

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks 15 (1989)

Doopsgezinde
Historische Kring

Doopsgezinde Bijdragen
nieuwe reeks nummer 15

verzameld door
de redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring

W. Bergsma

J. Brüsewitz

G.J.J. van Hiele

B. Rademaker - Helfferich

D. Visser

P. Visser (voorz.)

S. Voolstra (secr.)

S. Zijlstra

uitgegeven door de
Doopsgezinde Historische Kring
Singel 450, 1017 AW AMSTERDAM

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks nummer 15



Doopsgezinde Historische Kring

Amsterdam

1989

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. 15 - III.

Met lit. opg.

ISBN 90-70164-89-2

SISO 263 UDC 286

Trefw.: doopsgezinden; opstellen

© 1989 Doopsgezinde Historische Kring

Zet- en drukwerk: Samsom Sijthoff grafische bedrijven bv, Alphen aan den Rijn

Eindredactie: S. Voolstra

Inhoud

	<i>Redactioneel</i>	9
S. Voolstra	<i>Voortdurende beeldenstorm Doperse geschiedschrijving en doopsgezinde identiteit</i>	13
A. Jelsma	<i>De positie van de vrouw in de Radicale Reformatie</i>	25
P. Valkema Blouw	<i>Een onbekende doperse drukkerij in Friesland</i>	37
S. Zijlstra	<i>Het "scherpe plakkaat" van Groningen uit 1601</i>	65
M. van der Meij-Tolsma	<i>Lambert Jacobsz. (ca. 1598-1636) Kunstschilder en doopsgezind leraar te Leeuwarden</i>	79
M. Spies	<i>Vondels dichtwerken uit zijn doopsgezinde periode</i>	97
C.L. ten Cate	<i>Leviraatshuwelijk van een Twentse Oude Vlaming rond 1700</i>	115

Disputatie over de sacramentariërs

C. Augustijn, <i>Sacramentariërs en dopers</i>	121
A.C. Duke, <i>Van "sacramentschenderen", "sacramentisten" en "die van de bont"</i>	129

S. Zijlstra, <i>Anabaptisme en Sacramentisme</i>	135
J. Trapman, <i>Afscheid van de sacramentariërs?</i>	143

Verslag van lopend onderzoek

P. Valkema Blouw, <i>Een onbekende vertaling van Dirk Philips: Traicté de quelques poincts (1567)</i>	149
M. Bruggen, <i>Christelijke authenticiteit en politieke verantwoordelijkheid. Een vergelijking van de theologische en ethische standpunten van John Howard Yoder en Reinhold Niebuhr</i>	151
N. van der Wijk, <i>Niettegenstaande, dus daargelaten. Een studie naar mennonitische profilering in en ten opzichte van de oecumenische beweging</i>	155

Recensies

J. de Gier, <i>Van de Souterliedekens tot Marnix. Stromingen en genres binnen de letterkunde der hervorming in de zestiende eeuw</i> (door P. Visser)	161
M. Tielke, <i>Das Rätsel des Emders Buchdrucks (1554-1602)</i> (door P. Visser)	163
<i>Het dagverhaal van Aafje Gijsen 1773-1775.</i> J.W. van Sante, ed. (door P. Visser)	165
G.K. Waite, <i>Spiritualizing the Crusade: David Joris in the Context of the Early Reform and Anabaptist Movements in the Netherlands, 1524-1543</i> (door S. Zijlstra)	167

	<i>Bibliotheca Dissidentium - Scripta et studia No. 3. Anabaptists et dissidents au XVI^e siècle.</i> J.-G. Rott & S.L. Verheus, eds. (door A. Hamilton)	169
	B. Rademaker-Helfferich, <i>Een wit vaantje op de Brink. De geschiedenis van de Doopsgezinde gemeente te Deventer</i> (door S.L. Verheus)	171
	B. de Groot, <i>De anabaptisten. Nonconformisten in de zestiende eeuw</i> (door S. Voolstra)	173
Signalementen		175
Mededelingen		185
Verenigingsnieuws	<i>Verslagen ledenvergaderingen 1988</i>	188
	<i>Financieel overzicht 1987 en 1988</i>	190
	<i>Ledenlijst; voortzetting tot 1 januari 1989</i>	191
Adressen auteurs		192
Portfolio	<i>E.T.E.B.O.N. 1814-1989</i>	

Redactioneel

In 1988 is de redactiecommissie van de Doopsgezinde Historische Kring met twee leden uitgebreid: mevr. drs B. Rademaker-Helfferich, historica, conservator Stads- of Athenaeumbibliotheek en docent westerse cultuurgeschiedenis aan de Bibliotheek- en Documentatie Akademie, beide te Deventer, en drs G.J.J. van Hiele, theoloog, leraar bij de doopsgezinden te Bussum-Naarden en op de Noordwest Veluwe. Het achttal vormt nog geen getrouwe afspiegeling van de Nederlandse bevolking, waarvan nu meer dan de helft zegt niet bij de kerk betrokken te zijn. In de redactiecommissie heeft de secularisatie blijkbaar nog niet zo sterk om zich heen gegrepen. Hier wordt nog met traditionele maat gemeten: de helft wel, de helft niet doopsgezind. Want het streven is nog steeds om de *Doopsgezinde Bijdragen* niet alleen tot een jaarboek te maken met historische wetenswaardigheden over doopsgezinden, maar ook tot een tijdschrift dat samengesteld en gedeeltelijk volgeschreven wordt door doopsgezinden voor doopsgezinden.

In die opzet past soms ook een enigszins beschouwend en doopsgezind-introvert artikel. Daarmee zetten de *Doopsgezinde Bijdragen* nieuwe reeks een traditie voort van de oude reeks (1861-1918). "Het bestuderen van de doperse geschiedenis — en het uitgeven van een tijdschrift daarover — is geen vrijblijvende zaak. Het heeft alleen zin wanneer wij onze kennis dienstbaar maken aan gemeente en wereld", schreef de toenmalige eindredacteur, D. Visser, in het "redactioneel" van *DB* 1(1975). Wat kan de doperse historiografie bijdragen aan het wel en wee van de doopsgezinde identiteitskrisis? Aan deze vraag wijdt de huidige eindredacteur veertien jaar later een essay. Meer dan een poging tot beantwoording wil het niet zijn. Een wetenschappelijk verantwoorde verhandeling over de kwestie van de "mennonite identity", die de laatste jaren wereldwijd de gemoederen beweegt, houdt de lezer nog te goed.

We zijn A. Jelsma erkentelijk, dat hij zijn in 1987 op de voorjaarsvergadering van de Doopsgezinde Historische Kring gehouden lezing voor druk in deze aflevering heeft vrijgegeven. De plaats van de vrouwen in de doperse reformatie blijft een actuele kwestie. De constatering dat het zelfstandig bijbellezen door vrouwen op gespannen voet kan komen te staan met de daaruit resulterende ontdekking dat er in de bijbel over vrouwenemancipatie nog weinig te vinden is, was blijkbaar 450 jaar geleden ook al koren op de molen der mannelijke suprematie.

De belangrikheid van Emden als de stad waar ook veel doperse geschriften

zijn gedrukt is algemeen bekend. P. Valkema Blouw relateert deze mening door er op te wijzen dat van 1556-1570 in Friesland (Franeker) een onbekende drukker gewerkt heeft, die onder meer de druk van talrijke geschriften van Menno Simons en Dirk Philips verzorgd heeft. Door middel van bibliografische analyse en het traceren van het gebruikte typografische materiaal, wordt de uit Utrecht afkomstige drukker Jan Hendricksz van Schoonrewoerd als de aanvankelijke eigenaar der drukkerij aangewezen.

Begin 1600 gingen de gereformeerde predikanten in Friesland en Groningen opnieuw ten aanval tegen de doperse ketterijen. Welke matigende rol de overheden bij een dergelijk agressief optreden plachten te spelen, zet S. Zijlstra uiteen in zijn verhandeling over de uitwerking van het "scherp plakkaat" van Groningen (1601).

Niet alle doopsgezinden bleken in de zeventiende-eeuwse de wereld in alle opzichten te mijden en zich van de cultuur afzijdig te houden. Twee voorbeelden illustreren de bijdrage van Waterlandse doopsgezinden aan de picturale en literaire kunsten. Mevr. M. van der Meij-Tolsma geeft een beschrijving van het leven en werk van de schilder en leraar bij de Waterlanders te Leeuwarden, Lambert Jacobsz. (ca. 1598-1636). Kunst door doopsgezinden gemaakt is echter niet automatisch doopsgezinde kunst. Of soms toch ook wel, wanneer bijv. bij de vroege Vondel de afwijzing van het aardse en de nadruk op de deugdbeoefening belangrijke thema's vormen? Mevr. M. Spies, bekijkt vanuit deze gezichtshoek de dichtwerken van Vondel uit zijn doopsgezinde periode.

Dat het verbod van buitentrouw of het gebod van binnentrouw in de kring der Oude Vlamingen zelfs de vorm kon aannemen van het oud-testamentische levi-raats- of zwagerhuwelijk, daarvan doet C.L. ten Cate verslag. Biblicisme en het veiligstellen van familiekapitaal kunnen heel goed harmonisch samengaan.

Onder het hoofd "Disputatie over de sacramentariërs" wordt in deze aflevering verslag gedaan van de voortgaande discussie n.a.v. C. Augustijns spraakmakende lezing "Anabaptisme in de Nederlanden", gehouden op het congres "Geestelijke vernieuwing en sociale verandering. De vroege Reformatie in de Nederlanden, circa 1530-1656", Amsterdam, 20-24 mei 1986. (Afgedrukt in: *Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks* 12-13 (1986-1987) 13-28) A.C. Duke, S. Zijlstra en J. Trapman becommentariëren Augustijns problematisering van de algemeen aangenomen samenhang tussen de doperse beweging en de sacramentariërs. Recentelijk ontworteld uit de voedingsbodem der Moderne Devotie en losgemaakt van de sacramentariërs, wordt de Nederlandse, doperse beweging in de historiografie steeds meer als "Originalgewächs der Reformation" of als een allochtoon transplantaat beschouwd. Aan de mogelijke samenhang van deze ontwikkeling en de geest der tijd zouden we best nog eens een soortgelijke studiedag kunnen wijden, als waarvan deze discussie het voorlopige resultaat is.

In de verslagen van lopend onderzoek maakt P. Valkema Blouw melding van zijn ontdekking in de Herzog August Bibliothek te Wolfenbüttel van een onbekende, clandestiene Antwerpse uitgave in de Franse taal van een geschrift van Dirk Philips. Twee doctoraalscripties aan de theologische faculteit RU Groningen belichten eigentijdse, doperse thema's. Mevr. M. Bruggen vergeleek de ethiek van J.H. Yoder en R. Niebuhr; N. van de Wijk onderzocht de relatie tussen de mennonieten en de oecumenische beweging, m.n. op het punt van het vredesgetuigenis.

Recentelijk verschenen boeken m.b.t. de zog. radicale reformatie passeren onder het hoofd "Recensies" en "Signalementen" de revue. In de laatstgenoemde rubriek worden voortaan kort actuele uitgaven aangekondigd. Op de belangwekkende daarvan kan in de vorm van een recensie in een volgende aflevering van de *Bijdragen* worden teruggekomen.

Niet alleen het woord, maar ook beelden kunnen de geschiedenis verhelderen. Een aantal foto's uit het archief van het doopsgezinde studentengezelschap E.T.E.B.O.N. dat in 1989 zonder veel ophef zijn vijfendertigste lustrum vierde, illustreert dit en vormt tevens een aansporing om de orale geschiedenis van dit roemruchte gezelschap vast te leggen.

S. Voolstra

Voortdurende beeldenstorm

Doperse geschiedschrijving en doopsgezinde identiteit

Zelfs iemand met weinig of geen psychologisch inzicht moet toch wel tot de slotsom komen dat er iets schort aan een medemens die voortdurend loopt te roepen: "Wie ben ik? Wie ben ik?" Men hoeft evenmin psychologisch geschoold te zijn, om bij het aanschouwen van deze geestelijke nood op de gedachte te komen, de oorzaak van een dergelijke identiteitscrisis aan het licht te brengen door het stellen van de vraag: "Waar kom je vandaan?" Het inzicht is immers wijd verbreid, dat het wroeten in iemands herkomst en verleden wel eens behulpzaam kan zijn bij het zoeken naar een antwoord op deze existentiële vraag.

Kan deze populair psychologisch-historische werkwijze ook toegepast worden op een collectivum zoals de doopsgezinde broederschap, op zoek naar de verloren identiteit? Kan de bestudering van de eigen traditie een zekere rechtvaardiging bieden voor het voortbestaan daarvan? Hoeveel energie kan daaraan verspild worden. Hoeveel misverstanden kan het oproepen. Toch is die inspanning wel begrijpelijk. Want je zult maar steeds door anderen op je doopsgezind-zijn aangesproken worden, terwijl je zelf niet weet wat het inhoudt of het alleen in negatieve zin kunt definiëren: "Nee, zo zijn wij niet...". En wanneer in een lucide ogenblik een gedesoriënteerde beleggingsmaatschappij met kerkaccommodatie zich zelf de vraag durft te stellen: "Waar moet het met mij naar toe?", dan kan de twijfel soms in vertwijfeling omslaan, als verleden noch heden duidelijke wegwijzers naar een verzekerde toekomst blijken te bieden. Het "God zij met ons" blijkt immers zeer koersgevoelig te zijn.

Voor een christelijke geloofsgemeenschap ligt het echter anders: hier wordt een identiteitscrisis ervaren als het heilzame einde van een leven waarvoor men krampachtig naar een zelfrechtvaardiging zocht en tegelijk als het begin van een leven dat bij de gratie van de rechtvaardiging door God bestaat. Een werkelijk christelijke geloofsgemeenschap leeft uit de evenzeer pijnlijke als genezende ervaring dat de mens en de gemeenschap niet gerechtvaardigd worden door het verleden, door historische en traditionele bepaaldheden. Zij is bij uitstek door-drongen van het besef dat men pas van dat vertwijfelde zoeken naar de eigen identiteit bevrijd wordt door geloof, hoop en liefde waarmee men begiftigd wordt. De ware identiteit en de bestemming van de mens en de gemeenschap kunnen slechts gevonden worden in de toekomstige vervulling van dit geloof. De grond van dit vertrouwen en van deze hoop vindt ze alleen gelegen in de door de bijbelse getuigen verkondigde God, die de totaal vertwijfelde en gedesoriën-

teerde mens en samenleving de identiteit van Jezus Christus schenkt. Iedere andere bepaling van een identiteit heeft slechts een voorlopig, eschatologisch karakter. Zo is de bepaling van de doopsgezinde identiteit alleen maar legitiem, voorzover die naar deze belofte en geloofde identiteit verwijst.

Maar als de identiteit van een christelijke geloofsgemeenschap niet in haar traditie of in haar kenmerkende of eigenaardige geestesgesteldheid of levenswijze te vinden is, maar daarentegen een kwestie van geloof is in een God die met het oog op Christus de menselijke identiteitscrisis totaal zal genezen, waartoe dient dan de beoefening van de (doperse) kerkgeschiedenis? Want hoe vaak blijkt dat niet een weemoedige speurtocht te zijn naar het verloren gegane Ik of Wij, naar de onvervuilde bron, naar de zuivere en ware gemeente, naar de tijden van radicaal geloof, naar de dagen der martelaren, naar de momenten toen we in godsdienstig, cultureel en maatschappelijk opzicht nog wat voorstelden. Dat alles in de hemelijke hoop dat de geloofsgloed van oude tijden ook de huidige verkilde beschouwer nog wat zal verwarmen.

Het zich beroepen op de traditie om een identiteitscrisis te bezweren leidt onherroepelijk tot ideologievorming. Dat hoeft op zich zelf geen ramp te zijn. We hebben in het algemeen dergelijke gedachtenconstructies nodig om een bestaande situatie te rechtvaardigen of te veranderen. Ideologieën kunnen positief gewaardeerd worden, als daarin de identiteit, de hoop en de waarden van een bepaalde sociale groep voor een bepaalde tijd tot uitdrukking worden gebracht en wanneer daardoor het handelen van zo'n groep gestuurd wordt. Ze kunnen als zodanig nodig zijn om op uit die groep opkomende vragen naar de eigen identiteit antwoord te geven. Maar ideologieën vertonen tegelijk de negatieve eigenschap om in plaats van verklaringshulp tot valse godsdienst te worden. Wat moet helpen om een gemeenschap tot het verstaan van de eigen identiteit te leiden, wordt zelf de ultieme rechtvaardiging van het bestaan. Toegepast op de doopsgezinde identiteitscrisis: de ideologie van het "doopsgezind eigen" verwijst niet meer naar de verworteling van de traditie in het, mede door historische omstandigheden bepaalde, geloof in de openbaring van God in Jezus Christus, maar wordt als fixatie van een bepaald verstaan van zichzelf tot onderwerp van geloof. De vraag is nu hoe we de op zichzelf onmisbare hulp van een mede aan de traditie ontleende ideologie gebruiken om het zicht op de geschonken en beloofde geloofsidentiteit te herwinnen, of dat we deze misbruiken om de huidige verschijningsvorm van de doperse traditie te verzekeren, te legitimeren of op te waarderen. Anders gezegd: maken we de beoefening van de doperse historiografie dienstbaar aan de verandering of aan de bestendiging van de huidige Doopsgezinde Broederschap?

Beide opvattingen hebben hun gevaarlijke kanten wanneer ze los worden gemaakt van de overtuiging dat de gelovige individu en gemeenschap uiteindelijk slechts gerechtvaardigd worden door het geloof. De ideoloog die iedere

historicus is kan zich onbewust tot slaaf maken van een gestorven deel van zich zelf. Hij kan zich verliezen in de romantische herinnering, in godsdientige restauratie, in modieuze aanpassing aan de geest der tijd of in een revolutionaire sprong voorwaarts. De verslaaftheid aan een voorbij verleden kan gemakkelijk omslaan in een gelaten, weerloze wereldvlucht, in een onkritische, zelfvoldane handhaving van de status quo of in een activistisch, gewelddadig streven naar wereldverandering.

Enerzijds kan een gelovige kerkhistoricus niet zonder ideologievorming, met name wanneer hij zijn werkzaamheid mede dienstbaar wil maken aan de door-denking van de identiteit van een bepaalde kerkelijke traditie. Anderzijds zal hij zich goed moeten realiseren dat iedere ideologie uiteindelijk zelfrechtvaardiging beoogt en dus op gespannen voet staat met de rechtvaardiging door het geloof. Als theoloog die tevens behulpzaam wil zijn om een geloofsgemeenschap naar haar uiteindelijke identiteit te verwijzen, is de kerkhistoricus er zich terdege van bewust dat alle ideologie - ook de best bedoelde theologische en historische gedachtenconstructie ter rechtvaardiging van het (voort-)bestaan van een kerkelijke traditie - in wezen zelfrechtvaardiging tegen God is.

Hoe onmisbaar ideologieën in de beoefening van de kerkgeschiedenis ook zijn, ze zullen voortdurend gerelativeerd en bekritiseerd moeten worden. De permanente ontideologisering is derhalve de primaire taak van een gelovige kerkhistoricus, omdat hij als geen ander weet heeft van het gevaar dat iedere duiding van de geschiedenis in een manipuleerbare ideologie kan ontaarden. Deze voortdurende kritische analyse is dus niet destructief maar constructief. De valse aanspraak op absolute waarheid wordt slechts aan de kaak gesteld vanuit de dienst aan de verkondiging van de rechtvaardiging door het geloof en uit het besef dat niemand de waarheid in bezit heeft, maar dat wie er in gelooft haar wel helpt te verbreiden.

De historische bestudering van de doperse beweging dient daarom in de eerste plaats kritisch te zijn. Dat geldt gelijkelijk de "profane" als de "confessionele" historiografie. Bronnen en onderzoeksmethoden dienen wetenschappelijk verantwoord te worden. Hoe gebonden aan een bepaalde tijd en situatie zijn de verschillende vraagstellingen en de interpretaties der gegevens? Ook de gelovige geschiedschrijver zal moeten toelaten dat de profane historicus theologisch lijkende, maar in wezen ideologische, ja soms mythische interpretaties toetst en verwerpt. De historicus die vanuit een innerlijke verbondenheid met een bepaalde kerkelijke traditie, dus niet modern "van God los" of "geloofsvrij", zich met de kerkgeschiedenis bezig houdt, moet ook zelf niet bang zijn bij een dergelijk demasqué betrokken te raken. Een niet-gelovig historicus dient echter op zijn beurt te beseffen dat hij oogkleppen opheeft, als hij denkt dat de gang van de christelijke kerk door de geschiedenis slechts als een empirisch gegeven genoegzaam verklaard kan worden.

In hoeverre kan nu de doperse historiografie behulpzaam zijn bij het zoeken naar een antwoord op de vraag wat de doperse identiteit is? Die hulp is uiterst bescheiden. Geschiedenis en traditie geven een geloofsgemeenschap slechts identiteit in zoverre zij verwijzen naar God die zich in Christus met haar identificeert en haar als lichaam van Christus een nieuwe, eschatologische identiteit schenkt. Dat klinkt als een vrome doodoener, maar is in feite een uiterst kritische opvatting. Het (voort-)bestaan van een geloofsgemeenschap wordt niet gelegitimeerd door het verleden, noch door de geschiedenis, noch door een traditie. Gelovige historiografie heeft daarom onder meer de belangrijke taak om deze, vanuit haar christelijk gezichtspunt, illegitieme pogingen van een geloofsgemeenschap om op grond van haar traditie haar (voort)bestaan te rechtvaardigen aan de kaak te stellen. Ze ontideologiseert en ontmythologiseert de valse pogingen om een eigen bedachte identiteit te zoeken, maar kan slechts verwijzen naar Degene die werkelijk identiteit schenkt. Een bescheiden kritisch hulpmiddel is het weliswaar, want de gelovige historiografie kan wel een poging wagen om geloof en ongeloof in de geschiedenis van de christelijke kerk aan te wijzen en te duiden, maar geloof schenken en ware identiteit geven kan ze niet. Hoogstens kan ze langs een zorgvuldige en lange vertaalweg behulpzaam zijn bij de kritische herinterpretatie van traditionele eigenaardigheden, voorzover de "eigen-aard" daarvan innerlijke verwantschap vertoont met de "aard" van Jezus Christus.

Doperse geschiedbeoefening dient kritische, ontideologiserende en naar het Evangelie verwijzende wetenschapsbeoefening te zijn. Wat kan dat betekenen voor de toetsing van de thans vigerende opvattingen over het "doopsgezind eigene"? In hoeverre belemmert de gangbare beeldvorming van het doopsgezind-zijn het verstaan van andere, vergeten of verdrongen "kenmerken en eigenaardigheden" uit de doperse traditie? Of wat erger is: in welke mate wordt daardoor een actuele interpretatie van de bevrijdende boodschap van het Evangelie onmogelijk gemaakt?

Om de ontideologiserende taak van de doperse geschiedschrijving nader te bepalen, is het nodig eerst een schets te geven van het beeld dat er halverwege de negentiende eeuw van het doopsgezind-zijn gemaakt is. Want in deze eeuw ligt de oorsprong van een herinterpretatie van de doperse traditie, die tot op heden in de doopsgezinde broederschap de visie op het "eigene" sterk heeft bepaald. We beperken ons tot een wat impressionistische behandeling. Het gaat niet in de allereerste plaats om een gedetailleerde weergave, maar meer om de aanduiding van een sfeer. De contouren van deze schets zijn ontleend aan de talrijke, kleine verhandelingen waarin het grootgeld van de Nederlandse doopsgezinde historici en theologen tot stichting van de "gewone gemeenteleden" in kleingeld werd omgewisseld. Want deze brochures en pamfletten, van D.S. Gorters

Onderzoek naar het kenmerkend beginsel der Nederlandsche Doopsgezinden (1850) tot H.W. Meihuizens *Doopgezinde kenmerken en eigenaardigheden* (1948), tonen heel openlijk hun ideologisch karakter; ze zijn immers geschreven om het doopsgezind zelfbewustzijn der lezers te verhogen.

Het is zaak om niet alleen aandacht te schenken aan de voorstelling die in dergelijke lectuur van het doopsgezind-eigene wordt gegeven, maar niet minder om oog te hebben voor de historische context van die in de negentiende eeuw tot stand gekomen beeldvorming. Ondanks de numerieke neergang van de doopsgezinden in de achttiende eeuw, hebben ze in de tijd der Verlichting nog nauwelijks de behoefte tot zelfonderzoek gevoeld. Nu ligt het voor de hand dat de doopsgezinde geloofsgemeenschap zich toen nog geen zorgen maakte over de eigen identiteit, omdat die nog sterk door de buitenwereld mede bepaald werd. Terwijl de grenzen tussen de sterk in getal afnemende confessionele, behoudende richting en de door de geest van het rationalisme bevangen bredere stroming, vooral in steden in de loop van deze eeuw steeds meer gingen vervaagen, deelden de verschillende doopsgezinde partijen immers het besef, dat ze door de overheid en de publieke kerk als een niet gelijkberechtigde minderheid werden beschouwd. Ze werden door buitenstaanders als anders beschouwd, hoeveel moeite ze zelf ook deden om niet-anders te zijn.

Door hun loyale houding en royale finciële steun hadden de doopsgezinden in het rampjaar 1672 zich reeds de achting van de overheid verworven. De inquisitie-neigingen van de Gereformeerde Kerk werden sindsdien door de tolerante overheid aardig bedwongen, met als uitzondering de schorsing van de Harlingse doopsgezinde leraar Stinstra gedurende de jaren 1742 tot 1757. Het is trouwens begrijpelijk dat de lankmoedigheid van de overheid en de publieke kerk ten aanzien van de zelfverzekerde arrogantie van de maatschappelijk geëmancipeerde Friese doopsgezinde minderheid, waarvan Stinstra de exponent mag heten, soms ook haar grenzen kende. Maar in 1796 kwam, met de bevrijding van het Bataafse Volk, een einde aan de discriminatie: "Er kan of zal geene bevoorregte heerschende kerk in Nederland geduld worden".

Voorbij was de eeuw waarin volgens D.S. Gorter de oorspronkelijk doperse, levende geest was verstard in dode vormen; waarin de eenvoud der vaderen in een doopsgezinde uniform veranderd was, de waarheidszin in angstvalligheid, de weerloosheid in wapenvrees. "Het tijdperk van de vrijheid is aangebroken", juichte met hem het gehele menniste wereldje. Maar wat was in de negentiende eeuw nu nog het kenmerkend doopsgezinde, wanneer men er terecht aan mag twijfelen of Menno Simons deze doopsgezinden nog wel als zijn broeders en zusters zou erkennen?

Wat onderscheidde de negentiende-eeuwse doopsgezinden van hun voorvaderen? De afzondering van de wereld was overwonnen. Lag in de menniste traditie de nadruk op de negatieve zijde van het christelijk leven, nu op de posi-

tieve kant. De christen moest niet alleen verzaken, hij moest ook zijn; niet alleen de oude mens afleggen, ook de nieuwe aandoen; niet alleen zich onthechten, maar tevens het inwendige christendom zoeken en het geestelijk leven verkrijgen, aldus Gorter. Wat de doopsgezinden echter door de eeuwen heen heeft verbonden, was tegelijk datgene wat hen van de andere geloofstradities blijvend onderscheidde: de zin voor het praktische, het leven boven de leer. Met dit vermeende doopsgezinde grondbeginsel als uitgangspunt ging halverwege de negentiende eeuw de doopsgezinde broederschap haar afzonderlijk bestaan rechtvaardigen.

Die rechtvaardiging is in belangrijke mate een reactie op de herlevende orthodoxie (het Réveil) en de verbroken eenheid van de Hervormde Kerk (de Afscheiding, 1834). Daarvoor ontwierpen de doopsgezinden nu een redelijk en praktisch alternatief: geen bindende confessie of leer, geen kerkelijke hiërarchie, maar een blijmoedig christendom dat de verwerkelijking der broederlijke liefde in de gemeente en de samenleving nastreefde.

De levensheiliging en de maatschappelijke verheffing vormden het hoogste doel. Gorter hield de doopsgezinden het voorbeeld van de drankbestrijders voor ogen. De gemeente moest ook een "afschaffings-genootschap der zonde" zijn. Onder het vaandel van de sociale bewogenheid zouden gemeenten en andere sociale genootschappen wellicht kunnen opgaan in een vereniging, die de hereniging van de kerkgenootschappen en de stichting van een heilige algemene gemeente kon voorbereiden.

Deze "oecumenische" gedachte met een sterk sociaal-ethische lading van een "kerkgemeenschap", dus uitdrukkelijk geen "kerkgenootschap", contrasteert sterk met de hiërarchische of aan een confessie gebonden kerkopvatting van resp. de rooms-katholieken en protestanten. En ook dat moet begrepen worden tegen de achtergrond van de katholieke emancipatie en de reconfessionalisering van de Hervormde Kerk. Eenvoudige gehoorzaamheid aan het gezag van de Schrift en uitstaande geloofsformuleringen verdroegen elkaar niet, volgens de zich eveneens maatschappelijk emanciperende doopsgezinden. Geen theocratische politisering van de kerk, maar een liberale scheiding van kerk en staat. Geen geloof, hoe orthodox ook, zonder werken. Geen gezindheid zonder daad. Had Menno deze kerkvernieuwing, ja "kerkvernietiging", eigenlijk ook niet voor ogen gestaan?

Zo wilden de doopsgezinden in de negentiende eeuw, evenals hun voorvaders in de zestiende, hun gemeenten opnieuw naar het apostolisch christendom — en met dat laatste bedoelden ze niet de Schrift als regel, maar de nieuw-testamentische gemeente als voorbeeld — trachten te hervormen. De doop op persoonlijke belijdenis accentueerde nu niet meer de ware boete, maar de vrijheid van een niet aan een dwingende confessie gebonden, daadkrachtig geloof. De eenvoudige gehoorzaamheid aan Christus' bevel om niet de eed te zweren, rela-

tiveerde nog slechts symbolisch het gezag van de overheid. De gemeente zonder vlek of rimpel, de afzondering en ascetische levensheiliging waren overspannen illusies gebleken. Een praktisch geloof, de gemeente als vrije broederschap, mondigendoop en het verbod om de eed te zweren — dat waren de grenspalen waarmee de doopsgezinden voortaan hun gebied markeerden in het onbegrensde rijk van de vrijheid waarin ze in de negentiende eeuw hun identiteit dreigden te verliezen.

Het is opvallend hoe deze ideologische bepaling van de doopsgezinde identiteit anderhalve eeuw lang zijn blijvende invloed heeft uitgeoefend op de doperse historiografie, de opleiding der voorgangers en het beleid en geloof der gemeenten. Ook de "Gemeentedagbeweging" die kritisch stond tegenover de verindividualisering van het geloofsleven en het dreigend verlies van het bijbelse gehalte daarvan, heeft geen ingrijpend nieuwe interpretatie van de doperse identiteit voortgebracht.

Het gemeenschapsbesef in en tussen de doopsgezinde gemeenten moest vooral bevorderd worden. De ervaringen van de Eerste Wereldoorlog leidden tot nieuwe belangstelling voor het verloren gegane kenmerk der weerloosheid. Men trachtte het liberalisme met bijbelstudie een halt toe te roepen. Maar aan het beeld van de "volkomen ondogmatische kerkgemeenschap" werd niet wezenlijk getornd. Het was er op de keper beschouwd alleen om begonnen om de doopsgezinde broederschap als "Gemeinschaft" tegenover de "Gesellschaft" nader te profileren. Een van de geestelijke voormannen, ds C. Nijdam, vatte dit streven bij de viering van het tienjarige bestaan van de "Gemeentedagbeweging" in 1927, als volgt samen: "Onze gemeenten willen zijn reïnculturen van oorspronkelijk christelijk leven. Dat zijn zij geweest. Dat kunnen zij opnieuw worden, meer en meer. Waar is een andere historische organisatie aan te wijzen, welke meer daarvoor geschikt is? Hier ligt de onweersprekelijke rechtvaardiging van het bestaan en voortbestaan onzer gemeenten".

De twintigste-eeuwse doperse geschiedschrijving die met name door W.J. Kühler gestempeld is, kan beschouwd worden als een correctie op dit soms als bedreigend ervaren rechtse, hoewel onconfessionele en ondogmatische, congregationalisme. De spiritualistische en individualistische trekken van de oorspronkelijke, doperse beweging werden door hem op een historisch weinig verantwoorde wijze sterk overbelicht. "De geschiedenis der Doopsgezinden is, meer dan bij eenige andere kerkgemeenschap, de geschiedenis van het godsdienstig individualisme", schreef Kühler programmatisch in 1925. Losgemaakt uit de kerkhistorische en geesteshistorische context werden Hans de Ries en Galenus Abrahams als de grote voorbeelden van het ware spiritualistische en individualistische "doopsgezind-eigene" naar de voorgrond gehaald.

Tegen de al te intieme vrijage met het vrijzinnig protestantisme die daaruit kon resulteren werd door H.W. Meihuizen ingebracht, dat de doopsgezinden

niet principieel ondogmatisch waren, want het ging bij hen immers niet om principes maar om persoonlijk, levend geloof. Een elftal jonge doopsgezinde predikanten die na de Tweede Oorlog een pleidooi hield voor een duidelijker doopsgezind belijden, moest met een onkritisch beroep op de doperse geschiedenis er door N. van der Zijpp op geattendeerd worden, dat doopsgezinden geen belijdenis hadden, omdat ze geen belijdenis wilden. Nauwelijks gewijzigd bleef zo de negentiende-eeuwse beeldvorming tot ver na WO II intact en onaan-gevochten.

Is deze ideologie ook bestand tegen de erosie van de om zich heen grijpende secularisatie en ontkerkelijking? Kan deze bepaling van de doopsgezinde identiteit die is ontstaan uit een poging om zich te onderscheiden van andere kerkelijke tradities nog inspirerend werken in een tijd waarin niet het bestaan van de eigen denominatie, maar van de christelijke kerk in het algemeen op het spel staat? Hoe kunnen we de doperse visie op de christelijke gemeente in onze tijd met een beroep op Schrift en traditie herformuleren als een alternatief voor een post-christelijke samenleving? Die vraag is gemakkelijker gesteld dan beantwoord.

De recente, met name sociaal-historische bestudering van de ontstaansperiode van de doperse beweging in de reformatietijd heeft de vigerende normatieve, theologische of ideologische beschrijving van het doperdom onder zware kritiek gesteld. Wetenschappelijk-historische interpretaties zorgden voor scheuren in ideologische visies; een inspirerende, nieuwe visie op grond van deze nieuwe interpretaties is echter nog niet voorhanden. Het is historische kritiek van binnen- en buitenstaanders der doperse traditie. De profane historici zijn evenwel sterk in de meerderheid en hebben een uiterst actief aandeel geleverd in deze beeldenstorm.

Het ligt voor de hand dat de meest invloedrijke normatieve visie de meeste kritiek te verduren zou krijgen. En dat is ontegenzeggelijk Harold S. Benders "The Anabaptist Vision" geweest, oorspronkelijk een lezing die hij heeft gehouden voor de American Society of Church History in 1943. Daarin ontwierp Bender in aansluiting bij de Zwitserse oorsprong van de doperse beweging, een beeld van een levende, doperse traditie, dat na WO II op visionaire wijze beantwoordde aan de identiteitsbehoefte van de Noordamerikaanse Mennonieten die door een voorspoedige sociale emancipatie hun aanvankelijk sterk niet-stedelijk en on-academisch isolement ras zagen verminderen. De historische grenzen met het rooms-katholicisme, het lutheranisme en het latere piëtisme werden opnieuw getrokken; de brandpunten van de doperse visie uitdagend geformuleerd.

Welke waren dat? Een daadkrachtig geloof (levenshervorming door discipelschap en gehoorzaamheid aan Christus), de opvatting aangaande de kerk als

een broederschap van liefde, waarvan de weerloosheid het hart is. De Menno-nieten hadden toch ook in positieve zin bijgedragen tot de idealen van de Nieuwe Wereld, zoals met de gedachte van de scheiding van kerk en staat? Hadden ze daarom evenals de andere, zich minder van de "American way of life" onderscheidende denominaties, niet evenveel recht op een gerespecteerde plaats in de vrije Noordamerikaanse samenleving, ondanks het feit dat ze op sommige punten (dienstweigering) toch nog wat "anders" waren dan de doorsnee-Amerikaan? Het kan toch een uitdaging zijn om de "non-resistance" als zowel een kenmerk van de doperse gemeente te beschouwen als tegelijk tot de meest christelijke dienst te maken die de gemeente de samenleving kan bewijzen?

De historische rechtvaardiging voor deze visie werd gezocht in die fase van de ontstaansgeschiedenis van de doperse beweging, waarin al sprake was van een zekere consolidatie. Het zich tijdens de tweede generatie der doperse reformatie aftekenende isolement van vervolgde, kleine gemeenten werd tot een kenmerk van de doperse beweging gemaakt en als het herstel van de apostolische gemeente bijbels gelegitimeerd. Het gevolg was, dat de continuïteit tussen de sterk op de gehele samenleving betrokken sociaal-godsdienstige reformatiepogingen van de dopers voor de Boerenoorlog en voor Munster en de daarna in de afzondering gedwongen, "weerloze" doperse gemeenten werd ontkend.

Juist deze continuïteit, naast de grote diversiteit van opvattingen en oorsprongen van de doperse beweging, wordt in de moderne historiografie nu sterk beklemtoond. Soms kan deze nadruk op de vroeg zestiende-eeuwse sociaal-godsdienstige agitatie van de "gewone man" zelf ideologische trekken aannemen. Onder invloed van de secularisatie en de sociaal-historische geschiedschrijving verschuift de traditionele aandacht voor geloof en gemeente naar doorverlichtingsideeën bepaalde opvattingen over nonconformistisch engagement, oecumeniciteit, anti-individualisme, anti-kapitalisme en utopische samenlevingsvormen. Zodoende wordt de doperse reformatie ingebed in de permanente emancipatiegeschiedenis van de onvrije en ontrechte mensheid. Welke kritische, dus ont-ideologiserende, rol de godsdienst en de gemeente in dat proces vervulden en nog kunnen vervullen, verdwijnt zodoende dikwijls uit het blikveld.

Vormde in de "confessionele" doperse geschiedschrijving enige betrokkenheid bij revolutionaire activiteiten de zondeval van het ware, weerloze doperdom, in de "profane" historiografie daarentegen wordt het zich van de samenleving afzonderende ecclesiocentrisme als doperse erfzonde beschouwd. Hoe deze twee zienswijzen op een creatieve wijze op elkaar betrokken kunnen worden is, ondanks de grote nadruk op de sociale ethiek in de huidige doperse theologie, nog allerminst duidelijk. In de Noordamerikaanse menniste wereld vormen deze vragen het centrum van een uiterst levendige academische discussie.

Hoe stil is het dan bij de Nederlandse doopsgezinden! Het lijkt wel of het in de negentiende eeuw ontworpen en in de twintigste eeuw door de Kühler-school bestendigde beeld van het "Nederlandse doopsgezind-eigene" in de doopsgezinde geesten nog volledig intact is, alsof kritische visies van K. Vos en A. F. Mellink geen enkele behoefte tot revisie hebben gewekt. Nog aannemelijker is echter dat deze ideologische beeldvorming, ondertussen is opgelost in begrippen en slogans als "vrijheid", "mondigheid", "geen woorden maar daden", etc., die als holle vaten naar eigen believen met steeds nieuwe betekenissen gevuld zijn en kunnen worden. Zo wordt de schijn van een bepaalde identiteit hoog gehouden, terwijl de traditionele en bijbelse inhoud uit deze holle begrippen zijn weggevoerd. De noodzaak om ook Benders "Anabaptist vision" te herbeschouwen is hier al helemaal niet aanwezig, om de eenvoudige reden dat deze weinig of geen blijvende invloed heeft gehad, ondanks een Nederlandse vertaling uit 1948, met name bedoeld voor Doopsgezinde Vredesgroepsleden.

Op welke wijze kan de doperse geschiedschrijving behulpzaam zijn bij het produceren van een actuele interpretatie van de Nederlandse, doperse traditie, rekening houdend met de uitdagingen die een zich doorzettende secularisatie aan de doopsgezinde broederschap stelt? In de eerste plaats zullen we dankbaar gebruik moeten maken van de resultaten van de wetenschappelijke geschiedbeoefening, kerkelijk georiënteerd of niet, waardoor de Nederlandse, doperse traditie in een breder historisch, maatschappelijk en godsdienstig verband geplaatst wordt. Uit deze context losgemaakt mag en kan de geschiedenis van de doopsgezinden in Nederland niet meer geschreven worden. Ook moet de apologet, die iedere theoloog is, niet voor zijn beurt spreken en dient hij bij zijn interpretatie van de traditie de historicus eerst aan het woord laten. Dat bij een meer theologisch georiënteerd gesprek over de kwestie van de doperse identiteit toen en nu, academici uit de gehele wereldbroederschap betrokken moeten worden, spreekt van zelf. Ook aan het Nederlandse isolement in dit opzicht moet hoognodig een einde komen.

Al eerder is opgemerkt dat een geloofsgemeenschap zoals de doopsgezinde niet alleen stoelt op de interpretatie van de traditie, maar niet minder op die van de Schrift. De geschiedbeoefening is slechts een hulpwetenschap bij het veel belangrijker proces van exegese, uitleg en toepassing van de bijbelse getuigenissen. De dopers hebben in de eerste plaats een reformatie beoogd, waarvan het voorbeeld zo direct mogelijk aan de Schrift ontleend moest zijn. Hun bijbelgebruik vertoonde sterke wetticistische en rationalistische trekken. Dat maakt de speurtocht naar een verloren gegane of niet langer actuele identiteit nog veel complexer. In verschillende stadia van hun geschiedenis hebben de Nederlandse doopsgezinden aan bijv. hun hang om de apostolische gemeente te herstellen op verschillende wijze uitdrukking gegeven. In de overtuiging dat ze steeds

bijbelgetrouw bezig waren, heeft dit toch tot conflicterende opvattingen geleid. De ontwikkeling van de Nederlandse, doopsgezinde traditie zou zelfs op zijn eenvoudigst gekenschetst kunnen worden als het ambivalente streven om de apostolische gemeente tegelijk te adoreren en zo ver mogelijk achter zich te laten.

Als de geschiedschrijver de gemeente verwijst naar de verschillende manieren waarop in de loop der eeuwen met een beroep op de Schrift een identiteitsverandering is gelegitimeerd, dan komen onmiddellijk vele vragen op die de relatie identiteit-Schrift-traditie betreffen. Voorop staat het wezenlijke, reformatorische adagium dat de traditie de Schrift niet mede uitlegt, maar dat de vrije interpretatie van de Schrift iedere traditievorming onder kritiek kan en moet stellen.

Daarom moeten we ons steeds weer afvragen wat eigenlijk door de Schriftgeuigen wordt verkondigd? Is dat de gemeente zonder vlek of rimpel die meent in een ongebroken traditie van de apostolische gemeente te staan? Is dat de navolging van Christus en het afzien van geweld? Is dat een kreupel rijmpje op een Makkums wandbord, waarin gesproken wordt over mondigheid, bondigheid, vrijheid en daadkracht? Of is dat de participatie in het conciliair proces, om een wat eigentijdser gemeenplaats te noemen? Wie werkelijk de Schrift serieus neemt, kan toch niet meer berusten in de kritiekloze herhaling van inhoudsloos geworden, doopsgezinde schibboleets, zoals praktisch geloof, gemeentelijke autonomie, mondigendoop, vredesgetuigenis, etc. Men zal toch minstens opnieuw moeten verantwoorden wat men daarmee in deze tijd bedoelt.

De eerste aanval van de beeldenstorm moet dan ook gericht zijn tegen al die stereotiepe annexaties van de Schrift die geen ander doel hebben, dan het bestaan van een van het centrum van het bijbelse getuigenis vervreemde traditie te rechtvaardigen. Ook de kwestie van het wel of niet hebben van belijdenissen hangt hiermee samen. Maar dan alleen tegen de achtergrond van de cruciale vraag of de doopsgezinde broederschap, evenals de gehele christelijke kerk in een postreligieuze samenleving zonder enige bekendheid met het bijbels idioom, opnieuw de vaardigheid kan ontwikkelen de Schrift zo te lezen, dat haar geloof en gedrag daarmee weer in overeenstemming worden gebracht.

Vergeleken met deze enorme opdracht lijkt de ontideologisering met behulp van de geschiedschrijving slechts op een schermutseling in de achterhoede, op tamelijk veilige afstand van het front. De neiging om te vluchten kan alleen onderdrukt worden door het geloof, dat uiteindelijk de vrijheid van het Evangelie zelf zich bewijzen zal als de bevrijding van de binding aan alle ideologieën. Geest en geschiedenis, Christus en kosmos zullen eenmaal samenvallen. Dat er dan sprake zal zijn van een andere identiteit dan de doopsgezinde, zal hopelijk ook de doopsgezinden zelf niet verbazen. Zich daarop nu reeds verheugen, zal niet de onbelangrijkste voorwaarde zijn voor het vinden van een eigentijdse,

confessionele identiteit waarin het, als in een doorgangshuis, tijdelijk goed toeven is.

De positie van de vrouw in de Radicale Reformatie

I

Dit onderwerp kan bij voorbaat aan een vernietigende kritiek onderworpen worden. Waar haalt iemand -en zeker een man!- het recht vandaan om over "de vrouw" in welke periode van de kerkge-schiedenis dan ook te spreken. Een dergelijk wezen bestaat immers niet. Ook het feit dat een kerkhistoricus gevraagd is over zo'n thema een lezing te houden, mag niet als een excuus gelden. Het staat hem immers vrij de uitnodiging van de hand te wijzen. Als aan het verleden onzinnige vragen gesteld worden, behoort men niet eens naar een antwoord te zoeken. Op het eerste gezicht is de vraagstelling inderdaad onzinnig. Er worden ook geen lezingen gehouden over de "positie van de man in de reformatie". Van de titel gaat de onhoudbare suggestie uit, dat in tegenstelling tot de man over de vrouw in algemene categorieën gesproken kan worden. De titel zelf lijkt dus al discriminerend te zijn. Het is dan ook noodzakelijk vooraf hier nader op in te gaan.

Inderdaad blijken, als een revolutionaire beweging op gang komt, zowel mannen als vrouwen hierbij betrokken te zijn. In 1535 komen op tweede paasdag in het Friese dorpje Tzum (bij Franeker) zo'n tweehonderd mannen en honderd vrouwen bijeen, die vervolgens het Oldeklooster bij Bolsward weten te veroveren.¹ Het aantal vrouwen dat bij deze actie betrokken was, kan met recht opmerkelijk groot genoemd worden. Over het algemeen zal het percentage vrouwen dat zich aan misdadige acties schuldig maakt geringer zijn, maar geeft dit ons het recht te veronderstellen dat die vrouwen in Tzum nu speciaal vanwege hun vrouwzijn bij deze overval betrokken zijn geweest? Dit wordt immers in de titel gesuggereerd. In feite zal het met die vrouwen niet anders gegaan zijn dan met de mannen die hieraan deelgenomen hebben. Ieder van hen is hierbij vanwege zijn of haar persoonlijke geschiedenis betrokken geraakt. Niet alle vrouwen deden mee, sommigen wel; zij hadden hier hun persoonlijke redenen voor. Zo is het ook met de mannen gegaan.

* Lezing gehouden voor de Doopsgezinde Historische Kring 30 mei 1987 in de Doopsgezinde Kerk te Hoofddorp.

¹ Enkele recente publicaties over het gebeuren rond Oldeklooster: S. Zijlstra, "Blessdijk's verslag van de bezetting van Oldeklooster", *Doopsgezinde Bijdragen* 10 (Amsterdam, 1984) 61-69 en G. Hullegie, "'Goede waeke ende scarpe toversicht'; Stadhouder Schenck van Toutenburg en de Munsterse Dopers, 1534-1535", *idem*, 11 (Amsterdam, 1985) 87-98.

Met een voorbeeld kan dit nog aangescherpt worden. Op een bepaald moment voegt Jan Matthijs zich bij de radicale reformatie zoals deze door de ex-bontwerker Melchior Hoffman in de Nederlanden gepropageerd was. Waarom? Omdat hij een man was? Omdat hij een bakker was? In dat geval zouden wij een opstel kunnen schrijven over de positie van de bakkers in de radicale reformatie. Maar niet alle mannen, en evenmin alle bakkers, deden mee. Jan Matthijs toevallig wel. Hij zal hier een aantal redenen en motieven voor gehad hebben. Hij was bijvoorbeeld zijn huwelijk en zijn vrouw zat en zocht een legitimatie om met de veel jongere en knappe brouwersdochter Dieuwertje een nieuw leven te beginnen. Vanwege de gestegen graankosten zal zijn bakkerij in die jaren niet zo goed gefloreerd hebben. Misschien was hij nooit een echt vakkundige bakker geweest. Hierbij kwam dan nog, dat hij net als zovele anderen zich mateloos ergerde aan de hiërarchische structuur van de kerk en met name de sacramentsverering. Al eerder had hij zijn minachting voor het misoffer zo duidelijk laten merken dat hij hiervoor bestraft was. Dat hele complex -zijn karakterstructuur, zijn privégeschiedenis, zijn houding ten opzichte van de kerkelijke en wereldlijke overheid, zijn financiële situatie- veroorzaakte dat hij, in tegenstelling tot andere bakkers, met de doperse beweging in zee ging.²

Met de vrouwen die bij de radicale reformatie betrokken raakten, is dit niet anders gegaan. Sommigen raakten in de ban van deze stroming, anderen niet. Wellicht zijn er in de geschiedenis bewegingen geweest die met name, of bijna uitsluitend, op vrouwen aantrekkingskracht uitgeoefend hebben, maar dit geldt niet voor de reformatie, zelfs niet in haar radicale vorm. Om uiteenlopende redenen sloten zowel mannen als vrouwen, zowel jongeren als ouderen, zich bij de doperse beweging aan. Hooguit kan geconstateerd worden, dat het aantal ambachtslieden opmerkelijk groot geweest is. Er zijn weinig gegevens te vinden die het aannemelijk maken dat juist vrouwen zich in de doperse beweging thuis gevoeld zouden hebben. Waarom dus speciale aandacht voor de positie van de vrouw in deze beweging?

Toch is er reden voor deze vraagstelling. De afwijzing van de geestelijke stand door het protestantisme heeft in Europa sociaal grote gevolgen gehad. In protestants geworden landen vormden kloosters niet langer één van de hoekstenen van de samenleving. Die plaats werd overgenomen door het gezin. De consequenties van deze verschuiving waren voor vrouwen ingrijpender, in ieder geval anders, dan voor mannen, alleen al omdat in het communale leven vrouwen sterk in de meerderheid waren geweest. Bovendien had het georganiseerd samenwonen van vrouwen mogelijkheden gecreëerd die nu wegvielen. Er viel geen eer meer te behalen door vrouwen die vanwege hun overgave aan God

² Zie Obbe Philips over hem in zijn "Bekennnisse", Heinold Fast, *Der linke Flügel der Reformation* (Bremen, 1962) 328, 329.

ongehuwd wensten te blijven. Vrouwen met grote religieuze belangstelling dienden naar een alternatief om te zien. Mannen hadden het in dit opzicht gemakkelijker. Weliswaar konden zij geen monnik of priester meer worden, maar wel predikant, voorganger of oudste. Daarom heeft het zin na te gaan, wat de reformatie speciaal voor vrouwen betekend heeft.³

Bovendien beoogde de radicale reformatie een totale vernieuwing van de samenleving, in tegenstelling tot de "Magisterial Reformation" die door vorsten en stadsbesturen geleid werd en er van meet af aan op gericht was de bestaande orde, en dus ook de bestaande rolverdeling in de maatschappij, zo ongeschonden mogelijk te laten.⁴ De doperse woordvoerders wilden meer. De totale conditionering, waaraan mensen van hun geboorte af aan onderworpen waren geweest, diende te worden herzien. Alles kwam op de helling. Dus ook de rolverdeling tussen man en vrouw. Juist bij de radicale reformatie dient dan ook de vraag nadrukkelijk gesteld te worden, of de positie van de vrouw en de visie op de vrouw hier wellicht ingrijpende veranderingen ondergaan hadden.

Er is nog een factor die onze vraagstelling zinvol maakt. Sinds het begin van de zestiende eeuw worden boeken gemeengoed. Informatie op alle terreinen komt binnen ieders handbereik, mits men zich de kunst van het lezen eigen maakt. Een dergelijke culturele omwenteling heeft in de beginfase een sterk gelijkmakend effect. De voorsprong die mensen voorheen hadden weten te verwerven, valt plotseling in het niet. Uit alle lagen van de bevolking proberen mensen de leeskunst vaardig te worden. Op de markten worden boeken en pamfletten in grote getale te koop aangeboden. Aanwijzingen hoe van het nog ontoegankelijke materiaal gebruik gemaakt kan worden, zijn soms bij de koop inbegrepen, zoals momenteel bij de verkoop van computers gebruikelijk is.

Treffend is in dit verband het verhaal dat de kapelaan Christiaan Munters in zijn dagboek over de periode 1529-1545 opgetekend heeft. In Maastricht ontmoette een vrouw iemand die haar wat boeken wilde verkopen. Zij kon echter niet lezen. "Sy en cost a noch b." Dit was geen onoverkomelijk bezwaar. De koopman nam haar mee naar huis en leerde haar in enkele uren de kunst van het lezen. Met enkele protestantse werkjes keerde zij naar huis. Haar man vroeg haar waar zij zolang geweest was. Hierop antwoordde zij: "Ick heb seyndt leeren lesen ende can alle dinck". De man verschoot. Hij waarschuwde onmiddellijk de pastoor. Deze nam de vrouw de biecht af. Toen zij de absolutie ontvangen had, "soe en cost sy nyet een letter meer". Het verhaal onthult, hoezeer het

³ Zie Els Kloek, "De Reformatie als thema van vrouwengeschiedenis" in: *Vrouwen in de geschiedenis van het christendom; Jaarboek voor vrouwengeschiedenis* (Nijmegen, 1983) 106-149.

⁴ Voor de termen "Magisterial Reformation" en "Radical Reformation": George H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962) XXIII e.v.

nieuwe medium vrouwen zelfs gelegenheid verschaftte een voorsprong op hun man te bemachtigen, of in ieder geval evenzeer als de man toegang tot de informatiekanaal te verkrijgen. Ook blijkt uit dit verhaal, dat mannen deze gang van zaken soms als bedreigend ervaren hebben.⁵

Er zijn dus verscheidene redenen om ons speciaal in te laten met de positie van de vrouw juist in de radicale reformatie. Wel moeten wij ons voor lichtvaardige conclusies hoeden. Met vrouwen is het precies zo als met mannen: ieder van hen is op grond van eigen geschiedenis in de doperse beweging verzeild geraakt. Maar het heeft zin na te gaan, in hoeverre de doperse beweging een andere rolverdeling tussen man en vrouw bevorderde en wat dit in het algemeen voor de vrouw betekend heeft. Ook is het van belang te onderzoeken, of mischien juist in deze reformatische stroming vrouwen met een speciale interesse in theologie en kerk gelegenheid gekregen hebben zich te uiten. Tenslotte is het de moeite waard de gevolgen te bestuderen van het feit dat juist in deze periode van de geschiedenis talloze mannen en vrouwen gelijk van start gingen om zich de toegang tot de nieuwe informatiemiddelen te verwerven. Vanuit deze vragen dienen de beschikbare bronnen opnieuw onderzocht te worden.

De voornaamste bronnen blijven de martelaarsberichten.⁶ Terecht schreef S. Cramer in de inleiding op zijn uitgave van de oudste verzameling doopsgezinde martelaarsverslagen en liederen, *Het Offer des Heeren*, uit 1562: "Als geene andere geschriften verplaatst ons *Het Offer des Heeren* rechtstreeks, zonder tusschenkomst van derden, in de wereld van gedachten en gezindheden, waarin het hart van die vromen en goeden heeft geleefd. Voor onze geschiedkennis vloeit hier dan ook eene bron van de grootste waardij".⁷ Deze woorden uit 1904 blijken nog steeds te kloppen. Ook het materiaal dat de recente uitgaven van de "Documenta Anabaptistica Neerlandica" ons leveren, bleek het algemene beeld niet te kunnen wijzigen.

II

Welke gegevens verschaffen de doopsgezinde martelaarsboeken ons voor de vragen die wij hierboven geformuleerd hebben? Zij brengen ons in ieder geval in aanraking met opmerkelijk veel en opmerkelijk moedige en sterk gemotiveerde

⁵ *Dagboek van Gebeurtenissen, opgetekend door Christiaan Munters, 1529-1545*, J. Grauwels ed. (Assen, 1972) 26.

⁶ *Het Offer des Heeren*, S. Cramer ed., Bibliotheca Reformatoria Neerlandica II (Den Haag, 1904); T.J. v. Braght, *Het Bloedig Tooneel, of Martelaerspiegel der Doopsgezinde of Weereloose Christenen, die om 't getuygenis van Jesus haren Salighmaker geleden hebben ende gedood zijn van Christi tijd af tot desen tijd toe* (2e dr.; Amsterdam, 1685).

⁷ Inleiding Cramer, a.w., p. 3.

vrouwen.⁸ In *Het Offer des Heeren* nemen zij twintig procent voor hun rekening, in *Het Bloedig Tooneel* ruim zesentwintig.⁹ Zij zijn dus in de minderheid, zoals te verwachten viel. In de meeste Nederlandse steden concentreerde de vervolging zich met name op de kopstukken, de woordvoerders, de geestelijke leiders van de beweging. Ook in de radicale reformatie waren zulke posities zelden voor vrouwen weggelegd. De ondervraging van de vrouwen was vooral gericht op het verkrijgen van nadere inlichtingen over de organisatiestructuur en van namen van andere betrokkenen. Uiteraard probeerden de inquisiteurs de vrouwen ook tot ander inzicht te brengen en hen te deprogrammeren.

Hoewel vrouwen in de martelaarsboeken dus in de minderheid zijn, viel hun aandeel wel op. Bij het aanleggen van zijn verzameling is T.J. van Braght kennelijk getroffen geweest door de bijdrage die ook vrouwen in de vervolgingstijd geleverd hebben. Hij verwoordt zijn gevoelens op typisch mannelijke wijze. Van Christina Haringing, die in 1533 terechtgesteld werd, vermeldt hij dat zij "haer vrouwelijk gemoed met soo dappere manlijkheid in 't geloove besloot, dat se den Heere haer belofte betaelde en den bruydegom Christus met haer brandende lampe en vyerig licht vrolijk tegen gegaen is, daer over hem menich mensch heeft moeten verwonderen".¹⁰ Als hij de marteldood van drie 'zusters' beschrijft, begint hij het verhaal op deze wijze: "Het heyrleger Gods, 't welk sich tot den strijd en het lijden Jesu Christi toeruste en bestont nu ter tijd niet alleen in mans-persoonen (die men somtijds oordeelt de sterkste te wesen) maer ook in vrouwen (want Gods kracht wierd in swakheyd sterk)".¹¹

Met deze typeringen vormde Van Braght geen uitzondering. In de Latijnse uitgave van Jean Crespin's martelaarsboek werd voortdurend benadrukt, hoe mannelijk vrouwen zich in vervolgingstijd gedroegen. Om wille van hun geloof gingen zij de dood in "virilo animo", "virili constantia", ja zelfs "potius virilis quam muliebris".¹² Het Nederlandse martelaarsboek van Adriaan van Haem-

⁸ Zie ook I. van 't Spijker, "'Mijn beminde huysvrouwe in de Heere'; Doperse vrouwen in de vroege Reformatie in de Nederlanden", *Doopsgezinde Bijdragen*, 11, 99-108.

⁹ Al teveel waarde dient men niet aan de percentages te hechten. Belangrijker is het aantal pagina's dat voor doperse vrouwen ingeruimd wordt. In het *Offer des Heeren* zijn in totaal 25 martelaars met grote zorg behandeld; onder hen 5 vrouwen. Bij Van Braght komen in het tweede boek van zijn *Martelaerspiegel* (2e druk) de martelaars uit de zestiende eeuw aan de orde; in totaal 832; onder hen 221 vrouwen (naamloze groepen niet meegerekend).

¹⁰ Van Braght, *Martelaerspiegel*, II, 34.

¹¹ *Idem*, II, 822. De geschiedenis speelt zich af in 1643; de namen van de vrouwen zijn Elisabeth Bachmanni, Elssa Bethzei en Sara Wanrij.

¹² J. Crespin, *Acta Martyrum, eorum videlicet, qui hoc seculo in Gallia, Germania, Anglia, Flandria, Italia, constans dederunt nomen Evangelio, idque sanguine suo obsignarunt: ab Wicleffo & Husso ad hunc usque diem* (Genève, 1556) 169, 221, 385. De Latijnse editie was een vertaling van een oorspronkelijk in het Frans verschenen martyrologium (uit 1554), waarin deze uitdrukkingen merkwaardigerwijs niet voorkwamen.

stede nam deze aanduidingen in vertaling getrouw over.¹³ En al eeuwen eerder hadden kerkvaders als Cyprianus en Augustinus bij hun beschrijving van vrouwelijke martelaars erop geattendeerd, dat deze vrouwen zich in de martelaarsdood "sterker dan hun sekse" hadden betoond.¹⁴

Overigens is het aandeel van vrouwelijke martelaars in doperse kring beduidend hoger geweest dan elders, als wij alleen op de martelaarsboeken afgaan. Bij Crespin komt het percentage niet boven de acht procent, terwijl Van Haemstede niet meer dan vijf procent voor vrouwen inruimt. Deze laatste heeft zijn martelaarsboek met name opgebouwd uit materiaal dat hij aan andere martyrologia ontleende. In de verhalen die hij zelf leverde, kwam geen enkele vrouw voor. Al met al viel het dus op, dat met name in de doperse beweging zoveel vrouwen zo'n actieve rol gespeeld hebben dat zij er met hun leven voor betalen moesten. Dit wordt nog duidelijker, wanneer wij niet alleen op het percentage letten maar ook op het aantal pagina's dat vrouwen voor hun rekening namen.¹⁵

Belangrijker is dan ook de vraag, welke positie vrouwen blijkens de doperse martelaarsboeken in deze beweging verkrijgen konden. Opvallend bij de verhalen van zowel de mannen als de vrouwen is de fabelachtige bijbelkennis waarover zij beschikten. In dit opzicht deden vrouwen voor de mannen niet onder. Uit alle lagen van de bevolking hebben in de zestiende eeuw mensen zich, zodra zij de kunst van het lezen verworven hadden, de inhoud van de bijbel eigen gemaakt. Met grote hartstocht hebben zij zich de Heilige Schrift toegeëigend. Zij wilden zelf toegang tot de bron van de waarheid bezitten. In dit opzicht wilden zij niet langer van een kleine elite van theologisch geschoolde leiders afhankelijk blijven. Dit gold ook voor vrouwen. Ik geef enkele voorbeelden.

