



DOOPSGEZINDE BIJDAGEN

DOOPSGEZINDE BIJDAGEN

NIEUWE REEKS

NUMMER 42

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN

NIEUWE REEKS
NUMMER 42

Verzameld door de
Redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring

Jelle J. Bosma (eindredactie)
Daan de Clercq
Adriaan Plak
Pieter Post
Mirjam G.K. van Veen
Anna Voolstra (hoofdreductie)

Uitgegeven door de
Doopsgezinde Historische Kring
Singel 454, 1017 AW Amsterdam
<http://www.dhkonline.nl/>

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN

NIEUWE REEKS
NUMMER 42 (2016)



AMSTERDAM
DOOPSGEZINDE HISTORISCHE KRING
2016

Omslagillustratie: Willem van Oranje in 1544.
Rechtsboven nog het wapen van René van Chalon, prins van Oranje en graaf van Nassau,
wiens bezittingen Willem had geërfd. Handgekleurde houtsnede
door Cornelis Anthonisz. en Hans Liefstinck (Rijksmuseum Amsterdam).

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK

Doopsgezinde

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

Nieuwe reeks 1 (1975)-...

Amsterdam: Doopsgezinde Historische Kring

ISSN 0167-0441

Verschijnt jaarlijks

Bijdragen nr. 42 (2016)

Met lit. opg.

ISBN 978-90-8704-584-5

Trefw.: doopsgezinden; opstellen/bibliografie

©2016 Doopsgezinde Historische Kring

Uitgever: Uitgeverij Verloren, Torenlaan 25, 1211 JA Hilversum

Eindredactie: Jelle Bosma & Mirjam van Veen

Inhoud

JELLE BOSMA & MIRJAM VAN VEEN, Redactioneel 7

ARTIKELLEN

BERIT JANY, Het pleidooi voor vrede in Menno Simons' *Dat fundament des christelycken leers (1539-40)* en Erasmus 11

CHRISTINA E. MOSS, De visioenen van Ursula Jost: een herwaardering 33

ANTON VAN DER LEM, Willem van Oranje en de doopsgezinden: een veronachtzaamd rekest uit 1566 49

ALEX NOORD, 'De veel hogere verheffing van het Huis van Oranje in ons herboren Vaderland': doopsgezinden op de bres voor vorst, vaderland en vrijheid in de Franse tijd en in de eerste helft van de negentiende eeuw 83

WILLEM STUVE, Een minder bekende zeventiende-eeuwse Vlaamse oudste uit Zaltbommel 113

RUUD LAMBOUR, De collegiant Frans Kuyper (ca 1628-1691), zijn Joodse moeder en de relatie van zijn vader met de Joodse filosoof Uriel da Costa (1584-1640) 127

MARIUS ROMIJN, Locke en Furly als extra vissen: bijvangst, een onsmakelijk visje 141

JOKE & JAN PETER VERHAVE, Joanna Koerten en haar Schaar van bewonderaars 147

PIET VISSER, Dopers zaai goed op gereformeerde akkers – of omgekeerd? De doopsgezinde kruisbestuiving van uitgever en vertaler Marten Schagen met Engelse 'zielstigers' als James Hervey, Thomas Green en Benjamin Bennet 181

DOOPSGEZINDE BIJDAGEN

- PHILIPPUS BREUKER, De mythisch denkende Joost Halbertsma 215
- ANGELIQUE HAJENIUS, Jan Hartog, predikant in de Doopsgezinde Gemeente
Utrecht 1861-1894 233
- PIETER POST, 'In't lommer verscholen glooiende hei, en brúne heide':
ontstaansgeschiedenis van de *Gemeentedag bundel* (1933) 255
- PIET VISSER, Menno's manco's: de Nederlandse doopsgezindheid binnen het
mondiale mennonietisme 283
- GJALT ZONDERGELD, Geschiedschrijving zonder waardeoordelen? 307
- PIET VISSER, In memoriam dr. Wiebe Bergsma (1955-2015) 313

RECENSIES

- PIETER POST, Ferdinand van Melle, *Johanna E. Kuiper 1896-1956; gewaagd
leven* 317
- PIETER POST, Froukje Pitstra, *Ontelbare enkelvouden; dr. Anne Mankes-
Zernike* 320
- ALLE G. HOEKEMA, Karel de Haan, *De terugkeer van de kudde; biografie
van ds. Frits Kuiper*; Pieter Post, *Naar messiaans communisme; Frits
Kuiper* 323
- YME KUIPER, Mirjam van Veen, Piet Visser & Gary K. Waite (eds.), *Sisters;
myth and reality of anabaptist, mennonite, and doopsgezind women, ca 1525-
1900* 325
- ALLE G. HOEKEMA, Sabine Hiebsch & Martin L. van Wijngaarden (red.),
Van pakhuis tot preekhuis; Th.A. Fafié, *De molenpage-stichting* 328

SIGNALEMENTEN 330 PERSONALIA AUTEURS 333

Redactioneel

Na twee nummers met ieder een specifiek eigen thema (de Tweede Wereldoorlog en de werkzaamheden en interesses van Piet Visser) is het nu tijd voor een normaal jaarboek: nummer 42 (2016). Zoals u van ons gewend bent en kunt verwachten is het inhoudelijk zeer divers en beslaat het meerdere eeuwen. Een speciaal onderwerp ditmaal is de rol die Oranje speelde voor de vroege dopers en in de eeuwen daarna. Twee artikelen gaan hierop in, en omdat de redactie dat ertoe bracht om Oranje enigszins in het voetlicht te plaatsen, is er gekozen voor een duidelijk portret (van de vader des vaderlands) op de omslag.

De begintijd van de wederdopers komt in een drietal artikelen aan bod. Om te beginnen in de tekst van Berit Jany, die ingaat op twee interessante personen uit de vroege zestiende eeuw: Erasmus en Menno (de één wordt vaak aangeduid met de achternaam, de ander juist met zijn voornaam). Beide personen riepen op tot vrede in een tijd van religieuze twisten, oorlogen met – net als in de huidige tijd – een religieuze component en de gewelddadige vervolging van religieuze minderheden of *Fremdkörper*. Berit Jany laat zien dat deze twee voormannen uit alle macht pleitten voor een minder wrede wereld, zij het met telkens een eigen doel voor ogen. Een al eveneens heel modern aandoend thema komt aan de orde in het artikel van Christina E. Moss over Ursula Jost. Ursula, een zelfverklaarde profetes, woonde in de vroege zestiende eeuw in Straatsburg en hield zich daar bezig met profetieën of ‘gezichten’ die zij had: een soort dromen of ingeblazen gedachten. Wat ze precies voorspelde en voor zich zag, komt uitvoerig in dit artikel aan de orde en doet op een bepaalde manier denken aan de schilderijen van Jeroen Bosch, die dit jaar weer volop in de belangstelling staat. Het gaat om een zeer kleurrijke wereld, vol goed en kwaad en uitzinnige vreugde, alsmede veel aandacht voor de grote kloof tussen arm en rijk. Ursula was analfabeet en kan de uitgave van deze ‘gezichten’ niet zelf hebben verzorgd; dat werd deels gedaan door Melchior Hoffman.

Het derde artikel over de doperse begintijd handelt over een verzoekschrift – of rekest – dat door een aantal dopers is opgesteld en aangeboden aan Willem van Oranje. Anton van der Lem bespreekt dit unieke feit samen met de

tekst die indertijd werd opgesteld in een artikel en geeft aan hoe het kan dat dit rekest nog niet eerder volledige aandacht heeft ontvangen. Dat de prins deze tekst en het verzoek niet zomaar naast zich neer legde is opmerkelijk en veelzeggend voor de tolerantie die hij had jegens andersdenkende gelovigen. De volledige tekst van het verzoekschrift (of rekest) is bijgevoegd. In een tweede artikel over de doopsgezinde band met de Oranjes trekt Alex Noord de lijn door en gaat hij in op de gehechtheid, ook in latere eeuwen, aan de bescherming door dit vorstenhuis. Toen de emancipatie aan het eind van de achttiende eeuw door tal van ontwikkelingen versneld verliep (Verlichting, patriotisme etc.) en soms tot een tijdelijke wijziging leidde, kwam alles uiteindelijk als het ware van zelf weer goed en werd Oranje opnieuw gezien als de betrouwbare steunpilaar en beschermer van de doopsgezinden.

De hierop volgende vier artikelen gaan over uiteenlopende personen in de zeventiende eeuw: de Gouden Eeuw van Nederland en misschien ook wel voor de doopsgezinden. Willem Stuve opent de reeks met een tekst over de Vlaamse oudste te Zaltbommel: Willem Jansz. Zoals wel vaker heeft Stuve archieven doorzocht op levenstekens van deze vroeg zeventiende-eeuwse, nog weinig bekende doper. Stuve is erin geslaagd meer gegevens over zijn afkomst naar boven te halen, waardoor deze vroege doperse voorman van begin zeventiende eeuw meer contouren krijgt, evenals zijn activiteit, familiebanden en mobiliteit. Mobiliteit en afkomst speelt ook in het volgende artikel een grote rol: dat van Ruud Lambour over de collegiant Frans Kuyper. In dit geval lopen er lijnen naar de Oostzee en is er sprake van duidelijke verwevenheid met leden van een andere religieuze minderheid: de Joodse religie. Frans was half Joods en had verschillende contacten en vrienden in dit circuit. Daarnaast bezat hij verschillende huizen in Amsterdam en was hij niet alleen als tabakshandelaar maar ook als uitgever actief; wat natuurlijk welbekend is. De directe verwantschap van mensen met een uiteenlopende religieuze achtergrond is veelzeggend voor de toenmalige omgang met en verwevenheid van diverse groepen. Marius Romijn heeft eerder al in de *Bijdragen* geschreven over Zaandam-Oost en gaat nu opnieuw in op deze gemeente in de zeventiende eeuw. Daarbij legt hij de link met de bekende Engelse verlichtingsfilosoof: John Locke (opnieuw contact met een buitenstaander). Hij sluit zijn tekst af met een minder smakelijk visje. Een iets ander onderwerp – wel zeer smakelijk en bovenal interessant – komt aan bod in de tekst van Joke en Jan Peter Verhave: Joanna Koerten, de befaamde en bekende knipkunstenares. Zij vervaardigde (met de schaar) heel precies geknipte kunstwerken. Uit haar contacten blijkt haar roem. Opnieuw wordt de blik verruimd en zien we dat er tal van

connecties lagen tussen een productieve kunstenares en talloze liefhebbers en bewonderaars in binnen- en buitenland. Deze tekst is in 2015 uitgesproken bij de opening van een expositie in museum Willet-Holthuys en gewijd aan deze productieve doopsgezinde dame.

Hierna belanden we in de achttiende eeuw en komt in een artikel van Piet Visser de vertaalarbeid van Marten Schagen aan bod. Zoals wel meer doopsgezinden was Schagen zeer productief op tekstueel gebied: hij vertaalde veel en gaf dit vervolgens zelf uit. Omdat het vaak om niet-doopsgezinde auteurs/theologen ging, was dit niet alleen bedoeld voor de eigen achterban, maar ook voor gereformeerden en mensen uit andere kerken. Schagen was een slimme uitgever en goede zakenman die tal van nieuwe trends uitventte en in de etalage zette.

De volgende doopsgezinde in dit nummer, Joost Halbertsma, is al eerder in artikelen aan de orde gekomen. Terecht, want Halbertsma was een zeer invloedrijk en eigenzinnig persoon, met tal van interesses die hem als een soort stralenkrans omhulde. In het artikel van Philippus Breuker komen Halbertsma's taalonderzoekingen ditmaal aan de orde. Samen met één van de broeders Grimm deed hij onderzoek naar het ontstaan van het Fries en het Duits (of Germaans), dat Halbertsma herleidde tot de oervorm: Gotisch. Zo zijn we inmiddels beland in de negentiende eeuw die meer eigenzinnige doopsgezinde geleerden voortbracht: één van hen was Jan Hartog uit Utrecht. Evenals Halbertsma was Hartog eigenlijk predikant, maar wel één met een grote wetenschappelijke belangstelling en kennis. Daarnaast was hij een productief auteur van bijzondere en zelfs invloedrijke studies. Angelique Hagenius maakt duidelijk waarom Hartog dit deed en hoe hij het allemaal voor elkaar kreeg.

Het artikel van Pieter Post gaat over doopsgezinde zangcultuur in de twintigste eeuw. Hij gaat in op de *Gemeentedag bundel* die in de vroege twintigste eeuw is ontstaan. Het zingen en samenkomen speelde in deze periode een grote rol en bracht mensen nader tot elkaar. Pieter Post bespreekt alle details van dit proces, waarbij zelfs de specifieke liederen van de broederschapshuizen voorbij komen en in hun context worden geplaatst.

Piet Visser's afscheidscollege, gewijd aan Menno Simons onder de titel 'Menno's manco's', komt als afsluiter in dit nummer aan de orde. Deze tekst belooft inhoudelijk een ruime periode: van de doperse oertijd tot nu. Dit verhaal behoeft hier geen uitleg of introductie, het is immers een overzichtsartikel van een echte vakspecialist over deze materie, die niet alleen de vroege jaren van de doperse beweging, maar vooral ook de uitwerking ervan in bin-

nen- en buitenland bespreekt. Dit alles wordt vanuit een helikopterview bekeken, becommentarieerd en van een duiding voorzien.

Nog twee kortere artikelen volgen hierop. Allereerst het commentaar van Gjalt Zondergeld op het artikel van Gabe Hoekema in ons vorige nummer, dat geheel in het teken stond van de Tweede Wereldoorlog. Gabe Hoekema had het zich ook niet gemakkelijk gemaakt. Hij heeft geschreven over zo'n beetje het meest lastige onderwerp: 'foute' doopsgezinde dominees. Zondergeld vindt dat dit in een iets te milde toon is gebeurd. Het laatste artikel in dit nummer is het *in memoriam* van Wiebe Bergsma. Wiebe, die onlangs plotse-ling overleed, is jarenlang lid geweest van onze redactie en wordt om zijn inbreng en ook als persoon node gemist. Piet Visser staat stil bij zijn grote bijdrage aan het onderzoeksveld.

Natuurlijk sluiten wij dit nummer af met bekende zaken als recensies en signalementen, die verwijzen naar nieuwe studies en literatuur. De redactie wenst u veel leesplezier toe met dit nummer.

Jelle Bosma & Miriam van Veen

RECTIFICATIE

In een eerder nummer, *Doopsgezinde Bijdragen* 38, verscheen een artikel van Gerlof Homan over 'De Marcus zending in het voormalig Nederlands Nieuw-Guinea'.

Bij dit artikel zijn op p. 265 en 267 foto's geplaatst met als onderschrift 'dominee Marcus en echtgenote' of 'familie Marcus'. Homan heeft meegedeeld dat het Marcus niet betreft en het om andere zendelingen moet gaan. De foto's stammen uit de beeldbank van PACE, de stichting Papua Cultu-reel Erfgoed.

Het pleidooi voor vrede in Menno Simons’ *Dat fundament des christelycken leers* (1539-40) en Erasmus*

BERIT JANY

INTRODUCTIE

Menno Simons, de voormalige Friese katholieke priester die in 1536 toetrad tot het anabaptisme, nam volledig afstand van de gewelddadigheden en de strijd die zich had voorgedaan rond het koninkrijk van de wederdopers te Munster in de jaren 1534-35. Tijdens Menno’s leiderschap van de Nederlandse doperse gemeenten maakte hij dan ook geweldloosheid tot fundamenteel geloofsprincipe voor de dopers in de Lage Landen. Bij het analyseren van de opmerkingen over vrede in de leerstellige traktaten van Menno vallen parallellen op met de vredesgeschriften van de vermaarde humanist en ‘landgenoot’ van Menno: Erasmus van Rotterdam. Zowel Erasmus als Menno ontwikkelden een pacifistische retoriek, die duidelijk een belangrijke verschuiving laat zien in de houding ten opzichte van oorlog in de zestiende eeuw en daarna.

Alhoewel een groeiend aantal academische studies over Erasmus’ relatie tot het anabaptisme tot stand kwam in de afgelopen twintigste eeuw, handelen de meeste daarvan over het ontstaan van anabaptisme en de schakel tussen de humanist en de vroege radicale reformatische beweging.¹ De vergelijking van Erasmus’ vroomheid met die van de wederdopers spitst zich vaak toe op het gebruik door dopers van Erasmus’ devotionele geschriften zoals *Enchiridion militis christiani* (*Handboek voor de christelijke strijder*), en op de overeenkomstige benadering van kwesties als wilsvrijheid of het discipelschap van Christus, zonder daarbij echter in te gaan op het thema geweldloosheid. Historisch onderzoek naar de link tussen Erasmus en de ontwikkeling van Nederlands anabaptisme is meestal gericht op het gebruik van de theologische vertaling en annotatie van het Nieuwe Testament alsmede de relevantie daarvan voor Menno Simons.² De betrokkenheid van beiden als voorvechters van de vrede heeft tot nu toe echter weinig belangstelling gekregen, in tegenstelling

tot de observaties rond hun theologische overeenkomsten en hun overeenkomsten op ethisch gebied.

Dat er geen studies bestaan die zich expliciet richten op de vergelijking van het pleidooi voor vrede door beide Nederlanders, komt misschien omdat Menno geen tekst heeft nagelaten waarin zijn vredesopvattingen expliciet zijn uitgewerkt. Terwijl Erasmus al snel zijn pacifistische standpunt duidelijk maakte in specifieke teksten over oorlog en vrede, heeft Menno Simons zijn kritiek op normale oorlogsvoering ingebed in verschillende leerstellige trakaten zonder er een pamflet in zijn geheel aan te wijden. Op zoek naar parallellen tussen Erasmus' geschriften en die van Menno over geweldloosheid heb ik gekozen voor *Dulce bellum inexpertis* (*De oorlog is aangenaam voor wie hem niet kent*, 1515) en *Querela pacis* (*Klacht van de vrede*, 1517) als de twee meest bekende en retorische lofredes over de vrede die de grote humanist rond 1500 heeft geschreven. Deze heb ik vergeleken met Menno's leerstellige werken, vooral *Dat fundament des christelycken leers* (1539-40) waarin hij de noodzaak van vrede benadrukt. Erasmus schreef zijn pacifistische teksten in het Latijn, terwijl Menno overwegend in het Nederlands publiceerde, vandaar dat (door Berit Jany) de Engelse vertaling van de beide werken gebruikt is als gemeenschappelijke bron voor de literaire vergelijking.³ De retorische analyse van deze teksten zal de specifieke definities van de geweldloze posities verhelderen en verduidelijken dat uiteenlopende omstandigheden leidden tot het schrijven van een pleidooi voor vrede.

DE VREDESGESCHRIFTEN VAN ERASMUS

Het streven naar vrede was een kenmerkend en voortdurend punt voor Desiderius Erasmus uit Rotterdam. Als humanist in de traditie van de Renaissance zocht hij naar een nieuwe definitie van menselijke principes en was hij op zoek naar 'het potentieel van de menselijke natuur voor het goede, vooruitgang en voor gezonde menselijk waarden die beschouwd worden als de standaarden die de wereld vomgeven'.⁴ In deze humanistische notie is het menselijk wezen een belangrijke entiteit die Erasmus, door in veel van zijn teksten een geweldloze houding te bevorderen, probeert te beschermen en behoeden voor gewelddadige interventies. De geweldloosheid van Erasmus was beïnvloed door zijn droom van een nieuwe wereldorde, waarin de staat geweld verwerpt als middel om menselijke waarden te beschermen.

Als strijder voor de vrede, die elke redenering verwierp die leidde tot ge-

welddadige en bewuste vernietiging van menselijk leven, bekritiseerde Erasmus voortdurend de waanzin en wreedheid van de oorlog. In zijn vroege geschriften ontkent hij de mogelijkheid van *jus ad bellum* (recht op oorlog), niet alleen zoals dat in de Middeleeuwen was gebruikt om christenen te beschermen, maar ook als de moderne notie dat oorlog als instrument de orde tussen staten kan waarborgen.⁵ Feitelijk, zo stelt James Johnson, gebruikte de grote humanist het begrip rechtvaardige oorlog voor zijn eigen doeleinde, om zichzelf te plaatsen in een traditie die het politieke gebruik van geweld verwierp.⁶ Hij begon een polemiek over de oorlog waarin hij intellectuele argumenten opnam voor vrede en riep daarnaast leiders en heersers op om christelijke deugden te respecteren en het gezond verstand te gebruiken om te stoppen met geweld en oorlog. De ‘prins der humanisten’, zoals Erasmus vaak genoemd is door latere onderzoekers, beschreef oorlog ‘als de belangrijkste menselijke fout [die laat zien] wat fout is met de menselijke natuur’.⁷ Hij benadrukte voortdurend de door God gegeven menselijke loutering en deed een oproep aan zijn medemensen om te leven volgens Christus’ leer van liefde en vrede.

Erasmus, die al eerder in zijn leven tot katholieke priester was gewijd en de gelofte had gedaan conform de Augustijnse regel, legde in al zijn geschriften grote nadruk op het voorbeeld van Christus. In een van zijn eerste publicaties, *Enchiridion militis christiani* (1503), benadrukt hij principes van het christelijke leven die broederlijke vrede en naastenliefde beklemtonen. Met zijn nadruk op Christus’ lessen aan de discipelen om een ‘onvervalst ideaal na te streven, benadrukte Erasmus christelijk pacifisme meer dan alle andere grote intellectuelen van de zestiende eeuw’.⁸ Tegelijkertijd haalde hij zijn argumenten tegen oorlog uit zijn droom van een vreedzaam samenleven tussen staten. In zijn geschriften riep hij op tot vrede en sprak de hoop uit, dat met een nieuwe generatie leiders in de eerste decennia van de zestiende eeuw ‘Europa tot vrede zou komen, en dat een betere tijd op het punt stond aan te breken’.⁹ Johnson noemt Erasmus een pan-Europees denker, als hij de pacifistische uitspraken van deze humanist bespreekt.¹⁰ In zijn verhandelingen waarin de oorlog wordt veroordeeld wijst Erasmus op het verschil tussen christelijke deugden en de zestiende-eeuwse praktijk van geweld, in een poging Europese leiders te overtuigen om een ideale staat van vrede te bereiken door te handelen volgens christelijke principes.

Eén van zijn vroegste teksten over de problematiek van oorlog, *Dulce bellum inexpertis*, verscheen aanvankelijk in de 1515 editie van zijn gereviseerde *Adagia*. Het werd meteen herdrukt als aparte uitgave en was daardoor de eerste Europese publicatie uitsluitend gewijd aan oorlog en vrede.¹¹ Erasmus



Portret van Desiderius Erasmus (1469-1536). Gravure, diepdruk. Met vierregelig gedicht: 'Quis Erasme bonos [...] rectius & breuius' (UBA: Pr. E 2591-2).

schreef deze krachtige vredesverklaring tegen de achtergrond van een Europa volledig in oorlog. Nadat paus Julius II een verbond vormde tegen Frankrijk in 1511, vond in bijna alle staten van Europa oorlog en destructie plaats. Geschokt door de verwoesting van de oorlog en de triomfantelijke aanwezigheid van de paus in Noord Italië, haalde Erasmus uit naar het gebruik van militair geweld. In *Dulce bellum inexpertis*, geschreven in de vorm van een traktaat, zet hij van begin af aan zijn antioorlog toon voort, door te schrijven:

Als er enig menselijke activiteit [is] die voorzichtig benaderd moet worden of liever vermeden met alle mogelijke middelen, [...] [is] dat oorlog (319).

In zijn tekst over de oorlog, spreekt Erasmus eerst over de fragiele, vredelievende natuur van de mens, die net als de dieren beschikt over het vermogen om te overleven. Op stoïcijnse wijze concludeert hij dat de mens in vrede zou moeten leven, omdat hij ‘naakt, zwak, fijnbesnaard, ongewapend [is], met een kwetsbaar lijf en een gladde huid’, en daarom vertrouwt op solidariteit en eendracht. Toch realiseert hij zich dat mensen vastbesloten zijn om elkaar te bevechten, waardoor de uitroeiing van de menselijke soort dreigt (320). Verder bespreekt hij de voortdurende fysieke oorlogsvoering die zich door de gehele christelijke wereld heeft verspreidt: eerst door de leer van het evangelie te verbinden met de *lex Romanum*, daarna door een hebzuchtige speurtocht naar rijkdom, en uiteindelijk door oorlog te gebruiken in het streven naar macht. Erasmus laat duidelijk blijken in zijn uitgebreide en doorwrochte verhandeling dat de Schrift geen enkele precedent biedt om oorlog te voeren en dat oorlogsvoering in het Oude Testament allegorisch gezien moet worden. Hij benadrukt verder dat het ontoelaatbaar is om het straffen van criminelen door de autoriteit te vergelijken met het voeren van oorlog, ook al probeerden enkele religieuze tijdgenoten oorlog op deze wijze te rechtvaardigen. Hij herinnert de lezer voortdurend dat Christus *pax*, *lenitas* en *caritas* vertegenwoordigd (334). Christenen die zich bezighouden met oorlogsvoering handelen daarom tegen Christus’ kernprincipes. Hij eindigt zijn humanitaire manifest met het onderkennen van de echte motieven voor de toename van geweld en oorlogsvoering in de christelijke wereld; namelijk, de dorst naar roem, winst en manieren om tirannie uit te oefenen (350).

Vergelijkbare redenen voor gewelddadige conflicten beschrijft Erasmus in zijn meest beroemd werk, *Querela pacis*,¹² waarin hij refereert aan ‘wellust, woede, hebzucht en ambitie’ in de harten van mensen die geweld en oorlog veroorzaken (15). Deze fraaie tekst vol denkbeelden over de oorlog is geschreven in 1517 op verzoek van Jean le Sauvage, kanselier bij hertog Karel

van Bourgondië, de latere keizer Karel V. Deze verzocht Erasmus om een retorisch pleidooi voor de vrede op te stellen, waarin de beestachtigheid en verschrikkingen van oorlog zou worden beschreven, om zo de Habsburgse monarchie aan te moedigen een vredesverdrag met Frankrijk te sluiten. Erasmus voldeed aan zijn verzoek en als iemand die leefde in een tijd vol politieke en religieuze strijd – dat een ‘onuitwisbaar spoor op zijn ziel’ had achtergelaten – presenteerde hij een pacifistische tekst, die blijk gaf van een voortdurende hoop op een tijd van vrede tussen alle mensen en naties.¹³

In *Querela pacis*, gebruikt hij het retorische stijlmiddel van personificatie, zoals in vroegere werken als *Moriae encomium* (*De lof der zothed*), waar Stultitia de toehoorders toespreekt. Hier spreekt de godin van de vrede – *pax loquitor* – en klaagt over haar worsteling om een thuis te vinden bij één van de naties op aarde. Voor de humanist is onenigheid een alles doordringend fenomeen, dat aanwezig is in alle vormen van menselijk bestaan: hoven van prinses zijn ‘gecorrumpeerd door onderlinge ruzies of geheime wrok’, geleerden voeren strijd met elkaar en zelfs de godsdienst is met zichzelf in oorlog (11-14). Op zoek naar een onderkomen ergens in iemands ziel, komt *Pax* tot de slotsom dat de ‘godin van onenigheid’ in ieder mens woont (15). De lezer wordt direct het verhaal in gezogen; er is geen introductie of voorrede. *Pax* wijst meteen op de meest dringende zaak:

door mij af te wijzen, ontzeggen zij [bedoeld is: de mensen] zich de oorsprong van alle menselijk geluk en roepen ze een zee van rampen van alle soorten over zich heen (1).

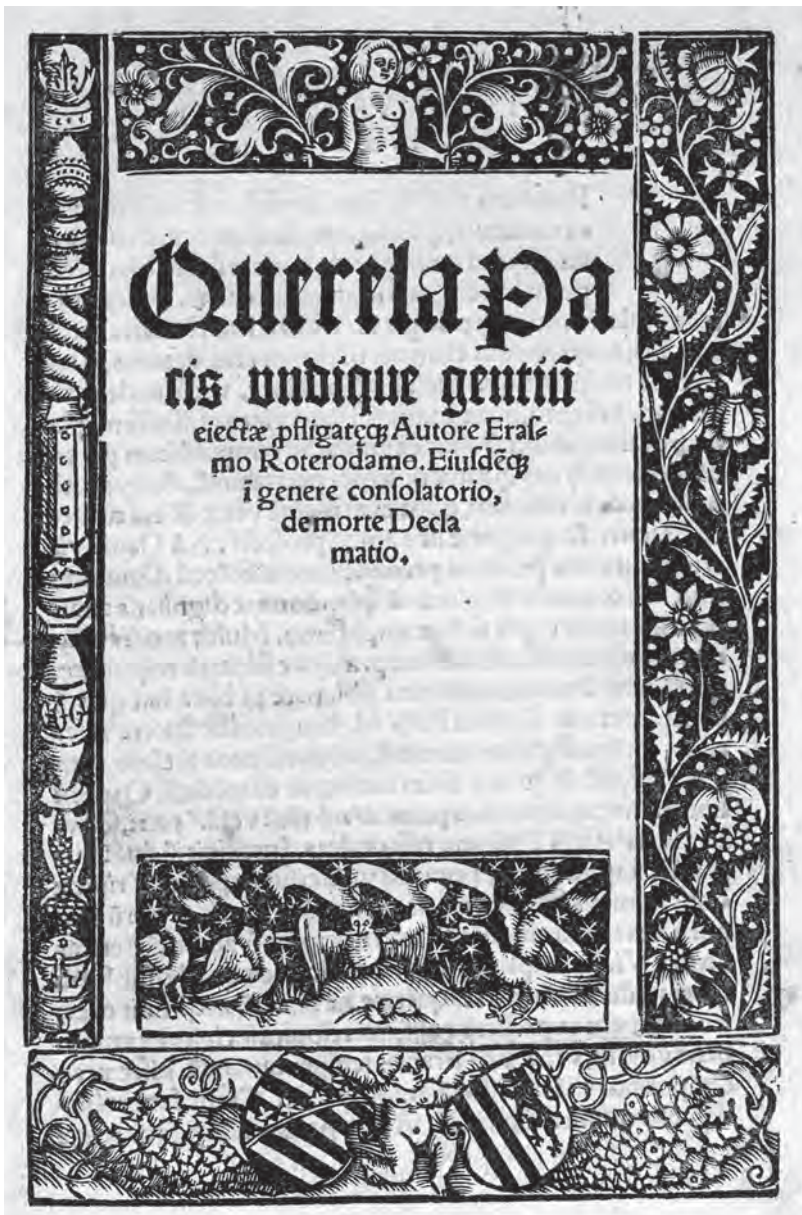
Geschreven in de stijl van een klassieke redevoering, herhaalt Erasmus zijn ideeën uit *Dulce bellum inexpertis*, waarin hij zich had uitgesproken tegen de oorlog. Zijn pacifistisch manifest opent met voorbeelden van verschrikkingen van oorlog en de voordelen van vrede. De argumenten haalt hij voor een deel uit de traditie van rationeel denken en verder verwijst hij naar universele principes, die duidelijk maken dat wezens van dezelfde soort van nature in staat zijn om in vrede en harmonie met elkaar te leven. Zo komt hij uit bij de gedachte dat mensen geneigd zijn om te vertrouwen op wederzijdse steun en toeverlaat. Hij noemt verder het geschenk van de taal, ‘de belangrijkste bevorderaar van vriendschappelijke relaties’, en het rationeel denken dat de mens in staat stelt om vreedzaam samen te leven (6). De mens heeft namelijk van nature een ‘mild en zacht gestel en is geneigd tot goede wil’ (6). In wat volgens Karl Nipkow een typisch antropologische wijze van denken is, komt Erasmus tot de conclusie dat de mensheid met zijn fragiele gestel, naakt en

hulpeloos bij geboorte, hulpbehoevend ten opzichte van anderen, vertrouwt op zijn natuurlijke aanleg voor vrede en wederzijdse sympathie.¹⁴ Toch kunnen mensen, anders dan dieren die in harmonie binnen de eigen soort leven, de drang voelen om op brute wijze met elkaar te vechten en zo eigendom te vernielen en mensen te doden.

In het tweede deel van zijn welsprekende traktaat benadert de humanist het onderwerp oorlog en vrede vanuit een christelijk perspectief. Door de stem van *Pax* laat hij zijn toehoorders beseffen dat de boodschap van Christus uitsluitend handelt over vrede, liefde en verzoening. Het leven van Christus staat vanaf zijn geboorte tot aan het kruis in het teken van *pax* en *caritas*, ook zijn onderricht, gelijkenissen en leefregels (16). James Stayer noemt Christus ‘de norm voor Erasmus’ pacifisme – de perfecte leraar, zowel door de regel als het voorbeeld’.¹⁵ Erasmus is duidelijk gekant tegen de oudtestamentische retoriek ten aanzien van oorlog. In de woorden van *Pax* weerlegt hij het positieve beeld van oorlog, door de lezer erop te wijzen dat de bloedige slachtingen die plaatsvonden ten tijde van de patriarchen slechts in allegorische zin begrepen kunnen worden. Hij beweert dat verhalen uit de Torah over ‘afslachten van medeschepselen’ moeten worden gezien als ‘een overzicht van alle kwade neigingen, die onze deugd en geluk bedreigen’ (18).

Net als in *Dulce bellum inexpertis* plaatst Erasmus christelijke deugden lijnrecht tegenover de dagelijkse gang van zaken in de vroegmoderne tijd. Hij bekritiseert vooral de strijd lust van geestelijken, bijvoorbeeld van de oorlogvoerende paus Julius II, maar ook priesters en bisschoppen die zich aansloten bij soldaten in oorlogsgebieden. Erasmus richt zich heel direct tot kerkelijke leiders en seculiere heersers als hij middelen voorstelt om vrede binnen en tussen naties te bewerkstelligen. Hij verzoekt de kerk om het ‘evangelie van de vrede’ te preken en om priesters te ontmoedigen ook maar ‘iets met oorlog te maken te hebben, behalve als het gaat om beëindigen ervan en het bevorderen van liefde en verzoening’ (55). Seculiere autoriteiten krijgen het advies om verder te denken dan slechts de nationale grenzen en om eenheid en saamhorigheid aan te moedigen tussen landen.

Querela pacis is Erasmus’ meest bekende anti-oorlogstekst. De schrijver onderbouwt zijn pacifistische streven met rationele en religieuze argumenten. Door uit te gaan van de onredelijkheid, gruwelijkheden en onchristelijke oorlogspraktijk probeerde hij een politieke koerswijziging te bewerkstelligen gericht op een ideaalstaat waarin heersers, in de lijn met de christelijke principes, bij zouden dragen aan een wereld van universele vrede. Ondanks het niet tot stand komen van een vredesverdrag tussen Frankrijk en de Habsburgers kreeg



Desiderius Erasmus, *Querela pacis*, De klacht van de vrede (Lipsiae, Valentini Schumann, 1518) (UBA: 62-2395).

dit pamflet zeer veel respons en droeg het aanzienlijk bij aan de zestiende-eeuwse discussies over vrede. Erasmus' anti-oorlogsgeschriften werden overal gelezen door religieuze en intellectuele personen en beïnvloedden andere Europese humanistische geleerden in die tijd.

MENNO SIMONS' GEWELDDLOZE HOUDING

Na de gewelddadige verovering van Munster door wederdopers geleid door Jan Matthijs en Jan Beukelszoon in 1534-35, veroordeelden zowel kerkelijk als wereldlijke autoriteiten deze wrede acties in Westfalen. Onder hen was Erasmus van Rotterdam. Ook de pacifistische wederdopers, die kozen voor totale geweldloosheid toen de groep navolgers van Melchior Hoffman in tweeën uiteenviel in 1533, uitten scherpe kritiek. Menno Simons, die op dat moment priester was in Witmarsum, was een van de meest uitgesproken tegenstanders van de Munsterse perversie. Hij hielp de Nederlandse wederdopers te overleven na dit rampzalig avontuur in Noord Duitsland.

Menno Simons, een Friese katholieke priester die op 40 jarige leeftijd geexcommuniceerd was uit de pauselijke kerk, werd ingewijd door Obbe Philips. Hij en zijn broer Dirk die de pacifistische groep van Hoffman vertegenwoordigden, waren vrijwel de eersten die tegen de warboel van Munster protesteerden. Toen Menno de gewelddadigheid had meegemaakt van zowel de militante anabaptisten als van het staatsleger, begon hij aan een campagne tegen oorlogsvoering. Eén van zijn belangrijkste actiepunten in de periode rond 1530 was om de kruisvaart naar Munster af te keuren, en om daarnaast iets te doen aan de veroordeling van zijn kerkelijke gemeenschap.

Hij zette zich af tegen de gewelddadige melchioriten door een pamflet te schrijven: *Een gantsch duydelijck ende klaer bewys, uyt de Heylige Schriftuure[...] tegens de grouwelicke ende grootste blasphemie van Jan van Leyden* (1535) (*Opera omnia*, 620). In deze korte tekst verwierp hij de visioenen en het geweld van de munstersen en weerlegde hij Van Leydens aanspraak op goddelijke autoriteit: 'Alsoo zijn geaert alle valsche Propheten, ja alle Antichristen, datse op haren hoofd hebben Namen de 16' (624). Hij pleitte ervoor om de Heilige Schrift alleen te interpreteren op basis van de boodschap van Christus en stelde dat christenen alleen met het zwaard van de geest mogen strijden en op Christus kunnen vertrouwen voor bescherming. Hij herinnert de lezer eraan dat 'Christus heeft sijn rijck metten Sweerde niet ingenomen, dan door lijden moeste hy daer inkomen' (630).

De felle afkeer van de gewelddadigheid door Munsterse wederdopers toont Menno's aanvankelijke streven naar vrede, waarin hij overeenkomt met Erasmus. Beide Nederlanders waren diep geschokt door het gebruik van wapentuig door Munsterse wederdopers en wezen dit pertinent af. Menno wees er vol afgrijzen op in zijn traktaat tegen de wederdopers te Munster dat zij 'de Geestelijke wapenen wilden verwerpen, en die vleeschelijke aantrekken..' (628). Een soortgelijke stellingname vinden we in *Querela pacis*, waarin Pax zich afvraagt hoe christenen de vredesleer kunnen verlaten door deel te nemen aan oorlogsvoering. Beide schrijvers baseren hun argumenten op de boodschap van het Nieuwe Testament en dan vooral op Lukas en Paulus. Menno vindt de grootste misvatting van de munstersen hun keuze voor de ethiek uit het Oude Testament en hun geloof in straf voor zonde en kwaad, dat belangrijker lijkt dan de christelijke ideeën over liefde en vergeving. Zijn traktaat over de blasfemie van Jan van Leyden vormt het begin van Menno's pleidooi voor vrede conform het Nieuwe Testament en is vergelijkbaar met het werk van Erasmus. Een aantal van zijn belangrijkste teksten uit de tijd dat hij leider was van de Nederlandse broederschap, sinds eind 1536/begin 1537, lijkt inhoudelijk sterk op het pacifistische visioen uit de retorisch geweldloze teksten van Erasmus.

DE VREDESRETORIEK VAN ERASMUS IN MENNO SIMONS WERK

Menno Simons koos dus bewust voor geweldloosheid en verwierp elk gebruik van wapentuig. Later haalde hij zijn argumentatie daarvoor uit de anabaptistische vredesteologie. Anders dan Erasmus die geweld afwees, zonder de staat die dit geweld instelde af te vallen,¹⁷ was Menno tegen geweld en ook tegen de staat die militair geweld hanteerde. Als leider van een religieuze minderheid maakte hij ernstige vervolging mee, die werd uitgevoerd door dienaars van de staat. Stayer noemt de houding van anabaptistische pacifisten een 'afscheidsbeweging van geweldloosheid', waarmee hij wil zeggen dat anabaptisten het gebruik van geweld tegen zichzelf afkeurden, zoals gevangenschap, marteling en executies.¹⁸

Menno Simons en zijn broeders deelden Erasmus' idealistische visioen van een hernieuwde christelijke maatschappij, maar zij geloofden dat deze vredige staat alleen bewerkstelligd kon worden op afstand en in geïsoleerd van de bestaande burgermaatschappij. De theologische onderbouwing van dit separatisme wordt duidelijk uit Menno Simons' geschriften. Alhoewel geen van zijn



Portret van Menno Simons (1496-1561) Geëetst door Romeyn de Hooghe, Amsterdam, Sebastiaan Petzold, 1701 (UBA: Pr. K 598 A).

werken expliciet aan vrede gewijd is, komen in al zijn religieuze beschouwingen pacifistische thema's voorbij. Erasmus en de wederdopers keken dus op het punt van geweldloosheid verschillend aan tegen de oorzaak, rechtvaardiging en politieke implicaties ervan. Toch vindt men in Menno's pacifistische uittalingen grote verwantschap met Erasmus' *Dulce bellum insperis* en *Querela pacis*.

Geleerden zijn ervan overtuigd dat Erasmus' publicaties een vruchtbare bron vormden voor Menno Simons eigen theologische vertogen.¹⁹ Het blijft echter lastig om specifieke denkbeelden van de grote humanist aan te wijzen in het werk van de anabaptistische voorman. Menno citeerde Erasmus wel en noemt diens *Ecclesiastae* in een latere tekst: *De incarnatie van onze Heer*. Hij geeft dit citaat als voorbeeld van het denken over de triniteit, en maakt verder niet duidelijk welke invloed Erasmus had op zijn belangrijkste werken (802). Dit blijft dus duister, maar in ieder geval zijn er wel duidelijke overeenkomsten tussen beide theologen qua pacifistische argumentatie. De tekstuele vergelijking hierna is dan ook niet bedoeld om aan te geven wie de belangrijkste invloedsbron vormde voor het anabaptisme. Gelet wordt vooral op de overeenkomsten tussen beide schrijvers wat betreft de structuur en het retorische karakter van hun teksten, die verschillende doelen hadden.

Dat fundament des christelycken leers is een van Menno's eerste belangrijke geschriften waarin hij de Schrift gebruikt ter ondersteuning van het geloof van de Nederlandse wederdopers. Deze leerstellige tekst, verschenen in 1539, onderstreept het verschil tussen de vreedzame broeders in de Lage Landen en de gewelddadige *Täufer* betrokken bij de Munsterse opstand. Menno hoopte hiermee een eind te maken aan de vervolging van zijn geloofsgenoten. Het *Fundament* bestaat uit drie hoofdstukken: 'De roep naar een Bijbels geloof', 'De weerlegging van Rooms Katholicisme', en 'Beroep op verdraagzaamheid'. Het derde deel bevat de meeste opmerkingen van Menno Simons over pacifisme, vooral in het tekstdeel: 'een Vermaeninge aen de Overigheyt'. Een deel hiervan laat een opmerkelijke overeenkomst zien met de taal en ideeën van Erasmus.

Antichristus regeert door gevynstheyt ende leugen, met geweld ende zwaert, maer Christus door verduldigheyt, met sijnen Geest ende Woordt [...]. O Mensche, mensche, merckt doch op de onredelijke ende grijpende Creatueren, ende leert wijsheyt. Alle briesschende Leeuwen, alle verschrikkelijke Beyren, ende alle verscheurende Wolven, houden Vrede een yegelijk in sijn geslachte: Maer gy ellendige zwacke wormen, gy die na

Gods eygen Beeld geschapen, ende een redelijcke Creatuere genaemt zijt, sonder tanden, klauwen, hoornen, ende met een kranck teeder vleesch gebooren wort, sinneloos, sprakeloos, krachteloos, ja oock dat gy noch gaen noch staen en kondt, en gantsch van des moeders hulpe leven moet, u tot een leere dat gy een mensche des vredes en niet des twists zijn sult. Als gy nu tot verstant ende mannelijcke jaren gekomen zijt, so zijt gy so vol met ongestadigheyt, met tyrannye ende wreetheyt, soo vol met bloet en onbarmhertigheyt, alsoo datmen 't noch versinnen, noch seggen, noch schrijven en kan. De openbare daet geeft getuygenisse: Ende noch derft gy u beroemen, dat gy Christenen zijt. Och neen, mijn getrouwe Leeser, neen, Christus leert: Mijnen Vrede geve ick u, mijnen Vrede late ick u. (50, 51)

Menno Simons begint zijn pleidooi voor vrede met een verwijzing naar Christus en diens heerschappij, gekenmerkt door geduld 'met sijnen Geest ende Woordt'. Zoals Erasmus *Querela pacis* begint met een vergelijking tussen oorlogswreedheid en de voordelen van vrede, laat Menno de tegenstellingen zien tussen de vreedzame heerschappij van Christus en de gewelddadige macht van de antichrist die gestoeld is op leugens en huichelarij. Beide baseren hun pleidooi voor pacifisme op de leer van Jezus, waarbij Menno laat zien dat wederdopers ervoor kiezen om Christus volledig na te volgen.

Menno spreekt direct tot de lezer: 'O Mensche, mensche, merckt doch op de onredelijke ende grijpende Creatueren'. Verder vraagt hij om met redelijkheid te kijken naar het menselijk bestaan. Op dezelfde wijze benadert Erasmus zijn lezer in *Dulce bellum inexpertis* en in *Querela pacis* en stelt retorische vragen doormiddel van *Pax*. Menno's verwijzing naar wilde dieren en hun vreedzame houding ten opzichte van soortgenoten is vergelijkbaar met Erasmus' universele principes en de eendracht tussen wezens van dezelfde soort. In *Dulce bellum inexpertis* komen dezelfde voorbeelden van roofdieren voor als in Menno's tekst: 'de meeste dieren leven in goede harmonie met elkaar [...] de meest wilde, zoals leeuwen, wolven, en tijgers [...] maken geen oorlog met elkaar' (5). Alhoewel Menno's beeld van de natuur zinspeelt op de wrede schepsels die in Jesaja 11:6 genoemd worden, plaatst hij deze voorbeelden van beestachtigheid – net als Erasmus – in een neo-stoïcijnse kader en maakt ze tot de reden van vrede.²⁰ Terwijl de vroege Zwitserse en Zuid-Duitse wederdopers hun reden voor vrede hoofdzakelijk op de Schrift baseerden, zoals in de Schleithheimer Confessie gebeurt, gebruikte Menno zowel religieuze als rationele argumenten.

Evenals Erasmus gaat Menno Simons hierna over tot het beschrijven van menselijke kenmerken die hulp en sympathie nodig hebben. Hij wijst erop

dat als een mensenkind geboren is, het totaal afhankelijk is van de zorg en voeding door de moeder. Zij zijn zwakke en ellendige wormen ‘geboren met een teer en zwak natuur [...] zonder ratio, spraak en macht.. helemaal afhankelijk van moeders’ hulp’. Dit lijkt sterk op Erasmus, die beweerde dat de mens naakt en zwak ter wereld komt. Van alle soorten is ‘alleen de mens [...] zo geboren dat hij lange tijd helemaal afhankelijk is van de hulp van anderen’ (320). Verder kan de mens ‘niet spreken, [...] lopen[...] hij jammert alleen om hulp’ (320). Daarom zou de mens sterven ‘zonder de vriendelijke hand van de voorzichtige matrone en de hartelijke zorg van de verpleegster voor de hulpeloze zuigeling’ (8).

Net zoals in Erasmus’ pleidooi voor vrede, wijst Menno Simons op gewelddadige, wrede en tirannieke karaktertrekken in het menselijke gedrag, zodra zij ‘verstand en volwassenheid’ bereiken. Deze grote discrepantie tussen enerzijds de vreedzame natuur van de mens en anderzijds hun bloeddorstig gedrag was ongeveer 23 jaar voor het *Fundament* al door Erasmus beschreven. In *Dulce bellum inexpertis*, vergelijkt Erasmus het beeld van de mens die afhankelijk is van vriendschappelijke relaties met het beeld van de oorlog en het streven naar destructie (320). Verbaasd over het bestaan van rationele zielen en intellect, uit *Pax* ongeloof over deze ‘ellendige wezens [...] strijdend, met de woede van eeuwigdurende vetes en verschillen die leiden tot moord’ (9). De auteur vergelijkt dan het gewelddadige gedrag van mensen met christelijke deugden en concludeert dat deze zogenaamde christenen niets gemeen hebben met Christus’ leer van liefde en vrede. Menno komt tot dezelfde conclusie: ‘Ende noch derft gy u beroemen, dat gy Christenen zijt. Och neen, mijn getrouwe Leeser, neen, Christus leert: Mijnen Vrede geve ick u, mijnen Vrede late ick u’. (50, 51) Beide citeren dezelfde passage uit het Nieuwe Testament: Johannes 14:27.

In tegenstelling tot vroege wederdopers, met name Zwitsers en Zuid-Duitse broeders, die de wet niet wilden erkennen noch het bestraffen van misdadigers, in hun missie om de leer van Christus te laten herleven, riep Menno Simons op tot kastijding:

in reynder Gods vreeze de openbare quaetdoenders met alle billigheyt ende Christelijcke bescheydentheyt tuchtigen ende straffen sult, gelijk als Dieven, Moordenaers. (52)

De lijst van misdadigers gaat vooral over de munstersen, die Menno herhaaldelijk veroordeelt in zijn *Fundament*. In dit opzicht deelde hij Erasmus’ visie op vrede en straf. Alhoewel beiden de ‘rechtvaardige’ oorlog afwijzen en plei-

ten voor een vreedzaam christendom zonder oorlog en wrede straffen, accepteren zij, tot op een zeker hoogte, de autoriteit van christelijke heersers die het zwaard van de justitie gebruiken tegen degenen die stelen, verkrachten en moorden. Op dit punt is Menno's pacifistische streven niet helemaal consistent met de 'volkomen geweldloosheid in de zin van Schleithem'.²¹ Menno gaat verder dan de onthouding – door wederdopers – van het gebruik van de rechtbank of enig vorm van geweld om maatschappelijk orde te verzekeren. Daarentegen staat hij christelijke magistratuur toe om 'misschien de mogelijkheid tot gebruik van geweld om huiselijk recht en orde te handhaven', vooral ten opzichte van de gebeurtenissen in Munster.²²

Menno's oproep tot vrede in het *Fundament* bevat een deel van het vredesretoriek van Erasmus en lijkt ook inhoudelijk op de *Querela pacis*. Zoals de humanist spreekt tot prinsen en regeerders, geestelijken, geleerden en alle christenen, zo richt Menno zich in zijn werk tot rechters, hooggeleerde personen en de gewone man. En toch is Erasmus' polemieek tegen dodelijk geweld gericht op een ander niveau van vrede dan de geweldloosheid van Menno. *Querela pacis* spreekt de naties aan op het probleem van een gewapend conflict tussen beiden. Erasmus was vooral bezig met de algehele politiek en had als opdracht om vrede te bepleiten tussen Europese machten aan het begin van de zestiende eeuw. Menno Simons schreef zijn pleidooi voor vrede daarentegen als reactie op de golf van vervolging van wederdopers door het hele land na afloop van het Munsters avontuur. Hij richtte zich tot wereldlijke en geestelijke leiders en vroeg om een einde te maken aan de vervolging, marteling en executie van geloofsgenoten. Hiervoor wees hij op Jezus' roep om vrede (Johannes 14:27), en herhaalde het wederdopers principe van geweldloosheid. Als ware discipelen van Jezus streefden zij ernaar om zijn pad van vrede te volgen.

In Menno's boekje uit 1554, *The cross of the saints*, of oorspronkelijk *Van 't kruys Christi* geheten, herhaalt hij de wederdoper missie van toegewijd discipelschap en moedigt alle broeders aan om moedig vervolging te ondergaan, zoals de heiligen Christus navolgden en martelaars werden. In overeenstemming met Erasmus' opmerking over de 'God der wrake', want 'er is een groot verschil tussen de God van de Joden en de God van de Christenen' (*Querela pacis* 17), vraagt Menno de lezers van *Van 't kruys Christi* verschil te maken tussen het Oude en Nieuwe Testament in discussies over geweld. In zijn traktaat kondigt hij een nieuwe tijd aan; die van Christus' leer:

tyrannen, [...] hare grouwelijke krijgen, oproeren, en bloet vergieten met Mose, Josua, en diergelijken meer, wel geerne voor recht beweeren, en tot een goet werk maken souden. Maer sy en gedencken niet dat Moses ende zijn Navolgers in dierwijse met haer yseren zweert hebben uytgedient, en dat ons nu Christus Jesus een nieuwe gebot gegeven, en een ander zweert op onsen lendenen gegort heeft, ik en spreke hier niet van 't zweert der Justitien, want dat heeft een ander beschept en aensien: maer ick spreke soo wijt als krijg en oproer aengaet. (148, 149)

Het tweede deel van dit citaat onderstreept het onderscheid dat Menno – evenals Erasmus – maakt tussen gerechtelijke macht van de overheid en de gewelddadige macht van oorlogen, daarmee erkennend dat magistratuur de rechtsorde handhaaft. Menno steunt het ‘zwaard der justitie’ in verband met de ongeregeldheden van Munster en benadrukt voortdurend de scheiding tussen munstersen en leden van zijn broederschap, waar hij opmerkt ‘dat wy [bedoeld is: de dopers] met haer souden eens zijn, daerseggen wy neen toe, want wy die oproerige grouwelen als van koninck, rijk, en zweert,’ (148). Hij herhaalt de keus van wederdopers voor geweldloosheid als hij schrijft:

Een derden, antwoorden en seggen wy: dat wy geen ander zweert en kennen noch en gebruyken, dan ons Christus Jesus selve uyt den Hemel op der Aerden gebraght en heeft, en de Apostelen in Geests Kracht gebruykt en gevoert hebben, te weten dat, dat uyt des Heeren mondt gaet, dat zweert des Geestes, dat scherper is dan eenig uyerlijcke zweert, dat aen beyden zijden snijdt (149)

Dit citaat benadrukt opnieuw de afwijzing door dopers van fysieke wapens om oorlog te voeren en onderstreept het pacifistische standpunt van de groep die zijn oorsprong vind door de Schrift te lezen, gericht op Christus. Het christocentrische standpunt waarop de broederschap hun streven naar vrede baseerde, is ook te vinden in het *Fundament*: ‘Noch eens, onse wagenborgh is Christus, onse tegenweer is verduldigheyt, onse zwaert is Gods Woord’(55). Menno’s geschriften kennen vaak een polemische toon en bevatten kiggstermen als ‘burcht’, ‘wapen’ en ‘zwaard’. Deze termen, meestal verbonden met een specifieke vorm en doel worden in verband gebracht met de innerlijke beleving van het christelijke geloof alsmede met smart en pijnlijden. Davis geeft de verinnerlijking van het geloof aan als het belangrijkste punt van overeenstemming tussen Erasmus en Menno.²³ Menno’s theologie is opgebouwd rond contrastpunten als innerlijk <> uiterlijk, zichtbaar <> onzichtbaar en vlees <> geest, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het *Fundament*:

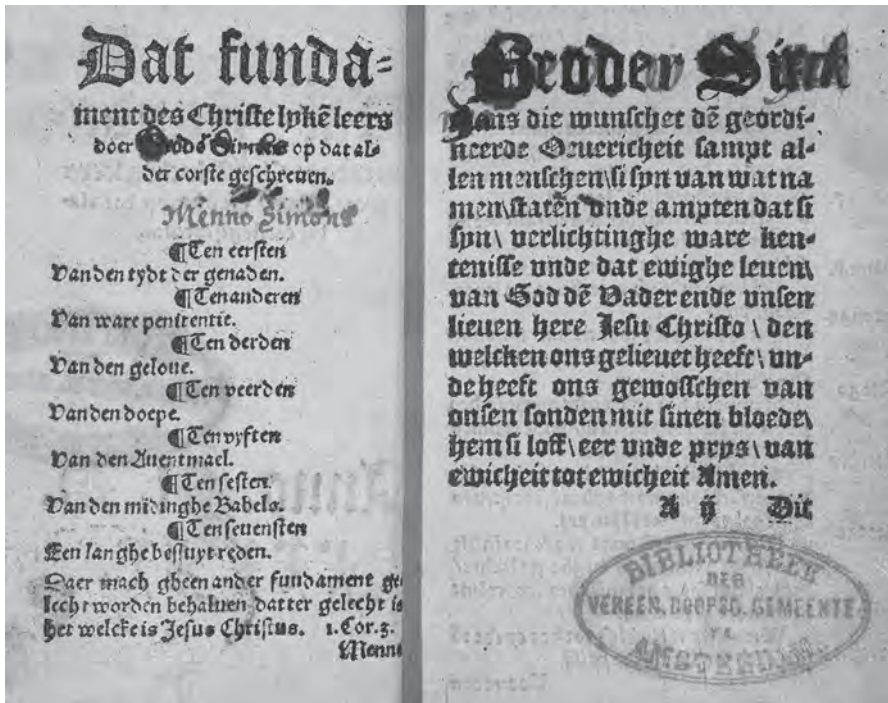
in rijke aller ootmoet, daer (segge ick) niet de uytwendige vercieringe des lichaems, maer de invwendige vercieringe des Geests (65).

Erasmus gebruikt vergelijkbare contrasten in zijn werken over vrede. In zijn bewerking van het Onze Vader vergelijkt hij uiterlijke, gewelddadige manifestaties van razernij, woede, macht en geweld met de roep van Christus om liefde, vrede en naastenliefde. ‘Onze Vader’ zegt hij; O verharde ellendeling! Kun je hem vader noemen, als je net op het punt staat om je broer de keel door te snijden? [...] ‘Uw wil geschiede op aarde zowel als in de hemel’, Zijn wil in de hemel is vrede, maar jij denkt aan oorlog’. De humanist gebruikt dus het contrast tussen aardse oorlogsvoering en de goddelijke boodschap van liefde en vergeving om degenen die militarisme steunen op satirische wijze neer te zetten. In *Van ’t kruys Christi*, gebruikt Menno Simons contrast als stilistisch middel om de wereldse natuur van oorlog voeren te benadrukken en vergelijkt hij het met Christus’ voorbeeld van vreedzaam en zorgzaam gedrag. Hij preekt tegen geweld en de vervolging van mede wederdopers met de woorden:

Om dese oorsake hier verhaelt, licht, schrijft, roept, predikt, ende oproert de gantsche wijde Wereld dus nijdelijk over allen vroomen, ende is in sulken onmenschelijken verwoedtheyt ontsteken, als gy sien meugt. Dat ook de verscheurende wreede Wolven, ende brullende Leeuwen, met haer vergeleken geen Wolven ende Leeuwen, maer enckel tamme Gedierten, ende sachte Lammeren zijn: Want soo hert drijffe de bronstige bloedgierige Geest haers Vaders, datse noch op de Wet Godts ende Christi, welke de liefde is, noch op reden ende bescheydenheyt, noch op de ingeschreven Wet der Natueren, door welker de eene redelijke mensche den anderen bullijk nae Godts welbehagen in alder liefden bejegenen, dragen, vermanen, ende dienen soude, acht of merk hebben (139)

In zijn beschrijving van de menselijke natuur en de neiging tot verwoesting en geweld, voert Menno opnieuw het thema *bestias* op en concludeert hij dat mensen veel gevaarlijker zijn dan wilde beesten uit het dierenrijk. Erasmus sluit zijn pacifistische pleidooi op eenzelfde manier af in *Dulce bellum inexpertis* door te beweren: ‘Voor de mens is geen wild beest gevaarlijker dan de mens zelf’(323).

In de tekst *Van ’t kruys Christi* baseert Menno zijn pleidooi voor vrede zowel op de ‘geschreven natuurwet’ als op de Goddelijk wet van de liefde, die is verkondigd door Zijn zoon Jezus. Hij wijst de lezer erop dat beide wetten, zowel de christelijke als de natuurwet, veelal genegeerd worden door geweld-



Menno Simons, *Dat fundament des christelijken leers*. (s.l., s.n., 1539). Hier met de hand gecorrigeerd en op naam van Dirks gezet (onderaan staat in rode inkt: Menno Simons) (UBA: OK 65-388 1).

dadig en bloeddorstige mensen. Erasmus gebruikt een soortgelijke redentatie in zijn anti-oorlogsteksten. In *Querela pacis* noemt hij als belangrijkste redenen tegen geweld, dat de mens is geschapen zodat hij in zijn natuurlijke staat slechts vertrouwen kan op respect en hulp van anderen. Dan licht hij toe dat de vredesleer van Christus verzoekt om een ‘besef van harmonie dat de natuur in de mens heeft ingebracht, maar dat de mens verdrukt heeft’ te herstellen.²⁴ Beide auteurs verklaren dat mensen die oorlog voeren en hun medemens vermoorden, de wetten van de natuur minachten evenals de christelijke regels.

In *Van ’t kruys Christi*, noemt Menno de verschillende groepen mensen die Erasmus voorheen betitelt had als strijdlustig, vijandig, brutaal en vernietigend en daarom onbekwaam om bescherming te geven aan *Pax*:

HET PLEIDOOI VOOR VREDE

Evenwel willen sy allen met malkanderen, Heeren, Vorsten, Predikanten, Schrift-geleerden, gemeen volk, sy zijn dan Papisten, Lutheranen, of Swinglianen, de Christelijke Gemeynthe, en de Heylikerke gesien zijn, ende en merken niet eenmael op haer Goddeloose vuyl onboetveerdig leven dat ‘et in den grond aerdsch vleeschelijk, en tegen Godts Woort is, dat haerder sommiger handen van den Christenen bloedt druppen en nat zijn, en dat haer sake en handel so openbaer en plat tegen des Heeren Geest, Woort en Leven is. (147)

Menno Simons’ levendige beschrijving van de mens die geweld pleegt, en zelfs medechristenen vermoordt, doet denken aan de klacht van Erasmus over de ‘kruisen die op elkaar afstormen, en Christus – aan de ene kant – die Christus aan de andere kant met kogels bestookt’ (*Querela pacis* 40). Beide Nederlanders beweren dat wreedheid en destructie door alle lagen van de maatschappij heentrekt. Maar hun schrijven over geweld is gericht op iets anders. Terwijl Erasmus’ beeld van oorlog steunde op de hoop om deze te beëindigen en de wens om verzoening aan te moedigen, gebruikte Menno Simons het bloedvergieten onder christenen als exempel voor adel en geestelijken om hen te laten stoppen met het vervolgen van medegelovigen. Zijn beschrijving van geweld toont de lezer de mishandeling en executie van wederdopers in heel Europa.

CONCLUSIE

In de zestiende eeuw waren voortdurend conflicten aan de orde tussen Europese naties, daarnaast ging er dreiging uit van het Ottomaanse rijk en waren er gewelddadige opstanden onder de boeren. Dit leidde ertoe dat twee befaamde Nederlanders in het openbaar pleitten voor vrede. Desiderius Erasmus en Menno Simons schreven beiden traktaten waarin ze ingingen op de problematiek van oorlog en geweld. In hun geschreven pleidooi voor vrede wezen zij oorlog af en pleiten zij voor het principe van vredige co-existentie van uiteenlopende groepen. Hun oproep voor vrede kwam voort uit een ethische kijk op het geloof en was gericht op alle sociale klassen.

Als christen-humanist realiseerde Erasmus zich dat het navolgen van Jezus betekent dat men afziet van elk vorm van oorlog en geweld. Deze overtuiging werd na de gebeurtenissen te Munster veelvuldig beaamd door wederdopers, onder meer door Menno Simons die een pacifistische boodschap uitdroeg in zijn geschriften over de fundamentele principes van de broederschap. Men-

no en Erasmus deelden in hun schrijven een fundamentele afkeer van geweld en oorlog, wat vaak zorgde voor dezelfde woordkeuze, opbouw en structuur van hun betoog. Beide auteurs begonnen hun manifest voor vrede met pragmatische doelen (vermijden van geweld en oorlog) en gingen daarna over tot de christelijke grondregels. Zij waarschuwden hun lezers tegen de grove fout om de christelijke overtuiging in te wisselen voor de macht van het zwaard. Verder waren zij het eens over de normale wetgevende macht en het straffen van criminelen.

Oorlog veroordeelden zij alle twee unaniem. Gewapende strijd is immers onverenigbaar met de christelijke principes. En toch, ondanks de gelijklopendheid van hun argumenten, representeerden de humanist en de leider van de wederdopers twee verschillende aspecten van pacifisme, die niet samen gevoegd kunnen worden als één doel. Hun vredesproclamaties werden onder verschillende omstandigheden geschreven en streefden eigen doelen na. Zij zijn daardoor fundamenteel en thematisch verschillend. Erasmus doel was om vrede te brengen onder de Europese naties. In een kosmopolitische benadering wilde hij in het algemeen de christelijke principes opleggen aan de maatschappij. Zijn verhandeling over oorlog doet een oproep aan machthebbers om hun wrede militarisme te beëindigen. Ondanks zijn snerpande toon in dit schrijven was hij goed gemutst en ervan overtuigd dat grote leiders de voordelen van vrede zouden inzien.

Menno Simons hield zich op zijn beurt minder bezig met internationale oorlog en verzoeningspolitiek. Zijn roep om vrede had te maken met Munster en de vervolging van medebroeders. Zijn proclamatie van geweldloosheid was dan ook bedoeld om de broederschap volledig af te zonderen van de agressieve Munsterse ideologie. De dagelijkse praktijk van vervolging bracht hem ertoe om te pleiten voor volledig pacifisme, en niet alleen geweld af te wijzen maar om zich ook af te zonderen van de staat die deze macht uitoefent. Al leken zijn retoriek en een aantal van zijn argumenten voor vrede op het anti-oorlogswerk van Erasmus, hij deelde niet diens hoop en overtuiging dat Christus' boodschap van liefde en vrede in de gehele maatschappij zou doordringen. Menno Simons was ervan overtuigd dat slechts een kleine groep, 'echte' discipelen van Jezus het wereldse streven opzij zou zetten en het principe van geweldloosheid zou volgen.

NOTEN

- * Vertaling: Betty Lavooij-Janzen en Jelle Bosma.
- 1 Sommige historici zien inderdaad een doorlopende lijn tussen de veertiende-eeuwse *devotia moderna* beweging, Erasmus en het vroege Nederlandse anabaptisme. Zie o.a. George H. Williams, *The radical reformation* (Philadelphia, 1962), 31-33; Cornelius Krahn, *Dutch anabaptism* (The Hague, 1968), 49; Kenneth R. Davis, *Anabaptism and asceticism* (Scottsdale Pa., 1974), 243-73. Volgens andere geleerden waren ideeën van wederdopers over de kerk, de doop en het voluntarisme, die afweken van Luther's en Zwingli's denkbelden dienaangaande, beïnvloed door Erasmus, Karlstadt en Müntzer. Zie o.a. Hans J. Hillerbrand, 'The origin of sixteenth-century anabaptism: another look', in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 53 (1962), 157-161.
- 2 Zie o.a. Abraham Friesen, *Erasmus, the anabaptists, and the great commission* (Grand Rapids, 1998). In zijn boek uit 1522, *In Evangelium Matthaei paraphrases*, toont Erasmus zijn kijk op de Bergrede, die volgens Hillerbrand, 'The origin of sixteenth-century anabaptism: another look', (158-160) lijkt op het streven van wederdopers om een oprechte volgeling (discipel) van Christus te zijn en je af te scheiden van de (seculiere) wereld.
- 3 De Engelse uitgaven van de werken van Erasmus en Menno Simons hebben inmiddels meer aandacht gekregen dan de originele uitgaven in het Latijn en het Nederlands. Vooral Menno's geschriften ontvangen veel aandacht van onderzoekers in de VS en Canada, die zich bezighouden met het koesteren en verspreiden van Nederlandse doperse geschiedenis. Doopsgezinde historici zoals Cornelius Krahn, John Horsch, Harold S. Bender, Irvin B. Horst en Walter Klaassen hebben waardevolle bijdragen geleverd met hun discussies over het leven en de werken van Menno. In hun biografieën van deze vooraanstaande kerkleider spreken zij hun waardering uit over zijn bijdrage aan het evangelische christendom en meer specifiek zijn rol in de doopsgezinde kerk.
- 4 John H. Yoder, *Christian attitudes to war, peace, and revolution* (Grand Rapids, 2009), 196.
- 5 Zie voor een discussie over Erasmus' houding tegenover de theorie van de rechtvaardige oorlog, zoals aanwezig in, *Utilissima consultatione de bello Turcis inferendo* (1530): José A. Fernández, 'Erasmus on the just war', in: *Journal of the history of ideas* 34 (1973), 218-226.
- 6 James T. Johnson, 'Two kinds of pacifism: opposition to the political use of force in the Renaissance-Reformation period', in: *The journal of religious ethics* 12 (1984), 49-50.
- 7 Johnson, 'Two kinds of pacifism', 199.
- 8 Friesen, *Erasmus, the anabaptists*, 32.
- 9 John C. Olin, *Six essays on Erasmus* (New York, 1979), 27.
- 10 Johnson, 'Two kinds of pacifism', 47.
- 11 Voor dit artikel is gebruik gemaakt van de ééndelige uitgave met oorspronkelijke tekst en vertaling in de D. Erasmus (red. William Barker), *Collected works, the adages* (Toronto, 2001), 31-34 en 36.
- 12 D. Erasmus, *Querela pacis; the complaint of peace*, trans. Thomas Paynell (Chicago, 1917).
- 13 Fernández, 'Erasmus on the just war', 226.
- 14 Karl Ernst Nipkow, *Der schwere Weg zum Frieden; Geschichte und Theorie der Friedenspädagogik von Erasmus bis zur Gegenwart* (Gütersloh, 2007), 17-30.
- 15 James M. Stayer, *Anabaptists and the sword* (Lawrence, 1976), 53.
- 16 *The complete writings of Menno Simons*, trans. Leonard Verduin, ed. J.C. Wenger (Scottsdale, 1984). Menno Simons' werken, met zijn polemieken tegen Jan van Leyden, verschenen voor het eerst in 1646 in de Nederlandse *Opera Menno Symons, ofte Groot sommarie* (herdrukt in 1681). De eerste grote collectie van zijn werken in het Engels werden gepubliceerd door John F. Funk in 1871. Hij publiceerde Menno's werken ook in het Duits in 1876. In beide vertalingen ontbreekt een klein deel van de oorspronkelijke Nederlandse tekst. Rond 1950 gebruikte Leonard Verduin

zowel de edities van de *Opera* uit 1646 en 1681 als aanvullende teksten die tot nog toe niet gebruikt werden bij het vertalen van Menno's complete werken. De vertaling van Verduin, bewerkt door John Christian Wenger, is de meest uitgebreide Engelse editie van Menno's schrijven tot nu toe, en wordt daarom gebruikt voor al Menno Simons' teksten in dit artikel. Wij verwijzen in de tekst naar de *Opera omnia* van Menno Simons uit 1681.

17 Johnson, 'Two kinds of pacifism', 54.

18 Olin, *Six essays on Erasmus*, 117.

19 Omdat de meeste vroege Zwitserse en Zuid Duitse broeders bekend waren met Erasmus' vertaling en aantekeningen van het Nieuwe Testamen, veronderstelde I. B. Horst dat Menno het Erasmian Novum Testamentum accepteerde voor 'erudition and authority and even to throw light on the problem of believer's baptism.' Horst, *Erasmus, the Anabaptists and the problem of religious unity* (Haarlem, 1967), 11.

20 Robert Adams, *The better part of valor; More, Erasmus, Colet, and Vives, on humanism, war, and peace, 1496-1535* (Seattle, 1962), 97. Adams noemt de uitgebreide vergelijking van de mens met wilde beesten als een van Erasmus meest geprefereerde methodes van neo-stoïcijnse redenering.

21 Peter Brock, *Freedom from violence; sectarian nonresistance from the Middle Ages to the Great War* (Toronto, 2009), 100.

22 Brock, *Freedom from violence*, 100.

23 Davis, *Anabaptism and asceticism*, 278.

24 Peter G. Bietenholz, *Encounters with a radical Erasmus; Erasmus' work as a source of radical thought in early modern Europe* (Toronto, 2009), 78.

