

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks 10 (1984)

Doopsgezinde
Historische Kring

Doopsgezinde Bijdragen
nieuwe reeks nummer 10

verzameld door
de redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring

W. Bergsma

J. Brüsewitz

I.B. Horst

D. Visser

S. Voolstra

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

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks nummer 10



Doopsgezinde Historische Kring

Amsterdam

1984

© 1984 Doopsgezinde Historische Kring, Amsterdam
Zet- en drukwerk: Samsom Sijthoff grafische bedrijven bv, Alphen aan den Rijn
Eindredactie: Dirk Visser

ISBN 90 70164 84 1
ISSN 0167-0441

Inhoud

	<i>Redactioneel</i>	9
A.F. Kreider	<i>De betekenis van de Martelaers Spiegel voor deze tijd</i>	11
S. Zijlstra	<i>Menniste preutsheid? Doopsgezinde historici over het Wederdoper- rijk te Munster</i>	29
A.F. Mellink	<i>Het beeld van het doperse rijk te Munster – voorheen en thans</i>	45
Tekstuitgave	<i>Blesdijk's verslag van de bezetting van Olde- klooster</i>	61
Interview	<i>A.F. Mellink – De verworvenheden van het Doperdom zullen een rol blijven spelen</i>	70
A. de Groot	<i>De Amsterdamse Collegiant Jan Cornelisz. Knol</i>	77
Th.B. Roep	<i>Ds Hermanus de Boer 'De voorzienigheid boven het IJ'</i>	89
Verslag van lopend onderzoek	P. van den Burg, <i>Van Groninger Oude Vla- mingen en de Afscheiding in Ulrum en Hou- werzijl</i>	106
	M. Quak, <i>De Collegianten te Amsterdam</i>	110
Boekbesprekingen	<i>Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme.</i> D. Nauta e.a., eds. (door J. Brüsewitz)	113

M.G. Spiertz & J.A.M.M. Jansen, *Gids voor de studie van de Reformatie en Katholieke herleving in Nederland 1520-1650* (door I.B. Horst)

Bibliotheca Dissidentium. Scripta et studia, nr. 1. *Les Dissidents du XVIIe siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme*. Marc Lienhard, ed. (door W. Bergsma)

Quellen zur Geschichte der Täufer, XIV. *Österreich*, III. Grete Mecenseffy, ed. (door S. Voolstra)

Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer. Die Schriften der Münsterischen Täufer und ihrer Gegner, III. Robert Stupperich, ed. (door S. Voolstra)

Heinold Fast, *Beiträge zu einer Friedenstheologie. Stimme aus den historischen Friedenskirchen* (door S. Voolstra)

Horst Gerlach, *Bildband zur Geschichte der Mennoniten* (door C.F. Brüsewitz)

Jelle P. Keuning, *Mooi onder-dak. Vermaningen voor doopsgezinden* (door S. Voolstra)

Dieter Götz Lichdi, *Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba. Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart* (door J. Brüsewitz)

Mennonite Images. Historical, Cultural, and Literary Essays Dealing With Mennonite Issues. Harry Loewen, ed. (door D. Visser)

S. Zijlstra, Nicolaas Meynderts. *van Blesdijk. Een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme* (door S. Voolstra)

Verenigingsnieuws	Verslagen ledenvergadering 1983	128
	Financieel overzicht 1983	
	Ledenlijst; voortzetting tot 1 juni 1984	

Redactioneel

Enkele maanden na het overlijden van J.P. Jacobszoon verloor de Doopsgezinde Historische Kring opnieuw een van de oprichters van de Kring, H.W. Meihuizen. Wegens zijn vele verdiensten voor de bestudering van de geschiedenis der Doopsgezinden werd Meihuizen in 1976, bij zijn afscheid als lid van de werkgroep en de redactiecommissie, benoemd tot erelid van de Doopsgezinde Historische Kring. In een 'stille' tijd had hij met grote inzet en bewonderenswaardig plichtsbesef de belangstelling voor de Doopsgezinde geschiedenis levend gehouden. Daarvan getuigen zijn vele geschriften, waarvan de meeste bovendien zijn verschenen terwijl Meihuizen herder en leraar was. Met het schrijven van het eerste artikel in de nieuwe reeks van de *Doopsgezinde Bijdragen* ('De beoefening van de doperse geschiedenis in Nederland') droeg Meihuizen de fakkel over aan een jongere generatie, die zijn nagedachtenis niet beter kan eren dan door de DHK een levende vereniging ten dienste van gemeente en broederschap te laten zijn.

De vraag op welke wijze wij onze geschiedenis willen herdenken, stelde Alan Kreider bij de viering van het 300-jarig bestaan van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Haarlem. De heruitgave van de *Martelaers Spiegel* is volgens hem een aanwijzing dat de herdenking in Haarlem niet in het teken stond van zelfverheerlijking, maar van een kritische bezinning op de eigen situatie. Daarbij kan de *Martelaers Spiegel*, en vooral het daarin beschreven getuigenis der Dopers, ons wijzen op de samenhang tussen spiritualisme en non-conformisme. In navolging van Jezus ontdekten zij dat dit inzicht, en de consequenties die ze er uit trokken, hen in botsing met de heersende machten bracht.

Dit jaar is het 450 jaar geleden dat de Wederdopers de macht overnamen in de Westfaalse stad Munster. Dat zij onze geestelijke voorouders waren, hebben Doopsgezinden tot in onze eeuw ontkend, terwijl de tegenstanders daar graag de nadruk op legden. S. Zijlstra beschrijft hoe dit proces van verwerking en aanvaarding van het eigen verleden is verlopen. Opmerkelijk overigens is dat vooral niet-Doopsgezinde historici ertoe hebben bijgedragen dat wij van onze vooroordelen 'bevrijd' werden.

De bekendste van hen is niet zonder reden dr A.F. Mellink, tot vorig jaar hoogleraar in de moderne sociaal-religieuze geschiedenis aan de Rijksuniversiteit te Groningen. We noemen slechts zijn proefschrift over de Wederdopers in de

Noordelijke Nederlanden, dat bij verschijning in 1953 nog heel wat weerstand in Doopsgezinde kringen opriep, en de bronnenuitgaven in de serie Documenta Anabaptistica Neerlandica. In dit nummer beschrijft Mellink recente ontwikkelingen in de literatuur over Munster. Het vraaggesprek, dat S. Voolstra met hem had, behandelt onder meer de doorwerking van de doperse ideeën tot in onze tijd.

Terwijl het Wederdoperrijk te Munster nog niet door de bisschoppelijke legers was neergeslagen, bezetten Wederdopers in 1535 het Oldeklooster bij Bolsward. Een bron die nieuw licht op deze gebeurtenissen werpt, blijkt 'Van den oorspronck ende anvanck des sectes, welck men wederdoper noemt' van Nicolaas Meynderts. van Blesdijk te zijn. S. Zijlstra, vorig jaar gepromoveerd op Blesdijk, heeft voor de *Doopsgezinde Bijdragen* de tekstuitgave van het deel over Oldeklooster verzorgd.

A. de Groot gaat dieper in op enkele geschriften van de Amsterdamse Collegiant Jan Cornelisz. Knol. Deze verzorgde in 1659 de eerste Nederlandse vertaling van de Rakowse catechismus, het belangrijkste leerboek van de Poolse Socinianen. Zeer waarschijnlijk is ook van zijn hand een pamflet uit de Lammerenkrijg, waarin hij Galenus Abrahamsz. verdedigde.

Een opmerkelijk figuur uit de vorige eeuw was de predikant Hermanus de Boer, die van 1863 tot 1897 te Alkmaar stond. Duizenden mensen in Noord-Holland heeft hij geholpen, wat hem de bijnaam 'de voorzienigheid boven het IJ' opleverde. Th.B. Roep beschrijft de pastorale en politieke activiteiten van De Boer in diens Alkmaarder periode.

Honderdvijftig jaar geleden vond te Ulrum de Afscheiding plaats. Welke invloed de Groninger Oude Vlamingen daarop gehad hebben, beschrijft P. van den Burg in een korte notitie.

Marieke Quak deed onderzoek naar de vraag wie in Amsterdam tot de Collegianten hebben behoord, waarvan ze in dit nummer verslag uit brengt. Na de boekbesprekingen volgt nog het Verenigingsnieuws. Dat de koele cijfers op de voorlaatste bladzijde U ertoe mogen brengen anderen warm te maken voor de DHK.

In de vacature in de redactiecommissie, ontstaan door het overlijden van J.P. Jacobszoon, is voorzien door de benoeming van W. Bergsma. Op jeugdige leeftijd gepromoveerd, historicus, niet Doopsgezind (maar Nederlands Hervormd) en Fries. Kortom, de verwachtingen zijn hoog.

Redactiecommissie

De betekenis van de *Martelaers Spiegel* voor deze tijd

‘Een beroep op de geschiedenis kan een poging zijn om de toekomst door middel van het verleden tegen te houden.’ Deze waarschuwing is van de Russische filosoof Alexander Herzen.¹ Het is geen toeval dat de meeste herdenkingen niet uitkomen boven het peil van zelfverheerlijking en bevestiging van de heersende waarden. Een beroep op de geschiedenis kan echter ook een aanleiding zijn tot (zelf-)kritiek. Een herdenking hoeft niet perse een behoudend karakter te hebben. Het kan een gelegenheid zijn waarin de God van de geschiedenis ons bij onze naam roept en ons richtlijnen geeft die een nieuwe koers voor ons leven betekenen en die ‘de wereld in opschudding brengen’ (Hand. 17 : 6).

De richting van het 300-jarig jubileum van de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente Haarlem wordt bepaald door de heruitgave – de eerste in de oorspronkelijke taal sinds 299 jaar – van de *Martelaers Spiegel*.² Het werk van Tieleman Jansz. van Braght is geen verheerlijking van het verleden; het is ook niet uitsluitend een belangwekkende verzameling van historische documenten (die naar mijn mening veel te weinig gebruikt worden). Het is vooral een instrument voor vernieuwing, dat – naar Van Braght hoopte – het leven van de Doopsgezinde Gemeenten zou veranderen. Hij waarschuwde de broeders en zusters, die inmiddels een veiliger en welvarender leven leidden dan de eerste Dopers, niet ‘van de werelt overwonnen’ te worden.³ Daarom stelde hij hen het leven en het lijden van hun doperse voorouders ten voorbeeld. ‘... slaat uwe oogen op de Martelaren selfs / aenmerkt haer onbewegelijk geloove / en volgt haer exempel na’.⁴

De visie van Van Braght op de martelaren, die hij omschreef met ‘dit bloedige heyrleger der geestelijke Kampioenen’, is van groot belang.⁵ De kracht van hun

* Uitgewerkte versie, voorzien van noten en aantekeningen, van de rede, die A.F. Kreider heeft uitgesproken op de voorjaarsvergadering van de Doopsgezinde Historische Kring op 28 april 1984 te Haarlem. De auteur is directeur van het London Mennonite Centre.

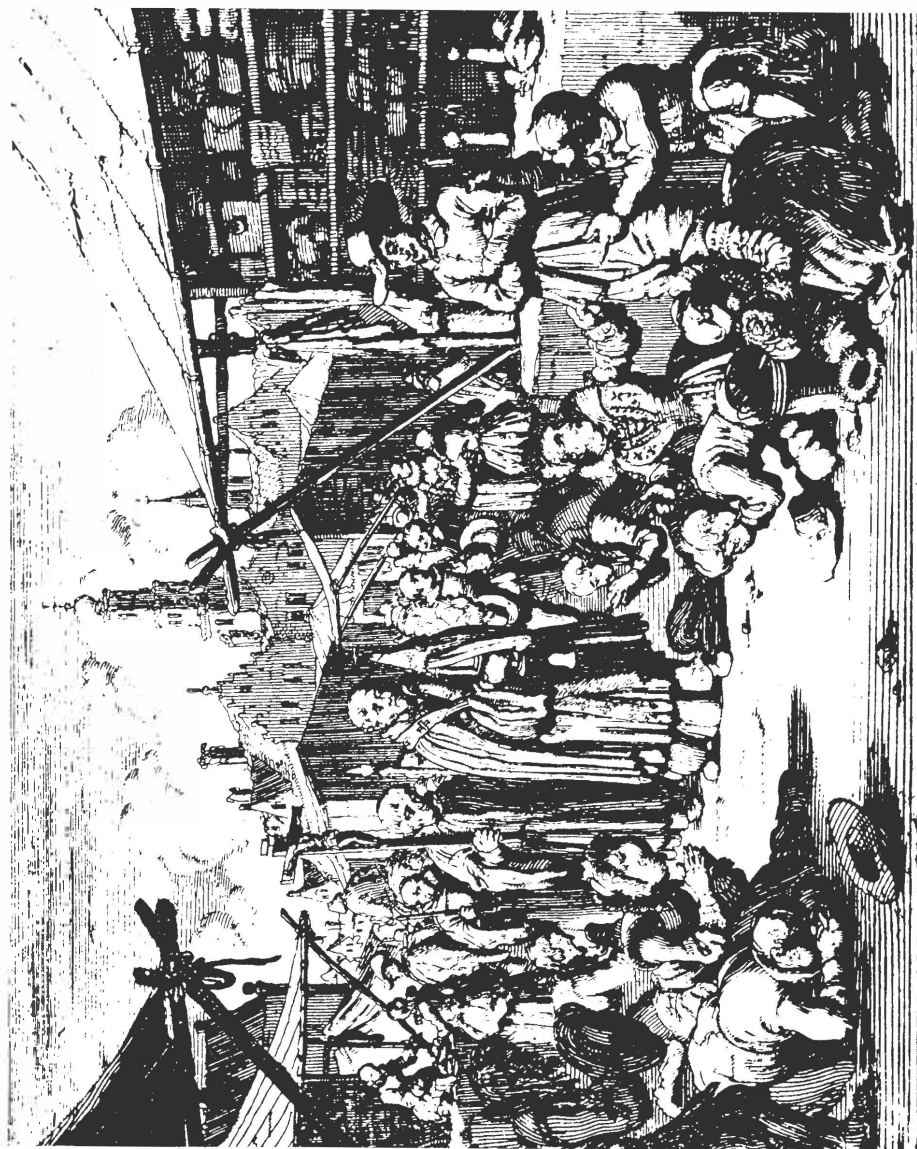
¹ Geciteerd in *Guardian Weekly*, 17 april 1983.

² T[hieleman] J[ansz] V[an] Braght, *Het Bloedigh Toneel, of Martelaers Spiegel der Doops-gezinde of Weereloose Christenen* (2e druk; Amsterdam, J. vander Deyster, 1685).

³ *Martelaers Spiegel*, I, A4.

⁴ *Idem*, I, A3.

⁵ *Idem*, I, A4v.



*De terechtstelling van Felistis Jansdochter van Vreden te Amsterdam op 16 januari 1553.
Uit: T. J. v. Braght, Het Bloedigh Toneel, of Martelaers Spiegel. Amsterdam, 1685.
(Zie ook interview met A. F. Mellink, blz. 70.)*

getuigenis bestond hierin dat zij er heilig van overtuigd waren dat hun geloof de kwaliteit van hun leven veranderde. 'Geloove sonder beleving / of belevinge sonder geloove / kan / sal / of mag voor God niet gelden'.⁶

In dit artikel wil ik mijn aandacht niet zozeer op Van Braght richten maar meer op de Dopers in de Nederlanden, wier getuigenis en leven hij vast wilde leggen.⁷ Elke generatie moet haar eigen geschiedenis schrijven. Van Braght had uiteraard het perspectief van een 17e-eeuwer. Wij moeten in onze eeuw doen wat hij in de zijne deed. Door te luisteren naar het getuigenis van de martelaren moeten we de betekenis ervan voor onze tijd vaststellen.

Naar mijn stellige overtuiging is de betekenis van de martelaren nog uitermate groot. De Dopers worstelden met problemen die niet aan tijd of plaats gebonden waren, maar die voor alle tijden gelden. 'Geloove' en 'belevinge' 'zijn als twee getygen die t'samen stemmen moet'.⁸ Dat was de visie van Van Braght. Zelf zou ik het iets anders willen stellen. Het wezen van hun getuigenis was hierin gelegen dat zij de samenhang bewaarden tussen twee zaken, die bij Jezus ook bij elkaar hoorden maar die door de christenen, vooral sinds de vierde eeuw, uit elkaar zijn gehaald. Voor deze begrippen bestaan verschillende benamingen: spiritualiteit en non-conformisme; vernieuwing en radicalisme; verticalisme en horizontalisme.⁹ Als de samenhang ervan verbroken wordt, ontstaan de gebruikelijk frustraties. Wanneer spiritualiteit wordt losgemaakt van ethiek en wanneer het schrijven van liederen niet meer in samenhang gebeurt met het dagelijks leven, dan treedt er een soort religieuze aderverkalking op. Godsdienst wordt dan een behoudende factor waarmee de bestaande verhoudingen worden bevestigd. Wanneer radicalisme in de plaats komt van godsdienstige beleving en wanneer politieke actie het gebed vervangt, dan treden er vermoeidheidsverschijnselen op. De maatschappij, die geen veranderingen toelaat, aanvaardt dan het bestaan van een marginale groep van uitgebluste radicalen, die gekenmerkt worden door hun kleurrijke machteloosheid.

Met Jezus lag dat anders. Zijn leven was een volmaakte integratie van gehoorzaamheid aan God en van een levensstijl, die in de maatschappij weerstanden oproep. De godsdienstige en politieke leiders werden hierdoor zo uitgedaagd dat zij besloten hem uit de weg te ruimen. Dat herhaalde zich zestien eeuwen later bij

⁶ *Idem*, I, A4.

⁷ Voor de 16e-eeuwse radicalen van de Reformatie gebruik ik het woord Dopers; voor de 17e-eeuwse gelovigen in deze traditie het woord Doopsgezinden. Ik heb me bewust beperkt tot de Dopers in de Nederlanden, hoewel Van Braght ook over Dopers in Zwitserland en Midden-Europa gegevens heeft opgenomen.

⁸ *Martelaers Spiegel*, I, A4.

⁹ De gedachte dat spiritualiteit en non-conformisme supplementaire begrippen in de vernieuwing van de kerk zijn, ontdekte ik in 1981 in een gesprek met Larry Miller.

de Dopers. Soms bewust, soms onbewust verwierpen zij het gebruikelijke patroon in de gevestigde kerken, die de samenhang tussen spiritualiteit en non-conformisme hadden opgegeven. De Dopers beleefden vreugde in hun kerkdiensten, niet als doel in zich maar als een kracht voor hun nieuwe levensstijl. Anderzijds werden hun vroomheid en theologie gevormd door hun ervaringen in het dagelijks leven. In navolging van Jezus ontdekten zij dat de integratie van spiritualiteit en non-conformisme hen in botsing bracht met de heersende machten. Daar de Dopers zich in een zeer kwetsbare positie bevonden, waren zij zich er zeer van bewust hoe afhankelijk zij van hun God waren. Zonder Hem dagelijks te ontmoeten in kerkdiensten, gebed en gezang, hadden ze het niet vol kunnen houden. Hun theologie werd gevormd door de vervolgingen. Een hunner zei: 'Wy sien nu al door een ander gesicht / waer dat de saligheydt aen hangt'.¹⁰ Spiritualiteit en non-conformisme versterkten elkaar wederzijds.

Alle aspecten van de vroomheid en de levensstijl van de Dopers werden gekenmerkt door de samenhang, die hierboven beschreven is. Hier wil ik vier aspecten nader bestuderen. Het eerste is *bekering*. Zoals veel christenen uit andere tradities, getuigden de Dopers ervan welk een vreugdevolle ervaring de bekering tot God voor hen was. 'Weest altijd gedachtig de dagen / als gy verlicht waert,' hield Hans Symonsz van Antwerpen zijn broeders in 1567 voor, 'hoe neerstig dat wy alle waren / als wy by den anderen quamen / om te spreken van de groote weldaden die God aen ons bewesen heeft / dat hy ons geroepen heeft uyt de macht der duysternissen / tot sijn overwonderlijk licht'.¹¹ Verlichting en de overgang van duisternis naar licht waren twee karakteristieke wijzen waarop de Dopers de bekering omschreven. Andere uitdrukkingswijzen waren: 'van nieuws geboren worden', 'nieuwe creature', 'verlicht worden', 'om dat ik my vernieuwt hebbe' en 'op dat gy meugt komen by Christus'.¹²

Voor de Dopers was het onmogelijk zich geestelijk te bekeren zonder de levenswijze volledig te veranderen. Bekering betekende in wezen de ene wereld opgeven voor de andere; een nieuwe maatschappij binnengaan, namelijk die van de achtergestelden en de machtelozen. 'Maer waer gy hoort / dat een arm / slecht / verstooten hoopken is / dat van de wereld veracht en verworpen is,' zei Anneken van Rotterdam tot haar zoon Esaïas, 'daer schikt u by. En daer gy van het kruyce hoort / daer is Christus'.¹³ Bekeerd en wedergeboren betekende zich aan te sluiten bij degenen die streefden naar 'de betering des levens'.¹⁴ Gered zijn door Christus hield voor hen in dat zij naar zijn gebeden luisterden en dat ze hem ge-

¹⁰ *Martelaers Spiegel*, II, 514.

¹¹ *Idem*, II, 354.

¹² *Idem*, II, 181; 564; 239; 294; 587.

¹³ *Idem*, II, 49.

¹⁴ *Idem*, II, 214.

hoorzaamden. Van de 16e-eeuwse groepen gebruikten de Dopers opvallend vaak bijbelse uitdrukkingen als 'gehoorsaemheyd des Euangeliums' en 'gehoorsaemheyd der waerheyd'.¹⁵ Gered worden door Christus hield ook in de weg te gaan, die hij gegaan was. 'Schikt u by dese kruys-dragers,' vermaande Jan Woutersz. zijn dochter, 'op dat gy meugt komen by Christus / die voor ons / en om ons / het kruys gedragen heeft / want wy moeten sijn voetstappen navolgen / en wesen gelijk onsen Heere'.¹⁶ De Dopers wisten dat de geestelijke verlichting voor hen een van de maatschappij afwijkend gedrag tot gevolg had, zoals zij weigerden een 'rappier' (degen) te dragen, 'den armen veel goets' deden of de rechtbank vertelden wie 'de oppersten Rechter' was.¹⁷ In hun visie van het christelijk leven was de bekering het begin van een sociaal proces, dat leidde tot verzet, conflicten en het kruis.

Een tweede voorbeeld is *het Schriftgebruik van de Dopers*. Hun bijbelkennis was verbazingwekkend groot. Vooral in het begin van de beweging waren veel van de brieven, die ze uit de gevangenis verzonden, doorspekt met bijbelcitatien, afgewisseld met uitroepen als 'Daerom / mijn lieve Broeders'. Heel gebruikelijk was, wat Jeronimus Segersz. zijn vrouw liet weten: 'soo heb ik met de hulpe Gods u een weynig geschreven uyt des Heeren Woord'.¹⁸ De Dopers kende de bijbel omdat het boek der boeken hun bron van troost en vreugde was. Voor hen had alleen de bijbel gezag: 'Ik ben met geen reden te paeyen / bewijst het my in 't boek,' zegt Joos Kind tot zijn ondervragers.¹⁹ In de gevangenis was het bijbelwoord voor hen een bron van bescherming: 'Broeders / weest doch niet verslagen / en laet dat zaed in u vochtigheyd krijgen en houden / set u onder de schaduwe der Schrifture / en die sal u een heerlijk beschutsel sijn'.²⁰

Het Schriftgebruik van de Dopers had een revolutionair aspect. Zij benadrukten dat ongeleerde mensen, ook vrouwen, het konden begrijpen. De ondervragers trachtten met hun hogere opleiding de Dopers af te bluffen: 'Laurens, gy moet u laten onderwijsen / gy meugt niet staen op eenige Leke-lieden / die dertig oft veertig jaer gekoussemaekt hebben'.²¹ Ze lieten zich er niet door intimideren. Als gewone mensen waren ze ervan overtuigd dat ook zij de bijbel verstonden omdat dat een gave van de Heilige Geest was.²² Zij zagen in dat voor het verstaan van de Schrift levenservaring even belangrijk was als een wetenschappelijke

¹⁵ *Idem*, II, 292; 240.

¹⁶ *Idem*, II, 587.

¹⁷ *Idem*, II, 138; 44; 599.

¹⁸ *Idem*, II, 115.

¹⁹ *Idem*, II, 155.

²⁰ *Idem*, II, 182.

²¹ *Idem*, II, 263.

²² *Idem*, II, 223.

opleiding. Hierin liepen zij op de 20e-eeuwse bevrijdingstheologie vooruit.²³ Zij zouden kunnen instemmen met het argument van W.R. Farmer, dat het Nieuwe Testament een 'martelaarskroniek' is. De boeken ervan zijn gekozen omdat zij 'bijzondere betekenis hadden voor bepaalde kerken die vervolging ondervonden hebben'.²⁴ Als dit waar is, dan bevonden de Dopers – gezien hun kwetsbaarheid, armoede en de vervolging waaraan ze blootstonden – zich in een bevoorrechte positie om het Nieuwe Testament te kunnen begrijpen. Des te moeilijker was het om tot de gedachtenwereld van Jezus en de vroegste christelijke schrijvers door te dringen wanneer men een academische positie bekleedde die verbonden was met voorrechten en met macht.

Passages in de bijbel over het kruis en over de machten hadden daarom voor de Dopers een bijzondere betekenis. Zij ervoeren deze dagelijks in hun leven. Hun verstaan van de bijbel versterkte omgekeerd hun radicale levenshouding. Troost en confrontatie – in de meest geciteerde teksten hoorden deze begrippen bij elkaar. 'Kan een vrouw haar zuigeling vergeten?' (Jes. 49 : 15) en 'Zo ontbreekt de waarheid' (Jes. 59 : 15).²⁵ Deze samenhang leidde tot verzet en tot conflicten.

Een derde voorbeeld van de integratie van spiritualiteit en non-conformisme wordt gevormd door *de liederen* (gezangen). Zoals zoveel vernieuwende groepen in de kerkgeschiedenis hebben de Dopers veel liederen geschreven. Daar ze vaak geschreven werden door ongeleerde mensen, is de kwaliteit soms erg laag. Een gevangene zendt in 1568 drie liederen aan zijn vrienden. 'Voorts / wy senden u-lieden drie nieuwe Liedekens,' schreef Hendrik Maelschalk, en hij verontschuldigde zich bij voorbaat: 'al is 't dat sy eenvoudig zijn / soo wilt se in dank nemen / want uyt liefde is 't gedaen'.²⁶ Dopers zongen in de gevangenis, zij zongen op weg naar de brandstapel; zij zongen om uiting te geven aan hun vreugde en hun vertrouwen. Claudine le Vetre, die in 1568 te Brugge gevangen was geno-

²³ Bij voorbeeld in Gustavo Gutierrez, *The Power of the Poor in History* (London, 1983) 200-202.

²⁴ W.R. Farmer, *Jesus and the Gospel. Tradition, Scripture and Canon* (Philadelphia, 1982) 214. Van Braght merkte op: 'Ja de gansche heyilige Schrift schijnt niet anders dan een Martelaers-Boek te wesen' (I, A4v.).

²⁵ Met gebruikmaking van *Biblical References in Anabaptist Writings*, samengesteld door E.T. Yoder en M.D. Hochstetler (Aylmer, Ontario, z.j.) heb ik het aantal citaten uit en verwijzingen naar de bijbel in de Engelse vertaling van de *Martelaers Spiegel* geteld (*The Bloody Theater or Martyrs Mirror of the Defenseless Christians*, vertaald door Joseph F. Sohm (Scottsdale, 1951)). De genoemde teksten zijn de meest geciteerde verzen uit het Oude Testament. Uit het Nieuwe Testament zijn dit Romeinen 8 : 18 en 2 Timotheus 3 : 12, respectievelijk 23 en 27 maal. Ook in deze verzen gaat het om troost en confrontatie.

²⁶ *Martelaers Spiegel*, II, 369.

men, 'konde wel singen,' aldus Van Braght. 'Bysonder op de laetsten dag van haer leven / bleven de luyden voor het gevangenhuys staen / om haer te hooren singen met een vrolijk hert / als haer de dood aengeseyt was. Een die het my vertelde / hadde haer hooren singen met een heldere en luyde stemme / den 27. Psalm Davids. En de luyden meenden vast / so men haer den mont niet toegestopt hadde / als men haer tot de sterf-plaetse brachte / sy soude al singende / en God lovende gegaen en gestorven hebben.'²⁷

Het zingen van de Dopers had, maatschappelijk gezien, iets ongebruikelijks. Zij zongen op de, alweer maatschappelijk gezien, verkeerde tijd en verkeerde plaats. Zoals een van de ondervragers danig geïrriteerd uitriep: 'De Apostelen hebben niet gesongen / alsoo gy u gelaet / en ook wil ik niet dansen / waerom singt gy dan?'²⁸ Ook de inhoud van hun 'Liedekens' wekte aanstoot. Zij vertelden daarin van hun martelingen en gevangenschap; soms gebruikten ze de liederen om op handige wijze de inhoud van hun ondervraging door te geven. Juist zulke liederen konden zeer kritisch zijn. Af en toe dreigde dit ernstige gevolgen te hebben. De oudste en leraar Matthijs Servaes schreef in 1565 vanuit de gevangenis aan zijn broer: 'en wanneer gy yet dicht / schrijft / of spreekt / sulks doet al tot lof des Heeren / en set dat tot danksegging aen den God des Hemels / door Christus.' En hij vervolgde: 'soo laet den Graef [van Keulen] en al het ander daer uyt / soo veel u mogelijk is / want hy seyt / dat men hem in Thomas des Druckers Lied gesmadigt heeft / het welke doch uyt sulken meyning niet geschiedt en is / hoewel het alsoo opgenomen word'.²⁹ Adriaen Cornelisz., die te Leiden de nachtschout voor een Judas had uitgemaakt, werd opgesloten en 'ik begost terstond te singen dat Liedeken: O waarheyd, hoe zijt gy nu vertreden?'³⁰ Dit klinkt onschuldiger dan het is. Het lied was gebaseerd op Jes. 59 : 14: 'Het recht wordt teruggedrongen en de gerechtigheid blijft verre staan, want de waarheid struikelt op het plein en oprechtheid vindt geen ingang'. Hier is het schrijven van liederen een daad van protest geworden, waarin spiritualiteit en non-conformisme samenvallen.

Het laatste voorbeeld betreft *de wijze waarop de Dopers God ervoeren*. Zij gebruikten enkele uitdrukkingen, die in de zestiende eeuw alleen door hen gebruikt werden. 'Weest verduldig en den druk', schreef Joost den Tollenaar aan zijn dochter; ook de oproep tot berustig werd vaak gehoord.³¹ 'Lijdsaemheyd is een sonderlinge gave Gods / want lijdsaemheyd is der Christenen sterkheyd,' schreef Jan Woutersz.³² Enkele andere woorden, die zij met talloze gelovigen de eeuwen

²⁷ *Idem*, II, 384.

²⁸ *Idem*, II, 285.

²⁹ *Idem*, II, 332.

³⁰ *Idem*, II, 138.

³¹ *Idem*, II, 422; 668.

³² *Idem*, II, 584.

door gemeen hadden, zijn liefde, vreugde en troost. Maar zelfs deze gangbare begrippen kregen bij de Dopers een bijzondere betekenis, omdat ze altijd maatschappelijke consequenties hadden. In zijn testament spreekt Jan Claesz. van 'een brandende liefde tot God' en voegt hieraan toe: 'en onsen Naesten'.³³ De Heilige Geest, schrijft Hans van Overdam in zijn belijdenis, maakt ons 'vrymoedig en vrolijk', opdat 'wy om sijns Naems wille mogen versmaetheyd lijden'.³⁴ De Heilige Geest gaf ook troost aan degenen die dat nodig hadden: 'Hy en laet den sijnen geen Weesen: Hy sal met sijnen Geest ons voor Koningen en Vorsten verantwoorden'.³⁵

De wijze waarop de Dopers God ervoeren, leerden hen ook de valse goden te onderscheiden. Telkens stootten zij op gebruiken, instituties en gezaghebbers aan wier plaats in de wereld niet getornd mocht worden. Voor veel mensen waren deze zaken en personen heilig en boven elke kritiek verheven, maar voor de Dopers gold juist het omgekeerde. Door de machten van hun tijd uit te dagen, werden de Dopers degenen die de afgoden ontmaskerden.

Zij deden dit, deels intuïtief, op het terrein van het militarisme en van de eigendomsverhoudingen. Doordat hun leven dagelijks bedreigd werd, hadden ze eigenlijk niet de gelegenheid hun theorieën dienaangaande geheel uit te werken. Maar hun intuïtie liet hen niet in de steek. Hun levens vormden een onderdeel van de geestelijke strijd voor het Koninkrijk Gods. En hun wapens waren zeer onconventioneel: gebed, berusting en 'het swaert des Geests / 't welk is Gods Woord'.³⁶ Ook verzetten zij zich tegen rijkdom en pleitten zij voor herverdeling aan de armen. Een voorbeeld hiervan is Gerrit Hasepoot, een kleermaker uit Nijmegen. 'Als hy nu aen de staek gestelt was / schopte hy sijn toffelen van sijn voeten / seggende: Het ware schade die te verbranden / want daer kan noch een arm mensche mede gedient zijn'.³⁷ Economische ongelijkheid gaat niet alleen ten koste van de armen, maar kan ook leiden tot vervreemding in de gemeente.³⁸ Ouders waarschuwden hun kinderen geen koopman te worden. Jan Woutersz. schreef zijn vrouw: 'maer is 't dat gy in eenige neeringe blijft / soo wacht u datse niet te groot en word / opdat u herte niet daer door beswaert en worde / alsoo dat gy qualijk u gebed doen kond'.³⁹ Geld en geldzaken hadden net als oorlogvoeren ethische aspecten waar de Dopers bij herhaling op wezen.⁴⁰

³³ *Idem*, II, 68.

³⁴ *Idem*, II, 87.

³⁵ *Idem*, II, 390.

³⁶ *Idem*, II, 108.

³⁷ *Idem*, II, 174.

³⁸ *Idem*, II, 354.

³⁹ *Idem*, II, 582.

⁴⁰ Zie voor het wantrouwen bij de Dopers tegenover het 'koopmanschap' ook II, 278; 336; 618.

De afgoden die de Dopers het liefste onttroonden, waren de machthebbers – de politieke zowel als de godsdienstige – die verantwoordelijk waren voor de met geweld opgelegde vorm van geloof. Zelfs onder de zwaarste druk gedroegen de Dopers zich fatsoenlijk. Maar in hun daden relativeerden zij het humorloze gezag van de machthebbers. Zij wezen er op dat er een ‘Opperste Keyser’, een ‘Rechter der Rechten’ is.⁴¹ Claes de Praet schreef in zijn belijdenis: ‘daer zijn twee Mandamenten / een van den opperste Koning / en d’ander van den sterffelijken Keyser / en dese twee staen tegen malkanderen’.⁴² Wanneer de Dopers voor de keuze stonden, dan waren zij ‘Gods bevel meer gehoorsaem / dan des Keyzers of der menschen’.⁴³ Dit kon leiden tot de doodstraf, maar dat werd beschouwd als een bewijs van zwakte van de machthebbers – ‘want na dat sy het lichaem gedood hebben / en hebben sy geen macht meer / dat sy doen kunnen’.⁴⁴ Zij wisten dat er een Dag zou komen – de Dag des Heren – waarop de eersten de laatsten zullen zijn. ‘Gy strijd tegen het Lam / maer ’t Lam sal u overwinnen’.⁴⁵ De wijze waarop de Dopers God ervoeren bepaalde hun kijk op de wereld – en hun non-conformisme.

Bekering, het Schriftverstaan, het zingen van liederen en hun ervaring van God; hieraan zouden nog veel meer voorbeelden van de doperse opvatting van een christelijk leven te noemen zijn: evangelisatie; gebed; doop; het avondmaal. Al deze voorbeelden worden gekenmerkt door die integratie, die naar mijn overtuiging het stempel van Jezus draagt. Hun spiritualiteit was, net als dat van Jezus, vurig. Daaraan ontsprong hun non-conformisme, dat een uitdaging vormde voor het gangbare denken van die tijd. Hun geloof vroeg om verandering, om een geweldloze revolutie. En net als in de eerste eeuw voelden de kerkelijke en de wereldlijke machthebbers zich er ten diepste door bedreigd.

Het gevolg was dat er conflicten kwamen en er repressie ontstond. De Dopers zagen die als een logisch uitvloeisel van hun navolging van Christus. ‘Alle Dienaers Gods / alle Godsalige Menschen / alle Discipelen Jesu Christi / om sijns Naems wil moeten vervolging lijden,’ schreef Wouter van Stoelwijk.⁴⁶ De Dopers wezen op een hele rij bijbelteksten die deze strekking hadden, vanaf de zaligsprekingen (‘Zalig de vervolgdten om der gerechtigheid wil’; Matth. 5 : 10), waarvan Clement Hendriksz. schreef: ‘wat een schoonen troost is ons dat’⁴⁷ tot de stellige aankondiging in 1 Thess. 3 : 12 (‘Allen die in Christus Jezus godvruchtig willen

⁴¹ *Idem*, II, 139; II, 618.

⁴² *Idem*, II, 173.

⁴³ *Idem*, II, 128.

⁴⁴ *Idem*, II, 359.

⁴⁵ *Idem*, II, 94.

⁴⁶ *Idem*, II, 52.

⁴⁷ *Idem*, II, 497.

leven, zullen vervolgd worden'). In de *Martelaers Spiegel* wordt dit vers 27 maal geciteerd, vaker dan enig ander bijbelwoord. Op deze wijze claimden de Dopers een erfenis van onschuldig lijden die tot Abel terug ging. En Anneken van Rotterdam schrijft op de dag van haar terechtstelling: 'Siet / ik ga den weg der Propheten / Apostelen en Martelaren'.⁴⁸ In laatste instantie was het de weg 'die Christus Jesus (...) gewandelt heeft.'

De Dopers kenden de argumenten van hen die zeiden dat lijden niet noodzakelijkerwijs het gevolg van de Navolging was, maar zij lieten zich er niet door overtuigen. In tegenstelling tot een van hun ondervragers weigerden zij het kruisdragen te beperken tot alleen het innerlijk geloofsleven ('Wy lijden vervolging van den Duyvel').⁴⁹ Evenmin wilden zij het tot het voor-Constantijns Europa beperken. In het sombere woord van Jezus ('Indien zij Mij vervolgd hebben, zij zullen ook u vervolgen'; Joh. 15 : 20) zagen zij geen beperking in de tijd.⁵⁰ Pieter Witses, metselaar, die in 1553 te Leeuwarden werd terechtgesteld, zei het in zijn belijdenis als volgt: 'Want Christus heeft selve geleden: Hebben sy hem aen sijn gezegende lichaam getast / sy sullen 't ons ook wel doen'.⁵¹

Gedreven door zo'n overtuiging trotseerden de Dopers vervolging – marteling, gevangenschap en terechtstelling – met wat Verheyden eens noemde 'bovenmenselijke moed'.⁵² Wanneer zij onder druk getuigenis aflegden, deden ze dat met de gebruikelijke christelijke uitdrukkingen – belijdenis, getuigenis. Velen hoopten bij machte te zijn tijdens het verhoor van hun geloof te kunnen vertellen. 'En ik werd seer swaermoedig / dat sy my niet gevraegt hadden na mijn geloove,' zegt Claes de Praet over zijn verhoor.⁵³ Anderen, zoals Hans van Overdam, waarschuwdens ervoor dat niet een ieder dezelfde gaven heeft. 'Want een yegelijk heeft de gave niet van Disputeren / maer het Geloove vrymoedig te bekennen / sulks als men van den Heere ontfangen heeft / dat voegt den Christenen wel'.⁵⁴ Belijdenis afleggen was voor de Dopers een kwestie van leven en dood. Janneken Munstorp, die in Antwerpen verbrand zou worden, schrijft in de afscheidsbrief aan haar in de gevangenis geboren dochter: 'Wilt my en u Vader naer volgen / ende en schaemt u niet / ons voor de werelt te belijden / want wy en hebben ons gelove niet geschaemt te belijden voor de werelt / en dit overspelig geslachte: soo bidde ik u ook / dat gy ons gelove ook niet en schaemt te belijden /

⁴⁸ *Idem*, II, 48.

⁴⁹ *Idem*, II, 141.

⁵⁰ *Idem*, II, 224-226; 394.

⁵¹ *Idem*, II, 160.

⁵² A.L.E. Verheyden, *Het Mennisme in Vlaanden (1530-1650)* (Gent, 1946) 1.

⁵³ *Martelaers Spiegel*, II, 168.

⁵⁴ *Idem*, II, 87.

want 'et het rechte Euangelische geloove is'.⁵⁵ Met hun daden en hun lijden maakten de Dopers duidelijk dat hun gemeente een *belijdende kerk* was.

Omstreeks 1540 begonnen de Dopers zich af te vragen of getuigenis afleggen in alle gevallen moest leiden tot conflicten met de autoriteiten, met als uiteindelijke consequentie gevangenschap en terechtstelling. Niet zo ver weg, hoorden zij, waren plaatsen waar het betrekkelijk veilig was. Het gerucht ging dat het in de Duitse vorstendommen minder gevaar opleverde een Doper te zijn dan in de Nederlanden.⁵⁶ Na de overwinning van Willem van Oranje in 1572 werden in de Zuidelijke Nederlanden nog steeds Dopers ter dood veroordeeld; maar in het Noorden, slechts enkele kilometers verderop, werd zelfs de godsdienst van de Dopers getolereerd. Waren deze veilige havens nu goddelijke voorzienigheid of een duivelse list? Sommige Dopers, zoals Adriaen Cornelisz., dachten het laatste. 'En / mijn lieve Vrienden / zijt niet neerstig om het kruys te ontloopen / dat gy in andere Landen trecken soud om groote vryheyd te hebben. Och neen / mijn lieve Vrienden / maer schikt u altijt onder het kruys'.⁵⁷

Anderen waren ervan overtuigd dat kruisdragen voor hen betekende dat ze naar een veiliger oord moesten emigreren — waarmee ze een belangrijk hoofdstuk uit de latere geschiedenis der Doopsgezinden begonnen. Een hunner is de Amsterdammer Jan Claesz., die zijn vrouw aanraadt: 'Gunnen sy u in dese Stad niet te woonen / trekt in een andere'.⁵⁸ Weer anderen aarzelden. Kort voor zijn dood schreef Jacob de Roore, kaarsenmaker te Brugge, aan zijn kinderen: 'Ik ga nu voor heen den weg die Christus Jesus met alle Heyligen Gods ons voor gegaen is'.⁵⁹ In een eerdere brief geeft hij zijn vrouw het advies: 'En vertrekt naar het land van C. daer gaet het seer vredig toe. En de Broeders seyden / sy wilden ons behulpig zijn'.⁶⁰ Betekent dit dat Jacob niet wenste dat zijn vrouw hem zou volgen op de weg van Christus en de heiligen? Ik betwijfel dat. Het is waarschijnlijker dat Jacob meer mogelijkheden zag om in de navolging het kruis te dragen; in het ene geval hield dat een dodelijke confrontatie met de staat in en in het andere geval, zoals dat van zijn vrouw, niet.

In de erop volgende eeuwen is de tweede lijn, begrijpelijk genoeg, steeds vaker gevolgd. In de 17e eeuw waren de Doopsgezinden in Holland economisch en cultureel geaccepteerd en vormden zij een gerespecteerde groepering in de maatschappij. Andere Doopsgezinden emigreerden — van Noord-West Europa naar

⁵⁵ *Idem*, II, 669.

⁵⁶ *Idem*, II, 215.

⁵⁷ *Idem*, II, 136.

⁵⁸ *Idem*, II, 68.

⁵⁹ *Idem*, II, 459.

⁶⁰ *Idem*, II, 453.

Rusland, en van Midden-Europa naar de Nieuwe Wereld — . Door aan de rand van de maatschappij bloeiende gemeenschappen op te bouwen kozen zij in wezen voor een ‘gescheiden ontwikkeling’ (de huidige officiële aanduiding in Zuid-Afrika voor apartheid). Met zekere afwijkingen hebben sindsdien deze twee patronen — zich aanpassen of zich terugtrekken — de Doopsgezinden over de gehele wereld getypeerd. Beide opvattingen zijn voor kritiek vatbaar, omdat zowel in het ene als het andere geval de heersende waarden in de maatschappij worden gelegitimeerd: hetzij ze openlijk te omhelzen hetzij door te besluiten ze niet meer uit te dagen. In beide gevallen kun je zonder bezwaar geld en rijkdom verwerven. Ik zal het zo duidelijk mogelijk zeggen: als iemand wereldlijke macht heeft, dan heeft hij Gods macht niet meer nodig en zal hij deze ook niet kunnen ervaren. Alleen onder kwetsbare mensen kan God werken. Het zijn de armen die Gods Koninkrijk zullen beërven. Omstreeks 1650 was Van Bragt zo bezorgd over de culturele aanpassing van de Doopsgezinden — en over het begeleidend verschijnsel ervan: de afwezigheid van God — dat hij besloot de *Martelaers Spiegel* te schrijven. Als hierdoor het verval in zijn tijd niet tot stilstand gebracht kon worden, welke hoop hebben wij dat dit boek in 1984 nog *betekenis voor onze tijd* zal hebben? Zijn al de tijd en al de moeite, besteed aan de heruitgave van dit omvangrijke boek, voor niets geweest?

Zo pessimistisch ben ik ook weer niet. Uiteraard had Van Braght en hadden ook de Dopers, wier getuigenis hij heeft vastgelegd, geen antwoord op al onze vragen. Evenmin geven zij modellen die wij maar hebben te volgen. Zij waren mensen van hun tijd, met een smalle horizon, die vijandig stonden tegenover de traditie en die meededen aan het anti-papisme van die dagen. De opvatting van Jan Woutersz., ‘dat der Papen en alle geschoren gebruyck / is mede den ruymen weg tot der verdoemisse’, doet mij pijn als ik denk aan mijn ervaringen met Rooms-Katholieken.⁶¹

De martelaren kunnen ons echter veel meer schenken dan wij kunnen ontvangen. Er zijn nu steeds minder plaatsen in de wereld waar de christen niet vervolgd worden. De Europese vorm van parlementaire democratie lijkt op de terugweg; totalitaire ideologieën — Islamitische en op sommige plaatsen marxistische — lijken in opkomst te zijn. Het tekort aan grondstoffen maakt dat veel mensen bereid zijn hun vrijheden op te geven voor een sterke leider die hen olie en orde belooft. Dit heeft geleid tot meer godsdienstvervolging, misschien tot ongekende hoogte. Na uitvoerig de geschiedenis van de christelijke martelaren in de 20e eeuw te hebben bestudeerd, zijn twee Amerikanen tot de conclusie gekomen dat ‘in deze eeuw meer mensen voor Christus gestoven zijn dan in alle voorgaande eeuwen bij elkaar’.⁶² De boodschap van de Dopers zal voor de talloze christenen

⁶¹ *Idem*, II, 598.

⁶² James & Marti Hefley, *By Their Blood: Christian Martyrs of the Twentieth Century* (Milford, Mi., 1979) 589.

die vervolgd worden – hetzij in de Sovjet-Unie hetzij in Zuid-Korea – zowel bekend als bemoedigend zijn.