Als in 1549 in Leeuwarden een inval gedaan wordt in het huis van de begijn Elisabeth, treft men er onder meer een Latijns Nieuw Testament aan. "Wy hebben nu de Leerarisse", constateren de stadsdienaren. Zij wordt ervan beschul-

¹³ Adriaan van Haemstede, *De Geschiedenisse ende den doot der vromer Martelaren, die om het ghetughenisse des Evangeliums haer bloedt ghestort hebben, van den tijden Christi af, totten Jare MDLIX toe, bijeen vergadert op het kortste* (z.p., 1559) 73, 110. Van Haemstede gebruikte dergelijke uitdrukkingen alleen in de verhalen die hij van Crespin overnam; in andere verhalen komen zij niet voor.

¹⁴ Auke Jelsma, *Tussen heilige en helleveeg; de vrouw in het christendom* (2e dr.; Den Haag, 1981) 30-41.

¹⁵ Zie voor een nadere uitwerking van dit materiaal, waarbij een vergelijkend onderzoek ingesteld is naar de positie van de vrouw in Franse, Duitse, Engelse en Nederlandse protestantse martyrologie, Auke Jelsma, "Women Martyrs in a Revolutionary Age; a comparison of Books of Martyrs", lezing gehouden op een Anglo-Dutch Conference (30 aug.- 2 sept. 1988 te Exeter). De lezing zal gepubliceerd worden in een bundel opstellen, getiteld: *Church and Revolution*. De Latijnse editie van Crespin behandelde in totaal 138 personen; onder hen 8 vrouwen. In het werk van Van Haemstede (ed. 1559) ging het om 236 personen, onder wie 16 vrouwen.

digd velen met de doperse leer geïnfecteerd te hebben, wat zij trouwens niet tegenspreekt. Wel weigert zij namen te noemen.¹⁶

Ontroerend is het verslag dat Claesken, die in 1559 te Antwerpen terechtgesteld werd, nagelaten heeft over de verhoren waaraan zij onderworpen is geweest. Zij erkende dat zij en haar man door toedoen van Gielis van Aken tot het doperse geloof overgegaan waren. Hij had hen ook gedoopt. Onmiddellijk werd zij eraan herinnerd, dat deze Gielis zelf zijn geloof inmiddels weer afgezworen had. "Gielis van Aken heeft u verleyt, hy selfs is zijn gheloove afgegaen, omdat hy bekende dat hy ghedwaelt hadde." Claesken raakt er niet door in verwarring. "Ick en stae niet op Gielis, noch op geen menschen, dan alleen op Christum, die is onse Fondament, daerop hebben wy ons ghetimmert, ghelijck ons Christus in het Evangelie leert: Wie mijn woorden hoort ende doet..." Haar ondervrager wijst haar op haar gebrek aan scholing in theologie. "Ghy en verstatet niet, daer zijn noch veel ander Schriften, daer ghy niet af en weet." Claesken antwoordt: "Wy en behoeven anders gheen Schriften, dan dat heylighe Evangelie, dat Christus selfs met zijnen gebenedijden mont tot ons ghesproken, ende met zijnen bloede bezeghelt heeft". Nogmaals wordt zij erop geattendeerd, dat haar onkunde haar belemmert om de theologische geschilpunten in het juiste licht te zien. Er was niet zonder reden een theologische bezinning van eeuwen geweest. Waaraan ontleent zij de euvelle moed te menen dat zij het beter weet, "dan de heylighe Vaders over duysent vijf hondert jaer?" "Ghy sout dencken, dat ghy simpel zijt." Ook deze poging om haar innerlijk in onzekerheid te brengen faalt. Zij antwoordt: "Al ben ick simpel voor de menschen, ick en ben niet simpel in de kennisse des Heeren". Later proberen nog eens twee monniken haar ervan te overtuigen, dat in deze gebroken wereld de waarheid nu eenmaal niet zo simpel voor het grijpen ligt, maar zij weet wel beter en daar blijft zij bij. Voor haar geloofsleven wenst zij niet langer afhankelijk te blijven van wat anderen in de boeken gevonden hebben. Zelf is zij aan het studeren gegaan. Pagina voor pagina was zij de bijbel doorgekropen. Voortaan baseerde zij haar geloof op wat zij zelf al lezend gevonden had. Zij kon lezen, haar man niet. Deze vaardigheid had haar dit opmerkelijke zelfbewustzijn verschaft, dat haar in staat stelde elke poging tot intimidatie te weerstaan. Niets kon haar meer aan het wankelen brengen, nu zij zich door haar leesvermogen toegang tot de bronnen van het heil verworven had.¹⁷

Eenzelfde zelfbewustzijn blijkt ook uit het testament dat Anneken Jans in 1539 te Rotterdam in de gevangenis voor haar zoon heeft opgesteld. Het testament begint met een plechtstatige oproep, die herinnert aan de wijze waarop in

¹⁶ *Offer des Heeren*, 91. Zie ook *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme* (Kampen, 1983) II, 186.

¹⁷ *Offer des Heeren*, 327.

het bijbelboek Spreuken vaders hun zonen aanspreken. "Hoort mijn Sone die onderwijsinge uws moeders, opent u ooren om te hooren die reden mijns monts. Siet, ic gae huyden den wech der Propheten, Apostelen ende Martelaren ende drincke den kelc die sy alle gedroncken hebben." Dit is het gezelschap waarin zij zich weet te bevinden. Het testament is vrijwel geheel uit bijbelteksten opgebouwd. De bijbel is het kader van haar bestaan geworden.¹⁸

In *Het Offer des Heeren* neemt de briefwisseling tussen Jeronimus Segersz. en zijn vrouw Lijsken een grote plaats in. Van Braght heeft deze briefwisseling onverkort overgenomen.¹⁹ Opmerkelijk is, dat de uitgever van de Engelse editie van *Het Bloedig Tooneel* aan de bijdragen van Lijsken kennelijk geen waarde heeft gehecht. In zijn artikel 'Women and the Family among Dutch anabaptist martyrs' veronderstelt John Klassen, die enkel over de Engelse vertaling van Van Braght's werk beschikte, dat haar brieven niet bewaard gebleven zijn.²⁰ Toch zijn niet alleen de brieven van Jeronimus maar ook die van zijn vrouw van groot belang. Zij geven ons inzicht in de wijze waarop in ieder geval in deze kring gehuwden met elkaar konden omgaan. Beiden bevinden zich, als zij deze brieven schrijven, in gevangenschap. Zij maken zich over elkaar bezorgd en proberen elkaar te bemoedigen. Ook wisselen zij gegevens uit over de verhoren die zij hebben ondergaan. Beiden blijken standvastig gebleven te zijn. Er spreekt trots uit, als Jeronimus in zijn letterlijke weergave van een verhoor door de markgraaf zelf diens woorden citeert: "Sijn wijf is de meest ketterse die in de stadt is". De markgraaf vermeldde dit, om te kunnen verklaren waarom haar echtgenoot zo hardnekkig in zijn dwaalleer volhardde. Geen wonder ook met zo'n 'wijf'. Zelf vermeldde Lijsken in een brief, hoe haar verweten werd dat zij zich aan het lezen van de Heilige Schrift bezondigd had. Haar taak lag in de keuken, niet in een boek. Bestudering van de Schrift kon zij maar beter aan geleerden die daartoe opgeleid waren overlaten. Ook haar brieven getuigen van een weergaloze bijbelkennis.

De echtgenoot van Claudine le Vetre, Piersom, behoorde zelf tot de woordvoerders van de doperse beweging. Maar meermalen getuigde hij over zijn vrouw, dat zij het met name was die "vast was in de Schrift, tot verwonderens toe". "Wanneer hy een plaets uyt de Schrift niet konde vinden, soo vroegde hij sijne huysvrouw Claudine, die hem duydelijk aanwijssinge dede van 't gene dat hy sochte."²¹

¹⁸ *Idem*, 70. *Biografisch Lexicon* II, 30.

¹⁹ *Offer des Heeren*, 136-176; Van Braght, *Martelaerspiegel*, II, 107-128.

²⁰ John Klassen, "Women and the Family among Dutch Anabaptist Martyrs" in: *Mennonite Quarterly Review*, LX, 4 (1986) 548-571.

²¹ Van Braght, *Martelaerspiegel*, II, 383, 384.

III

Zelden treffen wij in de martyrologia van andere confessies vrouwen aan met een dergelijk zelfbewustzijn, als wij in deze doperse geschriften ontmoet hebben. Hoe is dit te verklaren? De belangrijkste reden zal geweest zijn, dat de doperse beweging in de beginperiode over minder geschoold kader beschikt heeft. Met name uit de kring van de ambachtslieden werden de voorgangers en oudsten gerecruteerd: bontwerkers, schoenlappers, bakkers, kleermakers, mensen die dus niet dankzij hun universitaire studie sociaal boven de rest van de bevolking uitstaken. De leiders kwamen over het algemeen uit die sociale laag van de bevolking, die zich juist in deze periode de leeskunst eigen maakte. Hierbij gingen mannen en vrouwen praktisch gelijk op. Het zal vooral deze intellectuele gelijkwaardigheid geweest zijn, waardoor juist in deze fase van de geschiedenis de invloed van vrouwen hier zo groot kon zijn.

In de lutherse en gereformeerde reformatie lag de situatie geheel anders. Duitse vorsten en stadsbesturen voerden van bovenaf de reformatie door. Van het begin af aan beschikte men over goedgeschoold kader. Men beschikte over of creëerde opleidingen op het hoogste niveau: de universiteiten van Wittenberg, Heidelberg en Genève. De invloed van autodidacten werd hier al snel teruggedrongen. Dus konden vrouwen veel minder aan bod komen, behalve dan als de gewillige echtgenoten van de heren predikanten. Het is daarom niet verwonderlijk, dat wij in de lutherse en gereformeerde martelaarsboeken maar weinig vrouwen aantreffen. In de radicale reformatie is de positie van vrouwen inderdaad anders geweest.

Heeft deze specifieke situatie nu ook gevolgen gehad voor de taakverdeling binnen de doperse gemeenten? Het antwoord is ontkennend. Immers, nog sterker dan de overige reformatorische stromingen werd de doperse beweging door een sterk biblicisme gestempeld. Wel is waar wordt het beginsel van het *Sola Scriptura* een typerend kenmerk voor het protestantisme in het algemeen genoemd, maar dit gaat toch slechts ten dele op. De meeste lutherse, angelsaksische en gereformeerde woordvoerders waren universitair gevormd en kenden dus "die heylighe Vaders over duysent vijf hondert jaer", naar wie de ondervrager van Claesken verwezen had; zoiets heeft gevolgen. De bijbel mocht dan wel naar hun overtuiging het enige fundament van de waarheid zijn, maar hij werd wel vanuit de klassieke symbolen geïnterpreteerd.

De autodidacten die zich in de zestiende eeuw de kunst van het lezen eigen gemaakt hadden en amper over een complete bijbel beschikten, die aan het lezen van de bijbel ook genoeg meenden te hebben, liepen veel meer risico volstrekt onhistorisch met de Heilige Schrift om te gaan. Zij konden ook moeilijk anders. De traditionele geestelijke leiders wensten zij niet langer te volgen. Hun enige houvast was het Woord van God zelf, waarin zij tot hun verrassing de éne

vondst na de andere deden. Deze strikt letterlijke toepassing van bijbelteksten op hun eigen situatie had onder meer tot gevolg, dat ook de bekende woorden van Paulus over het zwijgen van de vrouw in de gemeente als dwingende voorschriften opgevat werden. De roeping van de getrouwde vrouw om haar heer gemaal gehoorzaam te zijn, bleef onontwijkbaar het rollenpatroon bepalen, zoals ook uit de aanwijzingen van Menno Simons en andere doopsgezinde woordvoerders duidelijk blijkt.²² In de andere reformatorische stromingen was dit niet anders, maar daar had bij voorbaat vastgestaan dat de bestaande orde onaantastbaar bleef. De radicale reformatie bood in principe meer openheid voor verdergaande veranderingen; het biblicisme blokkeerde echter het ontwikkelen van een nieuwe zienswijze op de positie van de vrouw.

Wel kon juist op grond van dit Schriftgezag in doperse kring de mogelijkheid niet uitgesloten worden, dat ook vrouwen over profetische gaven beschikten. In het Nieuwe Testament werd hiervan verscheidene malen melding gemaakt. Doperse vrouwen hebben van deze mogelijkheid dan ook ruimschoots gebruik gemaakt. De profetieën van iemand als Ursula Jost werden door Melchior Hoffman te boek gesteld.²³ Ook het diakenambt kon dankzij deze gehoorzaamheid aan de Schrift al in een vroeg stadium voor vrouwen opengesteld worden. Het totale beeld bleef echter bepaald door de roeping van vrouwen tot nederigheid en dienstbaarheid. Alleen van die positie uit mochten vrouwen zich roeren.

Een sprekend voorbeeld hiervan is de brief van Soetgen van den Houte, die zich in 1560 vanuit de gevangenis te Gent, mede namens een zekere Martha, aan haar familie geschreven had. Hierin gaf zij uiting aan haar vreugde, dat God haar geroepen had om zijn getuige te zijn. "Ik en weet niet met wat prijs ik den Heere loven sal, dat hij Martha en my tot sulken staet verkoren heeft, wy die soo arme slechte schaepkens zijn, want wy en hebben doch noyt in de werelt geacht geweest dan als wechwerpelingen en dat God sulke verworpene ellendige slechte aerdwormkens heeft verkoren, dat hy door ons wil werken dat wy sijne getuygen zijn souden... Och, wie kan de kracht Gods begrijpen, dat hy den genen die hier meest verworpen zijn meest genadig is om te ontfarmen..."²⁴ Wegwerpelingen, zo heeft in de martelaarsboeken geen enkele man zichzelf omschreven. Wel komen wij vergelijkbare uitlatingen in de middeleeuwen tegen bij vrouwelijke religieuzen, die alleen vanuit een dergelijke positie van volstreckte onwaardigheid hun theologische inzichten presenteren durfden.

²² Menno Simons over het huwelijk, in: "Een Weemoedige ende Christelijcke Ontschuldige ende Verantwoordinge, over de bittere nijdtige leugenen... (enz.)", *Opera Omnia Theologica, of alle de Godtgeleerde Wercken van Menno Symons* (Amsterdam, 1681) 506, 507.

²³ Melchior Hoffman, "Prophetische Gesichte und Offenbarungen vom Wirken Gottes in dieser Zeit ..." in: Heinold Fast, *Der linke Flügel*, 298-308.

²⁴ Van Braght, *Martelaerspiegel*, II, 281.

Wat zijn voor het rollenpatroon van man en vrouw dus eigenlijk de consequenties geweest van het doperse gedachtengoed, waarin slechts vanuit een letterlijke toepassing van wat men in de bijbel aantrof naar een complete verandering van de samenleving gestreefd werd? Door het ontbreken van voldoende opgeleid kader stonden vrouwen vaak op hetzelfde niveau van ontwikkeling als mannen. Vrouwen kenden de Heilige Schrift niet minder goed dan mannen. Menige vrouw ontleende aan deze gelijkheid een sterk zelfbewustzijn, zoals uit de bovengenoemde voorbeelden gebleken is.

Het sterkst hebben vrouwen dit zelfbewustzijn in Münster vertoond. Toen de dopers zich in 1534 de stad toegeëigend hadden, bleken vrouwen sterk in de meerderheid te zijn; drie à vier vrouwen op iedere man. Juist vanwege het gedrag van de vrouwen waren zoveel burgers de stad ontvlucht, wist één van de belangrijkste ooggetuigen van de gebeurtenissen, Hermann Kerssenbrock, te melden. Hoe partijdig hij ook was, onbelangrijk is zijn verslag zeker niet. Opstand van vrouwen. De situatie was zelfs dermate verontrustend, dat al spoedig de nieuwe doperse leiders maatregelen treffen moesten om de vrouwen weer in het gareel te krijgen. Overeenkomstig de Heilige Schrift dienden vrouwen voortaan weer de man onderdanig te zijn. Zij moesten hem zelfs weer "heer" noemen; Sara had dit immers ook gedaan. Polygamie werd ingevoerd, zodat geen enkele vrouw meer zonder "heer" was. Vrouwen werden op hun moederrol gefixeerd. Zij moesten zo snel mogelijk zwanger gemaakt worden. Het verwekken van kinderen was hun voornaamste taak op aarde. De theoloog Bernhard Rothmann - hij behoorde tot de weinige geestelijke leiders die wel academisch gevormd waren, maar voegde zich geheel naar het gezag van Jan van Leiden - legitimeerde deze gang van zaken. Overal op aarde waren inmiddels, meende hij, de vrouwen losgebroken. Hier en daar hadden zij het zelfs voor het zeggen gekregen. Zo hadden zij de rollen om willen draaien. Zij hadden de man in hun macht willen hebben als een beer die aan de ketting gelegd wordt. Ook in Münster was dit gevaar aanwezig geweest. "Maar bij ons heeft God alle vrouwen tot gehoorzaamheid aan de mannen gebracht, zodat zij zich allemaal, zowel jong als oud, door de man moeten laten regeren." In Münster was dus weer hersteld, wat elders helemaal scheefgegroeid was.²⁵

Wat in Münster gebeurde, kan vanwege de extravagante situatie niet als typerend voor de hele beweging beschouwd worden, maar helemaal toevallig is de gang van zaken toch ook weer niet geweest. In Münster zijn de twee bewegingen, die we overal in de radicale reformatie terugvinden, het hardst op elkaar ge-

²⁵ A.J. Jelsma, "De koning en de vrouwen; Münster 1534-1535" in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* LXXV (1975) 82-107. Het citaat van B. Rothmann in zijn werk "Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre, *Die Schriften B. Rothmans*, ed. Robert Stupperich (Münster, 1970) 258 e.v.

botst. Enerzijds het zelfbewustzijn van vrouwen die zich, komend vanuit dezelfde nulpositie als de mannen, kennis van de Heilige Schrift eigen gemaakt hadden; anderszijds het biblicisme, de volstrekt letterlijke toepassing van de Schrift die voor autodidacten zo kenmerkend is, waardoor het patriarchale rollenpatroon nog sterker benadrukt werd dan in de vroegere katholieke samenleving gebruikelijk was geweest. Opstand van vrouwen, gevolgd door onderdrukking.

Uiteraard wil ik met deze schets niet suggereren, dat hiermee de positie van de vrouw in de radicale reformatie volledig getekend is. Hiervoor is de geschiedenis van de doperse beweging te veelkleurig geweest. Wel meen ik op grond van de martelaarsboeken te mogen vaststellen, dat in de eerste fase met name in de doperse beweging de vrouw in veel opzichten een gelijkwaardige positie met de man heeft weten te verwerven. De lutherse en gereformeerde martelaarsboeken vertonen een ander beeld. Geen wonder ook. In deze kring was men bij voorbaat gericht geweest, juist als afscherming tegen de meer radicale stromingen, op de handhaving van het bestaande rollenpatroon, afgezien dan van de afschaffing van de geestelijke stand. Bovendien beschikte men hier van meet af aan over voldoende kader, zodat er geen ruimte vrij was die vrouwen benutten konden.

Tenslotte, ook deze geschiedenis heeft weer duidelijk gemaakt, dat biblicisme en feminisme elkaar volstrekt uitsluiten.

Een onbekende doperse drukkerij in Friesland

Onder de slachtoffers van de vervolgingen in de zestiende eeuw is er geen die rechtstreeks betrokken was bij de boekproductie voor Menno Simons' aanhang. Geen van de drukkers die daaraan meewerkten kwam in ernstige moeilijkheden - een opmerkelijk en op zich verheugend feit, dat ons echter een van de weinige middelen ontnemt om achter hun identiteit te komen. In andere gevallen verschaffen processtukken ons de naam en soms verdere bijzonderheden van degenen die het waagden op dit terrein de plakaten te trotseren, en niet zelden vormen deze gegevens onze enige bron van kennis omtrent hun geheime activiteiten. We moeten het hier dus zonder die informatie stellen. In de boeken zelf staat vrijwel nooit waar zij werden gedrukt en zo ligt doorgaans hun herkomst geheel in het duister.

Toch is het langs een omweg dikwijls mogelijk om uit te vinden welke drukkerij verantwoordelijk was voor een of meer van deze publicaties. Ook al nam de betrokken typograaf alle voorzorgen in acht om achter zijn werk weg te schuilen - hij moest werken met het zetmateriaal dat hij in huis had. De lettertypen waarover hij beschikte, samen met eventueel gebruikte ornamenten en initialen, vormen een karakteristieke combinatie waarvan de samenstelling hem kan verraden. Bij vergelijking met andere, gesignde drukken van dezelfde pers blijkt dan met welk bedrijf we te maken hebben. Onder gunstige omstandigheden werkt deze methode zelfs ten opzichte van drukkerijen die nalieten ooit hun naam in een boek te vermelden. Van een groot aantal anonieme uitgaven uit deze periode kon inmiddels langs deze weg worden vastgesteld waar en door wie zij werden gedrukt. Soms leidt deze nieuwe kennis ook tot herziening van het jaar van verschijnen en de daaruit af te leiden ontstaansdatum van het onderzochte werk. Wat hier volgt is gebaseerd op de uitkomsten van een dergelijke bibliografische analyse.

Bij de gevaren die ieder liep die te maken had met de productie of verspreiding van publicaties die door de autoriteiten als subversief werden beschouwd, is het geen wonder dat de auteurs van politieke en godsdienstige geschriften meestal grote moeite hadden om een drukker te vinden. David Joris slaagde er in 1542 nog in zijn *Wonderboek* in Deventer te laten drukken,¹ maar ongeveer

¹ Als laatste boek van een reeks die hij in Deventer kon laten drukken. Over dit drukproces en de vervolging van de betrokkenen, Dirk (II) van den Borne en Albert Pafraet, zie P.C. Molhuysen, 'Procedure over de werken van David Joris' in: Nijhoff's *Bijdragen voor vaderlandsche geschiedenis en oudheidkunde*, 9 (1854) 246-55; aanvullende gegevens in Julius Frederichs, *De secte der Loisten, of Antwerpsche Libertijnen (1525-1545): Eligius Pruystinck (Loy de Schaliedecker) en zijne aanhangers* (Gent-Den Haag, 1891) XLVI-XLVII.

twalf jaar later kon hij blijkbaar niet dichterbij terecht dan in Rostock. Omstreeks dezelfde tijd moest Hendrik Niclaes voor de uitgave van zijn magnum opus *Den Spiegel der Gherechticheit* vanuit Emden de reis naar Antwerpen ondernemen. Daar vond hij de sinds kort als drukker gevestigde Fransman Christophe Plantin bereid het werk te ondernemen.²

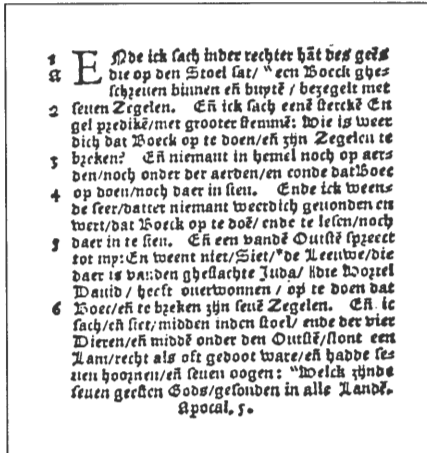
Sinds de bibliograaf C.A. Tiele in ruimere kring bekendheid gaf aan de relatie tussen Plantin en de leider van het Huis der Liefde (de feitelijke ontdekker was de kerkhistoricus Fr. Nippold) en Max Roosees daar op zijn beurt uitvoerig aandacht aan besteedde, heeft men zich afgevraagd of, en zo ja welke, andere geheime activiteiten op Plantins naam geschreven kunnen worden. Een aantal jaren geleden publiceerde Daniël Grosheide een interessante vondst op dit terrein: Plantin had in 1567 voor zijn *Index sive specimen characterum* gebruik gemaakt van de tekst van een Nederlandse protestantse bijbel.³ In deze grote letterproef van de Officina Plantiniana⁴ is namelijk als laatste specimen een fragment afgedrukt van Openbaring 5 zoals dat, in hetzelfde lettertype, te vinden is in een 1564 gedateerde herdruk van de zogenaamde Biestkensbijbel.⁵ Deze versie van de Schrift ontleent haar naam aan de drukker van een in 1560 verschenen bijbel die, hoewel de vertaling al eerder was gepubliceerd, juist in zijn uitgave grote opgang maakte. Om verschillende redenen: het was de eerste volledige Nederlandse bijbel met genummerde verzen, waarin dus op grote schaal naar bijbelplaatsen kon worden verwezen. Daarnaast gaf het register uitvoerig aandacht aan onderwerpen als doop, eed en ban die als geloofspunt van bijzondere betekenis waren voor de volgelingen van Menno Simons. In de volgende twee eeuwen zouden velen van die richting deze bijbel trouw blijven. Een bijkomende factor in het succes van Biestkens' editie was van financiële aard: door het gebruik van een kleine letter kon hij het kwarto boek voor een lagere prijs in

² Voor de drukgeschiedenis van dit werk en de literatuur over het onderwerp zie P. Valkema Blouw, 'Printers to Hendrik Niclaes: Plantin and Augustijn van Hasselt', in: *Quaerendo*, 14 (1984) 253 vv; dezelfde, 'Plantin's betrekkingen met Hendrik Niclaes', in: *Ex Officina Plantiniana. Studia in memoriam Christophori Plantini* (Antwerpen, 1989) [= *De Gulden Passer* 66-7] 126 vv.

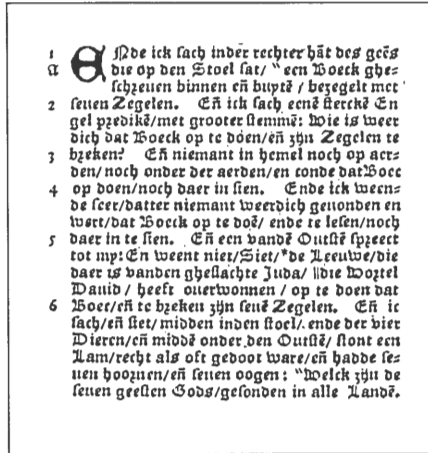
³ D. Grosheide, 'Plantin en de Biestkensbijbel', in: *Hellinga Festschrift/Feestbundel/Mélanges* (Amsterdam, 1980) 225-31 *passim*.

⁴ *Type Specimen Facsimiles*, vol. 2 (16-18). With annotations by H.D.L. Vervliet and H. Carter (London, 1972) no. 16 en p. 1-5: *Index sive Specimen characterum Christophori Plantini* (1567) no. 45.

⁵ *Den Bibel, inhoudende dat Oude ende Nieuwe Testament*. Roman. 15.a.4. [A1.6 reg] Apocal. 5.a.5. [A1.4 reg] s.l. Ghedruckt int Jaer ons Heeren 1564. 4to in 8en. -Isaacle Long, *Boek-zaal der Nederduitsche Bybels* (Amsterdam, 1732; titeluitg. Hoorn 1764) 672; P.H. Vogel, 'Der niederländische Bibeldruck in Emden 1556-1568' in: *Gutenberg-Jahrbuch* 1961 (Mainz, 1961) 169, no. 16.



1a. Plantin, *Index characterum* (1567), specimen no. [45].



1b. Hetzelfde fragment in *Den Bibel*, [Framer, Jan Hendricksz], 1564.

de handel brengen dan uitgevers die aan het gebruikelijke folio-formaat vasthielden.⁶

Niet alleen Plantins keuze voor juist deze tekstversie is opmerkelijk, maar ook de wijze waarop hij het fragment liet afdrukken. Het zetsel is namelijk zo volkomen gelijk aan het voorbeeld, dat het werkelijk moeite kost om enkele minieme verschillen te ontdekken. Zo is in de vijfde regel van onderen een overbodige punt weggelaten en ontbreekt in de voorlaatste een spatie tussen twee woorden. Ook liet de zetter de kanttekeningen vervallen (maar in de tekst bleven de verwijzingstekens staan), gebruikte hij een andere beginletter en werd als onderschrift 'Apocal. 5.' toegevoegd (afb. 1). Maar dat zijn aanpassingen die hun oorzaak vonden in de gewijzigde functie van het fragment; voor het overige is het letterbeeld tot in elk detail gelijk, met zelfs dezelfde misvormde Duitse komma in de derde regel.

Er zijn nu twee mogelijkheden. De eerste is dat een zetter die de opdracht kreeg de tekst conform het *exemplar* in hetzelfde lettertype te dupliceren, die taak op uiterst zorgvuldige wijze heeft uitgevoerd. Van dergelijke nauwkeurige

⁶ Voor deze Bijbel zie E.W. Moes & C.P. Burger Jr., *De Amsterdamsche boekdrukkers en uitgevers in de zestiende eeuw*, dl. 2 (Amsterdam, 1907; repr. Utrecht, 1988) 1-25 (Nicolaes Biestkens) no. 253; Vogel, 'Bibeldruck in Emden', 167, no. 7; C.C. de Bruin, *De Staten-Bijbel en zijn voorgangers* (Leiden, 1937) 218. -Over de drukker, die in Groessen bij Zevenaar gevestigd was en niet in Emden zoals tot dusver werd aangenomen, zie P. Valkema Blouw, 'Nicolaes Biestkens in duplo, 1558-1583' in: *Theatrum orbis librorum. Album amicorum presented to Nico Israel* (Utrecht, 1989) 310-31.

copieën zijn, hoewel hun aantal niet groot is, meer voorbeelden aan te wijzen; een enkele zal hierna nog ter sprake komen. Grosheide koos echter voor een andere verklaring: er was hier naar zijn inzicht gebruik gemaakt van een blok staandzetsel dat in de *Index* op nieuw toepassing had gevonden. Deze opvatting hield in dat Plantin dus te Antwerpen een Nederlandse bijbel gedrukt zou hebben. Dat was een nogal onwaarschijnlijke veronderstelling en zij kreeg weinig aanhang; ook Voet wees haar impliciet af door het boek niet in zijn grote bibliografie van de drukker op te nemen.⁷

De hypothese van Grosheide bracht dan ook verschillende complicaties met zich mee. In de eerste plaats vroeg zij om zonder nader bewijs Plantin verantwoordelijk te stellen voor een 'protestantse' bijbel, een overtreding van de wetten van zowel Kerk als wereldlijke overheid. Dat bezwaar is nu vervallen; inmiddels kennen wij zijn opvattingen op dit punt en weten we dat hij, ondanks het verbod, bereid was alles in het werk te stellen om zijn vooraanstaande plaats in de bijbelproductie te behouden - ook met uitgaven in de landstalen.⁸ Hij was echter voorzichtig genoeg om dat niet in Antwerpen te doen, maar richtte voor dat doel tot twee maal toe elders een speciale drukkerij in. Andere bedenkingen, van typografische aard, houden echter stand. Een ervan is dat Plantin, als hij hier de drukker was, eigenaar geweest zou zijn van de Lettersnijder Augustijn die als secundaire tekstletter in het boek is gebruikt.⁹ Dat lettertype komt echter nergens in de boeken voor die we van hem kennen en is evenmin vermeld in de inventarissen van zijn lettermateriaal.¹⁰ Een andere consequentie (ook door Grosheide onderkend) is dat de bijbel dan geantedateerd was en in werkelijkheid in 1567 moet zijn verschenen, drie jaar later dus dan het titelblad aangeeft. Aan die gevolgtrekking valt alleen te ontkomen door aan te nemen dat, totdat Plantin aan de *Index* liet beginnen, het blokzetsel al die tijd ongedistribueerd in de drukkerij bleef liggen. Maar ook deze hypothese, op zich al bijzonder onwaarschijnlijk, kan men uitsluiten, omdat zijn administratie aantoont dat hij

⁷ L. Voet, *The Plantin Press (1555-1589). A Bibliography of the Works printed and published by Christopher Plantin at Antwerp and Leiden*. In collaboration with Jenny Voet-Grisolle (Amsterdam, 1980-83), 6 dln.

⁸ Zie Valkema Blouw, 'Plantin's betrekkingen', 141 vv; dezelfde, 'The secret background of Lenaert der Kinderen's activities, 1562-7', in: *Quaerendo* 17 (1987) 103 vv; dezelfde, 'Augustijn van Hasselt as a printer in Vianen and Wesel', in: *Quaerendo* 16 (1986) 83-109 en 163-90, met name 96 vv; dezelfde, 'A further book printed in Vianen and Wesel', in: *Quaerendo* 18 (1988) 97 v.

⁹ H.D.L. Vervliet, *Sixteenth-century Printing Types of the Low Countries* (Amsterdam, 1968), T 20, 120-21, afb. 68-70.

¹⁰ Uitgegeven door M. Parker, K. Melis & H.D.L. Vervliet, 'Typographica Plantiniana, II. Early Inventories of Punches, Matrices and Moulds of the Museum Plantin-Moretus', in: *De Gulden Passer*, 38 (1960) 1-139.

pas tegen het einde van 1565 in het bezit kwam van de letter waarover het hier gaat.

Dat type is namelijk Taverniers nonpareil, de kleinste Nederlandse textura die in die jaren bestond. Het is zeker dat Plantin dit gotische lettertje in zijn bezit heeft gehad, maar evenzeer staat vast dat hij er niet voor 8 december 1565 over kon beschikken. Uit zijn boekhouding blijkt namelijk dat hij op die dag aan een zekere Girard van Embden een bedrag van 84 gulden betaalde 'pour la petite nonpareille flamande d'Ámy [Ameet] fondue'.¹¹ Hij verwierf via die transactie dus gegoten letter, geen matrijzen, die dan ook in zijn inventarissen uit 1566 en later niet voorkomen. De stempels van deze nieuwe aanwinst op lettergebied waren pas sinds kort voltooid; de lettersnijder zelf nam zijn ontwerp niet voor 1564 in gebruik. Maar hij was niet de eerste: elders kwam reeds een jaar eerder in dit type een Nieuw Testament van de pers,¹² met een voorwoord dat niet zonder trots van die primeur melding maakt. De uitgever zegt daarin: 'Soo hebben wy een seer cleyn letterken doen maken: op dat de gene die lust ende begeerte hebben om lesen lichtelyck een Testament met haer over wech moegen dragen.'¹³ Het ontwerp was dus in zijn opdracht tot stand gekomen, en we mogen aannemen dat hij daarmee de exclusieve rechten van het type verwierf en eigenaar werd van de stempels. Van de daarvan geslagen en gejusteerde matrijzen mocht de stempelsnijder, zoals vermoedelijk gebruikelijk was en in ieder geval blijkt uit werk dat zijn eigen drukkerij leverde, een stel voor zichzelf behouden.

Uit het ontbreken van stempels en matrijzen in Plantins lijsten van zijn bezit op dit gebied volgt zonder meer dat het niet de Officina was die de opdracht gaf. De beschreven aankoop van een grote hoeveelheid gegoten letter, in een later stadium, geeft daarvan een nadere bevestiging. Men mag, mede wegens de reeds vermelde aanwezigheid van Lettersnijders Augustijn in het drukwerk, dan ook niet in Plantin de drukker zien van het bewuste Nieuwe Testament - en evenmin van onze bijbel, die een jaar later in dezelfde typencombinatie uitkwam met Taverniers nonpareil als voornaamste tekstletter. In dat type verscheen bovendien, ook in 1564, een verzameluitgave van Dirk Philips' leerstellige verhandelingen onder de titel *Enchiridion oft Hantboecxken*,¹⁴ een jaar later

¹¹ Vervliet T 51, *Printing Types*, 174-175, met afb. 126-127.

¹² *Dat Nieuwe Testament ons liefs Heeren Jesu Christi*. Joan. 5.d.39 [A1.3 reg] Rom. 15.a.4. [A1.3 reg] Gedrukt na de Copye van Nicolaes Biestkens 1563. [Titel in houtsneerand]. 16mo Vogel, 'Bibeldruck in Emden', 168, no. 12.

¹³ De eerste die aandacht vroeg voor deze passage was Isaac le Long in zijn *Boek-zaal*, 689. Hij was ook de eerste die, op grond van de titelhoutsneede, het boek aan Willem Gailliart in Emden toeschreef.

¹⁴ M. Keyser, *Dirk Philips 1504-1568. A Catalogue of his Printed Works in the University Library of Amsterdam* (Amsterdam, 1975) 41 vv, no. 2 en afb. 8. - Hierna geciteerd als Keyser.

gevolgd door een herdruk van een ander fundamenteel werk van dezelfde geloofsrichting: *Een Fondament* van Menno Simons.¹⁵ Dat zij uit één drukkerij afkomstig zijn, blijkt uit de houtsnee-initialen in deze boeken, die alle tot hetzelfde alfabet behoren. Het lijkt uitgesloten dat Plantin in enigerlei vorm betrokken zou zijn bij publicaties voor de doperse beweging. We zien dan ook dat hij na zijn aankoop het opvallende en door deze toepassing suspecte lettertype niet in de Officina ging gebruiken, maar doorzond (of meegaf) aan zijn factor Augustijn van Hasselt. Deze drukte er te Wesel in 1567 een Nieuw Testament en een psalmbundel mee en in 1569 opnieuw een Nieuw Testament, ditmaal in een bijzonder klein zakformaat.¹⁶ In Plantins eigen uitgaven komt het lettertje, voorzover bekend, slechts eenmaal voor: in enkele woorden op het titelblad van één van zijn 1568-uitgaven.¹⁷ Een jaar later kocht hij, nog voor haar voltooiing, een nieuwe letter op dit kleinste corps: de 'Mignonne' van Hendrik van den Keere, die we daarna veelvuldig in zijn boeken zullen aantreffen.¹⁸

Alles wijst er dus op dat, voordat Plantin eind 1565 Taverniers nonpareil kocht, dit type (behalve bij de stempelsnijder zelf) uitsluitend in gebruik was bij een anonieme drukkerij werkzaam voor een blijkbaar kapitaalkrachtige groep volgelingen van Menno Simons. Dat het hier ging om uitgaven waar de beweging zelf achter stond, blijkt uit het reeds genoemde *Enchiridion* van Dirk Philips, dat men vanwege de samenstelling zou kunnen beschouwen als een geautoriseerde uitgave van zijn leerstellige werk. Het boek kwam namelijk uit als reactie op een kort tevoren elders verschenen bundel met herdrukken van zijn tractaten.¹⁹ Aan de nieuwe editie voegde de auteur een drietal nog niet eerder gepubliceerde zendbrieven toe en hij bracht tevens de verschillende stukken in een logischer volgorde.

Maar wie was nu de anonieme doperse drukker die verantwoordelijk was voor deze uitgaven, nadat hij opdracht had gegeven de bijzondere letter te snijden waaruit zij zijn gezet? Het titelornament van zijn Nieuwe Testament (afb. 2)

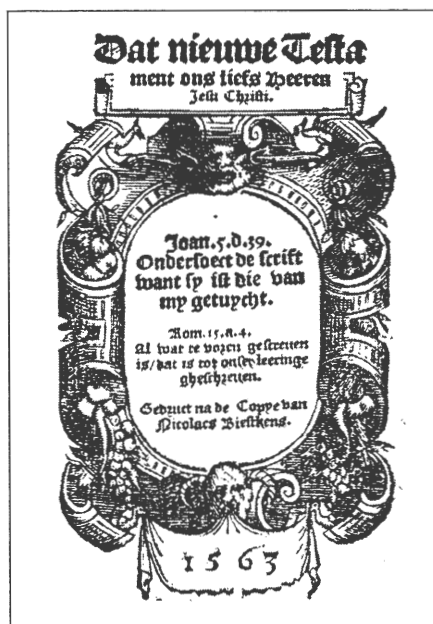
¹⁵ Irvin B. Horst, *A Bibliography of Menno Simons, ca. 1496-1561, Dutch Reformer* (Nieuwkoop, 1962) 60, no. 13. - Hierna geciteerd als: Horst.

¹⁶ Valkema Blouw, 'Augustijn van Hasselt', nrs. W 10, W 11 resp. W 15 (p. 188 v).

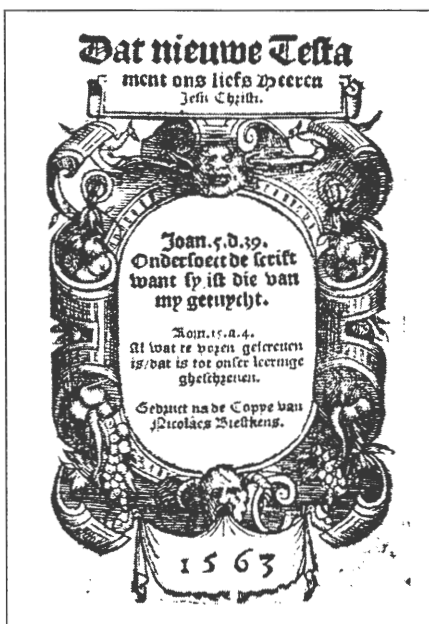
¹⁷ Namelijk op het titelblad van P. Canisius, *Waerachtighe ende oprechte onderwijsinghe*, 1568; Voet, *Plantin Press*, no. 885.

¹⁸ Vervliet T 50; *Printing Types*, 172-73 en afb. 124-125.

¹⁹ D[irk] P[hilips], *Een korte bekentnisse ende belydinge vanden eenigen, almachtigen leuendige(n) Godt Vader, Soon ende heylige Geest, etc.* Mit noch sommige ander leerachtige boecxkens s.l. 1564 8vo. Keyser, no. 1; J. ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips, vriend en medewerker van Menno Simons, 1504-1568* (Haarlem, 1964) 63, 124; dezelfde, 'The first edition of Dirk Philips' *Enchiridion*' in: *The Mennonite Quarterly Review*, 38 (1964) 357-60. - Bibliografisch onderzoek heeft inmiddels uitgewezen dat de anonieme drukker Simon Steenbergen te Deventer was.



2a. Titelblad van *Dat nieuwe Testament*, [Franeker, Jan Hendricksz, 1563; uitgave a (Doopsgez. Bibl.).



2b. *Idem*, uitgave b (UB Amsterdam).

geeft daaromtrent evenmin aanwijzing als de vier houtsneden die de titel van de bijbel omlijsten (afb. 3); zij werden blijkbaar speciaal voor deze gelegenheid vervaardigd en daarna niet meer gebruikt. Ook de versierde beginletters waarmee de uitgaven openen kunnen ons niet inlichten over de herkomst van het drukwerk. Maar *Een Fondament* en het *Enchiridion* bevatten een aantal karakteristieke initialen die verder onderzoek mogelijk maken, al zijn zij niet te vinden in *gesigneerd* drukwerk uit deze periode. Andere letters van dat stel treffen we namelijk aan in een anoniem uitgegeven bijbel en een dito Nieuw Testament die enkele jaren later, in 1568, het licht zagen; we mogen dus aannemen dat de boeken van dezelfde pers kwamen. In deze uitgaven nu treffen we in totaal twaalf blokjes aan van het zojuist vermelde alfabet, waaronder een D (afb. 4) en een P. Dat zijn hier belangrijke letters, want zij blijken ook reeds voor te komen in een derde Nieuw Testament (afb. 5), ditmaal uit 1560, dat weer een andere titelversiering heeft (afb. 6).²⁰ En deze vervult in ons onderzoek een sleutelrol: zij bestaat uit een omraming van vier randlijsten, metalen strips gegraveerd in

²⁰ Vogel, 'Bibeldruck in Emden', 166, no. 6; De Bruin, *Staten-Bijbel*, 215.

schrootmanier, die terug te vinden zijn bij de Utrechtse drukker-uitgever Jan Berntsz.²¹ Zij komen voor in verschillende van zijn boeken, zoals de *Groten herbarius* van 1538 en het rijk geïllustreerde *Thuis der fortunenvan* van ca. 1540.

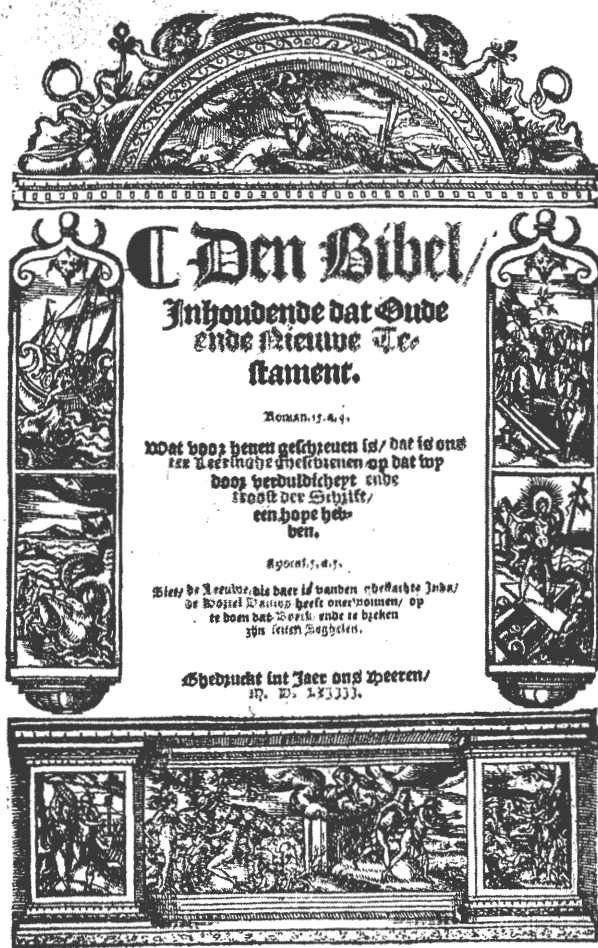
Deze ornamenten waren oorspronkelijk eigendom van Jan van Doesborch, een Noordnederlander die zich te Antwerpen in de jaren na 1504 opwerkte tot de belangrijkste uitgever van geïllustreerde boeken in de Lage Landen.²² In 1531 verliet hij om onbekende redenen die stad en vestigde zich in Utrecht. Daar verschenen begin 1532 twee boeken op zijn naam en daarmee beëindigde hij blijkbaar zijn loopbaan als drukker en uitgever.²³ De talrijke houtsneden en andere boekversieringen die hij bezat, vinden we daarna terug bij Jan Berntsz, een drukker die zich in 1514 te Utrecht had gevestigd, daar in 1525 het burgerrecht verkreeg en nu met het materiaal van zijn vroegere collega herdrukken gaf van boeken uit diens uitgeversfonds.²⁴ Omstreeks 1546 werd hij opgevolgd door zijn zoon Berent Jansz, die het bedrijf vermoedelijk vooral als binderij en boekhandel voortzette. We kennen van hem slechts een enkele druk, een stichtelijk werkje dat hij op 8 januari 1552 voltooide in opdracht van de Amsterdamse uitgever Hendrick Albertsz. Het is echter zeer goed mogelijk dat ander werk van zijn pers verloren is gegaan. Op het titelblad zien we, aan weerszijden van een grote houtsnede, twee randen afkomstig van zijn vader en ook de versierde letter waarmee de tekst begint, was eerder in diens bezit. De drukkerij bleef dus in stand en het illustratie-materiaal was, althans voor een deel, nog aanwezig.

²¹ Drie van deze randlijsten zijn gereproduceerd in Wouter Nijhoff, *L'Art typographique dans les Pays-Bas pendant les années 1500 à 1540. Reproduction en fac-simile des caractères typographiques, marques d'imprimeurs, gravures sur bois et autres ornements...*, dl. I: *Les Pays-Bas septentrionaux* (La Haye, 1926), Jan Berntsz I.3 (onderaan), I.4 (buitenste lijst rechts onder) en II.5 (onderaan).

²² Voor biografische gegevens en literatuuropgaven zie A. Rouzet, *Dictionnaire des imprimeurs, libraires et éditeurs des XVe et XVIe siècles dans les limites géographiques de la Belgique actuelle* (Nieuwkoop, 1975) 56-7. Over zijn Utrechtse activiteiten recent: Piet J.A. Franssen, 'Jan van Doesborch's departure from Antwerp and his influence on the Utrecht printer Jan Berntsz', in: *Quaerendo*, 18 (1988) 163-90.

²³ Waarschijnlijk is hij in 1537 gestorven. In dat jaar werd Jan Stevensz van Doesborch, die blijkens diverse acten met Jan Berntsz in verbinding stond, in de Buurkerk bijgezet. Zie G.A. Evers, 'Utrechtsche gedrukte boeken', in: *"De Tampon"*, 18 (1938) 19.

²⁴ Voor wat over Jan Berntsz' bestaan bekend is zie G.A. Evers, 'Gegevens betreffende Utrechtsche Staten-, stads- en akademiedrukkers' in: *Het grafisch museum*, 2 (1933) 38-9; ook als overdruk uit jrg. 1-5, [A1.1935] 30-1. Over zijn voortzetten van het fonds van Jan van Doesborch cf. P.J.A. Franssen, 'Jan van Doesborch's departure from Antwerp and his influence on the Utrecht printer Jan Berntsz', in: *Quaerendo*, 18 (1988) 163-90. Welke de zakelijke verhouding was tussen de twee mannen is nog onduidelijk.



3. Titelblad van *Den Bibel*, [Franeker?, doperse drukkerij], 1564; in rood en zwart gedrukt (UB Amsterdam).

Jan Hendricksz van Schoonrewoerd

Reeds in datzelfde jaar gaat het bedrijf in andere handen over. Een van de zojuist genoemde randen is, samen met enkele andere die we uit het werk van Jan Berntsz kennen, gebruikt in een devotieboekje waarvan het titelblad opgeeft 'By my 'Jan Henriczoon', met achterin op die naam een consent van de stedelijke autoriteit afgegeven op 13 juli 1552.²⁵ Twee jaar later liet deze 'Jan Henriczoon' gesworen boeckprenter onder S.Martens toorn inden gulden Bibel' de *Ordonnantie der stadt Amersfoort* verschijnen, een uitgave van het procesrecht dat de Keizer aan de stad had verleend.²⁶ Het privilege verso titel van 23 april 1554 vermeldt de uitgever als Jan van Schoonrewoerd, de naam van een dorp ten zuiden van Utrecht, in de buurt van Vianen. Het octrooi gold mede voor publicaties van de manier van procederen der steden Utrecht en Rhenen, en verder voor de *Ordinarius* van de Dom te Utrecht (een beknopte kalender van het kerkelijk jaar van de kathedraal, waarop hij reeds in 1553 octrooi had gekregen), en voor 'Prosoedia (ofte vulgariter) versificatione'.²⁷

Aan de ordonnanties voor Utrecht en Rhenen is onze drukker niet meer toegekomen en alle exemplaren van zijn *Ordinarius* zijn blijkbaar verloren gegaan, maar de bewuste uitgave van Georgius Macropedius' *Prosoedia* is bewaard.²⁸ Het boekje van de bekende rector van de Latijnse school in Utrecht, en later in 's-Hertogenbosch, is hier ter instructie van de leerlingen voorzien van een interlineaire vertaling. Het titelblad geeft op dat Jan Hendricksz die zelf had verzorgd, zodat hij dus Latijn kende en misschien ook enige didactische ervaring had. Het was niet zijn eerste publicatie van dit soort, want in 1552, hetzelfde jaar waarin hij begon te drukken, verzorgde Jan van der Loë in Antwerpen twee

²⁵ *Een sonderlinge deuote oeffeninghe der passien ons Heeren... op die articulen des heylighen Pater noster gedeclareert*, met noch meer ander schone ghebeden. [Utrecht], Jan Hendricksz, [A1.1552]. 8vo. (UB Gent). - J. Machiels, *Catalogus van de boeken gedrukt voor 1600 aanwezig op de Centrale Bibliotheek van de Rijksuniversiteit Gent* (Gent, 1979), no. 0 25. Het boekje bevat diverse houtsneden en vignetten uit het bezit van Jan Berntsz.

²⁶ *Ordonnantie der stadt Amersfoort, gemaect byder K.M. int iaer ons heren M.D.XLIIII*. Utrecht, Jan Hendricksz van Schoonrewoerd, 1554 4to. (Amsterdam UB, 's-Gravenhage KB, Utrecht UB, e.a.). - J.F. van Someren, *Pamfletten [van de] Bibliotheek der Rijksuniversiteit te Utrecht*, dl. I (Utrecht, 1915) no. 232, met een afbeelding van het titelblad. Een andere reproductie zowel als enkele verdere gegevens zijn te vinden in G.A. Evers, 'De Bijbel als gevelsteen te Utrecht...', in: *Bibliotheekleven*, 2 (1917) 100 vv.

²⁷ M. Baelde, 'De toekenning van drukkersoctrooien door de Geheime Raad in de zestiende eeuw', in: *De Gulden Passer*, 40 (1962) 44, no. 32.

²⁸ *Verborum seu vocum quae in Prosoedia Georgii Macropaedii continentur, interpretaetio germanica* Ioanne Henrico collectore et interprete. Impressum Trajecti, sub turri Divi Martini in aedibus Ioannis Henrici Schoonderwoerdani, sub intersignio Bibliorum inauratorum, 1554. 4to. (Strängnäs, Domkyrkobibl.). - H. Aminson, *Bibliotheca templi cathedralis Strengnesensis*, 317 (i.v. Ioannes HENRICUS).

dergelijke taalboekjes 'Ioanne Henrico Scoenderwordano collectore & interprete', waarop de vertaler zich ook als uitgever noemt.²⁹ Zelf drukte hij, behalve de hierboven vermelde boeken, in 1553 nog een muntordonnantie van Karel V; ook deze bevat enkele initialen en andere ornamenten afkomstig van Jan Berntsz.³⁰ Ook maakte hij gebruik van een merk dat veel lijkt op dat van zijn voorganger, met een voorstelling van St. Maarten, de beschermheilige van de stad.³¹ Een oude bron noemt tenslotte nog een druk uit 1556, waarvan ik geen exemplaar heb kunnen vinden: *Mons aureus*, een vertaling (vermoedelijk van het devote tractaat *Den gulden berch*) door Jasper Verhorst, vicaris van het klooster Nieuwlicht in Utrecht.³²

Er is dus maar weinig werk van deze drukker bekend en ook verder weten wij niet veel over zijn loopbaan.³³ Uit het bovenstaande blijkt dat hij meer dan alleen elementair onderwijs genoten had toen hij op 31 januari 1540 te Utrecht onder de 'nye borgeren' werd ingeschreven.³⁴ Hij wordt dan 'boekbynder' genoemd, evenals later in een acte van overdracht van 7 mei 1555 - al oefende hij, zoals we zagen, op die datum reeds enige tijd het drukkersvak uit. Vermoedelijk was hij

²⁹ Macropedius, Georgius, *Fundamentum scholasticorum, seu prima literariae institutionis rudimenta*, germanicè enarrata per Ioannem Henricum Scoenderwordanum. Item declinationes nominum verborumque conjugationes Antwerpen, Jan van der Loë, voor Jan Hendricksz van Schoonrewoerd, 1552. 4to. (Gent UB). - Dezelfde, *Nominum et verborum quae in Institutionibus grammaticae exemplorum loco passim assumuntur germanica interpretatio*. Ioanne Henrico Scoenderwordano collectore et interprete. [Acc] Vocabularius puerorum. Ibidem, 1552. 4to. (Gent UB). - Machiels, *Catalogus Gent*, no. M 35 resp. M 40; *Bibliotheca Belgica. Bibliographie générale des Pays-Bas*. Fondée par Ferdinand van der Haeghen. Rééditée sous la direction de Marie-Thérèse Lenger, 7 dln. (Bruxelles 1964-75) dl. 4, 8 (no. M 43) resp. 10 (no. M 48).

³⁰ *Ordinantie ende moderatie des Keyzers Kaerle die vijfste, opt stuck van der munten ... totten 15 ... Meye 1553. Geprent tot Utrecht ... bi mi Jan Henriczoon gesworen boeckprenter ... 1553. 4to.* (Leiden UB). - L.D. Petit, *Bibliotheek van Nederlandsche pamfletten ... te Leiden*, dl. 1 ('s-Gravenhage, 1882) no. 84. Het titelblad is gereproduceerd in Evers, 'Bijbel als gevelsteen', 101. De Kon. Bibl. in Den Haag bezit een exemplaar met het impressum in een ander lettertype, met tekstvariant: 'by my'.

³¹ Het merk van Jan Berntsz is afgebeeld in Nijhoff, *L'Art typographique*, Jan Berntsz I.3.

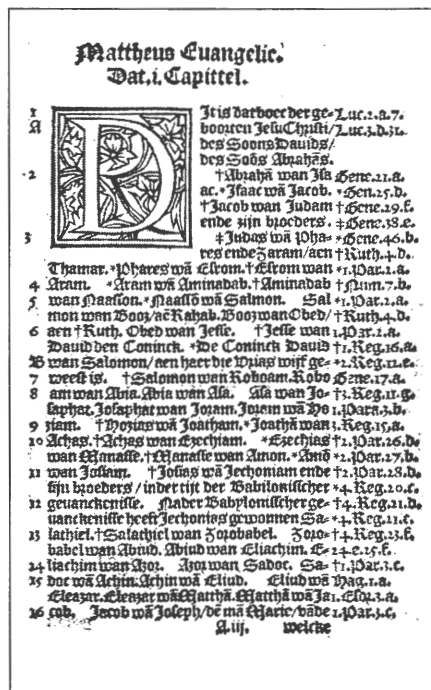
³² 'Mons aureus, e vulgari germanica in latinam linguam transl. opera Gaspari Verhorst. Ultrajecti, typis Joan. Schoonderwoerdii, 1556'. - Valerius Andreas, *Bibliotheca belgica; de Belgis vita scriptis(ue) claris*. Ed. renov. et 3a parte auctior. (Leuven, 1643; repr. Nieuwkoop, 1973) 258. Hieruit overgenomen door J.F. Foppens, *Bibliotheca belgica ...* (Brussel, 1739) dl. I, 330.

³³ Wat tot dusver over hem werd gepubliceerd is opgenomen in twee artikelen van G.A. Evers, het in noot 26 genoemde en De Bijbel als merkteeken van Utrechtsche boekverkoopers en -drukkers' in: *De Tampon*, 14 (1934) 18-20.

³⁴ Evers, 'Bijbel als merkteeken', 19.



4. *Dat Nieuwe Testament*, [Franeker?, doorperse drukkerij], 1568, bl. A3. (UB Amsterdam).



7. *Dat nieuwe Testament*, [Franeker, Jan Hendricksz], 1558, bl. A3. (Doopsgez. Bibl.).

toen ongetrouwd, want er wordt alleen in algemene zin gesproken over zijn erfgenamen zonder dat deze nader worden aangeduid.³⁵ In 1557 is dat anders; dan wordt in een overeenkomstig stuk Anna Meyersdr. als zijn vrouw genoemd en zijn beroep als 'boekprinter' opgegeven.³⁶ Zij dragen dan het huis over waar in haar vader Reyer Pauwelsz sinds 1539 had gewoond. Deze, eveneens binder en boekverkoper,³⁷ was daarnaast literair actief en heeft naam gemaakt als au-

³⁵ Gem. Archief Utrecht, Transporten en plechten; minuten (OA 704: 1555).

³⁶ *Ibidem* (OA 704: 1557). Geciteerd door Evers, 'Bijbel als gevelsteen', 102-3, dezelfde, 'Bijbel als merkteken', 19-20.

³⁷ Over hem zie G.A. Evers, 'De Utrechtsche boekbinder en rederijker Reyer Pauwelsz' in: *Het Boek*, 9 (1920) 253-65, en de inleiding van de in de volgende noot te noemen teksteditie.

teur van het *Spel van de Cristenkercke*,³⁸ een rederijersstuk dat beschouwd kan worden als een rechtzinnig antwoord op een reformatorisch spel dat in 1539 te Middelburg was opgevoerd en grote opgang maakte: *De boom der Schriftueren*.³⁹ Het vermoeden bestaat dat hij het spel (mede) schreef om zich te weren tegen de verdenking van ketterij; hij was in 1540 betrapd bij de verkoop van een verboden boek.⁴⁰

Uit de overdracht van zijn huis mogen we opmaken dat hij inmiddels was overleden of misschien naar elders vertrokken. De schaarse gegevens geven aan dat Anna blijkbaar een dochter was uit een later huwelijk. Het leeftijdsverschil met haar echtgenoot dat daaruit valt af te leiden, maakt aannemelijk dat ook Jan Hendricksz reeds eerder, wellicht kinderloos, getrouwd was geweest. We zagen al dat hij, sinds 1540 als boekbinder te Utrecht gevestigd, in 1552 van Jan Berntsz' zoon het bedrijf van diens overleden vader overnam. Het pand waar de pers stond (het heette toen 'Den gulden leeuw'), was bij de koop inbegrepen, zodat onze drukker naast zijn collega Herman van Borculo kwam te wonen, die aan zijn andere zijde Reyer Pauwelsz als buurman had. Een dergelijke concentratie van de boekhandel in Utrecht heeft gedurende de gehele vijftiende en zestiende eeuw bestaan; men vestigde zich bij voorkeur onder de Dom, vlak bij de 'burcht' van de bisschop, die tot 1528 tevens landsheer was van het gewest. De grond waarop deze huizen stonden (de tegenwoordige Servetstraat)⁴¹ lag in het verlengde van de Zadel[makers]straat, het gilde waartoe de boekbinders, samen met andere 'versierende' beroepen, behoorden totdat zij in 1599 met de drukkers en de boekverkopers een eigen organisatie vormden. Jan Hendricksz was dus in het centrum van de Utrechtse boekhandel gevestigd, volgens de geciteerde bron tot in 1556 - hoewel een boek met dat jaartal natuurlijk reeds tegen het einde van het voorgaande jaar kan zijn verschenen.

Het is nu zaak uit te vinden wat er met de drukkerij gebeurde tussen die datum

³⁸ *Tspel van de Cristenkercke*, ed. G.A. Brands (diss. Leiden; Utrecht, 1921); W.M.H. Hummelen, *Repertorium van het rederijersdrama 1500-ca. 1620* (Assen, 1968) 42-43, no. 112.

³⁹ '... zoozeer komen beide stukken overeen in structuur en symboliek thema - alleen in tegenovergestelden zin toegepast - dat toeval uitgesloten schijnt. Literair gaat het echter ver boven zijn voorganger uit en mag het zelfs het gaafste voorbeeld van rederijerskunst uit deze periode worden genoemd.' (G.A. van Es in: *Geschiedenis van de letterkunde der Nederlanden*, dl. 3 (1944) 288). Zie ook J.J. Mak, *De rederijers* (Amsterdam, 1944) 125-26.