De visioenen van Ursula Jost

Een herwaardering*

CHRISTINA E. MOSS

INTRODUCTIE

In 1530 publiceerde de inmiddels anabaptist geworden prediker Melchior Hoffman een serie van 77 visioenen door een anonieme liefhebster van God (*gottesliebhaberin*), een vrouw die God liefhad. De visioenen, uitgebracht onder de titel *Prophetische Gesicht unn Offenbarung der Götlichen Würckung zu diser letsten Zeit* (*Profetisch gezicht en openbaring van Gods werk in deze eind-tijd*), waren gedrukt door Balthaser Beck in Straatsburg. Ze bevatten slechts een minimum aan details die de identificatie van de auteur mogelijk maken: een vrouwelijke ziener(-es) of profeet(-es), en het feit dat zij samen met haar echtgenoot – eveneens een profeet – tegenwerking hadden ondervonden rond 1520. Rond 1532 was Hoffman ervan overtuigd dat de zieneres/profetes in kwestie Ursula Jost was, de vrouw van de Straatsburgse profeet en melchioriten leider: Lienhard Jost. In dat jaar (1532) publiceerde Hoffman, mogelijk bij Albertus Paffraet te Deventer, de visioenen van Lienhard samen met een tweede uitgave van de visioenen van Ursula Jost. Dit boek, dat tot voor kort volgens de meeste wetenschappers verloren was gegaan, is onlangs door Jonathan Green aangetroffen in de Oostenrijkse Nationale bibliotheek te Wenen en geherintroduceerd bij de onderzoekers.¹ Naast de vele waardevolle nieuwe inzichten in het leven en denken van Lienhard Jost, de centrale figuur van de Straatsburgse profeten, leidde deze recente ontdekking ook tot nog meer visioenen van Ursula, want Hoffman voegde in deze uitgave nog 29 visioenen toe die zij had tussen 1530 en 1532. Deze twee edities van Ursula's visioenen of profetieën, uitgegeven samen met die van haar echtgenoot Lienhard, maakt het onderzoekers mogelijk een meer compleet beeld te krijgen van Ursula's leven, haar relaties met anderen en de aspecten van haar theologie, die tot voor kort duister waren.

URSULA'S LEVEN EN HAAR BEKENDEN

Nog voor de herontdekking door Green van Lienhards visioenen was er weinig bekend over Ursula's leven, omdat er weinig autobiografische gegevens vermeld staan in de reeds bekende visioenen. Ursula Jost leefde in of vlakbij het bestuurlijke centrum Straatsburg in de vroege zestiende eeuw en was reeds volwassen toen de Reformatie plaatsvond in deze stad. Volgens George Huntston Williams, de schrijver van de rudimentaire monografie *The Radical Reformation*, overleed Ursula in 1530.² Tijdens haar leven was ze getrouwd met Lienhard (die volgens de meeste onderzoekers een slager was of misschien een schoenlapper) en pas na 1524 kreeg Lienhard een aantal visioenen die resulteerden in zijn opsluiting in een psychiatrische inrichting te Straatsburg. Toen hij vrijkwam begon ook Ursula enthousiast met visioenen die ze zelf beleefde. Deze visioenen of 'gezichten' werden door Hoffman in 1530 gepubliceerd en werden spoedig opgepikt door zijn volgelingen in de Nederlanden.

De biografische details die gevonden worden komen in Lienhards visioenen en in de nieuwe editie van de visioenen van Ursula hier nog bij. Lienhard was in feite geen slager, noch schoenlapper maar een boer die de kost verdiende met houthakken. Ursula bracht ten miste acht kinderen van hem ter wereld en ondersteunde zijn carrière als visionair of ziener en begon daarnaast ook één als zieneres.³ Lienhards visioenen zijn in de vorm van een spirituele autobiografie vol persoonlijke notities. Een intrigerend verhaal is de vermelding van een gebeurtenis in 1525, die ervoor zorgde dat de Geest Gods hem de opdracht gaf om in de kloosterkerk te Straatsburg een profetisch lied aan te heffen voor de congregatie, om de boodschap van God – door hem ontvangen – te delen met de aanwezigen. Lienhard wilde gehoorzamen, maar vond het moeilijk om zijn taak uit te voeren, vanwege zijn problemen met uit het hoofd leren van de boodschap en het zingen daarvan. Toen hij dit dilemma aan Ursula voorlegde, hielp zij hem met het op muziek zetten van zijn profetie en oefenden zij 's nachts met het zingen daarvan. Een paar dagen later gingen zij samen naar de kloosterkerk en andere kerken in de stad, waar zij gezamenlijk de profetische boodschap zongen.⁴ De nieuwe visioenen in de tweede editie maken ook duidelijk dat de door Williams geschatte overlijdensdatum van Ursula (1530) niet klopt, omdat ze nog steeds in leven was toen die uitgave in 1532 verscheen.⁵

Ursula's visioenen, vooral die in de tweede uitgave, laten ook wat zien van haar contacten met andere geestelijke leiders en denkers in Straatsburg. Zo-

als te verwachten viel, was Ursula zelf bijna alleen maar positief over Melchior Hoffman, wat mogelijk samenhangt met diens rol als uitgever en promotor van deze visioenen. In haar 98^{ste} visioen vertelt Ursula dat God haar een man geopenbaard had die getuigenis zou doen van wat zij zou zien, en toen ze deze (Hoffman) tegenkwam had ze hem onmiddellijk herkend als de door God voorzegde getuige.⁶ In het 106^{de} visioen profeteerde ze dat Hoffmans vrouw zou bevallen van een zoon en dat dit kind net als zijn vader een apostel zou worden.⁷ Haar omgang met andere religieuze leiders in Straatsburg was echter nogal moeizaam. In haar 92^{ste} visioen zag Ursula de protestantse prediker Kaspar Hedio in de kloosterkerk van Straatsburg preken voor andere schriftgeleerden (een bijnaam gebruikt door radicale hervormers voor lutheranen en hervormde predikanten, die de schrift bestudeerden maar niet begrepen wat Jezus wilde). Een grote groep mensen verscheen, gooide Hedio van de kansel, die hierdoor slaags raakte met zijn toehoorders, wat uitliep op een bloedbad.⁸

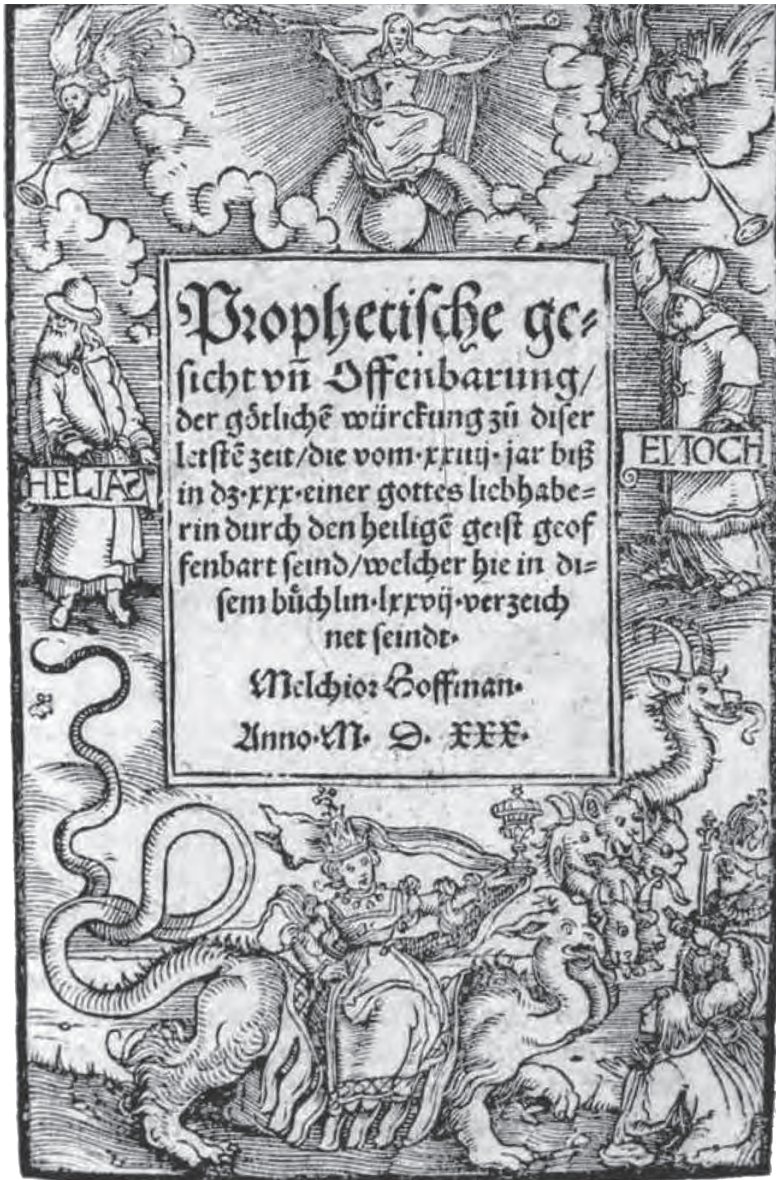
Het is opmerkelijk dat de andere personen die Ursula kritisch noemt in haar visioenen steeds mensen zijn die wederdopers verdedigden en die behoorden tot degenen die haar het minst tegenwerkten. Katharina Zell, de vrouw van de hervormer Mathis Zell, verdedigde de radicale religieuzen voortdurend. Zij maakte ook een speerpunt van de charitatieve ondersteuning van de armen uit de stad Straatsburg, alsmede van de hulp aan vluchtelingen die de stad instroomden aan de vooravond van de boerenopstand en het keizerlijke mandaat tegen de wederdopers.⁹ Desondanks lijkt het erop dat Ursula, zoals ze beweert in visioen 105, weinig ophad met Zell's pogingen op het gebied van de liefdadigheid. In dit visioen beweert ze dat ze 'de vrouw van meester M.Z.' twee grote slangen naar haar zag gooien, en dat deze vrouw haar toeriep dat ze die samen met haar kinderen moest opeten.¹⁰ In de tweede editie van Ursula's visioenen vinden we ook aanwijzingen voor een mogelijk conflict tussen Ursula en de spiritualist Kaspar Schwenckfeld. In de eerste editie van de visioenen beschrijft ze dat ze een man ziet die veranderd in een mismaakte oude vrouw. De Heilige Geest waarschuwde Ursula ervoor om voorzichtig te zijn met 'vals advies en doortraptheid'.¹¹ In de tweede editie van de visioenen geeft Ursula aan dat de man die zij in haar visioenen had gezien 'Casper S' was.¹² Als dit inderdaad een verwijzing was naar Schwenckfeld, blijkt dat zij een veel minder goede indruk van hem had dan Melchior Hoffman; die nam zijn controversiële christologische inzichten over van Schwenckfeld, en hij bleef rond 1530 op redelijk vriendschappelijke voet met de spiritualist. Hoffman verscheen voor de Straatsburgse magistraten om te

getuigen van diens integriteit, accepteerde het bezoek van Schwenckfeld tijdens zijn eigen gevangenschap en beschouwde hem als een van de profeten van de Apocalyps.¹³ Schwenckfeld's relatie met de wederdopers was echter behoorlijk gespannen rond 1530, toen hij het *Judicium de anabaptist* had geschreven, waarin hij de wederdopers beschuldigde van het ten onrechte vermengen van wereldse en geestelijke zaken, het misbruik van sacramenten en het lukraak kiezen van een leider.¹⁴ Dit kan Ursula's vijandigheid ten aanzien van hem indirect hebben doen toenemen.

DE RECEPTIE VAN DE VISIOENEN VANAF 1530 TOT OP HEDEN

In haar eigen tijd lokten Ursula's visioenen verdenking uit van Straatsburgse magistraten en hervormers, terwijl ze juist werden verwelkomd door Hoffmans volgelingen, helemaal tot in de Lage Landen toe. Hoffman zelf zag de visioenen (net als die van Lienhard) als net zo gezaghebbend als die van Jeremia, Jesaja en andere Oudtestamentische profeten.¹⁵ Daarom verspreidde hij ze met hart en ziel. Een jaar na de uitgave van de mogelijk Deventerse editie in 1533, getuigde een volgeling van Hoffman, Cornelis Polderman, in een brief aan de Straatsburgse raad dat het in de Lage Landen wemelde van de boeken van Jost. In feite was dit een opgeklapte bewering, maar niettemin laat het zien dat deze werken populair waren onder de melchioriten.¹⁶

In modern historisch onderzoek komen Ursula's visioenen uitgebreid aan bod in de studie van Klaus Deppermann uit 1979 over het leven en werk van Melchior Hoffman, en daarnaast in de dissertatie van Lois Barret, die er geheel aan gewijd is. Deppermann concentreerde zich op de Straatsburgse profeten en de invloed daarvan op Hoffman. Hij verschaft ook veel informatie over de aanwas van het anabaptisme en andere soorten religieuze dissenters in zestiende-eeuwse Straatsburg, wat de visioenen van Ursula van context voorziet. Deppermann is vrij negatief over Jost's invloed op Hoffman. De visioenen van Ursula, zo stelt hij, '[tonen] een moordlustige afkeer van de bestaande samenleving en de goedkeuring van het gebruik van geweld'.¹⁷ Onder invloed van de Straatsburgse profeten drongen volgens hem 'militante activistische ideeën binnen in zijn apocalyptische boodschap, terwijl hij daarvoor steeds had aangedrongen op behoedzaamheid'.¹⁸ Deppermann geeft Ursula's visioenen ook deels de schuld van de apocalyptische ijver van de Nederlandse melchioriten, die 'apocalyptische tekens zagen in het heden; de spanning opgeroepen door de visioenen vond zo een uitlaatklep in daden'.¹⁹ In Depper-



Geïllustreerde titelpagina van de 1e editie van Ursula Jost, *Prophetische gesicht vn[d] Offenbarung der götliche[n] würckung zu diser letzte[n] zeit* ([Straßburg]; [Beck], 1530) (Bayerische Staatsbibliothek München).

mann's beschrijving verandert Ursula in een boze, zelfs bloeddorstige vrouw, die anderen aanzette tot haat en militante actie.

Lois Barrett's studie plaatst Ursula in een bredere christelijk-apocalyptische traditie. Zij gaat direct in tegen het beeld dat Deppermann schetst van Ursula en beweert dat Ursula's werk een voorbeeld is van anabaptistische apocalyptische theologie, die nauw verwant was aan 'de anabaptisten-mennonieten ethiek, gericht op de totstandkoming van Gods rijk op geweldloze wijze'.²⁰ Volgens Barret behoren Ursula's visioenen tot een radicaal maar uiteindelijk pacifistisch type literatuur, en zijn de beschrijvingen van geweld erin aanwezig niet bedoeld als oproep tot de wapens. In plaats daarvan waren Ursula's visioenen bedoeld om 'gelovigen op te roepen om alvast vooruit te lopen op de komst een nieuwe Hemel en Aarde, om een nieuwe geboorte ... [en] om het smalle pad te volgen en om deel te nemen aan het lijden van Christus'.²¹

Na nader onderzoek blijkt echter dat Ursula's standpunten ten opzichte van geweld niet of nauwelijks te categoriseren vallen. Barret functioneert als een nuttige correctie op Deppermann, die de 'bloeddorstige' natuur van Ursula's visioenen te veel benadrukte, maar in de poging om Ursula te verbinden met de latere mennonieten traditie legt Barret te veel nadruk op de aanwezigheid van pacifisme in de visioenen. Afgezien van enkele uitzonderingen, deden de uitverkorenen in de visioenen doorgaans geen gewelddadige dingen, terwijl de kwaden voortdurend gewelddadige bestraffing ondergingen, meer nog dan ze tot inkeer gebracht werden – iets waar Ursula niet zo mee bezig was en wat haar niet deerde. Volgens Ursula was het bestraffen van kwaadwichten duidelijk één van Gods doelen, en alhoewel ze niet een oproep deed aan de uitverkorenen om zelf die taak uit te voeren, sprak ze geen duidelijke afkeuring uit van dit type geweld. De vraag of uitverkorenen wel of niet geweld konden gebruiken om Gods wil aan de oppervlak te brengen, kwam gewoon niet echt aan de orde in Ursula's visioenen. In tegendeel, ze was juist bezig met andere theologische en praktische vragen.

URSULA'S THEOLOGIE

Ursula's visioenen vormen inhoudelijk niet bepaald een zelfstandige systematische theologie, maar toch bevatten ze gegevens over haar denkbeelden aangaande God, de verlossing, het goddelijk oordeel en andere theologische topics. Een echte schoolopleiding – religieus dan wel anderszins – had Ursula niet, en Hoffman prees haar ongeletterdheid juist aan als bewijs van Gods

bijzonder grootheid en Zijn wil, om zich te openbaren door middel van zijn meest uitzonderlijke schepsels.²² Ondanks haar analfabetisme waardoor ze de Schrift niet zelf kon lezen, laat een aantal van haar visioenen zien, dat zij toch goed thuis was in enkele bijbelse passages. In 1529 had zij een visioen waarin ze stralen licht zag, waarin vlokken voorkwamen die leken op sneeuw. Ursula verwees naar deze vlokken als het ‘ware brood des hemels’.²³ Dit visioen doet erg denken aan het bijbelverhaal van de tocht door de woestijn uit Exodus en aan Gods geschenk van ‘manna’ aan de Israëlieten.

In een ander visioen wordt door Ursula verwezen naar Jezus beschouwing in de Bergrede over het smalle pad dat lijdt ten leven en de brede weg die voert tot verderf. ‘Het smalle pad’, zo stel zij, ‘is welriekend en fraai. De andere weg, aan de linkerzijde, is breed en ruim. Deze weg eindigt na korte tijd in totale duisternis.’²⁴ Ursula gebruikte tevens beeldspraak uit het bijbelboek Openbaring, want ze heeft het over de zon en de maan die tot bloedrood kleuren.²⁵ Nog opvallender is dat ze het heeft over een visioen van Maria, dat in alle opzichten doet denken aan de eerste twee verzen van Openbaring 12. In Ursula’s visioen ziet ze Maria met een kroon op haar hoofd, een kind op de arm en de maan onder haar voeten.²⁶ Anders dan in de passage uit Openbaring die aan dit visioen vooraf gegaan kan zijn, worden Maria en haar kind niet belaagd door een bloeddorstige draak. Toch zijn de visioenen waarin je veel overeenkomst met de Bijbel vindt zeldzaam en niet steeds gangbaar bij Ursula. In tegenstelling tot Hoffman en andere publicisten uit deze tijd, deed Ursula dus geen pogingen om haar visioenen te verluchten met talloze schriftuurlijke verwijzingen, om zo aan autoriteit te winnen.

Voor Ursula was God’s openbaring niet juist – of zelfs uitsluitend – te vinden in een document, dat in feite niet voor haar toegankelijk was. Zij geloofde immers dat God direct kon en wilde communiceren met Zijn mensen. Anders dan andere vrouwelijke katholieke mystica’s, zowel in de Middeleeuwen als meer in de moderne tijd, vond Ursula haar gave niet verrassend en bovendien twijfelde zij niet aan de legitimiteit ervan.²⁷ Daarom stond ze steeds open voor meer, nieuwe visioenen, zocht ze er ijverig naar (*mit erstem fleis*) en bad ze er ook voor, toen ze getuige was van de ervaring van Lienhard met de goddelijke openbaring.²⁸ Haar interacties met God – of meer exact met de Heilige Geest, die zij aansprak als de glorie des Heren (*der schein des herren*) – was buitengewoon intiem. God’s Geest sprak niet alleen tot Ursula en gaf haar visioenen, maar bracht haar op een onvergetelijk moment ook aan het lachen, door haar ‘hart te bewegen’ en op weer een ander moment kietelde hij haar waardoor ze opnieuw in de lach schoot.²⁹ Deze informele momenten dienen



Slot van de voorrede door Melchior Hofmann van de 1532 editie van Linhart Jost, *Ein worhafftige hohe und feste Prophecey [...] der Stadt Stroßburg Obersten und Fürgesetzten* (Deventer, A. Paffraet, 1532) (Österreichische Nationalbibliothek, 31 V 38).

ertoe om de persoonlijke en intieme wijze van Ursula's omgang met God duidelijk te maken. Alhoewel haar visioenen indrukwekkende beschrijvingen bevatten van Zijn macht, majesteit en toorn, tonen zij ook Zijn welwillende omgang met Zijn schepsels op individueel terrein en Zijn speelse omgang met haar, terwijl Hij haar grandioze beelden schonk en spirituele inzichten.

Sommige van Ursula's visioenen tonen ook haar visie op de Goddelijke natuur. Twee van haar visioenen bevatten duidelijke trinitarische beelden, die laten zien dat zij tenminste enig rudimentair inzicht had in deze leerstellige materie. In één visioen zag zij het beeld van de Vader met de Zoon op schoot (waarschijnlijk als kind, omdat dit visioen plaatsvond rond Kerst), en de Heilige Geest zwevend daarboven.³⁰ Een ander visioen toont een zelfs nog dieper begrip van de essentiële eenheid van de drie personen binnen de triniteit. In 1525 zag Ursula de glorie des Heren verdeeld in drie compartimenten, wat vervolgens samensmolt tot één.³¹ De drie glories bleken de drie personen van de triniteit te representeren. Ze waren fundamenteel van dezelfde substantie – als licht – precies zoals de Vader, Zoon en Heilige Geest in de trinitarische theologie van dezelfde goddelijke substantie zijn, en zich manifesteren in drie personen.

Melchior Hoffman probeerde beide trinitarische visioenen van Ursula te

gebruiken om zijn eigen theologische doelen te bewerkstelligen. Eén van Hoffmans belangrijkste zelfstandige bijdragen aan de anabaptistische theologie was zijn hemelse vleeselijke christologie. Hoffman beweerde dat Christus niet een deel van Maria's lichaam vormde, maar veeleer door haar heen trok 'als water door een rietje', omgeven met zijn eigen hemelse vlees.³² In een weinig overtuigende poging om profetische steun te verwerven, citeerde Hoffman opnieuw Ursula's trinitarische visioenen voor het traktaat: *Van der Waren Hochprachtlichen Eynigen Magestadt Gottes und vann der Worhaftigen Menschwerdung des Ewigen Worttzs und des Aller Hochsten*.³³ Deze twee visioenen passen echter ook bij de meer orthodoxe beelden van de incarnatie, en het is dus moeilijk uit te maken of Ursula Hoffmans christologie deelde, dan wel niet. Het was in ieder geval geen belangrijk theologisch punt voor haar, anders dan voor hem.

Ursula's visioenen tonen ook haar vertrouwen in de volledige soevereiniteit van God. Toen zij in 1529 een donkere man ontwaarde in een visioen, ging ze ervan uit dat dit de Grote Turk was, en dacht ze dat de kracht God's aan hem vooraf ging.³⁴ Alhoewel voor Ursula en haar Europese christelijke tijdgenoten de Turken niet bepaald deugden, werden zij niettemin gezien als instrumenten – onwetend weliswaar – van het Goddelijk oordeel. In een ander visioen toonde God zijn absolute controle over de elementen, en hoe Hij het weer vormgaf door wolken en regen, van zonneschijn tot wind; alles door de kracht van Zijn wil.³⁵ In haar derde visioen vinden we haar meest gedetailleerde en poëtische beschrijving van God's heerschappij over de aarde.

And in the light of the glory of the Lord I saw an image that appeared like a trellis, and I saw that stars shone in the holes of the trellis. These stars were just like burning lights. And, in the midst of the trellis I saw God the Almighty Heavenly Father. He held out his right hand, and I saw in his left hand something resembling a sphere. And he spoke to me in this way: if I took my hand back, what would you be? All of you together, everything on the earth, would come to nothing.³⁶

Volgens Ursula was de aarde en waren al haar inwoners volledig afhankelijk van God. Alleen door diens zorg voor de schepping telden zij op een of andere wijze mee. God's zorg voor de schepping heeft ertoe geleid dat Hij de mensheid verlossing aanbood en een gemeenschap van heiligen op aarde stichtte. Ursula ging er vanuit dat deze verlossing door God, zowel menselijke als goddelijke medewerking vereiste. Haar 46^{ste} visioen (50^{ste} in de 2^e uitgave) en de interpretatie ervan biedt het duidelijkst inzicht in haar visie hierop.

Then the glory of the Lord came to me and opened itself up, and I saw lying there a cask, which was well and truly bound up. Then I wondered to myself and thought what this image might mean. Then the glory of the Lord settled itself within me and spoke to me in this way: The cask you saw signifies people who are righteous in right belief, right words, and right works. In this way God will well and truly bind those people, that is, will give them His grace for eternity, that they might fight against all temptation on earth ...³⁷

God speelde duidelijke een sleutelrol in het verlossingsproces. Hij grensde de uitverkorenen af, gaf hen Zijn genade en maakte het hen mogelijk om weerstand te bieden aan verleidingen. Niettemin was deze Goddelijke voorziening voorwaardelijk. Alleen degene die eerbaar waren in het ‘juiste geloof, juiste woorden en daden’ konden de verlossing van God ontvangen. Voor Ursula was verlossing een samenspel tussen God en mens, waarbij de mensen kozen om God in woord en daad na te volgen, en God’s zo maar ontvangen genade het voor hen mogelijk maakte om dit te doen.

In feite tonen sommige beelden in Ursula’s visioenen dat zij er vanuit ging dat degenen die zich onheus gedroegen hun verlossing konden verliezen. De stralenkrans verschijnt voortdurend in Ursula’s visioenen en wordt vaak verbonden met verlossing en het goede. Een krans gold als een levensreddend element voor mensen die bijna verdrongen, en Ursula noemt ze vaak erg fraai en degenen die een stralenkrans droegen erg knap, zonder aan te geven dat dit eigenlijk misleidend was. Toch was de stralenkrans niet altijd een voortdurende garantie voor verlossing. In één van haar visioenen toont ze twee personen die hun stralenkrans verspelen. In het 77^{ste} en het 84^{ste} visioen zag ze twee mannen die, beide met een stralenkrans, sloten aan het graven waren langs het smalle pad. Toen jonge mensen probeerden over het pad te lopen, ontstond fysieke strijd met hen en probeerden ze hen het lopen op het nauwe pad te beletten. De jeugd trok uiteindelijk aan het langste eind en vervolgde haar tocht op dit pad, terwijl de stralenkransen van beide mannen vlam vatten en in rook opgingen.³⁸ Door zijn poging om te voorkomen dat de jeugd het smalle pad zou volgen (eenvoudig herkenbaar als het smalle pad dat voert tot leven, door Jezus genoemd in Mattheus 7:14) verloren beide mannen hun teken van verlossing. Twee jonge vrouwen die in een ander visioen verschenen en ook een stralenkrans bezaten die in brand stond, maakten evenzeer een verkeerde keuze door zich te laten meevoeren in de duisternis van de brede weg door een man in vreemde kleding.³⁹ Alhoewel Ursula verwees naar de uitverkorenen of *ausserwoelten* betekende deze term bij haar iets heel anders



Geïllustreerde titelpagina van de 1532 editie van Linhart Jost, *Ein worhafftige hohe und feste Prophecey [...] der Stadt Strößburg Obersten und Fürgesetzten* (Deventer, A. Paffraet, 1532) (Österreichische Nationalbibliothek, 31 V 38).

dan bij de overige hervormingsgezinde religieuze leiders in Straatsburg. De 'uitverkorenen' verwees niet naar individuen die door God waren gekozen voor verlossing nog voor de schepping van de wereld, maar naar diegenen die een waar geloof aanhingen en een rechtvaardig leven leidden.

Ursula sprak niet alleen over de uitverkorenen in haar visioenen, maar beschreef ook de bestraffing door God van de verworpenen. In haar vierde visioen bidt zij samen met Lienhard tot God om aan deze mensen Zijn 'goddelijk oordeel, wil en toorn' kenbaar te maken. Die nacht voelde ze zichzelf omringd door een zwerm demonen die probeerden om haar mee te voeren, waarschijnlijk naar de hel. In grote nood bad ze tot God om haar te redden van de kwade geesten die haar omringden. Toen ze begon te gillen, driemaal, vielen de demonen en werden ze weggevoerd.⁴⁰ Het is veelzeggend dat Ursula de demonen niet verbond met de kwade werken van de duivel, maar met de wil en de toorn Gods. Zij lijkt te hebben geloofd dat zelfs demonen het aanbod van God verspreiden door het oordeel Gods kenbaar te maken onder zondaren, alhoewel zij niet hiertoe gedwongen waren en bewust of met volmacht gehoorzaamden. Ook mensen hielpen God door in Ursula's visioenen het oordeel over de kwaden duidelijk te maken. De al eerder genoemde Grote Turk diende als instrument voor Gods toorn, en in een ander visioen sleepte een groep mensen een bisschop en een dikke, waarschijnlijk rijke man weg en gooide deze twee in een donker gat.⁴¹

In de meeste gevallen van Goddelijke toorn voerde God de bestraffing echter zelf uit. In één visioen zag ze een grote hand een roede omklemmen. Later werd haar geopenbaard dat deze hand de hand Gods was, en dat die klaar stond om onbekeerlijken zwaar te bestraffen.⁴² Deze bestraffing kende verschillende vormen. In één visioen plaatste Hij een touw om de nek van de paus en voerde deze weg in de duisternis.⁴³ Een andere keer zag ze God brandende pijlen afvuren op de aarde en die met kokend water overgieten, en in een scene die deed denken aan het oordeel over Sodom en Gomorra uit Genesis 17, zag ze hem gebruikmaken van water, vuur, zwavel en pek die als regen uit de hemel viel.⁴⁴

Gods toorn was echter niet enkel een luguber vooruitzicht voor Ursula, maar tevens een troostrijke realiteit, onlosmakelijk verbonden met God's gerechtigheid. De meest duidelijke uiting van ongenoegen in haar visioenen was voorbehouden aan religieuzen en rijke mensen, die de armen onderdrukten door te profiteren van hun arbeid. In een visioen beschrijft Ursula een massa gewone mensen die de aarde aan het bewerken is, terwijl een groep religieuzen en theologen (Ursula gebruikt de smalende term *schrijft-*



Het begin van het deel met Ursula's profetieën van de 1532 editie van: Linhart Jost, *Ein worhafftige hohe und feste Prophecey* [...] der Stadt Strößburg Obersten und Fürgesetzten (Deventer, A. Paffraet, 1532) (Österreichische Nationalbibliothek, 31 V 38).

gelerten) eenvoudigweg op ze zit neer te kijken, ondertussen genietend van alle inspanning van de anderen zonder ook maar op enige manier hun last te verminderen.⁴⁵ In een ander, zelf nog duidelijker fel antiklerikaal visioen, zag Ursula leden van de clerus gewone mensen over rotsen trekken met behulp van touwen.⁴⁶ Het waren deze mensen die in de ogen van Ursula het meest tot inkeer gebracht moesten worden en oog in oog moesten raken met Gods toorn in volle hevigheid. En dit gebeurde ook, soms onmiddellijk en in andere gevallen door menselijke helpers zoals de Turken.

Deze nadruk op Gods almacht en gerechtigheid is alom aanwezig in Ursula's visioenen en overschaduwet meer traditionele anabaptistische of specifieke melchioritische theologische thema's, zoals christologie, pacifisme en de

doop. Ursula's visioenen bevatten geen duidelijke overeenkomst met Hoffmans christologie of met het centrale anabaptistische beginsel van de volwassenendoop; daarnaast zijn ze niet helder in de mate van geweld gepleegd door de uitverkorenen. Voor visioenen uit de jaren 1524 en 1525 ligt dit voor de hand, omdat op dat moment nog geen enkele gewelddadigheid was gepleegd door de wederdopers in Straatsburg. Het feit dat deze stilte doorduurt – ook toen Ursula inmiddels gezamenlijk met Hoffman optrok – terwijl hij in de Nederlanden zijn ambtelijke taak oppakte, maakt duidelijk dat zij als ze al op de hoogte was van de denkbeelden van de wederdopers en melchioriten, ze deze zaken minder van belang vond dan haar eigen beeld van Gods almacht, gerechtigheid en Zijn keus om zich direct aan zijn schepsels te tonen. Dit moest natuurlijk uitdraaien op een menselijke respons van geloof en gehoorzaamheid aan de openbaring.

De theologie van Ursula's visioenen werd ongetwijfeld gevormd door haar identificatie met de onderklasse. Ursula's God sprak niet uitsluitend tot de gelovigen door middel van het geschreven woord uit de Schrift, iets wat trouwens voor velen niet toegankelijk was. God openbaarde zich juist aan allen die op zoek waren naar hem, ongeacht hun afkomst en scholing. Bovendien regeerde God over de gehele wereld en wees hij vaak op de onderdrukking van de gewone man. Hij was niet ongenegen om deze mensen te hulp te komen door de onderdrukkers te bestraffen en wat te doen aan de noden van de arme mensen, zowel lichamelijk als spiritueel. Van het begin af aan en voortdurend dragen Ursula's visioenen de overtuiging uit dat God het heelal bestuurt en ofschoon de kwaden hun best doen om een tijdlang te profiteren, Hij de onderdrukten in het gelijk stelt, door naar Zijn inzicht te handelen, wat steeds in allerijl gebeurt.

NOTEN

* Vertaling: Jelle Bosma.

1 Jonathan Green, 'The lost book of the Strasbourg prophets: orality, literacy, and enactment in Lienhard Jost's visions', in: *The sixteenth century journal* 46:2 (2015), 313-330.

2 George Huntston Williams, *The Radical Reformation* 3e dr. (Kirksville MO, 1992), 392.

3 Melchior Hoffman, voorwoord bij Linhart Jost, *Ein worhafftige hohe und feste Prophecey ... der Stadt Strößburg Obersten und Fürgesetzten* (Deventer, A. Paffraet, 1532), fol. F3v.

4 Jost, *Ein worhafftige hohe und feste Prophecey*, fols. E2r-v.

5 Zie Hoffman, voorwoord bij tweede deel van dit werk: Ursula Jost, *Eine wore Prophettin*. In zijn voorwoord heeft Hoffman het over Ursula als iemand die nog steeds actief is.

6 Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. K1v.

- 7 Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. K2r.
- 8 Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. K1r.
- 9 Zie voor meer over (en door) Katharina Schutz Zell: Elsie McKie (ed.), *Church mother; the writings of a protestant reformer in sixteenth-century Germany* (Chicago, 2006).
- 10 Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. K2r.
- 11 Ursula Jost, *Prophetische Gesicht unn Offenbarung der Götlichen Würckung zu diser Letsten Zeit*, edited by Melchior Hoffman (Strasbourg, 1530), fol. C5r.
- 12 Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. J3r.
- 13 Klaus Deppermann (ed. Benjamin Drewery, transl. Malcolm Wren), *Melchior Hoffman; social unrest and apocalyptic visions in the Age of Reformation* (Edinburgh, 1987), 213-214; 354-355; R. Emmet McLaughlin, 'Schwenckfeld and the Strasbourg Radicals', in: *Mennonite quarterly review* 59 (1985), 274.
- 14 McLaughlin, 'Schwenckfeld,' 276.
- 15 Melchior Hoffman, voorwoord bij Jost, *Worrbachtige hohe und feste Prophecey*, fol. A6v.
- 16 Manfred Krebs & Hans Georg Rott (eds.), *Quellen zur Geschichte der Täufer 8 Elsass II: Stadt Straßburg 1533-1535* (Gütersloh, 1960), 213.
- 17 Deppermann, *Melchior Hoffman*, 210.
- 18 Deppermann, *Melchior Hoffman*, 218-219.
- 19 Deppermann, *Melchior Hoffman*, 206. Een van de resultaten van deze actie was de inname van de stad Munster in 1534 door de wederdopers.
- 20 Lois Barrett, *Wreath of Glory; Ursula's prophetic visions in the context of reformation and revolt in Southwestern Germany, 1524-1530* (PhD diss., The Union Institute, 1992), 15.
- 21 Barrett, *Wreath of Glory*, Abstract.
- 22 Hoffman, voorwoord bij Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. F3v.
- 23 Jost, *Prophetische Gesicht*, fol. C5r; Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. J3r.
- 24 Jost, *Prophetische Gesicht*, fol. A8v; Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. H1v.
- 25 Jost, *Prophetische Gesicht*, fol. C4r; Jost, *Eine wore Prophettin*, fols. J2v, K2r-v.
- 26 Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. J4r.
- 27 Ze maakt zich zorgen dat een visioen (13/15) in feite zelfbedrog is, maar deze angst is al snel weer voorbij. Jost, *Prophetische Gesicht*, fol. A5v; Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. G3v.
- 28 Jost, *Prophetische Gesicht*, A2v. 'hatt er und ich samptlich gott den allmechtigen barmhertzi-gen vatter mit erstem fleis gebetten, das er mich auch wolt sehen lassen seiner handgethat wunder'.
- 29 Jost, *Prophetische Gesicht*, fols. C5r, B3v; Jost, *Eine wore Prophettin*, fols. J3r, H3v.
- 30 Jost, *Prophetische Gesicht*, fol. A5r; Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. G3r.
- 31 Jost, *Prophetische Gesicht*, fols. A7v-A8r; Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. H1r.
- 32 Deppermann, *Melchior Hoffman*, 215.
- 33 Melchior Hoffman, *Van der waren hochprachtlichen cynigen Magestadt Gottes und vann der Worbachtigen Menschwerdung des Ewigen Worttzs und des Aller Hochsten, ein Kurtze Zeucknus und Anweisung allen Liebhabern der ewigen Worheit* (1532) in: S. Voolstra, *Het woord is flees geworden; de Melchioritisch-Menniste incarnatieleer* (Kampen, 1982), 229-245.
- 34 Jost, *Prophetische Gesicht*, fols. C5r-v; Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. J3r.
- 35 Jost, *Prophetische Gesicht*, fols. B4r-v; Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. H4r.
- 36 Jost, *Prophetische Gesicht*, fols. A3r-v; Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. G2r.
- 37 Jost, *Prophetische Gesicht*, fols. B3v-B4r; Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. H3v.
- 38 Jost, *Prophetische Gesicht*, fols. C5v-C6r; Jost, *Eine wore Prophettin*, fols. J3v-J4r.
- 39 Jost, *Prophetische Gesicht*, fol. A8v; Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. H1v.
- 40 Jost, *Prophetische Gesicht*, fol. A3v; Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. G2r.
- 41 Jost, *Prophetische Gesicht*, fol. A7v; Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. G4v-H1r.

CHRISTINA E. MOSS

- 42 Jost, *Prophetische Gesicht*, fol. C2v; Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. J1v.
43 Jost, *Prophetische Gesicht*, fol. B3r; Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. H3r.
44 Jost, *Prophetische Gesicht*, fols. B1r-v, B2v; Jost, *Eine wore Prophettin*, fols. H2r-v.
45 Jost, *Prophetische Gesicht*, fols. A5r-v; Jost, *Eine wore Prophettin*, fol. G3v.
46 Jost, *Prophetische Gesicht*, fol. A4v; Jost, *Eine wore Prophettin*, fols. G2v-G3r.

Willem van Oranje en de doopsgezinden

Een veronachtzaamd rekest uit 1566

ANTON VAN DER LEM

INLEIDING

In de doopsgezinde geschiedschrijving zijn verschillende voorbeelden bekend over de positieve houding die Willem van Oranje in 1572 en volgende jaren tegenover de doopsgezinden heeft aangenomen. Deze voorbeelden worden dan ook telkens in min of meer dezelfde bewoordingen herhaald.¹ Veel minder is bekend over de periode vóór 1572. Met name in het jaar 1566 – het Wonderjaar dan wel het Hongerjaar – pleitte de prins nog tegen de dopers. De doopsgezinden van Antwerpen schreven op 23 september van dat jaar een rekest, waarin zij om dezelfde rechten vroegen als de calvinisten en lutheranen in Antwerpen hadden gekregen. Het rekest heeft geen effect gehad. Het is zowel door de prins en de stad Antwerpen veronachtzaamd, als in de geschiedschrijving. Hoog tijd om het hier te presenteren als een belangrijk document in de geschiedenis van de doopsgezinden in de Nederlanden.

DE ERFENIS VAN MUNSTER?

Willem van Oranje is geboren in het jaar 1533, het jaar waarin volgens Melchior Hoffman de wederkomst van Christus zou plaatsvinden.² Jezus was volgens de traditionele christelijke kalender immers gestorven in het jaar 33. Zou het niet waarschijnlijk zijn dat Hij na exact 1500 jaar zou terugkeren op aarde om te oordelen in heerlijkheid? De zestiende-eeuwse dopers zagen hun eigen strijd en lijden als onderdeel van de eindtijd. Ook Luther hield er sterk rekening mee: in 1529-1530 bezig met zijn vertaling van de bijbel in het Duits, vreesde hij dat het einde van de wereld zou komen voor zijn vertaling af was.³ De gebeurtenissen in Munster in 1534 en 1535 en ook die in Amsterdam in 1535, hebben de geschiedenis van het latere ‘stille’ doperdom zwaar belast. Geen van de biografen van de prins stelt ook maar vraag aan de orde welke indruk de dramatische voorvallen in Munster hebben gemaakt in

het graafschap Nassau, zo'n tweehonderd kilometer ten zuiden van Munster. We mogen toch wel aannemen dat de angst en afschuw en vervolgens de opluchting over de 'goede afloop' van dit eigenaardige hoofdstuk in de doperse geschiedenis, gedeeld zijn door de ouders van de jonge Willem, graaf Wilhelm de Rijke (1487-1559) en zijn vrouw Juliana van Stolberg (1506-1580). De afkeer van en het wantrouwen tegen de dopers zal ook Willem van Oranje niet vreemd zijn geweest tot en met 1566, het jaar waarin de godsdienstige en sociale onrust in de Nederlanden tot uitbarsting kwam in de Beeldenstorm.

HET OUDERLIJK HUIS

Over de opvoeding van Willem lezen we doorgaans dat hij in het lutherse geloof is groot gebracht. Dat was nog geen lange traditie. Voor vader Wilhelm en moeder Juliana, naar wie onze koningin Juliana is genoemd, was hun huwelijk een tweede echtverbintenis. In een eerste huwelijk was Wilhelm van Nassau getrouwd geweest met Walburga van Egmond (ca. 1489-1529), dus een vrouw uit de Nederlanden. Het was toen nog uiteraard een katholiek huwelijk en na het overlijden van de gravin kreeg ze een rooms-katholieke uitvaartmis, waarbij talrijke rooms-katholieke kerkelijke en wereldlijke hoogwaardigheidsbekleders aanwezig waren. Pas na zijn huwelijk met de lutherse Juliana van Stolberg, schoof graaf Willem geleidelijk op in lutherse richting. Maar met beleid. Het godsdienstig leven in Nassau-Dillenburg bleef zich uiterlijk richten naar de rooms-katholieke eredienst. Het is niet eens zo gemakkelijk om precies vast te stellen waar nu de verschillen lagen tussen een rooms-katholieke en een evangelische doopdienst. In de laatste onthield men zich van de woorden waarmee symbolisch de duivel werd uitgedreven. Of dit ook bij de doop van de jonge Willem het geval was?

Als hoofd van de Duitse tak van de Nassau's bleef Wilhelm de Rijke een behoudzame koers varen. Zijn broer, Hendrik van Nassau (1483-1538), stond aan het hoofd van de Nederlandse tak van het Huis en was een van de belangrijkste adviseurs van keizer Karel V, en dus het rooms-katholicisme toegedaan. Graaf Wilhelm van Nassau had een conflict over bezit van het graafschap Katzenellnbogen met zijn veel machtiger buurman graaf Philip van Hessen, een overtuigd lutheraan. En wie weet of bij het beslechten van hun geschil graaf Wilhelm niet nog eens een beroep zou kunnen doen op zijn broer Hendrik en via hem op keizer Karel zelf? Die zou hij gemakkelijker krijgen als hij de rooms-katholieke kerk trouw zou blijven. Anderzijds was



Koningin Juliana voor het portret van Juliana van Stolberg in de Nederlandse ambassade in Parijs, op 20 mei 1956 bij haar eerste uitgaande staatsbezoek. Foto: Sem Presser/MAI (Den Haag, Koninklijke Verzamelingen).

het Wilhelm weer een stap te ver om de benoeming te aanvaarden tot lid van de Orde van het Gulden Vlies. Op 10 maart 1533, een maand voor de geboorte van prins Willem, ontvang Wilhelm de Rijke van de roomse koning Ferdinand, broer van de keizer, de statuten van de Orde. Indirect mogen we daaruit afleiden dat zijn reputatie als rooms-katholiek nog onverdacht was, in ieder geval dat de sympathieën die de graaf voor de Hervorming koesterde zijn blazen als rooms-katholiek niet zodanig hadden aangetast, dat hij bij voorbaat voor het lidmaatschap van deze strikt katholieke orde was uitgeslo-

ten. Het lijkt erop dat zijn weigering om het lidmaatschap te aanvaarden is ingegeven door de vrees zijn machtige Hessische burens nog meer tegen zich in het harnas te jagen dan al het geval was. Een bezwaar tegen de hoge onkosten die het lidmaatschap zou meebrengen completeerde zijn bedankbrief.⁴ Hij voerde dus als het ware een tweesporenbeleid of evenwichtspolitiek. Als de jonge Willem van deze dingen weet heeft gehad, zal hij ervan hebben geleerd dat in de politiek en zeker als het de godsdienst betreft de grootst mogelijke behoedzaamheid geboden is.

NAAR DE NEDERLANDEN

In 1544 overleed onverwacht de enige zoon van Hendrik van Nassau, René van Nassau-Breda, tevens prins van Orange, een kleine, soevereine enclave in het zuiden van Frankrijk. Alle bezittingen en titels van het Huis Nassau-Breda in de Nederlanden en daarbuiten liet hij na, niet aan Wilhelm de Rijke, graaf van Nassau, maar aan diens oudste zoon, die toen elf jaar jong was. De jongen werd aan het lutherse Dillenburg onttrokken en kreeg zijn opvoeding en onderwijs eerst in Breda en daarna aan het hof te Brussel. Dat moet natuurlijk een geweldige sensatie voor hem zijn geweest, vanuit de relatief stille, ouderlijke omgeving verplaatst te worden naar de *big Apple* van de zestienste eeuw: Brussel, hoofdstad van de welvarende Nederlanden. Daar vervulde hij zijn godsdienstige plichten in de rooms-katholieke Kerk. In hoeverre zijn hoofd en hart daarbij waren, daarnaar kunnen wij alleen maar gissen. Zijn moeder was bezorgd als alle moeders die hun zoon op die leeftijd uit handen moeten geven, en dan nog wel naar zo'n stad waar tal van verleidingen op de loer lagen.⁵

Zeker voor een jongeman die zich de rijkste edelman van de Lage Landen mocht noemen en van wie men verwachtte dat hij in de voetsporen zou treden van de eerdere Nassau's in de Nederlanden. En dat gebeurde ook allemaal. Hij trouwde in 1551 een van de rijkste erfdochteren van de Nederlanden, de uiteraard katholiek Anna van Egmond, gravin van Buren (1533-1558). De intelligente en sociale prins maakte carrière in het leger en nadat Karel V in 1555 was opgevolgd door Filips II, bevestigde de nieuwe landshoofd Willem in zijn positie. Hij benoemde hem in een moeite door tot lid van de Raad van State en van de Orde van het Gulden Vlies. Toen Filips II in 1559 naar Spanje terugkeerde, stelde hij Willem van Oranje aan tot stadhouder van Holland, Zeeland en Utrecht. Na het overlijden van Anna van Bu-



Willem van Oranje in 1544. Rechtsboven nog het wapen van René van Chalon, prins van Oranje en graaf van Nassau, wiens bezittingen Willem had geërfd. Handgekleurde houtsnede door Cornelis Anthonisz. en Hans Lieftinck (Amsterdam, Rijksmuseum).

ren trouwde hij in 1561 met Anna van Saksen, wat hem in nadere betrekking bracht tot de keurvorst van Saksen en de landgraaf van Hessen. Een gulden toekomst leek in het vooruitzicht te liggen.

DE GELOOFSKWESTIE

Als hoogste edelman in de Lage Landen had Willem van Oranje vanzelfsprekend een voorbeeldfunctie. Als lid van de Raad van State was hij indirect mede verantwoordelijk voor het regeringsbeleid. Maar als die Raad van State niet meer werd gehoord, kon men dan nog wel het regeringsbeleid goedkeuren? De prins en enkele andere hoge edelen, de graaf van Egmond en de graaf van Horn, waagden het om in kritische brieven de koning onder ogen te brengen dat met name diens religieuze politiek funeste gevolgen kon hebben. In zijn eigen prinsdom Orange kreeg de prins te maken met een sterke calvinistische minderheid. Orange grensde aan het pauselijke Avignon. De prins van Oranje was daar dus de buurman van de paus. In november 1561 deed Oranje aan paus Pius IV nog de toezegging dat hij in Orange alleen de katholieke leer zou laten prediken.⁶ Maar in 1563 kondigde hij een decreet af waarbij katholieken en gereformeerden beiden hun godsdienst mochten uitoefenen.⁷ Dat was een ongehoord besluit. Twee verschillende confessies onder dezelfde landsheer was zonder precedent, enkele Duitse Rijkssteden daar gelaten. Op 31 december 1564 sprak de prins zich principieel uit in de Raad van State in Brussel. ‘Hoewel goed katholiek’, zei hij, ‘kan ik niet goedkeuren dat vorsten wenssen te heersen over het geweten van hun onderdanen.’⁸ Filips II gaf geen krimp en beval een jaar later dat alleen de rooms-katholieke godsdienst de enig toegelaten godsdienst was.

DE PRINS IN ANTWERPEN IN 1566

Het jaar 1566 staat bekend als het jaar van het Smeekschrift en van de Beeldenstorm. De verontwaardiging over de geloofsvervolgning verbond zich aan die over de sociale ellende als gevolg van misoogsten en werkeloosheid. In een petitie of smeekschrift dat op 5 april 1566 aan landvoogdes Margaretha van Parma werd overhandigd, drongen honderden edelen aan op het opschorten van de geloofsvervolgning. De landvoogdes – ze zou later beweren uit nood gehandeld te hebben – deed de toezegging dat de geloofsvervol-



Willem van Oranje in 1566. Het onderschrift luidt: Guill[a]ume de Nassou Prince d'orange, met in later hand bijgeschreven: fameux tumulteur des paÿs-bas, beroemd opstandeling in de Nederlanden (Arras, Médiathèque, hs. 'Recueil d'Arras', 21.11).

ging zou worden gematigd tot de koning anders zou hebben besloten, geadviseerd door de Staten-Generaal. Waar al *buiten* de steden de nieuwe leer werd gepreikt, mochten die preken worden voortgezet, maar meer niet: niet *binnen* de steden, geen nieuwe plaatsen en geen andere godsdienstoefeningen zoals dopen of huwelijkssluitingen. Deze voorzichtige toezegging werd veel ruimer geïnterpreteerd dan de bedoeling was. Ballingen keerden terug en overal bleken er mensen te zijn die zich als aanhangers van de nieuwe religie kenbaar maakten.

De stad waar het gistte als nergens anders, was Antwerpen, met 86.000 inwoners de grootste en belangrijkste van de Lage Landen. De landvoogdes stuurde Willem van Oranje naar Antwerpen, enerzijds omdat hij een van de hoogste edelen was, anderzijds omdat hij titulair burggraaf van Antwerpen was – dat wil zeggen de bevelvoerder van de plaatselijke burcht of citadel.⁹ Het overgrote deel van de stadsbevolking was rooms-katholiek. De stad telde ook veel lutheranen als gevolg van de handelscontacten met steden in het Duitse rijk. Over hen schreef de prins waarderend aan zijn broer Lodewijk: ‘zeer welgestelde en vreedzame mensen, in het geheel niet geneigd tot oproer en ongehoorzaamheid, in groot contrast met die manier van doen van de calvinisten’.¹⁰ Een citaat dat we niet terugvinden in de brievenuitgave van Groen van Prinsterer. Naast die roerige minderheid van calvinisten waren er nog eens tweeduizend dopers, vrijwel alle zonder financiële middelen.¹¹ De sociale onrust van 1566 stemde alle partijen roerig en Oranje diende in de stad de rust te bewaren. Er waren door de toezeggingen van de landvoogdes verwachtingen gewekt die de andere geloofsgemeenschappen nu gerealiseerd wilden zien. Vanaf 10 augustus was de situatie helemaal geladen nadat men in de stad gehoord had dat in de Vlaamse Westhoek de beelden waren bestormd. Dat wekte ook beroering in Brussel, waar de landvoogdes de prins van Oranje terug wenste om zich te beraden op de situatie. De prins was er echter van overtuigd dat zijn aanwezigheid in Antwerpen een escalatie van de situatie daar zou voorkomen. Zodra hij zou vertrekken, zou er naar zijn grote vrees ook hier een Beeldenstorm uitbreken. En zo gebeurde het inderdaad: hij had zijn hielen nog niet gelicht, of de Antwerpse kerken moesten het ontgelden.

De Beeldenstorm wekte grote verontwaardiging in brede kringen van de maatschappij. Zich verzetten tegen geloofsvervolgung was één ding, maar kerken verwoesten, dat ging de adellijke en burgerlijke elite te ver. Zij schaarden zich achter de landvoogdes om de orde drastisch te herstellen. De graaf van Egmond, overtuigd katholiek, deed dat in Vlaanderen. Oranje zag zich teruggestuurd naar Antwerpen, waar juist door zijn afwezigheid de zaken uit



Newe zeittung (Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, Knuttel 141). Bericht over de gebeurtenissen in Antwerpen in 1566, in het bijzonder de Beeldenstorm. De inhoud ervan in het Nederlands in Pieter Christiaensz. Bor, *Oorsprongk, begin, en vervolg der Nederlandsche oorlogen, beroerten, en borgerlyke oneenigheden* (Amsterdam, 1679-1684) I, p. 83 vlg.

de hand waren gelopen. Terecht stelt Guido Marnef dat door het optreden van de prins de gespannen situatie in Antwerpen gedeblokkeerd raakte. Hij nodigde vertegenwoordigers van de calvinisten en lutheranen uit voor overleg en bereikte met hen een akkoord op 2 september.¹² Anders dan elders in

de Lage Landen, gaf hij hen binnen [sic!] de stad de mogelijkheid te preken, echter niet in kerken of andere gebouwen maar op een drietal lege erven, in de open lucht.¹³ Bovendien liet hij ook toe dat zij kinderen doopten, trouwden en hun overledenen begroeven. Dit was zeer tegen de zin van de landvoogdes en haar raad. Zij vond dat de prins met zijn toezeggingen aan de calvinisten en lutheranen veel te ver was gegaan. Daar was de prins op zijn beurt dan weer gepikeerd over. Hij had alleen in Antwerpen een uitzondering gemaakt omdat de situatie hier heel brisant was en aan het behoud van deze stad het welzijn van een groot deel van de Nederlanden afhing. Van haar kant was de landvoogdes er beducht voor dat andere steden in de Lage Landen dan net zo'n oplossing als die in Antwerpen wensten. De vinnige, intensieve briefwisseling tussen landvoogdes en prins is om met rode oortjes te lezen – zo dicht zitten we bovenop de spannende gebeurtenissen – ware het niet dat ze in het Frans van de zestiende eeuw geschreven is.¹⁴ Op 4 september schreef Oranje haar dat de doopsgezinden niet alleen buiten Antwerpen maar ook op verscheidene plaatsen op het platteland bijeenkwamen om naar preken te luisteren. En hij stelde de landvoogdes voor dat bij plakkaat te verbieden.¹⁵ Per kerende post van 6 september verklaarde de landvoogdes zich tegen een dergelijk plakkaat. Niet omdat ze niet tegen de vervolging van de dopers was, integendeel, maar omdat het zo zou lijken alsof daardoor de lutheranen en calvinisten voortaan wel gedulde geloofsgemeenschappen zouden zijn. *Quod non*.¹⁶ Op 9 september bepleitte Oranje dan nog eens een verbod alleen op de dopers in Antwerpen, omwille van de rust in de stad, maar daar ging Margaretha niet meer op in.¹⁷ Daarna komen de doopsgezinden niet meer voor in hun beider correspondentie. De prins bleef beducht voor de dopers die, naar hij op 20 september schreef: 'mettertijd ook mee zouden gaan doen'.¹⁸

Van deze discussie zullen de doopsgezinden niet op de hoogte zijn geweest. Door de overeenkomst van de prins met de gereformeerden en luthersen kregen ook de dopers moed. Kennelijk hadden zij meer vertrouwen in hem, dan de prins in hen. Zij dienden op hun beurt op 23 september een verzoekschrift in bij de prins, waarin zij hem verzekerden van hun gehoorzaamheid.¹⁹ Dit is des te merkwaardiger omdat de prins twee dagen eerder nog een doperse bijeenkomst van naar zeggen duizend man, even buiten Antwerpen bij 't Kiel, door zijn eigen ruiters uiteen had laten jagen.²⁰

HET DOPERSE REKEST

Dit verzoekschrift of rekest vindt u als bijlage achter dit artikel: eerst de letterlijke tekst, daarna een hertaling in hedendaags Nederlands. Wat beweerden en vroegen de dopers nu in hoofdlijnen? Allereerst benadrukten ze hun eenvoud en armoede. Vervolgens beklagden zij zich over de vele lasteringen die ze hadden moeten ondergaan. Maar nu de lutheranen en calvinisten een zekere mate van gewetensvrijheid hadden gekregen, wilden ook zij zich aan de overheid presenteren. Dat doen ze in een heel eenvoudig taalgebruik, waarbij ze verschillende keren in herhalingen vervallen. Hun eerste en belangrijkste argument is dat de overheid geen angst voor hen hoeft te hebben, omdat zij de overheid willen respecteren en gehoorzamen, omdat zij erkennen dat de overheid door God is ingesteld. Daarin kwamen zij overeen met de lutheranen en de calvinisten. De juistheid van hun visie ontlenen ze aan de bijbel zelf. Dan gaan ze in op het feit dat ze principieel geen eed willen afleggen, maar dat hun 'ja' als 'ja' moet gelden, zonder dat ze dat met een eed hoeven te bevestigen. Vervolgens, geven ze toe, zijn er nog heel wat andere zaken die ze zouden willen toelichten, maar door gebrek aan plaats en tijd lieten ze het daar maar bij. Het specifieke punt van de volwassen- of gelovigendoop vermelden zij helemaal nergens, wat er op wijst hoe gevoelig dit kennelijk op die plaats in dat jaar nog was.

Ze stellen de prins en het stadsbestuur voor om hen eens uit te nodigen om hun geloofsopvattingen uiteen te zetten, zodat de hoge heren zelf kunnen constateren dat ze trouwe, christelijke onderdanen zijn. En hoewel hun toon nederig en eerbiedig is, besluiten zij op waardige, zelfbewuste wijze: zij zullen God eerder gehoorzaam zijn dan de overheid. Daarmee gaven ze precies aan wat twee jaar later de onbekende schrijver van het Wilhelmus in het laatste couplet de prins in de mond legde: namelijk dat hij de goddelijke Majesteit altijd meer gehoorzaamheid verschuldigd was dan de koninklijke majesteit.²¹

Of het rekest door de dopers is ingediend, laat staan persoonlijk overhandigd, heb ik niet kunnen vinden. Evenmin iets van een publieke reactie van de prins en het stadsbestuur. Terwijl het verzoek van de dopers gezien hun aantal en hun constructieve opstelling heel billijk was. De prins vertrok op 6 oktober naar zijn stadhoudersschappen, eerst Utrecht, daarna Holland en Zeeland, waar hij strikt de hand hield aan de overeenkomst met de landvoogdes. Zo kwam er in Leiden door zijn bemiddeling een overeenkomst met de gereformeerden. Deze gaven de door hen gekraakte kerk in de stad op en kregen een stuk grond toegewezen buiten de jurisdictie van de stad, waar ze zelf een

huis mochten bouwen om hun bijeenkomsten te houden. Ze kregen dus ook geen bestaand kerkgebouw toegewezen.²²

DOPERS STEUNEN DE PRINS

Hoewel de landvoogdes de situatie weer onder controle had weten te krijgen, o.a. door de steun van Oranje en de zijnen, was dat voor koning Filips II niet genoeg. Hij stuurde de hertog van Alva met een groot leger om de schuldingen te straffen en in de Nederlanden een bestuur op te zetten zoals hij dat wenste – zonder inmenging van de Staten. De katholieke Kerk zou de enige kerk zijn en het bestuur moest zo opgezet worden dat in financieel opzicht de Nederlanden zichzelf konden bedruipen. Vele duizenden mensen verlieten het land, onder wie de prins van Oranje, die terugkeerde naar de Dillenburg. Toen de prins in april 1568 zijn broer Lodewijk de opdracht gaf om een leger te werven, bevatte de zogeheten bestelbrief letterlijk de formulering voor de ‘vrijheid van godsdienst en geweten’.²³ Op 23 mei 1568 behaalde Lodewijk van Nassau de overwinning in de slag bij Heiligerlee, waarmee we de Tachtigjarige Oorlog laten beginnen. Op 21 juli werd zijn leger door Alva bij Jemgum in de pan gehakt en ook Oranje kon met zijn veel grotere leger in oktober dat jaar niets uitrichten. De middelen van de prins waren uitgeput, de Nederlanden konden nu ervaren wat de hertog van Alva hen had toebedacht.

In die jaren van ballingschap, in het lutherse stamslot, zou de prins door inkeer tot zichzelf en gezette bijbelstudie de weg tot het ware geloof hebben gevonden. Concrete voorbeelden worden daarbij niet gegeven. Wel is er een bericht dat dit enigszins relateert. In Brussel keerde een jonge, katholieke vrouw terug van de Dillenburg omdat ze er niet langer in die ‘sektarische’ omgeving wenste te wonen. Ze was in dienst gekomen als min, als voedster voor een van de dochtertjes van de prins.²⁴ Ze vertelde dat als de prins ziek was, hij alleen door haar verzorgd wenste te worden. Predikanten die om belet vroegen, liet hij niet binnen. De prins toonde zich onverschillig voor de vertroosting en vermaningen van zijn moeder, die door en door luthers was.²⁵ Natuurlijk moeten we zo’n mededeling met de nodige scepsis bekijken, maar het voorbeeld is concreet genoeg om geloofwaardig te zijn – zoiets verzin je niet. Overigens kan een kritische kanttekening gemaakt worden bij de sacrosancte reputatie die Juliana van Stolberg in de protestants-christelijke literatuur heeft. Nadat de eerste echtgenote van de prins, Anna van Buren was overleden, was ze blij te vernemen dat de jongste zusters van de prins, die

toen bij hem logeerden, de katholieke uitvaartdienst niet zouden bijwonen. Ze vond dat graaf Lodewijk, de broer van de prins, ook wel een reden kon bedenken er niet bij te zijn. En het liefst zag ze dat de prins zelf er ook niet bij was!: ‘Ik wilde waarachtig dat de prins er ook niet bij was; behalve dat het tegen God is, weet ik dat het tot nieuwe grote bekommernis zal leiden’.²⁶ Dat was wel heel iets anders toen haar verre nazaat Juliana als koningin der Nederlanden werd ingehuldigd. Anders dan haar moeder Wilhelmina, die zich als erfgenaam binnen de protestants-christelijke traditie beschouwde, wilde Juliana een koningin van alle Nederlanders zijn, ook van de katholieken.

De prins bleef in verbinding staan met edelen en burgers in de Nederlanden, die hem op de hoogte hielden van de stemming in het land. Pieter Adriensz van der Werff, later burgemeester van Leiden, zamelde in 1571 in het Westland geld in voor de prins. Zijn moeder was als doperse in Haarlem terechtgesteld.²⁷ Anderen voorzagen de prins van politieke adviezen. Zo kreeg hij een merkwaardig memorandum aangeboden, gedateerd 27 april 1572, drie dagen na zijn 39^{ste} verjaardag. De auteur was ene Charles de Meijere, van wie we niets meer weten dan dit. De naam klinkt Vlaams, maar zijn stuk is geschreven in het Duits. Hij adviseerde de prins niet alleen aan de rooms-katholieken en gereformeerden, maar ook aan de lutheranen en doopsgezinden geloofsvrijheid te geven. De prins moest zijn aanhang zien te winnen onder de gevestigden in het land zelf, met name van degenen die het bestuur in handen hielden.²⁸ Vanaf 1 april 1572 – Den Briel! – wisten de aanhangers van de prins zich meester te maken van een aantal steden met name in Zeeland, Holland, Friesland en Gelderland. Op instigatie van de prins kwamen de Staten van Holland bijeen in Dordrecht, waar zij hem als hun enige, rechtmatige stadhouder erkenden en hem financiële steun toezegden. De prins die in 1566 de dopers nog wilde vervolgen heeft in zijn jaren van ballingschap ook bij hen actief steun gezocht en gevonden. Enerzijds zal bij hem de overtuiging zijn gegroeid dat vrijheid van godsdienst en geweten voor elke geloofsgemeenschap diende te gelden. Het memorandum Charles de Meyere van april 1572 zal hem in die mening bevestigd hebben. Daarnaast was de uitbreiding naar de dopers ook een verbreding van het draagvlak dat hij nodig had. Een soortgelijke verbreding zien we ook in de Statenvergaderingen. In de Staten van Holland kwamen vóór 1572 alleen de zes oudste steden van Holland bijeen. Onder Oranje werden de kleinere steden eveneens uitgenodigd, totdat uiteindelijk 18 steden samen de Staten van Holland uitmaakten.

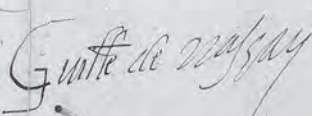
DE PRINS STEUNT DE DOPERS

Na bovengenoemde minder bekende feiten zijn er in de geschiedschrijving over de dopers en de prins nog drie bijzondere voorvallen te vermelden die om zo te zeggen tot de canon van Oranje en de dopers behoren. In 1909 zijn ze al eens gememoreerd door Karel Vos, in zijn artikel over het hele Oranjehuis en de dopers, geschreven naar aanleiding van de geboorte van prinses Juliana.²⁹ Had hij bij zijn jubeltonen eens kunnen weten dat een kleinzoon van Juliana met een doopsgezinde bruid zou trouwen!³⁰ Omdat de publicatie van Karel Vos niet gemakkelijk te vinden is, herhaal ik hier nog eens de drie bijzondere gevallen, aangevuld met de gegevens in de voortreffelijke website van de brieven van Oranje.

In het jaar 1572 wilde de prins opnieuw een invasie in de Nederlanden wagen. In april van dat jaar kreeg hij op de Dillenburg bezoek van twee doopsgezinde mannen uit Holland, Jacob Frederiks en Dirk Jacobs Cortenbosch, over wie niets meer bekend is dan dit. Zij wilden weten hoe zij de prins konden ondersteunen. Deze vroeg hen om ook van hun kant, dus van doopsgezinde zijde, met financiële steun te komen. Frederiks kon aan dat verzoek geen gehoor geven, maar zijn taak werd overgenomen door de naar Emden gevluchte leraar van de Waterlandse gemeente uit Monnickendam, Pieter Willemsz Bogaert.³¹ Op 5 mei zette de prins zijn handtekening onder de formele opdracht tot de inzamelingsactie, kennelijk bedoeld als een garantieverklaring om mensen over de streep te halen om hun financiële bijdrage aan Bogaert en Cortenbosch te geven. Twee maanden later, nadat de prins zijn invasie was begonnen en in de buurt van Roermond gelegerd was, kwamen beide mannen het resultaat aanbieden: het bedrag van 1090 gulden. Dat was natuurlijk vergeleken bij de totale oorlogslast een druppel op de gloeiende plaat, maar het ging uiteraard om het beginsel. Op de vraag van de prins wat zij wensten, antwoordde Boomgaard: *niets dan uw vriendschap als God u de regering over onze Nederlanden verleent*. De prins zei daarop dat hij die genegenheid voor alle mensen had, ook voor alle ballingen. En hij gaf hen een schriftelijk bewijs van ontvangst, dat als een kostbaar document wordt bewaard in het archief van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit.³²

Waren de doopsgezinden enkele decennia vervolgd door de rooms-katholieke inquisitie, nadat de ‘Opstand’ na enkele jaren vaste grond onder de voeten had gekregen in Holland en Zeeland, kregen zij ook te maken met een gereformeerde vervolging. Voorstanders van de harde lijn waren de calvinistische predikanten Caspar van der Heyden en Jean Taffin (de man die het


 Wij Willem by der gratie Godts prince van orangien grave van nassouw etc. be-
 kennen mits deesen ontfanghen te hebben deur handen van Dierick Jansz. Cortenbosch ende
 Peeter Willemsz. Bogaerts die somme van een duysent tsestich Carolus gulden tot twintich
 stuivers vlaems den gulden gerekent ende dat van weegen etlijke goede bekende persoonen
 die deselve penningen tot vorderinghe van de gemeyne saecke syn contribuerende, waervan
 wy deselve bedancken ende beloven den voorschreven Dierick Jansz. ende Peeter Willemsz.
 van de voorschreven 1060 gulden munte als boven te quicteren tegens de voorschreven ende
 eenen iegelycke dient soude mogen aengaen. Dees 't oirconden hebben wy deesen met on-
 sen name ondergeschreven ende ons secrete cachet [geheimzegel, AvdL] daer beneffens
 doen drucken. In onsen veltleger tot Hellenrade bij remunde [Roermond, AvdL] op ten ne-
 gen ende twintichsten dach Julij vijftthienhondert jaer ende tseventich twee.
 Was geteekent Guill[aum]e de Nassau.



Kwitantie van Willem van Oranje uit 1572 voor de door doopsgezinden bijeengebrachte som van f 1060 (Amsterdam, Doopsgezinde Bibliotheek).

Transcriptie: Wij Willem by der gratie Godts prince van orangien grave van nassouw etc. be-
 kennen mits deesen ontfanghen te hebben deur handen van Dierick Jansz. Cortenbosch ende
 Peeter Willemsz. Bogaerts die somme van een duysent tsestich Carolus gulden tot twintich
 stuivers vlaems den gulden gerekent ende dat van weegen etlijke goede bekende persoonen
 die deselve penningen tot vorderinghe van de gemeyne saecke syn contribuerende, waervan
 wy deselve bedancken ende beloven den voorschreven Dierick Jansz. ende Peeter Willemsz.
 van de voorschreven 1060 gulden munte als boven te quicteren tegens de voorschreven ende
 eenen iegelycke dient soude mogen aengaen. Dees 't oirconden hebben wy deesen met on-
 sen name ondergeschreven ende ons secrete cachet [geheimzegel, AvdL] daer beneffens
 doen drucken. In onsen veltleger tot Hellenrade bij remunde [Roermond, AvdL] op ten ne-
 gen ende twintichsten dach Julij vijftthienhondert jaer ende tseventich twee.

Was geteekent Guill[aum]e de Nassau.