Deze boodschap krijgt eindelijk de kans dat ze in West-Europa verstaan wordt. De afgelopen vijf jaar is er iets ingrijpend geschied dat ons zelfvertrouwen aan het wankelen heeft gebracht. Misschien wel voor de eerste maal hebben wij, middle-class burgers, het gevoel gekregen dat we machteloos zijn. Ik doel hier op het besef dat een kernwapenoorlog het leven op aarde kan vernietigen. Als president Reagan zegt dat het niet lang meer kan duren dat ‘een gek, een malloot of een ongeluk een oorlog ontketent, die ons definitieve einde betekent’, dan zijn we het voor één keer met hem eens.⁶³ Wij beseffen dat zo’n oorlog niet alleen óns einde betekent, maar – door de ‘nucleaire winter’ die er op volgt – tevens het einde betekent van onze beschaving en van de schepping, die God goed genoemd heeft.⁶⁴ Wij voelen ons hulpeloos. Als we in de nucleaire afgrond staren, beginnen we aan den lijve te ondervinden wat kwetsbaarheid is. In dat besef kwetsbaar te zijn ligt onze hoop, want waar wij zwak zijn kan de Heer werken. Zoals Hij Paulus eraan herinnert: ‘Mijn kracht openbaart zich eerst ten volle in zwakheid’ (2 Cor. 12 :9).

In deze situatie ontdekken steeds meer mensen de samenhang, waarvan Jezus (en de Dopers) weet had(den), namelijk die tussen spiritualiteit en non-conformisme. Dit is vaak het gevolg van wat de Dopers ‘verlichting’ of bekering noemen. Een ervaring of een opmerking van een ander verschaffen ons plotseling het inzicht, waardoor we de wereld en onszelf met ‘geheel andere ogen’ zien. Plotse-ling krijgen we oog voor de apocalyptische doodsstrijd van deze wereld en even-zeer voor onze eigen zonde, medeplichtigheid en behoefte aan geheeld te worden. Als antwoord daarop keren mannen en vrouwen zich af van hun vaste zekerheden en keren zij zich in hun hulpeloosheid tot God.

Deze geestelijke omkeer leidt noodzakelijkerwijs tot een maatschappelijke omkeer. Het kan inhouden dat wij onze goedgebetaalde banen opgeven om ons in te zetten in veel onzekerder pogingen de maatschappij te verbeteren. Het kan een nieuw hoofdstuk betekenen in de geschiedenis van de Doopsgezinde emigratie, namelijk verhuizing uit de betere wijken naar achtergestelde buurten waar we het lot en het (gebrek aan) uitzicht van de armen kunnen delen. Het moet leiden tot gemeenschappelijke ervaringen met zusters en broeders in Christus, in een nieuwe samenleving, die gekenmerkt wordt door vrijheid, heelwording en de samenhang tussen spritualiteit en non-conformisme. Zij zijn geen zelfingenomen mensen. Zij zullen nauw samenwerken met andere bewegingen voor maatschappelij-

⁶³ *The Times* van 17 mei 1983, pagina 1.

⁶⁴ R.P. Turco e.a., ‘Nuclear Winter. Global Consequences of Multiple Nuclear Explosions’, *Science*, 222, no. 4630 (23 december 1983) 1283-1292.

ke verandering, niet omdat men zo nodig daar aan mee moet doen maar omdat in Gods genade zulke bewegingen iets van de waarheid, vertrouwen en volmaaktheid laten zien. De mens geeft daarbij zichzelf. Het is geen vrome vorm om de dagelijkse werkelijkheid te ontvluchten, maar het wordt een levend netwerk van onderlinge betrekkingen, waarin *een nieuwe werkelijkheid* – van ‘rechtvaardigheid, vrede en blijdschap’ (Rom. 14 : 17) – wordt ervaren en gevierd. Deze verzetsbeweging daagt de wereld uit, niet door dwang of door controle, maar door te getuigen van een nieuw leven.

Juist zo’n gemeenschap van broeders en zusters die in Gods nabijheid zijn genade ervaren, is in staat de afgoden van deze tijd te onderscheiden. Eén daarvan is de afgod van het nucleaire militarisme, dat ons veiligheid belooft hoewel deze belofte steeds twijfelachtiger wordt. Maar er zijn er veel meer, bijvoorbeeld de afgoden van klasse en opleiding, en vooral die van het materialisme, dat een steeds diepere kloof tussen rijk en arm graaft, zowel in de westerse landen als tussen de westerse en de ontwikkelingslanden. Zelf heb ik dit leren inzien dankzij leden van onze Gemeenschap die in Hackney wonen, een wijk in Londen (slechts enkele kilometers verwijderd van het welvarende Highgate waar het London Mennonite Centre is gevestigd). Hackney komt in aanmerking voor de titel van ‘de Vreselijkste Plaats in Engeland’.⁶⁵ Achterbuurten, zo heb ik leren inzien, zijn een natuurlijk produkt van het militarisme. Materialistische afgoderij hangt samen met militaristische afgoderij. Beide zijn onverzadigbaar in wat ze eisen van de financiën en de integriteit van hun volgelingen. Beide hebben zich aanvaardelijk aan ons voorgedaan als hulpmiddelen, maar zijn over ons gaan heersen. Beide fokken zichzelf op en maken zichzelf onaantastbaar, en zijn bovendien bereid alle middelen te gebruiken om zichzelf te beschermen.

De dienaren van deze afgoden zijn bereid om anderen te vervolgen. Zelfs in het zogenaamde vrije Westen. Laster, intimidatie en gevangenschap – zij worden gebruikt tegen christenen die actief zijn in bewegingen voor de armen en tegen het militarisme. Als de christenen deze afgoden vaker en meer gemeenschappelijk zullen aanvallen, zal omgekeerd de vervolging ook toenemen. Dat dit bijna nooit gebeurd is, is niet alleen een bewijs van de verdraagzaamheid van de westerse democratieën; het is meer een bewijs dat christenen nog nauwelijks de uitgangspunten en de heersende waarden in de westerse samenleving ter discussie hebben gesteld. Nu gaan ze echter inzien dat deze waarden, die ons tot de rand van de afgrond hebben gebracht, afgoderij zijn en tegen God zijn gericht. Hiertegen komen ze individueel en gemeenschappelijk in protest. Het zal naar mijn mening steeds meer van de mensen vragen om Christus te volgen.

⁶⁵ Paul Harrison, *Inside the Inner City. Life under the Cutting Edge* (Harmondsworth, 1983) 32.

Om dit vol te kunnen houden moeten de volgelingen van Jezus nu – net zoals vier eeuwen geleden de Dopers – geheel terugvallen op de christelijke spiritualiteit. Ik zal drie zaken aanduiden waarin we zelf kunnen groeien en bovendien van de Dopers kunnen leren. In de eerste plaats *de bijbel*. Wij, leken en theologen, moeten gehoor geven aan de oproep van de Dopers: ‘doorgrondet de Schrifture’.⁶⁶ Als we de bijbel bestuderen, moeten we ons bewust zijn van de tijd waarin we leven. Dertig jaar geleden waarschuwde de Trappistenmonnik Thomas Merton dat ‘degene die gemediteerd heeft over het Lijden van Christus maar niet heeft nagedacht over de concentratiekampen in Dachau en Auschwitz, niet ten volle de geschiedenis van het eigentijdse christendom is binnengegaan’.⁶⁷ Tegenwoordig moeten we de bijbel bestuderen in het licht van de apartheid, de Goelag Archipel en de kruisraketten; en we moeten omgekeerd die problemen in het licht van de bijbel bestuderen. Op deze manier zal de bijbel ons nieuw inzicht verschaffen. Ik ben er stellig van overtuigd dat dit niet in het onderzoek van de geleerden zal plaats vinden, maar in de spanningen en de kwetsbare situatie waarin wij geroepen zijn te leven en te werken.

Waar leken, predikanten en zelfs theologen de bijbel lezen om er steun uit te ontvangen of om de vragen van leven en dood te bestuderen, daar zal God door het Woord spreken. Het is naar mijn mening volstrekt geen toeval dat het geen geleerde was die de rol van het jubeljaar in de verkondiging van Jezus ontdekte (Luk. 4 : 18-19). Die ontdekking werd gedaan door een predikant, André Trocmé, die in de jaren '40 zijn Protestantse gemeente in Frankrijk opzette als bijbelstudiegroepen om meer dan 2.000 Joden een schuilplaats te kunnen bieden.⁶⁸ Dergelijke nieuwe inzichten, maar ook oude die niet langer cliché's zijn maar een nieuwe betekenis hebben gekregen, zullen ons leven veranderen. Wij zullen tot meer aanbidding, tot meer gebed en tot meer actie ons gedwongen voelen. Als conflicten en lijden hiervan het gevolg zijn, dan zal de bijbel woorden van troost bieden. De Schrift is tenslotte een ‘martelaarskroniek’. En als we het spoor bijster raken, dan zal God de bijbel gebruiken om ons activisme te onderzoeken hetgeen ertoe zal leiden dat wij vergeving zullen vragen.

⁶⁶ *Martelaers Spiegel*, II, 120; 239.

⁶⁷ Thomas Merton, *Spiritual Direction and Meditation* (Mineapolis, 1960) 88-89.

⁶⁸ André Trocmé, *Jesus and the Nonviolent Revolution* (Scottsdale, 1973) hoofdstukken 2 en 3. Trocmé bouwde zijn gedachten voort op Philip Hallie, *Lest Innocent Blood Be Shed* (New York, 1979). Zijn ideeën werden uitgewerkt en voor een breder publiek toegankelijk gemaakt door John H. Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids, 1972; Nederlandse vertaling (door Jurjen Wiersma en Coosje Wiersma-Verkerk) *De politiek van het kruis* (Baarn, 1974)), en behandeld in twee doctoraalscripties: R.B. Sloan, *The Favourable Year of the Lord. A Study of Jubilarly Theology in the Gospel of Luke* (Austin, 1977), en D.W. Blosser, ‘Jesus and the Jubilee’ (ongepubliceerde Ph.D. thesis, University of St. Andrews, 1979).

In de tweede plaats *de liederen*. De Dopers brachten in de liederen hun ervaringen onder woorden. Bovendien putten zij er kracht uit. Zij konden erover beschikken omdat zij ze zelf schreven. Uiteraard waren veel liederen eenvoudig; de meesten hebben dan ook de tijd niet doorstaan. Maar in die dagen dienden ze een doel. En zij vormen een uitdaging voor ons, omdat wij maar ‘klassieke’ liederen blijven zingen, mooie melodieën en prachtige teksten, maar die geen relatie meer met ons dagelijks leven hebben. Vaak zijn onze gezangen gemaakt door mensen die zich in deze wereld thuis voelen en haar niet willen veranderen. Voor ‘religieus’ gebruik kan dat prachtig zijn, maar niet om ze op de verkeerde tijd en de verkeerde plaats te gebruiken. Zoals tijdens de vredesdemonstraties blijkt, zijn de gangbare liederen daarvoor grotendeels onbruikbaar. Daarentegen zingen we een paar liederen die uit twee vernieuwingsbewegingen zijn voortgekomen – in de jaren ’60 de beweging voor burgerrechten en de huidige charismatische beweging.

Wij moeten bidden voor nieuwe creativiteit en, hoewel ik een enthousiaste liefhebber van het werk van Piet Kee en Bernard Haitink ben, ook voor lagere normen. Zoals de Dopers wisten, kunnen we bijna allemaal liederen schrijven. Wellicht is de kwaliteit ervan niet erg hoog en moeten we bereid zijn veel weg te gooien. Maar het zullen onze eigen liederen zijn, die uitdrukken hoe wij in onze tijd God ervaren. Kortgeleden heeft een vriendin, die nog nooit een lied geschreven had, naar het voorbeeld van de Westindische reggae in een lied weergegeven welke compromissen de christenen met het militarisme sluiten en hoezeer zij naar een nieuwe wereld verlangt. Het refrein ervan luidt:

We are looking for peace;
Where shall we find it?
In God’s Kingdom.
We desire it!

Een andere vriend heeft dit zo op muziek gezet dat het de gewone mensen aanspreekt, zo te zeggen op het ritme van het straatleven in Londen.⁶⁹ Waarschijnlijk zal dit lied niet het eeuwige leven hebben, maar nú spreekt het de mensen aan. Zoiets moet onder ons ook ingang vinden – het schrijven van liederen als daad van verzet.

In de derde plaats noem ik *de ervaring van God*. De Dopers, die wisten dat ze kwetsbaar waren, wisten ook dat ze het alleen konden volhouden als God hen droeg. Herhaaldelijk spraken zij over God als hun Trooster. Niet zonder reden was een van hun meest geliefde verzen 2 Cor. 1 : 5 (‘Want gelijk het lijden van

⁶⁹ De vrienden zijn Jeanne Hinton en Sandy Hardyman van de Post Green Community, Lytchett Minster, Poole, Dorset, Engeland.

Christus overvloedig over ons komt, zo valt ons door Christus ook overvloedig vertroosting ten deel'). Zij wisten 'Ja de goede God laet het niet by slechte simpele woorden / maer hy is selfs by ons tegenwoordig met sijnen Geest'.⁷⁰ En de Heilige Geest verlichtte hen, want zij maakt ons 'vrymoedig en vrolijk'.⁷¹

Wij beginnen, net als de Dopers, de betekenis van een godsdienstoefening in te zien. Wanneer wij bijeenkomen voor gezamenlijke aanbidding, is God met ons. In de dankzegging vertellen we van de genade die we in ons leven ervaren. Als we onze schuld belijden, heelt hij onze wonden, leidt ons naar de toekomst en schenkt ons vreugde. In de voorbede leggen we de smarten van de wereld, van onze gemeenten en van onszelf aan hem voor. En als we hem als de Hoogste Koning over alle machten erkennen, daagt zijn Geest de vreemde geesten, de trotse beesten en de opstandige machten van onze tijd uit. Evenals de Dopers die in de gevangenis godsdienstoefeningen hielden, heb ik kortgeleden ontdekt dat men God kan aanbidden op plaatsen die zijn gezag openlijk weerspreken, bijvoorbeeld op plaatsen waar kernwapens staan opgesteld. Is er een betere plaats denkbaar om het geestelijke conflict in deze wereld te doorzien, om ons bewust te worden van onze machteloosheid die gelegen is in zijn macht en van de genade die hij ons dagelijks schenkt. Op zo'n plaats God aanbidden heeft ook consequenties voor de diensten in de gemeente. Hierdoor kunnen wij inzien wat de Dopers reeds wisten — elke ware belijdenis dat Jezus Christus de Heer is, is een daad van verzet.

Bekering, het Schriftgebruik, het schrijven van liederen en de godsdienstoefening — op al deze gebieden houden de Dopers ons een visie voor, die van het allergrootste belang voor onze tijd is. Het is de visie van de onverbrekelijke samenhang tussen spiritualiteit en non-conformisme. Wij hebben niet alleen behoefte aan een nieuwe ontmoeting met God in aanbidding en gebed; en ook niet alleen aan een nieuwe wijze van radicale gehoorzaamheid in de wereld. Wat wij nodig hebben zijn gemeenschappen van veranderde mensen die zelf de wereld willen veranderen. Dit leidt tot strijd maar dit leidt ook tot leven. En mensen worden er door aangetrokken. O zeker, niet in grote getale. 'Wy dan hebben soo ruym een gelove niet / datse soo met hoopen daer toe komen'.⁷² Maar net zo goed als in die tijd mannen en vrouwen naar de gemeente trokken, zullen zij zich nu bij ons voegen — als we die samenhang weer ontdekken. Ook in deze tijd verlangen de mensen ernaar het Goede Nieuws te horen en te ervaren. Zij verlangen naar het hoge-re en ze zijn bezorgd over de wereld. In Jezus ontmoeten ze diegene die de aarde en de aanbidding samenvoegt — die hen kan redden van zonde en versplintering. En hij is in ons midden!

⁷⁰ *Martelaers Spiegel*, II, 60.

⁷¹ *Idem*, II, 87.

⁷² *Idem*, II, 703.

Hij is uiteraard niet alleen te midden van ons, erfgenamen van de Dopers. In deze tijd is die samenhang gemeengoed geworden onder christenen van uiteenlopende tradities. Charismatische zowel als beschouwende gelovigen ontdekken dat hun geloof zijn kracht verliest, als het geen stimulans is om hen navolgers van Christus te doen zijn. Aan de andere kant ontdekken christelijke activisten dat zij de wanhoop in en rondom hen niet de baas kunnen als zij God niet ontmoeten. Gelovigen uit de 'grote tradities' beginnen de geestelijke dynamiek in hun liturgieën te waarderen. Neem bijvoorbeeld de Anglicaanse liturgie. Een vriendin van me, die werd gearresteerd omdat ze aan de verkeerde kant van het prikkeldraad om een Amerikaanse kernwapenbasis een wijdingswoord had gesproken, citeerde tijdens de rechtszaak uit het *Book of Common Prayer*: 'It is very meet, right, and our bounden duty, that we shall *at all times and in all places* give thanks unto thee, o Lord...'.⁷³ Een zelfde radicalisme treffen we aan in de prachtige 'Matins'-liturgie, waarin Anglicanen hun geestelijke voorouders eren – de apostelen, profeten en martelaren.⁷⁴ Zij kunnen, net zoals Anneken van Rotterdam of een ieder van ons dat kan, liederen uitzoeken die betekenis voor hen hebben, hun voorgeslacht ten voorbeeld nemen en zo een belijdende kerk worden. De beweging voor radicale integratie van spiritualiteit en non-conformisme is dus een oecumenische beweging.

Dankzij Gods genade mogen wij, die in de doperse traditie staan, ons bij hen voegen. Wanneer ik de *Martelaers Spiegel* goed begrijp, dan staan de vernieuwde navolging en de integratie van spiritualiteit en non-conformisme centraal in het dopers getuigenis. Deze visie kunnen we ons weer eigen maken, zoals velen dat reeds hebben gedaan. Dat kan soms gebeuren wanneer we nederig ons door christenen uit andere tradities laten beleren en corrigeren. Soms kan dit gebeuren wanneer we onze eigen traditie opnieuw bevestigen.

Willard Swartley van EMC (Eastern Mennonite College te Harrisonburg, Virginia, V.S.) schreef me kortgeleden het volgende. Herald Press, de belangrijkste Doopsgezinde uitgever in Amerika, had op een vergadering van de 'Society for Biblical Literature' (Vereniging voor het uitgeven van bijbelse literatuur) een aantal van zijn boeken tentoongesteld. Bovengenoemde Nieuwtestamenticus Farmer bekeek de uitstalling en begon de Engelse uitgave van de *Martelaers Spiegel* aandachtig te lezen. Nadat hij ook boeken over de martelaars in de vroegste Kerk had bekeken, zei Farmer tegen Swartley: 'Jullie staan in een goede traditie'. Swartley schreef deze opmerking zo te hebben opgevat dat er een direct verband

⁷³ 'The Eucharistic Prayer'. Deze woorden ('at all times and in all places') komen ook voor in drie van de vier alternatieve eucharistische gebeden in het *Alternative Service Book* uit 1980.

⁷⁴ Regels 6-8 van het 'Te Deum laudamus'.

bestaat tussen de doperse traditie en de ervaringen van de eerste christenen, zoals die in het Nieuwe Testament vermeld zijn.⁷⁵

‘Jullie staan in een goede traditie.’ Laten we bij het 300-jarig jubileum van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Haarlem en bij de heruitgave van de *Martelaers Spiegel* (dit geweldige hulpmiddel bij de vernieuwing van de Broederschap) deze woorden van Farmer niet als lof, maar als een uitdaging accepteren.

Vertaling: Dirk Visser

⁷⁵ Brief van Willard Swartley aan de auteur, d.d. 26 maart 1984.

Menniste preutsheid?

Doopsgezinde historici over het Wederdoperrijk te Munster

Het relatief korte bewind dat de Dopers in 1534/35 in de Westfaalse stad Munster uitoefenden heeft sterk nagewerkt in de geschiedenis en de literatuur. Gedurende eeuwen poogden de Doopsgezinden de schande van deze afkomst te verdoezelen, terwijl hun tegenstanders met graagte wezen op de gebeurtenissen in die stad.

In dit artikel willen we nagaan welke motieven de elkaar bestrijdende partijen gebruikten, uit welke bronnen zij voornamelijk putten en welk resultaat hun bemoeienissen hadden. Gezien de omvang van de stof hebben we ons grotendeels beperkt tot de Nederlanden. We pretenderen geen volledigheid, maar hopen de lijnen aan te geven waarlangs de polemiek zich ontwikkelde.

Uitdrukkelijk voorop gesteld zij dat 'Munster' niet het belangrijkste onderdeel van de polemiek tussen Dopers en andersdenkenden vormde: veel meer ruimte werd gegeven aan de door de Doopsgezinden gepraktiseerde volwassendoop, hun incarnatieleer, hun houding tegenover het bekleden van ambten en hun weigering om een eed af te leggen. Meestal worden de gebeurtenissen in Munster zijdelings opgevoerd, uit polemische overwegingen. Daar de Doopsgezinden bijna pathologisch reageerden op alles wat hen met Munster in verband kon brengen verzuimden zij zelden scherp stelling te nemen tegen elke suggestie als zouden zij afstammen van de oproerlingen uit Munster.

In dit artikel beperken we ons tot theologisch-historische bronnen. 'Munster' in de literatuur is een hoofdstuk apart.

De tijd van de vervolging

Reeds gedurende het beleg van Munster bepaalden de leidende figuren van de diverse reformatorische stromingen hun houding tegenover het Doperdom. Vanwege de bezetting van Munster maakten Luther en zijn medewerkers geen onderscheid tussen vredzame en gewelddadige Dopers, maar stelden allen op één lijn met Thomas Müntzer, de leider van de opstandige boeren in Thüringen, die in

* De auteur is gepromoveerd historicus.

1525 geëxecuteerd werd.¹ Deze houding bleef de gewone, ook bij de autoriteiten, nadat de stad heroverd was door de bisschop. De Nederlandse overheid bleef bijvoorbeeld de Dopers als staatsgevaarlijke individuen beschouwen, zonder enig onderscheid te maken tussen vreedzamen en revolutionairen. Nu bestonden er na de val van Munster nog groepen die met geweld het Godsrijk wensten te herstellen, zodat de ongerustheid van de overheid niet geheel ten onrechte was.

Tegen deze achtergrond moeten we de vroegste verdedigingen van de doperse leiders zien. De belangrijkste van hen waren toen David Joris en Menno Simons. Al waren beiden tegenstanders van het gebruik van geweld, toch was hun houding tegenover de gebeurtenissen in Munster ambivalent. Joris schreef in een van zijn boeken dat 'die van Munster een groot licht verschenen was' en ook Menno hield in zijn *Fundamentboeck* de deur open voor de Munstersen. Hij noemde hen zijn lieve broeders, die een weinig gedwaald hadden op het punt van het geweld, en erkende daarmee impliciet de continuïteit tussen zijn groepering en die van Munster. Overigens keerde Menno zich scherp tegen het toepassen van geweld.² In latere edities van het *Fundamentboeck* heeft Menno de passages over de lieve broeders weggelaten, waarop door tegenstanders met graagte werd gewezen. Menno, die zich reeds in 1535 in een toen niet uitgegeven geschrift tegen Jan van Leiden scherp keerde tegen het Munsterse Wederdoperrijk, moet wel goede gronden gehad hebben om in een tijd toen voor hem en zijn volgelingen het van levensbelang was elke gemeenschap met Munster te ontkennen, toch deze passage op te nemen. Vermoedelijk heeft Menno, evenals Joris, de Munstersen, die nog talrijk waren, ertoe willen overhalen zich bij zijn beweging te voegen. Overigens gingen noch Menno, noch zijn medestanders Dirk Philips en Adam Pastor diep in op de gebeurtenissen in Munster; wel tekenen zij verzet aan tegen het vereenzelvigen van de vreedzamen met de voorstanders van geweld.³ De doperse voormannen spraken liever niet over hun dubieuze afkomst, waarschijnlijk mede om hun vervolgers niet nog meer aanleiding te geven hen met Munster in verband te brengen.

Deze tegenstanders, zowel Katholieken als ook Gereformeerden, bleven de Dopers confronteren met hun verleden en bleven suggereren dat het dan wel leek dat de Doopsgezinden hun gewelddadige streven naar een Godsrijk opgegeven hadden, maar dat dit slechts camouflage was. De martelaar Hans van Overdamme klaagde in 1550: 'wy worden dagelycx meer belogen van dengenen, die daer

¹ J.S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptism* (Den Haag, 1964) 132, 245.

² David Joris, *Van die heerlijcke ende Godtlijcke ordeninghe* (zf. 1535) f83r; Menno Simons, *Dat Fundament des christelycken leers* (Den Haag, 1967) 171, 202-203.

³ J. ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips 1504-1568* (Haarlem, 1964) 10; A. Pastor, 'Underscheit tusschen rechte unde valsche leer', *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica V* (Den Haag, 1909) 370-371.

seggen, dat wyh ons gheloove metten sweerde wouden beweeren, als die van Munster deden'.⁴ Hans en ook andere gevangen Dopers, die dit voorgehouden werd, wezen dit af. In hun antwoorden heten de Munstersen niet meer lieve broeders, als bij Menno, maar duivels. Zij ontkennen enige gemeenschap met hen te hebben.

De tegenstanders baseerden zich op drie boeken, die soms gedeeltelijk, soms geheel gewijd waren aan de gebeurtenissen in Munster. Een van de belangrijkste boeken was dat van Hortensius, *Tumultuum anabaptistarum*, dat in 1548 in Bazel verscheen. Hortensius beschrijft uitvoerig, maar niet altijd even betrouwbaar, de belegering en de val van Munster, alsmede de gebeurtenissen in de Nederlanden gedurende dat beleg. Ook voor hem lagen de wortels van de doperse beweging in Thüringen, waar Thomas Müntzer de opstandige boeren leidde. Deze voerde de wederdoop in. Uit degenen die de Boerenoorlog overleefden, zoals Melchior Hoffman, ontstonden de Dopers. Hortensius plaatst dus de gehele beweging, ook de Mennonieten in het kader van de oproerigheid. Verder legt hij de nadruk op de continuïteit tussen de Munstersen en Menno. Hij begint zijn verhaal met enkele opmerkingen over Thomas Müntzer en noteert in de kantlijn: 'waarmee de dwaeling der Mennisten heeft begost'. Desondanks erkende Hortensius dat na de executie van de Batenburgers Appelman en Zeilmaker in 1544, het gewelddadig Doperdom ten einde was en de meeste Dopers in stilte gingen leven; een opmerking, die door latere auteurs, die gebruik maakten van het boekje van Hortensius, maar al te vaak genegeerd is.⁵

Sleidanus besteede in zijn in 1555 in Bazel verschenen *Commentarii* verscheidene bladzijden aan de gebeurtenissen in Munster, waarbij hij veel aandacht schonk aan de doperse ideologie. Ook hij zocht de oorsprong van de doperse beweging in de kringen rond Thomas Müntzer, waarmee de beweging dadelijk het odium van het geweld der Boerenoorlog kreeg. Als belangrijkste kenmerken van het Doperdom beschouwde hij het toedienen van de volwassendoop, hun weigeren om ambten te bekleden of een eed te zweren en hun streven naar gemeenschap van goederen.⁶

De Zwitser Heinrich Bullinger was eveneens van mening dat de Dopers uit de beweging van Thomas Müntzer ontsproten waren. Hij maakte geen onderscheid tussen vreedzamen en revolutionairen. Wel onderscheidde hij de Dopers van Michael Servet, David Joris en de libertijnen, daar de laatsten de grondslagen van het christelijk geloof negeerden. Belangrijker dan Bullinger is zijn vertaler, de predikant Gerardus Nicolai uit Norden. Deze besprak uitvoerig de geschiedenis

⁴ Het Offer des Heeren, *BRN II* (Den Haag, 1904) 116, 225, 273, 275, 343.

⁵ L. Hortensius, *Tumultuum anabaptistarum liber unus* (Bazel, 1548) 17.

⁶ J. Sleidanus, *De statu religionis ac reipublicae Caesare Carolo V imperatore* (Bazel, 1556) 110-117.

van de Dopers hier te lande. Hij was van mening dat Menno Simons en de Munstersen tot één beweging behoorden. Hiervoor had hij verschillende argumenten. Zo wees hij erop dat Menno in de oudste druk van zijn *Fundamentboeck* de Munstersen zijn lieve broeders noemde en Menno door Obbe Philips, 'de voor-nemste der Sandtdooperen' tot bisschop gewijd was. Zo werd Menno via zijn ambtsoplegger verbonden met Munster. Op 't Zandt in de Ommelanden vond begin 1535 een oproer plaats, waarbij Obbe misschien aanwezig was, een gegeven dat Nicolai met graagte benutte om Obbe een leidende rol toe te dichten.⁷ Overigens zijn beide argumenten van Nicolai om een betrokkenheid van Menno met de Munstersen te suggereren eeuwenlang herhaald door tegenstanders van de Dopersen.

In de jaren '50 en '60 van de zestiende eeuw waren het vooral de Gereformeerden die zich fel tegen de Dopers keerden. Gematigde oordelen als dat van Veluanus, die stelde dat de leer der Dopers weliswaar 'onecht' was en 'bevekt met openbaar oproer', maar tevens de vreedzamen van de gewelddadigen wilde onderscheiden, was hen ten enen male vreemd.⁸ De reden van deze intransigente houding is waarschijnlijk het feit geweest dat de Dopers nog veel aanhang hadden en daardoor een geduchte concurrent voor de Gereformeerden waren. Belangrijker nog lijkt het feit dat de autoriteiten weinig verschil maakten tussen Gereformeerden en Dopers en allen als oproerlingen beschouwde.⁹ Het was dus voor de Gereformeerden van levensbelang zich duidelijk tegenover de Doopsgezinden te profileren en hun leer in de meest krasse termen af te wijzen. Het scherpst deed dit Guy de Bres, die in zijn boek beweerde dat de Doopsgezinden slechts uit tactische overwegingen hun gewelddadige strijd opgegeven hadden: 'denselven gheest die dese gedreven heeft, die leeft noch ende en is nu niet beter, noch sachtmoediger dan hy doen en was, wel is waer dat hy hem hedensdaechs al anders gelaet en geeft'. Tevens vestigde De Bres de aandacht van zijn lezers op het feit dat Menno de Munstersen zijn lieve broeders noemde.¹⁰

⁷ H. Bullinger, *Der Widertöufferen Ursprung, fůrgang, secten, wäsen* (Zürich, 1561) f46r-64r; G. Nicolai, 'Inlasschingen in Bullingers teghens de Wederdoopers', *BRN VII* (Den Haag, 1910) 360-361, 402, 461-462.

⁸ A. Veluanus, 'Der leken wechwyser', *BRN IV* (Den Haag, 1906) 203, 333.

⁹ Dit deed bijvoorbeeld ook de lutheraan Alardus, die in zijn catechismus van 1568 schreef: 'Daerom en connen wy noch Papisten, noch Calvinisten, noch Wederdoopers voor die echte kercke bekennen, aengesien sy alle moorden ende dat sweert in die handt nemen, onordentliker wijze, tegen dat woort Gods'. *Documenta Reformatoria I* (Kampen, 1960) 243.

¹⁰ G. de Bres, *De wortel, den oorspronck ende het fundament der Wederdooperen oft herdooperen van onsen tijde* (z.p., 1570) f21r-22r. Hetzelfde blijkt uit zijn voorwoord op de Nederlandse geloofsbelijdenis: J.N. Bakhuizen van den Brink, *Protestantse pleidooien II* (Kampen, 1962) 155, 163.

De visie van De Bres werd de heersende onder de Gereformeerden. Degene die weigerde zich aan deze gedachtengang te conformeren kon op grote moeilijkheden rekenen. Toen de predikant Adriaan van Haamstede de Doopsgezinden als zijn broeders wilde beschouwen en zich bereid verklaarde hen zowel voor het wereldlijk als het geestelijk gezag vrij te pleiten van medeplichtigheid aan de gebeurtenissen te Munster, moest hij volgens de kerkeraad van Londen belijden zwaar gezondigd te hebben. Het was niet de tijd voor een genuanceerde beoordeling van het Doperdom, mede omdat de Gereformeerden vreesden geïdentificeerd te worden met de oproerlingen van Munster, wat hun grote moeilijkheden van de kant van de autoriteiten zou kunnen opleveren.¹¹

De Doopsgezinden ontkenden elke relatie met de oproerigen van Munster, zoals uit de martelaarsboeken blijkt. Menno nam hierover stelling in zijn polemieken met tegenstanders als Gellius Faber en Maarten Micron, maar ging niet uitvoerig in op de relatie tussen zijn beweging en de Munstersen. Het liefst zweeg hij hierover en in zijn bewerking van het *Fundamentboeck* liet hij de passage over de lieve broeders achterwege. Door de hevige vervolgingen hadden de Doopsgezinden weinig gelegenheid zich te verdedigen, zonder in levensgevaar te geraken. Dit veranderde in de jaren '70 van de zestiende eeuw, toen in de noordelijke Nederlanden niemand meer om zijn geloof vervolgd werd en de Doopsgezinden relatief ongestoord hun geloof konden belijden. In deze wat rustiger tijden konden zij ook vrijer hun mening over allerlei zaken geven. Zij bleven de Gereformeerden een antwoord dan ook niet schuldig. Men hoede zich er overigens voor deze milde houding op het conto van de Gereformeerden te schrijven. Het waren de politieke machthebbers, die aan de Doopsgezinden hun vrijheid gaven. De Gereformeerden daarentegen, die als overwinnaars (bevoorrechte kerk) uit de strijd tevoorschijn gekomen waren, bleven de Doopsgezinden scherp bestrijden. Zij zagen met lede ogen aan dat dezen door de overheid getolereerd werden. De veranderde houding van de autoriteiten had geen invloed op de polemieken die de Gereformeerden met de Doopsgezinden bleven voeren.

Geduld

De Gereformeerden bleven dus de Doopsgezinden bestrijden, waarschijnlijk omdat dezen nog veel aanhang hadden – in Friesland was in deze tijd een kwart van de bevolking Doopsgezind – en ook vanwege de aantrekkingskracht die hun levensstijl op velen uitoefende. De Nationale Synode van Dordrecht bepaalde in 1578 dat de Doopsgezinden in geschrifte bestreden moesten worden. Tevens liet

¹¹ A.J. Jelsma, *Adriaan van Haamstede en zijn martelaarsboek* (Den Haag, 1980) 122-130.

de synode de mogelijkheid open om twistgesprekken met hen te houden.¹² Er werden inderdaad tal van gesprekken gevoerd, waarvan de belangrijkste die van Emden (1578) en Leeuwarden (1596) waren. Tijdens deze gesprekken kwamen ook de gebeurtenissen in Munster ter sprake. In Emden verklaarde de Doopsgezinde disputant Pieter van Keulen voor God en de mensen onschuldig te zijn aan die valse leer. Hij vergeleek met Judas en Alexander de kopersmid.¹³ Tijdens het gesprek te Leeuwarden voerde de gereformeerde predikant Ruardus Acronius de argumenten van Nicolai aan. Er zou een lijn lopen van Thomas Müntzer via Melchior Hoffman en Jan Matthijs naar Obbe Philips en Menno Simons. Zij hadden doop en wijding immers van elkaar ontvangen. Ook haalde hij de passage uit het *Fundamentboeck* over de lieve broeders aan. Pieter van Keulen kon dit niet ontkennen, maar meende dat Acronius Menno geen recht deed: deze bestreed immers de Munstersen fel.¹⁴

In deze jaren kregen de Gereformeerden enige belangrijke wapens in handen. Eén van hen had rond 1584 de hand weten te leggen op de mémoires van Obbe Philips, de in 1540 afvallig geworden leider van de Dopers. Hij gaf deze 'Bekentnisse' uit.¹⁵ In dit geschrift betwijfelde Obbe de wettigheid van zijn roeping. Daar hij Menno gewijd had werd diens ambtsoplegging ook dubieus. Duidelijk en op voor de Doopsgezinden pijnlijke wijze werd in dit boekje de continuïteit tussen Hoffman, Munster en Menno aangetoond. Het werkje werd door de Gereformeerden met graagte aangehaald, terwijl de Doopsgezinden nog lang de echtheid betwijfelden. Het andere boekje dat, voorlopig slechts in handschrift, circuleerde was van de hand van Nicolaas Meynderts van Blesdijk, de schoonzoon van David Joris, die later gereformeerd predikant in de Palts werd. Ook hij benadrukte de continuïteit tussen de Munstersen en de volgelingen van Menno Simons.¹⁶

In de jaren rond 1600 leefde de polemieker sterk op. In 1590 verscheen van de hand van Jean Taffin een boekje tegen de Doopsgezinden waarin hij voornamelijk hun opvattingen omtrent de doop en hun incarnatieleer bestreed. Tevens vestigde hij de aandacht op de gebeurtenissen in Munster, waar het wettig gezag door de Dopers verdreven was. Dit deed hij om te waarschuwen, omdat hij vermoedde dat de Doopsgezinden hun oude streven naar een Godsrijk op aarde ook

¹² F.L. Rutgers, ed. *Acta van de Nederlandse synoden der zestiende eeuw* (Den Haag, 1899) 269.

¹³ *Protocol. Dath is alle handelinghe des gesprecks' tot Emden* (Emden, 1579).

¹⁴ *Protocol, dat is de gantsche handeling des ghesprecx gehouden tot Leeuwarden* (Franeker, 1597) 35-35.

¹⁵ Obbe Philips, 'Bekentnisse', *BRN VII* (Den Haag, 1910) 110-138.

¹⁶ N.M. van Blesdijk, *Historia Vitae, doctrinae ac rerum gestarum Davidis Georgii haeresiarchae* (Deventer, 1642) 1-11.

toen nog niet opgegeven hadden.¹⁷ De bekende Marnix van St. Aldegonde zag Munster als basis van alle geestdrijverij. Ubbo Emmius bestreed het Doperdom en vooral het veldwinnende Davidjorisme. Ook de predikant Moded schreef een boekje tegen de Doopsgezinden, met ongeveer dezelfde strekking als dat van Taffin. Bij de predikant Grevinchoven, die in 1599 twee tractaten tegen de doopopvatting van de Doopsgezinden het licht deed zien, vinden we de klasieke argumenten terug: Jan Matthijs introduceerde de herdoop, die Menno voortzette. Ook de passage over de lieve broeders van Menno brengt Grevinchoven naar voren.¹⁸

Niet alleen in geschrifte gingen de Gereformeerden de Doopsgezinden te lijf, ook wisten zij sommige steden ertoe over te halen scherpe plakaten tegen de Wederdopers uit te vaardigen. De predikanten Bogerman en Geldorpius gaven in 1602 een vertaling uit van Beza's verdediging van het doden van ketters.¹⁹ Dat deze Gereformeerden hiermee een achterhoedegevecht leverden bleek wel uit de talrijke tegenschriften die dit boekje, ook van de zijde van gematigde Gereformeerden, opleverde. In deze discussie ging het om de vraag hoever tolerantie zich moest uitstrekken. Aangezien de grens voor de meesten lag bij oproerigheid – Coornhert sloot bijvoorbeeld de Munstersen uit van zijn consciëntievrijheid – werd de vraag belangrijk in hoeverre de Doopsgezinden hun gewelddadig streven opgegeven hadden. Daar de Gereformeerden ontkenden dat zij dit gedaan hadden, was het volgens hen geoorloofd de Doopsgezinden te vervolgen. De laatste gevolgtrekking werd door de Doopsgezinden en ook door sommige Gereformeerden verworpen: volgens hen hadden zij hun streven naar een Godsrijk op aarde opgegeven.²⁰ Voorlopig bleef echter de visie van Bogerman c.s. de heersende, al zal niet iedereen hun aanbevelingen over het doden van ketters hebben ge-

¹⁷ J. Taffin, *Onderwijsinghe teghens de dwalinghe der wederdooperen* (Haarlem, 1590) 11-12: 'Godt wil deghene van dese onse tijden naecomelingen van hare leere bewaren oock naevolghers te zijn van alsulcke vervloecte lieden, ende ick twijfele niet oft het meeste deel van hen lieden en verwerpt gheheelijcken alsulcke wreetheden... maer alsulcke exempelen gheven ghenoechsame oorsaek om te twijfelen van de oprechticheyt ende goede conscientie van de voornaemste van hare secte.'

¹⁸ Ph. van Marnix van St. Aldegonde, 'Ondersoekinghe ende grondelijcke wederlegginge der geestdrijvische leere': J.J. van Toorenenbergen, ed. *Godsdienstige en kerkelijke geschriften* II (Den Haag, 1873) 10-11; H. Moded, *Grondlich bericht van de eerste beghinselen der Wederdoopsche seckten* (Middelburg, 1603). C. Grevinchoven, *Grondelijc bericht van den doope ende wederdoope* (Rotterdam, 1599) f12v-14v.

¹⁹ Th. Beza, *Een schoone tractaet van de straffe welcke de wereltlijcke overicheyt over de ketters behoort te oeffenen* (Franeker, 1601).

²⁰ H. Bonger, *Leven en werken van Dirck Volkertsz. Coornhert* (Amsterdam, 1978) 149; C. Kramer, *Emmery de Lyere et Marnix de Ste Aldegonde* (Den Haag, 1971) 141; *Spiegel Ecclesiastes v. a vij* (z.p., 1603) ongefolieerd.

volgd. De Doopsgezinden bleven echter geconfronteerd met hun oproerig verleden. Toen in 1610 een alteratie van het stadsbestuur van Leeuwarden plaatsvond, werd dit door een auteur toegeschreven aan 'eenige, meest libertinen, papisten, Mennonieten en andere sectarissen'.²¹

De Doopsgezinden verdedigden zich niet slechts door enige relatie met Munster te ontkennen, ook poogden zij aan te tonen dat de beweging veel ouder was dan de zestiende eeuw. Sommigen zochten die oorsprong zelfs bij de apostelen, zoals I.P. van der Meulen in zijn *Successio apostolica*. Het boekje tekende verzet aan tegen de apostolische successie die de Katholieken pretendeerden te hebben. De ware successie berustte bij de Doopsgezinden. Daar het boekje de katholieke successie bestreed werd het ook populair bij de Calvinisten en Lutheranen. De kritiek bleef niet uit: de jezuïet Costerus stak de draak met de argumentatie. Hij wees erop dat in geen 1500 jaar een Wederdoper aan te wijzen was. Simon Walraven maakte in zijn *Successio anabaptistica* duidelijk dat de Doopsgezinden niet van de apostelen maar van Munster afstamden.²² Anderen zochten en vonden voorvaders bij de Waldenzen.

Voor de Doopsgezinden bleef de kwestie Munster dus moeilijk te verteren. Carel van Gendt, een gebannen Doopsgezinde, gaf dan wel ruiterlijk toe dat Menno Simons zijn doop en wijding via Jan Matthijs verkregen had, maar dit bleef een uitzondering. Liever bleef men elke relatie met Munster ontkennen. Het is dan ook niet verwonderlijk dat juist in 1627 het boekje uitgegeven werd, dat Menno in 1535 tegen Jan van Leiden schreef. In dit werkje distancieerde Menno zich in krasse termen van het Wederdoperrijk te Munster. Enigszins komisch doet aan dat de Doopsgezinden, verdeeld in verschillende elkaar fel bestrijdende partijen, soms de tegenpartij beschuldigden op hetzelfde fundament te staan als Munstersen, de naaktlopers en de oproerigen, wat door de aangeklaagden uiteraard verontwaardigd van de hand gewezen werd.²³

In de argumentatie van de Gereformeerden veranderde niet veel. Tekenend is dat aan het begin van de zeventiende eeuw zowel het boekje van Bullinger, de Bekentenisse van Obbe Philips en Lambertus Hortensius' werkje heruitgegeven of vertaald werden. In het boek van de predikanten Dooreslaer en Austro-Sylvius

²¹ E.H. Waterbolk, *Twee eeuwen Friese geschiedschrijving* (Groningen, 1952) 81.

²² J.P. van der Meulen, *Successio Apostolica, dat is naecominghe oft naetredinghe der Apostelen* (Alkmaar, 1600). F. Costerus, *Toetssteen van de versierde apostolische successie eens wederdoopers Jacob Pieterssen van der Molen* (Antwerpen, 1603), tot den lezer.; S. Walraven, 'Successio anabaptistica, dat is Babel der wederdopers', *BRN VII* (Den Haag, 1910) 18-19, 50, 81.

²³ Carel van Gendt, 'Het beginsel en voortganck der geschillen, scheuringen en verdeeltheden onder de gene die doops-gezinden genoemd worden', *BRN VII* (Den Haag, 1910) 522; W.J. Kühler, *Geschiedenis van de Doopsgezinden in Nederland II* (Haarlem, 1940) 154-155, 162, 172.

uit 1637 werden alle gangbare argumenten herhaald: de oorsprong van de Doopsgezinden zou in Munster liggen, hetgeen bewezen werd aan de hand van Obbe's *Bekentnisse* en de bekende passage uit het *Fundamentboek*. Tevens signaleerden beide auteurs overeenkomsten in de leer met betrekking tot de doop, vrije wil, menswording en het bannen. Het geweld was door de Doopsgezinden slechts om taktische redenen opgegeven. De Gereformeerden bleven overtuigd van het staatsgevaarlijke karakter van de Doopsgezinden. Het verlenen van tolerantie aan hen leverde het gevaar op dat men weer met oproer geconfronteerd werd.²⁴ Slechts een enkeling nam een iets genuanceerder standpunt in, zoals de geschiedschrijver Gerardt Brandt. Hij meende dat door de gebeurtenissen in Munster de overheid wel gedwongen was hard op te treden tegen de Dopers. De overheid had echter verzuimd onderscheid te maken tussen de vreedzamen en revolutionairen.²⁵

Overigens bleven de Doopsgezinden de Gereformeerden een antwoord niet schuldig. Op de belangrijkste geschriften van hun tegenstanders volgde een reactie. Soms gingen de auteurs stilzwijgend voorbij aan de Munsterse afkomstig. Meestal namen zij hiertegen stelling en ontkenden zij enige betrokkenheid van Menno of de Doopsgezinden bij de gebeurtenissen in Munster. De aanzetten voor de polemiek waren verschillend. Soms was dit het verschijnen van een boek, zoals dat van Herman Faukelius, dat volgens Doopsgezinden een weerlegging verdiende; soms de op bepaalde plaatsen nog talrijke aanwezigheid van Doopsgezinden, die een gereformeerd predikant naar de pen deed grijpen; soms het gevaar dat de Doopsgezinden vreesden van vervolgingen, niet zozeer in de Republiek als wel in het buitenland. Het laatste noopte Galenus Abrahamsz. een verdediging te schrijven tegen de gereformeerde theoloog Spanheim. Deze had gewezen op de Munsterse afkomst van de Doopsgezinden. Galenus vreesde repercussies voor zijn geloofsgenoten in Zwitserland die in deze tijd vervolgd werden. Naast een ontkenning van enige relatie met Munster suggereerde hij een afkomst van de Waldenzen.²⁶

²⁴ A.A. Dooreslaer en P.J. Austrosylvanum, *Grondighe ende clare vertooninge van het onderscheydt tusschen de Gereformeerde ende de Wederdooperen* (Enkhuizen, 1637) 14-17.

²⁵ G. Brandt, *Historie der Reformatie I* (Amsterdam, 1671) 110, 124.