⁴⁰ Voor bijzonderheden van deze rechtzaak, overgenomen uit 's Raads Dagelijks Boek, zie A.M.C. van Asch van Wijck, 'Bescheiden betreffende het eerste tijdvak van de geschiedenis der hervorming in de stad en provincie Utrecht, 1524-1566', in: *Berigten van het Historisch Genootschap te Utrecht*, dl. IV, 2 (1851) 141 v. De beklaagde werd duidelijk gespaard en kreeg op formele gronden slechts een lichte straf.

⁴¹ Cf. [G] [A] E[vers], 'Van "Borch" tot "Servet"-straat', in: *Maandblad van "Oud-Utrecht"*, 20 (1947) 39.

en 1560 toen, zoals we inmiddels vaststelden, het materiaal opnieuw werd gebruikt in een Nieuw Testament en daarna in andere uitgaven bestemd voor Menno Simons' aanhangers. Ging het bedrijf in andere handen over en zo ja, wie was dan de nieuwe eigenaar? En, in het verlengde daarvan, bleef men in Utrecht gevestigd of werd de zaak naar elders overgebracht? Er is een duidelijke aanleiding voor deze laatste vraag: het lijkt namelijk bijzonder onwaarschijnlijk dat iemand het zou wagen te Utrecht op enige schaal doperse boeken te drukken, op enkele meters afstand van het bisschoppelijke hof. Totdat Utrecht in 1577 de zijde van Oranje koos, als bijna laatste grote stad in de Noordelijke Nederlanden, volgde de magistraat het centrale gezag - mede door de dwang van de Spaanse troepen in de Vreeburg. De hervorming kreeg, na drastisch ingrijpen in de begintijd, geen vaste voet in de stad, al weten we dat zowel Dirk Philips als Lenaert Bouwensz er bekeringen hebben verricht.⁴² Van deze laatste wordt bericht dat hij in de periode 1554-56 te Utrecht veertien personen heeft gedoopt en in 1557 nog eens zes of negen; dat zijn echter geringe aantallen vergeleken met de soms massale resultaten elders.⁴³ Voor het functioneren van een clandestiene drukkerij lijkt het politieke en religieuze klimaat in de bischopsstad bijzonder ongeschikt.

Op de vraag: Utrecht of elders? kan het drukwerk nu geen antwoord meer geven. Eerder stelde het ons in staat de drukkerij te traceren waar het typografische materiaal tot omstreeks 1556 werd gebruikt; de boeken die zij in die jaren uitgaf konden zonder bezwaar de herkomst vermelden. Maar in 1560 en later hebben we verschillende boekversieringen van het bedrijf teruggevonden in publicaties van een soort waaraan geen uitgever binnen de landsgrenzen zijn naam kon verbinden zonder ernstige risico's te lopen. We worden hier gesteld voor het beperkte bereik van een bibliografische analyse: men kan met behulp van de methode het bestaan van een drukkerij ontdekken en haar productie bepalen - maar het is zonder nadere gegevens niet mogelijk vast te stellen waar het bedrijf werkzaam was en wie er, als eigenaar of als bedrijfsleider, aan het hoofd stond. Op dit punt is men afhankelijk van een historische bron die, desnoods indirect, enige inlichting kan geven.

In dit geval ligt die aanwijzing verborgen in een toevallig in het Utrechtse stadsarchief bewaard gebleven minuut van een acte van overdracht. Op 22 mei 1560 verkocht Jan Hendricksz namelijk opnieuw een huis in Utrecht, maar toen de acte werd gepasseerd was hij daar niet persoonlijk bij aanwezig. Hij liet zich

⁴² Leenaert Bouwensz doopte in 1552 of 1553 te Utrecht ten huize van een zekere Gerit. Ook Joos Verbeek en Dirk Philips bezochten de stad. Zie S. Cramer in: *Doopsgezinde bijdragen*, 43 (1903) 3, 11, 13, 17 en 21.

⁴³ Cf. K. Vos, 'De dooplijst van Leenaert Bouwens' in: *Bijdragen en mededeelingen van het Historisch Genootschap* (te Utrecht), 36 (1915) 49, 69.

vertegenwoordigen door een zekere Roelof Hendricksz, woonachtig in Hagestein (eveneens in de omgeving van Vianen - een broer van hem?). Van bijzondere betekenis is hier echter het feit dat de machtiging van deze lasthebber was gelegaliseerd door de magistraat van Franeker.⁴⁴ Uit dat feit blijkt namelijk dat Jan van Schoonrewoerd Henricksz, zoals hij in het stuk voluit wordt genoemd, Utrecht metterwoon had verlaten en naar Friesland was verhuisd. Hij had daar waarschijnlijk zelfs het poorterschap verkregen: op 3 juli 1555 werd een Jan Henricksz samen met veertien anderen ingeschreven in het Burgerboek van Franeker.⁴⁵ De naam komt te algemeen voor om zekerheid te hebben dat het hier om onze drukker gaat, maar het is opvallend dat de man, in tegenstelling tot bijna ieder ander, zijn burgerschap kosteloos verwierf. Dat was een voorrecht dat in het algemeen slechts werd verleend aan personen die men, om economische of andere redenen, graag in de gemeenschap wilde opnemen. Voor een stad in een gewest waar nog slechts een enkele drukker was gevestigd betekende de komst van dat ambacht ongetwijfeld winst aan zowel aanzien als werkgelegenheid. Daar Jan Hendricksz, zoals we zagen, zich op 7 mei van datzelfde jaar nog in Utrecht bevond, mogen we veronderstellen dat hij kort daarop, hoewel misschien nog niet blijvend, naar het Noorden is vertrokken.

In tegenstelling tot Utrecht was Franeker een bij uitstek gunstige vestigingsplaats voor een doperse drukkerij. De stad telde een groot contingent aanhangers van deze godsdienstige beweging; voor omstreeks 1560 wordt hun aantal zelfs op ca 1300 (620 lidmaten) geschat, waarvan vele door Lenaert Bouwensz waren gedoopt, volgens een opgave zelfs ruim honderd bij één gelegenheid.⁴⁶ Uit de ontwikkelingen van de eerstvolgende jaren zou blijken dat binnen deze groepering een levendige religieuze activiteit heerste.⁴⁷ Bovendien kwam hier in

⁴⁴ Gem. Archief Utrecht (OA 704: 1560): 'Anno 1560 den 22en Maey. Dat voer ons quam Intgerechte roeloff Henricssz tot Hagesteyn als gemachticht van Jan van Schoonrewoerd Henricssz boeckbynder ende Anna reyniers dochter sijn huysfrouwe wesende den machtbrieff gepasseert voer Olderman Burgermeesteren schepenen ende raden der stadt Franeker in Vriesslant, van date 15c tsestich den 29 aprilis, doer den welcken deese onsen brieff gesteken is ...' De machtigingsacte is in Franeker niet terug te vinden; de stedelijke Recesboeken gaan niet verder terug dan 1602.

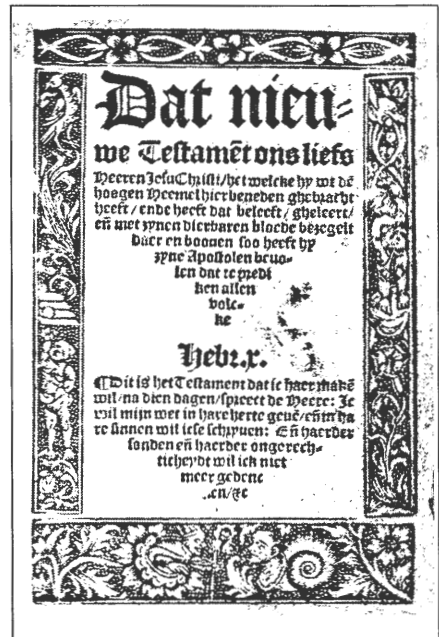
⁴⁵ Gem. Archief Franeker (OA 27). Gegevens omtrent de herkomst en het beroep van nieuwe burgers werden in Franeker niet genoteerd.

⁴⁶ S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der doopsgezinden in Friesland... uit oorspronkelijke stukken en echte berigten opgemaakt* (Leeuwarden, 1839) 91-92, ontleent aan Gerard Brandt's *Historie der Reformatie* een getal van ongeveer 300 gemeenteleden in 1566.

⁴⁷ Voor de geschiedenis van de doperse beweging in Franeker zie vooral N. van der Zijpp in *The Mennonite Encyclopedia*, dl. 2 (Scottsdale, etc. 1956; repr. 1972) 370-72. Voor de vestiging van de drukkerij in Franeker is misschien de invloed van belang die Hendrik Naeldeman daar in 1555-56 had als leider van gematigden die zich verzetten tegen de voorstanders van de harde ban onder Lenaert Bouwensz.



5. Dat nieuwe Testament, [Franecker, Jan Hendricksz], 1560, bl. A.3. (Doopsgez. Bibl.).



6. Titelblad van *Dat nieuwe Testame(n)t*, [Franecker, Jan Hendricksz], 1560. (Doopsgez. Bibl.).

het Noorden, waar zich de grootste concentratie van volgelingen van Menno Simons en Dirk Philips bevond, vervolging om geloofsredenen slechts sporadisch voor. Ook in Franecker voelde het stadsbestuur zich niet geroepen tegen hen op te treden en de stad kent dan ook geen martelaren. Een veiliger omgeving voor een clandestiene pers van deze aard lijkt nauwelijks te vinden.

Toch bewijst de verhuizing van Jan Hendricksz, ook al is zij documentair vastgelegd, niet zonder meer dat zijn drukkerij dezelfde weg ging. Het is denkbaar dat hij zijn zaak inmiddels had verkocht en nu aan een nieuw bestaan begon, in een andere omgeving en een ander ambacht - hoe ongewoon bij dit beroep zo'n verandering ook is. Dat hij zijn drukkerij-inventaris wel degelijk meenam, blijkt echter uit het feit dat een aantal van zijn initialen, deels nog afkomstig van Jan van Doesborch, terug te vinden zijn bij Pieter Hendricksz van Campen, een jongere collega die in 1579 te Leeuwarden het bedrijf van de Standdrukker Is(e)brant ter Steghe overnam en voortzette. De aanwezigheid van het materiaal in zijn drukwerk bewijst dat het inderdaad de tocht naar Friesland heeft gemaakt. Op die publicaties kom ik hierna nog terug.

Alles wijst er dus op dat onze drukker een aanbod kreeg voor een contract dat hij om zakelijke, en misschien ook ideële redenen niet wilde afslaan. De aard en de inhoud van het voorstel zijn af te leiden uit wat in de jaren daarna van zijn pers kwam: uitsluitend uitgaven bestemd voor de aanhangers van Menno Simons. Voordien had de leider van de beweging jaren lang te kampen met grote problemen bij het uitgeven van zijn geschriften. Nadat in Deventer een drukker was gevonden voor zijn eerste boeken, waaronder de oorspronkelijke versie van *Dat Fundament des Christelycken leers*,⁴⁸ moest hij voor verdere publicaties naar Antwerpen uitwijken. In 1540 verschenen daar drie van zijn werken, ruim tien jaar later gevolgd door herdrukken van twee kortere tractaten.⁴⁹ Daarna wist hij een typograaf aan te trekken die bereid was in zijn latere toevluchtsoord, het landgoed Fresenburg bij Oldesloe in Holstein, de nieuwe bewerking van *Een Fondament* te drukken. Zijn gastheer, Bartholomaeus von Ahlefeldt, stelde ruimte ter beschikking waar in 1554-55 behalve dit werk nog drie andere verhandelingen van Menno van de pers kwamen. Daarna vonden deze activiteiten een einde; waarom is onbekend, evenals we niet weten wie de betrokken drukker was die met de initialen B.L. tekende.⁵⁰

In de loop van 1555 moest men dus wederom uitzien naar nieuwe drukfaciliteiten. De behoefte daaraan was des te groter, omdat ook verschillende leerstellige verhandelingen van Dirk Philips, de tweede voorman van de beweging, op uitgave wachtten. Een enkele daarvan circuleerde in handschrift,⁵¹ maar men zocht een ruimere verspreiding. Ook andere secteleiders in de Lage Landen gingen meer en meer gebruik maken van de drukpers om hun leer te verbreiden: David Joris had juist, kort voor zijn dood, twee grote reeksen van zijn geschriften in Rostock laten drukken⁵² en Hendrik Niclaes vond, zoals we zagen, om-

⁴⁸ Quirijn Pieterssen verklaarde tijdens zijn verhoor op 31 maart 1545: '[...] wel 25 boucken gemaict by Menno Symonis vercoft te hebben die zijn gedruet tot Deventer bij een lange man wonende bij die groote kerck [...]'. In: A.F. Mellink (ed.), *Documenta anabaptistica neerlandica*, dl. 2: *Amsterdam (1536-1578)* 53 en 55 (no. 48). Wie die drukker was staat nog niet vast.

⁴⁹ Het bibliografische onderzoek naar de drukkers van deze uitgaven hoop ik elders te publiceren.

⁵⁰ M. Keyser, 'The Fresenburg Press: An Investigation pertaining to Menno Simons' Printing Office in Holstein, Germany, 1554-1555' in: *The Dutch Dissenters. A Critical Companion to their History and Ideas...* Ed. I.B. Horst (Leiden, 1986), 179-86.

⁵¹ Op 7 augustus 1555 verklaarde Otto Berentsz te Amsterdam, dat een bij hem aange troffen geschreven boekje het eigendom was van Henrick Jansz timmerman en dat hij van deze 'verstaen heeft dat Dirck Philipsz tselve boexken hadde gemaickt'. Mellink, *Documenta II*, 254-55. Zie ook Ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips*, 63.

⁵² Een van deze reeksen werd reeds meer dan een eeuw geleden aangewezen door Ad. Hofmeister, in: C.M. Wiechmann, *Mecklenburgs altniedersächsische Literatur*, dl. 3 (Schwerin, 1885) 131-41. Zie ook: Ad. Hofmeister, 'Nog iets over de Rostocker band met

streeks deze tijd in Plantin een drukker voor onder meer *Den Spiegel der Gherechticheit* - waarvan reeds een uitvoerige vooraankondiging was verschenen.⁵³ De mogelijkheden waren echter uiterst beperkt: in het westen van het land was het toezicht vermoedelijk te scherp en in het noorden en oosten hadden alleen Emden, Leeuwarden, Deventer, Kampen en Nijmegen een of meer drukkers binnen hun muren.⁵⁴ Geen van deze was blijkbaar bereid de order te aanvaarden; de gevaren waren dan ook niet gering. Maar men slaagde tenslotte in Utrecht, waar Jan Hendricksz genegen bleek een verbintenis aan te gaan en daarvoor zijn bedrijf naar een veiliger streek over te brengen.

Bij de geschetste gang van zaken mogen we verwachten dat onze drukker zeer spoedig na de verhuizing aan zijn nieuwe taak begon - en dat blijkt inderdaad het geval te zijn. In het voorgaande troffen we zijn materiaal in deze fase voor het eerst aan in een Nieuw Testament van 1560, maar verder onderzoek wijst uit dat hij reeds in 1556 drie of vier geschriften van Menno Simons drukte. Als eerste waarschijnlijk verscheen een herziene uitgave van diens verhandeling over de Hemelse geboorte en nieuwe creatuur (Horst 39), waarachter een *Vermaninghe* is afgedrukt die 28 juni 1556 is gedateerd. Het is blijkbaar de datum van schrijven, niet van drukken; maar dat het op korte termijn tot publicatie kwam, blijkt uit het feit dat 'van der nieuwer geboorten' vermeld is in Menno's anoniem uitgegeven *Een christelijcke ende lieflijcke vermaninge* (Horst 19), een uitgave van dezelfde pers, die in februari 1557 te Culemborg in beslag werd genomen.⁵⁵ Daarin wordt ook genoemd (bl. A5 v) *Van het rechte christen ghelouue* (Horst 43), uitgegeven met een autorisatie door de schrijver van 8 juli 1556. Van wat later datum zijn twee brieven van M.S. aan Martinus Micron die blijkens hun ondertekening op 7 resp. 16 oktober 1556 werden geschreven. Misschien vond hun gecombineerde uitgave (Horst 59) echter pas enige tijd daarna plaats, omdat de titel opgeeft dat het eerste stuk 'A^o. 1556 vervaet' was. Een dergelijke vermel-

tractaten van David Joris', in: *Bibliographische adversaria*, 2e Reeks 1 (1887-94; 1888) 86-93.

⁵³ *Register unde ordentlicke anwysinge van die inholdinge aller dingen, die in ... dem Spiegel der gerechticheit begrepen zyn. s.l.* [Deventer, Dirck (II) van den Borne, ca. 1553] 8vo. - H. de la Fontaine Verwey, 'De geschriften van Hendrik Niclaes', in *Het Boek* 26 (1940-42; ook als overdruk verschenen met jaartal 1942) 192, no. 7, en zie 169.

⁵⁴ Voor een overzicht van het kleine aantal drukkers in de Noordelijke Nederlanden gedurende de vijftiger jaren, en de moeilijkheden waarmee zij hadden te kampen, zie Paul Valkema Blouw, 'A Haarlem press in Sedan and Emden (1561-1569)', *Quaerendo*, 19 (1989), in druk.

⁵⁵ Onder het in beslag genomen drukwerk bevond zich namelijk 'een cleyn boeckken profetelicken vermaenende ende bestraffende redene aen die overheit, geleerde ende gemeyn volck, aen die verdorven secten [...]'. Zie O.J. de Jong, *De reformatie in Culemborg* (diss. A'dam; Assen, 1957) 62-63; A.J. van de Ven, *Het oud-archief van de gemeente Culemborg* (Utrecht, 1938) 77.

ding op een titelblad wijst in het algemeen op een later jaar van publicatie.

In 1557 verscheen Dirk Philips' 'geloofsboek', zoals hij het zelf in het register noemde: *Eene corte bekentnisse ende belydinghe vanden eenigen [...] God, Vader, Soon ende heylige Geest* (Keyser 17). Op het titelblad en in het voorwoord vinden we hier voor het eerst een cursieve tekstletter.⁵⁶ Deze is, vermoedelijk omstreeks dezelfde tijd, ook gebruikt voor een ander van Dirks vroege geschriften: *Van de menschwerdinghe onses Heeren Jesu Christi* (Keyser 20), dat met een afzonderlijk titelblad (maar doorlopende signaturen) wordt gevolgd door *Van die rechte kennisse Jesu Christi*.⁵⁷ Waarschijnlijk een jaar later zag van dezelfde auteur *Een lieflicke vermaninghe wt des Heeren woort* (Keyser 23) het licht, een verhandeling over de ban die, volgens de datum achteraan, werd afgesloten op 5 februari 1558. Kort daarop, op 11 juni, voltooide Menno Simons op zijn beurt zijn derde en laatste 'Banboek': *Een gans grontlijcke onderwijs oft bericht van de Excommunicatie* (Horst 72). Ook dit werk vermeldt geen datum van drukken, maar zal waarschijnlijk nog in datzelfde jaar zijn verschenen.

Met uitzondering van de nieuw aangeschafte cursief zijn al deze boeken vrijwel uitsluitend gedrukt met materiaal dat Jan Hendricksz uit Utrecht had meegenomen, zowel lettertypen als ornamenten.⁵⁸ In *Dat Nieuwe Testament* dat hij in de loop van 1558 liet verschijnen komt daarin echter verandering.⁵⁹ Het is een herdruk van een vertaling die in 1554 (te Lübeck?) onder de waarschijnlijk fictieve uitgeversnaam Mattheus Jacobszoon was uitgekomen,⁶⁰ maar ditmaal had men de tekst 'op versen gesteld'. Deze nummering van de verzen was een recente buitenlandse vernieuwing die in onze landen dankbaar werd overgeno-

⁵⁶ Keyser afb. 21-2. Het type is Tavernier's Mediaan Cursief, waarvoor zie Vervliet, *Printing Types*, 298-99 en afb. 228-9. Zoals uit zijn werk blijkt, bezat de drukker te weinig onderkast letters k en w. De eerste verving hij door textura's, voor laatstgenoemde gebruikte hij twee v's naast elkaar.

⁵⁷ Deze datering komt dus overeen met die van W. Keeney, 'The writings of Dirk Philips', in: *Mennonite Quarterly Review*, 32 (1958) 300.

⁵⁸ Met als enige uitzondering de vervanging, in 1558, van zijn grootste textura, Severszoon's Klein Canon (Vervliet T 4), door de algemeen in onze streken gebruikte Canon Textura van Simon Vostre (T 3).

⁵⁹ Le Long, *Boek-Zaal*, 684. H.F. Wijnman, 'Grepn uit de geschiedenis van de Nederlandse emigrantendrukkerijen te Emden, (2): De raadselachtige Bijbeldrukkers Nicolaes Biestkens van Diest en Lenaert der Kinderen' in: *Het Boek* 37 (1965-66) 121-51, heeft er (p. 145) reeds op gewezen dat de twee nog bestaande exemplaren van deze uitgave niet geheel gelijk zijn. Het exemplaar in de British Library (3041.a.12) heeft, na de Openbaringen, een blad met de Brief aan de Laodicensen. Deze ruimte wordt in het exemplaar van de Doopsgezinde Gemeente (bruikleen Amsterdam UB) ingenomen door enkele Errata.

⁶⁰ Zie voor deze uitgave Wijnman, 'De raadselachtige Bijbeldrukkers', 123-27, en voor het verloop van de onderneming: M. Keyser, 'De drukkerij van Mattheus Jacobszoon, Lübeck 1554', in: *Doopsgezinde Bijdragen*, N.R. 5 (1979) 91-94.

men, al spoedig ook, zoals we zagen, voor de volledige bijbel. Evenals het voorbeeld dat men volgde, verscheen dit Testament in zakformaat en daarvoor schafte het bedrijf de kleinste textura aan die in die tijd verkrijgbaar was: een van oorsprong Frans type op Brevier, of 'Bible', dat ook elders in de Nederlanden voor dergelijke uitgaven bij voorkeur werd gebruikt.⁶¹ Om de versleten en ook in stijl verouderde blokjes van Jan van Doesborch te vervangen, werd bovendien een modern stel versierde initialen gekocht: de reeds besproken arabesque-letters (afb. 7).

De pas verworven tekstletter werd nu ook voor de ongedateerde *Concordantie ende aenwysinghe der vernaemster sproken aller Bybelscher boecken* gebruikt, een vertaling uit het Duits van een werkje dat in keuze en uitleg van onderwerpen en begrippen speciaal was bestemd voor anabaptisten.⁶² Het type diende tevens voor een uitgave van *Veelderhande liedekens, ghemaect uut den Ouden ende Nieuwen Testamente*, een bijzonder geliefde bundel van geestelijke liederen die reeds meermalen in Antwerpen en Emden was uitgegeven. Het enige exemplaar dat bewaard is van deze speciaal voor dopers gebruik vermeerderde herdruk mist helaas enkele bladen, waaronder het laatste, dat mogelijk een datum vermeldde; op inhoudelijke gronden is echter vastgesteld dat het boek in 1559 moet zijn verschenen.⁶³

Uit deze lijst van Jan Hendricksz' uitgaven blijkt dat hij sinds zijn verhuizing in 1556 uitsluitend voor de aanhang van Menno Simons heeft gewerkt. Elke titel van zijn fonds geeft dat aan en bewijst dat hij zich geheel in dienst had gesteld van de beweging, een verbintenis waarbinnen blijkbaar voor publicaties van andere aard geen ruimte was. Inmiddels hebben we het jaar 1560 bereikt, waarin *Dat Nieuwe Testament* verscheen met de titelversiering die ons op het spoor van de drukker bracht (zie afb.6). Omstreeks deze tijd gaf hij ook *Eene Apologia [...]* dat wy [...] gheen weederdoopers noch sectemakers en sijn van Dirk Philips uit

⁶¹ Vervliet, *Printing Types*, 167 en afb. 119.

⁶² Het enig bekende exemplaar, van de Doopsgezinde Gemeente (bruikleen Amsterdam UB), is samengebonden met de *Broederlicke vereeninge*, deze laatste echter in een 1560 gedateerde uitgave van een andere drukkerij. Ook in het Duits komt deze combinatie van teksten voor; cf. Hans J. Hillerbrand, *Bibliographie des Täuferturns, 1520-1630* (Gütersloh, 1962) no. 2841.

⁶³ P. Wackernagel, *Lieder der niederländischen Reformierten aus der Zeit der Verfolgung im 16. Jahrhundert*. (Frankfurt am Main, 1867; repr. Nieuwkoop 1965), no. 51; F.C. Wieder, *De Schriftuurlijke liedekens. De liederen der Nederlandsche hervormden tot op het jaar 1566. Inhoudsbeschrijving en bibliographie* ('s-Gravenhage, 1900), no. 46 (= 113). De uitkomst van het tekstonderzoek door de auteur komt dus overeen met dat van de bibliografische analyse. Het voor de titel ingevoegde gedrukte blad met 'Ghedaeen Ter Liefden Van Maeyken Tijssen ... Ao. 1598' had echter niets te maken met een titeluitgave, zoals Wieder vermoedde, maar verwoordt de opdracht van een geschenk door een verliefde jongeman.

(Keyser 32).⁶⁴ Daarmee kwam een einde aan de eerste periode van deze uitgevers-activiteiten; de teksten die op publicatie wachtten, stonden nu in gedrukte vorm ter beschikking - op één uiterst belangrijk werk na: *Het Offer des Heeren*. Dit martelaarsboek van de beweging, dat een eeuw lang zovelen stichting en troost zou brengen, verscheen tenslotte in 1562 en werd een jaar later aangevuld met *Een Liedtboecxken tracterende van den Offer des Heeren*.⁶⁵ Deze eerste uitgave van het immens populaire werk werd nog voor het einde van de eeuw door minstens tien andere gevolgd.

De productie van de drukkerij zoals deze hierboven is aangegeven vormt ook uiterlijk een eenheid. Een belangrijke factor daarbij is het beperkte drukkersmateriaal dat ter beschikking stond: een klein aantal lettertypen en enkele ornamenten afkomstig van de drukkerij van Jan Berntsz - naderhand aangevuld, zoals vermeld, met nog enkele lettertypen en een nieuw stel sierletters. Deze geringe diversiteit in materiaal brengt onvermijdelijk een zekere uniformiteit van het drukwerk met zich mee. Maar ook een ander element draagt daartoe bij: de zetter hield zich aan de in onze streken gebruikelijke vormgeving van boeken en paste deze traditionele stijl nogal schools toe. Op een enkel onderdeel wijkt zijn hand van zetten echter af: hij plaatst in zijn bladsignaturen, onderaan de pagina, het cijfer steeds tussen twee punten, de eerste direct achter de katernletter (zie afb. 5 en 7). Dit was een vooral in Frankrijk en Genève gebruikelijke methode,⁶⁶ die ook in sommige Zuidnederlandse drukkerijen werd gevolgd. Elders komt men haar echter zelden tegen en voorzover ik kon nagaan was Jan Hendricksz omstreeks deze tijd de enige die in onze gewesten zo te werk ging. Dat alle tot dusver genoemde boeken van het fonds deze bijzonderheid vertonen, houdt dus een duidelijke aanwijzing in dat zij het werk zijn van een en dezelfde man. We vinden zijn manier voor het laatst volledig toegepast in het nonpareil Nieuwe Testament van 1563, in de nieuwe, speciaal bestelde miniatuurletter - op zich een opmerkelijk initiatief en een grote investering voor een drukkerij van deze omvang. Maar de uitgave was een succes, want nog voordat het drukproces was voltooid, kon men het besluit nemen de oplage aanzienlijk te vergroten. Om die reden werden van het allerlaatste vel extra exemplaren

⁶⁴ Ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips*, 64, dateert het traktaat op ca. 1562, 'omdat het in een tijd van hernieuwde vervolging geschreven is en zinspeelt op de daardoor veroorzaakte afval van vele gelovigen'.

⁶⁵ *Bibliotheca Belgica*, dl. 4, 489-93, no. O 17; Moes & Burger, *Amsterdamsche boekdrukkers*, nos. 259 + 260; Wieder, *Schriftuurlijke liedekens*, no. 57; J.I. Doedes, *Nieuwe bibliographisch-historische ontdekkingen. Bijdragen tot de kennis ... van de oudste drukken van het doopsgezinde martelaarsboek "Het Offer des Heeren"* (Utrecht, 1876) 66-68.

⁶⁶ Zie hierover R.A. Sayce, 'Compositorial Practices and the Localization of Printed Books, 1530-1800' in: *The Library*, 5th S. 21 (1966; repr., met Addenda & Corrigenenda; Oxford, 1979) 26.

gedrukt en daarna zette men, op dat katern na, het gehele boek opnieuw (afb. 2a en 2b). De oorspronkelijke druk werd zo precies gevolgd dat het geen wonder is dat het verschil tussen beide edities tot dusver onopgemerkt bleef. De accurate die we in Plantins *Index* aantreffen was dus niet uitzonderlijk; vermoedelijk vergemakkelijkte dit exact kopiëren juist de taak van de zetter.

Ook aan de volgende publicatie, de nonpareil bijbel, blijkt Jan Hendricksz nog even gewerkt te hebben. Hij zette de eerste zes vellen (A-F) van het corpus van het boek - maar daarna zien we in het verdere gedeelte een andere hand, die de punten in de katernsignaturen weglaat en daarmee een manier volgt die bij ons algemeen werd toegepast (zie afb. 4). Die verandering vindt vermoedelijk haar verklaring in een documentair vastgelegd gebeuren. In de rekening Lichtmis 1564-65 van de kerkmeester van de Buurkerk te Utrecht is een ontvangst van 20 stuiver opgevoerd wegens het openen van een graf voor 'Jan Henrickssen boeckbynder'. Aangezien in de stad geen ander van die naam in dat beroep is aan te wijzen, mogen we aannemen dat onze man, vermoedelijk wegens ziekte, in de loop van 1564 naar zijn vroegere woonplaats is teruggekeerd en daar gestorven.⁶⁷ De drukkerij die hij achterliet, en misschien reeds had verkocht, bleef onder een opvolger voor dezelfde opdrachtgevers werken - althans voor dezelfde kring van geïnteresseerden. Wie de nieuwe eigenaar was en of deze zelf de dagelijkse leiding op zich nam of een typograaf als bedrijfsleider aanstelde, valt niet na te gaan. Zelfs staat niet vast dat de drukkerij in Franeker bleef, al heb ik ook geen enkele aanwijzing gevonden voor een vestiging elders.

Verdere activiteiten van de doperse pers

Onder het nieuwe beheer werd de productie langs dezelfde lijn voortgezet. Eerst werd in 1564 *Den Bibel* voltooid die naderhand voor Plantin's *Index* als voorbeeld zou dienen. Het is een uitstekend geproduceerd boek, dat in druktechnisch opzicht nauwelijks onderdoet voor de bijbel die een jaar eerder met Plantins medewerking op naam van Lenaert der Kinderen was verschenen - zeer waarschijnlijk in een drukkerij te Kampen van Hendrik Niclaes, de leider van het Huis der Liefde.⁶⁸ De twee publicaties volgen dezelfde Biestkens' vertaling, met slechts detailverschillen in spelling en kanttekeningen, en aan de uitvoering is bij beide veel zorg besteed. Toch hebben zij een geheel eigen karakter: Taverniers gotische nonpareil moest het opnemen tegen Granjons fraaie 'Bible cursive'. Hoewel Lenaerts uitgave zonder twijfel een eleganter boek is geworden,

⁶⁷ De post is vermeld door Evers, 'Bijbel als merkteeken', 20.

⁶⁸ Voor de ontstaansgeschiedenis en de typografische uitvoering van de op Lenaerts naam verschenen bijbel zie Valkema Blouw, 'Plantin's betrekkingen', 141-44, en dezelfde, 'The secret background', 87-90.

mocht toch ook zijn collega in het noorden over het resultaat van zijn werk bijzonder tevreden zijn.

Nog in datzelfde jaar verscheen, zoals reeds opgemerkt, de eerste volledige uitgave van het *Enchiridion oft hantboecxken* van Dirk Philips (Keyser 2), in 1565 gevolgd door een voor de beweging zeker even belangrijk werk: een herdruk van Menno Simons' *Een Fondament ende clare aenwijsinghe van de salichmakende Leere Jesu Christi* (Horst 13). In deze boeken vinden we zowel de nonpareil - als tweede tekstletter, o.a. voor de marginalia - als de arabesk-initialen terug. Dan verstrijkt een jaar waarin geen uitgave tot stand kwam (tenzij die zich nog voor ons verbergt). In 1567 verschijnt een vermeerderde herdruk van *Het offer des Heeren*, dat dus al snel uitverkocht was geraakt.⁶⁹ In het jaar daarop blijken de arabesk-initialen, zoals we reeds zagen, gebruikt in herdrukken van het Nieuwe Testament en van de 'Biestkens' bijbel. Deze laatste uitgave is, anders dan de voorgaande, versierd met dezelfde titelomraming als destijds de oorspronkelijke editie van 1560; blijkbaar was men er in geslaagd het originele blok in handen te krijgen. Het boek is ditmaal gezet uit de reeds gesignaleerde Parijse Textura op Brevier (Vervliet T 47). Dat type is ook voor de marginalia toegepast zodat, anders dan gebruikelijk, geen verschil in lettergrootte bestaat tussen de tekst en de kanttekeningen. Dat wijst er op dat men de nonpareil inmiddels van de hand had gedaan - en waarschijnlijk is het geen toeval dat het lettertje in 1567-68 is gebruikt in verschillende Nieuwe Testamenten die men kan toeschrijven aan Willem Gailliart.⁷⁰ Deze Emdense drukker-uitgever blijkt dan als enige over het type te beschikken naast de ontwerper zelf en Plantins factoer Augustijn van Hasselt in Wesel.

Als laatste publicaties van de pers vinden we herdrukken van *Veelderhande liedekens* in 1569,⁷¹ en opnieuw van *Het offer des Heeren* in 1570.⁷² Het eerste boek onderscheidt zich door een impressum op het titelblad dat misschien de drukker aangeeft: 'Ghedrukt int Jaer ons Heeren M.D.LXIX. G.B.V.' Deze initialen zouden, als enige aanduiding waarover we beschikken, die van de opvolger van Jan Hendricksz kunnen zijn, maar welke naam hier ingevuld moet worden is duister.

⁶⁹ *Bibliotheca Belgica*, dl. 4, 494, no. O 19; Moes & Burger, *Amsterdamsche boekdrukkers*, no. 263; Wieder, *Schriftuurlijke liedekens*, no. 74; Doedes, *Bibliogr.-hist. ontdekkingen*, 69-72.

⁷⁰ Valkema Blouw, 'The secret background', 123-24 en afb. 9. Dat er zakelijke contacten bestonden tussen de twee drukkerijen blijkt ook uit de vermelde overdracht door Gailliart van Biestkens' titelrand voor zijn bijbel.

⁷¹ Moes & Burger, *Amsterdamsche boekdrukkers*, no. 264. Wackernagel, *Lieder der niederl. Reformierten*, no. 35; Wieder, *Schriftuurlijke liedekens*, no. 77.

⁷² *Bibliotheca Belgica*, dl. 4, 494-96, no. O 20. Moes & Burger, *Amsterdamsche boekdrukkers*, no. 265; Wieder, *Schriftuurlijke liedekens*, no. 78.

Het onderzoek geeft dus als nogal verrassend resultaat, dat in de jaren 1556-70 in Friesland een tot dusver geheel onbekende drukkerij heeft gewerkt die, voorzover thans valt te overzien, verantwoordelijk was voor de publicatie van vierentwintig soms tamelijk omvangrijke werken, waarvan een zelfs in twee elkaar onmiddellijk opvolgende oplagen. Van die boeken verschenen er zestien in de periode dat het bedrijf actief was onder de oorspronkelijke eigenaar, Jan Hendricksz van Schoonrewoerd. Na zijn vertrek, blijkbaar om gezondheidsredenen, werd de productie onder andere, onbekende leiding voortgezet en zagen nog acht boeken het licht. Alle uitgaven waren allereerst bestemd voor de volgelingen van Menno Simons, zodat we mogen aannemen dat de drukkerij en haar fonds uit hun midden werden gefinancierd. In verband daarmee werd het bedrijf uit Utrecht overgebracht naar een stad waar de beweging een grote aanhang had: Franeker. Of Jan Hendricksz zelf tot hun geloof was bekeerd of de verbintenis slechts uit zakelijke overwegingen aanging, is niet te achterhalen, maar de eerste veronderstelling lijkt de meest voor de hand liggende.

Tot dusver heeft men de herkomst van al deze boeken in Oostfriesland gezocht. Volgens recente opgaven zouden vier ervan in Fresenburg zijn gedrukt,⁷³ en de overige, op een enkele na, in dat 'broeïnest van ketterse uitgevers', Emden.⁷⁴ Inmiddels is echter ook in ander verband gebleken dat de rol van die stad op uitgeversgebied, hoe belangrijk ook, toch duidelijk is overschat. Lang niet alles wat men dacht afkomstig te zijn van Emdense drukpersen kwam daar inderdaad vandaan. Ook binnen de Nederlandse grenzen werkten drukkers van godsdienstige geschriften, bereid risico's te lopen bij het trotseren van de gehate plakaten - en niet overal was het toezicht door de autoriteiten op de naleving daarvan even strikt. We weten nu dat een aantal Nederlandse bijbeluitgaven vroeger ten onrechte voor 'Emdens' doorging en dat datzelfde geldt voor een reeks van menniste publicaties; in werkelijkheid werd op dit gebied juist heel weinig in die stad gedrukt.⁷⁵ De magistraat vaardigde herhaaldelijk strenge voorschriften uit tegen het verblijf van anabaptisten in de stad en ook de kerkeraad van de Nederlandse gereformeerde gemeente hield hun activiteiten in het oog. Slechts eenmaal zag men zich genoodzaakt in te grijpen, toen bekend werd

⁷³ Horst, nos. 19, 39, 43 en 59. Andere Fresenburg-toeschrijvingen werden reeds afgevoerd door M. Keyser in haar in noot 50 vermelde artikel (p. 183).

⁷⁴ M. Tielke, *Das Rätsel des Emders Buchdrucks (1554-1602)*, 45-120: 'Verzeichnis der Emders Drucke bis zum Jahre 1602', nos. 73, 74, 89, 91, 92, 109, 118, 120, 139, 158, 162, 168, 169, 171, 213, 216, 217, 223 en 227. [Cf. de bespreking van dit werk elders in dit nummer - red.]

⁷⁵ Zie voor verdere gegevens P. Valkema Blouw, 'Mennonitica en bibliografisch onderzoek', in: *Theologie in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam. Bijdragen ... verschenen bij het afscheid van Dr. Simon L. Verheus*, (Amsterdam, 1985) 144-45; dezelfde, 'The secret background', 84-85 en 108 vv.; dezelfde, 'Nicolaes Biestkens', 312-13.

dat een drukker een order uit die hoek had aanvaard. Hoewel hij natuurlijk ontkende werd hij ter verantwoording geroepen, en met deze maatregel kwam, voorzover bekend, voorgoed een einde aan pogingen van die aard.⁷⁶

Het is natuurlijk opvallend dat deze voor Franekers historie toch niet onbelangrijke activiteiten volledig zijn vergeten. Een verklaring zal men allereerst moeten zoeken in de anonimiteit van de onderneming: geen van haar publicaties vermeldt de drukplaats of de naam van de drukker. De letters die mogelijk de initialen van zijn opvolger voorstellen, geven evenmin houvast. Ook vormde de vestiging van Gillis van den Rade (Aegidius Radaeus) vijftien jaar later blijkbaar geen aanleiding om de vroegere pers te memoreren; zijn werk als drukker van een gereformeerde academie bewoog zich op geheel ander terrein. Een belangrijke factor bij de afwezigheid van elke overlevering kan ook het verlies zijn van grote delen van het stadsarchief, waardoor onze kennis van allerlei feiten slechts gering is of zelfs geheel ontbreekt. Als de drukkerij ooit een onderwerp van bespreking was in het stadsbestuur, of als Jan Hendricksz voor de vestiging van zijn bedrijf een pand kocht of met andere juridische zaken te maken kreeg, dan zijn daarvan alle sporen uitgewist. Maar vooral het clandestiene karakter van zijn werk zal oorzaak zijn geweest van een geheimhouding die tenslotte tot volledige vergetelheid heeft geleid.

De heruitgave van *Het offer des Heeren* in 1570 betekende, voorzover thans te bezien, het einde van de onderneming. Wat er daarna met de drukkerij gebeurde, is onbekend: er verloopt een periode van bijna tien jaar voordat delen van het materiaal weer in drukwerk opduiken. Een aantal van de arabesk-initialen blijkt dan gebruikt in een Biestkens-bijbel die in 1579 zonder plaatsnaam (herdrukken geven: Harlinghen) verscheen onder het pseudoniem Peter van Putte. Daarnaast komen in dat boek diverse houtsnede-initialen voor die karakteristiek zijn voor de Leeuwarder drukker Pieter Hendricksz van Campen.⁷⁷ Deze gebruikte in 1581 ook enkele van de arabesk-initialen in publicaties die hij voor het Hof van Friesland drukte. Het alfabet was dus inmiddels in zijn bezit gekomen, misschien via

⁷⁶ De schuldige was Willem Gailliart; over deze kwestie zie Valkema Blouw, 'Nicolaes Biestkens', 315.

⁷⁷ Hij was inderdaad uit Kampen afkomstig. 'Pieter Heyndrycxsz boeckvercooper tot Campen' komt voor als debiteur in de boedel van de Amsterdamse uitgever Hendrick Aelbertsz; zie de rekening van curatoren dd. 31 mei 1575 afgedrukt in E.W. Moes (later voortgezet door C.P. Burger Jr.), *De Amsterdamsche boekdrukkers en uitgevers in de zestiende eeuw*, dl. I (Amsterdam, 1900) 237. Voor enkele Leeuwarder archiefgegevens over zijn verblijf in die stad zie Ph.H. Breuker, 'Eekhoff's Geschiedenis van de Leeuwarder drukkers en uitgevers tot 1870' in: C.P. Hoekema, *Eekhoffen zijn werk; leven en werken van Wopke Eekhoff (1809-1880)* (Leeuwarden, 1980) 177.

Is(e)brand ter Steghe, wiens bedrijf en functie van officieel drukker hij had overgenomen; ik heb de letters echter tot dusver bij deze voorganger niet aangetroffen.

Pieter Hendricksz van Campen heeft kans gezien, naast zijn werk als drukker voor Hof en Staten, het fonds van de Franeker pers voort te zetten en nog uit te breiden; hij ontwikkelde zich zo tot een van de vier of vijf grootste uitgevers in de bevrijde gebieden.⁷⁸ Behalve onder het pseudoniem Peter van Putte gaf hij veel anoniem uit: alles bijeen meer dan twintig publicaties voor de Friese Mennonieten, waaronder drie complete bijbels 'gedrukt na de Copie van Nicolaes Biestkens' en drie Nieuwe Testamenten met hetzelfde kopij-impressum. Verder twee uitgaven van Menno's *Fondamentboeck* (Horst 15 en 16) en herdrukken van Dirk Philips' *Enchiridion* (Keyser 4), van *Het offer des Heeren*⁷⁹ en van *Veelderhande liedekens* in de doperse samenstelling.⁸⁰ Ook bij deze boeken kan alleen een analyse van het drukkersmateriaal uitsluitsel geven omtrent hun herkomst, hier echter onder de gunstige omstandigheid dat Pieter Hendricksz in diverse gevallen voluit zijn naam en adres vermeldt; men kan dus anoniem drukwerk van hem vergelijken met gesigioneerde uitgaven en zo tot een toeschrijving komen. Hoe hij eroverigens in geslaagd is een geheime productie van deze omvang buiten het gezichtsveld van de calvinistische autoriteiten te houden is een raadsel. In zijn kwaliteit als officieel drukker had hij regelmatig met het Hof te maken, maar die contacten hielden blijkbaar geen controle op zijn werkzaamheden in. Als laatste publicatie van zijn bedrijf verscheen in 1587, met het schuiladres Gherit Andrieszoon in Harlingen, een postume uitgave van Menno Simons' brief aan Zylis en Lemmeken: *Een seer grontlijcke antwoord* (Horst 82, Keyser 47). Het is onduidelijk of hij toen nog in leven was.

In de periode van de snelste groei van de menniste beweging waren dus niet meer dan twee drukkers ingeschakeld bij vrijwel de gehele literatuurvoorziening voor haar aanhangers: Jan Hendricksz (en zijn opvolger) vermoedelijk in directe dienst en Pieter Hendricksz in een meer onafhankelijke positie. Gedurende een periode van bijna dertig jaar voorzagen hun uitgeversfondsen in de groeiende vraag naar boeken van deze richting en zo gaven zij Friesland een positie van tot dusver onvermoed belang in de boekproductie van die tijd. Daarna werd hun werk overgenomen door collega's in Amsterdam en Hoorn - de Waterlanders volgden de Friezen op. Korte tijd hielden drukkers en uitgevers

⁷⁸ Zie ook P. Valkema Blouw, 'Van Friese herkomst: de *Chronyc Historie, Noordwitz 1579*', in: *Philologia frisca anno 1984. Lêzingen en neipetearen fan it tsiende Frysk filologiekongres* (Ljouwert, 1986) 102-03.

⁷⁹ *Bibliotheca Belgica*, dl. 4, 498-99, no. O 23; Wieder, *Schriftuurlijke liedekens*, no. 89.

⁸⁰ Wackernagel, *Lieder der niederl. Reformierten*, no. 40; Wieder, *Schriftuurlijke liedekens*, no. 88.

nog vast aan de bescherming die anonimiteit hen gaf, maar omstreeks de eeuwwisseling was de verdraagzaamheid tegenover de doopsgezinden zo toegenomen dat die voorzorg achterwege kon blijven. De tijd van vervolging was voor de broederschap voorbij en voortaan konden haar boeken in alle openbaarheid hun weg gaan.

Het "scherpe plakkaat" van Groningen uit 1601

In het jaar 1601 werd door de stad Groningen een scherp plakkaat uitgevaardigd tegen de doopsgezinden en de rooms katholieken. Het betekende in feite een verbod voor deze groeperingen om het in het openbaar en in privékring hun overtuiging uit te dragen. In dit artikel willen we nagaan hoe de maatregelen de doopsgezinden troffen en op welke manier protesten aangetekend werden tegen dit plakkaat.

De dopersen in Groningen

De dopersen werden gedurende de zestiende eeuw in de stad en het gewest Groningen over het algemeen met rust gelaten. Nadat Groningen in 1536 Karel V als heer erkend had, kondigde het bestuur wel de keizerlijke plakaten tegen de dopersen af, maar veel effect had dit niet. Als een doper gegrepen werd, kwam hij meestal met de schrik en een forse boete vrij.¹

Deze politiek werd ook onder de regering van Philips II voortgezet. De Groningers weigerden in 1573 de plakaten tegen de anabaptisten aan te scherpen, ja zelfs werd de doperse voorganger Brixius Gerrits, na gegrepen te zijn, niet gerechtelijk vervolgd, maar door de stadsdienaren uit Groningen geleid en verbannen.² Bisschop Knijf, die sinds het begin van de jaren '70 bisschop van Groningen was, legde uitsluitend geldboetes op als de dopersen heimelijk vergaderingen hielden of hun kinderen niet doopten. Wel dienden hun overtredingen niet al te zeer in het oog te lopen.³

In 1594 liep de Spaanse heerschappij in het Noorden van de Nederlanden ten einde: in dit jaar viel de stad Groningen in handen van het Staatse leger. In het traktaat van Reductie, dat gebaseerd was op de capitulatievoorwaarden van de stad, kwam ook de religie ter sprake. Op papier was dit punt gunstig voor degenen die zich niet tot de calvinistische (gereformeerde) religie aangetrokken voelden:

¹ A.F. Mellink, ed., *Documenta Anabaptistica Neerlandica I* (Leiden, 1975) xix.

² S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Groningen, Overijsselen Oost-Friesland I* (Leeuwarden, 1842) 55-56.

³ P.J. Blok, ed., *Gedenkboek der Reductie van Groningen in 1594*. (Groningen, 1894) 150.

Item dat binnen der stadt Groeninghen ende landen gheen ander religie geexerceert zal worden dan de Gereformeerde religie, zulcx als die jegenwoordelick in der Geunieerde Provincien openbaerlick geexerceert wort, mitz dat nijemandt in syn conscientie oft gewissen zal wordden geinquireert, ondersocht ofte beswaert.⁴

Deze bepaling lijkt op artikel 13 van de Unie van Utrecht, waarin ook elke vorm van consciëntiedwang afgewezen werd en op grond waarvan verschillende niet-gereformeerde religies praktisch godsdienstvrijheid verkregen hadden. Toch leverde de interpretatie van deze artikelen moeilijkheden op. Betekende het dat de dissenters slechts gewetensvrijheid hadden, dat wil zeggen dat zij met rust werden gelaten, zolang zij alleen binnenshuis hun geloof beleden of hield het artikel ook in dat zij vrijheid hadden min of meer in het openbaar hun geloof te belijden, dus cultusvrijheid genoten?

Om deze interpretatie draaide aan het eind van de zestiende eeuw de discussie tussen voorstanders van tolerantie tegenover andersdenkenden en degenen die van de gereformeerde kerk een staatskerk wilden maken. De laatste groep bestond vooral uit de predikanten van de Gereformeerde kerk. Zij poogden door het uitoefenen van druk op de overheid hun opvattingen tot de heersende te maken, maar vingen meestal bot bij de autoriteiten.

Kort na de Reductie was met de opbouw van de Gereformeerde kerk in Stad en Lande begonnen. Er werd een kerkorde opgesteld, er werden predikanten benoemd en kerkeraden gekozen. Maar in Groningen woonden veel doopsgezinden, die immers van de Spaanse overheersing weinig te lijden hadden gehad, terwijl er ook kringen van Davidjoristen bestonden. In 1596 wendde de kerkeraad van Groningen zich tot het stadsbestuur met het verzoek de bijeenkomsten van de Mennonieten te beletten. De Raad antwoordde de predikanten dat daarin voorzien zou worden, maar veel kwam hiervan niet terecht, want in 1598 klaagden de predikanten opnieuw, nu over doopsgezinde bijeenkomsten in de Turftorenstraat. Ook ditmaal weer vergeefs.⁵

Ook de kerken van de Ommelanden deden pogingen een verbod van de doopsgezinde erediensten af te dwingen. In 1596 verzocht de provinciale synode de stadhouder en de Gedeputeerde Staten van Stad en Ommelanden een verbod af te kondigen van de bijeenkomsten der "wedderdöperen". Het was vergeefs, al werd het verzoek in 1599 nog eens herhaald.⁶

⁴ Blok, *Reductie*, 167-168.

⁵ Gemeente-archief Groningen (G.A.G.), Acta Consistorii I, 97, 107.

⁶ J. Reitsma, S.D. van Veen, ed., *Acta der provinciale en particuliere synoden gehouden in de Noordelijke Nederlanden VII Groningen 1595-1620* (Groningen, 1899) 10, 13.

Niet alleen de bijeenkomsten van de doopsgezinden waren de gereformeerde predikanten een doorn in het oog, ook de ongedoopte kinderen van de doopsgezinden en het sluiten van huwelijken door doperse voorgangers was hen een steen des aanstoets. Het laatste diende "alleine nha gedahner predigt oentlicken ijn der kercken te geschieden". Een derde punt dat de gereformeerde predikanten inbrachten tegen de doopsgezinden was het verwijt dat zij niet meebetaalden aan het onderhouden van de armen.⁷

Rond 1600 hadden de predikanten enig succes met hun jammerklachten over de doperse bijeenkomsten. In deze jaren wezen zij de Staten erop dat, zolang die bijeenkomsten niet verboden waren, noch de kerk, noch de staat op de juiste wijze hun plichten tegenover God en de mensen konden vervullen.⁸ Het waren echter niet de Staten van Stad en Lande of de Stadhouder, maar de bestuurders van de stad Groningen, die overgingen tot het nemen van maatregelen tegen de doopsgezinden.

Het "scherpe plakkaat"

Op 5 september besloot de Raad van de stad Groningen een plakkaat uit te vaardigen tegen de doopsgezinden. Het werd op 7 september op de gebruikelijke wijze afgekondigd en was geldig in de stad en haar jurisdictie, te weten Gorecht en de beide Oldambten.

Het plakkaat begon met het geven van een motivatie: in strijd met de bepalingen van het Tractaat van Reductie, waarin alleen de exercitie van de gereformeerde religie werd toegestaan, bestonden er verschillende secten, die Gods woord vervalsten, Zijn sacramenten misbruikten en veel mensen verleidden. De secten begingen "unordeningen" als het misbruiken van het huwelijk.

Om dit soort "undordeningen" tegen te gaan werd het plakkaat uitgevaardigd. Bepaald werd dat alle uitoeffeningen van religie, anders dan de gereformeerde verboden zouden zijn. Bij overtreding van dit verbod zouden de voorgangers tien daalders boete moeten betalen of veertien dagen op water en brood gezet worden. Na de derde overtreding werden zij verbannen. Degene die zijn huis beschikbaar stelde voor verboden bijeenkomsten kreeg een boete van tien daalders per keer en elke bezoeker moest een boete van twee daalders per keer betalen. Het dopen tijdens deze bijeenkomsten werd gestraft met twintig daalders boete, de delinquent zou bij recidive op water en brood gezet worden, gevolgd door verbanning. Ongedoopte kinderen zouden geen erfenis meer kunnen ontvangen en iedereen die "eenige administratie ofte bedieninge, publyke of private" had moest een eed afleggen; bij weigering volgde straf.⁹

⁷ Acta VII, 13-16.

⁸ Acta VII, 31, 36.

⁹ G.A.G. Resoluties van de Raad, 12. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis II*, 176-178.

Het is niet geheel duidelijk waarom de anders zo tolerante stad Groningen een dergelijk scherp plakkaat tegen de doopsgezinden afkondigde. Vergeleken met de situatie van de doopsgezinden in Holland is dit plakkaat als buitensporig te kwalificeren. Het is mogelijk dat het stadsbestuur van het gezeur van de predikanten af wilde of dat de Raad gedomineerd werd door strenge calvinisten. Het plakkaat past wel in de sfeer die in de noordelijke gewesten in deze jaren heerste: enkele predikanten van Sneek gaven een boekje van Beza uit waarin deze het ombrengen van ketters verdedigde.

Het plakkaat gold alleen in de stad en haar jurisdictie. Wel poogden de predikanten het plakkaat ook in de Ommelanden afgekondigd te krijgen, maar dit mislukte. Stad en Ommelanden leefden in deze jaren in onmin en een gemeenschappelijk front was ondenkbaar. Toen de predikanten Acronius en Wernerus met zes collega's uit de Ommelanden in de Statenvergadering zo'n front bepleitten, werd het voorstel van de syndicus van de Ommelanden om een gemeenschappelijk plakkaat uit te vaardigen door de stad bits afgewezen: de stad meende dat de Ommelanden niets over haar te zeggen hadden.¹⁰

Of ook in de stad veel actie is ondernomen tegen de doopsgezinden blijkt niet uit de stukken. De resolutiën van de Raad bevatten na het afkondigen van het plakkaat niets meer over doopsgezinden en te nemen maatregelen tegen hen. In 1603 werden enkele doopsgezinde voorgangers voor de kerkeraad gedaagd op bevel van de Raad van Groningen. De aanleiding was het bannen van Pieter Jansen lepelmaker, die hen meegedeeld had dat hij voortaan op een ander fundament bouwde dan zij geleerd hadden en overgegaan was tot de Gereformeerde kerk. Hierin zagen de predikanten een aanleiding om de doopsgezinden te ondervragen over hun opvattingen van de ban, maar dezen lieten in het hol van de leeuw weinig los. Met betrekking tot de vraag of zij de magistraat als christelijke overheid beschouwden verwezen zij naar het protocol van Emden. Ook op de vraag naar de aard van hun roeping als leraar en de wettigheid ervan gaven zij een ontwijkend antwoord.¹¹

Een verslag van dit gesprek werd aan de Raad overgegeven met het voorstel om de bijeenkomsten van de wederdopers te verbieden, een merkwaardig verzoek, gezien de bepalingen van het scherp plakkaat. Het toont wel aan dat de bepalingen ervan een dode letter waren. In 1606 werd het verzoek nog eens herhaald, evenals in 1608, aan het eerste verzoek zal de overgang van Jan Jansen schoenmaker van de gereformeerden naar de doopsgezinden niet vreemd zijn geweest.¹²

¹⁰ G.A.G. Staatsresolutien 12-11-1603; Blaupot ten Cate, *Geschiedenis II*, 179-180.

¹¹ G.A.G. Acta Consistorii I, 145-146; de voorgangers waren Isaac Werner uit de Vischerstraat, Wiger Goltsmit en Heijndrick Claesz. uit de Botteringestraat en Heijndrick Duys., leerbereider bij de Herestraat.

¹² G.A.G. Acta Consistorii, 152, 160.

Ook de voortgezette pogingen om de Landdag te bewegen actie te ondernemen tegen de doopsgezinden leverde niets op, want in 1603 lezen wij in de acta van de synode dat "noch tot noch toe nictes erfolget" was op hun verzoeken. Besloten werd alle "abusen en schendtliche misbrücken der Wedderdöperschen lehre" vlijtig te inventariseren en de klachten over te leveren op de volgende Landdag.¹³

Het resultaat was bedroevend: de afgevaardigden ter Landdag beloofden wel iets aan de abuizen te doen, maar zij effectueerden niets. Nog in 1607 verzocht de synode de Landdag om dezelfde wetten af te kondigen in de Ommelanden als die welke in de stad tegen de doopsgezinden uitgevaardigd waren. De actie die in de Ommelanden ondernomen werd was particulier initiatief. Zo verbood de edelman Johan Rengers van Ten Post in 1606 alle doperse bijeenkomsten in zijn gebied. Hierbij moet worden gezegd dat de dopersen wel erg ver gegaan waren, want zij hielden hun bijeenkomsten in het provinciehuis, dat te Ten Boer stond! De waardin hiervan was namelijk doopsgezind. Een slepend conflict ontstond tussen Reint Alberda, redger van Mensingewier en de doopsgezinde leraar Jan Cornelissen, die als "bisschop unde leraer der wederdoperen" in burgermanshuizen huwelijken had gesloten. Toen de leraar beboet werd door de redger ging hij in beroep bij de Landdag, die een beslissing alsmaar uitstelde.¹⁴

Uiteindelijk deden de doopsgezinden in 1607 een beroep op de Staten-Generaal van de Republiek om van het scherpe plakkaat verlost te worden. Op 10 maart dienden zij met steun van stadhouder Willem Lodewijk een smeekschrift in, waarin zij zich beklagden over het gedrag van de Raad van Groningen. De dopersen waren van mening dat in Groningen "de rust harer consciëntie" verstoord werd. De Staten-Generaal reageerden door de stad te manen de doopsgezinden niet boven recht en billijkheid te bezwaren en hen te behandelen als in andere gewesten gebruikelijk was.¹⁵

In 1616 mochten de doopsgezinden in de stad Groningen de belofte in plaats van de eed afleggen bij het verkrijgen van het burgerschap. Het stadsbestuur stelde dat anders "daertoe niet alleen confusie ontstaet in dese republicque, maer oock die neringe elders diverteert."¹⁶ Het was geheel andere taal dan welke in het scherp plakkaat vijftien jaar tevoren was te beluisteren. Maar voor het zover was, werd nog een felle polemiek gevoerd over het plakkaat.

¹³ Acta VII, 58.

¹⁴ Acta VII, 58, 83-84, 114, 132. G.A.G. Resolutieboek der Staten, 14-4-1607 ev.

¹⁵ G. Brandt, *Historie der Reformatie II* (Amsterdam, 1674) 70.

¹⁶ G.A.G. Stadsresolutieboek 1616, 256.

Reacties op het scherp plakkaat

De reacties op het plakkaat bleven niet uit. Katholieken wezen met leedvermaak op deze vorm van calvinistische inquisitie, zoals Franciscus Dusseldorpius. Hij stelde dat de ketters eerst wel gewetensvrijheid voor zichzelf opeisten, maar als zij zelf aan de macht waren onderscheidden zij zich niet van hun vijanden. De meeste bezwaren heeft Dusseldorpius vanzelfsprekend tegen de maatregelen tegen de katholieken, die zijns inziens ten onrechte samen met de menonieten in een plakkaat genoemd werden, terwijl de laatsten toch, met de calvinisten uit een buik, namelijk die van Luther kwamen.¹⁷

Een andere reactie kwam uit protestantse kring, in de vorm van een gedrukt traktaatje getiteld: *Tsamenspreeking van drie persoonen over het regireus placat van Groningen, ghekondicht den 7. september, oude stijl anno zestien-hondert ende een. Door welke tsamensprekinge naecktelick verthoont wordt dat die van Groninghen doort selfde nieuwe conscientiedwangh in te voeren, tot onderdruckinge ende verdrijvinghe van veelen vromen, tot verstoringe der duer gekochte vrijheden ende beroovinge des gemeene landts middelen*. Deze lange titel is tevens een korte opsomming van de inhoud. Het was een zeer snelle reactie, want het boekje verscheen nog in 1601, in hetzelfde jaar dus waarin het scherp plakkaat werd afgekondigd.

Hoewel het boekje anoniem verscheen, was al spoedig bekend wie de auteurs waren, namelijk Caspar Coolhaes en Jan Clasen Rolwaghen. Beiden zijn bekende figuren in de strijd tegen de gereformeerde intolerantie. Coolhaes, afkomstig uit Keulen was predikant in Leiden geweest, maar hij was in de jaren '80 in aanvaring gekomen met de synode, omdat hij onder andere gesteld had dat hij bereid was met de doopsgezinden het avondmaal te vieren. Hij werd als predikant afgezet, maar de magistraat van Leiden hield hem de hand boven het hoofd. Uiteindelijk vestigde hij zich te Amsterdam, waar hij handel dreef in geneeskrachtige dranken.¹⁸

Rolwaghen was afkomstig uit Alkmaar en raakte in Amsterdam bevriend met Coolhaes. Sinds 1603 hield hij zich vooral bezig met het bouwen van dijken in Oostfriesland. Hij leidde een Hollandse onderneming die land bij Bunde aan de Dollard inpolderde. Onder de voorwaarden voor het octrooi voor deze onderneming was het recht op volstrekte godsdienstvrijheid voor de toekomstige bewoners van de polder opgenomen.

