

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks 7 (1981)

Doopsgezinde
Historische Kring

Doopsgezinde Bijdragen
nieuwe reeks nummer 7

verzameld door
de redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring

I. B. Horst

J. P. Jacobszoon

W. H. Kuipers

D. Visser

S. Voolstra

uitgegeven door de
Doopsgezinde Historische Kring
Singel 454, 1017 AW Amsterdam

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks nummer 7



Doopsgezinde Historische Kring

Amsterdam

1981

© 1981 Doopsgezinde Historische Kring, Amsterdam
Zet- en drukwerk: Samsom-Sijthoff grafische bedrijven bv, Alphen aan den Rijn
Eindredactie: Dirk Visser

ISBN 90 70164 81 7
ISSN 0167-0441

Inhoud

	<i>Redactioneel</i>	9
S. Groenveld	<i>Het 'doopsgezind eigene' in historisch perspectief. Enkele opmerkingen</i>	11
J. A. Oosterbaan	<i>De theologie en theorieën van geschiedenis en kerkgeschiedenis</i>	31
W. van 't Spijker	<i>Het gesprek tussen Dopers en Gereformeerden te Emden (1578)</i>	51
Tekstuitgave	<i>Een proces tegen enige van doperse gezindheid verdachte Zutphenaren. Het optreden van Adam Pastor in het kwartier van Zutphen</i>	66
J. D. Bangs	<i>Waarom zou je het Nieuwe Jeruzalem zoeken in Hazerswoude, 1535-1536? Bijlage: Protocol van de vierschaar van . . . Rijnland, 16 February 1535 (Soetermeer)</i>	82
Interview	<i>Alvin J. Beachy – De herwaardering van Dirk Philips</i>	92
D. Visser	<i>De viering van 450 jaar Doperdom in Nederland</i>	96
Verslag van lopend onderzoek	<i>W. Klaassen, Doperdom als revolutie: een voorbeeld van 'confessionalisme' in de doopsgezinde geschiedschrijving</i>	109
Boekbesprekingen	<i>J. Machiels, Catalogus van de Boeken gedrukt voor 1600 aanwezig op de Centrale Bibliotheek van de Rijksuniversiteit Gent (door I. B. Horst)</i>	116

Documenta Anabaptistica Neerlandica. Tweede Deel. Amsterdam (1536-1578). A. F. Mellink, ed. (door W. H. Kuipers)

Manfred Hoffmann, ed. *Toleranz und Reformation* (door W. Bergsma)

Martin Bucers Deutsche Schriften, V. Straszburg und Münster im Kampf um den rechten Glauben 1532-1534, hrsg. v. R. Stupperich (door S. Voolstra)

George Huntston Williams, ed. *The Polish Brethren. Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora, 1601-1685* (door A. de Groot)

Torsten Bergsten, *Balthasar Hubmaier. Anabaptist Theologian and Martyr* (door O. de Vries)

Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung* (door H. W. Meihuizen)

Walter Klaassen, *Michael Gaismair. Revolutionary and Reformer.*

Jürgen Bücking, *Michael Gaismair: Reformer – Sozialrebell – Revolutionär. Seine Rolle im Tiroler 'Bauernkrieg' (1525-1532)* (door A. F. Mellink)

J. S. Postma, *De Fryske Minnisten en harren sossjiteit* (door S. de Haan)

J. Reiling, *Heden en toekomst. De weg van de baptisten gemeenten in Nederland in de jaren tachtig* (door S. Voolstra)

J. van Dam, *Geschiedenis van het Baptisme in Nederland* (door D. Visser)

James M. Stayer & Werner O. Packull, *The Anabaptists and Thomas Müntzer* (door J. P. Boendermaker)

Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland, 1530-1980, onder redactie van S. Groenveld, J. P. Jacobszoon en S. L. Verheus (door J. Reiling)

N. van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland*.
W. J. Kühler, *Het Socinianisme in Nederland* (door J. Brüsewitz)

G. J. D. Aalders, *De grote vergissing. Kerk en staat in het begin van de vierde eeuw* (door F. H. von Meyenfeldt)

G. J. van der Heide, *Christendom en politiek in de tijd van keizer Constantijn* (door C. van Duin)

Kerk en vrede in oudheid en middeleeuwen. Studies door historici van de Vrije Universiteit te Amsterdam bijeengebracht ter gelegenheid van het eerste eeuwfeest (1880-1980) (door C. van Duin)

C. Norman Kraus, *The Authentic Witness. Credibility and Authority. Evangelicalism and Anabaptism*. C. Norman Kraus, ed. (door A. G. Hoekema)

Ronald J. Sider, *Christ and Violence* (door S. Voolstra)

Aanwinstenlijst	<i>Doopsgezinde Bibliotheek 1979-1980</i>	152
Verenigingsnieuws		158
	<i>Verslagen Bijeenkomsten</i>	zie: blz. 96-108
	<i>Financieel overzicht 1979</i>	159
	<i>Samenstelling bestuur</i>	
	<i>Ledenlijst; (namen verwijderd in online versie)</i>	

Adressen auteurs (verwijderd in online versie)

Redactioneel

In deze aflevering van de *Doopsgezinde Bijdragen* klinkt de viering van 450 jaar Doperdom in Nederland, 1530-1980, nog na. Een uitgebreide versie van de toespraak, die S. Groenveld tijdens de herdenking op 26 september 1980 te Utrecht hield, is het eerste artikel. In zijn beschouwing over het 'doopsgezind eigene' in historisch perspectief betoogt Groenveld dat dit in de 16e eeuw niet als een welbewust opgebouwd stelsel is ontstaan. Met Meihuizen spreekt hij liever van 'kenmerken en eigenaardigheden'. Daarbij waren factoren van buitenaf meebepalend voor de inhoud die de kenmerken op verschillende plaatsen en in verschillende tijden kregen.

J. A. Oosterbaan gaat in op de discussie over theologie en kerkgeschiedenis, die Hans-Jürgen Goertz in de *Doopsgezinde Bijdragen* van 1978 is begonnen. Hij geeft eerst enkele strijdpunten in de theorie van de algemene geschiedwetenschap weer, gaat vervolgens in op de speciale problematiek van de kerkgeschiedenis en bespreekt tenslotte de vraag of er voor een kerkhistoricus behalve de wenselijkheid van een theologisch of christelijk standpunt ook die van een confessioneel standpunt bestaat.

Met de publicatie van 'Het gesprek tussen Dopers en Gereformeerden te Emden (1578)' lost de redactie een ereschuld in tegenover de auteur, de Christelijk Gereformeerde kerkhistoricus W. van 't Spijker. Oorspronkelijk zou dit artikel geplaatst worden in 1978 (vier eeuwen na het godsdienstgesprek te Emden), tezamen met een artikel van doperse zijde. Doordat die bijdrage door verschillende oorzaken achterwege bleef en door het bijzondere nummer in 1980, is publicatie pas dit jaar mogelijk. Ook in 1981 zal nog wel gelden wat Van 't Spijker vier jaar geleden schreef: 'de zaken waarover men (in Emden) sprak, blijven tot op heden hun betekenis onverminderd behouden.'

H. D. Wessels heeft de tekstuitgave verzorgd van enige processtukken uit begin 1549 te Zutphen. Zij vormen een belangrijke bron voor de kennis van de geschiedenis der doperse stromingen in het 16e-eeuwse Zutphen. Tevens werpen ze enig licht op de werkzaamheden van Adam Pastor in het oosten van het huidige Nederland.

De vraag waarom men het Nieuwe Jeruzalem in de jaren 1535-1536 in Hazerswoude zocht, wordt beantwoord door J. D. Bangs.

Alvin J. Beachy, emeritus-hoogleraar met een (Beachy-)Amish achtergrond, is

momenteel bezig de werken van Dirk Philips in het Engels te vertalen. In het vraaggesprek gaat hij in op de betekenis van deze 'vriend en medewerker van Menno Simons'.

Een vrijwel volledig overzicht van alle gebeurtenissen en publicaties naar aanleiding van de 450e verjaardag van de doperse beweging in Nederland is opgesteld door Dirk Visser.

In 'verslag van lopend onderzoek' wil Walter Klaassen aantonen dat het moderne begrip revolutie niet geschikt is om het Melchioritische verlangen naar het Koninkrijk Gods te beschrijven.

Ditmaal veel boekbesprekingen, die weer in de gebruikelijke volgorde bibliografie, bronnenuitgave en monografieën zijn opgenomen. Aan het eind worden zes boeken besproken, die niet zozeer de geschiedenis behandelen als wel bepaalde thema's die kenmerkend zijn voor het Doperdom (kerk - staat, geweld - geweldloosheid enz.) Tot het doel van de DHK behoort immers ook 'bezinning op de doperse traditie, zulks ten dienste van gemeente en broederschap'.

Redactiecommissie

Het 'doopsgezinde eigene' in historisch perspectief

Enkele opmerkingen

I

Het is geen onbekend verschijnsel, dat vooral in tijden van achteruitgang en crisis nogal eens teruggegrepen wordt naar het verleden, naar tijden van grootheid en bloei. Uit dat verleden, zo is dan de gedachte, kan men een zekere troost putten, men kan erin zien 'hoe een klein volk groot kan zijn'; uit dat verleden kan men de bronnen halen die wederom, en nu beter, als uitgangspunt voor een beleid kunnen dienen; in het verleden kan men ook, althans volgens onze voorouders die redekeerden vanuit de pragmatische geschiedbeschouwing van hun tijd, voorbeelden vinden voor een juister, verstandiger handelen bij verwante situaties in het heden. Meer dan eens is dit teruggrijpen het eerste symptoom van het zich bewust zijn van de slechte omstandigheden waarin men verkeert, en een eerste pogen om een uitweg te vinden. Iets van dit verschijnsel is bijvoorbeeld zichtbaar in het Nederland van de eerste helft der 19e eeuw, kampend met stagnatie op economisch, sociaal en politiek gebied, waar E. J. Potgieter in 1844 met zijn tijdgenoten de grootheid van de Gouden Eeuw in herinnering bracht met zijn gescandeerde woorden 'Er was een tijd, waarin . . .', om hen vervolgens op eigen zwakte te attenderen.¹

Ook in de doopsgezinde geschiedschrijving komt men dit verschijnsel meermalen tegen: de aandacht voor het doperse verleden lijkt met name op te leven in tijden waarin men achteruitgang bespeurde of men nèt – iets wat pas achteraf kon blijken – door het dieptepunt heen was. In de eerste helft van de 19e eeuw, toen de Broederschap zich begon te herstellen van de sterke teruggang die zij in de vorige eeuw had doorgemaakt, was het Samuel Muller, die het belang van de geschiedschrijving voor de eigen tijd beklemtoonde. Hij zag daarin het middel om 'het onderscheidend karakter' van de Broederschap vast te leggen; het middel waar naar tot zijn vreugde ook werd gegrepen ten gevolge van de 'terugkeering tot een

* De auteur is wetenschappelijk medewerker aan de Subfaculteit der Geschiedenis van de Rijksuniversiteit te Leiden. Uitgebreide versie van een toespraak, gehouden tijdens de herdenking '450 Jaar Doperdom in Nederland' in de doopsgezinde kerk te Utrecht op 26 september 1980.

¹ E. J. Potgieter, *Het Rijksmuseum te Amsterdam* (Amsterdam, 1920⁴) 49-51.

bijbelsch Christendom . . . in onze dagen' in het algemeen, en meer in het bijzonder door de 'ontwaakten ijver voor de waardering van het oorspronkelijk beginsel' onder de Doopsgezinden. Maar wél moest, meende hij, nu voor het eerst die geschiedschrijving op strikt wetenschappelijke basis worden beoefend, en diende de ontwikkeling van de broederschap zowel naar binnen als naar buiten toe te worden uiteengezet.² Muller stond in deze opvattingen niet alleen: de studies van S. Blaupot ten Cate en A. M. Cramer kan men beschouwen als produkten van dezelfde denkbeelden.³

Opnieuw was het, nu omstreeks 1930, achteruitgang die mede aanzette tot nader onderzoek van het eigen verleden. Men zag voor het eerst sinds een eeuw het ledental in absolute zin dalen,⁴ en constateerde bovendien een toenemende lauwheid onder de gemeenteleden.⁵ W. J. Kühlers *Geschiedenis der Nederlandsche*

² S. Muller, 'De belangrijkheid van de geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden, en de bezwaren met het schrijven van dezelve verbonden', *Jaarboekje van de Doopsgezinde Gemeenten in Nederland*, 1838 en 1839 (1840) 78-142, aldaar 78-80 en 123. Muller was optimistischer over de ontwikkelingen in zijn tijd dan D. S. Gorter, die vooral de nadruk legde op allerlei geloofsonzekerheid. Zie: I. B. Horst, 'Doperse vernieuwing: realiteit en hoop', *Doopsgezinde Bijdragen* (DB), nieuwe reeks, 2 (1976) 9-25, n.l. 11.

³ S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Friesland*. Leeuwarden, 1839. Idem, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Groningen, Overijssel en Oost-Friesland*. (2 dln; Leeuwarden, Groningen, 1842). Idem, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Holland, Zeeland, Utrecht en Gelderland* (2 dln; Amsterdam, 1847). A. M. Cramer, *Het leven en de verrigtingen van Menno Simons, voorafgegaan door eene inleidende verhandeling over den oorsprong en de opkomst der Doopsgezinden voornamelijk in de Nederlanden* (Amsterdam, 1837).

⁴ Over de getalsmatige gegevens: S. Groenveld, 'Doopsgezinden in tal en last. Nieuwe historische methoden en de getalsvermindering der Doopsgezinden, ca. 1700-ca. 1850', *DB*, 1 (1975), 81-110. Opmerkelijk is, dat de doopsgezinden getalsmatig vanaf 1815 in absolute zin vooruitgingen, maar relatief achteruit. De ommekeer in deze ontwikkeling voltrok zich in de jaren twintig der 20e eeuw. De relatieve achteruitgang zette zich toen in een absolute om: de volkstelling van 1909 geeft 64.245 menisten (kinderen en catechisanten meegerekend) ofwel 1,09% van de bevolking; die van 1920 67.769 ofwel 0,99%; en de telling van 1930 62.012 ofwel 0,78%. Wél liep het aantal volgens de telling van 1947 weer op: 67.420 of 0,70%, maar deze stijging mogen we incidenteel achten en mede toe te schrijven aan de mentale gevolgen van de tweede wereldoorlog. In 1960 waren de getallen 62.928 of 0,55%. Zie: J. A. de Kok, *Nederland op de breuklijn Rome-Reformatie* (Assen, 1964) 292-293.

⁵ Dergelijke geluiden, waartegen vooral de gemeentedagbeweging een alternatief probeerde te stellen, klonken al in de jaren na 1910; zie bijvoorbeeld M. Honigh, 'De geest in onze gemeenten'. In: *Doopsgezind Jaarboekje* (DJ) (1916) 48-71. Een jaar tevoren had A. Binnerts Sz. al vastgesteld: 'wij zullen als Broederschap, eenmaal, natuurlijk, voorbijgaan': 'De toekomst onzer broederschap'. In: *DJ* (1915) 44-64, n.l. 59. Rond 1930 was het 'waarom' van het doopsgezind-zijn onderwerp van discussie in de *Zondagsbode*; zie ook: H. Schuurmans, 'Waarom zijn wij doopsgezind?' In: *DJ* (1930) 40-54. Het verschijnsel als geheel wordt ook signaleerd door H.

Doopsgezinden in de zestiende eeuw, verschenen te Haarlem in 1932, leverde voor nader onderzoek een gedegen basis; niet duidelijk is intussen, of Kühlers boek zelf óók als een product van het zoeken naar steun in het verleden moet worden beschouwd, dan wel 'slechts' als neerslag van de wetenschappelijke historische belangstelling van de auteur, die immers sinds 1912 hoogleraar in de kerkgeschiedenis was.

Ten derde male droeg de achteruitgang tot herleving van historisch onderzoek bij, nu in 1974. In een artikel in het *Algemeen Doopsgezind Weekblad* werd beklemtoond dat de eigentijdse werkelijkheid er 'wat onze Doopsgezinde Gemeenten aangaat, niet zo rooskleurig uitziet'.⁶ En omdat het juist om die gemeenten gaat, werd de noodzaak onderstreept 'van een creatieve confrontatie van het heden met het verleden' om in de toekomst verder te kunnen gaan. Het startsein was gegeven voor de Doopsgezinde Historische Kring, die zich 'bestudering van het Doperdom en aanverwante stromingen, alsmede bezinning op de Doperse traditie' ten doel stelt, 'zulks ten dienste van gemeente en broederschap'.⁷ Het groeiend ledental onderstreepte de belangstelling bij vele Doopsgezinden, de uitgave van de *Doopsgezinde Bijdragen* werd positief begroet, en de toenemende vraag naar een samenvattende doopsgezinde geschiedenis droeg bij tot de herdruk van N. van der Zijpps *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland*,⁸ en tot de uitgave van het nieuwe boek *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland, 1530-1980*.⁹

Al deze pogingen voor het opzetten of intensiveren van het historisch onderzoek droegen dus kritiek op de eigen tijd of op het jongste verleden in zich. Zo klaagde D. S. Gorter in 1854, dat men 'sterker in het bestrijden en afbreken, dan in het opbouwen' was;¹⁰ zo beklemtoonde in 1916 M. Honigh, dat de gemeenten niet meer deugden omdat zij waren verziekt door een 'wereldschen geest';¹¹ zo ook

W. Meihuizen, 'De beoefening van de doperse geschiedenis in Nederland'. In: *DB*, 1 (1975) 9-29, vooral 25.

⁶ S. Voolstra, 'Mosterd na de maaltijd?', *ADW* 29,4 (26 januari 1974) 1.

⁷ Statuten D.H.K., 23 maart 1974, art. 2.

⁸ In Arnhem, 1952 verscheen de eerste druk; de nieuwe editie van 1980 is een ongewijzigde fotografische herdruk. Van der Zijpps boek verscheen in de na-oorlogse periode, toen het gemeentelieven een tijdelijke opbloei doormaakte. In diezelfde jaren, in 1948, had Van der Zijpp ook een poging gedaan om een studiegroep voor doopsgezinde geschiedenis op te richten. Deze poging vond echter weinig weerklank. Meihuizen, 'Beoefening', 26. Met dit resultaat voor ogen heeft men de neiging nog meer dan hiervóór is gedaan het verband tussen achteruitgang en aandacht voor het verleden te beklemtonen.

⁹ Red. S. Groenveld, J. P. Jacobszoon en S. L. Verheus (Zutphen, 1980; 1981²).

¹⁰ Geciteerd bij Horst, 'Vernieuwing', 10.

¹¹ Honigh, 'Geest', 50, 64.

sprak S. E. Yoder jr. in het laatste nummer van de *Doopsgezinde Bijdragen* over 'De zondeval van het Doperdom', omdat dit zich, al sinds enkele eeuwen, tezeer met 'de wereld' had vereenzelvigd.¹² Dit alles had ten gevolge, dat men zich steeds opnieuw richtte tot de eerste periode van dopers leven in de Nederlanden: dáár immers moet het werkelijk eigene van de Doopsgezinden het zuiverst en meest duidelijk terug te vinden zijn, dáár kan wezenlijke inspiratie geput worden voor de eigen tijd! En de perioden daartussen, die maar weinig aandacht kregen, en ook thans maar weinig bestudeerd worden, duidde men herhaaldelijk aan als tijden van verstarring en verval.¹³ Dit betekent, zoals bij het samenstellen van het meest recente overzichtswerk over het meniste verleden nadrukkelijk naar voren kwam, dat allerlei aspecten en tijdvakken nog nauwelijks of helemaal niet onderzocht zijn; dat de zeventiende, en vooral de achttiende, de negentiende en onze eeuw nog bijkans braak liggen; dat sociaal-economische, culturele, politiek-historische, ja zelfs theologische kanten van het Doperdom alleen nog schetsmatig kunnen worden weergegeven.¹⁴

Deze stand van zaken heeft een aantal vragen bij mij opgeroepen, waarvan ik hier enkele aan de orde wil stellen in een poging, een kleine bijdrage te leveren aan de voortgang van de meniste geschiedschrijving. Wat is toch dat 'doopsgezind eigene'? Is het wel juist om zich, bij het zoeken daarnaar, zo nadrukkelijk tot de 16e eeuw te beperken? Zijn in de daaropvolgende eeuwen werkelijk slechts negatieve kenmerken te bespeuren? Zijn die eeuwen inderdaad alleen maar een periode die afbreuk heeft gedaan aan het goede van de beginfase, die werkelijk geen positieve elementen aan het eerst-verworvene hebben toegevoegd? En die daarom buiten beschouwing kunnen blijven?

II

Bezien wij eerst de 16e eeuw. Veel invloed is ongetwijfeld uitgegaan van de 19e-eeuwse verwetenschappelijking van de geschiedbeoefening, waardoor niet alleen op grote schaal bronnen openbaar gemaakt zijn, maar deze ook in mono-

¹² 'De zondeval van het Doperdom. De verhouding gemeente en wereld in het Nederlands Doperdom. Interview met S. E. Yoder jr', *DB*, 6 (1980) 96-104.

¹³ Bij voorbeeld: Binnerts, 'Toekomst', 46-50.

¹⁴ S. B. J. Silberberg, 'Johannes Stinstra, een achttiende-eeuwse strijder voor tolerantie', *DB*, 6 (1980), 154-163, signaleert dit probleem eveneens voor de 18e eeuw, en schrijft dit met name toe aan het feit, dat de 16e eeuw de 'interessantste tijd' van het doperdom zou zijn. Ongetwijfeld is die redenering met betrekking tot velen niet onjuist, maar wel onvolledig. Naar mijn oordeel gaat Silberberg hier tezeer voorbij aan de betekenis, de inspiratie, die men steeds weer in het 16e-eeuwse doperdom meende te vinden voor de eigen tijd.

grafieën werden verwerkt. Die bronnen waren meestal de eerst-bereikbare – het kon moeilijk anders: de archivalia van regeringsinstanties, de stukken van synodale vergaderingen bijvoorbeeld. Het beschikbaar komen van juist deze gegevens had echter een onvermijdelijke invloed op het beeld in de monografieën. Dat beeld was de zienswijze van een overheidsorgaan, van een algemene kerkelijke vergadering; het was generaliserend, het suggereerde overzicht over grote complexen van gebeurtenissen of ideeën. Ontegenzeggelijk had dat zijn waarde voor verdere studie, maar het had tegelijk zijn nadelige kanten. Immers, het streek teveel verschillen glad, het verduisterde teveel leven dat onder de oppervlakte aanwezig was, het wekte teveel de indruk dat doen en denken van elkeen zich precies zo voltrokken als in wetten of door geestelijke leiders werd voorgeschreven. Modern onderzoek heeft juist deze bezwaren aan het licht gebracht – en was ook in staat om dat te doen omdat het kon voortbouwen op wat door vroegere generaties was gepresteerd. Nieuwe bronnen werden aangeboord, nieuwe vragen werden gesteld, nuancering van het oude beeld kon worden aangebracht.

Bij het onderzoek naar de Reformatie heeft dit onder andere geleid tot beklemtoning van het gebeuren in afzonderlijke steden, met name in het Duitstalige gebied.¹⁵ De kerkelijke ontwikkelingen hadden, zo bleek, lokaal een zeer verschillend verloop, ook al waren ze ingegeven door de denkbeelden van één kerkhervormer. Steeds bestond er een wisselwerking tussen de religieuze ontwikkeling en de maatschappelijke, de economische, de politieke en de culturele verhoudingen ter plaatse. Pas wanneer het resultaat van die wisselwerking per stad zal zijn onderzocht, kan gestreefd worden naar het opzetten van een beeld binnen een groter gebied. Bovendien toonden andere studies aan, dat allerlei nieuwe stromingen in de eerste jaren van hun bestaan bepaald geen uniformiteit van denkbeelden te zien geven, dat zij een wordingsperiode, een 'plastische fase' doormaakten waarin ook de grenzen tussen de ene beweging en de andere vloeiend waren, vóórdat uiteindelijk het meest essentiële ervan bij een aantal medestanders duidelijk werd en er naar bundeling, naar organisatie kon worden gestreefd.¹⁶ En ook dán bleven er binnen het grotere geheel nog duidelijk te onderscheiden nuanceringen.

¹⁵ Voor een samenvatting hiervan: H. Lutz, *Reformation und Gegenreformation* (Wenen, 1979) 138-139, 207. Daarnaast: F. Petri (ed.), *Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit* (Keulen, Wenen, 1980) waarin o.a. een schetst van de toestand in de Nederlanden door J. J. Woltjer (pag. 155-167).

¹⁶ Voor het Calvinisme in de Nederlanden is dit met name uitgewerkt door W. Nijenhuis, 'Varianten binnen het Nederlandse Calvinisme in de zestiende eeuw', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 89 (1976), 358-372. Vgl. W. van 't Spijker, 'Stromingen onder de reformatisch gezinden te Emden', D. Nauta, e.a. (ed.), *De Synode van Emden, oktober 1571* (Kampen, 1971) 50-74. De term 'plastische fase' wordt gehanteerd door Woltjer met betrekking tot de vroegste periode van het calvinisme, die werd gevolgd door 'het hardingsproces': J. J. Woltjer, *Kleine oorzaken, grote gevolgen* (Leiden, 1975) 14.

Al deze wetenschappelijke ontwikkelingen zijn ook voor de bestudering van het 16e-eeuwse Doperdom van betekenis, en hebben op sommige punten hun eerste toepassing al gekregen. Bij velen heeft de redenering instemming gevonden, dat het vroegste Doperdom een zeer pluriform verschijnsel was. Onderzoek naar opvattingen van de eerste voormannen heeft allerlei nuanceringsverschillen in ideeën aan het licht gebracht. En eerste studies op sociaal-historisch terrein hebben aangetoond, dat althans op bepaalde plaatsen of in bepaalde streken de maatschappelijke verhoudingen mede bepalend waren voor het aannemen van doperse denkbeelden.¹⁷ Daardoor speelt de oude strijdvraag of de Dopers uit de Waldenzen zijn voortgekomen, niet langer een rol;¹⁸ daardoor wordt ook niet langer ontkend dat de Munstersen, de Batenburgers, de Davidjoristen, eveneens loten aan de doperse stam zijn.¹⁹ Maar daarmee is nog niet nauwkeurig omschreven, wie dan wel tot 'het Doperdom' in zijn vroegste fase moeten worden gere-

¹⁷ Voor een zeer recent overzicht van de historiografie der 'radicale reformatie': H. Graf Reventlow, *Bibelautorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung* (Göttingen, 1980) 89-134. Deze stelt dat heden 'eine grosse Mannigfaltigkeit der theologischen Ansichten und praktischen Haltungen' in het onderzoek naar de 'linker vleugel van de Reformatie' aan het licht is getreden (pag. 90). Voor de discussie over de opvattingen van de eerste doper in de Nederlanden, Melchior Hoffman, zie: K. Deppermann, *Melchior Hoffman, Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation* (Göttingen, 1979) 9-35. Over andere voormannen: H. J. Goertz (ed.), *Radikale Reformatoren. 21 Biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus* (München, 1978). Over enkele streken of steden verschenen recentelijk: J. Decavele, *De dageraad van de reformatie in Vlaanderen (1560-1565)* (2 Dln. Brussel, 1975). A. F. Mellink, *Amsterdam en de wederdopers in de zestiende eeuw* (Nijmegen, 1978).

¹⁸ Hierover handelde de – in feite doodgebloede – discussie tussen J. H. Halbertsma, *De Doopsgezinden en hunne herkomst. Een ruwe schets* (Deventer, 1843) en S. Muller, 'Beoordeeling van enige kerkredenen van J. H. Halbertsma' (Amsterdam, 1844) (overdruk in Doopsgezinde Bibliotheek uit de *Vaderlandsche Letteroefeningen* van 1843 en 1844). Intussen blijft onderzoek naar invloed van vóórreformatorische stromingen zeker gewenst.

¹⁹ Scherp stonden dienaangaande tegenover elkaar K. Vos en W. J. Kühler. Vos legde de nadruk vooral op het revolutionaire element in het vroegste doperdom, terwijl Kühler meer accent toekende aan een verscheidenheid, maar tegelijk een meerderheid van de dopers als vreedzaam wilde aanmerken. Over deze discussie: Meihuizen, 'Beoefening', 24; A. F. Mellink, 'Karel Vos (1874-1926). Zijn betekenis voor de doperse geschiedschrijving', *DB*, 2 (1976), 81-90, n.l. 85-87. Nog verder ging, in een commentaar op Kühlers *Geschiedenis*, de Amerikaan J. Horsch, *Is dr. Kuehler's conception of early dutch anabaptism historically sound?* (Scottsdale (Pa.), z.j.), die de revolutionaire groepen, de Munstersen vooral, en de 'Evangelical Baptists' als totaal verschillende stromingen wil zien, en de laatsten alleen als Dopers.

kend.²⁰ En tegelijkertijd is ook de oude, generaliserende tendens nog volop aanwezig, waardoor er studies verschijnen over de theologie van het vroegste Doperdom.²¹ Het is duidelijk, dat in het uitkomen van deze twee soorten studies een tegenstrijdigheid schuilt. Los daarvan echter staat het feit, dat in de laatstgenoemde werken zulke verschillende conclusies worden getrokken, dat zij huns ondanks aantonen dat de Dopers in hun eerste bestaansperiode een zeer heterogeen gezelschap waren. Dat ook zij een plastische fase doormaakten, evenals andere stromingen, voordat zij tot kanalisering en bundeling van krachten kwamen.

Dit alles betekent, dat voortgaand onderzoek naar de 16e-eeuwse Dopers hoogst noodzakelijk is. Daarin zou tenminste op twee aspecten de nadruk gelegd moeten worden. In de eerste plaats dient te worden gezocht naar criteria om vast te stellen wie in de eerste decennia van het Doperdom tot deze stroming gerekend moeten worden. Immers, pas dan, als men weet over wie men spreekt, kan men de geschiedenis van deze mensen gaan beschrijven. En vervolgens moeten meer bronnen uitgegeven worden om een dergelijke beschrijving op te baseren. Bronnen betreffende de geschiedenis van de dopers op lokaal en regionaal vlak, en geschriften van hun leiders die ons een beeld kunnen geven van de diverse opvattingen die onder Dopers leefden. Gelukkig is reeds, voorheen en ook recentelijk, een aantal belangrijke bronnenpublicaties verschenen en staan nieuwe op stapel; maar intensivering van deze arbeid is dringend gewenst.²²

²⁰ B.v. wordt dit signaleerd door J. A. Oosterbaan, 'De reformatie van de Reformatie. Grondslagen van de doperse theologie', *DB*, 2 (1976), 36-61, waarin de auteur op 36-42 een aantal meningen samenvat.

²¹ Dit geldt zowel voor het in de vorige noot genoemde artikel van Oosterbaan als voor Harold Benders 'The Anabaptist Vision' (1943), herdrukt in G. F. Herschberger (ed.), *The Recovery of the Anabaptist Vision. A Sixtieth Anniversary Tribute To Harold S. Bender* (Scottsdale (Pa.), 1962) 29-54. Zo ook R. Friedmann, *The Theology of Anabaptism: An Interpretation* (Scottsdale (Pa.), 1973). K. R. Davis, *Anabaptism and Asceticism. A Study in Intellectual Origins* (Scottsdale (Pa.), 1974). Bender kan de visie van de Dopers beschrijven, omdat hij staat in de lijn van Horsch en een fundamenteel onderscheid maakt tussen 'the various mystical, spiritualistic, revolutionary, or even antinomian related and unrelated groups' en wat hij noemt 'original evangelical and constructive Anabaptism' (35-36), en vervolgens alleen de opvattingen van de laatsten als een complex beschrijft. Zo ook Davis. En Oosterbaan ziet in het denken van Conrad Grebel, Thomas Muntzer, Hans Denck en Menno Simons een aantal overeenkomstige trekken, met name geloof in 'de gehele Christus'; constaterend, dat deze vier niet door allen tot het doperdom worden gerekend, concludeert hij terecht, dat 'het begrip Dopers meer algemeen en comprehensief' opgevat moet worden dan men voorheen deed. Maar tegelijk, en ondanks de pluriformiteit die ook uit zijn artikel naar voren komt, spreekt hij over de doperse theologie!

²² In dit verband valt, met voorbijgaan van een aantal kleinere uitgaven, vooral te wijzen op de *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, die tussen 1903 en 1914 door S. Cramer en F. Pijper zijn

Dit alles leidt ook tot de conclusie dat, voor zover wij thans kunnen overzien, het aantal algemene kenmerken in de ontstaansfase van het Doperdom zeer gering was. Wanneer men de vroegste Dopers meer dan een minimum aan gemeenschappelijks toeschrijft is dat of een gevolg van een te sterk streven naar systematiek, of van terugprojecteren van later vast te stellen eigenschappen. Daarom versta ik onder de Dopers van deze plastische fase degenen, die besloten over te gaan tot volwassendoop en dús braken met het Corpus Christianum, de eenheid in de christelijke wereld waarbinnen zij vrijwel allen tot nog toe geleefd hadden. De achtergronden van hun nadruk op de volwassendoop wil ik hierbij niet betrekken, omdat dán reeds allerlei verschillende zienswijzen optreden.²³ Het 'doopsgezind eigene' was in deze eerste fase slechts zeer beperkt, maar daardoor nog niet minder wezenlijk.

III

Na de plastische fase volgde een tijd van consolidatie. Er begon een zekere lijn in de theologische opvattingen van de Dopers te komen en onder leiding van gematigde mannen als Menno Simons en Dirk Philips kreeg de pluriforme beweging althans enige vorm. Het mennonietendom ontwikkelde zich geleidelijk tot de hoofdstroom van de beweging. Duidelijk werd dit al in 1547, toen Adam Pastor werd afgesneden van de groeiende gemeenschap wegens zijn afwijkende theologische opvattingen, zijn anti-trinitarisme. Duidelijker werd dit nog in 1554, toen zeven oudsten, onder wie Menno en Dirk, in Wismar een negental regels voor diezelfde gemeenschap opstelden.

uitgegeven in tien delen, waarin nogal wat doperse geschriften zijn opgenomen. En op de plannen van de Commissie tot de Uitgave van Documenta Anabaptistica Neerlandica, die vooreerst zich beperken tot de periode 1517-1648. Deze plannen hebben thans geresulteerd in: A. F. Mellink (ed.), *Documenta Anabaptistica Neerlandica. Eerste deel: Friesland en Groningen (1530-1550)*. (Leiden, 1975). *Tweede deel: Amsterdam (1536-1578)*. (Leiden, 1980). In het uitgeven van bronnen zijn de Nederlanders echter ver bij het buitenland achter. Oude publicaties over lokale ontwikkelingen in Nederland zijn vrijwel zonder uitzondering te beperkt van opzet, teveel alleen gericht op het gebeuren binnen de gemeenten, te weinig op de wisselwerking met de omgeving, of ook te eenzijdig marxistisch van opzet. Zie voor typologie: M. Lienhard (ed.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism* ('s-Gravenhage, 1977) 3-102.

²³ In dit opzicht sta ik dicht bij Stayers benadering van de vroegste Dopers: deze ziet hen als 'members of sects practicing baptism of believers and forming religious groups on that basis'. J. M. Stayer, *Anabaptists and the Sword* (Lawrence (Ka.), 1976²) 20. Stayers boek is een goed voorbeeld van een studie, waarin de verschillen tussen de dopers van het eerste uur steeds in acht worden genomen bij het natrekken van de opvattingen over één aspect: de weerloosheid. Methodisch staat het tegenover de werken, genoemd in noot 21.

Het was in dergelijke regels, en in de geschriften van Menno en Dirk, dat de grondgedachten voor de toekomst werden vastgelegd, gedachten die ten dele een bundeling waren van denkbelden die voorheen al leefden bij afzonderlijke doperse groepen of voormannen. Het is een punt van discussie of Menno's geschriften met elkaar al dan niet één theologie vormen.²⁴ Maar dit probleem laat ik hier buiten beschouwing, vooral omdat op basis van Menno's denken toch geen kerkorde werd opgebouwd, geen formulieren van enigheid werden geredigeerd. Centraal stond bij de Menisten nu algemeen de autonome, plaatselijke gemeente, die afgesloten leefde van de vijandige en zondige wereld, zonder bindende belijdenisgeschriften. Wie zich uit die wereld losmaakte en tot de gemeente toetrad ontving als teken daarvan de doop. Hij maakte zich dan tegelijkertijd los van verplichtingen die de wereld wilde opleggen: het bekleden van overheidsfuncties die hij niet kon aannemen omdat de overheid onbijbels handelde, het afleggen van de eed, het hanteren van het zwaard. En naar binnen toe maakte hij deel uit van de priesterschap van alle gelovigen, van een gemeenschap die geen vlekken of rimpels moest kennen omdat zij het lichaam van Christus zelf was, waarin armoede onder de broeders en zusters niet mocht voorkomen ook. En als zich daar onge-rechtigdheden zouden voordoen, dan diende de zondaar gebannen en gemeden te worden, niet om hem te kwetsen, maar juist om hem tot inkeer te brengen. Ziedaar wat in kort bestek als het complex van doopsgezinde kenmerken naar voren komt in deze fase, het 'eigene' dat velen in de 16e eeuw menen te kunnen aanwijzen, ten behoeve van hun eigen tijd.

Maar de werkelijkheid toonde, dat dit schema problematische kanten bezat en nuances kende. Hoe, bijvoorbeeld, stond de gemeente nu precies in de wereld? Bij Menno leeft zij daarvan geheel afgesloten, is zij een gemeenschap op zichzelf.²⁵ Als zodanig verwacht zij het nabije wereldeinde. Maar toch heeft zij wel enige aanraking met de wereld: zij moet deze tonen wat het zeggen wil te leven naar bijbelse regels. En haar leden moeten, als directe opvolgers van de apostelen, het evangelie prediken aan 'allen Creatueren'.²⁶ Daaraan voegt Dirk nog toe, dat het

²⁴ Hierover: C. Krahn, 'Menno Simons Research (1910-1960)', *No other foundation. Commemorative Essays on Menno Simons* (North Newton (Ka.), 1962) 65-76. Vgl. Chr. Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496-1561)*. Neukirchen, Vluym, 1973, en de kritische bespreking daarvan door H. Isaak in *DB*, 4 (1978) 93-96.

²⁵ Een samenvatting van Menno's visie hierop bij: H. W. Meihuizen, *Menno Simons. IJveraar voor het herstel van de Nieuwtestamentische gemeente, 1496-1561* (Haarlem, 1961) 107-116 en 130-141.

²⁶ H. W. Meihuizen, 'De Zendingsdrift bij de vroege Dopers', *DJ* (1980) 19-31. Vgl. Menno Simons, *Opera Omnia Theologica, of alle de Godtgeleerde Wercken*. (Amsterdam, 1681) 44 en 444, vgl. 48.

de plicht van de broeders is dat zij 'dem armen, elendigen und alrede bedervende krancken behoefftigen dusszer wereltdt bermherticheit bewysen nach eren vermoge' – want armoede kende de wereld in overgrote mate.²⁷ Is het bij Menno de taak van de gelovige, om mensen uit de wereld de weg te wijzen náár de zuivere gemeente, bij Dirk zien we daarnaast dus ook de plicht, in zeker opzicht dienstbaar te zijn áán diezelfde wereld van de gemeente uit. Echter, niet alleen op theologische gronden zonderde de gemeente zich van de wereld af. Zij deed dit ook omdat de Habsburgers haar vervolgden – en, schreef Menno, 'De Schrift wil, datmen voor de Tyrannen vlieden sal.'²⁸ Binnen de gemeente vonden leden onderlinge steun en bescherming. Niet anders was het met de motivering van de weerloosheid: deze werd door de Menisten ook herhaaldelijk ter sprake gebracht om ermee te bewijzen, dat zij niet behoorden tot de revolutionaire en militante groep der Munstersen, waarmee de vervolgende overheid hen voortdurend vereenzelvigde. Lang niet alle Menisten wezen onder alle omstandigheden het gebruik van wapenen af – maar wél zou in de eerstvolgende tijd de nadruk op weerloosheid sterker, meer algemeen worden.²⁹

Ook binnen de gemeente was 'het eigene' minder uniform dan het schema doet vermoeden, ook hier speelden meer factoren een rol dan intern-doperse alleen. Er kwamen onder de leden wel degelijk vlekken en rimpels voor, waardoor toepassing van ban en mijding nodig werd. Dit riep spanningen op, vooral over de vraag hoe streng de ban moest worden gehanteerd – een vraag waarover Menno en zijn

²⁷ J. ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips, vriend en medewerker van Menno Simons, 1504-1568* (Haarlem, 1964) 195-197, citeert uit: 'Eine bekentenisse van der afsonderinghe int korthe vorvatet', tractaat van Dirk; dezelfde opvatting in andere werken van hem: aldaar 49, 171. Ook Dirk spreekt trouwens over het zenden van boden naar de wereld: 115. Overigens is Menno ook waar het de armenzorg betreft meer op de gemeente alleen gericht dan Dirk; hij legt de nadruk geheel op de zorg van de gemeenteleden voor elkaar: 'Sy laten geen Bedelaer onder haer zyn': *Opera Omnia*, 504-505. Vgl. over de gemeente: N. van der Zijpp, 'Das Glaubenzugnis unserer Väter von der Gemeinde' in: *Die Gemeinde Christi und ihr Auftrag. Vorträge der 5. Mennonitischen Weltkonferenz, 1952 Basel* (Karlsruhe, 1953) 102-110.

²⁸ Menno, *Opera Omnia*, 514-516. Menno verklaart zich hier, met tal van bijbelse voorbeelden, tegen het doen vloeien van onschuldig bloed en het nemen van risico's. Men hoeft dan ook niet in het openbaar te gaan prediken als gevaar dreigt, tenzij de Geest dit ingeeft. Het verdient vermelding, dat de term 'tyran' in de 16e eeuw gebruikt werd voor een vorst, die de grenzen van zijn macht, gesteld door goddelijk en natuurrecht, overschreed. Een bijbels handelende overheid, waarvan de instelling 'is Godts Ordonnantie', wil Menno wel degelijk gehoorzamen en tegemoet komen. *Ibidem*, 498-502. Vgl. H. Isaak, 'Das Weltverständnis Menno Simons', *Mennonitische Geschichtsblätter* 31 (1974) 44-60. En N. van der Zijpp, *De vroegere Doopsgezinden en de Krijgsdienst* (Wolvega, 1930) n.l. 33, n. 37.

²⁹ Stayer, *Anabaptists*, 309-328.

mede-oudsten het al oneens waren geweest. Het waren spanningen die vooral betrekking hadden op de levenspraktijk, spanningen die tot reeksen van scheuringen leidden. Deze spanningen waren echter, hoewel de inhoud ervan verschilde, in psychologische zin nauwelijks anders dan degene die de Calvinisten rond het begin der 17e eeuw doormaakten en leidden tot de scheuring van Contra-remonstranten en Remonstranten. Want wat hier gebeurde was, dat mensen van soms geheel verschillende signatuur te zamen kwamen en elkaar of elkaars gewoonten niet steeds verdroegen. Bovendien hadden de conflicten onder de Calvinisten veel meer lokale aspecten dan vele beschrijvingen doen vermoeden: de meeste gewone kerkleden dachten in de eerste plaats binnen lokale kaders, daarin nauwelijks verschillend van de Menisten.³⁰ Wel mag worden aangenomen, dat de betere organisatie der Calvinisten en hun band met de overheid verdere afbrokkeling voorkwamen, terwijl onder de Menisten de versnippering voortging en verenigingen maar moeilijk tot stand kwamen. Echter, het feit dat die verenigingen toch kwamen kan men uitleggen als bewijs van kracht en levensvatbaarheid.

Zo lijkt in de periode van consolidatie, die men tot in de jaren zeventig kan doortrekken, het 'doopsgezind eigene' duidelijk te zijn. Maar bij nadere beschouwing bleek het geen gesloten geheel, was het veeleer een aantal kenmerken. Ongetwijfeld was dit aantal toegenomen ten opzichte van de vorige periode, de plastische fase. Het verschil in gewicht, dat het ene kenmerk boven het andere bleek te krijgen, was niet alleen het gevolg van theologische ideeën of interne ontwikkelingen, maar ook van wat in de omringende wereld gebeurde. Echter, nog weinig aandacht is in de literatuur geschonken aan de vraag, hoe deze factoren zich onderling verhielden. Evenmin komt men daaruit te weten, hoe volgens de leiders van de consolidatiefase de gemeente zich moest gedragen als de overheid minder tyranniek zou worden. Werden deze leiders zozeer beheerst door het idee van de nabijheid van het Godsrijk of door het beeld van de vervolgende overheid, dat zij geen richtlijnen voor betere tijden gaven? Konden zij trouwens, binnen het cyclisch en pragmatisch denken van de 16e eeuw, de mogelijkheid van werkelijk betere tijden wel in overweging nemen? Veel is op dit gebied nog onduidelijk.

³⁰ Veel plaatselijke elementen komen aan de orde in: A. Th. van Deursen, *Bavianen en Slijkgeuzen. Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt* (Assen, 1974). De sterke lokale gebondenheid van de 16e-eeuwer heb ik in het algemeen behandeld: S. Groenveld, 'Natie en nationaal gevoel in de 16e-eeuwse Nederlanden' in: *Scrinium et Scriptura. Opstellen (...) aangeboden aan J. L. van der Gouw* (Groningen, 1980) 372-387. In ander verband hoop ik de daar uitgezette lijnen in de 17e eeuw door te trekken.

IV

Toch kwam er juist verandering in de houding van de overheid, althans in die gewesten, die tegen hun landsheer Filips II in opstand kwamen. Vooral onder invloed van Willem van Oranje en enkele gematigde medestanders ontwikkelde zich, het eerst in Holland, de vrijheid van geweten. In de Unie van Utrecht werd deze, tegelijk met het besluit dat ieder gewest in religieuze zaken zelfstandig zou zijn, in 1579 met zoveel woorden vastgelegd.³¹ Weliswaar betekende deze regel niet, dat er ook vrijheid van eredienst zou zijn; maar in de verhoudingen van de 16e eeuw, die aan haar begin nog maar één algemene kerk kende, was gewetensvrijheid al een geweldige stap, ongekend in vrijwel alle andere landen van Europa. In de praktijk bleek wèl, dat de overheden eraan wennen moesten, in dit geval de nieuwe overheden in elk der noordelijke Nederlanden waarin de Calvinisten de kern gingen vormen; dat zij andersdenkenden weliswaar niet meer vervolgden, maar op vele plaatsen toch nog onder zware druk zetten. Vandaar dat er een eeuw verschil zit tussen de eerste symptomen van gewetensvrijheid in Holland en grotere soepelheid in Friesland en Overijssel ten aanzien van de Dopers.³²

In menig opzicht had de verandering van opvatting bij de overheid op het gedrag van de Dopers aanvankelijk nog weinig invloed. Gewend als zij waren aan vervolging, en levend in onzekere omstandigheden, bleven zij in hun gemeenten vooreerst zeer teruggetrokken. Daar letten zij zo te zien meer op zichzelf en op hun medeleden dan op hun omgeving. Het was juist in deze tijd, de late 16e eeuw, dat ban en mijing voortdurend en soms zeer hard werden toegepast, zodat steeds nieuwe scheuringen ontstonden. Zozeer was men naar binnen gekeerd, dat van activiteiten als evangelieverbreiding en zorg voor armen van andere gezindten niets te merken is. Wèl nam de aandacht voor het weerloosheidsbeginsel toe. Dit zou in direct verband kunnen staan met de oorlogstoestand waaronder de Lage Landen vooral vanaf 1572 deels gebukt gingen, en waarmee ze in ieder geval allen te maken kregen. Dat de problemen, hieraan verbonden, aan de Menisten niet onopgemerkt voorbijgingen blijkt uit het feit, dat een aantal hunner al in 1572 geld aan Oranje ter beschikking stelde.

Toch zouden de Dopers al vóór 1600 ook de eerste pogingen ondernemen tot

³¹ Art. 13. Zie de tekstuitgave in S. Groenveld en H. L. Ph. Leeuwenberg (ed.), *De Unie van Utrecht. Wording en werking van een verbond en een verbondsacte* ('s-Gravenhage, 1979) 5-55, aldaar 34-35.

³² Hierover vooral: J. Th. de Visser, *Kerk en Staat* (3 dln; Leiden, 1926-1927). Daarvan deel II, 433-440. H. A. Enno van Gelder, *Getemperde Vrijheid* (Groningen, 1972) 92-108. In deze werken gaat het vooral om de benadering van de kant van de overheid. De andere kant: W. H. Kuipers, 'In de wereld, maar niet van de wereld. De wisselwerking tussen de doopsgezinden en de hen omringende wereld' in: Groenveld, Jacobszoon, Verheus (ed.), *Wederdopers*, 219-239.

doorbreking van de toegenomen verstarring. Die pogingen hadden in de eerste plaats betrekking op de onderlinge verhoudingen. Vredespresentaties, aan andere meniste groeperingen gedaan in de vorm van belijdenissen, werden meer dan eens gevolgd door herenigingen, vooral in de 17e eeuw. Juist uit deze belijdenissen kan men meer te weten komen over doperse opvattingen in deze nieuwe periode en over de accentsverschillen tussen de diverse meniste stromingen. Echter, een samenvattende studie erover ontbreekt.³³ In het algemeen kan men zeggen dat de meest orthodoxe groepen nadrukkelijk vasthielden aan de strenge afzondering van de vervolgingstijd, en dus aan strikte toepassing van ban en mijding. Maar gematigde groeperingen, vooral de Waterlanders, bezagen hun houding opnieuw, ook ten aanzien van de hen omringende wereld. Nadrukkelijk stelden zij, in hun belijdenis die in 1610 door Hans de Ries en Lubbert Gerrits werd opgesteld, dat de mens, zowel vóór als na de zondeval, in staat was gesteld om zelf goed van kwaad te onderscheiden, een redenering die in 1630 ook werd gehanteerd door de Friezen en Hoogduiters in de zogenaamde 'belijdenis van Jan Cents'.³⁴ Dit principe pasten zij echter niet toe dan na eerst kennis te hebben genomen van het geestelijke erfgoed der vaderen. Niet voor niets tenminste gaf dezelfde Hans de Ries in 1615 een systematisch opgezet martelaarsboek uit onder de titel *Historie der Martelaren often waerachtighe Getuygen Jesu Christi*, en riep hij zijn lezers daarin op: 'Toetst nu eens hoedanich u gemoedt is, of u hert niet ghedeelt en staet, of ghy niet en tracht Christum ende de werelt tseffens te dienen.'³⁵ De geschiedenissen der martelaren waren, zei De Ries in overeenstemming met de pragmatische geschiedopvatting van zijn dagen, een spiegel waarin men zijn gedrag kon toetsen aan dat van anderen.

De verruiming van de opvattingen in de omringende wereld had haar invloed op het gedrag van vele gemeenten en van afzonderlijke leden daarvan. Het was alleen de vraag, hoever die invloed zich mocht uitstrekken. De Waterlanders lieten in ieder geval door hun toenemende buiten-gemeentelijke relaties de gedachte, de enig ware gemeente te zijn, als illusie varen. Daardoor waren een verbod op buitentrouw en strenge toepassing van ban en mijding niet meer nodig, daardoor was deelname aan het culturele leven mogelijk. Stellig ook speelde hier het feit een rol, dat het mede door de groeiende economische activiteiten van

³³ Algemeen hierover: de handboeken van Kühler, *Geschiedenis*, vooral deel II, eerste helft, onder de titel *Geschiedenis van de Doopsgezinden in Nederland, 1600-1735*, passim; en Van der Zijpp, *Geschiedenis*, 87-96. Speciaal aan deze geschriften gewijd is de openbare les van N. van der Zijpp, *De belijdenisgeschriften der Nederlandse Doopsgezinden* (Haarlem, 1954). Een overzicht van alle belijdenissen: D. Visser, 'A Checklist of Dutch Mennonite Confessions of Faith to 1800', *CUDAN-Bulletin*, 6-7 (1974-1975).

³⁴ Van der Zijpp, 'Belijdenisgeschriften', 57-58.

³⁵ Hierover: Kühler, *Geschiedenis*, II, 97-115.

diverse leden onmogelijk bleek, zich van de wereld geheel af te zonderen. Maar wél hield men in belangrijke mate vast aan het weerloosheidsbeginsel. Dat was te bespeuren in de houding van kooplieden ten aanzien van handel met bewapende schepen: al in 1608 bijvoorbeeld trokken meniste handelslieden, onder wie initiatiefnemers van de vaart op Indië, zich om deze reden terug uit de Verenigde Oostindische Compagnie. Liever concentreerden zij zich op de vaart op de Oostzee en Moscovië, die ongewapend kon worden bedreven³⁶ – reden dat deze vaart rond 1700 voor het grootste deel in doopsgezinde, en voor de rest in lutherse handen was.³⁷ Niet anders was het inzake het verrichten van oorlogs- en schutterijdiensten, waarvan men voortdurend vrijstelling trachtte te verkrijgen door het betalen van geld of het doen van civiele diensten. En ook daar, waar Menisten overheidsambten aanvaardden – vooral de Waterlanders hadden daartegen geen onoverkomelijke bezwaren – beperkte men zich tot die functies, waaraan geen gebruik van wapenen verbonden was. De eed bleef men echter weigeren, spreken op mannenwaarheid was genoeg – en dat accepteerden de Staten van Holland al in 1585.

Allerlei kenmerken dus, waardoor Dopers zich voorheen onderscheidden, werden ook nu nog gehanteerd, aangepast aan de veranderende omstandigheden, maar niet zonder nadenken. Daarbij kwamen ook nog niet toegepaste mogelijkheden in praktijk. Eén daarvan was het bekleden van een, meest lager, overheidsambt. De vadersen hadden tegenover de overheid, wier bestaan zij noodzakelijk achtten, een kritische houding aangenomen, zij hadden tyrannieke overheden verworpen – en dat bleven de zonen nu ook doen. Maar mochten zij het ambt niet accepteren als die overheid niet langer tyranniek handelde?³⁸ En een andere oude vermaning, die nu haar toepassing vond, was steun aan armen van andere gezindten. Niet alleen begon men, naar we kunnen waarnemen, rond 1600 met hulp aan leden van andere meniste groeperingen, maar ook nam men die aan niet-Dopers soms ter hand.³⁹ Dit neemt niet weg, dat andere voorschriften stilzwijgend buiten beschouwing bleven: de opdracht tot het uitdragen van de evangelische boodschap bijvoorbeeld, niet toegepast door de afgesloten gemeen-

³⁶ Gemeentelijke Archiefdienst Amsterdam. Notariële Archieven 196, notaris Jan Fransz. Bruyningh, fol. 38 vo.-40 ro. 4 december 1608. Joh. E. Elias, *De Vroedschap van Amsterdam 1578-1795*. 2 dln. Amsterdam, 1963 ², 413-414 (Syvert Pietersz. Sem). Zie ook: M. de Block 'Mennonieten als Ruslandvaarders' *Spiegel Historiae* 9 (1947) 228-234.

³⁷ Mededeling van drs P. de Buck, Rijksuniversiteit te Leiden.

³⁸ Betreffende de overheid: H. W. Meihuizen, 'De oude dopersen en de staat', *De Hoeksteen*, XXXII, 5 (1966) 3-4. Voorts Kühler, *Geschiedenis*, I, 342; Van der Zijpp, *Geschiedenis*, 148-149.

³⁹ S. Groenveld, 'Sy laten geen en Beedelaer onder haer zyn': Groenveld, Jacobszoon, Verheus, *Wederdopers*, 119-145, aldaar 128.

ten tijdens de vervolgingen, vond ook nu geen enkele toepassing, niet opzettelijk naar we mogen aannemen.

V

De verschuivingen, hier gesignaleerd, de wisselwerking tussen de veranderende wereld en het doordenken van de toepassing van de overgeleverde waarden, zijn naar mijn oordeel kenmerkend voor de hele verdere geschiedenis van de Doopsgezinden. Weliswaar kwam de herbezinning in eigen kring soms pas op gang als de balans al ver naar de wereld doorgeslagen was; maar het belangrijkste was toch, dat die herbezinning er kwam. Beschrijving van dit proces door de eeuwen heen is binnen dit kader niet mogelijk. Bovendien: een dergelijke beschrijving kan thans ook niet plaats vinden omdat het aan de noodzakelijke voorstudies ontbreekt. Slechts enkele lijnen kan ik hier trekken.

Het was omstreeks 1660 dat zich binnen de zich herenigende Broederschap nieuwe tegenstellingen voordeden, nu van leerstellige aard. Sommigen wilden er de eerder verschenen belijdenissen, de oude vredespresentaties, bindend voorschrijven aan alle leden. Zij deden dit voorstel uit vrees, dat oorspronkelijke beginselen verloren zouden gaan door een toenemend individualisme. Ontegengesteld stond hun hierbij het voorbeeld van de Calvinisten voor ogen.⁴⁰ Hun tegenstanders voerden hen echter tegemoet, dat zij vasthielden aan het oude beginsel van de persoonlijke geloofsbeleving. Ook zij hadden intussen wel nieuwe invloeden van hun tijd ondergaan, vooral vanuit het spiritualistische Collegiantisme. In die stroming, die zich stelde boven kerkelijke verdeeldheid, hadden zij dikwijls als individuele gelovigen de ontmoeting met anderen gevonden, die ze in de eigen gemeente misten. De strijd laaide hoog op, leidde tot scheuring tussen Zon en Lam die tot 1801 zou blijven bestaan; maar die strijd zou uiteindelijk niet uitlopen op het aanvaarden van het gezag van een vaste belijdenis. Opnieuw waren bepaalde traditionele kenmerken van de Doopsgezinden sterk belicht, en waren andere amper uit de schaduw gekomen.