²⁶ H. Faukelius, *Babel, d.i. verwerrighe der Weder-doooperen onder malkanderen* (Middelburg, 1621). Dit werd beantwoord door A. Jacobsz. (Roscius), *Babel, d.i. verwerrighe der kinderdooperen onder malkanderen* (z.p. 1626), waarop weer een reactie volgde van G. Udemans, *Vrede Ierusalems, d.i. eendracht van de Christ Gereformeerde* (Dordrecht, 1627). N.I. Schuyring, *Doolhof der Mennisten, beplant met 84. vruchteloosse boomen* (Leeuwaren, 1661), dedicatie: Maer dient daerteghens tot antwoordt, dat de extreme stouticheyt der Mennisten, insonderheyt te Leppenhuyzen ende daeromtrent ons daer-toe oorsaecke gegeven hebben. Over het gevaar voor de Doopsgezinden in Zwitserland: H.W. Meihuizen, *Galenus Abrahamsz. 1622-1703* (Haarlem, 1954) 170-173.

Al werd in de beginjaren nog een felle polemiek gevoerd tussen Doopsgezinden en Gereformeerden, waar de bekende argumenten gebruikt werden, toch luwde de polemiek in de achttiende eeuw. Dit kan enerzijds uit de tijdgeest (Verlichting) verklaard worden en anderzijds uit het feit dat in deze tijd de Gereformeerden en sommige groepen Doopsgezinden naar elkaar toegroeiden en soms samen gingen in de strijd tegen het Socinianisme. Tekenend is dat de Groninger predikanten in 1748 in hun '25 punten van redres' zich wel keerden tegen de Katholieken, maar niet tegen de Doopsgezinden. Deze toenadering verhinderde overigens niet dat de gereformeerde theoloog Daniël Gerdes in 1741 nog een verbod bepleitte voor de Doopsgezinden, omdat hij hen ervan verdacht te sympathiseren met het Socinianisme.²⁷

In deze wat rustiger tijden konden de Doopsgezinden zich rekenschap geven van hun verleden. Het was dan ook in deze tijd dat zij omvangrijke werken lieten verschijnen betreffende hun afkomst. De noodzaak om liever te zwijgen over Munster bestond niet meer, al bleef dit hen bezig houden. Overigens werden in 1798 de Doopsgezinden geheel gelijkberechtigd en verloor de Hervormde kerk zijn bevoorrechte positie.

De Waldenzische afstamming

Reeds in de voorrede van de *Historie der martelaren* (1615) suggereerde de auteur dat, gezien de identieke leerstellingen, de Waldenzen de basis van de Doopsgezinden vormden, een stelling die Galenus Abrahamsz. overnam. Uitvoerig ging K. van Huyzen op dit probleem in. Het was de bedoeling van zijn in 1724 geschreven boek de Doopsgezinden vrij te pleiten van enige betrokkenheid bij het Munsterse oproer. Hij wees erop dat het de Doopsgezinden verboden was het zwaard te gebruiken. Dus waren de Munstersen geen echte Dopers. De *Bekentnisse* van Obbe Philips was voor hem een geschrift van een afvallige en had geen waarde. Dezelfde redenering hanteerde Herman Schijn, die overigens de nadruk op de overeenkomst in leerstellings kwesties legde.²⁸

²⁷ G.A. Wumkes, *De Gereformeerde kerk in de Ommelanden tusschen Eems en Lauwers* (Groningen, 1904) 42. D. Gerdes, *Twee Godgeleerde verhandelingen over de vryheit des geloofs, des Godsdienstes en der consciencie* (Groningen, 1741) 26, 61. Gerdes liet zich overigens in zijn overige werk gematigd uit over de Munstersen en verdedigde zelfs Rothmanns Restitution. Geheel volgens de oude traditie staat in de *Tegenwoordige staat van Friesland IV* (Amsterdam, 1789) 558-559: 'De Doopsgezinden ... stammen oorspronklyk af van de Herdoopers, welke omtrent het jaar 1530 zo veel geruchte in de Wereld hebben gemaakt'.

²⁸ *Historie der martelaren* (Haarlem, 1615) voorreden. K. van Huyzen, *Historische verhandeling van de opkomst en voortgang, mitsgaders de Godt-geleerdheyt der Doopsgezinde christenen* (Emden, Hamburg, 1712) 8-9. H. Schyn, *Uitvoerige verhandeling of vervolg van de geschiedenis der Mennoniten* (Amsterdam, 1738) 2-16. De leraar M. Schagen schreef in 1732 een geschiedenis van de waldenzen.

De nieuw gevonden afkomst werd niet alleen door de Doopsgezinden geaccepteerd, maar ook de Gereformeerden als de theoloog Herman Venema. Hij wes er overigens op dat Menno zijn wijding via Jan Matthijs verkregen had. Slechts een enkeling verwierp deze afstamming met het argument dat hiervoor geen bewijzen te vinden waren. Zij bleven echter zeldzaam. In doopsgezinde kringen werd het idee van de waldenzische afstamming nog tot diep in de negentiende eeuw gekoesterd.²⁹

In die eeuw kwam de meer wetenschappelijke aanpak van de geschiedenis van het Doperdom op. De eerste min of meer wetenschappelijke benadering kwam van A.M. Cramer. In zijn Menno-biografie besteedde hij veel aandacht aan de herkomst van de Doopsgezinden, waarbij zijn houding ten opzichte van de waldenzische oorsprong dubbelzinnig is. Enerzijds stelde hij dat er geen bewijzen waren voor die afkomst, anderzijds wees hij erop dat zij wat de leer betreft duidelijke overeenkomsten vertoonden. Hoewel Menno deze afkomst niet vermeldde en er geen sporen van Waldenzen te vinden waren kort voor diens optreden, gaven voor Cramer die overeenkomsten in leer de doorslag. Hij concludeerde dat er een geschiedkundig verband tussen beide groepen bestond. De gebeurtenissen in Munster beschouwde hij als een droevige aberratie, waaraan Menno part noch deel had. De afkomst van de Dopers van Thomas Müntzer verwierp Cramer.³⁰

De waldenzische afkomst werd het vurigst verdedigd door Blaupot ten Cate. Was hij in zijn in 1839 verschenen boek over de Doopsgezinden in Friesland nog voorzichtig en koos hij uit de vier door hem aangeboden mogelijkheden, namelijk een afkomst van Munster, van de Waldenzen, van Menno Simons en uit eigen schriftonderzoek nog voor de laatste mogelijkheid, enkele jaren later was hij overtuigd van de waldenzische afkomst. Hij moest toegeven dat er geen sporen van Waldenzen te vinden waren, maar dit weet hij aan hun angst voor vervolgingen en aan het feit dat zij de stillen in den lande waren. Ook bij hem is het voornaamste argument de overeenstemming in leerstellige kwesties. De achtergrond vormt de wil de Doopsgezinden vrij te pleiten van enige bemoeienis met de gebeurtenissen in Munster.³¹

²⁹ H. Venema, *Institutiones historiae ecclesiae vetus et novi testamenti*, VII (Leeuwarden, 1783) 441-443. Ook A. Ypey en I.J. Dermout, *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk I* (Breda, 1819) 120-149, onderschreven de these. De bestrijding: G. van Hemert, *Brief aan G. Maatschoen, betreffende voornamentlijk den oorsprong en betrekkingen der Mennoniten of Doopsgezinden in opzigt tot de Munsterse* (Middelburg, 1744) 17.

³⁰ A.M. Cramer, *Het leven en de verrigtingen van Menno Simons* (Amsterdam, 1837).

³¹ S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Friesland* (Leeuwarden, 1839) 1-23; Idem, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Holland etc.*, 106-109. Een belangrijke propagandist was tevens J.H. Halbertsma, *De Doopsgezinden en hunne herkomst* (Deventer, 1843).

Niet iedereen aanvaardde de argumentatie van Blaupot ten Cate. Hofstede de Groot meende dat deze afkomst niet bewezen en niet te bewijzen was. De doopsgezinde schrijver Hoekstra verwierp de these geheel. Hij stelde dat Menno in zijn geschriften zweeg over deze oorsprong en dat er kort voor de Hervorming geen sprake was van eventueel als Waldenzen vermomde Dopers. Vreedzamen en gewelddadigen vormden lange tijd één groep. Pas na het optreden van Menno stonden beide groepen niet meer naast, maar tegenover elkaar.³²

Voor veel Doopsgezinden bleven de conclusies van Hoekstra onaanvaardbaar. Zij zochten na het verwerpen van de waldenzische oorsprong naar een ander, meer eervoller voorgelicht dan de oproerlingen uit Munster. De Hoop Scheffer meende hen gevonden te hebben in de Sacramentariërs, de hervormingsgezinden in de Nederlanden uit het begin van de zestiende eeuw, die zich vooral keerden tegen de katholieke transsubstantiatieleer. Later gingen zij grotendeels over naar de Dopers. Volgens De Hoop Scheffer keerden zij zich tegen het Munsterse avontuur, dat het werk was van enkele heethoofden en waren zij de ware voorlopers van Menno en de zijnen. Deze visie won snel terrein onder de Doopsgezinden en bleef tot de Tweede Wereldoorlog, hoewel niet onaangevochten, de heersende.

In de door ons behandelde tijd hoeven we bij de Hervormde schrijvers niet te rade te gaan wat betreft de herkomst van de Dopers. Voor hen begon de Reformatie met het binnendringen van de leer van Calvijn in de Nederlanden, terwijl de Hervorming daarvoor werd 'belemmerd door Erasmus en misleid door anabaptisten'. Alle Dopers werden losbandig en oproerig genoemd. Het lijkt dat voor bepaalde Calvinisten de geschiedenis van het Doperdom bestond uit het kopiëren van de geschriften van Guy de Bres.³³

We kunnen ons afvragen waarom de Doopsgezinden wat betreft hun afkomst zo verkrampt reageerden, daar er in deze tijd geen gevaar voor vervolgingen was. Waarschijnlijk was het een zekere schroom van een groep die toen vooral veel maatschappelijk welgestelde lieden omvatte, om geïdentificeerd te worden met de onmaatschappelijken en oproerlingen uit de zestiende eeuw, die zoals Vos het uitdrukte de draf van de achterbuurten vormden. Het was dezelfde Vos die het door De Hoop Scheffer ontworpen beeld van de vreedzame meerderheid contra de kleine groep fanatische geweldenaren omverwierp.

³² S. Hoekstra, *Beginnelen en leer der oude Doopsgezinden* (Amsterdam, 1863) 3-6, 14-15.

³³ F.L. Rutgers, *Calvijns invloed op de Reformatie in de Nederlanden* (Leiden, 1901) 31-34.

Vos contra Kühler

Aan het eind van de negentiende eeuw kwam een nieuwe interpretatie op van de gebeurtenissen in Munster. Dit geschiedde onder invloed van het opkomende socialisme, dat in de Duitse Boerenoorlog van 1525 en de Wederdoperswoelingen in Munster en de Nederlanden vroege voorlopers zag. Terwijl de Doopsgezinden zich schaamden voor deze voorlopers annexeerden de socialisten hen met een graagte die de historische werkelijkheid wel eens geweld aandeed. In de socialistische visie waren de Munstersen geen oproerlingen, maar christelijke socialisten, die de zaak van het proletariaat verdedigden. De religieuze motieven maakten plaats voor sociaal-economische.³⁴

Voor deze sociaal-economische omstandigheden had ook de doopsgezinde schrijver Vos oog. In zijn Menno-biografie stelde hij dat de Mennonieten voortkwamen uit de Munstersen. Als bewijs voerde hij de passage uit het *Fundament-boeck* van Menno omtrent de lieve broeders aan, benevens het feit dat Menno de doop die was toegediend door de Munstersen, als wettig erkende. In enkele later geschreven artikelen werkte hij deze stelling verder uit. Hij concludeerde dat tot 1545 de meeste martelaren tot de 'melchiorieten van de daad' behoorden. De omslag van de beweging, die voor 1533 sporadisch en vreedzaam maar daarna massaal en gewelddadig was, verklaarde Vos uit de sociaal-economische omstandigheden, onder meer de oorlogen, de honger en de Sontsluiting. Dat de doopsgezinden altijd deze afkomst ontkend hadden weet Vos aan 'menniste preutsheid'.³⁵

De opvattingen van Vos sloegen in. Sommigen lieten zich overtuigen. Zij noemden de Wederdopers zelfs de bolsjewisten van Nederland. Anderen tekenden echter verzet aan tegen de opvattingen van Vos. Kühler wees erop dat de volgerlingen van Melchior Hoffman vreedzaam waren en zich verzetten tegen het Munsterse avontuur. Deze partij had de meerderheid, al vond gedurende het beleg van Munster soms een argeloze vermenging plaats tussen de vreedzamen en de revolutionairen. Op deze partij bouwde Menno Simons voort. Hij keerde zich in zijn *Fundamentboeck* dan ook scherp tegen Munstersen. Ook was de beweging volgens Kühler niet samengesteld uit de armste lagen van de bevolking, maar veeleer uit kleine luiden. Hij concludeerde dat Munster weliswaar een niet uit te wissen schandvlek op de geschiedenis van het Doperdom was, maar vooral ook een jammerlijk tussenspel. Voorlopig bleef de visie van Kühler de heersende,

³⁴ K. Kautsky, *Vorläufer des neueren Sozialismus II, Der Kommunismus in der Deutschen Reformation* (Stuttgart, 1894) 330-332.

³⁵ K. Vos, *Menno Simons* (Leiden, 1914) 38-40; K. Vos, 'Kleine bijdragen over de dooperse beweging in Nederland tot het optreden van Menno Simons', *Doopsgezinde Bijdragen* 54 (1917) 74-293. K. Vos, 'Revolutionaire Hervorming', *De Gids* 84 (1920).

niet alleen bij de doopsgezinde schrijvers, maar ook bij calvinistische schrijvers als Lindeboom.³⁶

Voor sommigen ging de zijdelingse betrokkenheid van de Doopsgezinden bij het gebeuren in Munster, welke Kühler voorstond, nog te ver. Toen deze in 1932 in zijn *Geschiedenis der Nederlandschen Doopsgezinden* zijn standpunt nog eens herhaalde, werd hierop felle kritiek geleverd door Amerikaanse Mennonieten, die elke betrokkenheid van de Doopsgezinden bij de gebeurtenissen in Munster wensten te loochenen. Door geweld te gebruiken en geen scheiding van kerk en staat te handhaven hadden de Munstersen zich duidelijk buiten de doopsgezinde gemeenschap geplaatst.³⁷

Na de Tweede Wereldoorlog

Na de oorlog raakte de 'Täuferforschung' in een stroomversnelling. Talrijke monografieën en bronnenuitgaven gaven steeds meer inzicht in de gebeurtenissen. In Oost-Europa bleef de belangstelling voor Munster bestaan. Men ging er spreken van de 'frühbürgerliche Reformation', die zowel de Boerenoorlog als de gebeurtenissen ten tijde van het Wederdoperrijk te Munster omvatte. De nadruk lag hier op het sociaal-economische karakter.³⁸

In het westen plaatste men zowel de Doopsgezinden als hun gewelddadige tegenhangers in een groter concept. Reeds in 1931 lanceerde de Amerikaanse kerk-historicus Bainton zijn idee van de 'left wing of the Reformation', een vleugel die alle stromingen buiten de gevestigde landskerken omvatte. De doopsgezinde Heinold Fast nam deze typering over, terwijl Williams zijn idee van de 'Radical Reformation' ontwierp, dat de Anabaptisten, de Spiritualisten en de Evangelische Rationalisten omvatte. In al deze indelingen worden Menno en de Munstersen in een adem genoemd. Al signaleren de auteurs uiteraard verschillen tussen beide groepen, toch is men zich kennelijk bewust geraakt van de gemeenschappelijke wortels die beide stromingen hebben.³⁹

In Nederland nam Mellink de draad van Vos weer op. Hij stelde dat tot 1544 de voorstanders van geweld de meerderheid onder de Wederdopers vormden.

³⁶ W.J. Kühler, 'Het Anabaptisme in Nederland', *De Gids* 85 (1921) 249-278.

³⁷ J. Horsch, 'Is Dr Kuehlers Conception of early Dutch Anabaptism historically sound?', *Mennonite Quarterly Review* 7 (1933) 48-61.

³⁸ A. Friesen, *Reformation and Utopia. The marxist interpretation of the Reformation and its antecedents* (Wiesbaden, 1974).

³⁹ R.H. Bainton, 'The Left Wing of the Reformation', *Journal of Religion* 21 (1941) 124-134; H. Fast, *Die linke Flügel der Reformation* (Bremen, 1962); G.H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962).

Hij betrok tevens het sociaal-economische element in zijn beschouwingen. Ook doopsgezinde schrijvers gaven nu toe dat er een zekere relatie bestond tussen Menno en Munster, al bleven zij meestal benadrukken dat vele vreedzamen zich van het geweld afzijdig hielden.⁴⁰

Het was de Canadese historicus Stayer die het probleem in een ruimer verband plaatste, namelijk de traditie van geweldloosheid van de Dopers. Naar aanleiding van Munster concludeerde hij dat een groot deel van de Melchiorieten actief of passief de broeders in Munster steunde en dat de revolutionairen zich nog lang wisten te handhaven. Overigens stelde Stayer dat de kwestie van het geweld de Dopers minder beroerde dan de kinderdoop en de incarnatie.⁴¹ Stayer verdedigt dus het standpunt van Vos en Mellink. Ook Jansma is van mening dat de beweging, die aanvankelijk passief-millenistisch was, door economische en sociale oorzaken actief-millenistisch was, een proces dat volgens hem begunstigd werd door het geloof in profetieën bij de Dopers. Juist deze falende profetieën speelden volgens Jansma een rol in het radicaliseringsproces.⁴²

Voolstra wijst er echter op dat de meningen t.o.v. Munster vaak gekenmerkt worden door het streven partij te kiezen, hetzij voor de vreedzamen (vooral Obbe Philips, die later het symbool van het vrijzinnige Doperdom zou worden), hetzij voor Munster, waar het 'ware' Doperdom zou zijn ingevoerd. Naar zijn mening is de controverse over het geweld gedeeltelijk terug te voeren op Melchior Hoffman, die zowel passiviteit (voor de gewone volgelingen) als geweld (door de overheden om zijn leer ingang te doen vinden) predikte. Economische omstandigheden zijn zijns inziens belangrijk, maar men mag in geval van de Dopers niet van een proletarische beweging spreken.⁴³ Voolstra sluit zich in dit opzicht bij Meihuizen aan.

Slot

Het verschijnsel Munster heeft door de eeuwen heen grote belangstelling weten. Lange tijd stond dit echter in het teken van de partijstrijd tussen Gereformeerden en Doopsgezinden. Hierbij ging geen der partijen diep op de kwestie in, maar uit polemische overwegingen erop wees of deze relatie afwees. Pas in de achttiende eeuw begonnen de Dopersgezinden zich intensiever met de kwestie be-

⁴⁰ H.W. Meihuizen, *Menno Simons* (Haarlem, 1961) 1-6.

⁴¹ J.M. Stayer, *Anabaptists and the sword* (Lawrence, 1973) 333-334.

⁴² L.G. Jansma, *Melchiorieten, Munstersen en Batenburgers* (Ruitenpost, 1975) 289-292.

⁴³ S. Groenveld, J.P. Jacobszoon, S.L. Verheus, ed. *Wederdopers Menisten Doopsgezinden in Nederland 1530-1980* (Zutphen, 1981) 23-25.

zig te houden. Ook toen poogden zij zich van Munster te distanciëren door een andere afkomst naar voren te brengen (de waldenzische en in de 19e eeuw ook de sacramentarische oorsprong). Nadat Vos de stoot tot een herwaardering van de relaties tot Munster gegeven had, ziet men na de Tweede Wereldoorlog vrijwel unaniem, doch met gradaties, het belang van Munster voor de ontwikkeling van de Doopsgezinden in. Steeds meer bronnen, steeds meer studies, dat betekent steeds meer aanpassingen van oude waarden en een kritische herwaardering van aloude stellingen. We hebben gezien dat dit met Munster het geval is. ‘Ideale Formen kränkeln’, schreef Goertz.⁴⁴ Dit geldt ook voor betrekkingen tussen Munster en de dooperse beweging, waarvan de doopsgezinde schrijvers zich eeuwen gedistancieerd hebben.

⁴⁴ ‘“Ideale Formen kränkeln”’. Een beschouwing over de verhouding van geschiedenis en theologie in de dooperse geschiedschrijving’, *Doopsgezinde Bijdragen* 4 (1978) 32-49.

Het beeld van het doperse rijk te Munster — voorheen en thans

Toen mij gevraagd werd om een bijdrage over de ‘recente ontwikkeling van de Munster-interpretatie’ te leveren, gingen mijn gedachten als vanzelf uit naar het Munster-beeld zoals dat zeker in ons land overheerste in de tijd dat ik dit onderwerp begon te bestuderen (voor en na de Tweede Wereldoorlog). Deze Munster-interpretatie was immers niet los te maken van de gehele visie op de vroege doperse beweging met name in de Nederlanden. De ‘officiële’ geschiedschrijving over de Doopsgezinden in de zestiende eeuw van W.J. Kühler¹ speelde bij de vastlegging van dit beeld een grote rol, te meer waar deze op jarenlange studie der materie was gebaseerd en de auteur zich in eigen kring min of meer een monopoliepositie op dit terrein had aangemeten.

Toch was het niet zijn werk dat mij in eerste instantie inspireerde tot de keuze van deze stof, maar het bekende panorama der Nederlandse geschiedenis van de hand van Jan Romein — zelf van doperse huize — *De lage landen bij de zee*, waarvan het achtste hoofdstuk enige bladzijden gewijd aan de Dopers van de Hervormingstrijd bevatte.² Het gebeuren te Munster in 1534/1535 heet daar ‘het grote drama, dat één grote apotheose was der apostolisch-sociale ketterijen’, een zinswending die vrijwel letterlijk ontleend blijkt te zijn aan Lindebooms *Stiefkinderen van het Christendom*.³ Ook Romein borgde echter voor zijn beschrijving mede bij het toen pas verschenen werk van Kühler, dat zacht gezegd van sympathie voor het Munsterse Doperdom niet overliep, evenmin als voor het Melchioritisme waaruit het voortkwam trouwens of zelfs voor de leer en praktijk van Menno Simons in later tijd.

De omstandigheden hebben meegebracht dat Kühlers visie lange tijd de toon heeft aangegeven, mede omdat hij nauwelijks wetenschappelijke ‘Nachwuchs’ kweekte. Zijn tijdgenoot K. Vos heeft hij om zijn afwijkende zienswijzen scherp

* De auteur is emeritus-hoogleraar in de moderne sociaal-religieuze geschiedenis aan de Rijksuniversiteit te Groningen.

¹ *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Haarlem, 1932).

² *De Lage landen bij de zee* (Utrecht, 1934). Hoofdstuk 8: ‘Geest en gedachte in de middeleeuwen’, 198 vlg.

³ J. Lindeboom, *Stiefkinderen van het Christendom* (’s-Gravenhage, 1929) 236.



bestreden, de *Doopsgezinde Bijdragen* waren na 1919 opgehouden te verschijnen, zijn bekendste leerlingen N. van der Zijpp en H.W. Meihuizen promoveerden niet. In dit licht zal men wel moeten bezien dat mijn dissertatie van 1953 bij Romein, die op grond van studie der aanwezige gedrukte bronnen en literatuur een ander beeld van de betekenis van het Munsterse Doperdom voor de Nederlanden schetste,⁴ aanvankelijk in doopsgezinde kring zeker niet positief werd ontvangen. Van der Zijpp richtte zich in recensies met felle kritiek niet minder dan viermaal tegen de schrijver, hoewel hij na verloop van enige jaren hiervan min of meer terugkwam. Opmerkelijk was daarentegen de positieve beschouwing van de niet-doperse Lindeboom.⁵ Maar deze auteur was zich dan ook bewust hoezeer in voorbije eeuwen de geschiedschrijving inzake Munster vaak was 'ingegeven door vooroordeel en rechtzinnige afschuw', waarbij de tijdgenoten uit het kamp van Luther al de toon hadden gezet. Eeuwenlang was ook zijns inziens 'de débâcle en het miskrediet van sociaal Christendom' het droevig gevolg geweest van het Munsterse drama.⁶ En toen had de wetenschappelijke 'Täuferforschung' sinds het midden van de negentiende eeuw reeds zijn eerste grondleggende beoefenaar gevonden in de persoon van Carl Adolf Cornelius, die door enige bronnenpublicaties en monografieën lateren aan zich heeft verplicht. Met name zijn *Geschichte des münsterischen Aufruhrs*⁷ is naar algemene opvatting baanbrekend geweest niet alleen ten aanzien van de gebeurtenissen in Munster, maar voor de gehele stroming van het Anabaptisme. Hoeveel bouwstenen hij ook heeft aangedragen — ook voor de Nederlandse verwickelingen van die dagen —, het volledige beeld van het Nieuwe Jeruzalem in Westfalen heeft hij niet ontworpen, want het derde deel van zijn monografie is blijven ontbreken.

Enkele karakteristieken van het Munsters gebeuren uit de pen van Kühler mogen hier een plaats vinden. 'Te Munster zien wij, waartoe Hoffman's noodlottige verzinneelijking van het bovenaardsche moest leiden', '... het gedroomde Rijk wordt een stichting van oproer en geweld'. Jan Mathijsz van Haarlem heet 'een somber gewelddenaar, eerst onschadelijk toen zijn razernij hem in den dood had gejaagd', Jan Beukelsz. van Leiden 'geloofde aan het nieuwe Godsrijk, maar hemzelve moest dit in de eerste plaats omhoog brengen', toch meent Kühler dat hij 'ondanks zijn gewetenloosheid zekere bewondering verdient'.⁸ Termen als waanzin en dweezucht zijn schering en inslag in het verhaal, dat overigens

⁴ *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden 1531-1544* (Groningen, 1953).

⁵ De vier recensies van Van der Zijpp in *Nieuwe Rotterdamse Courant*, *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, *Algemeen Doopsgezind Weekblad* en *Theologie en Praktijk*, die van Lindeboom in *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* XL, 3.

⁶ Lindeboom, *Stiefkinderen*, 251.

⁷ 2 dln. (Leipzig 1855-60).

⁸ Kühler, *Geschiedenis*, 78 vlg.

slechts summier de gebeurtenissen en toestanden in de Westfaalse bisschopsstad schetst. Er is zodoende in feite te weinig afstand van de overigens zeer waardevolle, maar hyperpartijdige bronnen als de ooggetuigen Hermann von Kerssenbrock en Heinrich Gresbeck (met zorg uitgegeven door resp. H. Detmer en Cornelius).⁹ Een kras staaltje van Kühlers geschiedschrijving is de behandeling van de invoering der polygamie tegen de zomer van 1534, die hij geheel herleidt tot de 'woeste zinnelijkheid' van Jan van Leiden zelf.¹⁰ Met termen als 'bordeeltoestanden' en 'gespuis' dat de 'gelegenheid aangreep op zijn hartstochten bot te vieren' wordt dan de situatie in het belegerde Munster gekwalificeerd, die aan latere serieuze onderzoekers als Rammstedt of Stayer nog wel wat hoofdbrekens zou kosten. Alleen voor de predikant Bernhard Rothmann bepleit Kühler verzachtende omstandigheden, omdat hij als 'de heraut van het strijdend Anabaptisme' ook bij de rechtvaardiging van de veelwijverij 'te goeder trouw (heeft) gehandeld'.¹¹

Toen Van der Zijpp voor de eerste maal zijn kritiek op mijn *Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden* formuleerde, schreef hij bij alle bezwaren van zijn kant toch:

'Wij kunnen Mellink ongetwijfeld toegeven dat onze oudste Doopsgezinde geschiedenis niet los staat van Melchior Hoffman, ook niet van Munster, en dat de invloed van Munster buiten kijf veel groter is geweest, dan vroeger werd vermoed'.¹²

Hij voegt er dan wel aan toe: 'Maar heeft Kühler dat ooit ontkend?', maar toch gaat het vooral om deze laatste constatering. Ook Robert Stupperich zou in zijn *Das münsterische Täufertum. Ergebnisse und Probleme der Neueren Forschung* enkele jaren later juist op dit punt de nadruk leggen. Hij onderstreept dat 'es sich bei der münsterischen Bewegung nicht im eine kleine Gruppe von Radikalen gehandelt hat, sondern dasz die Hauptrichtung der holländischen Täufer mit ihr sympathisierte'.¹³ Mijn voorstelling van zaken is ook neergelegd in het artikel over 'The mutual relations between the Münster Anabaptists and the Netherlands', dat met name het eerste hoofdstuk van de dissertatie samenvatte.¹⁴

Stupperich zou zich voor de studie van het thema Munster zeer verdienstelijk maken door zijn arbeid aan de nieuwe uitgave van de geschriften van de Munsterse Dopers en hun tegenstanders, waarbij in de eerste plaats de werken van

⁹ Kerssenbrochs *Wiedertäufergeschichte* (Geschichtsquellen des Bisthums Münster V en VI. Münster 1899-1900). *Meister Heinrich Gresbeck's Bericht von der Wiedertaufe in Münster* (Geschichtsquellen des Bisthums Münster II, Münster 1853).

¹⁰ Kühler, *Geschiedenis*, 117.

¹¹ Kühler, *Geschiedenis*, 80 en 119.

¹² *Nieuwe Rotterdamse Courant* 12 maart 1954.

¹³ Münster 1958, 19.

¹⁴ *Archiv für Reformationsgeschichte* 50, 1 (1959), 16 vlg.

Rothmann aan de beurt kwamen.¹⁵ Deze waren tot dan toe slechts in oudere edities beschikbaar. In zijn onmiddellijke omgeving werkte de jonge historicus K.H. Kirchhoff aan zorgvuldig onderzoek van archivalia betreffende de verbreiding van het Doperdom in de kleinere steden en plaatsen van het sticht Munster over het gehele tijdvak van 1533 tot 1550 toe. Voorts hield hij zich bezig met de geschiedenis van het beleg en de herovering van de bisschopsstad in 1534/35, waaraan mede een afzonderlijke publikatie werd gewijd.¹⁶ Door zijn werk werd de aandacht gevestigd op de samenhang der onderscheiden doperse stromingen (Melchiorieten, Munstersen, Batenburgers) over een langere periode. Later wierp Kirchhoff zich op een systematische exploratie van al het materiaal dat de Munsterse archieven konden opleveren aangaande de deelnemers aan het rijk van Jan Beukelsz. van Leiden. Alvorens echter op de belangrijke resultaten hiervan voor ons beeld van Munster in te gaan, moeten we ons eerst rekenschap geven hoe de visies in doperse kring in Nederland en elders in het begin der jaren '60 evolueerden.

De Menno Simons-herdenking van 1961 gaf ampel gelegenheid tot publicistische activiteit over het dopers verleden, waarbij de plaats van Menno daarin uiteraard aan de orde kwam. We denken in dit verband aan de studie van H.W. Meihuizen over hem als 'ijveraar voor het herstel van de nieuwtestamentische gemeente'. Niet alleen wijst de auteur er op hoe de Friese voorganger geïnspireerd is door Rothmanns 'Bekentnisse van beyden sacramenten' van najaar 1533, maar ook signaleert hij de verwantschap van Menno met diens begrip 'restitutie', een term die deze echter bewust mijdt (anders dan Dirk Philips in zijn later leven, toen hij 'Van de geestelijcke Restitution' schreef).¹⁷ Ongetwijfeld was hier sprake van een grotere openheid ook ten aanzien van het Munsterse gebeuren, waarvan dat in de Nederlanden niet losgemaakt kan worden.

Van zeer wezenlijk belang is de sterk eschatologische inslag die het denken van Menno evenals dat van Melchior Hoffman en de Munstersen eigen is. Het is dit aspect van vurige heilsverwachting waarop niet alleen Meihuizen, maar ook iemand als de Amerikaanse Mennoniet van Russische herkomst Cornelius Krahn meermalen de aandacht vestigde in zijn publikaties.¹⁸ De autoriteit van Vos als Menno-biograaf werd daarbij ongetwijfeld hooggehouden, terwijl heel voor-

¹⁵ *Die Schriften Bernhard Rothmanns* (Münster, 1970).

¹⁶ 'Die Belagerung und Eroberung Münsters 1534/35' in *Westfälische Zeitschrift* 112 (1962). 'Die Täufer im Münsterland. Verbreitung und Verfolgung des Täuferturns im Stift Münster 1533-1550' in *Westfälische Zeitschrift* 113 (1963).

¹⁷ Haarlem 1961, 142. Cf. J. ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips. Vriend en medewerker van Menno Simons 1504-1568* (Haarlem, 1964) 111.

¹⁸ C.J. Dyck ed., *The heritage of Menno Simons. A legacy of faith* (Newton, Kansas, 1962) 21 vlg.

zichtig afstand genomen werd van het door Kühler in zijn werk gecanoniseerde beeld van het verleden.

Een niet zo bekend voorbeeld van de wereldwijde uitstraling der doperse studiën juist met betrekking tot het onderwerp Munster en de Nederlanden vormt het werk van een Sovjet-Russisch historicus uit deze jaren. Het was zeker niet voortgesproten uit een gevoel van verwantschap met de Mennonieten, die sinds de achttiende eeuw ook in het tsarenrijk onderkomen hadden gevonden, maar veeleer uit een marxistische interesse voor de vroege burgerlijke revolutie in de Nederlanden der zestiende eeuw. Op dit thema namelijk heeft A.N. Tschistoswonow zich geworpen als gespecialiseerd geschiedbeoefenaar, waartoe hij hier te lande ook archiefonderzoek heeft verricht. Helaas zijn de voornaamste producten van zijn arbeid slechts in het Russisch verschenen en hier te lande niet erg bekend geworden. Behalve een boek over de Nederlandse opstand schreef hij enige artikelen over de Dopers en een werk over Reformatie en klassenstrijd in Nederland in de eerste helft der zestiende eeuw.¹⁹ Tschistoswonow verwerkte statistisch de door hem onderzochte (ban)vonnissen van Dopers uit de criminele sententiën van het Hof van Holland over de jaren 1534-36. Hiervan maakt Van der Woude melding in zijn boek over het Noorderkwartier, waar de uittocht naar Munster in het voorjaar van 1534 grote omvang had aangenomen.²⁰ Wij vermelden het werk van deze Sovjetgeleerde, die ook mijn proefschrift gebezigd heeft, nog om een speciale reden van curieuze aard. De DDR-historicus Brendler, over wie straks nader, blijkt namelijk eerst na het schrijven van zijn eigen werk door het laatstbedoelde boek van Tschistoswonow op de betekenis van de Nederlandse ontwikkelingen voor het gebeuren in Munster opmerkzaam te zijn geworden (er moet hem dus wel het een en ander zijn ontgaan).²¹

In hetzelfde jaar waarin Brendlers boek verschenen is (1966), kwam ook de innoverende studie van Otthein Rammstedt uit over het onderwerp: *Sekte und soziale Bewegung*, waarin een sociologische analyse van het Doperdom in Munster werd beproefd.²² Het werk is een verademing na de over het geheel zo vooringenomen geschiedschrijving over het Munsters gebeuren van ouder datum. Van belang is vooral dat hier geen theoloog of (kerk)historicus, maar een socioloog aan het woord is, die met behulp van enkele categorieën uit het werk van Max Weber de materie tracht te doorgronden. De auteur heeft terdege kennis genomen van de economische, politieke en kerkelijke situatie in Munster en daarbuiten en ook

¹⁹ De opgave van de Russische titels vindt men bij G. Brendler, *Das Täuferreich zu Münster 1534/35* (Berlin, 1966) 175-176.

²⁰ A.M. van der Woude. 'Het Noorderkwartier' I in *AAG Bijdragen* 16 (Wageningen, 1972) 133 vlg.

²¹ Brendler, *Täuferreich*, 70 n. 87.

²² Köln und Opladen, 1966.

van de inhoud van de doperse verkondiging van Melchior Hoffman en zijn adepten. Jan Mathijsz. van Haarlem verschijnt hier als een bijzonder invloedrijk charismatisch profeet, die de doperse apocalyptiek in 1533/34 uitdroeg. Op zijn 'auszeralltägliche' bewind volgde evenwel aldra binnen Munster de institutionalisering onder de heerschappij van Jan Beukelsz., de 'Veralltäglicung', waarmee de dogmatisering van de leer gepaard ging. Van veel belang is in dit verband hoe de doperse gemeente in de Westfaalse bisschopsstad was samengesteld en wie de leidende functies in het rijk van Jan van Leiden bekleedden. Op dit punt worden de door Kirchhoff aan de schrijver verstrekte informatie van het grootste gewicht. Afgezien van de beperkte groep van geïmmigreerde Hollanders en Friezen waren het met name de exponenten van de gevestigde Munsterse families die de voornaamste posten in het Nieuwe Jeruzalem bezetten.

In een afzonderlijk hoofdstuk heeft Rammstedt ook de blik gericht op de gewraakte polygamie binnen Munster. Ter verklaring wijst hij op een reeks van factoren en omstandigheden, zoals de ontwikkeling van de sociale en familierelaties in het belegerde Sion, waar een groot vrouwenoverschot bestond, en ook de bijzondere doperse moraal die een ascetisch-puriteins stempel droeg.²³ Geheel anders dan Kühler en velen voor hem spreekt R. niet van 'sexuele Gier' bij Jan van Leiden als verklaringsgrond, maar stelt hij vooral het opgetreden functieverlies van de familie centraal. Reeds K. Kautsky had in zijn *Vorläufer des neueren Sozialismus* bij zijn beschouwing van het Doperrijk soortgelijke accenten gelegd.²⁴ De slotsom van Rammstedt is dat in feite de onderwerping van de vrouw in Munster onder Jan van Leidens heerschappij harder werd dan tevoren, toen een doorbraak van de traditionele patriarchale verhoudingen in het kader van de doperse gemeenschap mogelijk had geleken. Ditzelfde thema werd later met een soortgelijke optiek behandeld door onze landgenoot A.J. Jelsma in een artikel over 'De koning en de vrouwen'.²⁵

Het boek van G. Brendler heeft in ieder geval de verdienste dat het gehele verloop te Munster in de jaren 1534/35 in kaart wordt gebracht in niet al te breedvoerig bestek, terwijl het over de oudere geschiedschrijving een samenvattende beschouwing geeft die een flink deel van het werk inneemt.²⁶ Deze studie had zonder twijfel mede ten doel om de juistheid van de in de DDR opgeld doende thesen omtrent de vroegburgerlijke revolutie in Duitsland te demonstreren. Zelfs de Nederlandse gebeurtenissen worden ten slotte nog in een noot opgevoerd ten bewijze dat het hier gaat om een 'Faktum, das die europäischen Wirkungen der deutschen frühbürgerlichen Revolution besonders deutlich werden lässt'.²⁷

²³ Rammstedt, *Sekte und soziale Bewegung*, 95 vlg.

²⁴ II. *Der Kommunismus in der deutschen Reformation* (Stuttgart, 1921).

²⁵ *Gereformeerde theologisch tijdschrift* 75 (1975), 82 vlg.

²⁶ Brendler, *Täuferreich*, 11-70.

²⁷ Brendler, *Täuferreich*, 70 n. 87.

Een ernstige beperktheid van het boek is dat niet alleen geen Nederlandse aspecten in serieuze behandeling zijn genomen, maar dat ook geen nieuwe gegevens zijn toegevoegd aan wat de bekende gepubliceerde bronnen opleveren, terwijl Kirchhoff juist doende was om uit de Munsterse archieven zeer veel nieuws te voorschijn te halen.

Brendler verwijst naar Kautsky, die als eerste vanuit historisch materialistisch gezichtspunt een weergave van het doperse rijk van Munster bood, maar hij staat tegenover hem niet geheel onkritisch. We bedoelen nu niet de passages waar hij aan de hand van een geschrift van Lenin uit 1918 de zwakheid en zelfs het verraad van de 'renegaat' Kautsky signaleert (we hadden deze hier graag geëxecuteerd).²⁸ Deze vroege leerling van Marx en Engels heeft in zijn boek in verband met het Munsterse rijk over het Anabaptisme als uiting van 'proletarische democratie' gesproken.²⁹ Deze kwalificatie bezorgde hem een kritische opmerking van de oude Engels in een brief van 21-5-1895, waarin er op werd gewezen dat er slechts van een 'voor-proletariaat' sprake kon zijn. Evenals de term proletariaat wijst Brendler die van 'plebejers' voor de Munsterse Dopers af op grond van de ook hem bekende feiten: vooraanstaande burgers (handwerkers, kooplieden, zelfs patriciërs) namen er de verantwoordelijke posten in.³⁰ Maar toch heeft hij een onbedwingbare neiging om de 'untere Volksschichten' als drijfkracht te zien in een beweging die in staat was 'alle werktätigen und ausgebeuteten Schichten' mee te slepen.³¹

Kort na de boeken van Rammstedt en Brendler verscheen ook het grote samenvattende werk van Krahn over *Dutch Anabaptism*, waarin belangrijke hoofdstukken zijn gewijd zowel aan de voortrekker Melchior Hoffman als aan de Munsterse periode ('Anabaptism at the crossroads').³² Het is geschreven op grond van een rijke ervaring van deze sinds 1937 in de Verenigde Staten werkzame geleerde, die Bethel College in Kansas tot een centrum van Mennonitische studiën heeft gemaakt. Misschien ligt er bij hem een wat zwaar accent op de betekenis van de Moderne Devotie voor de ontwikkeling van Hervorming en Doperdom in Nederland (in de traditie ook van Kühler), maar over het geheel kenmerkt deze auteur zich in zijn arbeid door een objectiverende, mild aandoende benadering van de problemen, ook waar Jan van Leidsen Nieuwe Sion in het geding is. Een opmerkelijke passage is bij voorbeeld in ons verband de volgende:

'It is perhaps fair to say that if there had been no miscalculation, or if the bishop of Münster had not been helped by his Catholic and Protes-

²⁸ Brendler, *Täuferreich*, 45 en 47.

²⁹ Kautsky, *Kommunismus*, 255.

³⁰ Brendler, *Täuferreich*, 159 vlg.

³¹ Brendler, *Täuferreich*, 122 vlg.

³² C. Krahn, *Dutch Anabaptism. Origin, spread, life and thought 1450-1600* (The Hague, 1968).

tant rulers to crush the kingdom, then this movement might have become as settled, acceptable, and honorable as any of the reformation churches that were established by combining religious and political powers to defeat opposition'.³³

Waren de jaren zestig dus vruchtbaar voor de verdere voortgang van de Munsterstudie in menig opzicht, voor het volgende decennium geldt dit wellicht in nog hogere mate. In de eerste plaats gaat dan de aandacht uit naar het grote werk van Kirchhoff *Die Täufer in Münster 1534/35. Untersuchungen zum Umfang und zur Sozialstruktur der Bewegung*.³⁴ De kern van deze belangrijke publikatie wordt gevormd door een lijst van 1100 doperse stadsburgers, die zoveel mogelijk worden geïdentificeerd met behulp van alle gegevens betreffende hun woonhuizen en verdere bezittingen (vooral grond). Hiermee is weliswaar nog slechts een deel van de inheemse stedelijke bevolking tijdens het beleg in kaart gebracht, ongeveer één vijfde van het door Kirchhoff op ruim 5000 geschatte totaal-aantal, maar wel een belangrijk deel, dat over één derde van de stedelijke woningvoorraad beschikte (525 woonhuizen werden na de herovering der stad in beslag genomen en geregistreerd). Op grond van de gegevens betreffende hun geconfisqueerde bezittingen kon de schrijver een klasse-indeling van het desbetreffende deel der burgerij maken, waarbij het aandeel der lagere vermogensklassen blijkt overeen te komen met het ook uit andere bronnen bekende, gebruikelijke stedelijke percentage, terwijl dat van de rijkere burgers hoger dan normaal is. Een en ander is geheel in overeenstemming met de omstandigheid dat de leidende functionarissen in het koninkrijk van Jan Beukelsz. inderdaad uit de kringen van de gevestigde burgerfamilies voortkwamen. De Hollanders en Friezen vormden als immigranten een afzonderlijke groep, die vooral in de aanvang wel een belangrijke rol heeft gespeeld (ook van elders uit Westfalen waren velen naar de bisschopsstad getrokken).

Ook het onderzoek naar de beroepen van de doperse stedelijke burgers laat duidelijk de spreiding zien over de verschillende categorieën handwerkers en het aandeel van kooplieden en oud-raadsleden. Kirchhoff is er ook in geslaagd zijn gegevens betreffende de doperse woonhuizen vrijwel geheel te passen in de stedelijke plattegrond (zelfs de huisnummers van 1873 worden erbij vermeld!). Er blijkt een tamelijk gelijkmatige verdeling van deze huizen te bestaan over het centrum en de overige wijken der stad, zoals een toegevoegde kaart illustreert. Ongetwijfeld heeft er in het doperse Munster ook een onbestemde groep van bezitlozen bestaan, die statistisch echter niet grijpbaar is. Te denken valt hierbij aan huispersoneel, dagloners en dergelijke categorieën. Op de gang der gebeurtenissen heeft deze groep echter in geen enkele fase een bepalende invloed gehad vol-

³³ Krahn, *Dutch Anabaptism*, 131.

³⁴ Münster, 1973.

gens Kirchhoff. Wanneer er van het optreden van 'arme burgers' sprake is in de bronnen, gaat het steeds om leden der burgerij wier bezit met schulden beladen is. Maar ook deze laatstbedoelde groep vormde geen bijzonder groot deel van de doperse gemeenschap binnen Munster en in de leidende posities was zij betrekkelijk zwak vertegenwoordigd.

Kirchhoff komt tot de conclusie dat de bekende kwalificatie van Pirenne over het Anabaptisme als het 'protestantisme der armen' voor Munster althans niet opgaat.³⁵ Hierbij moet men wel bedenken dat Pirenne deze uitspraak in zijn *Histoire de Belgique* in zeer algemene zin en met alle voorbehoud heeft gedaan: 'leurs doctrines, que l'on *pourrait* (curs. van mij) appeler, avant l'apparition du calvinisme, le protestantisme des pauvres'.³⁶

In concreto ging het in deze passage om de massale aanhang der vreedzame Dopers in de Nederlanden in de tijd na de val van Munster. Het is geen uitlating die met de meetlat van de beoefenaren der sociale stratificatie mag worden nagerekend. Een toch wel zeer deskundige als Enno van Gelder merkte op dat het Anabaptisme geen godsdienst der armen was geweest 'tenzij men daaronder wil verstaan een niet tot de aristocratie beperkte'.³⁷ Kirchhoff komt in dezelfde buurt als hij spreekt van de deelneming van *alle* burgerlijke lagen aan het Munsters gebeuren³⁸ — hetzelfde geldt ook voor Amsterdam in deze tijd, waar alle geledingen der burgerij door het Doperdom beroerd werden.³⁹

Ook bij Kirchhoff blijft echter overeind staan dat Munster zich in het Hervormingstijdvak in economische en politieke crisissomstandigheden bevond, die verscherpt werden door de religieuze controversen: 'eine bürgerliche Bewegung, in der sich die städtische Freiheitspartei mit der progressiven religiösen Reformpartei gegen die politischen, militärischen und religiösen Gegner der Stadt zusammenschloß',⁴⁰ en dat is tenslotte geen kleinigheid. Een bijzondere verdienste heeft K. ook nog door de belichting van de vreedzame aanvangsfase van het Doperdom in Munster (in de eerste maanden van 1534) in een al eerder verschenen korte verhandeling onder de titel 'Gab es eine friedliche Täufergemeinde in Münster 1534?'.⁴¹ Hierin concentreert hij zich op gebeurtenissen zoals de komst van de

³⁵ Kirchhoff, *Täufer*, 87.

³⁶ H. Pirenne, *Histoire de Belgique* III (Bruxelles, 1912²) 117.

³⁷ H.A. Enno van Gelder in *Tijdschrift voor Geschiedenis* 67 (1954) 104.

³⁸ Kirchhoff, *Täufer*, 88.