De combinatie van zakenman en polemist was niet gunstig voor Rolwaghen. De onderneming bij Bunde bracht Rolwaghen in contact met de stad Groningen en deze stad zag de kans schoon om degene die het plakkaat van 1601 had

¹⁷ R. Fruin, *Uittreksel uit Fr. Dusseldorpii Annales 1566-1606* (Den Haag, 1894) 287-288.

¹⁸ H.C. Rogge, *Caspar Janszoon Coolhaes, de voorloper van Arminius en der Remonstranten*, 2dln (Amsterdam, 1856-1858).

durven aan te vallen een hak te zetten. In 1605 eiste de Raad dat Rolwaghen uitleg zou geven tijdens een zitting van de Raad over zijn reactie op het plakkaat van 1601 op straffe van een boete van 200 daalders. Overigens had Rolwaghen zijn werkzaamheden toen reeds verlegd naar Holstein.¹⁹

De 'Tsamenspreckinge' heeft de vorm van een gesprek tussen drie personen, een Emdenaar, een Hollander en een gereformeerde. Gedrieën bespreken zij het plakkaat, de beide eersten als tegenstanders, de laatste als verdediger. In het voorwoord verklaart de opsteller dat hij het werkje geschreven had op verzoek van vele vredelievende mensen. Hij zei zich in zijn reactie te baseren op de Bijbel, op het gevoelen van de Staten (van Holland) op de gevoelens van de magistraat van Leiden inzake de consciëntievrijheid en op het zeggen van de "seer gheleerden ende wel verstandighen Annoteerder der Ceulsche Vredehandelinghe".²⁰ Met de annoteerder werd Agge van Albada (1525-1587) bedoeld. Hij was een tijdje lid geweest van het Hof van Friesland, maar vertrokken omdat de vervolgingen hem tegenstonden. Bij de vredesonderhandelingen te Keulen (1578) tussen de opstandige Nederlandse gewesten en Spanje speelde hij een belangrijke rol. Hij gaf het protocol met annotaties van deze vredehandel uit, waarin hij voor verdraagzaamheid pleitte. In een verdedigingsgeschrift van het scherp plakkaat wordt zijn naam volledig genoemd en er bij gezegd dat hij "in der religion gehincket" had. Het laatste klopt wel, want Albada was een aanhanger van de spiritualist Caspar von Schwenckfeldt.²¹

De 'Tsamenspreckinge' weerlegt de argumenten die de gereformeerden inbrachten ten faveure van het scherp plakkaat: de overheid droeg zorg voor de religie en moest de valse religie weren; andere religies moesten geduld worden mits zij zwegen; zonder de hulp van de overheid waren de gereformeerden al verdrukt geweest door de doopgezinden en tenslotte zou het land niet kunnen floreren als op religieus gebied onenigheid heerste.

Deze stellingen die de auteurs van de 'Tsamenspreckinge' de gereformeerde in de mond leggen, worden weerlegd door de Hollander en de Emdenaar. Het eerste argument weerlegden zij met de verwijzing naar de Spaanse tijd toen de gereformeerden onderdrukt werden door de spaansgezinde overheid, die de ware kerk wilde handhaven. Zij vreesde dat de gereformeerden een nieuw soort inquisitie wilden invoeren en het Geneefse "felder bijten zal als oyt het Roomsche gedaen heeft".²² Zelf hadden de gereformeerden tolerantie voor hun groe-

¹⁹ P.J. van Winter, "Willem van den Hove, Heer van Wedde en Westerwolderland, Bellingwolde en Blijham" in: *Historische Avonden. Vierde bundel geschiedkundige opstellen* (Groningen, 1961) 152-153; G.A.G. Raadsresoluties, 2-11-1605.

²⁰ *Tsamenspreckinge*, f. aij.

²¹ W. Bergsma, *Aggaeus van Albada (c. 1525-1587), schwenckfeldiaan, staatsman en strijder voor verdraagzaamheid* (Meppel, 1983).

²² *Tsamenspreckinge*, f. aiiij.

pering bepleit, maar nu onderdrukken zij anderen. De gereformeerden werden onder Karel V ook niet door de overheid beschermd en toch bloeide de kerk. Steun van overheid is derhalve niet nodig.

De opmerking van de gereformeerde dat een religie goed is voor het land weerlegde de Emdenaar door te verwijzen naar Amsterdam, waar diverse godsdiensten toegelaten zijn, en waar tevens een grote welvaart heerst. Deze welvaart zou verdwijnen als men andersdenkenden ging onderdrukken.²³

Het belangrijkste bezwaar van de Emdenaar en de Hollander tegen het scherp plakkaat was de bemoeienis van de overheid met de religie. De overheid had slechts macht in aardse zaken, mocht niet ingrijpen in zaken de geest betreffende.²⁴ Men diende verder niet te debatteren over ingewikkelde dogmatische kwesties, maar een ieder als broeder te beschouwen, die geloofde in een God, een middelaar, in de twaalf artikelen des geloofs en die de bijbel als Gods woord beschouwde. Dat de katholieke religie werd verboden konden de auteurs van de 'Tsamenspreckinge' billijken: zij werden echter niet vanwege hun religie vervolgd, maar vanwege het feit dat zij een gevaar voor de staat waren: zij leerden dat men tegenover ketters niet woord hoefde te houden.

Op het boekje kwamen scherpe mondelinge reacties. Veel gereformeerden waren van mening dat het boekje verboden diende te worden. Tegen deze opvattingen schreef Coolhaes zijn *Aenhechtsel aen't boecxken of samenspreckinhe over het regireus plackaet van Groninghen ofte antwoordt op de opspraeck bij sommighen ghedaen teghen het drucken en verkoopen des selfdes*. Het boekje is opnieuw in de vorm van een dialoog geschreven, ditmaal tussen "een boeckverkooper, een partijdich ghereformeerde en een Jesuwijt". Als bronnen gebruikte Coolhaes de boeken van de Fransman Duplessis Mornay, die van Coornhert en de werken van de heterodoxe predikant van Gouda, Herman Herbertsz. Centraal thema is opnieuw de consciëntievrijheid, maar nu staat de vraag centraal of men vrij is boeken te publiceren tegen door overheid afgekondigde plakkaaten. De stelling van de boekverkoper, die natuurlijk de ideeën van Coolhaes verdedigt, is dat men om mogelijk misbruik het goede niet verwerpen mag, dat wil zeggen dat men moest dulden dat er wel eens boeken met een ketterse strekking verschenen. Het verbieden van een boek staat gelijk aan consciëntiedwang en is onpraktisch, want de boeken worden toch gelezen. Coolhaes eindigt met zijn credo: "Het en is der keijseren, der coninghen, der burghemeesteren, schepenen ende raedtsverwanten ampt niet om yemant eenich gheloove ofte verstant aen te dwinghen". Het geloof is een gave Gods en dwang maakt hypocriet.²⁵

²³ *Tsamenspreckinge*, f. eiiijvo.

²⁴ *Tsamenspreckinge*, f. Gij.

²⁵ *Aenhechtsel*, f. Hjvo.

Verdedigingen van het scherp plakkaat

De schriftelijke reacties op de 'Tsamenspreeking' en het 'Aenhechtsel' bleven niet uit. De kerkeraad van Groningen stelde op 24 februari 1602 dat "een apologia solde gemaect ende int licht ghebracht worden tegens dat lasterboek ghe-maeckt in Hollandt". Ook de Raad van Groningen zinde de publicaties niet en zij gaf opdracht aan de rector van de latijnse school (Ubbo Emmius) en aan de predikant Johannes Acronius om een weerlegging te schrijven. De Raad meende dat de eer van Groningen op het spel stond.²⁶ Op twee juli was het werk gereed en werd het aan de synode voorgelegd. Nadat dezen het hadden goedgekeurd werd het aan de Raad overhandigd. Op het door mij geraadpleegde exemplaar, aanwezig in de Universiteitsbibliotheek van Groningen, staat met pen op het titelblad bijgeschreven: "Im Rade gebrocht den 1 octob. 1602".

Het boekje was kennelijk een coproductie van Ubbo Emmius en Johannes Acronius. De eerste had zijn sporen reeds verdiend met het bestrijden van het Davidjorisme, dat in Oostfriesland en Groningen nogal wat aanhang had. In 1603 zou een uitvoerige bestrijding van de leer van David Joris van zijn hand verschijnen.²⁷ Acronius was evenals Ubbo Emmius geboren in Oostfriesland en was de kleinzoon van de bekende Johannes Acronius, die professor in Bazel geweest was. Hij was van 1580 tot 1601 predikant geweest in Eilsum (Oostfriesland), van 1601 tot 1611 was hij predikant in Groningen, daarna in Wezel. In 1617 werd hij professor in de theologie te Franeker. Hij stierf in 1627 te Haarlem, waar hij sinds 1619 predikant was.²⁸

De volledige titel van het boekje luidt: *Apologia offte verantwoordinge des edicts, welchervan ein erbar Rhadt der stadt Gröningen jegen der Wederdoper unde ander secten unordeningen ahm 7. september des jars 1601 publicieret unde dorch einen ungenömeden libertiner mit allerleye valsche unde nichtwerdige geschrey angebelleet is worden, tho underricht der einfoldigen uth befehl einer erb. Rhats nu vrijelick gestellet unde in druck uthgegeven*. In de voorrede worden vier punten genoemd die naar de mening van de opstellers een weerlegging behoeften. In de eerste plaats werd de stelling bekritiseerd dat de overheid zich alleen met wereldse zaken mocht bemoeien, in de tweede plaats wordt ontkend dat er geen onderscheid was tussen de heidense en christelijke heersers, in de derde plaats keerde de apologieschrijver zich tegen de mening dat nooit iemand, wat hij ook deed in zijn consciëntie belemmerd mocht worden en tenslotte deed de apolo-gist een aanval op de stelling dat de welvaart belangrijker was dan de religie.

²⁶ G.A.G. Acta consistorii, 144f.

²⁷ Ubbo Emmius, *Den Davidjorischen Gheest* (Den Haag, 1603).

²⁸ P.F. Reershemius, *Ostfriesländisches Prediger-Denkmahl* (Aurich, 1796) 728. H. Klugkist Hesse, *Menso Alting. Ein Gestalt aus der Kampfzeit der calvinistischen Kirche* (Berlijn, 1928) 326-328.

De 'Apologie' bestreed dat Groningen van plan was een inquisitie in te voeren, maar de stadsraad wilde slechts enkele kwalijke aspecten van de sectes een halt toeroepen. De overheid heeft het recht dit te doen omdat zij voor orde moet zorgen, anders wordt onder de naam evangelische vrijheid een "fleischlicker licenz und ungebundenheit" aangericht.²⁹

Op grond van argumenten ontleend aan het Oude Testament, vooral de eerste tafel van de wet, waarin het verbod van afgoderij stond, concludeerde de 'Apologia' dat de overheid zijn macht ook mocht laten gelden in religieuze zaken, verwijzingen naar de tolerante houding van de Romeinse stadhouders tegenover de christenen of de opvattingen van de Poolse koning Stephanus (Stefan Bathory, regeerde van 1576-1586), die de 'Tsamenspreckinge' gebruikt had, wees de 'Apologia' af: dit waren heidense of katholieke overheden. Bovendien bestond er bij het dulden van de dopersen gevaar voor oproer, zoals te Munster en op 't Zandt in 1535 gebleken was. Het oproer op 't Zandt, waar in 1535 een aantal wederdopers bijeenkwam en waarvan de leider zich tot God de vader uitriep wordt in de 'Apologia' uitvoerig besproken.³⁰ Een herhaling is niet denkbeeldig, want hierop werd volgens de 'Apologia' in joristische kringen al gezinspeeld.³¹

Als bewijs dat de bestuurders van Groningen geen consciëntiedwang voorstaan wijst de 'Apologia' erop dat niet de gewone gelovige, maar alleen de leeraars worden geweerd. Zij zijn niet bepaald toonbeelden van eruditie: "allerley kremers, peltzers, backers oft linnenwefers", die voor het predikambt even geschikt zijn als de "Ko thom dantze". Scherp keert de 'Apologie' zich tegen de opvattingen van de 'Tsamenspreckinge' dat door het plakkaat de landvrede gebroken werd en de handel nadeel zou ondervinden, omdat, schampert hij, "de von Amsterdam ehrer Peper nicht werden verkopen wan gene wederdöper und christverlochenden secten by se woneden". De deelname aan de handel door de doopsgezinden was bovendien vreemd, omdat zij daardoor het leger steunden, waar zij zo tegen waren.³²

De 'Apologia' geeft de argumenten die toentertijd door tegenstanders van tolerantie gebruikt werden. Het dulden van andersdenkenden was in strijd met Gods woord, het zou de zwakken verleiden en vormde een gevaar voor de maatschappij (Munster!). De overheid heeft het recht in te grijpen in geestelijke za-

²⁹ *Apologia*, 1.

³⁰ *Apologia*, 20-31. Over dit oproer: Mellink, *Documenta I*, 112-122.

³¹ De 'Apologia' haalt het slot aan van een boekje van een jorist tegen Coornherts bestrijding van het jorisme, 'Kleyn Munster'. Het citaat is niet geheel correct overgenomen en luidt in de versie van de 'Apologia' als volgt: "dat ijdt nu mehr sij int 70. Jaht eher Babylonische gefencknisse, de 10. maent, also dat se vernemen na 2. ehre maenden voorlop, uth tho gahn unde ehre nije Jerusalem op tho bowen". (p. 56)

³² *Apologia*, 35.

ken, het bewijs hiervoor werd meestal ontleend aan het Oude Testament. Aan de belangen van de commercie had de 'Apologia' geen boodschap. Over de doopsgezinden en vooral over de Davidjoristen zijn de opstellers van de 'Apologia' uiterst negatief, maar zij hebben wel veel bronnen gebruikt om hun betoog te ondersteunen, zoals de Bekentenisse van Obbe Philips, Francks 'Chronica', Sleidanus' geschiedswerk en de protocollen van de gesprekken tussen doopsgezinden en gereformeerden te Emden en Leeuwarden. Het boekje werd nog in 1602 in het Nederlands vertaald.

De 'Apologia' was niet het enige antwoord op de 'Tsamenspreckinge'. Een zekere Wijnand Kras schreef een reactie getiteld: *Antwoort op een faemroovende boeck hetwelcke ghenaeamt is: Tsamensprekinghe van drye personen over het regireus placcaet van Groninghen*. Het werkje keerde zich vooral tegen Rolwaghen, waarmee de auteur eens bevriend was, maar die nu volgens Kras "alle zyn ghelt heeft besteeet aen Rattekruyt, galle ende edick".³³ Het boekje is niet van grote kwaliteit en herhaalt slechts de argumenten als aangedragen door de 'Apologia'. De overheid is door God ingesteld om het kwade te straffen, dus moet zij ook afgoderij weren. Er kon maar een ware kerk bestaan, die door de overheid beschut diende te worden. Deze ware kerk had als kenmerk de juiste toepassing van de doop en het avondmaal, benevens het handhaven van de christelijke discipline.³⁴

Scherp keerde Kras zich tegen de doopsgezinden en hun bannen en echtmijding. Hij drukt uitvoerig het vonnis van het Hof van Friesland over Jan Jacobszoon af, die om deze reden in 1600 uit Friesland verbannen was. Rolwaghen zou tenslotte dezelfde denkbeelden ontrent het huwelijk voorstaan als David Joris, over wiens leer Kras naar Bullinger en Ghewies de Bres verwijst.

Dupliek

In de dupliek herhaalden Rolwaghen en Coolhaes hun argumenten uit hun eerdere werken. Wij willen de boekjes hier noemen en een korte karakteristiek van de argumentatie geven, voorzover deze nieuwe elementen bevat.

Rolwaghen rekende in een zeer kort geschrift af met Kras. Het werkje is getiteld *Corte bestraffingh op d'antwoort van een sorchvuldich helt, die hem al te regireus in de wapens stelt*, en behelst vooral een verdediging van David Joris, die nooit geweld of promiscuïteit geleerd had. Ook Coolhaes schreef een boekje tegen Kras, getiteld *Een noodwendighe broederlijke vermaninge aan zynen voorzeker jaren bekenden vriendt ende nu ter tijt door zyn eyghen in druck uthgegeven schriften bevonden zijnde onwetenden broeder genoemt Wijnant Kras*. In dit

³³ Kras, *Antwoort*, f. Bijvo.

³⁴ Kras, *Antwoort*, f. iiij.

boekje vergelijkt Coolhaes de toestand van de doopsgezinden in Holland, waar zij geduld werden, met die in Groningen. Erg serieus schijnen de beide auteurs de verrichtingen van Kras niet genomen te hebben. Veel uitvoeriger gingen zij in op de 'Apologia'. Nieuwe argumenten brachten zij echter niet naar voren en de titels geven grotendeels de inhoud weer.³⁵

Iets langer willen we stilstaan bij de *Spiegel Ecclesiastes v. a. vii.* uit 1603. Ook dit boek is gezien de stijl waarschijnlijk van de hand van Coolhaes of Rolwaghen. Het boek is in de vorm van een gesprek tussen Meynaert (die de gereformeerde opvattingen verdedigde), Lamsaert en Frederick (die de tolerantie voorstonden) en Wolfaert, die het katholieke gevoelen voorstond, opgesteld.

Lamsaert bewees aan de hand van zes punten uit het plakkaat dat de gereformeerden zich schuldig maakten aan consciëntiedwang. Zij hadden alle religies behalve de gereformeerde verboden, een boete gezet op het bezoeken van dergelijke bijeenkomsten en het dopen en zij hadden ongedoopte kinderen de erfenis ontzegd.

Lamsaert ontkende dat de dopersen 'unordeningen' zouden hebben begaan. Zo zij dit vroeger gedaan hadden, zij waren nu oprecht. Aangezien de juiste religie nog niet verschenen was moesten de religies met rust gelaten worden. Dit standpunt vond geen genade in de ogen der gereformeerde, die dacht dat het land zo vol met dwalingen zou geraken en dit een libertijns standpunt noemde.

Frederick stelde dat men als men religies verbood, geen oordeel kon vellen, de gereformeerde betoogde dat de dopersen waren gehoord op de godsdienstgesprekken in Emden en Leeuwarden, maar Frederick meende dat de gereformeerden daarbij tegelijk aanklagers en rechters geweest waren.

Frederick stelde dat de meesten die in de 'Apologia' voor "wederdoopersche ende David Jorisch ende ander christverloochende secten scheldet" in werkelijkheid christenen waren. Mochten er oproerige geesten onder zijn, dan hoeft men daarmee geen vrede te houden, maar ieder waarmee men het niet eens is een ketter te noemen is onjuist.³⁶ Een vierde deelnemer aan het gesprek, Wolfaert, meende dat de gereformeerden hetzelfde deden als de katholieken en beschuldigde hen van het breken van de religievrede van 1578. Hiermee eindigde het eerste gesprek.

³⁵ C. Coolhaes, *Missive aen den Authoor van de Apologie over het placat ofte edict eenes eersamen wijsen Raets der stadt Groningen in die welcke de voorschreven authoor na 't bevel der Godlijcker schrift, broederlijck met goeder manieren bestraft wordt van 'tghene hij teghen den aerdt der christelijcker liefde, openbaerlijck voor alle de werelt, onder tdecksel van d'authoriteit desselven E.W. Raedts met groter onwaerheydt zijnen naesten onschuldich van werken des doots waerdich zijnde, beschuldicht, tot voorder bericht ende na-dencken desselven E.W. Raedts ende des onpartijdighen lesers gheschreven* (1602). Rolwaghen, *Tegenbericht der Apologie des Edictz van Groninghen* (1603).

³⁶ *Spiegel*, f. C2.

Het tweede gesprek (tussen Frederick en Lamsaert) handelde vooral over de vraag of de doperen slechte lieden waren, die door de overheid bestreden moesten worden. Vooral de opvattingen van David Joris worden verdedigd. Hij had "noyt quaet ghedaen, maer alderweghen waer hy gecont ende gemoghen haaft, alle oproer heeft helpen stillen ende daer teghen gheleert, alsoe my grondich bericht is van luyden, die hem ghekent ende my syne schriften hebben laten lesen".³⁷ Ook weerlegt Frederick de uitleg van de 'Apologia' over de woorden: "geschreven metter haest etc." Deze uitdrukking moest niet letterlijk, maar geestelijk opgevat worden.³⁸

De oplossing voor de moeilijkheden lag in het voeren van een politiek van tolerantie: "dewijle alsulcken bewijs noch voor d'eene ende d'ander gebreeckt, behoorde men de Religionsvrede voor elk een wel soo lange te ghedulden totdat door de verzamelinghe der Generale Staten anders bevonden ende gheordineert ware."³⁹ De schrijver verwijst hierbij naar de religieuze toestand in de Nederlanden aan het eind van de zeventiger jaren van de zestiende eeuw, toen de Pacificatie van Gent en vooral de Religievrede van 1578 een beperkte mate van tolerantie voor andersdenkenden verschaften. In het derde gesprek (tussen Lamsaert, Meynaert en Frederick) worden nog enkele andere boekjes besproken, waarin opgeroepen werd tot actie tegen andersdenkenden. Het zou echter te ver voeren deze uitvoerig te bespreken.

Uit doopsgezinde kring kwam tenslotte nog een reactie, getiteld: *Ontschuldighen ofte nootelicke verantwoordinghe, bescherminghe ende behoorlijcke afweeringhe der faemrooverschen smaetreden, onwaerachtigher beschuldiginghe ende schandelijcker lasteringhe in seker wtghegheven schriften, vornaemlijck door eenen onghenoemden Apologist des placcaets Groeninghen, anno 1602 wtghegheven. Tot opmercken, door eenighe voorstanders der evangelischer leeringhe in den lande van Hollandt wtghegheven*. Het boekje is waarschijnlijk van de hand van Jacob Pietersz Vermeulen, een zeer erudiet autodidact die rond 1600 een rol speelde bij de pogingen diverse doperse facties te verenigen. Ten onrechte werd hij vroeger wel beschouwd als mede auteur van de 'Tsamenspreckinge'.⁴⁰

³⁷ *Spiegel*, f. Cjvo-C2.

³⁸ *Spiegel*, f. C4.

³⁹ *Spiegel*, f. D3.

⁴⁰ C.P. Burger, "Caspar Coolhaes en Jan Claessen Rolwaghen" in: *Tijdschrift voor Boek- en Bibliotheekwezen* VII (1910) 74-76. W.J. Kühler, *Geschiedenis van de Doopsgezinden in Nederland* II (Haarlem, 1940) 126-130.

De argumentatie is dezelfde als die in de boeken van Coolhaes en Rolwaghen. Het is echter sterk vanuit een doopsgezinde visie geschreven en verdedigt bijvoorbeeld de volwassendoop. De schrijver heeft veel bronnen gebruikt, zoals de brieven van Gerardus Geldenhouwer aan de Duitse vorsten en Karel van Gelre uit de jaren twintig van de zestiende eeuw, de boeken van Acontius, de voorstander van tolerantie, van Brenz, terwijl hij met kennelijk plezier die plaatsen in Calvijns boeken citeert, waarin deze zich keert tegen vervolgingen. Ook het boek van Costerus tegen de dopers is hem bekend, evenals het boek 'Babel, dat is verwerringhe der wederdoperen'.

De immer alerte Johannes Acronius had de hand op het boekje weten te leggen en overhandigde het op 8 februari 1604 aan de kerkeraad. Er werd echter geen actie ondernomen om het boekje te weerleggen.⁴¹

Slot

Het scherp plakkaat was de laatste poging van de gereformeerde predikanten om te komen tot een verbod van de doopsgezinden. Het offensief in Groningen viel samen met een soortgelijk offensief in Friesland, maar evenals hier was de reactie van de overheid lauw. Alleen de stad kondigde tenslotte een plakkaat af, maar meer dan enige hinder in het dagelijks leven schijnen de doopsgezinden hiervan niet ondervonden te hebben.

De geschiedenis van het scherp plakkaat moet dan ook als een achterhoedegevecht gezien worden: immers de Staten-Generaal spoorden de Groningers aan de dopersen met rust te laten. Daar de stad zich door de reacties gegriefd voelde volgde nog een verdediging, maar zoals we gezien hebben, had de stad in 1617 de argumentatie die gangbaar was in de Nederlanden overgenomen: de doopsgezinden werden met rust gelaten en hun bezwaren tegen het afleggen van de eed werden gerespecteerd.

Opvallend is dat de polemiek voornamelijk gevoerd werd door niet-doopsgezinden als Coolhaes en Rolwaghen. Alleen een boekje is van de hand van anonieme doopsgezinden, de 'Ontschuldiginghe'. Kennelijk achtten zij het raadzaam niet in discussie te treden met de overheid om erger te voorkomen. De argumenten die door Rolwaghen, Coolhaes en de 'Ontschuldiginghe' gebruikt worden zijn die welke gewoonlijk in stelling werden gebracht: de overheid mocht niet ingrijpen in de religie, meerdere religies in een land was niet schadelijk, maar heilzaam en vervolgingen waren nadelig voor de commercie. Deze argumenten hadden de regenten, die in de Republiek de dienst uitmaakten tot de hunne gemaakt en het waren deze regenten, niet de gereformeerde predikanten, die in de Republiek de dienst uitmaakten. Het gevolg was dan ook dat in de zeventiende-eeuwse Nederlanden een grote mate van tolerantie heerste.

⁴¹ G.A.G. Acta Consistorii, 149.

Lambert Jacobsz. (ca. 1598-1636)

Kunstschilder en doopsgezind leraar te Leeuwarden

Lambert Jacobsz. (ca. 1598-1636) was als schilder en kunsthandelaar werkzaam te Leeuwarden. In zijn geboorteplaats Amsterdam bracht hij zijn leertijd als schildersleerling door bij de pre-rembrandtisten, schilders van voornamelijk bijbelse voorstellingen. Dat genre heeft ook Lambert Jacobsz. tot zijn specialisme gemaakt. Daarnaast was hij leraar van de Leeuwarder Waterlandse doopsgezinde gemeente. Hij stierf, nog geen veertig jaar oud, in Leeuwarden.

Lambert Jacobsz. stamde uit een verlicht dopers geslacht. Zijn vader Jacob Theunisz. (ca. 1570-1624) was in de eerste decennia van de zeventiende eeuw oudste en diaken van de Amsterdamse Waterlandse gemeente. Zijn grootvader van moeders-zijde was de bekende doopsgezinde leraar Lubbert Gerritsz. (1534-1612). Anthonie Roscius (ca. 1594-1624), arts en leraar te Hoorn, was de oudste broer van Lambert Jacobsz.¹

Afkomst

Lambert Jacobsz.' vader, Jacob Theunisz., was vanuit Leer in Oost-Friesland naar Amsterdam gekomen. Rond 1550 was in Leer een doperse kolonie ontstaan, die voor het grootste deel bestond uit eenvoudige handwerkslieden in de textielnijverheid. Ook Jacob Theunisz. was als zodanig werkzaam geweest.² In 1592 vestigde hij zich als 'snyder' in Amsterdam, waar hij aan de Nes een handel in lakense stoffen begon.³ Op 11 april 1592 trouwde Jacob Theunisz. te Amsterdam met Pietertje Lubbertsdr. (ca. 1570-1624), dochter van Lubbert Gerritsz. Laatstgenoemde kwam eveneens uit de textielbranche; hij had als wever o.a. in Amersfoort gewerkt. In diverse onderlinge conflicten tussen dopersen heeft hij

¹ Voor Lubbert Gerritsz. en Roscius zie: *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, onder redactie van P.C. Molhuysen e.a., (Leiden, 1930 -). Zie ook: *Mennonite Encyclopedia* (Hillsboro, Kansas, U.S.A., 1957). Voorts: J. de Bie en J. Loosjes, *Biografisch Woordenboek van Protestantse Godgeleerden in Nederland* (Den Haag, [1903-] 1949); zie in alle s.v. Gerritsz. en Roscius.

² Het is niet toevallig dat vele dopersen hun brood hadden moeten zoeken in de handel en nijverheid. Zij werden van overheidswege om hun geloof, dat niet met dat van de publieke kerk overeenkwam, niet toegelaten tot beroepen in de min of meer officiële sector. Zij werden gedwongen hun beroep in de vrije sector te kiezen. De handel bood daarom voor hen vele mogelijkheden.

³ Gemeentearchief Amsterdam (= GAA), Poorterboek B 1584-1604, fol. 107.

een bemiddelende rol gespeeld. Onder zijn leiding gingen in Amsterdam in 1593 de Friezen, waartoe hijzelf behoorde, en de Waterlanders samen. Met Hans de Ries, leider van de Waterlanders, stelde hij de zgn. Waterlandse Belijdenis op, die in 1610 werd gepubliceerd. Het bekende portret van Lubbert Gerritsz. werd geschilderd in het atelier van de doopsgezinde schilder Michiel Jansz. van Miereveld. (afb. 1)

Toen Jacob Theunisz. in 1617 een huis aan de Nieuwendijk kocht, noemde hij zich lakenkoper.⁴ Van neringdoende had hij zich weten op te werken tot lakenkoopman. Hij associeerde zich met één van de invloedrijke Amsterdamse kooplui, Abraham Alewijn, onder de firmanaam 'Abraham Alewijn en Jacob Theunisz.'⁵ In de loop der jaren moet Jacob Theunisz. een vermogend lakenkoopman zijn geworden. Dat blijkt onder meer uit de aankoop van twee familiegraven in de Amsterdamse Zuiderkerk, waarvoor hij het voor die tijd hoge bedrag van fl. 120, = per stuk betaalde.⁶

De verhuizing van de Nes naar de kop van de Nieuwendijk, kan verschillende redenen gehad hebben. Wellicht zocht Jacob Theunisz. naar een behuizing die beter paste bij zijn verbeterde maatschappelijke positie. De buurt rond de Nieuwendijk stond in economisch opzicht beter aangeschreven dan het stadsdeel rond de Nes. Daarbij kan zijn geloof een motivatie voor de verhuizing zijn geweest: de Nieuwendijkbuurt werd al sinds het einde van de zestiende eeuw aangeduid als 'Emder ofte Condees hoeckgen', genoemd naar de streken van herkomst van de meeste van haar bewoners - dopers en uit Noord-Duitsland en Noord-Frankrijk.⁷

Wijnman heeft de naaste burens van Jacob Theunisz. getraceerd en ook hun afkomst en nadere bijzonderheden achterhaald.⁸ Zo bleek, dat Jacob Theunisz. zijn huis aan de Nieuwendijk, 'De Rotgans', thans nummer 35, op 4 juli 1617 heeft gekocht van een broeder uit de gemeente, Cornelis Cornelisz. de Jonge. Op nummer 37 woonde de kistenmaker Rutger Willemsz., die in 1620, gelijk met Jacob Theunisz., één van de dienaren was bij de Waterlandse gemeente. Het buurhuis op nummer 33, 'de Roode Hoorn', werd bewoond door de Vlaamsdoopsgezinde Anna Jordaens. Haar zoon Lubbert van Diephout Lubbertsz. werd apotheker en trouwde met zijn buurmeisje Elsie, de zuster van Lambert

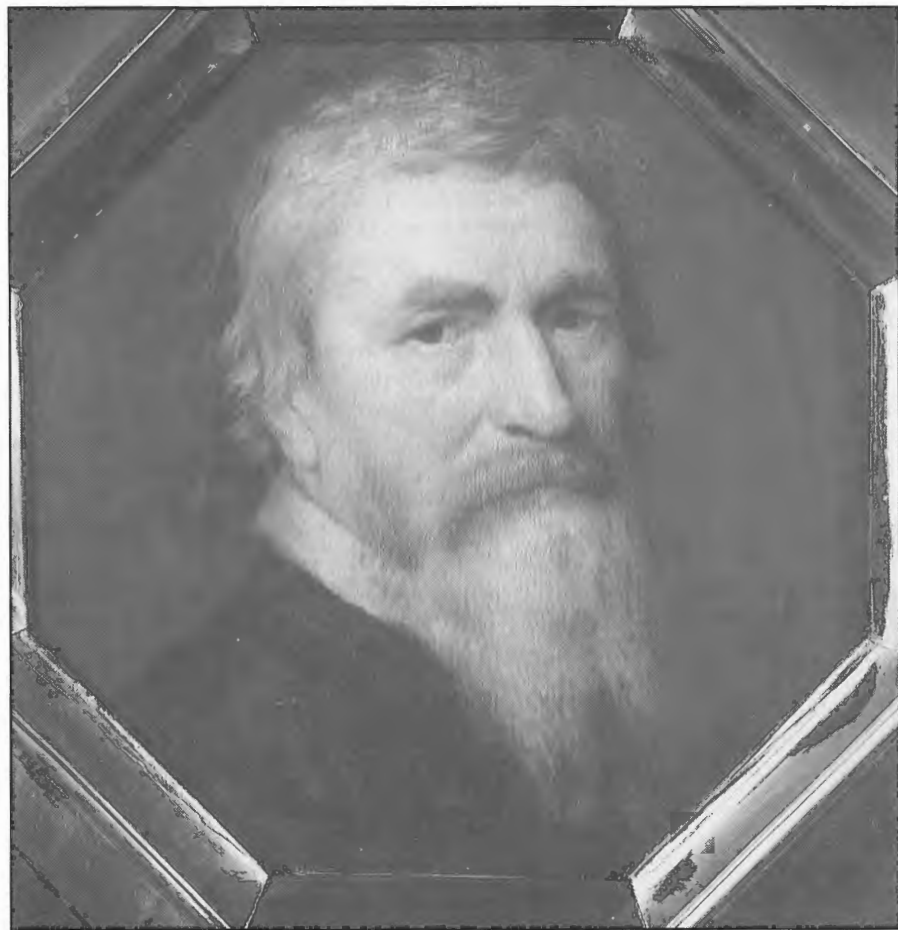
⁴ GAA, Pui 664, fol. 40.

⁵ J.E. Elias, *De vroedschap van Amsterdam 1578-1795* (Haarlem, 1903-1905) I, s.v. Abraham Alewijn.

⁶ H.F. Wijnman, 'Nieuwe gegevens omtrent den schilder Lambert Jacobsz. II' in: *Oud Holland* L1 (1934) 246.

⁷ S.A.C. Dudok van Heel, 'Het Emden ofte Condees Hoeckgen in het kohier van 1585. De familie Hooft aan de Nieuwendijk.' in: *Jaarboek Amstelodamum* (1981) 25-50.

⁸ Over de burens en buurtgenoten van Jacob Theunisz.: zie H.F. Wijnman, 'Nieuwe gegevens omtrent den schilder Lambert Jacobsz. I' in: *Oud Holland* XLVII (1930) 146/7.



1. Atelier van M.J. van Miereveld, *Lubbert Gerritsz.* (1534-1612), Amsterdams Historisch Museum (bruikleen Rijksmuseum, Amsterdam).

Jacobsz. De brouwer Jacob Idesz. Feitama, stamvader van een bekend doopsgezind geslacht, woonde op nummer 31, 'In de groene Vijfhoek'. Aan de Nieuwendijk nummer 5 was voorts de bakkerij 'In de Gloeiende Oven' gevestigd, eigendom van de familie Backer. Adriaen Tjercksz. Backer (ca. 1575-1625) was in 1611 van Harlingen naar Amsterdam gekomen, waar zijn tweede vrouw de bakkerij aan de Nieuwendijk dreef. In 1625 werd Adriaen Tjercksz. dienaar bij de Waterlandse gemeente, welke functie hij slechts korte tijd, tot aan zijn

dood nog in datzelfde jaar, heeft vervuld. Uit zijn twee huwelijken had hij vier kinderen. De schilder Jacob Adriaensz. Backer (1608-1651) was de tweede zoon uit zijn eerste huwelijk. In de jaren 1630 was Jacob Backer in Leeuwarden schil-derleerling van zijn vroegere buurtgenoot Lambert Jacobsz.

In het Amsterdamse doopsgezinde gemeenteleven was Jacob Theunisz. een belangrijke rol gaan vervullen. Van 1612 tot 1620 was hij dienaar bij de Waterlandse gemeente, waarvan de vier jaren van 1616 tot 1620 samen met o.a. de dichter Joost van den Vondel (1587-1679). Tussen hen beiden moet een vriendschap hebben bestaan, die mogelijk dateerde uit de tijd dat Jacob Theunisz. nog aan de Nes woonde: 'De Rechtvaardige Trouw' aan de Warmoesstraat, niet ver van de Nes, was toen het adres van Vondel.⁹ Toen in 1620 onder de dienaren van de Waterlandse gemeente geloot moest worden, wie van de zittende dienaren nog een periode van vier jaar aan zouden blijven, viel het lot ook op Vondel, '[...] maar also Joost van der Vondelen claechde van groote ongelegenheid syner melancoleusheijts halven, langer te dienen, heeft men Jacob Theunissen gebeden in syn plaetse te treden, t'welcke hy wt lyeffden bewillicht heeft.'¹⁰ Vondel bleef tot zijn overgang naar het katholieke geloof in 1641 lid van de Waterlandse gemeente.

Vondels verbondenheid met Jacob Theunisz. blijkt verder uit een drietal gedichten dat hij aan enkele van diens familieleden wijdde. Op het eerder genoemde portret van zijn schoonvader Lubbert Gerritsz. maakte hij een bijschrift in dichtvorm.¹¹ Aan de tragische dood van de oudste zoon van Jacob Theunisz., Anthonie Jacobsz., genaamd Roscius, zijn vrouw en hun dochtertje ten gevolge van een ongeval op het ijs, wijdde hij een roerend gedicht.¹² Voor de bruidegom Lambert Jacobsz. en zijn bruid Aechtje Anthonisdr. schreef hij in 1620 een bruiloftsgedicht.¹³

⁹ H.F. Wijnman, *Uit de kring van Rembrandt en Vondel. Verzamelde studies over hun leven en omgeving* (Amsterdam, 1959) 94/5 e.v. Zie ook [bewerkt door] H.F. Wijnman, *d'Ailly's historische gids van Amsterdam* (Amsterdam, 1963) s.v. Vondel.

Op welk perceel aan de Warmoesstraat het huis van Vondel stond is niet bekend, evenmin als de plaats waar Jacob Theunisz. aan de Nes moet hebben gewoond. In ieder geval woonde Vondel in 1631 op nummer 39, 'De Blauwe Draeck'.

¹⁰ *Memoriael van Reynier Wybrandtsz.....* (Amsterdam, 1612-) boek B, Anno 1620.

¹¹ Joost van den Vondel, *Werken*, ed. J.F.M. Sterck e.a. (Amsterdam, 1929) I, 777.

¹² *Vondel* II, 481.

¹³ *Vondel* II, 397.

Het bruiloftsgedicht voor Lambert Jacobsz.

Het bruiloftsgedicht van Vondel is de vroegste bron waarin de naam van Lambert Jacobsz. genoemd wordt. Noch van zijn geboorte, noch van zijn doop of van enig voorval uit zijn jeugd of uit zijn leertijd als schilder is een document bewaard gebleven. Het geboortjaar van Lambert Jacobsz. is dan ook slechts bij benadering vast te stellen. Het jaar waarin hij in het huwelijk trad, 1620, geeft hiervoor enige aanknopng. Wanneer we ervan uitgaan dat huwelijken in die jaren in de meeste gevallen op 20, 22-jarige leeftijd werden gesloten, mogen we aannemen, dat Lambert Jacobsz. ca. 1598/9 moet zijn geboren.

Aen den BRUIDEGOM
LAMBRECHT JACOBZ.

Met sijn BRVIDT,
AECHTJEN ANTHONIS.

Vereenigt Anno 1620. den 28 van Hoymaendt.

- 1 De Schilder-kunst die praelt met duysend oude stucken,
Die aen den Tyber als Goddin wordt aengebeen
Van aller Geesten puyck, dat vuyrig derwaerts heen
Zich spoed om met doo stof het leven uyt te drucken:
- 5 Dees, hoe aenlockend, kost de sinnen niet verrucken,
Van onse Schilder-geest, die in 't gemoed bestreen
geen doode verw vernoegde, albast noch marmorsteen,
Om een ontloken bloem in 't Nederland te plucken.
Na veel raedslagens hy 't geheymenis dus vraegt:
- 10 waer mach myn eega zyn? hoe noemtme dese Maegt?
Aecht galmde 't Heyligdom: dies om nu uyt te kies
van duysend Achten een, keerde onse Bruygom t'huys,
En socht sijn troost, sijn helft, sijn Bruyt met druk en kruys,
En in midsomer vond sijn Aecht in 't Hof der Vriesen.¹⁴

Het bruiloftsgedicht geeft niet alleen persoonlijke gegevens zoals de datum van zijn kerkelijk huwelijk¹⁵ en de naam van zijn echtgenote, maar er worden ook gegevens over de schilder Lambert Jacobsz. in vermeld. In de eerste verzen

¹⁴ Vondel II, 397.

¹⁵ Vondel heeft bij de aanhef van zijn gedicht de datum aangehouden waarop het huwelijk voor de doopsgezinde gemeente werd bevestigd. Op 8 juli 1620 werd het huwelijk voor de wet voltrokken; de ondertrouw werd op 20 juni 1620 te Amsterdam aangetekend. Gemeentearchief Leeuwarden (= GAL), Trouwboeken 1618-1623; 1620, fol. 85. A. Bredius, *Künstler-Inventare* (Den Haag, 1915-1922) 233.



2. Lambert Jacobsz., *De rust op de vlucht naar Egypte* (Mt. 2:14), 1624, Leeuwarden, Stedelijk Museum Het Prinsessehof.

wordt geconstateerd dat destijds de beste schilders naar Italië reisden om daar de kunst te bestuderen. Maar de eeuwige stad heeft Lambert Jacobsz. niet kunnen verleiden haar te bezoeken, 'kost de sinnen niet verrucken' (vs.5). Omdat hij in dubio stond, of hij wel of toch maar niet naar Rome zou gaan, besloot hij, aldus Vondel, de echo om raad te vragen. En die echo galmde de naam van zijn aanstaande bruid: Aecht. Zij trouwden midden in de zomer van 1620 in haar woonplaats, in het 'Hof der Vriezen'. Leeuwarden zou vanaf die datum ook de woonplaats van Lambert Jacobsz. zijn. Tot zijn dood in 1636 is hij er blijven wonen en werken.

Het is van kunsthistorisch belang te weten of Lambert Jacobsz. wel of niet de reis naar Italië heeft ondernomen. Wanneer dat wel het geval zou zijn geweest, zou dat hebben betekend, dat de Italiaanse invloeden in zijn werk - de landschappen op zijn kleinfigurig werk, de Caravaggistische trant op zijn grootfigurig werk en misschien ook enkele themata van zijn schilderijen - een rechtstreekse neerslag van die reis zouden zijn geweest. Maar het huwelijksgedicht vertelt dat hij niet in Italië is geweest. Die Italiaanse tendenzen kunnen verklaard wor-

den uit zijn tweede bezigheid op het gebied van de kunst, de kunsthandel.¹⁶ Onder de werken die hij verhandelde en zelf in zijn bezit had, was werk van Italianisanten, schilders die wél naar Italië waren gereisd en in wiens werk die invloeden rechtstreeks doorspelen. Zo staat in de inventaris van Lambert Jacobsz. werk vermeld van o.a. Cornelis van Poelenburch, Claes Moeyaert en Jan Lis. Hij heeft 'Italiaans werk' dus met eigen ogen kunnen zien in zijn eigen atelier en in zijn eigen kunsthandel. Het ligt voor de hand dat hij hieruit ideeën opdeed voor zijn schilderijen.¹⁷

Lambert Jacobsz. in Leeuwarden

'Lambert Jacobs, schilderer Jongman geboren ende wonachtich binnen Amstelerdamme ende Aechtien Thonisdr. geboren ende wonachtich binnen deser stede'¹⁸ trouwden op 8 juli 1620 op het stadhuis van Leeuwarden. De bruid woonde in de Friese hoofdstad, de bruidegom kwam uit Amsterdam. Lambert Jacobsz. woonde in Leeuwarden aan het eind van de Nieuwe Buren.¹⁹ Van een zuster van Aecht, Marittie Thonisdr., hadden zij in 1622 '[...] seeckere thuyn ende howinge met alle bomen ende plantagie, samt d'somerhuysinge, staende ende gelegen in Jacobiner Hoff.' gekocht.²⁰ Rond die tijd werd ook hun eerste zoon Abraham Lambertsz. geboren, die zich later Van den Tempel zou noemen naar een van zijn voorouders van vaderszijde. Hij werd, evenals zijn vader, kunstschilder en was vooral werkzaam in Leiden en in Amsterdam. Naar alle waarschijnlijkheid heeft hij de beginselen van de schilderkunst van zijn vader geleerd, in de tijd dat ook Jacob Backer en Govaert Flinck als leerlingen in het atelier van Lambert Jacobsz. werkten. Een tweede zoon, Jacob Lambertsz., werd in 1625 geboren. Van hem is niet veel meer bekend dan dat ook hij zich Van den Tempel ging noemen, en net als zijn oudere broer zijn geboorteplaats verliet om in Holland te gaan wonen.²¹

¹⁶ Haak gaat er in het meest recente standaardwerk over de 17de eeuwse schilderkunst in de Nederlanden van uit, dat Lambert Jacobsz. in Italië is geweest en dat aan die reis de Italiaanse elementen in zijn oeuvre zijn toe te schrijven. In de bijbelse voorstellingen in een landschappelijke omgeving, het kleinfigurig werk, ziet ook Haak overeenkomsten met de pre-rembrandtisten. Voor het grootfigurig werk verwijst hij naar de Utrechtse Caravaggisten. Zie: Bob Haak, *The golden age. Dutch painters of the seventeenth century* (New York, 1984) 344.

¹⁷ Gary Schwartz spreekt van Lambert Jacobsz. als 'een door de wol geverfde schilderhandelaar met een winkel vol kopieën', waarmee hij Lambert Jacobsz. m.i. geheel ten onrechte ziet als een imitator, die slechts uit is op geld. Zie: Gary Schwartz, *Rembrandt, zijn leven, zijn werken* (Maarssen, 1984) 102-103.

¹⁸ GAL, Trouwboeken 1618-1623; 1620, fol. 85.

¹⁹ H.L. Straat, 'De schilder Lambert Jacobsz.' in: *De Vrije Fries* (1925) 57.

²⁰ GAL, Klein Consentboek, fol. 144-1622.

²¹ H.F. Wijnman, 'Rembrandt en Vondel', 48/9 e.v.

Ook de vader van Aecht Thonisdr. was, net als de vader van Lambert Jacobsz., dienaar van een Waterlandse gemeente. Het is niet denkbeeldig, dat het contact tussen hun kinderen door de ouders tot stand is gekomen. Zelfs voor de meer verlichte Waterlanders was het 'zuiver' houden van de gemeente een zaak van importantie in de tijden dat vervolging om hun geloof voor doopsgezinden nog een dagelijkse dreiging was. Pas rond 1650 heeft men de strenge opvattingen over huwelijken met partners van buiten de doopsgezinde kring, mede gezien in het licht van een tolerantere houding van de overheid ten opzichte van andersdenkenden, wat kunnen matigen.

Afgezien van hun overeenkomstige godsdienstige achtergrond hadden Jacob Theunisz. en Aecht's vader, Theunis Carstiaensz. ook hun beroep gemeen: eerstgenoemde was, zoals we al zagen, lakenhandelaar, de ander was 'cleenrieder', linnenreder van beroep.²² Het bedrijf van zijn schoonvader zal Lambert Jacobsz. niet helemaal vreemd zijn geweest. In Amsterdam had hij bij zijn eigen vader al kennis kunnen maken met een tak van de textielhandel. Volgens zijn vriend, de remonstrantse dichter Dirck Raphaëlsz. Camphuysen (1586-1627) was hij '[...] bysonder in de rederij ervaren [...]', zelfs zo ervaren, dat hij Camphuysen daarin '[...] trouwelijk als zijn broeder [...]' kon onderrichten.²³

Een gelukkige bijkomstigheid voor Lambert Jacobsz. was, dat door de aanwezigheid van het stadhouderslijk hof en de Staten van Friesland in Leeuwarden, er daar een vrijwel permanente afzetmogelijkheid voor kunstenaars bestond, die nog niet overspoeld was door een aanbod. In de bijbelse historieschilderkunst, het genre waarin Lambert Jacobsz. gespecialiseerd was, was al helemaal weinig concurrentie te vrezen van in Friesland werkzame schilders.²⁴

Lambert Jacobsz. was niet alleen een kunstschilder die een atelier met leerlingen had; hij dreef daarnaast een kunsthandel waarvoor hij zijn leerlingen werk liet maken en kopiëren.²⁵ Twee van zijn bekendste leerlingen waren de al eerder

²² Zie: Straat, 'Lambert Jacobsz.', 57.

²³ De remonstrantse dichter Camphuysen was het (s)preken in het openbaar door de overheid onmogelijk gemaakt. Toen hij in 1624 advies nodig had hoe hij het best in zijn onderhoud zou kunnen voorzien, vroeg hij Lambert Jacobsz. om hulp vanwege zijn bijzondere ervaringen in de vlasrederij. Zie: Petrus Rabus, *Het leven van Dirck Raphaëlsz. Kamphuysen* (Amsterdam, 1723) 37; L.A. Rademaker, *Didericus Camphuysen* (Gouda, 1898) 111.

²⁴ Zie voor een overzicht van de kunst in Friesland in de zeventiende eeuw o.a. A. Wassenbergh, *De portretkunst in Friesland in de zeventiende eeuw* (Lochem, 1967). Zie ook W. Eekhoff, *De stedelijke kunstverzameling van Leeuwarden...* (Leeuwarden, 1875). Voorts C.P. Hoekema e.a., *Eekhoff en zijn werk* (Leeuwarden, 1980); hierin: P. Karstkarel, 'Eekhoff's geschiedenis van de schilders, tekenaars en graveurs in Friesland tot 1875', p. 105-171.

²⁵ Zie voor de dagelijkse gang van zaken op een schildersatelier: E. van de Wetering, 'Problems of apprenticeship and studio collaboration.' in: J. Bruyn e.a., *A corpus of Rembrandt paintings II* (Den Haag, 1982-), ch. III.



3. Lambert Jacobsz., *De ontmoeting tussen de ongehoorzame profeet en de man van God* (1 Kon. 13:14), 1629, Amsterdam, Museum Het Rembrandthuis (bruikleen Rijksmuseum, Amsterdam).

genoemde Jacob Backer en Govert Flinck. Lambert Jacobsz. is, zo blijkt uit zijn inventaris, opgetreden als commissionair voor de Amsterdamse doopsgezinde kunsthandelaar Hendrick van Uylenburgh.²⁶ Waar in Leeuwarden de handel van Lambert Jacobsz. was gevestigd is niet uit documenten of anderszins op te maken. Waarschijnlijk was het een 'winkel-aan-huis', gehuisvest in hetzelfde pand als waar Lambert Jacobsz. woonde, in de buurt van de Jacobijnerkerk.

In het begin van de jaren 1630 moet Aecht Thonisdr. zijn overleden, want op 26 maart 1634 hertrouwde Lambert Jacobsz. met Hillegont Dircx Velius uit Hoorn, dochter van de bekende doopsgezinde geschiedschrijver Theodorus Velius. Op 4 maart 1636 werden zij eigenaars van een dakpannenbakkerij; zij kochten '[...] de gerechte helfte van sekere huysinge camers tuin ende hovinge, pan ende estrick werck staende en gelegen op de noordsijde vant Fliet.' Zij namen daarbij tevens '[...] alle kley potlood ende alle vordere gemaecte ende

²⁶ Zie Haak, *Golden Age*, 273, 344.

ongemaecte materialen samt gereedschappen [...], alsmede '[...] uytstaende schulden [...]' over.²⁷ Bij de koop werd opgetekend, dat Gerrit Geerts '[...] bedieninge van Lambert Jacobs bij de coop is opgedragen ende toevertrout [...]', zoals in zijn inventaris te lezen is. Kort na de aankoop van het nieuwe pand overleed Lambert Jacobsz. aan de pest die toen in Leeuwarden woedde, drie dagen na zijn vrouw, op 24 juni 1636.

De nacht voor zijn overlijden heeft Lambert Jacobsz. nog zaken geregeld met zijn zwager Dr. Joannes Sivilda, de tweede echtgenoot van Marittie Thonisdz.: '[...] gelijk hij des nachts voor sijn doot mij noch belastte op sijn rekeninge te stellen volgens mijn notitie uijt sijn mont gedaen [...]'. Eén en ander wordt en passant door Sivilda opgemerkt, wanneer hij ruim een jaar na de dood van Lambert Jacobsz. diens inventaris opmaakt.²⁸

De leraar Lambert Jacobsz. in Leeuwarden

In 1631 werd Lambert Jacobsz. als leraar van de Waterlandse doopsgezinde gemeente om onbekende (godsdienstige?) redenen een boete opgelegd. In datzelfde jaar werd de doopsgezinden '[...] t' bouwen van een schuyre tot hun godtsdienst bij de Wirdumerpoort [...]' verboden.²⁹ De bouw ging echter toch door, en zo kon op 7 augustus 1631 de nieuwe vermaning worden geopend met een preek door de leraar Lambert Jacobsz. Eén van de toenmalige dienaren, Jacob Hendricksz., maakte er een aantekening van in zijn familiebijbel: 'Anno 1631 den 7 Augusti heeft Lammert Jacobzoon de eerste predicatie gedaen in onse nieuw vermaenhuis, dat doer mijn beleid van wegen de gemeente is gebout ter ere Godes uut Mathews 25 van die 10 magden.'³⁰ Lambert Jacobsz. en de dienaren Jacob Hendricksz. en Focco Jacobsz. werden ter verantwoording van de ingebruikname van de vermaning op 9 september 1631 ten stadhuize geroepen.³¹

²⁷ GAL, Groot Consentboek 1633-, fol. 189.

²⁸ 'Inventarisatie van goederen gedaen opt aengeven van Dr. Joannes Sivilda, als oom van naegelatene kinderen van w. Lambert Jacobs bij w. Thonisdz. in echte geprocreert, ten overstaan van Theunis Christiaan der selven kinder bestevader den 3 October 1637.' De inventaris van Lambert Jacobsz. werd in 1925 door H.L. Straat gevonden op het Gemeentearchief van Leeuwarden en gepubliceerd in de *Vrije Fries*.

²⁹ GAL, Extract resolutiën der Magistratuur der stad Leeuwarden 1602-1638, fol. 78.

³⁰ De familiebijbel van Jacob Hendricksz., een zogenaamde Biestkensbijbel uit 1598, werd A. Hulshof, de latere directeur van de Universiteitsbibliotheek te Utrecht, in de jaren 1910 aangeboden door een theologie-student uit Zuid-Afrika. Deze had de bijbel gekocht bij een antiquariaat in Utrecht. De huidige verblijfplaats van de bijbel is mij niet bekend. Zie: A. Hulshof, 'Lief en leed van een Menniste familie in Leeuwarden in de eerste helft der zeventiende eeuw' in: *Doopsgezinde Bijdragen* (o.s.), 55 (1918), 107-119.

³¹ GAL, Minuten raadsresolutiën 9 september 1631.

De diensten in het nieuwe gebouw aan de Wirdumerdijk werden niettemin voortgezet. Aanvankelijk werd dit door de stedelijke overheid geduld, totdat de Raad op 5 juli 1632 een waarschuwing uitvaardigde aan het adres van de doopsgezinde gemeente: '[...]Jacob Hendrix schuer op d'dijk bij wirdumerpoort[...]' diende, om niet nader genoemde redenen, gesloten te worden. Aan deze waarschuwing stoorde men zich echter niet, zodat de Raad zich genoodzaakt zag maatregelen te treffen. Twee weken later werd de executeur bevolen '[...]om d'twemaal 25 gls. van breuken Lambert Jacobs menniste vermaner aff te vorderen [...]'. Ook moest de executeur de gemeente aanzeggen dat alle stoelen en banken uit de vermaning verwijderd moesten worden, en, als men dit niet zou doen, '[...]d'selve daaruyt gehaald ende in 't stads turffhuus sullen worden gebracht, dat d'deur van selve huus voorts de saterdach wederom toegemaect ende wacht daer by gestellt sall worden [...]'.³²

Het is niet denkbeeldig dat de vooraanstaande gereformeerden Johannes Bogerman en Ruardus Acronius in deze zaak hun invloed op het Leeuwarder stadsbestuur hebben doen gelden. Bogerman was tot aan zijn dood in 1636 predikant te Leeuwarden, Acronius was in de jaren 1630 hoogleraar aan de Franeker universiteit. De publieke kerk deed er veel aan om het diegenen die tot een slechts gedulde geloofsgemeenschap behoorden, moeilijk te maken.

De schilder Lambert Jacobsz. in Leeuwarden, of: was Lambert Jacobsz. een doopsgezind schilder?³³

Bij een schilder als Lambert Jacobsz. rijst de vraag, of zijn betrokkenheid bij het geestelijk leven van invloed kan zijn geweest op zijn werk als kunstschilder en kunsthandelaar. Zijn de bijbelse onderwerpen die hij schilderde ingegeven door de doopsgezinde leraar, of staan die twee kanten van Lambert Jacobsz. los van elkaar?

In principe deed het er voor de opdrachtgever/koper van kunstwerken niet toe tot welk kerkgenootschap de maker ervan behoorde. Het ging in de eerste plaats om de voorkeur van de koper voor een bepaalde stijl of een bepaald genre. Voor de koper speelden ook de populariteit van de schilder en diens vakmanschap een rol bij de overweging een kunstwerk wel of niet aan te schaffen. De pre-rembrandtisten bijvoorbeeld waren voor het merendeel katholiek. Tot hen worden onder anderen gerekend Pieter Lastman, Claes Moeyaert en de

³² GAL, Minuten raadsresolutiën, 5 en 19 juli 1632.

³³ Zie voor een meer kunsthistorische benadering van dit probleem: M. van der Meij-Tolsma, 'Lambert Jacobsz. (ca. 1598-1636). Een Amsterdamse historieschilder in Leeuwarden.' in: *De zeventiende eeuw* (1988/2) 29-54. Zie voor de visie van doopsgezinden op kunst: P. Visser, 'De artes als zinnebeeld: doopsgezinde visies op kunst en wetenschap.', *De zeventiende eeuw* (1989/1); (nog te verschijnen).



4. Pieter Lastman, *De ontmoeting tussen Abraham en de engelen* (Gen. 18:2), 1621, Leningrad, Hermitage.

gebroeders Pynas. Lambert Jacobsz. heeft in hun kring zijn leertijd doorgebracht.³⁴ Zij zijn er een voorbeeld van dat katholieke schilders niet uitsluitend werkten voor katholieke kopers: de Amsterdamse kooplui, van wie velen tot het nieuwe geloof waren overgegaan, waren hun grootste afnemers en opdrachtgevers. De onderwerpen die pre-rembrandtisten schilderden werden ook door niet-katholieke schilders uitgebeeld. Zo zijn van Lambert Jacobsz. en François Venant, een remonstrant onder hen, en van Lastman en Moeyaert, voorstellingen bekend uit bijvoorbeeld de geschiedenis van de ongehoorzame profeet en het verhaal van David en Jonathan.³⁵ Een afbeelding van een thema dat onderdeel uitmaakt van de katholieke geloofsbeleving (kruisbeelden, Mariavoorstellingen en dergelijke) hoeft er evenmin op te wijzen dat de maker daarvan katholiek was. Van de Utrechtse schilder Hendrick Terbrugghen (1588-1629), werd

³⁴ Zie Van der Meij-Tolsma, *Zeventiende eeuw* (1988/2) 43.

³⁵ Claes Moeyaert, *De ongehoorzame profeet*, ca 1627, Kaapstad (Zuid-Afrika), South African National Gallery. Lambert Jacobsz., *De ongehoorzame profeet*, 1629, Amsterdam Rembrandthuis (bruikleen Rijksmuseum). François Venant, *David en Jonathan*, ca. 1630, Parijs, coll. F. Lugt. Pieter Lastman, *David en Jonathan*, 1620, Moskou, Puschkin Museum.

om die reden lange tijd gedacht dat hij katholiek was: hij schilderde vele kruisbeelden en Mariavorstellingen. Maar Terbrugghen blijkt protestant te zijn geweest.³⁶ En de vrolijke huishoudens van Jan Steen doen misschien in de eerste plaats denken aan de overvloedige levenswijze van de rijke protestantse kooplui en magistraten, maar Steen was katholiek.

Bruyn heeft geconstateerd dat thema's die golden als typisch 'katholiek' ook door protestanten werden geschilderd.³⁷ De uitleg van bijbelverhalen was bij protestanten en katholieken vrijwel gelijk. In de zestiende en zeventiende eeuw was het daarom nauwelijks aan de iconografie van de voorstelling af te lezen of die bestemd was voor een protestantse of een katholieke opdrachtgever, en of die door een katholieke of door een protestantse kunstenaar was gemaakt.³⁸ Er zijn daarentegen wel bepaalde christelijke voorstellingen die eerder een katholieke bestemming doen vermoeden dan een protestantse, en andersom. Zo iets is met name het geval bij voorstellingen van Maria, en bij uitbeeldingen van begrippen en symbolen die in de katholieke eredienst een belangrijke rol vervullen. De zeven werken van barmhartigheid, de sacramenten en ook de aanwezigheid van bijvoorbeeld een miskelk, kruisbeeld of hostie geven aan dat het stuk bedoeld moet zijn geweest voor een katholieke eigenaar. En wanneer bijvoorbeeld is afgebeeld hoe de kelk en het brood door de hele gemeente rond gaan bij de viering van het avondmaal, dan weet men dat dat werk een protestantse bestemming moet hebben gehad. Maar de manier van uitbeelden van zo'n liturgische voorstelling zegt niets over de godsdienstige overtuiging van haar maker.

Een enkel voorbeeld uit het werk van Lambert Jacobsz.

Het doopsgezinde geloof van Lambert Jacobsz. is niet van invloed geweest op zijn werk als schilder voor zover het de manier van uitbeelding van bijbelse verhalen betreft. Daarin volgde hij de traditionele iconografische programma's. Zijn leraarschap bij de Leeuwarder gemeente zou ertoe hebben kunnen bijdragen dat zijn doopsgezinde broeders en zusters eerder naar hem gingen dan naar een ander voor de aankoop van hun kunstwerken, maar aangezien er geen namen van kopers en opdrachtgevers van zijn werk bekend zijn, kan daarover geen uitspraak worden gedaan.

Maar hoe zat het dan met portretten? In de inventaris worden portretten

³⁶ Zie: M.J. Bock en Y. Kobayashi, 'New data on Hendrick Terbrugghen' in: *Hoogsteder-Naumann Mercury* (1985/1) 7-43.