⁴⁰ Over deze twisten, de 'Lammerenkrijg', vooral: H. W. Meihuizen, *Galenus Abrahamsz 1622-1706. Strijder voor een onbeperkte verdraagzaamheid en verdediger van het Doperse Spiritualisme*. Haarlem, 1954. W. J. Kühler, 'De strijd om de belijdenis in de verenigde Vlaamsche, Friesche en Hoogduitsche gemeente te Utrecht'. *DB* (1916) 145-195. A. F. de Jong, 'Geest en toekomst. De invloed van het cultureel-wijsgerig klimaat op de Doopsgezinden in de tweede helft van de 17e eeuw'. In: *DB*, 6 (1980) 24-36. Meihuizen onderkent bij Samuel Apostool bijvoorbeeld duidelijke calvinistische invloeden, o.a. uit de *Nederlandse Geloofsbelijdenis* van Guido de Brès: *Galenus*, 121-131. Tekenend is ook, dat na hun nederlaag nogal wat aanhangers van verplicht voorgeschreven belijdenissen naar de calvinistische kerk overgingen: Kühler, 'Strijd', 193, vgl. 147-148.

Het individualisme had overwonnen, en zou in de 18e eeuw nieuwe voeding krijgen, zowel vanuit het gevoel-accentuerend Piëtisme als vanuit de Verlichting met haar sterke nadruk op ieders ratio. Maar ook andere elementen speelden mee. Vele Doopsgezinden hadden in de loop der tijd relaties opgebouwd buiten de gemeenten. De een had zijn contacten op economisch, de ander op cultureel terrein; de wetenschap bond de derde aan niet-menisten en de vierde knoopte banden van vriendschap aan met filosofisch gelijkgerichten. Dit betekende dat de gemeente-in-de-wereld niet de enige groep was, waartoe de leden behoorden, hoewel voor velen nog steeds een belangrijke of mogelijk nog de voornaamste. Het is bij gebrek aan onderzoek ernaar niet duidelijk, hoe de visie op de gemeente geleidelijk verschoof, maar verschuiven moest ze wel. Het komt mij voor, dat de gemeente meer en meer de plaats ging worden waar de bron vloeide, waaruit individueel in de samenleving opererende mensen hun geloofs- en levenswaarden putten. Dit betekende dat oudere gebruiken als ban en mijding eigenlijk geen functie meer hadden en verdwenen. Dit betekende ook, dat de gemeente minder als geheel naar buiten ging optreden, en de afzonderlijke leden méér. Het spreekt vanzelf dat dit alles voor de gematigder groepen sterker gold en vroeger opging dan voor de behoudende.

Terzelfdertijd groeide de wereld ook meer naar de Doopsgezinden toe. Stellig speelden daarbij factoren als grotere verdraagzaamheid een rol, of het niet buiten de Menisten kunnen op economisch gebied. Maar tegelijk was men hen ook gaan kennen als betrouwbare landgenoten en onderdanen. Tekenend is een uitspraak van de Staten-Generaal uit 1710, waarin de HoogMogenden, na de tolerantie ten aanzien van ieders godsdienst te hebben beklemtoond – mits ‘zijn leer en leven niet streckt tot nadeel van den Staet’ – over de Doopsgezinden zeiden dat ‘haer H.M. door ervarentheyt ondervonden hebbende dat buyten de stucken die haer geloof ende gesintheyt betreffen, sy haer altydt als goede Ingezeeten en Onderdanen gedragen’.⁴¹ De beperking ‘buyten de stucken die haer geloof ende gesintheyt betreffen’ is veelzeggend. Want nog steeds leefden Doopsgezinden bepaalde regels na – en dát kon lastig zijn. Zo hielden zij nog steeds aan de weerloosheid vast, waardoor hun-vervangende verplichtingen moesten worden opgelegd. In dat verband bepaalde de stadhouder Willem III in 1673 bijvoorbeeld, dat zij ‘in plaetse van dien tot het oeffenen van eenighe wercken van charitaten aengemaent en gheencourageert zullen werden’.⁴²

Deze uitspraak is, met het oog op de toekomst, interessanter dan de stadhouder

⁴¹ Algemeen Rijksarchief, 's-Gravenhage. Archief der Staten-Generaal vóór 1795. Resolutiën der Staten-Generaal, 1710, 15 maart. Brief gericht aan Zwitserland, waar de doopsgezinden in Bern zwaar werden vervolgd.

⁴² Geciteerd door Van der Zijpp, ‘Krijgsdienst’, 26.

had kunnen vermoeden. Want armenzorg zou juist in de komende tijd meer aandacht van de Menisten gaan krijgen dan de weerloosheid – en dat niet ten gevolge van een min of meer toevallige uitspraak van een prins van Oranje. Ook op deze verschuiving oefenden, naar ik men, de omstandigheden weer hun invloed uit. Was in de 17e eeuw de Republiek der Verenigde Nederlanden een grote mogendheid, die in elk decennium betrokken was bij een of meer oorlogen, in de 18e eeuw raakte die rol uitgespeeld. Na de vrede van Utrecht (1713) kwam er nog wat oorlogsgeweld tegen 1747-1748, maar daarna streefden de Nederlanden welbewust en met toenemend succes neutraliteit na. Tussen 1780 en 1784 kwam daarin een korte onderbreking, evenals in de Franse tijd, toen men de heren in Parijs overigens herhaaldelijk vroeg om afzijdig te mogen blijven bij de oorlogen, welke die heren meenden te moeten voeren.

En vervolgens hield men de neutraliteit opnieuw hoog totdat Hitler deze niet wilde eerbiedigen. Daarmee verdwenen militaire zaken naar de achtergrond van de Nederlandse samenleving. En voor de Doopsgezinden ook het weerloosheids-idee. Maar het verdween niet geheel. Het bleef als onderstroom aanwezig, soms genoemd, soms ook bestreden.⁴³ Het ging ermee zoals voorheen met de zendings-opdracht: Menno had die vermeld, ze was door de introverte gemeenten verwaarloosd, kwam in de 18e eeuw even op bij een man als Johannes Deknatel, om daarna – heel tekenend – door individuele Doopsgezinden van de 19e eeuw met toenemende klem te worden uitgedragen; dit laatste mede onder invloed van het opkomend kolonialisme.⁴⁴

Intussen waren de 18e-eeuwse Nederlanden ook op economisch gebied van de eerste plaats aan het verdwijnen. Relatieve achteruitgang maakte voor absolute plaats, vooral na 1770.⁴⁵ Structurele werkloosheid groeide, en zou voortduren tot na 1870 toen uiteindelijk de industrialisatie voor velen werk bracht. Het was het armoedeprobleem dat in deze periode wellicht de nijpendste kwestie was waarmee de Lage Landen te kampen hadden. En de Doopsgezinden, die hun armen steeds ruim hadden bedeed, niet zozeer met geld, maar vooral met goederen, met

⁴³ Voor een aantal plaatsen: *Ibidem*, 24-30. Stellig groeide hieromtrent ook de nodige slapte en gemakzucht: 'De Doopsgezinde jongeling, die aanloot voor de militie, trekt op tijd zijn uniform aan en troost zich met de gedachte: er komt toch geen oorlog. Zou deze komen, dan zie ik uit de Doopsgezinde gelederen nog wel dienstweigeraars komen, maar 'k durf niet zeggen hoeveel'. Aldus Douwe W., 'Een Menniste jongen op een oorlogsschip (Naar het Leven)', In: *DJ* (1913), 46-67, aldaar 46.

⁴⁴ L. Laurensse, 'Totaan de uiteinden der aarde. De zending van het doperdom'. In: Groenveld, Jacobszoon, Verheus (ed.), *Wederdopers*, 146-161. Vgl. Th. E. Jensma, *Doopsgezinde zending in Indonesië* ('s-Gravenhage, 1968), 1.

⁴⁵ Hierover is het standaardwerk: Joh. de Vries, *De economische achteruitgang van de Republiek in de achttiende eeuw*. (Leiden, 1968²).

onderwijs en werk, stonden klaar om deze principes uit te dragen. Ook nu weer waren het in toenemende mate individuele leden, die vanuit hun Meniste achtergrond waar nodig opereerden: als stichters van de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen of van armenfabrieken in de 18e eeuw, als initiatiefnemers van het 'Groene Kruis' of de 'Bond van Staatspensionneering' in 1900.⁴⁶ Echter, tegelijk droeg het groeien van de kloof tussen arm en rijk ertoe bij, dat er meer standsverschillen gingen optreden, ook in de gemeenten.

Evenals de omstandigheden op déze terreinen mede-bepalend waren voor de accenten die de Doopsgezinden legden in hun handelen, zo waren ze dat ook geweest bij de gelijkstelling van de kerkgenootschappen in 1796 en het daarmee samenhangende aanvaarden van vele overheidsfuncties. Bij vele Menisten leefde in de loop der 18e eeuw de opvatting dat zij, steeds meer medewerkend in de samenleving, ook gelijke rechten moesten hebben. In de patriottentijd had menigeen onder hen, niet altijd zonder voorbijzien van andere meniste eigenschappen, daarvoor geijverd. Maar vergaten zij in de volgende tijd in hoedanigheden van Kamerlid of minister hun doopsgezinde achtergrond? Een tijdgenoot, Samuel Cramer, kon in 1898 betreffende meniste Kamerleden niet anders dan beamen dat hun 'liefde voor en belangstelling in onze gemeenten en gemeentelieven bekend is'.⁴⁷ Hij deed deze uitspraak echter tegen de achtergrond van zijn verbazing, dat diezelfde Kamerleden zich niet tegen de invoering van de dienstplicht verzetten. Wat Cramer zich dan ook onvoldoende realiseerde was, dat doperse kenmerken geen statische zaken waren, maar door de tijden heen wisselende nadruk kregen.

Deze wisseling van nadruk vinden we ook in de 20e eeuw. De weerloosheid kreeg weer aandacht na de verschrikkingen van de Eerste Wereldoorlog en gevoed vanuit de tot herbezinning opgerichte Gemeentedagbeweging. Terzelfdertijd liep de aandacht voor het sociale probleem terug omdat de structurele armoede afnam en de zorg voor behoeftige landgenoten meer en meer bij de overheid kwam te berusten. Echter, de gevolgen van beide Wereldoorlogen en de verruiming van de horizon tot de einden der aarde brachten nieuwe ellende in het gezicht, en deden nieuwe organisaties voor hulpverlening ontstaan: het Hollandsch Doopsgezind Emigranten Bureau (1924) dat hulp bood aan gevluchte Doopsgezinden uit Rusland, de Stichting voor Bijzondere Noden (1948) die zich aanvankelijk ook vooral toelagde op steun aan Oost-Europese vluchtelingen, terwijl in de jaren zeventig de ontwikkelingssamenwerking meer nadruk kreeg. Enigszins parallel daarmee kwam ook op de zending meer accent. En de gebeurtenissen van de Tweede Wereldoorlog droegen ertoe bij dat de kerken over hun oude verdeeldheid heenstapten en, met behoud en respectering van eigen tradities, gingen samenwerken binnen de Wereldraad van Kerken.

⁴⁶ Groenveld, 'Beedelaer', 133-145.

⁴⁷ Geciteerd door Van der Zijpp, 'Krijgsdienst', 30.

VI

Zo was in de 16e eeuw het 'doopsgezind eigene' ontstaan, maar niet als een welbewust opgebouwd stelsel. Beter is dan ook om, met Meihuizen, te spreken van 'kenmerken en eigenaardigheden'.⁴⁸ Gegroeid in de plastische fase van het Doperdom, waren ze algemener geworden tijdens de consolidatie die daarop volgde. Maar daarmee kregen ze nog niet allemaal evenveel gewicht. Factoren van buitenaf waren mee-bepalend voor de nadruk die op zeker moment op een bepaald aspect werd gelegd, voor de inhoud die een der kenmerken dan kreeg. Ik heb hier vooral gewezen op maatschappelijke en politieke factoren; ongetwijfeld speelden ontwikkelingen in de filosofie en het theologisch denken een soortgelijke rol. Hierdoor konden andere kenmerken een tijdlang op de achtergrond geraken, of zelfs verdwijnen als ze overbodig waren geworden – men denke aan ban en mijding. Dat daarmee soms zeer belangrijke zaken een tijdlang buiten beschouwing bleven, behoeft hier niet meer betoog dan de ene opmerking, dat ook belangrijkheid een relatief, plaats- en tijdgebonden begrip is. Dit betekent, dat Doopsgezinden, wonend op verschillende plaatsen in de wereld onder andere omstandigheden, zelfs aan dezelfde kenmerken verschillend gewicht kunnen toekennen, van elkaar afwijkende inhouden ook. Dat zij, als men hen op zeker moment bij elkaar brengt, op menig punt te onderscheiden meningen en gewoonten hebben.

Dit alles voert tot de conclusie dat men zich bij het zoeken naar doopsgezinde kenmerken in het verleden niet kan en niet mag beperken tot de 16e eeuw, dat het onverantwoord is, het dáár gevondene zonder meer over te hevelen naar de eigen tijd. Want datgene wat men in de 16e eeuw aantreft is maar één gestalte van een veelzijdiger verschijning.⁴⁹ Wil men deze verschijning voor zoveel mogelijk is leren kennen, dan moet men haar zoeken op diverse momenten, in haar wisselwerking met andere verschijningen die een rol spelen. Men moet, met andere woorden, de gehele traditie in beeld brengen. Pas dan, als men deze gehele traditie kent, kan men als men dat wenst tot een plaatsbepaling komen ten aanzien van een bepaalde ontwikkeling of één enkel aspect. Een voorbeeld kan dit wellicht verduidelijken. Als Van der Zijpp spreekt over het verdwijnen van het weerloosheids-ideaal in de 18e eeuw, schrijft hij dat toe aan het feit dat 'de Broederschap de evangelische basis langzamerhand onbewust verloor of verloren had'.⁵⁰ Een hard

⁴⁸ H. W. Meihuizen, *Doopsgezinde kenmerken en eigenaardigheden*. Amsterdam, 1948². Bezwaar van dit nuttige boekje is, dat het naast alle informatie een te statisch beeld geeft.

⁴⁹ Deze wezenlijke fout wordt bijvoorbeeld gemaakt door C. van Duin, 'De doperse gemeente – een politiek relevante zaak', *DB*, 2 (1976), 62-70, die in feite het begrip ontwikkeling mist.

⁵⁰ Van der Zijpp, 'Krijgsdienst', 28.

oordeel! En opgehangen aan de achteruitgang van één bepaald kenmerk. Nu was ongetwijfeld de 18e eeuw geen periode van bloei onder de Doopsgezinden. Maar waar Van der Zijpp niet op let is, dat juist in diezelfde periode Menisten zich in toenemende mate bezighielden met het algemene armoedeprobleem. Wat waren hun beweegredenen daartoe? Moeten we evangelische bewogenheid daarbij met een maar uitsluiten? Het is duidelijk: oordelen – toch al de vraag of men dat doen mag – is stellig gevaarlijk als men zich baseert op één aspect of één tijdstip.

Ik heb mijn voorgaande opmerkingen slechts gebaseerd op een aantal uiterlijke verschijnselen die ik kan signaleren. Overwegingen, theologische of morele gronden, die achter deze verschijnselen schuil gaan, heb ik daarbij nauwelijks betrokken. Ik heb dat ook niet kunnen doen, omdat die achtergronden voor een overgrote meerderheid nog niet zijn onderzocht. Dit betekent, dat er voor de beoefenaren van de doopsgezinde geschiedenis in feite nog een immens werk te wachten staat. Want niet alleen van de 16e eeuw, maar ook van de daaropvolgende tijden zullen bronnen moeten worden uitgegeven, lokale en regionale onderzoeken worden verricht en geschriften van leidende figuren en gewone leden bewerkt. Want pas als men die kent kan men een breed, algemeen overzicht opbouwen. Daarbij kan nog steeds als programma worden gehanteerd wat Samuel Muller al in 1840 schreef: het gaat om 'eene geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden, welke het ontstaan en de opkomst van hen opspoort en aanwijst, hunnen geest en strekking teekent, den inwendigen gang van hunnen ontwikkeling volgt, den invloed schetst, dien zij van anderen ontvangen en op anderen hebben geoefend, en alzoo, door den loop der . . . eeuwen van hun bestaan, de veranderingen nagaat, waaraan hunne vereeniging naar het in- en uitwendige heeft bloot gestaan'.⁵¹

⁵¹ Muller, 'Belangrijkheid', 80.

De theologie en theorieën van geschiedenis en kerkgeschiedenis

I

In dit artikel wil ik ingaan op de discussie over de verhouding van kerkgeschiedenis en theologie, die Hans-Jürgen Goertz heeft geopend in de *Doopsgezinde Bijdragen* van 1978 en *The Mennonite Quarterly Review* van juli 1979.

Het historisch onderzoek van het Doperdom is de laatste tientallen jaren in een stroomversnelling gekomen; het krijgt nu ook te maken met de grondslagenkrisis, waarin de geschiedwetenschap in het algemeen verkeert. Tot voor kort werd de doperse geschiedenis voor het grootste deel onderzocht en beschreven door doperse kerkhistorici uit Nederland, Duitsland en Noord-Amerika, die dat vanuit hun geloofsinteresse deden. De laatste tijd echter is er ook bij niet-doperse kerkhistorici en bij 'profane' geschiedschrijvers veel interesse voor dit onderzoek, zodat er enkele belangrijke monografieën en vele artikelen verschenen zijn die vaak een ander licht op de oorsprong van het Doperdom laten vallen en deze richting anders waarderen.¹ Er is ook nog al eens wat kritiek te horen op de doperse historici, vooral op de school van Harold Bender. Het lijkt mij goed dat ook niet-Dopers en niet-kerkhistorici vanuit hun perspectief aan het onderzoek van de Anabaptistica hun bijdragen geven; het heeft in ieder geval het licht geworpen op de problematiek van de methodologie van het historisch onderzoek in het algemeen en van het kerkhistorisch onderzoek in het bijzonder. Het is de verdienste van Goertz dat hij deze methodologische problematiek in enkele publicaties expliciet gemaakt heeft en daarmee een belangrijke discussie op gang gebracht heeft².

* De auteur is emeritus-hoogleraar aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Universiteit van Amsterdam en aan het Doopsgezind Seminarie.

¹ Hans-Jürgen Goertz, " 'Ideale Formen kränkeln' ". Een beschouwing over de verhouding van geschiedenis en theologie in de doperse geschiedschrijving', *Doopsgezinde Bijdragen* nieuwe reeks, 4 (1978) 32-49; en: 'History and Theology: A Major Problem of Anabaptist Research Today', *The Mennonite Quarterly Review*, 53 (1979) 177-188.

² Ik noem hier slechts: Gerhard Zschäbitz, *Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem grossen Bauernkrieg* (Berlin, 1958); James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword* (Lawrence, Ks., 1972, 1976²); Claus-Peter Clasen, *Anabaptism, a Social History, 1525-1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany* (Ithaca en Londen, 1972); Klaus Deppermann,

Goertz geeft in zijn artikel in de *Bijdragen* een 'beschouwing over de verhouding van geschiedenis en theologie in de doperse geschiedschrijving'. Zijn voornaamste bezwaar tegen deze geschiedschrijving van doperse kant is, dat zij zijns inziens vaak heeft geleid tot wat hij noemt 'confessionele vertekeningen'³. Deze zouden het gevolg zijn van een apologetische tendens bij die doperse historici voor wie de doperse theologie normatief is, zoals vooral bij de Bender-school het geval zou zijn. Er zou daar sprake zijn van een zekere partijdigheid bij de weergave van de historische feiten. Eerst moet er volgens Goertz een 'historisch betrouwbaar beeld'⁴ van het Doperdom geschetst worden en pas dan mag naar de bruikbaarheid van de doperse opvattingen voor vandaag gevraagd worden. Hij geeft wel toe dat volledige objectiviteit niet haalbaar is, omdat het 'interesse van de eigen tijd' steeds in de historische arbeid zal insluipen. Hij raakt hiermee al een van de cruciale punten in de huidige grondslagenkrisis van de geschiedwetenschap in het algemeen, maar hij gaat daar niet verder op in. Daarna bespreekt hij drie belangrijke boeken over het Doperdom van profaan-historische schrijvers⁵, en verwijt de doperse kerkhistorici dat zij daaraan te weinig aandacht hebben geschonken. Tenslotte gaat hij dieper in op de eigenlijke problematiek en laat hij zien, dat ook niet-doperse, bv. lutherse, kerkhistorici zijn 'bezweken voor de verleiding de geschiedenis vanuit de theologie te bevoogden'.⁶ In zijn eigen positiekeuze sluit hij aan bij de opvattingen van Max Weber over de waardevrijheid van sociologisch en historisch onderzoek. Hij spitst die toe voor de kerkgeschiedenis, door met instemming de godsdienstsocioloog Peter Berger te citeren, die spreekt over een 'methodologisch atheïsme' dat bij een dergelijk onderzoek in acht genomen moet worden⁷. Daarom, zegt Goertz, moet er eerst zuiver historisch, niet-theologisch geïnteresseerd onderzoek plaats vinden. Dit betekent 'dat de theologie van de Dopers opgespoord moet worden in haar historische context; pas als ze in historisch inzicht toegankelijk is geworden zal ze toegankelijk kunnen worden voor andere disciplines. De theoloog moet op de historicus wachten'⁸. Dit is een principiële wetenschapstheoretische these, die nog niet zo lang door Goertz wordt aangehangen. In zijn artikel 'Schwerpunkte der Müntzerforschung', dat een overzicht geeft van het Müntzer-onderzoek sinds Holl's artikel in 1923 en dat aan het slot staat van de door Goertz en Abraham Friesen uitgegeven verzamel-

Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation (Göttingen, 1979).

³ Goertz, 'Ideale Formen', 32.

⁴ *Ibidem*, 33

⁵ De in noot 2 genoemde boeken van Zschäbitz, Stayer en Clasen.

⁶ Goertz, 'Ideale Formen', 44.

⁷ *Ibidem*, 46.

⁸ *Ibidem*.

band over Müntzer, schrijft hij (bij de bespreking van zijn eigen dissertatie), dat hij sinds kort niet meer bevredigd wordt door het eenzijdig vanuit de theologie beschouwen van Müntzer en zijn werk. Hij is nu meer geïnteresseerd in de ‘“Sitz im Leben” der Müntzerischen Mystikrezeption’ en daarmee in de sociaal-historische achtergronden⁹. Goertz heeft zich dus in zekere zin losgemaakt uit de kerkgeschiedenis en zich geplaatst op het plan en in de methode van de profane geschiedwetenschap. Dat is zijn goed recht, maar het is de vraag of hij aan de kerkhistorici en aan de historisch geïnteresseerde systematici het recht ontzeggen mag, kerkhistorische onderwerpen primair vanuit een theologisch gezichtspunt te beschouwen. Hij doet dat ook niet zonder meer, maar stelt wel dat de theoloog op de historicus moet wachten.

Maar misschien is niet Goertz' eigen standpunt het belangrijkste in zijn aanpak van deze problemen, maar het feit dat hij enkele duidelijke programmatische vragen stelt om de zaak uit te werken. Wanneer hij spreekt over de noodzakelijke discussie met de marxistisch-leninistische historici die over het Doperdom hebben geschreven, dan kan men denken, zegt hij, dat de kerkhistorici die wel aan de algemene geschiedenis zouden kunnen overlaten. ‘Dan blijft echter de vraag of de kerkgeschiedenis zich niet toch zo wezenlijk onderscheidt van de algemene geschiedwetenschap, dat ze zich als een discipline in het kader van de theologie, om niet te zeggen in dienst van de theologie, in deze discussie moet laten vertegenwoordigen. Het verschil tussen kerkgeschiedenis en algemene geschiedwetenschap moet net zo goed worden uitgewerkt als het verschil tussen verschillende geschiedenis-theoretische posities binnen de algemene geschiedwetenschap. Het is zeer goed mogelijk dat het verschil in het eerste geval nog zwaarwegender zal zijn dan in het tweede geval. Dat hangt voor een groot gedeelte af van het feit hoe de theologie zichzelf verstaat en hoe zij zich onderverdeelt in verschillende disciplines’¹⁰. Met deze woorden geeft hij uiting aan de behoefte aan een nader onderzoek van de theoretische grondslagen van de kerkgeschiedenis; terloops zegt hij dat er een aantal geschiedenis-theoretische posities zijn en dat ook de algemene geschiedenis in een grondslagenkrisis verkeert.

Het is mijn bedoeling om allereerst enkele strijdpunten in de theorie van de algemene geschiedwetenschap kort weer te geven. Daarna zal ik trachten in te gaan op de speciale problematiek van de kerkgeschiedenis. Tenslotte komt dan nog de vraag aan de orde in hoeverre er plaats of noodzaak is voor een confessioneel standpunt.

⁹ ‘Schwerpunkte der neueren Müntzerforschung’ in: Abraham Friesen en Hans-Jürgen Goertz, ed., *Thomas Müntzer* (Darmstadt, 1978) 507.

¹⁰ Goertz, ‘Ideale Formen’, 45.

II

Het is niet nodig en in het korte bestek van dit artikel ook niet mogelijk, om ook maar bij benadering een overzicht te geven van de verschillende theoretische richtingen in de huidige geschiedwetenschap. Er is een internationale discussie over deze dingen aan de gang, waarvan de neerslag in vele artikelen en verzamelmbundels te vinden is.¹¹ Ik kan hier ten hoogste enkele van de belangrijkste standpunten schetsen, om te laten zien dat het iets te eenvoudig is om te stellen, zoals Goertz deed, dat er eerst een 'zuiver historische schets' van het Doperdom gegeven zou moeten worden, voordat de theologie zich daarmee bemoeien mag. Want de geschiedtheoretische discussie gaat juist over de vraag wat 'zuiver historisch' betekent.

De grondvraag die de geschiedwetenschap in de hele negentiende eeuw trachtte te beantwoorden was, of en in hoeverre zij algemeengeldige uitspraken kon doen en objectiviteit kon bereiken. Grote historici zoals Ranke en Droysen meenden, dat dit niet alleen nagestreefd moest worden maar ook bereikbaar was. Het ging er om het verleden weer te geven 'wie es eigentlich gewesen ist'.¹² De mogelijkheid van het verstaan van het verleden lag in de eenheid van het Leven en in de eenheid van het mens-zijn, waardoor de historicus zich in de mensen van vroeger tijden kan verplaatsen en hun motieven en bedoelingen kan verstaan. Schleiermacher was de eerste die de hermeneutiek als een algemene wetenschap van het verstaan van teksten en dus van het verleden uitwerkte, en daarmee een theoretische basis gaf aan de grote school van het historisme. Droysen, die meer dan Ranke een theoreticus was, bouwde daarop verder. Een bepaalde 'Epoche' of ook een bepaalde gebeurtenis werd in principe gezien als een gegeven 'object' van onderzoek, dat men door middel van de gegeven bronnen kon benaderen en met uitschakeling van ieder subjectief gezichtspunt kon beschrijven.

Wilhelm Dilthey heeft in het eind van de vorige en in het begin van deze eeuw aan deze hermeneutische benadering een diepere wijsgerige grondslag trachten te geven. Ook hij zag de eenheid van het Leven als de verbindingsschakel tussen de historicus en het verleden. Het eigenlijke verstaan van het historisch gegevene geschiedt volgens hem door wat hij noemt 'sich Hineinversetzen,' 'Nachbilden' en

¹¹ Ik noem hier slechts de volgende bundels: Reinhart Koselleck, Wolfgang J. Mommsen en Jörn Rüsen, ed. *Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik*. Band I, *Objektivität und Parteilichkeit* (München, 1977); Jürgen Kocka en Thomas Nipperdey, ed. *Idem*. Band II, *Theorie und Erzählung in der Geschichte* (München, 1979); Theodor Schieder en Kurt Gräbig, ed. *Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft* (Darmstadt, 1977); Jörn Rüsen, ed. *Historische Objektivität* (Göttingen, 1975).

¹² Vgl. Rudolf Vierhaus, 'Rankes Begriff der Objektivität' in: Koselleck e.a., ed. *Theorie der Geschichte*, I, 63 vv.

'Nacherleben'¹³. Hierdoor is dan een juiste uitleg of interpretatie mogelijk geworden die hij als een soort inductie beschouwt. De natuurwetenschappelijke inductie concludeert uit vele gevallen tot één algemene wet; de geesteswetenschappelijke inductie concludeert uit zo'n reeks gevallen tot een 'structuur' of een 'Ordnungssystem'¹⁴. Zo meende Dilthey aan de geesteswetenschappen een vast wetenschappelijk fundament te geven, dat hen naast en tegenover de natuurwetenschappen kon doen bestaan, met een gelijke aanspraak op objectieve wetenschappelijkheid.¹⁵

Maar in onze eeuw is dit theoretisch onderbouwde, maar nochtans naïeve objectivisme van de historische school niet houdbaar gebleken, al blijven er nog steeds resten van bestaan. De opkomst van de phaenomenologische wijsbegeerte door het werk van Edmund Husserl en de voortzetting daarvan door het werk van Martin Heidegger heeft op de beantwoording van de vragen van de hermeneutiek en van de theorie van de geesteswetenschappen een diepgaande kritische uitwerking gehad. Met Husserl kwam opnieuw een transcendentale kritische filosofie op, die liet zien dat de werkelijkheid, de 'wereld', door het transcendentale subject a priori gevormd werd, zodat ook al het in die wereld waargenomen uit het verleden of het heden al door een subjectief 'Vorverständnis' bepaald was en iedere naïeve weergave van het waargenomen 'gegeven' altijd al daardoor subjectief getekend wordt. Heidegger werkt dit in *Sein und Zeit* uit en verscherpt het, in zoverre volgens hem het begrip 'wereld' een moment van het mens-zijn is, dat, als 'Dasein', gedefinieerd moet worden als een 'In-der-Welt-Sein'. Tot het wezen van dit 'In-der-Welt-Sein' behoort o.a. het 'Verstehen'. Dit is dus een 'Existential', een wezenlijk moment van de existentie. Er zit dus zowel in het denken van Husserl als in dat van Heidegger een solipsistische tendens: ieder mens heeft zijn eigen wereld, of liever, *is* zijn eigen 'in-de-wereld-zijn'. Zijn 'horizon' is al a priori gegeven en hij heeft dus altijd een 'Vorverständnis'. Consequent doordenkend wordt dan de gedachte: 'every man his own historian'¹⁶ haast vanzelfsprekend en zou iedere objectiviteit onmogelijk zijn. Maar toch was een dergelijk filosofisch subjectivisme niet Heidegger's bedoeling, zoals uit zijn latere werk bleek, en trouwens in *Sein und Zeit* al duidelijk was voor de goede verstaander. Hij streefde naar een ontologie, een leer van het Zijn. Dat Zijn brengt zichzelf ter sprake in de taal en de mens woont daarin. Zo culmineert zijn filosofie in een denken over 'die Sprache'¹⁷, waarin mensen gemeenschap met elkaar hebben en waarin zij ook met

¹³ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Werke* (Göttingen, 1961) VII, 213 vv.

¹⁴ *Ibidem*, 220.

¹⁵ *Ibidem*, 313.

¹⁶ Vgl. Carl Becker, 'Everyman his own Historian', *American Historical Review*, 37 (1931/32) 331-336.

¹⁷ Het duitse woord 'die Sprache' betekent zowel 'de taal' als 'het spreken' en is dus door ons niet met één woord te vertalen.

het verleden kunnen communiceren. Want het mens-zijn is 'geschichtlich' en temporeel bepaald, een op de toekomst gericht-zijn en een van daaruit op het heden en verleden betrokken zijn. Maar dat heden en die toekomst zijn ook door het verleden in hun mogelijkheden bepaald. De traditie speelt dus ook een belangrijke rol in dit denken.¹⁸

Het is deze filosofie geweest, samen met een diepe invloed van Hegel, die Hans-Georg Gadamer heeft gebracht tot zijn werk *Wahrheit und Methode*, de belangrijkste filosofische hermeneutiek van deze tijd.¹⁹ Ook Gadamer gaat er van uit dat de mens, wanneer hij het verleden onderzoekt al a priori een 'Vorverständnis' daarvan meebrengt. Want hij *is* zelf een product van dat verleden; de traditie werkt in hemzelf en als hij zich richt op het verleden, kan dat niet zonder vooroordelen. 'Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als ein Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, indem sich Vergangenheit und Gegenwart sich beständig vermitteln'²⁰. De tijd is geen scheiding tussen toen en nu, maar verbindt beide en is in zekere zin ook de filter die de valse vooroordelen van de ware scheiden moet. Die vooroordelen kunnen niet zo maar geëlimineerd worden, zoals het historisme dacht. Het subject kan nooit een 'tabula rasa' worden, die het 'object' geheel objectief weergeeft. Maar de vooroordelen kunnen wel getoetst en gezuiverd worden, zodat een ware ontmoeting van de eigen 'Geschichtlichkeit' met die van vroeger tijd mogelijk wordt. Want het gaat bij de uitleg en weergave van het verleden om die ontmoeting, en die bemiddeling tussen het verleden en het heden, – het heden, dat zelf ook door de werking van dat verleden ontstaan is. Gadamer spreekt daarbij over het 'Wirkungsgeschichtliche Prinzip'²¹, waardoor ook de traditie en de autoriteit weer in hun eer hersteld worden. Bij die ontmoeting moet het komen tot een 'horizonversmelting'²², dat wil zeggen: de al in het 'Vorverständnis' gegeven horizon van de onderzoeker en de horizon van de schrijvers van de historische bronnen moeten zo op elkaar betrokken en tot eenheid gebracht worden, dat zij de zin en betekenis van het verleden voor het heden doen verstaan. Het medium waarin die ontmoeting plaats vindt is 'die Sprache'. En hier ligt voor Gadamer een belangrijk verschil met Hegels filosofie van de geschiedenis. Want Hegel, die het ware verstaan van de geschiedenis formuleerde als een 'denkende Betrachtung der

¹⁸ Vgl. J. A. Oosterbaan, 'Hermes in Freiburg. Heideggers hermeneutische filosofie' in: M. A. Beek, C. J. Bleeker, W. F. Golterman e.a., *Spelregels. Een bundel essays over hermeneutische regels en hun toepassing in de theologie* (Amsterdam, 1967) 138-158.

¹⁹ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (2e dr.; Tübingen, 1960).

²⁰ *Ibidem*, 274-275.

²¹ *Ibidem*, 283; vgl. ook 'Vorrede', xix.

²² *Ibidem*, 298-299.

Geschichte',²³ wilde het logische *begrip* de ruimte laten zijn waarbinnen de ontmoeting van het heden en het verleden bemiddeld wordt. Het logische begrip is aan de eindigheid van het menselijke subject ontheven en is een boventemporeel medium, de absolute Geest, waarbinnen de ontmoeting van het subject met het object tot een ware versmelting kan komen. De filosofische historicus 'begrijpt' de geschiedenis door haar te spiegelen in het zuivere begrip van het 'absolute weten', waarin de eindige subjectiviteit en de objectiviteit tot eenheid zijn 'opgeheven'.

Gadamer gelooft echter niet in de mogelijkheid om de eindigheid te boven te komen, maar wil wel tot eenheid van subject en object komen door een spiegeling in de 'Sprache'. Beiden, Hegel en Gadamer, zijn dus speculatieve denkers, die het naïeve objectivisme van de historische school hebben overwonnen.

Wanneer wij nu de opvattingen van de huidige vakhistorici bekijken, dan blijkt dat de ontwikkeling op wijsgerig gebied langzaam maar zeker doordringt. Er is een uitvoerige discussie gaande over de vraag of 'objectiviteit' mogelijk is, en ofschoon er hier en daar nog stemmen opgaan die trachten dit begrip althans ten dele nog te handhaven, zijn toch de meesten wel van mening dat de historici in hun weergave van het verleden altijd een zeker perspectief hebben waaraan zij zich niet kunnen onttrekken.²⁴ Dat is natuurlijk niet hetzelfde als een bewust partijdig zijn, waarbij niet met de bronnen rekening zou worden gehouden, of waarbij bv. kwantitatieve feitelijkheden die controleerbaar zijn en intersubjectieve geldigheid hebben, zouden worden verwaarloosd.

Terwijl in Duitsland de discussie vooral over de objectiviteit, c.q. partijdigheid in het onderzoek aan de gang is, heeft zich in de laatste halve eeuw in Frankrijk

²³ *Ibidem*, 324 vv.

²⁴ Ik moet er van afzien ook maar bij benadering de standpunten weer te geven van de vele historici die hierover hebben geschreven. Enkelen houden vast aan een gematigd objectivisme, zoals Hans-Walter Hedinger, 'Standortgebundenheit historischer Erkenntnis? Kritik einer These' in: Koselleck e.a., ed. *Theorie der Geschichte*, I, 362-392; en ook Detlef Junker en Peter Reisinger in hun vooral wijsgerig belangrijk artikel 'Was kann Objektivität in der Geschichtswissenschaft heissen und wie ist sie möglich?' in: Schieder en Gräubig, ed., *Theorieprobleme*, 420-472. Een sterk pleidooi voor de erkenning van het perspectivisme als onontkoombaar bij iedere geschiedschrijving, is te vinden bij Wolfgang J. Mommsen, 'Der perspektivische Charakter historischer Aussagen und das Problem von Parteilichkeit und Objektivität historischer Erkenntnis' in: Koselleck e.a. ed., *Theorie der Geschichte*, I, 441-468. In dezelfde Band worden in het tweede deel enige voorbeelden gegeven van 'parteilichkeit in der historischen Forschung und in der geschichtlicher Argumentation', die voor ons thema van belang zijn. Het gaat daarbij zowel om theologische perspectieven als om marxistische en neo-marxistische partijdigheid. Ik noem hier slechts de volgende bijdragen: Heinrich Lutz, 'zum Wandel der katholischen Lutherinterpretation' (173-198) en Winfried Schulze, 'Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen marxistischer und nichtmarxistischer Müntzerforschung' (199-211).

een belangrijke ontwikkeling in de theorie van de geschiedwetenschap voorgedaan door de zgn. groep van de *Annales*.²⁵ In 1929 werd door Lucien Fèbvre en Marc Bloch het tijdschrift *Annales d'Histoire Économique et Sociale* opgericht, dat in 1946 werd omgedoopt tot *Annales, Économies, - Sociétés, - Civilisations*. Na de oorlog vond deze beweging van historici haar centrum in de Sixième Section van de Ecole Pratique des Hautes Études, die tot 1956 geleid werd door Lucien Fèbvre, daarna tot 1972 door Fernand Braudel en sindsdien door Emmanuel Le Roy Ladurie. Uit de naam van de *Annales* en van het studie-instituut blijkt al wel, dat het hier niet gaat om de geschiedwetenschap, die in de vorige, en tot in de eerste helft van deze eeuw vooral ging over de politieke geschiedenis van de volken, maar om een poging tot een totale geschiedenis, waarbij de sociaal-economische en cultuurhistorische factoren een zeer belangrijke plaats innemen. De geschiedwetenschap en de sociale wetenschappen horen bij elkaar en mogen niet gescheiden worden. Het gaat, zo schreef Braudel, vooral om de 'longue durée', om de grondslagen van de culturen, zoals de geografie, de demografische feiten, de religies en de economische toestanden, die in soms zeer langzame ontwikkelingen en cyclussen veranderen.²⁶ Vergeleken daarmee zijn de politieke gebeurtenissen slechts kortstondige en oppervlakkige gebeurtenissen.

Deze beweging, die oorspronkelijk door de socioloog Dürkheim wetenschapstheoretisch beïnvloed was, was veel positivistischer ingesteld dan de Duitse hermeneutische richting, die het om het 'verstaan' te doen was, dat bij Dilthey op het persoonlijke 'inleven' gegrond was en later bij Gadamer op een 'horizonversmelting'. De *Annales*-groep daarentegen beschouwde de maatschappelijke en economische structuren zoals een natuurkundige natuurfenomenen objectief waarneemt. Niet de geschreven bronnen, die bijna altijd uitingen van enkelingen zijn, maar de sociale feiten, die vaak direct zonder documenten te kennen zijn, zijn het belangrijkste. Vooral ook de methode om door middel van tal van kwantitatieve feiten een beeld van het verleden te ontwerpen (zoals prijzen, geldkoersen, verkeersmiddelen, handel en demografische feiten), scheppen soms de mogelijkheid causale verbanden te zien die vroeger verborgen bleven.²⁷ Structuren, processen

²⁵ Een overzicht van deze richting is te vinden in Georg G. Iggers, *Neue Geschichtswissenschaft. Von Historismus zur historischen Sozialwissenschaft* (München, 1978) 55-97. Ook in Duitsland en in de Verenigde Staten zijn er enkel historici die de geschiedwetenschap meer en meer met andere 'menschwetenschappen' verbinden.

²⁶ Een Duitse vertaling van Braudel's beroemde artikel 'La longue Durée' is opgenomen in Schieder en Gräbig, ed., *Theorieprobleme*, 164-205. Het verscheen oorspronkelijk in *Annales*, 13 (1958) 725-753.

²⁷ Vgl. voor een kritische beschouwing over de quantificering in de geschiedwetenschap het, uit het engels vertaalde, artikel van de Amerikaan William O. Aydelotte, 'Quantifizierung in der Geschichtswissenschaft' in: Schieder en Gräbig, ed., *Theorieprobleme*, 251-285. Quantificerin-

en tenslotte ook meer kortstondige gebeurtenissen vormen samen het geheel der geschiedenis. Bij een dergelijke opvatting is er het gevaar dat het moment van de historische verandering en van de eenmaligheid van de gebeurtenissen en gestalten, dat vroeger voor het historisme als het eigenlijke onderwerp voor de geschiedwetenschap gold, nu zozeer bijzaak is geworden dat de geschiedwetenschap een anthropologie wordt, waarin het verleden als een min of meer statische werkelijkheid beschreven wordt. De nadruk op de 'longue durée' dreigt, als zij het een en al wordt, tot een opheffing van de geschiedenis te leiden. Zo kan de geschiedenis worden tot een 'histoire des structures'.

Deze geschiedbeschouwing van de *Annales*-groep heeft grote invloed gekregen in tal van landen, ook in Nederland.²⁸ Er is echter ook kritiek gekomen, omdat deze poging om een 'totale geschiedenis' over een korter of langer tijdperk te geven, met het probleem zit, dat er tussen het begrip 'structuur' en het begrip 'proces' een niet makkelijk te overbruggen tegenstelling bestaat. De 'histoire historisante' en de 'histoire structurelle' laten zich niet gemakkelijk verbinden. Dieter Groh heeft er in een uitvoerige kritiek op gewezen, dat gebeurtenissen als de Franse of Russische Revoluties, waarin allerlei structuren mee in een verandering betrokken waren, voor een geschiedwetenschap als van de *Annales*-groep niet goed te behandelen zijn.²⁹ Toch is de beweging van de *Annales* ook voor de kerkgeschiedenis niet zonder belang, omdat vaak de 'totale geschiedenis' als een 'Sitz im Leben' voor de kerk- en theologiegeschiedenis beschouwd wordt. Maar ook hier geldt voorzichtigheid. Zo waarschuwt C. W. Mönnich dat, ofschoon men de gegevens van de menswetenschappen niet moet versmaden, men toch aandacht moet blijven hebben voor het diachrone moment 'dat in de beoefening van de geschiedenis voorop staat', en waarbij vooral de gerichtheid op de toekomst van belang is. Daardoor kunnen de gevaren van eenzijdigheid van het synchrone moment in de menswetenschappen gecorrigeerd worden. De nadruk op het diachrone moment is een algemeen historisch argument tegen een te vergaand synchroon structuralisme; de nadruk op het op de toekomst gericht-zijn van de geschiedenis echter is een theologisch moment dat Mönnich als kerkhistoricus

gen kunnen hun nut hebben om theorieën omver te werpen die bijna gemeengoed leken, maar die nooit goed op de feiten onderzocht waren. Zo wijst Aydelotte er op dat de tegenstellingen tijdens de Franse Revolutie in het geheel niet op klassentegenstellingen bleken te berusten, maar dwars door alle klassen heen gingen. Dit werd pas ontdekt door de quantitative analyses van C. Crane Brinton over de Jacobijnen en die van D. Greer over de slachtoffers van de terreur.

²⁸ Zie bijv. de 'Inleiding' op de delen 5-9 van de *Nieuwe Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, waarin uiteengezet wordt dat de grote lijn van Braudel's visie op de geschiedenis gevolgd is bij de nieuwe opzet en indeling van de stof.

²⁹ Dieter Groh, 'Strukturgeschichte als "totale" Geschichte' in: Schieder en Gräbig, ed., *Theorieprobleme*, 346.

beklemtoont. 'De kerkgeschiedenis is er dan nog voor om er op te wijzen, dat er een menselijke overtuiging is, een menselijk geloof, dat de toekomst ziet als de vervulling der gerechtigheid'.³⁰

Dit brengt ons tot het eind van de korte schets van enkele standpunten binnen de theorie van de algemene geschiedwetenschap en tot de eigenlijke problematiek van dit artikel, namelijk de verhouding van kerkgeschiedenis en theologie.

III

De door Goertz gestelde vraag naar het verschil tussen de kerkgeschiedenis en de 'algemene geschiedwetenschap' kan niet zonder meer in haar algemeenheid worden onderzocht en beantwoord. Wij moeten eerst het begrip kerkgeschiedenis trachten te definiëren en onderzoeken of er niet binnen haar grenzen eigenlijk twee disciplines onderscheiden kunnen worden. Van degenen die zich de laatste tijd met de theorie van de kerkgeschiedenis hebben bezig gehouden, beperk ik mij hier tot Gerhard Ebeling, Karl Barth en Wolfhard Pannenberg.

Ebeling heeft in 1947 gesteld dat de kerkgeschiedenis formeel gezien kan worden als een deelgebied van de algemene geschiedenis en dat zij daar methodologisch veel van kan leren.³¹ De geschiedwetenschap in het algemeen is allereerst een kritische wetenschap, in zoverre zij objectief kritisch de bronnen moet toetsen en subjectief het eigen 'Vorverständnis' onder kritiek moet stellen.³² Maar als het op het verstaan aankomt, dan is het object van onderzoek daarvoor bepalend, en daarvoor moeten wij dus weten, wat kerkgeschiedenis inhoudelijk is. Hier ligt voor de kerkhistoricus een grens aan het gebruik van de algemene historische methodologie; hij moet zich, als hij de zaak waarom het gaat existentieel verstaan wil, op een standpunt stellen dat hem tot die zaak in betrekking stelt.³³ In iedere tijd moet daarom de kerkhistoricus zich in de existentiële relatie met het verleden stellen. Voor Ebeling is een confessioneel standpunt dus blijkbaar noodzakelijk om de kerkgeschiedenis goed te beoefenen.

Voor de definitie van de kerkgeschiedenis kiest hij als uitgangspunt artikel 7 van de Confessio Augustana, waarin de relatie tussen geschiedenis en kerk gezien wordt in de prediking van het Evangelie. Ebeling definieert daarom de kerkgeschiedenis als de geschiedenis van de uitleg van de Heilige Schrift. Bij de uitwer-

³⁰ C. W. Mönnich, 'De kerkgeschiedenis in het geheel der menswetenschappen', *Concilium*, VI, 7 (1970) 46.

³¹ 'Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift', opgenomen in: Gerhard Ebeling, *Wort Gottes und Tradition* (Göttingen, 1964) 9 vv.

³² *Ibidem*, 14.

³³ *Ibidem*, 15.

king hiervan blijkt hem dat deze definitie te intellectualistisch en te eng is. Er is in de kerkgeschiedenis toch wel wat meer gebeurd dan verkondiging en uitleg van de Schrift en de dogmatische systematisering daarvan. Daarom moet hij de woorden 'uitlegging van de Schrift' een zeer wijde strekking geven, zodat eigenlijk alles er onder blijkt te vallen: cultus en gebed, theologische arbeid en persoonlijke beslissingen, kerkelijke organisatie en kerkpolitiek, de wereldheerschappij van de pausen en het vorstelijk kerkbestuur, oorlogen in godsnaam en werken van barmhartigheid, christelijke cultuur en de wereldvlucht van de kloosterlingen, martelaarschap en ketterverbrandingen.³⁴ Deze opsomming laat wel zien dat Ebeling's definitie zeer moet worden opgerekt om dit alles te kunnen omvatten. Mijn vraag is nu wel, of hier niet inhouden van zo verschillende aard onder één noemer worden gebracht, dat zij juist vanwege hun inhoud wetenschappelijk en methodologisch onderscheiden moeten worden. Het lijkt mij juist om binnen de 'kerkgeschiedenis in ruimere zin' een onderscheid te maken tussen enerzijds de 'kerkgeschiedenis in engere zin' die de *historia rerum gestarum ecclesiae* tot inhoud heeft, en de dogmengeschiedenis en de geschiedenis van de theologie anderzijds. (In het theologieonderwijs is deze onderscheiding trouwens gangbaar.)

Dit onderscheid tussen de geschiedenis van de daden der kerken en de geschiedenis van het denken der kerken is niet zo scherp, dat zij geheel te scheiden zijn, want het handelen geschiedt nooit gedachteloos en in het denken worden ook daden gesteld, maar zij moeten toch in hun eigen aard naast elkaar worden onderscheiden. De kerkgeschiedenis in engere zin is de geschiedenis van de praktische zelfobjectivering van de kerken in de historische feiten die een deel zijn van de wereldgeschiedenis. De dogmen- en theologiegeschiedenis heeft de theoretische vormgeving van het in de gemeente levende geloof en zijn ontwikkeling in het verloop van de tijd tot inhoud. In het eerste geval is de 'praxis' van de kerk, in het tweede geval haar 'theorie' de inhoud van de wetenschap. Dit heeft een methodologisch onderscheid tot gevolg. De kerkgeschiedenis in engere zin staat dicht bij de algemene geschiedenis, en kan als een deel daarvan gezien worden. Het gaat bij beide om wat historisch geschied is, om de harde feiten. De achtergrond van het handelen der kerken, de motivering en de zin daarvan moeten allereerst vanuit de confessioneel-theologische achtergrond van die kerken begrepen worden. In de algemene geschiedenis gelden andere motieven en doelstellingen, al spelen zuiver wereldse motieven soms ook binnen de kerken een rol. Daarom is het m.i. terecht dat ook de profane algemene historicus zijn visie geeft op en zijn interpretatie van de *historia rerum gestarum ecclesiae*. Ook de sociaal-politieke en economische historici kunnen vanuit hun optiek de wereldse buitenkant van de kerkgeschiedenis belichten. Van de dogmen- en de theologiegeschie-

³⁴ *Ibidem*, 24.

denis staat de eerste dichter bij de kerkgeschiedenis in engere zin, omdat de dogma's en de confessies door handelingen en beslissingen van de kerken op concilies en synodes als normen van geloof zijn vastgesteld en objectieve geldigheid hebben gekregen. De geschiedenis van de theologie daarentegen geeft meer de geloofsupvattingen van de gelovige subjecten weer.

Aangezien nu belangrijke kerkhistorische onderwerpen, zoals bv. de Reformatie, of de doperse reformatie van de Reformatie, nooit alleen de objectieve gebeurtenissen betreffen, daar deze vanuit de theologische achtergronden verstaan moeten worden, zullen profane historici de zin der gebeurtenissen en zeker ook de zin der geschriften die tot die gebeurtenissen hebben geleid, moeilijk kunnen verstaan, en daardoor ook de neiging hebben die gebeurtenissen eerder vanuit een andere optiek te beschouwen en te verklaren. Goertz heeft gelijk, wanneer hij veronderstelt dat het verschil tussen de algemene geschiedwetenschap en de kerkgeschiedenis te groot is, dan dat bv. de discussie met de marxistisch-leninistische geschiedschrijving over de Hervorming wel aan de algemene geschiedwetenschap kan worden overgelaten.³⁵ Een slechts sociaal-politieke of sociaal-economische optiek kan aan typische kerkhistorische onderwerpen geen recht doen, zoals bv. terecht is opgemerkt ten aanzien van het werk van C. P. Clasen, die voor de theologische kanten van het Doperdom 'geen interesse' kon opbrengen.³⁶

Maar het is de vraag of theologisch interesse en een zekere vakkennis de enige voorwaarden zijn voor het beoefenen van de kerkgeschiedenis. Want het gaat daarbij om een ander soort 'horizonversmelting' met het verleden, dan bijvoorbeeld bij de geschiedenis van de natuurwetenschap. Daarbij is natuurwetenschappelijke vakkennis voldoende om de historische bronnen te kunnen verstaan. Maar het verstaan van de kerkhistorische bronnen, voorzover zij een theologisch gehalte hebben, veronderstelt niet alleen theologische vakkennis, maar bovendien een persoonlijke geloofshouding, die de horizonversmelting mogelijk maakt. De natuurwetenschappen van vroeger en later tijd hebben altijd al het 'natuurlijke

³⁵ Goertz, 'Ideale Formen', 45.

³⁶ Terecht heeft A. F. Mellink in *De radikale Reformatie als thema van de sociaal-religieuze geschiedenis* (Nijmegen, 1979) gewezen op de verwaarlozing door C. P. Clasen van de betekenis van de bijbel en van de religieus-eschatologische verwachtingen in de 16e eeuw bij diens onderzoek van de geschiedenis van het Anabaptisme. Dat komt, zegt Mellink, op hetzelfde neer als dat men 'de geschiedenis van hedendaagse sociale bewegingen zou willen bestuderen onder ontkenning van de invloeden die van de geschriften van Marx en Engels zijn uitgegaan'. Mellink meent dat de economische factoren niet te zeer op de voorgrond moeten worden geplaatst en onderschrijft de opvattingen van de neo-marxisten Lukacs en Romein, 'dat het begrip van de totaliteit der diverse factoren toch eigenlijk het meest wezenlijke element vormt in de leer van Marx' (17).

verstandelijke denken' als gemeenschappelijke horizon, maar het theologische denken veronderstelt een andere denkhorizon, een andere 'Lebenswelt', die door de geloofsrelatie met Christus ontstaat. Die relatie met Christus, als de Heer der geschiedenis in het algemeen en als het Hoofd van de kerk, die zijn lichaam is in het bijzonder, heeft het denken en handelen van de kerk altijd beheerst, en dat is alleen goed te begrijpen wanneer men zelf existentieel een dergelijke geloofsoptiek kent. De kerkgeschiedenis staat in zijn geheel in relatie tot het bijbelse getuigenis, en die geloofsrelatie, waarin ook wij in onze tijd evenzeer kunnen staan, is dan de gemeenschappelijke horizon waarbinnen het kerkhistorische verleden kan worden verstaan en geplaatst. De uitleg van de Schrift is daarom inderdaad één van de centrale dingen, waar het in de kerkgeschiedenis altijd om gegaan is, ook al is Ebeling's definitie in haar beperking daartoe te begrensd. Een profaan-historicus die zelf buiten die geloofsrelatie staat en deze hoogstens als een vreemd soort mythologie kan waarderen, zal haast onontkoombaar een dergelijke waardering in zijn geschiedverhaal laten doorklinken en daardoor aan de eigenlijke zaak geen recht kunnen doen. Om een enkel voorbeeld te geven: Klaus Deppermann heeft in zijn overigens in veel opzichten belangrijke boek over Melchior Hoffman zijn 'bevreemding' over diens christologie niet onder stoelen en banken verborgen kunnen houden, als hij schrijft dat dit Hoffman's 'bizarreste Lehrstück' was; alsof niet de chalcedonensische christologie voor het profane denken even 'bizarrr' zou zijn.³⁷ Ook kan hij het zich niet anders denken dan dat Hoffman tenslotte in 1543 na een 'zehnjährigen Prozess der Desillusionierung' zou zijn gestorven,³⁸ ofschoon hij zelf enkele bladzijden eerder zegt dat nog in 1542 Hoffman steeds vast in zijn geloof stond en niet wilde trachten te ontsnappen (wat gemakkelijk zou zijn geweest), omdat hij nog in een goddelijk ingrijpen geloofde. Men moet als kerkhistoricus een zekere persoonlijke geloofservaring hebben om dergelijke figuren en gebeurtenissen goed te belichten en recht te doen.

Dit heeft ons gebracht tot een zaak, die dieper reikt dan het probleem van een mogelijke taakverdeling binnen de kerkgeschiedenis tussen een profane en een theologische kerkgeschiedenis. Wij hebben tot nu toe gesproken over de 'algemene geschiedenis' alsof deze in ieder geval uitsluitend het domein zou zijn van de 'profane' historicus, terwijl de kerkgeschiedenis zowel door deze als ook door de 'christelijke' historicus zou kunnen worden beoefend. Maar ook een andere visie op de 'algemene geschiedenis' is niet alleen mogelijk, maar theologisch gezien ook noodzakelijk. Voor het christelijk geloof is immers ook de wereldgeschiedenis in het algemeen een geschiedenis, waarin God regeert, en die dus in een theologische belichting gezien en beschreven kan worden.

³⁷ Deppermann, *Hoffman*, 186.