Standbeeld van Oranje en Marnix in Antwerpen, 3 meter hoog, voor het Koninklijk Museum voor Schone Kunsten te Antwerpen, onthuld in 2012, vervaardigd door Jean Paul Laenen (1931-2012). Op de sokkel vermeldt het opschrift: Willem van Oranje, 1533-1584, Voorvechter voor vrijheid en verdraagzaamheid in de Lage Landen. Philips van Marnix van Sint Aldegonde, 1540-1598, intellectueel, schrijver en diplomaat van Oranje, Burgemeester van Antwerpen. De gezichten en anachronistische kleding komen zo sterk overeen dat we niet kunnen zeggen dat de beeldhouwer aan de fysionomie van de geportretteerden onderscheidende kenmerken heeft aangebracht. Links Oranje met aan zijn voeten een document, ondertekend met zijn lijfspreuk: *Je maintiendrai* (Ik zal handhaven). Rechts Marnix met aan diens voeten een zwaard, symbool van de overgave van Antwerpen? (Foto: Hilde Struyf).

huwelijk van Willem van Oranje en Charlotte de Bourbon inzegende). Zij wensten geen geloofsvrijheid voor iedereen, maar een monopolie voor zichzelf. Tot die haviken behoorde nota bene ook Filips van Marnix van Sint-Aldegonde, jarenlang de rechterhand van de prins. Marnix werd door de prins fel terechtgewezen en moest aan Van der Heyden bekennen dat hij het niet winnen kon van de prins.³³ Toen in 1939 het vierde eeuwjaar van de geboorte van Marnix van Sint-Aldegonde herdacht zou worden, nam ook de grote historicus Johan Huizinga een uitnodiging aan om zitting te nemen in een ‘algemeen comité’, bestaande uit Nederlanders en Belgen. Maar een uitno-

diging om een radiorede te houden voor de AVRO was Huizinga een brug te ver. De organisator kreeg een scherpe afwijzing van deze stille, maar desalniettemin beginselvaste doper omdat ‘de figuur van Marnix bij mij niet die gevoelens wekt, welke mij tot nationaal redenaar bij zijn herdenking geschikt zouden maken. Tegenover den aanhanger van den Prins, den psalmberijmer, den uiterst twijfelachtigen auteur van het Wilhelmus, staan voor mij te veel zijden, die minder sympathie wekken: de verdediger van den beeldenstorm, de weifelende staatsman, de onverdraagzame jegens de doopsgezinden, de beschimper der oude Kerk.’³⁴ Heel anders is de waardering voor Marnix in Vlaanderen, waar hij in antiklerikale en liberale kring vooral als vrijheidstrijder wordt vereerd. Willem van Oranje en Marnix kregen in 2012 in Antwerpen samen een standbeeld.

Het derde moment waarop Oranje van doorslaggevend belang was voor de dopers betrof het essentiële punt dat hun ‘ja’ gelijkgesteld moest worden aan een eed, zoals zij al in hun rekest van 1566 hadden betoogd. Het betrof een geschil in Middelburg, dat de prins in 1574 pas na een langdurig beleg in handen had weten te krijgen. De naijver van de Middelburgse calvinisten, als in zoveel steden een minderheid van de bevolking, op de doopsgezinde burgers was zo groot, dat zij dezen hun beroepsuitoefening onmogelijk wilden maken en uit de stad wilden zetten. De doopsgezinden deden een beroep op de prins, die het in een krachtige brief van 26 januari 1577 voor hen opnam: het stadsbestuur diende hun ‘ja’ gelijk te stellen aan een eed.³⁵ Anderhalf jaar later was het weer raak. Opnieuw wendden de doopsgezinden zich tot de prins en die trad voor de tweede keer voor hen in het krijt. Op 23 juni 1578 schreef hij aan de Zeeuwse overheden om het stadsbestuur van Middelburg te ontbieden en ertoe te brengen om de doopsgezinden voortaan met rust te laten, zoals hij al op 26 januari 1577 had laten weten.³⁶ Een maand later drong hij er in niet mis te verstane woorden nogmaals op aan de doopsgezinden niet lastig te vallen. Het ging het stadsbestuur niets aan zich met iemands geweten te bemoeien.³⁷

Gedurende de hele geschiedenis van de Opstand en de Republiek hebben de dopers met hun financiële bijdragen substantieel bijgedragen aan de veiligheid en het welzijn van de staat. De mooie voorbeelden van het ingrijpen van Oranje ten gunste van de dopers en hun ondersteuning van de prins dateren uit 1572 en volgende jaren. Hun rekest uit 1566 echter maakt duidelijk dat ook de prins een omslag in zijn denken heeft moeten ondergaan en op zijn aanvankelijke terughoudendheid, om niet te zeggen weerzin, is teruggekomen. In de relatie tussen de dopers en Oranje is het veronachtzaamde rekest

van 1566 een belangrijke schakel, een rekest dat mogelijk zijn denken heeft beïnvloed. De rijkste edelman van de lage landen, die zijn hoogste standgenoten zag sneuvelen of zag kiezen voor de koning en de rooms-katholieke kerk, werd uiteindelijk een prins van meest burgers, welgesteld of arm, kooplieden en industriëlen, vissers en boeren. En onder al die bevolkingsgroepen de hem toegedane dopers, met een overtuigd ‘ja’.

NOTEN

- * Graag dank ik Alex Noord en Piet Visser hartelijk voor hun hulp en kritisch commentaar.
- 1 K. Vos, *Oranje en de doopsgezinden* (s.l., [1909]) (*Geschriftjes ten behoeve van de doopsgezinden in de verstrooiing* 29).
- 2 S. Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden; geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531-1675* (Hilversum/Lecuwarden, 2000), 101.
- 3 Andrew Pettegree, *Brand Luther: 1517, printing and the making of the Reformation* (New York, 2015), 190.
- 4 T.S. Jansma, ‘De geloofsovertuiging van Willem den Rijke’, in: *Bijdragen voor vaderlandsche geschiedenis en oudheidkunde* 1-9: 1-2, 85-93, de bedankbrief op 89-90.
- 5 Zie Jasper van der Steen, ‘De wilde jaren van Willem van Oranje’ in: *Geschiedenis Magazine* 51-1 (2016), 12-16.
- 6 Zie hiervoor de website met zijn correspondentie: <http://resources.huygens.knaw.nl/wvo>, nr. 6004. Hierna aangeduid met: Brieven van Willem van Oranje. Het volgende is gebaseerd op Anton van der Lem, *De Opstand in de Nederlanden 1568-1648; de Tachtigjarige Oorlog in woord en beeld* (Nijmegen, 2014) en Anton van der Lem, *Willem van Oranje en Leiden* (Leiden, 2015), 12.
- 7 Brieven van Willem van Oranje, nr. 12440, 31 januari 1934.
- 8 Zie voor de verschillende weergaven van zijn rede de website van de Universiteit Leiden over de Tachtigjarige Oorlog: <http://www.dutchrevolt.leidenuniv.edu>, hierna aangeduid met: De Bello Belgico > Bronnen > Willem van Oranje spreekt de Raad van State toe.
- 9 Guido Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie; ondergronds protestantisme in een handelsmetropool 1550-1577* (Amsterdam/Antwerpen, 1996), 43.
- 10 Guido Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie*, 128.
- 11 Guido Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie*, 130.
- 12 Zie: De Bello Belgico > Bronnen > 2 september 1566 > Godsdienstakkoord te Antwerpen.
- 13 Guido Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie*, 129.
- 14 Louis Prosper Gachard (ed.), *Correspondance de Guillaume le Taciturne* 6 dln. (Bruxelles, 1850-1857) II, 196-253, van 27 augustus tot en met 6 oktober 1566.
- 15 *Correspondance de Guillaume le Taciturne*, II, 221: ‘... que les anabaptistes, non seulement hors ceste ville, mais en plusieurs lieux du plat pays, commencent aussy faire leurs presches, à ce qu’il plaise à Vostre Altezé les défendre, avant qu’ilz s’accroissent, par lettres de placard’. Brieven van Willem van Oranje, nr. 281.
- 16 *Correspondance de Guillaume le Taciturne*, II, 225, in vertaling: ‘En wat betreft enig edict of plakkaat tegen de wederdopers, die dagelijks in aantal toenemen, zoals u me schrijft en ik ook van elders hoor, had ik wel gewenst daarin te kunnen voorzien, zowel tegen de genoemde sekte als tegen de andere; maar de gehoorzaamheid is zo ver te zoeken dat noch de een, noch de ander

nog respect heeft voor de bevelen van Zijne Majesteit. Want wat dit betreft zullen die sektariërs niet afdalen en zou het edict gemaakt speciaal tegen de wederdopers tot niets anders dienen dan dat de anderen zouden denken dat men hun preken toeliet, zonder dat er op deze wijze iets gedaan werd tegen de wederdopers'. Zie: Brieven van Willem van Oranje, nr. 280.

17 *Correspondance de Guillaume le Taciturne*, II, 229. Brieven van Willem van Oranje, nr. 278.

18 In zijn instructie voor zijn afgezant naar de keurvorst van Saksen: 'Dan dieweill in dieszen länden so mancherley religionen zugleich endtstanden weren, nemblich die Augspürgische Confeszion, Calvini lehr, und auch zu besorgen stünde der wiederthauß würde auch mit der zeitt mit unterlauffen ...', G. Groen van Prinsterer (ed.), *Archives ou correspondance inédite de la Maison d'Orange-Nassau*, première série 8 dln. (La Haye, 1835-1847) II, 300. Brieven van Willem van Oranje, nr. 6029. Zie ook II, 290.

19 Brieven van Willem van Oranje, nr. 9571. Contemporaine kopie in het Gemeente-archief Delft, in transcriptie uitgegeven door De Hoop Scheffer in: *De Navorscher*, 2 (1862), 366-369. K. Vos, 'De doopsgezinden in Antwerpen', in: *Bulletin de la Commission royale d'histoire* 84 (1920), 311-390, noemt het kort als een voorbeeld hoe de doopsgezinden onder Willem van Oranje in Antwerpen met rust werden gelaten (376). Dat heeft blijkens het hier volgende weinig gescheeld. Zie ook: W. Balke, 'De invloed van de Anabaptisten te Antwerpen', in: *Bijdragen tot de geschiedenis, religieuze stromingen te Antwerpen voor en na 1585*. Wetenschappelijk colloquium, Antwerpen 30 november 1985, 70 (1987) 39-59, enkele citaten uit het rekest op 53.

20 Floris Prims, *Het wonderjaar (1566-1567)*, 2e dr. (Antwerpen, 1941), 236-237 (zonder bronvermelding).

21 Voor Godt wil ik belyden / end syner hooger macht / datick tot geenen tyden / den coninck heb veracht / dan dat ik godt den heere / de hoochster maiesteyt / heb moeten obidieren / inder gherechticheyt. Geciteerd naar de transcriptie van het Wilhelmus volgens het handschrift van Willem De Gortter (Koninklijke Bibliotheek Brussel, handschrift 15.662), bijlage V in: A. Maljaars, *Het Wilhelmus: auteurschap, datering en strekking; een kritische toetsing en nieuwe interpretatie* (Kampen, 1996), 303-305.

22 Anton van der Lem, *Willem van Oranje en Leiden*, 13.

23 Anton van der Lem, *De Opstand*, 71.

24 Dit moet dan Emilia geweest zijn, geboren op 10 april 1569 te Keulen, dochter van de prins en diens tweede echtgenote, Anna van Saksen.

25 Brief van Morillon aan Granvelle, 15 april 1572, waaruit: 'Il y a revenue une femme qui a esté nourrice à sa fille, laquelle n'y a voulu demorer à cause des sects, pour ce que elle est fort catholique. Elle dit que ledit Prince, en ses plus grandes maladies, n'at voulu estre gardé d'autre que d'elle, et qu'il n'at voulu donner accez aux prédicantz que le venoient visiter, et qu'il se socioit peu des consolations et admonitions que luy faisoit sa mère, qu'est hugonote jusques aus boutz.'. *Correspondance du cardinal de Granvelle, 1565-1583* (Bruxelles, 1884) V, 181.

26 A.W.J. Mulder, *Juliana van Stolberg: "Ons aller vrouwe-moeder"* 2e dr. (Amsterdam, 1941), 83, Juliana van Stolberg aan Lodewijk van Nassau: 'Du kanst wol weg finden das du nit dobei darfst gen; ich wolt worlich, das der printz auch nit do wer; zu dem, das es wider got ist, so weys ich, das es uf eyn neuwes grosse bekeumernus wert bringen'. N. Japikse, *De geschiedenis van het Huis van Oranje-Nassau* 2 dln. (Den Haag, 1937-1938) I, 78.

27 Anton van der Lem, *Willem van Oranje en Leiden*, 16.

28 Briefwisseling van Willem van Oranje, nr. 10721: Charles de Meyere (Dillenburg, 27 april 1572), in: Groen van Prinsterer (ed.), *Archives*, III, 420-425, nr. CCCLVIIa, waaruit: 'Sulchs dasz dardurch jederman, soe wol pffaffen als papisten, confessionisten oder Luterischen, und Calvinischen, wie man sie nennet, jae auch widerteuffer und sonst andere (wie den die Nederlanden mit mancherley verscheyden opinionibus in religionen saechen fürnemlich erfüllet) diese sache werdenn beyfall geben und nach ihrer vermögen darzu rahten und helffen.

29 K. Vos, *Oranje en de doopsgezinden*.

30 Prins Floris (1975), vierde zoon van prinses Margriet en Pieter van Vollenhoven, trouwde op 18 oktober 2005 met Aimée Söhngen (1977). Het kerkelijk huwelijk werd voltrokken in de grote kerk van Naarden.

31 A.J. van der Aa, *Biografisch woordenboek der Nederlanden* II-2 (Haarlem, 1854), 767; F.S. Knipscheer, 'Pieter Willemsz. Bogaert', in: *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek* I (Leiden, 1911) k. 385-386. De brief aan hem: Brieven van Willem van Oranje, nr. 9572.

32 Geeraert Brandt, *Historie der Reformatie*, I, 525-526. Lieven Ferdinand de Beaufort, *Leven van Willem de Eerste* 3 dln. (Middelburg, 1732) II, 194-195. S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der doopsgezinden in Holland, Zeeland, Utrecht en Gelderland van derzelve ontstaan tot op dezen tijd, uit oorspronkelijke stukken en echte berigten opgemaakt* 2 dln. (Amsterdam, 1847) I, 83-86. K. Vos, *Oranje en de doopsgezinden*, 6-8.

33 In CEN?

34 J. Huizinga (Leiden, 2 april 1940) aan P.H. Ritter jr., in: J. Huizinga, *Briefwisseling*. Léon Hanssen, W.E. Krul & Anton van der Lem (reds.) 3 dln. (Utrecht/Antwerpen, 1989-1991) III, nr. 1415, 304-305

35 Brieven van Willem van Oranje, nr. 10445, aan dopers te Middelburg. Zie ook: A. Mulder, 'De oudste bewaard gebleven brieven van onze Middelburgse gemeente', in: *Doopsgezind jaarboekje* voor 1930, 29 (Assen, 1929), 115-141.

36 Brieven van Willem van Oranje, nr. 9574 (23 juni 1578), aan de gewestelijke overheden, en nr. 11138, van dezelfde dag, aan het stadsbestuur van Middelburg.

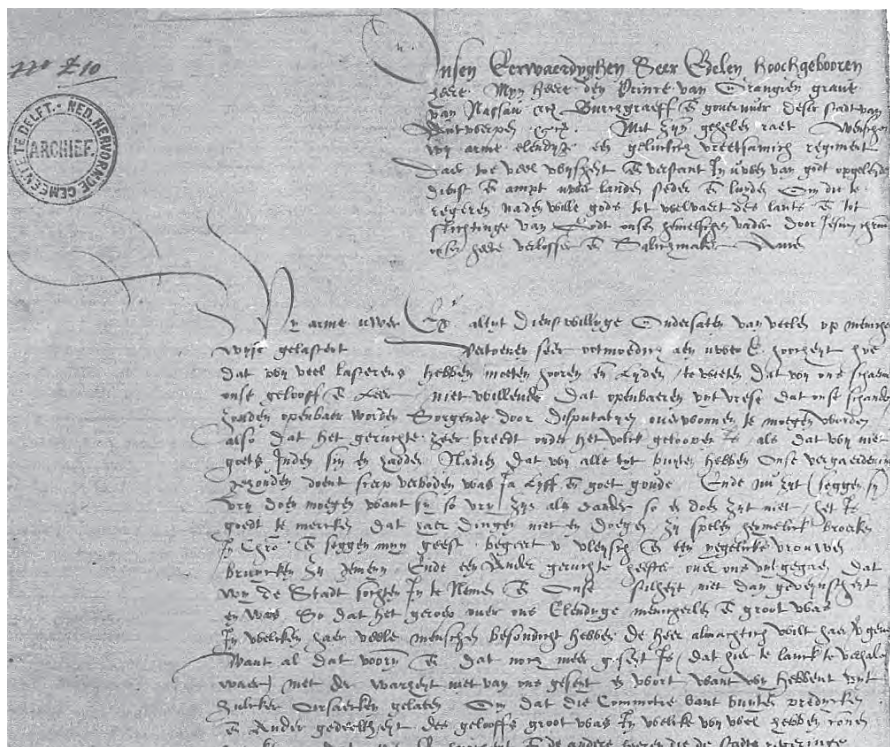
37 Brieven van Willem van Oranje, nr. 812 (28 juli 1578). Lieven Ferdinand de Beaufort, *Leven van Willem de Eerste* 3 dln. (Middelburg, 1732) III, 214-216. K. Vos, *Oranje en de doopsgezinden*, 9-10. Mulder, 'De oudste bewaard gebleven brieven'.

BIJLAGE

Letterlijke tekst van het rekest

Onsen Eerwaerdyghen Seer Edelen hooghebooren heer myn heere den Prince van Orangien grave van Nassau enz. Burchgraeff ende governuer deser stadt van Antwerpen enz. mit zynen gehelen raet. Wenschen wy arme elendyge een geluckich vreesamich regiment. Daertoe veel wysheyte ende verstant In uwen van godt opgeleyden Dienst ende ampt uwer landen steden ende luyden. Om die te regeren na den wille gods tot welvaert des lants en tot stichtinge van Godt onsen hemelschen Vader door JESUM CHRISTUM onsen heer verlosser ende Salichmaker Amen.

Wy arme uwer Excellentie altyt dienstwillyge Ondersaten van veelen up menicherley wyse gelastert. Vertoenen seer ootmoedich aen uwer E hoohcheyt hoe dat wy veel lasterens hebben moeten hooren ende lyden, te weeten dat wy ons schaemden onse gelooff ende leer niet willende dat openbaeren vyt vrese dat onse schanden zouden openbaer worden Sorgende door Disputatyen overwonnen te moegen worden also dat het geruchte zeer breedt onder het volck geloopen is, als dat wy niet goets in den



De eerste pagina van het rekest (Delft, Gemeentearchief, Ned. Herv. Gemeente oud 70-8).

sin en hadden nadien dat wy alle tyt buyten hebben onse vergaerding gehouden doet scerp verboden was ja lyff ende goet goude.

Ende nu zyt (seggen sy) vry doen moegen want sy so vry zyn als dander so en doen zyt niet, het is goedt te mercken dat haer dingen niet en doegen. Zy spelen heymelick broerken in Christo ende seggen myn geest begeert u vleysch ende een yegelicke vrouwen bruycken zy gemeyn.¹ Ende een Ander geruchte heeft er over ons vytgegaen dat wy de Stadt sochten in te nemen ende onse stilheyt niet dan geveynstheyt en was, so dat het geroep over ons elendiyge menicherley ende groot was. In welcken haer veele menschen besondicht hebben. de heer almachtich wilt haer vergeven want al dat vooren ende dat noch meer geseyt is (dat hier te lanck te verhalen waer) met der warheyt niet van ons geseyt en wort, want wy hebben vyt zulcker oirsaecken gelaten omdat die commotie van 't buyten predycken ende ander gedeeltheyt des gelooffs groot was in welke wy wel hebben connen mercken dat uwer E. hoocheyt

ende de andere heeren die de stadts regeringe bevoelen was veel ende genoeg te doen hadden om alle commotyen ende oproer te beletten, van welken Godt te danken is dat uwer E. van Godt wysheyt ende voorsichticheyt gegeven is goede vooraet te gebruycken tot onderhoudinge van den gemeenen vrede ende belettinge des oproers door welcke de stadt had moegen tot verdervinge comen.

So hebben wy ons in Alder stilheyt gehouden ende niet so buyten vergadert gelyck wy wel deden doent ons lyff en goet betreffte om dat men ons niet en zoude hebben te beschuldigen dat wy den staert opstaken ende die commotien vermeerderden op dat also het geruchte tot oproer meerder mochten worden. So hebben wy dat voor goet in gesien tot verschoninge ende minder beroringe onder het gemeen volck te maecken ende niet door geveynstheyt noch vyt eenyge ander quade oirsaecke, also is het gerucht der lasteringe als verhaelt zeer groot geworden over ons welcke wy met lytsaemheyt verdragen hebben wel wetende dat de heere een kender van allen is die weet dat wy [doorgestreept: hem onse saecken bevoelen hebben] niet metter warheyt gelastert en worden. Daeromme wy oock hem onse saecken bevoelen hebben.

Ende so nu alle quade geruchten gelopen zyn so worden wy van veele goethartiche menschen die wel beter weten aengesproken waerom dat wy ons oock niet en vertoenden ende die lasteringe beterden Opdat Alle menschen weten mochten wat onsen gelooff ende leven is daer by was oock aengegeven hoe datter veele waeren, die van harten lust hadden te hooren wat ons gelooff leven ende ordinantien waeren. Nadien men ons over so veel jaeren hier gedoot verdreven ende onse goeden be-roofft hadden hieromme begeerden zy seer dat wy openbaren zouden onsen grondt ende gelooff mits dat vytgepubliceert is op het stuck van religie niemant te mogen molesteeren van wat meyninge zy oock zyn.² Tot dat de C. Ma[jestei]t onsen genadygen heere met de staten des landts vergadert met eendracht ende accoort een Ander middel geordineert zal hebben tot gemeynen vrede ende welvaert des Landts, na welcke als dan eenen yegelyck hem zal reguleren.³

Door desen zyn wy seer gedrongen geweest ende van veelen gevordert dat wy toch niet laeten en souden ons te vertoonen den volcke (want zeyden zy) so wy ons nu niet en laeten hooren so mochte wel hier na over alle quade geruchten die nu veel menschen voor de warheyt houden te strenger over ons geconcludeert offte beslooten worden waerdoor als wy dan wilden vergaderen beschuldicht moogen worden dat wyt niet en hadden gedaen doent vry was te doen ende dedent alst ons verboden waer. Ende wy zyn oock gedrongen geweest dat wy van onse conscientie gehouden waeren den geen en diet so hartelicken begeerden den Grondt onses gelooffs te openbaeren. ij Pet. iii.⁴

Door sulcke menicherley oirsaecken is de gemeente gedrongen geweest daer raet over te houden wat daer best in gedaen waer. So zyn wy overeen gedragen tsamen voort best ingesien dat wy souden vergaderen gelyck wy dat gewoonlick zyn geweest doent ons lyff ende goed goude niet door yemants andringen maer om dat het ons in de H. Schrift geboden is onse vergaderinge niet te laten Hebr. x.⁵ Ende hebben den

goethartygen die begeerich waren te hooren daer by laten comen om te hooren ende te sien wat onse geloove ende ordinantie is, ende also is nu die vergaderinge ongeluck ende den toeloop des volckx meerder geworden dan wy vermoet hadden niet vyt lichtferdicheyt dan vyt sorchfuldicheyt eensdeels sorgende dat het ons van uwer E. ende van veele niet ten besten en soude affgenomen worden daer vyt bedencken dat wy commotie sochten te vermeerderen off wy oock begonden geruchte te maecken. Ten anderen beweecht niet en conden nochte mochten laeten onse vergaderinge te houden Hebr. x.⁶

So en ist niet geschiet vyt eenyger hoochmoet off stoutheyt noch tot yemants verachteringe off schamp, dan allen vyt gods gebodt tot een bevrynge onser conscientie vertrouwende oock dat uwer E. niet en sal vernemen metter warheyt datter yet gehandelt is daer door dat die Ma[jestei]t off eenich zynder Governuers off ondersaten in beschadicht off yemant in vercort is, nochte niemants naem offte faem daerdoor benomen is, off niemant van wat gelove offte qualiteyt hy zy door gelastert is geworden, want onse vergaderinge niet en streckt offte tendeert tegens den C. M[ajestei]t off het gemeyn welvaeren, dan veel meer tot vorderinge van allen staten tot gehoorsaemheyt der overheyt⁷ tot dienst ende profyt vanden gemeynen maer so uwe E. off yemant van den anderen overheeren eenyge Ander bedencken over ons hebben door het quaet aenbrengen gelyck wy doch wel vermoeden datter veel quaets van ons aengebrocht wort. Hieromme ist dat wy ons presenteren voor uwer E. in presentie van ons beschuldigheren ende int bywesen vanden geenens diet uwer Ex[cellentie] believen sal te verschynen ter verantwoordinge van alles tgundt daer wy van beschuldicht mochten wesen ende verclaringe te doen van allen daer wy van ondersocht mochten worden. Bidden zeer ootmoedich aen uwer E. niet te willen gelooven tgeen dat van ons int affwesen daer wy niet tegenwoordich en zyn geseyt wort, het is wel recht ende die waerheyt eyscht het soe geen clachten te ontfangen van eenyge saecken ten sy dat den beclaechden zynen behoorlickentyt ende plaetse gegundt wort tot verantwoordinge actor. xxv.⁸ ende alsdan recht te rechten ende ygelick zynen naesten. Verhoopen oock dat uwer E. noch geen overheyt eenyge oorsaecke hebben en sullen ons te moegen molesteren in onsen geloove want wy niet en hebben in leer noch leuen geloove off ordinantie dat die overheyt tegen is.

Want wy bekennen de overheyt van Godt geordineert een dienaressen gods tot straffing der quaden tot lone der goeden want den propheet DANIEL zeyt, dat godt almachtich de Coninckrycken der Aerden in zyn geweld heeft ende geeffze die Hy wil.⁹ Oock staet Sapientie verhaelt hoort toe ghy rechters der aerden neemt ter ooren ghy die de menichte regiert over welcke ghy de heerscappi hebt want v is de Overheyt gegeven vanden Heere ende die macht vanden alderhoochsten welcke vragen zal, hoe ghy handelt ende vereyschen zal wat ghy Ordineert sap. vj¹⁰ vyt dese scriffte ende meer andere bekennen wy die overheyt van godt geordineert bekennen oock dat CHRISTUS JESUS haer gehoorsaem is geweest int geven des Cyns ende heeft oock bevoelen den Keyser te geven dat den Keyser toe behoort Math. xxij¹¹ ende den

apostel zeyt dat men ze gehoorsaem zal syn niet vyt vrese van haer gestrafft te worden maer om der Conscientien wille, als vyt gods gebot daerom leert hy haer oock toll te geven dien tol toebehoort weechgelt die weechgelt toebehoort Eere dien eere toebehoort vrese dien vrese toebehoort Romey xij¹², ende leert voor haer te bidden j Timoth. ij¹³ ende Titum iij¹⁴ staet vermaentse datse den vorsten ende oversten onderdanich zouden zyn tot allen goeden wercken bereyt. Item 1 Pet. ij¹⁵ vermaent hy weest onderdanich alle menschelicke ordinantien om des heeren wille het zy den Coninck als den overste off den stadthouder als van hem gesonden tot wraecke der misdoenders ende tot loone der goeden.

Vyt dese ende diergelycke allen bekennen wy doverheyt van godt geordineert ende daerom schuldich gehoorsaem te zyn na vytwysen derzelfder scrifften niet vyt vrese van haer gestrafft te worden dan vyt gods gebodt om der Conscientie wille te weeten datse van Godt zullen gestrafft worden die de overheyt ongehoorsaem zyn. Daeromme geven wy dat wy schuldich zyn ende in allen haer behoorlicken eer toe te voegen.

Vorder dat wy beschuldicht worden als ongehoorsaem der Overheyt om dat wy der Overheyt niet sweeren en willen verclaren wy als dat het niet vyt ongehoorsaemheyt off eenyge ander quade saecken en is, als off wy ongetrouwicheyt in den sin hadden off muyterien aen te willen rechten off de steden in te nemen geensins also dan vyt het verbot CRISTI, want had CRISTUS geleert off toegelaten datmen nu sweren mochte gelyck men inden ouden Testament mochte sweeren wy soudent wel doen want wyt vyt anders geen oorsaeck en laten te sweeren dan om der Conscientien wille niet te dorven doen tegen het verbodt CRISTI die de rechte wetgever is, die mach salich maken ende verdoemen Jacob. j¹⁶ welke de wet die door MOISES den kinderen Israels inden ouden testament gegeven is verclaert heeft naden wille zyns vaders. Seggende Ghy hebt gehoort dat totten ouders gesecht is ghy en zult geenens valschen eedt doen maer godt uwen eedt houden maer ick segge u Ghy en sult in geender manieren sweeren noch by den Hemel want hy is gods stoel noch by der aerden want zy is zyn voetbanck noch by Jerusalem want sy is eens grooten Coninckx stadt; oock en zult ghy by u hooft niet sweeren want ghy niet een hair condt swart offte wit maecken. Maer uwe reden zy Ja Ja, neen neen, wat daerboven toegedaen is is vanden quaden. Math v, en Jacob v.¹⁷ vyt deser oorsaeck en dorven wy niet sweeren dan uwe E. zal gelieven te weeten so wat wy met Ja wat beloven dat houden wy voor onsen hoochsten eedt ende so wie met Ja wat belooft ende niet en houdt die is menichdich (sic) voor godt ende den menschen also wat wy der overheyt in gehoorsaemheyt schuldich zyn ende met Ja haer trouwelicken gelooven ende niet en houden, bekennen wy menedich te zyn ende verdient te hebben menedich gestrafft te zyn, want die getrouwicheyt niet in den eedt gelegen en is maer inde trouwe te houden want hadden wy wat anders in den sin dan goet hadden wy quaet inden sin wy soudent wel met geveynstheyt eenen Eedt doen ende die niet houden, want het wel so quaet is ontrou te zyn der stadt off der overheyt als eenen valschen eedt te doen, want die van conscientien wegen vyt gods vrese niet en laet ongetrou te zyn der stadt

offte overheyte die en zal oock geen conscientie maecken eenen valschen eedt te doen. Hierom is onse seer ootmoedelicke bede aen uwer E. alsulcken bedencken over ons niet te hebben van eenyge ongetrouwicheyt wanter anders geen oirsaecken en zyn waeromme wy laeten te sweeren als verhaelt is.

Also zal uwer E. ende H. oock gelieven te weeten van allen anderen artykelen onses gelooffs aengaende dat wy niet anders en gelooven dan wy inder H. bybelsche scrifft dats int oude ende nieuwe Testament begrepen staet vyt den welcken wy onsen gelove begeeren te verantwoorden ende te betuygen na der gave die ons godt gegeven heeft Daert van node is ende alst van uwer E. aen ons versocht wort, want wy ons gelooff niet en schamen want wy alles gelooven wat de Heylige Scrifft getuycht van Godt te gelooven namelyck van godt den Vader ende van Zynen Zoone ende van Zynder Heyliger Menschwerdinge salichmaeckinge ende verlossingen ende van den H. Geest den waren vertrooster den Geest der Heylichmakinge. Voort gelooven wy wat de scrifft getuycht van de ware gerechticheyt Gods tot straffinge ende wraecke over alle boosheyte ende onrechtfeerdicheyt der menschen ende vande waere boeten ende vergevinge der Sonden over allen bekeerden enz.

Voorts van dat gebodt ende gebruyck des doopsels ende van de beteyckening des selfs en van het avontmael CRISTI, van de echtelicken staet van de ordinantien der biscopen ende diacons van den euangelischen ban offte afsondering van de liefde tot godt end den naesten ende tot allen menschen van de verrisenis der dooden enz. twelck om hier al te verclaren te lanck zoude vallen. Somma alle wat een oprecht Cristen mensche schuldich is te gelooven dat gelooven wy van gantscher herten ende souden garn in onser armoede ende swackheyt den Heere ende onsen gelooven leven. Hier aff is de handelinghe in onser vergadering als wy by een comen en zal oock niet anders metter warheyt bevonden worden dat wy eenyge andere quade stucken by ons hebben, wilden oock wel, mochtet ons gebueren dat alle onse geloove ende ordinantien mochten voor allen menschen openbaer zyn ende dat een yegelick mocht weeten wat wy handelen, welcke handelinghe off vergaderinge ons van uwer E. wegen verboden is.

So zyn wy becommert ende veroirsaeckt aen uwer E. te schryven zeer ootmoedlick aen uwer E. biddende met ons in alder liefden ende lytsaemheyt te willen handelen want wy oock menschen zyn die voor Godt in den dach des oirdels sullen moeten openbaer rekenschap geven van onsen geloove ende leven dat wy arme doch oock na vytwysen ons gelooffs mochten handelen. Diewyle doch nu als tegenwoordich blyckt dat meer als eenderley geloove vry geleert ende beleeft wort. Twelck wy recht bekennen dat niemant om zyn geloove gemolesteert zal worden so lange als een mensche met zyn geloove niet quaets aen en recht want de Heere heeft geleert datmen het oncruyt sal laten opwassen tot den dacht des oust. Math. xiiij¹⁸. Daermede bewyst de Heere almachtich dat Hy alleleen rechter blyven wil over de conscientien en gelooffsaecken want Hy de rechte kender daarvan is ende blyven zal. Hy en heeft oock niet geleert doort swaert off eenyge tyrannie eenderley gelooff opterichten (so wy de

scriff verstaen) want daer en is noyt eendrachticheyt overal int gelooff geweest want de Heer selfs getuycht datter vyff in een huys gedeelt zullen zyn die drye tegens twee ende twee tegen drye, de Vader tegens de Soon de moeder tegen de dochter ende des menschen vianden zullen syn eygen huysgesin syn. Math. x¹⁹.

Ende is nu in een huys sulcke gedeeltheit hoe veel te meer in de geheele werlt gelyckt nu blyckt hoe menicherley gelooven dat hen openbaren.

Daeromme is onse zeer ootmoedyge supplicatie aen uwer E. ons arme in onsen geloove te laten leven den goeden raet Gamaliels²⁰ plaetse by uwe E. over ons vinden, wanneer onse saecke niet vydt godt en is so salse sonder yemandts tegenstant wel vergaen. Maer isse vydt godt so waert swaerlick van uwer genaden daer jegens te wesen twelck voor desen dagen door quaden raet der geleerden menicherley wyse geschiedt is almen metter scriff ende daet betuygen can genochsaem.

Daeromme is andermael onse seer ontmoedyge bede aen uwe E. ende E.H. ten besten over ons te willen handelen ende niet te gelooven dat wel van ons geseyt wordt sonder gewisse ondersoeckinge oft al so is alst uwer E. aengebrocht wordt opdat uwer E. door sulcx te gelooven anders niet en handelt met ons dan voor den Heere recht is, bidden oock uwer E. te willen bedencken hoe swaerlick dat het is over eens anders conscientien te heerschen, bysonder soot ons geloove eyscht by een te comen met malcander te handelen van des Heeren woort tot niemants achterdeel, ende so ons dat niet van uwer genaden mach gegundt worden ende het geviel tot eenyger tyt dat het geschiede so stil ende voorsichtich als wy connen, dat men ons dan daer over als ongehoorsaem zoude beschuldigen en connen wy niet insien behoorlick te wesen. Want het niet vydt ongehoorsaemheyt off stoutheyt en geschiedt, maer van wegen onser conscientien als vydt gods gebodt, dat wy niet conden nalaten want wy godt meer gehoorsaem zyn moeten als den menschen als actorum V²¹ gescreven is gelyck wy dat gedaen hebben doen de placaten noch in strengicheyt stonden²² met vresen ende beven ons leven daerom wagende. Maer indient anders over ons niet wesen en mach so moeten wy onse zielen den getrouwen scepper bevelen I Pet. iiij²³ ende verwachten watmen over ons ordineeren ende besluyten zal.

Ende willen hiermede uwer E, den Alderhoogsten bevelen Biddende dat Hy uwe E. en alle regeerders des lants wysheyt voorsichticheyt ende verstant wil geven om in allen saecken te handelen tot den prys godt ende welvaert van allen menschen, bidden oock seer ootmoedelick aen uwer E. ende E. H. onse simpel schryven ten beste willen affnemen ende onse ootmoedyge bede niet te min ter harten te nemen omdat wy van velen veracht worden ende voor heel lelick gerekent ende gehouden zyn.

Dit doende enz.

Onder stondt By ons uwer E. altyt goetwillyge ondersaten als byder werelt Anabaptisten getekent Desen xxiy. Septemb. anno xvc lxxvj.

Hertaling in hedendaags Nederlands

Onze eerwaardige, zeer edele, hooggeboren heer, mijn heer de prins van Oranje, graaf van Nassau enz., burggraaf en gouverneur van deze stad Antwerpen en zijn gehele raad wensen wij, arme, ellendige lieden, een gelukkig, vreedzaam bestuur. Daartoe veel wijsheid en verstand in de u door God opgelegde dienst en ambt van uw landen, steden en mensen. Om die te regeren naar Gods wil, tot welvaart van het land en tot stichting van God, onze hemelse Vader, door Jezus Christus, onze heer, verlosser en zaligmaker. Amen.

Wij, arme, aan uwe excellentie altijd dienstwillige onderdanen, worden door velen op menige manier belasterd. Wij tonen uwe edele hoogheid zeer ootmoedig hoe wij veel lasteringen hebben moeten horen en lijden, namelijk dat wij ons schaamden om ons geloof en onze leer te willen openbaren, uit vrees dat onze schanddadens openbaar zouden worden. Wij zouden bezorgd zijn dat wij in discussies overwonnen konden worden, zodat het gerucht zeer breed onder het volk verbreid was dat wij niets goeds in de zin hadden, aangezien wij altijd in de openlucht onze bijeenkomsten hadden gehouden toen het nog scherp verboden was op koste van lijf en goed.

En nu zij het (beweren de lasteraars) vrij mogen doen, want zij zijn zo vrij als de anderen, nu doen zij het niet, dus is het goed te merken dat hun zaken niet deugen. Zij doen zich voor als broeder in Christus en zeggen: mijn geest begeert uw vlees en alle vrouwen gebruiken zij samen.¹ En een ander gerucht is er over ons verbreid dat wij de stad wensten in te nemen en dat onze rust slechts veinzerij was, zodat het geroepe over ons ellendige lieden heel divers en groot was. Daaraan hebben vele mensen zich bezondigd. De Heer almachtig moge het hun vergeven, want al wat voorheen en nog meer gezegd is (te lang om hier te verhalen) wordt niet naar waarheid over ons gezegd. Immers wij hebben het om deze reden niet gedaan omdat de commotie over het buiten prediken en de andere verdeeldheid van het geloof groot was. Wij hebben daarbij goed kunnen merken dat uwe edele hoogheid en de andere heren aan wie de stadsregering bevolen was, veel en genoeg te doen hadden om alle commoties en oproer te beletten. Daarom is het aan God te danken dat uwe excellentie van God wijsheid en voorzichtigheid gegeven is, om in goed overleg de publieke vrede te handhaven en oproer te voorkomen, die de stad in het verderf hadden kunnen storten.

Zo hebben wij ons heel stil gehouden en zijn we niet in de open lucht bijeen gekomen, zoals wij wel deden toen het ons lijf en goed betrof, om te voorkomen dat men ons zou kunnen beschuldigen dat wij de kop opstaken en de commotie vergrootten om op die manier het gerucht tot oproer te versterken. Zo heeft het ons juist geoordeeld om de beroerten onder het gewone volk te ontzien en te verminderen en niet om ons anders voor te doen of om enige andere kwade reden. Op die manier is het gerucht van de lastering zoals gezegd heel groot geworden, wat wij met lijdzaamheid

verdragen hebben, wel wetende dat de Heer een kenner van allen is, die weet dat wij ten onrechte belasterd worden. Daarom hebben wij ook Hem onze zaak aanbevolen.

En aangezien al die kwade geruchten nu verbreid zijn, worden wij door vele goedhartige mensen, die wel beter weten, aangesproken waarom wij ons ook niet in het publiek vertoonden en de lasteringen weerlegden, opdat alle mensen weten mochten wat ons geloof en leven inhoudt. Daarbij gaven zij ook aan dat er vele mensen waren, die van harte lust hadden te horen wat ons geloof, leven en beginsel inhield. Aangezien men ons gedurende zo vele jaren hier gedood, verdreven en van onze goederen beroofd had, juist hierom begeerden zij zeer dat wij ons fundament en ons geloof zouden bekend maken, omdat op het gebied van de godsdienst was afgekondigd dat niemand mocht worden lastig gevallen, wat zijn mening ook moge zijn.² Totdat de Koninklijke Majesteit, onze genadige heer, met de Staten van het land, vergaderd in eendracht en overeenstemming, een andere manier zal hebben verordonneerd tot de algemene vrede en welvaart van het land, waaraan iedereen zich zal houden.³

Door deze mensen is er zeer bij ons op aangedrongen en vele hebben ons aangespoord dat we het niet zouden laten ons aan het volk te vertonen. Want, zeiden zij, als wij ons nu niet laten horen, zou straks, vanwege alle kwade geruchten die nu veel mensen voor de waarheid houden, des te strenger over ons geoordeeld of besloten worden. Met als gevolg dat als wij dan bijeen wilden komen, wij beschuldigd konden worden dat wij het niet hadden gedaan toen het was toegestaan en het wel deden toen het ons verboden was. En er is ook bij ons op aangedrongen dat wij het aan ons geweten verplicht waren degene die het zo hartelijk begeerden het fundament van ons geloof bekend te maken (2 Petr. 3).⁴

Om zo veel verschillende redenen is de gemeente genoodzaakt geweest te beraadslagen wat in deze het beste te doen was. Zo constateerden wij dat wij het samen als de beste oplossing beschouwden dat wij zouden bijeen komen zoals wij dat gewoon waren te doen toen het nog op lijf en goed verboden was, niet vanwege de aandrang van de mensen, maar omdat ons in de H. Schrift voorgehouden wordt onze bijeenkomsten niet achterwege te laten (Hebr. 10).⁵ En wij hebben de goedhartigen, die begerig waren te horen en te zien wat ons geloof en beginsel is, daarbij laten komen. En dus is nu de vergadering buiten proportie en de toeloop van volk groter geworden dan wij vermoed hadden, niet door lichtvaardigheid, maar door zorgvuldigheid. Enerzijds zijn wij bezorgd dat het ons door uwe excellentie en vele anderen niet ten goede wordt gehouden en dat u meent dat de wij de commotie wilden vergroten of dat ook wij begonnen onrust te stoken. Een andere reden beweegt ons niet en we konden nog mochten onze bijeenkomsten achterwege laten (Hebr. 10).⁶

Het is dus niet gebeurd uit enige hoogmoed of vermetelheid, noch tot nadeel of belediging van wie dan ook, maar uitsluitend vanwege het gebod Gods en tot bevrijding van ons geweten. Wij vertrouwen er ook op dat uwe excellentie naar waarheid zal vernemen dat er niets gebeurd is, waardoor de Majesteit of iemand van zijn stadhouders of onderdanen, beschadigd of tekort gedaan is, dat niemands naam of faam

daardoor benadeeld is en dat niemand van wat voor geloof of positie ook, is beklad. Want onze bijeenkomst strekt of tendeert niet tegen de Koninklijke Majesteit of de algemene welvaart, maar veel meer tot bevordering van de gehoorzaamheid van alle standen aan de overheid, tot dienst en profijt van het algemeen belang.⁷ Maar indien uwe excellentie of iemand van de andere hoge heren enige andere bedenking tegen ons heeft, door kwaadsprekerij – zoals wij toch wel vermoeden dat er veel kwaads tegen ons wordt ingebracht – in dit geval presenteren wij ons voor uwe excellentie in aanwezigheid van degenen die ons beschuldigen en in de aanwezigheid van degenen die het uwe excellentie believen zal te ontbieden ter verantwoording van al dat waarvan wij beschuldigd mochten zijn en een verklaring af te leggen van alles waarvan wij onderzocht mochten worden. Wij verzoeken uwe excellentie heel ootmoedig niet te geloven wat over ons beweerd wordt, achter onze rug om en waarbij wij niet aanwezig zijn. Het is ons goed recht en de waarheid verlangt geen klachten ontvankelijk te verklaren van welke zaak dan ook, zonder dat de beklaagde zijn behoorlijke tijd en gelegenheid gegund wordt tot zijn verantwoording (Handelingen 25)⁸ en vervolgens rechtvaardig recht te spreken zoals een ieder ook jegens zijn naaste dient te doen. Wij hopen ook dat uwe excellentie noch de overheid ook maar enige reden heeft om ons te mogen lastigvallen in ons geloof, want wij hebben niets in onze leer, noch geloof of beginsel dat tegen de overheid is.

Want wij erkennen dat de overheid door God is ingesteld en een dienaar van Gods is tot bestraffing van kwade mensen en tot beloning van de goeden, want de profeet Daniël zegt dat God almachtig de koninkrijken van de aarde in zijn macht heeft en dat Hij ze geeft aan wie Hij wil.⁹ Ook staat in het boek Wijsheid verhaald: hoort toe, gij rechters der aarde, neemt ter harte gij die de menigte regeert, waarover gij de heerschappij hebt, want u is de overheid gegeven door de Heer en de macht van de Allerhoogste, die vragen zal hoe gij handelt en eisen zal wat gij gelast (Wijsheid 6).¹⁰ Op grond van dit geschrift en enkele andere erkennen wij dat de overheid door God is ingesteld en erkennen ook dat Jezus Christus de overheid gehoorzaam is geweest in het geven van de cijns en hij heeft ook bevolen de keizer te geven wat de keizer toebehoort (Mattheus 22).¹¹ En de apostel zegt dat men de overheid gehoorzaam moet zijn, niet uit vrees door haar gestraft te worden maar uit principe als uit Gods gebod. Daarom leert hij de mensen ook tol te geven aan wie de tol toekomt, weeggeld aan wie het weeggeld toekomt, eer aan wie de eer toekomt en vrees aan wie de vrees toekomt (Romeinen 24)¹² en leert voor hen te bidden. In 1 Timotheus 2¹³ en Titus 3¹⁴ staat: vermaant hen, dat ze vorsten en overheden onderdanig zouden zijn en tot alle goede werken bereid. Ook 1 Petrus 2¹⁵ vermaant: weest gehoorzaam aan alle menselijke regels om des Heeren wille, of het nu de koning als overste is of de stadhouder, die door Hem gezonden zijn tot wraak aan de misdadigers en loon van de mensen van goede wil.

Op basis van deze en soortgelijke bijbelcitaten erkennen wij dat de overheid door God ingesteld is en dat wij haar gehoorzaamheid verschuldigd zijn en – zoals op die-

zelfde plaatsen geschreven staat – niet uit vrees door de overheid gestraft te worden, maar omdat het Gods gebod is, als een principiële zaak, te weten dat diegenen door God gestraft zullen worden die de overheid ongehoorzaam zijn. Daarom erkennen wij dat wij gehoorzaamheid verschuldigd zijn en de overheid in alles behoorlijke eer dienen te brengen.

Vervolgens worden wij er van beschuldigd ongehoorzaam te zijn aan de overheid, omdat wij de overheid de gehoorzaamheid niet willen zweren. Wij verklaren dat het niet uit ongehoorzaamheid is of vanwege enige andere kwade zaken, alsof wij van plan waren ontrouw te zijn of muiterijen wilden veroorzaken of steden innemen. Het is om geen andere reden dan vanwege het verbod Christi. Want had Christus geleerd of toegestaan dat men mocht zweren, zoals men in het Oude Testament mocht zwe- ren, dan zouden wij het wel doen. Want wij laten het zweren om geen andere reden achterwege, omdat wij het uit principe niet willen doen tegen het verbod Christi, die de rechte wetgever is, die mag zalig maken en veroordelen (Jacobus 1)¹⁶ en die de wet die door Mozes aan de kinderen van Israël in het Oude Testament gegeven is, heeft uitgelegd overeenkomstig de wil van Zijn Vader. Daarbij zei Hij: gij hebt gehoord dat tot de ouders gezegd is: gij zult geen valse eed doen, maar uw eed aan God houden. Ik zeg u: gij zult op geen enkele manier zweren, noch bij de hemel, want deze is Gods stoel, noch bij de aarde, want zij is Zijn voetbank, noch bij Jeruzalem, want zij is de stad van de grote Koning. Ook zult u niet bij uw hoofd zweren, want gij kunt nog niet eens een haar zwart of wit maken. Maar zeg gewoon ‘ja’ als het ‘ja’ moet zijn en ‘nee’ als het ‘nee’ moet zijn. Alles wat u daar bovenop doet is uit den boze (Mattheus 5 en Jakobus 5).¹⁷ Om deze reden durven wij niet te zweren en uwe excellentie gelieve te weten dat als wij met ‘ja’ wat beloven, dan beschouwen wij dat als onze hoogste eed. En wie met ‘ja’ wat belooft en niet houdt is meinedig voor God en de mensen. Dus wat wij de overheid in gehoorzaamheid schuldig zijn en haar met ‘ja’ trouwelijk beloven en niet houden, dat erkennen wij meinedig te zijn en verdiend als meinedig bestraft te worden. Immers die getrouwheid is niet in de eed gelegen, maar in het houden van de trouw. Want hadden wij wat anders in de zin dan goed, hadden wij kwaad in de zin, dan zouden wij geveinsd een eed doen en die niet houden. Want het is even erg een stad of overheid ontrouw te zijn, als een valse eed te doen – wie voor zijn geweten, uit de vrees Gods, het toch niet kan laten een stad of de overheid ontrouw te zijn, die zal er voor zijn geweten ook geen punt van maken een valse eed af te leggen.

Hierom is het onze zeer ootmoedige bede aan uwe excellentie tegen ons niet zulke bedenkingen te hebben betreffende enige ontrouw, want er zijn geen andere oorzaken waarom wij het zweren laten dan hierboven is verhaald.

Zo zullen uwe excellentie en de heren ook willen weten van alle andere artikelen betreffende ons geloof, namelijk dat wij niets anders geloven dan in de heilige Bijbelse Schrift, dat is in het Oude en Nieuwe Testament begrepen staat. Daaruit be- geren wij ons geloof te verantwoorden en ervan te getuigen, naar de gave die God

ons gegeven heeft. Waar het nodig is en als het door uwe excellentie aan ons verzocht wordt, want wij schamen ons niet voor ons geloof omdat wij alles geloven wat de Heilige Schrift van God getuigt te geloven, namelijk van God de Vader en van Zijn Zoon en van Zijn heilige menswording, zaligmaking en verlossing, en van de H. Geest, de ware vertrooster, de geest der heiligmaking. Voorts geloven wij wat de Schrift getuigt van de ware gerechtigheid Gods tot bestraffing en wraak van alle boosheid en onrechtvaardigheid der mensen en van de ware boetes en vergeving der zonden over alle bekeerden.

Voorts van het gebod en gebruik van het doopsel en van de betekenis daarvan en van het Avondmaal Christi, van de huwelijkse staat, van de instellingen der bisschoppen en diakens, van de evangelische ban of afzondering van de liefde tot God en de naasten en tot alle mensen, van de verrijzenis der doden enz., wat te lang zou uitval len om hier te verklaren. Kortom alles wat een oprecht christenmens schuldig is te geloven, dat geloven wij van ganser harte en wij zouden graag in onze armoede en zwakheid volgens de Heer en ons geloof leven. Hier over gaat het in onze vergade ring als wij bijeen komen en er zal ook niet anders dan naar waarheid bevonden wor den dat wij enige andere kwade intenties hebben. Wij wilden ook wel, mocht het ons gebeuren dat ons hele geloof en alle leerregels voor alle mensen openbaar mochten zijn en dat iedereen mocht weten wat we doen, welke handeling of vergadering ons door uwe excellentie verboden is.

Zo zijn wij bekommerd en genoodzaakt aan uwe excellentie te schrijven, zeer ootmoedig aan u verzoekende, met ons in alle liefde en lijdzaamheid te willen handelen, want ook wij zijn mensen die voor God op de dag des oordeels in het openbaar re kenschap moeten geven van ons geloof en leven, dat wij, armen, toch ook naar het voorschrift van ons geloof mochten handelen. Dit des te meer nu toch tegenwoordig blijkt dat meer dan enerlei geloof vrij onderwezen en beleefd wordt. Wij bekennen dat niemand om zijn geloof lastig gevallen zal worden zo lang als een mens met zijn geloof niets kwaads aanricht, want de Heer heeft geleerd dat men het onkruid zal laten groeien tot de dag van de oogst (Mattheus 13).¹⁸ Daarmee bewijst de Heer al machtig dat hij alleen rechter wil blijven over het geweten en de geloofszaken, want Hij is de rechte kenner daarvan en zal dat blijven. Hij heeft ook niet geleerd door het zwaard of enige tirannie enerlei geloof op te richten (zo wij de Schrift goed ver staan), want er is nooit eendracht overal in het geloof geweest, aangezien de Heer zelf getuigt dat er vijf in een huis gedeeld zullen zijn: die drie tegen twee en twee te gen drie, de vader tegen de zoon, de moeder tegen de dochter en de vijanden van de mens zullen zijn eigen huisgezin zijn (Mattheus 10).¹⁹

En is er nu in een huis zo'n verdeeldheid, hoe veel te meer in de gehele wereld, nu blijkt hoe menigerlei geloven zich openbaren.

Daarom is ons zeer ootmoedig verzoek aan uwe excellentie, ons arme mensen in ons geloof te laten leven overeenkomstig de goede raad van Gamaliel²⁰ door uwe excellentie over ons te vinden: wanneer onze zaak niet uit God is, zo zal ze zonder

iemands tegenstand wel vergaan. Maar is onze zaak uit God, zo ware het bezwaarlijk dat uwe genade daar tegen zou zijn, wat dezer dagen door slechte raad van de geleerden op menigerlei wijze is gebeurd, zoals men met woord en daad voldoende kan bewijzen.

Daarom is andermaal ons zeer ootmoedig verzoek aan uwe excellentie en de edele heren ten beste over ons te willen beschikken en niet te geloven wat wel over ons beweerd wordt, zonder nauwgezet onderzoek of het zo is zoals het uwe excellentie is gerapporteerd, opdat uwe excellentie door zulks te geloven, anders niet beschikt over ons dan het voor de Heere recht is. Wij verzoeken uwe excellentie te willen bedenken hoe bezwaarlijk het is over het geweten van een ander te heersen.²¹ In het bijzonder wanneer ons geloof eist bijeen te komen en met elkaar te spreken van het Woord des Heren tot niemands nadeel; en indien het ons door uwe genade niet gegund mag worden en het mocht dan eens gebeuren dat het geschiedde zo stil en voorzichtig als wij kunnen, en dat men ons dan vervolgens van ongehoorzaamheid zou beschuldigen, dat kunnen wij dan niet billijk vinden. Want het gebeurt niet uit ongehoorzaamheid of stouthed, maar volgens ons geweten als uit Gods gebod, omdat wij niet kunnen nalaten God meer gehoorzaam te zijn dan de mensen, zoals het in Handelingen 5²² beschreven is, gelijk wij dat gedaan hebben toen de plakaten nog van kracht waren²³ en wij met angst en beven ons leven daarom waagden. Maar als het niet anders met ons kan, dan moeten wij onze zielen de getrouwe Schepper aanbevelen (1 Petrus 4)²⁴ en afwachten hoe men over ons beschikken en besluiten zal.

Wij willen hiermee uwe excellentie de Allerhoogste aanbevelen, biddende dat Hij uwe excellentie en alle regeerders van het land wijsheid, voorzichtigheid en verstand wil geven, om in alle zaken te handelen tot eer van God en de welvaart van alle mensen. Wij verzoeken uwe excellentie en de edele heren ook heel ootmoedig ons eenvoudig schrijven ons ten beste te willen houden en ons ootmoedig verzoek niettemin ter harte te nemen omdat wij door velen veracht worden en als heel lelijk beschouwd en gehouden zijn.

Dit doende enz.

Er onder stond: door ons, uwer excellentie altijd goedwillige onderdanen als in de wereld Anabaptisten.

Getekend deze 23 september
anno 1566.

De tekst is gecollationeerd aan de hand van de eigentijdse kopie in het Stadsarchief Delft. Zie de reproductie daarna van in de website betreffende de Brieven van Willem van Oranje: <http://resources.huygens.knaw.nl/wvo/brief/9571>. Graag dank ik Alex Noord voor zijn hulp en correcties bij het terugvinden van de bijbelcitaten. Daarbij stond ik voor het dilemma een uitgave te kiezen die zo dicht mogelijk staat bij de citaten in het rekest. Dan zou ik waarschijnlijk het best de deux-aes-bijbel

hebben kunnen kiezen. Voor de hedendaagse lezer zou een verwijzing naar een hedendaagse uitgave het gemakkelijkst zijn. Nu zijn er verschillende uitstekende heruitgaven, waarbij ieder zijn persoonlijke voorkeur zal hebben. Ik heb verwezen naar de Statenvertaling zoals die te vinden is op: www.statenvertaling.nl (zonder Apocriefen). Het ene citaat uit het boek Wijsheid vindt u op www.statenvertaling.net (met Apocriefen).

NOTEN BIJ DE BIJLAGE

- 1 Hier wordt de dopers het verwijt gemaakt, in herinnering aan de gebeurtenissen te Munster, dat mannen meer dan één vrouw mochten trouwen.
- 2 Dit is een typisch voorbeeld van een ruime interpretatie van de toezegging die Margaretha van Parma had gedaan na de indiening van het Smeekschrift.
- 3 Zinspel op de bijeenroeping van de Staten-Generaal door koning Filips II, waarvan men in brede kringen hoopte of verwachtte dat in samenspraak met de Staten-Generaal er een oplossing voor de geloofskwestie gerealiseerd zou worden, uitmondend in het ophouden van de vervolging en geloofsvrijheid voor iedereen. Filips wenste hier echter niets van te weten, noch van de bijeenroeping van de Staten-Generaal, noch van het loslaten van het rooms-katholicisme als enige toegestane godsdienst.
- 4 De gedrukte versie in *De Navorscher* geeft abusievelijk: 1 Petrus 3, het handschrift heeft 2 Petrus 3: Dit eerst wetende, dat in het laatste der dagen spotters komen zullen, die naar hun eigen begeerlijkheden zullen wandelen, En zeggen: Waar is de belofte Zijner toekomst?
- 5 Hebreëën 10, 25: En laat ons onze onderlinge bijeenkomst niet nalaten, gelijk sommigen de gewoonte hebben, maar elkander vermanen; en dat zoveel te meer, als gij ziet dat de dag nadert.
- 6 Als voorgaande noot.
- 7 De opstellers van het rekest beklemtonen hier hun trouw aan de overheid, zoals ook de evangelisten in het Duitse Rijk deden.
- 8 Handelingen 25, 27: Want het dunkt mij tegen rede, een gevangene te zenden, *en* niet ook de beschuldigingen die tegen hem zijn, te kennen te geven.
- 9 Daniel 5, 21: Want Hij verandert de tijden en stonden, Hij zet de koningen af en Hij bevestigt de koningen.
- 10 Wijsheid 6, 1-3: Hoort dan gij koningen en verstaat; leert gij rechters van de eindten der aarde, Laat dit tot uw oren ingaan, gij die over menigten heerst, en u verhoovaardigt over de scharen der volken. Want de heerschappij is u door de Here gegeven, en de macht door de Allerhoogste; die naar uw werken vlijtig vernemen, en uw raadslagen doorzoeken zal.
- 11 Mattheus 22, 21: Toen zeide Hij tot hen: Geeft dan den keizer wat des keizers is, en Gode wat Gods is.
- 12 Romeinen 13, 7: Zo geeft dan een iegelijk wat gij schuldig zijt, schatting dien gij de schatting, tol dien gij den tol, vreze dien gij de vreze, eer dien gij de eer schuldig zijt.
- 13 1 Timotheus 2, 1-2: IK vermaan dan vóór alle dingen, dat gedaan worden smekingen, gebeden, voorbiddingen, dankzeggingen voor alle mensen; Voor koningen en allen die in hoogheid zijn, opdat wij een gerust en stil leven leiden mogen in alle godzaligheid en eerbaarheid.
- 14 Titus 3, 1: Vermaan hen dat zij den overheden en machten onderdanig zijn, dat zij hun gehoorzaam zijn, dat zij tot alle goed werk bereid zijn.
- 15 1 Petrus 2, 13-14: Zijt dan alle menselijke ordening onderdanig, om des Heeren wil; hetzij

den koning, als de opperste macht hebbende; Hetzij den stadhouders, als die van hem gezonden worden tot straf wel der kwaaddoeners, maar tot prijs dergenen die goed doen. Hetzij den stadhouders, als die van hem gezonden worden tot straf wel der kwaaddoeners, maar *tot* prijs dergenen die goed doen.

16 Jakobus 1, 12: Zalig is de man die verzoeking verdraagt; want als hij beproefd zal geweest zijn, zal hij de kroon des levens ontvangen, welke de Heere beloofd heeft dengenen die Hem liefhebben.

17 Mattheus 5, 34-37: Maar Ik zeg u: Zweet ganselijk niet, noch bij den hemel, omdat hij is de troon Gods; Noch bij de aarde, omdat zij is de voetbank Zijner voeten; noch bij Jeruzalem, omdat zij is de stad des groten Konings; Noch bij uw hoofd zult gij zweren, omdat gij niet één haar kunt wit of zwart maken. Maar laat zijn uw woord ja, ja; neen, neen; wat boven deze is, dat is uit den boze. Jakobus 5, 12: Doch vóór alle dingen, mijne broeders, zweet niet, noch bij den hemel, noch bij de aarde, noch enigen anderen eed; maar uw ja zij ja, en het neen neen, opdat gij in geen oordeel valt.

18 Mattheus 13, 30: Laat ze beide tezamen opwassen tot den oogst, en in den tijd van den oogst zal ik tot de maaiers zeggen: Vergadert eerst het onkruid en bindt het in bussels, om hetzelve te verbranden; maar brengt de tarwe tezamen in mijn schuur.

19 Mattheus 13, 30: Laat ze beide tezamen opwassen tot den oogst, en in den tijd van den oogst zal ik tot de maaiers zeggen: Vergadert eerst het onkruid en bindt het in bussels, om hetzelve te verbranden; maar brengt de tarwe tezamen in mijn schuur.

20 Verg. de woorden van de hogepriester Gamaliel in Handelingen 5, 38-39: En nu zeg ik ulieden: Houdt af van deze mensen en laat hen *gaan*; want indien deze raad of dit werk uit mensen is, zo zal het gebroken worden. Maar indien het uit God is, zo kunt gij dat niet breken; opdat gij niet misschien bevonden wordt ook tegen God te strijden.

21 Hiermee gebruiken de dopers exact dezelfde woorden die de prins van Oranje had gebruikt in zijn oudejaarsrede op 31 december 1564, waarvan zij de inhoud niet wisten (zie het artikel, noot 8).

22 Handelingen 5, 29 Men moet Gode meer gehoorzaam zijn dan den mensen. Vergelijk de laatste strofe van het Wilhelmus:

23 Plakkaten nu minder streng

24 1 Petrus 4, 19: Zo dan ook, die lijden naar den wil Gods, dat zij hun zielen *Hem* als den getrouwen Schepper bevelen met wel doen.

‘De veel hogere verheffing van het Huis van Oranje in ons herboren Vaderland’

Doopsgezinden op de bres voor vorst, vaderland en vrijheid in de Franse tijd en in de vroege negentiende eeuw

ALEX NOORD

De historicus Coos Huijsen vestigde enkele jaren geleden in zijn dissertatie *Nederland en het verhaal van Oranje*¹ de aandacht op de betekenis van het Oranjehuis voor de eigenheid en sociale samenhang van Nederland. Volgens Huijsen bestaat er zoiets als het ‘verhaal van Oranje’, dat eeuwenlang een populair onderdeel vormt van de Nederlandse nationale cultuur. Hij muntte daarvoor de term ‘Oranjemythe’, waarmee hij bedoelde aan te geven dat er een aan de nationale geschiedenis ontleend verhaal bestaat met een belangrijke sociale functie.² Deze mythe gaat terug op de ontstaanstijd van de Nederlandse natie en haar strijd tegen de Spaanse overheersing. Willem van Oranje werd tot mythische figuur, waaraan belangrijke waarden als vrijheid van godsdienst en verdraagzaamheid werden gekoppeld. Latere Oranjestadhouders hebben deze mythe voortdurend bevestigd door hun inzet voor de vrijheid.³ Geleidelijk aan ontstond er een nationale mythe die als raamvertelling functioneerde en die de grondtoon van de natie werd. Binnen deze nationale mythe had het ‘verhaal van Oranje’ een belangrijke plaats. Het was overigens een mythe met sub-mythen. In het pluriforme Nederland (met verschillende gewesten en een grote religieuze diversiteit) had iedere groep zijn eigen verhaal. Het verhaal van de natievorming – en dus ook het ‘verhaal van Oranje’ – werd met verschillende accenten verteld en beleefd. De motieven om Oranje te steunen waren steeds weer anders. De Oranjeaanhang werd dus gekenmerkt door veelkleurigheid.⁴

In de negentiende eeuw – na de Franse tijd – werd door de burgerlijke elite geprobeerd deze verscheidenheid tot een eenheid om te smelten, in wat kan worden aangeduid als ‘officieel orangisme’.⁵ Er werd gezocht naar een gemeenschappelijke taal om de verschillen te overbruggen en de natie samen te binden. Dat was nog niet zo eenvoudig. De pluriformiteit zorgde ervoor dat iedere bevolkingsgroep ruimte kreeg om een eigen uitleg aan de vaderlandse

geschiedenis te geven. Zoals de beeldvorming van het Nederlandse verleden plaatsvond in een dynamisch proces, zo is ook het ‘verhaal van Oranje’ on-derhevig aan deze dynamiek.⁶

EEN DOOPSGEZINDE ORANJEMYTHE

Huijsen beweert dat iedere subgroep in de Nederlandse samenleving een eigen Oranjemythe had. Maar gold dat ook voor de doopsgezinden? En was er bij doopsgezinden inderdaad sprake van een eigen Oranjemythe? Dit lijkt in de achttiende eeuw inderdaad het geval te zijn geweest. Het gros van de doopsgezinden ging in die eeuw moeiteloos mee met de bestaande religieuze beeldtaal. Ook voor hen gold het drievoudig snoer van ‘God, Nederland en Oranje’. Doopsgezinden waren bovendien van mening dat de Republiek gebaat was bij eenheid, vrede en stabiliteit. En juist Oranje vormde een garantie voor evenwicht in de samenleving. Verder beseften ze maar al te goed dat zij nog steeds een getolereerde minderheid waren. Als religieuze minderheid waren zij afhankelijk van de steun van derden. In de achttiende eeuw waren zij inmiddels al lange tijd veilig onder de vleugels van het Huis van Oranje; de stadhouder liet hen in vrede leven in het land en bood bescherming zo dat nodig mocht zijn. Doopsgezinden werden niet moe dit steeds opnieuw te benadrukken. Het was een eigen argument pro-Oranje: Oranje was een beschermer en stond garant voor hun veiligheid.⁷

Dat deze Oranjegezindheid ook daarna niet verflauwde en de Oranjemythe onder doopsgezinden voortleefde, laat een geschriftje zien van de hand van de historicus en doopsgezind predikant Karel Vos (1874-1926). Hij schreef het in mei 1909, pal na de geboorte van de lang verbeide prinses Juliana. Vos stelde dat hij de behoefte had ‘te herinneren wat Oranje in het bijzonder voor onze Doopsgezinde voorvaderen is geweest’.⁸ Hij voegde daaraan het volgende toe.

Die Oranjes toch hebben herhaaldelijk onze Doopsgezinde voorvaderen de hand boven het hoofd gehouden in oogenblikken, waarin zij verdrukt werden door overheden door wier gunst de Oranjes waren geroepen tot het stadhouderschap [...] waar een minderheid in hun oogen onrechtmatig bejegend werd, hebben zij daarvoor partij getrokken. Zoo hebben zij de Mennisten beschermd, hoe onwelgevallig deze bescherming ook was aan Calvinistische heethoofden.⁹

Het geschrift vervolgt met het opsommen van al hetgeen Willem van Oranje, Maurits en de latere koning-stadhouder Willem III voor de geplaagde doopsgezinden hebben gedaan en betekent. Doopsgezinden hadden, aldus Vos, dan ook allerminst verzaakt in hun vaderlandsplicht...

Tegenover den geldelijken steun en de vaderlandsliefde der Doopsgezinden bij de aanvang van onzen worstelstrijd tegen Spanje heeft gestaan de daadwerkelijke bescherming van Oranje.¹⁰

Hier trad wederom een aloud doopsgezind argument ten gunste van Oranje naar voren: stadhouders beschermden hen en maakten zich sterk voor de minderheden in het land. Hier stond tegenover dat doopsgezinden financieel steun betuigden aan de strijd tegen de Spaanse overheersing. Hierdoor lieten zij zien ‘dat zij vaderlanders waren en erkend, dat zij tegenover den Staat verplichting hadden’.¹¹ Inzet voor het vaderland en goed burgerschap waren volgens Vos – zelfs nog in de vroege twintigste eeuw – van groot belang. De Oranjeliefde hoorde daarbij; wat hem betreft. Hij bevestigde dus de Oranjemythe. En hij ontkwam er niet aan iets te melden over de patriottentijd. Vos vroeg zich namelijk af hoe het toch kon dat zoveel geloofsgenoten hadden meegedaan in de strijd voor vrijheid, gelijkheid en broederschap.

De verklaring, waarom zoovele Doopsgezinden toentertijd bij de patriotten zich aansloten, vindt men in hun rechtmatige begeerte, dat er in het staatkundige volkomen gelijkheid voor de wet komen zou, onverschillig welk geloof er beleden werd, in hun billijk en door de historie gerechtvaardigd verlangen, dat eindelijk een einde komen zou aan de bevoorrechting der Gereformeerde kerk, die wel niet in naam doch inderdaad staatskerk was. En nu sinds de stichting der Bataafsche republiek alle kerkgenootschappen voor de wet gelijk geworden zijn [...] verkregen zij [wat] zij in de 18^e eeuw nog niet bezaten: hun volkomen vrijheid van godsdienst. Sinds [die tijd] worden zij niet langer getolereerd, maar erkend. Daarom mag onzerzijds wel worden gezegd, dat de Revolutie voor onze gemeenten zegenrijke gevolgen heeft gehad [...] Wij zijn vrij geworden en gelijkberechtigd.¹²

Vos hield de doopsgezinde Oranjemythe dus in tact. Hij wees op de steun betoond door Oranjevorsten aan doopsgezinden en daarnaast op de vrijheid van minderheden. De ironie van de geschiedenis wil echter dat de volledige vrijheid – zeer gewenst door doopsgezinden – pas tot stand kwam in de Franse tijd. Toen pas werd de gelijkberechtiging van de religies een feit. Het brengt ons bij de laatste decennia van de achttiende eeuw; een periode die geldt als

een van de meest woelige in de Nederlandse geschiedenis. Doopsgezinden bliezen hierin een krachtige partij mee.

Dit artikel belicht het tijdperk van de Bataafse revolutie en de periode die hierop volgde: de vestiging van het Koninkrijk der Nederlanden onder Willem I. Aanvankelijk werd de Bataafse Republiek door doopsgezinden met enthousiasme begroet, zoals in kerkhistorische handboeken veelvuldig gemeld wordt.¹³ Onvermeld blijft echter hoe het verder ging en of de geestdrift voor de nieuwe tijd standhield. In dit artikel wordt beschreven hoe talloze doopsgezinden in de vroege negentiende eeuw de Bataafse Republiek gedesillusioneerden de rug toekeerden en zich opnieuw tot Oranje wenden. De Oranjemythe werd hierdoor nieuw leven ingeblazen en verbonden met begrippen als morele beschaving en verlicht burgerschap. De vorst – koning Willem I – zou in het pas gestichte Koninkrijk gezien worden als een vader des vaderlands, die de vrijheid en veiligheid in het land garandeerde.