³⁷ Zie J. Bruyn, *Rembrandt's keuze van Bijbelse onderwerpen* (Utrecht, 1959) 6, waar hij spreekt van een zuiver economische relatie tussen de ambachtsman en zijn afnemer.

³⁸ Zie Chr. Tümpel, 'Religieuze historieschilderkunst' in: Cat. tent. *God en de goden* (Amsterdam, Rijksmuseum, 1981) 51, noot 24.

genoemd van doopsgezinde leraren waaronder Lubbert Gerritsz., Ieme Jacobsz. de Ringh, Leenaart Clock en Hans Alenson.³⁹ Zijn dezen dan niet de opdrachtgevers of uiteindelijke kopers geweest? Dat hoeft inderdaad niet het geval te zijn geweest. Ten eerste is de aanwezigheid van portretten in het oeuvre van een schilder, die niet in de eerste plaats portretschilder is, niet zo vreemd als het lijkt. Naar portretten is altijd wel vraag. Portretten vormden daarom veelal een aanvulling op de inkomsten van een in een ander genre gespecialiseerde kunstschilder. We zien dat het merendeel van de schilders naast werk in hun 'eigen' genre ook portretten heeft geschilderd. Dat Lambert Jacobsz. relatief veel portretten van doopsgezinde leraren heeft nagelaten, is te verklaren: er was kennelijk ook onder doopsgezinden vraag naar 'conterfeitsels' van bekende en vooraanstaande leraren, van wie men als een soort dagelijkse vermaning een afbeelding in huis wilde hebben. De geportretteerde leraren hoeven daarom niet zelf een opdracht daartoe aan Lambert Jacobsz. te hebben verstrekt. In sommige gevallen betreft het bovendien posthume portretten.

Het werk van Lambert Jacobsz. is in twee hoofdgroepen in te delen, grootfigurig en kleinfigurig werk. Het kleinfigurig werk overheerst daarvan in aantal. Op het grootfigurig werk wordt de voorstelling gevormd door één of meerdere figuren die ten halven lijve zijn uitgebeeld tegen een effen, meestal niet verder uitgewerkte achtergrond. Deze werken sluiten qua stijl aan bij die van de Italiaanse schilder Caravaggio (ca. 1571-1610), die veelvuldig gebruik maakte van de clair-obscur techniek, waarbij licht-donker verhoudingen binnen een voorstelling in de compositie een rol spelen. De apostel Paulus (afb. 6) en 'De berisping van de ongehoorzame profeet' (afb. 5) zijn voorbeelden van deze groep schilderijen. Het kleinfigurig werk is grotendeels gesitueerd in een Italiaans landschap met klein- en pluimvee als stoffering voor de bijbelse voorstellingen, zoals 'De rust op de vlucht naar Egypte'. (afb. 2)

De werkzame periode eindigde met zijn dood op 24 juni 1636, maar zijn laatst gedateerde werk, 'Christus en de Samaritaanse bij de bron' is van een jaar eerder.⁴⁰ Het vroegst bekende werk is 'De rust op de vlucht naar Egypte' uit 1624.⁴¹ (afb. 2) Hoewel een nauwkeurige begrenzing van zijn werkzame periode niet is aan te geven, mogen we aannemen dat hij al voor 1624 en ook nog in het jaar van zijn dood, 1636, productief geweest is.

³⁹ Zie de inventaris van Lambert Jacobsz. onder 'Schilderijen alsnoch onvercoft in het sterffhuijs'; Straat, Lambert Jacobsz., 73.

⁴⁰ Lambert Jacobsz., *Christus en de Samaritaanse bij de bron*, 1635, Johannesburg, Johannesburg Art Gallery.

⁴¹ Lambert Jacobsz., *De rust op de vlucht naar Egypte*, 1624, Leeuwarden, Stedelijk Museum Prinsessehof.



5. Lambert Jacobsz., *De berisping van de ongehoorzame profeet* (1 Kon. 13:21/2), ca. 1630, verblijfplaats onbekend.

Niet alleen de stijl, ook de onderwerpen, met name in zijn kleinfigurig werk, wijzen op invloed van de pre-rembrandtisten. In hun kring heeft hij, zoals we al zagen, zijn leertijd doorgebracht.⁴² De oud-testamentische bijbelverhalen van de ongehoorzame profeet en van de maaltijd van de drie engelen bij Abraham werden eerder door respectievelijk Claes Moeyaert en Pieter Lastman uitgebeeld.⁴³ Het compositieschema van Lambert Jacobsz.' 'Maaltijd van de drie engelen bij Abraham' in het Fries Museum te Leeuwarden is ontleend aan een werk van Lastman van hetzelfde verhaal;⁴⁴ voor de compositie van zijn 'Ontmoeting tussen de ongehoorzame profeet en de man van God' (Amsterdam, Museum Het Rembrandthuis) zou Last-

⁴² Zie noot 33.

⁴³ Claes Moeyaert, *De ongehoorzame profeet*; zie noot 35. Pieter Lastman, *De maaltijd van de drie engelen bij Abraham*, 1616, Hannover, Niedersächsische Landesgalerie.

⁴⁴ Zie noot 43.

man's 'Ontmoeting tussen Abraham en de engelen' in Leningrad als voorbeeld kunnen hebben gediend.⁴⁵

Als men voor de uitbeelding van een bepaald (bijbel)verhaal niet kon uitgaan van een bestaand compositieschema, moest er een nieuw schema bedacht worden, of er moest een reeds bestaande compositie gezocht worden die geschikt was om als uitgangspunt voor het 'nieuwe' onderwerp te dienen. Dat laatste is het geval geweest bij Lambert Jacobsz.' weergave van de 'Berisping van de ongehoorzame profeet' (I Kon. 13:21-22). (afb.5) Terwijl de profeet en de man van God aan de maaltijd zitten, wordt de ongehoorzame profeet gewaarschuwd voor zijn daden. Het beeldschema van mensen rond een tafel tijdens de maaltijd vindt voor wat betreft voorstellingen uit de zeventiende-eeuwse schilderkunst zijn oorsprong in de compositie van Caravaggio's 'Maaltijd te Emmaüs' uit ca. 1598, die Lambert Jacobsz. voor de opzet van zijn 'Ongehoorzame profeet' als uitgangspunt heeft genomen.⁴⁶ Zo hebben ook de Utrechtse Caravaggist Hendrick Terbrugghen en Rubens zich voor hun weergave van de maaltijd te Emmaüs laten inspireren door het compositieschema van Caravaggio's versie ervan.⁴⁷

De bijna levensgrote 'portretten' van de vier westerse kerkvaders en van de apostel Paulus (afb.6), alle in het Fries Museum te Leeuwarden, nemen in het oeuvre van Lambert Jacobsz. een opvallende plaats in.⁴⁸ Het zijn grote portretstukken, waarop één enkele mansfiguur is afgebeeld tegen een egale, donkere achtergrond. De apostel Paulus (te identificeren door zijn attriboot, het zwaard, dat tegen de muur staat) heeft van deze vijf een bijkomstigheid waardoor het schilderij aan interesse wint: de gelaatsuitdrukking en de structuur van het gezicht van de apostel doen denken aan die van Lubbert Gerritsz., zoals die door Van Miereveld werd geschilderd. De neusinplant en de groeven langs de neus, het hoge gegroefde voorhoofd, de baard, de snor van korte, rechte naar beneden afhangende haartjes en de oogopslag van de Lubbert Gerritsz. van Van Miereveld en de apostel Paulus van Lambert Jacobsz. vertonen teveel gelijkenis dan op toeval alleen kan berusten. Wellicht heeft Lambert Jacobsz. bij het maken van een portret van Paulus het gezicht van zijn grootvader Lubbert Gerritsz. voor ogen gehad. Getuige zijn inventaris had hij hem al eens afgebeeld.⁴⁹ Moge-

⁴⁵ Pieter Lastman, *De ontmoeting van de drie engelen met Abraham*, 1621, Leningrad, Hermitage.

⁴⁶ Caravaggio, *De maaltijd te Emmaüs*, ca. 1598, Londen, National Gallery.

⁴⁷ Hendrick Terbrugghen, *De maaltijd te Emmaüs*, 1616, Toledo (Ohio), Toledo Museum of Art. P.P. Rubens, *De maaltijd te Emmaüs*, voor 1611, Parijs, St. Eustache.

⁴⁸ Lambert Jacobsz., *De vier westerse kerkvaders Ambrosius, Augustinus, Gregorius en Hiëronymus* (4 doeken), 1629, Leeuwarden, Fries Museum. Lambert Jacobsz., *De apostel Paulus*, 1629, Leeuwarden, Fries Museum.

⁴⁹ Zie Straat, *Vrije Fries*, 73.



6. Lambert Jacobsz., *De apostel Paulus*, 1629, Leeuwarden, Fries Museum.

lijk heeft Lambert Jacobsz. het als een posthuum eerbetoon aan zijn grootvader gezien om de apostel Paulus diens gelaatstreken te geven. We mogen er niet van uitgaan dat Paulus om die redenen voortaan als een 'typisch doopsgezinde apostel' mag worden beschouwd: de Paulus-brieven zullen in die tijd in

doopsgezinde kringen niet méér gelezen zijn geworden dan bij andere protestantse kerkgenootschappen. Door zijn directe en indringende manier van spreken was Paulus 'populair' bij velen die voor het nieuwe geloof hadden gekozen.

Slot

Lambert Jacobsz. stamde zowel van vaders- als van moederszijde uit een doopsgezind geslacht; hijzelf was leraar van de doopsgezinde gemeente te Leeuwarden. De kunst van de schilder Lambert Jacobsz. is daarom nog geen 'doopsgezinde kunst' te noemen. De bijbelse thema's die hij uitbeeldde zijn niet bij uitstek doopsgezinde verhalen, zo die al zouden bestaan.⁵⁰ Lambert Jacobsz. was schilder van beroep. Of hij voor een katholieke of voor een protestantse opdrachtgever werkte deed er voor hem, zo min als voor andere schilders, niet toe. Voor de kopers was het ook niet belangrijk of een schilder al dan niet tot hun eigen geloofsgemeenschap behoorde.

⁵⁰ Op een congres te Leuven in het najaar van 1988 met als thema 'Kerk en cultuur in de zeventiende eeuw in de Nederlanden' hield P. Visser een lezing waarin hij op dit vraagstuk nader inging. Zie noot 35.

Vondels dichtwerken uit zijn doopsgezinde periode

”Vergunt mij, dat ik mag, o Vader alder dingen!
Den uitgebreiden lof van uwe daden zingen.”¹

Ter inleiding

Wanneer Vondel zou hebben geweten dat vierhonderd jaar later zijn geboorte niet alleen op verschillende plaatsen in Nederland, maar zelfs in België, Duitsland en Noorwegen zou worden herdacht, zou hij zeker vereerd zijn geweest, maar, zo vermoed ik, toch niet geheel verrast. Wat hem wél verrast zou hebben is dat één van die herdenkingen hier plaats vindt, in de kring van de geloofsgenoten uit zijn jonge jaren. Misschien zou het feit als zodanig hem ook hebben ontroerd, maar wat hem zeker geïrriteerd zou hebben, is het onderwerp van mijn lezing van vandaag. Afgezien van het treurspel *Hierusalem verwoest* achtte hij immers naderhand alles wat hij in die periode van zijn leven geschreven had ”nutter gescheurd en verworpen”. Het was werk, zo schreef hij in 1644 dat ”door mij ontijdig voortgebracht, en op papier gekrabbeld [...], den dag onwaardig, en den nacht der vergetenisse toegedoemd zij”.²

Die afwijzing betrof niet de religieus-moralistische inhoud, want dan had hij *Hierusalem verwoest*, doordrenkt als het is van zijn doperse geloofsovertuiging, zeker niet uitgezonderd. Het betrof het tekort —volgens zijn latere maatstaven— aan literair niveau. Het is werk dat nog niet is geënt op directe, eerstehands, kennis van de klassieken. Kennis, die hij zich die eerste jaren van zijn dichterschap wel naarstig aan het eigen maken is en waarvan *Hierusalem verwoest* als eerste tekst zal getuigen. Het heeft nog niet die magistrale zeggingskracht van later, die greep op de ritmische beweging, die rijkdom van klank, waarmee hij zelf de eeuwigheid in had willen gaan.

* Dit artikel is de neerslag van een lezing gehouden op de ledenvergadering van de Doopsgezinde Historische Kring, 14 november 1987 te Amsterdam, ter herdenking van Vondels 400-ste geboortjaar.

¹ *Hymnus ofte lof-gezag over de wijd-beroemde scheeps-vaart der Verenigde Nederlanden* (1613), vr. 403-404. Ik citeer de teksten van Vondel steeds naar de herspelde uitgave van Albert Verwey: *Vondel, Volledige dichtwerken en oorspronkelijk proza*. Verzorgd door Albert Verwey (Amsterdam, 1937). (Opnieuw uitgegeven met een inleiding door Mieke B. Smits-Veldt en Marijke Spies. Amsterdam, 1986). Dit citaat aldaar op p. 43.

² *Vondel aan zijnen afgewezenden vriend*, 704.

Maar het is hem niet gelukt het werk uit zijn leerjaren te verdonkeremanen, om de eenvoudige reden dat er, toen al, té veel liefhebbers van waren. Naar het waarom daarvan kunnen we slechts gissen. Je kan je voorstellen dat er mensen waren, vereerders van zijn latere werk, die alleen maar hun Vondel compleet wilden hebben. Maar je kan je ook lezers voorstellen voor wie dat vroege werk op zichzelf betekenis had. Om zijn poëtisch gehalte — want al zijn het dan nog niet stuk voor stuk meesterwerken, het steekt toch met kop en schouders uit boven het meeste dat in die tijd werd geschreven. Niet boven de gedichten van Van Mander en van Hooft, om twee dichters te noemen van wie hij in die jaren de kunst afkeek, maar wel boven die van de meeste anderen. Er zullen echter ook lezers zijn geweest die deze gedichten om hun inhoud koesterden. Lezers die zich juist in het latere werk niet zo zullen hebben kunnen vinden. Want als Vondels vroege gedichten ergens van getuigen, dan is het wel van zijn dopers christendom. In die zin vormen ze ook een eenheid, die als zodanig duidelijk te onderscheiden is van de rest van zijn oeuvre.

Met uitzondering van enkele werken die hij waarschijnlijk in opdracht heeft geschreven, is al Vondels poëzie tot 1621 doperse geloofsgetuigenis. Daarna wordt het allemaal anders. Hij komt in contact met mensen uit de humanistisch georiënteerde, in geloofszaken vrijzinnige Amsterdamse culturele élite van die dagen, de uitgever Willem Jansz Blaeu, de vroegere gouverneur-generaal Laurens Reael, de dichter P.C. Hooft. Hij gaat zich in zijn werk bemoeien met de politiek en het maatschappelijk gebeuren. Pas weer veel later, na zijn overgang tot het katholicisme in 1641 zal hij zo nu en dan ook weer religieus werk schrijven. Maar dan zijn we, én in tijd én in mentaliteit, ver afgeraakt van de periode waarover ik het vandaag wil hebben.

Ik stel mij voor Vondels poëzie uit zijn doopsgezinde jaren met u te bespreken vanuit de twee gezichtspunten die ik hiervoor aangestipt heb: als werk uit de leerjaren, waarin hij voortdurend bezig is anderen de kunst af te kijken, en als geloofsgetuigenis. Daarbij zal ik aandacht besteden aan de meeste van de liederen die Kees de Bruijn en René Genis vanmiddag voor u zullen uitvoeren, maar ook ingaan op andere teksten. En omdat zowel Vondels poëtische als zijn religieuze ontwikkeling een zekere fasering vertonen, zal ik daarbij chronologisch te werk gaan.

Het oudste gedateerde gedicht dat van Vondel is overgeleverd, is een *Schrijftuurlijk bruilofts-referein op 't houwelijk van Jacob Haesbaert met Clara van Tongerlo*, uit 1605. Het komt voor in een album van de familie Haesbaert. Uitgegeven is het toentertijd nooit. Vondel voert daar de zinspreuk "Liefde verwinnet al": liefde overwint alles. Hij heeft daar ongetwijfeld de liefde van en voor Christus mee bedoeld, waarover hij schrijft in een *Nieuw-jaars lied* van 1607:

"Het Kind (*d.w.z.* het Christuskind) bemint de Liefd', die 't kwaad verwint".³ Het is in diezelfde tijd, in 1606, dat hij wordt gedoopt en aangenomen als lidmaat van de Waterlands doopsgezinde gemeente.

Maar de inhoud moge dan dopers zijn, het hebben van zo'n zinspreuk op zichzelf was een rederijersgewoonte. Hij laat hem dan ook vallen in 1609, in dezelfde tijd dat zijn werk een duidelijke vernieuwing laat zien. Tot 1616 tekent hij op de moderne manier met zijn naam of initialen. In dat jaar wordt hij diaken. Er duikt dan een nieuwe zinspreuk in zijn werk op: "Door een ist nu voldaan", een spreuk die mij uitdrukking lijkt te geven aan een besef gered te zijn door Christus' kruisdood en te zijn wedergeboren door het geloof. Om aan te geven wat dat betekende, citeer ik uit de Waterlandse geloofsbelijdenis, die in 1610 opgesteld was door Hans de Ries en Lubbert Gerritsz.:

De mens [...] van God door Christum wedergeboren en gerechtvaardigd zijnde, leeft door de liefde (die door de H. Geest in zijn hart uitgegoten is) met lust en vreugde in alle goede werken [...]. Zodanige gelovige en wedergeboren mensen [...] zijn de ware gemeente Gods, of Kerke Jesu Christi op de aarde.⁴

We zullen de hier geformuleerde geloofspunten voortdurend in zijn werk tegenkomen.

Tot 1620 komt deze spreuk, naast zijn naam, in Vondels werk voor. Dan houdt het op. Rond die tijd lijdt hij, naar het zeggen van zijn 17de-eeuwse biograaf Geeraardt Brandt aan "een langdurige kwijnende ziekte die hem zeer verzwakte, zijn geest afmatte en hem om de dood deed wensen".⁵ In oktober treedt hij af als diaken. Nog in 1621 schrijft hij een *Gebed, uitgestort tot God, over mijn gedurige kwijnende ziekte*. Maar dan moet het proces van levensbeschouwelijke heroriëntatie dat hem steeds verder afvoert van zijn doperse oorsprong al geruime tijd aan de gang zijn.

Volgen wij de zinspreuken, dan kunnen wij Vondels doopsgezinde periode dus als volgt faseren: 1605-1607 "Liefde verwinnet al", vervolgens (uit 1608 zijn geen gedichten bekend) 1609-1616 J. van Vondelen, en dan 1616-1620 "Door een ist nu voldaan".

³ *Nieuw-jaars lied*, 2.

⁴ *Corte Belijdenisse des geloofs, ende der voornaemste stucken der Christelijcke leere* (Hoorn, 1618) art. 23-24, p. 24-25. Herspelling van mij.

⁵ Geeraardt Brandt, *Het leven van Joost van den Vondel*. Bewerking Marieke M. van Oostrom en Maria A. Schenkeveld-van der Dussen (Amsterdam, 1986)

1605-1607: Liefde verwinnet al

Uit deze vroegste periode van Vondels dichterschap zijn slechts zes teksten overgeleverd. Vier niet-religieuze, waarschijnlijk in opdracht of op verzoek geschreven, die toentertijd ook in druk verschenen zijn, en twee religieuze — het *Schriftuurlijk bruilofts-referein* van 1605 en het *Nieuw-jaars lied* van 1607 —, beide ons alleen bekend van het familie-album van de Haesbaerts.

Met name de twee religieuze teksten vertonen nogal wat traditionele rederijkerkenmerken. Ze hebben een overdaad aan rijmen en binnenrijmen, en ook de zogenaamde 'prinse' aan het slot: de aanspraak tot de prins van de kamer, hoorde tot de rederijkers-gebruiken. Als voorbeeld lees ik de twee laatste strofen van het *Nieuw-jaars lied*:

Het Kind bemint de Liefd', die 't kwaad verwint,
Elk noodt minioot (= vriendelijk): kiest mijn eenvuldig wezen;
Die blind gezind u tot 's Doods vruchten bindt,
Ontbloot Divoot uw eigen wil misprezen,
En tracht (= streeft) bedacht om zuiveren inwendig
Uw Hert verwerd bevlekt, van (= door) 't Aards gekwel;
Verwacht d' Eendracht naar (= na) dit Leven ellendig;
Gij wert van smert vrij, door Emanuël.

Prince

Verlaat dan 't kwaad, gij Princen, metter daad;
Aanziet verdriet noch kruic', om zijn herboren;
Al staat 's vlees' raad en poogt na (= naar) 's wer'lds onmaat,
Rust niet maar vliedt naar Bethlehem verkoren;
Beschreit uw Leid, zo komt u mild te baten
't Kind klein 't welk plein u heersen moet vooral;
Want scheidt Goedheid van u (door 's Deugds verlaten),
Dees rein Fontein uw Hert niet zuivren zal.⁶

U zult dit lied vanmiddag ook horen. Want hoezeer de woekering van rijmen de zingbaarheid, en de verstaanbaarheid, ook geweld aan doen, een lied was het, geschreven op de melodie van de tweede psalm.

Wat de inhoud betreft zult u het doperse gehalte wel herkend hebben: ont-hechting, boetedoening en wedergeboorte door de liefde van Christus. In de voorgaande strofen is nog sprake van de ziel als de bruid van Christus. Allemaal punten die we in het hiernavolgende telkens opnieuw tegen zullen komen. Maar

⁶ *Nieuw-jaars lied*, 2.

mij gaat het op dit moment even vooral om de vorm. Alle rederijkerskenmerken inclusief getuigt dit lied toch vooral van invloed van de, een volle generatie oudere, eveneens doopsgezinde dichter-schilder Karel van Mander (1548-1606). Getuige bijvoorbeeld de volgende regels uit een lied in diens verzameliedboekje *De gulden harpe*:

Dus verlost snel, o Koning, Heer der Heren,
 Uw zeer, teer Bruid, uit lijden en gekwel.
 O Koning wijs, prijswaardig Heer alleine
 Gij zijt, altijd, een vredelijk Princier.
 In noods afgrijs (= afschrikking), spijs ende klaar fontijne,
 Den strijd, in 't krijt, helpt Zion kampen hier.⁷

Al Vondels gedichten uit deze periode vertonen trouwens de invloed van Van Mander, ook de niet religieuze.⁸ Ze moeten elkaar gekend hebben. Van Mander was geloofsgenoot, woonde vanaf 1604 tot zijn dood in 1606 in Amsterdam en stond met dezelfde mensen als Vondel in contact. Allebei schreven ze een lofdicht in het befaamde rekenboekje van meester Bartjens, beiden ook leverden ze bijdragen aan een werelds liedboekje, en in al deze gevallen volgt Vondel het voorbeeld van de oudere meester. Het doet allemaal een beetje ouderwets aan, de wereldlijke gedichtjes vooral ook door de gewrongen zinsbouw en de voorkeur voor mythologische namen en toespelingen, die — net als de rijmwoekering in de religieuze gedichten — moesten zorgen voor een kunstvolle allure. Een enkel voorbeeldje, om u een indruk te geven, uit het *Oorlof-lied* (afscheidslied) van 1607:

Nooit minnaar gestadig
 Als ik, dijn knecht.
 Mijn Hero weldadig,
 Die uw haren vlecht
 Als Diana sierig,
 Mij van gelijken gerieft!
 Groeit in liefd vierig!
 Troost mij, laat blijken de liefd.⁹

⁷ C[arel]v[an]M[ander], *De gulden harpe* (Alkmaar, 1605) 20. Herspelling van mij.

⁸ Over de verschillende voorbeelden die Vondel in deze jaren navolgde, zie mijn artikel 'Vondel tussen Van Mander, Heinsius en Hooft' in: *Spektator* 17 (1987-'88).

⁹ *Oorlof-lied*, 3.

In hetzelfde liedboekje waaraan Vondel dit lied bijdroeg, *Den nieuwen verbeterden lust-hof*, staat echter ook een gedicht van zijn hand dat, ondanks de mythologieën, opeens veel moderner, want natuurlijker, aandoet:

In het zoetste van den tijd
 Als Zephyrus Flora vrijt,
 Als Phoebus met helder stralen
 Taurus snel ging achterhalen,
 Kwam Cupido, Venus' zoon,
 's Morgens tot zijns moeders troon,
 [...]
 Venus lag in ruste zoet,
 Die door Lethes werd gevoed;
 Cupido, met heuser spraken
 Onverziens haar deed ontwaken.
 Moeder (riep hij), slaapt gij zacht?
 'k Neem oorlof, ik ga ter jacht.¹⁰

Het gedichtje *De jacht van Cupido*, waarvan dit de beginregels zijn, heeft z'n nieuwe toon te danken aan een paar op Theocritus geïnspireerde gedichtjes die de jonge classicus Daniël Heinsius in die zelfde tijd had gepubliceerd. Luistert u maar naar de openingsregels van zijn *Cupido honingdief*:

De zoon van Venus, zoete man,
 Die nimmermeer stil wezen kan,
 Was opgestaan recht voor de dag,
 Als ieder nog in ruste lag,
 En ging al heimelijk bespiên
 De honingkorven van de biên.¹¹

Ik ben even ingegaan op deze gedichtjes om te laten zien hoezeer Vondel vanaf het begin van zijn dichterschap bezig is zijn poëtisch kunnen te ontwikkelen in navolging van de meest geavanceerde dichters van zijn tijd. Van de oudere generatie was dat ongetwijfeld Karel van Mander, ook — afgezien van zijn religieuze liederen — buiten de doopsgezinde kring. Maar nu was daar sinds korte tijd Heinsius bijgekomen met het volle gezag van zijn Leidse professoraat in de klassieke talen en met een poëzie die gekenmerkt werd door een voor Nederland geheel nieuwe, direct op de klassieken geïnspireerde toon.

¹⁰ *De jacht van Cupido*, 3.

¹¹ Geciteerd uit: Daniël Heinsius, *Nederduytsche poemata*. Faks. Druck. Ed. B. Becker-Cantarino (Bern, 1983) 42. Herspelling van mij.

Daarnaast zijn dan de drie tekstjes die Vondel bijdroeg aan *Den nieuwen verbeterden lust-hof* van 1607 — behalve het *Oorlof-lied* en *De jacht van Cupido* ook nog een *Dedicatie aan de jonkvrouwen van 't Nederland* (in sommige exemplaren: *van Friesland ende Overijssel*) — curieus omdat ze, behalve de vroegst gepubliceerde gedichten van zijn hand, ook de enige niet-religieuze, of althans niet-moralistische teksten zijn uit zijn jonge jaren. En het zal niet minder dan vijftien jaar duren voordat hij, afgezien van een enkel huwelijksdicht, weer een amoureuze vers schrijven zal! Dat wekt de indruk, mede gezien de aard van twee van deze gedichten: een *Dedicatie* ter opening van de bundel en een *Oorlof-lied* aan het eind, dat hij hier in opdracht heeft gewerkt van uitgever Dirck Pietersz. Pers, die met zijn liedboekuitgaven, waarvan deze de eerste was, een in commercieel opzicht gouden greep zou hebben blijken te hebben gedaan.¹²

Ook in de komende jaren zullen we deze Pers telkens tegenkomen, niet alleen als uitgever van werk van Vondel, maar vooral ook als opdrachtgever. De samenwerking zal niet alleen voor hem profijtelijk zijn geweest: men kan zich voorstellen dat hij van zijn kant een stimulerende rol gespeeld heeft in de ontwikkeling van Vondels dichterschap. Als zodanig is hij onverbrekkelijk verbonden met Vondels doopsgezinde periode. De relatie zal pas tot een eind komen in dezelfde jaren 1620-'21 waarin Vondel zich gaat bewegen in een heel nieuw milieu.

1609-1616: J. van Vondelen

De echte doorbraak in literair én inhoudelijk — ik heb bijna de neiging te zeggen in dopers-getuigend — opzicht komt echter pas rond 1609. Een belangrijke factor daarbij is de invloed geweest van het werk van Du Bartas, de Franse protestants-christelijke dichter van, onder andere, het gigantische bijbelse epos *Les semaines*, waarmee Vondel via Van Mander in contact gekomen moet zijn. Die invloed is al bij herhaling in verschillende van Vondels werken uit deze periode aangewezen.¹³ Veel minder bekend, maar naar mijn mening in literair opzicht niet minder belangrijk, is echter de invloed geweest van P.C. Hooft, die zo vanaf 1607-'8 Heinsius begon op te volgen als belangrijkste Nederlandse dichter. Er zijn ook andere Nederlandse auteurs geweest waar Vondel naar heeft gekeken.

¹² Hierover: E.K. Grootes, 'Het jeugdig publiek van de 'nieuwe liedboeken' in het eerste kwart van de zeventiende eeuw', en M. Spies, 'Zoals de ouden zongen, lazen de jongen. Over de overgang van zang- naar leescultuur in de eerste helft van de zeventiende eeuw.' Beide in: *Het woord aan de lezer. Zeven literatuurhistorische verkenningen*. Ed. W. van den Berg en J. Stouten (Groningen, 1987) resp. 72-88 en 89-109.

¹³ Over de invloed van Du Bartas op de Nederlandse literatuur in deze jaren, zie mijn inleiding in: J. van den Vondel, *Twee zeevaart-gedichten*. Ed. Marijke Spies. Dl. 1 (Amsterdam, 1987) 87-89.

Zo bijvoorbeeld zijn medelid van de Brabantse kamer Het Wit Lavendel, Abraham de Koning. Maar Hooft is niet alleen verreweg de belangrijkste dichter, zijn invloed op Vondel in deze periode is ook het meest constant, men kan zelfs zeggen: onafgebroken geweest.

Het aardige daarbij is dat Vondel niet alleen Hooft imiteert, maar dat hij zich ook, en dat in toenemende mate, tegenover de humanistische, neostoïsche Hooft profileert als christelijk, sterker: als doopsgezind-christelijk dichter. Tot op zekere hoogte gebeurt dat, als ik het goed zie, meteen al in 1609. Hooft schrijft dan een lang gedicht, *Op het bestand*, bij een door zijn neef Willem Jansz. Blaeu uitgegeven prent. Ik citeer het slot, waarin Hooft zegt dat de bestuurders van de Republiek Maurits, immers de bevechter van de vrijheid, met een standbeeld zullen vereren:

De wijze vaders door lange oefening ervaren,
 Die genen kommer, moeite, noch zware kosten sparen,
 Maar waken, dag en nacht, met hart, zin en verstand,
 Zorgvuldig beducht voor 't liefste Vaderland,
 Waarvan zij het bestier met rijpe reden menen;
 Die grotelijks van hem haar vrijheid waard erkennen,
 In haar gemoeden vol van hete dankbaarheid,
 Hem (nl. Maurits) hebben dus een Beeld te rechten toegeleid (= voorgenomen)
 [...]
 [Wij] vieren in ons hart met dank en lof, alzins
 De weldaad en de deugd van den *Nassauschen Prins*.¹⁴

Ook Vondel bezingt het bestand, in een sonnet, en hij doet dat met zulke, in goedlopende alexandrijnen gevatte, natuurlijke volzinnen als hij nog niet eerder geschreven had:

Den Hemel, krijgens zat, erbermt zich onzer kwalen:
 Kastieljen wordt beweegd den vrede ons aan te bieën,
 De Staten lenen 't oor, dies wij verwonderd, zien
 Het vredemakend volk genaken onze palen.
 [...]
 Nassau ontwapent zich, om ruste te verwerven,
 Steekt op zijn dreigend staal, geschaard van 't veel doorker-ven,
 En 't Bondig (= verbonden) Land geniet de vruchten van zijn zweet.

¹⁴ P.C. Hooft, *Gedichten*. Ed. P. Leendertz Wz en F.A. Stoett. Dl. 1 (Amsterdam, 1899) 84-85. Herspelling van mij.

Van vreugde golven viers ten hemel opwaart varen,
Men offert lof en dank den Here der Heerscharen,
Die nu in loutre vreugd doet eindigen ons leed.¹⁵

Vooraf de gedragen, beschouwende toon doet aan Hooft denken. Du Bartas schreef zo niet en ook in Nederland zou ik niemand anders weten van wie Vondel dit zou kunnen hebben geleerd. Het verschil in levensbeschouwing springt echter in het oog. Bij Hooft zijn het de Staten die in hun wijsheid de vrede tot stand hebben gebracht en is het de Prins naar wie de dankbaarheid uitgaat. Bij Vondel is het de Hemel die de vrede brengt, de Staten "lenen" slechts "'t oor", en alle dankbaarheid geldt dan ook "den Here der Heerscharen". De Prins moet het doen met de simpele vermelding dat het land "geniet de vruchten van zijn zweet". En zó was het in doperse ogen ook.

Dit gedicht op het bestand zet meteen de toon voor de komende jaren. Vondel moge dan bewust doopsgezind zijn, het is niet zo dat hij wereldvreemd is. Zoals algemeen bij de Waterlanders, voelt hij zich volop betrokken bij het maatschappelijk leven van zijn tijd. Van een afwijzende houding tegenover handel en koopmanschap is geen sprake en zelfs de oorlog, met succes gevoerd door een goede overheid, wordt niet onwelwillend bekeken. Zo is achter de uitgave van *Het Pascha*, Vondels eerste toneelstuk, dat handelt over de redding door Mozes van de Joden uit Egypte gezien als een voorafschaduw van de verlossing van de mens door Christus, een gedicht opgenomen waarin dit gebeuren ook nog eens wordt vergeleken met de verlossing van de Spaanse tirannie door Oranje. In het slotkoor van het stuk zelf trekt Vondel de eerste vergelijking:

Nu, het rijk Egypten is
Oft betekent duisternis,
Daar, in zware slavernije,
Jacob, onder d'heerschappije
Pharaonis, met geklag
Droevelijk in boeien lag:
[...]
Even (= evenzo) lagen wij verstikt,
Lelijk in ons bloed verstikt
Onder Satan, Hel en zonden,
In 's Doods banden vastgebonden;

¹⁵ *Op het twaalfjarig bestand der Verenigde Nederlanden*, 4.

En in het daarna volgende gedicht schrijft hij:

Wien schildert Pharao na (= naar) 't leven naakter af,
 Als Philippo den Monarch? Den enen met zijn staf
 Beheerst den blauwen Nijl; den andren draagt in handen
 Den scepter, wiens gebied strekt over Tagus' stranden;
 [...]
 Den enen Jacobs huis verdrukt met slavernij;
 En d'ander 't Nederland verheert met tirannij;
 Den wettigen Godsdienst belet den enen duister,
 En d'ander al verblind gehengt niet, dat den luister
 Des Evangeliums gelijk een zon doorbreekt,
 Noch dat de waarheid 't hoofd ten hemel ergens steekt.

om dan verderop uit te komen bij de opstand:

O, wonderbaarlijk schikt zich Moyses met Oranjen!
 Den een strijdt voor de wet, den andren slaat de trom
 En vrijdt met zijnen arm het Evangelium;¹⁶

De positieve houding ten opzichte van de vrijheidssrijd, maar vooral ten opzichte van de bloei van de zeevaart en de handel, blijkt wel het duidelijkst uit de *Hymnus ofte lof-gezang over de wijd-beroemde scheeps-vaart der Verenigde Nederlanden*, die hij omstreeks 1613 geschreven moet hebben.¹⁷ Ook deze *Hymnus* is geschreven bij een prent, uitgegeven door Abraham de Koning, die behalve Vondels kamerbroeder ook uitgever en boekverkoper was. Maar of het nu een gezamenlijk initiatief of een commerciële opdracht was, het valt niet aan te nemen dat Vondel überhaupt in de onderneming zou zijn getreden als hij fundamentele bezwaren had gehad. Op basis van de meest recente bronnen — Hugo de Groot's *Traktaat van de oudheid van de Batavische nu Hollandse repuliek*, Emanuel van Meterens geschiedenis van de opstand, Gerrit de Veers verslag van de overwintering op Nova-Zembla — beschrijft hij de militaire successen en de commerciële expansie van de Nederlandse zeevaart. Maar hoe positief hij daar in het algemeen ook over is, uiteindelijk krijgt dat alles pas zijn waarde binnen het doopsgezinde religieuze perspectief:

¹⁶ Respectievelijk *Het Pascha*, 25, en *Vergelijkinge van de verlossinge der kinderen Israëls met de vrijwordinge der Verenigde Nederlandse provinciën*, 26.

¹⁷ Over deze tekst mijn inleiding in: Vondel, *Twee zeevaartgedichten*, dl. 1, 73-142.

Wel aan, gij Bataviers! die, als op gouden straten,
Als Vorsten henentreedt, wat zalt u mogen baten?
Wat batet, oft gij smaakt zo veel weldaden Gods?
Wanneer gij die misbruikt, wellustig, prat, en trots?
Zo gij te hoge vliegt, te lege zuldij dalen;
Zo gij den bliksem naakt, o wacht u voor zijn stralen!
De straffe in tijds ontvlucht, ziet 's Heren goedheid aan,
Eer gij zijn strengheid voelt, wanneer gij meent te staan.
Een Tyriers, Sidoniers, en van Capernaïeten
Door ware boete wordt bekeerde Ninivieten!
Worpt alle uw kronen weg, uw purpen sluiers scheurt,
En met een droef gemoed om uwe zonden treurt!
Uwe oren open sluit voor't luid geschrei der armen,
En rekt goedwillig aan een hertelijk ontfarmen!
Volgt deze handelaars, van wiens Ophirisch goud
En zilver Salomon heeft Zions kerk gebouwd.
Gods tempelen, voorwaar, zijn d'arme Christen leden,
Waarvan gij alle uw goud en zilver moogt besteden.
Den wijzen koopman slacht, die 't beste deel verkiest
En om de schoonste peerle een weinig goeds verliest.
Men loopt, men woelt, men draaft, met gierige (= hebzuchtige) gemoe-
den.
Men hoopt zich bergen op van tijdelijke goedren;
Veel zeën men vast (= voortdurend) doorkruist, veel hulken men uitreedt
Maar 't scheepken des gemoeds men heel en al vergeet.
U zelve dan ontwordt, uw schatten treedt met voeten,
En met den blinden mol blijft niet in d'aarde wroeten;
Maar koopt een zekere rente, een eeuwig blijvend pand
In 't nieuw Jerusalem, der vromen vaderland,
Alwaar te vinden is, naar (= na) al dit pijnlijk slaven,
Naar al dit aards gewoel, een zoete en stille haven.¹⁸

U hebt, neem ik aan, het doperse karakter van deze passage herkend: de vermaning de overvloed niet te misbruiken, boete te doen, zich te onthechten aan het aardse en de gewonnen rijkdommen te besteden aan het onderhoud van de armen om zo Gods kerk op aarde te helpen bouwen en voor zichzelf een plaats te verwerven in de hemel. Op de prent van De Koning, trouw lidmaat van de calvinistische kerk, wordt de handelswelvaart gekroond door de allegorische

¹⁸ *Hymnus ofte lof-gezing over de wijd-beroemde scheeps-vaart der Verenigde Nederlanden*, 43.

voorstellingen van het Oude en het Nieuwe Testament.¹⁹ Dat Vondel dit visuele gegeven in geschrifte realiseert in de vorm van een doperse vermaning is voor mij een beslissende aanwijzing dat hij zelfstandig genoeg tegenover het geheel stond om ook het hele voorgaande gedeelte over de strijd tegen Spanje en de successen in de handel op zijn conto te kunnen schrijven.

Ook dit slotgedeelte van de *Hymnus over de wijd-beroemde scheeps-vaart* is geprojecteerd op een tekst van Hooft en wel de rede van de Vecht, waarmee hij zijn treurspel *Geeraerd van Velsen* besluit. Ook bij Hooft een vermaning niet te zeer te gloriëren in de gewonnen welvaart:

Men bidd' de Matigheid dan maar, dat zij tevreden
 Zij, u te blijven bij, in uw gelukkigheden,
 En vestig' uwen stoel: Want nergens is zo veil
 Den onverwachten val, als op de toppen steil;
 Zo slibrig staan, als op den kruin; zo te bedenken
 Het gijpen, als voor wind, en zo gereed het zinken.
 Gelijk ik zie, uit wens tot weelde, tegemoet
 Al wat verbasterings der oude zeden goed;
 En, om het snood gewin, in last de goede wetten.
 Doch zullen daar de besten hun voorgang (= voorbeeld) tegen zetten,
 Uitblinkende als in goud het heldere gesteent:
 Zo dat daar schaamrood door de goedige gemeent
 Zal raken om te zien, en rouw haar hart te roeren,
 En volgen op het licht dat d'Overheden voeren.

Maar ook hier doet de gelijkenis het verschil des te duidelijker uitkomen. In plaats van angst voor de straf Gods, als bij Vondel, is er bij Hooft vrees voor maatschappelijke gevolgen als achteruitgang van de zedelijkheid en aantasting van de moraal, in plaats van zondebesef en boetedoening: schaamte, in plaats van bekering: maatschappelijk fatsoen. En terwijl Vondel eindigt met de belofte van het nieuwe Jeruzalem:

Alwaar te vinden is, naar al dit pijnlijk slaven,
 Naar al dit aards gewoel, een zoete en stille haven.

eindigt Hooft met de belofte van nog meer materiële bloei, nog meer welvaart:

Zogroeit, zo bloeit, zo wast, o rechterhand der Staten (*d.w.z. Amsterdam*),
 In mogenheid, geluk, en tal van onderzaten.²⁰

¹⁹ Zie de afbeelding daarvan in Vondel, *Twee zeevaart-gedichten*, dl. 2, 14.

²⁰ P.C. Hooft, *Geeraerd van Velsen*, r. 1716-1729. Herspelling van mij.

Ik denk eigenlijk dat we hier niet meer te maken hebben met louter navolging, maar meer met een opzettelijke verwijzing, bedoeld om een christelijk alternatief voor Hoofts wereldlijke opvatting te profileren. Heel duidelijk is iets dergelijks het geval in een gedicht van vijf jaar later op de bruiloft van Jacob Jacobsz. Hinlopen en Sara de Wael. Al in zijn oudste gedicht, het *Schriftuurlijke bruilofts-referein* van 1605, had Vondel in navolging van Van Mander, een christelijke invulling gegeven aan het van oorsprong klassieke huwelijksdicht.²¹ Nu doet hij weer iets dergelijks en ditmaal doet hij dat bovendien in bewoordingen die een vrij expliciete afwijzing inhouden van een *Bruilofidicht* dat Hooft had geschreven *ten huwelijke van Adriaen Wouterszoon Verhee en Katharine Gerrits Kop*. Hooft begint, na een aanspraak tot de bruidegom, op klassieke wijze met een oproep tot de huwelijksgod Hymen om samen met Min aanwezig te willen zijn bij de gebeurtenis en een smeekbede aan Venus om het paar te begunstigen:

Zijt gunstig Hymen, stuurt uw gang tot dezer stede,
 En brengt uw broeder den gekruifden Min toch mede,
 Den Min, die, met u, uit één moeders schoot gebaard,
 Naar Vaders strengheid, en naar Stiefvaars hitte aardt.
 Gij heilige Venus, o, die lieflijk doet verwoeden,
 En laaft met hemels sap de blakende gemoeden
 [...]
 O eeuwig liefste lust van mensen en van Goden
 Zijt gunstig aan dit paar, [...]²²

En hoort u nu Vondel:

De wulpse Minne die de dertele gemoeden
 Van d'onbeslepen jeugd vermant en helpt aan 't woeden
 Zo fluks de borst ontvonkt van ik en weet (= weet niet) wat vuur
 Dat haar ontaardet van een billijker natuur:
 Cupido (zeg ik) voor wiens schichten zijn gevloten
 Verleide zielen en belachelijke goden,
 Hier uitgesloten blijft. De kuise en eerbare trouw
 Kent hem noch Venus niet [...]²³

²¹ Hierover: Maria A. Schenkeveld-van der Dussen, 'Christus, Hymenaeus of te 'Teelzucht' in: *Visies op Vondel na 300 jaar*. Ed. S.F. Witstein en E.K. Grootes (Den Haag, 1979) 11-25.

²² Hooft, *Gedichten*, dl. 1, 73-74. Herspelling van mij.

²³ *Epithalamium of bruiloftsgift toegeëigend Heer Jaccon Jacobsz. Hinlopen raad ende oud-schepen ende Joffrouw Sara de Wael*, 71.

Ook verderop zijn er steeds referenties die duidelijk maken dat de overeenkomst niet toevallig kan zijn. Collega-dichter Theodoor Rodenburgh had wél gelijk toen hij het in 1617 had over

[...] die waarden Godvrezende, en stichtelijk-kunst-lievende- *Joost van den Vondel*, wiens werken bij alle gezonde oordelaars lofwaardig geacht moeten worden, vermits hij zijn rijmerijen besteedt in godzalige stoffen, en de Rijmkunst niet onteert noch verkwist in wispeluur'ge veerskens.²⁴

1616-1620: Door een ist nu voldaan

Inmiddels was deze Godvrezende Joost van den Vondel diaken geworden. Als in de voorgaande periode schrijft hij ook nu zo nu en dan in opdracht, meestal voor Pers. Zo had hij al in 1613 de bundel *Den gulden winkel der konstlievende Nederlanders* voor Pers gemaakt door nieuwe gedichten te schrijven bij een serie gravures waarvan deze de platen had weten te bemachtigen. In 1617 volgde een soortgelijke onderneming met het fabelboek de *Vorstelijke warande der dieren*, en in 1620 met teksten bij de gravures van de *Helden Godes des Ouden Verbonds*. Op bestelling geschreven zijn waarschijnlijk ook de lofdichtjes op de bij Blaeu uitgegeven zeevaartboeken van Willem Cornelisz. Schouten en van Blaeu zelf. Veel van dit werk is niet religieus, al is de moraal, bijvoorbeeld in *Den gulden winkel* en de *Vorstelijke warande*, in elk geval óók doopsgezinde moraal: eenvoud, nederigheid, gehoorzaamheid en actieve deugdbeoefening.

Daarnaast verschijnen er nu Du Bartas-vertalingen van zijn hand. En wederom een treurspel: *Hierusalem verwoest*. In dit stuk blijkt voor het eerst dat hij zich inmiddels het Latijn eigen heeft gemaakt. Het is in literair opzicht geprojecteerd op de *Troades* — Trojaanse vrouwen — van Seneca, maar tegenover dat beeld van aardse vergankelijkheid geeft hij ook hier — net als we zojuist zagen ten opzichte van Hooft — een christelijk alternatief. De ondergang van Jeruzalem is Gods straf voor de boosheid der mensen.

Het meest opvallend in deze periode is echter het relatief grote aantal liederen, niet minder dan zeven, die niet zozeer 'literair' lijken te zijn, maar meer de indruk wekken te zijn geschreven voor gebruik in de samenkomsten der gelovigen. Vier ervan zijn ook inderdaad opgenomen in het doopsgezinde *Boek der gezangen*, dat in 1618 in Hoorn verscheen. Het zijn een *Jaarzang* (voor Nieuwjaar), een *Hemelvaart-zangen twee Pinkster-zangen*. Als al Vondels doopsgezinde liederen zijn ook deze, op één na, geschreven op psalmmelodieën. De ene uitzondering is de eerste *Pinksterzang*, die geschreven is op de melodie van de

²⁴ Geciteerd via: Vondel, *Werken*. Ed. J.F.M. Sterck e.a. Dl. 1 (Amsterdam, 1927) 821. Herspelling van mij.

lofzang van Maria, een berijmd en op muziek gezet gedeelte uit het evangelie van Lucas dat in functie en gebruik in reformatorische kring niet van de psalmen verschilt.

Behalve deze liederen schreef Vondel ook de teksten bij de portretten van de twee belangrijkste Waterlandse leraren, Hans de Ries en Lubbert Gerritsz., opstellers van de geloofsbelijdenis die achterin het Hoorns liedboek is opgenomen en waaruit ik in het begin van deze lezing citeerde. Dat alles wekt de indruk dat Vondel in de jaren dat hij diaken was ook zijn pen voor een goed deel in dienst stelde van de gemeenschap van gelovigen waar hij deel van uitmaakte.

Als we nu eerst kijken naar de liederen in het Hoorns liedboek, dan valt op dat de drie die op psalmmelodieën geschreven zijn ook de tekst van de betreffende psalm in de verte volgen, maar deze dan in nieuwtestamentische zin duiden. Daarbij gaat het uiteraard steeds om doopsgezinde geloofspunten. Zo wordt in de *Jaarzang*, die u vanmiddag zult horen, de strekking van de eerste acht strofen van psalm 9 betrokken op de individuele gelovige: vroeger gold de wet van Mozes, nu echter de genadewet van Christus en in plaats van een lichamelijke besnijdenis is een geestelijke geboden, de innerlijke wedergeboorte, die een afsnijding betekent van al het wereldse. Ik citeer twee strofen, de eerste en de een na laatste:

Nu zegt het Oude jaar adieu
 Want 't is in Christo alles nieuw:
 De strenge Moyses derft zijn klaarheid,
 Hier schijn genad' en enkel waarheid.
 [...]
 Besnijdt dan 't vlees niet, maar uw hert,
 En een verborgen Jode werdt,
 Den geest kiest voor de dode letter:
 En leeft hoe lanks hoe onbesmetter.²⁵

Dit principe van duiding van het Oude Testament in Nieuwtestamentische zin berust op de opvatting dat het Oude Testament ook inderdaad de voorbode —de voorafschaduw— van de christelijke geloofswaarheid was geweest, een opvatting die weliswaar niet specifiek dopers was, maar wél juist in doopsgezinde kringen zeer geliefd. Bij de twee *Pinkster-zangen*, die eveneens vanmiddag ten gehore gebracht zullen worden, is iets anders, maar vergelijkbaars aan de hand, waaruit tevens verklaard wordt waarom de eerste *Pinkster-zang* niet op een psalmmelodie getoonzet kón worden.

²⁵ *Jaarzang*, 70.

Deze eerste *Pinkster-zang* volgt de tekst van het Nieuwe Testament waarin het Pinkstergebeuren wordt verhaald, vrij letterlijk, zij het in wat beknopter vorm. De duiding wordt pas gegeven in de tweede *Pinkster-zang*, waarin dit gebeuren wordt betrokken op de gelovige zelf. Ik citeer de laatste twee strofen:

Komt, Godlijk vier! en steekt voortaan
 Ons koude ziel met ijver aan.
 Komt, heilig vier! verteert, verslindt
 Al wat in ons nog 't vlees bemindt.
 Gij, wind des Heren! weest doch meê
 Ons zielenschip in 's werelds zee:
 Opdat wij, vrij van schipbreuk, dan
 Landen in 't Hemels Canaän.²⁶

De tekst van deze tweede *Pinkster-zang* volgt echter tevens in de verte en in Nieuwtestamentische zin de tekst van psalm 100, op de melodie waarvan hij is geschreven. Deze psalm kon dus hier niet dienen voor de eerste *Pinkster-zang*, zodat Vondel daarvoor wel moest uitwijken naar iets anders. Ver uit te wijken hoefde hij niet, want evenals de psalmen is ook deze lofzang van Maria in *Het boek der gezangen* van 1618 opgenomen.

In twee andere liederen is geen sprake van een toespeling op de tekst van de psalm waarvan de melodie gebruikt is. In de *Aandachtige betrachting over Christus' lijden* wordt het lijdensverhaal van Christus betrokken op de eigen ziel van de gelovige, waarbij ook menige bijbelse parabel wordt gebruikt. De tekst is afkomstig uit het Duits, vertaald door een ander en door Vondel berijmd. In sommige passages wordt het geruzie over bijbelinterpretaties aan de kaak gesteld en de bemoeienis van wereldlijke, en kerkelijke overheden met geloofskwesties. Zo in strofe 20:

Gij maakt schriftuurs-rok nadeloos
 Een beedlaars rok ten leste;
 De letter is de geest te loos,
 Als die dient tot uw beste:
 Maar houdt de letter niet de proef,
 Zo verft (= verzint) gij schriftgeschillen
 Of knijpt die (als een valse boef
 Den teerling) naar uw grillen.
 [...]

²⁶ *Pinkster-zang*, 71

Van Christus' graf gij vliedt en scheidt,
 Als zijnde sterk bewaket
 Van wereldlijke overheid,
 Daartoe ook vast vermaket
 Door 't zegel des Hoogpriesters meest,
 Die beï, met ban en vloeken,
 Vernielen die naar Christus' geest
 En kracht in 't graf gaan zoeken.²⁷

Men heeft dit wel in verband gebracht met de Nederlandse godsdiensttwisten van die tijd. Noodzakelijk is een dergelijk verband echter allerminst. Men kan deze passages evengoed zien als uitdrukking van de typisch doperse afwijzing van welke gezagsinstantie dan ook waar het geloofszaken betreft. Het lied is zeer lang, in totaal 36 strofen, en men kan zich afvragen of het wel bestemd was om gezongen te worden, of wellicht meer om te mediteren. Hoe het ook zij, vanmiddag zult u er enkele passages uit horen.

Dat geldt ook voor het laatste lied dat ik hier nog wil bespreken, de *Houwelijk-zang tussen God en de gelovige ziele*. Het onderwerp komt niet alleen bij Vondel, maar in de hele christelijke literatuur vaak voor en ook de allegorische inkleding is vrij traditioneel. De hemelse en de wereldse liefde dingen om de ziel:

Het Vlees dien't zienlijk oog behaagt
 Te weeg brengt dat d'onnoosle maagd
 Ten Hemel zijn verzoek ontslaat,
 En met de Wereld boelen (= vrijen) gaat.

Die vrijer mishandelt haar echter als de eerste pret voorbij is:

Dood-wonden hij zijn Bij-wijf slaat,
 Berooft haar 't spier-wit rein gewaad,
 Scheidt van haar, laat ze naakt, en bloot,
 Verworpen liggen voor half dood.

Maar dan is de redding ook nabij:

Zij klaagt, zij zucht, zij steent, zij kermt,
 Tot dat den Hemel haars ontfermt:
 En of zij schoon dees straf verdient,
 Zo is hij nog de zelfde vriend.

²⁷ *Aandachtige betrachtinge over Christus' lijden*, 74.

En uiteindelijk komt alles goed:

De Ziel, met God van Hemelrijk
Aldus verknocht in 't huwelijk,
Wordt zwanger, en, na (= naar) 's Bruid-goms beeld,
Veel Deugden hem tot Kindren teelt.²⁸

Hoe algemeen christelijk in veel opzichten ook, de teneur van dit lied, met z'n afwijzing van al het aardse en z'n nadruk op deugdbeoefening als gevolg van de overgave aan Christus, lijkt me toch weer echt doopsgezind. Maar wat ik vooral hoop dat u is opgevallen, is de pretentieloosheid ervan. En dit is dan de Vondel die ook met Hooft en Seneca wedijvert.

²⁸ *Houwelijk-zang tussen God en de gelovige ziele, 75.*

Leviraatshuwelijk van een Twentse Oude Vlaming rond 1700

Deuteronomium dat XXV. Capittel vs. 5 & 6:
"Als broeders by malcanderen woonen, ende die
eene sterft sonder kinderen, so en sal dat
wif des verstorvenen gheenen vreemden Man
daer buyten nemen. Maer haer Swaeger salse
beslapen ende tot eene wijve nemen ende trouwense.
Ende den yersten sone, die sy baert, dien sal
hy verheffen na den name van sijnen gestorven
broeder, opdat sijnen naem niet en worde
uytgedaen uit Israel".¹

In Hengelo (Ov.) woonden in het laatste decennium van de 17e eeuw twee uit het naburige Goor afkomstige doopsgezinde bakkers (Oude Vlamingen), welke tevens het z.g. linnenredersbedrijf uitoefenden.² Zij waren de gebroeders Hendrik en Gerrit Hendriksz. ten Cate, geboren resp. in 1669 en rond 1673. De laatstgenoemde trouwt op 28 augustus 1696 voor het landgericht van Delden met de molenaarsdochter Jenneken Woltersdr. Muller uit de Veldwijk van het dorp Hengelo,³ maar hij sterft kort nadien, zonder kinderen te hebben gekregen.

Geheel naar het voorschrift uit vers 5 van Deuteronomium 25 hertrouwt de weduwe dan op 5 december 1698 voor het landgericht van Delden⁴ met haar zwager Hendrik Hendriksz. ten Cate, evenals haar overleden echtgenoot bak-

¹ Uit: *Den Bibel, inhoudende dat Oude ende Nieuwe Testament, ghedruckt by Lenaert der Kinderen int jaer MDLXIII* (d.i. Nicolaes Biestkens te Emden, in 1563); U.B. Utrecht Rariora 136-H-24. In de latere edities blijft deze tekst ongewijzigd.

² Zij woonden in de Brinkstraat, naast het hoekhuis aan de Langestraat; het huis, waar in 1701 ook de bekende Wolter ten Cate zou geboren worden (nr. 381 op de oudste kadastrale kaart van Hengelo uit 1821).

³ Zij is afkomstig van de "Oude Molen aan de Molenweg", een standaardmolen, die in 1868 werd afgebroken, in de Veldwijk. Een schilderij van deze molen, met het molenaars-huis, van de hand van Adam ten Cate, hangt in de Hengelose Oudheidkamer; gereproduceerd in: *Hengelo in oude ansichten I* (Zaltbommel, s.a. nr. 123. Zie ook: W.E. ten Asbroek: "Het dorp Hengelo in 1675" in *'t Inskrien* VI/4 (1974) 61-62.

⁴ R.A. Zwolle: D.T.B. inv. nr. 234 (Trouwboek Hengelo): "Den 18 Nov. 1698 attestatie gegeven aan den Hr. Rigter van Delden; den 5 Dec. gehuwd (Anabaptisten) Hendrick ten Cathe, j.m. van Goor, met Jenneken Wolters, weduwe van wijlen Gerrit ten Cathe, alhier wonende."

ker en linnenreder te Hengelo. Deze was geboren in het stadje Goor in 1669 en sterft te Hengelo op 14 maart 1727. Jenneken Wolters Muller overlijdt te Hengelo op 25 juni 1751, na het leven te hebben geschonken aan zeven kinderen, waaronder Wolter ten Cate (1701-1796), de grondlegger der Hengelose textiel-industrie, alsmede leraar en oudste der Twentse Oude Vlamingen.⁵

Bij kennisname van dit gebeuren vermoedt de moderne mens achter dit "leviraatshuwelijk" terstond zuiver financiële bedoelingen: het voorkomen, dat de door de bruid ingebrachte bruidsschat weer uit het familiebezit van de bruidegom zal verdwijnen. Maar, hoewel niet ontkend kan worden dat onze voorouders op meesterlijke wijze het geloof met aards bezit wisten te combineren,⁶ moeten wij tòch in dit geval deze laag-bij-de-grondse, materialistische gedachte van ons af schuiven, wanneer wij zien hoe de eerstgeboren zoon uit dit "leviraatshuwelijk" zich gaat gedragen. Dan wordt namelijk het zesde vers van Deuteronomium 25 tot in de uiterste consequentie toegepast.

In 1699 wordt het eerste kind uit dit "leviraatshuwelijk" geboren. Het is een zoon, die niet naar oud gebruik naar één van zijn grootouders wordt vernoemd, maar de voornaam Gerrit krijgt, naar de eerste man van de moeder. Pas later geboren zoons zullen de voornamen Hendrik en Wolter krijgen. Deze eerste zoon Gerrit gaat zich nu zó in zijn rol als vervanger van de gestorven eerste echtgenoot inleven, dat hij het patronymicum Gerritszoon gaat aannemen: hij gaat zich Gerrit Gerritsz. ten Cate noemen i.p.v. Gerrit Hendriksz. ten Cate! Hij vestigt zich in de stad Groningen, waar hij een boekweitmaalterij in de Gelttingestraat op de hoek van de Donkersgang overneemt. Bij zijn trouwen in deze stad, -het eerste levensteken dat we van hem in de archieven aantreffen-, is van die naamsverandering nog niets te merken. De ondertrouw-inschrijving voor de Schepenen der stad luidt (gedateerd op 18 juli 1726): "Gerryt ten Cate van Hengelo, met Eltjen Jacobs van Groningen. Gehuwd by de Doopsgezinden. Getuige van de bruidegom zijn neef Jan Jurriëns Bussemaker; voor de bruid haar vader Jacob Pieters." Maar een half jaar later, wanneer hij op 16 februari 1727 opgenomen wordt in het koopmans- en kramersgilde der stad Groningen, wordt hij in de stukken voor de eerste keer bij de naam genoemd, die hij nog lang zal dragen:⁷ "Gildebroeder geworden Gerrit Gerritsz. ten Cate in de Geltingestraat, getrouwt an een dogter van Jacob Pieters Koekbakker."

⁵ De biografische gegevens werden grotendeels ontleend aan schutbladen met familie-aantekeningen in de bijbel van Abraham ter Horst, linnenreder te Hengelo en gehuwd met Jenneken Hendriksdr. ten Cate, de jongste van de zeven kinderen (De bijbel wordt bewaard in de bibliotheek van de Hengelose Oudheidkamer).

⁶ Zong niet Vader Cats: "Het is een deftigh werck, en waerd te sijn gepresen, Godtzaligh en ghelijck oock rijk te moghen wesen"!

⁷ G.A. Groningen: Arch. koopmans- en kramersgilde inv. nr. 30 per 16 februari 1727.

Kort daarna koopt hij zijn huis in de Geltingestraat:⁸ "De Ed. Gerrit Gerritsen ten Cate en Eltjen Jacobs, ehelieden, kopen twee behuisingen naest malcanderen, waer in de eene de boekweitmaelderije staet, in de Geltingestraet op den hoeck van de Donckersganck, voor 3.000 car. gld." In het Belastingcohier van 1730/'31:⁹ "Gerrit Gerritsz. ten Cate, boekweitmulder...5 gld." In het Kasboek der Oude Vlamingen, in een post "Bijdragen voor het Vermaanhuis" over de jaren 1737 en 1741:¹⁰ "Gerrit Gerritsz. ten Cate 2 gld. 8 stv. & 4 gld." Deze voorbeelden zouden met talrijke andere vermeerderd kunnen worden.

In 1749 vertrekt hij met zijn gezin naar De Marne, een landstreek in het Noordwesten van Groningen en hij verkoopt dan zijn huis in de stad. In deze akte wordt zijn vrouw voor het eerst met haar volledige eigen familienaam genoemd:¹¹ "Gerrit Gerrits ten Cate met Eltjen Jacobs Saaxuma verkopen een huis met boekweitmaelderij aan de Oostzijde van de Gettingestraat met de molen met twee paarden en alle gereedschap en een slee, verder de winkel met bakkerstoonbank, met schalen, gewichten, balansen, maten, trechters, schappen, niets exempt, voor 4000 car. gld.." Hij had toen al op 13 december 1748 een boerenplaats gekocht in Maarhuizen (in de Marne) in het Noordwesten van Groningen:¹² "Tamme Pieters en Idje Lippes, ehelieden, verkopen hun plaats te Maarhuizen voor 2.450 car. gld. aan Gerrit ten Cate en Eltie Jacobs Saaxuma..."