³⁸ *Ibidem*, 335.

Zo kan de algemene geschiedenis een plaats krijgen in de dogmatiek onder het leerstuk van de voorzienigheid. Ik citeer de 'Leitsatz' die Karl Barth boven § 48 van de *Kirchliche Dogmatik*, 'Die Lehre von der Vorsehung, ihr Grund und ihre Gestalt', geplaatst heeft: 'In der Lehre von der Vorsehung handelt es sich um die Geschichte des geschaffenen Seins als solche, und zwar darum, dass auch sie in jeder Hinsicht und in ihrem ganzen Umfang unter der väterlichen Herrschaft Gottes des Schöpfers verläuft, dessen Wille in seiner Gnadenwahl und also in der Geschichte des Bundes zwischen ihm und dem Menschen und also in Jesus Christus geschieht und erkennbar ist'.³⁹ Natuurlijk weet Barth dat een dergelijke finale geschiedbeschouwing nauwe gelijkenis vertoont met wijsgerige parallellen, zoals bij Lessing, Hegel en Marx, en hij zet zich daartegen enerzijds af,⁴⁰ anderzijds waarschuwt hij dat het begin van de negentiende eeuw met zijn gesaeculariseerde voorzienigheidsleer niet als een uitsluitend onkerkelijke en onchristelijke tijd moet worden beschouwd.⁴¹ In zijn visie staan de 'heilsgeschiedenis' en de kerkgeschiedenis niet tegenover de wereldgeschiedenis, maken daarvan ook niet een speciaal deel uit, maar zijn veeleer het hart daarvan, zodat het geheel van de wereldgeschiedenis er door gevormd is en als een levend organisme zijn innerlijke samenhang ontvangt. Uiteindelijk is het de Naam Jezus Christus het Midden van de geschiedenis, en de openbaring van de verbonds- en heilsgeschiedenis, waarop alle geschiedenis betrokken is, in de wereldgeschiedenis op een verborgen wijze, in de kerkgeschiedenis op een geopenbaarde wijze.⁴² Wanneer Barth in het bijzonder over de kerkgeschiedenis spreekt, erkent hij wel dat deze ook als een deel van de profane geschiedenis opgevat kan worden; zij kan echter even goed als een deel van de goddelijke wereldregering gezien worden en dan kan de historicus de grote gestalten uit de kerkgeschiedenis beter begrijpen.⁴³ Zo gezien heeft de kerkgeschiedenis prioriteit boven alle andere geschiedenis, en kan zij gezien worden als de 'zusammenhangende Spur der Weltregierung'.⁴⁴

Terwijl men bij Barth de mogelijkheid ziet om kerkgeschiedenis en wereldgeschiedenis niet alleen formeel, maar ook materieel als een deel van de dogmatiek te behandelen (al laat hij het zelf bij de eerste mogelijkheid), zien wij bij Panenberg de omgekeerde tendens. In zijn visie omvat de kerkgeschiedenis het geheel van de theologie en doorbreekt zij de grenzen van de bijbelse, de dogma-

³⁹ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/3, 1.

⁴⁰ *Ibidem*, 24 vv.

⁴¹ *Ibidem*, 126.

⁴² *Ibidem*, 221-222.

⁴³ *Ibidem*, 223.

⁴⁴ *Ibidem*, 224. Vgl. ook *KD*, IV/3, 784 vv., 793 vv. en 802 vv., waar Barth uitvoerig spreekt over de wereld- en kerkgeschiedenis als het werk van de Heilige Geest.

tische en de praktische theologie.⁴⁵ Hij begrijpt de kerkgeschiedenis echter niet christocentrisch, zoals Barth, maar als een onderdeel van de godsdienstgeschiedenis in het algemeen. De kerkgeschiedenis is volgens hem 'die Religionsgeschichte des Christentums'.⁴⁶ Ondanks deze niet-Barthiaanse visie op het Christendom als een van de vele religies, zegt hij dat de kerkgeschiedenis geconstitueerd is door het geloof in een in de geschiedenis handelende God. Wanneer nu een profane historicus deze geschiedenis beschrijft zonder haar te betrekken op een handelende God, 'dann ist die Kirchengeschichte als solche schon die Bestreitung des Glaubens an einen in der Geschichte handelnden Gott . . .' 'Negativ entschieden ist diese Frage bereits da wo die Kirchengeschichte am Leitfaden einer profanhistorischen Methode behandelt wird, die auf der Ausblendung der religiösen Thematik beruht, in dem sie religiöse Vorgänge von vornherein nur als Ausdruck menschlicher Vorgänge betrachtet und auf ihre Bedingtheit durch andere Aspekte der menschlichen Lebenswirklichkeit untersucht.' Door zo'n profane behandeling zou de kerkgeschiedenis tot een argument voor het atheïsme worden.⁴⁷ Dat neemt echter niet weg dat Pannenberg meent, dat er voor de ware kerkgeschiedenis ook zuiver formele methodische regels zijn, die met die van de algemene profane geschiedschrijving overeenkomen en die voor het wetenschappelijk gehalte noodzakelijk zijn.

IV

Wij moeten tenslotte nog iets zeggen over de speciale vraag of er behalve de wenselijkheid van een theologisch of christelijk standpunt voor een kerkhistoricus ook de wenselijkheid van een confessioneel standpunt bestaat. Wij zagen dat Ebeling op een dergelijk standpunt staat, wanneer hij over de kerkgeschiedenis in het algemeen spreekt. In zijn genoemde artikel typeert hij de drie verschillende typen van de kerkgeschiedenis: de rooms-katholieke, de 'schwärmerische' en de reformatorische. Uit deze onhistorische volgorde (de Reformatoren waren er immers eerder dan de door Ebeling zo genoemde 'Schwärmer'), blijkt al dat hij de ware kerkgeschiedenis bij de 'reformatorische' confessies het best gewaarborgd acht.

De katholieke kerkgeschiedenis heeft, zegt hij, eigenaardige moeilijkheden. Ten eerste is zij door de identificering van de ware kerk met het mystieke lichaam van Christus enerzijds en met de empirische rooms-katholieke kerkstructuur ander-

⁴⁵ Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftslehre und Theologie* (Frankfurt, 1973) 394.

⁴⁶ *Ibidem*, 395.

⁴⁷ *Ibidem*, 398-399.

zijds, eigenlijk de geschiedenis van de voortzetting der incarnatie. Maar dan ontstaat de vraag wat er eigenlijk veranderen kan als het om die durende identificaties gaat. Want wat buiten de grens van de R.K. Kerk plaatsgevonden heeft, ketterij en schisma, valt buiten de eigenlijke kerkgeschiedenis, en wat binnen haar is, is eens en voor al met zichzelf ident. Waar geen veranderingen zijn noch een novum optreedt, daar is geen geschiedenis. De kerkgeschiedenis kan dan nauwelijks anders functioneren dan als stichtelijkheid of als apologie.⁴⁸

Wanneer Ebeling overgaat tot de bespreking van de 'schwärmerische' kerkgeschiedenis, dan is hij zich bewust dat hij dat begrip in een zeer wijde betekenis moet gebruiken om vele verschillende groepen daaronder te kunnen samenvatten. Maar hij ziet die mogelijkheid, omdat hij naïef meent, dat zij alle één beslissend punt gemeen hebben wat de verhouding van kerk en geschiedenis betreft, namelijk: 'die spiritualisierende Auflösung der Korrelation zwischen Kirche und Geschichtlichkeit der Offenbarung in Jesus Christus'. De gemeente wordt bij de 'Schwärmer' gekarakteriseerd door een 'Unmittelbarkeit zu Gott'. Dat betekent dat het kerkbegrip opgelost wordt in een onhistorische wezenlijke onzichtbaarheid. Al lijkt het, zegt hij, dat er groepen zijn die de zichtbaarheid van de gemeente der heiligen beklemtonen (Ebeling noemt de Dopers nergens als zodanig), toch hebben zij geen betrekking tot de geschiedenis. Want de gemeente leeft bij hen alleen in 'der Vertikale der Metaphysik und nicht in der Horizontale der Geschichte'. Kerkgeschiedenis kan daarom bij hen alleen maar de geschiedenis van een 'Zerrbild' van de kerk zijn. Er is bij de 'Schwärmer' dus hoogstens een polemisch en kritisch interesse in de kerkgeschiedenis en juist daardoor stelt het 'Schwärmertum' ons voor de vraag naar de verhouding van kerk en geschiedenis. Het lijkt wel of Ebeling de Dopers alleen kent uit art. V. van de Confessio Augustana, waarin staat dat de Anabaptisten geloven dat de Heilige Geest tot ons komt zonder het uitwendige Woord Gods.

De reformatorische geschiedschrijving tenslotte heeft het, volgens Ebeling, altijd moeilijk gehad met de vraag, hoe de zichtbaarheid en de onzichtbaarheid van de kerk bevredigend verbonden kunnen worden, en zij heeft die vraag nog niet opgelost. Zij loopt dus het gevaar, hetzij in de positivistische katholieke, hetzij in de docetische 'schwärmerische' richting uit te glijden. Zoals wij gezien hebben, vindt Ebeling de oplossing door de kerkgeschiedenis te zien als de geschiedenis van de steeds weer nieuwe uitlegging van de Schrift in de verzamelde gemeente. De moeilijkheid die in deze oplossing schuilt, maar die door Ebeling niet genoemd wordt, ligt evenzeer voor de hand. Bij een opvatting immers waarbij het bijbels getuigenis, zoals bij Luther en Calvijn, gekenmerkt is door 'perspicuitas', een helderheid en doorzichtigheid die voor ieder verstaanbaar is, en die 'sui interpres',

⁴⁸ Ebeling, *Wort Gottes*, 19.

zichzelf vertolkend is, is het niet duidelijk hoe er bij de uitleg steeds iets nieuws kan opkomen en er van wezenlijke verandering sprake kan zijn. De reformatische kerken kwamen dan ook tot vaststaande confessies, waarin de leerstukken als uitleg van de Schrift wel niet eens en voor al tot onfeilbare dogma's verheven werden, maar die in de kerkelijke praktijk wel min of meer als zodanig functioneerden. Kortom, zoals in de katholieke kerkopvatting alle geschiedenis eigenlijk onmogelijk was, omdat er geen wezenlijke verandering in die kerk bestond, zo is er bij de reformatorische kerk- en bijbelopvatting in principe evenmin verandering en geschiedenis mogelijk. De Schrift heeft bij hen ook op dit punt wel eens als een 'papieren paus' gefungeerd.

Wanneer wij nu op de tweede groep van Ebeling terugkomen, de 'Schwärmer', dan denken wij niet aan de radikale spiritualisten, zoals Sebastian Franck, maar aan de evangelische Dopers. Deze stelden evenals Luther en Calvijn de Bijbel centraal, maar zij waren het niet met hen eens dat het geschreven Woord zonder meer helder en verstaanbaar was voor iedereen. Al is in de Bijbel Gods openbaring te vinden, misverstand is mogelijk. Daarom moet er naast de woorden van de Schrift een licht zijn, dat het Woord op de rechte wijze doet verstaan. De openbaring moet openbaar gemaakt worden. Volgens de Dopers was de Heilige Geest de voorwaarde om Gods Woord in het geschreven Woord te herkennen. Niet de Heilige Geest zonder het Woord, maar ook niet het Woord zonder de Heilige Geest. Woord en Geest mogen niet gescheiden worden, maar zij mogen ook niet geïdentificeerd worden. Gebeurt dit wel, dan is er geen trinitarisch denken.

De hermeneutische richting in de moderne theologie, die bij Bultmann, Ebeling en Fuchs teruggaat op Heidegger's filosofie en tevens op de lutherse theologische traditie, wil deze verlichting door de Heilige Geest niet onderscheiden van de werking van de Schrift zelf. Dus blijft bij hen de hele hermeneutiek gecentreerd in wat zij 'das Wortgeschehen' of 'das Sprachgeschehen' noemen. In Ebeling's artikel over de kerkgeschiedenis als geschiedenis van de Schriftuitlegging komt het werken van de Heilige Geest niet voor, evenmin als in zijn artikel 'Wort Gottes und Hermeneutik'.⁴⁹ Omdat hij niet-trinitarisch denkt, ontbreekt hem het zicht op de ruimte waarbinnen de geschiedenis van Gods handelen met de wereld en met de kerk zich afspeelt. Want dit handelen is juist het werk van de Heilige Geest, die door de Vader en de Zoon gezonden en uitgestort wordt op de gemeente en op alle gelovigen, en die hen verlicht, bevrijdt en levend maakt om de waarheid van het getuigenis van profeten en apostelen te verstaan en te verkondigen, en om daarin te leven. De gemeente wordt door de Heilige Geest, die de Geest der Waarheid is, in alle waarheid geleid (Joh. 16 : 13). De Heilige Geest leidt haar op de weg door de tijd naar de toekomst van de volle waarheid die in Christus is. Dat gebeuren *is* de kerkgeschiedenis.

⁴⁹ Gerhard Ebeling, *Wort und Glaube* (3e dr.; Tübingen, 1967) 319-349.

Karl Barth heeft de bijbelse hermeneutiek beter uiteengezet dan de Bultmann-school. Expliciet heeft hij daar weinig over geschreven, eigenlijk alleen in de voorwoorden van de *Römerbrief* en in *K.D. I*, 2.⁵⁰ Maar over het werk van de H. Geest als de verlichtende Geest, die ons vrijmaakt om de 'zaak zelf' van het bijbels getuigenis, de openbaring in Christus, te verstaan en om van daaruit weer de woorden van de Schrift te verstaan, heeft hij op vele plaatsen gesproken.⁵¹ Zo heeft hij de onterechte reformatorische angst voor 'spiritualisme' overwonnen; hij beklemtoont dit zelf als hij zegt, dat in het 'neutestamentliche Bereich' op dit vitale punt niemand zorg hoeft te hebben 'Niemand der da die "Gefahr des Spiritualismus", der "Schwärmerei" witterte und nach Sicherungsmassnahmen dagegen ausschaute und verlangte'.⁵² Ook in dit opzicht heeft Barth de reformatorische traditie gecorrigeerd in dezelfde lijn als de evangelische Dopers (bv. Hans Denck en Pilgram Marpeck) dat deden.

Het is duidelijk dat de visie op de kerkgeschiedenis niet losgemaakt kan worden van de algemene confessionele context. Als de kerkgeschiedenis een theologische wetenschap is, dan spreekt het vanzelf dat zij door een confessioneel 'Vorverständnis' mede zal worden bepaald. Een algemeen theologisch of oecumenisch gezichtspunt bestaat immers niet. Dat moet natuurlijk geen partijdigheid betekenen in die zin, dat de geschiedenis willekeurig zou worden vertekend uit een apologetische interesse, of dat er geen openheid zou zijn voor kritiek vanuit de Schrift, maar wel zal er vanuit de verschillende geloofsrichtingen een verschillend licht vallen op de feiten en geschriften uit het kerkhistorische verleden. Zonder een voortdurende discussie tussen historici van verschillende confessies zou de wetenschap waarschijnlijk weinig vordering maken. Het verschijnsel van de confessionele belichting van de kerkgeschiedenis komt, zoals Goertz al opmerkte, binnen alle kerken voor. De Dopers moeten zich daarbij niet onbetuigd laten, want er is nog alle reden om oude maar steeds gangbare vooroordelen van reformatorische historici tegen de Dopers recht te trekken.

Goertz noemt in zijn artikel in de *Doopsgezinde Bijgedragen* mijn artikel 'De reformatie der Reformatie' uit 1976 en 'Versuch einer ökumenischen Theologie' uit 1971.⁵³ Ten eerste is zijn kritiek dat ik niet met Stayer in discussie ben getreden. Voorts zegt hij dat mijn weergave van het Doperdom een abstractie van de historische werkelijkheid is, waartoe een systematische geschiedschrijving altijd geneigd zou zijn. Wat het eerste punt betreft; ik ben inderdaad niet in

⁵⁰ Barth, *KD*, I/2, 513 vv., 546 vv., 810 vv.

⁵¹ Ik noem hier slechts *KD*, I/1, 407 vv. en *KD*, IV/2, 361 vv., 391 vv., 398 vv.

⁵² *KD*, IV/2, 358-359.

⁵³ Goertz, 'Ideale Formen', 41-42. J. A. Oosterbaan, 'De reformatie der Reformatie. Grondslagen van de doperse theologie', *DB*, 2 (1976) 36-61; idem, 'Versuch einer ökumenischen Theologie' in: Hans-Jürgen Goertz, ed., *Die Mennoniten* (Stuttgart, 1971) 142-155.

discussie met Stayer getreden, omdat het mij in dat artikel in de eerste plaats ging om het eigen theologische karakter van het Doperdom en niet om speciale oorsprongsvragen en historische bijzonderheden daarvan. Voor mij zijn bv. de vragen of er uitsluitend van één oorsprong in Zürich gesproken moet worden of wel van een ‘polygenesis’ strikt theologisch niet zo belangrijk. Op dat punt voelde ik mij althans niet direct door Stayer uitgedaagd.⁵⁴ Goertz zegt voorts dat Stayer getracht heeft de historische omstandigheden van de theologische basisvoorstellingen op te sporen, omdat deze voorstellingen slechts dan in het vizier te krijgen zijn; de omstandigheden van hun ontstaan en de historische vorm waarin ze verwoord zijn mogen volgens hem niet van elkaar losgemaakt kunnen worden.

Maar de ‘theologische basisvoorstellingen’ veranderen m.i. niet zo snel als de historische omstandigheden. Wat dat betreft kan ook de kerkgeschiedenis in engere zin en zeker ook de theologiegeschiedenis veel leren van Braudel’s nadruk op de ‘longue durée’ van een aantal historische verschijnselen en op het trage tempo van de daarin plaats vindende ontwikkeling. De historische politiek-economische omstandigheden vinden wel *tegelijk* plaats met belangrijke theologische veranderingen zoals de Reformatie, maar zijn er daarom nog niet de *oorzaken* van, noch geven zij er een *verklaring* voor. De theologiegeschiedenis moet primair trachten de innerlijke drijfveren van de historische ontwikkeling van de theologie te verstaan. Die zijn steeds gelegen in de ontmoeting van de gelovigen met het bijbels getuigenis en in de kritiek die daarvan uitgaat op de theologische traditie en op haar uiterlijke objectiveringen in kerkstructuren en -machten. De geschiedschrijving van de theologie zou juist van ‘abstractheid’ kunnen worden beschuldigd, wanneer zij meende de oorzaken en verklaringen primair in de uiterlijke historische omstandigheden te kunnen vinden. Zij wordt pas concreet d.w.z. *zakelijk*, wanneer zij de haar eigen hermeneutiek erkent, die daarin bestaat dat de eigen geloofshorizon en de geloofshorizon van gestalten uit het verleden ‘gelijktijdig’ worden of ‘versmelten’, doordat de ontmoeting en het gesprek plaats vinden in de ruimte van het bijbels getuigenis en in het licht van de Heilige Geest. Wanneer Barth in het ‘Vorwort’ van de *Römerbrief* de historisch-kritische methode van bijbelexegese als onvoldoende voor het ‘verstaan’ van de Schrift aan de kaak stelt, dan wijst hij op de manier waarop Calvijn met de Schrift te rade gaat als een voorbeeld voor de hermeneutiek. ‘Wie energisch geht der Letztere zu Werk, seinen Text, nachdem auch er gewissenhaft festgestellt, “was da steht”, *nach* zu denken, d.h. sich solange mit ihm auseinander zu setzen, bis die Mauer

⁵⁴ Reeds in 1961 had ik met Harold Bender een discussie naar aanleiding van mijn artikel ‘The Theology of Menno Simons’, *MQR*, XXXV (1961) 187-196, omdat ik daarin Thomas Müntzer in één adem noemde met de Anabaptisten, ondanks de verschillen tussen hem en de Züricher groep.

zwischen dem 1. und 16. Jahrhundert *transparent* wird, bis Paulus dort *redet* und der Mensch des 16. Jahrhundert hier hört, bis das Gespräch zwischen Urkunde und Leser ganz auf der *Sache* (die hier und dort keine verschiedene sein *kann!*) konzentriert ist'.⁵⁵ Zo moet ook de geschiedschrijver van de kerk- en theologie-geschiedenis met het verleden in gesprek treden op het vlak van de Zaak waarom het ging en ook nu gaat, nl. op het vlak van het geloof, d.w.z. van de door de Geest verlichte ontmoeting met de Schrift. Dan alleen is de kerkgeschiedenis niet verstrooid en abstract, maar levend en vruchtbaar. Dat neemt natuurlijk niet weg dat er goed en getrouw moet worden omgegaan met de bronnen en dat de historisch-kritische nauwkeurigheid niet mag worden verwaarloosd.

Dat er naast de confessioneel-theologische behandeling van de kerk- en theologiegeschiedenis ook de mogelijkheid is van een profaan-historische beschrijving, wil ik niet ontkennen. Maar ik zou dan zeggen: de profane historicus moet op de kerkhistoricus wachten. De profane historicus kan vanuit zijn atheïstische of agnostische wetenschappelijkheid de kerkgeschiedenis als een stuk profane algemene geschiedenis beschouwen, zoals omgekeerd de theoloog ook de gehele wereldgeschiedenis als het providentiële handelen van God met de mensen kan beschouwen. In dat laatste zijn trouwens de theologische historici nog aanmerkelijk tekort geschoten, want merkwaardig genoeg bestaat er nog geen wereldgeschiedenis, die vanuit een theologisch gezichtspunt geschreven is. Wel is er een dergelijke wereldgeschiedenis geschreven vanuit een geseculariseerd wijsgerig-theologisch standpunt. Het is Hegels '*Philosophie der Geschichte*', die een 'denkende Betrachtung der Geschichte' wil zijn. Dit voor de theorie van de geschiedenis en voor de hermeneutiek zo belangrijke werk eindigt met de woorden die iedere theoloog op zijn eigen wijze zou kunnen nazeggen: 'Nur *die* Einsicht kann der Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, dass das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist'.

⁵⁵ Karl Barth, *Der Römerbrief* (Zürich, 1947) xi.

Het gesprek tussen Dopers en Gereformeerden te Emden (1578)

De zestiende eeuw is de eeuw der godsdienstgesprekken. Aan het begin van de Reformatie staat een aantal disputen tussen aanhangers van het oude en het nieuwe geloof. Zürich (1523), Baden (1526), Bern (1528) zijn het toneel geweest van disputen tussen reformatorisch-gezinden en Rooms-Katholieken. In Duitsland waren deze voorafgegaan door meer wetenschappelijke ontmoetingen binnen het kader van de ordegeestelijkheid of van de universiteit. Wittenberg, Heidelberg en Leipzig (resp. 1517, 1518 en 1519) brachten zeer belangrijke reformatorische beslissingen. In de jaren dertig en veertig van de zestiende eeuw zijn er belangrijke ontmoetingen geweest op hoog niveau te Hagenau, Worms en Regensburg, waarbij de keizer de bedoeling had om de Protestanten langs de weg van theologische overtuiging terug te voeren in de schoot van de kerk, terwijl de Protestanten de hoop koesterden, om door een geleidelijke reformatie binnen de Rooms-Katholieke Kerk het evangelie ook daar tot heerschappij te brengen.

Al deze gesprekken werden begeleid door binnen-reformatorische disputen, waarin de verdeeldheid binnen het reformatorische kamp zelf op het programma stond. De avondmaalsstrijd tussen Luther en Zwingli heeft aanleiding gegeven tot heel wat besprekingen en ook de spanningen en conflicten met de linker vleugel van de Reformatie leidde van tijd tot tijd tot een openlijk dispuut. Vooral in Zwitserland zijn er veel van deze disputen gehouden in Zürich, Bazel, Bern, Zofingen, terwijl in Hessen het gesprek tussen Bucer en de Dopers bekendheid kreeg (1538). Voor ons land zijn vooral drie ontmoetingen tussen Gereformeerden en Dopers belangrijk: het gesprek te Frankenthal (28 mei-19 juni 1571), dat te Emden (27 februari-17 mei 1578) en dat van Leeuwarden (16 augustus-17 november 1596). Het eerste werd van direct belang geacht voor de gang van zaken in de Nederlanden. Er verscheen reeds in 1571 een vertaling in het Nederlands van de hand van Caspar Heidanus. Ook het tweede gesprek werd gevoerd tegen de achtergrond van de toestanden in Holland en reeds in 1579 werd het gehele protocol van de 'Actie of Ghespreck' uitgegeven te Emden bij Goossen Goebens,

* De auteur is hoogleraar kerkgeschiedenis aan de Theologische Hogeschool der Christelijk Gereformeerde Kerken te Apeldoorn.

vertaald door Dominicus Julius 'wt de Sassensche/in Nederlandtsche Sprake'.¹ Het gesprek te Frankenthal was min of meer voorbeeldig voor dat te Emden. Zo nu en dan komt het ter sprake, er wordt uit geciteerd en men verwijst naar uitspraken die daar zijn gedaan. Het gesprek te Emden borduurt er op voort. Toch is de situatie verschillend. Het is te voelen dat in Emden de spanning groter is. De partijen staan als zodanig tegenover elkander en zijn minder bereid elkaar iets toe te geven. Bijna twintig jaren later te Leeuwarden is de situatie nog weer anders. De kerk is daar zeker van haar overwicht en het schijnt ook dat er minder op het spel stond. Daardoor heeft dit gesprek méér nog dan dat te Emden iets van een eindeloos geharrewar. De levendigheid van een situatie die voor de min of meer gevestigde kerk als die te Emden was, toch wel voldoende gevaren in zich borg, is tijdens de 124 aaneengesloten zittingen permanent aanwezig. 's Morgens om acht uur, 's middags om twee uur begonnen de ontmoetingen, 'nae ghedanen ghebede'. Alleen op de zondag werd er niet vergaderd.

We mogen aannemen, dat het gesprek is opgezet op instigatie van de predikanten van Emden. Maar deze zijn er toe uitgedaagd door de Dopers van wie er in de jaren zeventig zich velen in Oost-Friesland vestigden. Ze waren afkomstig uit Vlaanderen, Holland, Friesland en Groningen. Hun invloed werd zo groot, dat de overheid maatregelen beraamde om deze tegen te gaan. Op 9 januari 1577 drong de magistraat van Emden er bij graaf Edzard II, die tesamen met zijn broer Graaf Johan sinds 1575 regeerde, op aan, maatregelen te treffen tegen de Dopers, omdat 'die wider Teuffer sich teglichs nitt allein mehrnen, nit alleine in die fürnemeste heuser und nharigste orter E. G. Stadt sedzen, grosse handell Societet unnd Kaufmannschafft treiben, Sondern auch offentliche Conuenticula Irer fürfürische falscher Lehre in grosser ansehnlicher Anzall zu halten, Predigen unnd

¹ *Protocol. Dat is / alle handelinghe des gesprecks tot Emden in Oostvrieslant met de Weder-doooperen / die hen Vlamingen noemen / gehouden / begonnen den 27. Februarii / Anno 1578. ende den 17. Mey desseluen Jaers geheeyndicht . . .* Gedrukt in de vermaerde Coopstadt Embden / by Goossen Goebens. 1579.

Literatuur: *Het beginsel en voortganck der geschillen, scheuringen, en verdeeltheden onder de gene die Doops-gesinden Genoemt worden . . . door I.V.P.N., Amsterdam, 1658*, S. Cramer en F. Pijper, ed., *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, VII ('s-Gravenhage, 1910); G. Brandt, *Historie der Reformatie* (2e dr.; Amsterdam, 1777) 593 vv.; S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Friesland* (Leeuwarden, 1839) 110 vv.; Ubbo Emmius, *Menonis Altingii . . . vita* (Groningae, 1728) 26 vv.; H. Klugkist Hesse, *Menso Alting. Eine Gestalt aus der Kampfzeit der calvinischen Kirche* (Berlin, 1928) 230-244; G. H. Williams, *The Radical Reformation* (London, 1962) 773 vv.; C. Krahn, 'The Emden Disputation of 1578', *The Mennonite Quarterly Review*, XXX (1956) 256 vv.

sehen zu lassen sich understehen'.² Op 20 januari drongen de predikanten er bij de graaf op aan om de prediking van de Dopers te verbieden. Op 10 februari 1577 verzochten de stadspredikanten om toestemming voor het houden van een dispuut met de doperse leiders.³ Zij deden dit omdat een van de laatsten, toen hij in arrest was gesteld wegens verboden prediking, zich beklaagde, dat men hen onverhoord oordeelde en ten onrechte op een lijn stelde met de revolutionaire Dopers uit Moravië en Münster, terwijl hij tevens de predikanten een verwijt maakte, omdat zij een openlijk dispuut niet zouden aandurven.⁴ De man werd vrijgelaten. De overheid bleef besluiteloos. In het begin van 1578 liet Menso Alting zich op de preekstoel ontvallen dat men wel duizend Mennonieten binnenkort in Emden kon verwachten.⁵ Blijkbaar waren de contacten toch sterker dan men officieel wel vermoedde, of waar wilde hebben. Inderdaad kwamen er een groot aantal voormannen der Dopers naar Emden, omdat zij aldaar wilden proberen een einde te maken aan de twisten die reeds enkele jaren onder hen grote scheuringen hadden veroorzaakt. Vlamingen, Vriezen en Waterlanders waren onderling zo verdeeld, dat ze elkander over en weer in de ban deden. De eersten meenden dat ze het heiligheidsideaal het meest benaderden. De Vriezen waren wat milder in hun beoordeling van de ander. De Waterlanders gingen in hun verdraagzaamheid het verst en werden wel spottend 'die van den Dreckwagen' genoemd: omdat zij die bij de Vriezen en Vlamingen geëxcommuniceerd werden bij hen een plaats in de gemeente konden ontvangen.⁶

Het edele streven om de twistbijl te begraven bracht velen van hen naar Emden. Daar beroemden zij zich op hun vastheid van overtuiging. Zij verweten de predikanten het gesprek niet aan te durven doch daarin bleken zij zich vergist te hebben. Op het stadhuis vond een ontmoeting plaats met de voornaamste Mennonitische leiders, die tot een openbaar dispuut werden uitgenodigd. De Vlamingen namen deze invitatie aan. De tegenstellingen tussen de Dopers onder elkan- der noopten daarop de Vriezen en de Waterlanders zich van het gesprek terug te trekken. Toen men eenmaal tot een krachtmeting besloten had legden de Vlamingen een grote voortvarendheid aan de dag: reeds over enkele dagen zou men moeten beginnen. De predikanten vermoedden daarachter een boos opzet, alsof men hem wilde overrompelen, en dwingen om onvoorbereid in een zo

² J. P. Müller, *Die Mennoniten in Ostfriesland vom 16. bis zum 18. Jahrhundert* (Emden/Amsterdam, 1887) I, 29 vv.

³ Krahn, 'Emden Disputation', 256.

⁴ *Protocol*, iij recto; Emmius, *Vita*, 26; Menso Alting aan Beza, in: H. de Vries, *Genève pépinière du Calvinisme Hollandais* (Fribourg, 1918) I, 225.

⁵ Müller, *Mennoniten*, 33.

⁶ *Protocol*, iij verso.

belangrijke aangelegenheid te treden, òf zich terug te trekken en daarbij de schijn op zich te laden dat zij een open gesprek tóch niet aandurfd. Maar de predikanten namen de handschoen op. Later zag Menso Alting er een bijzondere schikking der voorzienigheid in, dat alles zo gelopen was, vooreerst echter had hij elk moment nodig om zich toe te rusten.⁷ Gedurende twee en een halve maand moest al het andere wijken voor hetgeen hij op dit moment zag als zijn roeping.

Te veel stond er op het spel voor de predikanten. In Emden was men nog niet vergeten welke moeilijkheden tijdens het Interim de stad bedreigd hadden.⁸ De situatie in het nabije gebied, waar de strijd tegen Spanje zo veel inspanning vereiste zette ook een stempel op wat er in de hoofdstad van Oost-Friesland omging. De onzekerheid omtrent de koers die de kerk in Emden zou varen na het heengaan van Gravin Anna, de moeilijkheden die zich tussen een Lutherse en een meer Gereformeerde richting begonnen voor te doen, daarbij een groeiende invloed van Mennonitische gedachten binnen de Emdense gemeente, dit alles tesamen gaf aan de kerkelijke autoriteiten het gevoel dat er veel op het spel stond. Daarbij kwam een factor, die onzekerheid schiep: in de kringen van de overheid en aan het grafelijke hof zelf waren de Dopers op invloedrijke posten aanwezig, ten spijt van hun officiële standpunt tegenover de overheid.⁹ Zou ook daarom tijdens het gesprek zo dikwijls een toespeling gemaakt zijn op de situatie in de Boerenopstand en in Munster?¹⁰

Met grote kracht ontkenden de Dopers telkens weer, dat zij ook maar iets hadden uit te staan met de revolutionaire bewegingen uit de jaren twintig en dertig. Uit het protocol van het gesprek krijgt men ook nergens de indruk dat zij daarin onoprecht waren. Dit waren geen revolutionairen in de oude betekenis van het woord. De meesten van hen begeerden niet anders dan een eenvoudig leven te leiden naar het Woord van God. Van de zijde der Vlaamse Mennonieten namen aan het gesprek deel: Hans Bosschaert, Pawel Backer, Kerstiaen Arendts, Johan van Ophoren, Brixius Gerridts en Peter van Ceulen. Vooral op de laatste twee steunden de Mennonieten. Hans Boschaerdt, ook Hans de Wever genoemd, bleek niet over voldoende kwaliteiten te beschikken. Johan van Ophoren genoot in eigen kring vanwege zijn fanatisme niet alle respect, omdat hij in een kwestie van de tucht een vrouw ontvoerd had en, hoewel het voor een ieder duidelijk was, dit

⁷ Menso Alting aan Beza: 'mirabili Dei providentia praeter omnem opinionem et expectationem nostram, hoc tempore in istam harenam protracti sumus . . .'. in: De Vries, *Genève*, 224 v.

⁸ *Protocol*, 369 recto.

⁹ Menso Alting aan Beza, in: De Vries, *Genève*, 226.

¹⁰ *Protocol*, iij recto, 238 verso, 242 recto, 376 verso.

bij hoog en laag ontkende. Ook verklaarde hij bij de collatie van het protocol niet aanwezig te kunnen zijn, daar 'sulcx hem vermits sijne swacke Memorie te doen/onmoghelijk ware'.¹¹ Wat deze participanten betreft zou het colloquium een roemloos einde gevonden hebben. Maar Peter van Ceulen vergoedde door zijn slagvaardigheid, koelbloedigheid, scherpzinnigheid, geestkracht en veelzijdigheid van kennis ruimschoots deze negatieve eigenschappen en in Brixius Gerrids vonden de predikanten een man tegenover zich die geoefend was in de oude talen en in de vrije kunsten, die ook dieper groef dan Peter, al miste hij diens welsprekendheid. De laatste was zo groot dat een van de presidenten zich er over verbaasde en uitriep: 'Ick segge u dat Pieter, hadt gy die geleertheyt, als wy hebben, ghy soudt ons allen uyter Kercken (daerinne die disputatione gehouden wiert) disputeren.'¹²

Van de zijde der predikanten was het voornamelijk Menso Alting die het woord voerde. Geboren te Eelde (1541), opgeleid in Keulen en Heidelberg, predikant in de Palts, leerling van Ursinus, bewonderaar van Beza, was hij het, die het Calvinisme in Emden tot heerschappij bracht. Zijn biograaf noemt hem de grote motor (*prora et puppis*, lett. vóór- en achterstevan) van het gehele gesprek.¹³ Op zijn schouders rustte, zo lijkt het wel de volle verantwoordelijkheid. Geen ogenblik verloor hij de andere partij uit het oog. Niets van wat zij zeiden ontging hem. Hij was het die de vragen formuleerde, die soms meer dan vijfmaal in grote taaiheid zijn oorspronkelijke vraag bleef herhalen, die ook, wanneer de Mennonieten in gebreke bleven, zelf het antwoord gaf en definieerde en met gronden uit de Schrift trachtte te bewijzen wat hij had geponeerd. Hij bleek thuis te zijn in vele geschriften van de Mennonieten, citeerde er uit, en speelde dan soms de een tegen de ander uit. Zijn methode is die van de universiteit, waar geoefend is in het disputeren en waarbij de sluitrede als een legitiem middel wordt toegepast. Soms sprak hij meer dan drie uur aaneen; geen wonder dat zijn kerkeraad hem van extra brood voorzag terwijl de senaat hem vrij wijndrinken verschafte.¹⁴

¹¹ *Ibidem*, 374 verso.

¹² *Het beginsel en voortganck*, 548: 'maer doen het aen 't disputeerden gekomen was, soo sat Hans voors. (dat moet ick, als sulcks alles aengehoort ende gesien hebbende, belijden) gelijk een kint, ende konde niet een kleyne reden doen, oft hy was, van den Predikanten (als kloekelingen, ende op alsucke Scherm-schoolen beter afgerecht ende geoeffent zijnde) beset ende geslagen. Ende hadden die Leeraers Pieter van Ceulen (dien zy in hare voorgaende bespreck der Homster saecke voor een wederpartye hielden) niet tot eenen voorvechter gehadt, ende met veele bidden ende smecken gehouden, zy hadden met groote schande uyt de disputatione moeten scheyden.'

De man die Peter van Ceulen aldus toesprak, was Helmerus Diurken, Doctor in de rechten, *Het beginsel ende voortganck*, 549.

¹³ Emmius, *Vita*, 29.

¹⁴ Klugkist Hesse, *Alting*, 234.

Eindeloos scheen het gesprek zich voort te slepen. Verschillende malen werd door de presidenten orde op zaken gesteld. Telkens verschijnt er een strenger reglement van orde en steeds duidelijker blijkt, dat er in de volle zin van het woord geen werkelijk gesprek aan de gang is: het is een verhoor geworden, waarbij de predikanten hun vragen stellen, waarbij de Mennonieten mogen antwoorden en waarbij de predikanten ten slotte ook het laatste woord hebben. Zo gezien is het geen wonder, dat na afloop van de ontmoeting de doperse gesprekspartners wél moeten toegeven, dat het alles gegaan is, zoals in het protocol geschreven staat, te meer omdat een van hun eigen mensen het protocol mede geschreven heeft, maar dat zij tóch bezwaar maken tegen een publicatie, waarbij Graaf Johan de predikanten opgedragen heeft om te zorgen voor marginale samenvattingen. Dat vertrouwen ze helemaal niet. Ze houden zich, alsof ze nergens meer van weten, sommigen zeggen dat ze geen theologen zijn maar kooplieden, die van dergelijke zaken geen verstand hebben.¹⁵ En dit alles geschiedt dan om te voorkomen dat de uitgave zal doorgaan. Maar de Graaf en ook de predikanten staan er op dat het wel gebeurt. Daarom verschijnt uit de kring der Mennonieten een 'Voorloper'. Niemand weet wie de auteur is. Maar ze wordt tegelijk met het protocol uitgegeven en weerlegd. Er is geen reden om aan de betrouwbaarheid van het 'Protocol. Dat is alle handeling des gesprecks tot Emden . . .' te twifelen. Naast enkele andere geschriften en een paar brieven van Menso Alting, alsmede de biografie over hem van Ubbo Emmius blijft dit protocol de belangrijkste bron van onze kennis van het gesprek te Emden.¹⁶

Hoe hebben de partijen elkander gezien tijdens het gesprek? Typerend is dat schier zonder uitzondering de Mennonieten worden aangesproken als 'de mannen'. Dat wilden ze blijkbaar ook zijn. Manlijk en sterk. Geen gegradueerde, afgestudeerde predikanten, maar leden van een lekengemeenschap, die wel haar leiders kende, maar geen ambtsdragers in de zin van de kerk. Men krijgt uit het protocol niet de indruk dat de predikanten zich op hun opleiding lieten voorstaan, wél lieten ze soms merken, dat voor een werkelijk gesprek meer nodig is dan de kennis van de bijbel in de Lutherse vertaling.¹⁷

Waren het twee werelden die tegenover elkander stonden? In ieder geval geven beide partijen blijk thuis te zijn in de wereld van de ánder. En zo nu en dan weten beide partijen van deze kennis een geschikt gebruik te maken.

Emdens religieuze positie werd getekend door namen als Faber, A Lasco, Hardenberg. Deze mannen hebben elk voor zich getracht de koers van het ker-

¹⁵ *Protocol*, 371 recto vv.

¹⁶ Men vergelijkte daaromtrent Krahn, 'Emden Disputation', 258, met de uitvoerige mededelingen over de handschriften bij Klugkist Hesse, *Alting*, 235.

¹⁷ *Protocol*, 8 recto.

kelijke denken duidelijk uit te stippelen. En die koers werd bepaald door de namen van Melanchthon, Bucer, Calvijn, P. Martyr.¹⁸ Een middenpositie tussen Zwingli en Luther? Op menigeen mag het deze indruk gemaakt hebben. Maar er was de predikanten wel iets aan gelegen om deze positie te bewaren. En daarom reageren ze ook geraakt, wanneer Peter van Ceulen Zwingli's opvattingen over de voorzienigheid Gods ter sprake brengt,¹⁹ die een gruwel voor zijn oren zijn, omdat God op deze praedestinatieaanse manier de moordenaar drijft tot moord. Hij weigert duidelijk om deze opvatting met de 'Zwinghelschen kercken' aan te nemen. Dit was het, wat de predikanten ook weigerden. Maar zij wilden uit reactie ook niet het stempel van het Lutherse confessionalisme dragen. Toch bleven de Dopers de kerk van Emden beschouwen als een Zwingliaanse kerk en ze staken dit niet onder de stoelen of banken, die men ten gerieve van de hoorders in de Gasthuiskerk had geplaatst.

Peter van Ceulen was wel op de hoogte van wat er zich in de kring der Gereformeerden afspeelde. In Emden en daarbuiten. Had de gemeente daar zulk een hoog geestelijk peil? Waarin verschilde deze volkskerk van de menigten die bij Rome hun plichten voldeden? De zwakke plekken wist Peter inderdaad wel aan te wijzen, en ook de tegenstrijdigheden. Toen Menso al te vaak naar zijn zin had gezinspeeld op mogelijke relaties tussen deze Dopers en die uit de Boerenoorlog, de Zwickauer profeten of op het Munsterse avontuur, informeerde hij fijntjes naar het theocratische ideaal, dat Petrus Datheen in 1566 of 1567 had trachten te verwerkelijken: was dit geen revolutie, wanneer iemand zich meester maakt van de sleutels van de stad en daarna zijn medegelovigen tot zich roept? De Dopers wisten inderdaad wel wat er omging bij de Gereformeerden.²⁰

Maar ook omgekeerd is er bij de Gereformeerden sprake van een zekere mate van bekendheid met wat er zich bij de Dopers afgespeeld had en nog steeds een rol speelde. Zelfs een compromis, dat in 1567 werd bereikt tussen Vriezen en Vlamingen, en waarbij de onderlinge vrede tussen beide groeperingen werd beloofd, doch ook spoedig weer werd verbroken, speelde tijdens het gesprek een rol. Was dit geen breken van een eed? Hun ja was immers ja? De Gereformeerden zijn op de hoogte welk een kwaad het vele en mateloze bannen onder de Mennonieten heeft gesticht, en Menso doet er soms cynisch over, soms ook is er oprechte verbazing, hoe men in de naam van Christus elkaar onderling zo verketteren kan! En ineens waant men zich op de markt in Emden, waar Dopers komen, die hun goederen te koop aanbieden. Het is een vrije markt. Maar zij weigeren pertinent te

¹⁸ J. Weerda, *Der Emden Kirchenrat und seine Gemeinde* (Diss.; Masch.schr.; Göttingen, 1944) 128.

¹⁹ *Protocol*, 48 recto.

²⁰ *Ibidem*, 242 recto.

verkopten aan een gebannen broeder of zuster! Is dat christelijk? Menso blijkt goed te weten hoe het in de Emdense gemeente onder Johan van Ophoren toegaat, en men heeft het gevoel, dat de laatste het niet prettig vindt, wanneer zijn heilighedsstreven voor het oog en oor van het publiek geanalyseerd wordt.²¹

Men blijkt elkaar te kennen en men maakt daarvan ook gebruik ten overstaan van een publiek dat wel eens iets wil horen. Niet alleen de presidenten, die de onpartijdigheid dienen te vertegenwoordigen, maar ook het publiek is aanwezig. Het zal een wisselend publiek zijn geweest, maar soms kan men zich niet onttrekken aan de indruk, dat meer in de richting van het publiek dan in die van de gesprekspartner werd gekeken.

Wie de lijst van onderwerpen overziet herkent de stereotype punten van verschil. In totaal zijn er veertien thema's voor het gesprek geweest: 1. de drieëenheid Gods; 2. de schepping van de mens; 3. de val van de mens en het eruit voortvloeiend verderf, erfzonde en verlies van de vrije wil; 4. de christologie, n.l. dat Jezus Christus waarachtig God en mens in één persoon is en dat Hij zijn mensheid uit de substantie van zijn moeder Maria heeft aangenomen; 5. de rechtvaardiging en heiliging of wedergeboorte van de mens; 6. de goede werken; 7. de gemeente Gods en waaraan zij te herkennen is; 8. de verkiezing en roeping der predikers of dienaren; 9. de doop en met name de vraag, of men ook de jonge kinderen van het verbond zal dopen; 10. het Avondmaal des Heren; 11. recht gebruik en misbruik van de ban; 12. de overheid; 13. de eed en de gehele opvatting van de Bergrede (Matth. 5); 14. de opstanding van het vlees.

Niet alle thema's werden even uitvoerig behandeld. Indien het belang kan worden afgelezen van het aantal uren, dat er aan besteed werd, is de volgorde anders dan die van het protocol. Bovenaan staat dan de rechtvaardiging en de heiliging, waarover men meer dan veertien dagen aaneen heeft gesproken. Daarna volgt de christologie, met vooral de kwestie van de vleeswording, die twaalf dagen vroeg. Blijkbaar hebben de colloquenten zich in deze materie laten gaan. Want de kwestie van de doop van de kinderen kon in vijf en een halve dag behandeld worden. De bespreking van de verlorenheid vereiste vijf dagen en in orde van belangrijkheid komt dan de excommunicatie, waarover men vier en een halve dag disputeerde. De overheid en de eed vroegen elk drie en een halve dag. De moeilijke vragen rondom de drieëenheid Gods werden in twee en een halve dag besproken evenals de kwesties van het avondmaal. De opstanding van het vlees vergde in de bespreking anderhalve dag. Zo bleven er voor de goede werken één, en voor de schepping een halve dag over.

Toch kan deze laatste opsomming misleidend werken. Immers er waren een aantal zaken, die bij vele onderwerpen telkens weer terug kwamen. En wie het

²¹ *Ibidem*, 289 recto vv.

gehele protocol onbevangen probeert te lezen tot aan het einde toe stuit telkens weer op de kwestie van de kinderdoop, met daarachter de visie op de gemeente, het karakter en de structuur van het heil in deze wereld in al zijn samenlevingsverbanden. En daardoorheen komt telkens weer een totaal andere benadering der dingen binnen het gezichtsveld, n.l. een benadering met behulp van een theologie én een benadering, die dit laatste pertinent niet wilde en die onbevangen met de Schrift wilde omgaan. Door het geheel van het gesprek heen treffen ons telkens weer deze weinige facetten, die op zichzelf boeiend genoeg zijn, maar die, wanneer ze op zeer onverwachte ogenblikken duidelijk te onderkennen zijn, ook vermoeiend kunnen werken.

Bij het eerste onderwerp is er het overnemen van de traditie der christelijke kerk bij de Gereformeerden. Hun hantering van de begrippen persoon en substantie gaat regelrecht terug op Athanasius en op het Nicaenum. En daar beginnen ook de moeilijkheden. Waar vinden we deze begrippen in de Schrift? Menso geeft een brede omschrijving van een drievoudig persoonsbegrip. Hij werkt daarbij met Grieks en Hebreeuws, met Latijn, en verontschuldigt zich tegen de protesten van Peter van Ceulen en Brixius met een beroep op Menno Simons en Dirk Philips, die hetzelfde gedaan zouden hebben. Menso vermoedt blijkbaar unitarische neigingen bij de mannen. Eén van hen laat zich nog al bedenkelijk uit over de veranderlijkheid Gods, maar men wil daarover niet verder spreken: het zal behandeld worden bij de kwestie van de vleeswording. Dit blijkt een gaarne gehanteerde methode. De problemen worden meer dan eenmaal opgeschoven totdat ze niet meer te ontwijken zijn en men elkaar met een 'ja of nee' te lijf gaat.

De schepping blijkt niet het grootste probleem te zijn. Een paar vragen en opmerkingen over de ziel, maar die blijven eigenlijk rusten tot het laatste onderwerp: de opstanding van het vlees.

De zondeval levert aanzienlijke tegenstellingen op in visie op de mens. Eerst is er de vraag naar de vrijwilligheid van de zondeval. Blijkbaar speelt op de achtergrond het schrikbeeld van een in de schepping inherent aanwezig dualisme. Vrijwillig en moedwillig is de mens gevallen. Geven de mannen dat toe? Ze zouden het wel willen, maar het staat nergens in de bijbel. Eva is verleid. Toch vindt men elkaar na veel heen en weer praten wel. Maar dan komt de problematiek van de erfzonde. Ook dat woord vindt men niet in de bijbel. En, zo vraagt men zich van doperse zijde af, geldt dat ook van de kleine kinderen? Wicherus Mellesius, Menso's collega van buiten Emden, begint hier reeds over de zegen van het genadeverbond, maar hij raakt daarmee verzeild in een vraagstelling die nog niet aan de orde is, n.l. die van de wedergeboorte van kleine kinderen. Daarom hebben zijn vragen en uiteenzettingen iets van een vreemde interruptie op dit ogenblik. Ook de moeilijke vragen rondom de verbreiding van de zonde vanaf Adam worden slechts traag behandeld. Op de achtergrond staat de vraag van de vrije wil van de mens. Hier blijken de Mennonieten te vrezen voor een tekort doen

aan de verantwoordelijkheid van de mens. De predikanten willen in dit stuk van zaken Luther gaarne volgen met zijn geschrift over de knechtelijke wil. Indien God een beroep doet op de mens betekent dit op zichzelf niet dat de mens kan gehoorzamen. Wet en evangelie dient men wel te onderscheiden. Daartegenover poneert Brixius, dat het een vreemde onderscheiding is om te spreken over Adam voor de val met een vrije wil, en ná de val 'buyten de ghenade'. Alles wat een mens heeft is immers genade? Ten diepste staat hier het Augustiniaanse verstaan der genade, zoals dit op zijn manier door Zwingli was vertolkt in zijn preek over de Voorzienigheid Gods de mannen als een schrikbeeld voor ogen. Wanneer dit duidelijk is gezegd beveelt men de zaak in het oordeel der lezers van het protocol aan. Deze moeten dan maar oordelen wie gelijk heeft. Menso protesteert wel, maar de zaak gaat door.

Eindeloos lijken de disputen over de vleeswording. De vraag is, of de Zoon van God ook Maria's Zoon is. De leer van de twee naturen van Christus wordt sterk door Menso verdedigd en even krachtig door Peter en Brixius afgewezen. Menso greep terug op het dispuut tussen Maarten Micron en Menno Simons. Hij gaf verschillende formuleringen weer van andere doperse leiders, maar de woordvoerders weigerden op pertinente vragen in te gaan. Ook hier bleven de visies tegenover elkander staan, en werd het aan de lezers van het protocol overgelaten om te beslissen. Is Christus naar zijn menselijke natuur uit de hemel gekomen? Hebben wij in Hem een middelaar uit het wezen van de Vader, of uit de substantie van het Woord of uit het wezen van de Geest? Of is Christus naar het vlees de Zoon van Maria. Peter van Ceulen acht dit laatste ongerijmd omdat Maria dan bevrucht zou zijn 'van haar eigen zaad' en op die manier Christus eigenlijk twee personen zou zijn geweest. Maar Menso zag hier de werkelijkheid der verlossing in geding komen. Is Christus half, of werkelijk geheel en waarachtig mens geworden? Hebben we in Hem een Middelaar, die ons in alles gelijk geworden is, uitgenomen de zonde? De mannen willen blijven staan bij het antwoord dat de engel aan Maria gaf op haar vraag: hoe zal dit zijn? De Heilige Geest zal over u komen. Zij leggen de nadruk op het nieuwe, op het andere, het hemelse vlees van Christus. De predikanten leggen de nadruk op de gemeenschap die wij met Christus kunnen hebben doordat Hij een van ons is geworden. De Dopers zijn bevreesd om de heiligheid van Christus te verliezen. Dan zou Hij ons niet werkelijk kunnen verlossen. De Gereformeerden zijn beducht om de werkelijkheid van onze relatie met Christus kwijt te raken, en daardoor zou ook de werkelijkheid van onze verlossing op het spel komen te staan. Wanneer men Christus 'diep in het vlees trekt' behoeft dit nog niet in te houden dat zijn heiligheid verloren zou gaan: de zonde behoort immers niet bij het wezen van de mens. Daarom weet de Heilige Geest, die de Schepper was, ook wel onderscheid te maken tussen wat God de Here van den beginnen geschapen heeft en wat door de verleiding van de satan in de geschapen mensen is gekomen. De Heilige Geest zorgt dat het Heilige dat uit

Maria geboren wordt heilig is en blijft.

In het volgende geschilpunt blijken de predikanten het standpunt van de rechtvaardiging door het geloof alleen te belijden in zuiver Lutherse zin: vergeving van de zonde vanwege de toerekening van de gehoorzaamheid van Christus. Bij de Dopers valt het accent in de rechtvaardiging op het generaal pardon dat door de gehoorzaamheid van Christus over alle mensen komt. De rechtvaardiging door het geloof wordt niet ontkend, maar veeleer beschouwd als een onderdeel van de wedergeboorte. Heel de kwestie van het verbond en van de positie van de kinderen wordt hierbij behandeld. Van het eerste willen de mannen niet weten. Van het verbond der genade met een afzonderlijke gemeente of kerk van Christus wil men niet horen. Gods gerechtigheid in Christus geldt alle mensen evengoed als de zonde van Adam voor alle mensen een verschrikkelijke consequentie had. Daartegenover pleit Menso voor een onlosmakelijk verband tussen rechtvaardiging en heiliging, vergeving en vernieuwing. De Heilige Geest, werkt deze laatste ook in kleine kinderen? Ja, zegt Brixius, dat zien we wel, wanneer kleine kinderen groot worden! Waar blijkt dan de wedergeboorte? Op welke manier openbaren zich dan de vruchten van het nieuwe leven? En waar is dan het verbond der genade nú, bijvoorbeeld hier in Emden? Is het alleen bij de kinderen van de kerk der predikanten? Wat denken deze predikanten wel van de kinderen die in de doperse gemeenten een plaats hebben? Voor hen moeten ze wel als verloren gelden, terwijl ze de kinderen van de Rooms en, die de kerk zo vervolgen, beschouwen als kinderen van het verbond, omdat ze gedoopt zijn. Ook hier blijven de posities onverzoend naast elkander staan. Voor Menso is er maar één kerk, één verbond en belofte in het Oude en in het Nieuwe Testament, tot wie het Woord komt: Ik zal uw God zijn. Men mag niet aannemen, dat God die belofte zal schenden. Maar voor de Mennonieten is er geen wedergeboorte zonder het geloof en geen geloof zonder het gehoor. Daarom kunnen de kinderen, die nog heel klein zijn niet wedergeboren zijn. Na een korte bespreking van de goede werken zetten de partijen zich aan het dispuut over de gemeente, met daarna de verkiezing van haar ambtsdragers en de kwestie van de kinderdoop.

De gemeente is kenbaar aan haar opbouw op de hoeksteen Christus, aan haar wandel naar het licht, aan haar onderlinge liefde en aan de verzoeking en vervolging die zij dikwijls terwille van Christus moet lijden. Dat zijn de vier kenmerken die Brixius noemt. Maar daarbij blijft de vraag liggen die Menso stelt: Is de gemeente van God in het Oude en Nieuwe Testament in wezen één en behoren ook de kinderen er bij? Zijn de kentekenen altijd volkomen aanwezig en vallen daaronder ook niet de sacramenten? Het is duidelijk, dat Menso deze vragen zelf bevestigend beantwoordt. Hij twijfelt echter of de Vlamingen de Vriezen wel als een ware gemeente erkennen, hoewel ze toch zo veel gemeenschappelijks hebben.

Hoe de gemeente zich organiseert komt aan de orde wanneer het gaat over de

verkiezing van de ambtsdragers. Daaraan heeft de overheid part noch deel. Is dit in Emden wél zo, vraagt Peter? Of is de kerk in feite een overheidsorgaan geworden doordat de verkiezingen toch niet een zaak van de gemeente zijn? Menso vraagt onder andere naar de objectiviteit van ambt en dienst in de gemeente. Hangt dit bij de Dopers niet te veel af van de persoon van de dienaar? En is daar het ambt wel aan de gemeente gebonden? Waarom trekken dan de 'bisschoppen' van de Dopers door een heel gebied rond alsof zij apostelen waren?