CRISIS EN REVOLUTIE IN HET VADERLAND

Aan de vestiging van de Bataafse Republiek in 1795 gingen turbulente jaren vooraf. In brede kring maakte men zich zorgen over ‘het verval van het vaderland’, wat werd versterkt door de internationale spanningen. De verzwakte Republiek raakte hierdoor betrokken bij een machtsstrijd tussen naties en Engeland verklaarde het rond 1780 de oorlog. Dit zorgde ervoor dat velen politiek bewust werden en er politisering op gang kwam.¹⁴ Binnenlands werd de strijd vooral middels pamfletten gevoerd. Orangisten en patriotten kwamen scherp tegenover elkaar te staan, wat overigens niet wilde zeggen dat zij in vaderlandsliefde voor elkaar onderdeden. Beide partijen hechtten aan begrippen als redelijkheid, vooruitgang, beschaving en tolerantie, en daarnaast beriepen beide partijen zich op de geschiedenis.¹⁵

De patriottentijd kan niet worden begrepen zonder de Nederlandse Verlichting. Vanaf 1750 kreeg de Verlichting in de Nederlandse samenleving steeds meer ingang en werd zij voor het eigen publiek toegankelijk gemaakt. Dat gebeurde bijvoorbeeld in tijdschriften en leeskringen, en niet te vergeten in een zich ontwikkelend genootschapsleven. De Verlichting erkende waarden als deugdzaamheid, kennis en geluk, terwijl de samenleving meer en meer als maakbaar werd beschouwd. Men streefde naar moreel herstel, en volksopvoeding – zo dacht men – zou de verzwakte Republiek weer op de been helpen. Het programma van de patriotten was hierdoor beïnvloed en draaide om be-

grippen als macht, medezeggenschap en morele herbewapening.¹⁶

Verlichting werd overigens niet gezien als een statisch feit, maar veeleer als een proces. Het voltrok zich geleidelijk en betekende ten diepste: ‘verlicht worden’. Van een strakke organisatie was echter geen sprake. In Europa en Noord-Amerika bestond een breed netwerk van vrije, verlichte geesten. Die zochten elkaar op, correspondeerden en publiceerden hun ideeën in tijdschriften en boeken. Ze deelden een aantal idealen, die te maken hadden met het woord vrijheid. Daarom vonden ze dat het vrije woord niet ingeperkt mocht worden.¹⁷

Vanaf 1760 en 1770 werd het patriottisme steeds feller van toon. Het woord ‘patriotten’ werd een term voor de mensen die streefden naar een hernieuwde Republiek. Stadhouders Willem V en Willem IV werden aangewezen als de verantwoordelijke voor de malaise en de militaire onmacht. Hij kon geen vuist maken tegen het machtige Engeland en hem werd daarnaast verraad voor de voeten geworpen.¹⁸ De discussie over verdraagzaamheid en de positie van religieuze minderheden kwam daar bovenop. Dit liep uit op een strijd voor gelijkberechtiging.¹⁹ Rond 1780 vond hierdoor een pamflettenstrijd plaats tussen demonstrerende groepen. De positie van de stadhouder verzwakte, zodat hij en zijn vrouw zich in 1785 vestigden in Nijmegen. In 1787 kon zelfs een Pruisische militaire interventie (Wilhelmina, de vrouw van de stadhouder, stamde uit Pruisen) het stadhouderlijk gezag niet meer in eer herstellen. In 1795 vielen Fransen Nederland binnen en werd het *ancien régime* afgeschaft. De rol van Oranje leek voorgoed uitgespeeld.²⁰

GENOOTSCHAPSLEVEN EN GELIJKHEIDSTREVEN

De doopsgezinden lieten zich niet onbetuigd bij al deze veranderingen. Zij speelden in deze tijd een belangrijke rol in de culturele ontwikkeling en het genootschapsleven. In genootschappen was gelijkheid gangbaar en hierdoor konden doopsgezinden een bijdrage leveren aan de samenleving en het lenigen van sociale nood. Daarnaast kon men er discussiëren over maatschappelijke ontwikkelingen. Dit is van grote emancipatoire invloed geweest op doopsgezinden. Zij raakten er zo steeds meer van overtuigd dat ook een getolereerde minderheid zonder publieke functies een rol speelde bij het herstel en de wederopbouw van de gehavende Republiek. De onvrede over de achterstelling nam echter steeds meer toe. Het gevolg was dat doopsgezinden – bijvoorbeeld in Amsterdam – zich in groten getale aansloten bij de pa-



Spotprent op F.A. van der Kemp en H. Bergh (1786): 'Vryheids prent, der hedendaagsche Cantzel huzaaren', Ets, diepdruk handmatig (UBA: Pr. K 1017).

triotten. Zij verlangden naar vrijheid van godsdienst en een gelijkwaardige positie in de samenleving.²¹ Een voorbeeld van militant dopers patriotisme was François Adriaan van der Kemp (1752-1829). Van der Kemp was niet alleen doopsgezind predikant in Leiden maar ook kapitein van een patriottische militie aldaar. Het kwam regelmatig voor dat hij na zijn zondagse preek met troepen marcheerde door de stad.²²

De omwenteling van 1795 – een ‘fluwelen’ revolutie – werd door veel doopsgezinden dan ook met instemming begroet. De Bataafse Republiek bood eindelijk uitzicht op een gelijkwaardige behandeling van alle religieuze groepen in het land. Op 5 augustus 1796 besloot de Nationale Vergadering dat er geen sprake meer zou zijn van een bevoorrechte kerk. Kerk en staat zouden voortaan gescheiden zijn. Aan de godsdienst werd overigens wel een

functie toegekend in de maatschappij; zij diende burgers op te voeden tot redelijke en deugdzame mensen. Door alle religies op dezelfde wijze te behandelen meende de overheid de eenheid en samenhang van het land te bevorderen en het nationaal bewustzijn te versterken.²³ Overigens lieten niet alleen dissenters zich enthousiast uit over deze ontwikkelingen. Ook sommige gereformeerde predikanten waren positief, maar zij vormden wel een minderheid. Want over het algemeen waren predikanten voorstanders van Oranje.²⁴

FREERK HOEKSTRA ALS EXPONENT VAN ZIJN TIJD

De vrijheid van godsdienst was een lang gekoesterde wens van dissenters, en de Franse tijd bleek van grote invloed; ook op de ontwikkeling van de Nederlandse identiteit. Het nieuwe bewind werd aanvankelijk hierdoor enthousiast begroet. Verschillende doopsgezinde voorgangers hielden redes waarin zij instemden met het nieuwe staatsbestel.²⁵ Deze geestdrift bleek in latere tijd uit te doven, toen verzet ontstond tegen de onderdrukking en het verlies aan nationale onafhankelijkheid. De benoeming van Lodewijk Napoleon in 1806 tot koning van Holland geldt als een belangrijk markeringspunt in de Nederlandse geschiedenis. De Republiek – die ruim twee eeuwen had gefunctioneerd – werd ingewisseld voor een monarchie onder Frans gezag.²⁶ In 1810 volgde de inlijving van Holland bij het Franse rijk en werd Lodewijk Napoleon door zijn broer aan de kant geschoven.²⁷ Deze annexatie was een ander belangrijk kantelmoment in de Franse tijd.

Een doopsgezind predikant die de Bataafse Republiek aanvankelijk met instemming begroette was Freerk Hoekstra (1760-1837). Hij diende achtereenvolgens de gemeenten Holwerd-Blija, Zaandam en Harlingen. In deze laatste gemeente is hij lange tijd werkzaam geweest en in 1836 vierde hij er zijn 50-jarig ambtsjubileum. Freerk Hoekstra is interessant, omdat uit zijn geschriften blijkt hoe zijn politieke ontwikkeling verliep. Hij leverde steeds commentaar op zijn tijd, onder meer in een aantal preken en redes. Deze redevoeringen hebben allemaal eenzelfde opzet. Vanuit een bijbeltekst werd de eigen tijd becommentarieerd en werd een tekstwoord toegepast op het tijdsgewricht. De preken van Freerk Hoekstra zijn overigens aan te duiden als ‘verlicht’. Zij dragen het kernmerk van een ‘verlichte’ preek. Verlichtingspreken zijn pragmatisch en redelijk, zij bevatten een pedagogische les en zijn moralistisch. Het gaat er niet zozeer om een geloofswaarheid te bewijzen, als wel om het nut van godsdienst aan te tonen.²⁸

In 1795 was de Bataafse Republiek inmiddels een feit en hield Hoekstra een *Leerreden over de gelykheid der menschen*. Met genoegen merkte hij op dat ‘de leer der gelykheid thans in ons Vaderland openlyk beleeden’ kon worden.²⁹ Tezelfdertijd waarschuwde hij tegen een terugval naar...

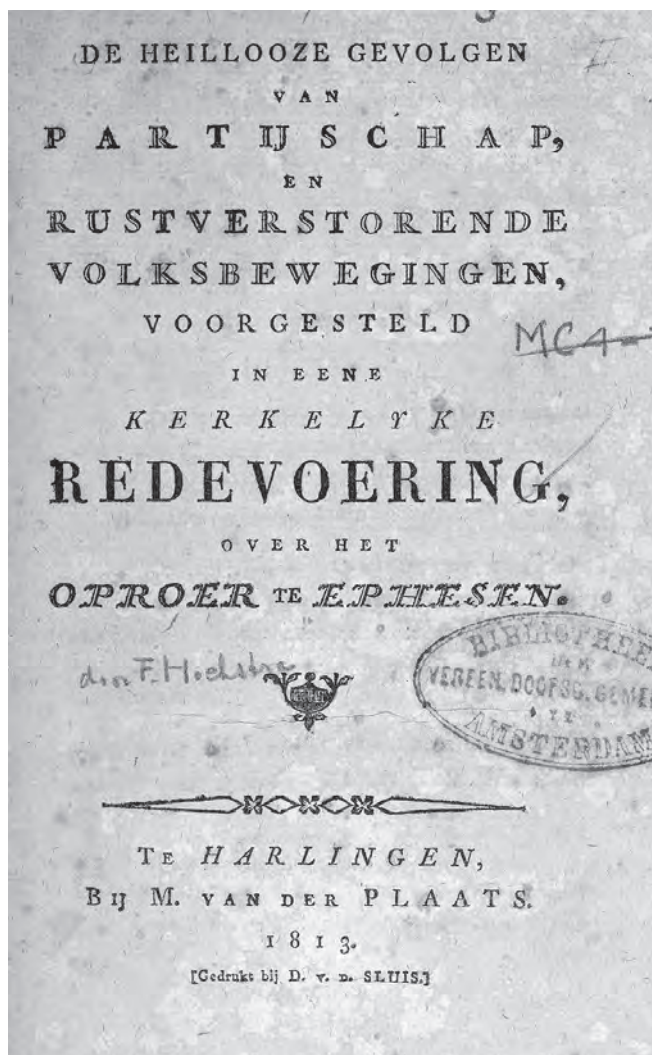
geestdryvery en heerschzucht. Van deeze leerstukken maakte men banden voor het geloof, regels, van welke niet afgeweeken mogt worden [...] Dan (Gode zij dank!) die tyden van verblinding en geweld zien wy thans met haastige schreeden voorbygaan; en van het aanbiddelyk bestuur des Allerhoogsten mogen wy hoopten dat te gelyk met de herstelling der burgerlyke vryheid ook de zuivere leer des Evangeliums algemeener zal hersteld worden.³⁰

Hoekstra verdedigde de stelling dat Jezus qua leer en leven garant stond voor gelijkheid en vrijheid. En deze christelijke waarden waren nu eindelijk hersteld. Toch vreesde hij ook voor een terugval naar heerszucht en onderdrukking. Christus klaagde hierom ‘de gewaande voorregten van zekere rangen van menschen’ aan, en bedoeld was de voorrechten die de publieke kerk had genoten. Het was een gruwel dat men ‘den Godsdienst aan eene enkel de bevoorregte orde verpagte’.³¹ Want dit kon de bedoeling niet zijn van het evangelie. De Franse tijd werd hierom met instemming door Hoekstra begroet. Eindelijk was de vrijheid van godsdienst en de gelijkwaardigheid van religies nu een feit geworden.

In 1799 publiceerde Hoekstra: *Godsdienstige vertoogen*. Hierin stelt hij dat de liefde tot het vaderland niet uitdrukkelijk in het evangelie geleerd wordt, ‘maar nogthans in het zelve [is] vervat’. Bij een redelijke godsdienst hoorde dan ook goed burgerschap.

De natuur van zynen Godsdienst brengt ook eigenaartig mede, dat de menschen, daar door hunne eigene waarde leerende kennen, niet onverschillig kunnen zyn omtrent hunne regten en pligten als burgers [...] Als christenen worden wy ook verplicht de aangestelde magten en overheden te gehoorzaamen [...] de overheid *Gods dienaressen is ten goede*.³²

Hoekstra stond hiermee in een lange doperse traditie. Reeds in de zestiende eeuw beschouwden doopsgezinden de overheid als door God gegeven en benadrukten zij de goddelijke oorsprong van de staat. Een goed christen diende daarom de overheid te gehoorzamen.³³ Dit gold – volgens Hoekstra – nu ook voor het Franse bewind. Hij hield hierom een pleidooi voor vaderlandsliefde. Een redelijk christen moest liefde voor het vaderland aankweken en bereidwillig



Titelblad van een preek van Freerk Hoekstra uit 1813 (UBA: Doopgezinde bibliotheek, Map DG 88-4).

staan tegenover de overheid. ‘Dus zyn alle Christelyke deugden tevens burgerlyke deugden, strekkende tot heil der menschelyke maatschappy’.³⁴ Hoekstra was nog steeds dankbaar voor de geloofsvrijheid, die in januari 1798 opnieuw was bevestigd in een ontwerp staatsregeling door de Franse overheid.³⁵



Schaduwportret van Freerk Hoekstra (ca. 1830) zoals aanwezig in Kerkenraadskamer te Harlingen (foto: H. Smeding).

Toen Hoekstra in 1810 zijn *Leerrede over de teekenen der tijden* publiceerde, vinden we dit optimisme niet meer. De auteur maakte zich nu zorgen over de toekomst van het land, en vooral over de ontwikkeling ervan. Holland was inmiddels door Frankrijk geannexeerd en het koninkrijk Holland met Lodewijk Napoleon aan het hoofd had opgehouden te bestaan. Fransen oefenden censuur uit en controlezucht. Overal loerden spionnen, en soms belandden mensen in de gevangenis. Van de Franse vrijheid was dus niet veel over, en de verworvenheden van de Bataafse Republiek stonden onder druk.³⁶

Wij kunnen onmogelijk berekenen, waarop eindelijk de groote bewegingen, die onze dagen verontrusten, zullen uitloopen [...] Wij beleven een gewichtig, schoon onrustig tijdstip. Er gebeuren verbazende dingen: Maar één is er die alles bestuurt. God is van deze woelingen geen ledig aanbouwer.³⁷

Gods nabijheid in de verwarrende tijd vormde een schrale troost. Hoekstra hoopte dat God nabij zou zijn,³⁸ en mogelijk het kwade ten goede zou keren.³⁹ Drie jaar later – in 1813 – publiceerde hij: *De heillooze gevolgen van partijchap en rustverstorende volksbewegingen*. Deze uitgave vond plaats in het jaar dat Willem Frederik – de latere koning Willem I – zou landen op het Scheveningse strand om de Oranjedynastie als soeverein vorst in ere te herstellen.⁴⁰ Hoekstra verdedigde het verzet dat er in zijn tijd was tegen de heersende macht. Het moest afgelopen zijn met de chaos en de onderdrukking.

Zoo ver kan het misbruik van het gezag der Bewindhebbers gaan, zoo ondraaglijk de onderdrukking worden, dat de verpligting van gehoorzaamheid aan de gebiedende en willekeurige magt ophoudt, en de goede ingezetenen genoodzaakt worden tegen het overheerschend geweld zich te verzetten.⁴¹

Zo hoog was de nood inmiddels gestegen dat hij zijn eerdere pleidooi om toch vooral de overheid te eerbiedigen herriep.

Vreeselijk M. Landgenooten! zijn wij de laatste Jaren gedrukt door de overheersching van eene vreemde Magt. Genoegzaam alle standen [...] hebben het Gewigt van den loden Schepter gevoeld [...] Nu eindelijk schijnt de dag der verlossing aantebreken [...] De Vorst, of wie het zijn moge, dien het nog onzeker bewind van deze gewesten zal ten deele vallen, kan onmogelijk partijzuchtigen en rustverstoorders voor zijne ware vrienden houden [...] indien hij eenig belang stelt in den roem zijner regering, en in de rust van het volk waar over hij gebiedt.⁴²

Hoekstra had inmiddels een draai gemaakt. Waar hij eerst zijn hoop had gesteld op het Franse bewind, stond hij nu aan de andere kant. Het bestuur dat de godsdienstvrijheid had gegarandeerd was tot een tiran geworden die de rechten van het individu en van de gemeenschap schond. Hoekstra hoopte op de dag van de verlossing. Hij vertrouwde op een vorst – met wat voor titel ook – die de zo noodzakelijke rust en orde in het land kon herstellen en verzekeren. In 1814 was Hoekstra een overtuigd orangist geworden. Op 18 november – een jaar na de landing van Willem Frederik op het Scheveningse strand – hield hij in zijn thuisgemeente Harlingen een preek, waarin een duidelijk voorstander bleek van de nieuwe Oranjeregering. Sterker nog: hij bracht hulde aan de mannen die de terugkeer van Oranje mogelijk hadden gemaakt.

Vaderland en Oranje hebben dan eene onvergetelijke verplichting aan het stout en edel bestaan dier Mannen, welke, nu een jaar geleden, bij de geboorte onzer voorspoedig na dien tijd opgewassen onafhankelijkheid, met vaardige hulp toeschoten. Zij mogen met regt onder de groote Mannen, onder de Grondleggers onzer herboren Vrijheid, geteld worden. Een Kemper en zijne medestanders verdienen in de rij te staan naast eenen Willem den I. Hunne namen moeten dierbaar zijn bij het tegenwoordig geslacht, en altoos met schitterenden glans prijken in Nederlands jaarboeken.⁴³

Dit orangisme is een blijvend onderdeel geworden van Hoekstra's geschriften. In de vroege negentiende eeuw publiceerde hij geregeld preken in de *Vaderlandsche letteroefeningen*. In 1834 verscheen de preek: *Toepassing, na den verklaarden 72sten psalm, bijzonderlijk het 15de vers, op 's Konings verjaardag, 24 aug. 1834*. Het is een onvervalste lofzang op 'den geëerbiedigden Koning'.⁴⁴

Overigens was Hoekstra zich er van bewust dat hij inmiddels een tournure had gemaakt. In de preek die hij op zijn 50-jarig jubileum hield, gaf hij daarvan rekenschap.

Onder bijkans alle denkbare Regeringsvormen heb ik geleefd. Een groot aantal Gelegenheidspreken heb ik gedaan, in zoo groote verscheidenheid, als naauwelijks ooit een' Predikant te beurt kan vallen; eene menigte Bede- en Dankstonden gehouden, en dat onder de gedurige opvolging van bovendrijvende partijen en zeer verschillende staatsbesturen, als Stadhoudelijke, Republikeinsche, Koninklijke, Keizerlijke en andere. Deels vrijwillig, deels gedwongen heb ik zulke soort van Redevoeringen uitgesproken. Moeijelijk genoeg was het dikwijls, om tusschen de steile klippen met korte gangen door te zeilen; moeijelijk genoeg, om het geweten vrij te houden en buiten banden te blijven. Beide evenwel is mij gelukt, Gode zij dank! want, zoo veel ik weet, heb ik den stoel der waarheid, schoon ik niet alles kon zeggen, wat en zoo als het mij op het harte lag, nooit door hoofdsche vleitaal of staatkundige huichelarij ontheiligd.⁴⁵

De Harlingse gemeente zal hem zijn veranderingen ongetwijfeld hebben gegeven. In de nieuw gevormde natie, met koning Willem I aan het hoofd, waren 'vergeven en vergeten' sleutelwoorden in de beginjaren. De Oranje-restauratie werd behoedzaam ingezet, ook door de vorst zelf. Van een afrekening met collaborateurs was geen sprake. Het vroegere patriottisme werd verzwegen. Er werd simpelweg niet meer over gesproken, al waren er ook meer kritische geluiden.⁴⁶ In pamfletten werd schande gesproken van 'windvanen'

en ‘politieke kameleons’; ambtsdragers uit de Franse tijd die zichzelf bestuurlijk hadden overleefd. De overgrote meerderheid deed er echter het zwijgen toe. Terwijl de bestuurlijke continuïteit tussen het oude en het nieuwe bewind omvangrijk was.⁴⁷

EEN KRITISCH HAARLEMS GELUID

In de periode 1813-1815 was er sprake van stilzwijgen. Dat neemt niet weg dat velen eerder in verzet waren gekomen tegen de Franse overheersing. Het napoleontisch regime was allerm minst gelaten ondergaan. Dit verzet had te maken met de Nederlandse identiteit; men reageerde met diep doorleefde vaderlandsliefde. Typische kenmerken van de eigen cultuur werden uitvergroot en voor het voetlicht geplaatst. Dat wat dreigde verloren te gaan werd extra gekoesterd en rondom taal, geschiedenis en zeden ontstond een gedroomde Nederlandse identiteit.⁴⁸ Deze identiteit werd rond 1800 gecultiveerd. Het begrip vaderland was al sinds de periode 1760 en 1770 een belangrijk thema.⁴⁹ Bovendien was het veel ouder en had het wortels tot in de zestiende eeuw. Daarnaast had de mythe over de Bataafse oorsprong van het Nederlandse volk een prominente plaats in het collectieve geheugen van de natie.⁵⁰

Een treffend voorbeeld van het ontluikend gevoel van vaderlandsliefde is te vinden in de *Historische studiën* van de hand van Daniël Veegens (1800-1884).⁵¹ Veegens werd op jonge leeftijd wees en groeide met broer en zus op bij zijn grootouders Vijgh; een Haarlemse boekdrukkersfamilie. De grootmoeder was doopsgezind en ging samen met de kinderen naar de doopsgezinde kerk. Veegens herinnerde zich hoe hij bovendien als kind samen met zijn grootmoeder naar de Haarlemmerhout trok om Lodewijk Napoleon te zien uitrijden. Eén van de Hollandse paleizen van de koning was namelijk Paviljoen Welgelegen, het vroegere landhuis van de Amsterdamse bankier Henry Hope (1735-1811).

De “lamme Koning Lodewijk”, zoals men hem noemde, was, het zal in 1809 geweest zijn, te *Haarlem* gekomen, om op het Huis van Hope, sedert het Paviljoen genoemd, zijn intrek te nemen. Hij was gewoon op een bepaald uur uit te rijden, en mijne grootmoeder voerde ons naar den Hout om den Koning te zien. Ik stelde mij voor iets buitengewoons te aanschouwen [...] Wij plaatsten ons op den weg, die de Koning volgen zou, nieuwsgierige blikken werpende naar de bovendeur van het Huis van

Hope. Reeds vrij lang hadden wij gewacht, toen de Doopsgezinde predikant P. Loosjes ons naderde; een eerwaardig grijsaard [...] Hij, tot wiens geloofsgenooten mijne grootmoeder behoorde, en die, daar wij elken Zondag naar den Doopsgezinde kerk werden gezonden, ook ons kinderen geregeld onder zijn gehoor zag [...] trad naar ons toe en vroeg, waarom wij daar stonden te wachten. Mijne goede grootmoeder, die op zijn gelaat afkeuring las, antwoordde enigszins bedremmeld, dat zij aan hare kleinkinderen den Koning wilde laten zien. Met geveinsde verwondering hernam hij, dat hij zoo iets van juffrouw Vijgh niet had verwacht. Wat was er aan den Koning te zien? Het was een man die neus, mond en oogen had als ieder ander. Moest men zich niet schamen daarvoor een wandeling in den Hout te verzuimen? Het einde was, dat mijne grootmoeder de wel gekoozene staanplaats verliet en met ons een lommerrijk laantje insloeg.⁵²

De doopsgezinde predikant – Petrus Adriaanszoon Loosjes (1735-1813) – was duidelijk niet gecharmeerd van het uitje van grootmoeder en de kleinkinderen. Loosjes was overigens redacteur van de *Vaderlandsche letteroefeningen*, dat sinds 1761 verscheen en was opgericht door zijn collega en halfbroer Cornelis Loosjes (1723-1792). In de begintijd waren de teksten in dit tijdschrift vooral geschreven door gematigd-verlichte patriotten. In 1811 was het tijdschrift door de Franse autoriteiten verboden geraakt, nadat in een artikel een aantal vaderlandslievende gedichten van Helmers en Tollens was aangeprezen.⁵³ Jan Fredrik Helmers en Hendrik Tollens behoorden tot de grootste criticasters van Napoleon en zijn bewind.⁵⁴ Lodewijk Napoleon hoefde in de doopsgezinde gemeente Haarlem – zeker bij één van de predikanten – toch al niet op veel sympathie te rekenen. En na de inlijving van Holland door Frankrijk in 1810 werd deze antipathie heftiger. Dat kan worden geïllustreerd door een andere jeugdherinnering van de al eerder genoemde Daniël Veegens. Die herdacht met genoegen hoe de Haarlemse predikant Matthias van Geuns (1758-1839) omging met de door de Fransen opgelegde bede voor de keizer Napoleon. Van Geuns loste dat op geheel eigen wijze op, evenals zijn collega's.

Evenals met den last om ter eere des Keizers te illumineeren en te vlaggen, ging het met dien, om in de kerken bij elke godsdienstoefening voor den overweldigder te bidden. Wanneer wij, jongens, in de Haarlemsche Doopsgezinde kerk onder het gehoor van ds. Matthias van Geuns waren, spitsen wij ons op het eigenaardig, weinig stichtelijk genot, dat zijn nagebed onveranderlijk opleverde. Nadat hij, die gewoon was al zijne woorden een

buitengewonen eenigzins belachelijken nadruk te leggen, met aandrang de belangen des vaderlands aan Gods albestuur had aanbevolen, daalde zijne stem plotseling verscheidene toonen en zeide hij zoo onhartstogtelijk mogelijk: “Ook heeft men ons bevolen te bidden voor Napoleon, den keizer der Franschen, die over ons en andere landen den scepter (de *sch* zoo scherp mogelijk uitgesproken) zwaait.” Daarna werd de meer vurige toon des gebeds dadelijk hervat. Er was iets zoo onbeschrijfelijk koddigs in deze heiligschennende bede, dat het voor ons, jongens, een genot was die bede naderhand met het eigen stemgeluid des predikers te herhalen of dit zoo goed mogelijk na te bootsen. Andere predikanten bragten kunstiglijk het afgedwongen gebed voor den Keizer in verband met den Christenpligt om ook voor onze vijanden te bidden; maar hunne woorden kunnen zulken indruk niet hebben gemaakt, als de spottende inlassching en de stemverheffing van ds. van Geuns.⁵⁵

Hoe luchtig ook, de anekdotes van Veegens laten zien dat de stemming in Nederland gaandeweg omsloeg. Koning Lodewijk Napoleon kon nog op enige sympathie rekenen onder de bevolking en men was zelfs bereid hem te gaan zien wanneer hij uit rijden ging. Wezenlijk anders lag dat met keizer Napoleon, die Nederland in 1810 inlijfde bij Frankrijk en zijn broer terzijde schoof. Het ‘vaderlands gevoel’ dat al in de patriottentijd gegroeid was en zich had ontwikkeld, laaide toen weer op. Fransen werden beschouwd als heersers en bezetters. Willem Frederik behoefde dus in 1813 alleen nog maar zijn vlag en vaandel te planten op het nieuwe nationale bewustzijn. De begrippen ‘natie’ en ‘Oranje’ werden opnieuw aan elkaar verbonden in een hartstochtelijk ‘Oranje boven’.⁵⁶ En het mythische verhaal van Oranje bleek zijn kracht nog niet verloren te hebben.

ADRIAAN LOOSJES, VAN PATRIOT TOT ORANJEKLANT

Binnen de Haarlemse doopsgezinde gemeente was nog een andere persoon actief die hier niet onbesproken kan blijven: Adriaan Pietersz Loosjes (1761-1818). Hij was medeoprichter van de plaatselijke afdeling van de Maatschappij tot Nut van ’t Algemeen, die een grote rol speelde in het culturele leven. Adriaan Loosjes had zich breed ontwikkeld en was schrijver, uitgever en boekdrukker. Zijn oeuvre omvat een indrukwekkend aantal werken, onder meer op het terrein van de poëzie, het toneel, reisbeschrijvingen en romans.⁵⁷ Daarnaast hield hij zich diepgaand bezig met vaderlandse geschiedenis, een



Portret van Adriaan Loosjes Petrus zoon op 36-jarige leeftijd. Diepdruk handmatig (UBA, Doopsgezinde bibliotheek, Pr. K 577).

belangrijk thema in zijn werk. Hij schreef een aantal historische treurspelen gewijd aan beroemde Nederlanders zoals Hugo de Groot of Kenau Hasselaar. Vaak greep hij terug op de zeventiende eeuw, maar steeds had hij een duidelijke moraal voor de eigen tijd voor ogen. Het verleden stond dus in dienst



Portret van Adriaan Loosjes Pz. (1761-1818), dichter, romanschrijver en boekhandelaar te Haarlem (UBA, Doopsgezinde bibliotheek, (Pr. K 548a).

van het heden. De zeventiende eeuw was volgens Loosjes niet alleen een periode van goed burgerschap, het was daarnaast een tijd voor helden en grote literatoren die hij graag als voorbeeld besprak. Exemplarisch in dit opzicht is *Het leven van Maurits Lijnslager* uit 1808.⁵⁸ Dit boek in vier delen vormt een

lofzang op de vaderlandse deugd en moraal. Loosjes schetst Maurits Lijnslager – geboren in 1600 tijdens de Slag bij Nieuwpoort – als prototype van de ideale burger en representant van het vaderland. Zijn voornaam *Maurits* was evenmin zonder belang. Loosjes wilde liefde voor het vaderland in het hart van de lezers. De ideale landgenoot Maurits Lijnslager was de verdediger van alles wat in het vaderland geëerbiedigd moest worden. Hij kwam op voor verdraagzaamheid en prees de bestuursstructuur van overleg, de tolerantie die er heerste en de edele karaktertrekken van iedere oprechte vaderlander. Natuurlijk was Maurits Lijnslager een goed huisvader en een liefdevolle echtgenoot. Huiselijkheid was in literaire kring sowieso een favoriet thema in de tijd rond 1800.⁵⁹

Adriaan Loosjes maakte net als anderen – zoals Freerk Hoekstra – een interessante politieke ontwikkeling door. Hij was aanvankelijk patriot en secretaris van de revolutionaire burgersociëteit in Haarlem, maar nam inmiddels een meer neutrale positie in. De historicus Lotte Jensen onderscheidt een vijftal perioden in Loosjes' politieke leven. Aanvankelijk was hij een fel patriot, om in de tachtiger jaren van de achttiende eeuw neutraler te worden. Dat was mogelijk vanuit pragmatisch en financieel oogpunt, want als uitgever kon hij het zich niet permitteren provoceren te zijn. Vanaf 1795 nam Loosjes actief deel aan het Bataafse bewind en bekleedde hij posities zelfs in Den Haag. Vanaf 1806 – toen de invloed van Napoleon toenam – ontpopte Loosjes zich als tegenstander van Lodewijk Napoleon en kwam hij openlijk in verzet. In die tijd schreef hij historische toneelstukken over nationale helden die moedig waren geweest, en ook *Het leven van Maurits Lijnslager*. Dit boek zou als een verzetswerk gezien kunnen worden. De herdruk ervan (in 1812) werd dan ook door de Franse overheid verboden. In de laatste fase van zijn leven – hij overleed in 1818 – voegde Loosjes zich in het Oranjabewind en werd de toon van zijn werk duidelijk orangistisch.⁶⁰

In 1814 publiceerde Adriaan Loosjes een zelfgeschreven bundel: *Liederen voor en door vrienden van vrijheid, vaderland en Oranje*. In het voorwoord wordt verteld dat bij het samenstellen van de bundel ‘de harten van derzelve stellers, zowel vóór als na den gelukkigen keer van zaken in ons Vaderland, gestemd waren op den echt Vaderlandschen toon’. Triomfantelijk wordt dit besloten met de wens ...

Dat voorts deze Liederen, hoe verschillende van inhoud, strekken mogen om den goeden geest onder de Nederlanders te bevorderen, den Franschgezinden geest meer en meer uit te dooven en, onder vrolijk zingen, de

harten meer en meer te doen gloeijen voor eene welbegrepen redelijke
Vrijheid, voor ’t waar Welzijn van het verlost Vaderland en ’t bestendig
Geluk van het Huis van Oranje, is de wensch des uitgevers.⁶¹

Deze hele bundel is orangistisch van toon. De liederen gaan over de vorst, het vaderland en de vrijheid. De voormalig patriot, die zich had geërgerd aan Lodewijk Napoleon,⁶² liet niet na bij de komst van Willem Frederik een vrolijk lied aan te heffen op Oranje en de nationale eenheid van zijn geliefde vaderland. De Oranjemythe werd door hem van harte uitgedragen. Reeds in juli 1813 (nog in de Franse tijd) had Loosjes de *Nagelaten gedichten van Joannes le Francq van Berkhey* uitgegeven, die een uitgesproken Oranjegezinde dichter was geweest en een propagandist voor de Nederlandse zaak.⁶³ In 1814 kon hij ook zelf geheel en al los gaan. De vorst was immers al weer in het land en een nieuwe tijd was aangebroken. Op de wijs van het Wilhelmus dichtte Loosjes dan ook ter ere van vorst, vaderland en vrijheid:

’t Wilhelmus van Nassouwen
Klinkt schaatrend langs het Strand,
o Vorst, daar we U aanschouwen
In ’t vrije Nederland.
Wij juichen met Brittanje,
Daar, na veeljarig leed,
Een Willem van Oranje
Weêr Neêrlands strand betreedt.⁶⁴

DOOPSGEZINDE ORANJELIEFDE BELEDEN EN BELEEFD

Het Wilhelmus bleek rond 1813 niet alleen voor Adriaan Loosjes van belang. In december van dat jaar werd in Leeuwarden een gedicht uitgegeven door de doopsgezinde dominee uit Holwerd: Marten Martens (1773-1852).⁶⁵ Ook dit was gebaseerd op de tekst van het Wilhelmus en droeg als titel *Het oude volkslied Wilhelmus van Nassouwen; gedicht in den jare 1568, vrij nagevolgd en toegepast op den tegenwoordigen tijd*.⁶⁶ De schrijver wenste anoniem te blijven en de eerste letters van de voor- en achternaam (M.M.) staan vermeld. In het woord vooraf wordt vermeld dat ‘geene zucht, om eenigzins te schitteren’ hem tot het schrijven bracht, maar ‘zuivere vaderlandsliefde’. Hij voegde daaraan toe ...

Mogt Neêrlands oude moed herleven en wij, ontslagen van de kluisters der dwingelandij, weder op een Vaderland roemen, groot en geducht door zijne helden, als Oranje, Staatsmannen als van de Werf, Burgers, die geene offers te groot zijn, wanneer [...] vrijheid van Vaderland en Godsdienst bevochten moet worden!⁶⁷

Het gedicht was zeer nationalistisch van inhoud. De Fransen waren verslagen, het lijden van het volk was nu voorbij, er gloorden nieuwe hoop en nieuwe toekomst. Het gehavende vaderland zou in vrijheid herleven, met Oranje aan het hoofd.

Als Vorst in uwe muren,
Red ik mijn Vaderland!
Met hulp van Nageburen,
Uit 's dwinglands wreede hand.
Ontwaakt op nieuw, ô dappren!
Ontwaakt met kracht en moed!
Waar Franschen – vanen wappren
Daar stroomt ook 't Fransche bloed!⁶⁸

Ook in latere liederen van Martens komt 'Vorst Willem als een Engel' terug. Bijvoorbeeld in de in 1821 verschenen *Gezangen voor de Vriesche schooljeugd, om gezongen te worden op het dubbel volks-feest van den 17 en 18 november*. Opnieuw worden vorst, vaderland en vrijheid bejubeld.

De vrijheid daalde van den hemel
Op Neêrlands vrij gestreden grond,
Terwijl in 't juichend volksgewemel,
Vorst WILLEM als een Engel stond!⁶⁹

Martens liet niet na het nationaal besef aan te wakkeren en herdacht de bloedige veldtochten van Napoleon. Hij was blij met een Oranjevorst en in 1818 had hij de eer om koning Willem I bij zijn bezoek aan Friesland op rijm welkom te heten.⁷⁰

Het is opvallend dat ook doopsgezinde predikanten in de eerste helft van de negentiende eeuw bijdroegen aan de heropleving van de nationale cultuur. Thema's als volk en vaderland traden meer en meer op de voorgrond en een toenemend aantal predikanten begaf zich op het terrein van de letterkunde. De sleutelwoorden waren Verlichting en beschaving. Volksopvoeding had tot doel bevorderen van de nationale eenheid en versterken van de identiteit.⁷¹ Doopsgezinden deden nu voluit mee in het publieke discours en godsdienstvrijheid

was door Willem I gegarandeerd. In feite vormden de oude publieke kerk en de voormalige dissenters in dit tijdvak een nieuwe informele publieke kerk.⁷²

Koning Willem I fungeerde als symbool van de nationale eenheid. Als ‘vader’ was hij financieel royaal voor de kerken.⁷³ De gelijkstelling van alle godsdienstige gezindheden in het Koninkrijk werd vastgelegd in de grondwet.⁷⁴ Het onderscheid tussen kerken en gezindheden verviel hierdoor. De koning zag godsdienst als nuttig beschavingsinstrument dat de staat veel voordeel kon opleveren. Wat dat betreft stond Willem I in de voetsporen van een verlicht heerser als Napoleon, die meende: ‘Het volk moet een godsdienst hebben en die moet in handen van de regering zijn’.⁷⁵ In Fulda had Willem Frederik als verlicht heerser ervaring opgedaan. Zijn ideaal was om te komen tot één kerk met een vorst (die immers wist wat goed was) aan het hoofd.⁷⁶ Zo werd uniformering van de kerkelijke organisatie een streven.⁷⁷

Een doopsgezind predikant die op meerdere terreinen actief was – als prediker, volksopvoeder en genootschapsman – was Nicolaas Messchaert (1774-1833). Naast zijn predikantschap hield hij zich bezig met talen (Engels, Duits en Frans), geschiedenis en letterkunde. Gedurende een groot aantal jaren was hij schoolopziener. Ook was hij lid van de Maatschappij tot Nut van het Algemeen en sinds 1817 van de Maatschappij van Letterkunde te Leiden. Hij diende achtereenvolgens de doopsgezinde gemeenten van Oude Sluis, Blokzijl, Grouw en Rotterdam.⁷⁸ Op 19 januari 1814 hield Messchaert een redevoering in de Rotterdamse afdeling van ’t Nut, *Over de vaderlandsliefde*. Die ging ...

over de Liefde tot het Vaderland, waarvan het vuur, onder het puin des Vaderlands zelve, onlangs onderdrukt en verdoofd, maar in geen regtschapen Nederlandsch hart verstikt, met het herboren Vaderland nu sterker dan ooit begint te herleven.⁷⁹

In genootschappen was vaderlandsliefde populair. Het ging hier immers om het doorgeven en versterken van cultuur en zeden. De opvoeding van de volksklasse was een speerpunt.⁸⁰ Voor Messchaert was vaderlandsliefde een deugd.

In alle tijden is het, voor alle burgeren en inwoneren des lands, de eerste pligt, gehoorzaamheid te bewijzen aan de Overheid.⁸¹ [...] Maar er kunnen tijden van gevaar komen; en dan eerst onderscheidt zich de echte Vaderlandsliefde, door het gewillig volbrengen van moeilijker pligten. Dan komt te pas getrouwheid aan den Vorst of anders wettigen Regeerder, eene getrouwheid tot in den dood. Hij toch is de Vader des lands: zou de Va-

derlandminnaar hem dan kunnen verlaten, door wien hij, van zijne jeugd af, hij en de zijnen en al zijne medeburgeren, zoo vele zegeningen genoten hebben; die hen allen tot nu toe beschermde.⁸²

Messchaert bepleitte trouw aan de overheid, want juist in spannende tijden kwam het erop aan. Dan moest de burger blijk geven van loyaliteit en toewijding. Het herstel van de Oranjeregering was volgens hem zo'n moment. Was de vorst immers niet de garantie voor de vrijheid en de veiligheid van het vaderland?

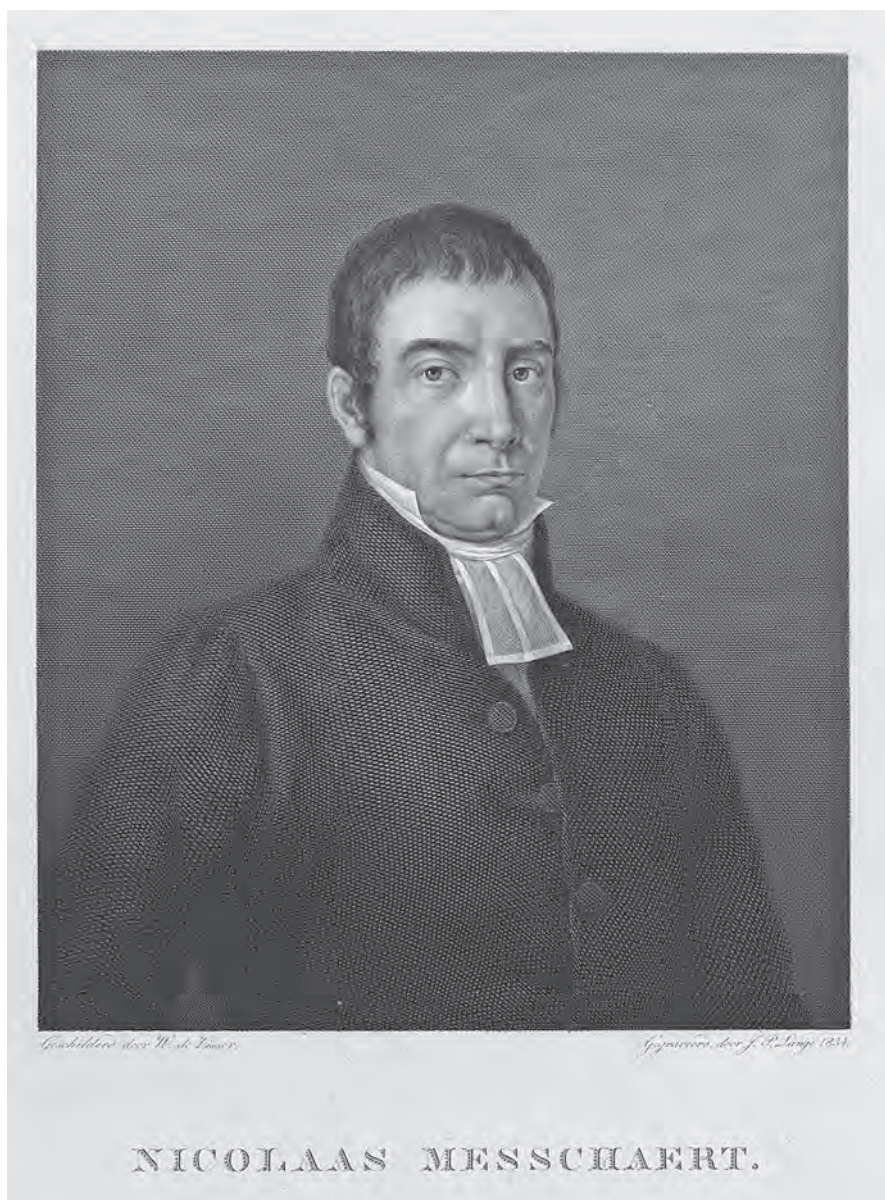
Maar hetgeen het geluk onzes tijds ten toppunt voert, is het herstel, neen veel meer, het is de veel hoogere verheffing van het Huis van Oranje, in ons herboren Vaderland. Onder de Souvereine regering van onzen welbeminden Vorst, opent zich voor ons het uitzicht op een geruster, onafhankelijker, inwendig sterker en naar buiten geëerbiedigder staatkundig aanwezen, dan onze gelukkige vadersen zelve, behoudens al de zegeningen van hunnen tijd, gekend hebben. Bezitten wij dan weder een eigen Vaderland; zijn welvaart, voorspoed, orde, vrijheid, en een gerust genot van de vruchten onzer vlijt.⁸³

Ook in latere geschriften wijst Messchaert op de zegeningen van het vaderland voor de godsdienst. Bijvoorbeeld in zijn op 29 mei 1825 gehouden rede: *De zegen van den openbaren godsdienst*. Deze 'plegtige leerrede' werd gehouden bij het vijftigjarig bestaan van het nieuwe kerkgebouw van de doopsgezinde gemeente in Rotterdam. Messchaert ging in op de godsdienst- en gewetensvrijheid die nu – anders dan in eerdere tijden – onbeperkt viel te genieten.

Gij zult dit voorregt hooger leeren schatten, door Nederland te vergelijken met die naburige rijken en staten, waarin een zoogenaamde heerschende Godsdienst of Godsdiens van staat gehandhaaft wordt.⁸⁴

Volgens Messchaert hadden doopsgezinden nu alle vrijheid om samen te komen. Hij dankte met een 'levendig gevoel, den Alwijzen Bestuurder aller dingen, die ons vergunt in deze eeuw, in dit land, van ware vrijheid te leven'.⁸⁵

Op de 'buitengewonen biddag' op 14 augustus 1831 hield Messchaert een *Leerrede over God den regter der volken*. Op dat moment was de tiendaagse veldtocht een feit, een strafexpeditie tegen de onwillige onderburen.⁸⁶ Messchaert droeg dit werk op aan 'de helden, die voor het behoud van ons en ons vaderland streden'. Hij trok in zijn preek een parallel tussen de situatie van koning Willem I en Jeftha; een verhaal uit Richteren.



Portret van Nicolaas Messchaert (1774-1833), Doopsgezind predikant te Rotterdam. Amsterdam: Gedrukt door J.F. Brugman. Uitgegeven door J. van Baalen te Rotterdam ca. 1834 (UBA: Pr. G 65b).

In eenen dolzinnigen opstand, door de schandelijkste ondankbaarheid gebrandmerkt, en met de gruwelijkste misdaden van verraad, plundering, brandstichting en moord doorgezet, scheurt zich het schoonste en meest bevoorregte gedeelte van het koninkrijk [...] eensklaps van onzen regtvaardigen en goeden Koning af.⁸⁷

Messchaert koos duidelijk partij in deze gebeurtenis, en pleitte voor vorst en vaderland. Immers: 'hier heerschen eendragt, liefde tot orde, eene vurige liefde, ja eene heilige geestdrift voor Vorst en vaderland'.⁸⁸ Nationalisme en vaderlandsliefde waren belangrijke thema's. Dankbaarheid kwam daarbij, voor de inmiddels geschonken godsdienstvrijheid. Nu was er muiterij in de Zuidelijke Nederlanden en keerden die zich af tegen de Oranjevorst en zijn weldaden. Messchaert stond in zijn strijdvaardigheid overigens niet alleen. Ook studenten van het Doopsgezind Seminarium bleken bereid wapens op te nemen tegen de opstandige Zuidelijke Nederlanden. Zij lieten zich rekruteren door het studentencorps.⁸⁹

LIED TER GELEGENHEID VAN HET JAARFEEST VAN DE KONING, OPNIEUW DE ORANJEMYTHE

De liefde voor vorst en vaderland en dankbaarheid voor de geschonken vrijheid zorgde ervoor dat in de vroege negentiende eeuw onder doopsgezinden Oranjeliefde en betrokkenheid op de natie niet verflauwden. Hun predikanten waren niet wezenlijk anders dan bijvoorbeeld de hervormde collegae. Het bevorderen van godsdienst maakte deel uit van een meer algemeen beschavingsprogramma: iedere inwoner van het land moest worden opgevoed tot een beschaafde burger. Vaderlandsliefde en morele verheffing gingen hierbij hand in hand. Dit maakte deel uit van een verlicht beschavingsoffensief. Predikanten gingen in de vroege negentiende eeuw deel uitmaken van de hogere maatschappelijke kringen, wat blijkt uit de activiteiten die zij ontwikkelden in genootschappen en verenigingen, als schoolopziener en volksopvoeder. Een krachtig nationaal bewustzijn werd kerkelijk gesanctioneerd door een verlicht-godsdienstige predikantenstand. Nationaal besef en natievorming maakte onderdeel uit van de verbreiding van de godsdienst.⁹⁰

Predikanten – ook van doopsgezinden huize – waren al snel nauw betrokken bij de vestiging van de natiestaat onder koning Willem I. Weinigen zullen met veel genoegen hebben teruggekeken op de tijd van de Republiek, vooral

op het eind van de achttiende eeuw. Dat was een periode van grote onrust en woelingen. De Bataafse tijd die erop volgde werd al evenzeer gekenmerkt door strijd en conflict. Koning Willem I bood nu veiligheid, rust en zekerheid, ook in financiële zin, en had regelingen opgesteld voor de kerken. Als een goed huisvader zorgde hij voor het vaderland, en er groeide zo een hecht bondgenootschap tussen kerk en overheid. Christelijke zeden werden bevorderd door de kerk, net als harmonie en eendracht en liefde voor vorst en vaderland.⁹¹

Natuurlijk speelde daarin ook het ‘verhaal van Oranje’ een rol. Willem I genoot aanzien en vertrouwen doordat hij een telg was uit het Huis van Oranje en afstamde van de Vader des Vaderlands.⁹² Wat dat betreft was de Oranjemythe nog springlevend. Ook dat was een vrijheidsstrijd tegen een vreemde overheerser. ‘Oranje boven, Holland is vrij’, was een nationale roep die in 1813 spoorlags klonk. Het napoleontische regime was inmiddels ingestort en nu lonkte de vrijheid. De woorden ‘Oranje’ en ‘vrijheid’ bleken nog altijd een gouden combinatie en vormden de kern van de Oranjemythe die in brede lagen van de bevolking (en dus ook door doopsgezinden) werd uitgedragen en begroet. Het was alsof de mythe nooit was weggeweest. Oranje maakt vrij.⁹³

Hoe krachtig deze Oranjemythe standhield en gedijde is ten slotte te zien in de tekst van het lied dat op 24 augustus 1828 ter gelegenheid van de verjaardag van de koning in de Doopsgezinde kerk van Leiden klonk. Al zingend betoonde men hulde aan de vorst, dankbaar voor de gelegenheid die thans geboden werd om in het dierbaar vaderland in vrijheid te leven. Doopsgezinden hadden van oudsher een eigen Oranjemythe doorgegeven, in het besef dat het Huis van Oranje hen beschermde en hen in vrede liet leven in het land. Als dankbare, gelijkberechtigde burgers van het goede vaderland waren doopsgezinden nu, in de vroege negentiende eeuw, bereid die mythe en dit ‘verhaal van Oranje’ te bezingen en verder te dragen. Intens gelukkig als men was met het feit dat de godsdienstvrijheid inmiddels werkelijkheid geworden was en dat de zo versmade positie van getolereerde minderheid eindelijk was verdwenen. Doopsgezinden beleefden in de negentiende eeuw wat dat betreft hun Gouden Eeuw. De toekomst lag voor hen open. Zij konden maatschappelijk opklimmen en voluit meedoen aan de opbouw van de nieuw gevormde natiestaat. Reden genoeg voor de doopsgezinden om de Oranjevorst te danken en te eren.

Het dankte God, de milde bron	Ja, goede Hemelvader! ja,
Van 't goede, ons toegevloten,	Wij juichen in den zegen,
Voor al den zegen, dien 't door hem,	Dien wij, door uwe liefde en trouw,
Van jongs af, heeft genoten.	In onzen Vorst verkregen.
Het smeekte van zijn Vadermin,	Door hem werd voor het Vaderland,
Met diep geroerden kinderzin,	Na eenen tijd van ramp en schand',
Verlenging zijner dagen.	Eene eeuw van heil herboren.

En, Nederlanders, zouden wij,	Hoor, Vader, hoor de beden dan,
Nu 't jaarfeest is verschenen	Die tot uw' zetel rijzen!
Des Konings, dien, als 't best geschenk,	Behoed den Vorst, behoed zijn huis;
Gods liefde ons wou verleenen,	Wil beide uw gunst bewijzen!
Niet dankbaar naadren tot zijn' troon,	Moge, onder zijne heerschappij,
Hem niet in Jezus, zijnen zoon,	Ons Nêerland, in der volkenrij,
Dien Koning aanbevelen?	Lang als 't gelukkigst prijken! ⁹⁴

NOTEN

- 1 Coos Huijsen, *Nederland en het verhaal van Oranje* (Amsterdam, 2012).
- 2 Huijsen, *Nederland en het verhaal*, 456, n.18.
- 3 Huijsen, *Nederland en het verhaal*, 36-37. Zie ook Maurits Ebben, 'Een wankel evenwicht: prins van Oranje, regenten en burgers in de zeventiende-eeuwse Republiek', in: Henk te Velde & Donald Haks (red.), *Oranje onder; populair orangisme van Willem van Oranje tot nu* (Amsterdam, 2014), 47-67, aldaar 57.
- 4 Huijsen, *Nederland en het verhaal*, 78. Zie ook Donald Haks, 'Oranje in veelvoud: de aanhang van de Prins van Oranje 1747-1780', in: Te Velde & Haks, *Oranje onder*, 69-89, aldaar 88-89.
- 5 De term is van Henk te Velde, 'Inleiding – Oranje onder', in: Te Velde & Haks, *Oranje onder*, 7-25, aldaar 13 en 21.
- 6 Huijsen, *Nederland en het verhaal*, 103.
- 7 Alex Noord, 'Friso is 't cieraad van den mennoniet: orangisme onder doopsgezinden in de achttiende eeuw', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 37 (2011), 173-196, aldaar 193-194.
- 8 K. Vos, *Oranje en de doopsgezinden* (Amsterdam, 1909), 3.
- 9 Vos, *Oranje en de doopsgezinden*, 5.
- 10 Vos, *Oranje en de doopsgezinden*, 11.
- 11 Vos, *Oranje en de doopsgezinden*, 8.
- 12 Vos, *Oranje en de doopsgezinden*, 16.
- 13 Zie bijvoorbeeld Paul H.A.M. Abels & Aart de Groot, 'De achttiende eeuw', in: Herman J. Selderhuis (red.), *Handboek Nederlandse kerkgeschiedenis* (Kampen, 2006), 566 en 578.
- 14 N.C.F. van Sas, *De metamorfose van Nederland; van oude orde naar moderniteit, 1750-1900* (Amsterdam, 2004), 104-105.
- 15 Huijsen, *Nederland en het verhaal*, 51.
- 16 J. Roegiers & N.C.F. van Sas, 'Revolutie in Noord en Zuid (1780-1830)', in: J.C.H. Blom & E. Lamberts (red.), *Geschiedenis van de Nederlanden* (Baarn, 1993), 222-256, aldaar 223-224.
- 17 Ernestine van der Wall, 'Religie en Verlichting: een veelzijdige verstandhouding', in: Ernestine van der Wall & Leo Wessels (red.), *Een veelzijdige verstandhouding; religie en Verlichting in*

- Nederland 1650-1850* (Nijmegen, 2007), 13-35, aldaar 16, 17 en 35.
- 18 Roegiers & Van Sas, ‘Revolutie in Noord en Zuid’, 224.
- 19 Ernestine van der Wall & Leo Wessels, ‘Voorwoord’, in: Van der Wall & Wessels (red.), *Een veelzijdige verstandhouding*, 7-10, aldaar 9.
- 20 Huijsen, *Nederland en het verhaal*, 54-55.
- 21 Daan C. de Clercq, ‘Verkennde beschouwingen over de doopsgezinde elite in Amsterdam’, in: *Doopsgezinde Bijdragen* 24 (1998), 249-262, aldaar 259-261.
- 22 ‘François Adriaan van der Kemp, predikant (1752-1829)’, in: Anna Voolstra (eindred.), *Ge-doopt; vijf eeuwen doopsgezinden in Nederland* (Amsterdam, 2011).
- 23 D.J. Schoon, ‘Lodewijk Napoleon en de regeling der godsdiensten in Holland’, in: J. Hal-lebeek & A.J.B. Sirks, *Nederland in Franse schaduw; recht en bestuur in het Koninkrijk Holland (1806-1810)* (Hilversum, 2006), 77-100, aldaar 78.
- 24 Cees Huisman, ‘Paulus Chevallier, hoogleraar en burger op de drempel van een nieuwe tijd’, in: Van der Wall & Wessels (red.), *Een veelzijdige verstandhouding*, 337-348, aldaar 337.
- 25 Cees Huisman, ‘Paulus Chevallier’, 438, n. 1. Huisman noemt: P. Beets, *Gods vaderlijk be-stuur over Nederland, ontvouwd en dankbaar gedacht [...] van wegens de jongste staatsomwending* (Westzaan, 1795) en J. van Geuns, *Eendracht, nederigheid en onbaatzuchtigheid, noodzaaklijk ter volkomene vestiging der burgerlijke vrijheid* (Leiden, 1795). Zie ook N. van der Zijpp, *Geschiede-nis der doopsgezinden in Nederland* (Arnhem, 1952), 189.
- 26 Lotte Jensen, *Verzet tegen Napoleon* (Nijmegen, 2013), 27-29
- 27 Jensen, *Verzet*, 33.
- 28 Huisman, ‘Paulus Chevallier’, 340.
- 29 Freerk Hoekstra, *Leerreden over de gelykheid der mensen* (Harlingen, 1795).
- 30 Hoekstra, *Leerreden*, 24.
- 31 Hoekstra, *Leerreden*, 22-23.
- 32 Freerk Hoekstra, *Godsdienstige vertoogen* (Harlingen, 1799), 36-38.
- 33 Alex Noord, ‘Heer, houdt ’s landts Overheydt in eer: de overheid als thema in de doops-gezinde liedcultuur van de eerste helft van de zeventiende eeuw’, in: *Doopsgezinde Bijdragen* 40 (2014), 113-133, aldaar 121.
- 34 Hoekstra, *Godsdienstige vertoogen*, 39-40.
- 35 Emo Bos, *Souvereiniteit en religie; godsdienstvrijheid onder de eerste Oranjevorsten* (Hilver-sum, 2009), 53-56.
- 36 Jensen, *Verzet*, 33-36 en Roegiers & Van Sas, ‘Revolutie in Noord en Zuid’, 232-233.
- 37 Freerk Hoekstra, *Leerrede over de teekenen der tijden* (Westzaan, 1810), 25.
- 38 Hoekstra, *Leerrede over de teekenen*, 22.
- 39 Hoekstra, *Leerrede over de teekenen*, 20-21.
- 40 Jeroen Koch, *Koning Willem I 1772-1843* (Amsterdam, 2013), 228-231.
- 41 Freerk Hoekstra *De heillooze gevolgen van partijdschap en rustversturende volksbewegingen* (Harlingen, 1813), 11.
- 42 Hoekstra *De heillooze gevolgen*, 14-16.
- 43 Freerk Hoekstra, ‘Kerkelijke aanspraak op den dankstond van den 18 november, 1814’, in: *Vaderlandsche letteroefeningen* (1814), 793-794.
- 44 Freerk Hoekstra, ‘Toepassing, na den verklaarden 72sten psalm, bijzonderlijk het 15de vers, op ’s Konings verjaardag, 24 aug. 1834’, in: *Vaderlandsche letteroefeningen* (1834), 597-603.
- 45 Freerk Hoekstra, ‘Dankrede bij gelegenheid van vijftigjarige predikdienst’, in: *Vaderlandsche letteroefeningen* (1836), 493-510, aldaar 503.
- 46 Van Sas, *De metamorfose*, 345-346.
- 47 Matthijs Lok, ‘Koninkrijk van windvanen: het napoleontische bestuur en de staat van Willem I’, in: Ido de Haan, Paul den Hoed & Henk te Velde (red.), *Een nieuwe staat; het begin van het*

Koninkrijk der Nederlanden (Amsterdam, 2013), 105-111, aldaar 106-108.

48 Jensen, *Verzet*, 9-10.

49 Van Sas, *De metamorfose*, 128.

50 Maria Grever & Kees Ribbens, *Nationale identiteit en meervoudig verleden* (Amsterdam, 2007), 41.

51 Mr. D. Veegens, *Historische studiën* ('s-Gravenhage, 1884).

52 Anekdote opgetekend onder de titel 'Herinneringen uit het begin dezer eeuw', in: *De zondagsbode* 6 (1893), 222-223.

53 A. Kagchelland & M. Kagchelland, *Van dompers en verlichten; een onderzoek naar de confrontatie tussen het vroege protestantse Réveil en de Verlichting in Nederland (1815-1826)* (Delft, 2009), 706.

54 Jensen, *Verzet*, 91.

55 'Herinneringen uit het begin dezer eeuw', 223.

56 Daniela Hooghiemstra, 'Oranje is groter naam dan al wat scepter torscht'. De mythische band tussen Nederland en Oranje', in: Frans Grijzenhout & Peter Raedts, *Deze lange eeuw; metamorfosen van het vaderland 1780-1950* (Amsterdam, 2015), 237-247, aldaar 242-243.

57 Zie over het leven en werk van Adriaan Loosjes onder meer: M.H. de Haan, *Adriaan Loosjes* (Utrecht, 1934); 'Adriaan Pietersz Loosjes (1761-1818)', in: Voolstra, *Gedoopt*; Lotte Jensen, *Loosjes [Pz.]*, *Adriaan*, in: *Biografisch woordenboek van Nederland* URL: <http://resources.huygens.knaw.nl/bwn1780-1830/lemmata/data/Loosjes> [12/11/2013]; Lotte Jensen, 'De Gouden Eeuw als ijkpunt van de nationale identiteit: het beeld van de Gouden Eeuw in verzetsliteratuur tussen 1806 en 1813', in: *De zeventiende eeuw* 28;2 (2012), 161-175 en Lotte Jensen, 'Synchrone en diachrone herinnering: Michiel de Ruyter in twee vaderlands-historische epen van Adriaan Loosjes', in: *Nederlandse letterkunde* 2 (2012), 141-157.

58 A. Loosjes, *Het leven van Maurits Lijnslager* 4 dln (Haarlem, 1808).

59 Willem van den Berg, 'Verbeelding van het vaderland. Het denken over het vaderland in de letterkunde van de eerste decennia van de negentiende eeuw', in: N.C.F. van Sas (red.), *Vaderland; een geschiedenis van de vijftiende eeuw tot 1940* (Amsterdam, 1999) 309-341, aldaar 310-312.

60 Jensen, 'Synchrone en diachrone', 145-147.

61 A. Loosjes, *Liederen voor en door vrienden van vrijheid, vaderland en Oranje* (Haarlem, 1814) III en IV.

62 Jensen, *Verzet*, 51.

63 Jensen, *Verzet*, 49-50.

64 'Welkomgroet aan Z.K.H. Willem Frederik bij het betreden van het Hollandsch Strand', in: A. Loosjes, *Liederen voor en door vrienden van vrijheid, vaderland en Oranje* (Haarlem, 1814), 1.

65 Zie over Marten Martens: Sibrand P. Martens en Simon Vuyk, *Ik heb het groote doel mijner aardse bestemming bereikt; de brieven van student Marten Martens (1794-1798) en zijn leven als doopsgezind predikant, schoolopziener, vertaler en dichter te Friesland (1798-1852)* (Hilversum, 2005).

66 M.M., *Het oude volkslied Wilhelmus van Nassouwen; gedicht in den jare 1568, vrij nagevolgd en toegepast op den tegenwoordigen tijd* (Leeuwarden, 1813).

67 M.M., *Het oude volkslied Wilhelmus*, 2.

68 M.M., *Het oude volkslied Wilhelmus*, 7.

69 M. Martens, *Gezangen voor de Vriesche schooljeugd, om gezongen te worden op het dubbel Volksfeest van den 17 en 18 november* (Leeuwarden, 1821), 5.

70 Martens en Vuyk, *Ik heb het groote doel*, 139.

71 Nikolaj Bijleveld, *Voor God, volk en vaderland; de plaats van de hervormde predikant binnen de nationale eenwordingsprocessen in Nederland in de eerste helft van de negentiende eeuw* (Delft,

2007) 183.

72 Peter van Rooden, *Religieuze regimes; over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990* (Amsterdam, 1996), 29.

73 Emo Bos, ‘Godsdienstpolitiek onder de Oranjevorsten’, in: Sophie van Bijsterveld & Richard Steenvoorde (red.), *200 jaar Koninkrijk: religie, staat en samenleving* (Oisterwijk, 2013), 17-43, aldaar 18.

74 Koch, *Koning Willem I*, 305-306 en Bos, *Souvereiniteit en religie*, 120.

75 Bos, ‘Godsdienstpolitiek’, 19.

76 Joris van Eijnatten, ‘Religie en het koninkrijk: een dwars verband’, in: De Haan, Den Hoed, Te Velde, *Een nieuwe staat*, 285-307, aldaar 291.

77 Koch, *Koning Willem I*, 352.

78 M.H. Quak, ‘Messchaert, Nicolaas’, in: D. Nauta (red.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme 3* (Kampen, 1988), 265-266.

79 Nicolaas Messchaert, ‘Redevoering over de vaderlandsliefde’, in: *Vaderlandsche letteroefeningen* (1815), 185.

80 Van den Berg, ‘Verbeelding van het Vaderland’, 319-320.

81 Messchaert, ‘Redevoering’, 193.

82 Messchaert, ‘Redevoering’, 194-195.

83 Messchaert, ‘Redevoering’, 196-197.

84 N. Messchaert, *De zegen van den openbaren godsdienst* (Rotterdam 1825) 12-13.

85 Messchaert, *De zegen*, 15.

86 Koch, *Koning Willem I*, 464-467.

87 N. Messchaert, *Leerrede over God den regter der volken uitgesproken te Rotterdam op den buitengewonen biddag den 14 augustus 1831* (Rotterdam, 1831), 19.

88 Messchaert, *Leerrede over God den regter*, 22.

89 David Bos, *In dienst van het Koninkrijk; beroepsontwikkeling van hervormde predikanten in negentiende-eeuws Nederland* (Amsterdam, 1999), 174.

90 Bijleveld, *Voor God, volk en vaderland*, 185-188.

91 Van Eijnatten, ‘Religie en het koninkrijk’, 292-293.

92 Bijleveld, *Voor God, volk en vaderland*, 188.

93 Huijsen, *Nederlanden het verhaal*, 55.

94 *Gezang ter gelegenheid van ’s Konings verjaardag den 24. augustus 1828; uit te voeren in de kerk der doopsgezinden te Leyden* (Leiden, 1828).

Een minder bekende zeventiende-eeuwse Vlaamse oudste uit Zaltbommel

WILLEM STUVE

INLEIDING

Zeventiende-eeuwse Vlaamse oudsten als de Haarlemse Jacques Outerman of de Amsterdamse voormannen Tobias Govertsz van de Wijngaert en Abraham Dirksz Bierens zijn voor de geïnteresseerde lezer van de *Bijdragen* redelijk bekende namen. Daarnaast zijn er nog talloze oudsten te noemen, die een stuk minder bekend zijn. Dit artikel handelt over één van hen, namelijk Willem Jansz van Exel. Hij was oudste van de kleine doopsgezinde gemeente te Zaltbommel. Deze gemeente behoorde tot de Vlaamse richting. Toen ik een tijd geleden de geschiedenis van de doopsgezinde gemeente van Ooltgensplaat-Den Bommel op het eiland Goeree-Overflakkee onderzocht, kwam ik zijn naam verschillende malen tegen.¹ De historicus Karel Vos zette mij toen op het verkeerde been door in zijn artikel over de doopsgezinde gemeenten op Flakkee de term ‘Bommel’ op te vatten als een verwijzing naar het dorp Den Bommel.² Uit nader onderzoek bleek dat Vos zich heeft vergist. De vermeldingen doelen op Zaltbommel. Aantekeningen in de kerkenboeken van de doopsgezinde gemeenten Dordrecht en Utrecht moeten ook in die zin geïd worden. Het spijtige van de uitleg van Vos is dat daardoor mogelijk de geschiedenis van de doopsgezinde gemeenten te Zaltbommel onderbelicht is gebleven.³ Een verzuim dat ik met dit artikel recht wil zetten.⁴

ENKELE BIOGRAFISCHE GEGEVENS

Uit de aantekening van zijn eerste huwelijk blijkt dat Willem Jansz afkomstig was uit Hasselt in het land van Luik. De toevoeging ‘van Exel’ verwijst naar dezelfde regio.⁵ De plaats Exel is namelijk eveneens gelegen in het land van Luik. Ik heb twee huwelijken van hem kunnen vinden. Als Willem Jansz, van Hasselt, ‘wonende in De Lande van Luyck, zeildouckwercker’ trouwde hij op 3 mei 1599 voor het gerecht van Rotterdam met Neesgen of Niesken Da-

nielsdr Boudaen.⁶ Zijn bruid was een dochter van het echtpaar Sander Beckel en Trijntgen Jansdr Meester.⁷ Na het overlijden van zijn eerste vrouw vond op 9 november 1624 de verdeling van de boedel plaats. Voor de Rotterdamse notaris Nicolaes van der Haegen werd overeenstemming bereikt tussen Willem, zijn schoonmoeder en de man van hun dochter Trijntgen Willemsdr. Besloten werd dat zijn schoonmoeder het huis ‘waar de Drye Rollen uithangt’ in de Molensteeg te Rotterdam terug zou kopen. Willem had dit huis namelijk in 1605 van haar gekocht, maar kon nu met de opbrengst van de verkoop zijn dochter voor haar moederlijk erfdeel uitkopen. De weduwnaar bleef niet lang alleen. Op 8 juni 1627 hertrouwde Willem met Gysbergge Joosten van Berendonck, weduwe van Goris Claesz.⁸ Zijn schoonvader Goris was de stamvader van het geslacht Van der Heyden.⁹

Waar woonde Willem? Waarschijnlijk werd hij in 1595 burger van Zaltbommel. Zoals gezegd kocht hij in 1605 een huis in Rotterdam. In zijn vierde testament verklaart Willem over de Maasstad: ‘daer hy veele iaeren gewoont heeft’. In 1625 kocht Willem voor *f* 1800 een huis en erf ‘gelegen op ’t Spoeij’ in Rotterdam van de moeder van zijn eerste vrouw Trijntgen Jansdr.¹⁰ Hij woonde zelf niet in dit huis, maar had het verhuurd aan de Vlaming Cornelis Lievensz Hasevoet.¹¹ Uit een – opnieuw Rotterdamse akte – werd ik gewaar dat Willem en zijn tweede vrouw in 1636 in de Oenselsestraat in Zaltbommel woonden.¹² Op de plattegrond van Blaeu is dit aan de linkerkant de tweede straat van boven. Als laatste vermelding aangaande huizen dient het volgende. Op 12 maart 1639 machtigde Willem Jansz van Extelt, woonachtig te Bommel voor een Rotterdamse notaris zijn geloofsgenoot Jan Centen te Rotterdam om aangifte te doen van een huis en erf aan Ariaen Mertensz.¹³

Met zijn eerste vrouw kreeg Willem twee kinderen, namelijk Trijntgen en Jan. Trijntgen Willemsdr trouwde met de schipper Aert (of Adriaen) Jansz Spieringh. Dit echtpaar kreeg zelf drie kinderen. Zij woonden in de Molensteeg in Rotterdam en behoorden daar tot de plaatselijke Vlaamse gemeente. Trijntgen overleed tussen 14 maart 1630 en 7 september 1631, vermoedelijk in haar woonplaats. Op de eerste datum leefde Trijntgen nog, want Aert getuigde als haar echtgenoot voor notaris Kieboom dat zij volkomen voldaan waren van een obligatie van 4 december 1607, inhoudende *f* 900 ten behoeve van de heren te Gent en het huis te Oye.¹⁴ Aert bleef niet lang alleen. Al op 7 september 1631 hertrouwde hij voor het gerecht van Rotterdam met Jannetie van Londerzeel, wonend in de Korte Kipstraat in Rotterdam.¹⁵ Zij was een dochter van de ‘lijwaetcoper’ Assuerus van Londerzeel, die eveneens tot



Plattegrond van Zaltbommel uit 1649 door Blaeu (UBA: kaartenzaal).

de Rotterdamse Vlaamse gemeente behoorde. Aert zou later (in 1638) hetzelfde beroep als zijn nieuwe schoonvader uitoefenen. Met zijn tweede vrouw maakte Aert op 18 oktober 1636 een testament op voor notaris Vogel.¹⁶

Zoon Jan Willemsz liet op 21 juni 1628 in het huis van zijn zus in de Molensteeg te Rotterdam zijn testament opmaken door notaris Duyfhuysen. Hij benoemde bij die gelegenheid zijn zus Trijntgen tot universeel erfgenaam.¹⁷ Jan trouwde op 23 maart 1632 voor de gereformeerde kerk van Rotterdam met de weduwe Grietgen Fransdr, weduwe van de Schot Jan Drummond.¹⁸ Het echtpaar kreeg één kind. Op de verhouding van Willem tot zijn vader kom ik in een aparte paragraaf terug. Jan testeerde op 24 juni 1632 voor een Rotterdamse notaris. Hij benoemde bij die gelegenheid zijn vrouw tot zijn erfgenaam. Dit gold ook voor de goederen die Willem van zijn 'bestemoeder' had geërfd, en die beheerd werden door zijn zwager Aert Jansz Spieringh. De Rotterdamse weeskamer werd tenslotte uitgesloten van bemoeienis.¹⁹ Jan overleed tussen 1636 en 1639. Op 8 augustus 1639 werd door notaris Van

der Haegen de inventaris van de goederen van zijn weduwe Grietgen Fransdr opgemaakt.²⁰

Na deze schets van het leven van de kinderen keer ik terug naar hun vader. De *Geloftesignaten* van Zaltbommel leverden de vondst van vier testamenten van Willem Jansz van Exel op. Zij dateren van respectievelijk 5 maart 1632, 12 februari 1633, 11 juni 1636 en als laatste van 2 augustus 1641. In het eerste testament legateerde hij een bedrag van *f* 500 aan de ‘Armen vande Gemeynthe, die men der Mennonisten noempt, welcke met hem broeders ende susters na den geest syn’. De drie diakenen van de gemeente en zijn vrouw werden aangewezen om het geld goed te besteden. De armen van de gemeente legateerde Willem ook de helft van zijn boeken en al zijn kleding. Verder kregen de Vlaamse gemeenten van Rotterdam en Haarlem ieder een legaat van *f* 200. De verbinding met Rotterdam heb ik al beschreven, maar uit het legaat aan Haarlem blijkt ook zijn verbondenheid met de Spaarvestad. Zijn zus Mechtelken Gerits te Haarlem werd bedeed met een legaat van *f* 100, net als de huisarmen van Zaltbommel.²¹

Hierboven heb ik al vermeld dat Willem Jansz van Exel in zijn tweede testament uit 1633 omtrent zijn zoon Jan van gedachten veranderde. De voorgenomen legaten bleven gelijk. Het bevreemd dat ‘syn nagelaten geschreven boeck vander aelmoessen’ aan zijn zoon Jan werd toebedeeld. Waar gaat het bij dit boek om? Het lijkt mij niet te gaan om een algemeen armenboek, want in zijn eerste testament had Willem laten schrijven dat hij ‘door gebreck van gereede penningen den armen, eenen ygelycken van Godt gerecommandeert ende bevoolen, in synen leeven nae syne goede intentie, en[de] gelyck hy wel geneegen geweest, niet en heeft connen beneficieeren ende goet doen’. Betreft het dus een diaconieboek? Dan is het raar dat deze juist aan de van het rechte spoor afgedwaalde Jan werd vermaakt.²² Drie jaar later werd het derde testament opgemaakt. In dit testament veranderden de erfgenamen niet, maar werden de legaten aan de Vlaamse gemeenten van Rotterdam en Haarlem *f* 50 lager gesteld. Ook de gemeente van Zaltbommel kreeg *f* 100 minder. Het meest interessante aan dit testament is de volgende vermelding:

Heeft eyntlick mede gewilt dat syn groot geschreven boeck, daer in van alle de articulen sijns geloofs geroert wordt, onder syn kynderen ende kynts kynderen ewelick blyven sall, dat syluyden dat selve duckwils met lust en[de] vreuchde des herten doorleesen sullen, ende so sy luyden het bevynden Gods woort conform te weesen, naevolgen ende beleeven willen, om mede te sien, wat vertrouwens Testateur voern[oem]t gehat heeft ende in welcken Gelooff hy gestorven is.²³

Deze zelfgeschreven geloofsbelijdenis was bedoeld als geestelijk testament voor zijn kinderen. Dit was een genre dat wel vaker door doopsgezinden beoefend werd.²⁴ Hiermee hoopte Willem zijn (klein-)kinderen wijze lessen betreffende het geloof te geven, en hen te stimuleren om in de ingeslagen weg van hun (groot-)vader te treden of te blijven.