Of hij hier nu ging "boeren" of alleen maar "buiten" wilde wonen, is niet duidelijk. Ds. B. Rusburg,¹³ die een soort biografie van Wolter ten Cate heeft geschreven in 1816, schrijft alleen maar (i.v.m. de jeugd van Wolter ten Cate): "Sedert het vertrek van zijnen oudsten broeder Gerrit ten Cate was hij de oudste zoon..." Ds. G. Heeringa is iets uitvoeriger:¹⁴ "Nauwelijks negentien jaar oud (dat was dus rond 1720) zet Wolter de onbeduidende fabriek (?) van zijn ouders voort en neemt hunne wevers over, benevens die van zijn broer Gerrit, die naar Groningen was gegaan om zich daar aan den landbouw te wijden..." Chronologisch klopt dit bericht niet, want Gerrit ten Cate ging eerst naar de stad Groningen, waar hij eerst nog twintig jaren bleef in het bakkers- en gruttersvak, voor hij naar het Groningse platteland trok.

⁸ *Idem*: RA III-x (Verzegelingen) dl. 104, fol. 244 per 28 februari 1727.

⁹ R.A. Groningen: Statenarchief inv. nr. 2217 (Aangeslagenen belasting 1730/1731) fol. 13-vo.

¹⁰ G.A. Groningen: Archief Oude Vlamingen inv. nr. 17 (Kasboek-Bijdragen voor het Vermaanhuis in 1737 en 1741).

¹¹ *Idem*: RA III-x (Verzegelingen) dl. 133, fol. 69-vo per 2 mei 1749.

¹² Overgenomen uit *Ommelander geslachten* (Bron niet nader aangegeven).

¹³ Ds. Barend Rusburg: "Iets over Wolter en Jan ten Cate als oprichters der fabrieken, enz. te Hengelo"; rede, uitgesproken voor het Departement Almelo der Maatschappij tot Nut van het Algemeen op 13 februari 1816 en gepubliceerd in: *Mnemosyne, mengelingen voor wetenschappen en fraaye letteren* III (1824) 260.

¹⁴ Ds. G. Heeringa: *Geschiedenis der Doopsgezinden in Twente* (Borne, ca. 1927) 136.

Vanuit Maarhuizen werden nog een tweetal aktes achterhaald, waarin hij als mede-erfgenaam van een familielid van zijn vrouw optreedt en als getuige bij het huwelijk van zijn eigen zoon Jacob.¹⁵ Het merkwaardige van deze twee bliken van zijn bestaan in Maarhuizen is, dat hij hierin voor het eerst Gerrit Hendriksz. ten Cate wordt genoemd (tezamen met zijn vrouw Eltjen Jacobsdr. Saaxuma). Tenslotte vinden we als laatste bericht het overlijden van het echtpaar, ingeschreven in de familie-bijbel van Abraham ter Horst, zijn zwager:¹⁶ "1767 den 20 Juny is swager Gerrit ten Cate met syen vrouw Eeltien Jakobs Saksema van Maerhuijsen gekomen om haer Vrynden toe bezoeken. Den 2 July is syen vrouw hier overleeden 's morgens cyrka 9 Ueren en haer man buyten alle hoop. 3 Dito agchtermyddag cyrka 1/2 6 is haer man overleeden. Den 7 dito syen sy agchter malkanderen gedraegen en soo ter aerden gebraght." Een ogenblik is nog de gedachte gerezen dat Gerrit ten Cate mogelijkerwijze het patronymicum Gerritszoon gebruikt kon hebben, omdat zijn moeder bij haar huwelijk met haar tweede man reeds zwanger was (van haar eerste man) en dat Gerrit ten Cate daar op een of andere manier weet van had gekregen, zodat hij de naam van zijn natuurlijke vader als patronymicum aannam en pas later daartoe de naam van zijn wettelijke vader gebruikte, mogelijk na hierop door de overheidsinstanties, bij welke de aktes werden verleden, te zijn geattendeerd, als zijnde de enig toegelaten wijze van vader-aanduiding.

Bij nader inzicht bleek deze veronderstelling toch niet houdbaar te zijn. Het was in Twente, zoals vermoedelijk overal, aan weduwen niet toegestaan om binnen negen maanden na het overlijden van hun eerste echtgenoot te hertrouwen (in verband met de "confusio sanguinis"; waarvan overigens bij een "leviraatshuwelijk" moeilijk sprake kan zijn):¹⁷ "Ende alhoewel/ den bant des houwelijcken staets onder Echteluyden door de doot gebroken zijnde/ de overblijvende persoon vry staet weder te trouwen/ ende nochtans d'eerbaerheyt niet en lijdt/ dat de langstlevende/ het sy Man ofte Vrouwe/ na het overlijden van haer Echtgenoot metter haest wederom verandersatet (= hertrouwt): so en sullen de Weduwen na het afsterven harer Mannen/ buyten geworven consent/ niet weder houwelijcken binnen den tijt van negen maanden/ ende de Weduenaers

¹⁵ G.A. Groningen: RA III-x (Verzegelingen) dl. 135, fol. 84 per 7 november 1750. Als mede-erfgenamen worden hierin o.a. genoemd: Eeltien Jacobs Saaxuma met Gerrit H(endriksz.) ten Cate. R.A. Groningen: RA XLVI-k-5 (Verzegelingen van 1757-1784) per 13 maart 1764 (Huwelijkscontract van de jongeling Jacob Gerritsz. ten Cate en Hijkjen Frederiksdr. Cleveringa. "Dedingslieden" (= getuigen) voor de bruidegom zijn: "zijn ouders Gerrit Hendriksz. ten Cate en Eltjen Jacobs Saaxuma").

¹⁶ Begraafboeken van Hengelo zijn uit die tijd niet bewaard gebleven; de enige bron was de reeds in noot 5 genoemde familie-bijbel.

¹⁷ *Lantrechten van Overijssel* II (Zwolle, 1676) 66. Ook in een latere uitgave: *Landregt van Over-Isel* (Deventer, 1724) is de tekst van dit hoofdstuk niet gewijzigd.

ofte Mannen in den tijt van vijf maenden na afsterven van haer Vrouwen/ op poene van by de competente Overigheyt na gelegenheyt gestraft te worden."

Tegen het eigenlijke "Leviraatshuwelijk" of "zwagerhuwelijk" bleek kennelijk geen bezwaar te zijn gemaakt: de ondertrouw-attestatie was naar de Rigter van Delden gezonden. In het Statenarchief is nog gezocht naar mogelijke consenten of vrijstellingen voor dit huwelijk,¹⁸ maar hierin werd geen enkele aanwijzing gevonden, al moet toegegeven worden dat b.v. de archieven van de Drost van Twente zeer onvolledig waren.

Er zouden anders wel enkele mogelijkheden voor een dergelijk trouwverbod uit de Overijsselse landrechten te peuren zijn geweest. Cap. XI van dezelfde titulus I zegt: "Wyders so verbieden Ridderschap en Steden onderlinge te trouwen de gene, die malkanderen bestaan in graden, door Godlycke ende Keiserlycke Rechten uitdruckelyk verboden. Ende die daer in houwelycken, salmen niet als Echteluyden, maer als bloetschenders houden ende sonder eenighe Oogh-luyckinge, na gelegenheyt van de daet, straffen volgens de algemeene rechten." Cap. XV van diezelfde titulus gaat nog verder: "So magh insgelijx de Man niet houwelijcken met de Bloetverwanten van zijne verstorvene Huysvrouw, noch de Vrouwe met de Bloetverwanten van haeren verstorven Man, in de selve graden, na rechten in consanguiniteit ofte Bloetverwantschap verboden: weshalven geen Man magh houwelijcken aen de Weduwe van zijn Neve, dat is de Weduwe zijns Broeders ofte Susters Descendenten, gelijk oock geene Vrouwe magh trouwen aen den Weduenaer van haere Nichte." Of zou de bevoegde rechterlijke instantie in deze gebruik gemaakt hebben van die "eenighe ooghluyckinge", zoals deze in cap. XI genoemd wordt?

Bij de talrijke theologische bronnen, die het "leviraats-huwelijk" tot thema hebben, werd niet één gevonden, die melding maakt van een situatie, zo als hier boven beschreven. Ook *The Mennonite Encyclopedia* onder het trefwoord "Marriage" zwijgt hierover, al wordt er in de vrij lange bijdrage meerdere malen uitdrukkelijk op gewezen, dat het huwelijk eertijds bij de orthodoxe groeperingen der doopsgezinden alom gebaseerd was op de huwelijkswetgeving van het Oude Testament.¹⁹ Het voorschrift uit Deuteronomium 25 zal hier zeker bij gehoord hebben. Het geval is echter, dat de situaties, waarin zulke een "leviraatshu-

¹⁸ Nagezien werden: 1) R.A. Zwolle: Klappers van het Statenarchief op alle trefwoorden i.v.m. Huwelijkszaken; 2) *idem*: inv. nr. 396 (Resoluties der Gedeputeerden van Ridderschap & Steden over het jaar 1698) en 3) *Idem*: inv. nr. 33: Archief van de Drost van Twente.

¹⁹ "The absolute marriage law of the severe Frisian type, oriented according to the Old Testament...; "The West Prussian rural congregations practiced the marriage law oriented by the Old Testament until the end of their existence..." (504); "marriage...with the sharpness of the Old Testament law"; "Relations...were kept under the severity of church discipline in harmony with the Mosaic laws..." (505).

welijk” kan plaats vinden, vrij zeldzaam zullen zijn, in tegenstelling tot de omstandigheden, waarin juist de vrouw vroegtijdig sterft (zwangerschaps-moeilijkheden). Bij een onderzoek van een groot aantal genealogieën van doopsgezinde families werd althans nergens een overlijden, als hierboven omschreven, gevonden, dat zulk een ”leviraatshuwelijk” mogelijk zou maken.

Sacramentariërs en dopers

In het volgende noem ik in kort bestek de belangrijkste zaken, die aan de orde zijn als het gaat om een plaatsbepaling van de doperse beweging in de eerste periode van de reformatiebeweging in de Nederlanden. Ik trachtte dat in mijn artikel van twee jaar geleden ook te doen. Nu kan ik mijn visie iets meer toelichten door enkele voorbeelden te geven. Het gaat in hoofdzaak om drie vragencomplexen, die tezamen m.i. de kernpunten van de geschiedenis van de vroege doperbeweging in de Nederlanden vormen.

Een eerste kwestie betreft de bedding van de beweging. Ik bedoel daarmee niet de vraag naar de directe herkomst van de beweging. Daarover bestaat geen verschil van inzicht: alle onderzoek wijst naar Melchior Hoffman en diens prediking. Hoe is het echter mogelijk, dat deze binnen enkele jaren al een redelijk sterke weerklank vond, terwijl de aanhangers vanaf het begin werden vervolgd? Wanneer ik op deze wijze formuleer, is daarmee duidelijk geworden, dat ik niet de oude vraag wil oprakelen naar middeleeuwse achtergronden, zoals b.v. de vaak genoemde middeleeuwse mystiek. Een dergelijke vraag is zinvol, wanneer zij een theoloog betreft, die via studie teruggaat op anderen. Zij is zinloos, wanneer het gaat om een grotere groep, waarin het niet-ontwikkelde publiek ruim vertegenwoordigd is. Geldt het ook voor de Moderne Devotie, die vaak als voedingsbodem van de doperse beweging is aangeduid? Het antwoord is bevestigend, wanneer men denkt aan de gedachtenwereld van een Geert Grote of een Thomas a Kempis. Men kan echter ook in ruimere zin denken aan een doorwerking van dergelijk gedachtengoed in bredere kring. Dan is echter de vraag niet zeer zinvol meer, omdat men dan in feite spreekt over de laat-middeleeuwse vroomheid in algemene zin. Vanzelfsprekend was die in het begin van de 16de eeuw in ruime mate aanwezig. Interessant wordt het pas, wanneer overeenkomst kan worden aangetoond tussen de doperse beweging en nieuwe ideeën, die zijn opgekomen in dezelfde tijd.

In deze zin wordt gesproken van de samenhang tussen doperse beweging en sacramentariërs. Deze zoekt men dan voornamelijk in het spiritualistische element zoals dat in het bijzonder blijkt uit de sacramentsleer en de sacramentsbeleving. Ik daarentegen stel voor, de term "sacramentariërs" uit de beschrijving van de godsdienstige werkelijkheid van de eerste decennien der 16de eeuw te verwijderen, zoals wij dat terecht ook gedaan hebben met de term "nationaal-

gereformeerde richting" voor een iets latere fase. De term wekt namelijk de indruk, dat men vanaf het begin verschillende stromingen binnen de reformato-
rische beweging in de Nederlanden kan onderscheiden, die duidelijke verschillen te zien geven. Een dergelijk beeld is m.i. in strijd met de werkelijkheid. Men kan in de Duitse gebieden - zij het ook daar eerst vanaf 1525 of 1530 - verschillende stromingen onderscheiden, en dan speciaal daar, waar de beweging zich in vrijheid kon ontwikkelen. In de Nederlanden, waar slechts gewestelijke en stedelijke afkeer van het Brusselse centralisme een zekere dam opwierp tegen de vervolgingen, was daarvan geen sprake. Reformatorische teksten werden bekend, mensen leerden ketterse ideeën kennen op reis in Duitsland, anderen lazen in een bijbel met of zonder aantekeningen, zij spraken met elkaar over dat wat zij hadden opgevangen. Door deze gang van zaken is het godsdienstige klimaat nog het best te vergelijken met die merkwaardige boekjes, die wij pas in de laatste jaren enigermate leren kennen, waarin teksten van zeer verschillende oorsprong, voorreformato-
rische samen met stukken uit Luther, Erasmus en de geschriften der mindere goden, in broederlijke anonymiteit verenigd waren. Dat klimaat was even wisselend als deze boekjes veelkleurig waren.

Ik stip slechts even aan, dat de term "sacramentariërs" ook daarom ongelukkig is, omdat zij twee zeer verschillende groepen blijkt te omvatten. Nog belangrijker is voor mij, dat zij de werkelijkheid niet bij benadering weergeeft.

Het gevaar van mijn visie is, dat in het donker alle katjes grauw worden; beeldvorming vereist duidelijke lijnen, zelfs een schematische voorstelling verdient voorkeur boven chaos. Daarom heb ik voorgesteld, te spreken over een nog ongedifferentieerde vernieuwingsbeweging, waarin Erasmus en Luther beiden een rol spelen en waarin men soms kan onderscheiden, op wie mensen zich primair oriënteerden. Uiteraard staan deze twee namen voor een gecompliceerde werkelijkheid, maar zij kunnen goed dienst doen om de belangrijkste componenten weer te geven.

Wil men zinvol over het vroege Doperdom spreken, dan zal men er m.i. rekening mee moeten houden, dat het in dit geestelijk klimaat is ontstaan. Wij gebruiken dan al snel beeldspraak, en die is gevaarlijk. In het begin sprak ik van de "bedding" van de doperse beweging. Een dergelijk woord suggereert toch weer zoiets als een melchioritische incarnatieleer: de doperse beweging als geheel eigensoortig fenomeen, afwijkend van alle andere. Het gaat mij echter juist hierom, dat men eerst de plaats van het Doperdom kan bepalen, als men bedenkt dat het volledig deel uitmaakt van deze werkelijkheid. Eerder dan een eigen rivier is het dus een bepaalde stroming in het geheel van de rivier, die men slechts af en toe, onder een bepaalde belichting, kan onderscheiden.

Een tweede voor mij belangrijke zaak is de vraag, wat in dit bonte geheel van de reformato-
rische beweging van de eerste decennia het eigene is van de doperse

beweging. Het zal duidelijk zijn, dat ik dit niet in de eerste plaats zoek in een eigen theologie. Er zijn eigen theologische accenten, dat wel, en daarover maak ik zodadelijk enkele opmerkingen. Belangrijker is echter, dat de dopers als enigen een eigen groepering hebben gevormd, een tegenkerk als men wil tegenover de bestaande kerk. Het feit is uiteraard bekend, maar zelden is men zich ervan bewust, dat de dopers daarmee een unieke plaats innemen. Noch de lutherse, noch de Zuidduits-Zwitserse reformatiebeweging hebben iets dergelijks gedaan. Overal heeft men de bestaande kerk gereformeerd, d.w.z. naar eigen overtuiging heeft men misstanden weggeruimd en steeds heeft men daarbij de continuïteit van de eigen "ge-reformeerde" kerk met de kerk van alle eeuwen beklemtoond. Het gaat bij dit fenomeen niet slechts om een feitelijke aangelegenheid, maar wel degelijk om een, overigens vanzelfsprekende, theologische beslissing. Het enige verschil van inzicht betrof de vraag, of in de bestaande maatschappelijke entiteit, waarin het godsdienstige en het burgerlijke samenvielen - eigenlijk formuleer ik op deze wijze al anachronistisch - , het godsdienstige leven een zekere zelfstandigheid zou mogen bezitten. De vraag werd overigens in de beginperiode zonder veel aarzeling ontkennend beantwoord. In de reformatiegeschiedenis worden de hiermee samenhangende vragen tegenwoordig meestal behandeld onder de noemer van "magisterial reformation", een term die niet weinig bijdraagt tot een onheldere visie, omdat men dan onwillekeurig denkt aan een godsdienstig-kerkelijke omwenteling, die door de burgerlijke overheid tot stand wordt gebracht. Daarmee miskent men het wezen van de zaak. Men kan m.i. niet voldoende beklemtonen, dat in de Nederlanden evenals overal elders een reformatie verwacht wordt van de vorst. Pas de Calvinistische kerken in Frankrijk - niet Calvijn zelf! - zijn een andere weg gegaan en hebben de dopers nagevolgd in hun gemeentevorming.

In dit verband heb ik erop gewezen, dat de dopersen met alle termen worden aangeduid, die ook voor andere reformatorschgezinden worden gebezigd (sacramentariërs, luthers, zij die van het evangelie zijn), maar dat er ook een term gevonden wordt, die uitsluitend op de dopersen wordt toegepast: "van het verbond zijn" of ook: "bondgenoten" en "broeders van de bond". Nu wil ik dat naar twee kanten iets uitwerken. In de eerste plaats wijs ik erop, dat de term juist in de jaren dertig door tegenstanders wordt gebezigd. Welke betekenis hebben die daaraan gehecht? Meestal is het een vrij neutrale term, die parallel wordt gebruikt met: behoren tot de secte der wederdopers. Soms echter blijkt juist als dit woord valt de bijmaak van oproer en geweld aanwezig te zijn. In de verhoren van Hendrik kaardemaker van Maastricht in 1536, verhoren waarin het woord "verbond" een belangrijke rol speelt, blijkt dat zeer duidelijk. Hij heeft een zekere Cornelis Coertsz. gewaarschuwd, dat hij niet in Babel moest blijven, dan zou hij immers met de goddelozen worden gedood. Dit had zich afgespeeld in de eerste weken van 1535 ten tijde van de plannen der dopers, ook vanuit Amster-

dam per schip naar Overijssel te gaan om daar de koning van Münster te verwachten. Ook in het vonnis wordt uitdrukkelijk verklaard, dat hij, sedert hij zich bij de secte der herdopers heeft gevoegd, zich "onder de alliancie ende broederschap van denzelven luyden gedraghen ende gehouden" heeft.¹ Men kan zich indenken, dat de term een schrikreactie opriep.

Mijn tweede vraag betreft de term als benaming, die door de dopers zelf wordt gebruikt. Welke betekenis hebben zij zelf eraan gehecht en heeft de term ook een theologische lading? Twee jaar geleden heb ik getracht, deze vragen in kort bestek te beantwoorden. Behoren tot het verbond wil drie dingen zeggen. In de eerste plaats scheidt men zich af van de bestaande kerk - met evenveel recht kan ik zeggen: men stelt zich buiten de bestaande maatschappelijke orde - omdat daar afgoderij bedreven wordt; zij is "Babel" geworden. Vervolgens scheidt men zich af van hen die van het evangelie zijn, dus van de reformatorischgezinden in het algemeen. In de derde plaats scheidt men zich af van de zonde: geen dronkenschap, geen kwaadsprekerij. Het is dus bij uitstek een gemeenschapscheppende term die de grenzen van de boze buitenwereld markeert. Het voorgaande kan gezegd worden op grond van uitspraken van dopers, die men in processtukken uit de jaren dertig vindt. In theologisch opzicht reikt dit niet ver. Het is verleidelijk, een verdergaande vulling te geven vanuit Hoffmans *Die Ordonnantie Gods*. In dit geschrift, het eerste dat in de Nederlanden verbreid was, neemt de term verbond een zeer belangrijke plaats in. In het begin ervan komt voortdurend de doop voor als teken van het verbond. "Verbond" heeft dan een zeer specifieke betekenis. Door de apostolische zendboden worden de uitverkorenen geroepen en als bruid des Heren in de woestijn gevoerd en verenigd, verbonden met en getrouwd aan Jezus Christus. Zij volgen daarin Christus na, die in de woestijn geleid werd om door de satan te worden verleid, maar die tot het einde toe zich bleef toevertrouwen aan de vader. "In alsulcken aert sullen oock alle kinderen Gods, ende Broeders des Heeren Jesu Christi naevolghen, haer oock verbinden ende vertrouwen den Heere Jesu Christo, onder het verbont Gods...". Het teken van deze mystieke vereniging van de gelovigen met Christus is de doop.² Het is, zei ik, verleidelijk, deze passage erbij te betrekken. Is het ook verantwoord? Ik ben daarvan niet zeker. De moeilijkheid is uiteraard, dat de uitspraken, die in de verhoren te vinden zijn, door tegenstanders werden opgetekend en dat dezen ook de vragen stelden. Zij waren geïnteresseerd in mogelijke conspiraties, niet in de verbinding van de gelovige ziel met haar bruidegom Christus. Wel kan men zeggen, dat de uitspraken uit de verhoren op zich geen elementen bevatten, die een vulling van "verbond" in de zin van Melchior Hoffman onmogelijk maken. Verder dan deze negatieve formulering durf ik voor het ogenblik niet te gaan.

¹ *Documenta Anabaptistica Neerlandica* 5 (Leiden, 1985) 271-278; het citaat 277.

² S. Cramer, F. Pijper, *BRN* 5 ('s-Gravenhage, 1909) 150-157; het citaat 153.

Een derde en laatste kwestie, die ik behandel, betreft de karakterisering die ik heb gegeven van de denkbeelden van de doperse beweging in de eerste periode. Ik heb daarbij gesteld, dat de opvattingen van de dopersen geheel passen binnen het kader van de denkbeelden der reformatorischgezinden in deze periode in het algemeen en dat men slechts in zoverre van een eigen variant kan spreken, dat in hun kring soms een zeker wetticisme wordt gevonden. In een opstel in de catalogus *Ketters en papen onder Filips II* heb ik dit wat nader uitgewerkt.³ Daarom kan ik mij nu ertoe beperken, de kenmerken van de reformatorische beweging in het algemeen kort te vermelden en deze speciaal in de denkbeelden der dopersen te signaleren.

Het eerste is de absolute tegenstelling tussen vlees en geest. God is geest, godsdienst is een geestelijke zaak, er is geen brug van de aardse werkelijkheid naar God. Vanuit deze gedachtengang komt het tot een scherpe critiek op alle bemiddelende personen en instanties van de oude kerk: priesterambt, voorbede der heiligen, beelden, sacramenten enz. Het vergt nauwelijks bewijs, dat de doperse beweging op dit punt consequenter is dan elke andere reformatorische groepering. Het enige dat overblijft is de zending der predikanten. In Menno's omschrijving daarvan wordt de predikant zuiver en alleen het werktuig van God, nergens diens representant.⁴ Hij is dan ook slechts te vergelijken met de ambtsdrager in de gereformeerde traditie.

Waar deze tegenstelling op de voorgrond staat, verbaast het niet als de zaligmaking van de mens alleen in Christus zonder eigen menselijke werken of verdiensten wordt beklemtoond. De gedachte is natuurlijk algemeen reformatorisch en men vindt haar overal in de Nederlanden terug. Toch kan men juist op dit punt verschillen constateren, verschillen waaraan men de namen van Luther en Erasmus verbinden kan. Zijn de menselijke werken, waardoor wij niet gered worden, uitwendige, ceremoniële dingen, de menselijke overleveringen waarop een mens ten onrechte vertrouwt? Aldus Erasmus in het voetspoor van Hieronymus. Luther gaat veel dieper: zelfs als wij door de eigen wet van God te onderhouden onszelf zalig willen maken, bewerkt dat alleen dat wij des te meer schuldig staan tegenover God. In de beginperiode van de reformatie hebben velen slechts het overeenkomstige gehoord: Christus alleen. Het verschil gaat echter diep en geeft uiting aan verschillende typen van vroomheid. Het is zeer duidelijk, dat de dopersen hier het Erasmiaanse type van vroomheid vertegenwoordigen. Menno b.v. zet zich verschillende malen tegen Luther af, hij is bang dat bij

³ Zie C. Augustijn, "Godsdienst in de zestiende eeuw", in: *Ketters en papen onder Filips II. Het godsdienstig leven in de tweede helft van de 16de eeuw* ('s-Gravenhage, 1986) 36-39.

⁴ Zie Menno Simons, *Das Fundament des Christelycken Leers*, uitg. H.W. Meihuizen (Den Haag, 1967) 107-116.

Luther het geloof geen vruchten draagt.⁵ Wij vinden dan ook bij de dopersen voortdurend de waarschuwing tegen een dood geloof. Daarmee vallen zij niet de katholieke bestrijders van Luther bij, maar leren zij de tertius usus legis.

Het derde kenmerk is dat de vroomheid persoonlijk, ja individualistisch van karakter wordt. Het is alsof de gemeenschap wegvalt en ieder mens op zichzelf staat, steeds weer zelf te beslissen heeft. Tot op deze tijd speelde de godsdienst vooral een rol als sociaal gebeuren en doortrok daardoor het openbare leven. In de 16de eeuw komt de wending naar de hoogstpersoonlijke beslissing van ieder mens. Terloops merk ik in dit verband op, dat de discussies rondom volksgeloof en ontwikkelingsoffensief van de kerk in de tweede helft van de eeuw deze ontwikkeling vaak buiten beschouwing laten en alleen al daardoor schimmig worden. Ik behoef maar te wijzen op de doopleer om het duidelijkste voorbeeld te verschaffen van deze trek binnen de doperse beweging. Wat te denken van het verhaal van een dagboekschrijver over een doopsgezinde vrouw? Zij houdt haar kind veertien dagen ongedoopt bij zich. Daarop nemen de burens het weg en laten het dopen. Toen zij het terugbrachten "nam de moeder water en wies het kind het heilig doopsel en de heilige olie af en herdoopte het".⁶ De laatste woorden bewijzen, dat de berichtgever er weinig van begrepen had, maar in de paar woorden waarin hij de houding van de vrouw beschrijft, komt de bijna manische drang tot "zelf beslissen" onovertreffbaar tot uiting. Geen ander en niets anders tussen God en mij.

Wat blijft dan over? Alleen het woord van God, de bijbel die elke leek kan lezen of horen lezen, het enige wat ons Christus daadwerkelijk present stelt. Zeer plastisch wordt ons dat duidelijk gemaakt in het doperse lied waarop Keith P.F. Moxey heeft gewezen. Daarin redetwisten inquisiteur en gevangene over de beelden. Voor de inquisiteur zijn beeld en letter van de bijbel beide dood. De gevangene ziet tussen beide een absolute tegenstelling. Het beeld is te zeer creatuurlijk om drager te kunnen zijn van het goddelijke, alleen het woord is daarvoor geestelijk genoeg.⁷ Het is niet toevallig, dat het gereinigde kerkgebouw van de gereformeerden en de vermaning van de dopersen een treffende overeenkomst vertonen.

Ook van het vijfde element, het wetticisme, geldt dat het zeker niet alleen de dopers eigen is. Wel kan men zeggen, dat de biblicistische trek, die men bij hen aantreft, het wetticisme in de hand werkt. Zij baseren zich op de teksten, d.w.z. op de teksten van het Nieuwe Testament, en zijn op geen enkele manier daarvan

⁵ Menno Simons, *Fundament*, 27-29.

⁶ Zie J. Grauwels, *Dagboek van Gebeurtenissen opgetekend door Christiaan Munsters (1529-1545)* (Assen, 1972) 28v.

⁷ Zie het citaat dat ik gaf in mijn artikel in: *Doopsgezinde Bijdragen* NR 12-13 (1986-1987) 27.

af te brengen. Vele van de in *Het offer des Heren* vermelde verhalen, die natuurlijk mede als leermateriaal dienst deden, tonen het. Als vanzelf is het gevolg, dat geen distantie overblijft tussen de tekst van het Nieuwe Testament en de eigen tijd. Dat dit tot wetticisme moet lijden, is evident. Dat daarmee niet gezegd is, dat men de beweging als geheel daarmee kan karakteriseren of dat deze trek bij uitsluiting dopers zou zijn, spreekt vanzelf.

Van 'sacramentsschenderen', 'sacramentisten' en 'die van de bont'

De visie onlangs geboden door professor Augustijn in de *Doopsgezinde Bijdragen* NR 12-13 (1986-1987) over de kenmerken en de ontwikkeling van de vroege Nederlandse reformatie is zowel verhelderend als uitdagend. Zeer terecht heeft hij beklemtoond dat het eigene van het Nederlandse anabaptisme pas te voorschijn komt als men rekening houdt met de gelijktijdige geestelijke stromingen. Volgens professor Augustijn vinden de grondtrekken dezer hun uitdrukking in de waardering van een inwendige vroomheid die van de clerus, de mis en de beelden losstaat. Hij concludeert dat de denkbeelden van de dopers ten opzichte van de tegenstellingen vlees/geest en uitwendig/inwendig in grote mate overeenkomen met, en voortborduren op, de geliefkoosde thema's van de evangelische theologie van vóór 1530. Het eigene van het Nederlandse anabaptisme bestaat, aldus professor Augustijn, uit zijn drang naar een 'eigen organisatie', afgezonderd van de bestaande kerk en afgeschermd tegen een zondige wereld. Terwijl die 'van den evangelye' vanuit hun positie binnen de katholieke gemeenschap de oude kerk probeerden recht te trekken, hebben de dopers die kerk afgezworen en een tegenkerk opgericht.

De geschiedschrijving van de vroege reformatie in de Nederlanden heeft ná 1960 heel wat veranderingen ondergaan. Men heeft definitief met de z.g. nationaal-gereformeerde richting afgerekend. Dankzij de onlangs verschenen studies over de reformatorische geschriften van drs. Visser,¹ Trapman² en Johnston³ is de afhankelijkheid van de mensen 'van 't nyeuwe licht' voor hun godsdienstige opvattingen aan zowel Erasmus als Luther duidelijker geworden. Die waren bij uitstek de voorstanders van de christelijke vrijheid. Daarnaast moet ook rekening worden gehouden met de boeken van Butzer, Bugenhagen, Melanchton, Oecolampadius, Karlstadt en enkele minder bekende Duitse hervormers (Otto Brunfels, Caspar Huberinus, Urbanus Regius) die in de jaren '20, deels in het Nederlands, in omloop zijn geweest. Uitzonderingen daargelaten

¹ C.Ch.G. Visser, *Luther's geschriften in de Nederlanden tot 1546* (Assen, 1969).

² J. Trapman, *De Summa der godliker scripturen (1523)* (Leiden, 1978); *idem*, "Le rôle des 'sacramentaires' des origines de la réforme jusqu'en 1530", *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 63 (1983) 1-24.

³ A.G. Johnston, *The Eclectic Reformation: Vernacular Evangelical Pamphlet Literature in the Dutch-Speaking Low Countries, 1520-1566* (niet uitgegeven Ph. D., University of Southampton, 1986). Men kan dit proefschrift op de Koninklijke Bibliotheek te 's-Gravenhage raadplegen.

waren de Nederlandse evangelischen niet op de hoogte van de kloof tussen de inzichten van Erasmus en Luther, laat staan de pennestrijd tussen Luther en Zwingli over de betekenis van het Avondmaal en de verschuivingen in de theologie van de Wittenberger tussen 1520 en 1525. Het kon haast niet anders zijn: de boodschap van de reformatie werd op zeer willekeurige wijze overgebracht. Nederlanders die in die tijd naar de Duitse steden gingen, werden ook aan allerlei liturgische probeersels blootgesteld.

Om reden van eclectische aard van de vroege reformatie in de Nederlanden klinkt de typering van de jaren '20 als 'het tijdperk der sacramentariërs', door Knappert in 1924 gebruikt, minder overtuigend.⁴ Professor Augustijn wil echter verder gaan: hij heeft voorgesteld het etiket 'sacramentariërs' naar het vergeetboek van verouderde vaktermen te verwijzen. Inderdaad wekt de term verwarring op daar hij op twee uiteenlopende groepen wordt toegepast: zowel op die grove loochenaars van het heilige sacrament als op die geschoolden die weliswaar de transsubstantieel afwijzen, maar die met Cornelis Hoen de eucharistie hoog waarderen als onderpand van Christus' belofte van de vergeving van de zonden. In het verleden hebben historici vaak dit belangrijke onderscheid over het hoofd gezien.

Niettemin kan ik mij met professor Augustijns verstrekkende voorstel niet helemaal verenigen. Op de eerste plaats hebben tijdgenoten het woord 'sacramentist' gebruikt: vanaf 1534 duikt het geregeld op in de gerechtelijke en ambtelijke stukken. Ofschoon het spraakgebruik slecht gedefinieerd is, tast men naar een onderscheid tussen de verschillende ketterse stromingen. In maart 1535 bracht de procureur-generaal, Brunt, een verslag uit aan de stadhouder over de ketters binnen Amsterdam. Wat betreft de anabaptisten was hij nogal optimistisch - het aantal herdoopten kwam niet boven de honderd - maar hij vermoedde wel 'dat vanden secte vanden sacramentisten daer meerder getal van burgers besmet zyn'.⁵ Even later verwachtte Brunt dat binnenkort de anabaptisten zouden worden uitgeroeid, 'mer die dwalinge vanden sacramentisten ende luyteristen sal difficil wesen wuyt te treden'.⁶ Een soortgelijke waarschuwing geeft ook Alardus Aemstelredamus als hij in 1537 van de anabaptisten en de 'factio Sacramentarium' schrijft.⁷ Met 'sacramentist' bedoelden de Nederlandse instan-

⁴ L. Knappert, *Het ontstaan en de vestiging van het protestantisme in de Nederlanden* (Utrecht, 1924). Onder de noemer van sacramentariër brengt hij o.a. Cornelis Hoen, Sartorius, Gnapheus, Jan Jansz. de Bakker, Willem Dirksz., Wendelmoet Claesdr.

⁵ *Documenta Anabaptistica Neerlandica V Amsterdam (1531-1536)*, A.F. Mellink, ed. (Leiden, 1985) 120.

⁶ Brunt aan de stadhouder. Algemeen Rijksarchief 's-Gravenhage. Archief ambtenaren centraal bestuur 93, 24 maart 1535.

⁷ A.J. Kölker, *Alardus Aemstelredamus en Cornelis Crocus. Twee Amsterdamse priester-humanisten* (Nijmegen-Utrecht, 1963) 111.

ties iemand die 'zeer qualicken gesproeken (heeft) vanden heylighe sacramente'; Alardus schreef tegen hen 'die ontkennen "divinitatem inesse Sacrosanctae Eucharistiae"'.⁸ Het opsporen van ketterij en van delicten tegen de plakaten ging vaak moeizaam bij gebrek aan ondubbelzinnig bewijs. Daarom was men gewend de verdachten over hun plichten als katholieken te ondervragen: wanneer zij hebben gebiecht en ten sacramente zijn gegaan. Op die manier kwamen de afwijkende gevoelens over het altaarsacrament vaak naar boven. Het verloochenen van het heilige sacrament wordt het typisch kenmerk van de sacramentisten, te vergelijken met de volwassendoop bij de 'wederdoopers'. Allicht zegt het verloochenen van het sacrament lang niet alles over de drijfveren en de godsdienstige opvattingen van de sacramentisten, evenmin als de volwassendoop niet alles zegt over de theologie van de dopers.

Volgens professor Augustijn hebben 'de vele loochenaars van het altaarsacrament, die men juist in de Zuidelijke Nederlanden in de periode vanaf 1450 vindt...noch met de Reformatie, noch met het Humanisme iets van doen'.⁹ Dat de bijbelse humanisten en de buitenlandse evangelische theologen de toon van de vroege reformatie in de Nederlanden hebben aangegeven is zonneklaar. Desondanks lijkt het mij de moeite waard even bij de omstreken, en voor sommigen versleten, problematiek van de inwerking van bepaalde godsdienstige stromingen, aanwezig in de vijftiende eeuw, op de Reformatie stil te staan. Ik denk hier niet zo zeer aan de bekende 'voorlopers' onder de broeders des Gemeenen Levens¹⁰ als aan de anonieme bronnen van de spottende vergelijkingen en woordspelingen die in zwang waren onder 'die van de evangelye' in het jaar '20 en '30. Ik hoef maar enkele voorbeelden te geven: de geringschattende beschrijvingen van de Heilige Maagd als 'een melc deerne' (melkmeisje), 'eenen peper-sack daer geen peper in en es', 'een lanteerne daer gheen keerse in en es',¹¹ 'een sack daer canneel in is geweest ende die den soeten roeck dair aff behoudt';¹² krasse uitlatingen over de hostie als 'die papen-Godt',¹³ 'den witten God'¹⁴ en

⁸ *Ibidem*.

⁹ C. Augustijn, 'Anabaptisme in de Nederlanden', *Doopsgezinde Bijdragen*, Nieuwe Reeks 12-13 (1986-1987) 18.

¹⁰ Voor een nuchtere beoordeling zie R.R. Post, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism* (Leiden, 1968) hfdst. XIV-XV.

¹¹ Citaten uit *Een cleyn Verclaringhe des gheestlijcken staets tegen tfenijn door Martijn Luyter* (Antwerp s.d.) Nijhoff-Kronenberg 4017. Voor deze verwijzing ben ik dr. Johnston erkentelijk.

¹² Oud-rechterlijk archief Gouda, 146, fo. 45vo.

¹³ J.G. de Hoop Scheffer, *Geschiedenis der kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531* (Amsterdam, 1873) 520.

¹⁴ *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae* V, P. Fredericq, ed. (Gent-'s-Gravenhage, 1902) 350.

over het 'waerdighe sacrament (dat) nyet dan broet en was, ghelijck die backers opt veynster te coop hebben leggen';¹⁵ over de beelden als 'van steen ende houdt gemaict'¹⁶ en over het oliesel als 'goet op een salaet oft v schoenen daer mede te smeyren'.¹⁷ De opmerkingen over de beelden zijn wel in de vroegste reformato-
rische geschriften terug te vinden (b.v. *Vanden Propheet Baruch* en *Gnapheus' Troost ende Spiegel der siecken*), maar de andere komen niet, naar mijn beste weten, in de nederlandstalige tractaatjes voor. Waar hebben deze dissidenten hun schampere opmerkingen vandaan gehaald en hoe verklaart men de herhal-
ling van dergelijke uitdrukkingen? In Engeland, waar gelijkluidende uitlatin-
gen in de verhoren van ketters in het jaar '30 opduiken, kan men naar de voort-
doring van een middeleeuws dissidente stroming, namelijk de lollarden, wij-
zen.¹⁸ Onder de lollarden, die nog steeds in het begin van de 16e eeuw vervolgd
werden vindt men dergelijke uitdrukkingen. Voor het Duitse Rijk en vooral
voor de Nederlanden ligt het wat moeilijker. Over het algemeen zijn er weinig
ketterprocessen in de late middeleeuwen in Duitsland.¹⁹ In het bekende *Corpus
documentorum inquisitionis haereticae neerlandicae* komen er wel velerlei dissi-
denten te voorschijn: godslasteraars, loochenaars van het altaarsacrament,
mensen aangeklacht wegens hekserij, bedelmonniken beticht van het donatis-
me en zelfs een enkele ongelovige. Vaak zijn de bronnen te schaars om een goed
beeld van de vermeende ketterij op te maken. Van ketterse organisaties is er
weinig sprake: een twintigtal hussieten in de omgeving van Dowaaï en Atrecht
tussen 1420 en 1430, een leek die wat aanhang in Haarlem vóór 1558 verwierf en
een aantal leden van de sekte van de z.g. Vrije Geest te Rijssel in 1465. Paul
Fredericq, de kenner bij uitstek van ketterse stromingen in de Nederlanden,
meende dat hier te lande 'de ketters (in de 15e eeuw) meestal alleenstaande
verdwaalden (waren) zonder aanmerkelijken aanhang'.²⁰ Desondanks vindt

¹⁵ *Documenta Anabaptistica Neerlandica* V, 7.

¹⁶ Oud-rechterlijk archief Gouda, 146, fo. 45.

¹⁷ *Corpus documentorum* V, 281.

¹⁸ Voor de invloed van de lollarden op de Engelse dissidente stromingen onder Hen-
drik VIII zie J.F. Davis, 'The Trials of Thomas Blynne and the English Reformation',
Historical Journal, 24 (1981) 775-90; *idem*, 'Lollardy and the Reformation in England',
Archiv für Reformationsgeschichte 73 (1982) 217-37; *idem*, 'Joan of Kent, Lollardy and the
English Reformation', *Journal of Ecclesiastical History* 33 (1982) 225-33; C. Cross, *Church
and People, 1450-1660* (Glasgow, 1976) hfdst. II-III.

¹⁹ Zie echter S. Hoyer, 'Nicolaus Rutze und die Verbreitung hussitischer Gedanken im
Hanseraum' in *Neue Hansische Studien*, F. Konrad, ed., (Berlijn, 1970) 157-70; F. Machi-
lek, 'Ein Eichstättter Inquisitionsverfahren aus dem Jahre 1460', *Jahrbuch für Fränkische
Landesforschung* 34-35 (1974-1975) 417-46; D. Kurze, *Quellen zur Ketzergeschichte Bran-
denburgs und Pommerns* (Berlijn, 1975).

²⁰ P. Fredericq, *Geschiedenis der inquisitie in de Nederlanden. Derde boek. De nederland-
sche inquisitie tijdens de vijftiende en het begin der zestiende eeuw* (1916) hfdst. III, met
ongenummerde pagina's. Het handschrift berust op de Universiteitsbibliotheek Gent,
MS. 3740.

men onder deze middeleeuwse dissidenten afwijkende meningen over de biecht, het wijwater, de hostie en de heiligen die *qua* taal sterk aan de uitdrukkingen in omloop onder de zestiende-eeuwse evangelischen doet denken.²¹ Men moet echter de betekenis van dergelijke middeleeuwse ketterijen voor de vroeg-Nederlandse Reformatie niet overschatten. Het zou moeilijk zijn aan de hand van de bestaande bronnen een samenhangende theologie te vinden: net als bij de Engelse lollarden komen er onder deze dissidenten meningen voor die hemelsbreed van de leer van de nonconformisten van de zestiende eeuw verschillen. Hoogstens hebben dergelijke volksketterijen tot het verwoorden van de protesten van de ongeschoolden in het begin van de Reformatie bijgedragen en de aanval op de clerus en op de immanente inslag van de katholieke leer (transsubstantieel, de bemiddelingsrol van de Heilige Maagd en de heiligen) versterkt. Ondanks het bescheiden - en misschien zelfs onbewezen - deel van de middeleeuwse dissidente stromingen in de samenstelling van de Reformatie lijkt het mij dat deze problematiek de moeite van meer diepgaand onderzoek zou lonen.

Professor Augustijn heeft ook de doperse behoefte aan organisatie en afscheiding van de bestaande kerk naar voren gebracht. Hier ligt z.i. het eigene van de dopersen. Aan deze heldere uiteenzetting wil ik niets afdoen; integendeel. Er is misschien reden om de tegenstellingen tussen de niet-doperse dissidenten en de anabaptisten op dit punt te verscherpen. Weliswaar zijn er sporen van organisatie onder de eerste protestantse dissidenten. In het Gulikse werd de plaatselijke structuur van de katholieke kerk in enkele dorpen al in 1533 (d.w.z. vóór de opkomst van het anabaptisme in dat gebied) ontworpen: het avondmaal werd onder beide gedaanten door ketterse priesters uitgereikt en de kinderdoop buiten de kerk en zonder de gebruikelijke liturgie toegediend. Elders werd de doop hier, zoals ook in Oost-Friesland in die tijd, verwaarloosd. Te Havert (ten oosten van Susteren) hadden de evangelischgezinden een onderlinge afspraak gemaakt om hun geschillen te beslechten.²² Ook ontstond er al vóór 1534 te

²¹ B.v. 'leauwe benoite nestoit de néant plus grant effect que eauwe dun puch' (puits) (*Corpus documentorum* III, 58); 'holy water halwed (hallowed) be a prest is of no more effect than the watir of the ryver or of a welle', Engelse lollard, 1429 *Heresy Trials in the Diocese of Norwich, 1428-31*, N.P. Tanner ed., (Camden 4th Series 20, 1977) 57; 'Dat vontwater heeft niet meer crachten in hem selven dan dat water dat inden rijn loept', *Summa der godliker scrifturen* (1523) in *Oeconomica christiana*, J.J. van Toorenenberger, ed., 119.

²² *Jülich-Bergische Kirchenpolitik. Zweiter Band. Visitationsprotokolle und Berichte. Erster Teil: Jülich 1533-1589*, O.R. Redlich, ed. (Bonn, 1911) 95, 733; voor de toestand te Havert, 500-503.

Doornik een soort armenkas bekend als 'la boette des luthériens'.²³ Men deed een beroep op zulke organisaties uit praktische overwegingen; voor de dopers ontstond echter de behoefte aan een afzonderlijke gemeente uit dringend theologische noodzaak. Volgens Melchior Hoffman en zijn Nederlandse opvolgers Jan Matthijs en Jan Beukelsz. moesten de bondgenoten van het kaf van de goddelozen gescheiden worden. Voor Jan Matthijs was de volwassendoop zelfs 'a magical *signum Tau* wich would put a seal on believers to protect them from God's wrath during the last Judgement', aldus Deppermann.²⁴ Daar Hoffman het laatste Oordeel in 1533 verwachtte, kon men met de oprichting van de onontbeerlijke en afgescheiden gemeente niet langer talmen. Om tot een juist begrip van het ontstaan van de gemeente onder de eerste Nederlandse dopers te komen, lijkt het mij ook wenselijk recht aan hun apocalyptische verwachtingen te doen wedervaren.

²³ G. Moreau, *Histoire du protestantisme à Tournai jusqu'à la veille de la Révolution des Pays Bas* (Paris, 1962) 255.

²⁴ K. Deppermann, *Melchior Hoffman. Social Unrest and Apocalyptic Visions in the Age of Reformation* (Edinburg, 1987) 232.

Anabaptisme en sacramentarisme

In dit artikel willen wij drie zaken aan de orde stellen.

In de eerste plaats willen wij enkele opmerkingen maken over het begrip sacramentarisme, in de tweede plaats willen wij de verhouding van het sacramentarisme tot het anabaptisme in de jaren 1531 tot 1534 bespreken en in de derde plaats willen wij stilstaan bij de wijze waarop de gemeentevorming bij de doperen plaatsvond.

Het doperdom bereikte de Nederlanden via het graafschap Oostfriesland. In dit gewest doopte de anabaptistische voorman Melchior Hoffman in 1530 in de consistorie van de grote kerk van Emden bijna 300 personen, beide burger en boer, zoals Obbe Philips ons meedeelt.¹ Hoffman had zijn ideeën in Straatsburg opgedaan; in tegenstelling tot wat vroeger beweerd is, was hij een autonoom denker, die zijn ideeën onafhankelijk van de Zwitserse dopers concipieerde.² Hoffman zelf vertrok vanuit Oostfriesland naar Straatsburg, zijn invloed deed zich, op enkele incidentele bezoeken na, vooral gelden via zijn geschriften. Voor zijn vertrek in 1530 stelde hij Jan Volckertsz Trypmaker aan als opvolger, met de stipulatie dat hij het dopen moest voortzetten.

Trypmaker werd in november 1530 uit Emden uitgewezen en vertrok naar de Nederlanden, alwaar hij zijn activiteiten voortzette. Vanuit Amsterdam bewerkte hij Holland en Utrecht, hetgeen menige herdoop opleverde. In zijn vonnis werd gesteld dat hij een vijftig tot zestig personen gedoopt had, terwijl Melchior Hoffman tijdens een bezoek aan Amsterdam er vijftig doopte.³ Eind 1531 werd Trypmaker, door eigen toedoen, in Amsterdam gearresteerd en met een aantal volgelingen in Den Haag terechtgesteld. Het drama noopte Hoffman om naar analogie van de gebeurtenissen tijdens bouw van de tweede tempel, de doop twee jaar op te schorten. Allen die de periode van de vroege Reformatie bestuderen zijn het met elkaar eens: het doperdom werd in de Nederlanden geïntroduceerd door Hoffman, vroegere sporen van doperse werkzaamheden zijn niet aan te wijzen.

¹ Obbe Philips, 'Bekentenisse' in: *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* VII (Den Haag, 1909) 123.

² J.M. Stayer, W.O. Packull en K. Deppermann, "From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins" in: *The Mennonite Quarterly Review* 49 (1975) 83-122.

³ A.F. Mellink, *Amsterdam en de Wederdopers* (Nijmegen, 1976) 20.

Anders ligt het met de religieuze toestand in de Nederlanden in het decennium voor de komst van Trypmaker. De door Luther geëntameerde Reformatie was niet ongemerkt aan de Nederlanden voorbijgegaan: geschriften van hem en van andere reformatoren werden hier te lande gelezen en bediscussieerd, de bijbel was reeds verschillende malen in het Nederlands vertaald en werd druk besproken. De katholieke kerk, wier normen en waarden onder vuur lagen, was in het defensief gedrongen.

Velen werden weliswaar door autoriteiten en rechters lutheraan genoemd, maar dit begrip dekt de lading lang niet altijd. Naast Luther oefende Erasmus invloed uit, vooral op intellectuelen. Het is moeilijk alle personen, die bovendien soms van mening veranderden in een bepaalde categorie onder te brengen. Augustijn illustreert dit in zijn artikel in de *Doopsgezinde Bijdragen* aan de hand van Gerardus Geldenhouwer.⁴ Veel lag niet vast en de gelovige moest zoekend en tastend zijn weg zien te vinden. Betekent dit dat we in het geheel geen karakteristiek meer kunnen geven en moeten spreken van een nog ongedifferentieerde hervormingsbeweging, waarin zowel Luthers als Erasmus' ideeën een rol speelden, zoals Augustijn in genoemde artikel suggereert? Ik meen van niet.

Ten eerste zijn de begrippen en invloeden erg onduidelijk. De Nederlandse hervormingsgezinden lazen weliswaar de geschriften van Luther, maar negeerden meestal diens ideeën over de consubstantiatie. Erasmiaans noemden zich verschillende hervormingsgezinde intellectuelen, maar ook iemand als Alardus van Amsterdam, een trouw volgeling van Rome. De latere paus Adriaan van Utrecht en zelfs Karel V en diens raadgevers noemden zich Erasmiaan. Het is duidelijk dat termen als erasmiaanse of lutherse invloeden niet veel zeggen.

Verder dreigt door de fixatie op Luther en Erasmus of hun invloeden enkele andere vormen van religieus getint protest, zoals het anticlericalisme, genegeerd te worden. Het anticlericalisme bestond reeds lang, zoals we uit de door Fredericq bijeengebrachte bronnen kunnen ervaren. Het bestond meestal uit het minachten van de heiligen en de maagd Maria en uit het bespotten van het sacrament der mis. Dergelijke gevallen vinden we, in talrijker mate, in de jaren '20. Voor velen is verder geen activiteiten op religieus gebied bekend, misschien handelden zij in dronkenschap of uit een anticlericale traditie.

Dit anticlericalisme ging soms gepaard met of werd gevoed door afgunst op de privileges van de geestelijken. Zo werden in Den Bosch in 1525 en in Hoorn in 1529 religieuze instellingen aangevallen, terwijl in Zwolle Wijlbert Verckenkoep een monnik onder bedreiging met een knuppel geld afdwong.⁵

⁴ C. Augustijn, "Anabaptisme in de Nederlanden" in: *Doopsgezinde Bijdragen* 12-13 (1986-1987) 19.

⁵ A. Duke, "Building Heaven in Hell's Despite: The Early History of the Reformation in the Towns of the Low Countries" in: A.C. Duke en C.A. Tamse, ed., *Britain and the Netherlands* (Den Haag, 1981) 59. S. Elte, "Bescheiden betreffende de Hervorming in Zwolle" in: *Bijdragen en Mededeelingen van het Historisch Genootschap* 58 (1937) 57.

Hiernaast treffen wij nog individuen aan die er wel heel extreme ideeën op na hielden. Wij doelen hierbij op lieden als Herman van Rijswijk, die rond 1500 onder anderen twijfelde aan de waarheid der Schrift en aan de persoon van Jezus als middelaar. Dergelijke visies komen we in het begin van de zestiende eeuw vaker tegen: wij verwijzen hier naar de secte van de Loisten, die de opstanding loochende en een soort pantheïsme voorstond, naar Gerrit de Kuiper, die in 1529 in Gouda eveneens de opstanding der doden ontkende en naar de in 1530 terechtgestelde Wybrant Jansz. van Hartwert, die meende dat de evangelien niet Gods woord waren en twijfelde aan de Godheid van Christus. David Joris debatteerde in 1529 met Trypmaker over de vraag of Christus God en mens was, waarbij Trijpmaker het eerste ontkende.⁶ Getalsmatig stelden deze lieden niet veel voor, toch is het de moeite waard hen te signaleren: zij zijn wel heel moeilijk in te passen in het schema lutherse of erasmiaanse invloeden.

Moeten we de reformatorische bewegingen van de jaren '20 als een ongedifferentieerd geheel zien, waarin slechts bepaalde stromingen (Luther, Erasmus) min of meer sterk opdoken, of zijn er differentiaties aan te brengen? De Hoop Scheffer, die in de vorige eeuw werkte, meende deze hervormingsbeweging in de Nederlanden als sacramentarisch te kunnen omschrijven, Knappert maakte daar in het begin van de twintigste eeuw de "nationaal-evangelischen" van. Als we het eerste adjectief weglaten - zo nationaal was deze hervormingsbeweging niet- houden we dus twee termen over, evangelisch en sacramentarisch, de laatste is in het historische wereldje ingeburgerd.

De term sacramentariër werd in de jaren '20 niet gebruikt, de eerste vermelding vinden we in 1531 of 1532. In een brief van Alardus van Amsterdam riep deze zijn vriend Cornelius Crocus op de sacramentariërs even krachtig te bestrijden als de wederdopers.⁷ In maart 1534 wordt de term gebruikt in een brief van de procureur-generaal van het Hof van Holland.⁸ Het begrip is vermoede-

⁶ P. Fredericq, ed., *Corpus Documentorum inquisitionis haereticae privatis neerlandicae* I (Gent, Den Haag, 1889), 494. J. Frederichs, *De secte der Loisten of Antwerpsche libertijnen. Eligius Pruystinck en zijne aanhangers* (Gent, Den Haag, 1891). A. Duke, "Dissident Voices in a Conformist Town the Early Reformation at Gouda" in: S. Groenveld, M.E.H.N. Mout en I. Schoeffers, eds, *Bestuurders en Geleerden. Opstellen over onderwerpen uit de Nederlandse geschiedenis, aangeboden aan Prof. Dr. J.J. Woltjer* (Amsterdam, Dieren, 1985) 26. A.F. Mellink, ed., *Documenta Anabaptistica Neerlandica I: Friesland en Groningen (1530-1550)* 3-4. "David Joris sonderbare Lebensbeschreibung aus einem Manuscripto" in: G. Arnold, *Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie* (Frankfurt am Main, 1729) 707.

⁷ A.J. Koelker, *Alardus Aemstelredamus en Cornelius Crocus. Twee Amsterdamse priester-humanisten* (Nijmegen, Utrecht, 1963) 133-134.

⁸ Algemeen Rijksarchief Den Haag, stukken afkomstig van ambtenaren van het centraal bestuur tijdens de regering van Karel V, gedeponeerd ter charterkamer van Holland, nr. 93.

lijk het eerst gebruikt door Luther, die zijn tegenstanders in de kwestie van het avondmaal met deze term vereerde.⁹

Recentelijk zijn bezwaren tegen de term sacramentariërs aangevoerd. Deze zou dubbelzinnig zijn: enerzijds vielen hieronder degenen die niets wilden weten van enige aanwezigheid van Christus in of bij de eucharistie, anderszijds wordt de term gebruikt voor diegenen die het sacrament symbolisch opvatten, als een teken dat wees op Christus' offer. De eerstgenoemde groep wordt door Augustijn gelijkgesteld met de lasteraars van het sacrament in de tijd voor de Reformatie. Bekijken we de verhoren en de vonnissen zoals die door Fredericq zijn uitgegeven dan vinden we inderdaad krasse uitspraken over het sacrament, zoals bij Wendelmoet Claesdr, maar daarnaast evangelische zoals de opmerking dat Christus'dood alleen genoeg is voor de zaligheid van de mens. Er is duidelijk meer aan de hand dan een grof anticlericalisme.¹⁰

Mijns inziens kunnen we de term sacramentariërs handhaven. Wel dient benadrukt te worden dat het begrip niet al te stringent uitgelegd moet worden. Het kan inderdaad verschillende richtingen omvatten. Het alternatief, de Reformatie van de jaren '20 te beschouwen als een ongedifferentieerde hervormingsbeweging lijkt mij alleen maar verwarring te scheppen: een groot deel van de toenmalige maatschappij zou dan hervormingsgezinnd geweest zijn. Overigens keerde zich Luther noch Erasmus op de wijze als de sacramentariërs deden tegen het sacrament. Ik geef toe dat het hanteren van het begrip sacramentariërs verschillende problemen oplevert: is iemand als Menno Simons, die jarenlang de mis bediende, maar toch zijn twijfels had, een sacramentariër?

De beweging der sacramentariërs ging in de loop van de jaren '30 vrijwel geheel op in de anabaptistische. We treffen bij de dopers dezelfde namen aan als welke wij in de jaren '20 in het milieu van de sacramentariërs vonden.¹¹ Hoe ging dit in zijn werk, wat waren de overeenkomsten en de verschillen tussen de twee richtingen? Volgens Kühler ging dit alles eenvoudig: over Menno Simons schreef hij bijvoorbeeld dat elke stap op de weg uit de katholieke kerk consequent leidde naar het anabaptisme.¹² Zo simpel was het echter niet.

Niet elke sacramentariër nam de anabaptistische boodschap even gemakkelijk aan. Wij kunnen dit adstrueren met de gegevens die wij aan de (auto-)biografieën van twee leiders van de doperse beweging ontleend hebben, namelijk David Joris en Obbe Philips.

⁹ J. Trapman, "Le rôle des 'sacramentaires' des origines de la réforme jusqu'en 1530 aux Pays-Bas" in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 63 (1983) 1.

¹⁰ Augustijn, 'Anabaptisme', 18.

¹¹ A.F. Mellink, *De wederdopers in de Noordelijke Nederlanden 1531-1544* (Groningen, Batavia, 1953) 334-344.

¹² W.J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Haarlem, 1932) 47.

David Joris was in 1529 wegens zijn sacramentarische gevoelens door het Hof van Holland veroordeeld tot lijfstraffen en een verbanning van drie jaar. Tijdens deze ballingschap kwam hij in contact met Trypmaker, met wie hij als gezegd over de Godheid van Christus debatteerde. In 1531 woonde hij de executie van Trypmaker en diens metgezellen in Den Haag bij. Hij verkeerde wel in de kringen van de dopersen, maar trad niet tot hen toe. De houding van de dopersen tegenover andersdenkenden was trouwens ambivalent: sommigen spraken met Joris om hem over te halen zich bij de dopersen te voegen, anderen beschouwden hem als iemand die zich tegen God keerde en waarmee elke omgang verboden was.¹³ Opvallend is wel dat vanaf het begin de dopersen andere stromingen meden.

De doop was door Melchior Hoffman in 1531 voor twee jaar onderbroken. Toen deze eind 1533 weer ingesteld werd door Jan Matthijsz trad Joris pas na aarzelen toe. Hij discussieerde veel met de dopersen, die hem pas in 1534 wisten te overtuigen. Hij werd kort daarop tot oudste aangesteld. Volgens de anonieme biografie van Joris waren degenen die nog "buiten" waren, de sacramentariërs dus, zeer bedroefd over deze overgang, omdat hierdoor nog meer pressie op hen uitgeoefend werd om zich te laten herdopen.¹⁴

Obbe Philips verkeerde voor 1533 in sacramentarische kringen; dezen beschouwden het pausdom als een Sodom en Gomorra en als een instelling van de Antichrist. In de sacramentaristische kringen wilde men slechts God vrezen en dienen, de deelnemers werden evangelischen genoemd. Het aanstellen van predikers, leraren en het opbouwen van een gemeente vonden zij onnodig. Zij verwierpen uitdrukkelijk elke vorm van organisatie. Helaas, stelde Obbe Philips, beviel dit niet een ieder. Toen Melchior Hoffmans optreden bekend werd werden hun wensen vervuld: er werd een gemeente ingesteld. Deze scheidde zich af van de luthersen, zwingelsen en papisten: in Melchior Hoffmans ogen waren deze groeperingen verdoemd.

Zo bestonden de evangelischen in Leeuwarden uit twee groepen: degenen die Hoffman volgden en degenen die het sacramentarisch erfgoed trouw bleven. Onder de volgelingen van Hoffman waren er velen, die nog niet herdoopt waren, maar dit graag wilden. De kring raakte in de ban van de apocalyptische voorspellingen van Hoffman, wiens boeken en geschriften gretig gelezen werden, maar men aarzelde toch nog zich te laten dopen, toen de afgezanten van Jan Matthijs eind 1533 in Leeuwarden arriveerden.

Dezen troffen hier een groep van een veertien mannen en vrouwen aan, die kennelijk aanvankelijk bezwaar hadden tegen de leer der afgezanten, maar na bedreiging met de toorn van God lieten allen zich dopen. Hans Scheerder kreeg

¹³ "Joris' Lebensbeschreibung", 707.