³⁹ A.F. Mellink, *Amsterdam en de wederdopers in de zestiende eeuw* (Nijmegen, 1978)

8.

⁴⁰ Kirchhoff, *Täufer*, 79 n. 4. Cf. H. Schilling, 'Die Vorgeschichte des Münsteraner Täuferreichs 1525-1534' in H.U. Wehler e.d., *Der deutsche Bauernkrieg 1524-1526* (Göttingen, 1975) 193 vlg.

⁴¹ *Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte* 55/56 (1962/63) 7 vlg.

apostelen van Jan Mathijsz. in het begin van januari en de gevolgen daarvan, de verwikkelingen van 9/10 februari in de stad en ten slotte de geweldloze uitdrijving van niet-gedoopten op 27 februari. De afwachten, van geweldpleging afkerige opstelling der Dopers in deze stadia, in de geest van Melchior Hoffman, wordt duidelijk aangetoond, waarmee tevens de ondeugdelijkheid van de berichtgeving van de pro-bisschoppelijke Kerssenbrock blijkt. Pas door het optreden van de bisschop met zijn belegeringstroepen worden de Munstersen gaandeweg tot afweer gedwongen. Een hardnekkige legende, die ook nog bij Kühler voortleeft, als zou Jan Beukelsz. reeds vanaf 13 januari 1534 de 'boodschap van onverzoenlijken strijd met de goddeloozen' hebben gebracht,⁴² wordt hier afdoende aan het wankelen gebracht. De werkelijkheid is dat de Dopers binnen Munster zulk een aanhang hebben verworven dat zij bij de raadsverkiezingen van 23 februari geheel langs wettige weg het heft in handen hebben gekregen. Pas heel wat maanden later zou Rothmanns befaamde wraakkreet te boek worden gesteld.

Men merke op dat Kirchhoff, zonder dit uitdrukkelijk te releveren, door de ontwikkeling van het Anabaptisme binnen Munster op voortreffelijke wijze te plaatsen in het kader van de stedelijke geschiedenis van de Westfaalse metropool, aansluit op de tendens om het verband tussen stedelijke verhoudingen en Reformatie te onderstrepen: men denke aan het bekende werk van B. Moeller, *Reichsstadt und Reformation* van 1962. Weliswaar ging het in het geval van Munster om een landstad met bisschopszetel en niet om een vrije rijksstad, maar niettemin zijn de overeenkomsten met de gang van zaken in andere Duitse steden ongetwijfeld aanwezig. In het bijzonder de figuur van de Munsterse reformator Bernhard Rothmann noodt tot het trekken van dergelijke parallellen. Op de religieuze componenten van Rothmanns gedachtenwereld heeft Kirchhoff als profaan stedelijk historicus uiteraard niet zozeer zijn aandacht gericht, maar we kunnen wijzen op een bijdrage als die van W.J. de Bakker over de 'gereformeerde achtergrond' van het Munsterse doperrijk, waarin de vroege theologie van Rothmann wordt onderzocht.⁴³ Op Munster is volgens hem ook in sterke mate van toepassing dat de toon van de Hervorming bepaald wordt door een laat-middeleeuwse gemeenschapsideologie van de gilden of meer in het algemeen van de niet-patricische stadsbevolking. Het is niet zonder betekenis dat Rothmann al in een vroeg stadium van zijn loopbaan met de Straatsburgse Reformatie uit eigen aanschouwing kennis heeft gemaakt (in 1531). Op het eigene van de Munsterse ontwikkeling, de radicalisering, die in de loop van 1533 onder invloed van de zogenaamde Wassenberger predikanten plaatsvond, wijst De Bakker ook nadruk-

⁴² Kühler, *Geschiedenis*, 77.

⁴³ *Doopsgezinde Bijdragen* 3 (1977) 9 vlg.

kelijk. Het gaat dan met name om de uit Holland afkomstige Hendrik Rol, die op Rothmann grote invloed moet hebben uitgeoefend.⁴⁴

De betekenis van Rothmann als de ideoloog van het Munsterse gebeuren is ook naar voren gebracht door de Canadese historicus J.M. Stayer, die door zijn boek *Anabaptists and the Sword* een naam als kenner der anabaptistica vestigde. In deze publikatie was ook een eerdere beschouwing met de titel 'The Münsterite rationalization of Bernhard Rothmann' opgenomen.⁴⁵ Terecht begint hij te zeggen dat Rothmann 'bore such a heavy responsibility for the establishment of the Anabaptist power in Münster' (Rol blijft bij hem eigenlijk te veel in de schaduw, maar deze heeft nu eenmaal reeds op 21 februari 1534 de stad verlaten). Stayer heeft goed onderscheiden dat Rothmann in de eerste plaats propagandist is door middel van een soort van pamfletachtige geschriften, die veelal een rechtvaardiging achteraf van het gebeuren moeten geven. Deze kunnen wel meeslepend van stijl zijn en dus aan hun doel beantwoorden, zie de magistrale passage uit 'Van der wrake', waarmee Stayer ook zijn hoofdstuk besluit:

Hierumme, leven bröder, rustet yw thom stryde, nicht alleine mit dem oethmoedigen wopen der Apostel thom liden, sunder ock mit dem herliken Harnische David tho wreken, mit Gades Kraffte under Hulpe al de Babilonissche gewalt unde al dat Godlose weszen uththoradden. Weszet unvortzaget, gudt, wyff, kyndt und lyff yn de schantze tho slahen, want so gy frymödich unde willich verlaten, zöllen gy nicht verleszen, overst wil gy holden wende nicht wagen, so moete gy doch vorlaten unde vorleszen ... Gedencket al, wat se juw gedan hebben, möge gy em wedder umme doin, ya mit dersulven maten, dar se medde gemeten hebben, sal em wedder gemeten werden, ya, dat meer ist, in den sulven becker sal em ingeschencket werden...⁴⁶

Stayer laat niet na om de vinger te leggen op de retorische herhalingen en de tegenstrijdigheden in de betogen van de auteur, en het weinig systematische karakter van zijn denken te signaleren. Op dit punt komt S. toch weer dicht in de buurt van het oordeel van Kühler, van wiens geschiedwerk hij overigens geen al te hoge dunk heeft. De wezenlijke leidslieden binnen Munster anno 1534 en 1535 waren anderen, eerst Jan Mathijsz., later Jan Beukelsz.. Onder hun heerschappij hebben de Munsterse Dopers gaandeweg het 'apoliticisme' van Hoffman, zoals Stayer diens verkondiging met betrekking tot de wereldlijke overheid en het zwaard karakteriseert, losgelaten en zijn zij tot hun apocalyptische kruistocht

⁴⁴ De Bakker, 'Vroege theologie', 18-19. Willem de Bakker, 'Bernhard Rothmann. Die Dialektik der Radikalisierung in Münster' in H.J. Goertz, *Radikale Reformatoren* (München 1978) 172-173.

⁴⁵ *Anabaptists and the sword* (Lawrence, Kansas 1972) 239 vlg.

⁴⁶ *Die Schriften Rothmanns*, 297.

overgegaan, die met name in 'Van der wrake' met zoveel nadruk werd verkondigd.

Het element der profetie, dat reeds te Straatsburg in de kring van Melchior zulk een aanzienlijke rol had gespeeld, was ook binnen Munster van grote invloed op de gang van zaken, zoals uit het relaas van Stayer mede blijkt. Een figuur als de Warendorfse profeet Johan Dusentschur was voor Jan Beukelsz. een onmisbare steun in het najaar van 1534 zowel bij zijn verheffing tot koning als bij de uitzending der 27 apostelen naar de buitenwereld. In een iets later stadium trad de valse profeet Hendrik Graess op, die door zijn verraderlijk gedrag veel schade heeft gedaan, maar aanvankelijk gretig geloof vond voor zijn beweringen. Op dit element der profetie heeft in het bijzonder L.G. Jansma de nadruk gelegd in zijn Rotterdamse sociologische dissertatie over *Melchiorieten, Munstersen en Batenburgers*.⁴⁷ De Munsterse beweging in Nederland en Westfalen wordt hier, evenals bij Stayer, geplaatst in het verlengde van het oorspronkelijk Melchioritisme, terwijl bij deze schrijver meer dan tevoren het revolutionaire naspel van de Batenburgse richting in de beschouwing wordt betrokken. Deze doorlichting van het gehele materieel vanuit sociologische gezichtshoek was uiteraard vruchtbaar, evenals eerder die van Rammstedt, ook al werd er niet veel onbekends aan toegevoegd. Jansma stelt zich de vraag naar het ontstaan, het voortbestaan, de instandhouding en de afloop van een beweging die hij als millennistisch karakteriseert. Een belangrijke factor in het verloop van zaken zowel te Straatsburg als te Munster acht hij vooral de falende profetie, die de voorgangers noopte tot herinterpretatie van hun verkondiging ten overstaan van hun volgelingen ten einde het gevaar van afvalligheid of scheuring in de gelederen tegen te gaan. Verwezen wordt hierbij naar Zygmunt's bijdrage 'When prophecies fail'.⁴⁸ In het belegerde Munster, waar de nood mettertijd begon te nijpen en de belofte verlossing steeds maar uitbleef, werd dit probleem voor Jan Beukelsz. en de zijnen zeer klemmend. Het optreden van Jan van Batenburg in het Groningse in het voorjaar van 1535 ziet Jansma zelfs als dat van een concurrerend leidsman tegenover de koning in Munster. Het begin van een eigen sekte werd daarmee gemaakt, die zich naderhand als een groepering van kerkrovers en moordbranders manifesteerde.⁴⁹

Waar Jansma de termen millennistisch en chiliastisch hanteert ter kenschetsing van de door hem beschreven bewegingen, is het van belang te wijzen op de enkele jaren eerder verschenen publikatie van Günther List *Chiliastische Utopie und radikale Reformation*.⁵⁰ Deze studie over het algemene thema van de ver-

⁴⁷ Buitenpost 1977.

⁴⁸ J.F. Zygmunt, 'When prophecies fail' in *American Behavioral Scientist* 16, 1972.

⁴⁹ Jansma, *Melchiorieten*, 162 vlg.

⁵⁰ München 1973.

nieuwing van de idee van het duizendjarig rijk in de zestiende eeuw bevat ook een tweetal hoofdstukken over het Munsterse rijk der Dopers (evenals een over Melchior Hoffman). Qua documentatie brengt List, die slechts globaal kennis heeft genomen van de literatuur over dit onderdeel, weinig nieuws onder het gezichtspunt van 'Täuferforschung'. Van belang is echter dat hij de veel verbreide voorstelling ondergraaft als zou de theologie der Melchiorieten en Munstersen als chiliastisch zijn aan te merken in de zin van de Openbaring van Johannes, hoofdstuk 20. Daar gaat het immers om een duizendjarig tussenrijk van Christus met de heiligen regeert na de eerste opstanding.

Aan de hand van de geschriften van Rothmann betoogt List dat er te Munster slechts sprake was van een 'Vorstufe' voor het komende rijk van de teruggekeerde Christus en dat koning Jan van Leiden als een nieuwe David de wegbereider hiertoe was. Een van degenen tegen wie hij zich daarbij richt is de veelgelezen auteur Norman Cohn in diens *The pursuit of the millennium*, die Jan van Leiden afschilderde als de door de oudtestamentische profeten voorspelde Messias en zijn koningschap een 'millennial phantasy' noemde.⁵¹

Ook het lichtvaardig gebruik van de term chillasme bij Rammstedt, Brendler en anderen wordt gelaakt. De bron voor de chillasme-legende ten aanzien van Munster blijkt uiteindelijk de onbetrouwbare tijdgenoot-geschiedschrijver Kerssenbrock te zijn! Slechts in één verklaring afgelegd tijdens zijn gevangenschap bezigt Jan van Leiden de term duizendjarig rijk, maar deze uitlating van januari 1536 staat op zich zelf. Rothmann liet zich in 'Van der wrake' en in zijn 'Verborgenheit der schrift' (van februari 1535) in sterke mate ook leiden door het apostelwoord van Petrus over de nieuwe hemel en de nieuwe aarde waar gerechtigheid woont (2 Petrus 3), waarmee het derde tijdvak der wereldgeschiedenis naar zijn visie zou intreden onder de heerschappij van de wedergekomen Christus.

Deppermann heeft in zijn grote werk over Melchior Hoffman van 1979 bij de beschouwingen van List enige kritische kanttekeningen geplaatst en deze ten aanzien van Munster als weinig overtuigend gekwalificeerd. 'Mit dem von List entwickelten Begriffsrealismus lässt sich die historische Wirklichkeit mit ihren Mischformen nicht einfangen', zegt hij niet geheel ten onrechte.⁵² List wenste zich misschien al te zeer steeds aan de strenge maatstaven van chillasme in de zin van Openbaring 20 te houden. De titel van Deppermanns boek *Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation* getuigt al van de brede opzet van zijn werk, dat een mijlpaal vormt in de studie van Hoffman en daarmee van het anabaptisme in Noordwest-Europa. Uiteraard houdt hij zich ook nader bezig met de verhouding van Melchior tot de Nederlandse en Munsterse Dopers.

⁵¹ List, *Chiliastische Utopie*, 213 n. 26.

⁵² K. Deppermann, *Melchior Hoffman* (Göttingen, 1979) 24.

Hoewel Jan Mathijsz. tegen het einde van het jaar 1533 met zijn optreden als Dopers profeet een nieuwe fase in de beweging inleidde, acht Deppermann de verschillen tussen hem en Hoffman toch in wezen van minder betekenis: Jan Mathijsz. trok slechts 'die letzten Konsequenzen aus Hoffmans Zukunftsvisionen', zegt hij.⁵³ In november 1534 sprak Hoffman zich zelfs positief uit over het Nieuwe Sion in Munster. Ook ten aanzien van de geschriften van Rothmann toont D. aan dat deze na 1533 de kerngedachten van Hoffman heeft overgenomen en onder invloed van de speciale verhoudingen in Munster heeft uitgewerkt. In het bijzonder kwam hij tot een andere opvatting van de rol die het volk Gods, de heiligen of uitverkorenen, bij de voltrekking van de wraak over de goddelozen moest vervullen. Bij Melchior bleef deze taak voorbehouden aan de wereldlijke overheid, maar door toedoen van Jan Mathijsz. en Jan Beukelsz. is Rothmann enige stappen verder gegaan. Niettemin meent Deppermann dat Hoffman gerekend moet worden tot de 'genuine ideologische Vorbereiter des militanten Täuferreiches zu Münster'.⁵⁴ Volkomen terecht merkt hij ook op dat niemand kan zeggen hoeveel vreedzame Dopers in de Nederlanden naar de wapens zouden hebben gegrepen, als een 'revolutionaire' actie in een of andere stad daar net zo'n succes zou hebben gehad als in Westfalen.⁵⁵

Van andere aard dan de in het voorafgaande besproken werken uit de jaren '70 zijn de publikaties van Richard van Dülmen, die eerst een bronnenselectie uitgaf onder de titel *Das Täuferreich zu Münster 1534-1535* en later een overzichtswerk schreef over het thema *Reformation als Revolution*.⁵⁶ In dit laatste boek behandelt hij zowel de figuur van Thomas Müntzer in het kader van de Radicale Reformatie als de doperse beweging vanaf zijn ontstaan tot en met de ondergang van het Munsterse koninkrijk Sion. In het werk komen dus ongeveer dezelfde thema's aan de orde als in het tweede deel van Kautskys *Vorläufer des neueren Sozialismus*, maar meer dan dit laatste draagt de publikatie van Van Dülmen het karakter van een popularisatie-arbeid, die het omvangrijke materiaal in betrekkelijk beknopt bestek toegankelijk maakt voor een bredere kring van lezers. Een zekere gemakkelijheid en onnauwkeurigheid in details vallen hem dan ook niet te ontzeggen, hetgeen overigens verklaarbaar is, daar de gehele ontwikkeling van de doperse beweging in de Nederlanden en in Munster in een honderdtal pagina's wordt samengeperst (alleen al voor de onderlinge betrekkingen tussen Munster en de Nederlanden in deze jaren had ik in mijn dissertatie een bijna even groot aantal bladzijden nodig). Als een bijdrage tot het onderzoek kan dit werk dus zeker niet gelden en ook kan het, zomin als Brendlers boek, voorzien in het gemis

⁵³ Deppermann, *Hoffman*, 292.

⁵⁴ Deppermann, *Hoffman*, 21 n. 59.

⁵⁵ Deppermann, *Hoffman*, 294.

⁵⁶ Resp. München 1974 en 1977.

van een monografie over het Munserse Doperrijk die Cornelius in zijn derde deel had moeten geven.

Anno 1980 herdacht men op velerlei wijze het geboortjaar van het Anabaptisme in Noordwest-Europa. In 1530 viel immers het eerste optreden van Melchior Hoffman als Doper te Emden in Oost-Friesland. Op een wetenschappelijk colloquium aan de Universiteit van Amsterdam, mede georganiseerd door het Doopsgezinde Seminarie, voerde de bovengenoemde Canadese hoogleraar Stayer met anderen het woord, waarbij hij het thema 'Polygamy as inner-worldly asceticism' had gekozen. De Munsterse situatie kwam daarbij natuurlijk uitvoerig aan de orde. Reeds in de aanhef van zijn betoog stelde de spreker vast:

'Münster is an inseparable part of the new prophetic, apocalyptic Anabaptism that Melchior Hoffman began in Emden in 1530'.⁵⁷

Stayer toont aan dat de opvattingen der Munsterse Dopers over huwelijk en seksualiteit, die hij karakteriseert met een aan Max Weber ontleende term, teruggaan op de zienswijze van Hoffman betreffende de vleeswording van Christus. De leer van het hemelse vlees van Christus, met wiens persoon de gelovigen immers één moesten worden, stond in de weg aan iedere naturalistische visie op het huwelijk op de wijze van Luther. Zelfs in de door Menno Simons later voorgeschreven echtmijsding in geval van ban ziet Stayer een uitvloeisel van dezelfde ascetische melchioritische instelling als de Munstersen kenmerkte. Hij besluit met de in vroeger jaren ondenkbare conclusie:

'Münster helps us to understand Menno and Menno Münster. The Melchiorite Anabaptism in North Germany and the Netherlands can be understood only when studied in its entirety'.⁵⁸

Dezelfde gedachte die door Stayer hier onder woorden werd gebracht, komt ook tot uitdrukking in de titel van de voornaamste publikatie die van de zijde der Nederlandse Doopsgezinden in dit jubileumjaar is verschenen, het verzamelwerk *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland 1530-1980*.⁵⁹ Onder dezelfde titel werd in het Rijksmuseum het Catharijneconvent te Utrecht een herdenkingstentoonstelling gehouden. De doperse beweging in de Lage Landen werd dus nu duidelijk als totaliteit beschouwd sinds de dagen dat Melchior Hoffman de grondslagen ervoor legde, anders dan voorheen toen men Munsterse en ook melchioritische wortels ervan veelal poogde te loochenen. De auteur die in het jubileumboek het eerste hoofdstuk, dat over 'de roerige jaren dertig' schreef, S. Voolstra, heeft nadien in een theologisch proefschrift Hoffmans kardinale leerstuk van de incarnatie onder de loep genomen.⁶⁰ Hij is daarbij doordrongen

⁵⁷ *Bulletin CUDAN* 12/13 (1980/81) 59.

⁵⁸ Stayer, 'Polygamy', 67.

⁵⁹ Zutphen 1980.

⁶⁰ *Wederdopers*, 10 vlg.; *Het woord is vlees geworden. De Melchioritisch-Menniste incarnatieleer* (Kampen, 1982).

van het besef dat de leuze ‘Het woord is vlees geworden’ (Johannes 1:14) gemeenschappelijke gedachtengoed was van de gehele door Melchior gestempelde doperse beweging in het Noorden van Europa. Met dit bijbelwoord ‘werd de oprichting van het Nieuwe Jeruzalem in Münster mede theologisch gerechtvaardigd’.⁶¹ De munten die de zendboden naar elders uit de belegerde stad meedroegen hadden deze woorden als opschrift. Rothmann nam de uiteenzetting van deze menswordingsleer in zijn geschriften op en latere doperse leidslieden als Menno Simons en Dirk Philips hielden er aan vast, zodat zij het kenmerk van ‘men-niste orthodoxie’ werd. Voolstra geeft een zwaar accent aan de eschatologische dimensie in Hoffmans verkondiging ook op dit belangrijke punt. Hij is ervan overtuigd dat ‘de relatie Hoffman-Münster-Menno ... niet alleen onderzocht (moet) worden op het punt van hun denken over de overheid, c.q. het zwaard’ (cf. het werk van Stayer), maar dat ‘de gehele gemeenschappelijke geloofswereld daarbij betrokken (dient) te worden’.⁶² Dit is een ander vertrekpunt dan dat vijftig jaar geleden gold, toen Kühler zijn geschiedenis publiceerde, die aan het punt der menswording geen bijzondere aandacht besteedde.

Men vergeve mij ten slotte nog eenmaal terug te komen op de betekenis van Hendrik Rol voor de Nederlandse en Munsterse doperse beweging. Volgens Voolstra was deze geen propagandist van de incarnatieleer van Melchior, maar dit lijkt weinig in overeenstemming met andere gegevens. Ook V. meent dat van Nederlandse zijde een belangrijke stoot is gegeven tot de invoering van dit leerstuk binnen Munster.⁶³ In de recente studie van Zijlstra over Nicolaas Blesdijk wordt diens ‘Oorspronck’ geciteerd, waardoor het optreden van Rol als Melchioriet van het eerste uur, ook in Munster, wordt bevestigd. Niet alleen zegt Blesdijk dat hij ‘Melchior tot een leermeester gehadt hadde’,⁶⁴ maar ook vermeldt hij hem als de overbrenger van de Munsterse ‘Bekentnisse van beyden sacramenten’ naar de Nederlanden op het eind van 1533.

⁶¹ Voolstra, *Woord*, 12.

⁶² Voolstra, *Woord*, 17.

⁶³ Voolstra, *Woord*, 43 en 140.

⁶⁴ S. Zijlstra, *Nicolaas Meynderts. van Blesdijk* (Assen, 1983) 154 vlg.

Blesdijk's verslag van de bezetting van Oldeklooster

bewerkt door S. Zijlstra

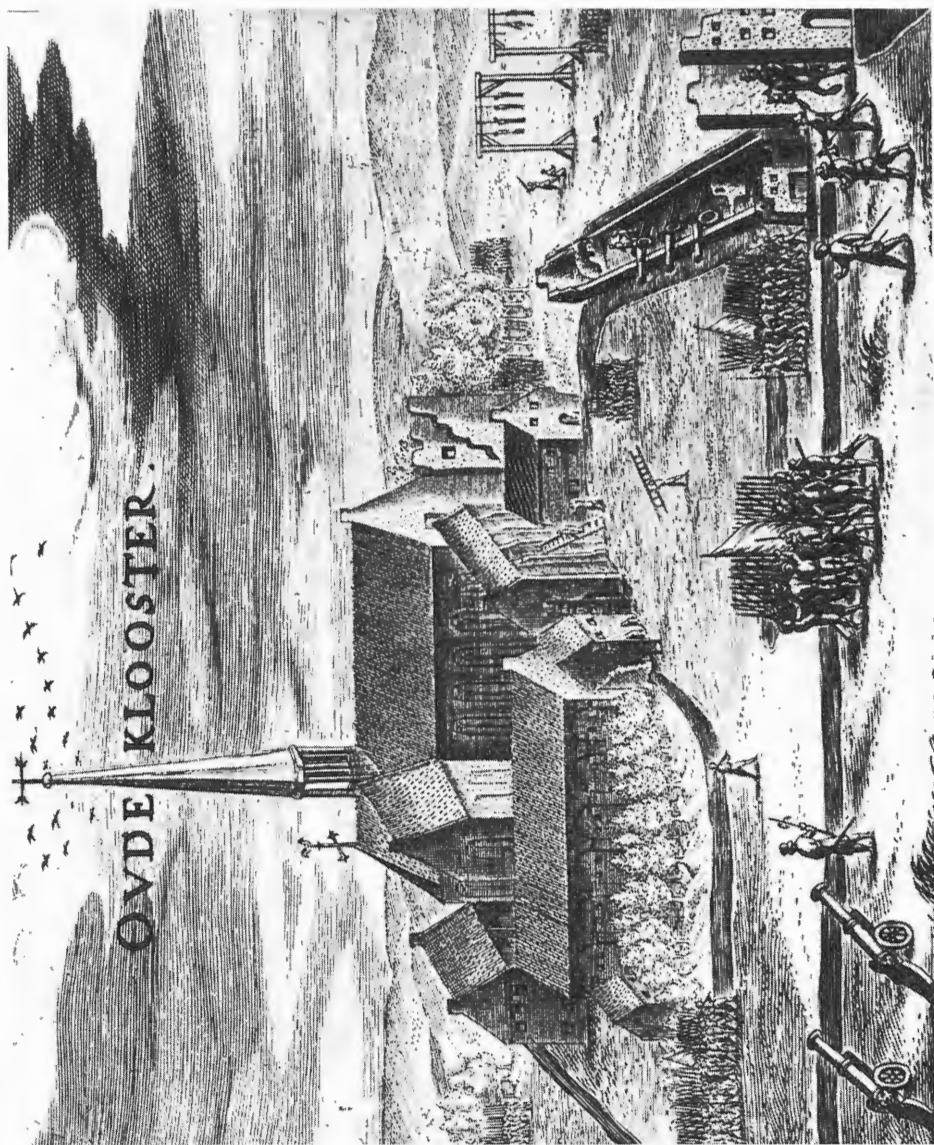
De inname van het Oldeklooster op 29 of 30 maart 1535 door de Wederdopers heeft in de geschiedschrijving sterk de aandacht getrokken.¹ Over de feitelijke gebeurtenissen is echter weinig bekend. De bronnen zijn vaak onvolledig, zodat men zijn gegevens uit de werken van verschillende auteurs bijeen moet garen.² Het is de schoonzoon van David Joris, Nicolaas Meyndertsz., die naar zijn geboorteplaats Blesdijke meestal Blesdijk genoemd werd, die nieuw licht op de bezetting van het Oldeklooster werpt. Hij vervaardigde vermoedelijk aan het eind van de vijftiger jaren van de zestiende eeuw een geschiedenis van het Doperdom, waarop zijn *Historia vitae, doctrinae ac rerum gestarum Davidis Georgii haeresiarchae* (Deventer, 1642) een vervolg is. Deze studie, getiteld 'Van den oorspronck ende anvanck des sectes, welck men wederdoper noemt, dorch welck ende hoe ende waer sy in Nederlant ingevoert ende verbreyt unde velerley partijen wt dieselve ontsaen sijn', bevindt zich in de Jorislade van de universiteitsbibliotheek te Bazel.³

Uit dit stuk blijkt dat Blesdijk, die tijdens de gebeurtenissen rond het Oldeklooster een jaar of vijftien was, zeer goed op de hoogte was van de gebeurtenissen aldaar. Soms krijgt men het idee dat hij een ooggetuige geweest is. Zijn verhaal is, ondanks enkele onnauwkeurigheden, zeer betrouwbaar en doorstaat een vergelijking met andere bronnen met glans. Naast eigen gegevens maakte Blesdijk gebruik van Hortensius' *Tumultuum anabaptistarum liber unus* (Bazel, 1548). Hij ontleent aan dit werk de karakteristiek van stadhouder Schenck van

¹ J. Reitsma, *Honderd jaren uit de geschiedenis der Hervorming en der Hervormde kerk in Friesland* (Leeuwarden, 1876) 46-51; W.J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandse Doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Haarlem, 1961²) 166-171; A.F. Mellink, *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden 1531-1544* (Groningen, 1953) 246-249; J.M. Stayer, 'Oldeklooster en Menno'. *Doopsgezinde Bijdragen*, nieuwe reeks, 5 (1979) 56-76.

² E. Beninga, *Cronica der Fresen II* (Aurich, 1961-1964) 640; L. Hortensius, *Tumultuum anabaptistarum liber unus* (Bazel, 1548) 62v; S.A. Gabbema, *Verhaal van de stad Leeuwarden* (Franeker, 1701) 369v.

³ Universitätsbibliothek Basel, Handschriftenabteilung, Jorislade X: Niederdeutsche Schriften und Konzepte in Quarte I, 4. Vgl S. Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz. van Blesdijk. Een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme* (Assen, 1983), 147-165.



Het Oldeklooster, vlak nadat het ingenomen is.

Uit: Lambertus Hortensius, Oproeren der Wederdoperen. Amsterdam, 1660.

Toutenburg, de beschrijving van de ravage, die het geschut in het klooster aanrichtte en het aantal slachtoffers onder de Wederdopers na de herovering van het klooster.

Uit het verhaal van Blesdijk blijkt dat er veel contacten waren tussen de Wederdopers in Munster, dat reeds lang door de bisschop belegerd werd, en hun geloofsgenoten in Friesland. Uit andere bronnen weten we dat begin december 1534 twee zendboden, Peter Simons en Albert Beneventura, naar Friesland gezonden werden om proviand en salpeter te kopen. Bij deze gelegenheid werd Peter Simons bijna gegrepen. Beiden keerden terug naar Munster in gezelschap van enkele Friezen. Op deze laatste kan Blesdijk doelen wanneer hij spreekt over Friezen die de toestand van het gewest in Munster uitlegden.⁴ Hierop werd Jan van Geel met enkele metgezellen uitgestuurd om de broeders te steunen en boeken, waaronder ongetwijfeld Rothmanns 'Van de Wrake' te verspreiden. De beide uitzendingen worden door Blesdijk ten onrechte tot één samengevoegd.

Over de omstandigheden waaronder de Wederdopers in Friesland leefden is Blesdijk zeer uitvoerig. Hij vermeldt het plakkaat over het wegblijven uit de kerk, dat beboet werd met voor de eerste keer twee, voor de tweede keer vier en voor de derde keer zes carolusguldens. Wie hierna nog niet ter kerke gegaan was diende gearresteerd te worden. Dit plakkaat van 3 februari 1535 werd kennelijk genegeerd, want in een plakkaat van 9 maart 1535 werd niet slechts verboden, op straffe van honderd carolusgulden boete, landerijen aan Wederdopers te verhuuren, maar werd ook het plakkaat van 3 februari weer in herinnering gebracht.⁵ Een eenvoudige rekensom leert dat de laatste termijn met Pasen (28 maart) verliep. Velen verlieten kennelijk hun woonplaatsen en zochten steun bij geloofsgenoten. Sinds 1531 waren er in Friesland echter geen Dopers omgebracht, maar volgens stadhouder Schenck van Toutenburg zaten wel velen in de gevangenis in afwachting van hun berechting.⁶ De wedervaringen van Andries Claesz. van Dronrijp, die op 16 maart 1535 ter dood veroordeeld werd, schijnen model gestaan te hebben voor Blesdijks beschrijving van de toestand van de Dopers in deze tijd. Andries Claesz. was veroordeeld omdat hij herdoopt was en in zijn huis conventiculen gehouden waren. Tevens had hij de zaak van de Wederdopers te Munster gesteund, 'twelck tenderende tot tweedracht ende seditie'. Het bezit van Andries Claesz. werd geconfisqueerd, zijn huis in brand gestoken en zijn vrouw en kinderen moesten langs de wegen zwerven en konden met grote moeite onderdak vinden.⁷

⁴ Mellink, *Wederdopers*, 245-245.

⁵ A.F. Mellink, ed. *Documenta Anabaptistica Neerlandica*, I: *Friesland en Groningen* (Leiden, 1975) 20-21, 25-26.

⁶ J. de Hullu, *Bescheiden betreffende de Hervorming in Overijssel I: Deventer (1522-1546)* (Deventer, 1899) 202-203.

⁷ Mellink, *Documenta I*, 27.

Zo brak rond Pasen een kritieke periode aan. Gingen de Dopers niet ter kerke, dan was de kans groot dat zij het lot van Andries Claesz. moesten delen. Bovendien waren weer gezanten uit Munster actief en had Jan van Leyden een voorstelling gedaan dat de verlossing met Pasen zou komen.⁸ Om de consternatie nog groter te maken ging ook nog de mare rond dat de rode roe, de keizerlijke ambtenaar, die korte metten maakte met allerlei gespuis en opstandelingen, rondging in Friesland. De Wederdopers begonnen zich te verzamelen, volgens Blesdijk het eerst in Oostergo, met Palmpasen (21 maart). Daarna trok men richting Franeker, waar, naar we uit andere bronnen weten, slag geleverd werd met de soldaten van de stadhouder.⁹ Vervolgens namen de Dopers door een list het Oldeklooster nabij Bolsward in. Zij waren volgens Blesdijk ongeveer 200 in getal, een aantal dat enig reliëf krijgt als we het vergelijken met een uitspraak van stadhouder Schenck van Toutenburg, dat het totale aantal Dopers in Friesland 5 à 600 bedroeg.¹⁰

Spoedig sloeg Schenck van Toutenburg het beleg voor het klooster, waarbij hij tweehonderd voetknechten, zijn lijfwacht en enkele stukken geschut tot zijn beschikking had. Ook de militie, de derde man, werd opgeroepen, maar deze werd door de stadhouder gewantrouwd. Het liefst gebruikte hij de militie uit de steden en de Zevenwolden, dat het oosten en zuiden van Friesland besloeg en nauwelijks geïnfecteerd was met doperse ideeën. Aanvankelijk onderhandelde Schenck met de Dopers, beloofde hen een vrije aftocht of een genadige behandeling. Persoonlijke moed kan de stadhouder niet ontzegd worden: hij waagde zich 'op gelooff' binnen het schootsbereik van de Dopers. Met een slimme zet, door voor te stellen de zaak te verwijzen naar de landdag, poogde de stadhouder de Dopers uit hun posities te halen, maar zij hadden in het geheel geen vertrouwen meer in de 'bloedhond'. Zij verwierpen dan ook de voorstellen, die doen denken aan die welke landgraaf Philips van Hessen de boeren onder Thomas Müntzer in 1525 bij Frankenhausen deed. Uiteindelijk moest het klooster stormenderhand genomen worden. Na negen dagen was Schenck weer heer en meester in het Oldeklooster. Hij richtte onder de overgebleven bezetters een bloedbad aan, waaraan slechts een tiental ontkwam.¹¹

De onderhandelingen waren overigens gedoemd te mislukken. Stadhouder Schenck wilde het oproer snel en voorbeeldig dempen, daar de vrees gerechtvaardigd was dat anders heel Friesland, dat pas sinds 1525 aan de kiezer onderworpen was, in opstand zou komen. Tegen een volksopstand kon de stadhouder, die over weinig troepen beschikte, weinig uitrichten. Op hun beurt voelden de We-

⁸ Mellink, *Wederdopers*, 86.

⁹ Mellink, *Documenta I*, 32.

¹⁰ *Idem*, 28.

¹¹ Vonnissen bij Mellink, *Documenta I*, 37-42.

derdopers zich sterk. Bovendien hadden ze geen enkel vertrouwen in de toezeggingen van de stadhouder. Dit alles zorgde ervoor dat de afloop van de bezetting van het Oldeklooster heel wat bloediger was dan die van vergelijkbare oproeren in Groningen, waarbij slechts één man geëxecuteerd werd.

Tot slot kunnen we ons afvragen wie de leiders waren en wat de motieven waren om het Oldeklooster te bezetten. Als leiders worden meestal Jan van Geel en Peter Simons genoemd. Blesdijk spreekt slechts van leraars en bisschoppen, die bereid waren de voorstellen van Schenck aan te horen. Dit lijkt niet op de tactiek van felle Munstersen te wijzen. Ook de naam Peter Simons vermeldt Blesdijk niet. Wel schrijft hij verderop in zijn verhaal dat de Munsterse afgezant, die in Bolsward bijna gevangen genomen was (en die wij geïdentificeerd hebben als Peter Simons) naar Groningen gestuurd werd op hulp te halen, maar dit de Wederdopers aldaar afried.¹²

In het jaar 1535 poogden de Wederdopers in Munster overal in de Nederlanden opstanden te organiseren met als doel het ontzet van Munster. Het lijkt gezien de beschrijving van Blesdijk erop dat de bezetting van het Oldeklooster geen deel uitgemaakt heeft van dit plan. De Dopers hier lieten zich leiden door de angst voor strenge repressie en stelden in hun onderhandelingen met de stadhouder dat hun geweld als zelfverdediging bedoeld was. De bezetters lijken eerder uit nood dan uit overtuiging naar de wapens gegrepen te hebben. Ook de aanwezigheid van vrouwen en kinderen wijst hierop.

Enkele maanden na de val van het Oldeklooster viel de stad Munster in handen van de bisschop. Al bleef hij sommigen als Krechting en Jan van Batenburg de wens leven om het Godsrijk op aarde op te richten, de meeste Dopers keerden zich af van het geweld.

¹² Blesdijk, 'Van den oorspronck', f42vo-43ro.

Oldeklooster

Dwijn nu vele gheruchtes van Munster quam in Hollant, Vrieslant, Overijsel ende anderswaer onder den doopbroederen werden etlicke wt Vreeslant veroorsaect te trecken in die stat selfs, te sehen unde ervaren wat daeromme ghinck. Dese met groter gevaer dorch die belegeringhe hentreckende brachten in der stat kontschap ende tijdinge dat in Hollant, Vrieslant ende andere omliggende landen noch vele haer gheloofsgnooten voerhanden waren, die in groter gevaerlicheyt levende nochtans soe gesint waren dat alles wat sy waren unde hadden by Godes leere unde syn (37ro) volck begheerden op te setten, soe nu mer verstandige gheschickte raatgevers unde beleidtsluijden voerhanden waren die de tegenwoordighe gelegentheyt unde noot des volcks Godes verclaerden. Als dese een tijtlanck in der stat geweest unde den handel dorchgesehen unde in die leringe unde opinien meer unde meer bevestiget waren, soe werden haer toegevoecht eyner genaemt Johan van Ghelen, in crijchshandel wel ervaren unde de tot etlicke tijden een hoopman geweest was. Dese werden in die winter, naemlick den 22. dach decembris wt der stat gelaten wt een poorte die na Dulmen leydet. Als sy overst te Wesel in der stat quamen scheyden sich de Vresen van Johan van Gelen, mits dat die eyne an die vrijheit sijns spreken unde handelens in die weertshuysen een bedencken hadde unde sich perijckel voersach. Johan van Gelen hadde een goet deel gheldes van den koninck ontfangen, die andere Fresen hadden oock soe vele als haer tot der teringhe van noden was. Hadden oock etlicke exemplaren van die boken welcke kortlick in druck wtgegaen waren, die sy allenthalven haer geloofsgenoten behandeden.¹

Eyne der Friesen tooch na dat deel, welck men West-Frieslandt noomt, na een stat Boelsweert genaemt, (37vo) gaff daer sijn botschafft an unde overrecykede sy die boocken, die anderde² tooch in een ander deel Vrieslandt, in welcken Groninghen die hoofstat is. Johan van Gelen was op Amsterdam getogen. Die eerste Fries maeckte sijn reyse kort, dan hy wert te Bolsweert gekomen synde by die overicheyt verspiedet, alsoe dat hy gevaerlich wt den lande quam. Doch schaffede sijn bootschafft unde die boocken soe vele dat dieselfde haer gloofsgenoten, welck daer in den lande waeren, sich in die vasten heymlick in die huysen tsamen dedden, allerley geweer met der tijt tsamen brochten unde melkander in die hoopinghe, welck wt Munster gekomen was sterckten. Dan die officierders des Keyzers, welck dat lant in sijne name verwalten hadden een scherp opseen op die luyden, voerden alle daghe etlicke gevencklick na Lewerden, de hoofstat des landes daer het voernaempste unde hoochste hofgerichte is. Daer werden vele

¹ Vml. Berndt Rothmanns *Restitution* (oktober 1534) en zijn *Van de Wrake* (december 1534).

² Jacob Kremer en Anthonie Kistemaker.

manner enthoofdet, die wijver gedrencket, die goeden den keyser geconfiskeert, die kinder wtgestoten unde die huysen op die dorpen an brant gestoecken. Daertoe soe ghingen nye placaten unde mandementen wt, dat all wat den negesten sondach voer palmdach³ niet te kercke quame unde sijn sonden niet bychtete, dat solde hondert Carolusguldens verboert hebben, wat den Palmdach niet verschene solde al sijn goet verboert hebben, wat in die passyweeck niet en quame solde lijff unde goet verboert hebben. (38ro) Solanghe die saacke met ghelt te boeten was waachdent haerder vele, dan doe die tyt quam daerin het den hals galt versach sich elck, die conscientie of swaricheyt hadde haer religion te gebruiken, wt der overicheyts oogen. Dese deden sich des nachts in die huyser tesamen, troosteden ende sterckten melkander tot gedult, lasen die woorden der propheten, welck haer die munsterschen boecken angewesen hadden ende vele getuychden van die wrake unde straffe Babels ende aller godlosen unde van die reddinghe unde verlossinghe des volcks Godes. Dwyl dan die strengicheit ende tyrannye der overicheyt sich alle daghe meerderde, sy alle in grote gevaer haers levens wandelden, haer leven als in die hant heromme droeghen ende niet eene stonde haers levens zeecker waren ende hier tegen die tydinghe unde vertroostinge wt Munster in eens yders mont was, daertoe dorch het stedige lesen der voerbenoemde propheten in die hoopinge der verlossinghe unde reddinghe gesterckt werden waren haer herten lustelick te beweghen unde tontrusten tot der wraacken, sonderlinghe dwyl die noot voer ooghen unde die saacke haer alsoe van die lerers unde bisschoppen voerghestelt werde datse niet hadden te strijden voer gelt of goet, noch oock niet so vele voer haer eyghen leven als over haer wijver unde kinder, die alle daghe na het hoff gesleept, gedrenckt unde met allerley marter gedoodet, die kinder op den velde unde bij den dijck weerloos gelaten werden. (38vo). Het is overst een gebruyck in den hove van Burgondien off Brabant dat, soe eenighe onraat in hare lantschafft ontstaet, hetsy nu dorch skeysers lantsknechten, bedelers off andere heymlicke lantlopers, rovers of dieven off dootslagers, die sich soe stercklick tsamenrotten off sus vele gonst unde vruntschap bij den amptluyden hebben, dat dan die hooghe overicheit (welck merendeel Brabanders ende wtlendischen sijn) unde die cloosters werbinghe doen an het hoff van Brabant dat men sy senden sall een richter met etlicke crychsluyden gerustet. Sy noement een roode ru. Dese grypt die luyden, welck hem angesecht worden gevencklick an, hetsy by nacht off daghe unde hangt sy an den eersten boom welck hem ter hant komt, sonder sy voer eenich gerichte te stellen, swige sy te verklagen off met recht te overwinnen. Deser eyne was doemaels in den lande. Dan doe hy vernam dat die Vresen by nachte soe sterck tesamen quamen met rustinghe unde geweer maeckte hy sich balde wt den lande wech. Als nu den palmdach genaecte ende die gevaer sich dorch het geruchte van dese rude roo hertu quam begonnen sy

³ 21 maart 1535.

sich tsamen te doen ende by nachte in die huyse te samlen, sonderlinghe in dat Oestergoe off hooge lant, welck het Bil⁴ genemt wort. (39ro). Vandaer toeghen sy met der tyt wyder omme neffens een stat, Franiker genaemt ende oock neffens een stat Boelswert genaemt, voer een clooster dat heet Oldeclooster. Daer clop-ten sy by nachte an, sich holdende alsoff sy dieners waren van die rode ru ende in groter gevaer haers levens stonden van die wederdopers, welck gewapent omme-toghen. Die monnicken, het clooster openende, saghen dat het haer vianden wa-ren unde dachten nemmer hoe sy het leven solden vandaer brenghen. Dan haer-der ghiemant werde eenich letsel angebracht, mer vry vergont wt te gaen off te blyven na haer gevallen. Daer anvinck men die belden unde sacramentshuyselen te verscoeren unde alle dinck tot der tegenweer te rusten. Dan sy wel conden af-nemen dat haer balde gewalt unde wederstant solde beieghenen. Het getall der personen met wijf unde kinder welck sich in dat clooster versamlet hadden wal men segghen dat omtrent twehondert solde geweest sijn. Als nu die hoghe overi-cheyt kont gedaen werde dat dit klooster ingenomen was unde dat alle daghe noch meer luyden tuliepen hebben sy balde die wegghen verlecht unde alle ampt-luyden unde richters (welck sy grietluyden unde stellinghen⁵ noomen) geboden dat sy terstont elck op sijn bestelde oort met syne buyren unde onderdanen solde (39vo) verschijnen gewapent. Terselfdertijt was over die generael landen van Frieslant statholder eenen overlendischen, vrijheer van Tautenborch, Joriaen Schenck genaemt, een namhafter wijtbekander crijchsman unde deshalven den huyse van Burgondyen seer angenaem. Soe balde dese vornam dat dit cloester in-genomen was heeft hy in der yl die beste borghers wt alle steden unde oock die geschicksten wt den gantsen lande tsamengebracht ende het clooster voort stracks belegert und wt den huysen⁶ etlicke faenlij knechten besoldet, dan hy die Friesen met Friesche buyren te bestryden niet en vertrowde ende onder den, die sich int clooster versamlet hadden waren etlicke luyden, die in crijchshandel er-varen unde bevonden waren. Dese belegeringe vinck an int leste des maents mar-tij. Balde daerop is die statholder op gelooff tot sy omgereden ende een gespreck met sy te holden begheert, dat hem vergont is. Hierto komende vraechde hy wt wat oorsake sy den oort ingenomen unde die rechte besitters daerwt verdreven hadden unde wat haer eyschen ende vervorderighe an die overicheit unde lant-schop waren. Is haer antwoord geweest dat sy niet met haer goede wille daer ge-komen, dan benodicht sijnde den oort ingenomen hadden, (40ro) dat die in een gheloof met haer stonden dagelicks verdreven unde by nachte van haer bedde ge-haelt, schantlick onthoofdet, gedrencket ende met allerley marter afgedaen unde van melkander troostloos afghesondert, elck in verscheyden gevenckenisse ge-

⁴ Het Bild? Dit lag echter in Westergoo.

⁵ Dorpsrechters in de Stellingwerven.

⁶ De blokhuizen in de Friese steden, waar soldaten gelegerd waren.

worpen, gepijnicht, gemartelt unde daernae noch schantlick ommegebracht, het goet geconfiskeert, die huysen verbrant unde die kinder op den velde bloot unde naeckt als het vehe gelaten werde. Dat sy in dieselfde conditie staende sulcks alle daghe te verwachten gehat unde wt geen ander oorsaacke sich daer tesamen gedaen hadden, dan soe se immer sterven mosten, dat sy dan daer by den ander in eenen oort versamlet sijnde, liever ridderlick te sterven hadden dan an te seen dat sy van wijf unde kint gescheyden, noch lyckewel soe schandelick ommegebracht werden solden in hare steden unde wateren.

Hierop hefft Joriaen Schenck, den statholder, geantwoordet dat se sulcks hadden moeten wt keyserlicke maiesteys bevel, dat hy in syne erflanden geen volck, welck eens vreemden anderen gheloofs waren als die gmeyne catholische kercke niet dulden wolde, dat het onbillijck waer van weynich ongeachte luyden vernieghe unde veranderinghe in der religion angenomen off swighe ingevoert te sullen werden (40vo) sonder gmeyne erkantenisse des gantsen landes ende dat weder alle looflick gebruyck unde olde hercomen. Soe sy immer een ander lere, gheloof unde leven wolden annemen unde volghen, dat sy dan billick trecken solden in een ander lant unde heerschafft, daer men alsoe gheloofde off daer men sy dulden wilde, etc. Hoer antwoord was dat sy⁷ nye gelove, dan den rechten alderoltsten gelove unde lere te volghen voerhadden, naemtlick den evangelium, dat oock alle lantpalen unde straten dermaten met gewalt besett waren dat sy nergents velicheit hadden om wt ende in te trecken. Die statholder gaff an dat hy se vrygeleyde verschaffen wilde, behodelick dat sy hem thien man overleveren solden, die hy in sijn gewalt ende wille beholden wilde. Sy antwoorden gesint te sijn by den ander te leven unde te sterven, waer die eyne bleeff solde die ander oock blyven.