In het vierde testament uit 1641 werden opnieuw veranderingen aangebracht. Inmiddels waren de beide kinderen van Willem Jansz van Exel overleden. Tot erfgenamen benoemde Willem zijn kleinkinderen, dat wil zeggen het ene kind van zijn zoon Jan en de drie nagelaten kinderen van zijn dochter Trijntgen. Mocht de zoon van Jan eerder overlijden, dan kreeg Grietgen Fransdr een bedrag van *f* 200, terwijl het restant naar de kinderen van Trijntgen zou gaan. Opnieuw vond een daling in de bedragen van de legaten plaats. De Vlaamse gemeente van Rotterdam kreeg *f* 200, maar dat van Haarlem zakte naar een som van *f* 100. Het bedrag aan de huisarmen van Zaltbommel bleef *f* 100. De gemeente van Zaltbommel, 'daer onder hy (onweerdich) een dienaer geweest is', ontving *f* 300, al zijn kleren en de helft van zijn boeken. De andere helft van zijn boeken ging naar zijn kleinkinderen. Zijn vrouw kreeg gedurende een jaar het vruchtgebruik van zijn goederen.²⁵ Tot voogden over de kinderen werden Nicolaes Gorisz, te Zaltbommel en Job Huybrechtsz te Rotterdam benoemd.²⁶ De gemeente van Zaltbommel of haar dienaren werden gemachtigd om, bij hun overlijden, een opvolger aan te stellen.

PROBLEMEN MET ZIJN ZOON

In het testament van Willem Jansz van Exel uit 1631 benoemde deze de kinderen van zijn dochter Trijntgen tot erfgenaam, maar werd zijn zoon Jan voorwaardelijk tot erfgenaam benoemd. Ook is er sprake van het conditioneel schenken van de mantel van Willem aan Jan 'by so veer die sich wel ende burgerlick draecht'. In het testament wordt diens gedrag beschreven als 'ongeregelt'. De testateur stelde zijn zoon als voorwaarde dat hij:

voortaen hem schickelick, deuchdelick ende burgerlick draecht, ende sulck comportement twee iaeren lanck gedurende in hem bevonden is, ende alsoo metter daet gespeurt sal weesen, dat gelt ende goed hem nut is, en hy tsyne bewaren kan. Sus anders, so hij in syn ongeregelt leven continueert ende volhardet, datmen hem geen gelt ofte goet onder handen laten sall [...].

Wat was er aan de hand met Jan Willemsz van Exel? Aanwijzingen vond ik in het Rotterdamse notarieel archief. In februari 1627 was Jan per schip naar Oost-Indië vertrokken.²⁷ Op 31 december 1631 staat in een akte dat Jan Willemsz als constabel ‘ten oorloge’ gediend had op het schip Den Tijger van kapitein Jan Thonisz van Sluys.²⁸ Een constapel of constabel was een scheeps-officier, die belast was met de zorg voor geschut en munitie. Ook Jan’s testament van 24 juni 1632 voor notaris Nicolaes van der Hagen biedt waardevolle informatie.²⁹ Jan was namelijk van plan om als constabel met admiraal Dorp uit te varen. Hij zal zeer waarschijnlijk als jongeling zijn gaan varen. Als zeeman was Jan een ongeregeld en blijkbaar ook verkwistend leven gaan leiden. Uit de notariële vermeldingen blijkt dat hij dienst nam bij Philips, heer van Dorp (1587-1652), luitenant-admiraal van Holland en West-Friesland.³⁰ Hier was dus een man van doopsgezinde huize, die mee deed aan het militair bedrijf.³¹ En dan was hij ook nog de zoon van een Vlaamse oudste. Beide zaken zullen tegen het zere been van Willem Jansz van Exel zijn geweest.

In het volgende testament uit 1633 veranderde Willem Jansz van Exel van gedachten omtrent zijn zoon. Zijn zoon kreeg nu een voorschot van *f* 600 ‘om redenen den Disponent daer toe moveerende’ en eveneens diens beste mantel, een ‘corten nachtrock, mitsgaders noch de beste groote cleerkaste, met het beste cantoir taeffel’. Was Jan in armoede afgegleden? Of speelde het feit dat hij inmiddels getrouwd was een rol? Het is mogelijk dat diens vrouw Grietgen Fransdr de ongeregelde zeeman heeft ‘getemd’, waardoor vader Willem vrijgeviger kon zijn.

In haar testament van 1 februari 1604 voor notaris Duyfhuysen benoemde Trijntgen Jansdr tot haar erfgenamen Jan Willemsz en Trijntgen Willemsdr, kinderen van Niesken Danielsdr Boudaen, haar dochter.³² Dit testament werd op 3 maart 1627 door een ander vervangen. Hierin bepaalde zij dat haar kleinzoon Jan Willemsz een legaat zou ontvangen.³³ Op 21 mei 1631 werd een overeenkomst bereikt tussen Jan Willemsz van Exel en zijn zwager Aert Jansz Spieringh betreffende de nalatenschap van hun grootmoeder.³⁴ Deze overeenkomst hield geen stand, want op 15 december 1632 is er sprake van een conflict tussen de twee mannen. Het geschil betrof het testament van hun grootmoeder Trijntgen Jansdr uit 1627. Hierin had zij Trijntgen Willemsdr, de vrouw van Aert tot haar erfgenaam benoemd. Zij lieten in een notariële akte vastleggen dat zij om bemiddeling van de advocaten Dirck van der Wolff, Cornelis van Crimpen en Pieter van der Horst verzochten.³⁵ In het testament kwam de portie van Jan lager uit dan waar hij recht op had. De arbiters bepaalden dat Jan recht had op een zesde deel in zeven vastgestelde posten,

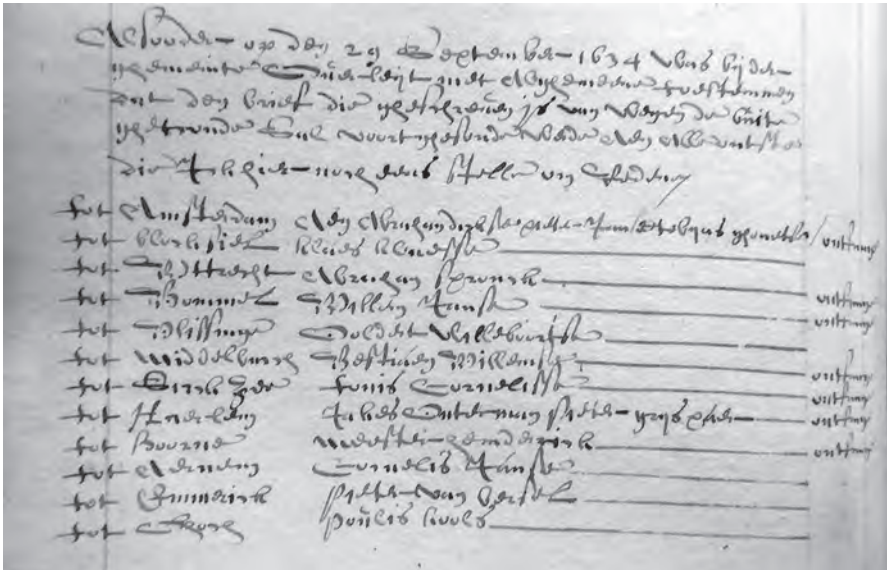
dat wil zeggen een bedrag van f 6950. Op 13 januari 1633 werd de overeenkomst voor notaris Nicolaes Vogel Adriaensz vastgelegd.³⁶ Ondanks deze overeenkomst was het geschil niet opgelost. Na een uitspraak van de nieuwe abitors Anthonis Huygensz Keyser, Jacob Bartholomeus en Abraham Lemair werd een compromis bereikt.³⁷ Spieringh werd door het gerecht van Rotterdam veroordeeld tot het betalen van een bedrag van f 463 guldens aan Jan Willemsz van Exel.³⁸

OUDSTE VAN EEN KLEINE GEMEENTE

Zoals gezegd woonde Willem Jansz van Exel jarenlang in Rotterdam. Van de plaatselijke Vlaamse gemeente zal hij blijkens het testament uit 1641 'een dienaar geweest' zijn. Ik heb niet kunnen vinden wanneer hij oudste van Zaltbommel is geworden. Eén van de eerste vermeldingen van die aard is de volgende: in 1626 ondertekende Willem namelijk de *Belydenisse van dene Eenigen Godt, Vader, Zoon en Heyligen Geest*. Willem tekende als leraar op persoonlijke titel, niet namens zijn gemeente. De Vlaamse oudste Jacques Outerman was door gereformeerde predikanten beschuldigd van socianisme. Om zich vrij te pleiten overhandigde Outerman deze belijdenis aan Gedeputeerden van het Hof van Holland.³⁹

In dezelfde tijd zochten de Vlaamse leiders ook naar mogelijkheden om met de andere doopsgezinde richtingen vrede te kunnen sluiten. Daartoe werd door een viertal Amsterdamse oudsten de *Olijftack* uitgegeven. De oproep tot vrede vond onder andere weerklank in Dordrecht. De lokale oudste Adriaen Cornelisz was de initiatiefnemer tot het bereiken van vrede tussen de richtingen van de (Jonge) Vlamingen en een deel van de Oude Vlamingen. In 1632 werd deze vrede in de stad aan de Merwede beklonken met de *Confessie van Dordrecht*. Namens Zaltbommel werd deze ondertekend door Willem Jansz van Exselt en Gysbert Spieringh.⁴⁰ De tweede persoon was een broer van de reeds genoemde Aert Jansz. Spieringh.⁴¹ De vertegenwoordigers van Zaltbommel zullen vast gehoopt hebben dat het lokaal ook tot vrede met de kleinere gemeente van de Oude Vlamingen zou kunnen komen. Ik denk dat een deel van de Oude Vlamingen deze stap inderdaad gemaakt heeft.

In 1634 stuurde de Vlaamse gemeente te Rotterdam een brief over de buitentrouw aan twaalf andere Vlaamse gemeenten. De brief aan Zaltbommel was geadresseerd aan oudste Willem Jansz.⁴² Nog weer drie jaar later had de verenigde gemeente te Dordrecht een heugelijk feit te vieren. De leraar Mels



Brief over de buitentrouw. (Gemeentearchief Rotterdam, Archief doopsgezinde gemeente, inv.nr. 1).

Ghysbrechtsz zou namelijk op Pinksteren 1635 tot oudste bevestigd worden. Voor die gelegenheid werden de buiten-oudsten Willem Jansz van Exselt te Bommel, Pieter Gryspeerd te Haarlem, Tonis Cornelisz te Zierikzee en Abraham Dirksz Bierens te Amsterdam uitgenodigd. Nadat de bevestiging had plaatsgevonden, bediende Willem op de eerste Pinksterdag het Avondmaal in de Dordtse gemeente. In het testament uit 1641 noemde Willem zichzelf gewezen dienaar van de gemeente te Zaltbommel. Hij was dus al terug getreden. Het is niet zeker wanneer hij overleden is, maar toen de gemeente van Zaltbommel ter sprake kwam op de grote vergadering te Haarlem in 1649 was zij vacant. De naburige gemeenten van Asperen en Utrecht werden gevraagd haar te ondersteunen in de predikdienst.⁴³

NOTEN

- 1 W. Stuve, *Plaatsse mennisten; geschiedenis van de Oud-Vlaamse doopsgezinde gemeente van Den Bommel en Ooltgensplaat* (Hellevoetsluis, 2008).
- 2 K. Vos, 'De doopsgezinden te Middelharnis-Sommelsdijk', in: *Doopsgezinde Bijdragen* (1908), 106-115.

- 3 Zaltbommel kende in de zeventiende eeuw twee doopsgezinde gemeenten, namelijk één van de Vlaamse en één van de Oud-Vlaamse (Huiskopers) richting.
- 4 Een artikel van mijn hand, getiteld 'Een vergeten hoofdstuk: de geschiedenis van de doopsgezinde gemeenten van Zaltbommel' zal naar verwacht uitkomen in: *Tussen de Voorn en Loepenstein*, het blad van de Historische Kring Bommelerwaard.
- 5 In akten ook wel gespeld als 'Excel', 'Exsel', 'Extelt', 'Extel', 'Exselt', en zelfs als 'Elsee'.
- 6 De achternaam van zijn vrouw blijkt uit Gemeentearchief Rotterdam (hierna: GAR), Rotterdam, NA 293. 20/32.
- 7 Haar achternaam blijkt uit GAR, Rotterdam, NA 15. 86/286. De naam van haar vader wordt ook geschreven als 'Bechelt', 'Beckent' of 'Beckels'. De verwantschap blijkt uit het testament van Trijntgen Jansdr van 1 februari 1604 voor not. Jacob Duyhuysen jr. GAR, Rotterdam, NA 29B. 20/32.
- 8 Haar achternaam blijkt uit het testament van 1641.
- 9 Het geslacht van Jan van der Heyden (1637-1712), schilder, duizendpoot, uitvinder van een verbeterde brandspuit en straatlantaarn.
- 10 GAR, Rotterdam, NA 118. 55/118, vergelijk een akte van dezelfde datum waarin Trijntgen Aert Jansz. Spiring machtigde om de eigendom van het huis en erf aan de westzijde van 't Spoeij over te dragen aan haar schoonzoon Willem Jansz. GAR, Rotterdam, NA 118. 54/116.
- 11 GAR, Rotterdam, NA 112. 181/291. Dit was de grootvader van Lieven Jansz Hasevoet, later Vlaams leraar te Rotterdam en Hazerswoude.
- 12 GAR, Rotterdam, NA 192. 151/205.
- 13 GAR, Rotterdam, NA 122. 95/195.
- 14 GAR, Rotterdam, NA 148. 311/472.
- 15 GAR, Rotterdam, digitale stamboom.
- 16 GAR, Rotterdam, NA 158. 73/240.
- 17 GAR, Rotterdam, NA 228. 3/4.
- 18 Grietgen trouwde als j.d. op 8 augustus 1623 voor de gereformeerde kerk van Rotterdam met Jan Drummond, j.m. Zijn achternaam wordt in akten verbasterd tot 'Drommet'. Met hem had zij een zoon genaamd Jan, die op 12 januari 1630 in de gereformeerde kerk te Rotterdam gedoopt werd.
- 19 GAR, Rotterdam, NA 109. 81/124.
- 20 GAR, Rotterdam, NA 122. 112/233.
- 21 Regionaal Archief Rivierenland (hierna: RAR) te Tiel, Zaltbommel, Geloftesignaat 1630-1635, 104-105vo.
- 22 RAR, Zaltbommel, Geloftesignaat 1630-1635, 157-157vo.
- 23 RAR, Zaltbommel, Geloftesignaat 1636-1640, 63-63vo.
- 24 Als voorbeeld dient de tweede druk van *Vijf stichtelijke predicationen* (Amsterdam, 1650) van Jan Gerritsz van Emden, waarin hij zijn kinderen vaderlijk toespreekt, troost biedt en bemoedigt in het geloof.
- 25 RAR, Zaltbommel, Geloftesignaat 1640-1645, 52.
- 26 Job Huybertsz Ackerman werd in 1633 voor het leven tot diaken van de Vlaamse gemeente te Rotterdam aangesteld.
- 27 GAR, Rotterdam, NA 156. 59/124.
- 28 GAR, Rotterdam, NA 109. 8/16. In deze akte machtigde Jan zijn latere vrouw Grietgen Fransdr., wed. van Jan Drommet Schotsman om zijn gage te innen.
- 29 GAR, Rotterdam, NA 109. 81/124.
- 30 Van Dorp diende vooral de Staten van Zeeland. Hij was van 1622-1627 vice-admiraal van Zeeland, van 1627-1629 luitenant-admiraal van Zeeland en tenslotte vanaf 1642 raad bij de Admiraliteit van de Maze.

- 31 Ook de uit Brielle afkomstige admiraal Witte de With (1599-1658) had doopsgezinde ouders. Hij maakte al jong de overstap naar de gereformeerde gemeente, door zich in het nabijge dorp Nieuwenhoorn te laten dopen.
- 32 GAR, Rotterdam, NA 29B. 209/32. De andere erfgenamen waren Niesken Ariensdr, haar nicht te Enkhuizen en haar zoon de goud- en zilversmid Paulus Danielsz Boudaen, man van Machteltken van Nulle.
- 33 GAR, Rotterdam, NA 156. 59/124.
- 34 GAR, Rotterdam, NA 108. 162/283.
- 35 GAR, Rotterdam, NA 120. 125/248.
- 36 GAR, Rotterdam, NA 121. 26/29.
- 37 Anthonis Huygensz. Keyser behoorde tot de Vlaamse gemeente.
- 38 GAR, Rotterdam, NA 174. 107/165.
- 39 J.W. Kühler, *Het socianisme in Nederland* (Leiden/Leeuwarden, 1912/1980), 103noot.
- 40 Gysbert Jansz Spiering werd ook wel Gysbert Jansz Spiering van Wel(l) genoemd. Hij overleed voor 5 augustus 1647. In de index op de tienden van het Bommels Gasthuis wordt Gysbert aangeduid als 'meester', dus mogelijk was hij barbier of chirurgijn van beroep. Hij was van 1637-1639 'waersman des boemelse velt'. In 1644 was hij rentmeester van het grote gasthuis van Zaltbommel. In de Resoluties van het stadsbestuur 1626-1653 komt op fol. 168 komt een request van zijn kinderen voor, waaruit blijkt dat Gysbert 'bediening vandes Gasthuys goederen' had. Op 17 mei 1628 verkocht Gysbert het huis 'De Drie Koppen' in Zaltbommel. In 1636 kocht hij een huis en erf aan de stadsvesten 'ontrent den cleynen meullen'.
- 41 RAR, Zaltbommel, Geloftesignaat 1630-1635, 39vo (d.d. 20 maart 1631).
- 42 GAR, archief van de doopsgezinde gemeente Rotterdam, inv.nr. 1.
- 43 S.n., *Synode der mennisten, gebouden te Haerlem a. 1649. den 25 Julij* (s.l., 1649), 5-6.

BIJLAGE – DE TESTAMENTEN VAN WILLEM JANSZ VAN EXTEL

Testament I

Willem Janssz van Extel, wetende niet sekerder te weesen als de doot, ende niet onseeckerder als de uhre des selfs, Willende oversulcx disponeeren van syne tytlicke goederen hem van Godt Almachtich verleent, heeft voor al, vermits hy door gebreck van gereede penningen den armen, eenen ygelycken van Godt gerecommandeert ende bevoolen, in synen leeven nae syne goede intentie, en[de] gelyck hy wel geneegen geweest, niet en heeft connen beneficieeren ende goet doen, den Armen vande Gemeynthe, die men der Mennonisten noempt, welcke met hem broeders ende susters na den geest syn, ende onder den welcken hy een dienaar is, gelegateert vyffhondert guldens, aenden selven door Balthasar vande Veen, Niclaes Gorissz ende Gysbert Janssz Spiering als gecoorene Executeurs van deesen synen testamente, met toedoen van Gysbertje Joosten syne iegenwoordige welbeminde huysvrouw, so binnen dese Stat als elders, dat syluyden achten sullen den Noot te vereysschen, binnen iaers nae syn Testateurs aflyvicheyt, wt te richten en[de] te betaelen. Alnoch gelegateert den Armen voersz., de helft van syne Boecken, ende alle syne clederen (wtge-noomen synen besten mantel, tot discretie vande dienaers der gemeijnte voersz[eid])

hier en elders te distribueeren of tot profyt vanden voersz[eid] Armen te vercoopen. Den Besten Mantel voersz[eid] sal Jan Willemssz syns testateurs sone hebben, by so veer die sich wel ende burgerlick draecht. Soo niet: sal de mantel voersz[eid] oock voor den Armen voersz[eid] syn. Alnoch gemaect den Gemeyn ten tot Rotterdam ende Haerlem, die met hem Broeders ende Susters na den Geest als voersz[eid] syn, elcx twehondert guld[ens] eens ende den Scamelen huysarmen deeser stat Zaltboemel eenhondert gulden eens. Syne Suster Mechtelken Gerits tot Haerlem, off by gebreck haers, haeren kynderen, gelegateert een hondert guldens eens. Heeft alnoch Willem Janssz voern[oem]t, in cracht van testament gedisponeert ende gewilt dat syne vordere nalatenschap, sonder eenige twist off twedracht, voor d'eene gerechte helft op de nagelatene kynderen van Tryntge Willems syne Zal[ige]r dochter succederen, ende voor d'andere helft op Jan Willemssz synen Soon comen, ende hem volgen sall, in vall Jan Willemsz voersz[eid] een ander man wort, als hy wel bes hier toe geweest is, ende voortan hem schickelick, deuchdelick ende burgerlick draecht, ende sulck comportement twee iaeren lanck gedurende in hem bevonden is, ende alsoo metter daet gespeurt sal weesen, dat gelt ende goed hem nut is, en hy tsyne bewaren kan. Sus anders, so hij in syn ongeregelt leven continueert ende volhardet, datmen hem geen gelt ofte goet onder handen laten sall, maer datmen hem by grooten noot off als hy in gebreck is, oft met sieckte aengetast wordt, so veel vande renten ofte iaerlix incoompsten wtkeeren sall, als synen noott, ende gelegentheyt vereysschen mach. Begeerende ende versoeckende Testateur voern[oem]t tselve also by den Executeurs voern[oem]t verricht, by syne kynderen oft ergenaemen voern[oem]t nagecoomen worden, ende dese synen wterste wille stat grypen sall, tsy als testament, codicil, off andersins so sulcx na recht best subsistereen, en[de] effect sorteeren kan, niet tegenstaende alle gerequireerde solemniteyten rechtens niet geobserveert mochten weesen. Sal na revocat[ie] a[nno] den 1^e marty 1632.

Testament 2

Willem Janssz van Exselt, willende disponeeren over de goederen hem van Godt Almachlich gegeven, heeft tot synen erfgenamen geintstitueert ende genomineert, synen Soon Jan Willemssz, voor d'eene, ende de nagelaten kynderen van syne dochter Tryntje Willems, voor d'andere helft, mits nochtans dat Jan Willemssz voersz[eid], om redenen den Disponent daer toe moveerende, ses hondert guldens voor wt hebben sall, met des selfs besten mantel, ende corten nachtrock, mitsgaders noch de beste groote cleerkaste, met het beste cantoir taeffel. Met conditie so Jan Willemssz syn Soon voersz[eid] quame te sterven ende aflyvich te worden, sonder wettelicke geboorte ofte kynderen nae te laten, dat de gerechte helft van syn goet sal gaen aendes disponents naeste bloetvrienden, Tryntje Willems syn afgestorvene dochters kynderen. So oock syns voersz[eide] dochters kynderen quamen te sterven als voor, dat der selver goet sal gaen ende erven op deses Disponents naeste bloetvrienden. Dat syn nagelaten geschreven boeck vander aelmoessen aen syn Soone Jan Willemssz

voern[oem]t, ende kynts kynderen sal verblyven. Syne vordere clederen, ende de helft van syne boecken, gelegateert den armen van syne gesintheyt diemen Mennoniten noempt, om onder henluyden, door de Dienaers der selver gemeynte ende syn huysfrouw Gysbertje Joosten, verdeylt, oft ten profyt der selver vercoft te worden. Noch gemaect de Gemeynte der Mennoniten tot Rotterdam, en[de] de Gemeynte der Mennoniten voersz[eid] tot Haerlem, elcx twee honderd guldens. De voersz[eide] Gemeijnte tot Boemel, daer onder hy Diponent een broeder ende dienaar is, gelaten ende gemaect vyffhondert guldens, om bij Rut Joosten, Gysbert Jansz en[de] Claes Gorisz, daer de noot vereysschen, ende henluyden goet duncken sall, so binnen Boemel als elders wtgereyckt te worden. Item noch syne suster Machteltje Gerits tot Haerlem, off gebreck haers, oire kynderen besproocken eenhondert guldens. Ende gelycke hondert gl. oock gemaect den scamelen huysarmen der Stat Zaltboemel. Versoekende voorts Disponent voern[oem]t, Gysbert Janssz ende Claes Gorissz. voersz[eid], mitsgaders Balthus van[de] Veen Jacobssz, ende Frans Vechters, met Gysbertje Joosten, syne huysfrouw, dat alle nae haere beste gelegentheyte willen beschicken ende wt te reycken, gevende henluyden daer toe een ier tyts a[nno] 12. feb[ruari] 1633.

Testament 3

Willem Janssz van Exselt, om redenen hem daer toe moveerende, alle syne voorgaende testamentaire dispositien annulleerende ende te niet doende, heeft op nieuw in cracht van Wtterste Wille gestatueert en[de] begeert, Dat nae syne aflyvicheyt, de goederen enden den inboedel, welcke hy metter doot ruymen sall, tussen syn Soon Jan Willemsz, off des selfs kynderen, voor deene ende de nagelatene kynderen va[n] Tryntje Willems syne dochter, voor d'andere helfte, egalick geparticipeert sullen worden. Doch dat Jan Willemsz v[oor]n[oem]t syns Testateurs beste mantel, corten nachtrock, met de beste groote cleerkaste, ende de beste comptoirtaefel voor wt hebben sall, gelyck Trijntje Willems syne dochter v[oor]n[oem]t gehadt heeft. So Jan v[oor]n[oem]t quame te sterven, sonder wettige geboorte off kynderen nae te laeten, dat Jans voern[oem]t gerechte helfte op Tryntjens voersz[eide] kynderen coomen sall. Soo gelycken, so syns dochters voersz[eide] kynderen storven als voersz[eid], dat der selver helfte op Jan voern[oem]t off syne kynderen succedeeren sall. Storven sy alle als voersz[eid] dat de goederen voersz[eid] op syns Testateurs naeste bloet wederkeeren en[de] v[er]sterven sullen. De helfte van syne boecken, en[de] al syn cleederen wt gesundert den besten mantel, ende corten nachtrock, welcken Jan Willemsz voern[oem]t hebben sal, heeft Testateur voern[oem]t den Armen, die van syne gesintheyt, tsy hier, off in andere plaetsen syn, gelegateert. De gemeynte der Mennonisten binnen deeser Stadt, onder de welcken Testateur voern[oem]t een broeder, en[de] dienaar is, van syn goet gemaect vierhondert guldens eens, by Gysbertje Joosten syne huijsfrouw, Claes Goorissz ende Baltus Jacobsz, wonende tot Gorichem, so hier, als elders, daer de noot vereysschen sal, ende den

voern[oemd]e persoonen goetduncken, aenden Mennonist gesinden, wtgereyckt te worden. De Mennoniste gemeynte tot Rotterdam beset hondert en vyftich guldens eens. De mennoniste gemeynte tot Haerlem, gelaeten hondert vyftich guldens eens. Item die schamele huysarmen deeser Stadt Zaltboemel besproocken eenhondert guldens eens. Geevende syne huysfrou Gysb[er]tje Joosten voern[oem]t, een iaer tyts ofte respyts, om dit alles wt te reycken, ende na haeren besten vermoogens ende gelegentheyt te beschicken. Heeft eyntlick mede gewilt, dat syn groot gescreven boeck, daer in van alle de articulen syns geloofs geroert wordt, onder syn kynderen ende kynts kynderen eewelick blyven sall, dat syluyden dat selve duckwils met lust en[de] vreuchde des herten doorleesen sullen, ende so syluyden het bevynden Gods woort conform te weesen, naevolgen ende beleeven willen, om mede te sien, wat vertrouwens Testateur voern[oem]t gehat heeft ende in welcken Gelooff hy gestorven is. XI Junij [1636].

[In de kantlijn: is gerevoceert 2. Aug. 1641]

Testament 4

Willem Janssz van Exselt, eerst revocerende ende te niet doende, alle testamentaire dispositien, hoedanich die by hem voor deesen gemaect syn, heeft van nieuws in cracht van testament ende wtterste wille geordineert, begeert, ende gestatueert, Dat na syne afflyvicheyt, het een nagelatene kynt van syne Soone Jan Willemsz, ende de drie nagelatene kijnderen van synder dochter Tryntje Willems, elcx per capita in syne nalatenscap effen veel, ende deen niet meer als dander erven ende deyllen sullen. Ende off enich van deese voersz[eide] vier kynderen quame te sterven, dat de portie van affgestorvene kijnt, den drie anderen overgeblevene kynderen toevallen ende aencoomen sal, elcx hooft voor hooft even veel, ende 't een niet meer als 't ander. Ende so voorts, indiender meer vande voersz[eide] kijnderen quamen afflijvich te worden, dat soo eenich kijnt sieck wierde, niemant van den selven, sijn goet sal mogen wech maaken, ten ware dattet vijffentwentich iaeren out geworden was, maer sal van deen kynt opt ander sterven. Ende so syns Soons kynt quame te sterven, dat Grietje Frans des v[oor]sz[eide] kynts moeder tweehondert guldens daer van profiteren sall, ende dat d' reste nae syne dochters kynderen gaen sall. Dat de helfte van alle syne boecken syne kynts kynderen onder hen deelen sullen, genietende d' een daer van soo veel als d' ander, en[de] coomende de andere helfte van syne Boecken aenden Armen van sijne gesintheyt daer den noot vereyscht ende best bestaydt sal syn, off sullende tot der selver profyt vercoft worden. Heeft voorts den Armen van syne gesintheyt beset alle de cleederen van synen Lyve, off tot haren profijt te vercoopen, so het best geleegeen sal coomen. De Gemeynte ofte armen hier tot Boemel, daer onder hy (onweerdich) een dienaer geweest is, gemaect driehondert guldens eens, off so het hier niet van doen en ware, op andere plaetsen daer de noot vereyscht door die van den synen wtt te reycken. De gemeynte ende armen tot Rotterdam daer hy veele iaeren gewoont heeft ende een dienaer geweest is, gelegateert tweehondert

guldens eens. De Gemeynte ende Armen van Haerlem, by de welke syne Sisters besproocken hondert guldens eens. Den gemeynen huysarmen van deese Stat Zaltboemel oock gemaect hondert guldens eens. Heeft alnoch begeert, ende gewilt, dat de booven gemelten kynderen, so den noot sulx v[er]eyscht de renten ofte opcoompsten sullen genieten maer so het den noot niet en requireert, datse oploopen sullen 'tharen profijt, doch na dat de gelegentheijt weesen, ende de tyt Leeren sall. Alnoch, dat het gelt en[de] goet, dat hij metter doot naelaten sall indien het bij goede ende vaste Luiden staet, onder den selven verblijven sall, tot tijt toe, dat de kynderen voersz[eid] tgelt en goet voersz[eid] wyselick tot haeren profijt sullen weeten te gebruijcken. Heeft alnoch gestatueert ende gewilt, dat Gysbertje Joosten van Berendonck syne iegenwoordighe huysvrouw tselve goet, dat hy naelaten sall, een iaer lanck tot haeren profyt onder haer hebben sall, ende daer nae tot der v[oer]sz[eide] kijnderen profijt bestaydt ende beleyt worden. Ende op dat deesen syne wtterste wille, ter behoirlicks excecitie gestelt mach worden, heeft hy gecooen ende genoomen, kiest ende neemt mits deesen, tot executeurs, opsienders ende voochden vandien kijnderen voersz[eid] Niclaes Gorissz alhier tot Boemel, en[de] Job Huijbrechtssz tot Rotterdam, versoeckende vruntlick ende begeerende sijluiden den last aanveerden willen. Ende off eenige van dese twee genomineerde Manne[n], quame sieck te worden, ofte te sterven, datt dan de gemeynte, ofte de dienders van[den] gemeynte believe eenen anderen in de plaetse te stellen. Item wilt oock exp[re]sselick so veern, dit sijn testament niet en can effect sorteeren, als testament, dat het plaetse grijpen sal, als contract, codicil off eenichsins anders, dat tselve alderbest, nae geestelicken off wereltlicken rechten, subsisteeren can, niet tegenstaende alle soolemniteyten daer toe gerequireert, niet volcomentlick geobserveert waren. Salua revocatione a[nno] den 2. augusti 1641.

De collegiant Frans Kuyper (ca. 1628-1691), zijn Joodse moeder en de relatie van zijn vader met de Joodse filosoof Uriel da Costa (1584-1640)

RUUD LAMBOUR

INLEIDING

Frans Kuyper heeft vooral naam gemaakt door zijn fraaie uitgave van de roemruchte *Bibliotheca fratrum Polonorum*, de in tien delen verzamelde traktaaten van de sociniaanse kerkvaders.¹ Minder fraai maar niet minder belangrijk was zijn kruistocht tegen zijn mede-collegiant Johannes Bredenburg (1643-1691), in wie hij een Spinozist en atheïst zag. Het zou leiden tot het eerste publieke debat over de filosofie van Spinoza (1632-1677) in de Europese Republiek der Letteren.² Algemeen wordt aangenomen dat Kuyper afkomstig was uit een remonstrants milieu. Uit de gegevens die hier worden gepresenteerd zal echter blijken dat zijn ouders lange tijd tot geen enkele christelijke kerk hebben behoord. Zijn moeder, Susanna Isaacks (1592/93-ca. 1653), was namelijk Joods en bekeerde zich pas drie jaar na de geboorte van Frans tot het christendom. Zijn vader, Daniel Fransz Kuyper (Danzig, 1594/95-1672, Amsterdam), werd pas in 1642 een gedoopte christen. Naar aanleiding van diens vriendschap met de Joodse filosoof Uriel da Costa (Porto, 1584-1640, Amsterdam) onderzoeken we de uiterst merkwaardige autobiografie van de filosoof.³ Tot slot worden nog enkele momenten uit het latere leven van vader en zoon Kuyper uitgelicht.

GEBOORTE EN DOOP VAN FRANS KUYPER

De geboortedatum van Frans Kuyper is niet exact bekend. Bij zijn ondertrouw op 24 november 1651 verklaarde hij 22 jaar tevoren in Amsterdam geboren te zijn, wat zijn geboortedatum plaatst in de periode 25 november

1628 tot 24 november 1629.⁴ Twee andere verklaringen over zijn leeftijd wijken hier enigszins vanaf, waardoor we de periode waarin hij geboren kan zijn moeten verruimen. Zijn moeder stelde zijn leeftijd op drie jaar toen hij op 4 juli 1632 hervormd gedoopt werd, waarover straks meer. Dit kan een geboortedatum betekenen die ligt tussen 5 juli 1628 tot 4 juli 1629. In een getuigenverklaring die hij op 22 september 1648 aflegde, noemde hij zich twintig jaar oud.⁵ Dat zou kunnen betekenen dat hij tussen 23 september 1627 en 22 september 1628 geboren is. We moeten dus veiligheidshalve de periode 1627-1629 aanhouden, dus circa 1628.

Op 4 juli 1632 liet zijn moeder, Susanna Isaacs, bij die gelegenheid aangeduid als ‘Susanna Daniels, de vrouw van Daniel Fransen Kuipers’ zich met haar kinderen Lea (6 jaar oud), Frans (3 jaar oud) en Adriaen (1 jaar oud) in de Oude Kerk te Amsterdam dopen.⁶ Bij het doopverzoek door een volwassene wilde de hervormde kerkenraad er zeker van zijn dat zij geen wederdoop toepaste en onderzocht zij de aspirant daarom niet alleen op gedrag en godsdienstkennis maar ook op de reden waarom de doop niet direct na de bevaling had plaats gehad. Vaak wordt dan in de notulen een doopsgezinde afkomst vermeld. Zo niet bij Susanna Isaacs, aangezien zij Joods was⁷:

Susanna Isaacs, huysvrouw van Daniel Fransz, voor desen tot Franckfort by de Joden geweest synde, verschynende voor de vergaderinge, versoeckt voor haere kinderen den heyligen doop. Alsoo de vergaderinge verstaet, dat haere persooone behoort voor te gaen, is goetgevonden dat die van het quartier nae haer comportedement sullen vernemen.

De kerkenraad wil dat de moeder voorgaat, dat wil zeggen eerst zichzelf laat dopen. Zij gaat hiermee akkoord⁸:

Susanna Ysaacs huijsvrouw van Daniel Francen die voor desen is geweest Jootsh, verscheenen voor de vergaderinge, versoeckt den *heyligen* doop voor haer *ende* haeren kinderen, waerop broeder Symon Gim naerder gehooft synde brenghet in goet rapport. Wort goetgevonden, dat haere sake van D. Praeside met Symon Gim sal bevordert worden.⁹ D. Wachtendorpius brenghet in met Susanna Ysaacx gesproken te hebben, ende haer met hare kinderen niet alleen bereyt ende genegen gevonden tot den *heyligen* doop, maer oock in de stucken der Christelycke religie wel onderwesen *ende* gefondeert, soude oversulckx haeren doop hebben bevordert, ten ware dat sy hadde versocht met haere kinderen t’samen gedoopt te worden: De vergaderinge vindt goet haeren ende harer kinderen doop metten ersten te bevorderen, ende sal dan voorts over twee maenden gaen ter tafel des heeren.

Een maand later wordt het heugelijke resultaat genotuleerd¹⁰:

Susanna Isaacs, het Jodendom affgeswooren, *ende* Jesum Christum aengenomen hebbende, is op de belydenisse hares geloofs de gemeynte ingelijft met hare kinderen. Woont by de Regelierspoorte, inde Halvemaensteech inde Backerskist.

Voor de koster van de Oude Kerk die de inschrijving in het doopboek deed, was deze overgang uit het jodendom een godswonder.¹¹

Op desen 4 dijto heeft door Godts sonderlinge genaden *ende* barmharteicheit, op de belijdenisse hares geloofs *ende* het versaken van het Jootsche geloove, den *heyiligen* doop ontfangen Susanna Daniels *huysvrouw* van Daniel Fransen Kuipers met hare drie kinderen, Lea out 6 jaer, Frans 3 jaer *ende* Aerjaen was een jaer out, sij woonen inde Halvemaensteeg inde Backerskist. Die goede Godt sij loff voor sijn groote genade *ende* geve datter meer mogen volgen.

Hierna werd nog een tweeling geboren, die als Trijntje en Dorothea op 8 oktober 1634 in de Nieuwe Kerk werd gedoopt.¹²

HET CONCUBINAAT VAN ZIJN OUDERS

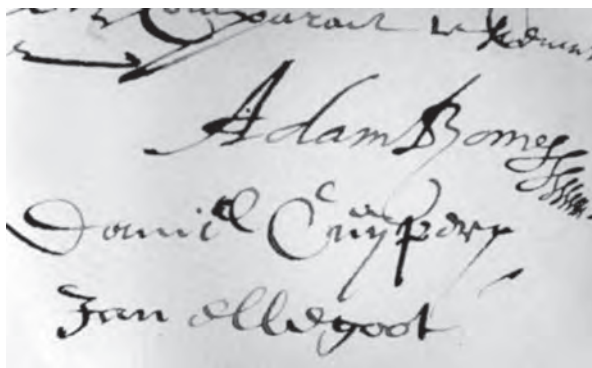
Hoewel de bewoordingen van de notulen enige ruimte voor onduidelijkheid laten, is een Joodse identiteit van Daniel Kuyper zelf om drie redenen onwaarschijnlijk. De eerste is dat hij met Susanna in concubinaat leefde. Zij trouwden pas op 4 december 1633 in Amsterdam met elkaar, anderhalf jaar na Susanna's bekering tot het christendom.¹³ Bij zijn ondertrouw verklaarde Daniel Kuyper, tabakswinkelier in de Halvemaansteeg, 38 jaar geleden geboren te zijn in de vreemdelingenwijk Schotland bij Danzig, en Susanna Isaacs 40 jaar geleden in Frankfort aan de Main, waar zij volgens de geciteerde notulen tot het jodendom had behoord. Was hijzelf ook Joods geweest, dan hadden zij hun huwelijk al veel vroeger door een rabbijn kunnen laten voltrekken. Registratie hiervan op het Amsterdamse stadhuis had volstaan om dispensatie van het burgerlijk huwelijk te krijgen, een regeling die ook gold voor ooit alleen in de doopsgezinde kerk gehuwden.¹⁴ Daarentegen was een burgerlijk huwelijk van hem als niet-jood met een Joodse vrouw in Amsterdam onmogelijk door de keur van 8 november 1616 die seksuele gemeenschap in of buiten huwelijk van Joden met christenen verbood.¹⁵

Het tweede argument dat tegen zijn Joodse identiteit pleit, is dat het Joden in Amsterdam, zelfs als zij het burgerrecht bezaten, verboden was een tabakswinkel te houden.¹⁶ Bij overtreding werd de winkel gesloten en de winkelvoorraad geconfisqueerd. In de derde plaats werd bij zijn toetreding in 1642 tot de remonstrantse gemeente over een Joodse herkomst niets gezegd maar als enige bijzonderheid geconstateerd dat hij nog moest worden gedoopt.¹⁷ Niet alleen had hij zijn kinderen ongedoopt gelaten, zelf was hij kennelijk ook nooit gedoopt. Hoewel hij dus doopsgezinde sympathieën moet hebben gehad, is hij al die tijd toch buitenkerkelijk gebleven. De remonstrantse kerk kende immers geen wederdoop maar erkende zowel de hervormde kinderdoop als de doopsgezinde volwassendoop als een ook voor haar geldige doop.

DANIEL KUYPER EN URIEL DA COSTA

Via Wandsbek bij Hamburg, waar circa 1625/26 hun dochter Lea was geboren, moeten Daniel Kuiper en zijn vrouw in de periode 1627-29 in Amsterdam zijn aangekomen.¹⁸ Vermoedelijk al in de jaren dertig – een periode waarvan een aantal poorterboeken verloren is gegaan – heeft hij het poorterschap gekocht, dat zijn zonen in 1652 op henzelf als ingeboren poorters lieten overtekenen. In 1630 kocht Daniel Kuiper een huisje in de Jordaan.¹⁹ Zoals we zagen wordt hij in de kerkenraadsnotulen van 22 juli 1632 gelokaliseerd in het huis De Backerskist in de Halvemaansteeg. In diezelfde steeg, die loopt van de Binnen-Amstel naar de hoek van de Reguliersbreestraat en het huidige Rembrandtplein, was Daniel Kuiper van 1635 tot 1657 eigenaar van een huis waar hij De Hoop uithing.²⁰

In 1639 verscheen voor een Amsterdamse notaris ‘Daniel Cuijper wonende hier ter stede in de Halvemaenssteegh in De Hoop’ met in zijn kielzog Adam Romes, een Portugese Jood die in de Vlooienburgsteeg woonde.²¹ Deze was aan zijn inwonende dienstmeid Digna da Costa, die ook was meegekomen, achterstallig loon schuldig. Bij wijze van betaling wilde hij nu het eigendomsrecht van zijn volledige inboedel aan haar overdragen.²² Aangezien Romes nieuw was voor deze notaris, moesten onafhankelijk van hem twee personen getuigen dat hij echt degene was voor wie hij zich uitgaf. Hiervoor diende in de eerste plaats Daniel Kuiper, die zoals hiervoor is uiteengezet op dat moment officieel Jood noch christen was. De andere getuige was Jan Ellegoot (Leiden ca 1600-1654 Amsterdam), beschreven als bewoner van het huis De

A photograph of a document showing three handwritten signatures in dark ink. The signatures are arranged vertically. The top signature is 'Adam Romes', the middle one is 'Daniel Cuyper', and the bottom one is 'Jan Ellegoot'. The handwriting is a cursive script typical of the 17th century.

Ondertekening van de transportakte door Romes, Cuyper en Ellegoot. Digna da Costa zette een kruisje.

Tabakston in de ‘Breedstraat’. Ellegoot was tabakshandelaar, niet in de Jodenbreestraat maar in de Reguliersbreestraat. Van oorsprong geen gedoopte christen en geen etnische Jood, was hij in 1626 tot het jodendom overgegaan.²³

Op grond van het minieme percentage Portugees-Joodse inwoners van Amsterdam moeten beide getuigen geweten hebben dat Adam Romes het alias was van Uriel da Costa.²⁴ Religieus en sociaal was hij van het Portugees jodendom geïsoleerd door de *herem* (banvloek) die de Portugees-Joodse gemeente circa 1632/33 over hem had uitgesproken, waarover straks meer. Nu zien we dat hij voor zijn sociale contacten niet exclusief afhankelijk was van deze gemeente. Evenals Daniel Kuyper blijkt ook zijn dienstmeid niet joods geweest te zijn. Het huwelijk dat zij in 1642 met de droogscheerdergezel Steven Jacobsz sloot, heeft namelijk in de hervormde kerk plaats gehad.²⁵ Zij noemde zich toen Dina Jacobs, weduwe van Adam Romes. In werkelijkheid was Romes sinds het overlijden van zijn vrouw in 1630 weduwnaar gebleven. De Amsterdamse keur van 1616 maakte het onmogelijk dat hij met een hervormde vrouw trouwde. Meer dan een concubine kan zij dus niet zijn geweest. Door haar officieel ongehuwde staat had zij in de transportakte dan ook de toestemming van een andere man nodig die als ad-hoc voogd rechtsgeldigheid gaf aan haar acceptatie van de uitbetaling van haar loon in natura. Dit was de tweede onmisbare functie die de handtekening van Daniel Kuyper had. Kortom, Uriel da Costa alias Adam Romes had in 1639 behalve een concubine ook twee behulpzame vrienden, waarover hij echter in zijn autobiografie met geen woord heeft gerept.

DE AUTOBIOGRAFIE VAN URIEL DA COSTA

Zelden heeft iemand een dramatischer autobiografie nagelaten dan Uriel da Costa, die het een paar dagen voor zijn zelfmoord schreef. Na de vondst in zijn huis hebben er afschriften of vertalingen uit het Portugees gecirculeerd. De lutherse dominee Johann Müller te Hamburg besprak het in 1644 in zijn *Judaismus oder Jüdenthumb*. Het werd pas in 1687 gepubliceerd door de remonstrantse hoogleraar Philippus van Limborch (1633-1712), die een afschrift had gevonden onder de nagelaten papieren van zijn oudoom Simon Episcopus (1583-1643), predikant en de eerste hoogleraar aan het in 1634 gestichte Remonstrants Seminarium. Onder de titel *Exemplar humanae vitae* (*Voorbeeld van een mensenleven*) verscheen het in het Latijn als aanhangsel bij het geleerde christelijk-Joodse godsdienstdispuut tussen Van Limborch en Orobio de Castro (1620-1687), medicus, filosoof en prominent lid van de Portugees-Joodse gemeenschap.²⁶ Sindsdien heeft Da Costa continu de aandacht getrokken van theologen, filosofen, historici en letterkundigen. Uit literair oogpunt is het *Exemplar* een meesterwerk.

Het beschrijft zijn spirituele zoektocht als een lineaire ontwikkeling van godsdiensttwijfels die uniek is voor zijn tijd.²⁷ In Portugal, waar zijn Joodse grootouders tot het roomse geloof waren gedwongen, werd Da Costa opgevoed tot vroom katholiek. Als jongvolwassene viel hij ten prooi aan twijfels over de macht van de kerk om zonden te vergeven en zijn ziel van de eeuwige verdoemenis te redden. Na zich in het Oude Testament verdiept te hebben, vond hij daarin het juiste geloof en vertrok hij (ca. 1614/15) van Porto naar Amsterdam, waar hij zich tot het jodendom bekeerde. Maar ook nu bleef de teleurstelling niet uit en begon hij te twijfelen aan de Talmoed, de autoriteit van de rabbijnen en aan de onsterfelijkheid van de ziel. Tenslotte verwierp hij alle autoriteit van de Bijbel en het gehele principe van een openbaringsgodsdienst. In plaats daarvan ontpopte hij zich als een Deïst; hij bepleitte een natuurlijke godsdienst, die elk mens in zichzelf kan ontdekken met behulp van de rede.

Hij wordt daarom gezien als een voorloper van Spinoza. In tegenstelling tot hem heeft Da Costa zijn uitspraken echter – tot tweemaal toe – herroepen en alsnog geprobeerd als orthodoxe Jood verder te leven. Getraumatiseerd door de vernederende boetedoening die hij daartoe in 1640 had moeten ondergaan, heeft hij zich niet lang daarna van het leven beroofd.²⁸ Hoewel de authenticiteit van het *Exemplar* na jarenlange debatten nog maar zelden in twijfel wordt getrokken, heeft het onderzoek naar zijn leven wel aangetoond dat het vooral een spirituele autobiografie is. Het feitenrelaas klopt niet al-

tijd en slaat grote periodes van zijn leven over.²⁹ Zo verruilde hij de Joodse gemeenschap van Amsterdam al spoedig voor die in Hamburg (1614/15-1623), waar hij getroffen werd door zijn eerste ban (1618). Voor de hier beschreven context is slechts van belang dat hij zijn leven in Amsterdam sinds zijn tweede ban (1632/33) beschrijft als een eenzame strijd van één tegen allen. Zoals we zagen wordt dit weersproken door zijn intieme relatie met Digna Jacobs en zijn vriendschap met Daniel Kuyper en Jan Ellegoot. Goldish interpreteert Da Costa's versie als een retorisch stijlmiddel in de geest van het onder zeventiende-eeuwse geleerden populaire neo-stoïcisme:³⁰

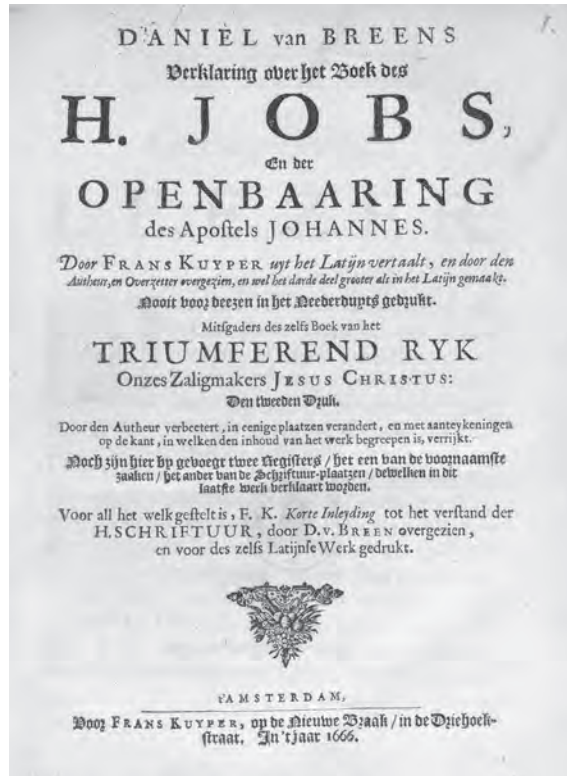
The Stoic ethical system does not just require the practice of virtue; it also insists that virtue should be practiced for its own sake. This means that the Stoic is self-sufficient, refusing to recognize the claims of anything or anyone, over which he has no control. So the man who follows the path of virtue, reason and nature – to many Stoics virtual synonyms – is a man who walks alone.

Episcopius moet al voor de dood van Da Costa met Van Limborch over het manuscript hebben gesproken. Die beschrijft immers dat Episcopius het manuscript gekregen had van een 'zeer voortreffelijk man' in Amsterdam.³¹ Bedoelde hij hiermee Daniel Kuyper? Na zijn toetreding tot de remonstrantse kerk op 12 juni 1642 kan hij Episcopius, die op 4 april 1643 overleed, in elk geval nog persoonlijk ontmoet hebben.

TOT BESLUIT

Door zijn hervormde kinderdoop kon Frans Kuyper op 27 augustus 1648 puur op belijdenis aangenomen worden als lidmaat van de remonstrantse gemeente.³² Nog als student aan het Remonstrants Seminarie trouwde hij 1651 met Elisabeth van Wamelen, wiens moeder een zuster was van Daniel van Breen (1594-1664). Deze heterodoxe theoloog had in 1646 met Adam Bo-reel in Amsterdam een vrijspreekcollege opgericht, waarin Frans Kuyper later een beruchte scheurmaker zou worden. Elisabeth schonk hem twee kinderen, Dirck en Susanna, die beiden jong gestorven zijn.³³

Van zijn moeder, Susanna Isaacs, die nog in 1651 getuige was bij zijn on-dertrouw, is geen begraafinschrijving overgeleverd. Zij moet in de periode 1651-54 overleden zijn, want in 1654 lieten de kinderen die haar overleefd hadden, Lea, Frans en Adriaan, de goederen inventariseren die hun ouders



Daniel van Breens Verklaring over het boek des H. Jobs, en der Openbaaring des apostels Johannes... Door Frans Kuyper uyt het Latyn vert. (Amsterdam, voor Frans Kuyper, op de Nieuwe Braak bij de Driehoekstraat, 1666) Bevat ook, na het titelbl. van het geheel en de voorrede, een 'Korte inleyding tot het verstand der H. Schrifftuur' geschreven door Frans Kuyper (UBA: O 60-176. 1).

sinds hun huwelijk voor gezamenlijke rekening hadden aangeschaft.³⁴ Genoemd worden onder andere 'enige boecken – ontrent hondert int getal', helaas zonder specificatie. Opvallend is de wapenrusting die Daniel voor zijn dienst in de burgerwacht bezat: een musket met de forketstok, een degen, een krabber, een piekje, een bandelier en een draagband. Het eveneens gespecificeerde huizenbezit werd volledig zijn eigendom nadat hij zijn kinderen gecompenseerd had met de helft van de waarde ervan. Daniel Kuyper trouwde dat jaar met de 56-jarige weduwe Aeltje Jans, sinds 1650 lid van de

remonstrantse gemeente.³⁵ Hoewel zij niet onbemiddeld was, had zij slechts een huurwoning in de St. Luciënsteeg, terwijl hijzelf intussen een eigen huis bewoonde in de Nieuwe Braak. Dit was een nog vrijwel onbebouwde wijk in de Jordaan, in welk stadsdeel hij nog meer onroerend goed bezat.³⁶ Ook van haar is geen begraafinschrijving gevonden. Toen zij in 1658 haar laatste wil opmaakte, was zij in elk geval al ziek.³⁷

In 1660 zag ook de zieke Daniel Kuyper zijn einde naderen, zodat hij een uitvoerig testament maakte, waaruit we de opbouw van de familie leren kennen.³⁸ Zo bedacht hij zijn kleinzoon Mattheus Kuyper met de zilveren schutterspenning die hem was uitgereikt voor zijn paraatheid in 1650, toen de prins van Oranje de stad Amsterdam belegerde. Hij overleed pas in 1672 op 77-jarige leeftijd, en wel ten huize van Frans Kuyper in de Driehoekstraat, een nieuw aangelegde straat die voorheen slechts werd aangeduid met de naam van de gehele driehoekige wijk, de Nieuwe Braak.³⁹ Zoals te verwachten is van bij hun kinderen inwonende ouders, die gewoonlijk het meeste al hebben weggegeven, bevat zijn sterfhuisinventaris weinig waardevols.⁴⁰ Van zijn resterende boeken, nog geen twintig, worden alleen twee folianten beschreven: een Hoogduitse bijbel en een historieboek van Johannes Sleidanus. Opmerkelijk zijn enkele openstaande schulden: behalve huishuur ook kostgeld dat Frans nog van hem tegoed had. Zijn sterfhuis in de Driehoekstraat moet hij tussen 1660 en 1664 aan Frans verkocht hebben. In 1664 gebruikte deze het namelijk als onderpand voor een lening en in 1688 verkocht hij het aan Albert Lemmerman, zijn handlanger in de strijd tegen Bredenburg.⁴¹ Intussen was Frans Kuyper in 1673 naar Rotterdam verhuisd, waar hij zoals bekend in 1691 door een noodlottig ongeval om het leven is gekomen. Van de welgestelde Rotterdamse collegiant Johan Hartigveld, voor Kuyper ‘het licht der christenheid’, had hij in 1678 nog diens bibliotheek geërfd.⁴² De lijkrede en een verjaardicht op Hartigvelds sterfdag alsmede diverse typisch collegiantse werken werden niet toevallig uitgegeven door Kuypers neef (oomzegger) Pieter Terwout (bijlage 1b).⁴³

NOTEN

1 Ph. Knijff & S.J. Visser (comp.), P. Visser (ed.), *Bibliographia sociniana; a bibliographical reference tool for the study of Dutch socinianism and antitrinitarianism* (Hilversum/Amsterdam, 2004), nos. 2001-2011; P. Visser, *Godtslasterlijck ende pernicieus; de rol van boekdrukkers en boekverkopers in de verspreiding van dissidente religieuze en filosofische denkbeelden in Nederland in de tweede helft van de zeventiende eeuw*, inaugurale rede VU (Amsterdam, 1995), 17-20; zie ook

Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme IV (Kampen, 1998), 283-285.

2 J.I. Israel, *Radical Enlightenment; philosophy and the making of modernity 1650-1750* (Oxford, 2001), 350-358.

3 Voor Uriel da Costa, zie R.H. Popkin, in: *Encyclopedia Judaica* V, 987-988; S. Nadler, *Spinoza; a life* (Cambridge, 1999), 66-72; W. van Bunge et al. (eds), *Dictionary of seventeenth- and eighteenth-century Dutch philosophers* (Bristol, 2003), I, 222-223; C. Gebhardt (ed.), *Die Schriften des Uriel da Costa* (Amsterdam, 1922).

4 Stadsarchief Amsterdam (hierna: SAA), toegang 5001, Doop- Trouw- en Begraafregisters (hierna: DTB), inv.nr. 681, p. 150.

5 SAA, toegang 5075, Notariële Archieven (hierna: NA), inv.nr. 1797, p. 512 (oud 260), notaris Cornelis Vliet, 22 september 1648: Frans Cuijper, oud 20 jaar, en Adrian Cuijper, oud 18 jr., beiden wonend op de Braak, attesteren ten verzoeken van Philips de Nijs (over een ruzie die de requirant met zijn tuinman op zijn hofstede in de Diemermeer had). Zijn broer Adriaen Kuyper was vier jaar later bij zijn ondertrouw handelaar in tabak.

6 SAA, DTB, inv.nr. 6, doopboek Oude Kerk, p. 340. In de notulen van de hervormde kerkenraad en ook in notariële aktes heet zij Susanna Isaacs, maar het was een veel voorkomend gebruik dat een vrouw zich liet aanduiden hetzij met de familienaam van de man hetzij met een patroniem gebaseerd op diens voornaam.

7 SAA, toegang 376, hervormde kerkenraad, inv.nr. 6, p. 317 d.d. 15 april 1632.

8 SAA, toegang 376, hervormde kerkenraad, inv.nr. 6, p. 324-325 d.d. 24 juni 1632. De afkortingen zijn in *cursief* opgelost.

9 SAA, toegang 376, hervormde kerkenraad, inv.nr. 6, p. 323 d.d. 17 juni 1632.

10 SAA, toegang 376, hervormde kerkenraad, inv.nr. 6, p. 328 d.d. 22 juli 1632.

11 Zie noot 6. Hoewel de religieuze mobiliteit van Joden en christenen over en weer in die jaren zeer laag was, wordt dit geval niet genoemd in: I.H. van Eeghen, 'De gereformeerde kerkenraad en de Joden te Amsterdam', in: *Maandblad Amstelodamum* 47 (november 1960), 169-174, en niet in H. Roodenburg, *Onder censuur; de kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578-1700* (Hilversum, 1990), 181-184. De Joodse besnijdenisregisters uit de periode waarin Frans Kuyper is geboren, zijn niet overgeleverd.

12 SAA, DTB 41, p. 339. Getuigen waren twee vrouwen, Teuntje Henrix en Rijckje Jans.

13 Huwelijk voor schepenen op het stadhuis op 4 december 1633: SAA, DTB 944, p. 132. Hun personalia staan in de akte van ondertrouw van 19 november 1633: SAA, DTB 673, p. 58.

14 Deze dispensaties voor Joden en doopsgezinden staan geregistreerd in SAA, DTB 1008.

15 H. Noordkerk, *Handvesten ofte privilegien ende octroyen, mitsgaders willekeuren, costuimen, ordonnantien en handelingen der stad Amstelredam* (Amsterdam, 1748) II, 472. Van de vele gevallen waarin seksueel verkeer tussen Joden en christenen voorkwam, leidden er slechts weinig tot vervolging. Inzake huwelijken echter werden de socio-religieuze grenzen – over en weer – stevig bewaakt.

16 J.G. van Dillen, *Bronnen tot de geschiedenis van het bedrijfsleven en het gildewezen van Amsterdam* (Den Haag, 1933) II, 690, nr. 1245. De groothandel in tabak viel niet onder het verbod.

17 SAA, toegang 612, remonstrantse gemeente, inv.nr. 295, index communicantenregisters, p. 124 en toegang 612, inv.nr. 301, communicantenregister 1631-1646, ongepagineerd, 12 juni 1642: 'Daniel de Cuyper, in de Halvemaensteegh, ende gedoopt.' Zijn doop is echter niet opgenomen in het doopboek (SAA, DTB 301).

18 De geboorteplaats en leeftijd van Lea Kuyper wordt genoemd in haar akte van ondertrouw van 11 februari 1642: SAA, DTB 461, 335. Zij trouwde met de brandewijnbrander Jacob Claesz ter Wouw.

19 SAA, toegang 5062, kwijtscheldingen, inv.nr. 34, fol. 215-215v d.d. 18 april 1630: een huis

in de Anjeliërsdwaarsstraat. Hij wordt dan aangeduid als tabakverkooper.

20 SAA, toegang 5061, rechterlijk archief, inv.nr. 2166, executiekwijtscheldingen, fol. 188v: gekocht op 20 januari 1633 op een executieveiling voor f 2406. De transportakte zelf is van 20 februari 1635, de datum waarop hij de koopsom volledig had voldaan. Op 16 juli 1657 verkocht hij het voor f 5600, zie SAA, toegang 5066, registers van sententiën bij willig decreet, inv.nr. 13, fol. 62-64.

21 Er bestonden in Amsterdam geen vestigingsbeperkingen voor Joden, maar het eiland Vlooienburg en de aangrenzende Jodenbreestraat waren bij hen favoriet. Tussen 1598 en 1635 woonde ca 80% van de in de ondertrouwakten genoemde Portugese Joden op Vlooienburg alsmede in en rond de Jodenbreestraat: H. Bonke, 'Portugezen op Vlooienburg', in: R. Kistemaker & T. Levie (red.), *Éxodo: Portugezen in Amsterdam 1600-1680* (Amsterdam, 1987), 32-41: 34.

22 SAA, NA, inv.nr. 1555A, p. 677, notaris Jan Volckaertsz Oli, 6 juni 1639. In extenso gepubliceerd door A.M. Vaz Dias in het *Nieuw Israëlitisch weekblad* van 3 november 1933, p. 2, en in idem, *Uriel da Costa; nieuwe bijdrage tot diens levensgeschiedenis* (Leiden, 1936), 30-31. In de buitenlandse literatuur wordt deze akte van transport, zoals deze notariële eigendomsoverdracht officieel heet, ten onrechte voorgesteld als een testament.

23 Over het gemengd Joods-christelijke gezin Ellegoot, waarvan alleen de jongste zoon de Joodse godsdienst aannam, een Joodse vrouw trouwde en het geslacht Ellegoot Osorio voortbracht, hoop ik in *Studia Rosenthaliana* een artikel te publiceren. Voor Jan Ellegoot als eigenaar van de herberg Het Rode Doolhof die hij in 1638 had gekocht, zie R. Lambour, 'Jan Zoet, Amsterdammer (1610-1674): zijn afkomst en herbergen herzien', in: *Maandblad Amstelodamum* 101-3 (juli-sept. 2014), 115-133: hier vooral 119.

24 Het aandeel Portugees-Joodse inwoners wordt geschat op een half procent (550 personen) in 1614 en ruim één procent (2.500 personen) in 1670: M. Bodian, *Hebrews of the Portuguese nation; conversos and community in early modern Amsterdam* (Bloomington, 1997), 54. Voor zijn alias, zie Vaz Dias, *Uriel da Costa*, 15-18.

25 Ondertrouw (met dank aan Odette Vlessing, Stadsarchief Amsterdam) 16 augustus 1642, SAA, DTB 458, p. 156. Getrouwd 30 augustus 1642 in de Oude Kerk, SAA, DTB 971, p. 7. Zij lieten twee kinderen hervormd dopen: Jacob 10-6-1643 in de Nieuwe Kerk (SAA, DTB 42, 362) en Gerrit 12 april 1648 in de Oude Kerk (SAA, DTB 8, 159). Zij was ook niet van joodse oorsprong. De notulen van de hervormde kerkenraad vermelden immers geen Dina Jacobs die zich van het jodendom naar het christendom bekeerde.

26 Voor dit dispuut, *De veritate religionis christianae amica collatio cum erudito Judeo*, zie P.T. van Rooden & J.W. Wesselius, 'The Early Enlightenment and Judaism: the "civil dispute" between Philippus van Limborch and Isaac Orobio de Castro (1687)', in: *Studia Rosenthaliana* 21;2 (November 1987), 140-153. Voor een Nederlandse vertaling van het *Exemplar humanae vitae*, zie Ph. van Limborch, *Vriendelyke onderhandeling met een geleerden Jood, over de waarheid van den christelyken godsdienst. nevens Uriels Acosta's voorbeeld van 't menschlyk leven; met de aanmerkingen daar over* (Amsterdam, 1723), 684-702. Voor een moderne Duitse vertaling, zie Gebhardt, *Die Schriften des Uriel da Costa*, 124-146.

27 M. Goldish, 'Perspectives on Uriel da Costa's *Example of a human life*', in: *Studia Rosenthaliana* 42-43 (2010-2011), 1-23.

28 Na een publieke geseling in de synagoge van negendertig zweepslagen op zijn ontblote rug moest hij in de deuropening op de drempel gaan liggen om de vertrekkende gemeentelieden over zich heen te laten stappen. De historiciteit van deze ceremonie wordt betwist, zie: Vaz Dias, *Uriel da Costa*, 23-28.