¹⁴ *Idem*, 707.

met Obbe Philips het leraarsambt opgelegd, op aandrang van de overige broeders. Zij kregen opdracht de gemeente voor te gaan, te dopen en te leren. Kort hierna kwam een andere afgezant te Leeuwarden, die Obbe's broer Dirk doopte, maar deze stuitte op veel tegenstand van de zwingelsen en kon weinig utrichten. Het leidde tot zoveel tumult dat de overheid opmerkzaam werd en de vervolging inzette. Dit alle gebeurde tussen kerst 1533 en lichtmis 1534 (21 maart).¹⁵

Wij zien dat de dopersen zich ook in de jaren 1531 tot 1533 scherp onderscheidden en afscheidden van de andere reformatorische groeperingen, al bleven er contacten over en weer. Het sacramentarisme werd gekenmerkt door het ontbreken van elke hiërarchie, zoals Obbe Philips ons meedeelt. Het was misschien een reactie op de katholieke hiërarchie als bemiddelende instantie tussen God en mens en bedoeld als een pleidooi voor vrijheid van de gelovige en een streven naar een persoonlijk contact met God, zoals Augustijn stelt.¹⁶

Een soortgelijk geluid laat Hendrik Rol horen in zijn *Die slotel van dat secrete des nachtsmaels onzes Heeren J.C.* Hij stond een lekenchristendom voor, waarbij de Geest de enige leermeester van de gelovige is; een leerstellige theologie ontbreekt, er wordt geen polemieck met theologen gevoerd. De gelovigen komen bijeen in conventiculen en hun geloof heeft een sterk zedelijke inslag.¹⁷ Over Leidse sacramentariërs wordt in 1530 meegedeeld dat zij buiten de stadspoorten bijeen kwamen, "aldair een van henluyden een groot boeck gehadt heeft op sijn schoet ende heeft dairuyt gepreect ende die heylige scrifte uuytgeleyt nae hoerluyden appetijte."¹⁸

In de kringen van de anabaptisten ging het niet veel anders toe: onder de schaarse gegevens uit deze tijd is een opmerkelijk verslag over een doperse bijeenkomst. In hun vergadering plachten zij te lezen uit en te disputeren over de evangeliën, waarna een van de aanwezigen het brood brak en het een ieder uitdeelde, in de wetenschap dat het geen sacrament was, maar slechts een herinnering aan het lijden van de Heer.¹⁹ Opvallend zijn hier twee dingen, het vieren van het avondmaal, dat in sacramentistische kringen niet plaatsvond en het gebrek aan organisatie in deze tijd: degene die het brood brak was een willekeurig gemeentelid. Men behoorde weliswaar tot de dopersen, maar het idee dat zij "bondgenoten" waren vinden we nergens in de bronnen.

Dit veranderde aan het eind van 1533. In dit jaar werd de doop opnieuw

¹⁵ Obbe Philips, "Bekentenisse", 129-131.

¹⁶ Augustijn, "Anabaptisme", 24.

¹⁷ L. Knappert, *Het ontstaan en de vestiging van het protestantisme in de Nederlanden* (Utrecht, 1924) 188-189.

¹⁸ L. Knappert, *De opkomst van het protestantisme in eene Noord-Nederlandsche stad* (Leiden, 1908) 119.

¹⁹ A.F. Mellink, *Amsterdam en de wederdopers in de zestiende eeuw* (Nijmegen, 1978) 21.

ingesteld en dit vereiste een zekere vorm van organisatie: iemand moest gemachtigd zijn deze te bedienen. Wij zien dan ook dat de afgezanten van Jan Matthijs overal leraars en dopers aanstellen. Deze ontwikkeling bouwde voort op de ideeën van Hoffman. Voor 1533 legde hij weinig nadruk op de sacramenten voor het stichten van een gemeente. De verhouding tussen God en de individuele ziel was veel belangrijker, de mens moest een verbond sluiten met God, het teken hiervan is de doop, het gevolg diende te zijn zelfverloochening, gehoorzaamheid aan het woord Gods en het ondergaan van vervolgingen. Het woord bondgenoten moet dan ook niet opgevat worden in de zin van leden van een geheim genootschap, maar verklaard worden als lieden die een verbond met God gesloten hadden.²⁰ In zijn commentaar op de Romeinenbrief uit 1533 zette hij echter een hiërarchie uiteen. Deze bestond uit apostolische zendboden, profeten, voorgangers en gemeenteleden.²¹

Het dopen werd gedaan door degenen die daarvoor de opdracht gekregen hadden, al gebeurde het ook wel eens door een leek: Louwerijs Louwerijszoon uit Leiden bekende in 1534 dat hij een meisje van een jaar of veertien herdoopt had, hoewel hij geen oudste was: de eigenlijke voorganger was absent geweest en de gelovigen hadden hem geprest de handeling te verrichten.²²

Het optreden van Jan Matthijs en zijn zendboden betekende niet het einde van het sacramentarisme. We hebben gezien dat deze bodes in Leeuwarden op verzet stuitten van de zwingelsen, terwijl ook Menno Simons hen bestreed. Meester Jan Haes, de heterodoxe predikant van het Amsterdamse leprozenhuis hield velen af van een overgang naar de dopers en dat in een tijd dat de Amsterdamse burgemeesters stelden dat het aantal sacramentschenders zo groot was dat het ondoenlijk was alle lasteraars te straffen.²³ In maart 1534 werd door de overheid gesteld dat de meeste burgers van Amsterdam met sacramentarijse gevoelens besmet waren, terwijl de dopers minder in getal en 'al arme luyden' waren.²⁴

De snelle groei van de doperse beweging rond 1535 moet verklaard worden uit de slechte economische situatie. In dit milieu gedijden de apocalyptische en chiliastische voorspellingen van Hoffman goed. Ook het anticlericalisme zal een rol gespeeld hebben bij de snelle verbreiding van het doperdom. Sinds 1535 worden de dopers ook door de autoriteiten onderscheiden van de sacramentarijers, terwijl de dopers zich bondgenoten gingen noemen. Jan Joesten, een

²⁰ Kühler, *Doopsgezinden*, 56, 68-69. Deppermann, *Hoffman*, 204.

²¹ K. Deppermann, *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation* (Göttingen, 1979) 233-234.

²² Algemeen Rijksarchief Den Haag, Stukken etc. 93, 27-5-1534.

²³ Mellink, *Amsterdam*, 30.

²⁴ Algemeen Rijksarchief Den Haag, Stukken etc. 93 15-3-1534.

voormalig priester, verklaarde in 1534 dat deze bondgenoten moesten beloven niet meer naar de katholieke kerk te gaan en niet dronken te worden of kwaad te spreken. Deze betering van het leven was een opvallend kenmerk van de dopers, die volgens Blesdijk, de schoonzoon van David Joris alom bewondering en respect afdwong.²⁵

Tot slot willen we een korte samenvatting geven. Wij menen de term sacramentarisme te kunnen handhaven, al is het maar omdat er geen betere is. De reformatie in de jaren '20 omvatte echter meer dan deze stroming.

De overgang van de sacramentariërs naar het doperdom verliep geleidelijk. Gedurende de jaren 1531 tot 1534 bestonden beide stromingen naast elkaar. Omdat de doop gestaakt was door Hoffman zagen velen weinig verschil tussen beide stromingen. De dopers zonderden zich echter wel af van de sacramentariërs.

De dopers bouwden pas na 1533 een organisatie op. De reden daarvoor was het opnieuw instellen van de doop door Jan Matthijs. Het oprichten van de benodigde organisatie werd vergemakkelijkt omdat Hoffman in 1533 hiervoor de aanzet gegeven had.

²⁵ Augustijn, "Anabaptisme", 21. S. Zijlstra, *Nicolaas Meynderts. van Blesdijk. Een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme* (Assen, 1983) 155.

Afscheid van de sacramentariërs?

Het betoog van prof. dr. C. Augustijn in *Doopsgezinde Bijdragen*¹ heb ik voor het grootste deel met instemming gelezen. Voor het grootste deel, dat betekent dat er ruimte blijft voor de kritische kanttekeningen die men van een "contrareferent" verwacht. Ik zal mij beperken tot de kwestie van de sacramentariërs, de vertegenwoordigers van het zogenaamde sacramentisme of sacramentarisme.²

In het artikel van Mellink dat direct op dat van Augustijn volgt, wordt sacramentisme gehanteerd als een begrip dat zelf niet ter discussie staat. Ik citeer uit Mellinks inleiding: "Een centraal thema in het geheel zal de relatie van Sacramentisme en Anabaptisme zijn, die zich voortdurend in de onderscheiden fasen opdringt".³ Mellinks onderzoek betreft dus de relatie tussen twee stromingen of bewegingen die beide bekend verondersteld worden. Behalve Mellink zouden nog vele anderen geciteerd kunnen worden. Ik noem alleen H. ten Boom, de schrijver van een studie over de reformatie in Rotterdam (1987). Hij laat in kort bestek benamingen als "bijbels humanisme" etc. de revue passeren en concludeert terzake van de term sacramentariërs dat deze in de geschiedschrijving "algemeen aanvaard" is.⁴

Het is duidelijk dat iedere benaming nadelen met zich brengt en de werkelijkheid altijd wel ergens geweld aandoet. De nadelen van de term nationaal-ge-reformeerd zijn langzamerhand zozeer gaan opvallen dat geen kerkhistoricus dit etiket nog gebruikt. Hoe dit ook zij, de historicus kan het niet zonder benamingen stellen. Wanneer bepaalde termen niet meer voldoen, moeten zij door betere worden vervangen.

De moeilijkheid met de vroege reformatieperiode in de Nederlanden is echter, dat er in de jaren twintig geen duidelijk af te grenzen groepen of stromingen zijn. Was dat wel het geval, dan zou de discussie over de benamingen daarvan zich minder in vaagheden verliezen - al zijn deze vaagheden, zoals bij Linde-

¹ "Anabaptisme in de Nederlanden", in: *Doopsgezinde Bijdragen*, Nieuwe Reeks 12-13 (1986-1987) 13-28.

² W. Balke, *Calvin en de doperse radikalen* (Amsterdam, 2de druk, 1977) 19, spreekt over "sacramentalisten". Sacramentalisme duidt echter hoge waardering voor het sacrament aan; sacramentarisme is het omgekeerde.

³ A.F. Mellink, "De beginperiode van het Nederlandse Anabaptisme in het licht van het laatste onderzoek", in: *Doopsgezinde Bijdragen*, Nieuwe Reeks 12-13 (1986-1987) 29.

⁴ H. ten Boom, *De reformatie in Rotterdam 1530-1585* (s.l., 1987) 76-79.

boom,⁵ vaak wel suggestief. Duidelijkheid is er alleen wat betreft de katholieke kerk, en na 1530 geven de dopers ons door het feit van hun organisatie tenminste ook enig houvast.

Maar nu de sacramentariërs. De term is niet langer "algemeen aanvaard"; de bijl ligt al aan de wortel van de boom. Augustijn wil van de benaming af⁶ en ik denk dat hij gelijk heeft, al vind ik de argumenten die hij aanvoert niet geheel overtuigend (daarover straks).

Ik vat de bezwaren die ik in 1983 tegen het ongenueanceerd gebruik van de term heb geopperd (verder durfde ik toen niet te gaan) hieronder samen.

1. Soms worden personen tot de sacramentariërs gerekend die zich in hun opvatting van de eucharistie niet van Luther, of zelfs niet van de katholieke kerk onderscheiden.

2. De afkeer van de mis was dikwijls slechts een bijkomend aspect, niet de kern van de dissidente opinie.

3. Spottende of badinerende uitlatingen over de mis of andere sacramenten hoeven in de middeleeuwen - en daarna - niet per definitie te wijzen op ketterij. Dit type uitlatingen, vaak in dronkenschap gedaan, ligt meer op het niveau van het vloeken.

Dit betekent dat de jaren twintig niet kunnen worden gekarakteriseerd als het "tijdperk der sacramentariërs", zoals Knappert dat nog deed. De genoemde periode wordt veeleer gekenmerkt door een streven naar evangelische vrijheid, onder inspiratie van Erasmus en Luther.⁷

Ik meende indertijd dat de term sacramentisme in zeer beperkte zin nog wel gehandhaafd kon worden, en wel wanneer het ging om dissidenten van wie wij niet meer weten dan dat zij zich, soms op felle en grove wijze, afzetten tegen de mis.

Maar het woordgebruik blijft ongelukkig, omdat sacramentisme alleen iets negatiefs aanduidt. De vraag *waarom* iemand tegen de mis protesteert, of deze verzuimt, blijft buiten beschouwing. De ketter in kwestie kan Luther gelezen hebben, hij is misschien dopers, of in een latere periode zelfs calvinistisch georiënteerd. Maar het kan evenzeer gaan om een late vertegenwoordiger van een middeleeuwse ketterij, of er is uitsluitend sprake van spotlust, al dan niet door drankgebruik aangewakkerd.

Waarom weten we doorgaans zo weinig van deze zogenaamde sacramentariërs? Omdat, naar ik vermoed, de inquisiteurs (onze zegslieden immers) even-

⁵ J. Lindeboom, *De confessioneele ontwikkeling der reformatie in de Nederlanden* ('s-Gravenhage, 1946) 34-54.

⁶ "Anabaptisme in de Nederlanden", 18.

⁷ J. Trapman, "Le rôle des 'sacramentaires' des origines de la réforme jusqu'en 1530 aux Pays-Bas", in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 63 (1983) 1-24, i.h.b. 21-23.

min veel van hen wisten. Dat was ook niet nodig, omdat zij, door te vragen wanneer iemand voor het laatst had gecommuniceerd, snel en objectief konden vaststellen of iemand nog goed katholiek was. Uitvoerige theologische discussies waren dan overbodig, zeker wanneer de verdachte ook nog geblasfemeerd had en de geconsacreerde hostie "een stuk brood", of erger, genoemd had.

Op grond van dit alles lijkt het me onjuist nog langer over de sacramentariërs (met of zonder hoofdletter) te spreken, alsof het een stroming zou betreffen met min of meer duidelijke contouren. Ik juich de radicale oplossing van Augustijn toe: de sacramentariërs kunnen worden bijgezet bij de reeds eerder ten grave gedragen nationaal-gereformeerden.

Ik ben overigens van mening dat Augustijns argumenten in deze kwestie sterker hadden kunnen zijn. Hij vermeldt terecht dat "sacramentariër" oorspronkelijk een scheldnaam was, maar dit lijkt hij, als ik hem goed begrijp, niet als een wezenlijk bezwaar te zien. Dat doe ik evenmin, omdat reeds De Hoop Scheffer de term van zijn negatieve lading ontdaan heeft. Vervolgens stipt Augustijn de vaagheid van de term aan. Op zichzelf is vaagheid soms een voordeel: wij hebben ons immers bezig te houden met wat Augustijn zelf een "ongedifferentieerde vernieuwingsbeweging" noemt. De term sacramentariër is m.i. juist niet vaag genoeg; hij bepaalt de aandacht te zeer bij het altaarsacrament, alsof de dissidenten in de 16e eeuw zich alleen daarop concentreerden. Het woord dissident is gevallen. Het is door zijn vaagheid en kleurloosheid uitermate geschikt; door detailonderzoek kan men trachten de kleur van de dissident te bepalen. Maar dit zijn meer opmerkingen terzijde, gemaakt naar aanleiding van Augustijns tekst.

Augustijns hoofdbezwaar tegen de traditionele terminologie is, dat deze op twee zeer verschillende groepen van mensen wordt toegepast: enerzijds op de soms grof optredende loochenaars van het altaarsacrament; anderzijds op bijbelse humanisten "die vanuit spiritualistische denkbeelden een transsubstantiatie afwijzen en voor wie de elementen tekenen zijn...". Vertegenwoordigers van de eerste groep treft men al aan vanaf 1450, juist in de zuidelijke Nederlanden.⁸ Deze loochenaars van het altaarsacrament hebben, aldus Augustijn, met Humanisme of Reformatie niets van doen.

Nu zal ik het onderscheid tussen deze groepen niet ontkennen. Maar ik zou kunnen aanvoeren dat de term sacramentariër in dat geval gereserveerd kan worden voor de eerste groep en dus niet hoeft te worden afgeschaft. Een volgende vraag die ik als "advocatus diaboli" aan Augustijn zou kunnen stellen luidt: als wij nu eens meer van die sacramentsloochenaars wisten, zou dan niet kunnen blijken dat er onder hen velen zijn die de mis afwijzen "vanuit spiritualisti-

⁸ Of lijkt dit laatste alleen maar zo, omdat wij hierover toevallig gegevens hebben dankzij het *Corpus documentorum* van P. Fredericq?

sche denkbeelden"? Denk aan de Leidenaar Jan Cornelisz, om zo te zeggen Knapperts model-sacramentariër, die zich onder meer beriep op Handelingen 17, 22-25: "God woont niet in tempels die met handen gemaakt zijn".⁹ Misschien kwam het verzet van vele zgn. sacramentariërs wel voort uit dergelijke motieven en passen zij juist uitstekend in het door Augustijn zo fraai geschetste klimaat van vernieuwingsgezindheid, waarin alle nadruk valt op het "God is geest" - en "geest" de tegenstelling vormt tot het creatuurlijke en stoffelijke. Is dit juist, dan kan men de kloof tussen de sacramentsloochenaars enerzijds, en Humanisme en Reformatie anderzijds, niet zo onoverbrugbaar maken als Augustijn doet. Tenslotte is het feit dat de uitingen soms grof zijn minder kenmerkend dan het lijkt. Een erudiet man als Marnix van St. Aldegonde kon even grof tegen de mis te keer gaan!

Tot zover mijn opmerkingen t.a.v. Augustijns argumentatie. Met zijn conclusie ben ik het eens, tenminste wat de kwestie van de terminologie betreft.

Nu zou men kunnen opmerken, dat de 16de-eeuwse autoriteiten, die doorgaans nogal willekeurig met termen omsprongen, toch af en toe sacramentariërs en anabaptisten duidelijk van elkaar onderscheiden.¹⁰ Betekent dat dat zij twee groepen zagen en dat wij hen hierin moeten volgen? Ik denk het niet. De autoriteiten zagen, naar ik vermoed, één duidelijk begrensde groep, die van de herdoopten. Wat de overigen betreft - zij waren blijkbaar geen dopers, maar wel ketters, die om welke reden dan ook de mis verzuimden en dus gewoontegetroouw sacramentariërs genoemd werden. Niets verplicht ons dit taalgebruik over te nemen. Een enkele keer lijkt het alsof de benaming sacramentariër door de dissidenten zelf, in casu de dopers, gebruikt wordt. In een Memorie van januari 1536 heet het dat de dopers die de Dam in 1535 bezet hielden de hulp wilden inroepen van "danderen den evangelie liefhebbende van der secte lutherye ende sacramentisten".¹¹ Het is echter wel duidelijk dat de woorden "van der secte lutherye ende sacramentisten" een glosse vormen, de officiële exegese van de uitdrukking "den evangelie liefhebbende" die wel authentiek aandoet.

Na deze opmerkingen over de vraag of het zinvol is de termen sacramentariërs en sacramentisme te blijven gebruiken - en deze vraag beantwoord ik met Au-

⁹ Knappert noemt deze "... (echt nationaal) een sacramentist, voor wien de ouwel maar brood is", *De opkomst van het Protestantisme in eene Noord-Nederlandsche Stad. Geschiedenis van de hervorming binnen Leiden van den aanvang tot op het beleg* (Leiden, 1908) 103.

¹⁰ Cf. ook Conradus Goclenius aan Erasmus, d.d. 10 aug. 1535: "Quamvis enim anabaptismus non nihil refrixerit, sacramentarium tamen plena sunt omnia", *Opus epistolarum Des. Erasmi*, tom. XI, edd. H.M. Allen et H.W. Garrod (Oxford, 1947) Ep. 3037, 11. 47-48.

¹¹ *Documenta Anabaptistica Neerlandica* V (Leiden, 1985) 261; cf. Augustijn, "Anabaptisme", 22 en Mellink, "De beginperiode", 37, n. 40.

gustijn negatief - kom ik op een tweede punt. Hierover wil ik heel kort zijn, omdat ik daarmee het terrein van de dopers dreig te betreden. Maar het betreft deels nog de zgn. sacramentariërs.

Aangenomen dat wij de sacramentariërs terminologisch achter ons laten, dan zijn daarmee de dissidenten die vroeger aldus werden aangeduid nog niet uit de geschiedenis verdwenen! Waar Augustijn spreekt over de door velen aangenomen continuïteit tussen zgn. sacramentariërs en dopers gaat hij merkwaardigerwijze geen confrontatie aan met het werk van bijvoorbeeld Mellink of Decavele,¹² maar bestrijdt hij Kühler wiens voorbeelden Wendelmoet Claesdochter, Menno Simons en Obbe Philips inderdaad niet overtuigend zijn. Maar toch zijn de voorbeelden van continuïteit in personen tussen zgn. sacramentariërs en dopers niet zeldzaam. Dit fenomeen wordt door Augustijn m.i. te weinig in zijn betoog verdisconteerd. Wanneer in processtukken dopers voorkomen die al eerder veroordeeld blijken te zijn (of hadden moeten zijn als ze ontdekt waren) wegens sacramentisme (ik volg nu de terminologie van de rechters), zou ik toch een continuïteit in denkwijze niet willen uitsluiten. Wanneer ik Augustijns conclusie sub 3 lees, denk ik dat hij het hiermee eens zou kunnen zijn ("Het Nederlandse doperdom staat niet los van de religieuze tendensen van de tijd. Het heeft deel aan het in de Nederlanden aanwijsbare grondmotief van de tegenstelling tussen geestelijk en stoffelijk"). Maar hoe is dit te rijmen met zijn conclusie sub 1 waarin hij zegt: "een zoeken naar wortels in het sacramentarisme of in de Moderne Devotie is zinloos"? Met deze formulering wekt Augustijn de indruk dat hij, na een ongeschikte terminologie te hebben verworpen, ook geen oog meer heeft voor het dissidente klimaat dat tot voor kort algemeen met die term werd aangeduid.

¹² A.F. Mellink. *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden 1531-1544* (Groningen/Djakarta, 1954); J. Decavele, *De dageraad van de Reformatie in Vlaanderen (1520-1565)* (Brussel, 1975).

Verslag van lopend onderzoek

Een onbekende vertaling van Dirk Philips: *Traicté de quelques poincts* (1567)

door P. Valkema Blouw

Vijfentwintig jaar geleden publiceerde J. ten Doornkaat Koolman in zijn boek over leven en werk van Dirk Philips een tekst die niet eerder de aandacht had getrokken: 'Claire et manifeste remonstrance de l'excommvnication euangelique, & institution d'icelle ... par Théodore Philippe'.¹ De biograaf had dit 'Tweede banboek' in de in 1626 verschenen Franse vertaling van het *Enchiridion* gevonden. Het verving daar het oorspronkelijke tractaat over dit onderwerp, zoals dat voorkomt in de verschillende Nederlandse uitgaven van het werk.

Dirk Philips' eigen tekst werd waarschijnlijk nooit gedrukt en is ook niet in handschrift bewaard. Wel verscheen in 1602 te Haarlem een 'Naeghelaten schrift van de euangelischen ban ende mijdinge' van Dirk Philips, maar deze uitgave was uit het Frans vertaald door C[arel] V[an] M[ander]. Uit een contemporaine bron kende Koolman verder een enkel fragment in het Nederlands, terwijl later Marja Keyser nog een tweede vond. Het bleef echter onzeker of men daarbij destijds een handschrift had gevolgd of een gedrukte tekst.² Dat deze herziening van de opvattingen van Dirk Philips over ban en mijding, tegen zijn uitgesproken verlangen in, niet werd overgenomen in het *Enchiridion*, wijst erop dat het inderdaad niet tot een uitgave kwam.

Wat Van Manders vertaling betreft, weten we nu dat hij naar een gedrukte tekst werkte. Bij een onderzoek in de Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel naar Noord- en Zuidnederlandse zestiende-eeuwse drukken kwamen enkele clandestiene uitgaven te voorschijn van de Antwerpse drukker Gillis Coppens van Diest, waaronder een *Traicté de quelques poincts de la sincere religion chrestienne ... par Theodore Philippe ... traduit du bas Aleman ... 1567*. Dit tot dusver nergens vermelde boek geeft een inleiding in de voornaamste doperse leerstellingen en was blijkbaar bestemd voor Franssprekende aanhangers of sympathisanten, waarover nadere gegevens echter ontbreken. Achterin vinden we de 'Claire et manifeste remonstrance' afgedrukt, die hier dus voor het eerst het licht zag. Ze wordt voorafgegaan door in verhouding minder uitvoerige uiteenzettin-

* De auteur is boekhistoricus en specialist op het gebied der zestiende-eeuwse typografie.

¹ J. ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips: vriend en medewerker van Menno Simons. 1504-1568* (Haarlem, 1964) 207-23.

² M. Keyser, *Dirk Philips 1504-1568. A Catalogue of his Printed Works in the University Library of Amsterdam* (Amsterdam, 1975) 19-28.

gen over geloofspunten als de doop, het avondmaal, de menswording van Christus en, aan het begin, 'La confession de nostre foy, touchant la Diuinité'. Deze ongepubliceerde teksten verdienen zeker nadere aandacht. In het artikel waarin dit werk van Dirk Philips wordtesignaleerd, heb ik me beperkt tot het bibliografische belang van de vondst en de plaats van het boek in de ondergrondse activiteiten van de drukker.³

³ Zie: P. Valkema Blouw, 'Gillis Coppens van Diest als ondergronds drukker, 1566-67', in: J. van Borm en L. Simons (red.), *Het oude en het nieuwe boek. De oude en de nieuwe bibliotheek. Liber amicorum H.D.L. Vervliet* (Kapellen, 1988) 143-63.

Christelijke authenticiteit en politieke verantwoordelijkheid

door M. Bruggen

Kan christelijke authenticiteit en politieke verantwoordelijkheid samengaan? Een vraag die ik in mijn doctoraalscriptie heb geprobeerd te beantwoorden door de theologische en ethische opvattingen van John Howard Yoder¹ en Reinhold Niebuhr² te analyseren. Yoder is van mening dat de christelijke gemeente haar sociale en politieke verantwoordelijkheid in de wereld gestalte dient te geven vanuit de weerloze liefde die in Christus openbaar is geworden. Jezus Christus is Heer over alle gebieden van de schepping, ook over het bereik van de politiek. Jezus heeft aan het begrip politiek een volkomen nieuwe invulling gegeven. Die politieke vernieuwing vindt zijn oorsprong in de verwerping van iedere vorm van machtsuitoefening, zoals het gebruik van dwang en geweld. De weerloze liefde rechtvaardigt geen zelfhandhaving en nationalisme. Ze is onlosmakelijk verbonden met dienstbaarheid en lijden. De weg van het kruis is het einde van alle onderdrukkende heerschappij in de wereld. Het is een bevrijding die ecclesiologisch verder gaat.

De weerloze liefde van Christus heeft volgens Yoder een politieke relevantie omdat ze bepalend is voor het georganiseerde samenleven van de geloofsgemeenschap in de maatschappelijke werkelijkheid. De geloofsgemeenschap onderscheidt zich van de wereld door de vijandsliefde als enig geopenbaarde morele imperatief centraal te stellen in haar midden. Slechts door navolging van Christus kan de bestaande orde veranderd worden. De geloofsgemeenschap onttrekt zich volgens Yoder niet aan haar politieke verantwoordelijkheid. Door haar christologisch getuigenis tracht de gemeente de politieke besluitvorming te beïnvloeden. Zij zal bij haar spreken tot politici de machtsuitoefening in een staat aan de kaak stellen, het vrije spreken van minderheidsgroepen bepleiten

* Samenvatting van *Christelijke authenticiteit en politieke verantwoordelijkheid. Een vergelijking van de theologische en ethische standpunten van John Howard Yoder en Reinhold Niebuhr*. Doctoraalscriptie aan de Theologische Faculteit, R.U. Groningen, 1988.

¹ Yoder doceert sociale ethiek aan het Mennonite Goshen Seminary te Elkhart en de universiteit van Notre Dam.

² Niebuhr (1892-1971) doceerde sociale ethiek aan het Union Theological Seminary te New York, na zijn predikantsschap in een lutherse gemeente in Detroit.

en zich identificeren met de mensen zonder macht. Aan het uitvoeren van politieke besluiten en het machtsspel zelf zal ze echter niet actief kunnen deelnemen. Het is de taak van de staat, die niet deel heeft aan de verlorene realiteit in Christus, om met behulp van een beperkte mate van dwang en geweld orde te scheppen in de samenleving en rechtvaardigheid te bevorderen. Hierdoor ontstaat er ruimte voor het verzoenende werk van de kerk.

Niebuhr beweert dat het karakter van de menselijke natuur en de politieke realiteit het niet mogelijk maakt, zich alleen te laten leiden door het liefdesgebot. Het bestrijden van kwaad en onrecht in de wereld vereist een zekere mate van machtsuitoefening. Niebuhr beschouwt het liefdesgebot als een "impossible possibility". De perfecte onbaatzuchtigheid is een transcendent ideaal dat alleen in persoonlijke relaties benaderd kan worden. In het economische en politieke leven verliest de weerloze liefde haar kracht door de afname van sympathie en inlevingsvermogen. In de samenleving is "equal justice" het hoogste ideaal. Een gerechtigheid die door het liefdesgebot steeds opnieuw uitgedaagd moet worden om zich verder te ontwikkelen.

De geloofsgemeenschap staat niet buiten de politieke realiteit, zij heeft deel aan de gebrokenheid van de wereld. De kerk kan de weerloze liefde niet zonder meer navolgen en deze evenmin direct toepasbaar achten voor het leven in de wereld. De kerk helpt, het leven in een tragische realiteit, te accepteren en schenkt moed datgene te veranderen wat veranderd kan worden (de mens is immers "simul iustus, simul peccator").

De verschillen tussen beide auteurs zijn grotendeels terug te voeren tot hun theologische opvattingen. Voor Yoder is Christus de enige hermeneutische sleutel door wie wij in de gemeente toegang krijgen tot Gods openbaring. Niebuhr gaat uit van een theologische en empirische benadering. Naast bijbelse bronnen zijn in de theologie ervaringen van de werkelijkheid van belang. Hij ontwerpt vandaaruit een algemene ethische theorie, waaruit we morele criteria voor de gehele samenleving kunnen afleiden. Terwijl Yoder in zijn ethiek afziet van directe effectiviteit is Niebuhr van mening dat men de gevolgen van handelingen mee moet wegen.

Yoders christelijke ethiek is alleen bestemd voor de geloofsgemeenschap. Deze is exclusief betrokken op de verlossing in Christus en anticipeert op het Koninkrijk Gods. In de gemeente gaat het om het ontwikkelen van deugden en om het maken van gemeenschappelijke morele onderscheidingen overeenkomstig het liefdesgebot.

We kunnen ons afvragen of we Yoders scheiding tussen gemeente en wereld niet enigszins moeten relativiseren op grond van onze eigen waarnemingen. De gemeente is nog niet een perfecte gemeenschap. We kunnen haar beter beschouwen als een proeftuin waarin geëxperimenteerd wordt met manieren van samenleven die zoveel mogelijk recht proberen te doen aan het liefdesideaal.

Door het kritisch beschouwen van de eigen gemeente (ook daar kan men de zelfzucht niet volledig uitschakelen), kan de gelovige de politieke realiteit, zoals die door Niebuhr is geanalyseerd, beter serieus nemen. Dit bevordert het constructieve meedenken in de politiek, waarbij men vanuit de gemeente altijd streeft naar oplossingen die gelijkheid en gerechtigheid bevorderen met zo min mogelijk machtsuitoefening. De politieke verantwoordelijkheid van de gemeente reikt echter niet verder dan dit meedenken. Aan het effectueren van besluiten met behulp van dwang en geweld kan zij niet meewerken.

Ik beschouw de visie van Yoder als relevant voor bestaande doopsgezinde gemeentes in Nederland. Zijn gemeentemodel is niet direct toepasbaar, maar kan ons wel inspireren ons opnieuw te bezinnen op de christelijke opdracht van de gemeente. De nadruk op de individuele vrijheid van belijden is bij ons veelal ten koste gegaan van de gemeente als gemeenschappelijk referentiekader, waar men gezamenlijk een nieuwe bestemming krijgt. Met behulp van Yoder zullen we moeten onderzoeken hoe we aan ons gemeenschapsleven en de navolging opnieuw inhoud kunnen geven.

Niettegenstaande, dus daargelaten

door N. van der Wijk

Dat de overgrote meerderheid van de mennonitische kerken zich afzijdig houdt van de in 1948 opgerichte Wereldraad van Kerken is, gezien het geïsoleerde karakter van die kerken, niet verbazingwekkend. En dat de enige twee mennonitische kerken die in 1948 wel lid werden van de Wereldraad, de Nederlandse 'Algemene Doopsgezinde Sociëteit' en de Noordduitse 'Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden', binnen de Wereldraad geen opvallende verschijning zijn is ook begrijpelijk. Ten eerste is hun inbreng kwantitatief gezien marginaal en ten tweede betrachtede de ADS in 1948 meteen al distantie door de Basisformule van de Wereldraad¹ niet te onderschrijven maar te verklaren dat zij 'alleen onder handhaving van haar standpunt dat zij nimmer enige geloofsformulering als bindend kan erkennen' toe wilde treden. En zo is het enige mennonitische profiel dat in de oecumenische beweging te ontdekken is, dat wat omhoogkomt in de mennonitische, door henzelf betiteld als christen-pacifistische, bijdrage aan de in de oecumenische beweging gevoerde discussies over oorlog en vrede en over geweld en geweldloosheid. Die profilering ben ik in *Niettegenstaande, dus daargelaten* voor het tijdvak 1948-1975 nagegaan waarbij het er om ging deze zowel historisch als systematisch in kaart te brengen.

Voordat ik over ga tot de samenvatting van *Niettegenstaande, dus daargelaten* is het nodig eerst te vermelden dat de veel gebruikte termen deontologie en teleologie bedoeld zijn om twee stijlen van ethiek aan te duiden. Met deontologie wordt een stijl van ethiek bedoeld waarin ethische posities gerechtvaardigd worden door ze principieel op christelijke begrippen als liefde en rechtvaardigheid te baseren. Met teleologie wordt bedoeld dat ethische posities door een bepaald te bereiken doel ter sprake komen en daardoor gerechtvaardigd wor-

* Samenvatting van *Niettegenstaande, dus daargelaten. Een studie naar mennonitische profilering in en ten opzichte van de oecumenische beweging*. Doctoraalscriptie aan de Theologische Faculteit, R.U. Groningen, 1988.

¹ Deze luidde: "The World Council of Churches is a fellowship of churches which accept our Lord Jesus Christ as God and Saviour." (*The First Assembly of the World Council of Churches. Held at Amsterdam August 22nd to September 4th, 1948*, ed. W.A. Visser 't Hooft (London, SCM Press, 1949) 197.

den. Het komt voor dat de ene stijl de andere uitsluit en dat bijvoorbeeld met deontologie ook bedoeld wordt dat afgezien wordt van teleologie maar ook kan een combinatie van de stijlen optreden en gaat bijvoorbeeld een overwegend deontologische stijl gepaard met het leggen van een teleologisch accent.

Het eerste gedeelte van *Niettegenstaande, dus daargelaten* is gewijd aan de vraag wat er in de Wereldraad van Kerken tot en met 1975 onder pacifisme en geweldloosheid verstaan werd². Dat leverde het volgende op. Pacifisme hield in dat vrede tussen de staten van de wereld als doel van handelen werd beschouwd en dat als middel om dat doel te bereiken het voeren en rechtvaardigen van oorlog principieel werd afgewezen als ook principieel van participatie aan oorlog werd afgezien. Geweldloosheid hield in dat bij het handelen dat ondernomen werd om in een bepaalde maatschappij een bepaald, als rechtvaardig beschouwd, doel voor een bepaalde groep te bereiken, soms op principiële en soms op strategische gronden, afgezien werd van het gebruik van geweld.

Het ging, kortom, bij pacifisme om vrede en bij geweldloosheid om rechtvaardigheid. Wat betreft deontologie en teleologie is te zeggen dat pacifisme in de oecumenische beweging deontologisch van karakter was en daarbij een teleologisch accent legde. Geweldloosheid werd verschillend omschreven en daarbiedt het van 1971 tot 1973 ondernomen studieproces naar 'Violence, Non-violence and the Struggle for Social Justice' een interessant voorbeeld van. Het ging in dit studieproces om de vraag welke methodes in een strijd voor sociale rechtvaardigheid gebruikt moesten worden en in dat verband kwam ook geweldloosheid ter sprake. Op de Cardiff-consultatie³ van dit studieproces, in 1972, was geweldloosheid nog een positie die alleen op zijn doeltreffendheid beoordeeld moest worden; geweldloosheid werd hier dus louter teleologisch omschreven. En in het afsluitende, document uit 1973⁴ werd geweldloosheid als een positie omschreven die zichzelf op gehoorzaamheid aan Christus gebaseerd wist en als een positie die niet alléén op grond van eventuele doeltreffend-

² Overigens is het belangrijk om in het achterhoofd te houden dat de Wereldraad van Kerken in het algemeen en in meerderheid oorlog en/of geweld niet principieel afwees maar het in bepaalde situaties en onder waarneming van bepaalde, aan de leer van de rechtvaardigen oorlog ontleende, criteria voor een christen gerechtvaardigd achtte aan oorlog te participeren of geweld te gebruiken. Dat ik me evenwel richtte op het achterhalen van pacifistisch en geweldloos gedachtegoed in de Wereldraad had daarmee te maken dat ik de christen-pacifistische profilering van de Mennonieten scherper wilde krijgen dan het op zich juiste maar uiteindelijk te grofkorrelige beeld dat de Mennonieten geweld en oorlog afwezen en de Wereldraad niet.

³ Het rapport van deze consultatie is te vinden in *On Earth Peace. Discussions on War/Peace Issues between Friends, Mennonites, Brethren and European Churches, 1935-1975*, ed. Donald F. Durnbaugh (Elgin, The Brethren Press, Ill., 1978) 329-352.

⁴ 'Violence, Nonviolence and the Struggle for Social Justice', in: *The Ecumenical Review*, XXV (1973) 430-446.

heid gerechtvaardigd kon worden (hetgeen rechtvaardiging op grond van doeltreffendheid dus niet uitsloot); geweldloosheid werd dus overwegend deontologisch en met een teleologisch accent omschreven.

Het tweede gedeelte van *Niettegenstaande, dus daargelaten* is gericht op de mennonitische profilering ten opzichte van de oecumenische beweging. In de Verenigde Staten waren vóór 1935 Brethren, Quakers en Mennonieten een aantal keren bijeengekomen onder de naam 'Conference of Pacifist Churches' maar omdat voor de Mennonieten de term 'pacifisme' ongewenste connotaties met liberale theologie opriep ging dit samenwerkingsverband vanaf 1935 het vaandel 'Historic Peace Churches' voeren. Om de vraag te kunnen beantwoorden welke profilering de Mennonieten ten opzichte van de oecumenische beweging vertoonden, ben ik het Europese vervolg op dit Amerikaanse begin nagegaan dat zich vanaf 1948, het jaar dat de Wereldraad werd opgericht, tot 1975, het jaar dat John Howard Yoder min of meer afscheid van de Wereldraad van Kerken nam, manifesteerde. Ik heb me daarbij afgevraagd wat de 'historic peace churches' eigenlijk onder 'historic', 'peace' en 'church' verstonden en wat ze met die combinatie bedoelden.

Een analyse van drie geschriftjes van de 'historic peace churches', te weten *War is Contrary to the Will of God*,⁵ *Peace is the Will of God*,⁶ *God Establishes Both Peace and Justice*⁷ leverde op dat de 'historic peace churches' de leer van de weerloosheid voorstonden in hun contact met de Wereldraad en dat de Mennonieten deze denkwijze hadden ingebracht. Weerloosheid werd door de Mennonieten en de 'historic peace churches' verstaan als de ware christelijke pacifistische positie, onderscheiden van pacifisme en geweldloosheid, waarin van dwang en geweld, van participatie aan oorlog en van het calculeren van de gevolgen van de weerloze positie werd afgezien vanuit de overtuiging dat het enig toegestane doel van discipelschap, waar weerloosheid een teken van was, het absoluut gehoorzamen aan Christus was.⁸ Of anders gezegd, weerloosheid was deontologisch van karakter en zag af van teleologie.

De behandeling van drie artikelen van John Howard Yoder, dé voorman van

⁵ *War is Contrary to the Will of God. Statements by the Historic Peace Churches and the International Fellowship of Reconciliation* (Amsterdam, J.H. de Bussy, 1951).

⁶ *Peace is the Will of God. A Testimony to the World Council of Churches by the Historic Peace Churches and the International Fellowship of Reconciliation* (Amsterdam, J.H. de Bussy, 1953).

⁷ 'God Establishes Both Peace and Justice', in: *The Christian and War: A Theological Discussion of Justice, Peace and Love* (Amsterdam, J.H. de Bussy, 1958).

⁸ De ontlening aan Mt. 5:39: "Maar ik zeg U de boze niet te weerstaan." is overigens in het Engelse 'non-resistance' beter te zien dan in het Nederlandse 'weerloosheid'. Het 'Niettegenstaande' uit de titel van mijn scriptie is op een vrije vertaling van Mt. 5:39 terug te voeren.

de 'historic peace churches', te weten *The Ecumenical Movement and the Faithful Church*,⁹ *A Historic Free Church View*¹⁰ en *The Free Church Ecumenical Style*¹¹ en van de vier zogenaamde Puidoux-conferenties, met deelnemers uit de 'historic peace churches' en uit andere kerken, over 'The Lordship of Christ over Church and State' (1955-1962)¹² leverde een nadere invulling op van het kerkbegrip van de 'historic peace churches' en dat gecombineerd met de hierboven genoemde weerloosheid leverde de volgende conclusie op. De 'historic peace churches' bedoelden met die zelf-affichering te zeggen dat zij zich als kerken beschouwden die, doordat zij op een zichtbare manier de eenheid in Christus gestalte gaven, zich van de wereld onderscheidden, zoals de tradities waar de drie kerken uit afkomstig waren dat vroeger ook deden, en dat het belangrijkste onderscheid met de wereld voor de 'historic peace churches' was dat zij zich via weerloosheid gehoorzaam toonden aan Christus en de wereld, als de plaats waar oorlog en geweld thuishoren, niet. Belangrijk was de opponerende kant van deze zelf-affichering die vooral door Yoder verwoord werd. Yoder beschouwde namelijk elke kerk die zich afgaf met de wereld als Constantijns, hetgeen ook gelezen kan worden als on-christelijk. Volgens hem was een dergelijke vermenigving van kerk en wereld te vinden in de leer van de rechtvaardige oorlog maar ook in de gedachte dat het doel van geweldloos handelen, sociale rechtvaardigheid zou zijn.

In 1972 deden de 'historic peace churches' via hun reactie op het Cardiff-rapport¹³ voor het laatst uitgebreid van zich horen. In die reactie maakten ze bezwaar tegen de exclusieve nadruk die in het Cardiff-rapport op de doeltreffendheid van geweldloosheid werd gelegd. Zoals gememoreerd, werd geweldloosheid in het statement uit 1973 over 'Violence, Nonviolence and the Struggle for Social Justice' onder meer omschreven als een positie die bezwaar aantekende tegen het alléén op grond van doeltreffendheid rechtvaardigen van geweldloosheid. De vraag is dan of daarmee de 'weerloze' profilering van de Mennonieten en de 'historic peace churches' in 1973 aansloeg bij de Wereldraad van Kerken. De formulering van de geweldloze positie in het statement doet immers vermoeden dat dat het geval is. De profilering van de Mennonieten via de 'historic

⁹ John Howard Yoder, *The Ecumenical Movement and the Faithful Church* (Scottsdale, Pennsylvania, Herald Press, Focal Pamphlet Series No. 3, 1958).

¹⁰ John Howard Yoder, 'A Historic Free Church View', in: *Christian Unity in North America. A Symposium*, ed. J.R. Nelson (St. Louis, Missouri, The Bethany Press, 1958) 89-97.

¹¹ John Howard Yoder, 'The Free Church Ecumenical Style', in: *Quaker Religious Thought*, X, 1 (1968) 29-38.

¹² Teksten van deze Puidoux-conferenties zijn te vinden in: *On Earth Peace*, ed. Donald F. Durnbaugh.

¹³ Deze reactie is te vinden in: *On Earth Peace*, ed. Donald F. Durnbaugh, 353-364.

peace churches' stopt in 1975. In dat jaar neemt Yoder op de Assemblee van Nairobi min of meer afscheid van de Wereldraad en verklaart, vanwege het meerderheidsstandpunt van de Wereldraad ten aanzien van oorlog en geweld, andere kanalen voor het uitdragen van zijn vredesopvattingen te gaan gebruiken.

Het laatste gedeelte van *Niettegenstaande, dus daargelaten* heb ik besteed aan de vraag hoe het mogelijk was dat twee jaar nadat de 'historic peace churches' en de Wereldraad elkaar, gezien de formulering van de geweldloze positie in het statement uit 1973, voor het eerst dicht genaderd leken, Yoder toch afscheid nam van diezelfde Wereldraad. Het antwoord hierop is te vinden in het kerkbegrip van de 'historic peace churches' dat een wereld van verschil tussen de 'historic peace churches' en de Wereldraad naar boven brengt dat zo groot is dat elke schijn van toenadering daartegen wegvalt. Het punt is namelijk dat de 'historic peace churches' in hun reactie op het Cardiff-rapport geweldloosheid dermate absoluut stellen, of anders gezegd, zò 'weerloos' argumenteren, dat het doel van sociale rechtvaardigheid niet in beeld komt, en dat voor de Wereldraad geweldloosheid pas in het kader van een strijd voor sociale rechtvaardigheid ter sprake komt. En aangezien, volgens de 'historic peace churches', het via het doel van sociale rechtvaardigheid sanctioneren van geweldloosheid net zo werelds is als het rechtvaardigen van geweldloosheid op grond van doeltreffendheid, is de oecumenische beweging voor de 'historic peace churches' niet alleen door haar meerderheidsstandpunt ten aanzien van oorlog en geweld een Constantijnse beweging maar laat ze ook in haar behandeling van geweldloosheid zien dat ze in plaats van een christelijke eenheid, een eenheid met de wereld nastreeft. Het afscheid van Yoder is onder meer te beschouwen als een toepassen van de ban,¹⁴ zoals daar in 1527 in de Schleithemer Belijdenis over gesproken werd.

De profilering van de Mennonieten ten opzichte van de oecumenische beweging is ook, tenslotte, te vatten in het woord 'daargelaten'. De Mennonieten laten de oecumenische beweging daar waar zij is, namelijk in de wereld, op grond van het feit dat de oecumenische beweging niet 'niettegenstaand' is, zoals de Mennonieten dat zijn: Niettegenstaande, dus daargelaten.

¹⁴ Volgens Schleithem de christelijke parallel van het zwaard van de overheid!

Recensies

J. de Gier, *Van de Souterliedekens tot Marnix. Stromingen en genres binnen de letterkunde der hervorming in de zestiende eeuw*. Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, z.j. [1987] (Reformatie Reeks 21). 176 blz. f. 29,25. ISBN 9024241480.

De reeks waarin dit boek is verschenen, beoogt geen wetenschappelijk-theologisch doel, maar richt zich op 'ieder geïnteresseerd gemeentelid'. Zo'n populariserende opzet kan wel degelijk vruchtbaar zijn, maar in dit geval heeft ze blijkens de voorrede de wetenschappelijke pretenties van de samensteller nogal gehinderd: voetnoten moesten worden vermeden, citaten tot het noodzakelijke beperkt en de omvang in toom gehouden. De Gier heeft vermoedelijk meer moeten weglaten dan hem lief was. Voor wat de redactie van de reeks derhalve wél heeft getolereerd, het voor ons liggende boek, zijn de verwachtingen dus extra hoog gespannen. Te meer daar er sinds de alom geprezen *Dichters der Reformatie in de zestiende eeuw* van W.A.P. Smit (1939) nauwelijks een daarmee te vergelijken werk is verschenen.

Doch al spoedig maakt zich teleurstelling van de lezer meester. Zo blijkt de veelbelovende ondertitel van het boek bij lange na niet de lading te dekken. Na een inleidend hoofdstuk over het begin der reformatie en een volgend over vroeg-reformatorische literatuur, beperken de overige zich tot één genre: het lied, en wel dat der dopers, van de calvinisten, de psalmberijmingen en de geuzenliederen. Is zulks wellicht nog aan het 'Reformatie Reeks'-keurslijf toe te schrijven, serieuzer wordt het, wanneer blijkt dat de lezer nauwelijks iets nieuws wordt geboden. Ik illustreer dit aan de hand van twee onderdelen: de kerkhistorische inleiding en de bloemlezing van liederen die het betoog illustreren.

De Gier schildert de genese van de Nederlandse reformatie in de onderhand reeds verweerde tinten van Moderne Devotie en sacramentarisme. Het bijbels humanisme van Erasmus en de devoten uit de IJsselstreek worden in een adem behandeld - studies van Post en vooral Augustijn ten spijt. De Kühler-these van vloeiende overgang tussen sacramentariërs en anabaptisten wordt opnieuw naverteld, alsof er sinds de dertiger jaren geen nieuwe inzichten zijn ontwikkeld (Augustijn, Nissen, Voolstra). Nu is de niet-kerkhistoricus zulks niet geheel aan te wijven, maar lezing van par. 6 en 7 uit het eerste hoofdstuk van Groenveld e.a., *Wederdopers, menisten, doopsgezinden* (1980) - in de literatuurlijst vermeld - had hem reeds tot een gewaarschuwd man moeten maken. Van de twaalf andere voor dit hoofdstuk gebruikte titels is het niet moeilijk in ieder geval één als

voornaamste bron van zijn relaas aan te wijzen: Smits eerder genoemde *Dichters der Reformatie*. Het blijkt dat De Gier in grote trekken Smits weergave heeft gevolgd en samengevat.

Eenmaal op dit spoor gezet, blijkt ook De Giers selectie van liederen in sterke mate door Smit bepaald te zijn geweest. Van de twintig liederen tot en met Utenhoves psalmberijming (p. 109), zijn er maar liefst twaalf rechtstreeks aan Smit ontleend. Uit de honderden geestelijke liederen der *Veelderhande Liedekens* en soortgelijke anonieme bundels, uit Van Manders of Fruytiers werk waren toch wel andere, meer verrassende voorbeelden te putten? De rest van de selectie, psalmen en geuzenliederen betreffend, doet de lezer al evenmin opveren, want van die tweeëntwintig volledig geciteerde gedichten vinden we minstens nog eens twaalf in de *Nederlandse strijdzangen* van W.J.C. Buitendijk (1977, tweede dr.) terug. Dat gesteund wordt op het werk van anderen is voor een boek als het onderhavige ook niet onlogisch, maar het had de schrijver wel gepast zijn eigen inbreng met meer bescheidenheid te presenteren.

Deze kritiek wordt nog versterkt door het feit dat De Gier de indruk wekt de literaire teksten rechtstreeks aan primaire bronnen, c.q. tekstedities daarvan te hebben ontleend (zie o.a. de lijst van 'Geraadpleegde literatuur en gebruikte bronnen' aan het slot). Dat is echter slechts enkele keren het geval geweest. Worden blijkens de 'Bronnen' van hoofdstuk VI uit Valerius' *Gedenck-klanck* (ed. P.J. Meertens, 2e dr.) maar liefst acht liederen aangehaald - gerelateerd aan het totaal onevenwichtig veel -, dan blijken deze in werkelijkheid alle afkomstig te zijn uit Buitendijks bloemlezing, inclusief de woordverklaringen, waarvoor De Gier een enkele keer nog een synoniem geeft. Wanneer p. 148 vermeldt: 'De tekst [= Gents Vader Onze] is overgenomen uit de bundel *Nederlandsche geschiedgezangen* van J. van Vloten', ware het hoffelijker geweest daaraan toe te voegen: 'door Buitendijk'!

Zo'n handelwijze brengt nogal wat onnodige irritatie te weeg. Andere onvolkomenheden - de povere afbeeldingen maar voor lief nemend - vallen daarbij in het niet. Voorbeelden daarvan zijn de schriftannotaties bij 'Ik arm schaap aan de groen heide' (p. 48 - zo overgenomen van Buitendijk, p. 32), die in strijd zijn met De Giers editie-technische uitgangspunten; of het feit dat de Franse tekst van Marots eerste psalm qua spelling niet is gemoderniseerd, terwijl alle Nederlandse teksten dat wel zijn. Desondanks wil ik het boek zijn praktisch nut niet onthouden: de overzichten zijn op zich bondig en helder; de literatuuropgave aan het slot biedt de lezer voldoende mogelijkheden tot verdere studie. Maar telkens weer stuit men op denkbeelden die ondertussen reeds achterhaald zijn, of op z'n minst ter discussie staan. Zo herinneren de her en der gebezigde ethische en esthetische qualificaties aan een literatuurhistorische benadering uit het verleden, zoals de aan Smit ontleende 'dweepziekte' der Munsterse anabaptisten, of de 'ongenietbare' en 'irriterende, didactische moraliserende geest' van

sommige rederijersproducten (p. 28). Wat schiet een oningewijde lezer daar nu mee op? Is het voor cultuurminnende gemeenteleden en leerlingen van het voortgezet onderwijs (zie de flaptekst) niet interessanter te weten waarom men zulk soort literatuur schreef, hoe en in welk kader dat functioneerde? Een ander voorbeeld betreft het 'calvinistische cultuurstandpunt' (p. 79) dat in oppositie met de doperse 'cultuurmijding' (p. 55) wordt behandeld. Te simplistisch wordt het dopers-theologische en -ethische begrip wereldmijding vereenzelvigd met algehele cultuurmijding, waardoor voorbijgegaan wordt aan specifieke conventies zoals die o.a. voor het doopsgezinde lied golden. Ook al onthielden de dopers zich van universitaire [d.i. theologische] scholing, daarmee mag hen nog niet een humanistische mentaliteit worden ontzegd. Gezien de andere, niet door Datheen bepaalde liturgische traditie mogen Van Manders geestelijke liederen derhalve niet vanuit een calvinistische optiek als 'buiten de renaissance' worden beschouwd. Naar doperse maatstaven geredeneerd haalde hij haar juist tersluiks binnen! Bovendien is het niet erg fair, noch adequaat het betoog te onderbouwen met de geestelijke lyriek van Revius, die naar de tijd gerekend, geheel buiten dit bestek valt.

Afrondend kan gesteld worden dat het de schrijver meer had gesierd in het voorwoord zijn afhankelijkheid van voorgangers te erkennen, dan indruk te maken met apologetische gewichtigdoenerij. De intenties en opzet van de reeks ten spijt, heeft De Gier hoofdzakelijk oud nieuws te bieden. En dat is jammer voor het geïntendeerde lezerspubliek, tenzij men alles bij het oude wil laten en bestaande misconcepties of waarde-oordelen wenst te continueren.

Amsterdam

P. Visser.

Martin Tielke, *Das Rätsel des Emders Buchdrucks (1554-1602)*. Aurich 1986, 127 blz. ISBN 3925365095. f 22,50.

In mei 1986 werd een kleine tentoonstelling gehouden in de Landschaftsbibliothek te Aurich over zestiende-eeuwse Emdense drukken. Daar is te onzent helaas weinig ruchtbaarheid aangegeven, want voor de verspreiding van drukwerk ten behoeve van de Nederlandse doopsgezinden werd Emden altijd een voorname plaats toegedacht. Tielke heeft niet alleen de catalogus van de twintig geëxposeerde oude drukken samengesteld, maar tevens een beknopt overzicht gegeven van de betekenis van Emden als verspreidingsoord van tientallen, voornamelijk reformatorische geschriften. Als een soort toegift, hoewel het het grootste deel in beslag neemt, wordt nog een chronologisch overzicht geboden van grotendeels uit secundaire literatuur getraceerde Emders drukken uit de jaren 1524 [sic] tot 1602. Voor zowel kerk- als boekhistorici en bibliografen kan

zo'n apparaat goede diensten bewijzen, mits men de lijst niet in blind vertrouwen hanteert. Want de kwantitatieve 'Gründlichkeit' verhoudt zich niet tot de kwalitatieve.

Hoewel per item vaak méér vermeld wordt dan enkel een verkorte titel of een jaartal, mag de benaming bibliografie niet op deze 'Verzeichnis' van toepassing worden verklaard. Veel meer dan een titelopgave met literatuur- en, in voorkomend geval, locatieverantwoording (dan weer uitvoerig, dan weer zeer beknopt) wordt nauwelijks gegeven. Aanduidingen van het formaat, de paginering en/of katernsamenstelling ontbreken geheel. Hoe lovenswaardig deze onderneming ook mag zijn, toch wreekt zich hier Tielkes methode van kritiekloze inventarisatie van titelopgaven uit (deels verouderde) literatuur. Zeker wat de drukgeschiedenis der mennonitica betreft, wordt in het huidige analytisch-bibliografisch en comparatief-typografisch onderzoek van met name P. Valkema Blouw de Emden-mythe op overtuigende wijze tot reële proporties teruggebracht. Tielkes excuus dat Valkema Blouws publicaties in het tijdschrift *Quaerendo* bij het ter perse gaan van het boek nog niet beschikbaar waren, is niet geheel acceptabel. Met diens artikel in de afscheidsbundel van S.L. Verheus, *Theologie in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam* (maart 1985, p. 138-48) had Tielke al zijn voordeel moeten doen. Waar Valkema Blouw daarin reeds gewag maakt van drie à vier 'Emden'-edities van het *Offer des Heeren* die in werkelijkheid elders werden gedrukt, vinden we deze bij Tielke allemaal nog terug. Hetzelfde geldt voor Tielkes opsomming van de geschriften van Dirk Philips en Menno Simons. Van de laatste verscheen in Emden alleen maar de 1562-editie van het *Fondamentboeck* - de 'Verzeichnis' vermeldt daarnaast nog vier andere uitgaven. De samensteller heeft zich te veel laten leiden door een Emden-manie: de vele 'Rätsel' die hij in de secundaire literatuur tegenkwam (zie bijvoorbeeld de vele vraagtekens in de bibliografieën van Horst [Menno Simons] en Keyser [Dirk Philips]), hebben hem niet tot voorzichtigheid gemaand. Met het oog op de gebruikswaarde van de lijst was het raadzamer geweest, wanneer de gegevens in twee rubrieken waren gerangschikt: één categorie van onbetwistbare Emdense drukken en een andere (wellicht nog kort berekeneerde) lijst van toeschrijvingen. Hoewel niet opgelost, zou het Emder raadsel en daarmee de stand van onderzoek reeds helderder in kaart zijn gebracht.

Het slot van het voorwoord van dit door Tielke terecht als 'Zwischenergebnis' gepresenteerde overzicht getuigt overigens van een niet geringe profetische gave: 'So wird der hier beschriebene Stand der Forschung bald schon überholt sein - das Thema wird noch lange virulent bleiben.'

Het dagverhaal van Aafje Gijsen 1773-1775. Toegelicht en van aantekeningen voorzien door J.W. van Sante. Wormerveer, Stichting Uitgeverij Noord-Holland, z.j. [1986], 463 blz. f 85, —. ISBN 9071123081.

W. Jonker, *Driehonderd jaar Doopsgezinden in 'Het Nieuwe Huys' 1687-1987*. Zaandam, Doopsgezinde Gemeente. 8 blz.

De rijke Zaanse traditie van lokale historiografie - denk aan het werk van o.a. J. Honig Jz. jr., G.J. Boekenoogen, G.J. Honig, S. Lootsma en J. Aten - kan opnieuw bogen op een hoogtepunt. J.W. van Sante heeft op eigenzinnige wijze zijn jarenlang genealogisch, topografisch en historisch speurwerk naar leven en milieu van de Zaanse dochter van welgestelde doopsgezinde komaf, Aafje Gijsen, in een prachtig kijk- en leesboek vorm gegeven. Op 14 december 1986 werd Van Santes levenswerk aan de Zaanse gemeente van 'Het Nieuwe Huys' aangeboden. Dat viel samen met de viering van het 300-jarig bestaan van de vermaning aan de Zaanse Westzijde, ter gelegenheid waarvan W. Jonker nog een korte schets van de geschiedenis heeft geschreven.

Centraal staat het dagboek, bewaard gebleven in vijf deeltjes, dat de twintigjarige Aafje vanaf 1773 ruim tweeëneenhalf jaar heeft bijgehouden. De tekst daarvan is volledig weergegeven, zodat een goede indruk geboden wordt van het alledaagse leven van een jongvolwassen vrouw uit de betere kringen. Van Sante leidt het dagboek in met een schildering van het economisch en culturele leven in die dagen. De economie is op z'n retour; de Gijsens - Aafjes vader is reeds jong overleden - zijn nauw betrokken bij de houthandel en alles wat daarmee annex is. De moeder, Aafjes broers en nauwe verwanten zijn nog volop in zaken actief. De kerkgang vormt een ander vast bestanddeel in hun leven. Vervolgens worden we uitvoerig ingewijd in de vele familiebetrekkingen en andere sociale relaties. Behalve de Gijsens, komen o.a. de families Blauw, Middelhoven, Cardinael en de Amsterdamse handelsrelatie van hervormde huize, Hodshon, uitgebreid ter sprake.

De voornaamste conclusies die Van Sante de lezer op voorhand reeds aanreikt, betreffen het vrijwel afwezig zijn van standsverschillen en het gemak waarmee men met leden van andere geloofsrichtingen omging. Wil men kritiek op de inleiding aandragen, dan geldt die voornamelijk het te weinig oog hebben voor zowel de contemporaine ontwikkelingen als voor de in dit opzicht beperkte waarde van het egodocument. Zo had de toenmalige ontwikkeling in 'Verlicht' doopsgezind Nederland gesignaleerd moeten worden, om het separatisme uit voorgaande eeuwen voorgoed achter zich te laten en zich in niets van de Staatskerk te onderscheiden. Die mentaliteit wordt aan de praktijk van de Gijsens gedemonstreerd. Daarnaast zullen ook pragmatische overwegingen, zoals in dit geval handelsbelangen, dat hebben bevorderd. Het dagboek op zich bevat te weinig commentaar op tijdverschijnselen om zulk eerder genoemde gevolg-

trekkingen te rechtvaardigen, hoe behoedzaam Van Sante overigens ook formuleert. De informatie die Aafje prijs geeft, is primair documentair en niet bespiegeland. Anderzijds staat Van Sante wel stil bij het bijzondere dat een vrouw in deze tijd een dagboek bijhield. Dat had hij echter nog meer accent kunnen geven, wanneer ook het betrekkelijk nieuwe en modieuze van het genre was vermeld. Aafje was in dit opzicht namelijk bijzonder modern, want het genre zou in Nederland pas opgang maken dankzij het *Tagebuch* uit 1772 van de Zwitserse predikant J.C. Lavater. Daarnaast was ook de Duitse auteur C.F. Gellert in zijn werk een voorstander van het maken van dagboeknotities. Op p. 178 blijkt dat Aafje het werk van Gellert kende. Hoewel niet universitair geschoold, is Aafje toch niet van onderricht (in het Frans) verstoken gebleven. Het hoeft dan ook niet te verbazen dat zij *The History of Sir William Harrington* (1771) van S. Richardson las: weliswaar niet in een Nederlandse vertaling, waarnaar Van Sante tevergeefs heeft gezocht (p. 201), maar zeer waarschijnlijk in een Franse editie, die reeds eerder hier op de markt werd gebracht.