Heel de kwestie van de structuur der gemeente komt aan de orde bij de behandeling van het vraagstuk van de doop. Menso redeneert eenvoudig: In het Oude Verbond hoorden de kinderen krachtens een duidelijk bevel van God tot de gemeente en zij ontvingen daarvan in het teken van de besnijdenis een zichtbaar onderpand. Er is nergens een opheffing van dit bevel te vinden. Gods volk is één. Daarom geldt dit bevel ook ons, hoewel het naar de vorm iets veranderd is. In de plaats van de besnijdenis is de doop gekomen. En laat het zo zijn dat er geen letterlijk woord der Schrift is aan te wijzen met betrekking tot de doop, datgene wat uit de Schrift kan worden afgeleid is ook bekleed met het gezag van Gods Woord. Daarom stelt Petreius de vraag: Wanneer wij de kinderdoop kunnen bewijzen 'met grond en reden uit kracht van de Schrift', wilt u die dan ook onderhouden? Deze vraag blijft onbeantwoord. Hoe ver gaat de kracht van een bewijs, dat niet rechtstreeks in de Schrift te vinden is maar dat logisch er uit voortvloeit? Menso werkt hier met major, minor en conclusio. Het eerste is: God heeft een bevel gegeven. Het tweede: de vorm van dat bevel is wél, het wezen van dit bevel is niet veranderd, omdat het een eeuwig verbond is. Dús, zegt de conclusio: behoren kinderen gedoopt te worden. Ook aan de kinderen is de wedergeboorte toegezegd. En men moet Gods belofte meer vertrouwen dan eigen ogen. Láát het waar zijn, dat we bij de kleine kinderen die wedergeboorte niet zien, omdat God ze beloofd heeft ís ze er wel. Goed, zegt Brixius, maar beloven is nog geen geven. 'Dan als de tijdt der beloften coemt/soo wordt de belofte ontfangen'. Op de achtergrond van de besprekingen staat de visie op de gemeente. Welke plaats hebben de kinderen in haar, als de gemeente een werkelijk levend lichaam is, waarin ieder een eigen taak heeft? Deze tweeërlei visie op de gemeente ligt ook ten grondslag aan de besprekingen die gewijd werden aan de ban. De excommunicatie is een middel dat niet het startpunt vormt voor een pastorale behandeling, het is het eindpunt, waarvan de gemeente hoopt dat het zo ver niet zal komen. Boetvaardigheid is het doel. Wordt deze niet uitgesloten door het mate-loze bannen? Daardoor worden gemeentes verwoest, zelfs families uit elkaar gerukt, huwelijken stuk gemaakt en ten slotte heel de samenleving ontwricht. De zicht op deze laatste dreigde bij de Dopers geheel verloren te gaan. Dat bleek uit de probleemstelling bij de vragen rondom de overheid, de eed en heel de opvatting van de Bergrede. Bij de eschatologische vraag van de opstanding des vleses en het

oordeel kwam alles in feite nog eens terug: heel het geloof, zoals het beleden is in het Apostolicum, de scheiding die dan voorgoed openbaar komt tussen rechtvaardigen en onrechtvaardigen, het wezen van de verlossing tot in de eeuwigheid toe, zoals deze voor de gehele mens vast ligt in de inlijving in Christus, in die Christus die de helse pijn heeft gedragen en die met óns lichaam is opgestaan, omdat Hij met ons lichaam is geboren. In dit laatste artikel blijft de tegenstelling onverzoenlijk staan.

Twee werelden? En inderdaad onverzoenlijk?

Het is niet eenvoudig om de verschillen op één noemer te brengen. De onderwerpen die aangesneden werden zijn daarvoor te verscheiden en vooral van doperse zijde waren de woordvoerders, ook al waren het alleen Vlamingen of werd er alleen namens hen gesproken, toch nog te weinig homogeen. Peter van Ceulen verontschuldigt zich door op te merken dat hij eigenlijk namens de Vlaamse Mennonieten van Emden, waar Joahan van Ophoren een leider was, sprak. En onderling schijnen bij hen ook niet alle spanningen ontbroken te hebben. Daar-tegenover maakten de predikanten de indruk dat zij één front vormden. Menso sprak vrijwel alleen met de Dopers. Het was hem toevertrouwd. Maar dat zal terwille van de eenheid naar buiten ook wel opzet zijn geweest.

Toch staan we hier reeds voor een factor van betekenis. Een vrij massieve wereld staat tegenover een bewegelijk geheel, vol verscheidenheid en met alle mogelijkheden van een individuele benadering, al werd deze binnen de sfeer van dit gesprek niet altijd op prijs gesteld.

Toch is dit slechts formeel opgemerkt. Wel degelijk was er bij alle verscheidenheid een eenheid van conceptie bij de Dopers tegenover de Gereformeerden. Het is niet toevallig, dat bij zo vele onderwerpen de positie van de kinderen ten aanzien van de gemeente van Christus een rol speelde. De kwestie komt ter sprake bij het onderwerp van de erfsonde, van de rechtvaardigmaking en wedergeboorte, en natuurlijk expliciet bij de kinderdoop. Zelfs bij het laatste artikel wordt er over gesproken. De mensen voelden blijkbaar ook dat dit een hoofdmoment van het gehele gesprek was. Toen Menso Alting voor de eerste maal er over gesproken had lieten sommige Dopers zich ontvallen, dat ze liever zouden willen sterven, dan dat ze hem op dit punt onweerlegd zouden laten.

Toch bedoelden de Dopersen niet de kinderen van het heil uit te sluiten. Het scheen zelfs dat zij aanzienlijk ruimer in hun opvatting over de zaligheid van alle kinderen waren dan de Gereformeerden. Zij hanteerden daarbij het begrip 'rechtvaardiging vanwege de gehoorzaamheid van Christus', die over alle mensen was gekomen, en waardoor niemand die niet willens en wetens het heil verwierp ervan werd uitgesloten. De Gereformeerden ontwikkelden in dit verband hun leer van het verbond en lieten zich minder positief uit over de zaligheid van vroeggestorven kinderen, die niet bij het verbond behoorden. Ze lieten die zaak over

aan het oordeel van God. Men kan dus niet zeggen dat de kwestie van de kinderdoop het eigenlijke verschilpunt was, wél, dat op dit punt een dieper liggend verschil aan het licht trad. Want waarom konden de kinderen op zulk een expliciete manier volgens de Dopers niet bij de gemeente behoren?

Daarachter lag een andere visie op de gemeente. Deze bestaat uit mensen die bewust, uit kracht van het ontvangen en beleefde heil, een keuze hebben gedaan. Het is een groep, waarin andere normen gelden dan daarbuiten, een groep met eigen code, met een eigen gedragspatroon, direct uit het Evangelie voortvloeiend, en met een geslotenheid die op de wereld een exclusieve indruk maakte. Het excommuniceren behoort bij dit patroon, waarbij het tot een breuk kwam met de gehele omgeving, tot in de intiemste verhoudingen toe. Dit radicalisme was, hoe negatief het ook mocht overkomen bij anderen, toch geen uiting van negativisme. Wonderlijk genoeg werd het gedragen door de bereidheid tot de zwaarste offers, ja zelfs van het leven.

En daarachter gaat een visie op het heil schuil, of liever gezegd: moeten we een visie op het heil vermoeden, die de relatie met de omringende wereld niet ziet en ook ontkent. Paradigmatisch is daarvoor de belijdenis van de vleeswording. Altijd blijkt er een nauwe relatie te zijn tussen het corpus Christi, het vleesgeworden Woord, en het corpus Christi, dat kerk heet. Het ene staat niet gelijk met het andere, maar het is wel vaak exemplarisch voor het andere. Het eigene, het vreemde van het hemelse vlees van Christus is exemplaar voor het typische andere, hemelse van de gemeente en het heil dat daar beleefd wordt. De 'Innerweltlichkeit' van de Navolging, zoals deze bij de Gereformeerden door het begrip 'vocatio' werd uitgedrukt staat tegenover de oprechte overtuiging, dat de wereld een afgeschreven zaak is en dat het heil slechts in afsluiting van de wereld ervaren wordt.

Indien men van grondconceptie wil spreken zou men deze kunnen aanwijzen in een verschillende visie op de natuur en de genade in hun onderlinge verhouding, dat theologische fundamentele leerstuk, dat voor de praktijk de meeste consequenties heeft. Bewust of onbewust komt het in iedere vraag van elke dag aan de orde. Vandaar dat bij de Dopers de indruk bestond, dat de Gereformeerden niet radicaal genoeg waren, dat ze leefden van een permanent compromis, dat ze het heil verduisterden, dat ze halfslachtig te werk gingen. Hun theologie maakte de indruk van filosofie. Het is het sterkste, het meest taaie verwijt, dat in Emden, en daarna bij de verhandelingen over de uitgave van het protocol werd gehoord: de predikanten luisteren niet naar het Woord, maar zij verdedigen een ijdele filosofie.

Was dit een doodoener? Soms ongetwijfeld! Maar laten we niet vergeten dat tot in de methode van disputeren toe het fundamentele verschil aan de dag treedt. 'We zijn hier niet gekomen om uit de bijbel te lezen', zo horen we Menso: het gaat om het verstaan van de bijbel. 'We zijn hier niet gekomen om uw ijdele filosofische

bespiegelingen aan te horen', zo horen we Peter van Ceulen, uw 'glosen' verduis-teren de tekst en verdoven de mensen! Beide partijen zijn met de bijbel bezig, en onderschrijven op hun manier het reformatorische 'sola scriptura'. Toch vinden ze elkaar niet en gaan ze op eigen standpunt verder na het gesprek. Slechts de twijfelenden binnen de gemeente van Emden zijn dichterbij een zuiverder inzicht gekomen, zo kan men uit een brief van Menso aan Beza afleiden.

Maar in diezelfde brief legt de onwrikbare, die op buitenstaanders de indruk maakt geen twijfel te kennen, een paar vragen voor aan Beza, die hem zonder enige twijfel tijdens het gesprek zijn meegegeven door de Dopers: hoe moet het toch met de excommunicatie in de praktijk, en vooral ten opzichte van doopleden? En hoe moeten we denken over het verbond van God? Heeft de weldaad van Christus betrekking op alle verbondskinderen of alleen op de uitverkorenen. Menso spreekt uit, dat hij weinig voldoening vindt in zulk een redenering vanuit de verkiezing, hoewel hij duidelijk uitspreekt zonder meer te willen vasthouden aan het feit dat niemand zonder rechtvaardiging en heiliging in Christus het koninkrijk Gods zal binnengaan.²² Het zijn de vragen die aan de orde zouden blijven binnen de gereformeerde theologie. En het zijn vragen die per dispuut niet worden opgelost, vooral niet wanneer het een openbare aangelegenheid is, waar-bij de gesprekspartners praten met het oog niet op elkander, maar op het publiek. Ook in Nederland werd twijfel uitgesproken aan de doelmatigheid van dergelijke disputen.²³

De methode van het gesprek moge voor vandaag ondenkbaar zijn, de zaken waarover men sprak blijven tot op heden hun betekenis onverminderd behou-den.

²² De Vries, *Genève*, 228, 234.

²³ Blijkens een brief van G. van der Heijden aan Arnoldo Corneli, 1579, in: M. F. van Lennep, *Gaspar van der Heijden* (Amsterdam, 1884) 243.

Een proces tegen enige van doperse gezindheid verdachte Zutphenaren

Het optreden van Adam Pastor in het kwartier van Zutphen

Bewerkt door H. D. Wessels

De volgende processtukken, berustende in het Rijksarchief in Gelderland¹, ontleen hun waarde voor de kerkgeschiedenis aan het feit dat zij enerzijds een belangrijke bron vormen voor de kennis van de geschiedenis der doperse stromingen in het zestiende-eeuwse Zutphen en anderzijds enig licht werpen op de werkzaamheden van de doperse leraar Adam Pastor in het oosten van het huidige Nederland. Geheel onbekend is deze bron niet. K. Vos wijdde reeds in 1909 enige bladzijden aan dit proces.²

Ofschoon de Hanzestad Zutphen van oudsher nauwe relaties onderhield met het nabijgelegen Deventer en met Munsterland – beide in de periode 1534-1535 centra van dopers optreden – is van doperse activiteiten *binnen* de stad en het Kwartier van Zutphen tot het jaar 1548 vrijwel niets bekend. Voor de genoemde periode 1534-1535, waarin het doperse koninkrijk van Munster zijn hoogtepunt en val beleefde, valt er voor Zutphen hoofdzakelijk te wijzen op pogingen van de stedelijke overheid om inlichtingen te verkrijgen omtrent enige Zutphenaren die verdacht werden van betrokkenheid bij doperse activiteiten in streken buiten Gelderland.³

Adam Pastor is vermoedelijk identiek te achten met Roelof Martens, gewezen pastoor van het Westfaalse plaatsje Aschendorf. Hij werd in de tijd tussen de jaren 1542 en 1545 door Menno Simons aangesteld tot een der ‘oudsten’ van de Dopers. Gaandeweg rezen tussen hem en Menno meningsverschillen, met name aangaan-

* De heer Wessels is als hoofd van de afd. externe betrekkingen verbonden aan de gemeentelijke archiefdienst van Breda.

¹ Rijksarchief in Gelderland (RAG). Archief Hof van Gelre en Zutphen (Archief Hof), inv.nr. 4524, Criminele Processen 1549 nr 2.

² K. Vos, ‘Adam Pastor’, *Doopsgezinde Bijdragen*, XLIX (1909) 104-126, hier 109-114.

³ A. F. Mellink, *De Wederlopers in de Noordelijke Nederlanden 1531-1544* (Groningen-Djakarta, 1953) 289-293.

de de leer van de Drieëenheid, waarbij Pastor aan de Zoon en de Heilige Geest minder betekenis toekende dan aan God de Vader. Deze geschillen leidden in 1547 tot de banning van Pastor op het Convent van Goch. Desondanks bleef Pastor zich tot de doperse gemeenschap rekenen, en ging hij voort met dopen en leren.

Uit zijn nog bekende geschriften komt Pastor naar voren als een ontwikkeld man, die een grote bijbelkennis en belezenheid op theologisch gebied bezat. Hij was een meester in het disputeren, hetgeen onder meer blijkt uit de hierna weergegeven bekentenissen.⁴ Pastors werkterrein lag, voor zover nu bekend, vooral in het hertogdom Kleef, het bisdom Munster en het aangrenzende Nederlandse gebied.⁵ Hij overleed te Munster tussen 1560 en 1570.

Naast Zutphense bekeerlingen en sympathisanten heeft Pastor rond het jaar 1548 mogelijk ook enige aanhangers gehad die uit de heerlijkheid Bredevoort afkomstig waren. Er hadden zich namelijk vlak over de grens met Gelderland in het bisdom Munster in de plaatsen Vreden en Bocholt kleine doperse gemeenten gevormd, tot wier voornaamste leraren Adam Pastor behoorde. In het najaar van 1548 werden sommige leden van deze gemeenten opgepakt en in Bocholt en Ahaus gevangen gezet. Op verzoek van de Gelderse centrale overheid, het Hof van Gelre en Zutphen, werden zij tevens aan de tand gevoeld omtrent hun kennis over eventuele Gelderse aanhangers of sympathisanten van hun gemeenten. Alleen de bekentenissen van degenen die in Ahaus ondervraagd werden, leverden in dit opzicht drie namen op. Genoemd werden:

- Herman ‘des schottellers (schotelmakers) szonne van Wenterswich’, een volgens de bekentenissen herdoopte wever
- Stine, zuster van genoemde Herman; of ook zij de herdoop had ontvangen, wist men niet met zekerheid te zeggen

⁴ S. Cramer, ed., *Nederlandsche Anabaptistica (Geschriften van Henrick Rol, Melchior Hoffman, Adam Pastor, De Broederlicke Vereeninge)*. Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. Geschriften uit den tijd der hervorming in de Nederlanden, V ('s-Gravenhage, 1909) 321-322, 339, 354. J. ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips 1504-1568* (Haarlem, 1964) 32.

⁵ Stad Kleef: RAG. Archief Hof inv.nr. 1064 (brieven van en met uitheemsen) brief nr. 440, 1546 juni 19 (de raden van de hertog van Kleef en Gulik aan Stadhouder en Hof van Gelre en Zutphen).

Goch: K. Rembert, *Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich*. (Berlin, 1899) 485, 486. Ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips*, 28.

Bisdom Munster: K. Vos, ‘Anabaptisten te Ahaus in 1549’, *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, N.S. XI (1914) 257-270, hier 261, 264, 267, 268.

Odenkirchen (gebied van de Keulse aartsbisschop, liggend ten zuiden van Mönchen Gladbach): W. Bax, *Het protestantisme in het bisdom Luik en vooral te Maastricht 1505-1557* ('s-Gravenhage, 1937) 410.

– Dirich van Alten, een kleermaker; omtrent zijn verblijfplaats was de gevangenen niets bekend.⁶

De drost van Bredevoort kon het Hof uiteindelijk berichten dat de zoon van Derrick Schotteldreijer, Gheert, die in de Ahauser bekentenissen Harman werd genoemd, niet meer in het ambt van Bredevoort woonde, doch na een verblijf in Vreden zich metterwoon in Groningen had gevestigd. Gheert's zuster Styne had sinds haar dertiende jaar niet meer in het ambt gewoond; zij verbleef in Meyborch. Op hun in Winterswijk wonende ouders viel niets aan te merken blijkens verklaringen van zowel de pastoor als de voogd van Winterswijk. Derrick van Aelten, genaamd Kokerts, bleek spoorloos verdwenen. De drost verklaarde deze man al driekwart jaar tevoren verdacht te hebben van ketterij. Hoe het verder met de vervolging van de drie genoemde personen is gelopen, is mij niet bekend. Zekere bewijzen van het voorkomen van Doopsgezinden in Winterswijk heeft men in ieder geval voor het jaar 1568.⁷

Tenslotte enkele kanttekeningen bij het Zutphense proces van februari/maart 1549. De zaak was aan het licht gekomen door toedoen van Gerrit opt Oije, een smidszoon; genoemde Gerrit was zelf ook gevangen geraakt wegens zijn betrokkenheid bij deze zaak.⁸ Hij en de andere in het proces vermelde personen bleken elkaar veelal goed te kennen. De Bornhaverstraat en de Schupstoel, waaraan respectievelijk Cornelia, de weduwe van de Zutphense rector, en de Kistemakers woonden, liepen blijkens een kadastrale kaart in het Zutphense gemeentearchief in de 19e eeuw, en vermoedelijk ook reeds vóór die tijd, ongeveer parallel aan elkaar, zodat de huizen van Cornelia en de Kistemakers met de achterzijde aan elkaar hebben kunnen grenzen.

De maatschappelijke groepering waartoe het merendeel van de in de beken-

⁶ Vos, 'Anabaptisten te Ahaus', 265, 266.

⁷ RAG. Archief Hof inv.nr. 907 (brieven van en aan het Kwartier van Zutphen) brief nr. 784, 1549 maart 9.

Meyborch – wellicht Meyenburg, liggend ten noorden van Bremen, nabij de Weser.

Doopsgezinden te Winterswijk: B. Stegeman, *Het oude kerspel Winterswijk. Bijdrage tot de geschiedenis van een deel der voormalige heerlijkheid Bredevoort*. Arnhemse herdrukken, 6 (Arnhem, 1966) 257, 258.

⁸ RAG. Archief Hof inv.nr. 907, brief nr. 785, 1549 maart 12 (Het Hof aan de scholtus en magistraat van Zutphen).

RAG. Archief Hof inv.nr. 650 (brieven van en aan het Hof van Gelderland) brief nr. 395, 1549 maart 23 (Het Hof aan de landvoogdes Maria van Oostenrijk). Gedrukt naar het origineel in het Rijksarchief te Brussel in W. Moll, 'Johannes Anastasius Veluanus en "Der Leken Wechwyser"', eene bijdrage tot de geschiedenis der hervorming, inzonderheid in Gelderland', *Kerkhistorisch Archief I* (1857) 1-134, hier 116-118.

tenissen genoemde personen hebben behoord, blijkt die der handwerkslieden te zijn geweest. Zo is Gerrit opt Oije een zoon van een Zutphense smid; de Kistemakers hebben hun naam vermoedelijk ontleend aan het beroep van de overleden man van moeder Anna, nl. 'Jan van Vorthuesen, kistemaicker'⁹; in de versie die de stad Zutphen gaf van de op 1 maart 1549 afgelegde bekentenis van de reeds genoemde Cornelia, worden de namen van Jan Boltzen-maker en Gerit Koocken-backer geschreven met een verbindingsteken, zodat wij vermoedelijk ook hier met een beroepsaanduiding te maken hebben.¹⁰

Mogelijk heeft Pastor reeds in de zomer van het jaar 1548 in Zutphen gewerkt. In de bekentenis van Truiken Kistemaker van maart 1549 (zie bekentenis III) wordt namelijk verklaard, dat Pastor 'in den sommer' op de hangende zolder der Kistemakers een vrouw heeft gedoopt, namelijk Lisbeth Dominicus, een van de dochters van Truiken Dominicus uit Deventer, een goede kennis van de Kistemakers. De aanduiding 'sommer' maakt het niet waarschijnlijk dat dit verblijf van Pastor in huize Kistemakers samenviel met dat welk plaats vond in het begin van de maand november 1548 (zie bekentenis I,4). Niettemin is het opmerkelijk dat bij de laatstgenoemde gelegenheid de oudste dochter van Truiken Dominicus uit Deventer ook in het huis der Kistemakers aanwezig was. Dat het hier ook om het jaar 1548 gaat, vloeit mijns inziens voort uit de verklaring van Truiken dat zij Pastor niet meer had gezien, nadat zij van Erasmus Touwslager had vernomen over de doop van Lisbeth Dominicus in haar huis. Truiken heeft in ieder geval Pastor nog gezien op de avond van 'Unser Liever Frauwendach die vur Christenissen komt' (8 december 1548), zodat Erasmus zijn verhaal over de doop van Lisbeth Dominicus na begin december 1548 zal hebben gehouden.

Wat is tenslotte bekend omtrent het lot der Zutphense gevangenen en verdachten? Van de herdoopten zijn de zuster van Johan de Wever, genaamd Anna, en Erasmus Touwslager de stad Zutphen ontvlucht (zie bekentenis II, 1, noot 24). Naar het gerucht wilde, zou Erasmus zich omstreeks maart 1549 in Embden opgehouden hebben of zich aldaar nog ophouden.¹¹ Cornelia, de weduwe van de vroegere Zutphense rector Klaas van Lewen, is op 30 maart 1549 even buiten de stad Zutphen in een zak gestopt en verdronken. Uit het feit, dat zij terechtgesteld werd door verdrinking en niet door de brandstapel, kan afgeleid worden, dat zij

⁹ Gemeente-archief Zutphen (GAZ). Oud-rechterlijk archief Zutphen inv.nr. 148 fol. 214 verso. (1542 september 30). Idem. Oud-archief Zutphen, Handschrift Kreinck: excerpten uit de overrentmeesters-rekening van 1549 fol. 61 verso ('... Truecken van Vorthuesen').

¹⁰ Bolte: bout, nagel.

¹¹ RAG. Archief Hof inv. nr. 4524, Criminele Processen 1549 nr. 2 (brief van de magistraat van Zutphen aan het Hof, 1549 maart 24).

berouw heeft getoond over het ontvangen van de herdoop.¹² Omtrent de vermeende herdoop van Lisbeth Dominicus, vermoedelijk identiek met de oudste dochter van Truiken Dominicus, uit Deventer, is mij niets naders bekend. Van de niet-herdoopte gevangenen, nl. Gerrit opt Oije, Gerrit Koekenbakker, Anna Kistemakers en haar dochter Truiken, was eerstgenoemde op aandringen van zijn vader tenslotte op borgtocht vrijgelaten.¹³ Welke straffen hem en de anderen, die in het gevang bleven, werden opgelegd, is niet bekend. Vermoedelijk zullen zij als niet-herdoopten veroordeeld zijn tot geldstraffen en/of geestelijke boetedoeningen.

Bij uitgaven van de teksten zijn de letters ij en y ongewijzigd overgenomen. In de samengevatte delen van het crimineel procesdossier zijn de eigennamen in hun moderne vorm weergegeven: bijv. Gerit Koickenbecker wordt Gerrit Koekenbakker. Tenzij anders is aangegeven, zijn de weergegeven stukken in originali aanwezig in het crimineel procesdossier van Hof van Gelre en Zutphen over de Zutphense ketterijzaak, dat in totaal 24 bladzijden tekst bevat.¹⁴

DE BEKENTENISSEN VAN 12, 14 en 15 februari 1549

Op 12, 14 en 15 februari 1549 werden vier gevangen Zutphense burgers door het schepengerecht van Zutphen verhoord op grond van de volgende aanklacht: het houden van heimelijke bijeenkomsten met uitheemse personen die met wederdoperij besmet waren, met name Adam Pastor; het huisvesten van deze uitheemse dopers alsmede het spreken met hen over het geloof waarbij de gevangenen bovendien enige van ketterij verdachte personen als toehoorders zouden hebben uitgenodigd; dit alles druiste in tegen 's keizers wetgeving.

De bekentenissen van de vier gevangenen, genaamd Gerrit Koekenbakker, Gerrit opt Oije, Anna Kistemakers en haar dochter Truiken werden door de Zutphense magistraat met een begeleidend schrijven aan het Hof van Gelre en Zutphen gezonden, het college dat samen met de Gelderse stadhouder in Gelderland het bestuur uitoefende namens de landsheer Karel V. In dit begeleidend schrijven van 16 februari 1549 meldde de magistraat niet uit de bekentenissen te hebben kunnen opmaken dat de gevangenen herdoopt of de herdoop toegenegen waren, noch dat zij geweten hadden van de ketterij van de vreemdelingen met wie zij omgegaan hadden. Allen betoonden

¹² RAG. Archief Hof inv. nr. 907, brief nr. 795, 1549 maart 26 (Het Hof aan de magistraat van Zutphen). GAZ. Oud-archief Zutphen inv. nr. 1119 (overrentmeesters-rekening van 1548/1549) fol. 60 verso. Idem, Handschrift Kreinck: overrentmeesters-rekening 1549 (excerpten) fol. 61 verso.

¹³ Borgtocht Gerrit opt Oije circa 13 maart 1549: zie noot 8.

¹⁴ Zie noot 1.

berouw en verzochten om genade. De in de bekentenissen genoemde personen die in Zutphen de herdoop hadden ontvangen, had men in de stad niet kunnen vinden. Daar een deel der voortvluchtigen wel in Deventer kwam, had men de magistraat aldaar over deze zaak ingelicht en haar tevens verzocht om de drost van Twente op de hoogte te stellen, aangezien Adam Pastor in Goor openlijk gepreekt zou hebben.

Uit de bekentenissen kon het Hof vernemen dat Truiken Kistemakers genoemde Adam Pastor reeds een maand of langere tijd vóór 'Onser Liever Frauwendach die vur Chrismisse komt' (8 december 1548) had ontmoet. Bij het verkopen van linnen doeken in Deventer had Truiken het huis bezocht van haar kennis Truiken Dominicus, gelegen voor de Neurenberger poort; zij had daar het verzoek gekregen van de jongste dochter van Truiken Dominicus om een man, die in het huis verbleef, mee te nemen naar Zutphen en hem aldaar in haar moeders huis te herbergen; de man wilde graag naar Zutphen gaan, doch was daar onbekend. Truiken was die dag inderdaad met de man, die achteraf Adam Pastor bleek te zijn geweest, en met de oudste dochter van Truiken Dominicus naar Zutphen gegaan, waar haar beide reisgenoten in het huis van haar moeder hadden overnacht en de volgende dag weer waren vertrokken. Er was op de avond van haar terugkeer van Deventer niets bijzonders gezegd; evenmin waren er bezoekers geweest, afgezien dan van Lubbert Kuiper, een kennis die wel eens vaker langskwam. Een maand later, op de dag vóór Onze Lieve Vrouwendag voor Kerstmis (7 december) was Truiken vertrokken naar Doetinchem waar zij deze Adam met twee metgezellen was tegengekomen; gegroet hadden zij elkaar evenwel niet. Adam Pastor bleek met zijn beide reisgenoten naar Zutphen te zijn gegaan en hadden daar bij de moeder van Truiken om onderdak verzocht; moeder Kistemakers had dit tenslotte uit barmhartigheid toegestaan. Die avond waren in Anna Kistemakers' huis vier bezoekers bijeengewees met Adam Pastor en diens metgezellen: Gerrit Koekenbakker, Lubbert Kuiper, Erasmus Touwslager en Cornelia de weduwe van de Zutphense rector.

Van dit punt af geven ook de verklaringen van Gerrit Koekenbakker en Gerrit opt Oije nadere bijzonderheden over de gebeurtenissen. Koekenbakker verklaarde bij zijn tweede verhoor op 14 februari niet bij toeval naar Anna Kistemakers' huis te zijn gegaan, doch door Erasmus Touwslager ertoe overgehaald te zijn om daar naar deze Adam te komen luisteren. Hij was door Adams 'schoene worde' ertoe gebracht om deze de volgende dag in zijn huis te laten komen. Tot bijzondere predicaties was het die avond niet gekomen, doch wel was over het woord Gods gesproken. Gerrit opt Oije had eveneens een uitnodiging van Erasmus gekregen om die avond bij Anna Kistemakers te komen, maar was eerst de volgende dag daarheen gegaan.

Na op de morgen van Onze Lieve Vrouwendag voor Kerstmis (8 december) nog in Anna Kistemakers' huis te zijn gebleven, was Adam Pastor met zijn beide metgezellen in het begin van de middag naar het huis van Gerrit Koekenbakker gegaan. Hier hadden in een kring van rond 14 personen Adam, Erasmus en Lubbert Kuiper met elkaar over de bijbel en de profeten gesproken en uit de bijbel gelezen. De gastheer

Gerrit Koekenbakker, volgens zijn eigen zeggen niet geleerd in de bijbel, zou tot Adam gezegd hebben dat deze, indien hij het woord Gods wilde leren, dit maar in het openbaar moest gaan doen; hierop had Adam hem geantwoord dat hij dit kort tevoren inderdaad in Goor had gedaan.

Volgens Gerrit opt Oije waren er ook nog enkele woorden over de doop gevallen, namelijk toen Erasmus aan Adam had gevraagd om daarover te spreken. Tevens wist Gerrit opt Oije nog te vertellen dat Adams metgezellen respectievelijk linnenwever en lakenbereider ('droichscherer') van beroep waren.

's Avonds had Pastor in huize Koekenbakker geen bijzondere predicates gehouden volgens Gerrit Koekenbakker en Truiken Kistemakers die inmiddels vanuit Doetinchem in Zutphen was teruggekeerd en 's avonds op uitnodiging van Gerrit Koekenbakker in diens huis was gekomen. Pastor en één van zijn reisgenoten hadden, na eerst nog in de woning van de rectors weduwe Cornelia te zijn geweest, overnacht in het huis van Truiken en Anna Kistemakers, terwijl de andere reisgenoot van Pastor bij Cornelia een slaapplek had gevonden.

De dag hierop (9 december) was Pastor 's morgens naar Cornelia's huis getrokken. Hier waren op een gegeven moment bijeen naast Cornelia en Adam Pastor met één van zijn reisgenoten: Gerrit Koekenbakker, Gerrit opt Oije, Erasmus Touwslager, Johan Boltemaker Berntzoon, Johan van Breiden, Lubbert Kuiper, Johan de Wever¹⁵ en diens zuster Anna. In dit gezelschap had Adam Pastor de (her)doop bediend aan Erasmus Touwslager en Anna. De wijze waarop de doop plaats vond, wordt door Gerrit Koekenbakker en Gerrit opt Oije vrij eenstemmig beschreven: Adam las de dopelingen iets voor, waarna hij hen, op de knieën zittend voor een emmer met water, een beetje water uit zijn hand over het hoofd stortte en hen de hand op het hoofd leggend, sprak: 'Ick doepe u in namen des Vaders, des Soens ind des Heiligen Giestes'.¹⁶

Beide Gerrits waren van de doophandeling zeer geschrokken en waren vrijwel direct uit Cornelia's huis weggegaan. Gerrit opt Oije had later nog wel gehoord van Cornelia, dat deze het teken van de doop had ontvangen. Gerrit opt Oije was blijkbaar toch nog niet zó geschokt, dat hij ervoor terugschrok om bij het vertrek van Pastor en diens metgezellen naar Deventer, dezen een eind weegs te vergezellen, samen met Erasmus Touwslager, Lubbert Kuiper, Johan Boltemaker, Johan de Wever en diens knecht Esken.

Truiken Kistemakers en Gerrit Koekenbakker bekenden verder nog een boekje

¹⁵ Johan de Wever is vermoedelijk identiek met Johan van Breiden.

¹⁶ Opmerkelijk is dat Pastor in deze bekentenissen de doopformule gebruikt, waarin de triniteitsgedachte naar voren komt (Vader, Zoon en Heilige Geest als drie gelijkwaardige wezens), terwijl Pastor toch juist om zijn anti-trinitarische gevoelens gebannen was. Zie Vos, 'Adam Pastor', 111.

van Erasmus Touwslager in huis te hebben gehad; in dit boekje, waarop de naam van de auteur stond nl. Adam Pastoris, was onder meer over de doop geschreven. Truiken had naar eigen zeggen niet over de doop gelezen, doch wel in het begin van het werkje 'van anderen punten'.¹⁷ Volgens Gerrit had de pastoor van Almen het boekje bij hem zien liggen en hem gewaarschuwd dat de auteur een wederdoper was en het werkje niet deugde. Gerrit had de pastoor geantwoord dat de schrijver van het boekje bij hem in huis was geweest, en dat hij niet had geweten van de kwalijkheid van het boekje. De Almense zieleherder had hem daarop gevraagd om Adam Pastor bij hem langs te laten komen, indien deze weer bij Gerrit aan mocht komen; het boekje had de pastoor meegenomen naar Almen met de mededeling dat hij een stuk wilde schrijven tegen Pastors mening over de doop. Nadat de pastoor het werkje had teruggebracht, had Gerrit het aan Erasmus teruggegeven met de mededeling dat het boekje niet deugde.

Alle gevangenen verzochten het gerecht om genade voor hetgeen zij in dezen misdaan mochten hebben; zij klaagden in hun onwetendheid in de zaak betrokken te zijn geraakt. Allen verklaarden de wederdop niet aan te hangen, en niet geweten te hebben dat Adam een wederdoper was.

HET OPTREDEN VAN INQUISITEUR GROUWEL, eind februari – begin maart 1549

Na ontvangst der bekentenissen berichtte de Gelderse stadhouder, de graaf van Hoogstraten, aan Zutphen in een op 18 februari gedateerd schrijven, dat hij de inquisiteur Bernd Grouwel naar de stad zou sturen ten einde de gevangenen te ondervragen. Na het vernemen van de bevindingen van deze als inquisiteur optredende prior der Zwolse predikheren zou de stadhouder een beslissing nemen in de Zutphense zaak.¹⁸

Op verzoek van Grouwel legde de pastoor van Almen, Hendrik Kerskens,¹⁹ op 26 februari 1549 een getuigenis af. De pastoor herinnerde zich twee à drie weken vóór Kerstmis in Zutphen bij Gerrit Koekenbakker te hebben gegeten. Gerrit had hem gezegd dat hij wel met Adam Pastors uitleg van het evangelie kon instemmen, waarop

¹⁷ Welk boek van Pastor hier bedoeld is, is zonder nadere gegevens moeilijk te zeggen. Vos' gissing dat het hier gaat om 'Van menschengeboden' is zeker niet onmogelijk. Zie Vos, 'Adam Pastor', 109, en Cramer in *B.R.N. V*, 358.

¹⁸ RAG. Archief Hof inv. nr. 907, brief nr. 775 (minuut).

¹⁹ Pastoor Hendrik Kerskens (Karstkens) van Almen schijnt in 1545 zelf onder verdenking van ketterij te hebben gestaan; hij komt in ieder geval nog tot in 1565 voor als Almens pastoor. Zie H. Wagenvoort. 'Aantekeningen over Almen en Harfsen in de 16e eeuw', *Bijdragen en Mededelingen van Gelre LXI* (1962-1964) 187, 192, 193.

hij Gerrit ernstig had gewaarschuwd voor de ketterse denkbeelden van Pastor. De pastoor had na lang aanhouden van Gerrit een boekje uit diens huis meegenomen, getiteld 'Adam Pastoris', ten einde dit in Almen eens te bekijken. Na twee dagen was pastoor Kerskens opnieuw bij Gerrit gekomen en had hem gezegd dat het boekje vol ketterij stond. Aan het voorstel van Gerrit om binnenkort een twistgesprek in Almen te laten plaatsvinden tussen pastoor Kerskens en Adam Pastor over Pastors godsdienstige denkbeelden, had de Almense pastoor slechts willen voldoen indien er twee 'goede' personen bij aanwezig waren, want alléén voelde hij zich daartoe niet in staat. Gerrit zou hem bij die gelegenheid beloofd hebben om iedere geneigdheid tot Pastors denkbeelden te laten varen, als hij Pastors ongelijk zou aantonen. Tot zo'n twistgesprek, dat de Almense pastoor wel binnen 14 dagen na zijn toezegging had willen voeren, was het niet gekomen, omdat Koekenbakker in het gevang was terechtgekomen.

I. Bekentenissen van Cornelia, weduwe van de voormalige Zutphense rector, Truiken Kistemakers, Anna Kistemaker, Gerrit Koekenbakker en Gerrit opt Oije, afgelegd bij het verhoor door inquisiteur Grouwel op 1 en 2 maart 1549.

Deze bekentenissen werden door de inquisiteur op 3 maart naar het Hof in Arnhem gestuurd. Zij zijn woordelijk vrijwel identiek aan de bekentenissen die door de Zutphense magistraat op 4 maart aan het Hof werden gezonden.²⁰

Anno XLIX opten fridach den yrsten Martij hiefft die Commissarius Paeslicker Heilicheit ind Keyserlicker Majesteijtt opt stuck des heiligen christengeloevens broder Berndt Gruwel van Embrick,²¹ Prior der Preekeren to Swoll, binnen Zutphen examinert etlicke gefangen aldaer to vyven toe, int bywesen van richter ind schepenen Gerit Schimmelpenninck ind Jacob Schindewaeter in form ind manier hierna beschreven, durch my Jacob Snider van Essen, publicum notarium, dairtoe geeischt als recht was.

I,1. Bekentenis van Cornelia, weduwe van 'Claes van Lewen', voormalig rector te Zutphen, 1549 maart 1.

In den yrsten hieft die Commissarius vur sich geeischt ein frawspersoen, Cornelia genoempt, weduwe van Claes van Lewen, eirmails in sinen leven hyr binnen

²⁰ De Zutphense stukken in afschrift, eveneens berustend in het crimineel procesdossier.

²¹ Emmerich.

Zutphen rector gewest,²² ind van hoer einen eedt geeischt, up welken zie die rechte wairheit seggen solde van datgoene hie nae siner commissien ind sonderlich bevel fragende wurde; up welken eedt tdoin zie eirst perplex ind bloede was, beweucht uith etlicken worden der heiliger schrifft Mathei dat unse wordt sall zin jae ind nein etc.²³ Nochtanz durch den Commissarium onderrichtet, hieft zie den eedt mit opgerechten fingeren gedaan.²⁴

Gefraigt by den Commissario wat zie gefuelden van anroepinghe der heiligen. Hieft gesacht, dat men Got alleine bidden solde, darop allegierende²⁵ dat, als die apostellen Got fraigden, woe zie bidden solden, hieft Hie oer gelert dat ‘Vader unse’²⁶ ind dat Got alleine die cracht ind macht hedde.

Item oer vurgehalden durch den Commissario, off men oer uith der schrifft onderrichten konde anders dan zie fuelden, off zie dan oick afflaiten wolde; hieft zie gesacht: ‘Jae, dat niet tegen Got en weer.’

Gefraigt, off zie bleff bij oeren meynonge van die tytelicke pyne des fegefuyrs nae desen leven, dat dat niet en were. Geantwort, dwill datter twee wege in den evangelio gefonden worden, als van Lazaro ind den rycken man geschreven stiet,²⁷ meint zie datter gien ander wech offte fegefuyr en zy, hirop noch meer schriffturen allegierende tot oeren begrip ind propost.²⁸ Ind hieruith gevolget, dat zielmissen, vigilie ind dergelicken gebeden vur die zielen niet wercken konnen tot verloessinge der zielen, dan allet wes in Gotz eer geschuyt, helt zie vur guet ind van werden.

Item gefraigt, wes zie gefuelden van den heilige sacrament des altaers. Geantwort, die den rechten gelooven ind wairhafftige lieffte tot Got hebben die entfangen wair hafftige fleisch ind bloit, dan wie des niet en doen, die entfangen des niet. Oick gefuelt zie, datter in den monstrantien gien wairhafftig Got noch fleisch noch bloit en is, ind Got wil oick niet besloten zin; daerop zie sdeels schriffturen allegierden. Ind holt daeruith, dat men den heren Jesum niet onder

²² Rector Claes van Lewen is vermoedelijk identiek met Claes van Linden, vóór 3 juli 1541 tot rector van de Latijnse school aangesteld, doch nog in hetzelfde jaar 1541 gestorven. Zijn weduwe kreeg in dat jaar een uitkering van de stad Zutphen (GAZ. Oud-archief Zutphen inv. nr. 1113, overrentmeestersrekening 1541/1542, fol. 24 verso en fol. 29 verso; R. W. Tadama. *Geschiedenis der stad Zutphen van de vroegste tijden tot 1795*. Arnhem, Zutphen, 1856, 185 noot 1).

²³ Matt, 5:33-37.

²⁴ Mogelijk een bevestiging van de mening dat de volgelingen van Pastor in vergelijking met andere doperse groepen vrijer waren in het afleggen van de eed voor de overheid, indien zij in een noodsituatie verkeerden (zie Cramer in *B.R.N.* V,340).

²⁵ Aanhalingsstekens door de uitgever aangebracht. Lucas 11:1-4. Zie ook Matt. 6:5-15.

²⁷ Lucas 16:19-31.

²⁸ Uiteenzetting.

den sacrament, soe onthalden offte langes den straiten gedraegen, niet en sall anbidden, dan alleine als hie wairachtelicke sittet an die rechterhant sins Vaders, van waer Hie sal komen ordellen die levendigen ind doeden.

Noch gefraigt mit wat conscientie dat zie hiefft doeren dat sacrament ontfangen in der kercken mit anderen mensschen uith kelcken offte ciborien. Secht dairop, dat zie sulx daarom nu ein jaer off twee gelaiten hiefft, soe zie sorgde Got dairmede to vertornen; ind hiefft Got alleine in oeren herten ontfangen, alsoe to verstaen, dat alleine die geloeve ind lieffte wercket datgoene, dat in den sacramente tdoin is.

Gefraigt, off zie up saterdach Onser Liever Frauvenavent vur Kersmisse²⁹ enige wederdoipe ontfangen hedde van Adam Pastoris. Secht darop jae, meer mit sulcken andacht, dat zie datselffste niet anders en ontfienck dan dairom allein, dat zie oeren eigen geloeve tot den teicken des dopsels doen wolde om der gratie Christi soe voil to meer deilhaftich twerden. Ind secht, kan men zie onderrichten, dattet tegen Got zy, soe wil zie sich onderrichten laiten ind beteren, dan tot noch toe is oer gefuelen ind geloeve uith den worden Christi Marci int XVI: Gaet hen ind leert alle volck, doipende zie in den naemen des Vaders, des Soens, ind des Heiligen Geistes, dat ein mensch eirst selven geloeven sal eir hie dat dopsel Christi ontfanget, ind dat dairom die kinderdoepe niet en is; dan sterven zie eir zie selver geloeven moigen, sullen zie salich werden doer dat liden Jesu sonder dopsell. Wante die her Christus vur alle mensschen geleden hiefft. Ind secht mede, dat op des anderen daiges nementlick op Onser Liever Frauwendach in oeren huse gedoipet sin Erasmus Towschleger ind Anna des Wevers suster,³⁰ dairby weren Lubbert Kuyper, Gerit Koickenbecker, Gerit opt Oye, Johan Boltemaicker, Johan Wever, ind sin driemaell op die knye gefallen, biddende Got dat zie – twetten die twee die gedoipet wurden – dat teicken des dopsels ter salicheit der zielen moichten ontfangen; dan en sin op dat pass³¹ daer niet gedoepet, dan die twee vurseit.

Gefraigt, off die pastor van Almen an sich genamen hadde Adam Pastoris mit schriffden to averwinnen. Secht dairop, dat zie daervan niet en weet, dan Adam sachte, hie moichte dairby brengen wen hie wolde.

Gefraigt, off die anderen die bij dit doepen weren, niet angesoicht wurden om oick dat teicken tontfangen. Secht dairop, dat zie allegader vurbenoempt die dairby weren, darop sich beraden wolden, hent dat Adam Pastoris wederqueme, dwilcke wedertkomen bescheiden³² wart.

²⁹ 8 december 1548.

³⁰ In de Zutphense optekening der bekentenis is in de marge aangetekend: ‘dese twee syn ontweken’.

³¹ Gelegenheid.

³² Bepaald, vastgesteld.

Gefraigt, off zie oick om des geloevens will uith Utrecht ontwecken zy. Secht nein, dan dat oer man wederdoipet was, daer zie der tyt tegen was ind den man dairomme mit haer roepten.³³

I,2. Bekentenis van Truiken Kistemakers, 1549 maart 1.

Opten selffsten dach in bywesen richter ind schepenne vurgenoempt, raitzfrunden, hieft die Commissarius vur sich laiten haelen ein ander burgersdoichter, Truken Kistemaickers genoempt, ind die oick geexaminert up form ind manier alz die yrste, soe hierna volgt.

Truken vurseit gefraigt, off zie oick gefuelt, datter enige tijtelicke pyne offte fegefuyr zij nae affsterven des mensschen. Antwort Truken, dat zie dairaff niet en weet, offter fegefuijr zij offte niet; dan zie haldet dairmede, die alsoe up dieser eerden levet, dat hie nae sinen doide komen by Got sinen Heer.

Item off vigilien, zielmissen, opstecken der lichte oick enich frucht den doiden deden offte to hulpe komen moigen. Antwort Truken, dat zie allet, dat den doiden naegedaen wert, hieft laiten staen an Gotz ordell, ind zie arbeidet also to leven, dat zie gerne Gode behegelick sin moichte.

Gefraigt, off die sonde quitgescholden wert mit geloeven ind betruwen sonder enige vuldoen daervur tdoen. Antwort Truken, dat zie alsoe geloift hieft, wanneer men siner misdaet beruwen hedde ind vulkomen betruwen in Got den Heren hadde mit opsait³⁴ die misdaet niet meer tdoin, dat hon alletyt pyn ind schult vergeven wert geheell.

Gefraigt, wes zie gefuelden van den heiligen sacrament des altairs. Antwort, dat zie haelt, dat Christus nae gotheit ind mensscheit in silveren offte golt monstrantien offte sacramentzhuysen onthalden wert, dan zie hieft hierbeforens wail anders gefuelt, dat hoer leet is. Ind is doer oer onwitschap ind onvernufft durch verleidonge togekomen, alz nementlick dat Got niet besloten en weer ind in geynen monstrantien onthalden wurde ind dat Hie aldair alsoe niet angebeden solde werden; vort dat allet goene in dem sacramento were, dat sulx die geloeve dede, van wilcker meynongen zie doch vur dieser tyt omtrent ein jaer geleden affgetreden weer.

Gefraigt, mit wen dat zie van diesen puncten, int vurartickel verhaelt, gekalt hieft. Antwort mit Erasmus Towschleger, ind dat Gerit Koickenbecker ind zie daer oeck waill worde aff gehat hebben, dan watter vur worde van gevallen zin, en weet zie niet.

³³ Sterk tegen iets opkomen; hier in de betekenis van twisten.

³⁴ Opzet.

I,3. Bekentenis van Anna Kistemakers, 1549 maart 1.

Noch op dach, richter ind schepenne vurgenoempt in gelicker manieren examiniert Anna Kistemaickers, moder van Truken vurseit, wat worde Adam Pastoris den eirsten avent in oeren huyse hadde. Hiefft geantwort, dat hie seede onder ander worden, dat afflait ind kernemelck even voell weer.

I,4. Bekentenis van Gerrit Koekenbakker, 1549 maart 2.

Opten Saterdag den twieden Martij geeischt alz baven Gerit Koickenbecker ind gefraigt, off hie oick tot enigen tyden gefuelt hadde dat men den heren Jesum allein bidden solde ind niet die heiligen. Antwort, dat hie soe gefuelt hiefft, wantet ein predicant in Dennemarcken onder den knechten hon alsoe gepredigirt ind geleert hieft. Niettomin is hie dairmede in onwege, wille hie gerne afflaiten.

Gefraigt wes hie helt van die pyne des fegefuyrs nae desen leven. Secht, dat hie in Dennemarcken vur ein jaer VI of VIII oick soe gelert is, datter meer twee wege weren, twetten: komt, gij gebenediden; gaet, gij vermalediden. Is hie hyrinne verfuurt, wil hie gerne beteren. Ind hieft oick selfz naderhant sinen huysfrauwen in oeren krenckten oer kerckenrecht³⁵ laiten doen, ind sinen zeligen broder begenkenisse³⁶ nae helpen doen, alz die heilige kercke eischden.

Gefraigt, off hie holt, dat onder den werdigen, heiligen sacramente enthalden werde Got ind mensch ind dat men hon daer soe anbidden sall. Antwort, dat hie in Dennemarcken soe niet gelert is, dan dat men Got in den hemmel anbidden sall ind den levendigen Gotzsoen, ind niet onder dem heiligen sacramente; dan hie en hieft die leringe soe niet gevolget, meer onder dem heiligen sacramente Got geert ind angebeden, gelick hie hier van den cappellaen gelert hieft. Ind secht, dat hie hyr wesende, nye mit yemant, fraw off man, by sin witschap gespracken noch hoeren spreken en hiefft van denselfsten sacrament anders dan die cappellaen geleert hieft, wante hiet selfss soe gebruiet hieft.

Gefraigt, woe hie tot Anne Kistemaickers huys eirst by Adam Pastoris gekomen zy. Antwort ind corrigert sin yrste belyonge, dat hie niet wanschichtelick daer gekomen zy dan Erasmus Towschleger is by hem gekomen ind gesacht, datter ein gekomen were tot Annen vurseit huys, der seer schoen uuith den evangelium kalde: off hie daerby komen wolde. Soe is hie darnae tot Annen huys gevolget ind Adam daer gefonden, dan hieft oen niet angespraicken ind Adam hon oick niet; dan hie heft gesacht tot Erasmus, wolde hie des anderen daiges mit Adam tot sinen huse komen wandellen, dat moichte hie doen; dat soe geschiet is. Corri-

gerende hiemit so voil sin ijrste belionge.

Gefraigt, off Adam in sinen huse van dopsell oick gekalt hedde. Antwort Gerit, dat hie uith ind in gegaen is ind stedelick daerby niet gebleven, ind hiefft niet gehoert, dat hie van den dopsell gekalt hiefft.

Noch gefraigt, off hie tot eisch van Adam mede up sin knye gefallen ys om Got to bidden, dat zie — twetten Erasmus ind Anna des Wevers suster — dat teicken des dopsels tot oeren besten ontfangen moichten. Secht jae, dat hie daer an ein stoll genck staen, bogende ind nemende sin bonet aff, ind secht, dat hie niet en weet wat hie baet, wante hem dat herte in den lyve befede ind wart verschreckt, doe hie dat sach, ind hiefft niet gehoert; offte ist gesacht, soe en hiefft hie des niet verstaen, dat zie dat teicken des dopsels tot oeren besten ontfangen moichten, dan gehoert, dat Adam sachte: 'Biddet ind begert des genade'. Ind hiefft mede tot Adam gesacht, als hie dit sach, dat sulx sin herte off sin syn niet en weer; ind is enwechgegaen. Ind alz hem die Commissaris hijrop sachte: 'Gerit, bedencket u bett; dit antwoord en sluyt niet', is hie nochtant by dit antwoord gebleven.

Gefraigt, off hie sin berait genomen had tot Adam Pastoris wederkompst, off hie sich doepen wolde laiten offte niet. Secht nein, wantet sin meynonge niet en was tdoin. Die Commissaris hem vurgehalden die kuntschap des pastors van Almen, gefraigt, off hie die tostiet offte niet. Antwort, dat die pastor in een dell punten misset, wante hie dat boixken daer vant liggen op ein stoll ind baet hem, dattet hem leenen solde; hie wolde darop schriven, dattet soe niet en were. Dan hie en hiefft niet gesacht, dat hie tot Adams gelove gesinnet were, wat hie hem dairtoe reide.

Item gefraigt, als hie gefangen was, off hie doe niet en sachte tot den richter Gerit Schimmelpenninck, dat der Adam Pastoris gespraicken hadde als ein engell. Antwort, dat hie sachte: 'Hie spraick soete worden als ein engell'.

1,5. Bekentenis van Gerrit opt Oije, 1549 maart 2.

Opten selfsten twieden dach Martij geeisschet in aller manieren als baven Gerit opt Oy, ein smitzsoen binnen Zutphen, ind gefraigt, als Erasmus Towschlegers ind Anna, des Wevers suster, gedoept wurden in Cornelis, des zeligen rectors wiffs huys, off hie ind zie mede op die knye gefallen zin ind dat Adam sachte, dat zie bidden solden. Antwort, dat hem vurstiet, dat zie alle die der weren ind hie mede op die knye gefallen zin, ind Adam gesacht, dat zie bidden solden, dan hie en weet niet wat zie bidden solden; ind off dit knyefallen geschiet zij meer dan eins, en stiet hem niet vur; ind Adam en hiefft hem oeck gien dopsell vurgelacht ind hedde hie hem dat vurgelacht, soe en wolde hie sich nochtantz niet hebben laiten doepen.

Gefraigt, off hie oick verleidt gewest is, dat men van bidden der heiligen, fegefuyr ind dergelicken niet halden solde ind van tgebruick ind wairachticheit

des heiligen sacramentz. Antwort, dat Erasmus desen verleden sommer hem sulx wail vurgehalden hieft ind hieft uith onwitschap dair wail nae gehoert, dan hie is daer weder affgetreden ind sonderlinge dat hie tegen dat heilige sacrament gehoert hieft, dat hem dat nyewerlde wail ingenck, ind hieft oick alle tyt dat heilige sacrament entfangen ind gedencket daer niet meer an to hangen.

Item belyet, dat hie uith ansoicken Erasmus den Adam Pastoris weder op den wech nae Deventher gebracht hieft ind gewest is in Cornelis huys, daer die twee gedopet worden als hie vur belyet hieft, dat hem leet is. Ind alz Cornelis ein emmer mit waeter daer brachte om die anderen to doepen, sachte zie: 'Gaet gy nu to wercke, ick hebbe daer gysterenavent an gewest'; meer hie en wolde dat gienssins doen, dan was dair gantz tegen. Ind begert dieses om Gotz willen gnade ind barmherticheit.

In de brief van 3 maart 1549, geleidende bovenstaande bekentenissen, schreef Grouwel aan het Hof, dat hij onder andere de 'corrupte' boeken der gevangenen in ontvangst had genomen na deze van hen te hebben opgeëist. Hij verzocht genade voor de gevangenen, met name voor Gerrit opt Oije, een eenvoudig mens, jammerlijk verleid door de voornaamste sectarissen. In overweging werd gegeven om de stoffelijke resten van de vermoedelijk herdoopt geweest zijnde echtgenoot van Cornelia, nl. de voormalige Zuthpense rector 'Claes van Lewen', over te laten brengen van gewijde grond naar ongewijde aarde; dit laatste is vóór 23 maart 1549 inderdaad gebeurd.³⁷

NADERE VERHOREN VAN TRUIKEN KISTEMAKERS, c. 18 - 22 maart 1549

Blijkens een brief van 21 maart, gericht aan de magistraat van Zuthpen, wenste het Hof eerst nadere inlichtingen te ontvangen omtrent Truiken Kistemakers' denkbeelden over zielmissen, vagevuur en andere geloofszaken alvorens te kunnen beslissen over haar eventuele vrijlating op borgtocht.

Dit verlangen van het Hof én een nieuwe bekentenis van de rectors weduwe Cornelia brachten de Zuthpense magistraat ertoe om Truiken opnieuw te verhoren.

II. Bekentenissen van Truiken Kistemakers, afgelegd voor het Zuthphense schepengerecht in de periode tussen 18 - 21 maart en op 22 maart 1549; op 24 maart door de Zuthpense magistraat naar het Hof in Arnhem gezonden.

Truijken Kijstemaekers gesacht, dat Erasmus Towsleger oer gesacht heft, dat Lijsbet Dominicus³⁹ van Adam Pastoris up oeren hancksalder gedoopt wer up denselven mael in den sommer, doe Adam, Erasmus, Lubbert Kueper ind zie des naemiddaigs opten salder gegain weren; dan soe zie der tijt up ind affgenck, heft zie tselve niet gesien, ind Erasmus heft oer dat niet vort, dan lange nae der tijt gesacht.

Opten fridach nae Reminiscere⁴⁰ vur richter ind schepenne Gerit Schimmelpenninck ind Andries Schimmelpenninck in loco Jacob Scindewaeter, in bijwesens des burgemeisters Johan van Vorthuesen, is Truijken ditselve weder vurgehalden, ind is bij dit punct gebleven, dan dairbij gesacht, in gefall zie befonden wurde, dat zie bij dit doepen gewest were off vur der tijt dairaff geweten heb, eir ter tijt oer Erasmus dat nae der tijt sachte, is zie fredich, dat men zie sonder genade straffe. Ind secht, dat sint der tijt dat zie van Erasmus gehoert hadde, dat Adam Pastoris aldus gedoopt hadde, en is zie niet weder bij Adam gewest; ind vurhen niet geweten, dat hie ein wederdoper was.