29 Voor een grondige analyse hiervan, gebaseerd op alle relevante literatuur, zie: S. Schwarz, *Uriel da Costa; Abherr der Aufklärung und Vorläufer von Spinoza; über die Anfänge der modernen europäischen Geistesgeschichte im Umfeld der Ethik- und Religionsphilosophie von Baruch Spi-*

- noza* (Saarbrücken, 2011) (handelseditie van zijn diss.: *Uriel da Costa; Leben und Wirken* (Wien, 2008). Deze laatste is te downloaden van <http://othes.univie.ac.at/1390/>.
- 30 Goldish, 'Perspectives on Uriel da Costa's *Example of a human life*', 15.
- 31 Van Limborch, *Vriendelyke onderhandeling*, 681.
- 32 SAA, toegang 612, inv.nr. 302, communicantenregister 1648-1725, en inv.nr. 295, index, p. 361. De François Kuyper die op 14 april 1647 in de doopsgezinde gemeente Bij 't Lam doopgetuige was voor Erasmus Pietersz, was een ca 1623 geboren ebbenhoutwerker in de Tuinstraat.
- 33 Huwelijk 10 december 1651 voor schepenen in het stadhuis: SAA, DTB 946, p. 74; ondertrouw, geassisteerd door zijn moeder Susanna Isaacks, op 24 november 1651: DTB 681, p. 150. Begrafenis Susanna, 'het kind van Francois Kuyper, wonend in de Driehoekstraat op de Nieuwe Braak' op 7 februari 1669 op het kerkhof van de Petruskerk te Sloterdijk: DTB Sloterdijk 74, p. 54. Dirk, van wie geen begraafinschrijving is gevonden, wordt evenals Susanna genoemd in het testament van hun grootvader Daniel Kuyper van 26 december 1660.
- 34 SAA, NA, inv.nr. 2088B, p. 842-844, notaris Johannes Hellerus, 8 oktober 1654. De boedelscheiding tussen enerzijds Daniel Kuyper en anderzijds zijn drie kinderen vond pas plaats in november 1661 voor notaris mr. C. Hogeboom, waarvan de akte in diens half verbrande protocol niet is overgeleverd. Er wordt naar verwezen als Daniel Kuyper zijn kinderen tien jaar later kwierteert voor de ontvangst van f 2000, die hem uit de boedel toekwamen: SAA, NA, inv.nr. 2497A, p. 8, notaris Jacobus Hellerus, 3 januari 1671.
- 35 Huwelijk voor schepenen in het stadhuis 8 november 1654: SAA, DTB 946, p. 163; ondertrouw 15 oktober 1654: DTB 682, p. 204; toetreding remonstrantse gemeente 3 maart 1650: SAA, toegang 612, inv.nr. 295, index communicantenregisters, 13, en met haar adres in inv.nr. 302, communicantenregister 1648-1725, op datum.
- 36 In hun contract van huwelijkse voorwaarden leren we de stand van hun vermogen nader kennen. Zie SAA, NA, inv.nr. 2053, fol. 145v-146, notaris Johannes Hellerus, 2 oktober 1654: Huwelijkscontract tussen Daniel Cuyper, tabakverkoper, weduwnaar van Susannetje Ysaacks, en Aeltje Jans weduwe van Salomon Stoffels. Zij brengen wederzijds al hun goederen in. Te weten de bruidegom het huis en erf in de Halvemaansteeg waar De Hoop uithangt; huis en erf in de Egelantiërsdwarstraat; huis met achterhuis en erf in de Tuinstraat; nog twee huizen en hun erven op de Nieuwe Braak en een leeg erf daarachter; aan uitstaande geldvorderingen f 300; nog enige inboelshuisraad belast thans met f 4100; waartegen de bruid zal inbrengen f 2600 kapitaal in een rentebrief van f 3000 kapitaal op naam van haar neef Jan Bodisco ten laste van de Staten van Holland en Westfriesland, en enig inboelshuisraad. Geen gemeenschap van goederen. Winst en verlies staande huwelijk worden half om half gedeeld. Douarie bruid f 50 jaarlijks haar leven lang. Douarie bruidegom alle huisraad, meubels, ongemunt goud en zilver en alles wat verder als huisraad gerekend kan worden, niets uitgezonderd, behalve een zilveren beker beschreven met drie naamstoelen, item haar ring alsmede haar klederen van linnen en wol tot haar lijf behorende, dewelke nevens haar andere goederen zullen devolveren aan haar testatrices zijde. Voor dezelfde notaris werd op 30 oktober 1654 (SAA, NA, inv.nr. 2053, fol. 200v-201) geregeld dat de onderhoudskosten van de huizen alleen ten laste van Kuyper waren.
- 37 SAA, NA, inv.nr. 2061, p. 170, notaris Johannes Hellerus, 1 oktober 1658: codicil van Aeltje Jans, huisvrouw van Daniel Cuyper, wonend op de Nieuwe Braak, ziek. Zij legateert aan haar man Daniel Cuyper f 400 in geval haar zus Grietje Jans bij haar overlijden nog in leven is, anders f 600; aan de armen van de remonstrantse kerk alhier f 100; aan Jeltje Isbrants huisvrouw van Sytje Sickes wonend in de Binnen Brouwersstraat alhier twee zilveren lepels.
- 38 SAA, NA, inv.nr. 2065, fol. 369-371v, notaris Johannes Hellerus, 26 december 1660: testament van Daniel Cuyper, wonend op de Nieuwe Braak, ziekelijk. Universele erfgenamen: zijn drie kinderen in gelijke porties, te weten zijn te Nieuwkoop wonende dochter Lea Cuypers, vrouw van Jacob Mattheusz Agricola, en zijn twee zonen Franciscus Cuyper en Adriaen Cuyper. Zij er-

DE COLLEGIANT FRANS KUYPER (CA. 1628-1691)

ven onder de last van *fideicommiss* en hebben alleen het levenslang vruchtgebruik. Prelegateert aan zijn zoon Franciscus Cuypers zijn gouden signetring onder conditie dat noch Franciscus noch diens kinderen die mogen verkopen, verpanden etc.; prelegateert verder aan hem zijn Hoogduitse bijbel; aan Mattheus Cuypers, de zoon van Adriaen, een zilveren schutterspenning van de belegering van Amsterdam, een oude Zweedse rijksdaalder, een rijksdaalder van de Munsterse vrede en een Nederduitse bijbel; aan Pieter Jacobsz ter Wout, voorzoon van Lea, [...] het testament en psalmboekje van zijn testateurs eerste vrouw, het boek van Johannes Sleidanus en een psalmboek van Camphuysen; aan Dirck en Susanna Cuypers, de kinderen van Franciscus Cuypers, elk een rijksdaalder uit de oude potpenningen, alle welke prelegaten in vrije eigendom genoten zullen worden. Judith Abrahams die bij hem testateur inwoont mag haar leven lang gratis blijven wonen in de woonkelder in het huis waarin de testateur woont [...]. Legateert haar *f* 100. Benoemt tot administrateurs van de *fideicommissaire* goederen onder oppergezag van de weesmeesters dezer stede: Franciscus Cuypers en Matthys Eversz (de schoonvader van Adriaan Kuiper).

39 SAA, DTB Sloterdijk 74, p. 109; begraven 25 juli 1672 op het kerkhof van de Petruskerk te Sloterdijk: 'Daniel Kuiper, oud 77 jaar, woonde bij zijn zoon François Kuiper in de Driehoekstraat'.

40 SAA, NA, inv.nr. 2484, p. 80-87, notaris Jacobus Hellerus, 26 juli en 23 september 1672, beschreven op aangeven door Frans Kuiper.

41 SAA, toegang 5066, sententiën van willig decreet, inv.nr. 44, fol. 225, dd 23 maart 1688: twee huizen en erven in de Driehoekstraat waar deze op de Baangracht uitkomt, naast elkaar gelegen, met een huisje en erf daar recht achter in de Kromme of Kleine Palmstraat, voor *f* 2770 verkocht aan Lemmerman, die bleef wonen in de Warmoesstraat. Voor de lening van *f* 3100 die de Waterlands-doopsgezinde Dirk Bosch 12 februari 1664 aan Frans Kuiper had verstrekt: SAA, toegang 5063, schepenkennissen, inv.nr. 45, fol. 182. In 1688 was hiervan slechts *f* 880 afgelost. De resterende schuld werd overgenomen door Lemmerman.

42 Stadsarchief Rotterdam, Oud Notarieel Archief, notaris Philips Basteels, 20 oktober 1678, inv.nr. 923, p. 1144, akte 324: hij legateert onder meer aan het Collegianten Weeshuis de Oranjeappel te Amsterdam *f* 6000 en aan Frans Kuiper, omschreven als bewoner van het Proveniershuis te Rotterdam, zijn bibliotheek. De bewoners van een Proveniershuis kochten zich tegen een vast bedrag in, waarvoor zij onderdak en volledige verzorging kregen. Voor Hartigveld, zie: Visser, *Godtslasterlijk ende pernicious*, 19, en *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands Protestantisme* IV (Kampen, 1998), 181.

43 Zijn laatst bekende uitgave uit 1700, een gedicht van de doopsgezinde dichteres Gezina Brit op de drie theologische deugden Geloof, Hoop en Liefde, geïllustreerd met drie gravures van Dirk van Hoogstraten, komt niet voor in de STCN doordat het in plano-formaat is: Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-1880-A-4235.

BIJLAGE: FRAGMENTGENEALOGIE KUYPER (CUIJPER)

Daniel Fransz Kuiper (Daniel Cuijper), geb. Schotland bij Danzig 1594/95, woonde te Wandsbek bij Hamburg ca 1626/27, poorter Amsterdam voor 1635, tabakswinkelier te Amsterdam 1630-72, remonstrants gedoopt aldaar 12-6-1642, begr. Sloterdijk (kerkhof Petruskerk) 25-7-1672, tr. (1) Amsterdam (stadhuis) 4-12-1633 **Susanna Isaacs**, geb. (Joods) Frankfort aan de Main 1592/93, hervormd gedoopt te Amsterdam (Oude Kerk) 4-7-1632, overleden aldaar tussen 10-12-1651 en 8-10-1654; tr. (2) Amsterdam (stadhuis) 8-11-1654 **Aeltje Jans**, geb. Amster-

dam 1597/98, remonstrants lidmaat 3-3-1650, overleden na 1-10-1658; weduwe van Salomon Stoffels.

Uit zijn eerste huwelijk vijf kinderen:

1 Lea Kuyper, geb. (Joods) Wandsbek bij Hamburg medio 1626, ged. Amsterdam (Oude Kerk) 4-7-1632, woont te Amsterdam (1645), te Nieuwkoop (1660), leeft sept. 1672, tr. (1) Amsterdam (Oude Kerk) 28-2-1645 **Jacob Claesz ter Wouw / Terwout**, geb. Groningen 1621/22, poorter Amsterdam 15-6-1645, brandewijnbrander, woont Amsterdam (1645), leeft 1655, tr. (2) (Nieuwkoop?) 1658 (ondertr. Amsterdam 10-5-1658) **Jacob Mattheusz Agricola**, geb. Nieuwkoop 1637/38, woont te Nieuwkoop (1658), leeft 1671.

Uit haar 1^e huwelijk:

a Daniel Terwout, ged. Amsterdam (Nieuwe Kerk) 25-8-1654.

b Pieter Terwout, ged. Amsterdam (Nieuwe Kerk) 7-12-1655, woonde te Rotterdam, boekverkoper aldaar (1678-1700), tr. (1) Rotterdam (stadhuis) 10-9-1679 Maijke Landmeter (Lantmeeters); tr. (2) Rotterdam (stadhuis) 27-9-1699 Maritge Otten van der Steegh, wed. van Adriaen van der Sporre.

2 Frans Kuyper, geb. (Joods) Amsterdam 1627/29, ged. aldaar (Oude Kerk) 4-7-1632, lid remonstrantse gemeente aldaar 27-8-1648, poorter (ingeboren) Amsterdam 29-6-1652 (waarbij hij wordt aangeduid als *Dominus*), woont te Amsterdam (tot 1651 en in 1654-1672), te Vlaardingen 1652/53, te Rotterdam na 1672, overleden Rotterdam 21-10-1691, tr. Amsterdam (stadhuis) 10-12-1651 **Elisabeth van Wamelen**, geb. Amsterdam 1629/30, woont aldaar (1651), dr. van Dirck van Wamel(en) en Susanna van Breen.

Uit dit huwelijk:

a Dirk Kuyper, geb. 1652-1660, overleden voor 7-2-1669.

b Susanna Kuyper, geb. 1652-1660, begr. Sloterdijk (kerkhof Petruskerk) 7-2-1669.

3 Adriaen Kuyper, geb. (Joods) Amsterdam 1630/31, ged. aldaar (Oude Kerk) 4-7-1632, poorter (ingeboren) Amsterdam 29-6-1652 (waarbij hij abusievelijk wordt aangeduid als *Dominus*), tabakshandelaar te Amsterdam (1648, 1652), leeft 16-12-1676 (te Oost-Indië), tr. (1) Diemen (herv. kerk) 21-7-1652 **Mariecke Veeris**, geb. Amsterdam 1632/33, woont aldaar (1652), dr. van Mathijs Evertsz Veris en N.N.

Uit dit huwelijk:

a Mattheus Kuyper, leeft 1660.

4 Trijntje en haar tweelingzus

5 Dorothea, ged. Amsterdam (Nieuwe Kerk) 8-10-1634, beiden jong gestorven.

Locke en Furly als extra vissen

Als bijvangst, een onsmakelijk visje

MARIUS ROMIJN

Foecke Florisz, predikant van de Waterlandse gemeente in Zaandam-Oost, werd in 1688 een verblijfs- of preekverbod opgelegd door de baljuw van Kennemerland.¹ Dit verbod werd vrijwel direct opgeschort door stadhouder Willem III. In mijn artikel ‘Zaandam-Oost als doopsgezinde visvijver’ in *Doopsgezinde Bijdragen* 40 (hierna: DB),² ga ik in op deze opschorting en sluit ik mij aan bij de gangbare verklaring ervoor. Kort voor het uitkomen van het artikel las ik niettemin bij toeval over een andere achtergrond van de brief aan de baljuw waarmee de stadhouder de opschorting bewerkstelligde. Hieruit bleek dat de in Nederland verblijvende filosoof John Locke,³ zich kritisch had geuit over dit geval van godsdienstvervolging. Zijn vriend Benjamin Furly wist Willem III aan te spreken vóór diens vertrek uit Hellevoetsluis naar Engeland,⁴ en bracht deze zaak zo krachtdadig naar voren dat Willem via zijn brief, de baljuw terugfloot.⁵ Volgens doopsgezinde publicaties over Foecke Florisz, kwam de bedoelde brief van Willem III echter tot stand doordat een deputatie van Zaanse doopsgezinden, voorzien van een door Galenus Abrahamsz opgesteld verzoekschrift, hem over het verbod benaderde. Dat berust op goede grond, want de brieftekst na de aanhef, begint met:⁶

Ons zijnde geremonstreert door de doopsgezinde woonachtigh tot Oostzanen dat seekere Fouke Floris bij haarluijden synde beroepen tot leeraer van hare gemeente...

In een populairwetenschappelijke filosofische reisgids wordt deze kwestie aangeroerd, wat mij op het spoor bracht van de betrokkenheid van Locke en Furly hierbij.⁷ De vermelding komt neer op het volgende:

Florisz wordt een ‘Oostzaanse predikant’ genoemd, ‘een aanhanger van Menno Simons, die in Friesland een religieuze sekte had opgezet. Leden van die sekte waren in Oostzaan niet welkom.’ De twee gevluchte Engelse intellectuelen John Locke en Benjamin Furly namen het voor Florisz op.



Portret van John Locke (1632-1704), Engels filosoof. Prent [1e helft 19e eeuw] (UBA: Pr. D 886).

Dit is in meer opzichten een klok en klepel-verhaal. De aangegeven bron is de uitgave van Locke's brieven door De Beer, waarin een noot van de uitgever meldt dat Florisz naar Zaandam-Oost kwam, en bovendien laat weten dat Florisz een beroep op de stadhouder deed. Vanaf 1672 werden de doopsgezinden in de Republiek erkend; dat het hier ging om een verdenking van sociniaanse ideeën, is de schrijver van de reisgids ontgaan. Dat Menno 'een sekte

had opgezet' is dubbel onjuist. De verwijzing naar De Beers uitgave, zonder bladzijde-aanduiding, maakt het zoeken niet eenvoudiger, mede omdat de index daarin uiterst beknopt is.

Locke's brief van 24 november 1688 aan zijn vriend Van Limborch,⁸ in het Latijn, was vóór de uitgave door De Beer, dikwijls in druk verschenen, bijvoorbeeld in 1823.⁹ De editie van De Beer uit 1978 heeft bij de Latijnse teksten een Engelse vertaling, en verklarende noten. Het gedeelte over Furley en Florisz luidt samengevat:

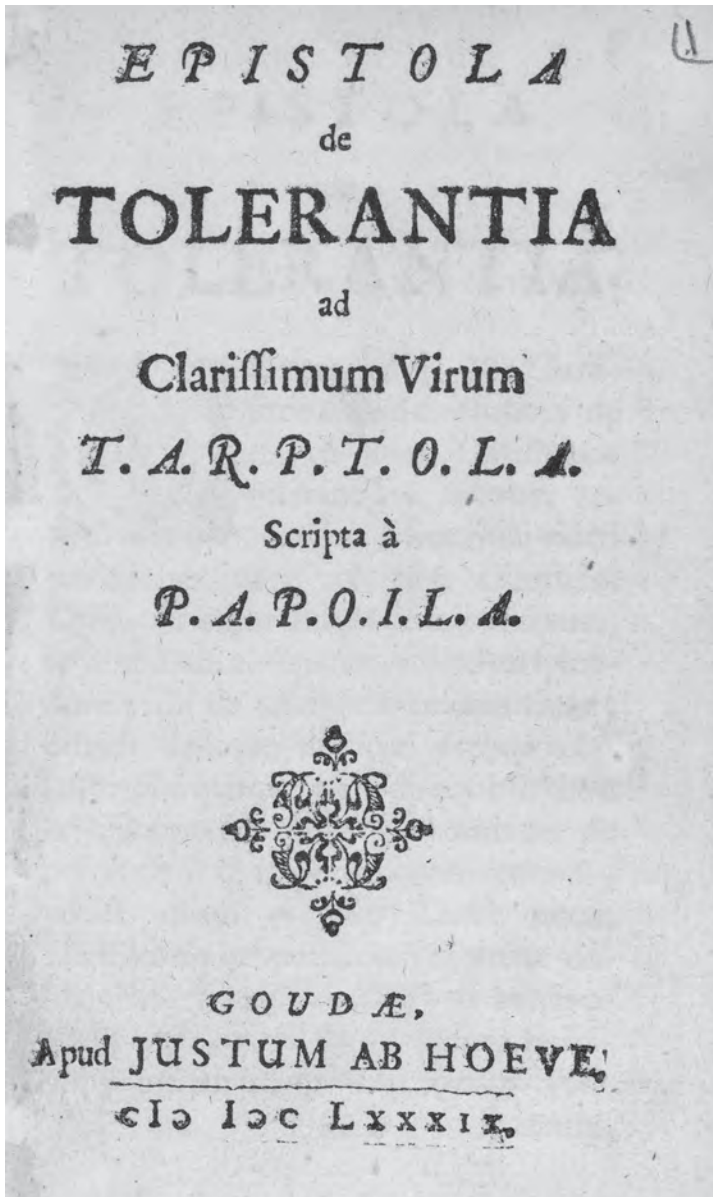
De baljuw had Florisz geboden om het district binnen acht dagen te verlaten, anders zou hij gevangen worden genomen. Locke's vriend Furley kende Florisz niet, maar achtte diens vrijheid een zorg voor alle christenen, en had zich tot prins Willem III gewend, voordat die naar Engeland vertrok. Hij deed dit met zoveel overtuigingskracht dat de prins een brief aan de baljuw schreef, waardoor de vervolging voorlopig tot een eind kwam.

In zijn brief gebruikte Locke de Griekse term *parrhesia* (vrijmoedigheid). Volgens Savonius verkreeg die term in het klassieke Rome als rechtstreekse connotaties: het hebben van een privéonderhoud met de vorst, en stoutmoedig spreken. In dit artikel wordt het beroep van Furley op Willem III als voorbeeld van deze vrijmoedigheid aangevoerd, en zonder dat kan je moeilijk tot resultaat komen.¹⁰ In zijn volgende brief aan Van Limborch schreef Locke dat hun vriend Furley graag zou weten, door welk wettig gezag en onder wat voor motivering Foecke Florisz uit de gevangenis was vrijgelaten en in ballingschap was gestuurd.¹¹ De redacteur tekende hierbij aan dat dit sloeg op zijn gevangenschap in Leeuwarden, eind 1687, en zijn daarop volgende vrijlating en verbanning uit Friesland.

John Marshall legt in een boek over John Locke, bij het geval Foecke Florisz de nadruk op preekverboden in de Republiek bij verdenking van socinianisme. Ook schrijft hij op grond van de uitgave van De Beer, de stadhoudelijke brief geheel toe aan Furley's actie. Verder noemt hij de kort daarna door Van Limborch begeleide uitgave in Nederland van Locke's *Epistola de tolerantia*, waarin expliciet tolerantie voor socinianisme en doperdom wordt bepleit.¹²

Sociniaanse ideeën, met name het benadrukken van de menselijke natuur van Christus, vonden vanaf het begin van de zeventiende eeuw ingang bij heel wat doopsgezinden, maar werden krachtig bestreden door zowel de calvinistische als de doopgezinde orthodoxie.¹³

Over Locke als voorstander van vrijheid van denken en uiten zijn er ook kritische geluiden. Zo meldt Jonathan Israël dat Locke in de tweede helft van de



Epistola de tolerantia ad clarissimum virum T.A.R.P.T.O.L.A. (= Philippus van Limborch) / scripta à P.A.P.O.I.L.A. (= John Locke) (Gouda, 1689) (UBA: K 61-6722).

achttiende eeuw door de ‘anti-philosophes’ meestal meer als bondgenoot dan als vijand werd gezien. Zij vereerden hem als een inperker van het bereik van de rede, die slechts een beperkte tolerantie nastreefde, geesten, wonderen, geloof en goddelijke openbaring verdedigde, en onderscheid maakte tussen burgerlijk en geestelijk, waarmee verdediging van adel en slavernij mogelijk werden.¹⁴ Willem III was de doopsgezinden al eerder behulpzaam geweest.¹⁵ Hij stond op het punt om in Engeland de vrijheid van godsdienst te gaan vergroten. Locke had daarin een grote rol.¹⁶ Het ontstaan van deze brief kan zowel aan de Zaanse deputatie als aan de actie van Furley worden toegeschreven; die twee zullen elkaar hebben versterkt.

In de doopsgezinde geschiedschrijving vind ik geen melding van deze acties door Locke en Furly. In de *Mennonite Encyclopedia* (papieren en digitale versie) worden Locke en Furly niet genoemd. In de registers uit 2002 op *DB*, vind je verwijzingen naar hen, echter niet over deze zaak. In het recente boek over doperdom en spiritualiteit wordt Locke door Piet Visser genoemd als essentiële steunpilaar van de Verlichting in de Republiek in de achttiende eeuw.¹⁷ De conclusie lijkt me dat de doopsgezinde historiografie beide oorzaken zou moeten noemen, en melding zou dienen te maken van Locke als verdediger van tolerantie jegens doopsgezinden.

BIJVANGST

Bij mijn Bakels-onderzoek ontdekte ik dat Foecke Floris in 1690 ook predikant werd in de Waterlandse gemeente Koog-Zaandijk.¹⁸ Hoe lang hij dit bleef, is niet aangegeven. In die periode was er regelmatig contact tussen deze gemeente, de Waterlandse gemeente in Zaandam-Oost en de Vlaams-Waterlandse gemeente in Zaandam-West. Een verband met het tweede preekverbod voor Foecke in Zaandam-Oost, in 1692, lijkt uitgesloten. Dit was afkomstig van de opvolgende baljuw en verloor in 1693 zijn invloed.¹⁹

HET ONSMAKELIJKE VISJE

Door een typfout mijnerzijds in de kopij voor het artikel, is het jaartal 1759 bij het vertrek van de predikant Adriaan van der Os uit Zaandam-Oost foutief; het moet zijn: 1795.²⁰ Deze aftocht was niet ‘spoedig’, zoals door de eindredactie werd aangevuld.

NOTEN

- 1 Foecke Florisz (1650-1703) was aanvankelijk smid en doopsgezind predikant te Surhuisterveen. Een gereformeerde klacht aldaar vanwege vermeende sociniaanse sympathieën leidde tot een preekverbod, tot verblijf in de gevangenis en verbanning uit Friesland. Zie: S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der doopsgezinden in Holland, Zeeland, Utrecht en Gelderland* (Amsterdam, 1847), I, 229-230; K. Vos, 'Floris, Foecke', in: *the Mennonite Encyclopedia* (Scottsdale etc., 1955-1959) II, 342-343, (hierna: *ME*), en H.M. Romijn, *Kroniek van de doopsgezinden te Zaandam* (Zaandijk, 1971), 47-50, die onderling in details verschillen. Men kan de indruk krijgen dat dit verbod direct na de komst van Florisz (voorjaar 1688) tot stand kwam. De klacht van de gereformeerden in Zaandam-Oost ging naar hun synode en vandaar naar de baljuw. Het verbod kwam uit in november 1688.
- 2 J.M. Romijn, 'Zaandam-Oost als doopsgezinde visvijver', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 40 (2014), 256-258 (hierna: *DB*).
- 3 John Locke (1632-1794), een beroemde Engelse filosoof, week in 1683 uit naar Nederland. Hij woonde eerst in Amsterdam, en van 1686-1688 bij zijn vriend Benjamin Furly in Rotterdam.
- 4 Benjamin Furly (1636-1714), een erudiete Engelse koopman, ontwikkelde zich van quaker tot vrijdenker. Hij leefde als uitgewekene in Rotterdam, van vóór 1677 tot aan zijn dood. Zie: R. Lambour, 'De alchemistische wereld van Galenus Abrahamsz (1622-1706)', in: *DB* 31 (2005), 150.
- 5 E.S. De Beer (ed.) *The correspondence of John Locke* (Oxford, 1976-1989), 8 dln. (met Engelse vertaling bij de Latijnse teksten), III, 520-523.
- 6 Uit de transcriptie in *Kroniek*, 48. De Banne Oostzaan was in de Republiek het bestuursgebied waaronder Zaandam-Oost viel.
- 7 E. Eskens, 'Oostzaan', in: *Filosofische reisgids voor Nederland en Vlaanderen*, (Amsterdam/Antwerpen 2009), 278.
- 8 Philipp van Limborch (1637-1712) was eerder remonstrants predikant in Gouda. Vanaf 1668 was hij hoogleraar aan het Remonstrants Seminarium in Amsterdam.
- 9 John Locke, *The works of John Locke. New edition* (London, 1823,) 10 dln., X, 19.
- 10 S.-J. Savonius, 'Jean Leclerc's and John Locke's assault upon "False Rhetoric": ca. 1688-ca. 1701', in: *Ennen & nyt; the papers of the Nordic Conference on the History of Ideas* (Helsinki, 2001) I, 12-13.
- 11 De Beer, *The correspondence*, III, 523-524 (brief dd. 25 november 1688).
- 12 J. Marshall, *John Locke, toleration in early Enlightenment culture; religious intolerance and arguments for religious toleration in early modern and 'early Enlightenment' Europe* (Cambridge, 2006), 174.
- 13 P. Visser, 'Mennonites and doopsgezinden', in: J.D. Roth & J.M. Stayer (reds.) *A companion to anabaptism and spiritualism, 1521-1700* (Leiden/Boston, 2007), 332.
- 14 J. Israël, *Revolutie van het denken: radicale Verlichting en de wortels van onze democratie* 2e dr. (Franeker, 2012), 205-206.
- 15 N. van der Zijpp, 'William III of Orange', in: *ME* IV, 957. In 1673 had Willem de doopsgezinden in Noord-Holland vrijstelling van militaire dienst verleend.
- 16 P.A. Schouls, 'John Locke and William III: A Dutchman's rule in England curtailed by an Englishman to whom the Dutch had extended political asylum', in: *Canadian journal of Netherlandic studies* 5:II (1985), 62.
- 17 Visser, 'Mennonites and doopsgezinden', 334.
- 18 Naamlijst van predikanten, diakenen, diaconessen en commissieleden 1690-1857/1869. Gemeentearchief Zaanstad, KA-0021, 60.
- 19 Romijn, *Kroniek*, 44-51.
- 20 Romijn, 'Zaandam-Oost als doopsgezinde visvijver', 259.

Joanna Koerten en haar Schaar van bewonderaars

Ter gelegenheid van haar 300^{ste} sterfjaar*

JOKE & JAN PETER VERHAVE

Driehonderd jaar geleden stierf Joanna Koerten, een Amsterdamse vrouw die zich rond 1700 onderscheidde met haar papierknipkunst. Opvallen als vrouw in een mannenwereld was niet vanzelfsprekend en ze bleef opvallen tot lang na haar dood in 1715. Die aandacht had ze te danken aan de speciale schaar-techniek die ze zelf had ontwikkeld en waardoor haar producten van papier alom bewondering wekten. De voortgaande waardering was te danken aan haar echtgenoot Adriaan Blok, die een soort *album amicorum* of bezoekersboek liet uitgroeien tot een Stamboek, waarin vele notabelen en gelegenhedsdichters graag hun sporen nalieten.

KUNSTVROUWEN

Vrouwen waren vanouds en ‘vanzelfsprekend’ vooral bezig met decoratieve en nuttige handwerken. Meisjes in de meer welgestelde en ontwikkelde standen kregen meestal geen scholing buitenshuis, hadden geen beroep en werden geacht toch bezig te zijn (ledigheid is des duivels oorkussen!). Voor zover ze kunstzinnig waren, hoorden hun handwerken niet onder de Kunst met een hoofdletter (zoals ‘de hoge schoole der schilderkonst’), maar onder de kunstnijverheid of decoratieve kunst (hoewel dat onderscheid toen niet uitdrukkelijk werd gemaakt). Vrouwen hoefden voor hun bezigheden geen groot artistiek talent te hebben en als ze dat wel hadden, vonden hun producten van kunstzinnige handwerken weinig waardering in de kunstgeschiedenis. Natuurlijk waren er uitzonderingen: vrouwen die met hun talenten naar buiten traden, of juist kunstzinnig bezig waren voor eigen plezier en in besloten kring. Zo kreeg Geesken ter Borch, als voorbeeld van een tekenares en knipster die niet naar buiten trad, lovende woorden van haar leraar in de schoon-schrijfkunst, Joost Hermans Roldanus:



Joanna Koerten, Bloemen in vaas, "Ut Flos Vita Nostra", verblijfplaats onbekend (Cat. S1).



Instructieboekje Papierknippen uit 1686 (Rijksprentenkabinet).

Wie const en wetenschap bemint, Men meest in haere camers vint,
De dochters van fatsoen en staet, Die gaen seer weijnigh op de straat.

Andere uitblinksters in de kunsten of wetenschappen, zoals Anna Maria van Schurman, Judith Leyster, Agnes Block, Maria Sybilla Merian en haar dochters presenteerden zich uitdrukkelijker en werden in hun tijd gewaardeerd, als ze maar in alle eer en deugd leefden. Ze werden vooral gezien als mirakels, en aldus vooral door de mannen.

PAPIERE SNY-KONST

Een instructieboekje voor beginnende knippers uit 1686 doet vermoeden dat het papierknippen vooral als een vrouwelijke bezigheid werd beschouwd, die eigenlijk niet serieus behoefde te worden genomen. *Konstig en vermaakelyk tyd-verdryf, der Hollandsche jufferen, of onderricht der papiere sny-konst*, uitgegeven door Johannes ten Hoorn in Amsterdam (RPK).

‘Het aardig en seer vermaakelyk werk der Witte-Papiere-Sny-Konst’, ‘aan Mejuffers toegedacht’ werd volgens de schrijver weliswaar geminacht, maar hij vond het daarom nog niet minder dan de schilderkunst en dus alle lof waardig. Behalve Joanna Koerten, heeft ook Geesken ter Borch omstreeks 1687 geknipt, samen met haar neefjes, voor wie ze zorgde. Tegelijk met Koerten deed de Rotterdamse Elisabeth Rijberg met nadruk van zich horen. Maar was de bewering van de schrijver waar, dat het vooral vrouwen waren die de deze kunst beoefenden, of dongen mannen ook naar die eer? Inderdaad, het blijkt dat knipkunst halverwege de zeventiende eeuw zowel door vrouwen als door mannen werd beoefend. Van enkelen kennen we hun naam en werk:

De Amsterdamse apotheker Cornelis van Halmael knipte genrestukken met de jacht of een Bijbels tafereel (1648). Heel kort was Joannes van Achelom in Amsterdam actief, rond 1665, maar in 1668 vertrok hij naar Florence, om nooit meer terug te keren. Iets later was in Rotterdam de wijnkoopman Gillis van Vliet bezig en in Delft de chirurgijn Johannes van den Boogert. En dan zijn er nog de tijdgenoten, van wie knip- en snijwerk is overgeleverd, maar wier naam onbekend is. Ongeveer evenveel vrouwen als mannen hebben in de zeventiende eeuw papier of perkament bewerkt met schaar of mes, en ten opzichte van de schilderkunst is het aandeel van vrouwen opvallend groot.

Papier was in de zeventiende eeuw nog een tamelijk schaars goed, ook in de gegoede stand. Het witte papier werd deels nog uit Frankrijk, Duitsland en Zwitserland ingevoerd. De papierfabricage in de Republiek begon toen pas. De dichteres Gezine Brit schreef in haar gedicht over Joanna Koerten o.a. over papier dat van vlas en ‘afgesleeten draaden’ werd gemaakt. Vlas en dus ook linnen lompen hebben lange vezels die papier sterk en glad maken. Daardoor was het goed bewerkbaar met schaar en mes en alles bleef ‘steêvast’ (op z’n plaats):

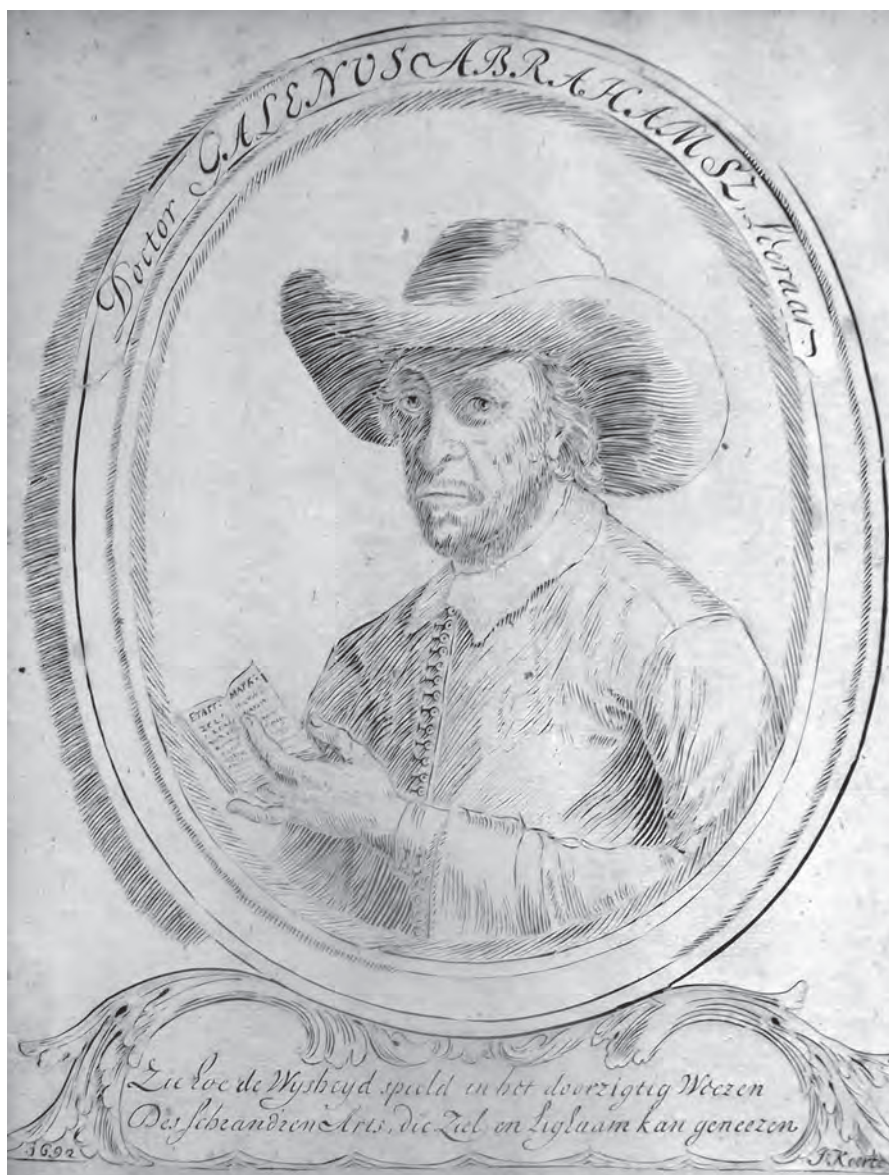
De Sneê eens aan ’t Papier gegeven/
Blijft onverandert, blyft een Sneê;

Knippers maakten meest plat werk, decoratief of illustratief. Maar het papier was ook buigzaam en vervormbaar. En daar hebben sommige knipkunstenaars van geprofiteerd: er werd werk gemaakt ‘in ’t plat en in ’t verheeven’; met die laatste techniek kon men diepte suggereren.

MENNONIETEN

De knipkunst werd opvallend vaker beoefend door doopsgezinden dan door gereformeerden en katholieken. Doopsgezinden of mennonieten (naar hun eerste geweldloze voorganger Menno Simons, die vond dat de doop op belijdenis aan volwassenen moest worden bediend) waren afkerig van pracht en praal. Hoewel soms zeer rijk, kleedden mennisten zich zonder opsmuk. Wellicht vanwege die soberheid paste de papierknipkunst bij hen. Onderling werd er op theologisch en maatschappelijk gebied nogal geredetwist en dat leidde tot kerkelijke scheiding. Zo waren er in Amsterdam diverse doopsgezinde gemeenten, genoemd naar de geveltekens op hun huizen van samenkomst, o.a. die Bij ’t Lam (meer liberaal) en die bij De Zon (meer conservatief). In die Amsterdamse doopsgezinde kringen liet de jongedochter Janneke Koerten zich op haar negentiende dopen in de gemeente Bij ’t Lam in 1669 (de huidige Doopsgezinde kerk aan het Singel). Joanna Koerten was geboren in 1650, als dochter van een Amsterdamse lakenhandelaar, Jan Koerten en Ytje Cardinaals. Jan stierf jong en ook haar stiefvader Zacharias Rozijn had werk in die branche. Zij was in haar jonge jaren bezig geweest met allerlei vrouwelijke handwerken, zoals borduren, was afgietsels maken, kalligrafieren, glas graveren en schilderen. Maar zij ging zich richten op het bewerken van papier met de schaar (‘dat konstinstrument der vrouwelijke sexe’, volgens een tijdgenoot).

Joanna trouwde pas in 1691, als 41-jarige met de iets jongere lakenkoopman Adriaan Blok, eveneens doopsgezind. Adriaan heeft haar gestimuleerd om verder te gaan in deze kunst. En het zal niet verbazen dat ook veel doopsgezinden die niet knipten maar hun bewondering voor de werkstukken van hun geloofsgenote uitten, vooral in gedichten. Onder hen waren diverse vrouwen, Gezine Brit, Anna Insma en Geertruyd van Halmael. Kort na haar huwelijk heeft zij hun predikant (‘leraar’), Galenus Abrahams de Haan, die ook geneesheer was, geportretteerd met de schaar in 1692. Ze sneed eronder de dubbelzinnige tekst: ‘Zie hoe de Wysheyd speelt in het doorzichtig weezen der schrandren Arts, die ziel en lighaam kan geneezen.’



Koerten, Portret van Galenus Abrahams (part. coll.) (Cat. S14).



Filip Tideman. Collectie Van Eeghen (Stadsarchief A'dam 10058.64).

Galenus was dan wel niet zo strikt op de confessie, hij waarschuwde wel dat een luxueuze levensstijl een gevaar was voor het godsdienstige leven. Dit is het eerste gedateerde werkstuk van Joanna dat we kennen. Maar we mogen er van uitgaan dat ze al veel eerder met schaar en papier in de weer is geweest. Een doopsgezinde vriendin was Anna Insma (1656-1707) die een gedichtje schreef voor Koerten, waarin de regel:

Ik zag voorheen uw kunstbegin
In 't proefstuk van uw jonger dagen.

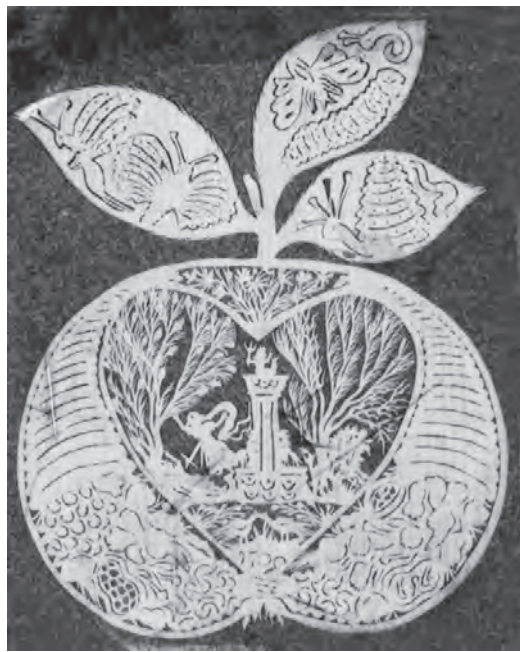
Joanna leefde eenvoudig; De tekening van Filip Tideman met een deftige dame aan haar kaptafel, accentueert dat, door de tekst

Joanna Koerten, uw Juweelen zijn manieren
van Deugt en Konst die u versellen en versieren.

Haar vriend, dokter en dichter David van Hoogstraten schreef naar aanleiding van Tidemans tekening:



Koerten, De liereman, naar een ets van Jacques Callot (Coll. De Flines; Rijksprentenkabinet).



Pyramus en Thysbe 1709, toegeschreven aan Joanna Koerten (6 x 5 cm) (Coll. Van Regteren Altena).

Johanna draegt geen praalgewaaden.
Kleinodiën, noch dierbaar gout,
Maar pronkt met deugt en konstsierraaden
Waar van de luister noit verout.’

Ook de doopsgezinde Amsterdamse Agnes Block (geen familie van Adriaan) knipte, maar van haar werk is niets bewaard; haar grote belangstelling ging uit naar het kweken van exotische gewassen. Zij en haar echtgenoot Sybrandt de Flines hielden er een meer weelderige staat op na, maar kleding en haar-tooi bleven eenvoudig.

KNIPKABINET

We weten dus niet wanneer Joanna begon met haar knipwerk, maar wellicht heeft zij zich door het leerboekje van Ten Hoorn gesterkt gevoeld om



Koerten, Stadhouder-koning Willem III (Museum De Lakenhal, Leiden, Cat. S10).

in haar zojuist begonnen knipkunst verder te gaan. Daarin kon ze zich onderscheiden en zelfs gaan uitblinken. Bewust of onbewust drong Joanna met haar techniek door in de wereld van mannelijke schilders, beeldhouwers en

graveurs. Het lokte verbazing en verwondering uit van de vele bezoekers van haar kunstkabinet.

Van alle land- en zeeschappen, stadsgezichten, vogels, Bijbelse en mythologische taferelen die Joanna maakte, is er niet één overgeleverd. Joanna Koerten maakte een soort inkijkjes met een indruk van ruimte ('opwerk' of 'in 't verheeven'). Ze knipte soms gravures van anderen na, zoals de bedelaar met de lier van de Franse graveur Jacques Callot (wel bewaard), of zelfs hele schilderijen (bv. Abraham Stork, Gezicht op de stad Amsterdam).

Ook zijn er een paar kleine knipwerkjes bewaard die aan haar worden toegeschreven (onder andere Pyramus en Thysbe).

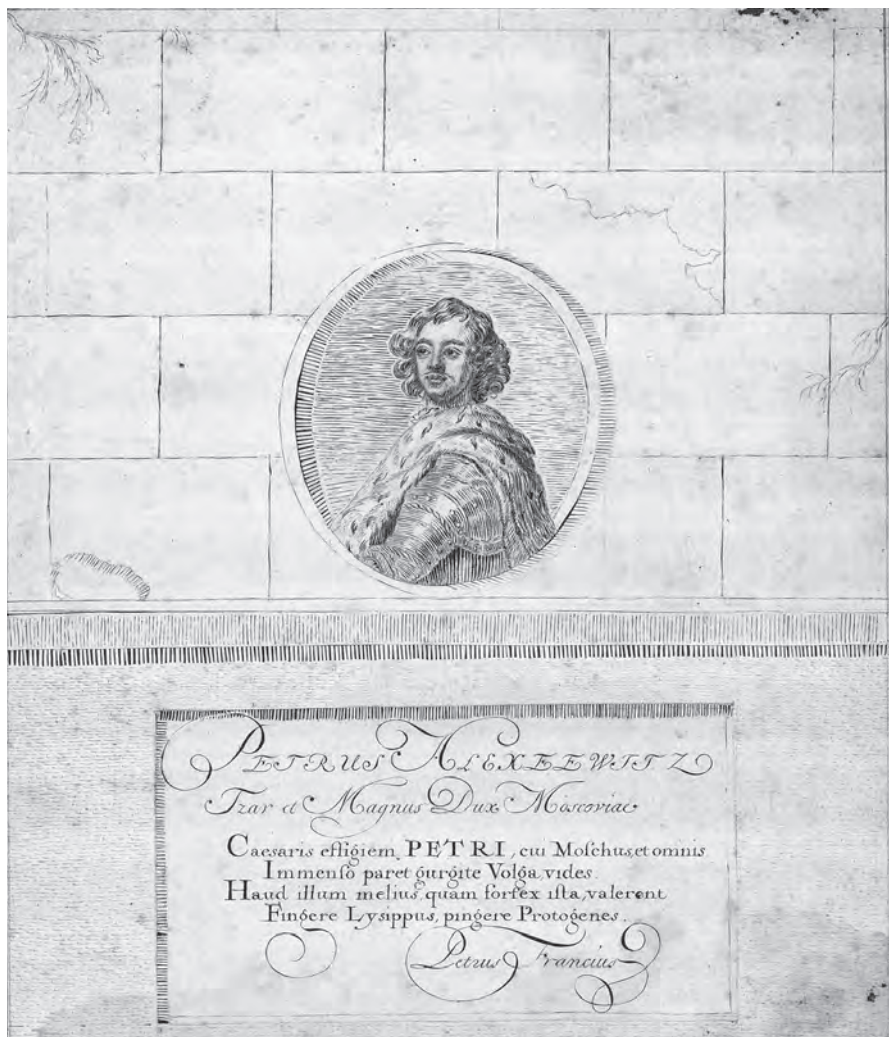
Bezoekers aan haar kabinet van knipkunst dat Joanna en haar man hadden ingericht aan huis op de Nieuwe Dijk ('In 't Blok'), hebben op allerlei manieren hun bewondering geuit. Lang na haar dood is het Koerten kabinet geïnventariseerd voor een veiling en die catalogus geeft ons een goede indruk van de ongeveer 30 werkstukken die beschreven zijn (zie hierna; van een aantal werken zijn de nummers uit die catalogus gebruikt).

GEKNIPTE PORTRETTE

Een belangrijk deel van haar oeuvre bestaat uit portretten ('konterfijtsels'). We zagen er al een vroeg voorbeeld van in het portret van Galenus Abrahams. In haar latere jaren besteedde Joanna veel tijd aan portretten. Ze maakt een kunstige en gelijkende tekening (waarschijnlijk naar een bestaande prent) en daarna knipte ze de arceringen, waarbij ze de ruimtelijkheid en stofuitdrukking realiseerde met duizenden kleine sneetjes en kersjes. Ze monteerde de portretten tussen glasplaatjes en in lijsten. De zwerige letters zijn, schijnbaar op een voetstuk of een muur, één voor één fraai uitgeknipt, evenals de uitdrukking van het metsel- of beeldhouwwerk op de achtergrond. Daardoor lijken haar portretten op gravures. Haar inventieve werkwijze geeft een illusie van levendige plasticiteit, die nog werd verhoogd door een kaars achter het portret te plaatsen of het voor een raam te zetten.

Het waren voorname personen van wie ze een portret maakte, zoals stadhouder-koning Willem III en diens echtgenote, koningin Mary Stuart (verloren gegaan). Tsaar Peter bezocht haar op 20 november 1697 en liet zijn handtekening in het bezoekersboek achter; zij portretteerde hem met dezelfde techniek.

Ook keurvorst Frederik III van Brandenburg (de latere koning Frederik



Koerten, Tsaar Peter (Coll. De Flines, Cat. S12).

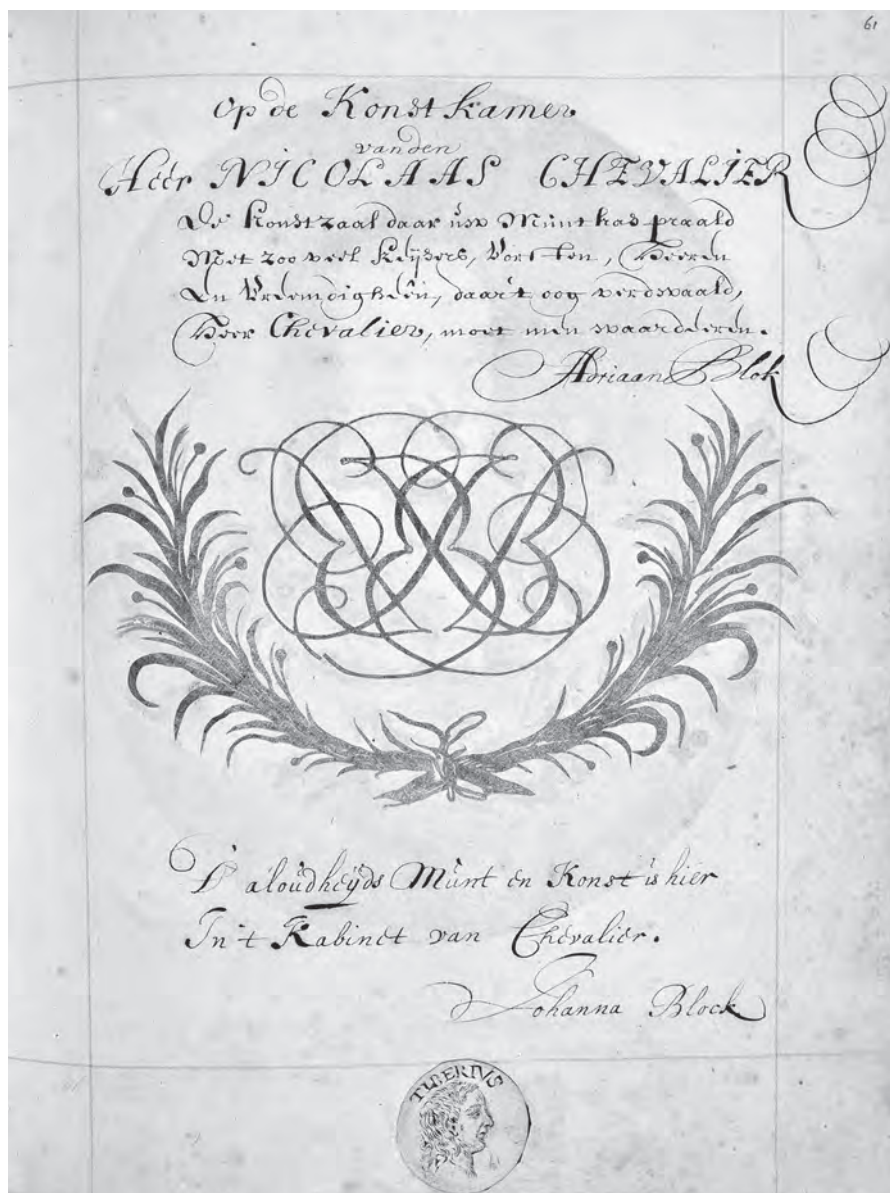
I van Pruisen) heeft ze zo uitgebeeld. Hij was een kleinzoon van stadhouder Frederik Hendrik en dus een neef van stadhouder-koning Willem III. In 1689 en 1691 bracht de keurvorst bezoeken aan Amsterdam. Toen Willem overleed in 1702 maakte hij aanspraak op de titel Prins van Oranje en kwam weer naar Amsterdam. De dichter Vollenhove noemt dit portret, dat kenne-



Koerten, Keurvorst Frederik III van Brandenburg (Coll. De Flines, Cat. S5).

lijk in Joanna's kabinet is gebleven, tot het later in de De Flines collectie terecht kwam, samen met het portret van tsaar Peter.

Joanna portretteerde ook groothertog Cosimo III van Toscane, die als prins in de Republiek was geweest, in 1667-1668 (S6). Deze had daadwerkelijke interesse voor de knipkunst getoond door de bovengenoemde Amster-

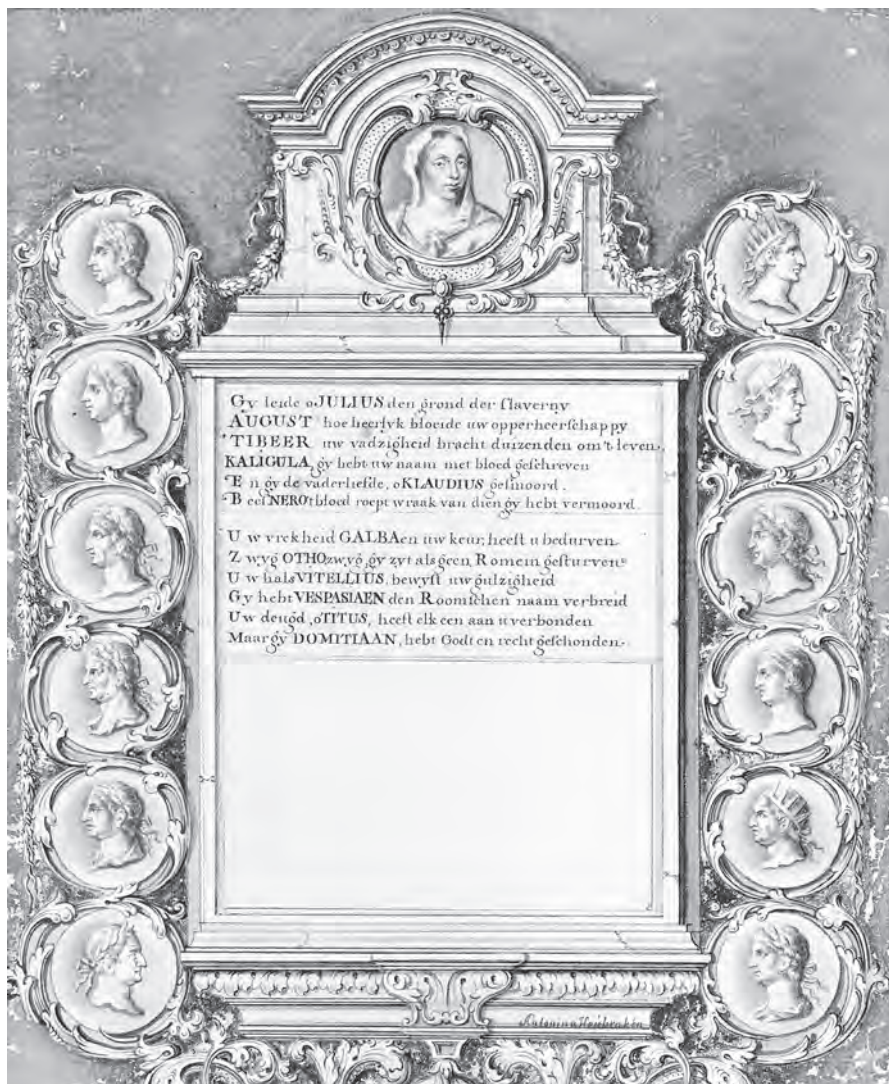


Blad uit het bezoekersboek van Nicolaas Chevalier, met bijdragen van Adriaan en Johanna Blok (Koninklijke Bibliotheek).



Koerten, De Romeinse Vrijheid (Coll. Westfries Museum, Cat. S9).

damse knipper Joannes van Achelom naar het Florentijnse hof uit te nodigen. Een tijdgenoot schreef in de Voorrede van het Stamboek over Joanna's portret van de vorst:



Antonina Houbraeken, tekening voor het Stamboek van Koerten, geïnspireerd op de Romeinse Vrijheid (Fondation Custodia, Coll. Frits Lugt, Paris).

Kosmus de III. is zoo voortreffelyk naa het leeven gesneeden, dat de kenners betuigen, dat het kunstpenseel daar voor moet zwichten.

Keurvorst Johan Willem van de Palts (schoonzoon van Cosimo III) bood in

1696 f 1000 voor drie knipwerkjes, maar dat vond Joanna te weinig, omdat ze er zo lang aan gewerkt had. Met al dat priegelwerk klaagde ze steeds meer over haar ogen.

De keurvorst heeft ook de Rotterdamse knipster Elisabeth Rijberg bezocht en bij haar deed hij wel een succesvolle aankoop, waarvoor hij ‘betaalde’ met vier vergulde zilveren bekers met afbeeldingen van Romeinse keizers (!) in reliëf, en een zilveren serviesje met het keurvorstelijk wapen.

Joanna heeft ook koning Lodewijk XIV van Frankrijk in knipwerk uitgebeeld en keizer Leopold bestelde bij haar een geknutselde versiering voor zijn gemalin Eleonora van de Palts en betaalde er f 4000 voor (het zou deel hebben uitgemaakt van het keizerlijk kunstkabinet, maar onze navraag bij kunsthistorische instellingen en musea in Wenen heeft niets opgeleverd). Zij maakte daarna een portret van Leopold.

Ook van belangrijke landgenoten maakte ze portretten. Dat voor haar eigen predikant Galenus Abrahams is het enige dat bewaard is. De portretten van raadspensionaris Jan de Witt en zijn broer Cornelis, die in 1672 waren vermoord, zijn verloren gegaan (iemand dichtte hierover: ‘Hier strekt het edel Broederpaar/ Wel eer van ’t graauw gescheurt, gesneeden,/ Nu weêr gekorven door de schaar ...’). Ook de portretten van dominee Balthasar Becker, hoogleraar en dichter Petrus Francius en dat van David van Hoogstraaten, ‘der medicynen doctor en vermaard poëet’, zijn verdwenen. Al die portretten waren te zien in haar kabinet van knipkunst.

GEKNIPT EN GEMUNT

In 1697 verscheen een boek van Abraham Bogaert (1663-1727), met de titel *De Roomsche monarchy*, over de geschiedenis van het Romeinse rijk. Het was rijk geïllustreerd met gravures van Jan Luyken en de portretten van de Romeinse keizers, zoals die op antieke munten waren afgebeeld. Dat boek en de munten waren voor Joanna een inspiratie. Die interesse voor antieke munten van het echtpaar Blok wordt duidelijk uit een bijdrage aan het *album amicorum* van Nicolaas Chevalier, boekhandelaar en numismaticus. Hij had in Amsterdam een Kunstkamer of muntenkabinet. Adriaan schrijft een paar regels in het gastenboek en zijn echtgenote voegt een spiegelmonogram van zichzelf toe met een lauwerkrans uit bladgoud. En ze rijmt: ‘D’aloudheids Munt en Konst is hier, In ’t Kabinet van Chevalier. Johanna Blok’. Ze voegt een geknipte munt met als beeldenaar keizer Tiberius toe.



Zacharias Conrad von Uffenbach (Portraitsammlung der Dr. Senckenbergische Stiftung als Quelle, Urheber Sebastian Krupp). Olieverfportret (onbekende kunstenaar) bij zijn huwelijk met Elisabeth Persbächer in juli 1711, dus kort na zijn bezoek aan Aad Koerten.

Die munt past in haar creatie van een meer bijzonder kunststuk, dat *De Romeinse Vrijheid*, of ook *De Twaalf Keizers* wordt genoemd (1697).

Het stelt een gebeeldhouwde godin voor, zittend op een troon, die als het ware is uitgehouwen in een koepel van steen; zij wordt geflankeerd door twee zuilen aan weerskanten. Aan haar voeten een reliëf van Romulus en Remus. Tussen elk van die zuilenparen zijn de tronies van twaalf keizers vorm gegeven. Ook hier geldt dat haar techniek van talloze korte, wigvormige uitsneden de indruk geeft van ruimte en stof, alsof een beitel was gebruikt op een marmeren oppervlak. Daaronder een gedicht, waarin alle twaalf keizers bij



A. Boonen, Gezine Brit (Teylers Museum).

name worden genoemd. En ook hier zijn de letters van de tekst op het voetstuk met vaste hand uitgeknipt alsof ze gebeiteld waren. Het behoorde volgens tijdgenoten tot het fraaiste dat Koerten gemaakt had.

Later maakte Antonina Houbraken (dochter van Arnold en zus van Jacob) een gekleurde tekening, geïnspireerd op de Romeinse Vrijheid, met hetzelfde gedicht en in een medaillon het portret van Koerten. Het blad werd onderdeel van het Stamboek.

G E D I C H T E N

Op de overheerlyke Papiere Snykunst

Van Wyle MEJUFFROUWE

JOANNA KOERTEN.

HUISVROUWE VAN WYLEN DEN HEERE

A D R I A A N B L O K.

GEDRUKT NA HET ORIGINEEL STAMBOEK.

Benevens een korte schets van Haar Leven.



Te A M S T E R D A M,
By STEEVE VAN ESVELDT, in de St. Lucie-Steegh, over 't
Meisjes Weeshuys 1736.

De uitgave door Pieter Testas de Jonge van de gedichten.

BEZOEKERS

De Franse hugenoot Élie Richard bezocht het knipkabinet in 1707. Hij schreef, aannemend dat de knipper een man was: ‘...een wederdoper, wiens enige curiositeit het papiersnijden is. Ik had er in Rotterdam al andere voorbeelden van gezien, maar deze spanden de kroon: het is verbazingwekkend hoe men door met een graveermes [!] kepen in papier te snijden alles kan maken wat de pen of het burijn kan doen ... Het resultaat kan beschouwd worden als een meesterwerk van geduld en volmaakte handvaardigheid.’ En een andere Fransman, Pierre Martin, vond dat als je Koerten niet had bezocht, je Amsterdam maar voor de helft gezien had.

Van de bezoekers die het knipkabinet van Joanna bezichtigden was er één met een deskundige blik, de Duitse kunstkenner Zacharias von Uffenbach (1683-1734). Hij bezocht meerdere knippers in de Republiek en vereerde Joanna meermalen met een bezoek, o.a. in 1705 en in 1711. De eerste keer was hij nog maar 22 jaar oud. Het tweede bezoek, samen met zijn broer, heeft hij beschreven in zijn postuum verschenen *Merkwürdige Reisen* en zag toen bij haar 32 werken, waaronder verschillende die zij in de tussenliggende jaren had gemaakt. Een van haar mooiste stukken vond hij het boeket met allerlei bloemen en daaronder de Bijbelse spreuk ‘Ut Flos Vita Nostra’ (zoals een bloem is ons leven). ‘Blompotten’ waren in die tijd zeer populair, en Joanna kan een gravure als voorbeeld gehad hebben (zulke vazen met acanthusblad ornamenten waren toen in de mode; Nationaal Museum Paleis Het Loo heeft er een). Helaas is ook dit knipwerk niet meer te lokaliseren, maar er is wel een oude foto van overgeleverd (p. 150). Von Uffenbach heeft met zijn familie, een gezelschap van tien personen plus twee bedienden, tijdens een vakantieisje in 1718 opnieuw het knipkabinet bezocht; ze werden ontvangen door de weduwnaar Adriaan Blok (een publicatie over het verslag van deze reis is in voorbereiding).

Intussen had Adriaan Blok omstreeks 1694 een map aangelegd, waarin bezoekers hun handtekening of dichterlijke ontboezeming konden schrijven. Die map is verloren gegaan, maar in 1736 gaf Pieter Testas de Jonge de gedichten uit in een bundel: *Gedichten op de overheerlyke papiere snykunst van wyle mejuffrouwe Joanna Koerten*. Daarin zijn ongeveer 120 gedichten en rijmen opgenomen van Nederlandse bezoekers, onder wie hoogleraren, predikanten, dokters, regenten, kunstenaars en ‘puikdichters’. Van die gedichten bestaan twee uitgaven naar het originele Stamboek, de een uit 1735 en de ander uit 1736. Waarschijnlijk is de eerste een ‘roofdruk’.



(linksboven) Jacob Houbraken, tekening naar geschilderd portret door D. van der Plas; (rechtsboven) Pieter Schenk, zwarte kunst prent naar hetzelfde portret; (linksonder) tekening door Jacob Houbraken (Rijksprentenkabinet T-1897-A-3454); (rechtsonder) gravure naar de tekening van Jacob Houbraken.

JOANNA KOERTEN EN HAAR SCHAAR VAN BEWONDERAARS



Arnold Houbraken, tekening en vers op Koerten als lerares (Coll. Van Eeghen, Stads-archief A'dam 10058.65).



Nicolaas Verkolje, getekend zelfportret met Stamboek Koerten (Rijksprentenkabinet T-1940-559).

De doopsgezinde dichter Isaac Feitama (1666-1709) schreef: ‘Op ’t schaar-tje’.

Klein Schaartje dat een groote Schaar’
Beschouwers van uw groot vermogen
Den Geest verrukken doet de oogen,
Uw Knipkonst luistert op een Haar.
Door u kan uw Meestres wel verf en inkt ontbeeren,
En Letters vormen die Penseel en Pen braveeren.

En Jan Petersom dichtte:

Sneedig Schaartje, scherp gesleept, waarmee ’t meer gesleepe brein
Grooter wondren doet in ’t klein, Dat de gladste letterstreepen,
Met noch levendiger zwier, Kunt doen pryken in ’t papier.

De rijmelarijen stellen in onze ogen niet veel voor of doen geforceerd aan, maar waren in hun tijd zeer geaccepteerd. In de Gedichten vinden we werk van ruim honderd mannen en vijf vrouwen: Katarijne Lescailje, Gezine Brit, Anna Insma, Alida Matthys en Geertruyd van Halmael (de meeste dichters- en zijn niet poëtischer dan de dichters). Veel bezoekers gaven opdrachten aan puikdichters, ook de volgende vrouwen: Elizabeth Crama, Leonoor Gabelle, Maria Garnier en Maria Sybilla Merian. De ‘Herderszang op de Papiere Snykonst’ door Gezine Brit heeft Arnold Houbraken als enige voorbeeld uit het Stamboek in zijn lange lemma over Koerten in *De groote Schouburgh* opgenomen ‘zoo om dat het uit een Vrouwe pen gevloeit, en op een Vrouw toegepast is, als omdat het de voornaamste stukken van haar Konstwerk bevat’. De uitgever van de Gedichten merkte in zijn inleiding op dat Joanna haar bezoekers altijd hartelijk ontving en alles in haar kabinet liet zien, haar gereedschap inclusief, en: ‘trof zy zomwylen iemand aan, waarin zy eenigen zucht tot de Konst bespeurde, die bood zy de behulpzame hand en zoo hy [!] reeds eenige ondernemingen had gemaakt, zy spoorde hem verder aan.’ Maar de meeste leerlingen konden het geduld niet opbrengen.

Soms maakte ze een klein knipwerk voor iemand persoonlijk: voor een neef sneed ze zijn naam ‘in ’t wit en ’t zwart’.

JOANNA GEPORTRETTEERD

Arnold Houbraken heeft de beroemde vrouw van zijn vriend Blok getekend als lerares, zittend onder een baldakijn, met schaar in de ene hand en een palet

in de andere; en hij schreef er onder: ‘Haar Kunstschaar voert haar naam met roem door Nederlant, Dat als verbaast staat op het Snijwerk van haar hant’.

Van Joanna zijn verschillende portretten gemaakt, die haar sobere stijl van kleden tonen. Ze droeg haar haar strak, in een wrong en niet hoog opgewerkt, zoals in de mode was bij welgestelde dames (als een *coiffure à la fontange*).

David van der Plas (of Plaes) schilderde haar in 1701, maar dit portret is verloren gegaan. Wel is er naar dat schilderij een zogenaamde zwarte kunst prent bewaard, gemaakt door Pieter Schenk (p. 169, rechtsboven). Een zeer daarop gelijkende tekening wordt toegeschreven aan Jacob Houbraken (linksboven). Jacob was de zoon van Arnold Houbraken en 17 jaar oud toen Joanna overleed. Het lijkt alsof hij ook naar het schilderij van Van der Plas heeft gewerkt.

Jacob tekende nog een portret van Joanna (links beneden), gedragen door een jonge faam met een bazuin, waaraan een vaantje hangt met een schaartje. Die tekening werkte hij later uitwerkte in een gravure, waarin de faam volwassen is en Joanna’s roem rondbazuint (rechts beneden).

Deze gravure kreeg een prominente plaats in *De groote schouburgh der Nederlantsche konstschilders en schilderessen* van zijn vader, Arnold Houbraken. Deze zegt daarin echter ‘Haar Afbeeldzel na ’t Schildery van D.V. PLAAS, in ’t koper gebragt, staat in de Plaat N.29.’ Dat nummer 29 staat naast haar, maar waarschijnlijk heeft Arnold hier een vergissing gemaakt, want het portret in de tekening en de gravure wijkt nogal af van de andere tekening van Jacob en de prent van Schenk die wel naar Van der Plas zijn gemaakt (er staan wel meer onzorgvuldigheden in de Schouburgh).

HET STAMBOEK

Het bezoekersboek met de handtekeningen had Adriaan al voor 1708 klaargelegd, Toen Joanna stierf in 1715 heeft de weduwnaar zijn uiterste best gedaan om de gedachtenis aan zijn vrouw te bewaren. Vanaf 1718 gaf Arnold Houbraken, geloofsgenoot en vriend van Adriaan Blok, *De groote schouburgh der Nederlantsche konstschilders en schilderessen* uit, met daarin een zeer uitgebreide en lovende beschrijving van de dan pas overleden Schaar-Minerve. ‘[Joanna’s knipkunst] maakte zoo veel gerucht, dat alle vreemdelingen belust op ’t zien van konstige werken, tot Amsterdam komende, haar snywerk met verwondering beschouden en prezen. Overzulks hebben vele Potentaten, Vorsten en groote Heeren...haar werk komen zien, en hunne handtekeningen tot haar eere in haar Stamboek gezet.’ Ook Pieter de la Ruë die in

1735 het handtekeningenboek nog zag, noemde ‘handschriften van hooge personaadjes, keizers, koningen, prinsen, graven, edelen’.

Blok gaf opdracht aan de al genoemde (doopgezinde) tekenaar Nicolaas Verkolje en enkele anderen om portretten te maken van de diverse personen, die hun handtekening in het bezoekersboek hadden geplaatst. Verkolje nam die opdracht aan en zo ontstond het Stamboek als uitbreiding van het gastenboek (eigenlijk een map bladen en prenten). Hij leverde ook een zelfportret met het Stamboek voor zich en op de achtergrond het portret van Koerten door Jacob Houbraken.

Ook de titelpagina van de later verschenen *Catalogus* van haar werk en van het Stamboek vermeldt: ‘Handtekeningen van Keizers, Koningen, Prinsen en Vorsten &c. Waarvan geen weerga bekend is’. Hebben die bezoeken werkelijk plaatsgevonden? We weten het alleen van tsaar Peter en keurvorst Johan Willem.

AANZIENLYKE PERSONAADJEN GEZOCHT

Inderdaad heeft het Stamboek ruim 20 getekende portretten van adellijke vorsten, buitenlandse prinsen en prinsessen, graven en gravinnen bevat. Het is niet waarschijnlijk dat ze allemaal bij Joanna op bezoek zijn geweest; tsaar Peter en keurvorst Johan Willem bezichtigden echter ook andere kabinetten. Nu heeft Alice Souguir onlangs een studie gemaakt van de buitenlandse bezoekers aan de penningenkabinetten van Jacob de Wilde en Nicolaas Chevalier (beide te Amsterdam) en die lijst is vergeleken met de getekende portretten voor het Stamboek. Zo kwamen we bij een aantal namen van vorstelijke personen die mogelijk ook het knipkunst kabinet van Joanna hebben bekeken. Natuurlijk is het geen bewijs, maar we weten in ieder geval dat ze in Amsterdam zijn geweest en interesse hadden in verzamelingen.