Hierop dede Joriaen Schenck noch een donckere tusaghe dat sy solden wtgaen, hy wilde genadelick met sy handelen, etc. Doe anvingen etlicke roepen: o du bloethunt, dijn gnade hebbe wy an vele onse vrunden wel ervaren, yets woldestu ons oock geerne op den vleeschbanck brengen. Deren etlicke vraechden den lerers (41re) off sy schieten solden, dan sy achtenen hem wel gewisselick te sullen treffen. Die lerers antwoorden dat men hem toegesachte gheloof holden solde, dat haer conscientie oock niet vry waer haerder yemant oock te beledighen, voer sy eerst gewedelick aangegrepen worden, etc. Of nu wel dit van den lerers geantwoordet werde, soe was doch onder den gmeynen hoop een sulcken ge-roop ontstaen over den statholder unde het bloetvergieten, welck dorch hem geschiet was, dat eyner in sijn afscheyt los schoot ende eyne sijnder dienderen tref-fede. Die Vresen, wt dessen handel vertoornt sijnde unde verbittert, begonnen die weghe op het scherpst te besetten, dat haerder gene het ontkomen solde. Daernae werden op het clooster gherichtet ses slangen unde twe kartouwen ende

⁷ Hier is vermoedelijk het woord 'gheen' weggevallen.

deeden daerop een storm. Als sy overst doemaels wederom afgeslagen werden vingen sy wederom met schieten, bis sy een loch in het clooster maeckten, dat men met een volle slachoorde daerin gaen mocht onbeschadicht.

Dan het gheschut hadt sy alle in kelders ende lochers onder den aerden gedreven, doch waren haerder etlicke die sich dapperlick weerden ende grote schade an het volck deden. Dan een deel (41vo) deden gants geen geweer, verscrickt unde beanxt sijnde wt dat gruwelicke schieten ende het vallen der muiren, welck voer haren oogen soe veel luyden wechnam.

Ende alsoe werde dat clooster met stormender hant ingenomen, vele erworcht unde LXII mannen ende tseventich wijven met haer kinderen levendich gevangen unde een deel daer by het clooster an galghen gehanghen, een deel na Lewerden gevenckelick gevoert unde daer een part onthoofdet, een part gehangen, die wijven alle gedrencket. Daer was een groot jammer unde geschrey in den landen, dan dewijle het alle off meerendeel geboren Vresen waren ende die eyne daeronder hadde sijn vader, dander sijn moder, die vierde sijn kinder, suster, broder, nichten, neven, bekanden, etc. stonden die herten in groter beroerte ende onwille, alsoe dat sich die statholder dickwils besorchde voer een oproer, dan het vast alle welhebbende luyden ende haerder vele in crijch ervaren ende yder man lief unde weert geweest waren, dat den Vriesen een grote kommer tubracht.

Het gantse lant is gedeelt in drie parten, in Westergoe, Oestergoe unde Seevenwolden. In der alle dese sijn die Seevenwolden vaster holdende an die olde religion (42ro) ende hadden derhalve des te meerder affwesen, haat unde grim op desen luyden ende wt haerder oort landschops wasser mer eyne off twe onder den huypen. Desen vertrowde die statholder am besten ende deden derhalven met de crijchsluyden den meeste ernst in het sturmen.

Nu, van allen desen volck quamen noch thien manner beholden levens daervan. Den eyne ontliiep den boedel als hy hem losbant in des statholders gantsen leghers jegenwoordicheyt, eyne die in de schepe sittende begeerde dat men de schute het water wat wtoosen solde, spranck als men die schute an deene sijde hellede daervan. Eyner hadde sich etlicke tijden in een schorsteyn erholden. Noch drie anderen waren in die belegeringhe wtgesonden geweest an haer mitgelovigen in Gronninger Frieslant, dat sy se te hulpe komen wilde, daerwt oock een heymlicke versamelinghe ontstont.

De verworvenheden van het Doperdom zullen een rol blijven spelen

A.F. Mellink promoveerde in 1953 te Amsterdam bij Jan Romein op een proefschrift, getiteld De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden 1531-1544.¹ Sindsdien heeft hij met een hele reeks artikelen, talloze recensies en aankondigingen, maar vooral door bronnenuitgaven in de serie Documenta Anabaptistica Neerlandica een grote bijdrage geleverd aan de bestudering van de Doopsgezinde geschiedenis. (DAN I, Friesland en Groningen (1530-1550)² en DAN II, Amsterdam (1536-1578).³ Amsterdam (1531-1536), eveneens bewerkt door Mellink, zal als DAN V verschijnen.) Op 20 maart 1979 aanvaardde hij zijn benoeming (in 1977) tot gewoon lector in de moderne sociaal-religieuze geschiedenis aan de Rijksuniversiteit te Groningen met een rede die de titel droeg De radikale Reformatie als thema van sociaal-religieuze geschiedenis.⁴ Inmiddels hoogleraar geworden, nam Mellink op 4 oktober 1983 afscheid. Ter gelegenheid daarvan werd hem een fraaie afscheidsbundel aangeboden, Historisch bewogen. Opstellen over de radicale reformatie in de 16e en 17e eeuw.⁵

– *Is de Radicale Reformatie een sociale of een religieuze beweging?*

De term Radicale Reformatie is pas in zwang gekomen na het verschijnen van het boek van George H. Williams, *The Radical Reformation*.⁶ Dat was een hele tijd na mijn proefschrift uit 1953. Dit voorop.

Die vraag is overigens niet zo ondubbelzinnig te beantwoorden. De aantrekkingskracht ervan voor mij vormden de sociale componenten. Vooral de beginfase van het Doperdom in Nederland en in Munster was in hoge mate sociaal gemotiveerd.

In dit verband doet nogal eens een zienswijze opgeld dat het hier een sociale be-

* Dit interview werd op 9 maart 1984 te Haren (Gron.) afgenomen door Sjouke Voolstra, docent aan het Doopsgezind Seminarie te Amsterdam, m.m.v. Dirk Visser.

¹ Groningen, 1953. Handelseditie Groningen, 1954. Herdruk Leeuwarden, 1981.

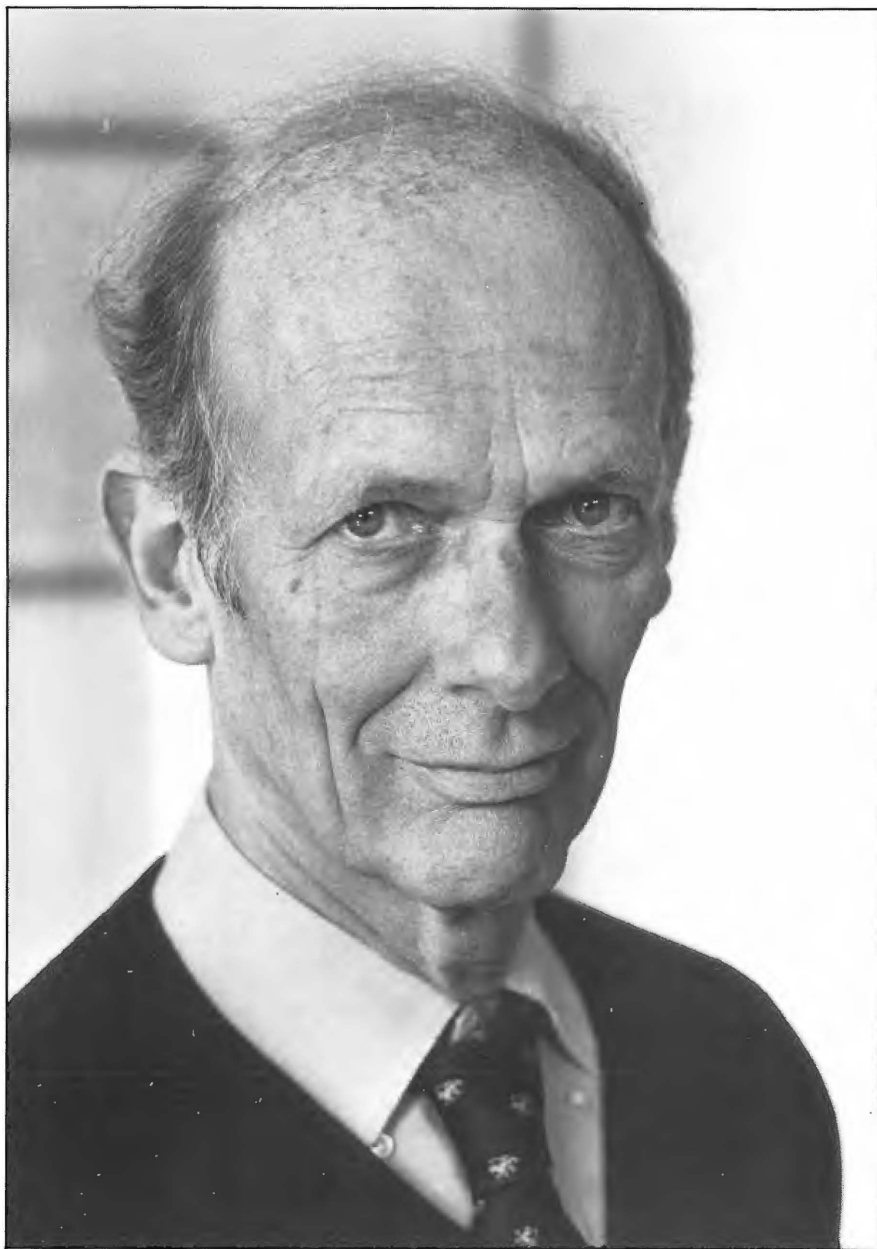
² Leiden, 1975.

³ Leiden, 1980.

⁴ Nijmegen, 1979.

⁵ Groningen, 1984.

⁶ Philadelphia, 1962.



A. F. Mellink

Foto Elmer Spaargaren/EFG

weging in een religieuze camouflage betreft. Van Friedrich Engels is de wat gewaagde formulering dat de Reformatie een burgerlijke revolutie in een godsdienstig jasje was. Deze opvatting doet — zoals ik dat nu zie — toch te weinig recht aan de godsdienstige motieven en de theologische drijfveren.

Het begin van de 16e eeuw staat in de eerste plaats in het teken van de religieuze controversen. Kerk en godsdienst hadden toen een veel grotere invloed op de samenleving dan wij ons nu kunnen voorstellen. Alles werd in religieuze termen gedacht en uitgedrukt.

Wanneer men de Radicale Reformatie wil benaderen zonder terug te grijpen naar de in de Evangelieën of de Brieven der Apostelen verkondigde christelijke uitgangspunten, zonder de in de 16e eeuw zozeer levende verwachtingen van het komende Rijk Gods centraal te stellen, dan betekent dit dat men zich afwendt van de historische werkelijkheid in al haar vormen.

— *Deelt U de opvatting van Hans-Jürgen Goertz dat de theoloog moet ‘wachten’ op de historicus?*⁷

Het is voor de bestudering van deze periode erg belangrijk dat de historicus theologisch geschoold is. Overigens ben ik van mening dat die mening van Goertz veel waarheid bevat. Als ik bijvoorbeeld denk aan een van de mensen die in Nederland op dit terrein werkzaam zijn geweest, de Doopsgezinde predikant Karel Vos.⁸ Hij werkte in de eerste plaats als historicus en niet als theoloog. Anderzijds was dat juist zijn manco, dat deels uit zijn vrijzinnigheid te verklaren is.

Nauwkeurig historisch onderzoek is noodzakelijk. Voorop komt het vaststellen van feiten. Laat ik een ander voorbeeld geven. De historicus C.A. Cornelius⁹ was Rooms-Katholiek, maar zijn vooronderstellingen beïnvloedden zijn werk niet.

Bij mij ligt dat anders. Ik komt uit een niet-godsdienstig gezin.

— *In Amerika zijn ze ook altijd heel verbaasd als ze horen dat in het rijtje Kühler – Van der Zijpp – Meihuizen – Mellink de laatste niet Doopsgezind is. Maar dat terzijde.*

In uw oratie zegt U dat de religieuze component in seculiere maatschappelijke bewegingen, zoals het socialisme, blijft doorwerken. Het idee van een klassenloze samenleving kun je een gesecculariseerde vorm noemen van de verwachting van het Koninkrijk Gods.

⁷ ‘Ideale Formen kränkeln.’ Een beschouwing over de verhouding van geschiedenis en theologie in de doperse geschiedschrijving’, *Doopsgezinde Bijdragen* 4 (1978) 32-49.

⁸ *Menno Simons, 1496-1561. Zijn leven en werken en zijn reformatorische denkbeelden*. Leiden, 1914.

⁹ *Berichte der Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich*, hrsg. von —, Münster, 1853. *Geschichte des münsterischen Aufbruchs*. 2 Bde; Leipzig, 1855-1860.

Dat is vooral onder invloed van het boek van Abraham Friesen, *Reformation and Utopia*.¹⁰ In dit naar mijn mening erg belangrijke boek trekt hij een lijn door van de Oudtestamentische profeten via de 12e-eeuwer Joachim van Fiore (met zijn leer van de drie tijdvakken van de wereldgeschiedenis) en Thomas Müntzer tot Marx. Het gaat hier om een ongebruikelijke visie op het marxisme vanuit Protestantse hoek. De klassenlose maatschappij, die Marx en Engels verwachtten, zou dan een geseculariseerde vorm van de oude verwachting van Gods Koninkrijk op aarde zijn.

– *Waaruit bestaat die religieuze component?*

Van wezenlijk belang is het eschatologische aspect, de heilsverwachting, het toekomstperspectief. Dat is min of meer de motor van al dit soort bewegingen; niet minder bij de 19e-eeuwse bewegingen, onder anderen bij Marx. Misschien is het in wezen erg paradoxaal dat hij joods en christelijk geïnspireerd was. Dat is geloof ik ook geboren uit voeling met stromingen als het Saint-Simonisme. Deze utopische socialist uit het Frankrijk van het Restauratie-tijdperk kwam met een beroep op de bijbel op voor de armste klasse.

– *Tijdens de studentenrevolutie in de jaren '60 liepen ze in Duitsland met bordes 'Wir sind die neue Wiedertäufer'.*

Merkwaardig. Dat wist ik niet.

– *Mijn vraag is eigenlijk deze: is sociaal-politieke bewustwording niet een vorm van geloof?*

Die studentenrevolten grepen overal terug op tradities van arbeidersbewegingen. Dat ze in Duitsland nog verder, naar de 'Wiedertäufer' teruggrepen, wil heel wat zeggen. Vooral als je je er rekenschap van geeft, dat in Duitsland de Wederdopers nog heel anders te boek staan dan hier, met de ervaring van Munster. Die 'Wiedertäufer' worden daar heel fundamenteel afgewezen. Dit is volgens mij een duidelijk teken dat die studenten helemaal met de conventie braken.

– *Welke politieke conceptie ligt volgens U het meest in de lijn van het oorspronkelijke christelijke geloof?*

Ik weet niet of je direct bepaalde stromingen kunt aanwijzen. Die vloeien ook ineen. Neem bijvoorbeeld een figuur als Ferdinand Domela Nieuwenhuis, die socialist, anarchist en ook wel communist is geweest. Henriëtte Roland Holst was misschien geen anarchist, maar wel religieus-socialist, communist in allerlei vormen en ook nog op haar wijze marxist. Het religieuze is toch een bestanddeel dat er niet van los te maken is.

¹⁰ *Reformation and Utopia. The marxist interpretation of the Reformation and its antecedents.* Wiesbaden, 1974.

Als het eschatologisch perspectief ontbreekt, dan deugt het niet meer. Dan wordt het socialisme institutie, zoals in de Sovjet-Unie, waar marxisme en communisme dogma zijn geworden. Daar ontbreekt dat andere element, de geïnspireerde toekomstverwachting, volledig. Daar is het ook afgelopen.

– *Terug naar de Radicale Reformatie. Waarom heeft U aan DAN II als motto een citaat uit de Martelaers Spiegel meegegeven?*¹¹

Felistis Jansdochter van Vreden is waarschijnlijk de belangrijkste vrouwenfiguur uit de hoofdprocessen te Amsterdam. Zij had zich niet alleen verdiept in de leerstellingen, zij wist die ook te verdedigen. Voor het gerecht wist zij duidelijk bepaalde opvattingen te bepleiten. Verder is zij van Munsterse oorsprong.

Ik heb met dat citaat ook de bedoeling gehad te laten zien hoe deze mensen gemotiveerd waren. De religieuze motieven stonden voorop. Als de Dopers op 11 mei 1552 in Oetewaal een bijeenkomst houden terwijl er in de stad een processie plaatsvindt ter herdenking van de mislukte aanslag, dan praten ze niet over politieke zaken of over geweld maar dan trekken ze zich terug en lezen in de bijbel.

Felistis Jansdochter is, dunkt mij, een waardig discipel van Melchior Hoffman. Het citaat beschrijft ook haar voorbereiding tot de vereniging met Christus. Dat heeft Van Braght aan de overlevering ontleend.

– *Kun je het radicale van die mensen omschrijven als een hang naar zuiverheid?*
Dat is inderdaad een belangrijk element. Die processie in Amsterdam, waar een God wordt rondgedragen die zelf niet kan gaan, vinden ze verschrikkelijk.

– *Hoe waardeert U de weerloosheid in de doperse traditie?*

Die weerloosheid is vooral later sterk naar voren gekomen. Na de Munsterse periode is dat gegroeid. Je leest bijvoorbeeld dat ze geen hoogheid in de wereld begeren, geen steden willen innemen. Dat wordt iedere keer nadrukkelijk betuigd.

Later heeft die weerloosheid een ander karakter gekregen. Het is toen een ‘kenmerk’ geworden. Toen had het zijn scherpte verloren.

– *Hoorde de weerloosheid er oorspronkelijk wel bij?*

Nou nee. Er is het bekende gesprek van Jan Pauw van Amsterdam of hij zich met

¹¹ ‘Korts daena sag men se op ’t schavot komen om verbrand te worden: suyver in de kleederen, en een wit shortekleet voor, alsof se door haer uytwendig gewaed hadde willen te kennen geven, hoe suyver en oprecht een christenmaegt inwendig behoort verciert te wesen, om aengenaem te zijn voor haren beminden hemelschen bruydegom Christus Jesus’. Van Braght over de terechtstelling van Felistis Jansdochter van Vreden te Amsterdam op 16 januari 1553. *Het Bloedig Tooneel of Martelaers Spiegel der Doopsgesinde of Weerloose Christenen* (Amsterdam, 1685; 2e druk) II, 149.

een mes mag verdedigen. Dat is een puntige discussie. De broeder uit Munster vindt het goed. Ook Jacob van Campen accepteert dat hij zich uit noodweer mag verdedigen. Hij mag een wapen dragen maar niet om aanslagen te plegen.

– *Kijken we naar de verdere ontwikkeling van het Doperdom dan treffen we Uw omschrijving van ‘het tot inkeer gekomen, vreedzame en a-politieke Mennistendom’.*¹² *Is er een historische wetmatigheid, dat bijvoorbeeld sociale bewegingen aanvankelijk een enorm elan hebben maar later ingekapseld worden?*

Christopher Hill zegt van Engeland dat het daar ‘the other way round’ is gegaan. Daar was de ‘radical Underground’ eerst tientallen jaren stil en onderdrukt. Pas in de Burgeroorlog barst het uit en wordt het bijzonder radicaal.

Hier heb je het omgekeerde. Eerst die uitbarsting van de 16e eeuw en gaandeweg de inkeer of de inkapseling.

– *In de Doopsgezinde geschiedschrijving heeft men vanaf het einde van de 17e eeuw de beginperiode totaal uitgewist. Met die Wederdopers wilden ze niets te maken hebben.*

Dat zie je natuurlijk al bij Menno, die dat verzwegen heeft. Zijn autobiografie geeft onvoldoende informatie, is onvolledig. Eigenlijk doet Obbe Philips dat beter. Maar die stapt in 1540 uit de beweging.

De geschiedschrijving is uitgegaan van de situatie na de Nederlandse Opstand, niet eens van de toestand na 1566 maar van veel later.

Zelf probeer ik na te gaan wat er hier in Groningen met die Mennonieten aan de hand is geweest. Daar is nog niets van onderzocht. Ze hebben niet actief meegedaan aan de Opstand. Toch vormden ze een belangrijke stroming. Als tijdens Alva de commissarissen van de Bloedraad in Groningen komen om straffen uit te delen, dan informeren ze in iedere plaats van de Ommelanden naar Beeldenbrekers en naar Mennonieten. Ze gebruiken ook het woord Mennonieten, niet Munstersen.

– *Zijn er nog meer witte plekken in de Doopsgezinde geschiedschrijving?*

Ik noemde al de rol van de Dopers in Groningen en Friesland tijdens de Opstand. Ook in het boek van Woltjer komt dat niet zozeer aan de orde.¹³

Verder is er ook nog weinig van bekend hoe de beweging zich in de moeilijke situatie na 1540 voortzet. Daar zijn niet zoveel tekenen van. In het CUDAN-deel over Amsterdam heb ik een en ander kunnen aanwijzen.

Datzelfde probleem heeft Decavele in zijn boek over Vlaanderen, waar de za-

¹² *De radikale Reformatie*, 11.

¹³ *Friesland in Hervormingstijd*. Leiden, 1962.

ken nog subtieler liggen.¹⁴ Daar gaat men soms terug op een sacramentarisch spoor.

Maar er blijkt toch een zeker patroon te zijn. Met zijn medestanders tilt Menno de hele zaak weer omhoog. Ook Gilles van Aken is erg belangrijk.

Een andere witte plek zou ik ook het begin, 1531, noemen. Daar is eigenlijk niet zo veel van bewaard gebleven. In het nog te verschijnen CUDAN-deel V heb ik dat trachten te behandelen, onder meer het proces-Trijpmaker. Het enige dat er is zijn in feite de rekeningen van het Hof van Holland. Maar er is geen enkel processtuk.

In de jaren erna, tussen 1531 en 1533, dan is er eigenlijk helemaal niks. Het Doperdom is niet echt ingezakt, maar het leeft gecamoufleerd voort.

– *Kunnen wij, toch meer kinderen van de Verlichting dan van de Hervorming, wel doordringen in het denken van de 16e eeuw?*

Dat levert natuurlijk grote moeilijkheden op. We moeten die tijd niet benaderen met hedendaagse maatstaven. Dan zit je zonder meer al fout. Die neiging bestaat natuurlijk wel.

– *Vindt U dat de DHK wel eens in deze zin te werk gaat? Een historische legitimatie zoeken voor hoe het zou moeten zijn maar niet meer is?*

Ik zou hier denken aan dat stuk van Dieter Forte over Maarten Luther en Thomas Müntzer.¹⁵ Het is te zeer aangekleed. Er zijn natuurlijk wel meer voorbeelden. Die neiging bestaat, begrijpelijk overigens. Die studenten die zichzelf de nieuwe Wederdopers noemden, gingen ook zo te werk. Zij namen iets in de mond wat eigenlijk niet bij hen paste.

– *Welk nut heeft geschiedschrijving?*

Als je de geschiedenis onderzoekt, dan geef je je rekenschap van het verleden. Dat is het wezen van de definities van Huizinga en Romein. Volgens mij heeft dat een algemene betekenis voor het geestelijk leven van de eigen tijd en in ruime zin voor de vorming van inzichten en het opstellen van politiek beleid.

– *Heeft de geschiedenis een bepaalde richting, loopt het ergens op uit?*

Dat kan men geloven. Bijvoorbeeld die eschatologische visie. Geschiedschrijving inspireert. Maar of dat in het geschiedverloop zelf zit of dat er een bepaald eindpunt is.... De immanente krachten van de geschiedenis, dat is iets à la Theun de Vries. Die heeft die neiging nogal, ook in zijn boek over de ketterse bewegingen.¹⁶

¹⁴ *De dageraad van de reformatie in Vlaanderen (1520-1565)*. Brussel, 1975.

¹⁵ Dieter Forte, *Martin Luther und Thomas Müntzer oder die Einführung der Buchhaltung*. Berlijn, 1971.

¹⁶ *Ketters. Veertien eeuwen ketterij, volksbeweging en kettergericht*. Amsterdam, 1982.

Ik weet niet of dat helemaal kan. Er zijn ook een heleboel dingen die er op wijzen dat er niet alleen vooruitgang, maar ook ernstige periodes van terugslag zijn.

– *Hoe zal de christelijke kerk zich in het Westen ontwikkelen?*

Je ziet duidelijk dat de ontkerkelijking voortgaat. Stromingen verdwijnen, anderen fuseren of verliezen aan geestelijke inhoud, zoals bijvoorbeeld het Rooms-Katholicisme in Nederland. Het Calvinisme zie ik in Nederland niet zo makkelijk verdwijnen, maar het zal niet, als in de dagen van Abraham Kuyper, nog het cement van de Nederlandse samenleving zijn. Dat is misschien maar goed ook. De verworvenheden van de Reformatie en van het Doperdom zullen op een of andere manier wel hun rol blijven spelen. Dat kan ik me niet anders voorstellen.

De Amsterdamse Collegiant Jan Cornelisz. Knol

Omstreeks het midden van de zeventiende eeuw ontstonden er in de grote steden van Holland verschillende 'colleges',¹ religieuze samenkomsten buiten elk kerkverband om, met het doel niet zozeer om elkaar te stichten zoals in de z.g. 'conventikels',² als wel om gezamenlijk de Bijbel te bestuderen en kerkelijke vragen te bespreken, waarbij elke deelnemer vrijheid van spreken had. Men kan moeilijk van één beweging spreken. Wel onderhielden de z.g. 'Rijnsburgers' onderling geregeld contact met elkaar, maar er waren allerlei colleges die los van de Rijnsburgse Collegianten stonden. De meeste aanhang kwam van de kant van Doopsgezinden en Remonstranten. In 1646 richtten Adam Boreel en Daniël de Breen (beiden theoloog, zonder ooit als predikant te hebben gewerkt) een college in Amsterdam op, dat vele jaren druk bezochte bijeenkomsten op het Rokin heeft gehouden. Zeer actief in deze kring was gedurende een aantal jaren zekere Jan Cornelisz bijgenaamd Knol, die naderhand ook zelf een college op de Nes heeft opgericht. Van zijn leven is niet veel bekend, maar in zijn tijd had hij een bepaalde reputatie als antitrinitarisch ketter en nieuwlichter; in zijn jonge jaren zou hij ook een 'godloos' leven hebben geleid. Silberberg heeft in zijn *Geloof en geweten in de zeventiende eeuw*³ de over Knol bekende gegevens bij elkaar gebracht. In

* De auteur is wetenschappelijk hoofdmedewerker aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Rijksuniversiteit Utrecht.

¹ Over de Collegianten zie men: J.C. van Slee, *De Rijnsburger collegianten. Geschiedkundig onderzoek*. Met inleiding van S.B.J. Silberberg, Utr. 1980 (ongew. herdr. van de uitg. Haarlem 1895); K.O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studiën over Hollandsche vrijgeesten*. Met een inleiding van S.B.J. Silberberg, Utr. 1980 (ongew. herdr. van de uitgave 's-Grav. 1896); C.B. Hylkema, *Reformateurs. Geschiedkundige studiën over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer gouden eeuw*, 2 dln., Haarlem 1900-1902; H.W. Meihuizen, *Collegianten en doopsgezinden*. In: *Daar de oranje-appel in de gevel staat. In en om het weeshuis der doopsgezinde collegianten 1675-1975*, onder red. van S. Groenveld, Amst. 1975, 83-105, 200-202.

² Over conventikels zie men: P.L. Schram, *Conventikels*. In: *Buitensporig geloven. Studies over 'randkerkelijkheid'*, onder red. van J.M. Vlijm, Kampen (1983), 50-69.

³ S.B.J. Silberberg, *Geloof en geweten in de zeventiende eeuw*, Bussum 1971, 43, 45; zie ook zijn artikel over Knol in: *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme*, onder red. van D. Nauta, A. de Groot, e.a., I, Kampen 1978, 99.

dit opstel wil ik wat dieper ingaan op de door Zilverberg genoemde geschriften van Knol, nl. zijn vertaling van de Rakowse catechismus, twee in handschrift bewaard gebleven tractaten en een pamfletje uit de Lammerenkrijg.

In 1659 verscheen de eerste Nederlandse vertaling van de zogeheten Rakowse catechismus,⁴ het belangrijkste leerboek van de Poolse Socinianen. De eerste Poolse editie was in 1605 in Raków, het centrum van het Poolse Socinianisme, uitgekomen. Reeds drie jaar later kwam een Duitse vertaling van de pers, na een jaar gevolgd door een Latijnse. Zoals op het titelblad was vermeld was de Nederlandse tekst samengesteld naar de Duitse uitgave. De vertaler, die zich slechts met de initialen I.C. kenbaar maakt, mag op gezag van Sandius worden geïdentificeerd met Jan Cornelisz Knol. Gaan wij eerst na, hoe de vertaler zich van zijn taak heeft gekweten om vervolgens te vragen naar zijn motieven.

Dat Knol uit het Duits heeft vertaald, is al bij eerste oogopslag duidelijk. Af en toe zijn Duitse woorden eenvoudigweg naar de klank verhollandst of met een germanisme vertaald. Daarbij zijn ook heel wat fouten gemaakt, soms zelfs zo vreemd, dat men zich afvraagt wat de vertaler zich er wel bij kan hebben gedacht, zo wanneer 'Ziel' wordt weergegeven als 'ziel' (vr. 192) of 'klüglich' met 'kloek' (vr. 275), 'offt' met 'open' (vr. 291). Zo vrij als Knol soms met het Duits is omgesprongen, zo nauwkeurig was het Duits vertaald uit het Pools, beter ook dan het Latijn van de editie van 1609. Het gevolg is dat merkwaardig genoeg af en toe Knols vertaling, hoe gebrekkig ook, toch het Poolse origineel beter heeft bewaard dan de Latijnse vertaling, die eigenlijk al spoedig het meeste gezag bij vrienden en bestrijders heeft gekregen.

Hier en daar zijn er in Knols vertaling woorden, zinsdelen of ook hele zinnen toegevoegd. In vr. 282 is het 'zich troosten met het eeuwige leven' verrijkt met 'in hare Godtvruchtigheden'. Dat wij door het nieuwe verbond in staat zijn het Evangelie aan te nemen, heeft door een toevoeging nu een heenwijzing naar het lijden en de dood gekregen (vr. 282). Vr. 249 is geheel nieuw; het bevat een definitie van het begrip 'huisgenoten des geloofs' uit de vorige vraag: 'Dat zijn alle ware Christenen, enege uytgesondert, waer deselve oock soude mogen zijn, die maer de name Godts door Jesum Christum aanroepen'.

Soms heeft de tekst onder Knols bewerking een enigszins spiritualistisch accent

⁴ *De Rakousche Catechismus. Uyt het Hoogh-duytsch in het Nederduytsch vertaelt*, door I.C. (...), t'Rakouw, voor den autheur, in 't iaer ons Heeren 1659. Ik heb het exemplaar gebruikt, dat in het bezit was van prof. dr S. van der Linde; graag betuig ik mijn erkentelijkheid voor de bereidwilligheid, waarmee hij mij het boek heeft geleend. Deze editie is ook aanwezig U.B. Leiden (1402 H 12). Voor meer bijzonderheden verwijs ik naar mijn bijdrage in: *Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVIII-th Centuries*, ed. by Lech Szczucki (e.a.), Warsaw-Lodz 1983, 129-137: 'Die erste Niederländische Uebersetzung des Rakower Katechismus (1659)'.

gekregen; zeer duidelijk b.v. waar gehandeld wordt van de ‘doctores’. Met de woorden ‘Nota. Dit is des Oversetters verstant’ wordt eraan toegevoegd, dat heden ten dage (anders dan in het apostolische tijdperk, toen de leraren nog in de gehele wereld het Evangelie moesten verkondigen) geen ‘doctores’ meer nodig zijn, omdat alle christenen leraren zijn moeten: ‘En daarom moet ghy dit weten, dat daer eenen innerlycken Mensche is, de welcke van niemant en kan gevoedt worden als van Godts Geest, omdat de selve Geest Godts en de Geest des Menschen te samen vest over een komen kunnen, en met den anderen getuygen; van welcken Geest dese Werelt geheel niet en weet, en daarom so heen dwarlen als een leegh Vat op de woeste Baren’ (vr. 39).

Merkwaardiger nog zijn de weglatingen. Afgezien van enkele plaatsen waar door bekorting de zin van de tekst beter uitkomt, zijn weggevallen de vragen over het Onze Vader, de hoofdstukken over het avondmaal en de doop en tenslotte het gehele hoofddeel over de kerk. Bij de behandeling van de sacramenten heeft Knol een nieuwe vraag opgesteld, waaruit duidelijk wordt dat hij de sacramenten (aangeduid als ceremonien of ‘by-plichten’) niet tot op Christus herleidt, maar het avondmaal op het goddelijke gebod van Exodus 12 om het pascha te vieren en de doop op een godsdienstige gewoonte van de Joden onder het oude verband. ‘Dese grove Elementen, behooren tot het grove Elementalische-lichaem, en konnen daarom oock met den Geest geheelelijck geen gemeenschap hebben’ (vr. 269). Hierbij verwijst Knol naar een tractaat, dat hij over deze vragen heeft opgesteld (‘mijn tractaet vande schadelijckheydt der Secten, die ontstaen uyt de Meester-schappen, uyt de by-plichten, en uyt het verklaren der Schriftuere’); het is tot op heden helaas niet achterhaald.⁵

De motieven die hem tot dergelijke ingrijpende veranderingen hebben gebracht, kunnen wij ons enigszins voor de geest halen, als we ons herinneren dat Knol een bezoeker van Boreels college was. Adam Boreel (1602-1665) was een eigenzinnige figuur, die op grond van afwijkende gevoelens na zijn studie weigerde predikant te worden in de Gereformeerde Kerk en sedert 1646 een eigen college leidde in Amsterdam.⁶ Onder de titel *Ad legem et ad testimonium* (‘Tot de wet en tot de getuigenis’) heeft hij een geschrift nagelaten waaruit zijn opvattingen over de kerk duidelijk kunnen worden. Een ten top gevoerd biblicisme accepteert in de eredienst alleen het gebruik van de woorden van de Heilige Schrift, omdat van geen enkel ander woord kan worden gezegd dat het geheel en al van God geïnspireerd is, zodat wij er ons heil niet op kunnen bouwen. Prediking, catechismus,

⁵ De merkwaardige combinatie van de begrippen ‘meesterschappen’, ‘by-plichten’ en ‘verklaren der Schriftuere’ komt ook voor in de in noot 26 geciteerde kanttekening, wat ervoor zou pleiten om in de schrijver van die notitie inderdaad Knol te zien.

⁶ Over A. Boreel zie men: Walther Schneider, *Adam Boreel. Sein Leben und seine Schriften*, Giessen 1911.

belijdenis, alles moet derhalve achterwege blijven. Ook kan geen der tegenwoordige kerken zich erop beroepen door een woord van God te zijn gesticht. Men kan hoogstens zeggen, dat kerken door het geduld van God worden verdragen.⁷ Men kan er nog wel lid van zijn, maar dan meer uit nood of naastenliefde dan uit overtuiging en alleen zolang, als de kerk er zich op voorbereidt de heerschappij van Gods Woord in unieke zin te herstellen. Wordt hiervan niets zichtbaar, dan moet men zich afscheiden en de eredienst strikt privé houden ofwel met anderen een kerk der 'oogluiking', zoals het heet, stichten. We mogen aannemen dat Boreel met zijn college dat doel wilde dienen.

De veranderingen die Knol in de Rakowse catechismus heeft aangebracht, laten zich voor een groot deel uit Boreels visie verklaren. Waarom hij ermee volstond, het deel over de kerk weg te laten zonder een poging te doen zijn eigen gedachten of die van Boreel in plaats daarvan weer te geven, is niet te zeggen. Men zou kunnen denken, dat Knol Boreels mening over de kerk misschien maar ten dele accepteerde, echter zelf nog niet in staat was zijn eigen denkbeelden te formuleren. Uit het geheel spreekt immers duidelijk een gebrek aan scholing.

Het zijn deze Boreelianistische veranderingen die ons beletten Knol als Sociniaan te bestempelen.⁸ Wel heeft het Socinianisme altijd een grote mate van vrijheid aan zijn aanhangers gelaten. Maar de Rakowse catechismus heeft sedert zijn ontstaan inderdaad, zij het niet als een confessioneel richtsnoer maar dan toch als een door allen aanvaarde richtlijn gefungeerd, als een 'symbolum', een 'herkenningsteken' waarom men zich gaarne groepeerde. Het kerkelijk besef van de Poolse Broeders mag dan, zeker in de emigratie, vergeleken met de andere Protestantse kerken in de bloeitijd van de orthodoxie maar klein zijn geweest, de wijze waarop Knol met de catechismus van Raków omsprong, was voor hen niet acceptabel.⁹ De Sociniaanse leidslieden hebben zich openlijk van zijn bewerking gedistancieerd.

Toen Andrzej Wiszowaty en Joachim Stegmann jr. in de jaren '60 van de 17de

⁷ In het anoniem verschenen *Ad legem et ad testimonium sive erotematica propositio et deductio quorundam conscientiae casuum (...)*, 1645 (z.pl.) (aanwezig in de KB 's-Gravenhage) gaat het van par. CXXVIII af om de vraag of er een kerkvorm mogelijk is 'Ecclesias in Dei displiciti tolerantia et ad populi sui jam dictos defectus aliosque conniventia [oogluiking].

⁸ Over Socinianen en Collegianten zie: W.J. Kühler, *Het socinianisme in Nederland*. Voorzien van een inleiding door Aart de Groot en vermeerderd met een register door Dirk Visser, Leeuw. (1980) (herdr. van de oorspr. uitg. 1912), 152-173 (het conflict met Galenus); Van Slee, a.w., 381-386. Zilverberg noemt Knol een Sociniaan, *Geloof en geweten*, 43.

⁹ Over het kerkelijk besef der Socinianen en hun ecclesiologie zie van mijn hand: *Zur Charakteristik des Sozinianismus*. In: *Ned. Theol. Tijdschrift*, XXIV (1970), 373-384.

eeuw te Amsterdam een nieuwe, Latijnse versie van de Rakowse catechismus uitgaven, waren zij – aldus hun inleiding – onder meer daartoe gedreven, doordat een anonymus, die misschien wel geen kwade bedoelingen had maar dan toch in een zaak die hem niet toekwam, zich teveel aanmatigde, een Nederlandse vertaling van dit leerboek had gegeven.¹⁰ Zij doelen hier ongetwijfeld op onze I.C. Door zijn eigenwillige toevoegingen en veranderingen werd het hun onmogelijk gemaakt zijn werk te erkennen.

Welk doel kan Knol met zijn boekje dan hebben willen dienen, als zij, uit wier midden de catechismus was voortgekomen, zijn bewerking hebben afgewezen? Zelf heb ik het vermoeden, dat hij 'zijn' catechismus heeft willen gebruiken in de samenkomsten van Collegianten; bepaalde eigenaardigheden kunnen daarop wijzen. Zeker zou dit het geval kunnen zijn in de periode waarin Boreel in Engeland verbleef, de jaren 1656 tot 1660, en Knol misschien wat meer op de voorgrond trad. Waarschijnlijk hebben ook de beide hierboven bedoelde tractaten onze vriend gediend bij het spreken in het college.

Op zichzelf hebben deze beide handschriften weinig waarde. Hun taal is rond-uit onbeholpen, hun inhoud weinig origineel. Ze kunnen ons echter van dienst zijn om Knols gedachtenwereld nader te bepalen. Met opzet geef ik de citaten letterlijk weer, zonder er iets in te verbeteren of aan te vullen. Tevens kan de sfeer van het Collegiantisme er nog eens van een minder bekende kant door worden geïllustreerd. De titels luiden: 't Samenspraecck tusschen een rust soekende ziele, en, Christus, oock paus, luter, Calvijn, menno, en armijn, sosijn' (27 bladzijden, gedateerd 1657) en 'Kort ondersoeck vande 3 vuldigheyt wat daer van is te houden' (24 bladzijden, gedateerd 1659), beide ondertekend door Jan Cornelisoon Knol (resp. Knoll).¹¹

De 'Samenspraecck' wordt ingeleid door een kort gebed van 'Rust soeker' (= R.S.) tot God, waarin zij klaagt over al het 'ghed'warl': 'Want naer rust soekende voor mijn ziel, soo vind ick niet dan onrust en raesernije, soo dat ick noch slaepen kan noch ruste (1). Van verschillende kant wordt R.S. nu hulp aangeboden, te beginnen door de paus, en daarop door Luther en Calvijn. Maar R.S. weigert op hun voorstellen in te gaan. In één ding komen z.i. de paus en de reformatoren met elkaar overeen – het is het oude verwijt van de Radicale Reformatie tegen de 'Magisterial Reformation'¹²: 'Omdat gij alle 3 vorstaet, dat men

¹⁰ *Catechesis ecclesiarum polonicarum unum Deum Patrem (...) confitentium*, Irenopoli post annum Domini 1659, f ++ 2 r.

¹¹ De beide manuscripten maken met een aantal pamfletten deel uit van een convoluut die in het bezit is van ds H.D. Woelinga te Amstelveen. Ik dank hem bij deze voor zijn bereidwilligheid om mij de band ter inzage te geven.

¹² Vergel. George Huntston Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia (1962), 860. Voor de 17de eeuw zie men o.a.: Hylkema, a.w., I, 108-110 en hoofdst. V.

doolende menschen naer u meninge, anders vroom van leeven, mach, jaa moet quellen, en plaegen, jaa vangen, en dooden, zoo ist, dat ick u.L. al t'saemen niet can bij wonen' (9).

Arminius en Socinus, die zich in 't begin al even hadden gepresenteerd ('Wij weten dat veel opijnijen van 't pausdom versiert, noch onder alle seckten in swangaen, en dat geen van haer allen den andren in mis-vorstanden willen voordragen, maer maelkander vorvolgen, met galg en vier'¹³) bieden de rustzoeker op-nieuw hulp aan, nu in gezelschap van Menno. Maar ook bij hen wil R.S. niet zijn heil zoeken en wel hierom niet, omdat zij geen van drieën het zogenaamde vrij-spreken toelaten, maar alleen aan gestudeerde ambtsdragers in de samenkomsten het woord verlenen. Knol, als R.S., komt nu pas goed op dreef bij de weerlegging van dit standpunt. De rest van de 'Samenspraeck' (p. 14-25) wordt eraan gewijd.

Aandoenlijk is het om te lezen, hoe Knol in zijn gebrekkig Nederlands de argumenten van zijn gesprekspartners om voor de dienst des Woords predikanten academisch te scholen, poogt te weerleggen.

M.A.S. (= Menno, Armijn, Socijn)

'Wel vrind, die man [= een predikant] die men daer hoort spreken, is heel geleert, spreekt 2 a 3 talen, als latijn, griekx, hebreuws. Wat dunckt u nu.

R.S.

Wel, segt mijn, heeft hij dat van Godt ontfangen, op een wonderbaerelike wijze als d'apostelen ofte anders.

Armijn.

Neen, soo niet, maer door naerstich studeren.

R.S.

Ay, segt mijn doch, waer en van wien, hoe na tot leuven, of leiden, of utrecht, of harderwijck, of leuaerden, ofte elders.

Armijn.

Jaa toch, waer soud hijdt anders haelen.

R.S.

Vraecht gij waer, ick salt u beter wijsen. Hij most het haelen, daer niet den enen broeder den andren leert, maer daert sy alle van Gode geleert worden' (16).¹⁴

R.S. weet zich in zijn mening gesteund door een groot aantal Nieuwtestamentische teksten. Wanneer hij dan ontkent, het leraarsambt als zodanig te verwerpen, zoals A., M. en S. suggereren, zegt R.S.:

¹³ Het 'den andren in mis-vorstanden willen voordragen' vloeit voort uit de door Boreel geleerde 'tolerantia' en 'conniventia' van God.

¹⁴ In de marge wordt verwezen naar Jes. 54, Joh. 6, Jer. 31 en Hebr. 8 : 11.

‘Het leeren is in hem selven goetd, doch niet op u wijze, maer als men ’t gebruijckt zoot behoort, teweten, als men die laet spreken, die niet door gelt, of schoolsche studij, maer door aendrijven en studij van Godts H. geest daer toe word gedrongen, en dat niet iuist aen uur ofte tijt verbonden, maer soolangh als den geest Godes hem geeft uijt te spreken, en oock niet een alleen, maer den enen naar den and’re, en dat met ordren en liefden’. ‘Wat gelthet vrinden, wanneer dat eens begon door te breken, daer souden wel haest and’re vruchten voort koomen’ (19).

Hierna moet de langdradige en dorre wijze van preken die Knol kennelijk in allerlei kerkdiensten had leren kennen, het ontgelden (21). Hij stelt daar tegenover de eenvoud van Jezus’ spreken in de Bergrede (22).

Het moge hieruit reeds duidelijk zijn geworden, hoe sterk zich Knol voor het vrijspreken heeft ingezet.¹⁵ Nog twee citaten — het eerste met waarschijnlijk een zinspel op wat Knol zelf van nabij heeft kunnen meemaken — mogen in dit verband volgen:

‘Soo leert ons onsen heiland iesus, dat wij de schriften self moeten ondersoeken, soo moet men doen, dat is recht vant pausdoom afwijcken soo (doch wat op een and’re wijze) deden u dicipelen wel eer o armijn tot rotterdam, hoe wel door enen lansbergen daer afgeschafft want dien man woud veel liever met oude wijven psalmen singen, als met wijsen spreken’ (24).¹⁶ ‘Soo deden oock u dicipelen wel eer o menno, en waarom nu doch niet. Ofte ist, om dat men dan al te veel moet studeeren en leesen; of heeft men geen lust in vragen en en antwoorden, ofte maelcander te onderwijsen; of soud het volck alte wijs worden’ (24).¹⁷

Het geschrift heeft, zoals uit deze citaten gebleken mag zijn, gaandeweg het karakter van een samenspraak in eigenlijke zin verloren. De tekst van de laatste pagina’s (23-27) is trouwens al niet meer gecomponeerd als een deel van de discussie van R.S. met de anderen, want na het laatste antwoord van R.S. op een vraag van M., S. en A. over het voor- en nadeel van het preken tegenover het vrijspreken, dat is uitgedijld tot drie pagina’s (p. 20-23), volgt:

‘Vrage: Wat dan sult gij vraegen, sal men uijt het leeren schaiden, ende saecke laeten over hoop leggen.

Antwoord: Neen, gans niet, maer men sal apostoles spreken, en dan oock een ander de mond niet sluiten, de geesten niet wtblussen (...)’ (23).

¹⁵ Over het vrijspreken zie men: Van Slee, *a.w.*, 273-280.

¹⁶ Over het conflict van de Collegianten met de remonstrantse predikant te Rotterdam, S. Lansbergen sr., zie: Van Slee, *a.w.*, 103-105.