Item op dach ind vur schepenen lest vurseit Truijken weder gefraigt, off zie oick geloevet, datter enige pijn offte fegefuer zijn nae affsterven des mensschen, ind off vigilien, zielmissen ind dergelicken enige frucht den doeden doin ind helpen konnen. Antwoirt, dat zie up diese punten gevoelt heft, gelick zie hijrbevorens vur den Commissario Gruwell dairop geantwort hieft; dan soe zie hiermede up ein dwaellwech gewest is, will zie sich gernne beteren, ind geloeven als andere Christenmenschen, ind diarvan afflaiten. Ind begert des genade. Ind in gefall zie tot enigen tiden befonden wurde sich in alsollicken punten weder anders to halden dan alst behoerde, mach men zie sonder genaede straffen.

Jeremy D. Bangs

Waarom zou je het Nieuwe Jeruzalem zoeken in Hazerswoude, 1535-1536?

De laatste stuiptrekkingen van het activistische Anabaptisme in Nederland na de val van Münster, beschreven door W. J. Kühler en anderen¹, werden gevormd door het gewelddadige oproer in het dorp Hazerswoude in de buurt van Leiden op oudejaarsavond van 1535 op 1536 en de profetieën van Poeldijk enkele weken later. Kühlers afgewogen oordeel was dat na de val van Münster de regering de dwepers een beetje ruimte gaf om hen tot inkeer en boete te laten komen en vervolgens rust te vinden. Hij betoogt: 'De vreedzame meerderheid hield bij het woeden van den storm zich natuurlijk zooveel mogelijk schuil; de revolutionairen daarentegen, die veelal bekend waren bij de justitie, konden geen wijkplaats meer vinden. Mede daardoor' – dat wil zeggen door het voortduren van de vervolging in plaats van de verlichting van de vervolging – 'bleven zij die zij waren; opgejaagden en wanhopigen, begeerig het goddelijk oordeel aan deze verworpen wereld te voltrekken.'

Door deze redenering wordt een deel van de verantwoordelijkheid van de gebeurtenissen in Hazerswoude in 1535/1536 op de regering geschoven. Zestig mannen en vrouwen waren er verzameld, onder wie vluchtelingen uit Münster. In het oog springend was de aanwezigheid van de rijke Aafje Listinck, die in Münster was geweest en vervolgens handel dreef in Antwerpen. We weten eveneens van de aanwezigheid van de adellijke Pieter van den Binckhorst, baljuw van 's Gravezande in het Westland, de streek tussen 's Gravenhage en Delft en de kust. De groep omvatte mensen uit Hazerswoude zelf, maar evenzeer, zo niet in meerderheid, mensen uit andere plaatsen als Amsterdam en verder verwijderd liggende

* De auteur, cultuurhistoricus, is werkzaam aan de Gemeentelijke Archiefdienst Leiden.

¹ W. J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de Zestiende Eeuw* (2e dr.; Haarlem, 1961) 186-191; A. F. Mellink, *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden 1531-1544* (Groningen, 1953) 186 vv.; L. Knappert, *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) 132-133 en 176; J. P. Blok, *Geschiedenis eener Hollandsche Stad* ('s-Gravenhage, 1912) II, 178; een korte samenvatting wordt eveneens gegeven door C. Kroon, 'De Anabaptisten beweging te Hazerswoude', *Bericht van de Oudheidkamer Hazerswoude*, II (1970) 16-20.

steden. Zij vormden niet een groep die je zou kunnen identificeren als proto-proletariaat.² Op oudejaarsavond braken ze in twee huizen in en vermoordden vrouwen en kinderen. (Ik veronderstel dat dit een poging is geweest om de wereld te zuiveren van heidenen en hun heidense festiviteiten, maar deze mening wordt niet ondersteund, trouwens evenmin ontkend door de documenten die de talrijke beschrijvers van deze moordpartij hebben gebruikt.)

De Dopers die gevangen genomen waren, werden ter dood veroordeeld door het Hof van Holland in 's Gravenhage. Kühler deelt mee dat de centrale regering in Brussel een brief naar het Hof in 's Gravenhage stuurde, waarin instemming werd betuigd met de executies, maar waarin tegelijkertijd werd opgemerkt dat deze zaak het gevolg was van vroeger aarzeland optreden. Hij citeert het verontwaardigde antwoord van het Hof aan Brussel: 'Het verdriet ons zoo dikwijls te hooren van kwade impressies en sinistere opinies. Men mag ons college op geenerlei wijze culpeeren, wij hebben geen gratie geuseerd, wel wetend dat wij geen gratie mogen gebruiken.' Uitvoerige maatregelen werden getroffen om verdere uitbarstingen van Wederdoperoproer te voorkomen.

De laatste uitbarsting vond een aantal weken later plaats in Poeldijk in het Westland, toen ongeveer veertig vluchtelingen van Hazerswoude bijeenkwamen rond een man die zichzelf uitriep tot koning van Israël, groter dan Mozes en de profeten. Kühler schrijft diens schudden en schokken toe aan overspanning. Ofschoon de groep slechts in het bezit was van twee dolken, profeteerde koning Adriaan Adriaansz. dat God vanuit de hemel een paard, een kroon en een zwaard zou beschikken. Deze hemelse instrumenten zouden voldoende zijn om de hele aarde te zuiveren.

Een troepenmacht van 260 bewapende soldaten uit 's Gravenhage en Delft nam de groep de volgende dag gevangen. Binnen enkele weken werden allen ter dood gebracht.

Men mag aannemen dat in de vroege zestiende eeuw maar weinig mensen zich een heldere voorstelling konden maken van Jeruzalem en iedere grote stad zoals Münster of Amsterdam mag indrukwekkend genoeg geschenen hebben voor het Nieuwe Jeruzalem. Maar zelfs nu is er een geweldige verbeeldingskracht voor

² Veelzeggend is het feit dat de gehele groep voor het gerecht aangeduid werd met 'dorpsbewoners'. Dit plaatst de nodige vraagtekens bij de statistieken over sociale klasse, beroep, enz., die gebaseerd zijn op de aanwezigheid van niet minder dan 502 'dorpsbewoners' onder de 573 Dopers, die tussen 1534 en 1536 door Nederlandse rechtbanken zijn veroordeeld. Deze statistieken dienden als 'bewijsmateriaal' voor A. N. Tschistovonov, 'Die soziale Basis und der historische Ort des revolutionären Täufertums', *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig*, XIV (1965), Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, III, 408. Het artikel is een vertaling van een publicatie voor de Academie voor Wetenschap, U.S.S.R., Instituut voor Geschiedenis, Moskou, 1964.

nodig om in Hazerswoude de entourage te zien van het Nieuwe Jeruzalem. Aangezien Kühler en anderen zich niet hebben beziggehouden met de vraag, waarom zoveel mensen juist naar Hazerswoude trokken, een plaats zonder speciale aantrekkingskracht en naar Kühler meedeelt zonder mogelijke schuilplaats, willen wij in dit artikel trachten die vraag te beantwoorden. A. F. Mellink's beschrijving van het Doperdom dat zich als een besmettelijke ziekte vanuit Leiden in het omringende gebied uitbreidt met Hazerswoude als middelpunt [*sic*], verklaart niet duidelijk waarom Hazerswoude, nog altijd figuurlijk gesproken, minder weerstand had tegen de ziekte dan andere dorpen in de buurt, bijvoorbeeld Koudekerk net aan de overkant van de Rijn.³ Het antwoord op die vraag berust op de rechtsverhoudingen in de streek en de familierelaties van de machthebbers.

Hazerswoude, Zoeterwoude, Zoetermeer, Waddinxveen, Alphen, Stompwijk, Oegstgeest, Sassenheim, Rijswijk, Voorburg, Leimuiden, Monster en Heye – allemaal dorpen in de buurt van Leiden; Monster en Heye bijv. waren belangrijke dorpen in het Westland, maar vielen nog binnen het gebied dat beschouwd werd als de omgeving van Leiden. Het gebied rondom Leiden, Rijnland genaamd, viel onder de jurisdictie van de baljuw van Rijnland, die het voorzitterschap bekleedde van een Hof van welgeboren mannen. Dit waren mannen van adellijke geboorte of in ieder geval uit families die traditioneel rechterlijke macht bekleedden, en verder ridders en vrije heren. Zij behoorden tot de laagste rang in de hiërarchie van de middeleeuwse aristocratie. De baljuw van Rijnland, die verantwoording verschuldigd was aan het Hof van Holland, was sinds 1523 Jan van Berendrecht.

Op 16 februari 1535 deponeerde Jan van Berendrecht bij het Hof een klacht tegen een voortvluchtige Maerten Aryansz., die was herdoopt. Hij eiste diens voorkomen en verlangde confiscatie van diens bezit in naam van de keizer, die graaf van Holland was.⁴ De aanklacht werd behandeld op de zitting van 16 maart 1535, gehouden te Waddinxveen. De baljuw eiste de verschijning in persoon van Maerten Aryansz. (die opgeroepen was vóór de middag van die dag) en de verbeurdverklaring van diens bezit. Hij voegde eraan toe dat Maerten al eens eerder pardon was verleend, maar dat deze zijn belofte had gebroken, dat hij zich zou onthouden van omgang met de Dopers. In het geval Maerten Aryansz. niet mocht verschijnen, moest hij voor eeuwig uit Rijnland worden verbannen en moest zijn bezit en dat wat hij eventueel nog zou erven, verbeurd verklaard worden.

³ Mellink, *Wederdopers*, 186.

⁴ Leiden Stedelijk Archief, Archief der Secretarie 1253-1575, no. 1285: *Protocol van de vierschaar van Baljuw en Welgeboren Mannen van Rijnland*, gehouden door Han van Noerde, notaris en klerk van de vierschaar, 1528-1535 (ongefolieerd, chronologisch geordend).

Toen de eis naar voren was gebracht, werd de behandeling ervan onverwacht onderbroken. Zonder te zijn opgeroepen verscheen de baljuw van het dorp Hazerswoude, Zander Jansz. Block, die zijn advocaat Meester Philips Vranckenx. uit Leiden liet verklaren dat 'de edele Heer van Cruiningen souverain Heer is over de opgeroepen Maerten en dat Maerten nergens elders in deze zaak terecht kan staan dan in het rechtsgebied van de Heer van Cruiningen en niet in dat van de Baljuw van Rijnland en dat de welgeboren mannen van Rijnland niet bevoegd waren in deze zaak als rechters op te treden.'

Een lange discussie volgde (zie bijlage). Het argument dat door Zander Jansz. Block naar voren werd gebracht, was dat Maerten Aryansz. inwoner was van Hazerswoude, dat viel onder de Heer van Cruiningen als 'Vryheer van Hazerswoude'. Daar de vrijheer van Hazerswoude direct onder de keizer stond, maakte het dorp geen deel uit van Rijnland, ofschoon het omgeven was door het gebied van Rijnland. Daarom had de baljuw van Rijnland niets te zeggen over Maerten Aryansz., die pardon had gekregen van de Heer van Cruiningen, Vrijheer van Hazerswoude.

Na een verhitte woordenwisseling tussen Jan van Berendrecht en Zander Jansz. Block trokken de welgeboren mannen zich terug voor beraad en kwamen tot een unanieme uitspraak die zich beperkte tot de kwestie van jurisdictie. Zij besloten dat, aangezien Maerten Aryansz. 'woonachtig is buiten Rijnland en in Hazerswoude', de aanklacht en de eis van de baljuw van Rijnland niet ontvankelijk waren.⁵

De welgeboren mannen die tot deze uitspraak kwamen, waren: Godschalk van Wyngaerden, Geryt Kerstantsz. (Stoop, schout van Noordwijk), Anthonis (Piettersz.) Paeds (schout van Zoeterwoude), Dirk van Teylingen, Bouwen Kerstantsz. (van Heemskerck), Aelbart Rommersz., Claes Jeroensz., Florys Symonsz., Jan Symonsz. (van Leiderdorp), Neel Bouwenz., Jan Heynrycxz. Gorter, Mouryn Woutersz., Neel Gerytsz. (van Leiderdorp), Aernt Willemsz., Huych Henrycxz. (Backer), Ghys Robbrechtsz., Jacob Jansz. (van der Graft?, van Voorburg), Neel Aelwynsz., Willem Cornelisz., en Henryck Symonsz.⁶

De welgeboren mannen zijn voor een deel vertegenwoordigers van families waarvan de leden in de vijftiende en zestiende eeuw allerlei overheidsambten hadden bekleed. De bekendste families zijn: Oem van Wyngaerden, Stoop, Paeds, van Teylingen, van Heemskerck, van Noerde (op de zitting van het Hof verte-

⁵ Jan van Barendrecht zei dat hij beroep zou aantekenen bij de Raad [*sic* = het Hof] van Holland.

⁶ De lijst van leden die deelnamen aan de zitting, komt uit Stedelijk Archief, no. 1285, evenals de meeste identificaties tussen aanhalingstekens, die ook gevonden kunnen worden in verslagen van andere zittingen. Zie verder: S. van Leeuwen, *Costumen, Keuren ende Ordonnantien van het Baljuwschap ende Lande van Rijnland* (Leiden, 1667) 1503.

genwoordigd door de griffier Jan van Noerde) en Gorter. De andere rechters bekleedden eveneens verschillende ambten of stamden af van vroegere rechters. Alle leden van het Hof hadden landbezit en werden aangeslagen voor handel en nijverheid in Leiden en Rijnland. De familie van Jan van Berendrecht behoorde ook tot de groep families met een traditie van overheidsambten. Zijn vader Geryt Lam van Berendrecht had deel uitgemaakt van de stedelijke overheid van Leiden, zijn oom Matheus had meermalen zitting gehad in het Hof van welgeboren mannen van Rijnland als rechter. In 1535 was Jan van Berendrecht niet alleen baljuw van Rijnland maar ook Dijkgraaf van Rijnland en uit dien hoofde bekleedde hij het voorzitterschap over de Hoogheemraden, een college dat toezicht hield op de waterwegen in Rijnland en de juridische en financiële zaken die daarmee samenhangen, regelde. Zander Jansz. Block, baljuw van Hazerswoude, die in deze zaak de Heer van Cruiningen vertegenwoordigt, was zelf lid van het Hof van welgeborenen van Rijnland in hetzelfde jaar en daaraanvooraangaande jaren.

De zaak schiep een precedent, daar Hazerswoude niet alleen buiten de jurisdictie van de baljuw van Rijnland werd verklaard, maar eveneens buiten dat van het Hof van Holland. De vraag rijst nu waarom deze mensen in deze zaak die volgde op het Wederdopersoproer in Leiden van 24 januari 1535 zich in het scheppen van dit precedent zo extreem als juridische scherpslijpers opstelden. Het gevolg van het besluit was in ieder geval dat Dopers voorzover ze in het gebied van Hazerswoude woonden, onderdaan waren van de Heer van Cruiningen en de keizer alléén. Een beslissing tegen de pretenties van de Heer van Cruiningen lag redelijkerwijze voor de hand, helemaal omdat (juridisch gezien) de verschijning van Zander Jansz. Block onwettig was. Volgens de gewone procedure zou hij protest over deze zaak hebben moeten aantekenen bij de Hoge Raad in Mechelen in naam van de Heer van Cruiningen om daar de rechten van jurisdictie te verdedigen, op dezelfde wettelijke termen waarmee hij in Waddinxveen zijn zienswijze ondersteunde: dat noch de baljuw van Rijnland noch het Hof van Holland, laat staan het Hof van welgeboren mannen van Rijnland, recht konden spreken over een Hazerswoudse onderdaan van de Heer van Cruiningen, die als vrijheer direct onder de keizer stond.

Cruiningen was een klein dorpje in Zeeland, Hazerswoude een klein dorpje in de buurt van Leiden. Wie was deze Heer van Cruiningen dan wel?⁷ Joos van Cruiningen, Heer van Cruiningen, Heenvliet, Hazerswoude, Steenkerk enz. was de zoon van Jan, Heer van Cruiningen, Pamele enz., Raadsheer en Kamerheer van (keizer) Maximiliaan, baljuw van Mechelen, Ridder van het Gulden Vlies; en van

⁷ Zie voor de volgende informatie: H. G. A. Obreen, *Geschiedenis van het Geslacht Wassenaer* (Leiden, 1903) 37-52 en 57.

Vrouwe Agniete van Montfoort. Joos van Cruiningen trouwde (1) Magdalena van Bourgondië, dochter van Hertog Philips van Bourgondië en Anna van Borselen, erfdochter van Vere, en (2) Catharina van Wassenauer, dochter van Jan I van Wassenauer en zijn tweede vrouw Jeanne de Haluin. Joos van Cruiningen was door familiebanden verbonden met zeer invloedrijke mensen en zijn eerste vrouw was de dochter van de Hertog van Bourgondië. Ook zijn schoonouders in zijn tweede huwelijk behoorden tot de vooraanstaande edelen, maar onze belangstelling gaat uit naar de broers en zusters van zijn tweede vrouw in verband met de zaak voor het Hof in 1535.

Catharina van Wassenauers vader was in eerste huwelijk getrouwd geweest met Catharina de Craon, die hem acht kinderen schonk. De eerste zes stierven jong. Catharina van Wassenauer had twee halfzusters die volwassen werden: 1) Barbara van Wassenauer, die in 1478 trouwde met Floris van Borselen, ridder, Heer van Kortgene, Emelisse, Welle enz., bastaardzoon van Frank van Borselen, de laatste echtgenoot van Gravin Jacoba van Beieren; en van Margaretha van Hasselt. Barbara van Wassenauer stierf in 1502, haar echtgenoot in 1505. Zij lieten een aantal kinderen na. 2) Bonne of Goedlyne [mogelijkerwijs luidde de naam Goedlyve] van Wassenauer stierf op jeugdige leeftijd in 1479. Zij was getrouwd met Pontus de Lalaing, Heer van Bugnicourt, Hordain, Noyelle-Wion enz., Ridder van het Gulden Vlies, Gouverneur en Kapitein-generaal van de provincie Artois, bevelhebber van het keizerlijke leger tijdens het beleg van Tërouanne.

Catharina van Wassenauer had twee oudere volle broers:

1. Joos van Wassenauer, die op achttienjarige leeftijd stierf te Mechelen in 1489;

2. Jan II van Wassenauer die al de bezittingen van zijn vader erfde op 10 januari 1498. Hij werd al tijdens zijn minderjarigheid benoemd tot Ridder van het Gulden Vlies. Hij werd uitgenodigd om Philips de Schoone te begeleiden naar Spanje, maar wees op verzoek van zijn moeder en door bemiddeling van haar broer, Louis de Haluin, Heer van Piennes en stadhouder voor de koning van Fankrijk over Picardië, de uitnodiging af. In 1507 vergezelde Jan II van Wassenauer zijn oom naar Venetië. Hij was een van de beroemdste edelen en generaals van zijn tijd. Hij stierf op 4 december 1523 ten gevolge van verwondingen die hij had opgelopen als Kapitein-generaal van Karel V's leger bij de annexatie van Friesland. Jan II van Wassenauer trouwde in 1511 te 's Gravenhage met Josina van Egmond, dochter van de eerste Graaf van Egmond, Heer van Purmerend, Egmond, Hoogwoud en Aartswoud, Baer en Lathum, stadhouder van Holland (1483-1507), Ridder van het Gulden Vlies; en van Magdalena, Gravin van Werdenberg.

Catharina van Wassenauer had kennelijk ook nog een zuster die non was in het klooster Marienpoel bij Leiden.

Toen Jan II van Wassenauer stierf vererfden zijn bezittingen in 1525 op zijn dochter Maria, die getrouwd was met Jacques, Graaf de Ligne, Prins van Mon-

tagne, Graaf van Faukenberge, Heer van Beloeil, Montroeil, Ollignies en Herzele, Ridder van het Gulden Vlies, ambassadeur bij Paus Clemens VII, gouverneur van Ath, Raadsheer van de Keizer. Hij was de zoon van Antoine, Baron de Ligne, Prins van Montagne, Graaf van Faukenberge; en van Philipotte van Luxemburg. Maria van Wassenauer stierf in 1544, haar echtgenoot in 1552.

Om de verhouding tussen de welgeboren mannen van Rijnland en Joos van Cruiningen, Heer van Hazerswoude, en zijn vrouw Catherina van Wassenauer te begrijpen, is het interessant na te gaan welke goederen Catharina's nicht Maria in 1525 erfde. Deze bezittingen hadden zij en haar echtgenoot Jacques de Ligne in eigendom toen de zaak van de Dopers in Hazerswoude speelde in 1535.

A. De hoge, middelbare en lage Heerlijkheid van Wassenauer met het kasteel en verschillende privileges of belastingen op handel en bezit.

B. Zuidwijk: de hoge Heerlijkheid, het huis, de tienden en verspreid landbezit.

C. Oostbarendrecht: de middelbare en lage Heerlijkheid, het recht een baljuw te benoemen, alsmede privileges of belastingen.

D. Kethel: verschillende belastingrechten, landerijen behorende bij het huis Poeldijkerpoel, belastingrechten in Zoeterwoude, en het Haagambacht, dat wil zeggen het land rond de plaats 's Gravenhage met de daaraan verbonden jurisdictie.

E. De hoge Heerlijkheid van 't Zand aan de kust met de daaraan verbonden rechten.

F. De hoge, middelbare en lage Heerlijkheid van Katwijk, alsmede privileges, belastingen en het huis.

G. De hoge, middelbare en lage Heerlijkheid van Voorschoten, alsmede privileges en belastingen, waaronder een verkoopbelasting op de paardenmarkt.

H. De hoge, middelbare en lage Heerlijkheid van Oegstgeest voor de helft, de andere helft viel onder de abdis van Rijnsburg als Vrijvrouwe van Rijnsburg, alsmede privileges en belastingen, het huis te Oegstgeest en landerijen.

I. Voorburg: de middelbare en lage Heerlijkheid, alsmede privileges en belastingen.

J. Wimmenum: de hoge Heerlijkheid en privileges en belastingen.

K. Valkenburg: de middelbare en lage Heerlijkheid, alsmede privileges en belastingen op de jaarlijkse paardenmarkt, en tolgelden.

L. Sassenheim: de middelbare en lage Heerlijkheid, alsmede privileges en belastingen.

M. Vlaardingen: privileges en belastingen.

N. Leiden: de Burcht, gerekend als een jaarlijkse betaling, belasting op alle brouwerijen, tolleren, tienden, belastingen te Aalsmeer, Bodegraven en Rijnsaterwoude.

O. Eikenduin: privileges en belastingen.

P. Leiderdorp: de middelbare en lage Heerlijkheid, alsmede privileges en belastingen.

Q. De middelbare en lage Heerlijkheid van Heerjansdam.

R. 23 andere privileges, belastingen, tollén en andere rechten in het gebied.

Onder de lijst van privileges van de Van Wassenauers vindt men het gebied van Poeldijk (onder letter D boven).

Afgezien van het feit, dat in bijna alle plaatsen die vielen binnen het rechtsgebied van de baljuw en de welgeboren mannen van Rijnland, een gedeelte van de jurisdictie onder het patronaat stond van Maria van Wassenauer, nicht van Catharina en haar echtgenoot de Heer van Cruiningen, Heer van Hazerswoude, moet het feit beklemtoond worden dat de privileges, belastingen en tollén van de Van Wassenauers overal te maken hadden met het bezit en handel van de welgeboren mannen. Sommigen van hen hielden zelfs hun kastelen, in de lijst opgevoerd als 'huizen', in feodaal leen van de Van Wassenauers.

Daarom was het voorzichtig om een formeel juridisch standpunt in te nemen ten aanzien van de jurisdictie in Hazerswoude ten gunste van Joos van Cruiningen. Joos en zijn echtgenote en hun verwanten hadden een meer direct en dagelijks effect op het leven van de mensen waaruit het Hof van Rijnland was samengesteld, dan de ververwijderde Keizer, die ook zelf in familierelatie stond tot de Van Wassenauers.

Maar vanwege de beslissing op 16 maart 1535 was het Hof van Holland elk recht ontzegd om tussenbeide te komen waar het ging om de Dopers in Hazerswoude. Het Hof had alle reden verontwaardigd te protesteren, dat zij niet verantwoordelijk waren en geen pardon hadden verleend, toen het Hof in Brussel hen in 1536 slapheid van optreden verweet. De relatie met de Van Wassenauers vormde de reden waarom men de hemel op aarde zocht in Hazerswoude.

Vertaling: Wim Kuipers

Bijlage

G. A. Leiden, S. A. no. 1285, *Protocol van de vierschaar van . . . Rijnland*, 16 February 1535 (Soetermeer):

die b. van Rynlant claecht over seker goeden die hy van skeysers wegen heeft doen besaken ende by successie gecomen ende gevallen syn up eenen maerten aryansz. ende seyt dat alsoe die voors. maerten hem heeft laten verdoopen waer doer hy na bescreven Rechten ende Inhouden de placaten vande key. mat. verbuert heeft

syn lyf ende goet/ ende alsoe hy hem fugityff maict Soe dat hy concludeert die ter cause voirs. die besaecte goeden by mannen vonnisse verclairt sullen syn verbuert ende geconfisqueert te syn ande key. mat.

16 March 1535 (Waddingxveen):

die b. van Rynlant eyscht an desen vierscaer vanden hoechste Recht van lyf goet ende bloet maerten aryansz. ende seyt dat alsoe hy maerten voers. heeft doen verdagen als Recht Is om up huyden goets tyts voir middage In persoen te compareren ende te wesen voirde mannen van Rynlant In dese vierscaer ende verantwoirden syn lyf goet ende bloet van dat hy vande nyeuwe secte vanden anabaptisten ende poenitenten geweest Is ende vande key. mat. gratie ende pardoen up sekere belofte van nyet weder te vallen vercregen heeft/ ende contrarie synen eedt ende belofte wederomme mitten ghenen die mette selve dwalinge besmet syn geconverseert, ende mit heurluyder vergaderinge gehouden ende den heilige kerstene kerck ende die diensten gods versmaet heeft etc. al contrarie synen eedt ende belofte daer up hy eens gracie ende pardon geheeft, ende die placcaten vander key. mat., dat Indien hy by staende vierscaer nyet voirt en comt ende verantwoirt syn lyf goet ende bloet als Recht Is/ dat hy by mannen vonnisse gebannen sal syn te bliven uuyt Rynlant syn leven lanck upte verbuer-tenisse van syn lyf/ ende voert dat alsulke goeden als hem nader tyt dat hy weder gevallen Is In Rynlant up bestorven syn ande key. mat. geconfesqueert te syn verbuert sullen syn ende versochte hem vonnisse ende Iusticie geadministreert te werden

Welcke clachte gedaen ende conclusie genomen synde compareerde ongeRoepen ende ongedaicht synde zander Jansz. block baliu van haserswou ende dede by monde van meester phs. vranckenz. seggen dat de edele heer van cruiningen over den geeyschte maerten Is souvereyn heer ende dat maerten nergens Justiciabel en Is In dese sake dan onder den voers. heer van cruyngen ende nyet onder den bailiu van Rynlant. ende dat sulcx by mannen vonnisse ende oick datte mannen onbehoerlicke Rechters In dese sake syn gewesen sal werden ende versochte vonnis-se

Ende ter contrarie seyde die b. als dat zander voirs. hier nyet geroupen en Is ende also hy ongeRoepen comt datmen hem geen vonnisse ende [*sic*] behoert te geven maer van boeten te beslaen ende dat hy van skeysers wegen spreekt angaende de Jurisdictie van Rynlant ende upte goeden In Rynlant gelegen ende vorder nyet/ ende dat hy hem In skeysers saken nyet onderwerpen en soude of hy soude hem In boeten beslaen of diergelycke woerden die nyet mogelyck en waeren al te beschryven.

daer zander selver up seyde dat hy Inden name van cruiningen compareerde tot conservatie van syn Jurisdictie alsoe dat maerten in haserwoude woent/ ende dat de heer van cruiningen In haserwoude vry heer Is hebbende hoech laech ende middel Jurisdictie ende dat hy soe groot ende soe machtich Is Int syn als die keyser Int syn Is/ ende dat hy soe wel Remissie ende pardoen geven mach als die keyser ende dat hy maerten Remissie gegeven heeft ende dat hy oick den bailiu wer verstaen soude hy dede syn beste ende diergelycke woerden tenderende tot verachtinge vanden baliu ende skeysers recht

daer die b. op seyde dat angaende dat de heer van cruynigen soe groot Int syn is etc. dat de heer van cruynigen haserwoude vanden keyser als grave van hollant te leen hout soe dat hy syn souvereynityt aldaer vanden keyser heeft ergo nyet soe groot als die keyser/ ende alsoe ghy hier ongeroupen comt ende dese mannen hoert soe beslae Ic U van boeten ende segge dat ghy geen vonnisse up u exceptie hebben en sult. maer alsoe maerten verdaecht Is als voirs. Is dat mannen up mynen eysch ende conclusie stellen syn vonnisse te wysen soe dat dese altercatien lange geduerden sulcx dat nyet mogelick en was soe subtelick al te noteren maer alsoe die baliu seyde dat soe wat hy eyschte ende dede al tselve skeysers sake was. ende sander daer selver up antwoirde ende seyde wat scempich Ja keyser. daer syn veel keyzers./ Soe dat die ghene die ande vierscaer stonden ende die verachtinge vanden keyser verdroet seyde / Inde mirakel syn veel blinde biscoeppen etc. soe dat die b. up syne eysch ende conclusie versochte vonnisse vanden mannen. Welke mannen appart ende achter gaende ende na dat se lange met malcanderen gesproken hadden geen anscouwe nemende upte dinctael ende conclusie vande bailiu/ noch upt geent dat zander seyde alsoe hy alleenlick stonde up syn exceptie van nyet Justiciabel etc. hebben die mannen eendrachtelich gewesen aldus Alsoe maerten aryansz. woent buten Rynlant ende in haserwou condemneert vry ende quyt van al datte b. eyscht vry ende quyt van welck vonnisse die b. Inden name vanden key. mat. illico appelleerde inden Raet van hollant etc.

Interview met Alvin J. Beachy

De herwaardering van Dirk Philips

Alvin J. Beachy werd in 1913 geboren te Salisbury, Somerset County, Pennsylvania. Hij studeerde theologie aan Hartford Theological Seminary en aan Harvard Divinity School, waar hij in 1960 bij George H. Williams promoveerde.¹ Van 1943 tot 1968 was hij, met onderbreking van zijn Harvard-tijd, predikant van de General Conference Mennonite Church. Tot zijn emeritaat in 1978 doceerde hij bijbelwetenschap aan Bethel College, North Newton, Kansas. Sindsdien werkt hij aan een Engelse vertaling van de werken van Dirk Philips.² In dat kader verbleef hij, met zijn echtgenote Vera, van eind februari tot half mei 1980 in ons land.

– *De Beachy Amishen zijn naar uw vader genoemd. Dat verdient enige toelichting.*

Mijn vader, Moses M. Beachy, was in 1912 tot predikant gewijd en een jaar later tot bisschop van de Old Order Amish gemeente. Onenigheid over de toepassing van ban en mijding was de oorzaak van de scheiding in de gemeente. Mijn vader weigerde in 1923 de ban uit de spreken over John D. Yoder en echtgenote, die wilden overgaan naar de Conservative Amish Mennonite Church, die in 1895 uit de Old Order Amishen was ontstaan. De toenmalige bisschop had bepaald dat iedereen die de kerk verliet om zich bij een andere Doopsgezinde gemeente aan te sluiten, automatisch geband en gemeden moest worden. In 1927 kwamen er bovendien moeilijkheden over uiteenlopende zaken als zondagschool en het gebruik van electriciteit en auto's. In dat jaar werd de scheiding definitief. Sindsdien hebben de Beachy Amishen zich over negentien staten en in zes landen

* Dit interview vond plaats op 12 mei 1980 in de Amsterdamse Universiteitsbibliotheek. Het werd afgenomen door Dirk Visser, redacteur Geestelijk Leven bij het Algemeen Nederlands Persbureau.

¹ Het niet gepubliceerde proefschrift uit 1960 verscheen, voorzien van een uitvoerige appendix, onder dezelfde titel als boek: *The Concept of Grace in the Radical Reformation*. Bibliotheca Humanistica & Reformatorica, XVII (Nieuwkoop, 1977).

² De Engelse vertaling van de geschriften van Dirk Philips zal verschijnen als deel 10 van 'Classics of the Radical Reformation', een serie onder auspiciën van het Institute of Mennonite Studies te Elkhart, Ind., USA. Deze serie onder redactie van Cornelius J. Dyck wordt uitgegeven door Herald Press te Scottdale, Pa., USA.

buiten de Verenigde Staten verspreid.³ Momenteel zijn er een kleine 5000 gedoopte leden.

– *Hebben de Amishen een bijzondere belangstelling voor Dirk Philips?*

Lange tijd heeft Dirk Philips in de bibliotheek van elke Amish predikant gestaan. De werken van Dirk Philips, de *Martyrs Mirror* en de (Duitstalige) Lutherbijbel waren onmisbaar. Mijn vader bood me eens een groot aantal boeken aan. Toen hij echter de *Enchiridion* van Dirk Philips uit de kast pakte, bekeek hij het vol liefde en zei in Pennsylvania-Duits: 'Des kanst du net hava'. Voor hem was dat boek evenveel waard als de bijbel. Theologisch was hij niet geschoold, maar de kennis die hij had, kwam uit Dirk Philips.

– *Waardoor is uw belangstelling voor Dirk Philips ontstaan?*

Behalve de invloed van mijn vader is dit vooral te danken aan de tijd, toen ik aan Harvard mijn dissertatie schreef. Daar ontdekte ik dat Dirk theologisch veel begrijpelijker is dan Menno. In wezen zegt hij dezelfde dingen, maar dan slechts éénmaal, waarbij Dirk erg precies formuleert. Ik weet dat de Nederlandse Doopsgezinden een hekel aan Dirk Philips hebben. Ik hoop echter dat zij hem zullen herontdekken en dat werk van hem in modern Nederlands uitgegeven zal worden, zoals de DHK nu met *De ordonnantie Gods* van Melchior Hoffman gedaan heeft.⁴ Als ik de Nederlandse Doopsgezinden tot het lezen van Dirk Philips kan brengen, ben ik geslaagd.

– *Wat is naar uw mening het interessantste geschrift van Dirk Philips?*

Zelf vind ik *Vander sendinge der Predicanten* het interessantst.⁵ Hierin beantwoordt hij zijn critici op een intrigerende manier. Zij verwijten hem dat hij het recht niet heeft de ware kerk te verzamelen. Daarvoor is een stem uit de hemel of een wonder nodig om er geldigheid aan te verlenen. Dirk zegt dan dat deze bijzondere tekens alleen in het oude Testament en in de vroegste apostolische tijd voorkomen. In het Nieuwe Testament waren er verder geen bijzondere tekens, maar wanneer een gemeente van gelovigen verzameld is, dan kan deze handelen in de naam van Christus en met het gezag van Christus. Hier ziet Dirk de gemeente

³ Enige literatuur over de Beachy Amishen: 'Beachy Amish Churches', *The Mennonite Encyclopedia*, I (Scottdale, 1955) 254. Ervin N. Hershberger, 'Beachy Amish Mennonite', in: Paul N. Kraybill, ed., *Mennonite World Handbook* (Lombard, Ill., 1978) 366-369. Dorothy & Elmer Schwieder, 'The Beachy Amish in Iowa. A Case Study', *Mennonite Quarterly Review*, LI, 1 (Jan. 1977) 41-51.

⁴ *Melchior Hoffman, De ordonnantie Gods*, bewerkt door R. C. Oosterbaan-Lugt en ingeleid door I. B. Horst. Doperse Stemmen 4 (Amsterdam 1980).

⁵ *Vander sendinge der Predicanten*. [Emden], 1559. BRN, X, 239-247.

min of meer als een uitbreiding van de Incarnatie.

Een andere beschuldiging aan het adres van de Dopers was dat zij in het geheim predikten. Hun boodschap zou daarom niet geldig zijn. Dirk zegt dan dat ook Jezus in het verborgene heeft gepredikt. Ook vond hij een bewijs in het Oude Testament: Elia, die zich verschool voor Achab en Jezebel. Daar Achab en Jezebel nog steeds regeren, met andere woorden: de overheid even slecht is of misschien nog wel slechter, zijn de Dopers evenzeer gerechtvaardigd om in het verborgene te prediken als Elia. Omdat God wil dat zijn Woord vrucht draagt, is het beter dat ik in het geheim predik voor een handjevol mensen die willen luisteren dan in het openbaar voor mensen die niet de bedoeling hebben hun leven erdoor te laten veranderen.

– *Kunt u iets zeggen over het Schriftgebruik van Dirk Philips?*

Daarin zie ik enkele elementen die erg belangrijk zijn. (1) Jezus Christus als het eeuwige Woord staat boven de Schrift. In het voorwoord van de *Menschwerdinghe* zegt hij: 'Niet elk woord van God is een Zoon van God. (. . .) De woorden van de Schrift zijn getuigen van het ene Woord dat de Zoon zelf was'.⁶ Verder heeft geen ander Schriftwoord voorrang boven het gesproken woord van Christus.

(2) De gehele bijbel is geschreven opdat wij ervan leren. Daarom mogen en moeten we het voor onze eigen situatie toepassen. Een van mijn favoriete teksten van Dirk is uit *Van de Ghemeynte Godts*: 'De gemeente van de Heer mag niet met het uitwendige zwaard heersen over het geweten van mensen, noch met geweld trachten ongelovigen tot geloof te brengen noch de valse profeten met vuur en zwaard doden'.⁷ Als ik die uitspraak in het licht van zijn tijd beschouw, dan wordt Dirk Philips voor mij een geweldige figuur, omdat hij niet wil dat er druk op de gewetens wordt uitgeoefend.

(3) Het Oude Testament is ondergeschikt aan het Nieuwe. Dit komt het beste naar voren in *Van de geestelijke restitution*, waar hij een antwoord geeft op Bernhard Rothmann's *Restitutie*, dat de theologische basis vormde voor de ongelukkige periode te Munster. Hij wil geen gnostische visie op het Oude Testament. Hij allegoriseert of typologiseert het OT. Het gehele Oude Testament is een voorafschaduw van het leven van Jezus.

– *In welk opzicht is de heilsleer van Dirk Philips kenmerkend?*

Hij ziet de heiliging als een proces van vergoddelijking, wat in feite een omkering van de incarnatie is. Zoals Christus mens werd in de ervaring van de incarnatie, zo worden gelovigen geheiligd in de ervaring van de heiliging. Dit is geen plotselinge

⁶ *Van de menschwerdinghe*. [Emden?, 1557]. BRN, X, 138.

⁷ *Van de Ghemeynte Godts* [Emden], 1562. BRN, X, 406.

transformatie, maar een levenslang proces. De scheidslijn tussen Schepper en schepping blijft altijd bestaan.

Deze ervaring van de vergoddelijking is, naar de mening van Dirk, de voorwaarde voor een leven in navolging. De mens brengt niet van nature de ethiek van de navolging voort.

In bepaalde opzichten kun je Dirk Philips een voorloper van Sebastian Franck noemen. Weliswaar spreekt hij niet over perfectie in dezelfde betekenis als Coornhert, maar Dirk was ook van mening dat er met de komst van Christus iets radicaal nieuws op aarde gekomen is. ‘Wir werden teilhaftig das gottliche Wesen’, zegt hij herhaaldelijk.⁸ De Heilige Geest maakt ons deelgenoten van de goddelijke natuur. Daardoor zijn er nieuwe mogelijkheden geschapen. Voor de gelovige zijn zonde, dood en hel principieel overwonnen. Daaruit leidt hij niet af dat perfectie mogelijk is. In ons hele leven maken we niet alleen deel uit van de nieuwe schepping, maar dragen we ook de last van de oude Adam.

– *Hoe dacht Dirk Philips over de eschatologie?*

Het is de vraag of Dirk er even zeker van was als Sebastian Franck dat hij in het eind der tijden leefde. Hij ging er niet van uit dat de wereld door gewelddadige revoluties beter zou worden. Hij predikte geduldig ondergaan van het lijden. Hij nam verder heel duidelijk afstand van de praktijken van Melchior Hoffman en de Munstersen, die datum en plaats vaststelden waar het Koninkrijk Gods op aarde zou terugkeren. Bij Dirk niets van dit alles. Alleen maar: wij leven in de eindtijd, we weten niet wanneer deze tijd komt, maar wel dat deze komt. Het zal een complete omkering van waarden zijn. Dat is een ethiek van verantwoordelijkheid en niet van escapisme.

– *Tenslotte nog iets over de invloed van de Franciscanen op Dirk Philips.*

Wij weten dat zijn vader een Nederlandse priester was en dat weeskinderen aan kloosters overgedragen werden om daar grootgebracht te worden. In Leeuwarden was in die tijd een klooster, dat strikt de Franciscaanse regel volgde. Alles wijst er op dat hij enige tijd in een Franciscaans klooster heeft verbleven. Mogelijkerwijs is zijn strenge interpretatie van de ban daaruit voortgekomen: dat geen banden, noch met familieleden noch met vrienden, onze toewijding tot God te boven mogen gaan.

Een portretfoto van Beachy, in het oorspronkelijke fysieke nummer van DB 07 1981 afgedrukt (als ongenummerde pagina) tussen pagina 104 en 105, gemaakt door fotograaf Klaas Koppe, werd vanwege auteursrechtelijke bezwaren niet opgenomen in deze digitale versie. [DHK]

⁸ *Menschwerdinghe*. BRN, X, 148-149.

Dirk Visser

De viering van 450 jaar Doperdom in Nederland

Studiedagen met eschatologische en eigentijdse aspecten; eveneens in de eerbiedwaardige Singelkerk een opvoering door de toneelwerkgroep PROLOOG van een stuk, gebaseerd op het Wederdoperrijk te Münster; een feestelijke Landdag van ADS, LFDZ en DJC; officiële herdenkingen te Utrecht (opnieuw ADS) en Leeuwarden (FDS); vier tentoonstellingen (UB Amsterdam, Catharijneconvent Utrecht, Rijksarchief Leeuwarden, Raadhuis Emden); de eerste DHK-vergadering in het buitenland (Emden, 'de bakermat van het Nederlandse Doperdom') en vele, vele boeken. Dat zijn de voornaamste kenmerken van de herdenking in 1980 van 450 jaar Doperdom in Nederland. Dit artikel, dat Jim Stayer ongetwijfeld 'somewhat impressionistic' zal noemen waarmee hij de bedoeling uitstekend heeft weergegeven, is een poging al die gebeurtenissen, publicaties en reacties in kranten en tijdschriften zo volledig mogelijk vast te leggen.

Studiedagen te Amsterdam

Curatoren van het Seminarie, die in het takenpakket van een nieuw te benoemen docent het voorbereiden en organiseren van studiebijeenkomsten opgenomen hebben, moeten het als een bemoedigend teken beschouwd hebben dat de Studiedagen 'De gemeente als vertolking van de nieuwe tijd' een grote opkomst kenden: 79 'Dauerteilnehmer' plus per onderdeel 30 tot 50 'Einzelgänger'. In de fraai uitgevoerde folder werd de bedoeling als volgt omschreven: 'Bij de viering van 450 jaar doperse beweging in de Lage Landen willen wij ons verdiepen in de roeping van de gemeente om in heel haar bestaan getuige te zijn van Gods komende Rijk.' De studiedagen, georganiseerd door het Doopsgezind Seminarie en de Doopsgezinde Historische Kring, werden op 15 mei (Hemelvaartsdag) geopend met een kerkdienst. J. P. Jacobszoon (Haarlem) preekte over een 'actueel uitgelegde en daardoor zeer aansprekende' Psalm 103: 'Loof de Heer mijn ziel en al wat in mij is zijn heilige naam'. Daar de Algemene Doopsgezinde Sociëteit de

* Bij dit artikel heb ik dankbaar gebruik gemaakt van het jaarverslag over 1980 van de Doopsgezinde Historische Kring, samengesteld door DHK-secretaris Mw. J. M. Welcker, en van enkele verslagen in het *Algemeen Doopsgezind Weekblad*.

overige teksten, voorzien van een Handleiding voor gesprek door I. B. Horst (Heemstede), enkele maanden erna heeft uitgegeven, volstaan we hier met het programma. Vrijdag: S. Voolstra (Eindhoven) opende en leidde het thema in. Walter Klaassen (Waterloo, Canada) sprak over 'Eschatologie en de plaats van de bijbel in de gemeente', H. B. Kossen (Amsterdam) over 'De eigen aard van de gemeenschap der gemeente' en Heinold Fast (Emden) over 'Het vredesaspect van de gemeente'. Als intermezzo bezochten de deelnemers zaterdagmorgen de tentoonstelling 'Menist' in de Amsterdamse Universiteitsbibliotheek. De bibliothecaris van de Doopsgezinde Bibliotheek, S. L. Verheus (Amsterdam), leidde de expositie in. Uit het zeer verzorgd opgestelde materiaal (voornamelijk gedrukte werken en platen) werd ons duidelijk welk een belangrijke rol het gedrukte woord in de Broederschap heeft gespeeld, de eeuwen door. L. Laurens (Zutphen) sprak 's middags over 'Het zendingsaspect van de gemeente'. Alle voordrachten werden gevolgd door het stellen van vragen en discussie, iets dat door de ruimtelijke afstand niet altijd gemakkelijk was. Voolstra, die de discussie met vaste hand leidde, wist zo nodig duidelijkheid te scheppen.

De overval op het pakhuis

'De Singelkerk daverde van kanonschoten', schreef het *Algemeen Doopsgezind Weekblad* naar aanleiding van de opvoering van 'De overval op het pakhuis' van en door de toneelwerkgroep PROLOOG uit Eindhoven. Een draaitoneel aan de Herengrachtkant, een batterij toneellampen tussen de fraaie kronen, een enthousiaste groep jonge toneelspelers en bijna 300 aanwezigen, onder wie opmerkelijk veel jongeren – de Singelkerk kent rustiger momenten! 'Een hoogtepunt', zegt de een; 'vele toeschouwers zullen het met gemengde gevoelens meebeleefd hebben', schrijft de ander.

In niet al te fraai Nederlands legt PROLOOG het stuk als volgt uit. 'In het begin van de 16e eeuw is er een korte periode geweest waarin de idealen voor de meest onderdrukten van de maatschappij hun uitdrukking kregen. De beweging van de WEDERDOPERS wordt in de geschiedenis vaak afgedaan als een puur godsdienstige aangelegenheid. Maar als we kijken naar wat ze werkelijk deden, dan kunnen we ook vanuit nu begrijpen wat ze bedoelen met Gods rijk op aarde. Het meest duidelijk kwam dit naar voren in Münster, een stad die meer dan een jaar bezet is gehouden door de Wederdopers: privébezit werd afgeschaft; woeker werd verboden; er werd een vorm van openbare zorg voor gezondheid opgericht, iets onvoorstelbaars in die tijd; de opvoeding van kinderen werd een zaak van de gemeenschap. Met de gegevens van die periode hebben wij het verhaal voor ons stuk gemaakt.' Deze tekst stond ook afgedrukt in de folder voor de Studiedagen. Misschien zou er in de Singelkerk minder verwarring zijn ontstaan, indien daarin ook het slot van deze PROLOOG-tekst was opgenomen: 'Voor ouder publiek

blijkt de voorstelling een goede discussie-motor te zijn voor algemenere onderwerpen als: zeggenschap, controle over produktie en winst, overproduktie en crisis, en wat te verstaan onder socialisme en strategie daar naartoe.'

Landdag

Met de Doopsgezinde Gemeente Amsterdam, die de vreugde van een volle kerkdienst in een fraai aangeklede kerk beleefde, was er 's zondag een goede kerkdienst met een goed woord van C. F. Brüsewitz (Utrecht) over 1 Thess. 5 : 24: 'Die u roept is getrouw, Hij zal het ook doen.' Het prachtige weer noodde tot een stadswandeling, onder meer naar het gebouw De Zon, het Zonshofje, Anslo's hofje, Claes Claeszhofje, het Rijpenhofje en de plaats van het vroegere weeshuis D'Oranjeappel.

Hoogtepunt van het middagprogramma (een feestelijk samenzijn onder leiding van E. van Straten, secretaris van de ADS) was het spel 'Het Menniste zusje' door zusters uit Hoorn en Purmerend. De jongerencabaretgroep Terabague á Six bracht enkele vlotte schetsen. Verder muziek van een oude en een nieuwe Doopsgezinde musicus, zang van de trainees, samenzang en een slotwoord door de ADS-voorzitter, J. van Ingen Schenau-Elsen, die op goed Doperse wijze allen met een vermaning naar huis stuurde.

De hoofdredactrice van het *Algemeen Doopsgezind Weekblad*, J. Woudstra-Gorter, beëindigde haar verslag van de (voorjaars)viering als volgt: 'Wat gaat er gebeuren met de vele wijze en kundige woorden, (...) met de gemeenschap die velen daar in Amsterdam voelden, met de vreugde en dankbaarheid voor zo veel jaren Doperdom? De Geest moge de Broederschap leiden naar het Rijk Gods.'

Herdenkingsbijeenkomst te Utrecht

De officiële herdenking vond op 26 september in de Doopsgezinde kerk te Utrecht plaats. Daartoe had de ADS ruim 200 personen uitgenodigd benevens drie sprekers van formaat: prof. dr H. Berkhof, voorzitter van de Raad van Kerken in Nederland, en uit eigen huis: S. Groenveld en S. Voolstra. 'Menno zou verbaasd geweest zijn om de aanwezigen zó te zien: een beetje plechtig, een beetje een reünie, een beetje show-case voor de buitenwereld. Menno zou verontrust geweest zijn als hij geweten had van de waanzinnige wereld van nu en hoe wij de wijde wereld accepteren en hoe de omgeving ons accepteert,' zei de voorzitter van de Utrechtse kerkeraad, U. F. Hylkema, in zijn openingswoord. [Had Menno zich ook al niet gekeerd tegen de herdenking van zijn eigen monument te Witmarsum? Zie *Leeuwarder Courant*, 14 september 1979.]

In de korte dienst ging H. Wethmar (Rotterdam) voor. Vervolgens overhandigde S. Voolstra het eerste exemplaar van *De gemeente als vertolking van de nieuwe tijd*¹ aan de voorzitter van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit, J. van Ingen Schenau-Elsen. Hierin zijn de lezingen van de Studiedagen van Seminarie en DHK, 15-17 mei te Amsterdam, bijeengebracht. 'Moge de resultaten van deze studiedagen "heldere eenzijdigheid" verschaffen in de "blinde verwardheid" van het huidige belijden en beleid van onze Broederschap,' aldus Voolstra. Zijn medegelovigen stelde hij de vraag of zij 'gehypnotiseerd door een roemrucht verleden gelaten het einde afwachten of dat zij de confrontatie met Gods bevrijdend handelen in deze tijd aandurven.'

'Het "Doopsgezind eigene" in historisch perspectief' was de titel van de toespraak van S. Groenveld (Hoofddorp). [Een uitgebreide versie van deze toespraak opent dit nummer van de *Doopsgezinde Bijdragen*, blz. 11-30.]

Berkhof ontving uit handen van Groenveld een der fraaiste boeken die ooit door Nederlandse Doopsgezinden zijn geschreven: *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland, 1530-1980*.² [Bij de beschrijving van de in 1980 verschenen Doopsgezinde boeken komen we op deze uitgave terug. Hier slechts de constatering dat dit boek zonder de inspirerende leiding en de deskundigheid van Groenveld nooit tot stand gekomen zou zijn. Zijn mede-redacteuren (J. P. Jacobszoon en S. L. Verheus) en -auteurs weten dat hiermee geen woord te veel gezegd is. Zie verder de recensie.]

Namens de acht andere kerken die in de Raad van Kerken in Nederland samenwerken, nam Berkhof het eerste exemplaar 'met beschaming en dankbaarheid' in ontvangst. Hij vroeg de huidige Doopsgezinden, die naar zijn mening in bepaald opzicht een gewetensfunctie binnen de Nederlandse kerken vervullen, hun oorspronkelijke inzet te herhalen, nu ten dienste van de andere kerken. Hij preeste de 16e-eeuwse Dopers, die hij voorboden van een nieuwe kerk en een nieuwe maatschappij noemde. In hun mondigheid der gemeenteleden grepen zij vooruit op de latere democratische verworvenheden; in hun scheiding van kerk en staat op de resultaten van de Franse Revolutie en in hun anti-militarisme waren zij voorlopers van de weerloze, profetische houding van de Christen tegenover de machten der wereld.

Voordat de aanwezigen zich naar het Rijksmuseum Het Catharijneconvent spoedden, besloot de ADS-voorzitter deze 'simpele, sobere en toch blijde herdenking' (aldus Trouw).

¹ *De gemeente als vertolking van de nieuwe tijd*. Studiedagen 15-17 mei 1980. De lezingen van H. Fast, W. Klaassen, H. B. Kossen en L. Laurens, ingeleid door S. Voolstra, toegelicht door I. B. Horst. Amsterdam, Algemene Doopsgezinde Sociëteit, 1980.

² *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland 1530-1980*, onder redactie van S. Groenveld, J. P. Jacobszoon en S. L. Verheus. Zutphen, De Walburg Pers, 1980.

Tentoonstelling in Rijksmuseum Het Catharijneconvent

Zo leeg het is op bijgaande foto van de tentoonstelling, zo vol was het bij de opening. En druk zou het blijven. Met ruim 6000 bezoekers was 'Wederdopers, Menisten, Doopsgezinden' de grootste tentoonstelling sinds de opening van het museum in 1979. Conservator R. P. Zijp, de jubileumcommissie 450 jaar Doperdom, de Doopsgezinde Bibliotheek en vele Doopsgezinde Gemeenten en instellingen hadden samen voor een prachtige expositie gezorgd. Niemand van de bezoekers, die tussen 27 september en 1 december het fraai gerestaureerde Catharijneconvent 'aandeden', zal verbaasd zijn te vernemen dat dit museum is uitgeroepen tot 'Europees museum van het jaar 1980'. Zijp had ook de redactie van de catalogus³, en ook die moet hier met ere vermeld worden. Een bovenslag van ontwerpers, zetters en drukker.

Provinciale Gemeentedag te Leeuwarden

De eerste Provinciale gemeentedag van de Friese Doopsgezinde Sociëteit op zondag 28 september stond eveneens in het teken van 450 jaar Doperdom. In zeven plaatsen begon deze Friese herdenking met een kerkdienst, waarna ruim 400 Doopsgezinden per sterrit Leeuwarden bereikten. Een stadswandeling voerde langs plaatsen die in de Doopsgezinde geschiedenis een rol speelden. Tevens was er gelegenheid de (eendaagse) tentoonstelling in het Rijksarchief te bewonderen.

De voorzitter van de Fryske Akademy, mr dr K. de Vries, bood vervolgens het eerste exemplaar van Dr J. S. Postma, *De Fryske Minnisten en harren sosiëteit*⁴, aan de FDS-voorzitter, H. Veenland aan. Postma, lid van de Fryske Akademy, heeft negen jaar gewerkt aan de beschrijving van de Friese Doopsgezinde geschiedenis. Het is geschreven als een boek 'van mensen voor mensen', aldus de auteur. Hij sprak de hoop uit dat dit boek een boodschap mag zijn voor de toekomstige Doopsgezinden. 'Want wie kan zichzelf begrijpen die niets weet van de geschiedenis – zijn geschiedenis!'

De Leeuwarder predikant J. T. Nielsen besloot deze bijeenkomst: 'Voor de toekomst komt het op bijbelstudie aan'. Een citaat bij H.B. Kossen, *Doopsgezinde Bijdragen* 6 (1980) 86, parafraserend, waarschuwde hij met klem 'tegen wat in sommige kringen opgang doet, als zou de Marxistische analyse door steeds meer

³ De catalogus is voor f 2,50 (exclusief verzendkosten) verkrijgbaar bij de DHK.

⁴ J. S. Postma, *De Fryske Minnisten en harren sosiëteit*. Oersetting fan S. Sybesma. (Fryske Akademy, 584). Frjentsjer, Wever, 1980.

Christenen in de wereld worden ervaren als een onmisbare hulp bij het gemeente zijn in deze wereld. Vooral tegen jonge mensen zeg ik: “Geloof dit niet!!” Wat in de Bijbel staat wijst ons de weg – dat heeft ook onze voorvaderen de weg gewezen.’ Aldus het Verslag, dat de Doopsgezinde Gemeente Leeuwarden van deze ‘heechtijsdei’ heeft uitgegeven.⁵

Najaarsvergadering DHK te Emden

Vanuit het Oostfriesse Emden, zo wordt algemeen aangenomen, is het Doperdom naar Nederland gekomen. Reden voor de DHK zich door de Mennonietengemeente aldaar te laten uitnodigen om gezamenlijk het 450-jarig bestaan van het Noordwestduitse-Nederlandse Doperdom te vieren. Bijna 100 DHK-leden en belangstellenden woonden deze bijzondere vergadering op 4 en 5 oktober bij. Enig oponthoud van de bussen en een miezerige regen waren er debet aan dat de stadswandeling beperkt bleef tot een bezoek aan het Raadhuis, dat tevens het ‘Ostfriesische Landesmuseum’ huisvest. Dr Heinold Fast, herder en leraar bij de Doopsgezinden te Emden c.s., had hier een kleine tentoonstelling van Menno-nitica ingericht. De Lutherse Superintendent Dr Menno Smid hield ’s avonds voor Oostfriesse en Nederlandse Doopsgezinden in een overvolle gemeentenzaal een doorwrochte lezing over de Reformatie in Oost-Friesland, een cultureel en politiek ‘Überschneidungsfeld’ tussen Duitsland en Nederland.