De personen die de kabinetten van De Wilde en/of Chevalier bezochten en volgens de *Catalogus* van Koertens nalatenschap (1750, zie hierna) voor het Stamboek werden geportretteerd, zijn: prins Willem III (Cat. A15), tsaar Peter (B17), hertog Fredrik van Saxon (A20) en hertog Augustus Wilhelm van Brunswijk-Lunenburg (A25; hij bezocht in 1689 Amsterdam en bewonderde de Schouwburg, waarschijnlijk samen met zijn gemalin Sophia Emelia, A26). Johan Willem van de Palts (A18) bezocht in 1693 De Wilde en in 1695 Chevalier, beide keren vergezeld van zijn gemalin Anna Maria de’Medici (A19) en zijn moeder Elisabeth Amalie van Hessen-Darmstadt. De dames zijn dus

waarschijnlijk ook bij de Koertens geweest. Ook Frederik van Brandenburg en Sophia Charlotte hebben haar met een bezoek vereerd; waarschijnlijk in 1702, toen ze koning en koningin van Pruisen waren geworden. De koningin overleed in 1705. De tekenaar Nicolaas Verkolje maakte een portret van Frederiks gemalin, Sophia Charlotte van Hannover; op de achtergrond hangt het door Koerten geknipte portret van haar man.

Tijdens het leven van Joanna zijn er in de Republiek drie vredesovereenkomsten getekend: de Vrede van Nijmegen, de Vrede van Rijswijk en de Vrede van Utrecht (1678, 1697 en 1713). De graaf von Kaunitz, Dominicus Andreas, was in Rijswijk en is voor het Stamboek afgebeeld (C63). Mogelijk zijn ook andere afgevaardigden bij haar op bezoek geweest. Hiermee is echter nog maar een minderheid van de mogelijke vorstelijke bezoekers geïdentificeerd.

ZINNEBEELDEN

Het kabinet bleef intact, ook toen Adriaan Blok hertrouwde met Maria van Arckel in 1718. De bezoekers bleven komen, en daarmee de stroom van toevoegingen aan het Stamboek. Naast de portretten kregen verschillende kunstenaars opdrachten om voor het Stamboek voorstellingen over Joanna te maken. In de allegorische titelprent voor het bezoekersboek door Jan Goeree staat onder de schaar de veelbetekenende tekst: 'Wat dunkt u Kunstenaars/ Valt deeze Kunst niet Schaars'. Ook Otto Elliger maakte een allegorie. Johannes Voorhout tekende een Apotheose van Joanna en Louis F. Dubourg tekende de Stroomgoden van Amstel en IJ bij de tombe van Koerten. Matthaeus Terwesten tekende een allegorie op de Stedemaagd aan wie het portret van Koerten en scharen worden getoond door allerlei figuren (afb. p.177). Ook Jan van Vianen tekende een allegorie met de Stedemaagd en op de voorgrond twee putti, die het portret van Joanna en een (knijp)schaar dragen.

Al deze allegorieën geven aan hoezeer Joanna's knipkunst in Amsterdam en daarbuiten werd gewaardeerd. In die tijd was het in de mode om bekende personen en belangrijke gebeurtenissen te vergelijken met die uit de antieke mythologie; de gegoede stand was met die verhalen opgevoed. Dat blijkt uit de allegorieën en ook uit veel van de gedichten die op Koerten werden gemaakt.



Matthaeus Terwesten, Koerten op de Kunsttroon (Coll. Van Eeghen, Stadsarchief Amsterdam).

Toen Adriaan in 1726 overleed zette Maria het Stamboek project voort. De voorname Zeeuw, Pieter de la Ruë, zag in 1735 het kabinet bij Maria aan huis in de Utrechtse straat:

De snijkunst hangt in eene kamer bijeen en bestaat uit plat- en opwerk. Het opwerk hebbe ik veel fraaijer in Rotterdam gezien [bij Elisabeth Rijberg en Gillis van Vliet], doch het platwerk is zeer fraai niet alleen, maar, zoo het waarlijk met de schaar gesneden is, verwonderlijk kunstig. [...] Het zoogenaamde stamboek zal, als 't met al zijne fraaijgheden samengebonden is (zoo als 't voorneme van A. Blok en nu van zijne weduwe is), naar gissing uitmaken drie groote folianten. Het bestaat 1° uit origineele handschriften van hooge personaadjes, keizers, koningen, prinsen, graven, edelen enz.; 2° uit gedigten van min of meer beroemde dichteren; 3° uit zeer heerlijke zinnebeelden, gezigten, portretten, bloemstukken, zoo geteekend als in water- en olieverf door de voornaamste kunstenaars; 4° uit d' aller-keurigste staaltjes van schrijfkunst door Gabelle, Crama enz.

Maria schonk het geheel per testament al in 1631 aan een nicht van Adriaans moeder, Sara Outgers, de vrouw van Pieter Testas de Jonge en toen Maria verhuisde werd het kabinet bij Sara en Pieter ondergebracht. Toen zij in 1737 overleed, werd de inventaris opgemaakt:

'all de papierkonst, bestaande in het sneywerk, de teekeningen, en verdere konststukken, door Johanna Coerten in papier gesneden, met de naald geborduurt off geteeckt. Bestaande in vyffendertigh stuks borden off schilderyen in swarte lijsten met glas voort sny of teekenwerk. Nogh vier stuks snywerk, in couleurse lystjes met vergulde randjes, mede met glas daarvoor, dogh niet gesneden door Johanna Coerten, maar van buyten aangekogt. Elff boeken off portefeuilles, waarin diverse teekeningen, printen, schriften, en andere konst. Nogh eenige losse konst en teekeningen.

Pieter Testas de Jonge was kunsthandelaar en in 1736 liet hij twee uitgaven publiceren: *Het Stamboek op de papiere snykunst van Mejuffrouw Joanna Koerten* ... en de al eerder genoemde *Gedichten*. Die publicaties naar de oorspronkelijke handschriften waren bedoeld ter bevordering van de voorgenomen veiling van het Stamboek en de verzameling knipwerk. Pieter liet in 1744 van de knipwerken een Catalogus maken.

Catalogus van een overheerlyk Kunstkabinet Papiere snykunst door wylen Mejuffrouw Johanna Koerten. Met de Schaar in Papier gesneden. Benevens

de relative Stamboeken waarin zyn extra fraaye Teekeningen, Portretten, Miniaturen en Prenten; alle door voorname Meesters. Overheerlyke geschreven Geschriften door de voornaamste Keisers, Koningen, Prinsen en Vorsten etc. Waarvan geen weerga bekend is.

De collectie werd in zijn geheel ter verkoop aangeboden, maar toen er geen geïnteresseerde was, werd per onderdeel geveild in 1762. Drie jaar later werd de rest verkocht aan de Rotterdammer Michiel Oudaen. Toen die een jaar later zelf overleed werden uit zijn nagelaten kabinet de Koerten Stamboeken in zes delen geveild, ‘benevens tien stuks snijkunst’. Zo is het werk van Joanna goeddeels verloren geraakt; veel portretten van haar bewonderaars zijn verspreid en in diverse collecties terecht gekomen.

Joanna Koerten is afgebeeld in een dubbelportret, samen met de geleerde Anna Maria van Schurman door Jacob Houbraken, na beider overlijden, en dus mogen we dat scharen onder het feit dat zij allebei als vrouw befaamd waren, en niet dat Anna Maria, net als Joanna Koerten een vaardige knipster was. Overigens was een curieus onderdeel van de Koerten collectie een tekening met zwart krijt, gemaakt door Anna Maria van Schurman, een ‘fruitage’, een schaal met fruit (cat. B14). Die is niet door Schurman aan het Stamboek toegevoegd, zoals wordt beweerd (zij overleed in 1678; toen was er nog geen sprake van dat Joanna bekend was als knipkunstenaressen, laat staan van een Stamboek), en dus zal het door Adriaan zijn aangekocht, zoals ook diverse knipwerken, prenten en schilderstukken van andere kunstenaars.

AAN KOERTEN VOORBIJ

De golf van bewondering voor de knipkunst van Joanna Koerten ebde weg, zeker na de veiling van haar werkstukken en Stamboek. Al kijken we tegenwoordig misschien met gemengde gevoelens naar haar werk en maken al die lovende rijmelarijen op ons een wat gezwollen indruk, toch was die aandacht voor haar werk een authentieke uiting en deel van die tijd. En we mogen hopen dat door de tentoonstelling tijdens haar 300^{ste} sterfjaar een aantal van haar werkstukken opduikt.

De specifieke techniek van Joanna Koerten, die zij toepaste in haar portretten en in de Roomse Vrijheid heeft weinig navolgers gehad. Alleen wordt de naam van Jacob van Huyssen genoemd, die à la Koerten stadsgezichten van Amsterdam en het Y maakte; ook van hem is niets bewaard. Maar er is wel steeds meer geknipt gaan worden, waarbij men meer aandacht had voor de



Jacob Houbraken, Dubbelportret Van Schurman-Koerten, tekening in rood krijt (Coll. De Flines).

contour en het contrast. Waren het aanvankelijk nog vooral heraldische knipsels (o.a. door Frederik Hendrik van Voorst), geleidelijk aan begon men ook in de middenstanden de magie te ontdekken van wat met schaar of mes uit papier gemaakt kon worden. In de achttiende eeuw waren er meer dan gemiddeld doopsgezinden die de knipkunst beoefenden. Zo maakte de doopsgezinde dominee Jan de Bleyker in Alkmaar zeer kunstzinnige knipwerken, onder meer voor bruidsparen.

En in de tijd dat silhouetten in zwang raakten, maakte een andere doopsgezinde predikant, Matthias van Geuns honderden profielen van zijn gemeenteleden en vrienden.

Van Johannes Kopper, bakker in Rotterdam werd gedicht: ‘Koppers schaar alleen wist met een eed’le zwier/ De gantsche Waerelt na te bootsen van papier.’ Zijn kracht lag in ruimtelijke zeegezichten met schepen. In Leiden knipte de winkelier Willem Eigeman rond 1780 mooie voorbeelden van ‘Schaarkunst’, zoals hij het zelf noemde. Een heel productieve kunstenaar was Pieter Reynders, die tegen het eind van de achttiende eeuw landschapjes maakte, waarbij hij reliëf in het papier aanbracht (‘opwerk’). Een dan zijn er nog talloze knippers van wie we de namen niet kennen. De knipkunst is kunsthistorisch erfgoed waarvan we kunnen genieten, maar waaraan ook nog veel te ontdekken valt.

BRONNEN

- Henk van Ark, ‘Opstellen over de papierknipkunst van Joanna Koerten’, in: *Welkom in Papyria* 5 (2014).
- Marjan Brouwer, *De Gouden Eeuw van Gesina ter Borch* (Zwolle, 2010).
- Kees Kaldenbach, *Tekeningen uit het album amicorum (Stamboek) van Joanna Koerten Blok (1650-1715), een overzicht met index*. (1988, gepubliceerd 2014 op website auteur).
- Els Kloek, *1001 vrouwen uit de Nederlandse geschiedenis* (Nijmegen, 2013), 357.
- Claudine Majzels, ‘Mennonite women and seventeenth century Dutch art: a feminist analysis’, in: *Journal of Mennonite studies* 17 (1999), 75-94.
- Martha Moffitt Peacock, ‘Paper as power: carving a niche for the female artist in the work of Joanna Koerten’, in: *Nederlands kunsthistorisch jaarboek* 62 (2012), 239-265.
- J.R. ter Molen, ‘Een bezichtiging van het poppenhuis van Petronella Brandt-Oortman in de zomer van 1718’, in: *Bulletin van het Rijksmuseum* 42:2 (1994), 120-136.

- Michiel Plomp, 'De portretten uit het stamboek voor Joanna Koerten (1650-1715)', in: H. Blasse-Hegeman, E. Domela Nieuwenhuis et al. (eds.), *Nederlandse portretten* ('s-Gravenhage, 1990), 323-344.
- Élie Richard, *Door ballingen onthaald; verslag van reizen in Frankrijk, Vlaanderen, Nederland en Duitsland 1708* (Nijmegen, 2012), 192.
- Michiel Roscam Abbing, 'Joanna Koerten (1650-1715) en David van Hoogstraten (1658-1724): een bijzondere relatie tussen twee bekende Amsterdammers', in: *Amstelodamum* 94:2 (2007), 14-29.
- Alice Souguir, 'Netwerken rond verzamelaar Jacob de Wilde (1645-1721)', (scriptie Universiteit van Amsterdam).
- Zacharias Conrad von Uffenbach, *Merkwürdige Reisen durch Niedersachsen, Holland und Engelland*, III, (Ulm, 1754), 554-555.
- Joke & Jan Peter Verhave, *Geknipt! Geschiedenis van de papierknipkunst in Nederland* (Zutphen, 2008), 20-24, 185.
- Joke & Jan Peter Verhave, 'De Nederlands-Italiaanse knipkunstenaar Joannes van Achelom omstreeks 1700', in: *Oud Holland*, 128 (2015), 147-162.

NOOT

- * Met dank aan Henk van Ark, Kees Kaldenbach, Ruud Lambour, Martha Peacock, Michiel Plomp en Alice Souguir die ons inzicht in het werk en de context van Joanna Koerten hebben verdiept.

Dopers zaaigoed op gereformeerde akkers – of omgekeerd?

De doopsgezinde kruisbestuiving van uitgever en
vertaler Marten Schagen met Engelse ‘zielstigters’ als
James Hervey, Thomas Green en Benjamin Bennet

PIET VISSER

EEN GESCHIEDENIS UIT TWEE WERELDEN

Op zaterdag 29 oktober 1994 werd het vierde lustrumcongres van de Doopsgezinde Historische Kring gehouden in de Leidse Lokhorstkerk – in de slagschaduw van de imposante Pieterskerk. Het thema luidde: ‘Doopsgezinden, opposanten en geestverwanten’, wat vooral een geleerd gesprek behelsde tussen dopers en gereformeerden. Immers, nergens anders in de Europese kerkgeschiedenis hadden er zich zo’n intensieve gedachtenuitwisseling en -clash voorgedaan als juist in ons multireligieuze land.

Mennisten en Calvinisten mogen met recht “feindliche Brüder” genoemd worden, juist omdat ze elkaars geestverwanten waren, werden ze elkaars opposanten en concurrenten. Beiden wilden een, onder vervolging en in ballingschap ontstane “smalle kerk”: een gemeenschap van heiligen, met een door persoonlijke belijdenis en gemeentelijke tucht omheinde avondmaalspraktijk ...

Aldus de toenmalige inleider van dit congres: Sjouke Voolstra.¹ Dr. Willem Jan op ’t Hof, specialist op het gebied van de Nadere Reformatie, hield bij die gelegenheid een boeiend verhaal onder de titel: ‘Gereformeerde piëtisten. Opposanten en geestverwanten van de doopsgezinden’, dat hij in geschrifte nader uitwerkte.² Zijn betoog en conclusies zijn helder, maar ook verrassend – zeker voor een gehoor dat nauwelijks was ingewijd in de scope en het jargon van het Nadere Reformatie-onderzoek. Op ’t Hof beschrijft zowel de argumenten voor en representanten van de wederzijdse controverse, als die van de onderlinge raakvlakken, althans voor zover overgeleverd in overwegend polemische geschriften van vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie,

zogenaamde gereformeerde piëtisten. Zijn slotsom luidt dat van een tiental bestrijders van het doperdom *de facto* alleen Godefridus Udemans zich het meest omvattend en specifiek tegen de doperse leer en gebruiken gekant had. Franciscus Ridderus (Rotterdam) gebruikte zijn vierdelige *Apollos, ofte Zedige verantwoorder voor de leere der gerefomeerde kercke* (1666-1679) om zich leerstellig af te zetten tegen alle gezindten en sekten, hoewel hij in het vierde deel specifiek van leer trok tegen de doopopvatting van de menniste vermaner uit de Maasstad: Bastiaen van Weenigem.³ Anderen, zoals Cornelis Gentman (Utrecht), Franciscus Elgersma (Leeuwarden) en Johan Verschuur (Zeerijp), vonden vooral in de angst voor sociniaanse besmetting aanleiding om het volk van Menno de les te lezen. Dat gold in zekere zin ook voor de Makkumer predikant Theodorus à Brakel, bij wie ook nog lokale omstandigheden een belangrijke rol speelden. Diezelfde 'Poolse smetvrees' vormde eveneens een belangrijk bestrijdingsmotief voor Johannes Hoornbeek, die toen nog hoogleraar te Utrecht was.⁴

Daarnaast signaleert Op 't Hof verschillende raakvlakken tussen gereformeerd piëtisten van de Nadere Reformatie en het meer biblicistische en 'stille' smaldeel der doopsgezinden. Zo voelden sommige gereformeerden zich zeer aangesproken door het vaak terechte doperse verwijt dat de levensheiliging van de lidmaten van de publieke kerk nogal te wensen overliet.

Siet, zeggen zij [de 'Weder-dooperen'], hoe schoon zijn zij [de gereformeerden] op-gepronkt! Hoe zijn zij met goudt ende zilver behangen! Hoe zijn zij verciert! Soude dat de Gemeinte Godts wesen? Soude dat Godts volk zijn...

Zo verwoordde Jacobus Trigland het in een preek in 1614:⁵ Voorts bespreekt Op 't Hof tal van voorbeelden van goede verstandhoudingen tussen gereformeerde piëtisten en doopsgezinden, zoals de Utrechtse van de 'Lammerenkrijgh', halverwege de zeventiende eeuw. Daarin stonden de meer behoudende en confessionele doopsgezinden recht tegenover hun rekkelijke, onbepaalde verdraagzaamheid predikende broeders en zusters, waarbij de eersten in Utrecht hun toevlucht namen tot de gereformeerden.⁶ Gisbertus Voetius berichtte met veel enthousiasme hierover een collega, Heidegger, in Steinfurt; hij hoopte dat de doperse malcontenten zelfs zouden overkomen naar zijn kerk. Gezamenlijk was men tot de opstelling van een theologische vragenlijst gekomen, waarmee met afwijkende, ketterse ideeën besmette predikanten aan de tand konden worden gevoeld.⁷ Daarnaast gaf Voetius hoog op van dit menniste volk dat gulhartig had bijgedragen aan landelijke col-

lectes voor noodlijdende geloofsverwanten in Ierland en Piemont (de Waldenzen). Het zou Heidegger dan ook sieren bij zijn vader, stadspredikant te Zürich, aan te dringen om de gereformeerde gemeenschap in Zwitserland te bewegen om de in Voetius' ogen beschamende vervolging van Zwitserse mennonieten te staken.⁸ Deze rijkelijk gedocumenteerde oogst overziende, concludeert Op 't Hof dat van de zijde van de nadere reformatoren – anders dan tegen rooms-katholicisme, remonstrantisme, labadisme en cartesianisme – er in deze kring nauwelijks behoefte heeft bestaan zich specifiek tegen het doperdom te weren. De verklaring daarvoor vindt hij in het wezen van de vroomheid:

De Nederlandse calvinistische piëten ontwaarden bij de doopsgezinden zoveel elementen van bijbelse en authentieke vroomheid, dat zij zichzelf in hen herkenden en er daarom weinig of geen behoefte aan hadden om polemiek mee te bedrijven. Deze geestelijke herkenning vormt het grondpatroon van de calvinistisch piëtistische houding jegens de doopsgezinden.⁹

De kennelijk welhaast exemplarische vroomheidspraktijk der doopsgezinden van de oude stempel stimuleerde zelfs onderlinge vriendschapsbetrekkingen met gereformeerde predikanten, in Friesland met name. Ook zou deze gedeelde vroomheidsbeleving overgangen van dopers naar de gereformeerde kerk hebben bevorderd.¹⁰ Op 't Hof veronderstelt dan ook op het terrein der vroomheid een 'identieke instelling' die een '(h)erkenning [...] van elkaars spiritualiteit' met zich mee heeft gebracht.¹¹ Dit verrassende betoog resulteert dan ook in een stevig pleidooi voor nader onderzoek naar de wederzijdse effecten van deze piëtistische factor waarvoor de doperse historiografie geen oog had gehad.

BETER LAAT DAN NOOIT

Opmerkelijk genoeg echter heeft, twintig jaar na dato, die oproep aan weerskanten nog geen enkel effect gesorteerd, waarvoor overigens van dopers-historiografische zijde wel enkele oorzaken zijn te geven.

Vermoedelijk de belangrijkste oorzaak is wel dat dit door Op 't Hof in 1994 zo wezenlijk geachte onderscheid van de gereformeerde piëtistische vroomheid der calvinistische opposanten, specifiek dus vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie, in het tijdperk van het polemische getwist voor de bestreden mennisten en doopsgezinden volstrekt niet opportuun was. Voor het do-

perse smaldeel was de decennialang aanhoudende kritiek van synodes, classes, lokale consistories en hun predikanten simpelweg één pot nat.¹² Of de godsdienstoefeningen in hun schuilkerkjes nu verstoord werden door calvinisten van meer ingetogen, vrome en bevindelijke snit, de toenmalige *bible-belt*, dan wel door academisch getrainde scherpshijpers uit de brede volkskerk, het was ‘*Menno Symons rot*’ om het even wie het uitdaagde tot een verbale krachtmeting in een soms maanden durend godsdienstgesprek, of wie in de vele polemieken de ‘Ver-werringhe der Weder-dooperen’ haarfijn bloot legde.¹³ Een ieder die de gereformeerde leer volgens de drie ‘Formulieren van Eenigheid’ in stelling bracht tegen doperse ‘ketterijen’ als de volwassendoop, de vrije wil, de afwijzing van de predestinatieleer, het pacifisme, het verbod om eden te zweren, of wat dan ook, was in hun ogen zondermeer een representant van de geprivilegieerde kerk, zonder onderscheid te maken in de grofgesneden dan wel fijnbesnaarde vroomheid van hun opponenten.¹⁴

Een tweede oorzaak voor uitblijvende respons bestaat uit de grote aarzeling, zo niet praktische en principiële onwil, in de doperse historiografie – anders dan in het onderzoek van de Nadere Reformatie – om studie naar piëtistische vroomheidstendensen onder doopsgezinden als apart substraat te verrichten. Ter aanduiding van de verschillende soorten van doopsgezindheid, eind zestiende en begin zeventiende eeuw resulterend in minstens tien organisatorisch en orthopraktisch apart te onderscheiden denominaties, worden meestal globale kwalificaties gebezigd als: fijn, orthodox, biblicistisch, conservatief of confessioneel, tegenover: grof, moderaat, tolerant, rationalistisch en (nogal ahistorisch) vrijzinnig. De eerste categorie van doperse richtingen betitelde zichzelf het langst als ‘mennoniet’ of ‘mennist’, de tweede mat zich al sedert het eerste schisma uit Menno’s nadagen, in 1557, de neutralere benaming ‘doopsgezind’ aan.¹⁵

Binnen de verschillende groeperingen, die alle overigens een sterk besef van vrome levensheiliging gemeen hebben, dankzij het sterk ethische en praktische gerichte doperse geloof als zodanig, zijn door de eeuwen heen, op verschillende tijden en bij tal van leken, vermaners en later ook de vrijgestelde pastorale professionals onder andere ook de piëtistisch gekleurde vroomheidstypen waar te nemen, die in de beschrijving van de Nadere Reformatie tot een van haar wezenskenmerken zijn verheven. Overigens hebben alle doperse groeperingen een sterk besef van levensheiliging gemeen, dankzij het sterk ethische en op de praktijk gerichte doperse geloof. Tot dit piëtistische vroomheidstype behoort onder andere een min of meer bevindelijke vroomheid, die in doperse context meer als een spiritualistische onderstroom wordt

beschouwd, neigend naar enerzijds mystiek en mystiek-spiritualisme, en anderzijds naar piëtistisch gekleurde, ingetogen en soms bevindelijke vroomheid. Met andere woorden, het construeren en definiëren van een separate puriteinsachtige onderstroom onder mennonieten en doopsgezinden, zoals in de calvinistische kerkhistorie heeft plaatsgevonden, zou in doperse context niets verhelderen. Per definitie nogal dogmatisch ongeremd zong iedere doper zoals hij of zij gebekt was! Fijne vroomheid, puriteinse of piëtistische tendensen raken dan ook niet het wezen van het doperse geloof, maar vormen slechts een der vehikels die naar de kern van het geloof door de daad, de *imitatio Christi*, toe leiden.¹⁶ Wie bovendien in doperse context de schriftelijke nalatenschap van bevindelijke of mystiek-spiritualistische voorgangers analyseert, zal ten aanzien van bijvoorbeeld de gepostuleerde vroomheid feitelijk dan ook geen andere conclusies mogen trekken, dan die enkel de auteur in kwestie regarderden. Over de devotie van zijn gemeenteleden valt dan ook niet meer te zeggen dan dat wellicht sommigen meegingen in 's mans vroomheidsbeleving, maar anderen daarentegen in veel mindere mate of zelfs geheel niet.¹⁷ Met andere woorden: in de doperse historiografie zou de constructie van een soort 'Nadere Reformatie' of zelfs 'doopsgezind Piëtisme' als aparte vroomheidstraditie de historisch complexe werkelijkheid van Menno's spreekwoordelijk 'stille' vermaanvolk alleen maar vertroebeld hebben.¹⁸

De derde oorzaak dat Op 't Hof's oproep onbeantwoord is gebleven, hangt nauw met het voorafgaande samen. Het dopers historische onderzoek heeft zich de laatste twee à drie decennia, meer dan ooit te voren, multidisciplinair geconcentreerd op vooral haar cultuurhistorische, sociaaleconomische en prosopografische ontwikkelingen, relaties en identiteitsaspecten, wat gepaard ging met een significante verschuiving van de genese van het zestien-de-eeuwse doperdom – de *core business* sinds de late jaren zestig – naar de geschiedenis der volgende eeuwen. Daarin vormen vooral de analyse van veranderingsprocessen door de tijd heen, en de *appropriation* van nieuwe ontwikkelingen en inzichten een rode draad. Deze analyse vormt het instrument om fenomenen als dogmatische flexibiliteit, maatschappelijke assimilatie, het doordringen tot het beschavingsoffensief, liberaliserende verburgerlijkings-tendensen en religieuze heroriëntaties in kaart te brengen en te verklaren.¹⁹ Hier is dus een totaal andere focus waar te nemen dan in het onderzoek naar het verkennen, in kaart brengen, definiëren, reconstrueren en afbakenen van de religieuze groepsidentiteit van het gereformeerd piëtisme en de Nadere Reformatie, voornamelijk dankzij de samenstelling en analyse van een canon van nationale representanten en internationale geestverwanten met hun *cor-*

pus pietatis dat specifiek tot de Nederlands gereformeerde vroomheidsliteratuur wordt gerekend.²⁰

Het is dus geen vooropgezette doperse dwarsigheid geweest om geen nader onderzoek te doen naar dopers-gereformeerde vroomheidsparallellen – het fenomeen als zodanig blijft interessant – maar het was simpelweg het primaat van andere prioriteiten dat zulks verhinderde. Nu Op 't Hof met emeritaat is gegaan, bied ik één facet van mogelijke kruisbestuiving over en weer ter overweging aan en dat onder het Friese motto: *better let as net*.²¹ Ik doe dat aan de hand van de vertaalactiviteiten van een doopsgezinde voorman uit de achttiende eeuw, Marten Schagen (1700-1770), die onder andere een fijne neus had voor de geschriften van James Hervey en soortgenoten. Als oude drukkenverzamelaar – een liefhebberij die wij gemeen hebben – is mij bekend dat Schagens uit het Engels vertaalde werken doorgaans tot het antiquarische segment der ‘oude schrijvers’ worden gerekend, wat ook bevestigd wordt door opname ervan in *Pietas*.²² Des te intrigerender is dan de vraag waarom deze doper zich zo aangesproken wist door de Hervey-mannen, wier doen en denken op het eerste gezicht dichter tegen de orthodox gereformeerde theologie en vroomheid aanlagen, dan die van de doopsgezinden.

DOPERS-GEREFORMEERD GRENSVERKEER

Hoewel Calvijn in de ooit doperse Idelette de Bure zijn levensgezellin zou vinden, bestreed de Franse reformator van meet af aan de ketterijen van het anabaptisme.²³ Desalniettemin resteerden er genoeg theologische en geloofspraktische raakvlakken die reflectie over en weer, vooral na de tijd der felle polemieken, zouden inspireren.²⁴

Voornamelijk beperk ik mij tot Schagens fascinatie voor een zestal ‘zielstigtelyke’ schrijvers uit Engeland; toch was hij volstrekt niet de enige die op dergelijke interconfessionele overschrijdingen betrappt zou kunnen worden. Zo zou het bijvoorbeeld de moeite waard zijn vergelijkend onderzoek te doen naar het boekenbezit en -gebruik van vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie en van doperse leken en voorgangers. Wat bij theologisch en stichtelijk boekenbezit onder doopsgezinden vaak opvalt, is de grote confessionele verscheidenheid van beschreven titels. Recentelijk is dit gebleken uit het onderzoek van Ruud Lambour, die boedelinventarissen van Amsterdamse doopsgezinden in de Gouden Eeuw heeft bestudeerd. Zo trof hij in 43 inventarissen 109 preken en prekenbundels aan, waarvan er maar liefst 56 van

remonstrantse herkomst waren, 11 van gereformeerde en slechts 27 van meniste signatuur.²⁵ Ook uit andere mij bekende inventarislijsten blijkt nogal eens dat het aandeel *mennonitica* in boekerijen van doopsgezinden herhaaldelijk geringer is dan dat van religieuze literatuur van andere, niet zelden ook gereformeerde herkomst.²⁶ Overigens is het opmerkelijk dat er van Jan Philipsz Schabaeljes bestseller, de *Lusthof des gemoets*, waarvan er in Nederland meer dan honderd herdrukken zouden verschijnen, slechts negen exemplaren in de ruim 600 Amsterdamse doopsgezinde inventarislijsten worden vermeld!²⁷ Dit zou een extra argument kunnen vormen voor de constatering die Op 't Hof eerder al had gedaan, dat, afgaande op de vele *Lusthof*-uitgevers uit de hoek der Nadere Reformatie later in de zeventiende en achttiende eeuw, dit kassucces vooral toegeschreven zou moeten worden aan een groot debiet onder dat type gereformeerd leespubliek!²⁸ Of het gereformeerde boekenbezit, van welke soort dan ook, net zo'n gevarieerdheid te zien geeft als dat van doopsgezinden, zou echter nog moeten blijken.²⁹

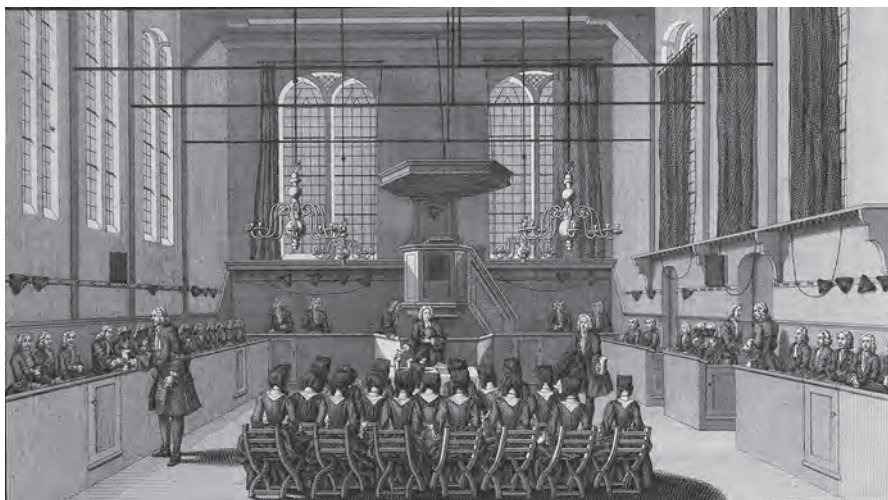
Dat doopsgezinden van allerlei pluimage voeling hadden met een breed scala aan vroomheid bevorderende inspiratiebronnen (puriteinse en piëtistische geschriften van uiteenlopende herkomst inclusief), zij hier kort gedemonstreerd. Op 't Hof gaf zelf het saillante voorbeeld van de orthodoxe leraar van de Groninger Oude Vlamingen te Noordbroek, Uke Walles. Ter verdediging van zijn rechtzinnigheid tegenover de wereldlijke rechters (die hem in 1637 zouden verbannen), riep deze niet alleen de Engelse puritein William Perkins te hulp, maar ook de Workumse predikant der Nadere Reformatie: Adam Westerman.³⁰ Ook wees Op 't Hof al op de vertaalactiviteit van Johannes Grindal, apotheker te Amsterdam en later in Rotterdam. Hij stamde uit een familie van uit Engeland gevluchte Brownisten die zich onder leiding van John Smyth in Amsterdam hadden aangesloten bij de doopsgezinde Waterlanders. De zogenaamde brownisten zouden daar nog tot circa 1640 in het Engels preken.³¹ Dat Grindal vanwege die achtergrond als in Holland geboren *English native speaker* voor uitgever Jacob Benjamin een aangewezen vertaler was, lijkt voor de hand te liggen.³² Toch was deze Grindal zelf ooit ook zeer geporteerd van de Engels puriteinse vroomheid:

ick bekenne geern, dat ick aen de selvige [de Engelse geschriften] grootelicks verplicht ben, als hebbende een groote soetigheydt dickmaels daerin gheproeft, die de mondt mijnder Ziele seer smaeckelijck, ende volghens dien tot in het herte troostelijck gheweest is.³³

Ik ga voorbij aan een gedeeltelijk gemeenschappelijke oriëntatie van zowel de Nadere Reformatie als het Waterlands doopsgezinde Vredestadsburgerdom op de populair mystieke en ascetische werken van Thomas à Kempis, Johannes Tauler, of Bernardus.³⁴ Wel zij in relatie hiermee nog gewezen op een ander boekje, een geestelijke pelgrimage, dat in beide kringen waarschijnlijk lezers heeft gevonden. Dat betreft het in 1515 in het Catalaans verschenen *Spill de la vida religiosa* van Miquel Comalada, dat sedert 1583 als *Den schat der zielen* menige herdruk beleefde.³⁵ Bij Vredestadsuitgever Claes Jacobsz in De Rijp verscheen *Den schat* omstreeks 1645 in de curieuze verzamelband *Practycke der sielen*, samen met Thomas à Kempis, *Navolginge Christi*, het anonieme *De gheestelycke bruyloft*, de zeer bekende mystiek-spiritualistische *Duytsche theology*, en nog een vroeg dopers werkje van Sigmund Salminger.³⁶ Dat het sindsdien nog lange tijd ook in doperse kring gewaardeerd werd, blijkt wel uit de geheel herziene editie die door de Lammistische dichter Reinier Rooleeuw in 1678 werd bezorgd,³⁷ wat tevens het debuut zou zijn voor Jan Luyken als illustrator van vele honderden boeken.³⁸

Dit geestelijke pelgrimsgenre brengt mij bij een andere doopsgezinde auteur, die 'slachtoffer' zou worden van het enorme succes van John Bunyans *Christens reyse*. Jacob Dircksz, een leraar van de behoudende Fries doopsgezinden te Wormerveer, publiceerde in 1683 een geestelijke pelgrimsgeschiedenis, getiteld: *Een allegoris-historis verhaal van het edel en machtig koninkrijk van Salem*, waarin 'Historicus Waarmont' aan zijn vriend 'Reislust' uitvoerig de geschiedenis van pelgrim 'Heilzoeker' vertelt.³⁹ In het voorwoord dat uitvoerig stilstaat bij de gehanteerde 'allegorische stijl', bekent Dircksz dat 'nu onlangs noch een diergelijke Schrijver uit het Engels in onze Nederduitsche spraak, in't licht gekomen' was, wat hem schroomachtig maakte 'het mijne doe al ten naasten by op het Pampier' te voltooien. Toen hij dat werk – bedoeld is natuurlijk Bunyans *Eens christens reyse* uit 1682 – te pakken had gekregen, en gezien dat deze dezelfde materie toch anders had benaderd, was hij maar doorgegaan onder het motto 'dat verandering van Spijs (gelijk het spreek-woord zegt) wel doet eten.'⁴⁰ Wiens geestelijk voedsel er sindsdien in dit genre met onvoorstelbare gretigheid geconsumeerd zou worden, is algemeen bekend. Oom Jacob bleef beteuterd met een droog broodje achter!⁴¹

Zonder dat nauwelijks iemand er weet van had, zou Jacob Dircksz vermoedelijk toch naam maken in piëtistisch *angehaucht* Nederland met de aan hem toegeschreven vertaling uit het Duits van het hoofdwerk (1610) van de lutherse voorman Johann Arndt: *Vier boecken van het waere christendom*



Avondmaalscène in de Amsterdamse schuilkerk van de Fries doopsgezinden, de ‘Arke Noach’ aan de Prinsengracht 167-171, waar uitgever Marten Schagen vermaner (liefdeprediker) was van 1727 tot 1738. Gravure uit 1743 door Frans de Bakker naar Hendrik de Winter (259x146 mm) (part. coll.).

(1631).⁴² Arndts werk genoot zeker populariteit in Nederland, doch in mindere mate dan in Duitsland en Noord-Amerika. Hoewel hier de markt op piëtistisch/puriteins terrein overstroomd zou worden door werk van vooral Engelse origine, blijkt Arndt in kringen der Nadere Reformatie zeker waardering te hebben gevonden.⁴³ Juist dit op de praktisch piëtistische, zo niet mystiek-spiritualistische vroomheid toegesneden geschrift, waarin niet alleen de invloed van Thomas à Kempis, Tauler, of de *Theologia Deutsch* evident is, maar ook de *imitatio Christi* in het dagelijkse deugdzame leven, de geest-vlees dichotomie, of het afsterven van de oude Adam ten faveure van de ‘nieuwe creature’, paste geheel in het programma dat de beweging van Vredestad destijds verkondigde, zeker in haar epicentrum van de waterrijke Zaanlanden en omstreken.⁴⁴ Dat dit de Fries doopsgezinde Jacob Dirksz aangezet zou kunnen hebben tot diens veronderstelde vertaling van Arndts werk, hoeft dan ook niet echt te verbazen.⁴⁵

Het moge duidelijk zijn dat deze al dan niet professionele lezers, zoals Wal-lis, Grindal en Jacob Dirksz, van zeer uitlopende doopsgezinde signatuur (een Groninger Oude Vlaming, een lammistische Zonnist, Vredestadsburgers en een Fries doopsgezinde), overal wat van meepikten. Zij deden dat

niet alleen wegens hun dopers ingebakken voorliefde voor praktische vroomheid en ernstige betrachting van de levensheiliging, maar ook met een bijzonder zintuig voor de innerlijke geloofsbeleving van hetzij piëtistische, hetzij mystiek-spiritualistische aard. Of het nu Engels puritanisme betrof, populaire mystiek uit de rijke Roomse traditie, piëtisme van Duits lutherse snit of van eigen Nederlandse bodem, was niet echt belangrijk! Zo'n religieuze alleseter, weliswaar consumerend in een tijdvak waarin vele smaakpapillen geprikkeld zouden worden door nieuwe, fysicotheologisch gedetermineerde kruiden en ingrediënten van de Verlichting, was ook de Utrechtse leraar Marten Schagen.

MARTEN SCHAGEN, RECHTZINNIG EN MODERAAT VERLICHT

Hoewel 's mans scholingstraject geen academische graad kende, was Marten Schagen (1700-1770) door zelfstudie goed ingewijd in de theologie, de drie moderne en de klassieke talen. Schagens hoofdberoep was van 1723 tot 1738, boekverkoper annex uitgever in Amsterdam, waar hij tevens *parttime* leraar was van de Fries doopsgezinde gemeente die bijeenkwam in de 'Arke Noach' schuilkkerk.⁴⁶ In 1738 werd hij beroepen tot *fulltime* bezoldigd leraar in zijn geboortestad Alkmaar, waarna in 1741 de doopsgezinde gemeente te Utrecht zou volgen, waar hij tot zijn dood zou blijven. Daar gold hij, zoals de twee-richtingentradië van die gemeente wilde, als de meest orthodoxe van de twee dienstdoende predikanten.⁴⁷

Om beter te begrijpen waarom Schagen zich zo vol overgave op het vertaalwerk van Hervey en de zijnen stortte, is het zaak zijn theologische ligging beter op het netvlies te krijgen. Reeds als middenstander op de Amsterdamse Nieuwendijk viel op dat in Schagens boekwinkel, 'In Erasmus' geheten, een breed scala aan lectuur te koop was. Bijna de helft daarvan bestond uit theologische en stichtelijke titels en zogenaamd kerkgoed; daarnaast verkocht hij historische en literaire werken en andere titels. Naast boeken van doperse en spiritualistische origine, of van nieuwlichters als Crellius, Descartes en Spinoza, valt onder de rubriek theologie (ook in het Latijn en Frans) vooral het gereformeerde segment op, in al zijn breedte en met inbegrip van een deel remonstrantse werken.⁴⁸ Hij verkocht niet alleen werk van Calvijn, Beza en Marix van Sint Aldegonde, maar ook van voetianen en coccejanen als David Knibbe, Johannes Hoornbeek, Herman Venema en Campegius Vitringa. Ook de specifiek Nadere Reformatie-epigonen ontbraken niet, zoals Franciscus Ridderus, Godefridus Udemans, Guilielmus Saldenus, en Johannes

d'Outrein. Schagen richtte zich met zijn boekennering zowel op een meer geleerd en professioneel in theologie geïnteresseerd leespubliek, als op dat van een brede schare protestantse liefhebbers van stichtelijke lectuur.

Zijn eigen fonds als uitgever, bestaand uit zo'n 80 titels, bevatte nogal wat poëzie, waaronder tal van werken van de destijds zeer geliefde stichtelijke dichter van doopsgezinde huize, Claas Bruin, en verder voornamelijk theologie. Behalve zijn eigen geschriften publiceerde hij ook titels van andere doperse broeders, alsmede van enkele remonstranten. Kenmerkend voor Schagen gaf hij ook vertaald werk uit van belangrijke gereformeerde *irenici* uit Zwitserland, vertegenwoordigers van het zogenaamde Helvetisch *triumvi-raat*, te weten J.F. Ostervald en S. Werenfels, alsmede van de moderaat verlichte Engelse godgeleerde John Tillotson.

Dat Schagen zelf ook als een moderaat verlichte figuur gekenschetst mag worden, wordt vooral ingegeven door de uitgave van een opmerkelijk tijdschrift. Dat betrof het vrijwel geheel door hemzelf geredigeerde kwartaalschrift *Godgeleerde, historische, philosophische, natuur-, genees- en aardrykskundige, poëtische en regtsgeleerde vermakelykheden* (1732-1740), dat, anders dan de bekende *Boekzaal* bijvoorbeeld, geen recensies van vakliteratuur uit de verschillende disciplines bevatte, maar samenvattingen van en zelfs gehele hoofdstukken uit recent in het buitenland verschenen boeken. Een groot deel van die vertalingen vervaardigde hij zelf. In deze periodieke staalkaart van nieuwe ontdekkingen en inzichten domineerde vooral de fysicotheologie. Ook hiermee beoogde hij min of meer boven de partijen te staan door als een doorgeefluik onbevooroordeeld niet enkel de geleerde elite, maar een breed en Nederlandstalig 'weetlievend' publiek te informeren.⁴⁹

Daarnaast publiceerde Schagen ook werken die blijkens de opname ervan in de database van *Pietas* tot het terrein van de Nadere Reformatie worden gerekend, zoals het in rijm omgewerkte boek van Joseph Hall, *De schoole der wereld* (ca. 1730);⁵⁰ William Sherlock, het eerste deel van diens *Predikaetsien* (1724);⁵¹ alsmede de *Verhandeling van de gelukzaligheyd der vroomen* (ca. 1730);⁵² Joseph Jacksons *Verhandeling van Gods voorweetenschap, en 's mensen vrye werking* (ca. 1727)⁵³ en van de Duitse piëtist Wilhelm Ernst Ewald de door de dissident-gereformeerde Isaac le Long vertaalde *Veertien betrachtingen over de voorboden der eeuwigheit* (1735 en 1736).⁵⁴ De vraag is interessant of de zakenman Schagen deze werken destijds voor zijn eigen, deels naar piëtistische vroomheid neigende achterban op de markt bracht – het nogal heterodoxe karakter van de vertalers zou dat vermoeden kunnen versterken –, of primair een gereformeerd publiek van Nadere Reformatie- en/of evan-

gelische signatuur wenste te bedienen? Of had hij misschien, zonder vooropgezette strategie, alle soorten van kerkelijk publiek op het oog? Bovendien: dreef hem enkel een commerciële afweging met dit fondssegment – het uitbrengen van een titeluitgave van een ouder fondsrestant wijst daarop –, of koesterde hij ook ideologisch bepaalde overwegingen?

Als leraar van zijn gemeenten in Amsterdam, Alkmaar en Utrecht, profileerde Schagen zich als een algemeen protestants en ‘groot-doopsgezind’ mens, inhoudende dat hij het exclusivisme van sektarisch mennisme afwees, zowel ter rechter als ter linker zijde. ‘Schagens verdraagzaamheid berustte niet op toegeven aan het meedeinen met de modes van het menniste burgerdom, maar op de rationele afweging dat er slechts één goddelijke openbaring was, één alles dominerende evangelische waarheid.’⁵⁵ Daarin beschouwde hij zichzelf als een oprecht rechtzinnig predikant:

De Regtzinnigheit in een’ Leeraer, is de Naeukeurige Overeenkomst, die zyn Leer en Handel heeft met de *Leere Gods onzes Zaligmakers*: zulks hy in alles juist alzo spreek en doe, als dit Getrouwe Woord hem voorschryft, en hierin nogte toe- nogte afdoe van hetzelve. – Hy moet naeuwkeurig *Overéénkomen*, met dit Oude Geloof [...] Hy moet ook niets toe- of afdoen van deze Heilige Leere, maer dezelve ongeschonden en eenvoudig aenkleven [...] Deze Gezondheit in ’t Woord, deze Regtzinnigheit, kan derhalven geen Leeraer bezitten, ten zy hy zich onafscheidelyk houde aan het Alleenonfeilbaere Geloof, en een Onergerlyk Geweeten. [...] Trouwens JESUS CHRISTUS, de Behouder onzer Zielen, de Kenner en Doorgronder van alle harten, leerde zynen Navolgeren, dat men uit de *Vrugt den Boom zoude kennen*. Daer een heilig en belangeloos leven, daer een opregte yver en zugt voor de Goddelyke Openbaring is, daer is buyten alle twyffel, de Regtzinnige Leer: maer daer deze ontbreken, kan geene Algemeene Toestemming, schoon eeuwen agteréén gevolgt, eenige Leeraer regtzinnig maken.⁵⁶

In Schagen konden doperse rekkelijkheid en rechtzinnigheid naast, door en doorelkaar heen functioneren. Zonder ook maar een seconde te twifelen aan de onomstotelijkheid van de goddelijke openbaring, wist hij natuur en rede, wetenschapsprogressie en fysicotheologie, kortom de moderate Verlichting zoals die in zijn tijd in zwang raakte, in zich te verenigen. Mèt alle (protestantse) christenen beschouwde hij zich deelgenoot van één kerk, één heilsgeschiedenis en één door Christus voorgeleefde levensheiliging, zonder evenwel zijn doopsgezinde particulariteiten prijs te geven. In zijn rouwdienst van 1770 werd hij door zijn collega Cuperus aldus getypeerd:

Hy geloofde de waarheden des algemeenen Kristendoms, zo als die vervat zyn in de zogenoemde *Geloofsleuze der Apostelen*, verwierp den *Kinderdoop*, keurde het best geene *Eeden* te zweeren, en hadt eenen innerlyken afkeer van de Leer der *volstreckte Voorbeschikking*. Echter veroordeelde hy niemand, die van hem in deezen of nog in andere opzigten verschildte. Die het Euangelium van harten Geloofde [...] en zyn Geweeten getrouw zocht te Beleeven, was zyn geestelyke Broeder. Alle deezen nodigde hy tot de Gemeenschap des H. Avondmaals, van welke Belydenis zy ook waren [...] ten teken van zyne genegenheid en Broederlyke hart, dat hy alle Kristenen van onderscheidene begrippen, toedroeg.⁵⁷

In 1770 zou zich in de gereformeerde wereld een conflict afspelen rondom de verlichte inzichten van de Engelse evangelische piëtisten Philip Doddridge en Isaac Watts, waarbij de kerkelijke hoogleraren Didericus van der Kemp en Gijsbertus Bonnet enerzijds en Jan Jacob Schultens en Ewaldus Hollebeek anderzijds tegenover elkaar stonden. Het is niet te gewaagd te veronderstellen dat Schagen zich op grond van zijn eigen opvattingen over orthodoxie en tolerantie als buitenstaander zou scharen aan de zijde van de moderaten. Evenals Doddridge's verdediger Henry Goodricke, advocaat te Groningen, zou Schagen zich verre houden van de verketterende vrijmoedigheden waarvan Van der Kemp *cum suis* zich bedienden, zoals beschuldigingen van arianisme, socinianisme en vooral arminianisme.⁵⁸ Er zijn sterke aanwijzingen dat een van de laatste pamfletten die in dit hoog oplopende relletje onder ruziende gereformeerden het licht zagen, van Marten Schagens hand is. Dit zou nog nader onderzoek behoeven. Dat betreft de in 1771 bij de Amsterdamse uitgever Pieter Meijer anoniem verschenen *Gedachten en aanmerkingen over het zogenoemd autenticq uittreksel en deszelfs voorafgaande brief ter verdagtmaking van wylen den professor Doddridge uitgegeven*.⁵⁹ Dat Schagen sympathie koesterde voor Philip Doddridge, blijkt niet alleen uit zijn vertaling van de eerste twee (van zes) delen van de *Family expositor*, die eveneens op de markt werden gebracht door de reeds vermelde uitgever Pieter Meijer als *De huis-uitlegger des Nieuwen Testaments*.⁶⁰ Ook Schagens eerste biograaf, de genoemde Cuperus, gaf in zijn lijkrede bij Schagens overlijden concrete aanwijzingen dat deze, hoogst waarschijnlijk met bovengenoemd pamflet, Doddridge van vermeende ketterijen meende te moeten zuiveren:

onze Leeraar hieldt zich verzekert dat DODDRIDGE onder de Regtzinnige Gereformeerde Godegeleerden behoort geteld te worden; ten welken einde hy, om dit voor heel de waereld te doen blyken, eene *Verdediging van*

des Hoogleeraars zuiverheid in de Leere dier Kerke, ondernoomen heeft te schryven, die, als zynde daar van reeds eenige Bladen afgedrukt, waarschy-nelyk eerstdaags het licht zal zien.⁶¹

SCHAGEN ALS VERTALER VAN 'ZIELSBEVINDELYKE' ENGELSEN VOOR
DOOPSGEZINDE UITGEVERS

Sedert 1758 trad Pieter Meijer, een man met een wat omstreden reputatie, op als Schagens uitgever en drukker van vier titels van James Hervey. Meijer, zelf ook dichter, zou zich vanaf 1750 manifesteren als de belangrijkste literaire uitgever van zijn tijd met een keur van dichters in zijn fonds, voornamelijk van remonstrantse en doopsgezinde komaf en deels vrouwen betreffend, die zijn winkel tot een 'Beurs der Nederlandse letteren' maakte.⁶² Daarnaast gaf Meijer veel boeken in vertaling uit, met name vanuit het Duits en het Engels, omdat het debiet van titels in de tweede taal der elites, het Frans, tanende was. Daarbij richtte hij zich op zedenkundig, theologisch en literair werk met een verlicht-pedagogische inslag. Tevens publiceerde hij tal van tijdschriften en spectators die nogal eens rumoer teweeg brachten. Bij hem lag ook het initiatief tot oprichting van het dichtgenootschap '*Laus Deo, Salus Populo*', dat in 1759-60 een geheel nieuwe psalmberijming presenteerde als alternatief voor de twee eeuwen oude tekst van Petrus Dathenus. Dit alles bezorgde Meijer niet alleen de reputatie van een grote marktspeler, maar ook van een dissenterse ondernemer met soms nogal hardvochtige kapitalistische trekjes.

Schagen bracht bij Meijer de volgende Hervey-titels in vertaling uit.⁶³ Alereerst een prekenbundel, getiteld *De tyd van gevaar* (1758; herdr. 1763, 1775),⁶⁴ die een exponent zou worden van de zogenaamde 'Herveyaansche' preekstijl die retorisch veel pathetiek bevatte en zich van het sentiment bediende.⁶⁵ Daarna volgde het literair vaak geroemde, maar in Engeland leerstellig nogal omstreden en, met name door John Wesley bestreden vierdelige werk *Theron en Aspasio* (1758-1761; herdr. 1760-1765, 1765-1768).⁶⁶ Het werk is opgezet als een verzameling 'godvrugtige gesprekken en brieven' over voornamelijk de bijbel als Gods Woord, de zondeval en verdorvenheid van de menselijke natuur, en haar herstel dankzij de verzoening door Christus. Dat betrof vooral de 'toegerekende Gerechtigheit van onzen Goddelyken Heere' waaruit de rechtvaardigmaking voortspuit. Hiervan was Aspasio de vertolker, terwijl Hervey de theologische input aangereikt kreeg door Herman Witsius.⁶⁷



‘Men ziet in dit Pourtrait, de godvrugtige Bedaerdheit van ’s Mans geest, de schrandere Levendigheid van zyn vernuft, de opregte Gulheit van zynen aert, en de minzaeme Wellevendheit van zyn gedrag, als een regtschapen Kerkelyke en Vriend van ’t Menschdom, uitstralen.’ Marten Schagen, ‘Leven en sterven van Jakobus Hervey’, p. LX. Gravure door de doopsgezinde Jacob Houbraken naar Hendrik Pothoven, door Pieter Meijer vervaardigd voor Hervey’s *Verzameling der godvrugtige en stigtelijke brieven*, deel I (1762) (106x165 mm) (part. coll.).

Ondertussen verpozen de twee gesprekspartners, Theron en Aspasio, zich op de aangenaamste plekken die hen aanleiding geven tot fysicotheologische beschouwingen, zoals tijdens een wandeling in een lusthof, een dierentuin, op een berg, een terras, bij het zien van een mooi landhuis, weelderige natuur, *et cetera*. Voor Hervey vormde *science*, de moderne wetenschappen als botanica, fysica, astronomie en dergelijke, zonder meer de ‘handmaid of the gospel’, waarmee Gods almacht en grootsheid gedemonstreerd werd.⁶⁸ Meijer spaarde kosten noch moeite, want hij liet door Simon Fokke voor elk deel zes ingevoegde tekstillustraties graveren alsmede een frontispice voor het eerste deel.⁶⁹ Verder kwamen de *Mengelingen, of Verzameling van kleine geschriften* bij Meijer in twee delen van de drukpers (1764; herdr. 1776), bestaande uit divers postuum werk van Hervey, dat Schagen in de hierna te bespreken levensbeschrijving reeds had aangekondigd.⁷⁰

Twee jaar eerder was de *Verzameling der godvruchtige en stigtelyke brieven*, ook in twee delen uitgebracht. Daaraan liet Schagen bij wijze van inleiding een maar liefst 190 pagina’s lange door hemzelf samengestelde levensbeschrijving van Hervey voorafgaan (1762; herdr. 1768).⁷¹ Die biografie zou een iets te veel naar hagiografie riekend beeld van Hervey schetsen, op basis van alle geschriften waarover de vertaler beschikte en die hij uitputtend als bron had kunnen bestuderen.⁷² De brieven werden waardevol geacht, omdat zij aanzetten ‘tot aenqueeking van Stigtinge GODS in het Geloof aen den HEERE JESUS’; en ter opwekkinge van Ongeblankette Godsvrugt, waere Menschlievendheit, en een Zagtmoedig Nedrig Leven’ preekten.⁷³

Ondanks het iets te ronkende karakter van Schagens biografie is het nuttig daar nog even bij stil te staan, vooral om te illustreren hoe hij Hervey’s calvinistische vroomheid typeerde en relevant achtte voor een Nederlands lezerspubliek. Dat Hervey, ondanks de beïnvloeding in zijn vroege jaren door het methodisme van George Whitefield en John Wesley (de jeugdvriend die later zijn grote tegenstander zou worden), toch altijd zeer geporteerd was van het contemporaine calvinisme, daarvan getuigen zijn loftuitingen over een van de meest door hem geprezen buitenlanders: Hermannus Witsius. Deze befaamde bijbels theoloog had grote invloed op tijdgenoten in de piëtistisch en puriteinse tradities, waaronder Campegius Vitringa en Bernardus Smytegelt in Nederland, de Duitser Friedrich Adolph Lampe en Schotten als Thomas Boston en de gebroeders Ralph en Ebenezer Erskine.⁷⁴ Hervey leerde Witsius pas echt waarderen, toen zijn vriend John Ryland hem in 1753 een exemplaar bezorgde van *De oeconomia foederum Dei cum hominibus* (1677), het boek dat in stelling was gebracht tegen het socinianisme, de opvattingen van

Grotius en het remonstrantisme.⁷⁵ Na bestudering ervan schreef Hervey aan een andere vriend:

I wish, for my own sake, that you were somewhat acquainted with the author [Witsius], because, if you should be inclined to know the reason and foundation of my sentiments on any particular point, Witsius might be my spokesman; he would declare my mind better than I could do myself.⁷⁶

Opmerkelijk is voorts hoe Schagen Hervey's kerkelijke ligging kenschetste, waarbij vergelijkenderwijs ook de Nederlandse context betrokken werd, wat ons tevens de gelegenheid geeft Schagens eigen 'supra-protestantisme' beter te verstaan. 'Zyne [Hervey's] Gevoelens over 's Menschen Elende en Verlossing strookten met die van LUTHERUS, CALVINUS, en MENNO', schreef Schagen zonder scrupules.⁷⁷ De inbedding van Hervey in het kerkelijke landschap zag Schagen vervolgens zeer ruim, zonder de exclusiviteit van een der richtingen te claimen!

In ENGELAND leeren dit nog hedendaegs zeer veele Beroemde Mannen in 's Ryks *Vastgestelde* oft *Bisschoppelyke Kerk*, en onze HERVEY deelt het, als een waerdig Lid derzelve, met hen. De *Presbyteriaenen*, welke met de Gereformeerden van Nederland en elders saemenstemmen, staen'er, eenige weinige uitgezonderd, die stukken yverig voor. De *Baptisten* ofte *Engelse Doopsgezinden* zyn voor een goed en groot gedeelte handhavers dezer leerpunten. Maer alle de *Methodisten* maken, buiten het byzondere dat zy hebben, genoegzaam hiervan hun eenig werk. Men zou hen, die, wat de gemeenschap betreft, tot de Bisschoppelyke Kerk gelyk ik meen behooren, best vergelyken kunnen by de *Piëtisten*, onder de *Lutheraenen* van DUITSCHLAND; of wel by hen die onder de Gereformeerden in ons Vaderland *Voetiaenen* genoemd worden, en als yveraers voorkomen om andere tot Overtuiging en een Bevindelyk Christenleven te brengen, terwyl zy voor zichzelf zeer gezet zyn op Opentlyke en Onderlinge Byéénkomsten van Stigting. Zoo ook de *Methodisten*: welke, zoo zeer als onze Hulpprediker van WESTON-FAVELL, of iemand der voorgenoemde Godgeleerden en Gezindheden, de Beginsels der *Antinomiae* schuwen.⁷⁸

Ter precisering van Hervey's opvattingen die door de kritiek al met zo veel 'Kerkelyke Scheldnaemen' verdacht gemaakt waren, lichtte Schagen nog toe:

Wylen de Heer HERVEY was geen *Methodist*; schoon hy sterk yverde voor CHRISTUS Toegerekende Gerechtigheid en eenen Ongeveinsd-Ernstigen Wandel. [...] Ook was hy geen *Antinomiae* oft Wetbestryder; al spoorde

hy allerwegen tot een Verzekerd Geloof in 't Heil van den ZOONE GODS [...] Voorts was hy ook geenszins voor een Begunstiger, of van de *Mystieken*, of van de *Geestdryvers*, te houden: al beweerde hy met ernst den noodzakelyken invloed van GODS GEEST, en het zielsbevindelyke van 't verborgen Leven met CHRISTUS. Zoozeer als iemand, gezet op een uit de Waerheit afgeleid Christendom, en het gebruik van de Reden in den Godsdienst, kende hy geene Bevindingen en Hartsbewerkingen, als die in het HEILIG BOEK staen, en onder 't gebruik van 't zelve verkregen worden [...] Hy was en bleef verre van de beginsels en gronden der *Hutchinsoniaenen*, Misbruikers van COCCEUS Leerwyze. Onze HERVEY zei ronduit, daer het te pas quam, dat HUTCHINSON zyn werk, zoo wel in zyne Schriftverklarende als Wysgeerige en Natuurkundige Byzonderheden, te syn gesponnen, en te veel met eigendunkelykheit vermengd, had.⁷⁹

Bij Meijer verschenen tot slot ook nog Schagens vertalingen van het 'zielstig-tend vermaek' van Richard Pearsalls *Godvruchtige bespiegelingen van den oceaan* (1763; herdr. 1773) en het tweede deel, *Godvruchtige bespiegelingen van de vlinders oft kapellen* (1765); boeken die eveneens voor een brede schare lezers bestemd waren.⁸⁰

De gedreven zakenman Meijer moet Schagen op de een of andere overtuigende wijze bij zijn fonds binnen hebben weten te halen, toen hij zag dat diens eerste vertalingen van Hervey, de fraai met prenten en gedichten uitgevoerde *Godvruchtige overdenkingen onder het beschouwen der grafsteden en van een' bloembhof* (1753), alsmede de *Godvruchtige bespiegelingen over den nacht, den starrenhemel en den winter* (1756) niet alleen in Engeland, maar ook in Nederland op een enthousiast onthaal konden rekenen.⁸¹ Dit waren uitgaven van Meijers doopsgezinde stadgenoten Kornelis van Tongerlo en leraar/uitgever Frans Houttuyn, wiens winkel aan het Damrak 'In Isaak Newton' heette.⁸² Deze geschriften spraken niet alleen liefhebbers van stichtende lectuur aan, maar de zogenaamde mortuaire thematiek leefde specifiek ook onder de toenmalige dichterskringen rondom Meijer en elders, die hierop geïnspireerde graf- en nachtpoëzie schreven, wat later tevens in de smaak zou vallen bij dichters als Rhijnvis Feith en Hieronymus van Alphen.⁸³ Schagen leidde de noodzaak van reflectie op de dood als volgt in:

Den Doot, dien Koning der Verschrikkinge, onverschrokken te leeren aanzien, hem te ontmoet te leeren treden, zich te gewennen hem aen te merken als een Vrient en Weldoener, die ons den Toegang baent tot de zalige Rust en onverganklyke Heerlykheit der Kinderen Gods, is een Stoffe, die, hoe akelig zy den Wereltling toeschyne, nochtans eene der noodzaeklyk-

sten van allen moet gerekent worden, die den Christenen zyn aenbevolen; naerdien zy hier door den Weg der Gerechtigheit leeren bewandelen, en aen het Oogmerk voldoen, waer toe zy geschapen zyn en de Goddelyke Openbaring ontfangen hebben, die hen opleid ten eeuwigen Leven.⁸⁴

Het thema van de dood domineerde ook Schagens vertaling van Thomas Green, *De vier uystersten der menschen: of verstandige en gemoedelyke beschouwingen van den dood, het oordeel, of hemel en de helle* (1749; herdr. 1772).⁸⁵ Ook dit was een uitgave van Frans Houttuyn, die hierin samenwerkte met de kleine Hoornse uitgever Kornelis Kloek.⁸⁶ Hoewel het boek in kleiner, ouderwets octavo-formaat was geproduceerd, bevatte het eveneens een frontispice en vier deelillustraties van Simon Fokke. Schagen had bovendien zelf het werk doorspekt met 25 vaak uit meerdere delen bestaande toepasselijke geestelijke liederen op bekende psalmmelodieën. Ter introductie vraagt Schagen zich af:

Indien de Christenen meer op hun einde dagten, zy zouden zich minder in de wereld verzeilen. Wy beleven, schynt het, de Laatste Dagen: eene blinde Eigenliefde bedriegt te deerlyk; misleide zugt tot vermack, geld, en eere richt beschreielyke verwoestingen aen. Wat zal men seggen of schryven dat dit spoorbystere sluyte, en den menschen ontnugterende, hen bedaerdelyk op zichzelve doe letten?⁸⁷

Tenslotte zij hier nog even stilgestaan bij de twee titels waarmee Schagen zijn reeks vertalingen van Engelse ‘zielstigtende’ boeken begonnen was, die van Benjamin Bennet.⁸⁸ Dat betrof *De godsdienstige christen in zyn binnenkamer* in twee delen (1744; herdr. 1746-1748),⁸⁹ en de *XX. Godvrugtige bespiegelingen, ofte overdenkingen voor de plegtige en byzondere dagen des jaers*, eveneens in twee delen (1751-1753; herdr. 1770).⁹⁰ Beide boeken verschenen bij Schagens eveneens doopsgezinde zwager te Haarlem, Jan Bosch, met wie Schagen toen hij nog in het uitgeversmetier zat, al nauw had samengewerkt.⁹¹

Benjamin Bennet, predikant te Newcastle-on-Tyne, was ook een zeer door Schagen bewonderde auteur. Reeds in 1733 had hij in zijn kwartaalschrift *Vermakelykheden* een lang stuk van 54 pagina’s uit Bennets *Christian oratory, or The devotion of the closet* in vertaling opgenomen, wat veel positieve respons opleverde. Daarin werd de dagelijkse afzondering aanbevolen voor godsdienstige reflectie en meditatie. Deze methode paste Schagen zelf ook geregeld toe. Tot zijn tevredenheid had hij ze ook waargenomen bij zijn in 1753 op 29-jarige leeftijd reeds gestorven zoon Pieter, die toen net leraar was van de Fries doopsgezinde gemeente van Westzaan: ‘Veel troost en dienst ter bevoor-

dering van 't Genadeleven vond hy [Pieter] in de heilige Eenzaamheit, oft de afzonderingen van zichzelf ten gebede, ten hartsonderzoek, en tot overdenkingen van hemelsche zaaken.⁹²

In de opdracht van de *De godsdienstige christen* benadrukte de 'supra-protestantse' vertaler het belang van een religieuze mentaliteit en vroomheid, die heel de natie ten goede diende te komen:

Word de *Staet gelukkig* door de Godsvrugt, de *Kerk*, haer huis en tempel, zal dan gewisselyk door haer *bloeien*. Zy geeft, gelyk aen den Eerestoel van Staet Christelyke Overheden, alzoo aen de Katheder of Akademiestoel Vreedzaam Godgeleerden, en aen den Predikstoel Bescheidene Leeraers: teelende onder derzelver Euangelischen en Vrugtbaeren Dienst, een oogst van verstandige, ootmoedige, onvermoeid-werkzaam, en hemelsgezinde Ledematen [...] Dit is die Godsvrugt of *Vroomheit*, dat *Leven voor den HEERE* [...] waeraen alleen, wy den voortreffelyken naem geven, van eene Redelyke en *Mannelyke Godzaligheid*.⁹³

Net als hij later ook zou doen, hebben beide delen van de *De godsdienstige christen* achtentwintig door Schagen berijmde gezangen op hoofdzakelijk psalmmelodieën.⁹⁴ De twee delen van de *Godvrugtige bespiegelingen*, zijn niet een integrale vertaling, maar een selectie van Schagen uit Bennets *Christian oratory* (1732 en 1733); ze zijn doorschoten met 32 Luyken-illustraties, waaronder Schagen een achtregelig, zelf gemaakt verklarend gedichtje plaatste.⁹⁵ Bennet had deze reflecties slechts bedoeld voor algemene meditatie en overdenkingen die hij in zijn andere werk had aanbevolen. Voor Schagen hadden ze echter een minder vrijblijvende betekenis, waarom hij dan ook als subtitel toevoegde: 'Ten Tegengift voor de inkruipende Onverschilligheid omtrent het Plegtige van den Openbaeren Godsdienst, en tot verder Behulp van den Godsdienstigen Christen in zyn Binnekamer.' Hij heeft ze derhalve vormgegeven als meditatieve huisoefeningen voor bijzondere christelijke en kerkelijke feest- en hoogtijdagen, met gevolg dat hij ter inleiding van elke tekst het nodige eraan moest versleutelen. In het tweede deel zou hij redactioneel zelfs nog drastischer te werk gaan.⁹⁶

GEREFORMEERD EN/OF DOPERS?

Schagen deed in het van geval Bennet dus meer dan een vertaler betaamde. Zo'n werk nu, weliswaar inhoudelijk niets van de auteur verloochenend of

verbasterend, kan moeilijk nog beschouwd worden als een geschrift dat exclusief tot de spirituele voedselbank van de Nadere Reformatie gerekend zou mogen worden.⁹⁷ Hoezeer Schagen en zijn geloofsbroeders aan Bennets geschriften hechtten, blijkt wel uit de educatiepraktijk van de doopsgezinde gemeente Utrecht – het zal gezien Schagens rol daar niet verbazen. Aan het einde van de catechisatielessen gedurende het winterseizoen werden de werken van Bennet als prijs uitgereikt aan de beste leerlingen, wat plaatsvond in 1747 en 1753.⁹⁸ Dat zulks ook elders voorkwam, blijkt uit een exemplaar van Bennets *XX. Godvrugtige bespiegelingen*, dat in de Doopsgezinde Bibliotheek (UB Amsterdam) bewaard wordt. Het ingevoegde prijsblad vermeldt dat het in 1752 door vermaner Petrus Smidt van de Amsterdamse Zonnisten geschonken werd aan Cornelia de Bree.⁹⁹

Overigens werden in Utrecht ook andere van de hier besproken werken tot catechisatiegeschenk verheven, zoals Pearsalls *Bespiegelingen* (in 1766, 1767) en Greens *Vier uitersten* (in 1772).¹⁰⁰ Voorts reikte men er Watts' *Kort begrip der geheele schriftuurlyke historie* uit (uitgegeven door de doopsgezinde Isaac Tirion), en John Youngs *Leerredenen* (eveneens afkomstig van een doopsgezinde pers).¹⁰¹ Het meest populaire prijsboek was evenwel het Engelse piëtisticum van Simon Patrick, de *Geschiedenis van den reiziger naer het hemelsche Jerusalem*, mooi geïllustreerd uitgegeven door de eerder genoemde doper Houuttuyn.¹⁰² In Utrecht werd Patrick uitgereikt in 1766, 1773 en 1781 – ook elders werd het boek prijzenswaardig geacht.¹⁰³ Deze voorbeelden laten duidelijk zien dat deze in het onderzoek van de Nadere Reformatie als gereformeerde piëtistica te boek staande werken, in werkelijkheid een heel wat diffuser herkomst hadden en ook een veel hybrider publiek bedienden.

Dat gold niet minder voor de receptie van James Hervey, welhaast Schagens alter ego. Bekend is hoe hij gelezen werd door de gereformeerde predikantsdochter Jacoba van Thiel (1743-1800) te Overschie, die gedurende ruim twee jaar, op aanbeveling van Benjamin Bennet kennelijk, een religieus dagboek bijhield met vermelding van haar dagelijkse lectuur. Zij verorberde in die tijd een grote hoeveelheid van 98 titels, die ze zowel vluchtig en kortstondig, dan wel lang achtereen las en herlas, vaak afgewisseld met zang of lezing van zeer uiteenlopende gedichten, geestelijke liederen en psalmen. Hoewel de preken van Didericus van der Kemp, Johannes Conradus Apellius en Johannes van Schelle het meest favoriet waren, behoorden ook de werken van Doddridge, Bennet en Hervey, waaronder diens leven en brieven, tot haar favoriete lectuur. Maar ze verorberde evenwel ook controversiële ge-



schriften, zoals de zeer omstreden *Belisarius* van Marmontel (ook bij Meijer verschenen), of het veelbesproken, nogal verlichte en dissenterse tijdschrift *De denker*.¹⁰⁴ Tot slot is eerder al gebleken dat het mortuaire werk van Hervey en Green veel aanzien genoot, en zelfs dichterlijke navolging vond – over welhaast meetbare receptie gesproken! – in de hoofdzakelijk remonstrantse en doopsgezinde literaire kringen rondom de Amsterdamse boekenmagnaat Pieter Meijer.