¹⁷ Over de relatie tussen Collegianten en Doopsgezinden is vooral van belang: H.W. Meihuizen, *Galenus Abrahamsz 1622-1706. Strijder voor een onbepaalde verdraagzaamheid en verdediger van het doperse spiritualisme*, Haarlem 1954, in het bijzonder hoofdst. II, III en IV.

Het antwoord loopt door tot het einde (1 Cor. 14 en 1 Thess. 5: 19-21 krijgen alle nadruk). Een algemeen gehouden vermaning vormt het slot:

‘Soo langh ment op gewoonte en sluer laet aen koomen, soo sult gij menschen, doch wainich Christenen, vinden, als met de bloote naem. Maer wat ist, het gelt, de staetsucht, ende het aensien van menschen, dese houden de swecken after, men wilt tegelijck een Christen, en een heere van dese Weerelt wesen, men soeckt de ere vande grooten; men prijst het menschendooden en dien onmenschelijken oorlogh, ende den oorlogh der Christenen, om hem self t’overwinnen houdt men voor sottheit. In somma, men wil hier een hemel hebben, en onse lust plegen, en men wil dat Godt ons hier naer noch oock zijn heemel schenke, op onse ongehoorsaemheid’ (25).

Het zijn deze bladzijden (ingeleid door de geciteerde ‘Vrage’), waarvan men zich goed kan voorstellen, dat Knol er in een college gebruik van heeft gemaakt; althans zal hij er zich op een dergelijke manier hebben uitgedrukt. Juist doordat het taalgebruik niet verzorgd is, manifesteert deze tekst zich als spreektaal. Zeker een door Knol geleid college behoeven wij ons niet voor te stellen als een bijeenkomst van welgestelde en ontwikkelde burgers. Reeds Hylkema betreurde het, dat de lezer van Van Slee’s standaardwerk over de Rijnsburger Collegianten de indruk kreeg, dat de colleges voorlopers waren geweest van de deftige Vrije Gemeente uit de negentiende eeuw. Hylkema zelf wilde de Collegianten liever vergelijken met Tolstoianen of Adventisten, tenminste in de zeventiende eeuw.¹⁸ In ieder geval zal men de nodige nuanceringen moeten aanbrengen in een beschouwing van het Collegiantisme.

Het tweede manuscript met een tekst op Knols naam geeft ons nog sterker een indruk van de wijze waarop Knol in het college zal hebben gesproken: recht op de man af, appelerend aan het gezond verstand, uitdagend, zonder enige reverentie voor de z.g. geleerde stand. Bij voorbaat al is in het ‘Kort ondersoek’ de orthodoxe triniteitsleer veroordeeld. Knol laat zich hier kennen als een man die rotsvast van eigen gelijk overtuigd is. Hij begrijpt niet dat er nog voorstanders van het triniteitsdogma worden gevonden.

‘Offerschoon nu en dan eenige boeken in ’t licht komen, soo ist echter niet anders dan het oude deuntie. Wat dan, sullen wij altijs hier over leggen knibbelen ende hassebassen, en van het disputeren geen ander ende te vorwachten hebben, als disputeren sonder eijnde’ (1).

Wanneer men een leerstuk wil bewijzen, zal dit alleen kunnen geschieden ‘ofte door de ghesonde rede, ofte uijt de H. Schriftuere, daer is geen derde’ (3). Zonder veel moeite wordt nu aangetoond, dat de Bijbel niet van Drieëenheid spreekt

¹⁸ Van Slee, *a.w.*, 421-425 en Hylkema, *a.w.*, I. 144.

en dat dit leerstuk er evenmin uit valt af te leiden. Maar ook met de rede strijdt dit dogma, het is een 'hantastelijcke ongerijmtheit' (14). De voorstanders maken het zich gemakkelijk door te spreken van onbegrijpelijke verborgenheden, die men in het geloof dient te aanvaarden. Zo kan alles worden goedgepraat, meent Knol. Vooral het spreken over de oneindigheid en het wezen Gods, beide onbijbelse begrippen, brengt ons op dwaalwegen. Wanneer terloops wordt verwezen naar 'de poolse catechismus' (10), dan versterkt ons dat in onze veronderstelling, dat Knol zijn vertaling van de Rakowse catechismus voor het college heeft bedoeld.

Dat heden ten dage nog steeds de Triniteit in de kerken wordt beleden, heeft een lange voorgeschiedenis. Zoals de 'reformateurs' in het algemeen,¹⁹ is ook Knol van mening dat al vrij kort na de apostolische tijd afwijkingen van het eenvoudige Nieuwtestamentische getuigenis zich binnendrongen. Het hoofd werd 'beset oft beswalckt met de dromen der vermaerde filosofhen' (19), met name Plato's ideeën.²⁰ Zo werd 'de eenvoudige leere Christi met den dreck van uytzinige waenwijsheijt besmet'. Onze 'gheleerde mannen' moeten nu ontwaken uit dit zelfbedrog en zich niet langer laten bedriegen of 'met den schoonen schijn van een heylige verborgentheijt blinthocken' (23). Zij moeten eisen

'dat hem die verborghentheijt met vaste en bondighe redenen bewesen worde van haer die dese verborgentheden der Godtheijt selve soo spitsvindigh en aerdigh weten te beschrijven, als of sij eerst onlanghs uijt den Hemel ghekoomen waren, daer sij naeuwkeurigh de onderscheijden persoonen in het oneijndelijck wesen Godes met haer eijgen ooghen ghesien hadden' (23).

Helaas blijft de auteur in gebreke ons zijn eigen mening over deze theologoumena mee te delen, behalve dan dat hij eenmaal naar 'zijn' catechismus verwijst. Waarschijnlijk heeft hij geen behoefte gehad om een poging daartoe te wagen, misschien kon hij het ook niet, maar als aanhanger van Boreel zal hij ook al te duidelijk de nietigheid van elk mensenwoord tegenover Gods heilig en onfeilbaar, in zichzelf volkomen Woord hebben beseft dan dat theologie voor hem iets anders zou kunnen zijn dan uitleg van de Bijbel. — Ook in dit opzicht verschildte hij van de Socinianen. — Zijn verontwaardiging over de scholastieke speculaties betreffende het wezen Gods klinkt oprecht. De 'groote stouticheden' die hij zich volgens de protokollen van de gereformeerde kerkeraad van Amsterdam meer dan eens in geloofszaken had veroorloofd, zijn wellicht moedwillig uitgelokt door tegenstanders, maar moeten in geen geval worden opgevat als uitingen van spotlust of onverschilligheid. Hier klinkt door het protest van het 'lekenver-

¹⁹ Vergel. Hylkema, *a. w.*, I, 100-103.

²⁰ Zie: Sarah Hutton, *The Neoplatonic Roots of Arianism (...)*. In: *Socinianism and its Role (...)*, 145, waar naar de vader van het Engelse Unitarisme wordt verwezen, John Biddle, en naar diens mening over de verderfelijke invloeden van het Platonisme.

stand' tegen de scholastiek, van het eenvoudige bijbelgeloof tegen de geïnstitutionaliseerde en geformaliseerde belijdenis, zoals aanhangers van de Radicale Reformatie het in de zestiende eeuw al hadden laten horen, en zoals het nu allerlei 'reformateurs' of 'nieuwe profeten' op hun wijze verwoordden.

Zoals in de leer zal de kerk ook in haar organisatie moeten terugkeren tot de eenvoud van het apostolische tijdvak. Het is veelbetekenend, dat de colleges zijn begonnen nadat het 'concilie' van Dordrecht met luister en machtsvertoon aan het strenge Calvinisme de overwinning had bezorgd en dat in de jaren '50, toen de Gereformeerde Kerk haar officiële erkenning van staatswege had verkregen, het aantal Collegianten verrassend snel toeneemt. Bij de zieners en profeten onder hen heeft Knol, voorzover valt na te gaan, zich niet geschaard, zo min trouwens als bij de Quakers, die in de loop van 1655 in Amsterdam neerstreken en met wie hij wel enige gelijkenis vertoont.²¹ Maar wel voelde hij zich sterk betrokken bij de pogingen die Boreel en de zijnen omstreeks 1655 ondernamen om de contacten te verstevigen die via Galenus waren gegroeid met de Doopsgezinde Gemeente van het Lam.

Om zijn actieve sympathieën voor het Collegiantisme heeft Galenus zoals bekend een stroom van verdachtmakingen over zich heen moeten laten gaan. In allerlei pamfletten werd hem verweten, dat hij sociniaanse denkbeelden zou aanhangen. Zijn biograaf Meihuizen heeft de strijd met al haar verwickelingen uitvoerig en met oordeel des onderscheids beschreven.

De pamflettenoorlog begon met het anonieme *Commonitio ofte Waerschouwinge aen de Vlaemsche Doopsgezinde gemeynte binnen Amsterdam tegen eenige Leeraren onder haer, op welcke sij wel hebben te letten* (1655), waarschijnlijk van de hand van dr Cornelis de Vries, medestander van het hoofd der conservatieve groepering, Tieleman Tieleman. Nog in hetzelfde jaar verscheen daarop een vinnige reactie onder de titel *Den gekapten droes ofte den Satan verandert in een engel des lichts*, gedrukt 'bij Hendrick Vredenrijck, in de Blye Liefde'. De tekst beslaat de bladzijden 3-8. In een bepaald exemplaar is op blz. 3 erbij geschreven: 'gesteld door Jan Cornelisen Knoll 1656' in hetzelfde handschrift als waarin de beide tractaten zijn geschreven die hierboven zijn behandeld en als waarin ook enkele verklarende kanttekeningen zijn geschreven in de marge van het pamflet.²² Daaruit valt af te lezen dat met de 'droes' dr Frisius of De Vries is bedoeld.

²¹ Knol is eens opgepakt omdat hij had geweigerd zijn hoed af te nemen (in een kerkdienst, of tegenover een hogergeplaatste, is niet overgeleverd; de Quakers weigerden zoals bekend dit ook stelselmatig; zie: J.Z. Kannegieter, *Geschiedenis van de vroegere quaker-gemeenschap te Amsterdam 1656 tot begin negentiende eeuw*, Amst.-Haarlem 1971, 66.

²² Het bewuste exemplaar is mede gebonden in de onder noot 11 genoemde convoluut uit het bezit van ds Woelinga. Ook andere pamfletten uit deze convoluut hebben kanttekeningen in hetzelfde handschrift. Bovendien zijn allerlei pamfletten die zich in de Doopsge-

Hij is 'gekap't', omdat hij onlangs in Franeker met de kap tot doctor medicinae was gepromoveerd.²³ Tieleman Tielen verschijnt als 'doorslepen paus' ten tonele.

Het eerste toneel speelt zich af in de hel, waar grote beroering is ontstaan doordat de eeuwenoude list waarmee men de mensen in de hel wist te krijgen, dat nl. de mens 'door opinij en niet door doen most salig worden', op aarde ontmaskerd is. Had de hellevorst eertijds de mensen voorgehouden 'dat den Soone Gods het altemael weder had goet gemaect: so dat haer niet en reste als een grammercije te seggen', thans wordt er geleerd, dat die weg inderdaad naar de hel leidt en dat men de wetten van de vorst des lichts moet gehoorzamen. Want 'den Vorst [des lichts] belooft daer toe sijn hulp, waer door men't (o my) volkomen doen kan', klaagt de vorst der duisternis (3). Welverstaan gaat het hier dus om de bekende vraag, of de mens Gods geboden kan houden, wat Socinianen en nu ook Galenus leren.

De gekapte droes biedt zich nu aan om op aarde de mensen met een nieuwe list hellewaarts te lokken. In het tweede toneel dat zich op aarde afspeelt, pleegt hij overleg hierover met de doorslepen paus. Het tweetal maakt allerlei plannetjes om met valsheid, achterklap en laster de tegenstander terug te dringen. Het besluit dan Galenus van zijn aanhangers te beroven door alom te verkondigen, dat het vrome leven slechts geveinsdheid is en Christus' dood zou verzaken. Een probaat middel is ook het bekladden van de vromen met de beschuldiging van Socinianisme 'en dan krijgen sy terstondt al 't graeu, ja Kerk en Magistraet op 't lijf' (6).

Dit pamflet, dat allerlei toespelingen bevat op bijzonderheden uit het hoog opgelopen conflict, toont ons — al zijn taal en stijl ervan niet beter dan in de beide hiervoor genoemde tractaten — overduidelijk aan, hoe sterk Knol zich bij de strijd betrokken wist. Een bewijs daarvan zouden ons ook de vele aantekeningen kunnen leveren, die in bepaalde exemplaren van de pamfletten uit de eerste jaren van de Lammerenkrijg in de marge zijn bijgeschreven en die — naar men misschien mag aannemen — van Knols eigen hand zijn, in ieder geval blijkens hun inhoud en strekking van een met Knol verwante Collegiant.

Deze marginalia zijn een directe reactie op de handelingen van de partij van Tieleman Tielen en Tobias Goverts. Hun beider namen en die van hun medestan-

- zinde Bibliotheek bevinden (U.B. Amsterdam) eveneens door dezelfde hand met aantekeningen en krabbels voorzien; in de *Catalogus der werken over de doopsgezinden en hunnen geschiedenis aanwezig in de bibliotheek der Ver. Doopsgez. Gemeente te Amsterdam*, Amst. 1915, vindt men op 115 vlg. daarvan bij de titelbeschrijving ook gewag gemaakt. Evenwel zijn de kanttekeningen in sommige pamfletten weer van een andere hand.

²³ Cornelius Frisius (Amstelodamensis) 3 mei 1655 gepromoveerd te Franeker; zie: *Album promotorum academiae Franekerensis (1591-1811)*, samengest. door Th.J. Meijer, Fran. (z.j.), 34.

ders worden voorzien van spottende opmerkingen, zoals '½ gues ½ mennoos, gelt schraper' bij Tielen, of 'U doen is maer apen spel',²⁴ 'eygen lof stinckt',²⁵ enz. Men bespeurt Boreels visie, als bij een passage waarin Galenus het herstel van de gemeente in de kracht des Geestes voorspelt, wordt geschreven: 'Dit sal dan gheschieden als alle mesterschappen alle uijtleggen en alle bijplichten sullen wegh gedaen worden en dat zij alle haer van God laeten leeren'.²⁶ Waar Galenus erkende, dat 'sekere persoonen uyt de ghemeene broederschap souden konnen versocht worden' de taken van het stichten en leren waar te nemen, tekende de commentator aan: 'Hier stooten zij al haer werck om varde doort woordt *versocht*'²⁷; in de gemeente behoren geen ambten of rangen, want het leren en stichten zal moeten geschieden uit volkomen vrije aandrang, zo geeft hij te verstaan. En elders: 'Dese amten (hebben) al voor 1500 jaren uijt gedient, en daerom nu gans onnuddt, ia apenspel'.²⁸

Wie bij het lezen van boeken en pamfletten zo heftig reageert, zal in de omgang met mensen geen gemakkelijk mens zijn geweest. Maar uit deze kanttekeningen spreken ook humor, originaliteit en zelfbewustzijn: eigenschappen, die wij inderdaad bij Collegianten mogen veronderstellen, vrijgeesten in een tijd waarin de godsdienstige tolerantie nog geen gemeen goed was. Of Knol nu de auteur van deze kanttekeningen is geweest of niet, zeker kunnen we hem als een echte Collegiant beschouwen op grond van wat wel met zekerheid zijn naam draagt. Op de enige afbeelding die we van hem bezitten, leest hij in een barbierszaak de krant, maar in zijn gezicht vallen geen karakteristieke trekken op.²⁹ Het is te hopen, dat uit archiefonderzoek nadere bijzonderheden over zijn levensloop te voorschijn komen.

²⁴ Bij: *t'Samenspraek, tusschen een doops-ghesinde ende sociniaen (...)*, 1655 (z.p.) (Doopsgez. Bibl.), A 3 v°.

²⁵ Bij: Ian Iansz. Swichtenheuvel, *Oprechte editie (...) van het geschrift van Doctor Galenus ende David Spruyt (...)*, Haarlem 1658, 'Tot den Lezer' (bibl. Woelinga).

²⁶ Bij: Galenus en Spruyt, *Wederlegginge*, in: Swichtenheuvel, *a. w.*, 27.

²⁷ Bij: Galenus, *Nader verklaringe van de XIX. Artikelen*, in: Swichtenheuvel, *a. w.*, 92.

²⁸ *t. a. p.*, 17.

²⁹ Zie de reproductie van het schilderij van Egbert Heemskerk, afgedrukt bij het artikel: Joh. C. Breen, *Een barbierswinkel in 1669*. In: *Jaarboek Amstelodamum*, XVIII (1920), 1-6.

Ds Hermanus de Boer

'De voorzienigheid boven het IJ'

Bij zijn afscheid van de Doopsgezinde Gemeente Alkmaar op 6 juni 1897 hield ds Hermanus de Boer de leden van de gemeente voor: 'Blijf dit in herinnering brengen en betuig in de tegenwoordigheid van God, dat men geen woordenstrijd moet voeren, die tot niets nut is...' (2 Tim. 3 : 14a).¹ Hij drong er bij de leden op aan zich aan deze tekst te houden en aan het andere wat hij hen geleerd had. Ds De Boer memoreerde de moeilijke omstandigheden, waaronder hij zijn werk in Alkmaar begonnen was, als opvolger van Ds P. Bruyn, die wegens het Modernisme zijn ambt had neergelegd. Hij gedacht de mannen van de oude garde, die voor het grootste deel om hem was weg gevallen. Vooral dacht hij daarbij aan C.W. Bruinvis en diens overleden vader C.P. Bruinvis, die hem in moeilijke uren zoveel bijstand en bemoediging hadden geschonken. Ds De Boer was 'ootmoedig dankbaar' als hij terug zag op het werk, dat hij onder de gemeente had kunnen verrichten. Het danklied, dat de gemeente hem toezong en dat hem en veel aanwezigen ontroerde, eindigde met het gebed:

'Waar Uw pad moge gaan,
God's trouw U geleide,
tot 't eind Uwer baan'.

Hermanus de Boer werd op 24 april 1829 in Westzaan geboren als zoon van Michiel de Boer en Maria Jacoba Jongewaard; hij groeide in Haarlem op en trouwde 23 april 1857 met Dina Petronella Bakker, die geboren was in Amsterdam op 24 augustus 1830 en Nederlands Hervormd was. Ds De Boer werd eerst predikant te Knollendam (1857), later te Medemblik. Vervolgens werd hij beroepen te Alkmaar op een tractement van f 400 per kwartaal. Hij vestigde zich alhier op 7 december 1863 aanvankelijk in de Langestraat A W 87, later aan de Oude Gracht en ten slotte aan de Kennemerstraatweg 75 (het derde huis ten noorden van de Emmastraat, t.o. huize Voorhout).

* Hierbij wil ik dank zeggen aan hen die mij bij deze studie geholpen hebben; met name de heer P. Boer te Alkmaar, Mr. J.H.R. Rombach en overig personeel van het Gemeente Archief te Alkmaar en Dr. S.L. Verheus. De auteur is wetenschappelijk medewerker aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

¹ Bijbelcitaten uit de vertaling van het Nederlands Bijbel Genootschap; Zondagsch Bo-de 1897, 131.



Ds Hermanus de Boer.

Uit: Doopsgezinde Bijdragen, 1910.

Uit hun huwelijk werden geboren:

1) Claudius Henricus de Boer, DG, geb. 7 maart 1861 te Medemblik; uit Alkmaar vertrokken op 1 september 1877 naar Den Haag; overl. vóór 1910.

2) Anna Catharina de Boer, DG, geb. 29 september 1862 te Alkmaar; zij huwde met Dr. R. Sleeswijk, arts, en woonde rond 1910 te Bloemendaal; uit dit huwelijk werd tenminste één kind geboren; Anna Catharina woonde in de dertiger jaren weer in Alkmaar.²

3) Maria Jacoba de Boer; geb. 20 mei 1865 en die zelfde maand overleden op 31 mei 1865.

Ds De Boer komt naar voren aan de ene kant als een welgesteld aristocraat en aan de andere kant als een hartelijk en eenvoudig man.³ Hij had een blijmoedige natuur en gaf een stevige handdruk. Hij leefde matig en behield tot op hoge leeftijd een uitstekende gezondheid. Karakteristiek in zijn oudere jaren was zijn zil-verwitte haardos. Ds De Boer leefde op een tijdsgewricht, waarin men overging van zwavelstokken en kaarslicht op gaslicht (1866); waarin men in Alkmaar ging bouwen buiten de 16e eeuwse omwalling (na 1870) en een spoorlijn Alkmaar met Amsterdam verbond (1865). Hij doorbrak de beslotenheid van de gemeente. Hij voerde het Modernisme door en bepleitte de toelating van Hervormden zonder herdoop. Hij brak het intieme interieur uit de kerk (1876). Zijn gemeente groeide van ca. 170 leden in 1860 tot 351 leden en 80 catechisanten in 1890. Ds De Boer was ook de man, die de burgemeester van Alkmaar durfde aan te klagen bij de minister (1870) en die de bijnaam kreeg 'voorzienigheid boven het IJ'. Na een actief leven als predikant van 1863 tot 1897, zou hij nog vele jaren actief blijven tot aan zijn dood, twee dagen voor kerstmis 1909.

Het onderstaande poogt een nader beeld van hem en zijn gemeente te geven in het klein-steedse Alkmaar uit de tweede helft van de vorige eeuw.

Intree van Ds de Boer

Op 13 december 1863 deed Ds Hermanus de Boer zijn intree in de gemeente, sprekend over 1 Cor. 1 : 23a: 'Grieken zoeken wijsheid, doch wij prediken een gekruisigde Christus'.⁴ Hij had met genoeg in de Doopsgezinde Gemeente van

² Bevolkingsregister Alkmaar, Gemeente Archief Alkmaar; advertentie in Alkmaarsche Courant, dec. 1910; pers. com. mevr. M.A. Kuiper-Heuvelink, Krommenie.

³ Overlijdensberichten over Ds H. de Boer: J.W.H. (= Ds J. Westerman Holsteijn), Haarlem, Z.B., 1909, 35; C.W.B. (= C.W. Bruinvis), Alkmaar, Z.B. 1909, 35, 36. Ds J. Craandijk, Haarlem, Z.B. 1910, 38; Ds F.C. Fleischer, Winterswijk, Z.B. 1910, 38, 39; zie ook *Doopsgezinde Bijdragen*, 1910, 217, 218 met een portret van Ds H. de Boer, en de Alkmaarsche Courant, dec. 1909.

⁴ Z.B., 1897, 131.

Medemblik gewerkt en beseftte daar, dat hij een moeilijke werkkring tegemoet ging. Op 3 augustus 1862 had zijn voorganger, Pieter Bruyn, na rijp beraad besloten zijn ambt neer te leggen. Bruyn had 'sedert geruimen tijd opgemerkt, dat het meerendeel der gemeente zich met zijne gevoelens tenopzichte van de nieuwere bijbelbeschouwing niet kan verenigen, dat hij dientengevolge te veel bezwaar ziet om met vrucht in de gemeente als leeraar werkzaam te zijn en niet tegen zijn innige overtuiging kan prediken en catechiseren, waarom hij na rijpe overweging ontslag neemt als leeraar'.⁵

De dag tevoren, 11 juni 1862, had Ds Bruyn aan diaken Cornelis Pieter Bruinvis geschreven:

'Geachte vriend.

De inhoud dezer letteren, ik houd er mij van overtuigt, zal U zeer bedroeven. Ik kon echter die smart, hoe gaarne ik wilde, U niet besparen, dragende ik zelf ruimschoots er mijn aandeel van weg. Reeds lang woelde de gedachte, die thans is uitgesproken, bij mij om. Ik heb dikwijls gevreesd dat het eindelijk tot zoo iets komen moest. De omstandigheden en de geest van het grooter deel der gemeente hebben mij er toe gedwongen – ware daarin meer toonaangevend úw geest, ik zou mij niet in de smartelijke noodzaak hebben gezien dezen brief U te zenden. Wees met de Uwen gegroet van Uwen oprecht toegenegen vriend, P. Bruyn'.⁶

Tevergeefs probeerde men hem op andere gedachten te brengen, maar zijn besluit stond vast. Op 27 juli 1862 nam hij afscheid met de woorden van 1 Petr. 3 : 15: 'Maar heiligt den Christus in Uw harten als Here, altijd bereid tot verantwoording aan al wie U rekenschap vraagt van den hoop, die in U is, doch met zachtmoedigheid en vreze.'

De houding van de Nederlandse Doopsgezinden in het algemeen ten opzichte van het Modernisme wordt uitvoerig beschreven door N. van der Zijpp. De 'mo-

⁵ Th.B. Roep, *Interne en externe spanningen in de Alkmaarse Doopsgezinde Gemeente(n) tussen 1750 en 1900. Discussies over weerloosheid, modernisme en doop*, Alkmaar, 1981, 1-16, 12 fig., Gestencilde uitgave, exemplaar in Gem. Arch. Alkmaar en Doopsgezinde Bibliotheek in de Universiteits Bibliotheek van Amsterdam.

C.J. de Lange, *Beknopte geschiedenis der Doopsgezinde Gemeente te Alkmaar*, Alkmaar, 1927, 112, uitgave Doopsgezinde Gemeente te Alkmaar.

N. van der Zijpp, *Geschiedenis der doopsgezinden in Nederland*, Arnhem, 1952, 204, uitgave Van Loghum Slaterus.

⁶ Collectie Aanwinsten van Gem. Arch. Alkmaar, C.W. Bruinvis; vriendelijke tip van mr J.H. Rombach; v.d. Zijpp o.c., 202.

dernen' stelden o.m. de grondslag van de Bijbel ter discussie. Zij wilden eerder van de mens uitgaan dan van God en zij wilden Christendom, cultuur en wetenschap verzoenen.

Op 24 juli 1862 vertrokken Ds Bruyn en zijn vrouw Catharina Cnoop Koopmans (een dochter van Prof. Cnoop Koopmans) naar Leiden.⁷ Vanaf die tijd woonde hij op veel plaatsen in Nederland, hoewel hij in de *Doopsgezinde Bijdragen* tussen 1862 en 1898 stevast te boek staat als 'rustend leeraar te Alkmaar'. Hij ging werken onder meer bij de Maatschappij Nut van 't Algemeen en voor diverse kranten. Hij was een esteticus, had een fijne smaak, humoristische geest en was letterkundig ontwikkeld. Het beste van zijn werk (belletrie) werd verzameld in 'Silhouetten'.⁸

Bij zijn overlijden wordt nogmaals op de redenen van zijn vertrek uit Alkmaar ingegaan. Als hoofdrede wordt zijn gevoel over het Modernisme genoemd. Als nevenredenen wordt gezinspeeld op: maatschappelijke vrijheid van handelen (het echtpaar had geen kinderen en vermoedelijk geen economische zorgen); de kleinstedsheid van Alkmaar en de neiging van zijn vrouw om de gewone grieven in een predikantsleven eerder toe te spitsen dan te bedekken. Hoe het zij, de gemeente vond moeizaam een opvolger. Een dreigende scheuring kon slechts door tactvol optreden van Ds De Boer voorkomen worden.⁹ Of zoals zijn opvolger Ds Glasz het uitdrukte bij de begrafenis van Ds de Boer: 'Hij wist met geduld en kalmte de leden langzamerhand voor zijne ideeën te winnen, mocht hij niet allen kunnen voldoen, velen zullen zeker met liefde aan hem denken...'.¹⁰

Ds De Boers klacht over burgemeester Maclaine Pont

In november 1870 schreef Ds De Boer een woedende brief over het gedrag van de burgemeester van Alkmaar Archibald Maclaine Pont aan 'Zijne excellentie den Minister van Binnenlandse Zaken'.¹¹ Hij verzocht daarin een onderzoek naar de handelwijze van de burgemeester bij de verkiezingen voor de Tweede Kamer. Hij twijfelde er niet aan, dat dit redenen tot ontslag zou opleveren. De bevolking van Alkmaar kon volgens hem niet meer op de woorden van de burgemeester vertrouwen. De kern van de zaak¹² was, dat het liberale gemeenteraadslid W. van

⁷ Bev. Reg. Alkmaar, 1862.

⁸ Z.B. 1898, 68.

⁹ Bruinvis, Z.B. 1909, 35. De Lange, o.c., 112-113.

¹⁰ A.C., 27-12-1909.

¹¹ Coll. Aanw., De Boer.

¹² Zie ook J.H. Rombach, *Het kiesdistrict Alkmaar, 1848-1917*, Alkmaars Jaarboek, 1970, 6, 125-140.

H. Koolwijk, *Alkmaar bij gaslicht*, 's Gravenhage, 1975, uitg. Kruseman.

der Kaay (de latere minister van justitie) op 22 oktober 1870 om 10 uur 's avonds de gemeente aanplakker C.C. Paskate bij zich thuis riep en hem opdracht gaf 9 stembiljetten in de stad op te plakken. Omdat het na zonsondergang was verzocht Van der Kaay de aanplakker eerst even bij de commissaris van politie langs te gaan. Deze had geen bezwaar, maar vroeg hem ook de burgemeester in kennis te stellen. Burgemeester Maclaine Pont weigerde en sommeerde de verkiezingsbiljetten terug te geven aan Van der Kaay met de woorden:

'Gij moet het compliment doen aan mijnheer Van der Kaay en zeg dat het gemeente bestuur zich niet met zulke biljetten bemoeit, niet alleen voor deze heer (de liberale lijsttrekker jhr. mr. H.G.C.L. Janssens) maar al was het mijnheer Van Foreest (jhr. mr. C. van Foreest, lijsttrekker van de conservatieven).'

Van der Kaay was razend en meldde het gebeurde de volgende dag per advertentie in de Alkmaarsche Courant. Het college van B&W liet daarop officieel weten, dat Van der Kaay onwaarheid gesproken had. Daarop volgden nog in vele plaatselijke en landelijke kranten stukken over deze zaak.

Op verzoek van Van der Kaay ondervroeg het college de stadsaanplakker. Ook diende hij op 26 oktober 1870 een verzoek in tot wijziging van de instructie van de stadsaanplakker. Op 16 november 1870 werd deze wijziging goedgekeurd, nadat de burgemeester eerst, via een stemming, door de hele raad gereprimandeerd was en als hoofd van politie verantwoordelijk was gesteld voor de bevelen aan de stadsaanplakker.

Ds De Boer, die de klachten ondertekende met zijn functie als predikant, vroeg de minister drie punten te onderzoeken: de burgemeester had een raadslid van 'onwaarheid' beschuldigd; hij had, hoewel wettig hoofd van politie, gezegd verder niets met de zaak te maken te willen hebben; en hij had de stadsaanplakker verdacht gemaakt door zijn eigen lezing van het gebeurde. En passant maakte Ds De Boer ook melding van vroegere klachten over de burgemeester aan de minister in 1862 (waar ik nog op terug kom). Volgens Koolwijk¹³ heeft Ds De Boer nooit antwoord gekregen en raakte de zaak snel in de doofpot.

Wat had Ds De Boer nu met deze zaak te maken? In elk geval overlegde hij over de brief met C.W. Bruinvis, die liberaal was, want diens handschrift komt op het in het archief van Alkmaar bewaarde request voor. Ook Ds De Boer was overtuigd lid van de liberale partij (voor goed begrip, deze partij was toen een progressieve partij met mensen, die vernieuwing voorstonden). Zijn lidmaatschap blijkt uit een advertentie in de Alkmaarsche Courant van 23 oktober 1870, waarin de kiesvereniging 'De Grondwet', kiezers van het kiesdistrict Alkmaar oproept om te stemmen op de liberale kandidaat voor de Tweede Kamer Jhr. mr. H.G.C.L. Janssens uit 's Gravenhage. Deze advertentie was behalve door Ds De

¹³ Koolwijk, o.c., 144.

Boer ook ondertekend door mr. W. van der Kaay en nog 12 andere vooraanstaande Alkmaarse liberalen.

De geprikkeldheid van de liberalen over het gedrag van de conservatieve burgemeester Maclaine Pont is nog beter te begrijpen als men weet hoe de (ultra) conservatief Van Foreest uit Heiloo voor het kiesdistrict Alkmaar in de Tweede Kamer kwam in 1870 in plaats van de liberale generaal Knoop, die aanvankelijk gekozen was in 1869 en voor vier jaar zitting zou hebben. Laatstgenoemde was door de mobilisatie tijdens de Frans-Duitse oorlog in actieve dienst geroepen en wettig verplicht geweest zich zolang uit de Tweede Kamer terug te trekken. Tegen de verwachting in stelde de generaal zich toch weer kandidaat voor Alkmaar voor de verkiezingen van 1870. Kandidaat voor de conservatieven was jhr. Van Foreest, die wel had beloofd, na eventuele verkiezing, zich terug te trekken ten gunste van de generaal, als de mobilisatie voorbij was.¹⁴ Bij de eerste stemming op 16 augustus 1870 staakten de stemmen (878-878 stemmen). Vermoedelijk omdat velen meenden, dat de mobilisatie nog lang zou duren. Bij de herstemming op 30 augustus 1870 won Van Foreest met 1191 stemmen van de generaal, die 1140 stemmen kreeg. Van der Kaay klaagde in een hoofdartikel van de Alkmaarsche Courant van 4 september 1870, dat hij had gerekend op het 'eergevoel' van de 1212 liberale kiezers, die de generaal het vorig jaar gekozen hadden en verder, dat 'de verheffing van de heer Van Foreest, vergoding zou men bijna schrijven, allengs een voor hem zelve zeker zeer pijnlijke en voor anderen walglijke hoogte bereikte'. Van Foreest zelf had per advertentie in de 'Nieuwe Alkmaarder' gewaarschuwd tegen de liberalen met de woorden 'schraagt ge de kandidaten van den heer Knoop, dan stemt ge een richting, die eene valsche vrijheid predikt, het gezag verzwakt, en godsdienst en zedelijkheid van hare kracht berooft'. Enfin nog geen twee maanden later was de oorlogsdreiging voorbij. Er zou weer een stemming komen en men verwachtte, dat Knoop zijn zetel in de Tweede Kamer voor het kiesdistrict Alkmaar weer in zou nemen.

Knoop was weer kandidaat gesteld door de liberalen, maar meende op het laatste moment met een verkeerd begrepen gentleman's gebaar af te moeten zien van zijn kandidatuur, als Van Foreest daarvoor zijn zetel zou moeten opgeven. In allerijl verkoos de liberale kiesvereniging in Alkmaar op 19 oktober een nieuwe lijsttrekker, de onbekende Jhr. Mr. H.G.C.L. Janssens uit Den Haag, terwijl de stemming al op 25 oktober zou plaats vinden. Geen wonder, dat de liberalen boos waren op de burgemeester, toen hij op 22 oktober verbood de aanplakbiljetten met Janssens' naam in de stad aan te plakken.

Wat de liberalen en conservatieven politiek bewoog in die jaren is goed op te maken uit Van der Kaay's hoofdartikelen in de Alkmaarsche Courant, die ook landelijk geciteerd werden. De conservatieven waren mannen van het devies:

¹⁴ Rombach, o.c., 130.

God-Koning-Vaderland. Zij keken wantrouwend naar de liberalen. Zij vonden,¹⁵ dat de liberalen niets van de zaken afwisten en in elke boer een rijke grondbezitter zagen, die ze wel eens via de belasting konden plukken; de liberalen zouden van Nederland een republiek willen maken en de maatschappelijke orde, godsdienst en zedelijkheid willen ondermijnen! De liberalen streden voor een gemengde nationale school (waar vooral Van Foreest een fel tegenstander van was); ze probeerden de voorrechten van de steden ten opzichte van het platteland te laten vervallen; zij wilden ongelijkmatige belastingen op handel en middenstand opheffen en zoveel mogelijk gelijke belastingdruk invoeren. De liberalen vonden ook, dat Indië door het conservatieve koloniale beleid teveel leeggeroofd werd: er is teveel 'van de Javaan gevergd'; Indië is nu verwaarloosd; 'wij mogen, wij kunnen van Indië niet meer zoveel afhaken als vroeger'.

De Alkmaarse kiezers beslisten en spraken op 25 oktober 1870 hun voorkeur uit voor de conservatieve Van Foreest (1083 stemmen) boven Janssens (914 stemmen).¹⁶ Na 1870 zou voor het district Alkmaar een tijdperk van politieke verlamming aanbreken: van de twee afvaardigingen naar de Tweede Kamer stond telkens één liberaal tegenover de (ultra) conservatieve Van Foreest (1875).¹⁷ Overigens was volgens Rombach sedert 1848 een blijvende tendens in het kiesdistrict Alkmaar: liberaal (dus progressief) met een vrij sterk conservatief tegenwicht.¹⁸ Burgemeester A. Maclaine Pont was uitgesproken conservatief, hij was dé kampioen van de orthodoxe protestanten. Door intrigeren probeerde hij zichzelf en zijn partij te bevoordelen. Dit riep natuurlijk grote weerstanden op. Zozeer, dat al in 1862 ernstige klachten over zijn gedrag naar de minister gestuurd waren, met de bedoeling zijn herbenoeming in 1864 te voorkomen. Dit zijn de klachten, waarnaar Ds De Boer in zijn schrijven van 1870 verwees.

Minister Thorbecke zelf geeft een opsomming van de klachten van 1862.¹⁹ Maclaine Pont had allerlei gemeenteverordeningen overtreden; hij had katholiek Alkmaar tegen zich in het harnas gejaagd bij de 8 oktober viering (de jaarlijkse viering van Alkmaars Ontzet van de Spanjaarden, die door de Rooms-Katholieken altijd met gemengde gevoelens bekeken werd, wegens de executie van twee RK priester-martelaars); hij had ook tegen de stadsbode gezegd: 'Het zijn allemaal Papen, die hier komen solliciteren' en hij had gemeente ambtenaren onder

¹⁵ A.C., 23-10-1870.

¹⁶ A.C., 30-10-1870.

¹⁷ Rombach, o.c.

¹⁸ Rombach, o.c., 127.

¹⁹ C. van der Wal, *De benoeming en de eerste ambtsperiode van A. Maclaine Pont als burgemeester van Alkmaar (1858-1864), gezien in het licht van de landelijke ontwikkelingen in die periode*, 1975, Scriptie Geschiedenis opleiding MOB II, Exemplaar in Gem. Arch. Alkmaar. Vriendelijke tip van de heer P. Boer, Alkmaar.

druk gezet om zichzelf in de Raad verkozen te krijgen. In de klachten van 1862 aan de minister werd Archibald Maclaine Pont omschreven als: 'Hoogst ingenomen als hij is met zijn persoon, niet door waarheid, liefde en waarachtig belang der gemeente, maar veeltijds door jammerlijke partijzucht, onberaden ijver, ijdele grootspraak en snoeverij gedreven, volgt de heer Pont in zijne betweterij slechts eigene in veele zaken niet gerijpte denkbeelden'.²⁰

Thorbecke vond hem daarom niet de 'regte man voor Alkmaar'. Maclaine Pont echter beloofde na een jaar af te zullen treden, reden waarom Thorbecke hem toch herbenoemde in 1864. Maclaine Pont bleef echter zitten en bleef burgemeester van Alkmaar tot zijn dood in 1899.²¹

Toch kwam er onder zijn bestuur veel tot stand in Alkmaar: spoorwegverbinding, straatwegen naar de omliggende dorpen, gasfabriek, drinkwatervoorziening etc.²² Maclaine Pont was in 1823 in Medemblik geboren; als officier maakte hij in 1846 de eerste Bali-expeditie mee. In 1858 werd hij burgemeester van Alkmaar. Hij volgde in die functie de liberaal Mr. P.A. de Lange op, die in 1857 bij een begrotingsgeschil plotseling was afgetreden. (Mr de Lange had een doopsgezinde vrouw: Trijntje Sijbouts).

De samenstelling van de Doopsgezinde Gemeente²³

De Doopsgezinde gemeente rond 1877 teldé 247 leden. Van hen waren er 93 mannen en 154 vrouwen; dus ook toen was er al een vrouwen'overschot'! Zowel mannen als vrouwen hadden stemrecht in de gemeente. De vrouwen kregen dit recht in 1862 bij de verkiezing van Ds De Boer.²⁴ Ca. 10% van de leden vormden een echtpaar, waarbij beide echtgenoten doopsgezind waren. De overige 90% van de leden was gehuwd met een partner behorend tot een andere kerkelijke gezindte (meestal hervormd). Zelfs worden enkele echtgenoten al 'onverschillig' genoemd. De volwassendoop, sieraad van een Doopsgezinde Gemeente, was toen al bijna geheel verworden tot het praktische gebruik in een 'gemengd' gezin, dat de zonen met de vader 'meegingen' en de dochters met de moeder. Dat wil zeggen als bijv. de vader doopsgezind was en de moeder luthers dan werden de zonen doopsgezind gedoopt op volwassen leeftijd en de dochters luthers als kind.

²⁰ Van der Wal, o.c., 30.

²¹ Van der Wal, o.c., 37.

²² Koolwijk, o.c.

²³ Roep, 1981, o.c.

²⁴ De Lange, o.c., 112.

De eerste sporen van dit gebruik ziet men trouwens in Alkmaar al in 1752!²⁵

Het Alkmaar van 1876 telde 11.980 inwoners, van hen zijn 271 'zielen' oftewel 2,3% doopsgezind (de overheid heeft nooit kunnen laten de kinderen mee te tellen als leden!). Met behulp van het Alkmaarsch Adresboek van 1876 is na te gaan hoeveel doopsgezinde leden een inkomen hadden groter dan f 300 (anders geen opname in het Adresboek) en hoeveel er kiesrecht hadden. Ca. 27 leden van 247 blijken meer dan f 300 per jaar te verdienen. 16 van hen mogen een vertegenwoordiger kiezen in de Gemeenteraad en 8 een vertegenwoordiger in de Tweede Kamer. Rekent men de niet doopsgezinde huwelijkspartners mee, dan zijn er 46 leden of echtparen met een inkomen groter dan f 300 per jaar; 31 kiezers voor de gemeenteraad en 16 voor de Tweede Kamer. Het totaal aantal kiezers in Alkmaar voor de Tweede Kamer bedroeg 550.

In 1877 is van ca. 63 leden het beroep bekend. Dat slechts zo weinig beroepen bekend zijn komt onder meer doordat de huisvrouwen onder hen buiten beschouwing werden gelaten; door het feit dat veel jongere leden nog geen en oudere niet meer een beroep hadden, zonder dat hun vroeger beroep bekend was. Voor zover de beroepen bekend zijn blijkt dat er in de gemeente tenminste 4 academici waren, 32 middenstanders (vooral winkeliers), 9 hoofdarbeiders en 18 handarbeiders. Ook aan de beroepen ziet men, dat de gemeente leefde op het snijpunt van een oude en een nieuwe tijd. Naast een leerlooier, mattenwinkelier, schepstimmerman, stratenmaker, zeepziedersknecht, zeilmaker, schippersvrouw en moleenaar, ziet men als leden: een telegrafist, luitenant en sergeant van de schutterij, de vrouw van de directeur van de Alkmaarsche Pijpgaz Compagnie en de hoofdonderwijzeres van de Openbare School voor meisjes (C. Sepp).

Uit sommige persoonlijke omstandigheden van de leden kan men de zorgen van Ds De Boer wel afleiden: een zuster bleef met haar dochttertje alleen achter, nadat haar man haar moedwillig verlaten had; een weduwnaar emigreerde in 1873 naar de Verenigde Staten; zelfs was een der leden als sociaal-democraat in 1886 in Amsterdam gevangen gezet. C.W. Bruinvis herinnerde zich met dankbaarheid de vele nachten, die Ds De Boer aan zijn ziekbed doorwaakte.

De leden woonden in die tijd behoorlijk gespreid; dit zal de homogeniteit in de gemeente niet bevorderd hebben, zeker als men bedenkt, dat het vervoer toen nog grotendeels met paard en rijtuig ging. Van 125 leden in 1876 is het adres bekend. Een kwart van hen woonde in de dorpen rondom Alkmaar van Uitgeest tot Ursem. Rond 1889 en 1900 blijkt al een derde van de leden buiten de stad te wo-

²⁵ Th.B. Roep, *De Friesch Doopsgezinde Gemeente te Alkmaar 1747-50 en iets over het geloof, de familie relaties en de economische situatie der leden*. Alkmaar, 1980, 26 pp., 10 fig., Gestencilde uitgave, exemplaar in Gem. Arch. Alkmaar en DG Bibl. Univ. Bibl. Amsterdam.

nen, thans ongeveer de helft, terwijl dit rond 1750 nog maar een vijfde deel was. Opvallend is dat er in 1889 nog slechts 2 leden in Heiloo woonden tegen nu ongeveer 117.²⁶ Van de 247 leden in 1877 waren er 129 te Alkmaar geboren en 118 met attestatie van elders gekomen, meestal uit de Zaanstreek, Haarlem of Amsterdam.²⁷

Tot de meest bekende leden van de Alkmaarse Doopsgezinde gemeente rond 1877 behoorde, behalve Ds De Boer, ongetwijfeld apotheker Cornelis Willem Bruinvis. Deze was sedert 1876 raadslid en bleef dit meer dan 25 jaar, waarvan 12 jaar wethouder. C.W. Bruinvis is een aparte studie waard, hier zij slechts vermeld dat hij van 1881 tot 1896 kerkeraadslid was, verder geschiedschrijver en oprichter van het stedelijk gemeente archief en stedelijk museum. Zijn vader Cornelis Pieter Bruinvis was kerkeraadslid van 1827 tot 1873. Een bekend lidmaat was verder de houtkoper Hendrik Jacobus Bruinvis (kerkeraadslid van 1859 tot 1894), tevens onder meer in 1882 wethouder van Alkmaar. De Alkmaarse 'Bruinvissen dynastie' leverde aan de Alkmaarse Doopsgezinde gemeente(n) 12 kerkeraadsleden gedurende de hele 18e en 19e eeuw!

Ook waren lid Jacob de Bleyker, de zoon van de laatste Doopsgezinde voorzanger, en kassier Jan de Lange C.Jzn. Jan de Lange was liberaal en zat in de Alkmaarse gemeenteraad tussen 1889 en 1919, daarna trad hij op als ambtenaar van de burgerlijke stand. Hij was 70 jaar lid van de Doopsgezinde gemeente, daarvan 63 jaar lid van de kerkeraad (40 jaar voorzitter). In 1927 schreef hij de geschiedenis van de Alkmaarse Doopsgezinde Gemeente. Ook was lid van de gemeente de zeer wetenschappelijk geïnteresseerde Dr Daniel Boeke, directeur van de Rijks HBS. Hij was gehuwd met de Alkmaarse predikantsdochter Petronella Oort (een zoon uit dit huwelijk, geboren te Alkmaar in 1884, was de bekende Kees Boeke).

Wat betreft de salarissen in die tijd: leraar De Boer verdiende f 400 per kwartaal, volgens oude bewaarde rekeningen uit 1871.²⁸ De organist A.P. Zeilmaker, zelf hervormd, was van 1867 tot 1904 in die functie en verdiende f 18,75 per kwartaal en de kosteres Elisabeth Tesselaar-Koorn f 15 per kwartaal, vermoedelijk met vrij wonen. De kosteres was in Alkmaar in 1843 geboren, gedoopt in 1861, aangesteld als kosteres in 1871. Zij vierde haar 25 jarig jubileum in 1896.²⁹ Haar man, timmerman Tesselaar, werkte volgens een bewaard gebleven rekening aan de kerk in 1871.

²⁶ DG Bijdr. Volkstelling 1889 en vriendelijke mededeling mevr. H. Keuning, Alkmaar.

²⁷ Roep, 1981, o.c., 4, fig. 5.