In de feestelijke kerkdienst kreeg de wereldwijde Broederschap voor veel aanwezigen gestalte. Een lid van de Gemeente Emden, een predikantenechtpaar uit Regensburg, een zuster uit Delfgauw en de ‘Umsiedler’-predikant uit Neuwied gaven hun visie op leven en geloof, met conflicten, vervolging en verzoening; een indrukwekkend getuigen van levend Doopsgezind geloof.

Studiedag Radicale Reformatie

De sectie Anabaptistica (Prof. Dr I. B. Horst en zijn assistent J. Brüsewitz) van de Faculteit der Godgeleerdheid, Universiteit van Amsterdam, hield op 19 mei een Studiedag Radicale Reformatie. Prof. Dr Walter Klaassen, die toch al voor de DHK- & Seminarie-studiedagen in ons land was, hield ’s morgens een lezing over eschatologische thema’s in het vroege Nederlandse Doperdom. De tekst hiervan verschijnt in *The Dutch Dissenters. New Studies in Reformation Thought*.⁶ ’s Mid-

⁵ ‘1530-1980. 450 jaar Doperdom in Nederland. Verslag Provinciale Gemeentedag, 28 september 1980.’ Gestencilde uitgave van de Doopsgezinde Gemeente Leeuwarden.

⁶ *The Dutch Dissenters. New Studies in Reformation Thought*, onder redactie van Irvin B. Horst. Nog niet verschenen.

dags lichtte hij een 'Research Note' toe, waarvan de Nederlandse vertaling (Doperdom als revolutie: een voorbeeld van 'confessionalisme' in de Doopsgezinde geschiedschrijving) in dit nummer van de *Doopsgezinde Bijdragen* (blz. 109-115) is opgenomen. Deze tweede studiedag van de actieve sectie – de eerste vond op 1 juni 1978 plaats met Dr Hans-Jürgen Goertz als spreker – werd door ongeveer 20 personen bijgewoond.

'Underground Cultures' in de Radicale Reformatie

De vakgroep Geschiedenis van het Christendom 800-1800 en haar sectie Anabaptistica van bovengenoemde Faculteit organiseerden in het kader van het onderzoeksbeleid van de vakgroep en naar aanleiding van 450 jaar Doperdom in Nederland studiedagen op 22 en 23 september. Het thema werd ingeleid door Dr Christopher Hill, oud-hoogleraar en Master van Balliol College, Oxford, met een rede, getiteld 'From Lollards tot Levellers'. De twee hoogleraren van de vakgroep, Dr I.B. Horst en Dr C. W. Mönnich, hielpen de discussie op gang, waarbij eerstgenoemde zijn bijdrage toespitste op de geschiedenis van de Radicale Reformatie in het 16e-eeuwse Engeland ('"The Radical Underground" in the Tudor Period') en laatstgenoemde op de geschiedenis van het Christendom in het 17e-eeuwse Engeland ('The Quakers: A Case of De-radicalisation'). Het thema werd verder uitgewerkt door Dr A. F. Mellink, lector Sociaal-religieuze geschiedenis aan de Faculteit der Letteren van de Rijksuniversiteit van Groningen, met een lezing onder de titel 'De "Radical Underground" in de Nederlandse Radicale Reformatie'; en door Dr J. M. Stayer, hoogleraar Moderne geschiedenis aan de Queen's University te Kingston, Ont., Canada, met een lezing, die de intrigerende titel droeg 'Polygamy as "Inner-Wordly Ascetism": Conceptions of Marriage in the Radical Reformation'. De lezingen zijn, voorzien van een Inleiding door Dr. M. B. Pranger, die de Studiedagen heeft voorgezeten, uitgegeven in *CUDAN-Bulletin*, 12-13 (1980-1981).⁷ Christopher Hill gaf aansluitend nog een gastcollege in de Oudemanshuispoort over 'John Milton and the Radical Underground'.

Publiciteit

Het *Algemeen Doopsgezind Weekblad* kwam op 17 mei met een bijzonder nummer uit, waarvan het hoofdthema was: hoe zien buitenstaanders de Nederlandse

⁷ De CUDAN-Bulletins zijn kosteloos te verkrijgen bij het CUDAN-secretariaat, p/a Theologisch Instituut, Herengracht 514-516, 1017 CC Amsterdam.

Doopsgezinden van 1980? Het nummer verscheen tijdens de Studiedagen en werd toegezonden aan alle Doopsgezinden van wie het adres bij de ADS bekend was. De 'insider' J. A. Oosterbaan schreef het openingsartikel 'Bijbels geloof en werkelijkheid'. De Nederlandse Hervormde kerkelijk hoogleraar, Dr H. Berkhof, die tevens voorzitter van de Raad van Kerken in Nederland is, gaf zijn visie ('ambivalent'). De Groninger Baptistenpredikant J. Broertjes benadrukte dat Doopsgezinden en Baptisten samen tot de 'doperse vleugel' van de wereldkerk behoren. Wera en Daniël Amstutz lieten vanuit Zwitserland weten dat de Nederlandse Broederschap heel anders is dan de Zwitserse, Duitse en Franse. Men is zeer open naar de wereld, maar het Christocentrische, zoals dit bij Menno Simons de grondslag was (1 Cor. 3 : 11), schiet te kort. H. A. van Winter, sinds 1977 een buitenstaander en voordien Doopsgezind predikante, noemde als kernprobleem van de Doopsgezinde Broederschap dat 'Gods Woord van zijn kracht beroofd wordt en de vrijblijvendheid hoogtij viert'. Zij hoopt dat de Nederlandse Doopsgezinden zullen terugkeren naar het Fundament, Jezus Christus. M. K. van der Veen-Gotwals, in 1965-1966 als Amerikaanse trainee in ons land en vervolgens met een Nederlander getrouwd, vergeleek de Amerikaanse met de Nederlandse Doopsgezinden ('gemeente is nodig'). Gerrit Jan en Rita Romeyn, net terug na een jaar tussen de Doopsgezinden in Noord-Amerika te hebben gewoond, missen hier de warmte. Van een interview met Theun de Vries is een gedeelte overgenomen ('Mijn Doopsgezinde jeugd in Friesland en mijn lidmaatschap van de CPN waren twee perioden van geborgenheid.')

In dit *ADW*-nummer verscheen het eerste artikel (van de hand van de auteurs) over *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland, 1530-1980*. Het laatste in deze serie verscheen in het *ADW* van 27 september, één dag na verschijning van dit boek. Op de voorpagina vraagt *ADW*-hoofdredactrice J. Woudstra-Gorter zich af waarom we eigenlijk zoveel aandacht besteden aan 450 jaar Doperdom in Nederland. Zijn we niet alleen bereid een feestje te vieren, maar ook aandachtig te speuren naar het werk van de Heilige Geest in mensen, aldus het slot van deze overweging.

Het *Doopsgezind Jaarboekje* 1980 besteedt aandacht aan het jubileum met een artikel van H. W. Meihuizen, 'De zendingsdrift bij de vroege Dopers' (blz. 19-31). In het *Mennonitisches Jahrbuch* 1980 schrijft Dirk Visser een kort artikel 'Die Doopsgezinden – 450 Jahre nach Melchior Hoffman' (blz. 65-68). In het weekblad *De Bazuin* (16 mei) schrijft Ed van Straten een artikel, waaraan de redactie de volgende ondertitel gaf 'Een verrukt herkennen van volwassen gelovenden, die ook proberen in de slijtageslag van het leven de bedoelingen van Jezus in het oog te houden'. *Mennonite Life* (september 1980) besteedt met de portretten van Melchior Hoffman en Menno Simons op de achterpagina aandacht aan het jubileum, terwijl in de *Mennonitische Geschichtsblätter* (1980) redacteur Hans-Jürgen Goertz in de inleiding ernaar verwijst.

Het *Leids Dagblad* (3 mei) ruimt een halve pagina in voor een artikel van S. J. de Groot ('Doopsgezinden werden goede staatsburgers'), met (als bewijs?) een foto van de geïnterviewde Leidse Doopsgezinde predikant Wim H. Kuipers. Diens collega uit Alkmaar, Alle G. Hoekema, schrijft in de *Alkmaarse Courant* (14 mei) een artikel met de titel 'Doopsgezinden begonnen als radicale martelaars'. Frits Groeneveld, redacteur Geestelijk Leven van *NRC Handelsblad*, geeft zijn beschouwing het citaat 'Die Duyvel en mag met geen yser overwonnen worden' als titel mee (16 mei). Hans Willems, kerknieuwsredacteur van de *Leeuwarder Courant*, zet boven een artikel in de weekend-bijlage Sneon & Snein 'Scheiding der geesten bedreigt doopsgezinden', zich daarbij beroepend op Sjouke Voolstra (van wie – als bewijs? – een foto werd afgedrukt), Ed van Straten en H. Berkhof (24 mei). En de 'Amsterdamse' Oosterbaan (A. J., voor bevriende journalisten Nol) en Dirk Visser ontdekten tot hun en anderms schrik, dat A. J. Klei de gesprekken met hen verwerkte in een artikel met de titel 'Doopsgezind-zijn een soort instinct' (*Trouw*, 12 mei). Een voorbeschouwing over 450 jaar Doperdom, afkomstig van de dienst Geestelijk Leven van het ANP, verscheen in verschillende dagbladen. De Canadese *Mennonite Reporter* (9 juni) bevatte een verslag van de voorjaarsviering van Walter Klaassen, dat verkort ook werd opgenomen in de *MWC Newsletter* (de nieuwsbrief van het Doopsgezind Wereldcongres) van september 1980. In het 14-daagse hervormde orgaan *Woord en Dienst* (20 mei) schreef L. H. Ruitenbergh een milde 'redactionele kolom' over de Doopsgezinden. Ooit, toen hij minder 'old and wise' was, liet hij eens weten dat hij, voor de keus gesteld, niet voor de Doopsgezinde kerk zou kiezen.

IKON- en KRO-radio besteedden aandacht aan de viering in mei. NCRV-radio bracht op 7 april in het programma 'literama-maandag' een luisterspel van Gerrit Pleiter, 'De visioenen van een houtstapelaar'. Het verhaalt van de duizenden, die in 1534 vanuit Holland, Zeeland en Utrecht naar Münster, het 'hemelse Sion', trokken. Op het Zwarte Water werden 3000 Wederdopers aangehouden, van wie slechts een enkeling, onder anderen Dirk Houtstapelaar, ter dood werden gebracht. Het luisterspel begint met zijn verhoor. NCRV-tv zendt op 8, 15 en 22 september 1981 drie programma's uit over de Doopsgezinden. 'Het volk van Menno' is een productie van Nico Bogaart en Sipke van der Land. Een relatie met de actualiteit legde Frits Groeneveld, lid van de ADS-commissie ter Publicatie, toen hij in het *ADW* van 30 mei 1980 (vier weken na de kroning) de Wederdopers 'de stenengooiers van de 16e eeuw' noemde.

Irvin B. Horst doet in het *ADW* van 10 januari 1981 uit de doeken dat het veelvuldig gebruikte prentje niet – zoals de samenstellers van de *Illustrierte Geschichte der Deutschen Frühbürgerlichen Revolution* (Berlin 1974) en voor hen Roland Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York 1950), en na hen alle Doopsgezinden dachten – een dopers prediker, maar de profeet Hosea voorstelt: een houtsnede uit de *Luther Bibel* van 1534. *Trouw* (20 januari 1981)

maakt een berichtje van deze vondst van de Heemsteedse hoogleraar. Overigens komt niet aan schrijver dezes de eer toe, zoals Horst zegt, maar aan S. L. Verheus, die de prent vond bij Ugo Gastaldi, *Storia dell' Anabattismo dalle Origine a Münster, 1525-1535* (Torino 1972). Deze prent sierde ook de voorpagina van het *ADW* in het jubileumjaar 1975.

Boeken

De nazaten van N. van der Zijpp lieten een ongewijzigde herdruk van diens *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland* verschijnen. Het reeds jaren uitverkochte boek, dat in 1952 te Arnhem werd uitgegeven, is nu getooid in een kardinaalsrode omslag met op het voorplat een penning van Menno Simons en op het achterplat een korte levensbeschrijving met foto van de in 1965 overleden auteur.⁸ (Zie recensie.)

Nog juist op tijd voor de Studiedagen van DHK en Seminarie kwam Doperse Stemmen 4 uit: Melchior Hoffmann, *De ordonnantie Gods*, bewerkt door R. C. Oosterbaan-Lugt en ingeleid door I. B. Horst.⁹ Hierin geeft Hoffman, de vader van het Nederlandse Doperdom, een nadere uitleg van het zendingsbevel Matth. 28 : 18-20. Dit tractaat verscheen voor het eerst in 1530.

Enige tijd later kwam het jubileumnummer van de *Doopsgezinde Bijdragen* uit, voor de eerste maal met kleurenillustraties en evenals Doperse Stemmen 4 voorzien van het 'Doopsgezind botermerk'. Typografisch gelijk aan de Doperse Stemmen (en ook voorzien van het befaamde vignet) is *De gemeente als vertolking van de nieuwe tijd*, de lezingen van de Studiedagen, ingeleid door S. Voolstra, toegelicht door I. B. Horst en uitgegeven door de Algemene Doopsgezinde Sociëteit.

Bij de Boekbesprekingen zal de inhoud van *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland, 1530-1980* behandeld worden. Hier slechts aandacht voor enkele nevenaspecten. Niet minder dan 2200 exemplaren van dit 'bijzonder boeiend boekwerk' (C. P. Hoekema in het *ADW*) zijn verkocht én verzonden door het ADS-bureau. Bij mijn weten is er nog nooit zo'n goed opgezette voorpubliciteit (korte artikelen van de auteurs in het *ADW*) voor een Doopsgezind boek geweest. De eerste druk, 3000 exemplaren, was dan ook in korte tijd de deur uit. Nog een ander aspect: dankzij vele subsidiënten, die toen nog niet op de kleintjes

⁸ N. van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland*. Enkhuizen, eigen beheer, 1980. Ongewijzigde herdruk van de uitgave Arnhem 1952.

⁹ Doperse Stemmen 4. Melchior Hoffman, *De ordonnantie Gods*, bewerkt door R. C. Oosterbaan-Lugt, ingeleid door I. B. Horst. Amsterdam, Doopsgezinde Historische Kring, 1980.

hoefden te letten, bevat het boek 'een rijkdom aan illustraties' (Frans Oudejans in *Overweg*, informatieblad voor het bisdom Breda), die volgens Trouw 'kennelijk met veel toewijding bij elkaar zijn gezocht'. Kees Fens (in *de Volkskrant*) mist weliswaar een artikel over de kerkgebouwen en meent dat het boek toch iets te veel voor insiders is geschreven, maar hij spreekt van een 'overigens zeer lezenswaardig' boek. W. G. de Vries in het *Nederlands Dagblad* ('een boekwerk van allure') gebruikt in zijn recensie de Doopsgezinden tot een waarschuwend voorbeeld. Hangt de toenemende verwereldlijking en de teruglopende belangstelling van de jeugd niet samen 'met hun verkeerde kijk op Gods verbond – en daarmee samenhangend – onze plaats in de wereld?' Uit de vele recensies en aankondigingen tenslotte nog één opmerking uit de *Mennonite Reporter*, die met Noord-amerikaanse zakelijkheid constateert: 'The price of the book makes it a very good buy.'

De *Fryske Minnisten en harren sosiëteit* verscheen als uitgave nr. 584 van de Fryske Akademy te Leeuwarden in samenwerking met uitgeverij Wever te Franeker. Het deel dat de periode na 1830 behandelt, is een vervolg op S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Friesland* uit 1838. Opmerkelijk is verder aan het boek van Postma dat het oorspronkelijk in het Nederlands geschreven is; S. Sybesma verzorgde de vertaling. FDS, het Fries Doopsgezind Studiefonds en enkele Friese bedrijven maakten mede deze uitgave mogelijk. (Zie recensie.)

'Een rijk verlucht gedenkboek, dat een belangrijke bijdrage tot de Friese kunst- en cultuurgeschiedenis is,' aldus de *Leeuwarder Courant* over *Eekhoff en zijn werk. Leven en werken van Wopke Eekhoff (1809-1880), stadsarchivaris van en boekhandelaar te Leeuwarden*.¹⁰ Hierin schreef C. P. Hoekema onder de titel 'Een leven onder en in een kroon' een biografie, Peter Karstkarel 'Eekhoffs geschiedenis van de schilders, tekenaars en graveurs in Friesland tot 1875' en Ph. H. Breuker 'Eekhoffs geschiedenis van de Leeuwarder drukkers en uitgevers tot 1870.' Hoekema behandelt onder meer de geestelijk-godsdienstige invloeden die Eekhoff, uitgever van de *Geschiedenis der Doopsgezinden in Friesland*, heeft ondergaan.

De bronnenserie van de Nederlandse doperse beweging, Documenta Anabaptistica Neerlandica, werd in 1980 verrijkt met het tweede deel, (wederom) bewerkt door A. F. Mellink, *Amsterdam (1536-1578)*.¹¹ Hierin zijn de archiefstukken betreffende de doperse beweging te Amsterdam in genoemde periode bijeengebracht. Aandacht voor het Münsterse Wederdoperrijk, dat ook zijn weerslag te Amsterdam had, voor grote processen tegen Dopers in 1540, 1549, 1552/53 en

¹⁰ C. P. Hoekema, Peter Karstkarel en Ph. H. Breuker, *Eekhoff en zijn werk. Leven en werken van Wopke Eekhoff (1809-1880) stadsarchivaris van en boekhandelaar te Leeuwarden*. Leeuwarden, Friese Pers, 1980.

¹¹ Documenta Anabaptistica Neerlandica. Tweede Deel. *Amsterdam (1536-1578)*, bewerkt door A. F. Mellink. Kerkhistorische Bijdragen, 6. Leiden, Brill, 1980.

1555 en voor de late vervolging te Amsterdam in de jaren 1569, 1571/72 en 1575/76. (Zie recensie.)

Het *CUDAN-Bulletin*, 11 (1979) verscheen doordat een ander plan niet doorging, pas in 1980. Het bevat de lijst van gepubliceerde Anabaptistica in 1978-1979, samengesteld door Irvin B. Horst en J. Brüsewitz. Een nieuwigheid is dat de titels van ongepubliceerde proefschriften zijn opgenomen.

Het *CUDAN-Bulletin*, 12-13 (1980-1981) kon dankzij een royale subsidie van de ADS als dubbelnummer uitkomen. Hierin zijn alle teksten opgenomen van de Studiedagen '“Underground Cultures” in the Radical Reformation', die hiervoor reeds besproken zijn.

In deze rij willen we één boek dat niet in het Nederlands is verschenen, noemen: *Die Täufer. Geschichte und Deutung* van Hans-Jürgen Goertz.¹² Het zesde hoofdstuk hiervan, 'Ideale Formen kränkeln', verscheen in een eerdere versie in de *Doopsgezinde Bijdragen* van 1978 (blz. 32-49). (Zie recensie.)

In 1980 verschenen ook enkele herdrukken, die voor de bestudering van de geschiedenis der Doopsgezinden van belang zijn. Dr. S. B. J. Zilverberg bezorgde zowel de herdruk van K. O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring*.¹³ uit 1896, als van J. C. van Slee, *De Rijnsburger Collegianten*¹⁴ uit 1895. Voor beide uitgaven schreef hij een verhelderende inleiding. Dr. A. de Groot bezorgde de herdruk van W. J. Kühler, *Het socinianisme in Nederland*.¹⁵ (Zie recensie.)

Ook voor één artikel willen we in deze opsomming een uitzondering maken. Over P. Harting, een der oprichters en redacteurs van het eerste uur (met P. Cool) van de *Doopsgezinde Bijdragen*, schreef Zilverberg een artikel.¹⁶

Tenslotte

De Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk behandelde op haar juni-vergadering het rapport van het dopers-gereformeerd gesprek in Nederland, waaraan namens de Algemene Doopsgezinde Sociëteit hebben deelgenomen H. B. Kossen, J. A. Oosterbaan en S. Voolstra.

¹² Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*. München, Beck, 1980.

¹³ K. O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studiën over Hollandsche vrijgeesten*. Met een inleiding van S. B. J. Zilverberg. Utrecht, HES, 1980. Ongewijzigde herdruk van de uitgave uit 1896.

¹⁴ J. C. van Slee, *De Rijnsburger Collegianten*. Met een inleiding van S. B. J. Zilverberg. Utrecht, HES, 1980. Ongewijzigde herdruk van de uitgave uit 1895.

¹⁵ W. J. Kühler, *Het Socinianisme in Nederland*. Met een inleiding door Aart de Groot en een register door Dirk Visser. Leeuwarden, De Tille, 1980. Ongewijzigde herdruk van de uitgave Leiden 1912.

¹⁶ S. B. J. Zilverberg, 'Dr. D. Harting, een man van betekenis in negentiende-eeuws Enkhuizen'. *Steevast*. Jaaruitgave van de Vereniging 'Oud-Enkhuizen' te Enkhuizen (1980) 4-10.

De ADS gaf in 1980 de brochure *Op zoek naar een vredesgemeente. Handleiding voor het gesprek in de doopsgezinde gemeenten over de vraag wat het betekent vredesgemeente te zijn*¹⁷ uit. Ongeveer honderd Doopsgezinde Gemeenten hebben zich hier in het winterseizoen 1980-1981 over gebogen. Niet vaak heeft een initiatief van de ADS een dergelijk gehoor gevonden.

Voorpagina-nieuws in 1980 was echter de standvastigheid van een lid van de Doopsgezinde Gemeente Eindhoven, Loes Wessels, die weigerde haar aandeel van de zogenaamde defensiebelasting (het deel van de belasting bestemd voor het Ministerie van Defensie) te betalen. 'Een heel peloton deurwaarders', aldus *Vrij Nederland*, haalde daarop haar huisraad op. 'De vrede is me meer waard dan mijn meubels', zei Mw. Wessels.

Berkhof schreef in het jubileumnummer van het *ADW* (zie hierboven) onder meer dit: 'Hier zie ik de erflastende zwakheid én de uitdaging van het nederlandse Doperdom liggen. Traditie en heden kunnen tot een vrij krachteloos amalgaam samenvloeien. Maar ze kunnen ook een explosieve kernfusie aangaan. Dat zie je soms in een doperse gemeente of nog meer bij doperse enkelingen ineens gebeuren. Dan vlamt de profetisch-kritische hartstocht van de heilige gemeente ineens op, in een cultuursituatie die daar weer om bleek te vragen. Dan zijn de Dopersen ons anderen ineens weer ver vooruit. Omdat ze hun traditie niet mat variëren, maar creatief opnieuw inzetten.'

¹⁷ *Op zoek naar een vredesgemeente. Handleiding voor het gesprek in de doopsgezinde gemeenten over de vraag wat het betekent vredesgemeente te zijn.* Amsterdam, Algemene Doopsgezinde Sociëteit, 1980.



De overval op het pakhuis



Tentoonstelling 'Wederdopers, Menisten, Doopsgezinden' in het Catharijneconvent (zie blz. 100)



Loes Wessels, Eindhoven: 'De vrede is mij meer waard dan mijn meubels' (zie blz. 108)

Foto Pierre van de Meulenhof

Doperdom als revolutie: een voorbeeld van 'confessionalisme' in de doopsgezinde geschiedschrijving

door Walter Klaassen

De *Mennonite Quarterly Review* van juli 1979 bevatte het artikel van Hans-Jürgen Goertz, 'History and Theology: A Major Problem of Anabaptist Research Today' plus enige reacties daarop.¹ Hoewel er weinig verrassend nieuwe dingen gezegd werden, bepaalde deze discussie onze gedachten weer eens bij een 'eeuwig' probleem voor Christenen: de invloed van het 'confessionalisme' op de geschiedschrijving, in het bijzonder de invloed van de doopsgezinde theologie op de reconstructie van de geschiedenis der Dopers.

Ik ben het volledig met Goertz eens dat we zoveel mogelijk moeten vermijden dat onze theologie de reconstructie van onze geschiedenis bepaalt. Met voldoening heb ik geconstateerd dat James Stayer in zijn artikel in genoemd *MQR*-nummer mij tot die historici rekent die langzamerhand tot dit inzicht zijn gekomen. Daarin schuilt echter ook een deel van het probleem. Want als wij trachten te vermijden dat de beschrijving van onze geschiedenis bepaald wordt door onze opvattingen van het christelijk geloof, lopen we het gevaar dat concepten en dogma's binnensluipen die weer andere vertekeningen met zich meebrengen.

* De auteur is hoogleraar (Doopsgezinde) geschiedenis aan het Conrad Grebel College, University of Waterloo, Ontario, Canada.

Deze tekst werd op 19 mei 1980 uitgesproken tijdens een studiedag Radicale Reformatie van de sectie Anabaptistica van de Faculteit der Godgeleerdheid, Universiteit van Amsterdam.

¹ Reacties op Hans-Jürgen Goertz' artikel werden gegeven door Carter Lindberg, 'Fides et intellectus ex auditu: A Response to Hans-Jürgen Goertz on History and Theology'; John S. Oyer, 'History and Theology: A Response'; William Klassen, '“History and Theology”: Some Reflections on the Present Status of Anabaptist Studies'; Kenneth R. Davis, 'Vision and Revision in Anabaptist Historiography: Perceptual Tensions in a Broadening Synthesis or Alien Idealization?'; Werner O. Packull, 'A Response to “History and Theology”: A Major Problem of Anabaptist Research Today'; James M. Stayer, 'Let a Hundred Flowers Bloom and Let a Hundred Schools of Thought Contend'.

Een eerdere versie van Goertz' artikel verscheen onder de titel '“Ideale Formen kränkeln”'. Een beschouwing over de verhouding van geschiedenis en theologie in de doperse geschiedschrijving' in *Doopsgezinde Bijdragen*, 4 (1978).

Confessionalisme en vaste denkpatronen zijn namelijk karakteristiek voor de mens; ze zijn bovendien beslist niet beperkt tot uitsluitend de christelijke theologie.

De titel geeft al aan dat ik in het kort stil zal staan bij het begrip revolutie, zoals dat toegepast wordt op het Doperdom, als een voorbeeld van een bepaalde vorm van confessionalisme.

In het verleden hebben doopsgezinde geschiedschrijvers de gelijkstelling van Doperdom met revolutie verworpen. Ik denk hierbij vooral aan B. H. Unruh, 'Die Revolution und das Täuferium'² en H. S. Bender, 'The Zwickau Prophets, Thomas Müntzer, and the Anabaptists'.³ Deze stelling is echter nieuw leven ingeblazen en we komen haar de laatste tijd weer vaker in de literatuur tegen. Zelf heb ik ernstige twijfels over de bruikbaarheid van dit begrip in de doperse geschiedschrijving, daar het opvattingen en associaties in zich draagt die niet van toepassing zijn op de 16e eeuw en derhalve ons beeld van die tijd en bepaalde gebeurtenissen uit die tijd vervormen.

Het begrip revolutie wordt tegenwoordig nogal vaak gebruikt in publicaties over de Reformatie. Omwille van mijn betoog zal ik het nauwkeurige gebruik van dit begrip door Marxisten buiten beschouwing laten. Hier gaat het me om de toepassing ervan in het historisch onderzoek van de 19e eeuw en van de radicale Reformatie. Daar wordt het zonder enige nauwkeurigheid gebruikt. Sinds Troeltsch⁴ dient het om Müntzer en Münster van andere radicalen te onderscheiden. Recentelijk is het gebruikt door George H. Williams,⁵ James M. Stayer,⁶ Thomas Nipperdey⁷ en Richard van Dülmen.⁸ Zelf heb ik het gebruikt in *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant*⁹ en in *Michael Gaismair: Revolutionary and Reformer*.¹⁰ In het eerste boek niet correct, in het tweede, naar ik meen, wel; een punt waar ik later op terugkom.

Ik wil aantonen dat het woord revolutie, als het in de geschiedschrijving der Dopers gebruikt wordt, een confessionele lading heeft, die niet afkomstig is uit de theologie maar uit een mengsel van enerzijds politiek-sociale wetenschappen en

² *Gedenkschrift zum 400 jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten, 1525-1925* (Ludwigshafen a. Rh., 1925) 19-47.

³ *MQR*, XXVII (1953) 3-16.

⁴ *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen, 1923) 879.

⁵ *Spiritual and Anabaptist Writers* (Philadelphia, 1957) 29.

⁶ *Anabaptists and the Sword* (Lawrence, Kansas, 1972) 227, 255.

⁷ *Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert* (Göttingen, 1975) 38-84.

⁸ *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation* (München, 1977) 165, 361.

⁹ (Waterloo, Ontario, 1973) 48-63.

¹⁰ (Leiden, 1978).

anderzijds onze eigen emotionele politieke opvattingen. Deze vertegenwoordigen op hun beurt weer confessionele standpunten, die wat hun functie betreft niet wezenlijk verschillen van christelijk confessionalisme.

Met het woord revolutie wordt tegenwoordig elke ingrijpende verandering in de maatschappij aangeduid, zowel in de landbouw, de ethiek als de electronica. In de oorspronkelijke zin duidt het op een sociaal-politieke werkelijkheid. Enerzijds wordt revolutie beschreven als een poging van een groep samenzweersers om de gevestigde orde omver te werpen en om een nieuwe orde te bouwen, die evenzeer op dwang (van bovenaf) berust. In deze visie zijn aspecten daarvan: fanatisme, provocatie van het gezag, verachting en verwerping van traditionele normen, een onverzoenlijke haat jegens alle tegenstanders en collaborateurs, voorliefde voor geweld, en de bereidheid elk middel te gebruiken ter verkrijging van de gewenste nieuwe orde.

Anderzijds kan revolutie inhouden: heldendom, bereidheid te offeren voor een groot ideaal, de kleine toegewijde groep die alles riskeert om wille van vrijheid, gelijkheid en broederschap. Verder: zonder vrees de tyrannie uitdagen, een voorbode van een nieuw tijdperk, de uitbanning van corruptie en onderdrukking, en de plechtige verklaring van de onafhankelijkheid. Met andere woorden, de term revolutie heeft een totaal verschillende betekenis voor verschillende gebeurtenissen in verschillende tijden. Tenzij een heldere en niet-emotionele definitie een zekere orde brengt, zullen we onze 20e-eeuwse, met emoties geladen opvattingen over revolutie blijven opleggen aan de 16e eeuw en daarmee zullen we onze eigen geschiedenis nooit goed begrijpen. We zullen over het Doperdom als een revolutionaire beweging blijven spreken of we zullen de revolutionaire aspecten ervan blijven ontkennen, afhankelijk van onze onuitgesproken politieke en maatschappelijke overtuigingen.

De vraag over het gebruik van het begrip revolutie voor het Melchioritische Doperdom kwam bij me op toen ik de apocalyptische eschatologie bestudeerde, die zo veel invloed heeft gehad op de Dopers in de Nederlanden in de periode 1530-1536. Als die beweging beschouwd wordt als een fanatieke samenzwering om de Europese beschaving te vernietigen en als men dat dan met revolutie aanduidt, dan wordt die term onjuist gebruikt – een dergelijke samenzwering bestond niet. Het fanatisme van de Melchiorieten was niet groter dan dat van de Calvinisten in Geneve of van bisschop Franz von Waldeck, die Münster belegerde en vervolgens de hele stad uitroeide. Münster is beschreven als een beweging die politieke en maatschappelijke veranderingen nastreefde, verwerping van de oude, repressieve en onrechtvaardige orde, met de bedoeling een nieuw orde te vestigen, zowel op sociaal, politiek als godsdienstig terrein; Münster is derhalve consequent een revolutie genoemd. Maar de term revolutie past hier niet. Hoewel de Münsterse de oude orde, die zij als corrupt beschouwden, verwierpen, waren zij niet

van plan een nieuwe orde in Europa te vestigen, behalve een, beperkt in tijd en plaats, ter voorbereiding van de Wederkomst van Christus. Zij zochten geen nieuwe aardse orde, maar het Koninkrijk Gods dat eeuwig is. Daar bereidden zij zich weliswaar op voor, maar zij vestigden het niet. Dat zou door God geschieden.

Een eerste onderzoek van de literatuur bevestigde mijn vermoeden dat revolutie een moderne term is die slechts met de grootst mogelijke voorzichtigheid in een andere context gebruikt kan worden. A. Lloyd Moote, een Canadese historicus, concludeerde dat er geen revoluties in Europa zijn geweest voor de 18e eeuw. Met instemming citeer ik hem wanneer hij schrijft dat Europa in de 16e eeuw

(was) looking forlornly back to a lost Golden Age rather than forward to a better life. Such a generalization seems to hold even if we conclude those waves of millennial movements that combined the Garden of Eden with the Second Coming.¹¹

Een zeer belangrijke analyse van het begrip revolutie geeft Jacques Ellul in zijn *Autopsy of Revolution*. In het eerste hoofdstuk tracht hij de betekenis van de term revolutie te verhelderen. Hij definieert revolutie als een beweging met een leer, een programma. Er komt een revolutie, deels doordat er vantevoren over is nagedacht. Dit ontwerp vooraf van de actie is weloverwogen, en naderhand ook niet apologetisch. Revolutionairen hebben een duidelijk beeld van wat er na de omverwerping gaat gebeuren. Een revolutie heeft leiders die van plan zijn de nieuwe orde te vestigen.¹²

De meeste sociale omwentelingen in de 16e eeuw moeten opstanden genoemd worden, zegt Ellul. Een opstand verwerpt het onmiddellijke verleden daar dit ondragelijk geworden is, maar de opstand verheerlijkt een verder weggelegen periode, die gunstiger wordt beoordeeld. Hij is een verlangen naar restitutie van een oude, niet-corrupte orde.¹³ Een opstand is wel visionair, maar heeft geen concrete plannen. In een opstand

there is no logical future, no conceivable positive transformation of the present, so one makes the leap to the end of time – a visualization of the ultimate future, of a society which has no community with the one being refused, and which is frequently a recovery of the ultimate and also visualized past. That blissful past before the fall. Revolt marches towards the Advent; it is a visionary quest for a

¹¹ Lloyd A. Moote, "The Preconditions of Revolution in Early Modern Europe: Did They Really Exist?", *Canadian Journal of History*, 7 (1972) 210.

¹² Jacques Ellul, *Autopsy of Revolution* (New York, 1971) 45-51.

¹³ *Ibidem*, 8-15.

totally free and equalitarian society, the kingdom of the millennium, . . . the revolt of John of Leyden or of Münzer and the peasants, Joachim de Fiore's rebellion, *revolutio temporis* returning to the *restitutio omnium*, the eschatological reversion of all things to their pristine perfection.¹⁴

Deze beschrijving is zowel van toepassing op de Melchiorieten als op Münster.

In de 16e-eeuwse opstanden (volgens de definitie van Ellul) waren de godsdienstige factoren belangrijker dan de economische en politieke. Guenter Lewy zegt van de Franciscanen dat hun protest tegen de rijkdom en het werelds karakter van het Pausdom niet gericht was tegen economische uitbuiting, maar tegen het verval van het geestelijk gezag. Pausschap en kerk verloren hun geloofwaardigheid omdat hun daden niet overeenkwamen met hun pretenties. De Franciscanen wilden een terugkeer naar de apostolische armoede en eenvoud. Zij streefden niet naar vervulling van materiële wensen maar naar heiliging en 'beteringhe des levens'.¹⁵ Niet ten onrechte merkt Ellul op dat sociale, economische en juridische factoren de aanleiding kunnen zijn voor een opstand

but a religious crisis, a crisis of conscience, the loss of faith in accepted values or in a certain scale of values, may also become a dominant factor in a situation and color everything else. There is no proof that religious ferment is *generated* by socio-economic influences; it may occur by itself and determine other ferment . . . But the loss of values suddenly renders intolerable a social or economic situation that was otherwise bearable. The social and economic factors are the pretext and not the basis.¹⁶

Zonder moeite kan opnieuw worden aangetoond dat deze beschrijving wonderwel past op het Melchioritisch Doperdom, dat een sterk perfectionistische inslag had. De Dopers beklemtoonden dat de kerkleiders hun plicht verzaakten en zij hekelden hen vanwege hun rijkdom en macht. Het is duidelijk dat de Melchiorieten niet in de eerste plaats streefden naar materiële overvloed, maar naar een gemeenschap die onder de tucht leefde en geen persoonlijk bezit kende. Een sleutelbegrip in de geschriften van Bernhard Rothmann is restitutie, een herstel van de Nieuwtestamentische tijd, die gekenmerkt werd door directe openbaring en gehoorzaamheid in vreugde. De momenten van terugval zouden verdwijnen bij de Wederkomst van Christus. En zij, de Melchiorieten, stonden klaar om Gods roep te gehoorzamen wanneer Hij hen maar zou roepen.

Ik wil trachten het verschil tussen revolutie en opstand duidelijk te maken door

¹⁴ *Ibidem*, 9-10.

¹⁵ Guenter Lewy, *Religion and Revolution* (New York, 1974) 106.

¹⁶ Ellul, *Autopsy*, 29-30.

de Melchioritische verwachting van het Koninkrijk Gods te vergelijken met het sociaal-politieke en godsdienstige programma van Michael Gaismair, de boerenleider uit Tirol.¹⁷ Het verzet van Gaismair tegen de heerschappij der Habsburgers kan, volgens de definitie van Ellul, revolutionair genoemd worden. Enkele dagen na het begin van de opstand in mei 1525 kozen de boeren Gaismair tot hun leider. Ogenblikkelijk deed hij de opstand in een revolutie veranderen door alle energie te investeren in weldoordachte en doelbewuste acties. Hij ontwierp een duidelijk en uitvoerbaar programma in de *Landesordnung* van begin 1526. Daarbij had hij niet voor ogen het Koninkrijk Gods na de Wederkomst, maar een nieuwe sociale orde in Tirol, zowel op politiek, sociaal, economisch als godsdienstig gebied.¹⁸ Dit was een 16e eeuwse revolutie, die goed begon maar niet voltooid kon worden. In scherpe tegenstelling hiermee staan de Melchiorieten. Door hetzelfde begrip voor beide bewegingen te gebruiken, schept men enerzijds verwarring en doet men anderzijds beide bewegingen onrecht.

Hopelijk ziet men dit betoog niet als een nieuwe poging om het feit te ontkennen dat het Doperdom betrokken was bij sociale gebeurtenissen noch als een poging om aan te tonen dat de Dopers zelfs in Münster weerloos waren. Veel van wat Stayer hierover heeft geschreven, heeft mij overtuigd:¹⁹ weerloosheid vormde geen hoofdbestanddeel van het dopers denken in de jaren 1530-1536. Ik wil aantonen dat het moderne begrip revolutie niet geschikt is om het Melchioritische verlangen naar het Koninkrijk Gods te beschrijven. James Stayer's omschrijving 'apocalyptic crusade'²⁰ past veel beter daar deze een eschatologische dimensie heeft die in het begrip revolutie ontbreekt. Het apocalyptisch aspect in het geloofsgoed der Melchiorieten was geen bijkomstigheid, maar stond centraal in hun 'kruistocht'. Daarom geef ik de voorkeur aan Stayer's 'apocalyptic crusade' boven Ellul's opstand ('revolt'), daar het eerste begrip een duidelijk onderscheid maakt tussen enerzijds Münster en anderzijds de boerenopstanden uit die en vergelijkbare perioden.

Men kan ook de conclusie van Karl-Heinz Kirchhoff onderschrijven dat Münster een van de voorbeelden is van een hervormingsproces binnen één stad.²¹ Richard van Dülmen draagt hiervoor veel argumenten bij,²² en Willem de Bakker

¹⁷ Klaassen, *Gaismair*.

¹⁸ *Ibidem*, 25-70.

¹⁹ 'Die Anfänge des schweizerischen Täuferturns im reformierten Kongregationalismus', in: Hans-Jürgen Goertz, ed. *Umstrittenes Täuferturn, 1525-1975. Neue Forschungen* (Göttingen, 1975) 19-49.

²⁰ Stayer, *Anabaptists*, 227.

²¹ *Die Täufer in Münster 1534-35. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung* (Münster, 1973).

²² Zie noot 8.

concludeert op grond hiervan dat het Doperdom in Münster niet revolutionair genoemd kan worden.²³

Uiteraard kan men over details van mening verschillen, maar dat komt doordat geen enkele gebeurtenis geheel en al aan de definitie beantwoordt. Elke gebeurtenis verschilt tenslotte weer van een andere.

Vertaling: Dirk Visser

²³ 'Bernhard Rothmann: Civic Reformer in Anabaptist Münster', in: Irvin B. Horst, ed., *The Dutch Dissenters. New Studies in Reformation Thought*. Nog niet verschenen.

Boekbesprekingen

J. Machiels, *Catalogus van de Boeken gedrukt voor 1600 aanwezig op de Centrale Bibliotheek van de Rijksuniversiteit Gent*. Gent, Centrale Bibliotheek, 1979. 2 dln; xii, 1044 blz. BFr. 1500.

Naast inventarissen van archivalia zijn bibliografieën van gedrukte bronnen de belangrijkste gereedschappen voor onderzoek. Bij het onderzoek van de doperse beweging kennen we enkele bibliografieën naar onderwerp (o.m. die van Hillerbrand), maar we dienen ook rekening te houden met meer algemene bibliografieën zoals een nationale bibliografie. Nederland heeft voor de zestiende eeuw tot 1540 een uitstekende bibliografie: W. Nijhoff en M. E. Kronenberg, *Nederlandse bibliographie van 1500 tot 1540* ('s-Gravenhage, 1923-1972), 3 delen in 6 banden. Het is een magistraal werk, niet alleen vanwege zijn volledigheid, maar ook omdat het een analytische en kritische weergave van de boeken uit die periode geeft. Na de Tweede Wereldoorlog zijn er veel initiatieven genomen om het werk van de *NK* voort te zetten. Deze nationale bibliografie is een grote onderneming zowel in België als in Nederland in welk verband verschillende publicaties zijn verschenen, voornamelijk in België. Daar is men begonnen met short-title catalogi van boeken in het bezit van verschillende bibliotheken. Met grote vlijt hebben E. Cockx-Indestege en G. Glorieux *Belgica Typographica 1541-1600* (Nieuwkoop, 1968-1980), 2 dln, samengesteld. *BT I* geeft de titels van boeken in de Koninklijke Bibliotheek te Brussel, *BT II* die van 45 andere Belgische bibliotheken.

De belangrijkste Universiteitsbibliotheek, die te Gent, heeft echter onder leiding van J. Machiels haar eigen catalogus van zestiende eeuwse werken uitgegeven. Anders dan *BT I* en *II* is Machiels' *Catalogus* een weergave van alle titels van boeken in het bezit van de UB Gent die zijn gedrukt voor 1600 (dus inclusief de vijftiende eeuw en de periode van *NK*). Verder vindt men in dit werk alle zestiende-eeuwse boeken in Gent die niet in de Nederlanden zijn gedrukt. De *Catalogus* bevat 12.285 titels. Machiels geeft niet alleen een titelbeschrijving, maar ook informatie over formaat, foliëring, paginering enz. Het is echter jammer dat het werk verschenen is als een fotomechanische druk van het getypte manuscript (Hebreeuwse en Griekse titels zijn met de hand geschreven en daardoor niet erg duidelijk). De *Catalogus* is gebrocheerd uitgegeven, waardoor de twee dikke delen niet gemakkelijk te hanteren zijn.

Niettemin moeten we de samensteller erg dankbaar zijn voor het omvangrijke monnikenwerk. Het ligt niet op onze weg in te gaan op de vakaspecten van deze bibliografie (zie bijv. de bespreking in *Quaerendo* 10 (1980) 158-164). Het werk is eigenlijk ook een bibliotheekcatalogus, meer dan een bibliografie. Het is echter een belangrijke bijdrage aan een nationale bibliografie in de Nederlanden tot 1600.

Voor ons is echter van belang de vraag welke doperse boeken in de Gentse Universiteitsbibliotheek aanwezig zijn. (Vanzelfsprekend nemen ook nadere boeken uit die periode een belangrijke plaats in voor ons onderzoek.)

Het is veelzeggend dat de Centrale Bibliotheek Gent 626 Erasmus-titels heeft en slechts 38 van Luther; verder 8 van Calvijn en één van Zwingli. De bibliotheek is opvallend sterk in het Humanisme in de Nederlanden (van Coornhert zijn er bijna evenveel werken als van Luther). Ik telde 142 doperse boeken. Verreweg de meeste zijn van David Joris (83); er is een goede representatieve collectie van liederenboeken (12, waarvan drie edities van *Het Offer des Heeren*); er zijn 7 drukken van Sebastian Franck en onder het hoofd 'Wederdopers' vinden we 5 titels (allemaal protocollen van gesprekken met Gereformeerden, die te Frankenthal, Emden en Leeuwarden). Aanwezig is verder de *Bekentnisse* van Obbe Philips en een vroeg geschrift van Menno Simons. Ook komen boeken tegen de Dopers voor, van Bullinger, Micron, Taffin en Coornhert. Ik denk niet dat er onbekende doperse drukken in Gent zijn, maar dat kan men nooit met zekerheid weten. De UB is gespecialiseerd op alles wat Gent betreft en er zijn, zoals vaak in de 16e eeuw het geval was, talrijke anonieme drukken. Heb ik het goed dan is ongeveer de helft van de geschriften van David Joris die in Gent zijn, niet aanwezig in de Amsterdamse Doopsgezinde Bibliotheek. Uit de Radicale Reformatie noem ik verder geschriften van Castellio, Postel, Socinus en Reiszner (een volgeling van Schwenckfeld). Het is best mogelijk dat onder de hoofden Karel V en Philips II (onder meer honderden edicten) zich nog stukken betreffende de Dopers bevinden.

Hoewel we al lang wisten dat de collectie van de Centrale Bibliotheek te Gent erg belangrijk is voor het onderzoek der doperse beweging, is nu – dankzij de uitstekende catalogus van Machiels – die collectie gemakkelijker toegankelijk geworden.

Documenta Anabaptistica Neerlandica. Tweede Deel. Amsterdam (1536-1578). A. F. Mellink, ed. Kerkhistorische Bijdragen, VI. Leiden, E. J. Brill, 1980. ISBN 90 04 06142 8. xxix, 340 blz. f 112,-.

In de serie *Documenta Anabaptistica Neerlandica* verscheen van de hand van Mellink na zijn bronnenuitgave betreffende de drie noordelijke provinciën het tweede deel, waarin hij de Amsterdamse confessieboeken bewerkte. De uitgave bestrijkt de periode 1536-1578 en is als het ware een vervolg op het werk van Greta Grosheide: 'Verhooren en vonnissen der wederdoopers betrokken bij de aanslag op Amsterdam in 1534 en 1535' van 1920 en haar dissertatie van 1938. Voor het overgrote deel betreft het hier materiaal dat nog niet eerder gepubliceerd en gebruikt werd. Moesten in het eerste deel van de serie de gegevens vanuit een grote verspreiding bijeen worden gegaard, hier werd een bron gebruikt met kleine aanvullingen uit andere bronnen van het Amsterdamse rechterlijk archief en uit het Brusselse rijksarchief.

Het boek is een ware *Fundgrube* voor gegevens betreffende het opkomende Amsterdamse gemeenteleven; ook laat zich allerlei particuliers samenvinden bijv. het gebruik dat zusters met halfbedekt hoofd gedoopt worden (sluier) in 1555. In de periode 1536 tot 1549 zijn de gegevens heel spaarzaam. Een beeld van gemeente of structuur is er niet uit te destilleren, het gaat om verstrooide enkelingen na het Munsterse avontuur. In 1539-1540 wordt een betrekkelijk losse groep Batenburgers wegens kerkroverij gevangengenomen. De verscheurdheid van de beweging blijkt dan uit een losse opmerking over een broer van een van de gevangenen: hij 'houdt bij David Jorisz'. Het verschijnsel dat de Batenburgers niet meer doopten, omdat de tijd der genade voorbij was, komt in een aantal getuigenissen naar voren; men werd met handoplegging zonder doop in het verband opgenomen. Er heersten in de groep nogal vrije liefdesrelaties, waar expliciet naar gevraagd wordt. Er is veel afval geweest 'int lant van Yselsteyn . . . alle remissie ende penitentie gedaen hebben'. In augustus 1540 bekennt Hansken 'te zijn van verbont van Obbe sceriaer'. De sympathie voor voortvluchtige Dopers blijkt uit het getuigenis: 'ende berchde hem drie dagen lanck achter een craemvrouwe'. Belangrijk is de kring rondom Jan Claesz, een boekverkoper, die boekjes van Menno Simons in Antwerpen heeft laten drukken en in Holland en Friesland verspreiden. Tot de kring horen Aef en Neel, dochters van Jan Verburg en Quirijn Pietersen, zelf dopeling van Menno. De groep functioneert als conventikel rond het jaar 1545. Obbe en Dirk werken dan in Wismar, Gielis van Aken in Maastricht. De nadruk in de kring lijkt nogal te liggen op de versterving m.b.t. 'pomperie'.

In de serie verhoren uit de periode 1549-1550 komen we steeds Gielis van Aken tegen, die 'bij der gemeente van hoerluden geloove geordonneert es tot dadministratie vant doopsell'; hij doopte in 1547 en 1548 in Antwerpen, Dordrecht en

Amsterdam. Gielis was de rondreizende oudste, die 'gheen stadige woonstede houdende es, reysende van deene plaetze tot dandere'. Plaatselijk werken de leden en vermaners; zo getuigt Syvert Jansz. dat Claes, een steenhouwer, hem heeft voorgelezen uit een 'evangelybouck' en dat hij 'duer tzelve lesen ende uuytter vermaninge van Peter Janssen schoemaicker ontfangen heeft de kennisse omme mede gedoopt te werdden'. Centrum van de gemeente is in deze kring het huis van Aeltgen de Wael, waar meermalen het avondmaal gevierd is, maar ook eens ten huize van Dirck Petersen. Nu komt ook de ban naar voren, 'doffsnidinge', van iemand 'die tegens Gelis voors. hadde gesint geweest oft op hem gesproken'. Het gezag van de oudsten, die door de gemeenten worden gekozen, berust op hun 'bat verlicht' zijn. Meerderen van de groep worden ondervraagd of ze politieke bedoelingen hebben: 'seyt nyet te weten van eenich opsette omme yemant te verjagen oft toverlasten, ymmers zouden zulcx verstaende hem scheyden van der broederscap' en 'seyt nyet te weten van eenigen opsette omme eenigen steden ofte plecken tot hoerluden vredelicker residentie inne te nemen', veeleer 'seggende dat de Heere henluden verbooden heeft yemant te bescadigen ofte te misdoen, maer dat zij wel zullen doen die henluden quaet doen etc'. Uit de verhoren beluistert men ondanks de terughoudendheid van de getuigen een betrekkelijk losse structuur van conventikels en veel toevallige ontmoetingen waarin Gilis werkt. Het spreken over Gods woord gebeurt veelal tijdens het werk; een kleermakersknecht naaide bij geestverwanten, of toevallige ontmoetingen 'mits zijluden int water oft int ijs hadden gebroken geweest, ende warmden hoerluden voeten'. Vrouwen kunnen diaken worden; in Amsterdam bekleedt Aeltgen de Wael die functie, en zal Trijn Elberts benoemd worden, in Leiden heeft Dirck Janssen 'den budele . . . gedragen'. Trouwens over allerlei gemeenten vinden we in de Amsterdamse confessies waardevolle gegevens: Dordrecht, Leiden, de Zaanstreek. In Leiden heeft de gemeente een huis gehuurd 'staende in de Mandemaickersstege' en 'dat elck van der gemeente daertoe zoude ghelden totter huyre'. Een bijeenkomst van de Leidse gemeente kon er als volgt uitzien: 'Seyt dat in de voors. vergaderinge nyemant vermaninge daede, maer spraeken onder malcanderen deen nu dander dan, ende las zij die spreect in een evangelyboeck, als oick daede Anneken de vrouwe van den huyse, alsoe onder malcanderen wat goets verhaelende sonder datter yemant was die alleene leerde ofte vermaninge daede'. De verhoren uit 1555 sluiten aan bij de groep rondom Aeltgen de Wael; in de periode 1560-1576 zien we vastere verhoudingen. Er waren ook altijd al meer gegevens uit die periode bekend. In Amsterdam horen we dan van buitenleraren als Nette Lipkens en Hoyte Renix. Belangrijk is in deze serie het verhoor van Pieter Bekgen, dat veel informatie bevat.

Kortom een zeer waardevolle bronnenuitgave, waarbij veel lacunes over de na-Munsterse periode ingetekend kunnen worden. Bepaalde figuren hebben veel meer contour gekregen, met name de oudste Gilis van Aken. Ook verbindingen

met andere gemeenten, contacten met Emden, Dantzig, Antwerpen maar ook in het engere Hollandse met Leiden en Dordrecht worden duidelijk. Het is trouwens opvallend dat zovelen uit de doperse beweging ongelooflijk mobiel waren; veel mensen van buiten Amsterdam, veel trekkende handwerksgezellen worden verhoord. Een uitvoerig register vergemakkelijkt de hanteerbaarheid van het werk, hoewel het register niet overal klopt. We mogen Mellink dankbaar zijn voor zijn ijver en inzet in de CUDAN-serie.

Leiden

Wim Kuipers

Manfred Hoffmann, ed. **Toleranz und Reformation.** Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, XXIV. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979. ISBN 3 579 04345 5. 92 blz. DM 24.—.

Over het probleem van de godsdienstige verdraagzaamheid in het algemeen en in de zestiende eeuw in het bijzonder is zo langzamerhand een bibliotheek volgeschreven; tal van boeken, artikelen en enkele bloemlezingen zagen in de afgelopen decennia het licht. Hoffmann heeft een bloemlezing samengesteld van zestiende-eeuwse teksten, zonder vertaling, van onder meer Thomas More, Desiderius Erasmus, Martin Luther, Johannes Brenz, Sebastian Franck, Menno Simons, Johannes Calvijn en Sebastiaan Castellio. Het boekje is voorzien van een vrij summiere inleiding waarin Hoffmann meedeelt dat hij bewust heeft afgezien van uitvoerige historische, filologische en tekstkritische annotaties.

Het is mij niet duidelijk voor wie dit boekje is bedoeld. Voor de leek is het vrijwel onbruikbaar – afgezien van de uitvoerige bibliografie –: zonder een korte inleiding bij iedere tekst afzonderlijk en enige uitvoerige annotatie kan hij de teksten (geschreven in het Duits, Frans, Nederlands, Engels en Latijn) niet naar waarde schatten, terwijl voor de vakman me deze uitgave eerlijk gezegd overbodig lijkt; hij zal de voorkeur geven aan integrale tekstedities zonder de aan de meeste bloemlezingen eigen irriterende stippeltjes. De uitvoerige bibliografie bevat helaas tal van onnauwkeurigheden en vertoont enkele belangrijke omissies. Een ieder die zich bezighoudt met de verdraagzaamheid in de zestiende eeuw kan en mag niet voorbijgaan aan de twee voortreffelijke artikelen van H. R. Guggisberg, 'Veranderingen in de argumenten voor religieuze tolerantie en godsdienstvrijheid in de zestiende en zeventiende eeuw', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, 91 (1976) 177-195 en de verhandeling van Erich Hassinger, *Religiöse Toleranz im 16. Jahrhundert: Motive-Argumente-Formen der Verwirklichung*. Vorträge der Aeneas-Silvius Stiftung an der Universität Basel,

VI, (Bazel, 1966). Deze bloemlezing zou door een uitvoeriger inleiding en uitgebreidere annotatie wat meer reliëf hebben gekregen.

Groningen

Wiebe Bergsma

Martin Bucers Deutsche Schriften. Band V: Strazsburg und Münster im Kampf um den rechten Glauben 1532-1534, hrsg. von R. Stupperich. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1978. ISBN 3 579 04381 1. 572 blz. DM 90.—

Dit vijfde deel van de verzamelde geschriften van de Straatsburgse reformator bevat vier reeds eerder gedrukte werken: *Kirchenordnung* (1534), *Handlung gegen Hoffman* (1533), *Bericht aus der heyligen geschrift* (1534) en de *Furbereytung zum Concilio* (1533) benevens acht ongedrukte stukken die betrekking hebben op de voorbereiding en uitvoering van de synode (3-14 juni; 23-29 oktober 1533), die door het vaststellen van een belijdenis en een kerkorde de hervorming in Straatsburg konsolideerde. Dit deel bestrijkt derhalve een belangrijke periode in de geschiedenis van de Straatsburgse reformatie. Bucer's dominante en succesvolle rol in de totstandkoming ervan komt in deze jaren overduidelijk aan het licht. Hoe groot was zijn werkzaamheid! In navolging van Erasmus probeerde Bucer na Augsburg 1530 het gesprek tussen Rome en Reformatie over een toekomstig concilie weer op gang te brengen. Tevens moest hij de plaats van Straatsburg bepalen in het spanningsveld tussen de lutherse en zwingliaanse hervorming, met alle politieke voetangels en klemmen vandien. Tenslotte wilde hij in de stad zelf orde op zaken stellen. Hij bakende de 'Magisterial Reformation' af tegen enerzijds de sekten (Clemens Ziegler en vooral Melchior Hoffman) en Schwenckfeld en zijn kleine aanhang die de zichtbare kerk en iedere overheidsbemoeienis inzake de Hervorming afwezen, en anderzijds de, naar Bucer's zin, al te lakse Humanisten die huiverig stonden tegen het idee van een nieuwe gereformeerde kerk afgezonderd van Rome. In zijn veelvuldige correspondentie met Münster (Bernard Rothmann) wordt duidelijk dat hij het gevaar van de doperse geluiden niet alleen in zijn eigen stad reeds vroeg onderkende.