Deze kanttekeningen zouden echter ten onrechte de indruk kunnen wekken dat het dagboek overvloeit van 'histoire mentale' - het tegendeel is waar. Vòòr alles heeft de schrijfster de gebeurtenissen van de dag vastgelegd en alle personen vermeld die daarbij betrokken waren. En dat zijn er honderden. Van Sante toont zich in de ontrafeling van al die familie- en vriendenrelaties een meester. De uitvoerige aantekeningen die in de tweede kolom (wat een vondst) welhaast elke dag begeleiden, moeten het resultaat zijn van jarenlang intensief archiefonderzoek. De genealogie voert derhalve de boventoon; dit dagverhaal rechtvaardigt dat volkomen.

Aafjes dagen bestaan grotendeels uit óf het ontvangen van bezoek, óf het afleggen van visites; 's ochtends, 's middags en vooral 's avonds. Dag in dag uit is zij met haar moeder, nichtjes en vriendinnen, haar broers, een hele schare vrijers en ander manvolk in de weer: op schaatstochten, naar kermissen in Zaandam en andere plaatsen in verre omgeving, aan boord van diverse vrachtschepen, bij kijkdagen van boedelverkopingen, of op pleziertochtjes naar voornamelijk Amsterdam. Al die reisjes, maar ook de verplaatsingen binnen Zaandam, gaan hoofdzakelijk over water, per schuit of met het 'jagtje'. Met de 'boeijer' naar Haarlem bijvoorbeeld nam zo'n drieëneuhalf uur in beslag! Dat deze sympathieke, voortdurend 'koppies tee' drinkende Zaanse coterie van het goede leven wist te genieten, lijdt geen twijfel. Waar hedentendage modieuze stereotypen als 'gaaf' of 'te gek' worden gebruikt, bezigt Aafje welhaast om de andere dag het iets bedaagder: 'wy diverteerde [= vermaakten] ons zeer wel'. Naast vermaak echter ook vermaning: het menniste kader is evenzeer aanwezig. Elke zondag wordt er meestal tweemaal bij dominee M.J. Bleyker in 'Het Nieuwe Huys' ter kerk gegaan; trouw noteert zij de bijbelteksten van de preek. Opmerkelijk is dat die notities worden uitgebreid met waardierend commentaar, wanneer de zeer

jonge proponent Jan van Gilse (17 jaar!) de gemeente komt versterken. Vermoedelijk deed de jeugdige leraar méér dan alleen haar geestelijk hart kloppend houden. Toch worden we iets gewaar van een ethisch en intellectueel standsverschil tussen het Zaanse handelsheren-milieu van de vrouw Aafje Gijsen en dat der gemeentedienaren. Dat blijkt uit een spaarzame ontmoeting van beide op 14 maart 1775. Aafje verkeert dan o.a. met ds. Van Gilse en ds. Anthony de Vries van de Fries-dooptsgezinden van 'Het Oude Huys' in wat zij betitelt als een 'deftig gezelschap [van] 2 Domenies & twee dieakonen'. Zij verbaast zich er zelfs over dat zulke heren 'egter ook vrolik' konden zijn. Desalniettemin heersten er ook nog andere gedragsregels: 'Den avond passeerden wij verder met brijjen, terwyl de heeren met elkanderen diskoerreeden over onverschillende zaaken.'

Van Sante stelde zich ten doel *levende* mensen op te voeren, alsmede de lezer kennis te laten nemen van een 'samenlevingspatroon in een tijd, die zo sterk afwijkt van de onze'. In die opzet is hij volledig geslaagd, mede dankzij de tientallen vaak unieke illustraties. Tegelijkertijd hebben we nóg een mens leren kennen: de in zijn dag-commentaren vragen stellende en naar 'levenslessen' speurende Van Sante.

Amsterdam

P. Visser

G.K. Waite, *Spiritualizing the Crusade: David Joris in the Context of the Early Reform and Anabaptist Movements in the Netherlands, 1524-1543*. Waterloo, Canada (onuitgegeven dissertatie).

De auteur wil in deze studie een beschrijving geven van de carrière van de doperse leider David Joris van Delft (1501-1556), gedurende de tijd dat deze in de Nederlanden een belangrijke rol speelde. De figuur van David Joris en diens beweging zijn nog steeds in veel opzichten in nevelen gehuld; door schrijvers van doopsgezinde huize werd hij veelal genegeerd, overigens ook een calvinistisch auteur als J. Lindeboom moest niets van de Delftenaar hebben.

Waite plaatst, getuige de titel van zijn dissertatie, Joris in de doperse traditie. De doperse stroming was geen monolithisch blok, maar een huis met vele kamers, die bepaaldelijk niet door waterdichte schotten gescheiden waren. Hiermee sluit Waite aan bij de visie zoals die in de loop van de laatste decennia gangbaar geworden is.

De auteur begint met een exposé over de 'origins, nature and development' van het Nederlandse anabaptisme, waarbij hij veel nadruk legt op de betekenis van de sacramentariërs voor de ontwikkeling van de doperse beweging. Vooral hun anticlericalisme treft hij ook bij de dopers aan. Hij gaat de sociale samenstelling van de doperse beweging na (en concludeert weinig verrassend, dat de

meeste dopersen uit kringen van de ambachtslieden kwamen) en besteedt enige aandacht aan de relatie tussen de opkomst van de doperse beweging en de economische toestand van de Nederlanden in die tijd.

Hierna beschrijft hij de lotgevallen van David Joris (vooral aan de hand van de inmiddels door Joriskenners geplunderde anonieme biografie, die in Duitse vertaling toegevoegd is aan Arnolds 'Ketzerhistorie'). Achtereenvolgens komt Joris' carrière als sacramentariër aan de orde, vervolgens diens overgang naar het doperdom, zijn leidende rol in de beweging na 1536 en zijn discussies met opposanten als Munstersen, Straatsburgers en Batenburgers.

Bij zijn bespreking van de ideeën van Joris maakt Waite vooral van de vroegste werken van Joris gebruik. Eerdere onderzoekers baseerden zich op de visie van Blesdijk bij de beschrijving van de ideeën van Joris en lieten de "turgid works" van Joris liever terzijde liggen. Waite toont aan dat Joris sterk beïnvloed was door de werken van Rothmann en Hoffman, maar vaak de betekenis van het gedachtengoed van deze leiders wijzigde. Dikwijls poogde hij een synthese te creëren tussen beide auteurs. Uitvoerig gaat Waite in op de discussie die Joris met de Straatsburgers voerde (1538).

Het boek besluit met een uitvoerige conclusie: Joris was aan het eind van de jaren '30 de belangrijkste doperse leider. Hij was van alle doperse leiders uit de tijd rond 1535 misschien het meest pacifistisch ingesteld en bouwde na 1536 zijn leer op de fundamenteën, gelegd door Hoffman en Rothmann op. Opvallend is zijn rol als charismatisch profeet.

Minder bevredigend zijn m.i. Waite's conclusies over de betekenis van het sacramentarisme voor de ontwikkeling van het vroege doperdom. Zijn stelling dat dit doperdom slechts een radicalere en apocalyptische versie van eerstgenoemde stroming was zou ik niet willen onderschrijven. Zijn enige argument is eigenlijk het anticlericalisme dat beide stromingen kenmerkte. Waite vermeldt echter niet de essentiële verschillen, zoals de herdoop, de vereniging van de uitverkorenen onder de naam bondgenoten en de noodzakelijke wedergeboorte die ieder mens moest ondergaan. Overigens blijkt uit recent onderzoek dat de betekenis van de sacramentariërs maar al te vaak sterk overdreven is. Er is zelfs voor gepleit om het hele begrip sacramentariër maar bij te zetten in het historisch rariteitenkabinet.

Tenslotte nog enkele opmerkingen over detailkwesties. De auteur heeft duidelijk moeite met de vaak op de uiteenlopendste manier gespelde Nederlandse namen, die soms nog verlatijnst werden ook. Zo voert hij Jan de Bakker en Jan Pistorius als twee verschillende figuren op, hetzelfde doet hij met Jan van Tricht en Jan Trajectensis (de laatste staat bovendien nog bekend als Jan Smeitgen), p. 30, 152. Andreis Droochscheerder was geen 'doctor', maar lakenbewerker, hij werd spottend 'doctor nenytken' genoemd, omdat hij alles beter wilde weten dan de anderen (p. 187-188). Hans de Wael was busmeester (artilleriecomman-

dant) en geen 'bookmaster' (p. 193) en Christoffel Herroult was geen jood (dat is ook zeer onwaarschijnlijk voor iemand met zo'n voornaam), maar een aanhanger van Loy de Schaliendecker (p. 197).

Vooral over de leer geeft Waite waardevolle aanwijzingen, gedeeltelijk ontleend aan de vroegste geschriften van David Joris. Ook weet hij nog enkele gegevens aan te dragen, die de levensloop van Joris verduidelijken. Helaas wordt het werk ontsierd door de toch wel talrijke onjuistheden bij de identificatie van verschillende personen.

Groningen

S. Zijlstra

Bibliotheca Dissidentium - Scripta et studia No. 3. Anabaptistes et dissidents au XVI^e siècle. Actes du Colloque international d'histoire anabaptiste du XVI^e siècle tenu à l'occasion de la XI^e Conférence Mennonite mondiale à Strasbourg, juillet 1984. Publiés par Jean-Georges Rott & Simon L. Verheus. Baden-Baden/Bouxwiller, Editions Valentin Koerner, 1987. 494 blz. ISBN 3-87320-883-0. 494 blz.

Een bundel lezingen als de Acta van het Internationale Colloquium over de Geschiedenis der Dopers in de Zestiende Eeuw dat eind juli 1984 gehouden werd in Straatsburg roept altijd verschillende vragen op. Wat is de stand van de studies op het gebied? En vooral, wat zijn de richtingen waarin onderzoekers zich verder zouden kunnen begeven om iets nieuws te vinden?

Het derde deel van *Bibliotheca Dissidentium - Scripta et Studia* is ingedeeld in vijf secties: de oorsprong van de doperse beweging (met een bijzonder interessant stuk over het gebruik van de kinderdoop bij de Hussieten van Amedeo Molnár); de theologie, met de hier besproken stukken van Irena Backus en Carlos Gilly, gevolgd door drie secties over de gebieden van het doperdom - eerst Nederland, dan Zwitserland, Tyrol, en de Elzas; en in de derde plaats Oost-Europa, met een goede bijdrage van Daniel Liechty over het sabbatarianisme. De laatste sectie bevat studies over controversen. Het aantal voordrachten (het zijn er 33) leidt onvermijdelijk tot bepaalde herhalingen (vooral in de laatste sectie) en tot een verschil in niveau, hoewel dat in het algemeen behoorlijk hoog blijft. Ons rest dus de vraag hoeveel en welke van de bijdragen nieuwe deuren openen en in nieuwe richtingen wijzen in plaats van gewoon te berichten over de huidige staat van onderzoek.

De toenemende hoeveelheid gedrukte bronnen maakt het steeds makkelijker conclusies te trekken aangaande de grootte van de verschillende groepen van dopers en de diversiteit van hun geloof in de Nederlanden, in de Elzas, in Zwitserland, en overal waar de processtukken een uitgever hebben kunnen vinden. Het valt niet te ontkennen dat deze processen ook voor een veel breder terrein

van onderzoek kunnen worden gebruikt dan het bepalen van de geloven in het kader van het doperdom. In dit opzicht is het artikel van Wiebe Bergsma van bijzonder belang. 'Religious Diversity in the Netherlands of the Sixteenth Century: The Impressions of a Northern Dutch Land-owner' is vlot en levendig geschreven en gaat over een Friese kroniek die Bergsma zeer binnenkort uit zal geven. Als onderwerp valt het een beetje buiten het kader van het colloquium. De auteur van de kroniek, de Friese grondbezitter Abel Eppens, heeft weliswaar opmerkingen over de sectariërs in Friesland gemaakt (die, trouwens, als een verder bewijs kunnen worden beschouwd van de intensiteit van allerlei radicale en sectarische denkbeelden tegen het eind van de zestiende eeuw), maar het gebied op zich is eigenlijk veel breder. Aan het begin van zijn artikel citeert Bergsma het afscheidscollege van Jacques Presser, *Clio kijkt door het sleutelgat*, om aan te tonen hoe belangrijk voor historici zijn wat hij noemt 'glimpses into the lives of thousands of insignificant and completely forgotten people'. Dit soort reconstructie dat zo veel succes heeft geboekt in Frankrijk en Italië, is mogelijk met behulp van een kroniek als die van Eppens, en ook aan de hand van processen tegen de dopers zoals wij die vinden in de publicaties van, bijvoorbeeld, wijlen professor A.F. Mellink. Niet alleen zijn de processen nuttig vanwege de inlichtingen die zij opleveren over het ontstaan en de ontwikkeling van het doperdom, maar zij zijn ook leerzaam in verband met het volksgeloof en voor de talloze details die zij geven over het leven van alledag.

Een verdere richting van onderzoek blijft natuurlijk de ontdekking en de analyse van onbekende of weinig bekende werken of documenten. Wiebe Bergsma geeft ons een voorbeeld, evenals Bernard Roussel in zijn helder overzicht van het commentaar op de Ephesiërsbrief van Martin Butzer. Maar dergelijke ontdekkingen komen niet meer zo vaak voor als vroeger, en wat nu meer gebeurt is de analyse van al bekende werken die nieuwe bronnen van deze werken onthult en die een breder beeld geeft van de achtergrond of het intellectuele verband. De beste voorbeelden van deze benadering in de Acta van het Straatsburgse Colloquium zijn de artikelen van Irena Backus en van C. Augustijn. Irena Backus schrijft over het idee van 'corpus -anima -spiritus' en geestelijke vernieuwing in de geschriften van Hubmaier en Borrahaus (Cellarius). Zij toont aan hoe de indeling in drieën bij Hubmaier - die wij trouwens ook bij Erasmus en bij Arias Montano tegenkomen - ten dele te danken is aan het lezen van Origenes, terwijl de tweedelige indeling die Cellarius in zijn eerste geschriften veronderstelde meer te danken is aan Augustinus (en de *Glossa ordinaria*), waar Adam alleen uit corpus en anima bestond. Het artikel van Augustijn gaat over de epiloog van *Leringhen op den 25. Psalm* van Menno Simons en de invloed daarop van Erasmus. Dit leidt tot een waardering van de invloed van Erasmus op Menno in het algemeen. Welke werken van Erasmus kende Menno? Hij gebruikte de

Latijnse tekst van zijn Nieuwe Testament en hij kende de parafrase van het Evangelie van Johannes, de *Ecclesiastes*, en zeer waarschijnlijk de *Paraclesis*.

Studies als deze maken het mogelijk de radicale denkers van de zestiende eeuw tegen een veel bredere achtergrond van het gedachtengoed van de Renaissance te bestuderen in de traditie van historici als Cantimori. Wij kunnen stromingen onder de dopers herkennen die elders in Europa weer te voorschijn komen zonder dat het altijd mogelijk is een vaste band of een directe invloed te bewijzen, en wij zien een interactie van ideeën van verschillende herkomst. In dit verband is het artikel van Carlos Gilly van bijzonder belang: 'Das Sprichwort "Die Gelehrten, die Verkehrten" in der Toleranzliteratur des 16. Jahrhunderts'. Het idee is uiteraard een topos van de Radicale Reformatie, en niet alleen daarvan. Wij komen het niet alleen tegen bij Denck, bij Sebastian Franck, bij Schwenckfeld en bij Sébastien Castellion, maar ook bij Luther. Het werd natuurlijk ook tegen Luther gebruikt zodra diens onderdanigheid aan de Schrift als lastig werd ervaren en het speelt een belangrijke rol in de tolerantie-literatuur. Als wij nagaan hoe dit idee bij de humanisten voorkomt valt ons op dat het hier een van de vele schakels betreft tussen de Radicale Reformatie en de meest belangrijke internationale beweging van de zestiende eeuw.

Amsterdam

A. Hamilton

B. Rademaker-Helfferich, *Een wit vaantje op de Brink. De geschiedenis van de Doopsgezinde gemeente te Deventer*. Deventer [1988], Arko Boeken Deventer Reeks. 200 blz. met ill. f. 34,50. ISBN 90-72047-03-6.

Ter gelegenheid van de viering van drie eeuwen eigen kerkgebouw (1688-1988) en ruim 450 jaar doopsgezinde gemeente te Deventer, werd op verzoek van de kerkeraad van Deventer dit boek geschreven. In de schrijfster heeft de gemeente de deskundige historica gevonden, die er in geslaagd is de niet altijd eenvoudige materie boeiend en helder voor een groter lezerspubliek uiteen te zetten. De welgekozen titel (ontleend ook aan psalm 60:6) duidt op het afgesproken teken van een wit vaantje op de Brink dat het sein tot een gezamenlijk optrekken naar Munster zou geven, een operatie, die door verraad van een bode geen werkelijkheid zou worden. Het is een goede zaak, dat mevr. drs Rademaker zich bij haar geschiedschrijving niet heeft willen beperken tot het strikt doperse tableau, maar de lezer ook de nodige informatie over plaats en tijd geeft, waardoor het boek ook een waardevolle bijdrage aan de omlijsting van het gebeuren genoemd kan worden. Het is boeiend te lezen hoe juist die samenhang met het omringende maatschappelijke en culturele leven voortdurend van betekenis is geweest, terwijl de specifieke doperse geschiedenis daardoor des te beter uitkomt.

Doordat de schrijfster beroepshalve grondig geïnformeerd is geweest met ook kleinere details uit de Deventer stadsgeschiedenis heeft zij het lopende geschiedverhaal weten te verlevendigen door kleine detailschetsen, die het des te aantrekkelijker lektuur maken.

De aparte positie van Deventer in verbondenheid met het Duitse achterland en als Hanzestad geven een andere invalshoek voor de doperse geschiedenis dan die wij meestal op Amsterdam georiënteerd kennen. Zoals elders zien wij ook hier dat de opkomst van de dopers een geschakeerd beeld te zien geeft, waarin uiteenlopende personen en denkbeelden een rol hebben gespeeld. Ook hier zien we in het verleden de verdeeldheid tussen Oude Vlamingen en meer tolerante groepen, en ook de soms wel erg op kleine familietwisten gelijkende onenigheden ontbreken niet. Een "zwarte bladzijde" voor schrijfster en recensent is het uiteenvallen van de Deventer bibliotheek, die de Athenaeumbibliotheek niet als bruikleen wilde accepteren. Het doortrekken van de geschiedschrijving tot de eigentijd laat ons zien hoe het samenwerkingsverband doopsgezinde en remonstrantse gemeenten tot stand kwam. Het gevaar blijft dat een interessant geschiedenisboek over gaat in een locale kroniek, waarvan het belang zich eerst later zal kunnen waarmaken. Met een sympathieke laudatio aan het adres van de dopers maakt de schrijfster een goede remonstrants-doperse verstandhouding duidelijk zichtbaar.

Terecht ziet de schrijfster een relatie tussen maatschappelijke ontevredenheid en het opkomen der doperse beweging. Mijns inziens wordt aan Luthers optreden te veel invloed toegekend. Wat bedoelt de schrijfster met de opmerking dat aan het begin van de zestiende eeuw de geestelijkheid "niet meer zo christelijk" was? Ook in deze studie zien we Joristen en Batenburgers weer meer uit de nevel van de geschiedenis naar voren komen. De stelling dat "de calvinisten een godsstaat op aarde wilden oprichten, een stadium dat de wederdopers na Munster al gepasseerd waren" (blz. 43) lijkt mij theologisch niet juist, al is het wel zo dat juist het overheidsgezag de calvinistische theologen deed zeggen dat de dopers "Goddelijke en menselijke majesteitsschenders" waren, een verwijt dat de calvinisten gretig van hun vroegere vervolgers overnamen.

Het boek heeft veel te bieden voor een in deze tijd bescheiden prijs. Wel heeft het illustratieve aspect daar nogal onder geleden, en is het voor velen wel erg klein gedrukt: de noten overtreffen zelfs de mini-letters van de preekbeurten in de krant.

We kunnen de schrijfster feliciteren met haar resultaat en de samenwerkende gemeenten met deze documentatie van haar verleden.

B. de Groot, *De anabaptisten. Nonconformisten in de zestiende eeuw*. Kampen, J.H. Kok, 1988. blz. 276. ISBN 90 242 0829 7.

In het "Woord vooraf" geeft de auteur een verantwoording voor het schrijven van zijn boek over het Nederlands-Westfaalse, zestiende-eeuwse anabaptisme. Het werk heeft geen wetenschappelijke pretenties, ook al is het gebaseerd op een selectie van de meest ter zake doende en actuele secundaire literatuur. De leesbaarheid staat voorop. Het integreert de sociaal-historische interesse van de recente doperse geschiedschrijving en distantieert zich van de spiritualistische voorkeur van de Kühler-school. Het standpunt van de auteur is dat van een calvinistische buitenstaander, die niet onsympathiek tegenover het onderwerp staat, maar niet tot de anabaptisten gerekend wil worden.

De schrijver plaatst de doperse beweging in een breed perspectief. Hij schetst het geestelijk, sociaal en politiek klimaat en wil, in de lijn van de traditioneel calvinistisch polemische traditie, Thomas Müntzer graag als een voorloper van het anabaptisme voorstellen, hoewel de historische bewijzen daarvoor m.b.t. het Nederlands-Westfaalse anabaptisme van na 1530 moeilijk te leveren zijn. Die relatie met de Boerenoorlog is er wel bij de Zuyduits-Zwitsers doperse beweging, hoewel ook hier nog veel vraagtekens blijven bestaan. En wat nu de directe invloed was van deze vroege exponent van de Middeneuropese doperse beweging op de latere ontwikkeling in de Nederlanden, kan de auteur ons evenmin duidelijk maken. Melchior Hoffman wordt in het algemeen te gemakkelijk als een trait d'union beschouwd, waarbij aan zijn authenticiteit tekort wordt gedaan.

Het Nederlandse anabaptisme heeft een volledig eigen karakter en put uit andere bronnen. De auteur geeft een aantal oorzaken voor het succes van de prediking van Hoffman en zijn leerlingen in de Nederlanden, uitlopend op zijn beschrijving van het Munsterse rijk en de nasleep daarvan. Ze vormen het substantieelste onderdeel van het werk. De typering van de belangrijkste leiders na Munster, zoals David Joris, Obbe Philips, zijn broer Dirk, Menno Simons e.a. is nogal psychologiserend en verraadt meer van Kühlers aanpak dan van een historisch zuiver oordeel. Maar leesbaar blijft het zo wel. Alleen krijgen we te weinig nieuw zicht op de werkelijke drijfveren van de na-Munsterse ontwikkeling van het anabaptisme in de Nederlanden en de concurrentiepositie waarin het zich met het later opkomende calvinisme bevond.

Al te simpel ziet de auteur - in navolging van Louis Paul Boon? - het revolutionaire anabaptisme uit de jaren dertig als voorloper van het gewelddadige calvinisme uit de jaren zestig, net of daar geen generatie tussen ligt. Het latere assimilatieproces van de mennisten wordt in een paar regels afgedaan. Er is nog wel sprake van een mogelijke invloed van de dopers op de Nadere Reformatie en de Afscheiding. "Dopers" en "piëtistisch" worden echter zodoende te ge-

makkelijk onder een noemer gebracht, zonder de vraag te stellen wat eigenlijk met piëtisme in de verschillende eeuwen wordt bedoeld. Voor een eigensoortige ontwikkeling van het doperse "nonconformisme" is nauwelijks aandacht. Dat is conform de tendens van veel doperse geschiedschrijving: na Munster is er niets interessants meer gebeurd.

Het hoofdstuk over de leer van de anabaptisten had beter niet opgenomen kunnen worden. Wanneer het over de leerstellingen gaat verwacht men toch op zijn minst een poging tot systematische behandeling. Daarvan is in het rommelige hoofdstuk 12 geen sprake. En dat is niet alleen te wijten aan het feit dat vele anabaptistische schrijvers zelf geen geschoolde wetenschappers waren. De lezing van W. van 't Spijker, *Gereformeerden en Dopers. Gesprek onderweg* (Kampen, 1986) zij van harte aanbevolen om wat meer inzicht te krijgen in de theologische materie. Tenslotte wordt een verantwoording van de opgenomen illustraties node gemist.

Landsmeer

S. Voolstra

Signalementen

P.J.A. Nissen, *De katholieke polemiek tegen de dopers. Reacties van katholieke theologen op de doperse beweging in de Nederlanden (1530-1650)*. Heerlen 1988, 567 blz. (dissertatie Katholieke Theologische Universiteit te Amsterdam - uitg. in eigen beheer). f 40,—.

Het proefschrift waarop P.J.A. Nissen op 24 juni 1988 promoveerde, kenmerkt zich door gedegenheid, streven naar volledigheid en een grondige kennis van zaken. Systematisch en chronologisch wordt aan de hand van de bronnen het beeld geschetst van de aard en inhoud van de katholieke reactie op de denkbeelden en praktijken van de dopers; vanaf het reformatorisch begin tot in het midden van de zeventiende eeuw; van het Zuidoostelijke hooggebergte tot en met de Lage Landen. Tientallen polemisten en evenzovele geschriften zijn onderzocht op hun argumentatie pro en contra. Deze spitst zich toe op ook in de reformatorische kritiek herhaaldelijk aangevoerde strijdpunten, zoals de kinderdoop, de incarnatieleer, de afwijzing van de eed of de houding jegens de overheid. Dit leidt Nissen ertoe te stellen dat er van katholieke zijde nauwelijks sprake was van een creatieve theologische reflectie, maar meer van het aanwenden van argumentale gemeenplaatsen - door hem betiteld als gebruikstheologie. Deze studie vult een belangrijke lacune in de 'Täuferforschung' aan. Reden waarom hiervan binnenkort een in het Engels vertaalde handelseditie te verwachten is.

P.V.

Vondel vocaal. De liederen van Vondel bijeengebracht en ingeleid door Kees de Bruijn en Marijke Spies. Haarlem 1988, 112 blz. ISBN 9023006291. f 29,50

Het Vondeljaar 1987 is - ietwat verlaat - melodieus uitgeluid met deze verzameling van alle liederen die Vondel in de loop van zijn leven heeft geschreven. De samenstellers, geen onbekenden in DHK-verband, hebben het repertoire van veertig liederen systematisch geordend naar soort. Zo komen onder meer aan bod: liefdesliederen, bruiloftsliederen, politieke liederen, toneellieder en religieuze liederen. Deze laatste categorie, de omvangrijkste, bestaat uit acht doopsgezinde en zeven rooms-katholieke liederen. Iedere afdeling wordt telkens kort literatuurhistorisch ingeleid, waarna per lied de inhoud en bijzondere kenmerken worden beschreven. Het accent valt op de muzieknotatie (voor pia-

no, gitaar en/of meerstemmige zang) en de volledige, qua spelling aangepaste tekst. Werd Vondel in het verleden veelvuldig gespeeld, thans kan hij aan de hand van dit mooi verluchte boek ook worden gezongen.

P.V.

E.G.A. van der Wall, *De mystieke chiliast Petrus Serrarius (1600-1669) en zijn wereld*. Leiden 1987, 827 blz. (dissertatie Rijksuniversiteit van Leiden - uitg. in eigen beheer).

Op 14 mei 1987 promoveerde mw. E.G.A. van der Wall op een omvangrijke studie over Petrus Serrarius, wiens denken en doen bepaald werd door een sterk beleefde eindtijdverwachting en de hoop op vervulling van het duizendjarig rijk. Van der Wall heeft in zeer heldere stijl de niet geringe prestatie geleverd de chronologie van 's mans leven te vervlechten met de genese en ontwikkeling van zijn vaak moeilijk te doorgronden religieuze en maatschappelijke visie. Zij heeft tegelijkertijd een schat aan materiaal aangedragen over de kringen waarin Serrarius zich heeft bewogen en over de vele internationale betrekkingen die hij onderhield. Ook in spiritualistisch en collegiantisch doopsgezind milieu heeft de immer met de pen strijdvaardige Serrarius vele sporen nagelaten. Wie kennis wil nemen van de zeventiende-eeuwse diep religieus doorleefde en complexe denkwereld van de kerkelijke reformateurs of supra-confessionele vrijgeesten, kan thans niet meer volstaan met oudere studies als die van Meinsma of Hylkema. Het wachten is alleen nog op de in het Engels vertaalde handelseditie van het proefschrift.

P.V.

C.L. ten Cate, *Lambert ten Kate Hermansz. (1674-1731). Taalgeleerde en Kunst-minnaar*. Utrecht 1987, 199 blz. (nr. 5 van de Stichting Genealogie ten Cate / ten Kate). f 68,—.

De schrijver van deze monografie heeft zijn grondige kennis van de Nederlandse archieven de laatste jaren in een zestal genealogische studies vastgelegd: over doopsgezinde Ten C(K)ates in Friesland (1985 - nr. 1), Twente (1986 - nrs. 2, 3 & 4) en Groningen (1988 - nr. 6). Dit werk over de Amsterdamse geleerde Lambert ten Kate kenmerkt zich door een soortgelijk documentair karakter, doch terecht is er, gezien de cultuur- en taalhistorische betekenis van Ten Kate, een aparte uitgave van gemaakt. Behalve een schets van 's mans leven, worden ook zijn werken, zijn doperse achtergrond en vriendenkring behandeld. Ten Cate heeft allerlei wetenswaardigheden weten op te diepen, waar literatuur- en kerkhisto-

rici hun voordeel mee kunnen doen. Al deze publicaties zijn niet in de reguliere handel verkrijgbaar, maar te bestellen bij voornoemde stichting, Zwaluwstraat 220, 3145 NH Maassluis.

P.V.

Peggy Bouman en Paul Broers, *Teylers 'Boek- en Konstzael'. De bouwgeschiedenis van het oudste museum van Nederland*. 's-Gravenhage 1988, 78 p. ISBN 901205883X. f 19,50.

Dit boekje mag op het eerste gezicht enigszins buiten het kader vallen van deze rubriek, toch verdient het hier alleszins de aandacht. Nederlands oudste museum met de markante 'Ovale Zaal' (1779), dat de achttiende-eeuwse natuurkundige verzameling en de boeken-, prenten- en penningencollectie herbergt, zou zonder de strikte naleving van het testament van de Haarlemse doopsgezinde zijdehandelaar Pieter Teyler van der Hulst (1702-1778) nooit tot zo'n uniek monument zijn uitgegroeid, als thans het geval is. Hoewel de bouwgeschiedenis van het pand centraal staat, hebben de auteurs zowel de aard van de collectie als het museaal concept geplaatst in het toenmalige kader der liberaal-christelijke Verlichting. Voor de geleerde genootschappen en de vrijzinnige kerkelijke richtingen stond de voortschrijdende natuurwetenschap in dienst van de demonstratie der goddelijke almacht. Op heldere wijze biedt dit werkje een inleiding tot de fysico-theologische achtergrond van Teylers verzameling en het bijpassende vroeg Neoclassicistisch ontwerp van bouwmeester Leendert Viervant.

P.V.

B. Bakker, E. Fleurbaay en A.W. Gerlagh, *De verzameling Van Eeghen. Amsterdamse tekeningen 1600-1950*. Amsterdam/Zwolle 1988, 510 blz. ISBN 9066301392. f 69,50.

De collectie Amsterdamse tekeningen van de in 1968 overleden Mr. Chr.P. van Eeghen is sedert 1980 door bemiddeling van zijn dochter, de oud-adjunctarchivaris mej. I.H. van Eeghen, in het Gemeentearchief van Amsterdam ondergebracht. In het najaar van 1988 werd daaruit een tentoonstelling ingericht. De gereedkoming van het fraai geïllustreerde en omvangrijke boekwerk dat zo'n 600 prenten omvat - de aanleiding tot de expositie - is een toonbeeld van cultuur- en kunsthistorische catalogisering. De samenstellers hebben met grote kennis van zaken de tekeningen beschreven en topografisch gelocaliseerd. Op grond van aanvullende documentatie hebben zij tevens duidelijk gemaakt dat topografische kunstenaars uit het verleden nog al eens de neiging hadden de werke-

lijkheid naar hun hand te zetten. Tot slot is tevens in beeld gekomen welke voorkeuren Van Eeghen als collectioneur had. Zo ontbreken heel opvallend afbeeldingen van grote historische en politieke gebeurtenissen in Van Eeghens Amsterdam - een dopers trekje?

P.V.

Dr E.H. Cossée, *Abraham des Amorie van der Hoeven, 1798-1855*, Kampen, J.H. Kok, 1988, ISBN 90-242-4374-2, 347 blz., geïll.

De biografie van deze belangrijke remonstrant verdient ook aandacht in onze *Doopsgezinde Bijdragen*. Zeker waar een vergelijking tussen deze remonstrant en zijn doopsgezinde counterpart zich opdringt en in het voordeel van de eerste uitvalt als we tenminste de scribe van een brief, die als een van de bijlagen aan dit boek is toegevoegd, moeten geloven.

Het belang voor de geschiedschrijving is daarin te vinden dat deze biografie, zij het heel zijdelings een licht werpt op de twee andere kleine kerkgenootschappen in het begin van de negentiende eeuw. Daarbij komt door deze studie onherroepelijk de vraag naar voren, wat nu wezenlijk is voor deze kleine kerkgenootschappen, die weliswaar tot grote bloei zullen komen, aan de vooravond waarvan Van der Hoeven, Muller en Domela Nieuwenhuis hebben gestaan, maar waarbij de vraag gesteld kan worden, wat nu specifiek in de traditie tot die bloei heeft geleid.

Veel meer dan een beeld van de tijd en Van der Hoeven als man van zijn tijd daarin, geeft het overigens fraai uitgegeven boek niet. We blijven bij Van der Hoeven, zoals ook bij Muller zitten met de vraag hoe remonstrant of doopsgezind zij waren. Een vraag die wij onszelf ook wel eens zouden kunnen stellen.

J.B.

R. Hofman, *Doopsgezinden in Waterland*, Den IJp-Landsmeer, 1988, 33 blz., geïll.

F. J. Hoogewoud, S. Voolstra, P. Visser (tekst), *Het Lied dat nooit verstomde, 4 eeuwen doopsgezinde liedboekjes*, Den IJp, 1988, 38 blz.

De fraai uitgegeven werkjes bij de ingebruikneming van de Vermaning te Landsmeer verdienen het in deze *Bijdragen* genoemd te worden.

Echter om uiteenlopende redenen is daarvoor aanleiding. Hoewel het historisch overzicht van R. Hofman zeer informatief is, bekwam mij als lezer toch het

gevoel en kwam de vraag op hoe nu vooral in de zeventiende en achttiende eeuw de geschiedenis verlopen is. Daarbij denk ik vooral bij deze Waterlandse geschiedenis aan het vervolg bij de splitsing van de broederschap in Zon en Lam. Ook Kühler en Van der Zijpp zijn daarin niet precies. Dit stukje lokale geschiedenis, een goede aanzet, geeft eens te meer aan dat dit nog onontgonnen gebied verder geëxploreerd moet worden, om vanuit de detailstudie het algemene beeld aan te kunnen vullen of te vernieuwen.

Dat aanvullend geldt ook voor de catalogus bij de te Landsmeer gehouden tentoonstelling. Ook de lezing van de inleiding op de tentoonstelling smaakt naar meer.

Te lang hebben we ons waar het gaat om de zeventiende en achttiende eeuw tevreden gesteld met een algemene en grote lijn en is het detail achterwege gebleven. Er is wel in zijn algemeenheid geschreven over het leven van de gemeente, maar er is nooit aandacht besteed aan een onderdeel daarvan in het bijzonder. Uit dit geschrift over de liedboekjes wordt duidelijk hoe belangrijk juist de doperse bijdrage in de liedcultuur is, waarvan dan helaas een verminkt overblijfsel in het Liedboek der Kerken is opgenomen.

J.B.

1638 -1988, 350 jaar Lokhorstkerk, z.pl., z.j., ged. fotomechanische herdruk van het gedenkboek uit 1938.

Bij gelegenheid van het 350-jarig bestaan van het kerkgebouw van de doopsgezinden van Leiden, heeft men besloten een herdruk te laten verschijnen van het zeer informatieve gedenkboekje van het 300-jarig bestaan. J.W. van Rijn van Alkemade heeft geprobeerd in kort bestek de geschiedenis van de laatste 50 jaar te belichten. Met respect voor het informatieve karakter, moet toch opgemerkt worden dat, hoewel dit boekje in de kast van de verzamelaar niet mag ontbreken, het toch jammer is dat niet een grondiger belichting van de recente geschiedenis, alsmede van de hele periode heeft plaatsgevonden. Dat de hedendaagse situatie in het verleden tot stand is gekomen, zou misschien door een dergelijke belichting verhelderd kunnen worden. Te denken valt aan Zonisten en Lamisten, orthodoxen en vrijzinnigen, in welke geschiedenis juist de Leidse doopsgezinden een zo eigen rol hebben gespeeld.

J.B.

W.H. Oliemans, *Het brood van de armen. De geschiedenis van de aardappel temidden van ketters, kloosterlingen en kerkvorsten*. 's-Gravenhage, SDU uitgeverij, 1988. 348 blz. ISBN 90 12 05841 4.

De aardappel werd door de Spanjaarden in de zestiende eeuw uit Colombia geïmporteerd. De verspreiding van wat later "het brood der armen" zou worden in Europa hangt samen met de vervolgingen van de Protestanten. Waldenzen uit de Piëmontese Alpen namen op hun vlucht de aardappel mee naar de Vogezes, waar uit Bern, Zürich en Bazel verdreven Mennonieten met de aardappelteelt vertrouwd raakten. Geloofsvervolgden hebben de aardappel in de Nederlanden ingevoerd, zoals bijv. de zog. dompelaars, de piëtistische navolgers van Alexander Mack, die zich in 1720 tijdelijk te Westveen bij Surhuisterveen vestigden. In Groningen hebben m.n. de doopsgezinde Paltsers en Zwitsers de aardappelcultuur bevorderd. Een nakomeling van hen was de beroemde aardappelkweker Geert Veenhuizen.

De auteur is directeur geweest van het Nederlands Instituut voor de afzetbevordering van akkerbouwprodukten.

S.V.

Brothers Unite. An account of the Uniting of Eberhard Arnold and the Rhön Bruderhof with the Hutterian Church. Vertaald en uitgegeven door de Hutterian Brethern. Ingeleid door J.A. Hostetler en L. Gross. Rifton, NY / Robertsbridge, E. Sussex, Plough Publishing House, 1988. 366 blz. ISBN 0 87486 023 7.

Deze uitgave bevat de briefwisseling van Eberhard Arnold, de stichter van de Rhön Bruderhof, met de Hutterse Broeders in Noord-Amerika waarmee hij zich wilde verenigen. Daarnaast is, eveneens in Engelse vertaling, het dagboek opgenomen dat Arnold tijdens zijn reis langs de hutterse kolonies heeft bijgehouden (1930-1931). Tenslotte geeft de correspondentie uit de periode na zijn reis tot zijn dood in november 1935 een indruk van Arnolds poging om in Europa een hutterse broederschap te stichten en van zijn conflict met het opkomend nationaal-socialisme.

S.V.

Radical Tendencies in the Reformation. Divergent Perspectives. H.J. Hillerbrand, ed. (Sixteenth Century Essays and Studies, IX) Kirksville, Missouri, Sixteenth Century Journal Publishers, 1988. 140 blz. ISBN 0 940474 09 3.

De lezingen van de jaarlijkse Sixteenth Century Studies Conference in St. Louis (24-26 oct., 1986) zijn hier gebundeld. Vier historici uit de DDR geven in hun opstellen een samenvattend overzicht van de marxistische historiografie m.b.t. de radicale Reformatie. A. Laube, "Radicalism as a Research Problem in the History of Early Reformation"; S. Looss, "Radical Views of the Early Andreas Karlstadt (1520-1525)"; S. Hoyer, "Lay Preaching and Radicalism in the Early Reformation" en G. Vogler, "The Anabaptist Kingdom of Münster in the Tension between Anabaptism and Imperial Policy".

Drie Amerikaanse historici leverden parallelle bijdragen. H. Hillerbrand, "Radicalism in the Early Reformation"; E.W. Gritsch, "Thomas Müntzer and Luther; A Tragedy of Errors" en J.M. Stayer, "Christianity in One City; Anabaptist Münster, 1534-1535".

"Alternate" of "radical Reformation"? De voorlopige conclusie: "Radicalism remains a problem of research of the history of the early Reformation" (A. Laube, p. 23).

S.V.

H. ten Boom, *De reformatie in Rotterdam, 1530-1585* (Hollandse historische reeks VII) De Bataafsche Leeuw, 1987. ISBN 90 6707 131 5.

In deze handelseditie van zijn dissertatie beschrijft de auteur de geschiedenis van de reformatie in Rotterdam in de periode van 1530 (de eerste ketterproces) tot 1580 (de val van Antwerpen). Daarbij geeft hij aandacht aan zowel de godsdienstige, politieke als sociaal-economische motieven. Kenmerkend is het blijvend tolerante, erastiaanse klimaat in deze havenstad, waarin voor het orthodoxe calvinisme geen overheersende rol was weggelegd. De houding van de stedelijke overheid tegenover de kerk onderging door de reformatie een geringere verandering dan in het algemeen werd aangenomen. Ook de dissidente groeperingen passerden de revue. Over de Dopers worden (ook in diverse bijlagen) vele wetenswaardigheden verteld, onder meer betreffende hun mobiliteit, aanzien en sociale geleding.

S.V.

K.G. Boon, "De glasschilder David Joris, een exponent van het doperse geloof. Zijn kunst en zijn invloed op Dirck Crabeth" in: *Academiae Analecta* (Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België; Klasse der Schone Kunsten) IL/1 (1988) 115-137. (Verkrijgbaar bij: N.V. Brepolis I.G.P., Baron Fr. du Fourstraat 8, B-2300 Turnhout, B.)

Het artikel bevat een aanvulling op en correctie van de studies der Zwitserse kunsthistorici H. Koegler (1930) en H. Reinhardt (1950) over de kunstzinnige activiteiten van David Joris. Voor de interpretatie van zijn werk acht de auteur kennisname van Joris' dopers-spiritualistische denkwereld noodzakelijk. David Joris maakte in zijn jonge jaren deel uit van een gezelschap van rondreizende Vlaamse glaskunstenaars.

Boon gaat, o.m. door een vergelijking met Joris' houtsneden uit zijn "Wonderboek", na in hoeverre Joris' invloed te bespeuren valt in het ontwerp en de uitvoering door het Vlaamse atelier van Van Orley van de ramen in de kapel van "The Vyne" te Basingstoke, de residentie van William Sandys, schatmeester van Hendrik VIII. Er wordt voorts gewezen op de bekendheid met Joris' gedachten bij het glasatelier van de Goudse gebroeders Crabeth. Tenslotte worden nog enige beschouwingen gewijd aan het portret van David Joris als edelman. De auteur volgt het oordeel van G.J. Hoogewerff dat dit schilderij niet uit de school van Jan van Scorel stamt, maar aan een Friese schilder toegeschreven moet worden. Deze zou volgeling van Joris geweest zijn en hem in Bazel, alwaar David Joris zich als Johan van Brugge schuil hield, geportretteerd hebben.

S.V.

P.J. Klassen, *Die Mennoniten in Paraguay. Reich Gottes und Reich dieser Welt*. Bolanden-Weierhof, Mennonitischer Geschichtsverein e.V., 1988. 383 blz. ISBN 3 92 1881 05 6. (Verkrijgbaar bij: Mennonitischer Geschichtsverein, Christel Schultz, Blumenweg 28, 6057 Dietzenbach, BRD; DM 19,80).

Het thema van dit boek is de geschiedenis, ontwikkeling en problematiek van de kolonisatie der Russische Mennonieten in Paraguay. Centraal staat het conflict dat ontstaat wanneer een doperse gemeente die zelf "staat in de staat" geworden is, voor de regering en de handhaving der orde en veiligheid verantwoordelijkheid moet nemen. De ontmoeting der Mennonieten met de Indianen en de overige bevolking zal in een ander deel behandeld worden.

S.V.

The German People and the Reformation, R. Po-chia Hsia, ed. Ithaca-Londen, Cornell University Press, 1988. 303 blz. ISBN 0 8014 9485 0 (paperback).

In een twaalfstal opstellen behandelen Amerikaanse en Europese historici vier thema's: de steden en de Reformatie; de overdracht van reformatorische gedachten in druk, ritueel en lied; vrouwen en gezin; invloed van de Reformatie op de opvoeding en andere aspecten van de lekencultuur.

Voor de bestudering van de doperse reformatie is vooral van belang het artikel van R. Po-chia Hsia: "Münster and the Anabaptists" (pp. 51-69). De auteur betoogt daarin dat de sociaal-politieke egalitaire en corporatieve ideologie van de gilden, door Rothmann c.s. voorzien van oudtestamentisch bepaalde theologische argumenten en sociale beelden, van doorslaggevende aard was voor de doperse poging om in Munster de ware christelijke gemeenschap te herstellen. De dopers hoopten door de gedachte van een gemeenschap der heiligen de onrechtvaardige scheiding tussen "Eigennutz" en "Gemeinnutz", de private en publieke sfeer, de bevoorrechte families en de gehele burgerlijke samenleving ongedaan te maken. De auteur ziet ook een duidelijke relatie tussen het exclusief mannelijke karakter der gilden en de daardoor bepaalde patriarchale dominantie in gezin en gemeenschap en de rol van de mannelijke doperse gezinshoofden in de polygame gemeenschap der heiligen.

S.V.

S. Dijkhuizen, *Rebel onder de regenboog*. Kampen, J.H. Kok, 1988. 156 blz. ISBN 90 242 4920 1.

De publicist Sietzo Dijkhuizen beschrijft in deze roman vanuit het gezichtspunt van de ik-figuur, de vlugschriftenschrijver Matthias, de laatste vijf jaren van het leven van Thomas Müntzer. Zo wordt in het Nederlandse taalgebied het geboortjaar (ca.1489) van de radicale reformator herdacht, wiens geestelijke en sociaal-politieke hervorming uitliep op het bloedbad van de Boerenoorlog (1525). "De gedachten van de rebel onder de regenboog zouden blijven bestaan en eens weer uitgesproken worden. Ondanks alle vragen van nu was ik overtuigd van de komst van een nieuwe aarde." (p. 155)

S.V.

J.D. Weaver, *Becoming Anabaptist. The Origin and Significance of Sixteenth-Century Anabaptism*. Scottdale, Pa./Kitchener, Ont., Herald Press, 1987. 174 blz. ISBN 0 8361 3434 6.

In dit boek onderneemt de schrijver (professor of religion, Bluffton College, Ohio) een poging om de resultaten van de recente doperse historiografie te integreren met de geloofsdimensie van de Bender-school. Ondanks de erkenning van de oorspronkelijke diversiteit van de doperse beweging (Zwitserse, Zuidoostelijke/Moravisch en Nederlands) houdt de auteur vast aan vier gemeenschappelijke regulatieve principes die de gehele traditie bepalen: de kerk als gemeenschap, geloof als discipelschap, geweldloosheid als vredesgetuigenis en onderscheiding van de wereld als alternatieve gemeenschap.

S.V.

C.W. Redekop/S.J. Steiner, eds., *Mennonite Identity. Historical and Contemporary Perspectives*. Lanham/New York/London, University Press of America, 1988. 284 blz. ISBN 0 8191 6933 1 (paperback).

In 1986 werd de herdenking van 200 jaar Mennonites in Canada o.a. gevierd met een conferentie aan het Conrad Grebel College, Waterloo, Ont., over de identiteitskrisis der Mennonieten in Noord-Amerika. In achttien bijdragen worden door binnen- en buitenstaanders van de menniste geloofsgemeenschap in Noord-Amerika zes aspecten belicht van de vraag naar de eigen identiteit: bijbels-theologisch, historisch, filosofisch, sociologisch, psychologisch en esthetisch. Pluralisme, relativisme en individualisme, kortom: "moderniteit" bedreigt de doperse beweging als gerespecteerd en geaccepteerd kerkgenootschap. Een interessant "open eind": "Will the academics most deeply affected by modernity re-interpret or create the new identity, or is the very emergence of an academic intellectual elite searching for identity a part of the dissolution of a coherent identity of peoplehood...?" (p. 268).

S.V.

Mededelingen

De Bibliotheek van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam

De Bibliotheek van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam (kortweg: Doopsgezinde Bibliotheek) is als bruikleen ondergebracht in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam. De collectie oude drukken omvat onder andere: bijbels, martelaarsboeken, belijdenisgeschriften, liedboeken, theologische en polemische traktaten, stichtelijk proza en poëzie op het terrein van het Europees anabaptisme, waarbij het Nederlandse doperdom het hoofdaccent vormt. De geschriften van de eerste leiders en van latere generaties doopsgezinden, van heterodoxe geestverwanten zowel als van bestrijders - in menig geval unica - bestempelen de bibliotheek tot een onschatbare bron voor de 'Täuferforschung', voor de bestudering van de radicale reformatie en voor de kerk- en cultuurgeschiedenis van de doopsgezinden in Nederland. Tevens bevat de bibliotheek een omvangrijke prentencollectie (portretten, historieprenten, afbeeldingen van kerken, e.d.). De handbibliotheek van de *Mennonitica Zaal* biedt de onderzoeker hulpmiddelen als lexica, encyclopedieën, bibliografieën, tekstedities, monografieën, tijdschriften, etc. op dit terrein. Ook kunnen hier micro-fiches worden geraadpleegd van vroeg-anabaptistische geschriften.

Een deel van de oude drukken is opgenomen in de Computer-catalogus van de UB. Deze zijn voorzien van een O 65-, OG 65- of OK 65-signatuur; ze kunnen rechtstreeks per terminal worden aangevraagd en bestudeerd op de afdeling *Zeldzame en Kostbare Werken* (ZKW) of, desgewenst, op de Mennonitica Zaal. Voor de overige titels raadplege men de gedrukte c.q. de fiche-catalogi op de Mennonitica Zaal. In de belendende *Theologische Studiezaal* staan onder meer opgesteld: bijbelse, theologische en kerkelijke encyclopedieën; tekstedities op het gebied van de patristiek (o.a. Migne en Brepols' *Corpus-series*), de werken van o.a. Erasmus, Luther, Calvijn en andere bronnen, monografieën en bibliografieën op het gebied der reformatie (met het accent op het lutheranisme en remonstrantisme). Tevens zijn er complete jaargangen beschikbaar van een tiental kerkhistorische tijdschriften.

De Doopsgezinde Bibliotheek ontvangt gaarne boeken en andere geschriften op voornoemd terrein (oude drukken, prenten en foto's zowel als recente publicaties). Tevens houdt ze zich aanbevolen voor attendering op particuliere collecties, bijzondere uitgaven, tentoonstellingen en andere hiermee annex zijnde manifestaties.

Voor inlichtingen c.q. bezoek wende men zich tot:

Doopsgezinde Bibliotheek
Universiteitsbibliotheek Amsterdam
t.a.v. P. Visser (conservator kerkelijke collecties)
Singel 425, 1012 WP Amsterdam
Postbus 19185, 1000 GD Amsterdam
tel. 020-5252141

openingstijden:

Mennonitica Zaal: ma. t/m do. 9.30-12.30 en 13.30-17.00 u.;
vr. 9.30-12.00 u.

Theologische Studiezaal: ma. t/m vr. 9.30-17.00 u.

Afdeling ZKW: ma. t/m vr. 9.30-17.00 u.

Het Archief van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam

Het Archief van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam is ondergebracht in het *Gemeentearchief van Amsterdam*. Het is aldaar geregistreerd als: PA-565. Deze omvangrijke collectie van manuscripten, kerkelijke, gerechtelijke en particuliere archivalia vormt als primaire bron voor kerkhistorisch en genealogisch onderzoek de pendant van de Doopsgezinde Bibliotheek. Het hoofdbestand (ca. 120 strekkende meter) is beschreven in de driedelige *Inventaris der Archiefstukken* door J.G. de Hoop Scheffer (1883-84). Het archief bevat onder meer alle bewaard gebleven bescheiden der Amsterdamse gemeenten, haar instellingen, die van gemeenten elders in Nederland, correspondenties met buitenlandse zusterinstellingen, overheden en particulieren, archivalia van de verschillende sociëteiten, van de A.D.S., de D.J.B., etc.

Een deel echter (brieven voornamelijk) is ondergebracht in de *Handschriftencollectie* van de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam. Het betreft de *Inventaris*-nummers (afdeling A):

1-545, 549-558, 567, 578, 598-599, 612-698, 704, 709-739, 744-753, 755-773, 2311-2319, 2324-2330 en 2332-2334.

Daarnaast bezit ook de Doopsgezinde Bibliotheek nog enkele meters handschriftelijk materiaal, uiteenlopend van oude kronieken, traktaten e.d. in boekvorm, tot door schenking of bij legaat verworven belijdenissen, prekenbundels en manuscripten (o.a. van Binnerts, Blaupot ten Cate, Kühler en Meihuizen). Een deel daarvan is gecatalogiseerd in de alfabetische fiche-catalogus op de *Mennonitica Zaal*. Een afzonderlijke handschriften-catalogus is in voorbereiding.

Voor inlichtingen c.q. bezoek wende men zich tot:

Gemeentearchief Amsterdam

t.a.v. H. Peschar

Amsteldijk 67, 1074 HZ Amsterdam

tel. 020-6646916

open: ma. t/m vr. 8.45-16.45 u.; za. 9-12.15 u.

resp.:

Universiteitsbibliotheek Amsterdam

Handschriftenzaal, afd. ZKW

t.a.v. mw. C.M. Faas

c.q. Doopsgezinde Bibliotheek

t.a.v. P. Visser

(adres en openinstijden: zie boven)

Congres 'Doopsgezinden en kunst in de zeventiende eeuw'

Op vrijdag 27 oktober organiseert de Doopsgezinde Historische Kring (DHK) in de kerk 'by 't Lam', Singel 452 te Amsterdam, een congres over de relatie van doopsgezinden tot beeldende kunst en literatuur in de 17e eeuw. Min of meer centraal staat de vraag of, en zo ja hoe de doperse opvattingen over leer en levenswijze van invloed zijn geweest op de artistieke productie van doopsgezinde kunstenaars.

De volgende sprekers leveren een bijdrage: dr. P. Visser (doperse rederijkers in Hoorn, De Rijp en Rotterdam), dr. H. Miedema (een schilderij van Karel van Mander), dr. P.E.L. Verkuyl (Van Manders *Olijf-bergh*), drs. K. de Bruijn (de invloed van doopsgezinde liedboeken), dr. I.H. van Eeghen (Jan en Caspar Luyken), drs. C. Schuckman (grafiek van Izaak Vincentsz. van der Vinne) en prof. dr. J. Bruyn (doopsgezinden en schilderkunst). De lezingen van maximaal een half uur worden tot artikelen uitgewerkt in het speciale themanummer van de *Doopsgezinde Bijdragen* 16 (1990), het wetenschappelijk jaarboek van de DHK. Tijdens de lunchpauze bestaat er gelegenheid tot bezichtiging van de gelijknamige tentoonstelling in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam, Singel 425 (aan de overzijde van de kerk 'by 't Lam').

Het inschrijfgeld bedraagt f 20,- (inclusief o.a. lunch en afscheidsborrel), dan wel f 57,50 in geval men tevens de 'congres-special' van de *Doopsgezinde Bijdragen* wenst te ontvangen. Belangstellenden dienen zich vóór 13 oktober aan te melden bij: Het Bureau van de VDGA, Singel 452, 1017 AW Amsterdam. Het inschrijfgeld kan gelijktijdig worden overgemaakt op gironummer 141442 ten name van voornoemd Bureau, onder vermelding van 'Congres DgK', of worden voldaan bij aanvang van het congres. Een programma wordt na inschrijving toegezonden. Verdere inlichtingen kunnen worden ingewonnen bij P. Visser, UB-Amsterdam, tel. 020-5252141.

Verenigingsnieuws

Verslag van de negenentwintigste bijeenkomst op 4 juni 1988

Uitgenodigd door de doopsgezinde gemeente Zwolle, die het 350-jarig bestaan van het fundament van haar vermaning vierde, kon de Kring haar voorjaarsvergadering houden in de pas gerestaureerde locatie aan de Wolweverstraat. De 85 deelnemers werden op zeer joviale wijze vergast op lekkernijen o.a. gemaakt volgens "Enkele internationale recepten", een interne jubileumuitgave met samples van mennonieten-kookkunst.

Het ochtendprogramma omvatte een historische inleiding van de gemeente gegeven door zr. Krijtenburg-Smeding. Het werd duidelijk uit haar verhaal hoezeer de doopsgezinde gemeenschap overleefde als minderheid ten opzichte van de staatskerk. Vooruitlopend op het middagedeelte, gaf vervolgens br. F. Schipper uit Blokzijl aan de hand van enkele anekdotes een indruk van kleinere gemeentes (Blokzijl heeft drie doopsgezinde gemeentes gekend...) in een nog steeds vrij kerkelijk gebleven gebied.

De bustrip die het gezelschap door de kop van Overijssel voerde, gaf gelegenheid de interieurs van de vermaningen van Zwartsluis, Blokzijl en Giethoorn te bewonderen in hun meestal witgeschilderde pracht en met gerestaureerde orgels.

Eerstgenoemde "herbergde" zelfs een kosterij in het sousterrain. De informatie en verzorgende inbreng die de gastgemeenten hadden, maakten maar weer eens duidelijk, hoe belangrijk ontmoeting en uitwisseling is voor Kringleden, die geen lid zijn van een genootschap ter bezichtiging van instand te houden monumenten. Dit keer kwam de helft van de deelnemers uit de randstad voor wie de kleinschaligheid van dit soort gemeentetradities boekdelen gaat spreken.

Oud-voorzitter br. S. Verheus sloot de dag af in het kerkje van Giethoorn.

Verslag van de dertigste bijeenkomst op 12 november 1988

Ook Deventer bleek in haar viering Zwolle op de hielen te zitten met idem uitnodiging die de Kring zich niet graag liet ontgaan. De belangstelling van

leden en belangstellenden was overweldigend: 102 deelnemers hadden zich aangemeld voor de lezingen en de stadswandeling met tentoonstelling in de binnenstad.

's Morgens gaf mr drs Th. W.C. Brok (Utrecht) een overzicht van het leven van de Oude Vlamingen in Nederland onder de veelzeggende titel: "Van alle ijdelheid der wereld afgescheiden". Geschiedvorsing omtrent deze doperse tak, als exponent van de conservatieve richting, staat nog aan het begin. Het ideaal van "de gemeente zonder vlek of rimpel", zich baserend op de vroegchristelijke gemeentepraktijken w.o. voetwassing, ban en mijding, nadruk op de lokale gemeente waarbinnen doop en avondmaal exclusief waren, spreken meer tot de verbeelding dan tot navolging. Aan de hand van biografische en regionale (ken)schetsen werd het beeld vervolgens meer ingekleurd.

Zr. drs Rademaker-Helfferich gaf daarna met dia's en kommentaar een beeld van 450-jaar doperdom in Deventer vooruitlopend op de rondwandeling in het middagprogramma. Tijdens de lunchpauze was haar pasverschenen boek "Een wit vaantje op de Brink: de geschiedenis van de Doopsgezinde gemeente Deventer" beschikbaar.

's Middags bleek het weer gunstig voor een wandeling door de oude binnenstad, die uitliep op het stadhuis, waar men de daargehouden tentoonstelling kon bezichtigen. Om de dag niet helemaal te beëindigen binnen overheidsmuren, keerde men terug naar de vermaning aan de Brink, alwaar ds E. Borren de zeer geslaagde dag kon afsluiten en de voorzitter zijn dank kon uiten voor alle inzet van de gastgemeente.

A.M.V.

Financieel overzicht 1987 en 1988

Rekening van baten en lasten

BATEN	1987	1988
Contributies en donaties	f 20.196,83	f 21.774,24
Collecten en giften	f 50,—	f 50,—
Opbrengst publikaties	f 5.525,64	f 5.528,40
Opbrengst bijeenkomsten	f 2.347,50	f 3.792,50
Ontvangen rente	<u>f 546,44</u>	<u>f 1.359,26</u>
	f 28.666,41	f 32.504,40
LASTEN	1987	1988
Dg. Bijdr. 12/13 (1986/1987)	f 12.867,56	(14) f 17.978,75
minus: subsidie ADS	<u>f 4.000,—</u>	<u>f 2.000,—</u>
	f 8.867,56	f 15.978,75
Wederdopers/Martelaerssp.	f 4.879,20	f 2.400,—
Kosten bijeenkomsten	f 1.615,—	f 2.669,—
Verzend- en portokosten	f 5.577,44	f 5.079,07
Algemene kosten	f 1.703,12	f 1.232,35
VOORDELIG SALDO	<u>f 6.024,09</u>	<u>f 5.145,23</u>
	f 28.666,41	f 32.504,40

Balans per 31 december

AKTIVA	1987	1988
Bank en giro	f 52.389,83	f 77.562,88
Voorraad publikaties	<u>f 1.000,—</u>	<u>f 1.000,—</u>
	f 53.389,83	f 78.562,88
PASSIVA	1987	1988
Lening (terugbetalen vóór 1-5-1991)	f 8.000,—	f 6.000,—
Te betalen bedragen	f 445,50	f 488,—
Algemene reserve	f 38.460,—	f 60.445,32
Kapitaal	<u>f 6.484,33</u>	<u>f 11.629,56</u>
	f 53.389,83	f 78.562,88

G.A. Posthumus, penningmeester

ISBN 90 70164 89 2