²⁸ Th.B. Roep, *Beschuitjes met kaas voor de Heeren. Uitgaven van de kosteres en enkele andere rekeningen 1860-67*. Alkmaar, 1977, 8 pp., 3 fig. Gestencilde uitgave exemplaar in Gem. Arch. Alkmaar en DG. Bibl. Univ. Amsterdam.

²⁹ Z.B., 1896, 118.

Discussie over de toelating van Hervormden

In 1876 brak er in de Alkmaarse Gemeente een grote discussie los over de toelating zonder herdoop van Hervormden tot de gemeente. Dit was ook het geval in andere Doopsgezinde Gemeenten.³⁰ Al in 1872 op de jaarvergadering van de Ring Noord-Holland, die in Alkmaar gehouden werd, sprak Ds Wijbrands over 'De voorwaarden tot toelating in onze gemeenten'. Ook op de jaarvergadering van de Ring in 1879, weer te Alkmaar, werd over deze kwestie gesproken door Ds Van der Linden, 'Het zonder doop aannemen van leden van andere Protestantse gemeenten'.³¹

Op 9 januari 1876 kwamen er twee brieven binnen met het verzoek aan de kerkeraad of enige leden, die hier geregeld ter kerke gingen, lid mochten worden zonder doop op belijdenis, omdat 'de richting in de Hervormde Kerk geheel tegen hunne gevoelens druischte en zij die vrijheid wenschten te genieten, welke in ons kerkgenootschap heerschende is'.³² Het ging hier om de echtgenotes van hoofdonderwijzer A.P. Zeilmaker (de organist, zie boven) en van de eveneens reeds genoemde apotheker C.W. Bruinvis. Op 8 maart kwam de zaak in de kerkeraad aan de orde. Ds De Boer wilde de zaak direkt aan de gemeente voorleggen. De kerkeraad was bang voor tweespalt en verkoos zelf te beslissen. Het verzoek werd met algemene stemmen verworpen onder protest van Ds De Boer (die op eigen verzoek slechts een adviserende stem had, om vrijer te staan). Deze uitslag werd ook schriftelijk aan C.W. Bruinvis en A.P. Zeilmaker gemeld. Op de vergadering van 14 maart echter lag er al een verzoek op tafel van de broeders Bruinvis, Pijkeren (kruidenier) en Ds De Boer om de kwestie alsnog aan de gemeente voor te leggen. Aldus werd toen door de kerkeraad besloten. Er werden stembriefjes gedrukt, waarop de leden de vraag werd voorgelegd van toelating zonder herdoop en waarop zij met 'ja' of 'nee' konden antwoorden. 191 leden van de ca. 240 leden brachten hun stem uit, waarvan 109 'tegen' en 73 'voor'. Deze uitslag was ongetwijfeld een gevoelige slag voor Ds De Boer. In 1976, dus precies honderd jaar later, werden deze stembriefjes teruggevonden in een vergeten kistje met rekeningen achter het orgel.³³ Hieruit blijkt hoe velen aarzelden. Eén lid schreef op zijn briefje: 'Ja' (doorgehaald), 'Nog eens overwogen thans "Neen"'. De grootste twijfelaar schreef: 'Neen' (doorgehaald) 'Ja' (doorgehaald) 'Neen'. Enkele anderen, onder wie de zusters Antje Oost, gedoopt in 1868, wonend in Schoorl, en J.G. Taanman, eveneens in 1868 gedoopt, gaven een stemverklaring: 'Mijn Eerwaarde Heeren Kerkeraadsleden, zeer gaarne stem

³⁰ DG. Bijdr., 1875, 43-56 en DG. Bijdr., 1880, 97 e.v.

³¹ Z.B., 1908, 171.

³² De Lange, o.c., 118; Roep, 1981, o.c., 11-13.

³³ Roep, 1977, o.c. en Roep, 1981, o.c.

ik daar mede in, maar mijn gevoelens zijn, dat het noodig zou wezen zich aan de formaliteit van de doop te onderwerpen, met deze noem ik mij U mede zuster in Jezus Christus: Antje Oost' en 'Weledle Heeren, met het blijde Ja, stem ik toe aan iets waarin zij hun bevrediging zullen vinden. U onderdanigen dienaar J.G. Taanman'.

Overigens speelde de herdoopkwestie voor hervormde leden in Alkmaar ook in 1827 toen de hervormde vrouw van de toenmalige herder en leraar IJsenbeek verzocht lid te mogen worden zonder herdoop. Toen was de kerkeraad vóór, mits zij een verklaring aflegde, dat haars inziens de typisch doopsgezinde 'leerstellingen' overeenkomstig de Heilige Schrift waren en dat op zo'n wijze als of de 'Doopt die Haar Edele in haar kindsheid is bediend' op dat ogenblik ten uitvoer wordt gebracht, op belijdenis van zonden, hoop en vergeving en "met een heilig voornemen, om Gode welbehagelijk te wandelen", "ter inlijving in onzen Gemeente, waarvan J.C. door ons word erkend ons hoofd te zijn en die wij als zodanig als Gods Zoon eerbiedigen". De broeders (toen nog de enige stemhebbenden) brachten echter onverwacht zoveel schriftelijke bezwaren in, dat men alles bij het oude liet en deed of er niets gevraagd was.

Pas in 1899, toen Ds Glasz predikant was te Alkmaar als opvolger van Ds De Boer, werd het reglement zodanig gewijzigd, dat leden van andere christelijke genootschappen lid mochten worden na goedkeuring door de Kerkeraad. De reeds gedoopte kinderen van zulke nieuwe leden echter moesten later wel op belijdenis gedoopt worden 'want voor zulke ouders zal de kinderdoop geen waarde meer hebben'.

Ds De Boer's werken in en rond de gemeente

Uit alle levensberichten over Ds De Boer komt naar voren, hoe hij met grote inzet ijverde voor weduwen, wezen, armen, vereenzaamde ouderen, werkelozen en jonge mensen op weg naar een maatschappelijke positie. Behalve voor geestelijke noden had hij ook grote aandacht voor de materiële noden, die hij vaak wist te verlichten door zijn volhardend werken en door zijn goede relaties en rijke vrienden in Amsterdam (onder wie Prof. de Hoop Scheffer). Karakteristiek is wat Ds Van der Goot aan zijn schoonzoon Ds Westerman Holstijn vertelde over Ds De Boer:³⁴ 'Als die "grote bedelaar" bij mij komt, denk ik soms: nu zal ik toch eens niet zo dadelijk toegeven, maar als hij dan mijn kamer verlaat, heeft hij toch weer mijn toezegging van hulp verkregen'. Zodoende kwam Ds De Boer aan zijn bijnaam 'Voorzienigheid boven het IJ'. Honderden, ja duizenden in ons land en vooral in Noord-Holland heeft hij zo geholpen. Veel mondelinge herinneringen

³⁴ Z.B., 1909, 35.

aan Ds De Boer leven niet voort in onze gemeente tot de huidige dag. Het is wel tekenend, dat Ds A.J. van der Sluis me eens vertelde, dat er zoveel leden bij de spoorwegen werkten, omdat Ds De Boer daar een goede vriend had. Ds Craandijk³⁵ vond op hem van toepassing, wat over David gezegd wordt (1 Sam 22 : 2): 'tot hem vergaderde alle man, die benauwd was, en alle man, die een schuldeiser had en alle man, wiens ziel bitter bedroefd was'.

'De gewone pijnlijke ervaringen zijn hem niet gespaard gebleven: onder 10 bewelddigden had hij ook wel eens 9 ondankbaren. Menschen, die zoveel aan hem te danken hadden, gingen zijn prediking op de meest nonchalante manier voorbij, doch klopten nochtans zonder schroom weer bij hem aan, zodra zij zijn invloed of hulp behoeften. Toch wees hij hen niet terug, maar ging blijmoedig voort naar zijn stelregel "doe wel en zie niet om"!'³⁶

Zijn catechisatiewerk deed Ds De Boer met grote liefde en toewijding. Tegen het eind van zijn actief predikantschap had hij dan ook zo'n 80 catechisanten. Eén van zijn catechisanten werd later zelf predikant: Ds F.C. Fleischer, eerst te Broek op Langedijk, later te Winterswijk. Ds Fleischer memoriseert, dat Ds De Boer hem tot het predikambt bracht of liever gezegd, hij maakte 'die gestorven idealen en verbeurde illusies' weer bij hem wakker. Aan Ds Fleischer danken we een aardig beeld, hoe het in de vorige eeuw tijdens zo'n catechisatie toeging.³⁷

'Nog zie ik hem 's woensdags middags het kleine tuintje binnen komen voor de catechisatie kamer naast de vriendelijke kerk aan de Koningsweg. Aristocraat van gemoed, had hij steeds een gul en vriendelijk woord van welkom, een belangstellende vraag, een gezellige mededeling. Een paar lange turven in de kachel! Want de man, die buiten nooit een overjas droeg kon binnen geducht stoken. Dan de pijp gestopt; de eeuwige pijp, waar al zijn boeken naar ruiken, zelfs die nog, welke ik twintig jaar geleden van hem gekregen heb! En dan begon het werk. De Boer dicteerde dan, op de oude manier. Maar hij deed het niet vervelend. Het was een zorgvuldig opgesteld dictaat, dat ik blij ben, later, compleet en keurig gebonden, van hem als een aandenken te hebben gekregen. En bovendien, hij pauseerde dikwijls en sprak dan naar de inval van het ogenblik en putte uit de rijke schat van zijn belezeneheid. De catechisatie afgelopen, en, zo er geen andere op volgde, gebeurde het niet zelden, dat zijn kloeke stap mij halverwege inhaalde en dat wij onder gezellige kout, samen verder gingen totdat wij scheidden voor zijn huis (aan de Oude Gracht)'.

Een andere leerling van hem, die later ook predikant werd (n.l. Ds J. Westerman Holstijn) zei over deze catechisaties, dat zij niets van een wetenschappelijke cur-

³⁵ Z.B., 1910, 38.

³⁶ Z.B., 1909, 35.

³⁷ Z.B., 1910, 38.

sus hadden. Ds De Boer vertelde 'ons kinderen' op gemoedelijke en innig vrome wijze van God en van Jezus, zodat 'wij met eerbied tot hem opzagen en tevens op Hem, van Wie hij met zoveel liefde en eenvoud getuigde'.³⁸

Ds De Boer preekte steeds eenvoudig, maar altijd belangwekkend. Zijn preken werden zeer gewaardeerd en hij kon rekenen op een goed gehoor.³⁹ Zelfs op zeer hoge leeftijd als hij ergens een preekbeurt vervulde in een gemeente, waar de leraar met vakantie was, maakte zijn preek nog zoveel indruk dat aller oordeel was: 'verreweg het mooist heeft gepreekt die oude dominee van Alkmaar'.⁴⁰ Een geleerde was hij nooit geweest en dat pretendeerde hij ook niet te zijn. Zijn preken werden ervaren als ernstig, warm en echt godsdienstig. Hij behoorde als gezegd, van ganser harte tot de moderne richting. Indrukwekkend waren zijn hartelijke woorden bij doopbedieningen of huwelijksinzegeningen (volgens Ds Westerman Holstijn). Ds Fleischer herinnerde hem vooral van avondmaalsbedieningen: 'Duidelijker misschien dan in enige andere verschijning staat zijn beeld mij voor ogen, zoals ik hem het avondmaal heb zien bedienen. Zoals hij dat deed, heb ik het niemand zien doen, zo stil, zo ernstig, zo gewijd droeg hij de tekenen rond'.

Enkele van zijn preken zijn bewaard gebleven in het Gemeente Archief van Alkmaar.⁴¹ Eén van zijn preken, gehouden in 1899 met als tekst Rom. 8 : 31b ('Als God voor ons is, wie zal er tegen ons zijn') gaat over 'Paulus van Tarsen en Paulus van Transvaal'. Hieruit ziet men dat Ds De Boer de politieke actualiteit van de Boerenoorlog in Transvaal in de kerkdiensten niet schuwde. In de Zondagsch Bode van 1899 (p. 213) komt hij er zijdelings nog op terug: 'In Transvaal kunnen wij zwakken niets doen; wij mogen en kunnen onze stamverwanten niet bijspringen, de politiek laat dat niet toe en lacht met alle vredesconferenties...'.⁴²

Op 6 november 1892 werd herdacht, dat Menno Simons 400 jaar geleden geboren werd. Bij die gelegenheid preekte Ds De Boer over Gal. 5 : 1 en 3 ('Tot vrijheid geroepen worden en in vrijheid staan'). Op 16 december 1888 vierde Ds De Boer zijn 25 jarig leraarschap te Alkmaar.⁴² De feestvierende leraar had nog net kunnen verijdelen, dat de gemeenteleden hem een cadeau gaven, maar zelf schonk hij de gemeente 250 zangbundels van de Protestantenvond. 'Wie Zondag de nette kerk der doopsgezinden alhier (Alkmaar) binnentrad, kreeg den indruk van iets feestelijks. Het spreekgestoelte was geheel omgeven door eene fraaie plantengroep, de orgel tribune daar tegenover, met guirlandes en jaarschilden versierd, elke zitplaats was belegd met een gebonden, met gulden opschrift prij-

³⁸ Z.B., 1909, 35.

³⁹ Z.B., 1909, 36.

⁴⁰ Z.B., 1909, Westerman Holstijn, 35.

⁴¹ Coll. Aanw. De Boer, Gem. Arch. Alkmaar.

⁴² Z.B., 1888, 23 dec.

kend boekje, den zangbundel van den Protestanten bond, *elke* zitplaats werd door een kerkganger bezet, en ieder kerkganger ontving een gedrukt lied'.⁴³ Ds De Boer preekte over 2 Cor. 4 : 16 'daarom versagen wij niet'.

Bij zijn 40 jarig ambtsjubileum te Alkmaar op 28 februari 1897⁴⁴ sprak Ds De Boer over Rom. 1 : 16a ('Want ik schaam mij het evangelie niet'). Er waren toen ook enkele hervormde predikanten uit de omgeving aanwezig. Bij die gelegenheid kon Ds De Boer een stoffelijk geschenk van de gemeente niet ontlopen. Hij kreeg een prachtig boekwerk, een standaardwerk over Egypte, 'met een schat aan keurige heliogrammen'. Kort daarop (6 juni 1897) preekte hij ten afscheid. Maar als gezegd, kwam er nog lang geen eind aan zijn prediking. Tot kort voor zijn dood werd hij nog voor preekbeurten gevraagd. Met smaak kon hij sterke verhalen vertellen over die tochten naar gemeenten in de buurt of ver weg of naar afdelingen van de Protestantenvond. Deze verhalen waren 'niet geheel zonder grijsaards ijdelheid', maar hij was steeds dankbaar, dat hij dit werk zolang kon doen.⁴⁵ Soms moest hij al om 6 uur op gure winterse ochtenden met de trein mee, om op tijd in de dienst te zijn.⁴⁶ Hoe koud het ook was, hij droeg nooit een overjas. Hij beroemde zich er op er ook nooit één gedragen te hebben.⁴⁷ Eens wilde een Haarlems of Amsterdams diaken, die zijn gewoonte niet kende, hem een winterjas aanbieden toen hij 'na een gastpreek', in de grote stad, zonder overjas met de heren de kerk verliet. En dan te bedenken, dat hij een welgesteld man was!⁴⁸

Bruinvis⁴⁹ memoreert, dat Ds De Boer ook zeer actief was voor 'Het Nut'. Hij kreeg landelijke bekendheid door zijn vele lezingen onder andere over zijn bezoek aan een steenkoolmijn, over zijn verblijf in Londen, waar hij tweemaal preekte in de Ned. hervormde kerk. Ook sprak hij over zijn reizen naar Konstantinopel, Smyrna en Athene. Deze lezingen illustreerde hij dan met grote tekeningen en prenten; ze trokken altijd een belangstellend publiek. In 1876 was Ds De Boer penningmeester te Alkmaar van 'Nut van den Javaan' en lid van het Ned. Bijbelgenootschap.⁵⁰ Ds De Boer was ook lid van het Natuur- en letterkundig ge-

⁴³ Voor dit lied, zie J.G. Boekenooen, *Catalogus der werken over Doopsgezinden en hunne geschiedenis aanwezig in de bibliotheek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam*. Amsterdam, 1919, 284. Uitgave de Bussy, Amsterdam.

⁴⁴ Z.B., 1897, 76.

⁴⁵ Z.B., 1910, 38.

⁴⁶ DG. Bijdr., 1911, 218.

⁴⁷ Z.B., 1909, 35.

⁴⁸ Z.B., 1910, 39.

⁴⁹ Z.B., 1909, 36.

⁵⁰ *Alkmaarsch Adresboek, 1876*. Uitgave P. Kluitman, Herdruk 1977, uitgave Pirola, Schoorl.

nootschap Physica te Alkmaar, evenals veel van zijn voorgangers. Tenslotte was Ds De Boer jarenlang correspondent van de westelijke ring van Noord-Hollandse Doopsgezinde Gemeenten.⁵¹ Hij bezocht de jaarvergaderingen van de Ring zelfs 50 jaar! Vooral vacante gemeenten vroegen zijn raad en konden dan op zijn warme steun rekenen, ook hier zowel op geestelijk als op economisch gebied.⁵² Tot het laatst toe zette hij zich in voor de kleine gemeenten, zoals blijkt uit enkele brieven van zijn hand naar de Zondagschbode. In 1899 verwijt hij in een vlammend betoog, dat de Doopsgezinde Sociëteit kleine gemeenten onder druk zette, om te fuseren, zoniet, dan geen subsidie.⁵³ 'Ik kan het niet lijdelijk aanzien, dat brave lui, die het goed meenen met voorvaderlijk huis en goed, met geweld uit hunne rechten worden gezet'. Dat mag in de politiek zo gaan, iets anders is als sommige van onze kleine gemeenten besprongen worden en bedreigd met de ondergang. Ds De Boer doelde op de plannen om Graft Noordeinde en O.- en W.-Graftdijk samen te voegen. De gemeenten willen dat niet, voelen zich onder druk, tot samen werken gedrongen 'om daarna nog een poosje een kwijnend bestaan te leiden, en dan voor goed van de kaart te verdwijnen!' Want dat zou volgens Ds De Boer het gevolg zijn, zoals hij uit ervaring weet. In het verleden adviseerde hij nl. het samengaan van de Zijper gemeenten en ook tot de combinatie Medemblik-Enkhuizen, om zo een groter salaris aan een gemeenschappelijke leeraar te kunnen aanbieden. In zowel de Zijpen als Medemblik liep het aantal katechisanten terug. Dit soort combinaties vond hij nu echte 'condemnaties', vooral als de gemeenten geografisch ver uit elkaar lagen. Dat gold nog niet zozeer voor een nog jonge predikant vol werklust, maar wel voor een oudere. De ervaring leerde, dat gemeenten, wier leden voor het grootste deel gemengd gehuwd waren, bij langdurige vacatures hun katechisanten kwijt raakten naar de plaatselijke zusterkerk, waar vader of moeder lid van waren, ondanks hulp uit de ring voor 14 daagse kerkdiensten en catechisatie door de consulent. Even zo is het een feit, dat het aantal katechisanten toeneemt, als er maar een vaste predikant is. Tenslotte bracht Ds De Boer in herinnering, dat men zuinig met de gemeenten moest omspringen, nu het aantal proponenten, mede door een te liberaal beurzenbeleid en studiefonds, te groot is; liever dan de jonge doopsgezinde predikanten voor de keuze te zetten, voor een ander kerkgenootschap te gaan werken of een andere maatschappelijke betrekking te zoeken.

In de Zondagschbode van 1904,⁵⁴ stelde Ds De Boer een plan voor om kleine gemeenten er weer bovenop te helpen en financieel zelfstandig te laten worden. Hij vroeg met name kinderloze leden van kleine gesubsidieerde gemeenten per

⁵¹ Z.B., 1909, 36.

⁵² DG. Bijdr., 1911, 217.

⁵³ Z.B., 1899, 213.

⁵⁴ Z.B., 1904, 27.

testament zoveel geld na te laten, dat na hun dood uit de rente eenzelfde jaarlijkse bijdrage verkregen werd tot onderhoud en bloei van de gemeente, als zij bij hun leven gaven. Bij een goede belegging zou zo'n kleine gemeente tot enige kapitaalvorming kunnen komen, die haar tenslotte onafhankelijk zou maken.

Het huwelijk van Ds De Boer en Dina Petronella Bakker wordt als zeer gelukkig beschreven: 'Hij wist naast zich de nobele, fijnbeschaafde en gevoelige en van gemoed zo sterke vrouw, die ongeveer een halve eeuw, met rustige trouw aan zijn zijde heeft geleefd en hem nu heeft overleefd'.⁵⁵

Het greep hen beiden erg aan, dat ze enige jaren tevoren hun enige volwassen zoon verloren, 'ja, dat verlies was hun diep door het ouderen hart gegaan!' Maar zij droegen dit verdriet moedig en wie hen na hun gouden bruiloft mocht ontmoeten, verheugde zich over het echtpaar, dat zo jong van hart gebleven was, 'wiens liefde als buurkinders en speelkameraden ontwaakt, heel een lang leven door in lief en leed zijn schat en zijn troost was geweest'.⁵⁶ Hun trots was in de laatste jaren van hun leven het kleinkind, dat ze kregen met een diep gevoel van de zegen die hun 'in hun grijsheid in dit kind' geschonken werd.

Nog onverwachts overleed Ds De Boer op 23 december 1909 rond half twaalf in de voormiddag. Hij werd begraven om half twee 's middags op 27 december 1909. Er waren geen bloemen en toespraken, maar wel waren bijna alle leden van de Doopsgezinde Gemeente van Alkmaar aanwezig.⁵⁷

⁵⁵ Z.B., 1910, 38.

⁵⁶ Z.B., 1910, Craandijk, 56.

⁵⁷ A.C., dec., 1909.

Van Groninger Oude Vlamingen en de Afscheiding in Ulrum en Houwerzijl

door P. van den Burg

In zijn belangrijke studie over de Afscheiding van 1834 in Ulrum en omgeving, *Spanningen en Konflikten*,¹ wijst J.S. van Weerden er voortdurend op, dat in de Marne (de streek in Noord-West Groningen die de gemeenten Ulrum, Leens en Kloosterburen omvat) een niet onbelangrijk gedeelte der bevolking heeft behoord tot de 'strengere' doperse richting der 'Groninger Oude Vlamingen'. In verband daarmee vraagt hij zich af, of de starre rechtzinnigheid van vele Hervormden in Ulrum en het naburige Houwerzijl, van vóór 1834, voor een deel misschien het gevolg was van de invloed van de Oude Vlamingen in die plaatsen.² Hij stelt dat veel van die Doopsgezinden in de achttiende eeuw, met name sedert 1792 toen hun gemeente werd opgeheven, toetraden tot de Hervormde Kerk. Daarvoor geeft hij als verklaring, dat het Piëtisme Doopsgezinden en Gereformeerden dichter bij elkaar bracht en dat een aanzienlijk gedeelte van hen omstreeks 1834 met Hendrik de Cock meeging.³

Die opvatting heeft weerklank gevonden bij kerkhistorici.⁴ Dat is te begrijpen, want zij is zeer aannemelijk. Wat zien we namelijk als we de gegevens over het piëtistisch reveil van de achttiende eeuw, over de Groninger Oude Vlamingen in Ulrum en Houwerzijl en over de Afscheiding in die plaatsen op een rijtje zetten?

* Samenvatting van de doctoraalscriptie Nieuwste Geschiedenis, Rijksuniversiteit Groningen, 1983. De auteur was werkzaam in het onderwijs en studeerde (kerk)geschiedenis.

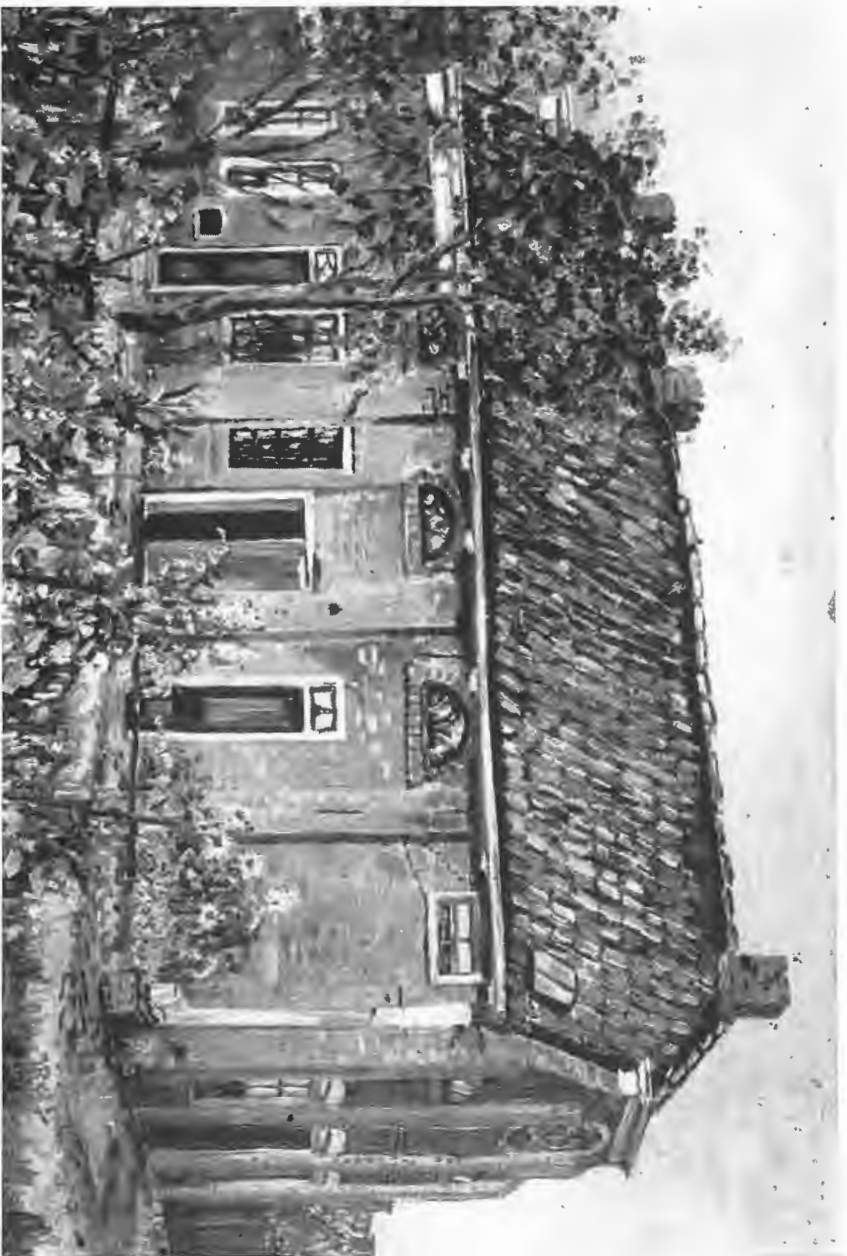
¹ J.S. van Weerden, *Spanningen en Konflikten. Verkenningen rondom de Afscheiding van 1834* (Groningen, 1967).

² *Ibid.*, 50; vgl. 388.

N.B. De termen 'hervormd(en)' en 'gereformeerd(en)' worden door Van Weerden, en hier, beide gebruikt om er (de leden van) de 'Grote Kerk' van vóór 1834 mee aan te duiden.

³ *Ibid.*, Voorwoord, 10, 50, 93, 94, 379, 388. Vgl. K. Vos, 'Groninger Oude-Vlamingen', in: 'Groningen'. *Tijdschrift voor de volkstaal, geschiedenis, volksleven enz. van de provincie Groningen* (1916) 78.

⁴ Zie A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795. Haar geschiedenis en theologie in de negentiende en twintigste eeuw* (Kampen, 1974) 56; O.J. de Jongs bijdrage aan W.J. Formsma e.a., ed., *Historie van Groningen. Stad en Land* (Groningen, 1981) 385; J. Wesseling, *De Afscheiding van 1834 in Groningerland. Deel I: De Classis Middestum* (Groningen, s.a.) 58.



*Het eerste eigen kerkgebouw van de Afgescheidenen te Urum, dat zij op 6 juni 1843 in gebruik namen.
Reproductie van een schilderij van J. Rispen, dat in bezit is van mevrouw G. Kruijer-Oosterheerd te Urum.
Copyright: Tjerk S. de Vries/ Nederlands Dagblad.*

– Mede dankzij de activiteiten van de predikanten Sicco Tjaden, Johannes Verschuier en Wilhelmus Schortinghuis kreeg het Piëtisme veel invloed onder de Gereformeerden in Groningerland in de achttiende eeuw. Die godsdienstige beweging legde vooral veel nadruk op levensheiliging (waarmee wereldmijding en puritanisme samenhangen) en *individuele* vroomheid. Daarin stemde zij overeen met de Groninger Oude Vlamingen. Zo kon het Piëtisme fungeren als trait d’union tussen (rechtzinnige/‘fijne’) Gereformeerden en Doopsgezinden.⁵

– Omstreeks 1778 werden de Groninger Oud-Vlaamse gemeenten van Ulrum en Houwerzijl samengevoegd. Behalve met een gebrek aan voorgangers en een sterk teruglopend ledenaantal, had de combinatie te kampen met een slechte financiële positie. In 1792 werd de gemeente Ulrum-Houwerzijl opgeheven.⁶

– Onder invloed van het piëtistisch reveil had zich het conventikelwezen ontwikkeld. Velen van de rechtzinnige meerderheid der Gereformeerden/Hervormden in Ulrum en Houwerzijl zochten – ontevreden met de situatie in hun kerk – in de eerste decennia der negentiende eeuw hun stichting in de conventikels;⁷ in deze samenkomsten verkondigden oefenaars ‘het oude woord’. De conventikels en oefenaars vertoonden overeenkomsten met de vermaningen en vermaners der Doopsgezinden.

– Vervolgens verliet met de Afscheiding onder leiding van De Cock die rechtzinnige meerderheid de Hervormde Kerk – een afscheiding waarvan de voedingsbodem gevormd was door de conventikels.⁸

– De afgescheidenen kenden ten aanzien van hun gemeente-inrichting een ruime mate van plaatselijke zelfstandigheid en handhaafden streng de tucht. Ook daarin stemden ze overeen met de Groninger Oude Vlamingen.

– Enkele families in Ulrum en Houwerzijl die met de Afscheiding meegingen (de Hulshoffs en de Rietema’s), waren van Groninger Oud-Vlaamse afkomst.

Op grond van bovenstaande gegevens heeft Van Weerden zich afgevraagd of

⁵ Dezelfde opvatting is te vinden in G.A. Wumkes, *De Gereformeerde Kerk in de Ommelanden tussen Eems en Lauwers* (1595-1796) (Groningen, 1904) 41-42.

⁶ Zie over die gemeente: S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Groningen, Overijssel en Oost-Friesland* (2 dln.; Leeuwarden en Groningen, 1842) 202; *The Mennonite Encyclopedia*, II (Scottsdale, 1956) 591; J.S. van Weerden, *Marnememories* (Leens, s.a.) 49-52; P. Vis, *Doopsgezinden in de Marne* (s.l., 1919); Notulen van de Groninger Sociëteit der Oude Vlamingen, 1738-1815. – Rijksarchief Groningen. Archief van de sociëteit der Groninger Oude Vlamingen (SdGOV) 1.

N.B. Het in Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden*, en in *The Mennonite Encyclopedia* genoemde jaartal van 1794 voor de opheffing van de gemeente klopt niet.

⁷ Wesseling, *De Afscheiding*, 21-25 en 31-32.

⁸ Vgl. J. Lindeboom, ‘Secte-wezen in Stad en Lande’, in: *Groningse Volksalmanak* (1945) 75.

de starre rechtzinnigheid van vele Hervormden in Ulrum en Houwerzijl, van vóór 1834, en in verband daarmee de Afscheiding in die plaatsen, niet mede een gevolg was van het feit dat in die regio een belangrijk deel der bevolking tot de Groninger Oude Vlamingen heeft behoord. Dat lijkt mij een vraag die bepaald niet op voorhand ontkennend beantwoord moet worden – wie zal trouwens invloed precies meten. Maar als Van Weerden dan op grond van diezelfde gegevens stelt dat die Groninger Oud Vlamingen eind achttiende eeuw tot de Hervormde Kerk toetraden en dat vervolgens een aanzienlijk gedeelte van hen rond 1834 met De Cock meeding, dan is dat niet juist. Uitvoerig archiefonderzoek naar het wedervaren van de (ex-)‘fijne’ Doopsgezinden in Ulrum en Houwerzijl toont het volgende aan.

In 1792 droeg de Gemeente van Ulrum-Houwerzijl haar goederen ‘met deszelfs lusten en lasten’ over aan de Sociëteit der Groninger Oude Vlamingen (die in de kerk van de Oud-Vlaamse Gemeente te Groningen haar vaste vergaderplaats had). Er werd bij die gelegenheid een ‘acte van transport’ getekend waarin de ‘administratoren’ van de sociëteitscassa beloven ‘de armen en noodlijdenden onder de doopsgezinde gemeente van Ulrum en Houwerzijl, zoo er thans zijn of in het toekomstige daar uit mogten komen, in hunne armoede te ondersteunen en na standsgelegenheid van het noodige te voorzien’.⁹ In verband daarmee werd een uitgebreide lijst samengesteld van ‘de leedemaaten en verder afstammelingen uit de Gemeenten van Ulrum en Houwerzijl’.¹⁰ Deze lijst – waaruit blijkt dat er in 1792 nog 89 ‘leedemaaten en afstammelingen’¹¹ waren – heb ik vergeleken met de doop- en notulenboeken van zowel de Hervormde Gemeente van Ulrum als die van Niekerk/Vliedorp (tot die combinatie behoorde Houwerzijl),¹² om te zien hoeveel ‘Groninger Oude Vlamingen van 1792’ er in de achttiende en begin negentiende eeuw toetraden tot genoemde Hervormde Gemeenten. Het bleek dat dat er slechts vier waren; van zeven anderen weten we het niet zeker.¹³

⁹ Akte van transport van de goederen van de diaconie te Ulrum en Houwerzijl, aan de administratoren van de sociëteit, 7 januari 1792. – SdGOV 9.

¹⁰ ‘Nota van de leedemaaten en verder afstammelingen uit de gemeenten van Ulrum en Houwerzijl, 1794’. – SdGOV 8a.

Deze nota komt, op enkele gegevens na, overeen met de ‘Naamlijst der Doopsgezinden te Ulrum en Houwerzijl in ’t jaar 1790 toen die Gemeenten hare goederen aan Groningen hebben overgedragen’. – SdGOV 8. De ‘naamlijst’ is later opgesteld dan de ‘nota’; het zal daarom wel wezen dat het jaartal ‘1790’ niet klopt.

¹¹ Hierna aangeduid met: ‘De Groninger Oude Vlamingen van 1792’.

¹² Genoemde boeken berusten in het Rijksarchief in Groningen.

¹³ Ook heb ik de 89 namen vergeleken met de namen op de lijsten van ‘geborenen’ en ‘zielen’ van de gemeente der ‘Jonge Vlamingen’ van Den Hoorn (ook in het Marnegebied). (De lijsten, die dateren uit de eerste helft van de negentiende eeuw, berusten in het Rijksarchief in Groningen – Archief Doopsgezinde Gemeente van Den Hoorn/Mensingeweer.) Het bleek dat er zich slechts drie van de 89 bij Den Hoorn voegden.

Rond 1834 met De Cock meegegaan? Tussen de opheffing van de Gemeente der Groninger Oude Vlamingen van Ulrum-Houwerzijl en de Afscheiding in 1834 ligt een tijdsbestek van ruim 40 jaar. Alleen dat gegeven sluit eigenlijk al uit dat Van Weerdens stelling (dat genoemde Doopsgezinden rond 1834 met De Cock meegingen) juist is, want de gemiddelde leeftijd was in die tijd nog geen 40 jaar. Bovendien hebben we hiervoor al geconstateerd dat van de Groninger Oude Vlamingen in Ulrum en Houwerzijl bepaald niet gezegd kan worden dat ze tot de Hervormde Kerk toetraden; daarmee is de lijn naar de Afscheiding dus eigenlijk al doorgesneden. Desondanks heb ik voor alle zekerheid onderzocht of die Doopsgezinden misschien toch nog een rol speelden bij de Afscheiding.

Ulrum. De 'Acte van Afscheiding of Wederkeering' van 1834 werd ondertekend door 137 personen. Van Weerden heeft van die personen veel biografische bijzonderheden bij elkaar gezocht en gepubliceerd in zijn *Spanningen en Konflikten*.¹⁴ Ik heb die gegevens vergeleken met de door mij verzamelde gegevens over de 'Groninger Oude Vlamingen van 1792'. En wat bleek? *De uit de geschiedenis der Afscheiding bekende Geertje Hulshoff is de enige van die Doopsgezinden die ook voorkomt op de Acte van Afscheiding*.¹⁵ Ook hun kinderen – bedoeld zijn de kinderen die in de door mij geraadpleegde archivalia genoemd worden – lieten het afweten: slechts vier van hen ondertekenden de Acte (drie van de vier waren kinderen van Geertje Hulshoff).

Houwerzijl. In 1843 richtte de Afgescheiden Gemeente van Houwerzijl-Zoutkamp een verzoekschrift tot de koning waarin om erkenning gevraagd werd.¹⁶ Het verzoekschrift werd ondertekend door 152 personen. Onder hen niet één van de 'Groninger Oude Vlamingen van 1792'. Wel is het van vier ondertekenaars, namelijk de Rietema's, bekend dat ze van Groninger Oud-Vlaamse afkomst waren.¹⁷

Bij mijn onderzoek heb ik mij beperkt tot Ulrum en Houwerzijl. Om inzicht te krijgen in de (eventuele) relatie tussen ('fijne') Doopsgezinden en de Afscheiding elders in Nederland is nader onderzoek gewenst. Maar of de daarvoor benodigde bronnen aanwezig zijn is de vraag; het zal niet vaak voorkomen dat er zowel van de eerste volgelingen van de Afscheiding als van de (ex-)leden van een 'fijne' Doopsgezinde Gemeente zoveel gegevens boven water te krijgen zijn als die betreffende Ulrum en Houwerzijl.

¹⁴ Van Weerden, *Spanningen*, 334-361.

¹⁵ Zie over Geertje Hulshoff o.a. Wesseling, *De Afscheiding*, 46-47.

¹⁶ Verzoekschrift van de Afgescheiden Gemeente Houwerzijl-Zoutkamp, d.d. 5 april 1844. – Algemeen Rijksarchief Den Haag. Archief Ministerie van Erediensten 1805-1870, 671.

¹⁷ De vermaning van de Groninger Oude Vlamingen in Houwerzijl stond op het erf van de boerderij van de familie Rietema. Enkele mannen uit die familie dienden als vermaner de gemeente. Als laatste deed dat Jacob Jans (1711-1780). Zie Van Weerden, *Marnememories*, 51; vgl. Genealogie – Rietema (niet uitgegeven).

De Collegianten te Amsterdam

door Marieke Quak

De doctoraalscriptie¹ met bovenstaande titel doet verslag van een onderzoek naar de Amsterdamse Collegianten in de achttiende eeuw aan de hand van bestaande literatuur en archiefmateriaal. Onder Collegianten versta ik: deelnemers aan bijeenkomsten waar christenen op grond van algemeen priesterschap elkaar trachten op te bouwen door middel van bijbelstudie en eigen getuigenis. Het Collegiantisme, ontstaan in het begin van de zeventiende eeuw, is op het eind der achttiende eeuw zo goed als verdwenen. De opkomst van een stroming krijgt relatief gezien veel aandacht en gezien mijn interesse voor de teruggang van het Collegiantisme heb ik bewust gekozen voor de ontwikkeling in de achttiende eeuw. In deze scriptie staat centraal: wie behoorden tot de Collegianten? Om daar een beeld van te krijgen is het onderzoek na een inleiding over doelstelling en methode in vijf onderdelen gesplitst.

In het eerste deel (hfdst. 1) wordt de opkomst van het Collegiantisme behandeld. Aan de orde komen a) het ontstaan in de zeventiende eeuw, b) het Amsterdams college in de zeventiende eeuw, c) de positie van Rijnsburg in de achttiende eeuw, d) de relatie van de Amsterdamse Collegianten met Rijnsburg, e) de godsdienstige ideeën van de Collegianten, f) het Amsterdams college in de achttiende eeuw en tenslotte de religieuze publikaties van de Collegianten.

De Synode van Dordt (1618-1619) veroordeelde het Remonstrantisme, zodat enige Gemeentes het zonder predikant moesten stellen. In Warmond stelde een ouderling, genaamd Gijsbert van der Kodde, voor om de diensten zonder predikant voort te zetten. Een ieder die zich daartoe geroepen voelde kon de gemeente iets stichtelijks vertellen. Het vrijspreken werd een beginsel en daarom scheidden Van der Kodde en aanhangers zich af van de Remonstrantsgezinde Gemeente en verplaatsten zich naar Rijnsburg. Rond 1650 ontstonden ook elders plaatselijke colleges, o.a. te Rotterdam en Amsterdam. Rijnsburg werd toen een centrum waar twee keer per jaar avondmaal werd gehouden door Collegianten uit het hele

* De auteur is tijdelijk als wetenschappelijk medewerkster werkzaam geweest aan de Theologische Faculteit te Utrecht.

¹ De volledige titel luidt: 'De collegianten te Amsterdam in de periode van 1722-1775'. De scriptie diende ter afronding van de studie Geschiedenis aan het Instituut voor Geschiedenis der Rijksuniversiteit te Utrecht.

land en waar gedoopt werd in de algemene christenheid.² De Collegianten wilden geen nieuw kerkgenootschap vormen en kenden daardoor geen leraarsambt, voorgeschreven kerkelijke gebruiken en een bindende confessie. De belangrijkste publicist bleek Jan Wagenaar te zijn. Interessant is zijn onuitgegeven geschrift 'Bouwstoffen voor een geschiedenis der collegianten', waarin hij zich voornamelijk toeleide op de ontwikkelingen in de zeventiende eeuw.³

In het tweede deel (hfdst. 2) komen de instellingen van de Collegianten aan bod. Behandeld worden: het weeshuis de 'Oranje-appel', de Collegianten Kas en het Rozenhofje. Het weeshuis was opgericht (1675) om aan kinderen wiens ouders de weerloosheid hadden voorgestaan, een onderdak te bieden.⁴ De Collegianten Kas, een vorm van geïnstitutionaliseerde armenzorg, ontstaan in de achttiende eeuw, diende allereerst tot ondersteuning van behoeftige Collegianten. Deze steun kon een permanent karakter hebben. Daarnaast werd er hulp geboden aan mensen van allerlei kerkelijke gezindten. Het Rozenhofje bood vrouwen op leeftijd een onderkomen. Onder de eerste bewoners bevonden zich vijf Collegianten en acht Gereformeerden.

In hoofdstuk 3 wordt de kernvraag behandeld: wie behoorden tot de Collegianten? Aspecten als aantal, beroep en intermariage komen aan bod. De bepaling van het aantal Collegianten was niet eenvoudig, omdat ze, voortkomend uit hun antiklerikalisme, geen ledenlijsten kenden. Mijn uitgangspunt was een lijst van regenten en regentessen van het Collegiantenweeshuis. Gecombineerd met gegevens die ik bij de bestudering van het archiefmateriaal ben tegen gekomen, kom ik op een aantal van 230 personen. Aan de hand van de Personele Quotisatie van 1742⁵ en vele poorterboeken heb ik van tweederde het beroep kunnen achterhalen. Het bleek dat de meeste Collegianten tot de kooplieden en kleinhandelaars behoorden. De nijverheid nam een tweede plaats in. Opvallend was het ontbreken van Collegianten in het geld- en herbergwezen. Aan de hand van tabellen en diagrammen werd de 'intermariage' uiteengezet op basis van de ondertrouw gegevens.⁶ Het bleek dat 93% van de mannelijke en 91% van de vrouwelijke Collegianten gehuwd was voor het 35ste levensjaar. In 43% van de onderzochte ge-

² J.C. van Slee, *De Rijnsburger Collegianten* (Haarlem 1898, herdruk 1980). Zie in de herdruk de inleiding door S.B.J. Zilverberg voor het verschil tussen Rijnsburgers en Collegianten.

³ Gemeente Archief Amsterdam, Personalia. F. Wagenaar J (3).

⁴ Zie S. Groenveld (ed.), *Daar de 'Orangie-appel' in de gevel staat. In en om het weeshuis der doopsgezinde collegianten 1675-1975*, (Amsterdam 1975).

⁵ Zie W.F.H. Oldewelt, *Het Kohier van de Personele Quotisatie te Amsterdam over het jaar 1742* (2 dln; Amsterdam 1945).

⁶ Zie H. Diederiks, *Een stad in verval. Amsterdam omstreeks 1800, demografisch, economisch, ruimtelijk* (Amsterdam 1982).

vallen was de vrouw ouder dan de man. Ook in die tijd een hoog percentage. Vooral mannen tot 25 jaar huwden een oudere vrouw en onder de groep oudere bruiden bleek de gereformeerde vrouw oververtegenwoordigd. Van de mannen in ondertrouw was 82% doopsgezind en 86% hiervan huwde met een doopsgezinde vrouw. Voor de vrouwen lag dit percentage op 76% waarvan 93% met een doopsgezinde man trouwde. De exogamie onder de doopsgezinde mannen was duidelijk groter dan onder de vrouwen. Het bleek dat 11% van de doopsgezinde mannen in ondertrouw met een gereformeerde vrouw huwde. De resultaten van dit hoofdstuk, dat praktisch geheel op archiefmateriaal is gebaseerd, zijn in drie bijlagen verwerkt, waarin van deze 230 Collegianten gegevens te vinden zijn over: huwelijk, kinderen, godsdienst, beroep, vermogen, woonadres en functie binnen het Collegiantisme.

In hoofdstuk 4 wordt getracht een aspect van het culturele leven van de Collegianten te belichten door een onderzoek te doen naar hun betrokkenheid bij a) de Amsterdamse genootschappen⁷ en b) de Gewestelijke genootschappen.⁸ Het bleek dat slechts een klein aantal erbij betrokken was. Dit is niet zo verwonderlijk, omdat de grote opbloei van vooral de Amsterdamse genootschappen voornamelijk in het laatste kwart der achttiende eeuw gelegen is. Tenslotte werd er in dit hoofdstuk aandacht geschonken aan de niet-religieuze publikaties van de Collegianten. Aagje Deken en Jan Wagenaar moeten hier als de belangrijkste publicisten vermeld worden.

In het laatste deel (hfdst. 5) wordt de teruggang van het Collegiantisme in de achttiende eeuw behandeld. De toegenomen verdraagzaamheid bij de andere kerkgenootschappen, het ophouden van de plaatselijke colleges, een groot aantal op elkaar volgende sterfgevallen, de overgang tot de heersende kerk vanwege de ambten, worden als de voornaamste oorzaken van de teruggang aangeduid. Tenslotte komt de overgang van dertien Collegianten naar de Herrnhutters aan bod. Drie personen trokken zich weer terug, de overige tien waren zeer vermogend en speelden een belangrijke rol in de Herrnhutterbeweging.

Het Amsterdams college werd in 1775 opgeheven. In 1787 werd de laatste bijeenkomst te Rijnsburg gehouden.⁹ Ontstaan uit het Remonstrantisme was het Collegiantisme in de achttiende eeuw voornamelijk een doopsgezinde zaak. De Collegianten die er in 1775 nog waren, zijn allen in de Doopsgezinde Kerk opgegaan. De toegenomen tolerantie maakten hun bestaan minder noodzakelijk dan ten tijde van de Synode van Dordt.