De bewerking en inleiding van deze stukken zijn bij Stupperich in deskundige handen. Met zijn kennis over Münster was hij de aangewezen man om dit deel uit te geven, waarin de relatie tussen Straatsburg en Münster veelvuldig aan de orde komt. (Zie voor de bespreking door S. L. Verheus van Stupperich's uitgave van Rothmann's geschriften: *DB* 1 (1975) 112-114). Wolfgang Hage bewerkte de *Furbereytung zum Concilio*; Marijn de Kroon 'Bucers Widerlegung . . . von Engelbert' en 'Bucers Erwiderung auf J. Zieglers 'Synodus' '. In dit vijfde deel zijn voor

het eerst de marginalia in de tekst opgenomen, hetgeen efficiënter is en een rustiger bladspiegel geeft. De inleidingen zijn zeer informatief en geven de afzonderlijke stukken voldoende reliëf. De introductie op de synodestukken zijn aan de summiere kant. Voldoende opheldering, ook in taalkundig opzicht, geven de noten.

Van bijzonder belang voor de doperse geschiedschrijving is het feit dat Bucer's bestrijding van Melchior Hoffman's leringen is opgenomen. Van de oorspronkelijke hoogduitse tekst is ook een exemplaar aanwezig in de Doopsgezinde Bibliotheek. In het besef geen recht te doen aan de andere stukken, willen we ons in het volgende tot deze tekst beperken. Bucer heeft grote haast gemaakt om dit boek zo vlug mogelijk na de junisynode, waar Hoffman's leer werd getoetst, uit te geven, ten einde diens grote invloed in Nederland in te dammen. De Raad van Straatsburg was dan ook lichtelijk geïrriteerd dat Bucer zonder haar medeweten reeds begin juli 1533 gedrukte exemplaren aan relaties had rondgezonden. In concept moet dit boek dan ook reeds voor de synode klaar zijn geweest. Dat het in hoge mate 'pre-fabricated' was blijkt hieruit, dat Bucer niet de volgorde van de ter synode behandelde leerverschillen aanhoudt, en ze van vijf tot vier herleidt. Zijn weerlegging was gebaseerd op zeven geschriften die Hoffman ter examinatie had verstrekt; op het verhoor van Hoffman door de Raad in mei 1533 en op mondelinge informatie van een van Hoffman's leerlingen (Cornelis Polderman? Johannes Eisenburg?). Na afloop van de synode voegde Bucer slechts weinig nieuwe gezichtspunten aan dit concept toe; de uitleg van de 'genaden stül', die Hoffman ter ondersteuning van zijn christologie tegen Schwenckfeld ter synode naar voren bracht, behoort daartoe (p. 74).

Tevens zou de vermelding van de geschriften die Hoffman inleverde niet hebben mogen ontbreken, omdat ze beter inzicht kunnen geven in de wijze waarop Bucer daarop reageerde. (Vgl. voor een samenvatting van deze zeven boekjes door Bucer: *TA Elasz* II, nr. 444, pp. 182-186). Als de inleider meer profijt had getrokken uit K. Depperman's Habilitationschrift over Melchior Hoffman, dat hij kende (p. 45, noot 1), zouden enige onvolkomenheden in datering ook misschien voorkomen kunnen zijn. Hoffman komt nl. in maart 1533, niet in 1532, voor de derde maal in Straatsburg; hij wordt niet alleen op 11 juni, maar ook op 12 en 13 voor de synode verhoord (p. 45). Uit een vergelijking met Hoffman's geschrift *Von der Magestadt Gottes* (1532) B2 valt in tegenstelling met noot 79 op p. 65 wel op te maken wat Bucer bedoelt met 'des Hoffmans, eygne wort'. Een en ander zou in een tweede oplage aangevuld kunnen worden, alhoewel ik vrees dat gezien de prijs dit uitstekende boek geen bestseller zal worden.

George Huntston Williams, ed., transl. & interpr. **The Polish Brethren. Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora, 1601-1685.** Harvard Theological Studies, XXX. Missoula, Scholars Press, [1980]. ISBN 0 89130 343 x (deel 1) en 0 89130 344 8 (deel 2). 2 dln; xxxii, vii, 773 blz. Geïll. met kaarten. \$ 00.00.

George Huntston Williams, kerkhistoricus aan de Harvard University, die algemene bekendheid heeft verworven met zijn magistrale werk *The Radical Reformation*, heeft zich de jaren door met een van de radikale hervormingsbewegingen in het bijzonder beziggehouden, nl. de Poolse Unitariërs of Antitrinitariërs, ook wel (sedert Fausto Sozzini zich bij hen aansloot en hun een eigen theologie gaf) Socinianen genoemd. Hun geschiedenis is beschreven door Earl Morse Wilbur in een samenvattend werk, maar dit dateert van 1945. Vooral ná de Wereldoorlog echter hebben met name de Polen een enorme voortgang gemaakt met de bestudering van dit deel van hun eigen geestelijke verleden. Doordat hun meeste publikaties in het Pools zijn gesteld, is het voor belangstellenden in het Westen vaak moeilijk op de hoogte te blijven van het onderzoek in Polen. In Williams' nieuwste werk wordt nu de 17de-eeuwse periode van het Socinianisme behandeld met bijna volledige verwerking van de nieuwe literatuur, inclusief de Poolse. Hij geeft hierin niet een samenvattend, doorlopend overzicht, maar een verzameling van documenten of teksten (genummerd I – XXXV), telkens voorzien van inleidingen en toelichtende aantekeningen, in chronologische volgorde. Het werk is echter zo ingericht, dat men al lezend een totaalbeeld krijgt van het 17de-eeuwse Socinianisme in zijn voornaamste episoden en bewegingen. Het begin is gekozen omstreeks 1600, wanneer de school in Raków wordt gesticht, en de kerk van de Poolse Broeders (zoals Williams de Poolse Unitariërs bij voorkeur noemt in aansluiting aan hun eigen terminologie) haar vorm heeft gevonden. Socinus sterft in 1604. Hijzelf is in de bundel nog even vertegenwoordigd als deelnemer aan het colloquium in Raków in 1601, waarvan Williams enkele fragmenten heeft opgenomen, en met zijn laatste brief aan Smalcus (1604). De verzameling eindigt met de definitieve uitgave van de Catechismus van Raków (1680). De titel noemt het jaar 1685 als terminus ad quem; toen publiceerde namelijk B. Wissowatius de *Historia Reformationis Polonicae* van S. Lubieniecus, waaruit Williams allerlei fragmenten geeft (hij kondigt een geannoteerde editie van het werk aan). Het uitvoerigst komen aan bod de biografie van A. Wissowatius door zijn zoon (I), Ostorodts *Unterrichtung* (V), de Rakówse Catechismus (VI-II, VIII, XXXV), Morscovius' *Politia ecclesiastica* (XXIII), de biografie van S. Lubieniecus (XXVIII), het colloquium in Rożnów in 1660 kort voor de verdrijving der Broeders uit Polen (XXXI) en de *Religio rationalis* van A. Wissowatius (XXXIV). De meeste stukken zijn niet onbekend, maar toch niet zo gemakkelijk

toegankelijk. De grote waarde van deze collectie ligt m.i. in de inleidingen en toelichtingen van Williams. Geen moeite is hem te veel om de lezer te helpen met data, geografische, genealogische en historische details; de kaart van Polen-Litauen en de bijzonder goed gekozen illustraties worden uitvoerig toegelicht. De bundel opent met een 'Conspectual and analytical index of the theology, attitudes, relations, and behavior of the Polish Brethren' (xix-xxxii); namen- en plaatsnamenregisters besluiten het werk.

Bij de keuze van de fragmenten liet Williams zich leiden door zijn conceptie van het Socinianisme in de 17e eeuw als 'an aristocratic cosmopolitan sect-church of Evangelical Rationalists, committed to believers' baptism and leaning toward pacifism' (p.712). Dat er telkens gelegenheid is om op relaties met de Menno-nieten te wijzen, is dan inderdaad begrijpelijk. Hoe sterk het Socinianisme in de Nederlandse doopsgezinde gemeenten van de 17e eeuw binnendrong, blijkt uit deze bundel echter niet. Wel is opgenomen een uitvoerige serie citaten uit Grotius' *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum*, merkwaardig genoeg niet als specimen van de bestrijding van Socinus, maar omdat volgens Williams de Sociniani Grotius later toch eigenlijk als een der hunnen beschouwden (p. 709 en 253) en zijn verzoeningstheorie als een variant van die van Socinus kan worden gezien. Overtuigend klinkt dit niet. Maar de manier van exciperen en toelichten van het (beroemde, maar nu ongelezen) boek is erg knap. Terwijl in allerlei documenten de bewogen geschiedenis der Sociniani aan de orde komt, is er bepaald weinig materiaal over hun invloed op de wijsbegeerte (de studies Paul Wrzecionko over dit thema worden niet genoemd). Graag had ik iets willen vinden uit de gezang- en gebedenboeken. Williams schrijft wel: 'Socinianism became a wholly de-ecclesiasticized intellectual movement' (p. 712), maar tot 1660 leefden de Broeders in Polen hun kerkelijk leven met eigen, zij het eenvoudige liturgische vormen. Het gebedenboek van Jan Stoinski, *Modlitwy nabożne* (Vrome gebeden) b.v., met zijn meer dan 1000 bladzijden, uit het jaar 1633, telt vele karakteristieke teksten. Maar zo zal natuurlijk iedereen nog wel wat kunnen wensen. Dit doet niets af aan de waarde van de collectie. Men vraagt zich wel af, waarom vijf fragmenten uit Lubieniec's *Historia* wel in de nummering moesten worden opgenomen, zonder dat ze afgedrukt zijn!

Ondanks de zorg die Williams aan de weergave van de teksten heeft besteed, zijn er op allerlei plaatsen onnauwkeurigheden. Dikwijls blijkt onduidelijk in welke vorm de originele titels waren gesteld. B.v. is in Doc. I niet weergegeven dat er oorspronkelijk sprake was van een brief van een anonymus en fungeert op p. vii en 71 Lubieniec's ten onrechte als iemand die de Leges van Raków onder eigen naam uitgegeven heeft (op p. 76 is er terecht een vraagteken bij geplaatst). Dwaas is het 'Florian Kraus et al.' boven nr. XXXV/I, de Catechismus van 1665/80. Op p. 50 r.1 v.o. moet 'from the birth of Christ' zijn: 'of God' ('a nato Dei'). Op p. 56 heet het Amsterdamse Athenaeum een universiteit en zijn hooggeleerde Vos 'Jan

Gerhard Voss'. Wat de namen betreft, Williams prefereert de Poolse spelling van de namen van hen, die Pool waren, ook al zijn ze meestal onder hun Latijnse naam bekend geworden; waarom dan niet ook hun voornamen in het Pools? Op p. 94 r. 17 v.b. is niet gemerkt dat Szczucki en Tazbir aan wier editie van het colloquium van Raków 1601 Williams zijn tekst ontleent, in een later corrigendum het door Williams met 'in the meantime' vertaalde 'interum' hebben verbeterd in 'iterum'. Het door hem (erg slim) tussen haken toegevoegde 'again' mag dus alle eer krijgen. Zelfs in dit boek lezen wij soms 'Socianism' (p. 209 en 332). De op p. 259 genoemde 'Heidelberg Confession (1652)' is natuurlijk de catechismus van 1563. Wat op p. 509 noot 9 'Polish retro-version' heet, bestaat niet. Op p. 591 r.1 v.b. leze men i.p.v. 294: 645 f; op p. 635 r.1 v.b. i.p.v. 294 f.: 646.

Wat de wijze van commentariëren betreft, Williams beschikt behalve over een indrukwekkende beheersing van de stof ook over groot combinatie- en inlevingsvermogen, maar begeeft zich daardoor wel eens op glad ijs. Als de leraren in Raków volgens de Leges hun kinderen moeten onderrichten 'pro ipsorum captu' (p. 76) maakt Williams ervan: 'for their reception', toegelicht als doelend op 'reception into the church by believers' 'immersium' (noot 3), terwijl het toch alleen gaat om een bevattelijke manier van onderricht. Op p. 330, waar in noot 41 ten onrechte naar 'Spinoza (d. 1677)' wordt verwezen (toen Crellius het hier geciteerde boek *De uno Deo* schreef, was hij misschien net pas verwekt), suggereert Williams in noot 46 een toevoeging van Biddle, de vertaler wiens tekst hij hier gebruikt. In de oorspronkelijke editie van 1631 komt het betwijfelde zinnetje echter precies zo voor. Maar dit zijn slechts kleinigheden.

Bepaald jammer is het, hoe nr. XXXI, de tekst van het colloquium van Rożnów 1660, verminkt is weergegeven. Williams heeft het zelf vertaald uit Wengerscius 'Slavonia reformata' (in tegenstelling tot wat de titelbladzijde van de collectie doet vermoeden, zijn vele stukken door anderen dan Williams vertaald). Ik heb het Latijnse origineel er eens bijgehaald. Op p. 596 r. 4 v.b. is het oorspronkelijke vraagteken weggelaten waardoor de zin geheel anders is geworden (het ging erom dat men zou vragen: was dat terecht of niet?). 'Et' in de betekenis van 'zelfs' wordt verwaarloosd op p. 595 r. 8 v.o. (lees: 'even rustics') en 597 r. 15 v.b. (lees: 'even a private human being'). Op p. 579 r. 5 v.b. is 'If he had not approved' de vertaling van 'Si non annuissent' (nl. de Corinthiërs); vijf regels verder is de vertaling ontspoord doordat 'cum' als conjunctio werd opgevat (men schrappe 'when' en leze voor 'he does not': 'but not to'). Erger is het met de weergave van 'ergo', onmisbare schakel in het debat, in de Latijnse tekst meestal afgekort met 'E.'. Williams vertaalt 't herhaaldelijk met 'and' (alsof er 'et' had gestaan). Ook is 'atqui' met 'and' vertaald, terwijl de gehele betoogtrant 'but' of 'but now' eist. 'Non' is ten onrechte toegevoegd op p. 599 r. 7 v.b. waar het moet luiden: 'The Church can err', maar weggelaten op p. 595 r. 15 v.b. ('non sequitur non esse'). Hier en daar zijn zelfs hele stukken weggevallen en dit betreft niet inkortingen; in

het debat hadden de nu verdwenen zinnen een onmisbare plaats. Alleen twee bijbelplaatsen zijn overgebleven van een zin, die op p. 595 r. 19 v.b. had moeten luiden: 'But they were able to understand at that time'. Op p. 608 r. 11 v.b. voegen men in achter 'Wiszowaty: I shall prove it': 'Who took his Essence from his Father, he is not as old as his Father. But now the Son took his Essence etc. Cichowski: I deny the major premise. W.: I shall prove it. Who has the beginning (. . .)'. (Mooi voorbeeld van homoioteleuton-verschrijving). Ik heb maar een paar steekproeven genomen.

Een ware ramp heeft plaatsgehad bij de samenstelling van de registers der persoons- en plaatsnamen: vanaf p. 539 (het begin van deel II) moet van alle verwijzingen 4 worden afgetrokken. Het is onbegrijpelijk dat drukker en/of auteur de controle op de registers zo hebben verwaarloosd. Bij de 'endemically confused history – chronological, geographical, ideological – of Poland in general and of the Brethren perhaps in particular' (p. 636) krijgt de argeloze lezer ook nog te maken met een typografische confusie. Omdat de lezer pas na lang bladeren er achter komt wat er is gebeurd, had de uitgever op zijn minst d.m.v. een inlegvel of iets dergelijks op deze aardverschuiving moeten attenderen.

Utrecht

Aart de Groot

Torsten Bergsten, **Balthasar Hubmaier. Anabaptist Theologian and Martyr**. Translated from the German by Irwin J. Barnes and William R. Estep. Edited by William R. Estep. Valley Forge, Judson Press, 1978. ISBN 0 8170 0793 8. 432 blz. \$ 19.95.

De Zweed Torsten Bergsten is een van de baptisten historici die in de jaren 1950-1960 een warme belangstelling opvatten voor Balthasar Hubmaier. In 1961 publiceerde hij *Balthasar Hubmaier, Seine Stellung zur Reformation und Täufer-tum, 1521-1528*. Samen met een andere Baptist, Gunnar Westin, verzorgde hij in 1962 de tekstkritische uitgave van Hubmaiers geschriften in de serie 'Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte.' W. R. Estep, kerkhistoricus aan een Amerikaans baptisten seminarium, heeft in 1978 de Engelse vertaling van Bergstens Duitse studie over Hubmaier uitgegeven. Volgens Esteps eigen woorden omdat hij – zoveel jaar na de Duitse uitgave – de overtuiging had gekregen 'dat Bergstens Hubmaier nodig Engels moest spreken'.

De baptisten waardering van Hubmaier vindt ongetwijfeld zijn oorzaak in het feit dat Hubmaier – in tegenstelling tot de andere Dopers – leert dat christenen overheidsfuncties mogen bekleden en wapens hanteren. Voor het gevoel van de meeste Baptisten staat Hubmaier met zijn meer reformatorische houding tegenover de staat, dicht bij hen dan bijv. Sattler of Menno Simons. Het zal niet

toevallig zijn dat Bergsten telkens vaststelt dat Hubmaier een eigen plaats inneemt tussen de (kerkelijke) Reformatie en het Doperdom.

Men kan zich afvragen of het, bij de snelle ontwikkeling van het onderzoek naar het vroege Doperdom in de laatste decennia, de moeite waard is een bijna 20 jaar oude studie inhoudelijk bijna ongewijzigd opnieuw uit te geven. In het geval van Bergstens studie over Hubmaier kan men deze vraag redelijk positief beantwoorden. Bergsten draagt een omvangrijke en grondige kennis aan, van Hubmaiers geschriften, van de feiten uit zijn leven, van het politieke en kerkhistorische raam van zijn reformatiearbeid. Nauwgezet vergelijkt hij Hubmaiers geschriften met die van Zwingli, Luther, Erasmus en Denck, en probeert zo onderlinge afhankelijkheid op het spoor te komen. Deze kennis en arbeid veroudert niet. In dit verband is het echter jammer dat Estep gemeend heeft uitvoerig het mes te moeten zetten in het uitgebreide voetnotenmateriaal van Bergstens Duitse uitgave. Het maakt Bergstens kennis minder toegankelijk voor de lezers van de Engelse uitgave.

Soms is de lektuur van deze vertaalde heruitgave een teleurstellende confrontatie met lacunes in kennis. Bergsten ziet de Reformatie in Zürich als de bakermat van alle Doperdom (blz. 25), dat hij definieert als de stroming in de reformatietijd die de doop bediende op belijdenis van geloof (blz. 22). Tegenwoordig weten we dat men alle Doperdom niet kan herleiden op de gebeurtenissen in Zürich. Het Zwitserse en het Zuidduitse Doperdom en het Melchioritisme zijn eigensoortig en hebben eigen historische wortels. Met name in het gedeelte waarin Bergsten de relatie tussen Hubmaier en het Zuidduitse Doperdom behandelt wordt het resultaat van moderner onderzoek zeer gemist. Inzake de houding tegenover de staat en het zwaard schildert hij Hut als de ware representant van het vreedzame Doperdom (blz. 372). Handelende over de eschatologie wordt Hubmaier de vertegenwoordiger van het Zuidduitse Doperdom genoemd en is Hut met zijn apokalyptiek een vreemde eend in de bijt (blz. 374). Sinds de studies van Stayer, Sebass en Packull over het Zuidduitse Doperdom weten we van zijn sterk apokalyptisch karakter, en van de belangrijke rol die Hut er speelde. Bergstens stellingen over de relatie tussen Hubmaier en het Zuidduitse Doperdom zijn momenteel niet meer te verdedigen.

De Engelse editie geeft niet wat de titel belooft. Men verwacht een studie over de theologie van Hubmaier, maar wordt in deze verwachting toch wel teleurgesteld. De titel van de Duitse uitgave, *Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zur Reformation und Taufertum*, is veel meer terzake. Bergsten probeert Hubmaier te verklaren in de spanning tussen (voornamelijk Zwingliaanse) Reformatie en Doperdom. Hubmaiers theologie wordt meestentijds gepresenteerd, vervlochten in de beschrijving van Hubmaiers leven en werk, waarin een soort liefde/haat verhouding tot het Zwinglianisme de alles bepalende faktor is, en waarin hij tenslotte – tegen wil en dank – toch Doper is. Het boek heeft een theologische

inslag op een kerkhistorische en biografische schering.

Zoals reeds vermeld: Bergsten wijst de Zürcher Reformatie aan als de bakermat van het Doperdom. De Reformatie in Waldshut is naar zijn mening een duidelijk bewijs voor deze stelling. Hij beschrijft haar als een gebeurtenis, ongeveer analoog verlopend aan die in Zürich (blz. 186, 232, 236-241); met dit verschil dat Hubmaier Zwingli en de Zürcher Dopers in één persoon is en dat in Waldshut de Dopers aan het langste eind trekken. Hubmaier tracht zich op Zwingli te oriënteren, maar wordt – in hem teleurgesteld – tenslotte het meest door de Zürcher Dopers beïnvloed. Hubmaier heeft zijn eerste Reformatieïmpulsen van Zwingli gekregen en is nooit losgekomen van deze emotionele en theologische binding aan Zwingli en Zürich (blz. 206-207, 255, 296, 297, 398).

Bergsten beschrijft de ontwikkeling van Hubmaiers theologie voornamelijk als een proces van overnemen van en zich afzetten tegen Zwingli. Deze benadering heeft zijn kerkhistorisch recht. Maar men moet zich afvragen of hier niet de oorzaak ligt van de wat teleurstellende ervaring dat Bergsten er niet in slaagt Hubmaiers theologie te presenteren met een eigen gezicht en innerlijke logische samenhang.

De Bilt

O. de Vries

Hans-Jürgen Goertz, **Die Täufer. Geschichte und Deutung**. München, C. H. Beck, 1980. ISBN 3 406 07909 1. 237 blz. Geïll. DM 38.—.

Toen Goertz aan de titel van zijn nieuwste boek over de Dopers de ondertitel *Geschichte und Deutung* meegaf, zal hij waarschijnlijk de bedoeling gehad hebben zijn lezers te verwittigen van wat zij mochten verwachten. Het komt mij voor dat in het boek zelf eigenlijk alle nadruk valt op de *Deutung*, want het hoofdstuk over de geschiedenis is wel zeer summier gebleven. Zo summier, dat wie meent dat geschiedschrijving behoort in te lichten over wat een beweging heeft bewogen, hier wel wat in het onzekere wordt gelaten. Zeker, de voornaamste leiders worden bij name genoemd en wij krijgen ook wel de indruk, dat zij, hun medestanders en volgelingen – naar Goertz' eigen woorden – mensen waren die de geschiedenis eerder ondergingen dan dat zij die maakten, maar het netwerk van hun aller wederwaardigheden wordt ons niet in zijn samenhang voor ogen gesteld.

Goertz meent dat dat ook niet hoeft, omdat het belangrijker is wat de Dopers waren dan wat zij bedoelden. Maar mensen zijn altijd alleen iets in relatie tot anderen of tot de omstandigheden. Bovendien zegt hij, en deze stelling berijdt hij als een stokpaardje, dat er geen uniformiteit onder de Dopers bestaat heeft. Hij ontkent dat men over 'het' Doperdom kan spreken. Er is geen gemeenschappelijke

noemer voor de verschillende stromingen te vinden, evenmin als één wortel, waaruit zij alle stammen, of zelfs een gelijke voedingsbodem, waarop zij groeiden. Hiermee wil hij zich afzetten zowel tegen de aanvankelijke Duitse en Zwitserse opvattingen (E. Troeltsch, E. Correll, F. Blanke) als tegen die, die in de Amerikaanse 'school van Bender' gepropageerd zijn, maar hierdoor roept hij toch wel bezwaren op tegen zijn eigen, haast te overladen wijze van bespreking der diverse oordeelvellingen. En daaronder deze bedenking, dat hij te weinig rekening houdt met wat hieromtrent in Nederland werd gepubliceerd.

In zijn literatuurlijst, waarin 107 boeken en brochures en 30 artikelen zijn opgenomen, noemt hij ook wel enige uit ons taalgebied (twaalf grotere of kleinere geschriften en slechts één artikel), maar hij toont deze niet of nauwelijks benut te hebben. Kühler bijvoorbeeld had hem al kunnen zeggen dat het Anabaptisme 'overal hetzelfde en overal verschillend' was en Goertz had zeker zijn voordeel kunnen doen met wat deze verder over het probleem van de oorsprong en vroegste verschijningsvormen te berde heeft gebracht, waarbij ik in het bijzonder denk aan diens heel andere visie op de 'Broederlijke Vereniging' van Schlaten of Schleithelm. Van der Zijpp had hem al vóór Blanke kunnen leren, dat het dispuut over de doop te Zürich niet op 15 maar op 17 januari 1525 heeft plaats gehad en dat de eerste doop op geloof niet pas op de 25e, maar al op de 21e van die maand werd voltrokken. Zelf meen ik een ander en duidelijker licht te hebben geworpen op de ten onrechte 'martelaarssynode' genoemde bijeenkomst eind augustus 1527 te Augsburg.

Heel opvallend is in dit verband ook dat hij in zijn bewerking (of voorstudie?) van hoofdstuk VI de bespreking van het door hem in de *Doopsgezinde Bijdragen* van 1978 met instemming genoemde artikel van Oosterbaan 'Reformatie van de Reformatie', evenals het door hem (Goertz) zelf in zijn boek *Die Mennoniten* gepubliceerde 'Versuch einer ökumenischen Theologie', in de definitieve versie van 'Ideale Formen kränkeln' geheel en al achterwege laat. Was het zijn bedoeling slechts voor Duitse lezers en voor Amerikanen van Duitse origine te schrijven? De namen van de meermalen door hem geciteerde auteurs wijzen op een bepaalde voorkeur: H. Fast, K. Deppermann, J. F. G. Goeters naast W. Klaassen, W. O. Packull, J. M. Stayer, J. H. Yoder. Enige malen worden hun opmerkingen als 'treffend' en zelfs 'beslissend' aangeduid.

Dat brengt ons op zijn uitgangspunt, dat ook voor zijn conclusie mag gelden: de Dopers zochten naar een alternatief, zowel voor de kerkvormen als voor de maatschappelijke structuren van hun tijd. Het lijkt of het laatste voor hem het belangrijkste is: het streven naar 'alternativen Formen menschlicher Gemeinschaft' staat reeds in de eerste zinsnede van zijn 'Vorwort' en het klinkt uit zijn schets van de 'erneuerte Christenheit' in het 'Nachwort'. Valt in het doperse streven wel zoveel nadruk op het menselijk bereiken? Verhelderend bij de beantwoording van deze vraag is Goertz' met vele argumenten gestaafde stelling, dat

het godsdienstig beleven van de zestiende eeuw heel anders was dan thans, omdat er destijds bijna of in het geheel geen scheiding van kerk en staat bestond, en dat daarom de geschiedenis slechts heel voorzichtig, ja aarzelend, beschreven kan worden. Hij gebruikt hiervoor de term pluralistisch, wat betekent rekening houdend met zoveel mogelijk (eigenlijk voor één historicus onnoemelijk veel) factoren.

Zijn these, dat het Doperdom 'eine dynamische religiös-sozialrevolutionäre Bewegung' is geweest, mag onthullend, zelfs hier en daar ontmaskerend, bedoeld zijn, maar wekt toch wel enige twijfel wat hij daar precies onder verstaat. Ze kan zelfs enige schrik veroorzaken onder die overal onder de Mennonieten bestaande, door hem confessionalistisch genoemde groeperingen, als hij erop wijst, dat de geweldloosheid in den beginne zeker niet zo strak omlijnd heeft geleefd, als door sommigen is gesuggereerd.

Vanzelfsprekend moet hij vooral te dezen opzichte een oordeel uitspreken over wat de marxistische historici aangaande de gezindheid der vroege Dopers hebben geponeerd. Hij stelt zich dan ook tegenover de interpretatiemethode van o.a. G. Brendler en G. Zschäbitz en tracht aan te tonen dat de radicale ommekeer, die de Dopers beoogden en die hij dan als revolutie wil beschouwen, een bevrijdingsstrijd zou zijn binnen een kerkverband en ten bate van de maatschappij. Hij noemt de achtergrond daarvan het visioen van een alternatieve christenheid. Dit visioen moet in de praktijk van de samenleving verwerkelijkt worden, maar het krijgt meestal pas in de en door die praktijk zijn vaste vorm. Het blijft de vraag of hij hierbij niet wat meer klemtoon had kunnen en moeten leggen op het feit dat dat visioen uit de Bijbel stamde, het gevolg geweest is van het lezen daarvan door mensen, die zich – naar hij terecht opmerkt – onmachtig hebben gevoeld, en dat in elk geval heel dikwijls door de bijbelse voorstellingen was gestempeld. Hierbij had misschien ook wat meer aandacht besteed kunnen worden aan de, althans in de door hem overziene twintig jaar en niet alleen onder de Dopers levende, verwachting van het wereldeinde. Wellicht had dat dan ook een vingerwijzing gegeven naar wat alle stromingen dan toch maar gemeen hadden: de droom van het Godsrijk.

In elk geval prikkelt dit boek tot hernieuwd en in vele opzichten verder onderzoek.

Gorssel

H. W. Meihuizen

Walter Klaassen, **Michael Gaismair. Revolutionary and Reformer**. Leiden, E. J. Brill, 1978. ISBN 90 04 05673 4. x, 156 blz. f 44,—.

Jürgen Bücking, **Michael Gaismair: Reformer – Sozialrebell – Revolutionär. Seine Rolle im Tiroler 'Bauernkrieg' (1525/32)**. Stuttgart, Klett-Cotta, 1978. ISBN 3 12 911520 x. 190 blz. DM 54,—.

Deze beide vrijwel gelijktijdig verschenen werken concentreren zich op loopbaan en werkzaamheid van een figuur die niet zo heel veel schriftelijke sporen heeft nagelaten: de leidsman van de Tiroler boerenopstand van 1525/26. Zelfs zijn geboortejaar is niet nauwkeurig bekend en zijn sterfdatum (1532) is bijv. in *De Duitse Boerenoorlog* van Friedrich Engels verkeerd vermeld. Gaismair, die aanvankelijk secretaris was van de stadhouder van Tirol, ging later als zodanig over in dienst van de bisschop van Brixen. In het gebied van deze laatste kwam de boerenonrust in mei 1525 tot uitbarsting. De bisschoppelijke secretaris werd toen opstandelingenleider onder omstandigheden vergelijkbaar met die waarin een Humphry Arundell in 1549 zich aansloot bij de boerenbeweging in het zuidwesten van Groot-Brittannië.

In enkele van hem bewaarde brieven heeft Gaismair rekenschap gegeven van zijn handelen, aanvankelijk in apologetische zin, maar toen de toezeggingen van de aartshertogelijke regering onbetrouwbaar bleken, vluchtte hij in oktober 1525 uit Innsbruckse gevangenschap om elders, te Zürich in de omgeving van Zwingli, steun te zoeken voor verdere ondernemingen in Tirol (die hij in 1526 met beperkt succes beproefde). Zijn latere jaren leefde hij als balling in Venetiaanse dienst, tot hij door sluipmoord omkwam. In het begin van 1526 stelde Gaismair zijn vermaarde *Landesordnung* op, een schets van een boerenrepubliek Tirol, waaraan hij zijn faam vooral dankt.

Klaassen beschrijft dit alles in een bevattelijk gesteld en ook goed gedocumenteerd relaas, waarin mede wordt ingegaan op de inhoud van Gaismairs radicale program en op zijn religieuze oriëntatie (aanraking met de denkbeelden van Zwingli en met het Anabaptisme).

Bückings studie is van wat andere aard: het boek is gepubliceerd in de vorm waarin de in 1975 jeugdig gestorven auteur het had nagelaten en draagt a.h.w. de sporen van de worsteling met de stof. Hij geeft een diepgaande analyse van de sociaal-economische situatie in het sticht Brixen en wijdt zich dan aan de geschiedenis van de opstand en aan het programma, waarbij ook een eerste *Landesordnung* van mei 1525 aan de orde komt, die nog minder ver ging.

De optiek van de beide auteurs is dus verschillend in zoverre als Bücking de sociaal-religieuze problematiek verdiept naar de kant van de economische verhoudingen. Overigens heeft ook hij zich goed rekenschap gegeven van Gaismairs groei naar een 'täufernahe' denkwereld. Klaassen zowel als Bücking hebben zich

beziggehouden met het beeld van Gaismair en de Tiroler opstand in de geschiedschrijving, eerstgenoemde in zijn appendix II (137-147), de andere auteur in hoofdstuk III van zijn boek, dat de titel: 'Politisierende Verwertung von Geschichte am Beispiel Gaismair' draagt (106-134). In zekere zin vullen beide boeken elkaar goed aan, waarbij Klaassen dan een algemeen beeld ontwerpt en Bücking specifieke documentatie aandraagt op een aantal deelgebieden. Zij vormen een nieuwe etappe in de Gaismair-studie na de marxistische publikatie van de Tsjech J. Macek van 1965, waar Bücking over het geheel kritischer tegenover staat dan Klaassen.

Haren

A. F. Mellink

J. S. Postma, **De Fryske Minnisten en harren sosiëteit**. Oersetting fan S. Sybesma. Frjentsjer, Wever, 1980, Fryske Akademy, 584. ISBN 90 6135 307 6. 373 blz. f 39,50.

Over de Friesche Doopsgezinde Sociëteit is tot dusverre nauwelijks geschreven. De uitvoerige studie die Postma thans in het licht heeft gezonden zal dus ongetwijfeld in een behoefte voorzien. Met die gedachte ben ik dit boek gaan lezen. Of dat vermoeden bewaarheid is? Het antwoord luidt bevestigend, al wil ik niet verhelen, dat ik wat teleurgesteld ben. In zijn inleiding kondigt Postma het boek nadrukkelijk aan als een bronnenstudie. Terecht. Hij heeft intensief gebruik gemaakt van het Sociëteitsarchief. Wel moet mij de opmerking van het hart dat hij erg veel letterlijk heeft overgenomen; sommige bladzijden zijn werkelijk volgestouwd met citaten en dat komt de leesbaarheid niet ten goede. Bovendien moet men vrezen dat de 'common reader', die de auteur zo graag in zijn lezerskring wil opnemen, erdoor zal worden afgeschrikt.

Een enkel woord over de inhoud. De onderverdeling in drie tijdvakken wordt door de stof geheel gerechtvaardigd en maakt – belangrijk! – een ongekunstelde indruk. Deze tijdvakken zijn opgevuld met beschouwingen die nogal ongelijk van kwaliteit zijn. Ronduit voortreffelijk is bij voorbeeld die over de financiële ondersteuning van gemeenten en hun voorgangers. Dat geldt ook voor het hoofdstuk over de zuivere leer, dat vooral door zijn beknoptheid – niet te verwarren met een behandeling *en bagatelle!* – zo weldadig aandoet. Want juist die beknoptheid heb ik elders node gemist. Zo is de beschouwing over de steun aan partikulieren wel erg lang uitgesponnen. Aan dat euvel lijdt ook de verhandeling over de organisatie en de financiën van de Sociëteit, dat bovendien door de stortvloed van cijfers en citaten sterk aan leesbaarheid heeft ingeboet.

Toch bevat het boek veel behartigenswaardige zaken. Vanwaar dan mijn teleurstelling? Blijkens de inleiding heeft de auteur de pretentie met deze studie

een wetenschappelijk verantwoord werkstuk te hebben afgeleverd. Dat nu waag ik te betwijfelen. Natuurlijk, men kan van mening verschillen over wat men onder 'wetenschap' heeft te verstaan. Maar aan twee vereisten moet een historisch-wetenschappelijke studie toch wel voldoen: er moet een lijst van geraadpleegde bronnen en literatuur worden opgenomen en, vooral, de tekst moet geschraagd worden door voetnoten. Helaas heeft Postma dat nagelaten. Bijgevolg is de wetenschappelijke kritiek, die het boek volgens de inleiding zou moeten kunnen verdragen, niet meer mogelijk. Veel uitspraken van de auteur zijn immers niet meer te achterhalen! En daar de vrees gewettigd lijkt dat de geïnteresseerde leek voor de soms met citaten overladen tekst op de vlucht zal slaan, is mijn wat trieste konklusie dat dit fraai uitgegeven resultaat van nijver en niet onverdienstelijk spoorwerk in de archieven op een plaats terecht is gekomen die men het geenszins gunde: die tussen wal en schip.

Leeuwarden

S. de Haan

J. Reiling, **Heden en toekomst. De weg van de baptisten gemeenten in Nederland in de jaren tachtig**. Bosch en Duin, Unie van Baptisten Gemeenten in Nederland, 1980. 48 blz. f 4,-.

Dit jaar bestaat de Unie van Baptisten Gemeenten in Nederland honderd jaar. Zij werd op 26 januari 1881 in het leven geroepen door zes gemeenten, alle gelegen in het noorden des lands. Nu omvat zij ruim tachtig gemeenten met meer dan 12.000 leden. Op verzoek van de Jubileumcommissie heeft dr J. Reiling, bijzonder hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Utrecht en rector van het Seminarium der Unie te Bosch en Duin, een boekje geschreven, waarin hij een schets geeft van de plaats van de Nederlandse Baptisten aan het begin van de jaren '80. Een boekje om jaloers op te worden. Waarom? Omdat het ons, herdenkingsbeluste Doopsgezinden, pijnlijk bewust maakt van het feit dat herdenken geen zaak van plaatjesboeken en een kwantitatieve analyse alleen is, maar vooral van herbezinning op wat in heden en toekomst de doperse gemeente tot een gemeente van Christus maakt. Reiling doet dat, door eerst een beschrijving te wagen van de doperse grondervaring met het evangelie: 'de persoonlijke ervaring van *bekering* en van *verlossing* door het bloed van Christus en van de *wedergeboorte* door de Heilige Geest tot een *nieuw leven* met Christus en in een gemeenschap van mensen met wie deze ervaring wordt gedeeld; dit nieuwe leven wordt ervaren als een breuk met het verleden' (p. 13); om vervolgens deze grondervaring uit te werken in de samenhang van de bijbelse, op zending gerichte, gemeente van gelovigen en van de samenleving; tot aan de Tweede Wereldoorlog, de jaren daarna en de jaren '80.

De vragen die met betrekking tot heden en toekomst van de (ook) tot een zekere traditie geworden baptistische grondervaring aan de orde worden gesteld, komen ons niet vreemd voor. Kan het christelijk getuigenis in de samenleving beperkt blijven tot de persoonlijke levenssfeer alleen? Zo niet, hoe kan de gemeente dan spreken namens de leden; of hoe de Algemene Vergadering namens alle gemeenten die slechts een federatieve verbindtenis met elkaar hebben? Wat betekent het doperse gemeente-besef voor de plaats van deze traditie binnen de oecumenische beweging of de Evangelische Alliantie? Reiling: 'Wij kunnen ons als baptisten niet op onze eigen stellingen terugtrekken. Evenmin echter zijn wij (of wie dan ook!) gebaat met een vaag oecumenisme waarvoor alle kerken gelijk zijn of een even vaag evangelicalisme dat alleen gelovigen van een bepaalde stijl verenigt.' (p. 36) Wat betekent dat: 'gemeente-zijn als zending'? Is niet het gemeenschappelijke verstaan van de doop als teken van Christus' overgave in de dood en van zijn opwekking uit de dood onmisbaar voor een nieuw verstaan van de aard en gemeenschap van de gemeente van gelovigen voor vandaag en voor de toekomst? Wat is het gezag van de bijbel? Kan ieder maar alles geloven, als hij het maar persoonlijk belijdt? Moeten we door de verruiming van ons blikveld, naast over persoonlijke wedergeboorte, niet tegelijk spreken over de wedergeboorte van de schepping?

Reiling's beschouwingen zijn een zoektocht naar het 'baptist-eigene' in een wereld waarin alles met alles te maken heeft. Hij probeert te bevrijden van individualisme en status-quo-denken. De gemeente moet weer op weg. Maar tegelijk maakt hij duidelijk dat de persoonlijke grondervaring met het evangelie: bekering, verlossing, wedergeboorte en nieuw leven, gefundeerd moeten worden ('objectief') in het belijden van de drieënige God, Vader, Zoon en Heilige Geest: Schepper, Verzoener en Herschepper. Het gaat uiteindelijk niet alleen om de gelovige enkeling die behouden wordt terwijl de rest om hem heen vergaat; de gehele schepping, de eersteling van de nieuwe schepping, de door de Geest bewogen gemeente zijn in het geding! De verdieping van de persoonlijke geloofsbeleving, de gelovige fundering daarvan in de bijbelse getuigenissen en de reikwijdte van het getuigenis in de wereld veronderstellen en bepalen elkaar.

Het zou me niet verwonderen dat, komend uit verschillende richtingen – Baptistenvanuit hun piëtistisch individualisme en Doopsgezinden vanuit hun vrijzinnig individualisme – deze twee exponenten van de doperse visie in ons land elkaar de komende jaren op hun zoektocht naar het werkelijk *gemeente-van-Christus-zijn* in een snel veranderende *wereld* zullen ontmoeten. Of ze elkaar zullen herkennen, hangt af van de bereidheid intensief bezig te gaan met het zoeken van een antwoord op de fundamentele vraag: 'Gemeente van gelovigen, wat is dat?' Op welk kruispunt we niet meer om elkaar heen kunnen, geeft Reiling's situatieschets duidelijk aan.

pustisten moeten eerst maar eens lid van de Raad van de secretaris van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit voorgelegd of aan de Baptisten Unie een uitnodiging tot komst gezonden moest worden. Deze uitspraak van zo heel lang geleden, illustreert de 'wereld' van de doopsgezinden Gemeenten en de Baptistengemeenten. Het schrijft dat de meeste in de 125 jaar van hun bestaan...

Reiling maakte deze opmerking – naast opwekking van kerkers en lerend-ouderlingen; rechtzinnigheid der kerk van de gemeenschap in de gemeente als kenmerk van de Baptisten – in het Woord vooraf van de eerste druk van *De Baptisten in Nederland* van J. van Dam. Hiervan is in de tweede druk een hoofdstuk over de groei en een over de groei, ook in mogelijkheden, van de Baptisten. Het verhaal van de Baptistengemeenten, die is uitgebreid met een hoofdstuk over de groei en een over de groei, ook in mogelijkheden, van de Baptisten. Het verhaal van de Baptistengemeenten, die is bovendien nog voorzien van een register van...

Van Dam mocht zelf de verschijning van de tweede druk van *De Baptisten in Nederland* voorjaar 1979 op 53-jarige leeftijd, na de Baptisten Unie te hebben gediend, waarvan de laatste secretaris van de Unie. Hij heeft (tot zijn dood) niet de redactie gevoerd van het Baptistenweekblad *De Cirkel*. Reiling in het In memoriam in de tweede druk van *De Baptisten in Nederland*. 'Daarin was hij een waardig vertegenwoordiger van geweldloosheid.'

Müntzer daarbij speelde. Die doelstelling wordt in dit niet meer dan 167 bladzijden tellende boek zeker bereikt en het is onmisbaar voor ieder die zich in deze materie wil inwerken. Het geeft een goed inzicht in de problematiek en bovendien veel gegevens over de uitbreiding van deze veelkleurige bewegingen, zodat het niet bij de bespreking van de altijd in deze tak van historisch onderzoek opduikende kwesties blijft.

De inleiding van Stayer zelf mag beslist niet overgeslagen worden; het is een bijzonder helder overzicht van de stand van zaken en tegelijk een verantwoording en een overzicht over datgene wat de lezer voortgezet krijgt. Zo wordt duidelijk, dat men de vaak uiteenlopende visies juist aan het woord heeft willen laten komen zonder bij voorbaat voor bepaalde visies te kiezen en dat is een volwassen aanpak die ook de beginner ernstig neemt.

In het eerste hoofdstuk over de betekenis van het Anabaptisme als historisch en hedendaags verschijnsel komen zowel Bender als Clasen aan het woord, maar ook Friedmann en Zschäbitz, de DDR-historicus die ook een boeiende Luther-biografie op zijn naam heeft staan.

In het tweede hoofdstuk gaat het over de relatie tussen Anabaptisme en Reformatie; daarin treft men bekende namen als van Bainton en Hillerbrand aan. Vervolgens worden de grote diversiteiten binnen de ontstaansgeschiedenis van deze stromingen behandeld; belangrijk omdat er buiten de directe kring van kenners nog steeds te generaliserend en gemakkelijk getypeerd wordt, men treft er zowel Kühler als Yoder in aan!

De hoofdstukken III en IV vormen eigenlijk een tweede deel van het boek; nu komen Thomas Müntzers theologie en zijn relatie tot de Boerenoorlog aan bod, bij monde van de belangrijkste woordvoerders op dit terrein, zoals Goertz en Seebass, maar ook Nipperdey om de lezers een conservatiever standpunt niet te onthouden. Overigens komt zo nog duidelijker aan het licht hoe inadaequaat het is, Müntzer altijd in de schaduw van Luther te zien. Dat de visie van Goertz een bevrijdende werking gehad heeft op het Müntzer-onderzoek blijkt hier zonneklaar. Müntzer is een theoloog op zich; hij verdient een eigen plaats in het kader van de *Reformatie*. Dat laatste relativeert dan meteen enigszins de visie van Goertz die hem geheel in de lijn van de Duitse Mystiek plaatst, al is het zeker waar dat deze op hem een nog langer en blijvender invloed heeft uitgeoefend dan op Luther, vooral waar het gaat om het voortgaande leven met Christus in lijden en navolging. Waar Luther vanuit gaat, daar gaat het bij Müntzer naar toe, om het nu eens heel gewaagd uit te drukken; centraal staat de weg tot 'experienced faith'. Toch verklaart dat lang niet alles, zeker niet zolang men Müntzer als 'geestdrijver' wil blijven zien. Zijn theologie is puur christocentrisch en poogt met alle kracht een bijbelse theologie te zijn. Is zijn revolutionair élan uit zijn mystiek te verklaren? Eerder uit een samengaan van zijn hermeneutiek van het 'levende woord' met een krachtig apocalyptisch besef, waarbij dan weer wel aangetekend moet wor-

den, dat dát besef bij alle reformatoren te vinden is, last but not least bij Luther! Als men de Reformatie ziet als uitsluitend een voortdurende herhaling van de tegenstelling tussen 'wet' en 'evangelie' (wet dan in correlatie tot verdienste en eigengerechtigheid en niet in de zin van promissio bevattende 'thora'), dan sluit dat Müntzer buiten; Goertz laat in dit prachtige artikel zien dat een en ander genuanceerder is; ik ben dus geneigd dat nog sterker te onderstrepen.

Merkwaardig dat ook in deze artikelen de liturgiehervorming en -vertaling, waarvan Müntzer zelf zo'n grote invloed verwachtte op het volk en dat gerust zijn eigenlijke levenswerk genoemd mag worden, geen echte aandacht krijgt. Alleen al zijn hymnenvertalingen zijn onthullend; zo voegt hij driemaal een regel toe aan het origineel van diverse hymnen en sequenzen: 'lehr uns deyn heiligen willen thun und im glauben nemen zu'.

Ik bespaar mij de verwijzing hieraangaande in de tekstuitgave van Günther Franz die sinds 1968 beschikbaar is, omdat ook de schrijvers dat niet doen, toch wel een gemis, ook in een uitgave voor beginners op dit terrein, omdat het kennisname van de bronnen voor hen voor wie ze toegankelijk zijn verhindert.

Een bibliografie rondt dit belangrijke en handzame boek af, onmisbaar voor ieder die op dit terrein aan het werk wil gaan.

Hilversum

J.P. Boendermaker

Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland, 1530-1980, onder redactie van S. Groenveld, J.P. Jacobszoon en S.L. Verheus. Zutphen, De Walburg Pers, 1980. ISBN 90 611 246 6. 288 blz., geïll. f36.—.

Dit prachtige boek, verschenen ter gelegenheid van de 450ste verjaardag van de komst van het doperdom in de Nederlanden, is een voortreffelijk geschenk van de doopsgezinden aan zichzelf en aan allen die zich met hen verbonden weten of belangstelling voor hen hebben. Het is zeer instructief en fraai geïllustreerd. Na een inleiding over de historische achtergrond in de geschiedenis van de lage landen van de hand van S. Groenveld volgen enkele hoofdstukken die de ontwikkeling van de eerste eeuw beschrijven; Voolstra beschrijft de opkomst van het doperdom in Europa in de jaren twintig en dertig van de 16e eeuw en het optreden van Melchior Hoffman tot en met Munster, Horst vervolgt met een hoofdstuk over de ontwikkelingen in ons land, met name over Menno Simons, Dirk Philips en Leenaert Bouwens, T. Alberda-Van der Zijpp over de martelaren en Oosterbaan over verdeeldheid en hereniging (dit hoofdstuk zou men ook bij de volgende groep kunnen rekenen omdat het zich verder in de geschiedenis begeeft). Daarop volgt een reeks hoofdstukken die ieder een bepaald aspect van het Nederlandse

doperdom tot ongeveer 1900 behandelen: sociëteit en seminarie, gemeentelven, diaconale zorg, zending, vredesgetuigenis, culturele leven, economie en samenleving. Wethmar sluit af met een hoofdstuk over de ontwikkelingen in onze eeuw. Een literatuurlijst per hoofdstuk, een verantwoording van de afbeeldingen en een personenregister maken het geheel compleet.

De opzet van het boek heeft voor- en nadelen. Voordeel is dat bepaalde aspecten beter tot hun recht komen in een langsdoorsnede dan in een doorlopend geschiedverhaal het geval zou zijn geweest. Dit geldt heel sterk voor de bijdragen van Silberberg over de doopsgezinden en de cultuur, en van mevr. Welcker over de economische en demografische aspecten van de doopsgezinde geschiedenis. Nadelen zijn ten eerste dat overlappingsen onvermijdelijk zijn maar dat dwarsverwijzingen, waarschijnlijk terwille van de leesbaarheid, alleen in algemene zin worden gegeven, en ten tweede dat er eigenlijk geen totaalbeeld ontstaat: men moet de verschillende hoofdstukken a.h.w. bovenop elkaar leggen. Een hoofdstuk dat een soort raamwerk over de hele periode 1600-1900 bood had dit bezwaar misschien kunnen opheffen. Een verder nadeel is dat de opzet van de afzonderlijke bijdragen uiteen kan lopen. De meeste zijn historisch opgezet maar Jacobszons hoofdstuk over het gemeentelven is eerder fenomenologisch te noemen.

Enkele kanttekeningen: het beginnend doperdom vertoont een haast onwaarschijnlijke verscheidenheid. Aanvankelijk vooral geografisch bepaald is dit door de grote mobiliteit van de dopers in ons land tot een modale verscheidenheid geworden. Oosterbaans artikel en daarin de genealogische grafiek op p. 72 maken dit erg goed duidelijk. Dit in tegenstelling tot het beginnend baptisme in Engeland en Amerika. Speelt hier misschien een rol dat de doperse beweging al vrij vroeg een internationale aangelegenheid was terwijl het baptisme in de 17e eeuw toch duidelijk beperkt bleef tot de twee genoemde landen?

Naar mijn mening komt ook niet voldoende tot uitdrukking de aparte plaats die de Nederlandse doopsgezinden in de world Mennonite family innemen. Is er één doperse groepering waarin de 18e en de 19e eeuw zulke diepe sporen hebben nagelaten.

Daarmee houdt het volgende verband: het laatste hoofdstuk van de hand van Wethmar, zeer informatief overigens, liet bij mij de vraag achter wat na 450 jaar het distinctief eigene van de Nederlandse doopsgezinden is. Is dat in de loop der jaren niet erg verzwakt? Is het veelvuldig samengaan met de remonstranten daar ook niet een teken van? Ik kan goed begrijpen dat de doopsgezinden in ons land zich niet bijster aangetrokken voelen tot de baptisten. Hun spiritualiteit is anders gericht, meer op de wereld en op de navolging, terwijl de baptisten veel meer een opwekkingsspiritualiteit hebben. In onze tijd van polarisatie vallen de doopsgezinden naar de kant van de oecumene en de baptisten naar de evangelische kant. Gaat dat niet ten koste van de eigen identiteit?

In het zendingsbeeld komt de zending in eigen land eigenlijk niet voor. In het begin is er wel een wervende werking van de gemeenten uitgegaan (p. 146-148) maar vanaf ongeveer 1600 eigenlijk niet meer. Ook in de 19e eeuw, de eeuw van opwekking en binnenlandse zending is de groei achtergebleven bij de bevolkingsaanwas (p. 199). Het hoofdstuk over onze eeuw maakt van evangeliserende activiteiten geen melding. Is dit ook niet iets dat de Nederlandse doopsgezinden van hun geloofsgenoten in andere landen onderscheidt?

Twee kritische voetnoten: 1. in de naam Baptist Missionary Society betekent het tweede woord niet 'zendeling' (p. 151): het woord 'missionary' is, als alle woorden op -ary, een adjectief bij het zelfstandig naamwoord 'mission'; het is pas in tweede instantie een zelfstandig naamwoord geworden. Wil men de naam vertalen dan zou dat moeten worden 'baptisten zendingsgenootschap'. 2. Het is onjuist de opkomst van het baptisme in Nederland toe te schrijven aan een soort invasie van Duitse baptisten in ons land. Zij hebben in de ontwikkelingen geen rol van betekenis gespeeld. Bovendien behoeft de uitdrukking 'deze, sectarisch en choquerend optredende groep' (p. 150) nadere toelichting. Zoals het er staat is het een historisch waarde-oordeel van Laurens. Het zou ook een weergave kunnen zijn van de gevoelens die het optreden van de eerste Nederlandse baptisten bij hun doopsgezinde tijdgenoten opriep. Daar houd ik het maar op.

Bilthoven

J. Reiling

N. van der Zijpp, **Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland**. Enkhuizen, eigen beheer, 1980. 263 blz., geïll. f 20,- (DHK-prijs f 17.50). Ongewijzigde herdruk van de uitgave Arnhem 1952.

W. J. Kühler, **Het Socinianisme in Nederland**. Met een inleiding van Aart de Groot en een register samengesteld door Dirk Visser. Leeuwarden, De Tille, 1980. ISBN 90 70010 95 x. 312 blz. f 45,-.

Hoewel door de voortgaande groeiende belangstelling in de bestudering van de geschiedenis der Doopsgezinden het onderzoek niet heeft stilgestaan en er daarbij ook nieuwe gezichtspunten aan het licht zijn gekomen, is het waagstuk van een reprint van het werk van N. van der Zijpp zeker niet overbodig. Het is misschien wel het best te betitelen als een teken aan de wand. Met het werk van W. J. Kühler, *Geschiedenis van de Doopsgezinden* geldt dit werk nog steeds als het meest omvattende werk over de geschiedenis van de nederlandse Doopsgezinden. Zeker het tweede deel van het boek beslaat een periode, die daarvoor maar ook daarna nooit zo samenvattend is behandeld. Over onderscheiden onderwerpen zijn wel studies verschenen; echter in één werk de *hele* geschiedenis is nog nimmer

gepresteerd. Het eerste deel van het boek behandelt evenals het genoemde werk van Kühler de geschiedenis in de 16e tot in het begin van de 18e eeuw. Ook in dat gedeelte kan men echter constateren dat de 16e eeuw zeer uitgebreid aan de orde komt en dat de latere eeuwen steeds korter behandeld worden.

Het belang van deze reprint, waarvoor we de familie Van der Zijpp dankbaar moeten zijn, omdat zij het gewaagd hebben te komen met een ongewijzigde versie, is dat het een teken aan de wand is voor al diegenen die zich bezig houden met de geschiedenis der Doopsgezinden. Het laat ons zien dat wat hier is samengebracht (ook de literatuurlijsten) nog steeds een begin is en ook zou moeten zijn van verder nieuw onderzoek. De geschiedenis der Doopsgezinden is niet alleen de geschiedenis van de 16e eeuw. Integendeel het is zeker ook de geschiedenis en de ontwikkeling van de Broederschap in de 17e eeuw tot heden die aandacht en kritisch onderzoek verdienen. Het werk van Van der Zijpp, dat meer beschrijvend is en een schat aan informatie geeft, is een begin om met de nieuwe onderzoeksmethoden te trachten een nieuwe geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland te schrijven.

De reprint is een fraai (in sommige opzichten zelfs fraaier dan het oorspronkelijke werk, doordat de foto's opnieuw geclicheerd zijn) werk geworden en zeker om wat hierboven gezegd is het bezitten waard.