⁷ Onderzocht zijn: Akademie of School der Tekenkunst, het Gezelschap Libertate et Concordia, het Gezelschap Concordia et Libertate, Dilligentia Omnia, de Maatschappij van Drenkelingen, het Likkersveen van de Vijgendam, het Genootschap Floreant liberalis artes, het Gezelschap Laus deo salus Populo, Felix Meritis.

⁸ Onderzocht zijn: De Hollandse Maatschappij der Wetenschappen; Hollandse Maatschappij voor Letterkunde, Het Bataafs Wijsgerig genootschap te Rotterdam.

⁹ Zie: E. van Nimwegen, *Historie der Rijnsburgsche Vergadering* (Rotterdam 1775).

Boekbesprekingen

Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme, deel II, onder redactie van D. Nauta, A. de Groot, J. van den Berg, O.J. de Jong, F.J.R. Knetsch en G.H.M. Posthumus Meyjes. Kampen, Kok, 1983. ISBN 90 242 2332 6. 488 blz. f 89,00.

Nadat vijf jaar geleden het eerste deel verschenen is en ook toen in deze Bijdragen is besproken, is het goed dat weer te doen. Een bespreking van dit werk dat nu al tot een standaardwerk is geworden, is temeer gerechtvaardigd, aangezien zeker 10% van de bijdragen betrekking hebben op 'Doperse personen'.

Hoewel pas na voltooiing duidelijker is wat dit werk wel en niet vermag volgen hier in deze besprekingen enkele opmerkingen in voorlopigheid. De bijdragen in dit deel hebben grotendeels betrekking op mannen en vrouwen (!) uit de 16e eeuw. S.B.J. Zilverberg heeft een groot aantal martelaren besproken. Vergeleken met de andere bijdragen is het jammer, maar meer gegevens zullen er niet zijn, dat wat er over deze mensen te vertellen valt zeer summier is. (Heel uitgebreid is de bijdrage van I.B. Horst over Menno Simons.) Ook een aantal belangrijke personen uit onze kring uit later tijd zijn door Zilverberg behandeld, waaronder A.M. en S. Cramer, J. Craandijk, C.B. Hylkema en N. v.d. Zijpp.

Personen die met het Huis der Liefde en David Joris in verband gebracht kunnen worden, zijn door drs. J.A.L. Lancée beschreven. Rond het Reveil kunnen ook een aantal bijdragen gegroepeerd worden. Het is bij dit alles echter jammer dat de toegankelijkheid alleen bevorderd wordt door een cumulatief register op personen. Een register op zaken en stromingen valt wellicht buiten het bestek van dit werk, het zou echter als iemand een bepaalde stroming of zaak zou willen bespreken, de zaak en het onderzoek zeker vergemakkelijken. Zeker als men bedenkt dat bij elk van de behandelde personen een uitgebreide bibliografie en literatuuropgave is gevoegd. Als dit werk een hulpmiddel wil zijn bij de bestudering van het Nederlandse protestantisme zou te overwegen zijn om in het laatste deel iets dergelijks op te nemen.

Over de evenwichtigheid van de bijdragen heb ik al een opmerking gemaakt. Daaraan zou ik in het algemeen willen toevoegen dat waar zoveel verschillende schrijvers hun bijdragen leverden, het geheel zeer leesbaar is al zou hier en daar, zoals dat bij andere overzichtswerken wel het geval is, een iets duidelijker inde-

ling van de bijdragen aanbeveling verdienen. Op zichzelf zijn de bijdragen zeer informatief, echter kan men niet altijd alle informatie even gauw vinden.

Deze opmerkingen in voorlopigheid moeten echter niet gelezen worden in het licht van de kritiek, maar eerder als poging om dit gebruikswerk door zoveel mogelijk mensen te doen gebruiken. Het is een heidens werk om alle mannen en vrouwen tot hun recht te laten komen. Het is monnikenwerk om als samensteller met zoveel medewerkers een dergelijk werk te starten en er mee door te gaan. A. de Groot verdient grote lof. Met spanning mogen we dus op de voltooiing, die altijd iets onvoltooids zal hebben, verwachten.

Hoofddorp

J. Brüsewitz

M.G. Spiertz en J.A.M.M. Jansen, met medewerking van M.J.M. Hageman, M.A. Kok en A.J.M. Poullisse, *Gids voor de studie van de Reformatie en Katholieke herleving in Nederland 1520-1650*. Den Haag, Archiefdienst Nederlandse Hervormde Kerk, 1982, xv / xiv /, 297 blz. f 25,00.

Dit handig naslagwerk is deel I van een geplande serie 'Kerkelijke archieven, gidsen voor kerkhistorisch onderzoek' onder redactie van dr J.P. van Dooren en prof. dr M.G. Spiertz. De serie is bedoeld als een gids voor de standaardwerken die bij de bestudering van het godsdienstig leven in Nederland onontbeerlijk zijn. 'Thans is er ook belangstelling te constateren voor sociaal-economische aspecten van het kerkelijk leven, voor de correlatie tussen het sociale milieu en de godsdienstkeuze in de zestiende en zeventiende eeuw, voor de sociale herkomst en de spirituele en intellectuele vorming van priesters en predikanten, voor de mentaliteit van het kerkvolk en voor de levensuitingen van minderheidsgroeperingen die of getolereerd werden doch geen godsdienstvrijheid genoten, of zwaar vervolgd werden dan wel hieraan ontsnapten door elders een heenkomen te zoeken' (blz. 1).

Dit citaat uit de verantwoording kan beschouwd worden als een introductie van de serie. Het wijst op een zeer brede benadering op vele niveaus van belangstelling, waardoor de serie van belang wordt voor de 'gewone' en de kerkhistoricus, alsmede voor andere disciplines zoals sociologie en anthropologie. In dit deel vinden we een overzicht van de algemene bronnen op het gebied van de Hervorming, zowel de Katholieke als de Protestantse. De vermelde titels zijn een minimum van wat de onderzoeker nodig heeft om zijn werk goed te kunnen doen. In de komende delen mogen we meer aandacht voor sociale en politieke bronnen verwachten.

Op het beperkte gebied van de doperse geschiedenis is dit boek erg nuttig,

vooral voor de aankomende student (hoewel men geen al te hoge dunk moet hebben van de kennis die specialisten hebben over de bronnen). Het is uitermate lovenswaardig dat naast de Protestantse bronnen ook de Rooms-Katholieke genoemd worden, te meer wanneer men bedenkt dat de Contra-Reformatie ook aspecten van een Hervorming had. Wel overlappen onderwerpen elkaar; men vindt bijvoorbeeld bij 'martelaren-martelaarsboeken' de Doopsgezinde boeken naast de boeken van Protestantse en Rooms-Katholieke zijde die erover geschreven zijn. De titels van de bronnen zijn systematisch gerangschikt wat het onderwerp betreft. Een index zou ongetwijfeld de bruikbaarheid van het boek verhogen. Het overzicht van de titels die voor de bestudering van Dopers, Mennisten en Doopsgezinden van belang zijn (blz. 230 tot 237), lijkt me adequaat, inclusief de catalogi, bibliografieën, tijdschriften en de secundaire literatuur. De samenstellers hebben zich wijselijk beperkt tot moderne werken, hoewel ouder, nog steeds bruikbaar materiaal zoals Blaupot ten Cate en Kühler ook zijn opgenomen. De namen en titels zijn correct geschreven, hoewel *The Mennonite Encyclopedia* door het zetduiveltje werd geplaagd en 'Kansas' te weinig zegt over de plaats van verschijning (blz. 231). Tenslotte willen we er op wijzen dat dit boek zes handige kaarten bevat. Niemand, zelfs de beursstudent, kan bezwaar maken tegen de prijs van dit belangrijke hulpmiddel voor de bestudering van het godsdienstige leven in Nederland in de Hervormingstijd.

Heemstede

Irvin B. Horst

Bibliotheca Dissidentium. Scripta et studia nr. 1. Les Dissidents du XVI^e siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme. Actes du Colloque de Strasbourg (5-6 février 1982), publiés par Marc Lienhard, Baden-Baden, Éditions Valentin Koerner, 1983. ISBN 3 87320 881 4.

In *Doopsgezinde Bijdragen* 8 (1982) hebben we de eerste twee delen van de in 1980 begonnen serie *Bibliotheca Dissidentium* aangekondigd. We besloten die bespreking met de opmerking dat deze serie bio- en bibliografieën de grenzen van het wetenschappelijk onderzoek naar de 'linkervleugel van de reformatie' zal kunnen verleggen. Naast deze serie is de GRENEP (groupe de recherches sur les non-conformismes religieux du XVI^e siècle et l'histoire des protestantismes) van de Universiteit van Straatsburg nu begonnen met de uitgave van *Scripta et Studia*. Het eerste deel is de schriftelijke weerslag van een in 1982 te Straatsburg gehouden colloquium. De 16e eeuwse non-conformisten worden geplaatst tussen de polen Humanisme en Catholicisme. Erg nuttig is het overzicht van Roland Crahay 'Le non-conformisme religieux du XVI^e siècle entre l'humanisme et les

Eglises. Reflexions historiographiques', waarin de auteur een aantal typologieën bespreekt. De auteur maakt duidelijk dat hij de voorkeur geeft aan de term religieuze non-conformisten boven termen als 'hétérodoxe' en 'Radical'. Zijn opstel wordt afgerond met een uitvoerige en handige bibliografie. De artikelen van Hal-kin over Erasmus en het Anabaptisme, van Séguenny over de *Chronica* van Franck en van Weigelt over de 'schwenckfeldiaan' Krautwald maakten de meeste indruk op me. In het bestek van een korte recensie is het onmogelijk recht te doen aan de rijkdom van deze bundel, die een belofte inhoudt voor de toekomst van de serie. In plaats van alle artikelen op te sommen verdient het wellicht de voorkeur het methodologisch uitgangspunt van het onderzoekscentrum hier kort weer te geven. Het betreft de 'questionnair' die is gemaakt door Bertrand Rous-sel.

- 1e. de wording van het religieuze non-conformisme, de genese van de ketterij.
- 2e. de ontwikkeling van de organisatie.
- 3e. de ideeën van de betrokken persoon of groep.
- 4e. de repressie van de heterodoxe figuur of groep.
- 5e. kan de bestudering van de religieuze non-conformist of de individuele ketter iets bijdragen aan de typologie van het zestiende-eeuws godsdienstig non-conformisme in het algemeen?

Zou het niet mogelijk zijn om systematisch onderzoek te verrichten naar religieus non-conformisme in de 16e eeuwse Nederlanden met behulp van bovenvermeld schema? Naar mijn mening zouden we gaandeweg meer inzicht krijgen in het lab-yrint van Spiritualisme en Anabaptisme in de zestiende eeuw. Wat belet ons de hand aan de ploeg te slaan?

Heino

W. Bergsma

Quellen zur Geschichte der Täufer XIV. Österreich, III. Teil. In Gemeinschaft mit Mat-thias Schmelzer bearbeitet von Grete Mecenseffy. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1983 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 15), 795 blz., DM 280,-.

Met de uitgave van dit derde deel met bronnen over de doperse, m.n. hutterse be-weging in hoofdzakelijk Tirol van 1532 tot 1564, het einde van de regeringsperio-de van de aarts-katholieke kettervervolger Ferdinand I, heeft prof. Mecenseffy in het jaar, waarin zij haar 85e verjaardag vierde, de kroon op haar werk gezet. In totaal 1087 bekentenissen van Dopers en officiële acten (vanwege de lengte meestal samengevat) vormen een substantiële bijdrage tot de beeldvorming van de doperse beweging in Oostenrijk, in aanvulling op de door haar eerder gepubli-

ceerde bronnen over dit gebied (*QGT* XI, 1964: 299 bronnen; *QGT* XIII, 1972: 746 bronnen).

Dit afsluitende, derde deel is evenals de eerste twee delen voorzien van een zorgvuldig register van plaatsnamen en personen. Bijzonder waardevol is echter het naar deel II en III verwijzende register van zaken. Tevens toegevoegd is een glossarium. De opsomming van alle opgenomen bronnen ontbreekt echter, dit in afwijking van dergelijke handige totaaloverzichten in de delen I en II. De annotatie is soms al te sober gehouden, terwijl ik evenals in de beide voorgaande delen een inleiding mis, me evenwel realiserend dat deze voor een bronnenuitgave geen 'must' is. Hopelijk zal het *Festschrift* dat dit jaar ter ere van prof. Mecenseffy zal verschijnen, in een aantal artikelen een rijke oogst voortbrengen van het onderzoek naar de Oostenrijkse doperse beweging, dat door haar bronnenuitgave mede mogelijk is gemaakt. Een woord van waardering en dank daarvoor is hier op zijn plaats.

Landsmeer

S. Voolstra

Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer. Die Schriften der Münsterischen Täufer und ihrer Gegner III, bearbeitet von Robert Stupperich. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1983. ISBN 3 402 05832 4. 282 blz.

Slechts drie jaar na de uitgave van geschriften van rooms-katholieke bestrijders van het Munsterse Doperdom, presenteert R. Stupperich een keuze uit het polemische werk van reformatorische, m.n. lutherse, zijde. In dit deel zijn opgenomen een elftal geschriften van theologische aard uit de pen van Bucer, Luther, Melanchthon, Amsdorff, Rhégius, Philip van Hessen en Corvinus, met als aangesel een drietal meer historische beschrijvingen van het Wederdoperrijk te Munster door Dorpius, Menius en Bullinger. Ook deze bronnenuitgave is door Stupperich voorzien van een algemene inleiding en korte introducties der afzonderlijke stukken, beknopt maar zeer instructief. Registers van plaatsnamen, personen en zaken bevorderen de toegankelijkheid en bruikbaarheid. Een overzicht van secundaire literatuur ontbreekt niet en geeft blijk van de vlucht die de bestudering van de doperse reformatiepoging in Munster in de laatste decennia heeft genomen. Toevoegingen aan en correcties op de twee voorgaande delen der *Schriften der Münsterischen Täufer und ihrer Gegner* vervolmaken en sluiten deze reeks bronnenuitgaven af. Kenmerkend voor de plaats die Munster zelf, mede door het werk van Stupperich, bij de bestudering van de doperse beweging in die stad heeft verworven, is de constatering dat bijna alle bronnen die op deze enerverende episode in de geschiedenis van deze stad betrekking hebben inmiddels in

origineel of in copie in de Universiteitsbibliotheek van Munster aanwezig zijn.

In onderscheid van de bestrijding der Munsterse Dopers van rooms-katholieke zijde valt op dat er door de reformatorische theologen veel zakelijker en ter zake kundig is gereageerd en geageerd. De voortgang van het reformatorische streven stond dan ook op het spel. Er was hun alles aan gelegen om Munster als een exces te beschrijven, vreemd aan hun eigen reformatorische bedoelingen, ten einde de overheden niet afkerig te maken van de 'eigenlijke' reformatie die hun voor ogen stond. Het is vooral Bucer geweest, die puttend uit zijn dispuut met de Melchiorieten in Straatsburg, een toonaangevende schriftuurlijke weerlegging heeft geleverd die waarschijnlijk ook anderen van theologische argumenten heeft voorzien bij de bestrijding van Rothmann's geschriften. Hopelijk zal Stupperich's derde deel het onderzoek naar de intentie der reformatorische bestrijding van de Dopers stimuleren, zodat het beeld dat J.S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany* (Den Haag, 1964) daarvan heeft geschetst verder ingevuld en genuanceerd kan worden. Prof. Stupperich komt alle dank toe voor het feit dat hij, mede door zijn bronnenuitgaven, nieuwe impulsen voor verdergaande bestudering van het Munsterse fenomeen heeft geleverd.

Landsmeer

S. Voolstra

Heinold Fast, *Beiträge zu einer Friedentheologie. Eine Stimme aus den historischen Friedenskirchen*. Maxdorf, Agape Verlag, 1982. ISBN 3 88744 100 1. 114 blz., DM 12.00.

Agape Verlag, een jonge uitgeverij die recente doperse theologie op de duitse markt brengt (vertalingen van onder anderen J.H. Yoder, Ronald J. Sider en C. Norman Kraus), doet in dit boekje een elftal artikelen en lezingen het licht zien, die eerder gepubliceerd werden door de bekende Emdense historicus-theoloog Heinold Fast. Op het terrein van de vredesteologie is Fast geen onbekende. Van 1965 tot 1972 nam hij als secretaris van de zogenaamde Puidoux Conferentie deel aan het interconfessionele gesprek over de grondslagen van het christelijk vredesgetuigenis.

In de conclusie van een lezing die hij in 1975 op de ledenvergadering van de Doopsgezinde Vredesgroep gehouden heeft, brengt Fast zijn interesse in het doperse vredesgetuigenis als volgt naar voren: 'Unsere meist vergessene pazifistische Tradition werden wir erst dann verstehen, wenn wir mit den Täufern begreifen, welche Sprengkraft das Evangelium hat. Wenn Jesus Schuldige freispricht, unsere Selbstgerechtigkeit aufdeckt und den Ärger, den das erregt, miteinrechnet und selbst trägt, dann ist er damit nicht das Vorbild für Friedfertigkeit, sondern für

Unruhestiftung. Wie müsste unser Friedenszeugnis dem gerecht werden?' (S. 91). Slechts vanuit het hart van het Evangelie: Jezus' kruis en opstanding, mogen we leren ontdekken wat het christelijke vredesgetuigenis is. Slechts uit de verwijzing naar dit fundament kan een doperse vredespraktijk voortkomen. Deze strikt evangelische oriëntatie behoedt Fast voor de verleiding van een al te gemakkelijke 'genitief-theologie'. Een theologie *van* de vrede blijft gebonden aan de evangelische inhoud van het begrip vrede; en dit houdt meer in dan sociale gerechtigheid en nationale veiligheid.

Vrijpraak van de zondaar moet ook het hart van een vredes-theologie zijn. De zelfrechtvaardiging van de mens moet als de eigenlijke zonde aan het licht gebracht worden en vergeven worden, wil er sprake zijn van evangelie en vrede. Dat betekent, dat er een streep gehaald wordt door alle andere, nog zo goed bedoelde principes, die als middel kunnen dienen om eigen heil en vrede te verzekeren.

Met deze luthers-reformatorische nadruk op de rechtvaardigingsleer corrigeert Fast impliciet de menniste opvattingen, die aanleiding kunnen geven tot werkeiligheid en tot een statische gemeenteopvatting. De vredesgemeente zonder vlek of rimpel mag niet tot zelfgerechtigheid vervallen en het zicht op de boodschap van bevrijding door Christus belemmeren. Er blijft een voortdurende spanning tussen de christelijke gemeente en de wereld, die haar grond vindt in de gedachte dat de gemeente tussen opstanding en wederkomst van Christus de plaats is in de wereldgeschiedenis, waar het allerwezenlijkste gebeurt; dat dit weersproken wordt en dat vanwege deze tegenspraak de gemeente op haar bijzondere weg geroepen wordt: 'Mit dem Kreuz den Widerspruch der Welt zugleich zu tragen und es die Welt tragen zu lehren, die Welt zu tolerieren und sie zu evangelisieren' (S. 43). Dat is voor Fast niet de weg van de revolutie of de afzondering, maar de lange mars door de instituties.

Fast is voortdurend in gesprek met zijn eigen traditie en andere reformatorische confessies, waarbij de huidige 'verlandeskirchliche' en gearriveerde erfgenamen (?) van Menno evenzeer als de andere kerken onder kritiek gesteld worden door de oorspronkelijke doperse aanzetten. De vraag naar een authentiek vredesgetuigenis wordt in alle kerken gesteld. Terecht vraagt Fast zich af: 'Entscheidet sich bei dem Thema (i.e. het vredesgetuigenis) heute nicht mehr, als an den traditionellen Konfessionsgrenzen auf dem Spiel steht?' (S. 112). Allen die vanuit het geloof in Christus willen nadenken over de weg naar vrede en de rol van de kerk in dat proces, mogen deze bundel niet ongelezen laten. De Doopsgezinden het allerminst!

Horst Gerlach, *Bildband zur Geschichte der Mennoniten*. Uelzen-Odenstadt, Günter Preuschoff, 1980. 216 blz. DM 38,-.

Het doorbladeren van een album met oude familiefoto's is een nostalgisch genoeg. Het geeft meestal een blik op een wereld die definitief voorbij is, op huisraad en vervoermiddelen die in onbruik geraakt zijn en, als het alleen portretten betreft, is het op de duur alleen de kleding, die als tijdsbeeld belang inboezemt. Een dergelijke bezigheid kan ook erg weemoedig stemmen. De vraag is of het veel bijdraagt tot kennis van het verleden.

Het voorgaande tekent enigszins het gevoel dat je bekruipt bij het doorbladeren van Horst Gerlachs *Bildband*. Een onproportioneel groot deel daarvan wordt ingenomen door de vele foto's van huizen en mensen, bedrijven en boerderijen, dorpen en landschappen uit de voorbije wereld van de Westpruisische Doopsgezinden en hun nazaten in Rusland en Noord- en Zuid Amerika. Wie de samensteller en zijn levensgeschiedenis kent zal dit niet verwonderlijk vinden. Hij laat immers een beeld zien van de mensen en de omgeving temidden waarvan hij is opgegroeid en van velen met wie hij door nabije of verre familiebanden is verbonden. Het is zoiets als een eresaluut en een laatste groet. Zo hebben ook anderen, zoals W. Quiring en G. Lohrenz, die voorbije wereld van het Westpruisische Mennonietendom gepoogd vast te leggen en vast te houden. De pretentie van Gerlach is groter, omdat hij dat wat voor hem het belangrijkste is, heeft ingebed in een prentenboek bij de gehele geschiedenis van de Doopsgezinden. Als zodanig vermag het echter nauwelijks te voldoen. Daarvoor is het illustratiemateriaal te willekeurig gekozen. In het bijzonder geldt dat wel voor onze eigen Nederlandse doopsgezinde geschiedenis. Het is daarmee, alsof hem een door het toeval bepaald aantal foto's ter beschikking stond, die hij zonder veel verband aaneengerijdt heeft. Een vrolijke noot is, dat op pag. 45 de doopsgezinde kerk in Den Haag ons wordt uitgegeven voor die in Marienburg in West-Pruisen. Hij is waarschijnlijk nooit in Den Haag geweest en dat zij hem vergeven, maar hij had dit al uit het *Mennonitisches Lexikon* Bd 2 kunnen zien.

Over de historische teksten die slechts enkele pagina's van deze *Bildband* vullen, kan ik alleen maar zeggen dat ze hier en daar een geest ademen die onpasselijk maakt. Dat je nog in 1980 de gewelddadige verovering na onverhoedse aanval van Sowjet-Rusland 'bevrijding' kunt noemen en dat je het nodig vindt om de goede bedoelingen van nazitopfiguren met de Doopsgezinden na een door hen gewonnen oorlog te vermelden, vind ik weerzinwekkend en is voor mij ook totaal onbegrijpelijk en oninvoelbaar.

Een verdienste van de samensteller, gezien binnen het kader van zijn pogen een monument voor zijn verdwenen 'Heimatwelt' op te richten, is de nauwgezetheid waarmee hij de op zijn plaatjes afgebeelde personen benoemt. Daarvan kunnen

anderen nog veel leren, want wat heb je aan foto's vooral van mensen uit het verleden, wanneer je niet weet wie de afgebeelden zijn?

Bunnik

C.F. Brüsewitz

Jelle P. Keuning, *Mooi onder-dak. Vermaningen voor doopsgezinden*. Amsterdam, Algemene Doopsgezinde Sociëteit, 1984. 173 blz. Te bestellen bij de A.D.S., Singel 454, 1017 AW Amsterdam voor de prijs van f 18,50 (exclus. verzend- en portokosten).

Daar zaten we op te wachten. Er was al lang behoefte aan een overzicht en beschrijving van de doopsgezinde vermaningen in Nederland. In diverse afleveringen van het *Doopsgezind Jaarboekje* heeft ds A.L. Broer de belangstelling voor de typische doopsgezinde vergaderplaatsen gewekt en wakker gehouden. Waar het aan ontbrak, was een totaal overzicht van het huidige en verloren gegane bestand, voorzien van een korte historische schets van ieder vermaanhuis en, als een toeristische gids, rijkelijk geïllustreerd met goede foto's en artistiek verantwoorde tekeningen. Tenslotte leven we in de tijd van de succesvolle t.v.-serie 'Kerkepad'. Een 'Vermaningpadgids' is een gat in de markt.

De bijna twintig deskundige leden tellende Commissie voor Publicatie en Publiciteit van de A.D.S. heeft op deze behoefte ingespeeld en wil het gat dichten met 3000 exemplaren van Ds J.P. Keuning's *Mooi onder-dak*. Het is een smaakvol uitgevoerd, in geel linnen gebonden, boekwerkje geworden, gedrukt door de huisdrukker van de Commissie voor Publicatie en Publiciteit: de Walburg Pers te Zutphen. Het bevat tekeningen, schetsen, verhalen van en over de doopsgezinde vermaningen in Nederland; de meeste reeds tussen 1955 en 1965 gepubliceerd in het *Algemeen Doopsgezind Weekblad*. In totaal passeren 59 nog bij Doopsgezinden in gebruik zijnde vermaningen en 13 door Doopsgezinden verlaten gebouwen de revue. Sommige verhaaltjes zijn een beetje 'up to date' gebracht, omdat, zoals de auteur in zijn woord vooraf kritisch opmerkt, 'de oorspronkelijke versie zelfs in mijn ogen niet te handhaven was'.

Het boekje behoort tot het genre van literatuur dat in de vorige eeuw door bekende doopsgezinde predikanten werd beoefend. Trekkend door stad en land – waarschijnlijk niet in combinatie met huisbezoek – noteerden ze wat zich voor het oplettend oog voordeed, wat het gemoed beroerde en wat, geplaatst in een goddelijk perspectief, de lezer wellicht vermocht te stichten. In die zin is deze verzameling notities van bezoeken aan vermaningen reeds klassiek, zo niet gedaan. In ieder geval is de strekking ervan typisch doopsgezind. Evenals je van deze gelovigen nooit verneemt wie God is, maar alleen wat ieder persoonlijk meent of ervaart, zo worden we door deze impressies wel geïnformeerd over de associa-

ties die de vermaningen bij de schrijver oproept, maar nauwelijks over de gebouwen zelf. Een 'Vermaningpadgids' is het dus niet.

Maar wat is dan de bedoeling die de verantwoordelijke eindredacteuren drs J. Brüsewitz, dr S. Groenveld en ds E. van Straten voor ogen heeft gestaan? Wordt dit boekje een 'trendsetter' voor het uitgevebeleid van de A.D.S.? Moet een dergelijke verzameling van persoonlijke indrukken en 'inner-circle'-sentiment mensen buiten de Broederschap aanspreken? Men wil toch wervende publiciteit? En geen doopsgezinde oubolligheid verkopen? Dan zal de Commissie voor Publicatie en Publiciteit zich eens moeten beraden op het uitgeven van literatuur die vanwege het zakelijke en ideële gehalte bestemd is voor een breder publiek dan het doopsgezinde wereldje alleen. Ditmaal baarde de berg een muis, helaas.

Landsmeer

S. Voolstra

Dieter Götz Lichdi, *Ueber Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba. Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart*. Maxdorf, Agape Verlag, 1983. ISBN 3 88744 401 9, 362 blz., geïllustreerd. DM 28.00.

Waarschijnlijk met het Wereldcongres van Doopsgezinden in 1984 in Straatsburg in het achterhoofd, is er nu ook in Europa een boek verschenen, waarvan de schrijver getracht heeft een zo volledig mogelijk overzicht te geven van de Doopsgezinde wereld. Eerder zijn in de Verenigde Staten al dergelijke boeken verschenen. In dit boek is echter de explosieve groei van het Doperdom (mag het eigenlijk wel die naam hebben?) beschreven. Zoals bij de Amerikaanse boeken niet voorkomen kan worden dat de Doopsgezinden in Amerika uitgebreider aandacht krijgen, zo valt van dit overigens zeer informatieve boek op dat de Duitssprekende Mennonieten uitgebreider behandeld worden; en dan eigenlijk nog alleen die Mennonieten die ooit binnen het verband van het Duitse rijk hebben verkeerd. De Nederlanders, de Zwitsers en de Fransen worden summier behandeld. Het zal de Nederlandse lezer opvallen dat recente ontwikkelingen in onze Broederschap niet of nauwelijks genoemd worden.

Het boek valt in twee delen uiteen, een historisch gedeelte, dat goed geïllustreerd is, en een gedeelte, waarin de hedendaagse ontwikkelingen aan bod komen.

De nadruk bij de beschrijving van de geschiedenis valt op de bewegingen, de migratie van de Doopsgezinden. Ook hier misschien omdat de migraties onder de groep Duitssprekende Doopsgezinden groot is. Hierdoor valt veel minder nadruk op de praktijk van het gemeentelven en het geloof. Juist in deze tijd waarin Doopsgezinden over de hele wereld verspreid zijn, ware het interessant geweest

ook eens wat meer inzicht te krijgen in de verschillen in dit opzicht. Het bestek van dit boek was misschien echter te klein om dat erin te verwerken. Het is zeker zo dat het al heel veel is om op deze wijze te leren waar de Doopsgezinden vandaan komen, waar ze bleven of waar ze heengingen. De informatie wordt op uitstekende wijze aangevuld door een aantal kaartjes en tabellen, die men in andere boeken vaak node mist.

Met alle genoemde beperkingen moet echter wel gezegd worden, dat dit boekje een doopsgezinde bijdrage is waarmee ook buiten onze kring gewerkt kan worden, als het gaat om de ingewikkelde beweging (in twee opzichten) van de Mennonieten in kaart te brengen.

Hoofddorp

J. Brüsewitz

Mennonite Images. Historical, Cultural, and Literary Essays Dealing with Mennonite Issues. Harry Loewen, ed. Winnipeg, Hyperion Press, 1980. 0 920534 12 0. 279 blz., geïllustreerd. \$ 11.95.

De Universiteit van Winnipeg (Canada) ging in 1978 over tot het instellen van de leerstoel 'Mennonite Studies', de eerste in Noord-Amerika. Financiële steun werd hierbij verkregen van de David Friesen and Family Foundation en van de Canadese regering. Doel van de leerstoel is onderwijs en onderzoek te verrichten op het gebied van de Doopsgezinde geschiedenis, cultuur en literatuur. Niet zonder reden werd dit programma opgezet in de hoofdstad van de staat Manitoba, waar ongeveer de helft van de 100.000 Canadese Doopsgezinden wonen.

De in Rusland geboren Harry Loewen, op dat moment hoogleraar Duits aan de Wilfried Laurier Universiteit te Waterloo, Ontario, werd in 1978 op deze nieuwe leerstoel benoemd. Uit de activiteiten die hij sindsdien heeft ontplooid (studiebijeenkomsten, gastcolleges), is *Mennonite Images* voortgekomen. Dit verklaart het ongelijksoortige karakter van de 20 artikelen, die variëren van gedegen wetenschappelijk werk tot literaire beschouwingen en een collectie foto's van Ken Loewen, waarin het leven van Doopsgezinden in het zuiden van Manitoba wordt uitgebeeld.

Centraal staat in deze bundel de vraag naar de Doopsgezinde identiteit. Welke problemen kwamen voort uit zeer eigenzinnige geloofsopvattingen en op welke wijze zijn deze problemen opgelost. De verhouding tot de politiek, tot het Duitse nationalisme in Pruisen, tot de staatsscholen in Canada, tot de Indianen in Paraguay en andere vraagstukken komen aan de orde.

Voor ons land is van belang het artikel van George K. Epp over de geestelijke wortels van Menno Simons, van wiens voor-doperse tijd zo weinig bekend is.

Epp toont op vrij overtuigende gronden aan dat Menno van 1524 tot 1536 banden had met de Premonstratenzer Orde (de Norbertijnen). Het klooster Vineyard Domini van deze orde werd in 1494 van Pingjum naar Bolsward verplaatst. Beide plaatsen alsmede Witmarsum vielen juridisch onder deze orde, die in de latere Middeleeuwen een vooraanstaande plaats in Friesland innam.

Amsterdam

Dirk Visser

S. Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz. van Blesdijk, een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme*. Proefschrift Rijksuniversiteit te Groningen, 1983. 267 blz. f 25.00. (Verkrijgbaar bij de DHK.)

Als aanhanger en bestrijder van zijn schoonvader David Joris is Blesdijk de geschiedenis ingegaan. Zonder die nauwe relatie met David Joris zou Blesdijk's naam hoogst waarschijnlijk in vergetelheid zijn geraakt. Hij is niet meer dan de maan die van de zon haar licht ontvangt. En dat is tegelijk het problematische van het onderwerp van Zijlstra's proefschrift: hoe kan hij een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme leveren vanuit Blesdijk's perspectief, zonder dat het leven en de leer van de hoofdpersoon van deze beweging op een bevredigende wijze bestudeerd is? Maar wat valt er anders te ondernemen dan het maken van deze omtrekkende beweging, zolang niemand de moed heeft vergaard om David Joris' invloed recht te doen door intensieve studie van zijn zeer talrijke geschriften en brieven, bevrijd van alle vooroordelen en stereotypen van generaties elkaar overschrijvende geschiedschrijvers?

Zijlstra heeft van de nood een deugd gemaakt en heeft het Davidjorisme via Blesdijk's propaganda en polemieken duidelijker profiel gegeven, zonder de prentie het wezen van deze beweging uitputtend behandeld te hebben. David Joris is oorspronkelijk geen randfiguur van het Doperdom geweest. Met recht concludeert Zijlstra: 'David Joris was tussen 1537 en 1544 de belangrijkste leider van de doperse beweging in de Nederlanden' (Stelling I). Elders noemt hij hem tussen 1536 en 1540 de belangrijkste figuur (p. 19). Dit roept opnieuw de vraag op naar wat de vroege doperse beweging in al haar diversiteit gemeenschappelijk had.

Het proefschrift behandelt in een zestal hoofdstukken de volgende thema's: 1) een biografische schets van Blesdijk en David Joris; 2) de verhouding tussen het Davidjorisme en het Mennisme; 3) de invloed van het Davidjorisme in de Nederlanden en Oost-Friesland; 4) de rol van David Joris en Blesdijk in de controverse over de tolerantie en hun relatie met de Bazeler humanisten; 5) Blesdijk's verwijdering en afval van David Joris en zijn werkzaamheid als calvinistisch en later luthers predikant in de Palts; 6) de kritische weergave van het door Zijlstra in de

Jorislade herontdekte eerste deel van Blesdijk's geschiedenis der Dopers: 'Van den Oorspronck ende anvanck des sectes welck men wederdoper noemt'. De studie wordt gecompleteerd met een overzicht van geraadpleegde archieven, primaire en secundaire literatuur, een duitse samenvatting, drie bijlagen en een register van persoonsnamen.

Zijlstra's bestudering van het Davidjorisme door Blesdijk's verkleurende bril levert mede een nieuwe bijdrage aan het traceren van de oorsprongen van de vroege doperse beweging in de Nederlanden en Noord-Duitsland. Hoffman en Rothmann waren de belangrijkste leveranciers van doperse gedachten m.b.t. de incarnatieleer, de sacramentenleer en het zwaard. Verder bleven ze theologisch gezien in traditioneel vaarwater met hun visie op de vrije wil en de zonde en met hun typologische schriftuitleg, alom bekend uit onder meer de geïllustreerde 'Biblia Pauperum'. De radicaliteit van het Davidjorisme, c.q. Doperdom, is een radicalisering van laat-middeleeuwse vroomheid, waarbij – evenals in de Moderne Devotie – de lijdende Christus het model was voor een innerlijke, geestelijke mortificatie en vivificatie. Deze kruismystiek, zoals Zijlstra deze vroomheid typeert, draagt de oorspronkelijke doperse beweging en geeft haar, ondanks alle verschillen, een zekere gemeenschappelijke grond. Of de volmaakbaarheid van de wedergeboren mens louter een innerlijke zaak was (zo dacht David Joris) of ook uiterlijke gestalte moest aannemen in een naar de letter der Schrift genormeerde, van de wereld afgezonderde gemeente (Menno c.s.) veroorzaakte grote spanningen in de jaren veertig. Zolang David Joris persoonlijk zijn invloed kon blijven uitoefenen, bleef zijn eenvoudig evangelie van dit innerlijk met Christus sterven en opstaan vele aanhangers trekken, die hij er tevens van kon overtuigen dat alleen dit 'simplisme' uitgangspunt voor ware tolerantie 'in religiosis' kon zijn. Alle kettervervolgung was immers een gevolg van geleerde scherpslijperij zonder ware kennis van Christus. Of men het Davidjorisme als 'anti-intellectualistische beweging' kan kenschetsen (p. 174) en Blesdijk als 'intellectueel', lijkt me een al te moderne typering. Het gaat m.i. meer om het respect voor de traditie (Schrift, kerkvaders, Humanisme) als toetssteen van het al te momentane, subjectieve geestelijke gezag van een charismatisch leider, die David Joris ongetwijfeld was. Met andere woorden het is meer een kwestie van een definiëring van het begrip 'gezag' dan van 'intellect', dat ons in deze verder kan helpen. Ook vereist de relatie tussen 'kruismystiek' en 'spiritualisme' nadere bestudering. Maar dan verlaten we het terrein van zuiver historisch onderzoek.

Op vele feiten en zaken heeft Zijlstra's studie een nieuw licht geworpen, zoals met betrekking tot de polygamie en David Joris' messiasbewustzijn. David Joris' opkomen voor de tolerantie blijkt niet afhankelijk van beïnvloeding door Castello. Interessant is verder dat Blesdijk in zijn 'Oorspronck' gebruik maakte van uit andere bronnen onbekende gegevens aangaande Munster en de begintijd van de doperse beweging, zoals uit de mond van de echtgenote van Knipperdolling. Ja-

cob (Bartholomeus?) Boekbinder zou vele werkjes van Hoffman in het Nederlands vertaald hebben. Obbe Philips wordt door Blesdijk als de stamvader van de latere Mennonieten beschouwd. Kortom, er is een schat van informatie in deze studie bijeengebracht, die uitermate nuttig kan zijn om de vroege doperse beweging verder in kaart te brengen. Dat David Joris niet buiten spel gezet kan worden heeft Zijlstra overtuigend en op een prettig leesbare wijze uiteengezet. Maar nogmaals: het blijft een omtrekkende beweging, zolang de monografie over David Joris nog niet geschreven is. Maar dat geeft Zijlstra zelf grif toe: 'Verdere studie, vooral naar de leer van de Delftenaar lijkt zeer gewenst'.

Landsmeer

S. Voolstra

Ingekomen boeken (zie pag. 127)

Ingekomen boeken

Wiebe Bergsma, *Aggaeus van Albada (c. 1525-1587. Schwenckfeldiaan, staatsman en strijder voor verdraagzaamheid*. Proefschrift Rijksuniversiteit Groningen. Meppel, Krips Repro, 1983.

C.P. Hoekema, *De Doopsgezinde Kerk aan de Peuzelaarsteeg*. Haarlem, 1983.

Walter Klaassen, ed. *Anabaptism in Outline. Selected Primary Sources*. Kitchener, Ont., Scottdale, Pa., Herald Press, 1981.

Thomas B. Roep, 'Kroniek van doperse leraren en de broederschap te Alkmaar'. Alkmaar, 1975 (gestencild).

Idem, '“Beschuitjes met kaas voor de Heeren”'. Uitgaven van de kosteres en enkele andere rekeningen voor de Alkmaarse Doopsgezinde Gemeente tussen 1860 en 1867'. Alkmaar, 1977 (gestencild).

Idem, 'Op zoek naar de gebouwen van de Doopsgezinde Gemeente aan de Koningsweg te Alkmaar op de kaarten van Drebbel (1597) en Blaeu (1649)'. Alkmaar, 1979 (gestencild).

Idem, 'De Friesch Doopsgezinde Gemeente te Alkmaar 1747-1750 en iets over het geloof, de familie relaties en de economische situatie der leden'. Alkmaar, 1980 (gestencild).

Idem, 'Twee merkwaardige geschriften in het archief van de Doopsgezinde Gemeente te Alkmaar'. Alkmaar, 1980 (gestencild).

Idem, 'Interne en externe spanningen in de Alkmaarse Doopsgezinde gemeente(n) tussen 1750 en 1900; Discussies over weerloosheid, modernisme en doop'. Alkmaar, 1981 (gestencild).

Idem, 'Geschiedenis van de Vlaamsch Doopsgezinde Gemeente te Alkmaar in de 17e eeuw'. Alkmaar, 1981 (gestencild).

Idem, 'Het Doopsgezind Hofje te Alkmaar in de dertiger jaren. (Herinneringen van mevrouw Kindt-Dekker te Alkmaar)'. Alkmaar, 1982 (gestencild).

Erratum

In de *Doopsgezinde Bijdragen* 9 (1983) bevat het onderschrift van de foto, afbeeldende de bijeenkomst in 1922 te Oberursel van de 'Deutsche Mennoniten-hilfe', een storende fout. Ds F.C. Fleischer, Winterswijk, is zittend, tweede van links.

Verenigingsnieuws

Verslag van de negentiende bijeenkomst op 16 april 1983

De bijeenkomst werd gehouden in de Doopsgezinde Kerk te Kampen. Aanwezig zijn ruim 75 leden en belangstellenden.

Scheidend voorzitter S.L. Verheus gaf (één jaar te vroeg!) een overigens boeiend overzicht van tien (dus negen) jaar DHK. Tenslotte was het 1500 jaar geleden dat Jezus werd gekruisigd en 500 jaar dat Maarten Luther werd geboren. Het schip van de DHK is met enige polemieken in zee gegaan: is het een nostalgisch clubje van verzuurde mensen wier enige toekomst is in het verleden te kijken, zo formuleerde Verheus de kritiek van buitenstaanders. Het gaat echter om bezinning ten dienste van gemeente en broederschap. Wie zijn eigen geschiedenis vergeet, wordt wortelloos, aldus Verheus.

J. Brüsewitz refereerde over de gedwongen emigratie van Zwitserse Doopsgezinden in de 18e eeuw naar ons land. (Zie hierover zijn doctoraalscriptie 'Van deportatie naar emigratie' (Universiteit van Amsterdam, 1981) en 'Een opmerkelijke ontmoeting' in *Doopsgezinde Bijdragen* 8 (1982) 100-103). Kampen was een van de vier steden in Nederland waar de Zwitserse Broeders zich in de 18e eeuw vestigden. Verder kwamen ze terecht in de Groninger Veenkoloniën, Deventer en Harlingen.

De Zwitserse Broeders werden in die tijd nog niet door de overheid getoleerd, de Nederlandse Doopsgezinden speelden sinds het begin van de 17e eeuw een steeds grotere rol in de samenleving. Dat had geleid tot veranderingen in geloofsvopvattingen, waardoor juist de verschillen met de Zwitserse geloofsgenoten vergroot werden. Zwitserse en Nederlandse Doopsgezinden, door hulp verbonden, bleven vreemden voor elkaar.

In de namiddag was er een fraaie rondleiding door Kampen, waarna de bijeenkomst met een wijdingsdienst werd besloten.

Verenigingsnieuws

Verslag van de twintigste bijeenkomst op 12 november 1983

De bijeenkomst werd gehouden in de Doopsgezinde Kerk te Utrecht. Aanwezig waren ruim 100 leden en belangstellenden. Afscheid werd genomen van voorzitter S.L. Verheus en secretaris mw. J.M. Wekker. Tot opvolgers werden gekozen C.F. Brüsewitz (Bunnik) en mw. A.M. Visser (Amsterdam).

Dr J .P. Boendermaker, hoogleraar aan het Luthers Seminarie te Amsterdam, sprak over Lutheranen als dissenters. In ons land waren de Lutheranen, anders dan elders, niet tot hoofdstroom geworden of geëmigreerd naar een 'luthers' land. Daardoor ontwikkelden zich bij de Nederlandse Lutheranen eigenaardigheden die in de geschiedenis al te gemakkelijk als calvinistisch of ook dopers werden beschouwd, aldus Boendermaker.

In de namiddag werd de tentoonstelling 'Luther in de Lage Landen' in het Rijksmuseum het Catharijneconvent bezocht. Ds R. Hofman besloot de bijeenkomst met een kort wijdingswoord.

D.V.

Financieel overzicht 1983 (verwijderd in online versie)**Balans per 31 december 1983** AKTIVA**Ledenlijst** (namen verwijderd in online versie)**Voortzetting van de lijst in nummer 9 opgemaakt per 1 juni 1984****Tussenstand per 1 juni 1984**

543 Leden

35 Donateurs

76 Abonnees

654 Totaal**Adressen Auteurs** (verwijderd in online versie)

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).

Doperse Stemmen 5. *Confessie van Dordrecht 1632*, bewerkt door J. Brüsewitz, ingeleid en toegelicht door I. B. Horst en S. Voolstra. 1982. 64 blz. f 7,50 (voor leden, etc.), f 9,00 (voor 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. Laurensen, ingeleid door S. Voolstra, toegelicht door I. B. Horst, Amsterdam, 1980. 96 blz. f 7,50.

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. Doorinink-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, A. L. E. Verheyden en tien boekbesprekingen. 187 blz.; geïllustreerd. f 15,-.

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 15,-.

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. Goltzman, A. Geense en J. C. Groot, interview met Theun de Vries en elf boekbesprekingen. 120 blz.; geïll. f 15,-.

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 15,-.

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 15,-.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 7 (1981). Met artikelen van S. Groenveld, J. A. Oosterbaan, W. van 't Spijker, J. D. Bangs, W. Klaassen, D. Visser, tekstuitgave door H. D. Wessels, interview met Alvin J. Beachy en negentien boekbesprekingen. 160 blz.; geïll. f 15,-.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 8 (1982). Met artikelen O. H. de Vries, C. J. Dyck, I. B. Horst, C. P. Hoekema, S. L. Verheus en W. Bergsma, tekstuitgave door T. van Lopik, interview met Johannes Harder, verslag van lopend onderzoek en vijftien boekbesprekingen. 148 blz.; geïll. f 32,50.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 9 (1983). Met artikelen van C. J. Dyck, C. F. Brüsewitz, L. Laurensen, I. B. Horst, interview met C. W. Mönnich, tekstuitgave door S. Voolstra en achttien boekbesprekingen. 160 blz.; geïll. f 32,50.

Bestellingen naar Doopsgezinde Historische Kring, H. Smit, Elpermeer 27, 1025 AA 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 32,50 per jaar.

Doperse Stemmen is een serie, waarin teksten uit de doperse geschiedenis in modern Nederlands worden uitgegeven, toegelicht voor gebruik in de gemeente.

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).

5 *Confessie van Dordrecht 1632*, bewerkt door J. Brüsewitz, ingeleid en toegelicht door I. B. Horst en S. Voolstra, 1982, 64 blz. f 7,50 (voor leden, etc.) f 9,00 (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 32,50 per jaar; studenten en a.o.w.-ers na overleg met de penningmeester f 22,50.

Donateurs

Gemeenten en andere doopsgezinde instanties kunnen donateur worden voor f 65,— per jaar.

Abonnees

Een abonnement op de *Doopsgezinde Bijdragen* kost f 32,50 per jaar.

Adres

Doopsgezinde Historische Kring, Singel 454, 1017 AW Amsterdam

Gironummer

Contributierekening Postgiro 434.93.37 Doopsgezinde Historische Kring, Elpermeer 27, 1025 AA Amsterdam. Betalingen uit het buitenland via de AMRO-bank, Molukkenstraat 122, Amsterdam, t.n.v. rekening 43.28.38.945 Doopsgezinde Historische Kring.

ISBN 90 70164 841

ISSN 0167-0441