Een tweede belangrijke reprint is die van het werk van een andere seminariehoogleraar, W. J. Kühler. Het uitgeven van reprints is altijd een riskante zaak maar heeft ook altijd een enigszins beschuldigend karakter. Vaak blijkt het werk, dat voor een reprint in aanmerking komt, nog nimmer door een nieuw werk vervangen te zijn terwijl toch de belangstelling voor het onderwerp groot is en het onderzoek doorgaat. Nog meer misschien dan de reprint van het werk van Van der Zijpp is deze reprint en de wijze waarop ze is uitgegeven een duidelijke aansporing tot nieuw onderzoek. In de inleiding wordt namelijk helder uiteengezet de stand van het huidige onderzoek. De Groot wijst er op dat de belangstelling voor deze kant van de Geschiedenis van het Christendom groeiende is. Terecht constateert hij dat dissenters in de bestudering van de Geschiedenis van het Christendom er tot nu toe slecht zijn afgekomen. Opvallend is echter dat hij in dit verband het recente werk van Kolakowski, *Chrêtiens sans Eglise*, niet noemt. Belangrijk in de inleiding is ook de informatie over de wordingsgeschiedenis van het werk.

Voor de bestudering van de geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland is de hernieuwde belangstelling voor het Socinianisme van belang. Te vaak immers worden we namelijk in onze geschiedschrijving met onze aandacht getrokken naar de 'klassieke' periode van het Doperdom. Dit boek laat mede zien dat we toch ook oog moeten hebben voor latere ontwikkelingen en invloeden. Het Socinianisme heeft een belangrijke invloed gehad op het Doperdom van de 16e en de 17e eeuw. Daarbij moeten we dan de namen noemen van Hans de Ries en van Johannes Stinstra.

Met de inleiding van De Groot en het register van Dirk Visser (beide waardevolle aanvullingen) is deze reprint het risico waard. Voor een ieder die de geschiedenis van het Christendom wil bestuderen in haar totaalheid aan stromingen, zonder te willen spreken van randverschijnselen, is dit oude werk een goed beginpunt om verder te gaan. Een oude bouwsteen is opnieuw verschenen; misschien als steen des aanstoots, zolang met deze steen niet verder gebouwd en gezocht wordt naar de werkelijke invloed van het Socinianisme.

Amsterdam

J. Brüsewitz

G. J. D. Aalders, **De grote vergissing. Kerk en Staat in het begin van de vierde eeuw**. Kampen, Kok, z.j. ISBN 90 24 20002 4. 000 blz. f 19.90.

Onder de titel *De grote vergissing* heeft Dr. G. J. D. Aalders, classicus en oud-rector van het Arnhems Lyceum, een boeiend boek gepubliceerd over 'Kerk en Staat in het begin van de vierde eeuw' – aldus de ondertitel. Een van zijn conclusies acht hij zó belangrijk dat hij deze als titel aan zijn boek meegaf, namelijk dat Constantijn de Grote 'even goed als andere Romeinse keizers vóór hem staat en religie identificeerde'. Dat was dan zijn 'grote vergissing' (p. 111). Interessant is wat de auteur op p. 149 stelt: 'Voor de christenen uit de eerste twee eeuwen was de Romeinse staat een paganistische instelling, waaraan men, volgens opdracht van de apostelen Petrus en Paulus, moest gehoorzamen, maar die men overigens beschouwde als een vijandige macht, die zich uitsluitend met verwerpelijke militair geweld wist te handhaven.'

Het is jammer dat Aalders nog geen gebruik kon maken van de dissertatie van G. J. van der Heide, *Christendom en Politiek in de tijd van keizer Constantijn de Grote*. (1979). Van der Heide komt meermalen tot andere opvattingen. Ik noem alleen maar deze uitspraak: 'In de vroege kerk is de overheid wel gezien als een dienaar van God, maar dan een van de tweede rang, belast met minder belangrijke zaken: die van dit aardse leven . . . De overheid bemoeit zich met de tijdelijke zaken, zij is de bewaarster van de orde en maakt het zodoende de kerk mogelijk beter te functioneren', (p. 24 v.).

Ik heb ook de indruk dat Aalders meer dan Van der Heide in de vroege kerk een afkeer van het militaire apparaat meent te constateren. Wijlen Prof. Eerdmans heeft in *Christendom en ontwapening* (1930) betoogd dat het verzet van Christenen tegen het in dienst gaan meer samenhang met hun verzet tegen de Romeinse godsdienst en eredienst dan met het beginsel der weerloosheid. Op dit punt zou ik meer helderheid wensen. Ook over de vraag: is er een principieel verschil tussen de Romeinse vergoddelijking van de staat en het offer van miljoenen medemensen

aan het idool van de handhaving van de eigen staatsorganisatie?, zoals vele moderne christenen dat acceptabel achten? En tenslotte: het is jammer dat ook Aalders uitgaat van een opvatting van Romeinen 13 die een tactisch zendingsadvies maakt tot grondslag van een theorie van Staatsrecht. Vanwege de beknopte ruimte moet ik hier verwijzen naar twee van mijn publicaties: *Minister en Magister. Bijbels beraad over de staat* (Hilversum 1976) en: *Tien tegen een*, een verhandeling over de tien geboden, waarvan het derde deel eveneens over dit onderwerp handelt (Goes 1979). Rest mij nog de auteur te danken voor zijn interessante, onderhoudende en instructieve pennevrucht.

Hilversum

F. H. von Meyenfeldt

G.J. van der Heide, **Christendom en politiek in de tijd van keizer Constantijn de Grote**. Proefschrift Kampen, Kok, z.j. 149 blz. f 24,50.

Dit boek lijdt aan teveel gebreken.

1. De titel correspondeert slecht met de inhoud. Niet het christendom maar Constantijn is de hoofdfiguur. Een ouderwets uitvoerige titel zou er als volgt hebben kunnen uitzien: Hoe Constantijn besloot het christelijk geloof tot het religieus fundament van zijn rijk te maken; hoe hij daarin over het geheel slaagde en hoe hij zich zo de beste of toch zeker een van de betere christelijke politici van zijn tijd toonde; hoe de kerk als geheel aanvankelijk niet zo goed raad wist met de christelijke politiek; hoe de meerderheid zonder adequate theologische bezinning mee hobbelde; hoe sommigen overdreven door zo ongeveer het christelijk rijk te identificeren met het Koninkrijk Gods en anderen ten onrechte, in farizeïsme en sectarisme, zich afkeerden en daarvoor gestraft werden – later – met de ondergang in de invasie van de islam.

2. Er is geen heldere probleemstelling en terminologie. Daardoor wordt ondanks de verwerking van veel literatuur nauwelijks bijgedragen tot verdieping van inzicht in de verhouding van christendom en politiek, van kerk en staat, maar wel tot bevestiging van al aanwezig (voor)oordeel: dat Constantijn christelijke politiek heeft gevoerd; dat het z.g. Constantijnse tijdperk positief moet worden gewaardeerd en gelukkig niet is afgelopen. Worden er in Utrecht geen wetenschappelijke eisen gesteld aan proefschriften?

– De probleemstelling is onhelder en ook uiterst summier: of de politiek van Constantijn als christelijk beschouwd kan worden en de keizer als de eerste christelijke politicus. Vervolgens: hoe heeft de kerk zich gehouden toen zij voor het eerst ‘geroepen werd haar bijdrage te leveren in de maatschappij?’ (p. VIII). De vraag of de Constantijnse periode nog voortduurt en positief gewaardeerd

behoort te worden is zo zeer geen vraag voor de schrijver, dat van een probleemstelling niet eens gesproken kan worden.

Over dit ontbreken van een heldere probleemstelling nog enkele opmerkingen:

- Waardering voor of erkenning van de overheid/staat als noodmaatregel van God is niet hetzelfde, integendeel; als de acceptatie van de staat als zingevend kader van het leven, als het hoogste levensverband (= de erkenning van de goddelijkheid van de staat) en staat daarom ook niet noodzakelijkerwijs in een positieve relatie tot de aanvaarding van gouvernementeel-politieke verantwoordelijkheid. Alweer, integendeel. De schrijver brengt hier geen enkele helderheid.

- Het door Van der Heide gesignaleerde verschijnsel van christen geworden ambtenaren of militairen die in hun positie bleven, is niet noodzakelijkerwijs blijk van het op zich nemen van politieke verantwoordelijkheid in gouvernementele zin. Ook hier wordt geen klaarheid geschapen.

- De schrijver slaagt er niet in ten aanzien van de kwestie welke betekenis voor de christelijke politiek moet worden toegekend aan het edict van Milaan, de juiste vragen te stellen.

- Aan het slot van hoofdstuk 6, waarin verschillende opvattingen in de kerk over Constantijns werk en positie worden besproken, concludeert Van der Heide dat de houding van de kerk tegenover nieuwe leden niet veranderd is: iedereen mocht lid worden! Wie de verkeerde vraag stelt, krijgt niet het goede antwoord. De vraag had niet moeten luiden: Is de toelatingspolitiek van de kerk veranderd?, maar: zijn betekenis en functie van de belijdenis veranderd?

Ook over de onheldere terminologie nog een paar opmerkingen:

- Wat het christelijk beginsel – uitgangspunt blijkbaar van christelijke politiek – is, wordt bekend verondersteld.

- Ook veronderstelt de schrijver een algemene waardering voor en bekendheid met de term ‘christelijk Europa’.

- Een in dit geschrift zo centraal begrip als politiek wordt niet gedefinieerd. Blijkbaar is politiek voor de schrijver zozeer uitsluitend gouvernementele of potentieel-gouvernementele politiek, dat de gedachte aan een ander spraakgebruik (bijvoorbeeld dat van het Nieuwe Testament) en dus aan een mogelijke spraakverwarring niet eens bij hem is opgekomen.

3. De bevooroordeeldheid van Van der Heide moet gezien worden als de achtergrond van de onhelderheid van probleemstelling en terminologie.

- De schrijver kan zich een christelijk geloof met door-de-weekse politieke consequenties, anders dan in de vorm van gouvernementele verantwoordelijkheid, niet voorstellen. Hij noemt dat een zondagschristendom dat de dingen van deze aarde niet belangrijk acht en laat toevallen aan instellingen van lagere orde (p. VIII).

Dat de nieuwtestamentische gemeente en vele gelovigen van de eerste eeuwen onder dit oordeel vallen, onthutst Van der Heide niet: zij zijn verontschuldigd om hun geringe getal. Maar in de vierde eeuw wordt de kerk 'te groot en te belangrijk om zich nog langer afzijdig te houden' (p. 2). Dat hij er in het vervolg van zijn boek enkele malen op wijst dat met name de kerk in het Westen in het begin van de vierde eeuw numeriek zwak was, hindert hem niet, evenmin als het door de schrijver meermalen gepresenteerde gegeven dat Constantijn de gouvernementalisering van de kerk initieerde niet op grond van de kwantiteit, maar op die van de kwaliteit. Het verzamelen van de gemeente van Christus uit alle volk en stam en taal en natie is blijkbaar voor Van der Heide geen politiek. Dat zelfde oordeel geldt de door de arbeid van Paulus gestichte gemeente door middel waarvan aan de overheden en de machten in de hemelse gewesten de veelkleurige wijsheid Gods bekend gemaakt wordt.

– Er is geen tegenstelling, integendeel, tussen de relatieve waardering van de staat als voorlopig intomer van de chaos en de verwachting van het Rijk Gods. Van der Heide miskent dit.

– In de conclusie van hoofdstuk 2 – De visie van de vroege kerk – stelt Van der Heide dat hij 'eigenlijk geen tekenen (vindt) van een nadenken over wat het zou betekenen, als een christelijk beginsel de basis zou moeten zijn van politiek en maatschappelijke beslissingen' (p. 25). Deze conclusie heeft hem helaas niet aan het denken gezet.

– Zozeer is de auteur al bij voorbaat onder de indruk van Constantijn als christelijk politicus dat de vraag niet bij hem opkomt of men (Constantijn) eigenlijk wel (zonder bekering) kan *evolueren* van vereerder van de zonnegod (Sol Invictus) tot belijder van de Vader van Jezus Christus; of er bij Constantijn niet eerder sprake is van de god van de filosofen dan van die van Abraham, Isaak en Jakob.

– Dankzij de politiek van Constantijn komt er een periode met een zekere rust, vrede en welvaart. 'Men kan hiernaar dan ook met een zeker recht verwijzen om aan te tonen, dat God degenen die Hem dienen, zegent' (p. 7). Ja, dat staat in een dissertatie, door de Utrechtse theologische faculteit gehonoreerd met een doctoraat; promotor Prof. Dr G. Quispel. De martelaren van de voorafgaande generaties waren kennelijk door God verworpen.

– In tegenstelling tot de Donatisten – over hun stellingname gaat het in hoofdstuk 4; en passant worden ze als terroristen vergeleken met de Anabaptisten in Münster – accepteert de katholieke kerk 'haar verantwoordelijkheid in de samenleving van heel de wereld' en 'neemt (zij) afstand van het Joods particularisme', dat bij de Donatisten een rol gespeeld zou hebben (p. 44). Dat het universele heil uit een particuliere Jood is, die zijn volgelingen leerde bidden 'Uw rijk kome', en dat 'heel de wereld' beperkt is tot het particularisme van het Romeinse rijk, daaraan gaat de schrijver rustig voorbij.

- Een citaat uit hoofdstuk 5 – over de motieven van Constantijn om in te grijpen in kerkelijke twisten, met name in de Ariaanse strijd –: ‘De keizer heeft, door de overwinning op de vijanden van de kerk, al anticiperend iets mogen laten zien van de uiteindelijke grote overwinning’ (p. 64). Als je voor de keizer Jan van Leiden invult, wordt de sneer aan het adres van de Münsterse in de richting van het gouvernementele christendom teruggekaatst.
- Hoe de schrijver op basis van de chaotische opsomming van gegevens over de kerkelijke reacties op de ‘omzwaai’ van Constantijn kan concluderen, dat het ‘onjuist (is) te stellen dat in deze tijd een ombuiging plaatsvond in de beleidslijn van de kerk (te spreken van een zondeval)’ (p. 85), is een raadsel dat alleen op te lossen is door verwijzing naar zijn parti pris.
- De mededelingen van Van der Heide in hoofdstuk 8 over de magische praktijken in de kerk en over de godsdienstpolitiek van Constantijn tegenover heidenen, ketters en joden, getuigen zowel van een volstrekt onvermogen om kritisch distantie te nemen van het een en ander en als van een even dwangmatige behoefte er het etiket christelijk op te plakken.

Dit is slechts een kleine bloemlezing van kritische kanttekeningen waartoe dit geschrift probeert.

Goes

Kees van Duin

Kerk en vrede in oudheid en middeleeuwen. Studies door historici van de Vrije Universiteit te Amsterdam bijeengebracht ter gelegenheid van het eerste eeuwfeest (1880-1980). Onder redactie van L. de Blois en A.H. Bredero met verdere medewerking van J. Davidse, G.H. Kramer, C.G. van Leeuwen, N. Lettinck en J.J. van Moolenbroek. Kampen, Kok, 1980. ISBN 90 242 0411 9. 202 blz. f 27,50.

In dit boek staat alles op zijn kop. Wie in de eerste vijf hoofdstukken, gewijd aan de oudheid tot en met Augustinus (vier van De Blois, een van Kramer) een uitvoerige uiteenzetting verwacht over de vraag hoe de vrede-boodschap van profeten en evangelisten tot gelding werd gebracht in het Christendom van de eerste eeuwen, komt bedrogen uit. In feite wordt meer aandacht besteed aan de Griekse *eirene* en de Romeinse *pax* dan aan de Oudtestamentische *shalom*. De Nieuwtestamentische vredesgegevens en die over de houding van de messiaanse gemeente tegenover de staat worden bovendien bijna onherkenbaar door een sterke verkleuring, gevolg van de traditionele orthodoxie, waarvan De Blois zich blijkbaar niet heeft kunnen vrijmaken. De kruisiging van Jezus bijvoorbeeld – als doodstraf toch een onmiskenbaar symptoom van conflict met de overheid – speelt geen enkele rol in het verhaal. De *pax ecclesiastica* (vrede van de kerk) – toch de

wijze waarop de messiaanse gemeente het alternatief wist te zijn van de door oorlog en vijandschap verscheurde volkerenwereld – wordt door De Blois geen zelfstandige behandeling waardig gekeurd. Hij wekt, omgekeerd, sterk de indruk dat hij de christelijke kerk vóór de vierde eeuw, vóór de ‘konstantinische Wende’, beschouwt als een wat kinderlijke aanloop tot het eigenlijke, volwassen, Christendom van daarna. Dat ontwikkelde tenminste een positieve relatie met de pax Romana en formuleerde een rijksideologie door christianisering van de Romeinse. Geschiedenis lijkt het Christendom pas te maken en te schrijven te geven naarmate het zich identificeert met de zaak van het Romeinse rijk en hand in hand daarmee de erfenis van Plato en Cicero zich eigen maakt. Tertullianus en Cyprianus daarentegen zijn voor De Blois lieden die er een wereldvreemd vredesbegrip op na houden. Jammer dat de V.U.-historicus niet erkent dat hij zich in zijn visie conformeert aan het standpunt van Celsus, de zeer geharnaste vijand van het vroege Christendom.

Titels van de hoofdstukken in dit deel: 1. Het begrip vrede bij de Israëlieten, de Grieken en de Romeinen. 2. De vroeg-christelijke vredesopvatting en het vraagstuk van de oorlog. Pacifisme en vreemdelingschap op aarde. 3. Het christelijke rijk. Constantijn de Grote en Eusebius. 4. De opvattingen van de kerkvader Ambrosius over oorlog, geweld en vrede. (Kramer) 5. De stad Gods en de mensenwereld. Augustinus.

Interesseerde in het eerste deel de pax ecclesiastica de V.U.-historici nauwelijks, des te meer blijkt dat het geval in het deel dat aan de Middeleeuwen is gewijd. Om een indruk te geven van de chronologische spreiding en van de inhoud laat ik hier de titels volgen van de vijf opstellen en een zeer korte karakteristiek. Davidse schrijft over ‘Kerk en vrede in de karolingische tijd (750-900).’ Vrede lijkt, meer in overeenstemming met de Grieks-Romeinse dan met de bijbelse traditie, te betekenen status quo, orde van heersers, en vredesgezindheid de bereidheid zich daaraan te onderwerpen. Bredero, de auteur van ‘Godsvrede der bisschoppen: de markering van een maatschappelijke ommekeer?’, maakt attent op de opvallende gelijktijdigheid, in de elfde eeuw, van de Treuga-Dei-beweging en de oproepen tot kruistocht tegen de ongelovigen. Van Moolenbroek portretteert in ‘Vrijwillige armen als vredestitel’ drie Franse heremieten van rond 1100 die zich inzetten voor de vrede binnen het gemeenebest. Ook chronologisch dicht hierbij staat het stuk van Lettinck over de vredesopvatting van de historicus Ordericus Vitalis. Het laatste opstel is van Van Leeuwen en gaat over de bemoeienissen van het concilie van Bazel (1431-1437) met de vrede.

Als in dit deel het woord vrede valt gaat het bijna altijd over een interne aangelegenheid van het christelijke rijk, dus eigenlijk over de pax ecclesiastica die in het eerste deel zo weinig interessant werd gevonden. Maar de kerk maakt nu als ideologische partner van het rijk geschiedenis en geeft die dan ook te schrijven. Daarom verschijnen wel burgeroorlogen en verstoringen van de rechtsorde in

beeld, niet de strijd met de Islam. De Bazelse concilievaders bijvoorbeeld ging het meer om de eendracht die macht maakt, waarmee dan de paus de loef kon worden afgestoken en de ketters ter meerdere glorie van het christelijke rijk konden worden aangepakt, dan om die broederschap der gelovigen, die het bruggehoofd is van de wereldwijde vrede.

Hoezeer we met deze Middeleeuwse vredesbemoeningen, maar ook met de V.U.-visie erop, verwijderd zijn van het Nieuwe Testament, blijkt uit de verklaring die Van Moolenbroek geeft van de mislukking van de vredespogingen van de heremieten: vrede is alleen door macht afdwingbaar. Merkwaardig standpunt in een boek over kerk en vrede van mensen die zeggen wetenschap te bedrijven op de grondslag van de boodschap van iemand die voor zijn vredesmissie zeer nadrukkelijke afzag van de steun der machtigen.

Voor wie door de titel 'Kerk en vrede' herinnerd werd aan de Nieuwtestamentische vrede en het universeel perspectief ervan, lijkt het boek een gedeformeerd begrip vrede te hanteren. Een opstel over de pogingen van Franciscus van Assisi om vrede te bewerkstelligen tussen het islamitische en het christelijke rijk zou er niet in gepast hebben.

Goes

Kees van Duin

C. Norman Kraus, **The Authentic Witness. Credibility and Authority**. Grand Rapids, Eerdmans, 1978, ISBN 0 8028 17858. 199 blz. \$ 5,95.

In dit boek wordt een goed-doperse poging gewaagd om het probleem van de authenticiteit van de kerk aan de orde te stellen. Want geloofwaardig en echt leven in gemeenschap, eerder dan ortho-doxie of een juiste ecclesiologische structuur en ook eerder dan individuele perfectie in levensstijl of extatische ervaring van de Geest, wordt hier aangevoerd als beslissend criterium van het ware kerk-zijn. Pas zo'n authentieke gemeenschap kan een geloofwaardig getuigenis doorgeven in woord en dienst aan anderen, ook in andere culturen.

Een goed uitgangspunt daarbij biedt het hoofdstuk over incarnatie als prototype van authentiek getuigenis. Zoals Christus mens werd, en zich daarmee met ons lot identificeerde, zo moeten ook wij ons totaal inleven in de culturele of sociale situatie van anderen. De theologische lijnen, die hier onuitgewerkt geschetst worden, zijn ook zichtbaar bij sommige Aziatische theologen; ook daar speelt de incarnatie als missiologisch uitgangspunt een rol.

Interessant is de conclusie, waarmee het boek, na hoofdstukken over individu en gemeenschap, bijbels en historisch belicht, sluit: 'In Bonhoeffer's jargon I have maintained that the church not only requires *space in the world* to serve the worldly

institutions in and under their own mandates, but a *worldly space* of its own' (192). Daarmee wordt in elk geval aangegeven dat de authentieke gemeente de vorm heeft van zoiets als een commune: de gemeente als vertolking van de nieuwe tijd, zonder een religieuze structuur. Zo'n gemeenschap behoort *teken* van het komende rijk te zijn, en is een *beweging*.

De schrijver hoopt goed verstaanbaar te zijn voor geïnteresseerde leken, maar schrijft niet eenvoudig. Voor Europese vakbroeders en -zusters mochten de hoofdstukken over individu en gemeenschap wel wat ingekort en strakker opgezet zijn, en zou omgekeerd het hoofdstuk over de kerk als een teken in protestantse theologie wel wat ruimer mogen uitvallen. Ik betwijfel of aan Barth's opvatting over de kerk in enkele pagina's recht kan worden gedaan; dat hele, korte, hoofdstuk, waarin Barth, Bonhoeffer en de recente oecumenische discussies aan het woord komen, zou eigenlijk nog eens moeten worden uitgewerkt in een aparte studie! Maar ook dan zou uitkomen, dat een authentieke theologie op zich onvoldoende is; het moet gaan om een authentieke praxis.

Alkmaar

Alle Hoekema

Evangelicalism and Anabaptism, edited by C. Norman Kraus. Scottdale, Pa and Kitchener, Ont., Herald Press, 1979. ISBN 0 8361 1892 8. 187 blz. \$ 5.95.

Sommige boeken zijn heel duidelijk voor een bepaalde, geografisch beperkte markt geschreven. Daarvan is dit boek een voorbeeld. Wat met de term 'Evangelicalism' is aangeduid, is typisch een Noordamerikaans verschijnsel. Waar nogal wat Noordamerikaanse Mennonites zich vrij ver vereenzelvigen kunnen, zowel met de theologische achtergronden van de Evangelicals als met de sociaal-culturele en politieke ideeën, welke voor de meerderheid van Evangelicals geldend zijn (individualisme, privé-bezit, 'free enterprise' kapitalisme, soms ook anti-communisme), voorziet deze bundel opstellen voor hen in een behoefte: wat voor raakvlakken en verschillen zijn er tussen Anabaptisten en Evangelicals?

De moeilijkheid bij het trekken van zo'n vergelijking ligt vooral in het feit, dat het Amerikaanse Evangelicalisme enerzijds een cultuurverschijnsel is en als zodanig de rol van hoeder van de 'american way of life' speelt en anderzijds ook een stuk theologische erfenis van de Reformatie is. Die moeilijkheid wordt nog vergroot doordat Anabaptisme niet zonder meer gelijk te stellen is met Mennonites!

Vandaar, dat eigenlijk alleen het slotartikel (van C. Norman Kraus) ingaat op de vragen die door de titel worden opgeroepen. Maar dat kan dan alleen op het niveau van de theologische doordenking, welke binnen het 'Evangelicalism' nogal eens lijdt aan tekort aan duidelijkheid. De duidelijkste theologische bijdrage is

van de hand van Ronald J. Sider, die zich rekent onder de 'radicals' binnen de groep Evangelicals. Hij is van mening, dat Mennonites en Evangelicals elkaar moeten aanvullen, om zo een juist evenwicht te krijgen tussen *orthopraxie* (het juiste handelen) en *orthodoxie* (de rechte leer). Als een interessant voorbeeld noemt hij het punt van de verzoening door het kruis. Mennonites neigen ertoe, aldus Sider, de verticale aspecten van de verzoening, d.w.z. tussen de zondige mens en God, te reduceren tot 'een openbaring van de geldigheid van het pacifisme'. Dat is een tekort aan ortho-doxie: de bijbel leert meer. Anderzijds vergeten de Evangelicals vaak, dat de verzoening door Christus de mens opdraagt Zijn voorbeeld te volgen en je vijand lief te hebben: een tekort aan de kant van de ortho-praxie dus.

De overige opstellen in deze bundel beschrijven verschillende facetten van het 'Evangelicalism' zelf. De historische achtergrond ervan (inclusief de lijnen naar Pinkstergroepen en Fundamentalisten) wordt beschreven, uitwassen aan de extreem-rechtse vleugel worden genoteerd, een discussie over de onfeilbaarheid van de Schrift uit de doeken gedaan. Interessant zijn de actuele bijdragen van Lawrence Burkholder over het 'popular Evangelicalism', inclusief de 'prayer breakfasts', TV talk shows en de 'born again' president, en die van John Lapp over 'Evangelicalism' als politieke factor met een groeiende invloed: 'their churches are growing and their politicians are winning'. Lapp waarschuwt tegen de toenemende sacralisering van de politiek.

Ondanks de overheersend kritische toon wijzen vrijwel alle auteurs ook op de theologische integriteit, die de achtergrond van het 'Evangelicalism' vormt. Dat laatste mag toch ook voor Nederlandse Doopsgezinden een teken zijn om niet alleen met schouderophalen aan dit verschijnsel voorbij te gaan!

Alkmaar

Alle Hoekema

Ronald J. Sider, **Christ and Violence**. Scottdale, Pa./Kitchener, Ont., Herald Press, 1979. ISBN 0 8361 1895 2. 108 blz. U.S. \$ 4,95.

Ron Sider, docent aan het Eastern Baptist Theological Seminary te Philadelphia, auteur van onder meer *Andreas Karlstadt von Bodenstein. The development of his thought 1517-1525* (Leiden, 1974), is een van de prominentste leiders der 'radical evangelicals' in de Verenigde Staten. Deze maatschappij-kritische tegenhanger van de zeer nationalistische evangelische richting in dat land, wil noch vrijzinnig noch conservatief zijn. 'We call for an evangelicalism that espouses a radical social vision rooted in the Bible's concern for the poor and for peace', aldus een andere zegsman van deze beweging, Jim Wallis, uitgever van het invloedrijke

maandblad *Sojourners*. Een nieuwe eenvoudige levensstijl gebaseerd op de verbondenheid met de arme wereld vormde reeds het onderwerp van een eerder verschenen boek van Sider: *Rich Christians in an Age of Hunger* (Illinois, InterVarsity Press, 1977²); vertaald: *Rijke christenen in een tijd van honger* (uitgave van Gideon, 4223 NC Hoornaar). De geweldsproblematiek bracht hij onder woorden in drie voordrachten en die werden gehouden op een conferentie van Mennonites, Brethern en Quakers rond het thema 'A New Call to Peacemaking', 1976. Ze vormen het eerste, tweede en vierde hoofdstuk van dit boek; het derde is een samenvatting van de hoofdstukken 6 tot 9 van zijn *Rich Christians*.

In nauwe aansluiting bij Martin Hengel is ook Sider de mening toegedaan dat Jezus door zijn gang naar het kruis een geweldloos voorbeeld van het doen van gerechtigheid wilde geven, onderscheiden van het gewelddadige nationalisme van de Zeloten. Geweldloosheid, die bij Sider nooit passiviteit is!, mag niet losgemaakt worden van het plaatsvervangend lijden van Christus voor de zonden. Naar mijn mening spreekt Sider hier echter in te algemene termen, voorbijgaande aan de essentie van de verzoening waarover bijv. Efes. 2 spreekt: het deelkrijgen van de gojiem aan de beloften Israëls. Siders' offensieve, activistische geweldloosheid onderscheidt zich van het klassieke concept van de doperse weerloosheid (*Nonresistance*) in die zin, dat hij economische en politieke machtsvorming om de gerechtigheid te bevorderen niet afwijst. Macht is geen vies woord; macht maakt deel uit van de goede schepping en kan daardoor gebruikt worden door christenen, om in analogie met Jezus' 'active aggressive love' de gerechtigheid te dienen. Met J. H. Yoder ziet hij de kerk als de primaire realisatie van de verzoende samenleving, maar hij ruimt een grotere plaats in voor burgerlijke ongehoorzaamheid, als getuigenis van Christus' heerschappij over de machten. Sider blijft optimistisch over de mogelijkheid tot structurele verandering in een democratische samenleving door dergelijke getuigende politieke acties, omdat de regering op haar eigen beginselen aangesproken kan worden; dit in tegenstelling tot de politieke situatie in Jezus' tijd. Fundamentele maatschappijkritiek is niet het sterkste punt van de 'radical evangelicals'; voorbeeldig is echter hun wijze waarop ze de onlosmakelijke samenhang tussen 1. persoonlijke levensstijl; 2. de wijze waarop de gemeente vorm geeft aan de verzoening; en 3. het getuigenis in de samenleving benadrukken. Maar ook hier moeten we niet uit het oog verliezen dat de voorliefde voor communair leven in deze kringen is gewekt in de nadagen van de Vietnam-oorlog; de frustratie na de veelvuldige pogingen om met politieke middelen een eind aan die oorlog te maken en modieuze wijzen van gemeenschappelijk leven in die dagen hebben mede tot zo'n levensstijl aanleiding gegeven.

Hoe het ook zij, Sider's visie dat bijbelse geweldloosheid niet geleefd en geleerd kan worden zonder de oprechte solidariteit en identificatie met de onderdrukten, vraagt om onze sympathie en verdere doordenking van de wijze waarop dat moet

gebeuren. Anders wordt iedere oproep tot geweldloosheid, zowel ideologisch als theologisch, een ongelovig en reactionair alibi voor christenen om zich aan die opdracht te onttrekken. Het zal me benieuwen of de evangelische kringen in Nederland even vlot een vertaling van dit boekje van Sider op de markt zullen brengen, als ze dat gedaan hebben met zijn *Rijke christenen*. Zo niet, dan zouden anderen dat moeten doen. Doopsgezinden misschien?

Eindhoven

Sjouke Voolstra

Erratum

Men leze in *Doopsgezinde Bijdragen* 6 (1980) op blz. 190 het slot van de recensie als volgt: . . . tussen 1540 en 1800.

Aanwinstenlijst 1979-1980

De Doopsgezinde Bibliotheek is in bruikleen geplaatst in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam, Singel 425, Amsterdam. Tel. 020-5252301 (portier) en 5252363 (Theol. Studiezaal). De zaal Mennonitica is toegankelijk: maandag-vrijdag 9.30-12.30 uur en 13.30-17.00 uur; 's avonds en 's zaterdags alleen na voorafgaand overleg. Voor uitleen en raadpleging wende men zich tot het hoofd van de Theologische Studiezaal, Dr. S. L. Verheus. Schriftelijke opgave van hetgeen men wenst te raadplegen bevordert een vlotte afwerking.

De *Catalogus der werken over de Doopsgezinden en hunne geschiedenis aanwezig in de Bibliotheek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam*, samengesteld door J. G. Boekenooen (Amsterdam 1919) is nog verkrijgbaar (zie binnenzijde omslag). De archiefstukken zijn beschreven in *Inventaris der archiefstukken berustende bij de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam*, samengesteld door J. G. de Hoop Scheffer (2 dln; Amsterdam 1883).

BIBLIOGRAFIE

Catalogus van Hoornse Drukken 1591-1718 in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam. De computer als hulpmiddel bij bibliografische ontsluiting. Amsterdam: Universiteitsbibliotheek 1979, 116 p.

Glorieux Geneviève, Belgica Typographica 1541-1600. Catalogus librorum impressorum ab anno MDXLI ad annum MDC in regionibus quae nunc Regni Belgarum partes sunt. II. Nieuwkoop, 1977-1980. 495 p.

Gruys, J. A. en C. de Wolf, A short title catalogue of books printed at Hoorn before 1701. A specimen of the STCN. With an english and dutch introduction on the Short-Title Catalogue. Nieuwkoop, 1979. 125 p. Bibliotheca Bibliographica Neerlandica Vol. XII.

BRONNEN

Belle, P. van, De Mensch-werdinge des Soons Gods, in Rijm verdedigt tegen de Mennisten. Dordrecht, 1651. 38 p.

Fischer, Ludwig ed. – Die lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer. München, 1976. 218 p.

Hoffman, Melchior, De ordonnantie Gods; bewerkt door R. C. Oosterbaan-Lugt, ingeleid door I. B. Horst. Amsterdam, 1980. 45 p. Doperse Stemmen 4.

- Jenny, Beatrice, *Das Schleithimer Täuferbekenntnis 1527*. Thayngen, 1951. 82 S.
- Lucifer-Ein gehapter Ratschlag Lucipers des fürsten der finsternisz, mit seinem amptleuten und miterben der ewigen verdamnusz..im xxix jar. Straatsburg, 1529. 8 p.
- Mellink, A. F., ed. *Documenta Anabaptistica Neerlandica*. Tweede Deel. Amsterdam (1536-1578). Leiden, 1980. 340 p. Kerkhistorische Bijdragen Deel VI.
- Müntzer, Thomas, *Die Fürstenpredigt*. Theologisch-politische Schriften, herausgegeben von Günther Franz. Stuttgart, 1976. 160 p.
- Sipkes, Jelle, *Korte Schets van mijn leven*. Utwurke en taljochte troch J. S. Postma. Ljouwert, 1978. 64 p. m. ill. Fryske Akademy nr. 546.
- Zee, Sj. de, Menno Simons, *Meditaasje oer psalm 25 fen Menno Simons yn oersetting en mei ynlieding fen Sj. de Zee*. Boalsert, 1930. 33 blz.
- Vreemdelingen en bijwoners. Vredesgetuigenissen uit het Nederlandse Doperdom, geselecteerd, van een inleiding en aantekeningen voorzien door Sjouke Voolstra. Amsterdam, 1979. 64 p. Doperse Stemmen 3.

LITERATUUR

- Bank, J. H. v.d., *Macarius en zijn invloed in de Nederlanden*. Amsterdam, 1977. 167 p. Dissertatie Utrecht.
- Berg, J. v.d., *Een Leidse pleidooi voor verdraagzaamheid*. Het optreden van Jan Jacob Schultens in de zaak van der Os. Leiden, 1976. 26 p.
- Boerlage, Coba, *De Geestverwantschap van Hans Denck en de middeleeuwse mystieken*. Amsterdam, 1921. 48 p. Proefschrift kweekschool A.D.S.
- Brandsma, J. A., *Menno Simons van Witmarsum*. Voorman van de Doperse beweging in de lage landen. Drachten, 1960. Fryske Akademy nr. 181.
- Deutscher Bauernkrieg – Historische Analysen und Studien zur Rezeption*. hrsg. von Walter Raitz. Opladen, 1976. 231 p.
- Bruining, A., *Het karakter en de betekenis van theologische faculteiten aan onze openbare universiteiten*. Amsterdam, 1915. 24 p.
- Bubenheimer, Ulrich, *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae*. Andreas Bodenstein van Karlstadt als Theologe und Iurist zwischen Scholastik und Reformation. Tübingen, 1977. 335 S. *Jus Ecclesiasticum* Bd 24.
- Bullinger, Heinrich 1504-1575. *Gesammelte Aufsätze zum 400 Todestag*. Im Auftrag des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte hrsgg. von Ulrich Gäbler und Erland Herkenrath. 2 Bde. Zürich, 1975. 338 u 420 S. Bd I: *Leben und Werk*; Bd. II: *Beziehungen und Wirkungen*.
- Bullinger-Tagung 1975*. Vorträge, gehalten aus Anlass von Heinrich Bullingers 400. Todestag. Im Auftrag des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte hrsgg. von Ulrich Gäbler und Endre Zsindely. Zürich, 1977. 142 p.
- Cornwall, Julian, *Revolt of the Peasantry 1549*. London, 1977. 254 p.
- Dankbaar, Willem F., *Martin Bucers Beziehungen zu den Niederlanden*. Den Haag, 1961. *Kerkhistorische Studien behorende bij het Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, Deel IX. 60 p.
- Depperman, Klaus, Melchior Hoffman. *Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im*

Zeitalter der Reformation. Göttingen, 1979. 376 S. m. ill.

Dülmen, Richard van, Reformation als Revolution. Soziale Bewegung als religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation. München, 1977. 387 S.

Estep, W. R., Istina je neunistiva. Nova Sad, 1977. 276 p.

Fast, Heinold, Die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden 1886-1961. Weierhof, 1961. 62 S.

Federer, Jakob Gottfried, Didaktik der Befreiung. Eine Studie am Beispiel Thomas Müntzers. Bonn, 1976. 160 S. Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik, Bd. 45.

Festgabe Leonhard von Muralt zum siebzigsten Geburtstag 17 Mai 1970 überreicht von Freunden und Schülern. Zürich, 1970. 331 S.

De Gemeente als vertolking van de nieuwe tijd. De lezingen van H. Fast, W. Klaassen, H. B. Kossen en L. Laurens ingeleid door S. Voolstra en toegelicht door I. B. Horst. Amsterdam, 1980. 94 p. Koptitel: Studiedagen 15-17 mei 1980.

Goertz, Hans-Jürgen, Die Täufer. Geschichte und Deutung. München, 1980. 237 p. m. ill.

Groenveld, S., J. P. Jacobszoon, en S. L. Verheus red. – Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland 1530-1980. Zutphen, 1980. 288 p. m. ill.

Gross, Paul S., The Hutterite Wau. The inside story of the life, the customs, religion and tradition of the Hutterites. Saskatoon (Can.), 1965. 219 p. m. ill.

Heering, G. J., Militia Christi. Arnhem, 1936. 157 p.

Hege, Christine, Kurze Geschichte der Mennoniten. Frankfurt a. M., 1909. 126 S.

Hoekema, C. P., Peter Karstkarel en Ph. H. Breuker, Eekhoff en zijn werk. Leven en werken van Wopke Eekhoff (1809-1880), stadsarchivaris van en boekhandelaar in Leeuwarden. Leeuwarden, 1980. 225 p. m. ill.

Hostetler, John A., Amish Society. Third Edition. Baltimore, z. j. 416 p. m. ill.

Hugenholtz, J. B., Wij mogen niet! Bezwaren inzake het oorlogsvraagstuk weerlegd. Met een voorwoord van J. J. Buskes Jr. Assen, 1935. 168 p.

Juhnke, James C., A people of mission. A History of General Conference Mennonite Overseas Missions. Newton (Kansas), 1979. 280 p.

Knipscheer, L. D. G. en H. Bremer, Wie zijn wij? Uitgave der Doopsgezinde Gemeente Groningen. Groningen, 1947. 80 blz.

Krajewski, Ekkehard, Felix Mantz (ca 1500-1527) Das Leben des Zürcher Täuferführers. Zürich, 1956. Diss. theol. fak. Zürich.

Maas, Willem Jan, Waarheid in wording, Onderzoek naar de wortels van geloof, verkondiging en Schrift in een vergelijk tussen de theologie van A. Szekeres en de Doperse Traditie. Gestencilde scriptie voor de kweekschool van de A.D.S. [1980].

Mannhardt, Herman G., Predigten und Reden aus fünfundzwanzigjähriger Amtszeit Danzig, 1905.

Meinsma, K. O. Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studien over Hollandsche Vrijgeesten, met inleiding van S. B. J. Zilverberg. Utrecht, 1980. 480 p. Herdr. v.d. uitg. v. 1896.

Mission and the peace witness. Robert L. Ramseyer ed. Missionary studies no. 7. Scottdale, 1979.

Moeller, Bernd, Deutschland im Zeitalter der Reformation. Göttingen, 1977. 214 p. Deutsche Geschichte Bd. 4.

- Moorrees, F. D. J., Dirk Volckertszoon Coornhert, notaris te Haarlem. Levens- en karakterschets. Schoonhoven, 1887. 228 p.
- Müntzer, Thomas – Herausgegeben von Abraham Friesen und Hans-Jürgen Goertz. Darmstadt, 1978. 536 p.
- Oosterbaan, J. A., Barth en Hegel. Leven en denken vanuit de verzoening. Afscheidscollege, gehouden 15 april 1978. Z. pl. 1978. 23 p.
- Postma, J. S., De Fryske Minnistren en harren Sosiëteit. Oersetting fan S. Sybesma. Frjentsjer, 1980. 373 p. Fryske Akademy nr. 584.
- Potter, G. R., Zwingli. Cambridge, 1978. 432 p.
- Schwarz, Reinhard, Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten. Tübingen, 1977. 142 S. Beitr. zur hist. Theologie 55.
- Slee, J. C. van, De Rijnsburger Collegianten. Geschiedkundig Onderzoek. Met inleiding van S. B. J. Zilverberg. Utrecht, 1980. 460 p. Herdr. v. uitg. 1895.
- Staedke, Joachim, Die Theologie des jungen Bullinger. Zürich, 1962. 312 S. Studien zur Dogmengeschichte und system. Theologie Bd. 16.
- Umstrittenes Täuferum 1525-1975. Neue Forschungen. hrsgg. von Hans-Jürgen Goertz. 2e durchges. Auflage. Göttingen, 1977. 314 S.
- Zonneveld, Joh., Jeugd en Gemeente. 1979. 59 p. Gestencilde scriptie voor de kweekschool van de A.D.S.

VARIA

- 58 Miljoen Nederlanders en hun kerken. Utrecht, 1979. 127 p. m. ill.
- Boeken in Nederland. Vijfhonderd jaar schrijven, drukken en uitgeven. Amsterdam, 1979. 104 p. m. ill.
- Broer, A. L., In hun voetspoor wandelen. Assen, 1933. 15 p.
- Familienbuch Wiebe – Mennonitische Geschlechter aus dem Weichsel-Nogat Delta. z. pl. z. j. 666 S. m. ill.
- Good, E. Reginald, Anna's Art. The fraktur Art of Anna Weber, a Waterloo County Mennonite artist 1814-1888. Kitchener, 1976. 48 p. m. ill.
- Keler, H. J., Het funktioneren van een geloofsgemeenschap. Een peiling verricht in twintig doopsgezinde gemeenten. z. pl. 1970. 60 p. Gestencild rapport t.d.v. de A.D.S.
- Kellerman, Bernhard, Die Wiedertäufer von Münster. Drama in 5 Akten. Berlin, 1925. 150 S.
- Knipscheer, L. D. G., Verhalen uit de doopsgezinde geschiedenis. Amsterdam, z. j.
- De kogel door de kerk? De opstand in de Nederlanden en de rol van de Unie van Utrecht 1559-1609. Door S. Groenveld, H. L. Ph. Leeuwenberg, N. Mout, W. M. Zappey. Zutphen, 1979. 204 p. m. ill.
- Het Koninkrijk Gods is gelijk aan . . . Amsterdam, 1978. 17 pag. Gestencilde uitgave van de A.D.S.
- Kuiper, A. K., Gebonden des Heeren. Uit de Handelingen der Apostelen. Zeist, 1929. 55 p.
- Leendertz, J. M., Een doopsgezind getuigenis tegen militair geweld. Wolvega, 1923. 8 p.
- Meihuizen, H. W., Eerbied. 's Gravenhage, 1946. 17 p.

Leeuw, Ronald de en Lucia Thijssen, Związki między holandia i polska w xvi i xvii wieku. Katalog wystawy. Gdansk, 1978. 134 + 64 p. m. ill.

Living more with less. Doris Janzen Longacre. Introduction by Ronald J. Sider. Scottdale Pa., 1980. 295 p. m. ill.

The Mennonite Central Committee Story. 3 vls. Scottdale Pa., 1980. Vol. I: From the files of the MCC. Vol. II: Responding to worldwide needs. Vol. III: Witness and Service in North America.

Miedema, R., Christus in de beeldende kunst. Assen, 1927, 56 p. m. ill. Vlugschriften van de studieclub van moderne theologen VII.

De Overval op het pakhuis. Proloog-begeleidingsbrochure. z. pl. z. j. 75 p.

Pasma, F. H., De Doopsgezinden te Grouw. Grouw, 1968. 95 p. m. ill.

Rembrandttentoonstelling ter herdenking van de plechtige opening van het Rijksmuseum op 13 juli 1885. Amsterdam, 1935. 86 + 48 p.

Roep, Th. B., De Friesch Doopsgezinde Gemeente te Alkmaar 1747-1750 en iets over het geloof, de familierelaties en de economische situatie der leden. Alkmaar, 1980. 25 p. Gestencilde uitgave.

Roep, Th. B., Geschiedenis van de doopsgezinde kring 'Hans de Ries' te Alkmaar 1906-1976. Gestencilde uitgave.

Roep, Th. B., Op zoek naar de gebouwen van de Doopsgezinde Gemeente aan de Koningsweg te Alkmaar op de kaarten van Drebbel 1579 en Blaeu 1649. 14 p. (gestencil).

Smissen, H. v.d., Mennostein und Mennolinde zu Fresenburg. Zur Erinnerung an den 16 September 1922. z. pl. z. j. 35 S. m. ill.

50 Jaar werken met jeugd en jongeren. Kollum, 1978. m. ill.

De Wachter – Maandblad voor de Doopsgezinden in Zeeland Mei 1929-Juni 1932. Gestencil.

Wederdopers Menisten Doopsgezinden 29.9.-1.12.1980 Rijksmuseum het Catharijneconvent. Utrecht, 1980. 28 p. m. ill. Tentoonstellingscatalogus.

OVERDRUKKEN

Augustijn, C., Bavinck ter vergadering van moderne theologen. 1912. Uit: In Rapport met de tijd. 100 jaar theologie aan de Vrije Universiteit. Kampen, 1980. p. 88-108.

Becker, B., Een onbekend werk van Sebastiaan Castellio, de apostel der verdraagzaamheid. Uit: Dietsche Warande & Belfort, dec. 1949 p. 1-6.

Brons, W. Heinrich, Ysaac Brons. Uit: Niedersächsische Lebensbilder Band 4., S. 56-70 Hildesheim o.J.

Buhr, Gerhard, Hinrich Krechting, der 'Kanzler' der Münsterischen Wiedertäufer. Uit: Ostfriesische Familienkunde Heft 1/1960, S. 29-49.

Groenveld, S., Natie en Nationaal gevoel in de zestiende-eeuwse Nederlanden. Uit: Nederlands Archievenblad. z. j.

Hamilton, Alastair, Seventeen Letters from Hendrik Jansen van Barrefelt (Hiel) to Jan Moretus. Uit: Gulden Passer 57e Jrg. 1979. p. 62-127.

Hamilton, Alastair, Three epistles by Hendrik Niclaes. Uit: Quaerendo Vol. X/1, 1980., p. 47-69.

Hein, Gerhard, Die Täuferbewegung in mittelhheinischen Raum von der Reformation bis zum Dreißigjährigen Krieg. Uit: Ebernburg-Hefte 6/7e Folge 1972/73, S. 97-115.

Nijenhuis, W., Een nederlands doopsgezind paaslied uit de zeventiende eeuw en zijn lotgevallen in Engeland. Uit: Mededelingen van het Inst. voor Liturgiewetenschap aan de R.U. te Groningen. nr. 13. juni 1979. p. 38-61.

Penner, Horst, Auswanderung hochgestellter Niederländer nach dem Weichselmündungsgebiet als Folge der täuferischen Bewegung von 1830. Uit: Mitt. der niederl. Ahnengemeinschaft e. V. Hamburg Julmond (dez) 1949 Bd 2. Heft 1, S 1-4.

Ritter, F., Zur Geschichte des ostfriesischen Reformators Georg Aportanus. Uit: Jahrbuch der Gesellschaft f.b. Kunst u vaterl. Altertümer zu Emden BD XVIII, 1913 S 142-156.

Teufel, Eberhard, Luther und Luthertum im Urteil Sebastian Francks. Uit: Festgabe für D Dr Karl Müller zum siebzigsten Geburtstag. Tübingen 1922 S. 132-144.

Roy, Joachim von, Von Roy. Uit: Deutsches Familienarchiv Bd. 62 Neustadt a.d Aisch 1975, S. 49-85.

Nota Bene:

De verslagen van voor- en najaarsvergadering van 1980

zijn opgenomen in het artikel

'De viering van 450 jaar Doperdom in Nederland' (blz. 96-108).

Verenigingsnieuws

Financieel overzicht 1979 (verwijderd in online versie)

Samenstelling bestuur

Per 23 maart 1980 trad D. Visser reglementair af als secretaris. Hij is opgevolgd door Mw J. M. Welcker. Op 31 december 1980 was het bestuur als volgt samengesteld: S. L. Verheus (voorzitter), P. Bart (penningmeester), Mw J. M. Welcker (secretaris), L. D. G. Knipscheer (lid), I. B. Horst, J. P. Jacobszoon, W. H. Kuipers, D. Visser en S. Voolstra (leden van de redactiecommissie).

J. M. W.

Ledenlijst (Namen verwijderd in online versie)

Voortzetting van de lijst in het vorige nummer; opgemaakt per 28 februari 1981
Leden, Abonnees, Donateurs

Bij de Doopsgezinde Historische Kring verkrijgbaar

Doperse Stemmen 2. *Menno Simons' Meditatie op de 25e Psalm*, vertaald en ingeleid door H. W. Meihuizen, toegelicht door J. P. Jacobszoon, 1976. 56 blz. f 6,- (ledenprijs), f 7,- (niet-leden).

Doperse Stemmen 3. *Vreemdelingen en bijwoners. Vredesgetuigenissen uit het Nederlandse Doperdom*, geselecteerd, van een inleiding en aantekeningen voorzien door Sjouke Voolstra, 1979. 64 blz. f 7,- (ledenprijs), f 8,- (niet-leden).

Doperse Stemmen 4. *Melchior Hoffman, De ordonnantie Gods*, bewerkt door R. C. Oosterbaan-Lugt en ingeleid door I. B. Horst, 1980. 48 blz. f 5,- (ledenprijs), f 6,- (niet-leden).

De gemeente als vertolking van de nieuwe tijd. Studiedagen 15-17 mei 1980. De lezingen van H. Fast, W. Klaassen, H. B. Kossen en L. Laurensse, ingeleid door S. Voolstra, toegelicht door I. B. Horst. Amsterdam, 1980. 96 blz. f 7,50.

Vooruitzien en terugzien. Feestbundel ter gelegenheid van de zeventigste verjaardag van H. W. Meihuizen, onder redactie van S. L. Verheus, D. Visser en R. de Zeeuw. Amsterdam, 1976. 67 blz., geïllustreerd. f 10,-.

De Geest in het geding. Opstellen aangeboden aan J. A. Oosterbaan ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar, onder redactie van I. B. Horst, A. F. de Jong en D. Visser. Alphen aan den Rijn, 1978. 308 blz.; geïll. f 25,-.

Catalogus der werken over de Doopsgezinden en hunne geschiedenis aanwezig in de Bibliotheek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam. Amsterdam, 1919. 357 blz. f 10,- (ledenprijs), f 15,- (niet-leden).

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 1 (1975). Bevat artikelen van M. M. Door-nink-Hoogenraad, S. Groenveld, I. B. Horst, J. P. Jacobszoon, H. W. Meihuizen en S. L. Verheus, en zeven boekbesprekingen. 128 blz., geïllustreerd. f 15,-.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 2 (1976). Bevat artikelen van A. H. A. Bakker, C. van Duin, A. G. Hoekema, I. B. Horst, J. P. Jacobszoon, A. F. Mellink, J. A. Oosterbaan, P. Scherft en A. L. E. Verheyden en tien boekbesprekingen. 187 blz. geïllustreerd. f 25,-.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 3 (1977). Met artikelen van W. J. de Bakker, H. D. Woelinga, J. F. Kuipers-Postma, J. P. Jacobszoon, H. Fast en J. J. Schiere, en acht boekbesprekingen. 128 blz.; geïll. f 25,-.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 4 (1978). Met artikelen van C. W. A. Willemse, H. Fast, H. J. Goertz, J. P. Jacobszoon, I. B. Horst, gesprek van W. F. Golterman, A. Geense en J. C. Groot, interview met Theun de Vries en elf boekbesprekingen. 120 blz.; geïll. f 25,-.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 5 (1979). Met artikelen van S. Voolstra, W. H. Kuipers, L. G. Jansma, J. M. Stayer, J. A. Oosterbaan, M. C. Keyser, V. O. Erickson, C. F. Brüsewitz, tekstuitgave van een brief van Menno Simons, een interview met Cornelius Krahn en acht boekbesprekingen. 140 blz.; geïll. f 27,50.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 6 (1980). Jubileumuitgave t.g.v. 450 jaar Doperdom in Nederland, met artikelen van S. A. C. Dudok van Heel, I. H. van Eeghen, P. Hirsch, A. G. Hoekema, I. B. Horst, A. F. de Jong, H. B. Kossen, W. H. Kuipers, S. Voolstra, J. M. Welcker en S. B. J. Zilverberg, een interview met S. E. Yoder Jr., en zeven boekbesprekingen. 208 blz.; rijk geïll. f 30,-.

Speciale aanbieding: *Doopsgezinde Bijdragen 2-5* f 50,-.

Doopsgezinde Bijdragen 2-6 f 75,-.

Ledenprijzen gelden ook voor donateurs en abonnees. De prijzen zijn exclusief verzendkosten.

Bestellingen naar Doopsgezinde Historische Kring, Singel 454, 1017 AW Amsterdam.

Het doel van de Doopsgezinde Historische Kring, is de bestudering van het Doperdom en aanverwante stromingen alsmede bezinning op de doperse traditie, zulks ten dienste van gemeente en broederschap.

De vereniging tracht dit doel te bereiken door

- de uitgave van geschriften over geloof en geschiedenis van het Doperdom

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks verschijnen eenmaal per jaar.

Leden en donateurs ontvangen de *Doopsgezinde Bijdragen* gratis. Abonnement f 30,— per jaar.

Doperse Stemmen is een serie, waarin teksten uit de doperse geschiedenis in modern Nederlands worden uitgegeven, toegelicht voor gebruik in de gemeente.

1 *Broederlijke Vereniging*, vertaald en ingeleid door H. W. Meihuizen, toegelicht door J. A. Oosterbaan en H. B. Kossen, 1974. (uitverkocht).

2 *Menno Simons' Meditatie op de 25e Psalm*, vertaald en ingeleid door H. W. Meihuizen, toegelicht door J. P. Jacobszoon, 1976, 56 blz. f 6,— (voor leden, donateurs en abonnees), f 7,— (voor niet-leden).

3 *Vreemdelingen en bijwoners. Vredesgetuigenissen uit het Nederlandse Doperdom*, geselecteerd, van een inleiding en aantekeningen voorzien door Sjouke Voolstra, 1979, 64 blz. f 7,— (voor leden, etc.) f 8,— (voor niet-leden).

4 *Melchior Hoffman, De ordonnantie Gods*, bewerkt door R. C. Oosterbaan-Lugt en ingeleid door I. B. Horst, 1980, 48 blz. f 5,— (voor leden, etc.) f 6,— (voor niet-leden).

- het houden van studiebijeenkomsten
Tweemaal per jaar worden er bijeenkomsten gehouden, waar onderwerpen betreffende geloof en geschiedenis van het Doperdom aan de orde worden gesteld.
- samenwerking met overeenkomstige verenigingen in het buitenland.

Leden

De contributie bedraagt f 30,— per jaar; studenten en a.o.w.-ers na overleg met de penningmeester f 20,—.

Donateurs

Gemeenten en andere doopsgezinde instanties kunnen donateur worden voor f 60,— per jaar.

Abonnees

Een abonnement op de *Doopsgezinde Bijdragen* kost f 30,— per jaar.

Adres

Doopsgezinde Historische Kring, Singel 454, 1017 AW Amsterdam.

Gironummer

Postgiro 321.17.34 Penningmeester Doopsgezinde Historische Kring, Singel 454, 1017 AW Amsterdam. Betalingen uit het buitenland uitsluitend via een internationale postwissel.

ISBN 90 70164 81 7

ISSN 0167-0441