Mag ik concluderen dat die historisch zo verketterde, maar in stichtelijk opzicht zo omnivorische mennonieten en doopsgezinden – zij blijven een wat ongrijpbaar volkje, die ‘stillen in den lande’ – met grote regelmaat en graagte niet alleen de grootkerkelijke, noch ketterse groene weiden hebben afgegraasd, maar ook hun eigen, wat alternatief in cultuur gebrachte velden, op zoek naar mystiek, spiritualistisch, puriteins of piëtistisch fris krachtvoer? Een type als de rechtzinnige, maar ‘groot-protestants’ denkende Marten Schagen vond hekken en heggen om ieders weiland niet het wezen uitmaken van Christus’ kerk en zijn openbaringsgeloof. Hij zaaide volijverig vertaalzaad op al Gods akkers. Hij zou zich dan ook, zo vermoed ik, verbaasd hebben dat al



(links en rechts) Het catechisatiegeschenk van Josina Minnaar, de populaire geestelijke pelgrimage van Simon Patrick, kreeg zij van de kerkenraad van de doopsgezinde gemeente 'By 't Lam' te Amsterdam. De ene ondertekenaar, Bartholomeus van Leuvenig, was opgeleid aan het Remonstrants Seminarium, maar had in 1739 ontslag genomen als leraar. De andere, Joannes Deknatel, had dezelfde opleiding gevolgd en zou zijn hele leven in de gemeente voorgaan. Hij was een piëtist, stond in nauw contact met de hernhutters, en hield conventikels waar ook gereformeerden op afkwamen (part. coll.).

dat werk van zijn hand veel later toegeëigend zou worden door slechts één bepaalde geloofstraditie.

Zou het derhalve niet zinvol zijn om ooit, bij een herijking of herordening van al dat waardevolle *Pietas*-materiaal, criteria te ontwikkelen die de multi-confessionele herkomst van die meer dan 5.000 titels verdisconteren (waarvoor bij vertaalde lectuur de kerkelijke signatuur van vertalers en uitgevers aanwijzingen bevat)? Evenzogoed zou ook het potentieel en praktisch veelsoortig gebruik onderzocht moeten worden en tevens de pluriforme receptie ervan.¹⁰⁵ Doopsgezinden zullen zich in de praktijk altijd bewust zijn geweest van hun minderheidspositie tegenover de grote publieke kerk. Dat heeft hen echter nooit verhinderd spiritueel hun eigen weg te gaan, of zich, wat stichtelijke literatuur betreft, iets gelegen te laten liggen aan het kerkelijk verkaveld laagland, hoe ijverig dat ook door gereformeerde bevindelijken met piëtistische piketpalen is afgebakend.

NOTEN

1 De tot artikel uitgewerkte lezingen werden gepubliceerd in *Doopsgezinde Bijdragen* 20 (1994) (hierna: *DB*); zie voor het citaat uit Voolstra's inleiding, 9.

2 W.J. op 't Hof, 'Gereformeerde piëtisten: opposanten en geestverwanten van de doopsgezinden', in: *DB* 20 (1994), 83-128.

3 Opmerkelijk genoeg wordt Van Weenigems bekendste werk, *Kruys-poorte of Lydens-school* (Rotterdam, 1664) kennelijk in gereformeerd bevindelijke en hersteld hervormde kring nog steeds gelezen, getuige de reprint ervan in het facsimilefonds van Schot.

4 Op 't Hof, 'Gereformeerde piëtisten', 89-105.

5 Geciteerd naar Op 't Hof, 'Gereformeerde piëtisten', 108.

6 Zie voor dit lang slepende conflict de *Global Anabaptist/Mennonite Encyclopedia Online* (hierna: *GAMEO*), sub: 'Lammeren-krijgh'; Samme Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden; geschiedenis van de dopers in de Nederlanden 1531-1675* (Hilversum/Leeuwarden, 2000), 402-429, in het bijzonder 417-421; A.M.L. Hajenius, *Dopers in de Domstad; geschiedenis van de Doopsgezinde Gemeente Utrecht 1639-1939* (Hilversum, 2003), 89-93.

7 Anders dan Op 't Hof, 'Gereformeerde piëtisten', 113, suggereert, is de op een landelijke vergadering te Leiden in 1660 van verontruste, behoudende voorgangers en kerkenraadsleden vastgestelde lijst met twaalf vragen in doopsgezind Nederland met veel scepsis en weerstand ontvangen. Die meerdaagse bijeenkomst in Leiden werd dan ook door de lammistische tegenstanders smalend betiteld als de 'Leidse synode', omdat immers de zeer plat georganiseerde doopsgezinde broederschap, met autonome gemeenten, een nationale synode als hiërarchisch besluitorgaan niet kent. De betiteling 'synode' gaf derhalve uitdrukking aan de ergernis dat de opposanten te rade waren gegaan bij de gereformeerden.

8 Op 't Hof, 'Gereformeerde piëtisten', 113. Overigens stond Voetius daarin niet alleen – ook andere gereformeerden getuigden van hun afschuw over de vervolging der Zwitserse dopers, zoals diens piëtistische geestverwant Johannes Hoornbeek, maar ook de Leidse hoogleraar Abraham Heidanus en de Groninger geleerde Samuel Maresius, twee calvinisten van andere snit. Zie:

James W. Lowry (ed.), *Documents of brotherly love; Dutch mennonite aid to Swiss anabaptists*. I, 1635-1709 (Millersburg OH, 2007), 157 en 181, resp. 280-281; en voorts: J.D. Bangs, *Letters on toleration; Dutch aid to persecuted Swiss and Palatine mennonites 1615-1699* (Rockport Maine, 2004), 28-29.

9 Op 't Hof, 'Gereformeerde piëtisten', 121.

10 Hij verwijst concreet naar de situatie in Utrecht halverwege de Gouden Eeuw, waar 'jaarlijks vele honderden lidmaten bij[kwamen], onder wie een opmerkelijk aantal personen dat overkwam uit de doopsgezinde gemeente,' Op 't Hof, 'Gereformeerde piëtisten', 113 en 125. Hajenius, *Dopers in de Domstad*, 141, betwijfelt dat op basis van de doopsgezinde bronnen ten zeerste. Dit vroomheidsargument was in doperse context dan ook nog niet eerder gehoord. Wel is algemeen aanvaard de verklaring dat sommige doopsgezinden uit drang naar maatschappelijke verheffing zich lieten overschrijven naar de publieke kerk. Hierdoor kregen zij immers zicht op betere publieke functies en netwerken, dankzij bijvoorbeeld huwelijken in patriciërskringen, en dergelijke.

11 Op 't Hof, 'Gereformeerde piëtisten', 126-127. Of het doperse smaldeel dat Op 't Hof op het oog had, zich zo makkelijk laat inperken tot dat deel 'dat zich niet liet inpalmen door tendensen in de richting van rationalisme of indifferente mystiek', is maar zeer de vraag. Ongeacht hun vroomheid is het gros der dopers spiritueel nogal hybride.

12 Zie voor een beknopt overzicht van deze intensieve dopers-gereformeerde 'dialogoog' gedurende ruim driekwart eeuw: Piet Visser, "Ick wou wel dat ick u tongh hadde". Een gedenkwaardig gereformeerd-mennist godsdienstgesprek over de doop tussen Tieleman Jansz van Braght en Gerardus Aemilius te Oud Beijerland (1663)', in: *DB* 39 (2013), 278-352, m.n. 276-282, met op 292-294 een bijlage van zo'n 40 gereformeerde polemische geschriften die tussen 1569 en 1662 het licht zagen.

13 De eerste quote is afkomstig uit het gedicht van Philippus Koëller, predikant te Akkrum (Fr.), dat hij meegaf als aanprijzing voor het polemische werkje van Nicolaus Joannis Schuyring, collega in het nabijgelegen Beetsterzwaag, getiteld: *Dool-hof der mennisten, beplant met 84. vruchtelooze boomen. dat is: Een cort begriep van de voornaemste dwalingen der mennisten, getrocken uyt hare schriften, ende kortelijck wederleyt uyt Godes H. Woort, tot dienste van de verdoolde schapen onder den mennisten van opsterlandt, ende andere eenvoudighge christenen meer* (Leeuwarden, 1661), (*12)r. Het tweede citaat stamt uit de titel van het strijdschrift van de Middelburgse predikant Hermannus Faulkelius, *Babel, dat is Verwerringhe der weder-doooperen onder malkanderen, over meest alle de stucken der christelicke leere. met een kort verhael vanden oorspronck, verbreydinge, menigerley verdeelingen ende scheuringhe der selven van malkanderen. wt verscheyden hare schriften vergadert ende t'samen ghebracht* (Middelburg, 1621, herdr. ca. 1630).

14 Uit de vele in druk bewaard gebleven polemische weerwoorden en andere reacties van doperse zijde, ben ik tot dusver geen enkele verwijzing naar een dergelijk onderscheid bij gereformeerden tegengekomen.

15 Zie de inleiding van Piet Visser, 'Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535-1700', in: John Roth & James M. Stayer (eds.), *A companion to anabaptism and spiritualism, 1521-1700* (Leiden/Boston, 2007), 299-346, met name 299-300.

16 In de Nederlands doopsgezinde geschiedenis geldt eigenlijk alleen Joannes Deknatel (1698-1759) als een fervent promotor van het Duitse piëtisme. Opgeleid aan het Remonstrants Seminarium was hij voorganger bij de rekkelijke Lammisten te Amsterdam. Zijn intensieve contacten met graaf Von Zinzendorf bracht hem in hernhutters bevindelijk vaarwater, en lange tijd varende op dat kompas, zou hij de nodige invloed uitoefenen op gelijkgestemde doopsgezinden in Nederland en vooral in Duitsland. Ook onderhield hij vriendschappelijke betrekkingen met John Wesley. 'He was a "Pietist among the Mennonites" [...] and in his experiential piety [*Bevindelikhheid*] he was quite different from the Lamist group to which he belonged.' *GAMEO*, sub 'Deknatel, Jeme'.

17 Zelf ervoer ik dit verschil in onderzoekscultuur en -focus bij het vroomheidspostulaat van de dopers devote en spiritualistisch *angehauchte* ‘Vredestadsburgers’, die blijkens hun traktaten, geestelijke dialogen en liederen, een dam wilden opwerpen tegen de verwatering en teloorgang van oude doperse waarden en geloofsbeleving. Hoe graag ik dat ook wilde, maar over de reikwijdte en het effect van hun opvattingen, of hun aanhang viel niets naders te melden. Piet Visser: *Broeders in de geest; de doopsgezinde bijdragen van Dierick en Jan Philipsz Schabaelje tot de Nederlandse stichtelijke literatuur in de zeventiende eeuw* (Deventer, 1988) 2 dln., I, 132.

18 Zie: W.J. op ’t Hof, *Het gereformeerd piëtisme* (Houten, 2005) (*Hersteld Hervormde Studies* I), 27. Zie voor de ontwikkeling en positie van het Nadere Reformatie-onderzoek in de kerkelijke en historiografische context van de gesegmenteerd calvinistische tradities in Nederland: John Exalto, ‘Van zwartekousenkerken naar biblebelt: de opmars van de bevindelijk gereformeerden in de historiografie’, in: Paul H.A.M. Abels, Jan Jacobs & Mirjam van Veen (red.), *Terug naar Gouda; religieus leven in de maalstroom van de tijd* (Zoetermeer, 2014), 97-116, vooral 106-110.

19 Piet Visser, *Keurige ketters; de Nederlandse doopsgezinden in de eeuw van de Verlichting* (Amsterdam, 2004), 6-9; zie tevens mijn ‘Van baksteenbruin naar veelkleurigheid: de metamorfose van de *Doopsgezinde Bijdragen* gedurende 40 jaar DHK’, in: *DB* 39 (2013), 27-49, vooral 37-39.

20 Dat *corpus* teksten is toegankelijk via de indrukwekkende digitale analytisch-bibliografische database *Pietas*, die door drs. F.W. Huisman onder de paraplu van de Stichting Studie der Nadere Reformatie tot stand wordt gebracht. Blijkens de toelichting op het descriptieprogramma wordt ‘met de digitale bibliografie *Pietas* [...] de Nederlandstalige *gereformeerde* vroomheidsliteratuur geïnventariseerd [mijn cursivering].’

21 Beter laat dan nooit.

22 De hierna te bespreken titels maken vrij geregeld deel uit van de bestanden van antiquariaaten als Den Hertog te Houten, Kool te Ederveen, De Roo te Zwijndrecht, of Versprille op Krabbendijke.

23 Verwezen zij onder meer naar de dissertaties van J.H. Wessel, *De leerstellige strijd tussen Nederlandsche gereformeerden en doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Assen, 1945), W. Balke, *Calvijn en de doperse radikalen* (Amsterdam, 1973), J. Bouterse, *De boom en zijn vruchten; Bergrede en bergredechristendom bij reformatoren, anabaptisten en spiritualisten in de zestiende eeuw* (Kampen, 1986), G.J. Blokland, *De heilige gemeente; een onderzoek naar de doopsgezind-gereformeerde tegenstelling in de Nederlanden in de 16^e eeuw inzake het vraagstuk van de kerkelijke tucht* (Heerlee/Leuven, 2003).

24 Tussen 1975 en 1978 voerden theologen uit beide tradities gesprekken met elkaar over het verbond, over Woord en Geest, de christologie, de gemeente, de doop en het messiaans levenspatroon – zes thema’s die gepubliceerd werden in het boekje van C. Augustijn, K. Blei et al., *Dopers-calvinistisch gesprek in Nederland* (’s-Gravenhage, [1982]). Zie ook de studie van W. van ’t Spijker, *Gereformeerden en dopers; gesprek onderweg* (Kampen, 1986) (*Reformatie Reeks* 16), die aan de hand van thema’s als het religieuze beginsel, kerk, gemeente en groep, en kerk en samenleving de actuele posities vanuit de historie behandelt.

25 R. Lambour, ‘Het boekenbezit van Amsterdamse doopsgezinden uit de Gouden Eeuw’, in: *DB* 40 (2014), 135-160, vooral 150.

26 Hoewel gaandeweg de gereformeerde boekproductie in omvang aanzienlijk zou toenemen, was de doperse boekproductie die per definitie een veel geringere markt in vermoedelijk ook kleinere oplagen bediende, toch niet onbeduidend. Zie F.A. van Lieburg, ‘Piëtistische lectuur in de zeventiende en achttiende eeuw’, in: *Documentatieblad Nadere Reformatie* 13/2 (1989), 73-87 [hierna: *DNR*], die, anders dan de titel doet vermoeden, zich beperkt tot het segment der Nadere Reformatie.

27 Lambour, ‘Boekenbezit Amsterdamse doopsgezinden’, 157.

28 Op ’t Hof, *Lusthof des gemoets in comparation*, 142-143. Geen wonder dan ook dat Scha-

baeljes *Lusthof* eveneens in de catalogi van de in noot 22 genoemde antiquariaten voorkomt. Of dit werk ooit een plek zal krijgen in *Pietas*, blijft de vraag?

29 In dit kader is niet onbelangrijk op te merken dat Schabaelje voor de *Lusthof* tal van bronnen heeft geraadpleegd, afkomstig uit de brede waaier der christelijke traditie: van Augustinus tot Erasmus, van Flavius Josephus – welhaast een *must* in doperse boekenkasten – tot Caesar Baronius, van Willem Baudartius tot Calvijn. Visser, *Broeders in de geest* I, 316-325. In Schabaeljes spreken- en anekdotenverzameling, *Aenmerckingen ofte gulden annotatien* (1641), is de meest geciteerde auteur de in puriteinse en piëtistische kringen zeer gewaardeerde bisschop Joseph Hall. Zeer waarschijnlijk gebruikte hij daarvoor het veelvuldig herdrukte eerste deel van de *Contemplationes Sionis*, dat in 1624 door Everardus Schuttenius in het Nederlands vertaald was (*Pietas* nummer P01038084 [in het vervolg verwijst elk P-nummer naar de *Pietas* bibliografie]).

30 Op 't Hof, 'Gereformeerde piëtisten', 109-110.

31 Op 't Hof, 'Gereformeerde piëtisten', 110-111; C.W. Schoneveld, 'De Engels-Nederlandse vertaler Johannes Grindal (1616-1696). Een bio- en bibliografische notitie', in: *DNR* 3/2 (1979), 41-47, waarop Op 't Hof in het volgende nummer van *DNR*, 126-127, nog enkele aanvullingen zou geven. Zie voorts Keith Sprunger, 'The church in the bakehouse: John Smyth's English Anabaptist Congregation at Amsterdam, 1609-1660', in: *The Mennonite quarterly review* 85/2 (2011), 219-258, vooral 250-251.

32 Bij zijn eerste uitgever Benjamin kwamen vanaf 1652 weliswaar drie puriteinse titels uit: van John Wilkins (P97004011), Thomas Gataker (1659; P97002720), en Isaac Ambrose (1660, met een voorwoord van Simon Oomius; P97004376), maar in 1670-71 ook een werk over de geschiedenis der Turken van Richard Knolles. Bovendien was het publiceren van puriteinse geschriften niet voorbehouden aan gereformeerde uitgevers. Zo gaf de roemruchte doopsgezinde uitgever Jan Rieuwertsz I, de schrik van het gereformeerde consistorie te Amsterdam, samen met Jan Hendricksz Boom in 1663 Grindals vertaling uit van het tweede deel van Joseph Halls beoemde *Contemplationes Sionis* (P97004242). Eerder al, in 1661, had Rieuwertsz Grindals overzetting van John Everard op de markt gebracht, *De schat-kamer des Euangeliums* (P97002648).

33 Geciteerd naar Op 't Hof, 'Gereformeerde piëtisten', 111. Zowel Schoneveld, 'Johannes Grindal', 42, als Op 't Hof wijst erop dat Grindal bij zijn verhuizing rond 1676 naar Rotterdam lid werd van de Vlaamse denominatie aldaar, wat inderdaad opmerkelijk lijkt. In Amsterdam waren Grindals Waterlanders in 1668 gefuseerd met de Vlaamse Lammisten, wat hem kennelijk niet zinde. In Rotterdam daarentegen hadden de Vlamingen de zijde van de Zonnisten gekozen; *GAMEO*, sub 'Rotterdam.'

34 Zie Visser, *Broeders in de geest* I, 131-133; Op 't Hof, 'Gereformeerde piëtisten', 88; zie ook W. van 't Spijker, 'Bronnen van de Nadere Reformatie', in: T. Brienens et al. (red.), *De Nadere Reformatie en het gereformeerd piëtisme* ('s-Gravenhage, 1989), 33-36.

35 Visser, *Broeders in de geest* I, 339. De STCN onderscheidt 22 drukken van het werk.

36 Piet Visser, "'Siet den oogst is ryp": het fonds van de Waterlands-doopsgezinde boekverkoper Claes Jacobsz. te De Rijp', in: E.K. Grootes & J. den Haan (reds.), *Geschiedenis, godsdienst, letterkunde; opstellen aangeboden aan dr. S.B.J. Zilverberg ter gelegenheid van zijn afscheid van de Universiteit van Amsterdam* (Roden, 1989 [=1992]), 98-108, vooral 100 en 108, nr. 39.

37 Uitgever was de doopsgezinde boekverkoper Pieter Arentsz te Amsterdam; die editie bevat 41 illustraties, waarvan 38 door Cornelis Decker en drie door diens pas bekeerde leerling Jan Luyken. Volgende Arentsz-drukken verschenen in 1684 (uitgebreid met toelichtende gedichtjes van Rooleeuw), 1686 en 1699 (bij diens weduwe en Cornelis van der Sijs) en 1718 (Leeuwarden, J. Leijnsma).

38 Piet Visser, 'De pelgrimage van Jan Luyken door de doopsgezinde boekenwereld', in: *DB* 25 (1999), 167-195, vooral 180-189. Zie: H. van 't Veld, *Beminde broeder die ik vand op's werelts pelgrims wegen; Jan Luyken (1649-1712) als illustrator en medereiziger van John Bunyan (1628-*

1688) (Utrecht, 2000), 225.

39 Biografische gegevens zijn vrijwel niet voorhanden over deze Wormerveerse kaaskoper *an-nex* pastor, die naar goede Zaanse gewoonte ‘Oom’ Jacob Dircksz werd genoemd. Hij zal vlak na 1600 geboren zijn; hij overleed in 1689. GAMEO sub ‘Dircksz, Jacob’; J. Aten, *Wormerveer langs weg en Zaan* (Wormerveer, 1967), 199-200; Alfred R. van Wijk, *Plicht tot leren & plichten leren; een onderzoek naar de ontwikkeling van de doperse geloofsopvoeding in de Lage Landen (ca. 1540-1811), aan de hand van de in druk verschenen geloofspedagogische geschriften* (Kampen, 2007) 2 dln., I, 100-101.

40 Jacob Dircksz, *Allegoris-historis verhaal*, *4v- *5v; zie ook J.B.H. Alblas, *Johannes Boekholt (1656-1693); the first Dutch publisher of John Bunyan and other English authors* (Nieuwkoop, 1987), 98-99.

41 Zie bijvoorbeeld *The Bunyan Collection in the Library of the Vrije Universiteit: an Offprint from the Alphabetical Catalogue* (Amsterdam, 1988). Wel is opmerkelijk dat Jacob Dircksz’ pelgrimsverhaal een gegraveerd frontispice en elf tekstillustraties van Jan Luyken bevat, terwijl de eerste Bunyan-drukken van *Christens reyse* negen reeds bestaande illustraties kreeg, die Boekholt uit Claes Jacobsz’ *Practycke der sielen* had overgenomen! Visser, *Broeders in de geest* II, 219, sub 1. Pas met de Boekholteditie van 1684 (zie Alblas, *Johannes Boekholt*, 327, nr. 33), de vierde druk, zou *Christens reyse* acht nieuwe illustraties en een titelgravure krijgen, die ontworpen en gesneden waren door Jan Luyken, de vroom mystieke doper die Van ’t Veld in zijn *Beminde broeder* wat al te gretig tot (gereformeerd) bevindelijke reisgenoot van Bunyan wil maken.

42 De toeschrijving is gebaseerd op de aanduiding van de Nederlandse vertaler op het titelblad als ‘Een Liefhebber der Godsaligheyd’, wat verder alleen voorkomt op het titelblad van Oom Jacob Dircksz’ eerste druk van de prekenbundel *Eenige predication tot boete en beteringh der levens* (Amsterdam/Hoorn, 1673; herdruk 1697 onder zijn volledige naam). In 1657 vertaalde dezelfde liefhebber ook Arndts *Thien schoone geest en leer-rijcke predicationen*, een klein werkje dat vanaf 1658 aan de *Vier boecken* zou worden toegevoegd.

43 Ferdinand van Ingen, ‘De receptie van Johann Arndt in Nederland’, in: *DNR* 29/1 (2005), 3-15, vooral 14, waar met een verwijzing naar Op ’t Hof verwezen wordt naar vermelding van Arndt bij de Elburgse predikant Jacobus Tichlerus, alsmede in de voorrede door de Nederlandse vertaler van Henry Scudder, *Christelycke wandel* (Amsterdam, 1656; P97003602). Zie tevens K. Exalto, ‘Simon Oomius’, in: Brienens, *De Nadere Reformatie*, 149-179, vooral 161. Op ’t Hof, *Het gereformeerd piëtisme*, 96, rekent in zijn interpretatie van het luthers piëtisme in Duitsland Arndt tot het nogal vage, lutheraanse type ‘in ruimere zin’, bestaande ‘voornamelijk in vrome teksten.’ Mijns inziens is dat een typering die niet recht doet aan de plaats die Arndt als wegbereider van het lutherse piëtisme waarlijk toekomt.

44 Deze karakteristiek is gebaseerd op de analyse van Van Ingen, ‘Receptie Johann Arndt’; zie aldaar 10: ‘Arndt [...] stelt [...] de eenheid van boete, leer en leven tegenover desinteresse en ontbrekende persoonlijke boetvaardigheid en ware vroomheid. In principe overstijgt hij daarmee de confessionele grenzen.’

45 Ook al zou de toeschrijving aan Dircksz op drijfzand gefundeerd zijn, dan nog wijzen de volgende gegevens sterk in de richting van doopsgezinde bemoeienis met deze vertaling. Als uitgever van de eerste drie drukken van 1631, 1642 en 1647 trad de Amsterdamse uitgever, dichter en historicus Dirck Pietersz Pers op (vermoedelijk van gereformeerde huize), die een kerkelijk breed georiënteerd, zeker ook literair fonds op de markt bracht, waaronder het werk van de jonge, nog doperse Vondel. In de twintiger jaren was de gereformeerde drukker Paulus Aertsz van Ravensteyn zijn vaste producent, na 1635 ook Nicolaes van Ravesteyn. Zie de STCN en J.E. Verlaan & E.K. Grootes (red.), *Dirck Pietersz. Pers, Suyp-stadt of dronckaerts leven* (Culemborg, 1978), 17-18. Voor de eerste Arndt-druk van 1631 schakelde Pers echter de drukkerij van de doopsgezinde Thomas Fonteyn uit Haarlem in, en bij de tweede druk van 1642 die van de vermoedelijk

eveneens doperse drukker Simon Cornelisz Brekengeest te Alkmaar. Tot slot is, afgaande op haar markante stijl, de gegraveerde titelpagina het werk geweest van de Amsterdamse graveur Salomon Saverij, lidmaat bij de Waterlanders.

46 Het volgende is gebaseerd op P. Visser, “Redelyke regtzinnigheid”. Prolegomena van een onderzoek naar de betekenis van de doopsgezinde leraar, uitgever en vertaler Marten Schagen (1700-1770) voor de Nederlandse Verlichting’, in: L. Brussee-van der Zee et al. (red.), *Balance- ren op de smalle weg; opstellen aangeboden aan Kees van Duin, Alle Hoekema en Sjouke Voolstra bij hun afscheid van het Doopsgezind Seminarium* (Zoetermeer, 2002), 216-284.

47 Omdat Schagens Friese gemeente te Amsterdam na zijn vertrek zou fuseren met de confessio- nele Zonnisten, in 1752, werd Schagen wegens zijn orthodoxie ook als een Zonnist beschouwd. Zie over de Utrechtse richtingensrijd: Hajenius, *Dopers in de Domstad*, 89-95.

48 Van de winkelvoorraad (althans de gebonden boeken: 1308 titels), die na de opheffing van zijn zaak in vier veilingen in 1738 door hem zelf verkocht werd, is een gedrukte catalogus be- waard gebleven. Visser, ‘Redelyke regtzinnigheid’, 221-227.

49 Visser, ‘Redelyke regtzinnigheid’, 224-225. In 1735-1736 zou hij met zijn zwager Jan Bosch, boekverkoper te Haarlem (zie ook hierna), nog een heus spectatoriaal weekblad uitge- ven, het *Weekelyks orakel*, dat, zoals het verlichte genre voorschreef, nogal moralistisch en sati- risch van toon was.

50 P97004237. Het werk is vertaald en berijmd door François van Hoogstraten (van doopsge- zinde komaf, maar vermoedelijk katholiek geworden), die in 1682 de eerste druk uitgaf te Rot- terdam. Het betreft overigens een titeluitgave van de tweede herziene druk van 1725. Eerder, in 1687 en 1698, waren er ook al titeluitgaven van verschenen, wat niet duidt op een groot succes. Achterin komt een fondslijst voor van 65 stichtelijke dichtbundels, lied- en psalmboeken die bij Schagen te verkrijgen waren. Het onderscheid met de tweede onder Schagen opgevoerde editie in *Pietas* (P97004234) is mij niet duidelijk, of het moest zijn dat de als apart onderdeel beschreven ‘Digtkundige werken’ niet herkend is als de zo-even genoemde fondslijst.

51 Vgl. P97003649, waar het boek zonder uitgever staat vermeld. Het was vertaald door de doopsgezinde Rotterdammer Jan Suderman; het boek werd opgedragen aan de hoogleraar van het Remonstrants Seminarium, Adriaan van Kattenburgh. Suderman zou meer werk uit het fonds van Schagen vertalen.

52 P97003647, vertaald door de Amsterdamse quaker William Sewel, en eveneens door Scha- gen op de markt gebracht als titeluitgave van de 1708-editie van Barent Bos te Rotterdam.

53 P13044675, tezamen met de vermoedelijk remonstrantse uitgever Pieter Visser gepubli- ceerd. Het boek was in 1705 te Haarlem uitgegeven door Wilhelmus van Kessel en aldaar ver- taald door de doopsgezinde medicus Jacobus van Zanten. Deze bracht ook Richard Allestree’s *Oorzaaken van ’t verval der kristelyke godvruchtigheyd* in het Nederlands over (Haarlem, Van Kes- sel, 1717; P13044674).

54 P98015233 (alleen de 1735-editie; de druk van 1736 wordt niet vermeld in *Pietas*), in geza- menlijkheid uitgegeven met Adriaan Wor, de erven van Simon onder de Linde, en Hendrik Vie- root. Het boek was een vervolg op de beschouwingen over het sterven en de dood van Friedrich Adolph Lampe, van wie Le Long al menige titel had vertaald. Tot ongenoegen van de Amster- damse kerkenraad zou Le Long zich rond deze tijd aangetrokken voelen tot de Hernhutters, bij wie hij zich later in Duitsland zou voegen. J. Exalto & J.K. Karels, *Waakzame wachters en kleine vossen; gereformeerden en herrnhutters in de Nederlanden, 1734-1754* (Heerenveen, 2001), 51-53.

55 Visser, ‘Redelyke regtzinnigheid’, 236.

56 M. Schagen, *De kerk der Nederlandsche doopsgezinden in derzelver reformatie vertoond; en, met de kerkbevoorming in ’t gemeen, tegen alle bezwaering verdedigt: in twee leer-redenen over 2 Korinth. vi. vers 8, en 9a. en 1 Timoth. i. vers 19 a. met eene derde over de verbetering der werelt door Christus komt uit Romeinen xiii. vers 12 a.* (Haarlem, Jan Bosch/Utrecht, Willem Jan Rees,

1743), 108-112.

57 J. Cuperus, *Marten Schagen, doopsgezind leeraar te Utrecht, en lid van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden, plegtig gedagt, in eene lykrede* (Utrecht, Gerrit van der Veer/Amsterdam, Erven F. Houuttuyn, 1770), 28-29. Visser, *Redelyke regtzinnigheid*, 237, en Van Wijk, *Plicht tot leren* I, 222-229. Schagens tolerantie werd in zijn eigen huis op de proef gesteld toen zijn enige dochter, Joanna, 'tot zyn ongenoegen' in het huwelijk trad met de gereformeerde predikant van Veenendaal, Dirk van Leeuwen. Maar zijn 'Grootmoedigheid van Geest weêrhielt hem [...] [haar] minder Genegenheid en Liefde te bewyzen, dan die hy haer altoos had toegedragen.' Cuperus, *Lykrede*, 33 en 35.

58 Zie over dit conflict J. van den Berg & G.F. Nuttall, *Philip Doddridge (1702-1751) and the Netherlands* (Leiden, 1987) (*Publications of the Sir Thomas Browne Institute* 8), 54-71. Op de achtergrond hiervan speelde de even eerder nogal onverkwikkelijke kwestie rond de Zwolse predikant Anthony van der Os, die daarna, evenmin onweersproken, emplooi zou vinden in doopsgezinde kring – over grensverkeer gesproken! Bovendien was het de doopsgezinde uitgever Isaak Tirion te Amsterdam met wie Doddridge tot zijn dood in nauw contact stond, en die tal van zijn werken uitgaf, deels vertaald door de remonstrant Willem Suderman. Van den Berg & Nuttall, *Philip Doddridge*, 23-24 en 26-28. Opmerkelijk genoeg laten de auteurs de vertaling van Doddridge's zesdelige *Family expositor* (1765-1783) onbesproken! Zie voor Doddridge's vertaalde werken de beschrijvingen van maar liefst 45 drukken en herdrukken in *Pietas*, waarin tevens 32 edities van Isaac Watts voorkomen.

59 De pamfletschrijver ageerde rechtstreeks tegen het anonieme, in zijn woonplaats uitgegeven pamflet: *Authenticq uittreksel van de leer en stellingen van dr. Philip Doddridge, met een voorafgaande brief* (Utrecht, Henricus van Otterlo, 1769). Goodricke had daartegen de pen al eerder opgenomen. Zie Van den Berg & Nuttall, *Philip Doddridge*, 60-62, cf. noot 29, waar blijkt dat de auteurs noch het *Authenticq uittreksel*, noch Schagens vermeende reactie kenden.

60 P97004700, waarbij Schagens naam ontbreekt. Ook het zevende stuk was nog vlak voor zijn dood in 1770 door hem vertaald, wat met de rest van deel drie in 1773 van de pers zou komen. Zie Cuperus, *Lykrede*, 30, voetnoot.

61 Cuperus, *Lykrede*, 30, voetnoot. De lijkrede werd gehouden op 2 december 1770, wat het verschijningsjaar 1771 van het pamflet verklaart. Zonder twijfel had Schagen Doddridge 'leren kennen' dankzij zijn vertalingen van werken van James Hervey, voor wie Doddridge een goede vriend was, en die hem bijstond zijn geschriften bij te schaven. George M. Ella, *James Hervey: preacher of righteousness. 26 february 1714-25 december 1758* 2e dr. (Durham Eng., 1997), 88 en 144-145. Ten tijde van mijn eerdere Schagen-onderzoek zijn deze kwestie en Schagens toegeschreven auteurschap buiten beschouwing gebleven.

62 Het volgende is gebaseerd op Marleen de Vries, 'Pieter Meijer (1718-1781), een uitgever als instituut', in: *Mededelingen van de Stichting Jacob Campo Weyerman* 28 (2005), 81-98, het citaat op 82. Of Meijer gereformeerd was, laat De Vries onbesproken; Simon Vuyk, *Verlichte verzen en kolommen; remonstranten in de letterkunde en tijdschriften van de Verlichting, 1720-1820* (Amsterdam, 2000), 100, noemt hem 'verlicht gereformeerd'; zie aldaar, 100-105, waar het na te noemen *Laus Deo*-project uitvoeriger behandeld wordt.

63 Zie voor de ontstaansgeschiedenis, context en nadere typering van de verschillende werken de ietwat baptistisch gekleurde monografie van George Ella, *James Hervey*. Zie voor een goede beschouwing van Schagens vertalingen van Hervey: Alex Noord, 'Verlichting, vroomheid en verbondenheid: Maarten Schagen en zijn vertaalarbeid van James Hervey', in: *DB* 33 (2007), 103-120.

64 P79005019.

65 Jelle Bosma, *Woorden van een gezond verstand; de invloed van de Verlichting op de in het Nederlands uitgegeven preken van 1750 tot 1800* (Nieuwkoop, 1997), 316.

- 66 P97005015 en volgende edities.
- 67 Hervey, *Theron en Aspasio* I, voorrede, *5r.
- 68 Ella, James Hervey, 104. Zie voorts 193-219 voor een bespreking van *Theron en Aspasio*, alsmede die van de hevige kritiek erop: 258-303. Opmerkelijk is hoe Schagen een enkele keer ingreep in de tekst door eigenhandig een passage die met de logica van het geheugen in strijd zou zijn, weer te geven in de vorm van een brief. Visser, 'Redelyke regtzinnigheid', 241.
- 69 Op het laatste blad van Hervey's *Tyd van gevaar*, K4v, deelt Meijer mee dat *Theron en Aspasio* 'met fraaije Printverbeeldingen versierd' nog te verkrijgen is, 'doch zonder het welke het werk ook te bekomen is'. De man hield dus rekening met elke beurs en ieder principe!
- 70 P97005003. Ook bevat het werk enkele biografische schetsen van Hervey en lijkredes. Wel geeft Schagen toe dat niet al het nagelaten werk even interessant was, maar desalniettemin wist hij zodanig te schrijven 'uit hoofde van den uitstekenden geest van godsvrucht, verstand, en geleerdheid, die hy nooit verbergen kon', dat het waard bleef hem te lezen. *Mengelingen*, †2v.
- 71 P97005010.
- 72 Ook de anonieme recensent in de *Vaderlandsche letter-oeffeningen* 1762, 942, was hierover gestruikeld: 'De Schryver van dit Levensberigt staat [...] toe, dat de Lezers vryelyk oordeelen, of hy ook te ingenomen zy met zynen held; deze vryheid over 't algemene beloop van dit geschrift genomen zynde, zullen vele Lezers zeker niet vreemd zyn van te denken, dat zulks in verscheidene gevallen doorstraalt.'
- 73 James Hervey, *Brieven*, *2v.
- 74 Zie Joel R. Beeke, 'The life and theology of Herman Witsius (1636-1708)', in: Herman Witsius, Joel R. Beeke & J.I. Packer (eds.), *The economy of the covenants between God and man*, (Grand Rapids MI, 2010) I, 25.
- 75 Later verscheen er een Nederlandse vertaling van door de Hoornse predikant Martinus van Harlingen, getiteld: *Vier boecken, van de verscheyden bedeelinge der verbonden Gods met de menschen* (Utrecht, 1686; P97004121).
- 76 Ella, *Hervey*, 115-116. Ook Campegius Vitringa had Hervey hoog in het vaandel staan. Zie voorts Ella's interessante bespreking in hoofdstuk 6 van 'Hervey's evangelical library', 113-132, waarin de invloed behandeld wordt van onder meer: August Hermann Franke, de gebroeders Ralph en Ebenezer Erskine, Thomas Boston, Robert Traill, John Gill, John Bunyan, Tobias Crisp, John Owen en Walter Marshall. Zie van de laatste diens *Verhandeling over de waare euangelische heiligmaking* ('s-Gravenhage 1772; P97002921), een soort vervolg op *Theron en Aspasio*, met op IX-XXVI de 'Aanpryzende Voorredens' van James Hervey.
- 77 Schagen, 'Leven en sterven', in: Hervey's *Brieven*, V-CXCVI, vooral LXVI: 'Zy hielden, den Mensch in zichzelf, door de zonde, rampzalig en onmagtig; CHRISTUS volstrekt alleen de Verdienstelyke Oirzaak der Behoudenis; de genadewerking van GODS GEEST geheel noodwendig tot Bekeering en Geloove; en zonder wezendlyke Zielsvernieuwing geen ingang ten Zaligen Leven.'
- 78 Schagen, 'Leven en sterven', in: Hervey's *Brieven*, LXVI-LXVII.
- 79 Hervey's *Brieven*, LXVIII-LXIX. Het Hutchinsonianisme is gestoeld op de inzichten van John Hutchinson (1674-1737) die Newtons zwaartekrachttheorie betwistte en volhield dat reeds het Oude Testament rationele wetenschapstheorieën bevatte. John C. English, 'John Hutchinson's critique of Newtonian heterodoxy', in: *Church history* 68 (1999), 581-597.
- 80 P97005319, elk deel weer voorzien van zeven prenten van Simon Fokke. Blijkens de voorrede was Schagen zich met name ook bewust van de literaire betekenis van zijn vertaalwerk van Hervey en Pearsall.
- 81 Resp. P97005025 (door Schagen naar de 9e Engelse druk vertaald) en P97005029 (zonder vermelding van Schagens naam; door Schagen naar de 11e Engelse editie vertaald). Zie de bespreking van Hervey's debuut, *Meditations among the tombs* (1744), *Reflections on a flower gar-*

den (1745), en *Contemplations on the night* (1747), alsmede hun grote succes in: Ella, *Hervey*, 92-112. Beide Nederlands edities hadden een frontispice en resp. 8 en 7 gravures van Simon Fokke, terwijl de teksten tevens gedichten van Nicolaas Simon van Winter bevatten.

82 Kornelis (I) van Tongerlo was werkzaam in de Kalverstraat van 1741 tot 1765, waarna zijn weduwe en zoon de zaak zouden continueren. Zijn fonds was behalve literair ook zeer op de actualiteit toegesneden, getuige op de spectatoriale geschriften en de talloze pamfletten die hij uitgaf. De Van Tongerlo's kerken bij de Lammisten. Houttuyn was aanvankelijk leraar van Schagens voormalige Friese gemeente van de Arke Noach, die in 1752 samenging met de Amsterdamse gemeente van De Zon. Keith Sprunger, 'Frans Houttuyn, Amsterdam bookseller: preaching, publishing and the Mennonite Enlightenment', in: *The Mennonite quarterly review* 78/2 (2004), 165-184; ook in Nederlandse vertaling opgenomen in: *DB* 31 (2005), 183-204, vooral 190-191 voor Kornelis van Tongerlo.

83 Zie H.J. Vieu-Kuik & J. Smeyers, *Geschiedenis van de letterkunde der Nederlanden* 6 (Amsterdam/Antwerpen, 1975), 271-274.

84 Hervey, *Godvruchtige overdenkingen*, 'Voorreden van den vertaler', V-VI.

85 P97004960; het frontispice is door Schagen voorzien van een verklarend gedicht.

86 Klock, werkzaam van 1744 tot 1750 (STCN), had een klein fonds van voornamelijk gelegenheidsdrukwerk en uitgaven in compagnie met anderen. De vijf, zes titels die hij alleen publiceerde, zijn vrijwel alle van doopsgezinde signatuur.

87 Geciteerd naar de tweede druk van Green, *Vier uitersten* (Amsterdam, D. Klippink, 1772), *3r.

88 Volledigheidshalve zij ook nog vermeld Schagens vertaling van John Witherspoon, *Proeve over ... Het leerstuk van Kristus toegerekende gerechtigheid* (Utrecht, wed. J.J. van Poolsum, 1764; P03039190). In mijn Schagen-artikel, 'Redelyke regtzinnigheid', 250, Bijlage II, had ik onder de Engelse vertalingen bij ontstentenis van een traceerbaar exemplaar ten onrechte opgenomen Joseph Stevens, *Gouden keten om de zielen van de aerde ten hemel te trekken* (Amsterdam, Schagen, 1726; niet in *Pietas*). Ondertussen heeft de Doopsgezinde Bibliotheek (UB Amsterdam), er een exemplaar van weten te verwerven (sign. OK 65-1574:1), waaruit blijkt dat de oorspronkelijk Engelse tekst in het Frans was vertaald, waarnaar de Nederlandse overzetting was gemaakt.

89 P97004432; het onder nummer P97004435 beschreven vervolgdeel uit 1741 is een *ghost*; het desbetreffende exemplaar uit de Doopsgezinde Bibliotheek (UB Amsterdam, sign. O 65-546) betreft het tweede deel uit 1744.

90 P97004430.

91 Bosch was een gerenommeerd en moderaat verlicht boekhandelaar en drukker van 1735 tot 1782. Hij was getrouwd met Schagens schoonzusje Catharina Blauwduyf. Visser, 'Redelyke regtzinnigheid', 220. De STCN bevat maar liefst een kleine 700 titels van hem; onder meer was hij jarenlang de huisdrukker van de te Haarlem gevestigde 'Hollandsche Maatschappij der Wetenschappen'.

92 Visser, 'Redelyke regtzinnigheid', 220, 239 en 279, noot 121. Voorts beval Bennet in *De godsdienstige christen in zyn binnenkamer* ook het aanleggen van een spiritueel dagboek aan. Zie Jeroen Blaak, *Geletterde levens; dagelijks lezen en schrijven in de vroegmoderne tijd in Nederland 1624-1770* (Hilversum, 2004), 93.

93 Geciteerd naar Visser, 'Redelyke regtzinnigheid', 239.

94 Het eerste deel heeft een frontispice van C. de Breen. Ik bezit een exemplaar dat doorschoten is met 18 uitvouwbare, anonieme gravures, die in 1703 en 1722 gebruikt werden in de zogenaamde kleine prentbijbel van Mortier, en die deels van de hand van Jan Luyken zijn. Cf. P. van Eeghen & J.Ph. van der Kellen, *Het werk van Jan en Caspar Luyken* (Amsterdam, 1905), 757-758, nr. 482, waar verwezen wordt naar Bennet-drukken met de kleinere Luykenprentjes, afkomstig uit Schagens eigen octavo-editie van Flavius Josephus (1736).

95 Zie Van Eeghen & Van der Kellen, *Jan Luyken*, 761, nr. 487, waar echter enkel het tweede deel, *De plegtige bespiegelingen*, is beschreven.

96 Zie het ‘Voorberigt des Vertaelders’ en het citaat van het titelblad van de herdruk van 1770, die Kornelis van Tongerlo uitgaf. In het tweede deel gaf hij in een voorwoord omstandiger motivering voor zijn ingrijpen, wat neerkwam op een selectie van 52 meditaties, die niet enkel voor de christelijke feestdagen bestemd zouden kunnen zijn, maar tegelijkertijd ook voor een wekelijkse huisoefening gedurende het gehele jaar.

97 Ik breng nog maar eens de motivering van *Pietas* in herinnering, zie noot 20. Zie tevens het voorwoord tot W.J. op ’t Hof & F.W. Huisman (red.), *Nederlandse liefde voor Christopher Love (1618-1651); studies over het vertaalde werk van een presbyteriaanse puritein* (Amstelveen, 2013), 5, waar benadrukt wordt dat in ‘het digitale bibliografische bestand *Pietas* [...] de drukken van alle Nederlandstalige gereformeerde piëtistische werken zowel bibliografisch als inhoudelijk worden beschreven [mijn cursivering].’

98 Zie Hajenius, *Dopers in de Domstad*, 262, waar tweemaal abusievelijk P. Bennet vermeld staat.

99 Zie P97004430; het betreft sign. O 65-545. Het fenomeen van doopsgezinde catechisatiegeschenken, in zwang sedert de tweede helft van de zeventiende eeuw, kwam overigens hoofdzakelijk in de rijkere grote stadsgemeenten voor o.a. te Amsterdam, Haarlem, Leiden, Utrecht, Rotterdam, Leeuwarden, Harlingen en de Zaaingemeenten. Wat te denken van de receptie van zulke lectuur die in dit soort gevallen in bezit kwam van voornamelijk pubers, en dan in meerderheid zelfs meisjes?

100 Hajenius, *Dopers in de Domstad*, 262. Zie voor een exemplaar daarvan P97004960, door Schagens collega Cuperus en zijn opvolger Cornelis de Vries in 1772 uitgereikt aan Aletta Elisabeth van Pesch.

101 Resp. P97005772 en P03039943; Hajenius, *Dopers in de Domstad*, 262.

102 P97003245, P97003243, P97003238 en P03038770.

103 Hajenius, *Dopers in de Domstad*, 262. Ook diens *Bestieringen tot een heilig leven* werd in 1771 en 1780 uitgedeeled. Zelf bezit ik twee catechisatiegeschenken van Patricks eerste fraai geïllustreerde werkje (ed. Frans. Houttuyn, 1746), dat in dat zelfde jaar uitgereikt werd door de Lammistische gemeente te Amsterdam; het tweede exemplaar (in de ingekorte Houttuyn-editie van 1773) was in 1782 het catechisatiegeschenk van de Fries doopsgezinde gemeente van Zaandam. Gelet op o.m. Pieter Huisinga Bakkers bemoeienis met deze uitgave, zou het mij verder niet verbazen dat ook de vertaling van deze geestelijke pelgrimage een doopsgezinde aangelegenheid is geweest.

104 Blaak, *Geletterde levens*, 92-97. *De denker*, een uitgave van de doopsgezinde uitgeverij van Houttuyn en Van Tongerlo stond afwisselend onder redactie van remonstranten en doopsgezinden, waaronder Schagens Utrechtse collega Joannes Cuperus. Terecht concludeert Blaak (94) dan ook: de hoeveelheid boeken die ze noteerde ‘was vrij groot en geenszins te typeren als een eenvormige massa, want het hele religieuze spectrum, van orthodox tot verlicht protestants, was erin vertegenwoordigd.’

105 Zie ook de verkenning van de gebruiks- en receptieproblematiek door Van Lieburg, ‘Piëtistische lectuur’, 80-83.

De mythisch denkende Joost Halbertsma

PHILIPPUS BREUKER

Joost Hiddes Halbertsma (1789-1869) dacht mythisch. Hij leefde als in een betoverde wereld en zag de Friezen als een oergemeenschap. Friesland was oeroud, de taal, het volk en diens bijgeloof, alles reikte voorbij het Germaanse tot in de godenwereld van de mythologie. Het was de ziekte van de tijd, de tijd van de romantiek, maar Halbertsma heeft er wel heel sterk aan geleden. Bij hem wordt alle goeds Fries, dat wil zeggen een ‘incarnatie van den Frieschen geest’.¹ Economie en sociologie speelden toen nog geen rol bij de verklaring van het ‘volksleven’. Halbertsma was uitzonderlijk, ook op het punt van het scheppen van een Friese identiteit. Niemand was zo bezeten van het idee dat de Friezen een bijzonder volk waren en niemand heeft in Friesland dan ook zo’n invloed gehad als hij. Mede door zijn stijl stak hij met kop en schouders uit boven anderen die zich in Friesland met het Fries bezighielden. Zo kon hij zelf in Friesland ook een mythe worden.

Het extreme van zijn Friesnationale ideeën, dat hem met uitzondering mischiën van M. de Haan Hettema van anderen onderscheidde, wordt niet meer onderkend. Zijn opvattingen over de Friezen en het Fries zijn al lang deel van de collectieve Friese mythe geworden. Was het anders geweest, dan zou het *Oera linda boek* wel meteen, toen het rond 1870 bekend werd, als een karikatuur van zijn ideeën gezien zijn.² Zijn werkzaamheid strekte zich uit over vele terreinen. Ik zal hier ingaan op zijn ideeën over het Fries en over de Friese volksoverlevering.³ Dat zijn de kerngebieden als het op zijn mythisch denken aankomt, maar het zou bijvoorbeeld interessant zijn om het onderzoek uit te breiden naar zijn opvattingen over doopsgezinden.

Halbertsma’s constructie van de schimmig blijvende Waldenzen geeft te denken. Zijn doopsgezinden en Friezen lijken bovendien op elkaar. Ze worden beide begrepen als een idealistische gemeenschap van vrije individuen, baas op eigen hornleger en nog vol sporen van de oertijd. Wat voer voor zijn verbeelding vond de auteur van het *Oera linda boek* in Halbertsma’s studie *De doopsgezinden en hunne herkomst!* De eenvoud van de eredienst van de Waldenzen bijvoorbeeld ‘strookte wonder met den mannelijken zin van ’t Germaansche heidendom’. De ‘finnen’ (fijnen) waren het grote gevaar, bij de Friezen zowel als de doopsgezinden. En zoals de Friezen in hun strijd tegen



Portret van Justus (Joost) Hiddes Halbertsma (1789-1869), doopsgezind predikant te Deventer
Ets-gravure Diepdruk handmatig (UBA: Doopsgezinde bibliotheek).

allerlei andere volken die hun eigen erediensden hadden, in getal verminderden maar zich toch wisten te handhaven en hun zeden hoog te houden, zo verging het ook de doopsgezinden.⁴

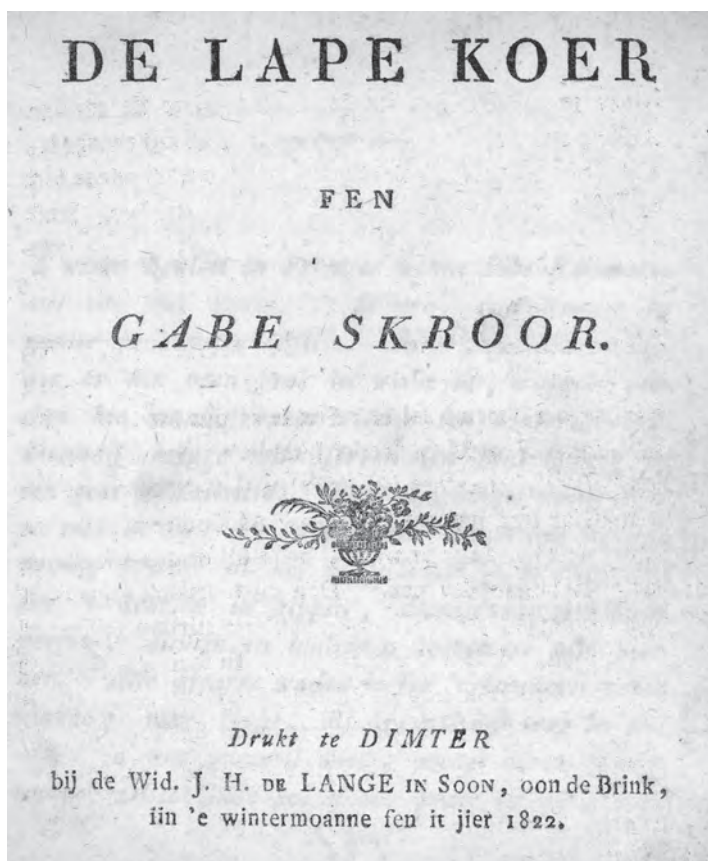
LEIDSMAN VAN DE FRIEZEN

Alles wat er van het oeroude over was, dreigde te verdwijnen, daar was Halbertsma al op jonge leeftijd van overtuigd. Zijn taak werd het om dit te redden. Dat deed hij voor de Friezen met zijn studie van het Fries en met zijn verhalen over het Friese volk. Daar heeft hij succes mee gehad, maar dan bijna nog het meest bij de cultuurdragers die na hem kwamen. Over hem zijn vooral door Friezen inmiddels vele boekenplanken vol geschreven.

Om de verhollandsing van het Fries te keren, of om het met zijn eigen woorden te zeggen, om ‘deze grijze dochter der Germaansche oudheid nog einigen tijd het verder doorglippen te beletten’, had hij in 1822 met zijn broer *De lape koer* uitgegeven. Het denken in termen van verval dat Jensma karakteristiek voor de negentiende-eeuwse Friezen in het algemeen noemt, komt bij hem vandaan. Niemand had dat eerder zo sterk en maar weinigen na hem.⁵ Hij, en niet te vergeten zijn broer Eeltje, hebben in de jaren twintig met hun Friese literatuur op twee fronten de strijd om de hegemonie van de Friese cultuur gevoerd en zij hebben door het winnen van de volksgunst gezegevierd. Die strijd ging tegen de Nederlandstalige Leeuwarder literaire elite van toonaangevende schrijvers als Robidé van der Aa en Van Halmael, en tegen de Fries schrijvende auteurs als Telting van het jonge *Friesch jier-boeckjen*, die ook tot die elite behoorden en zich met hun Fries ook op die elite richtten.⁶ Eekhoff zegt terecht dat de gebroeders Halbertsma ‘de lust tot beoefening van de Friese letterkunde in alle rangen en standen van het Friese volk hebben opgewekt’. Het beslissende moment was de uitgave van *De lape koer* uit 1829 en het voorbericht op Joosts *Het geslacht der Van Haren’s* in datzelfde jaar.

TAAL

Halbertsma is recent getypeerd als iemand tussen Hemsterhuis, de etymoloog die verwantschap construeerde op basis van betekenis, en Grimm, de man van de taalwetten. Hij zou bewust voor een tussenpositie gekozen heb-



Titelpagina van Halbertsma's de *Lape koer* uit 1822 (UBA: UBM 1379 F 3).

ben, maar ik blijf vasthouden aan het meer algemeen aangehangen idee dat hij weinig belangstelling voor de vorm van de taal had, zeg maar voor de grammatica, en er ook weinig begrip van had.⁷

Minstens zo belangrijk is, dat hij er ook geen begrip voor kon of wilde hebben. Hem ging het bij zijn verklaring meer om het volk dat de taal sprak dan om de taal zelf. Taal vormde voor hem de uitdrukking van een volk. Hij dacht niet in talen, zoals Grimm, Rask of Bopp, maar in volken. Taal vormde volgens de formulering waarom hij bekend is geworden, de ziel van de natie, ja, het was de natie zelf. Zoals bekend was dat een gedachte die teruggaat

op de klassieken en die Herder in zijn *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* van 1784 breed uitgewerkt had. Onder verwijzing naar Bacon, Leibnitz en Sulzer schreef hij:

Der schönste Versuch über die Geschichte und mannichfaltige Charakteristik des menschlichen Verstandes und Herzens wäre also eine philosophische Vergleichung der Sprachen, denn in jede derselben ist der Verstand eines Volks und sein Character geprägt.

Halbertsma maakte net als Herder nog op ouderwetse manier taalverschijnselen afhankelijk van het volk dat de taal sprak. De argumenten die hij naar voren bracht om taalovereenkomsten te signaleren, waren dan ook niet van grammaticale aard, maar vond hij voor een belangrijk deel in de volkskunde, of zoals die wetenschap in zijn tijd heette, de mythologie. Halbertsma was als taalkundige etymoloog, geen etymoloog van de nieuwe tijd, die op basis van de vorm uitspraken over de geschiedenis van een woord deed, maar op basis van de betekenis. Zijn levenswerk, waaraan hij werkte vanaf kort na 1820 tot aan zijn dood toe, was het samenstellen van een woordenboek van het Fries. Daarin kon hij de rijkdom en het belang van het Fries voor de Germanistiek laten zien. Om die reden zal hij het ook in het Latijn hebben geschreven.⁸ Hij overlaadde zijn woordverklaring met volkskundige bijzonderheden. Ook in zijn overige werk neemt een dergelijke woordverklaring een grote plaats in. Het volk diende steeds als verklaring. Hem interesseerde ook meer de betekenis dan de vorm. Niet de klankcombinaties bepaalden bij hem de vormen, maar het ras. Dat blijkt uit allerlei passages. Zo heet het in 1851:

Na vijftien eeuwen vindt men bij de beide broedervolken [de Friezen en de Engelsen] dezelfde woorden, met welke zij elkanderen vaarwel zegden, terug, en zoo die woorden in den loop der eeuwen veranderden, hebben zij bij de oorspronkelijke gelijkheid der spraakorganen zich in dezelfde vormen meesttijds ontwikkeld.

Of ook in deze, waar het gaat om de overgang van *k* in *sj* of *tj*:

De oude Friezen en Angelsaxen, de vaders van Landfriezen en Engelschen, hebben in de oudste vormen *k*, die dus later in Lfr. *tsj* = Ang. *ch* vervormd zijn. Het Anglo-Friesche ras begon met *k* en eindigde in *tsj*. De Engelschen hebben de *k* nog geaspireerd overgehouden in het schrift (*ch*); terwijl in de oude Friesche schriften sommige stammen nog *k* aanhielden, toen andere die reeds in *tsj* hadden vervormd; zoo vindt men *thinka* en *thinszia*; *scenka* en *scenzia*. Dewijl nu deze vervorming bij de twee broedervolken, blijkens

het Angelsaksisch, dat bestendig *k* aanhield, heeft plaats gegrepen, eerst na zij uit elkander waren gegaan, en terwijl het eene op het vaste land was teruggebleven en het andere onder eene andere lucht, en andere burgerlijke en staatkundige betrekkingen, op een eiland afgezonderd van het moedervolk woonde, zoo kan de reden nergens anders gezocht worden dan in eenen gelijken aanleg der spraakorganen, die bij latere ontwikkeling, ten spijt van tallooze storende buitenoorzaken, dezelfde uitkomsten leverde.⁹

Het voorbeeld is interessant, omdat Halbertsma het gebruikt om er rechtstreeks en uitdrukkelijk mee in te gaan tegen ‘mijn vriend Grimm’, die juist de tegenovergestelde ontwikkeling van *ie* naar *ke* aanhing.¹⁰ Hij meende dus blijkbaar een alternatief voor Grimm te bieden. Dat deed hij wel vaker. De Leidse hoogleraar Matthias de Vries, iemand van de jongere school, zou hem in 1858 ronduit verouderd noemen.¹¹

Zijn zelfbewuste houding tegenover de grote taalhistoricus zal te maken hebben met het feit dat zijn taalopvattingen al gevormd waren voordat Grimm bekend werd. Zelf schrijft hij dat hij in 1806 de Gotische bijbel al las. Pas in 1825 nam hij kennis van de opvattingen van Grimm. In dat jaar leende hij van H.W. Tydeman de *Deutsche Grammatik*. In datzelfde jaar maakte hij ook kennis met Bilderdijk, die naast dichter toen ook nog een belangrijk, maar weldra verouderd etymoloog was. Ook op de vriendschap met Bilderdijk liet hij zich voorstaan. Het schermen met die vriendschappen was vooral voor Nederlands gebruik. In Nederland werd hij te speculatief en te subjectief gevonden. Zo leidde de lezing die hij in 1833 onder de titel ‘Taalkundig reisplan voor een gezelschap Hollanders’ voor een aantal, meest Leidse geleerden hield, niet tot de gewenste publicatie. De lezing ging over de vraag hoe de historisch-vergelijkende studie van het Germaans opgezet moest worden. Het was een verhaal in de oude trant. Zonder hun namen te noemen, volgde hij Ypeij en Ten Kate in hun indeling van de Germaanse talen.¹² Over taal ging het nauwelijks, wel over volken met talen.

Ook Grimm heeft trouwens nooit in hem de taalgeleerde erkend die hij graag wilde zijn. De verschillen in taalopvattingen tussen Halbertsma en Grimm zijn in drie punten samen te vatten. Daar is eerst het punt van de door het volk bepaalde genius van een taal tegenover klankwetten als verklaring voor verschillen in aard en ontwikkeling. We mogen in Halbertsma’s oriëntatie op volken als verklaring van verschil in taalvormen tussen talen zeker de invloed van Slothouwer vermoeden, de rector van zijn latijnse school in Leeuwarden, die hen als jongens liet delen in zijn grote achting voor zijn leermeester L.C. Valckenaer. Valckenaer was een echte Hemsterhusiaan. De

invloed van Valckenaer noemt Halbertsma zelf als hij in 1843 terugkijkt op zijn taalstudie tot dan toe:

Ik mag zeggen, dat alles wat ik gepraesteerd heb en nog hoop te praesteren, niet anders dan de toepassing zijner beginselen op de Germaansche taalstudie was. Terwijl anderen al een groten stap menen te wagen, wanneer zij van dezen tijd op Melis Stoke springen, begon ik a la Valckenaer reeds op mijn 17 jaar met het alleroudste monument der Germaansche letterkunde [Vde eeuw], de Gothische vertaling van Ulfilas; van dezen ging ik naar de Theotische overblijfselen uit de 7de en 8ste eeuw; ik sprong vervolgens op de Angelsaxische monumenten van Alfred en anderen uit de 9de eeuw; op de Scandinavische der 11de; de Friesche der 12de; en zo daalde ik eindelijk neder op Melis Stoke en Helu cum sociis. Ik had nu gezien, hoe alle deze talen slechts dialecten waren van eene en dezelfde taal; want ik had gezien, hoe zij zich door onbemerkbare vervormingen langs verschillende wegen in de loop der eeuwen, als stralen uit een middenpunt divergerende, tot die grote verschillen ontwikkeld hadden, waardoor zij zich tegenwoordig onderscheiden. Die verschillen te vereffen en tot hunnen oorsprong terug te leiden; alle vormen, elke conjugatie en declinatie in hare wording te verklaren; in schijn ongelijke, maar verwante, woorden naast elkander te rangeren, is het werk van de Germaanschen taalkenner en Etijmologist. Door Valckenaer aan de eerste bron geplaatst domineer ik dit gansche veld zonder grote moeite, en 't zal voor U. WelEd. Gestr. geen betoog behoeven, dat ik met de 13^{de} of 14^{de} eeuw, en dan nog slechts in één dialect, beginnende, overal op dezelfde duisternis en verwarring zou gestoten hebben, die mijne mede-arbeiders de vrije vlucht, en ik mag er bij voegen, alle vordering beletten.¹³

Een tweede punt van verschil betreft het belang van eigentijdse vormen naast die uit een vroegere taalfase. Naar de stellige overtuiging van Halbertsma had het Fries als volkstaal beter betekenissen uit de oerfase van het Germaans be waard dan cultuurtalen. Zo meende hij dat de complete taal van de zeventiende-eeuwse Friese dichter Gysbert Japix nog in uithoeken terug te vinden was. Al voor 1825, in welk jaar hij er druk mee bezig was, vormde zich bij hem het idee een woordenboek op Gysbert Japix te gaan schrijven op basis van de levende taal van zijn tijd.¹⁴ Dat woordenboek is er nooit gekomen, maar het plan groeide uit tot zijn grote *Lexicon Frisicum*. De geleerde boer Paulus Scheltema, die hij in 1821 leerde kennen, had hem gesterkt in zijn geloof dat de taal van Gysbert nog in levend gebruik te vinden was, als men de juiste mensen maar trof. Die had hem de betekenis van een hem onbekende uitdrukking bij de dichter duidelijk gemaakt:

Dit is geene onderstelling van geleerden, waarop zij, als hun eigen kind, weldra zoo verzet raken, dat ze er met geen wereldsch geweld weder af te scheuren zijn; maar eenvoudige oude Vriezen, die Gijsbert alleen bij het licht van het gebruik lezen, hechten er dezen zin aan.¹⁵

In 1828 liet hij John Bowring dit erover optekenen:

De studie der tongvallen is zeer verwaarloosd geworden, door het eens gevestigd dwaalbegrip, dat vele plaatselijke volkstalen, hoewel van eene onbetwistbare oudheid, slechts verbasteringen zouden zijn der algemeene schrijftaal. Het is juist in die volkstongvallen, dat men de geschiedenis der taal moet zoeken, schaars in de schrijftaal te vinden, die gewoonlijk een gewrocht is van nieuwere overeenkomsten, daar de oude woorden en spreekwijzen gezocht moeten worden in afgelegene hoeken, waar mode en veranderingszucht minderen invloed hadden.¹⁶

Een indruk van het belang dat hij bij woordverklaring aan het eigentijdse Fries toekende, geeft de Index op zijn belangrijkste taalkundige werk, de *Aanteekeningen op den Spiegel Historiae* (1851). De meeste woorden in die Index op dit Middelnederlandse werk zijn uiteraard Middelnederlands en Nederlands, maar Gotisch, Oudsaksisch, Middelhoogduits, Oud IJslands en vooral Angelsaksisch en Oudhoogduits komen ook enkele honderden malen voor. Sanskriet en Hebreeuws worden zelden gebruikt, Grieks en vooral Latijn vrij veel. Oud fries is er maar weinig, modern Fries daartegenover meer dan duizend maal. Stadsfries, Oostnederlands en Nederduits komen ook niet veel voor, evenmin als de moderne talen.

Op het nut van dialecten voor taalstudie had hij al in zijn taalkundig debuut van 1822 gewezen. Hij wilde daarin met enkele Friese woorden 'het nut der Dialecten voor de etymologie en uitlegkunde' aantonen. Daarbij beriep hij zich op het schoolboek *Graecae linguae dialecti* van M. Maittaire, waarvan hij een exemplaar van de editie uit 1808 bezat.¹⁷ Maittaire betoogde dat Homerus verschillende Griekse dialecten had vermengd, iets wat hij zelf van Gysbert Japix met zijn Fries zou veronderstellen. Hij raakte, zo schrijft hij, elke dag meer overtuigd ...

dat de geheele Noordsche taalkunde (dat is die van het Germaans) op losse schroeven blijft staan, zoo lang er zich niemand vertoont, die voor de Dialecten van den Germaanschen taalstam datgene doet, wat Maittaire gedaan heeft voor die van Griekenland.

Halbertsma hield vast aan het idee, wat Grimm er in 1842 toe bracht om hem te schrijven, dat eigentijdse woorden te ondoorzichtig waren ‘um dem geheimnis ihres ursprungs’ nader te komen. Maar Grimm bracht hem er niet van af. Halbertsma noemde in 1851 Schmellers *Bayerisches Worterbuch* (1827-1837) dat veel dialectwoorden bevatte, een heerlijk woordenboek, en Zetterquist vroeg hij in 1856 of er een woordenboek bestond ‘soit nouveau, soit ancien, des dialectes de la Suède’.¹⁸ Hij kondigde in 1822 meteen ook een nieuwe studie aan, waarin hij enige lastige plaatsen van Hollandse schrijvers hoopte te verhelderen. Mogelijk doelde hij met die plaatsen op werk van de pas genoemde Stoke en de Brabander Van Heelu. En niet alleen op het Nederlands vormde het Fries een sleutel. In 1827 riep hij zijn medestrijder Rinse Posthumus op tot de studie van het oud Fries en het oud Engels. Ds. Posthumus vertaalde toen al Shakespeare en vergeleek voor zijn studie van veldnamen de beide talen ook.

Koom, ga verder den weg met mij in, waarop ik u gelokt heb. Dat de boeken der oude Friesen, der Angelsaksen en Gothen geen enkelen dag uit uwe handen zijn. [...] Maar voor uwe eigene voldoening kan ik er u dan tevens bij verzekeren, dat gij dus doende spoedig op een standpunt zult staan, van waar gij met een innig mededogen op Lambert ten Kate en zijne bewonderaars zult nederzien.¹⁹

Zo kon hij in 1828 Bowring laten weten dat hij aan een Fries woordenboek werkte ...

dat een werk van groote waarde en belang zal zijn voor allen, die de beoefening der oude Engelsche taal ter harte nemen. Wij zijn gedwongen te bekennen, dat onze meeste Woordenboekschrijvers ellendig slecht zijn voorzien van Etymologische kundigheden: de Friesche tongvallen zullen vele middelen verschaffen tot een grondig verstand van menig verouderd woord of verouderden vorm.²⁰

Hij zocht ook al op jonge leeftijd – en dat is een derde verschil met Grimm – de oorsprong van het Germaans niet in het Duits, maar met Rask (en andere Friezen als Ypeij en De Haan Hetteema) in het Gotisch.

Als een jongeling van zeventien jaren begon ik ene ongewone lust te gevoelen, [waardoor bewogen, weet ik zelf niet] om de wieg der Hollandsche taal onder de oudste bewoners van het Noorden te gaan opzoeken.²¹

Hij spreekt niet van Goten (want die bedoelde hij met de oudste bewoners), maar van de Noordse talen, wat ook al begrepen kan worden als een zich distantiëren van Grimm, die van Germaans spreekt, maar dezelfde taal bedoelt. Hij zal vasthouden aan de binding met het noorden. Zo schrijft hij in 1856 dat het Fries de brug vormt tussen het Duits en het Scandinavisch.

Il est recu et vrai que les Frisons font le pont, par ou l'on passe des races Germaniques a celles de la Scandinavie.

Merk weer op dat hij niet over talen spreekt, maar over volken! Tot die noordse talen behoorden volgens Halbertsma (en anderen) anders dan het Duits, het Engels en het Fries. Juist de overeenkomsten tussen die beide talen waren het die voor hem het primaat van het volk bewezen. Ze gingen terug op de eenheid van het Anglo-Fries in de oertijd van het Germaans, zoals dat in Sleeswijk-Holstein was ontstaan. In 1833 legde hij uit hoe het uurwerk van dat Anglo-Fries aangedreven was door het Fries:

Onder deze volken tusschen de Elbe en den hoek van Jutland zat de onrust van het Friesche uurwerk. Het verholten vuur, de koenheid en de onderneemzucht van het Friesche karakter was hier als in een gemeen brandpunt vergaderd. Van hier heeft zich ons geslacht het eerst ter zee uitgebreid en door zijne ingeschapene liefde tot vrijheid en vaderland, namen van dezelfde betekenis, ene meerderheid in beschaving en regeerkunst verkregen, die met altoos aandringende en groeiende veerkracht over het lot van twee werelddelen Europa en Amerika tegelijk beslist. Waar het Anglo-Friesche ras regeert, regeert ook de Anglo-Friesche taal. En aan wat hoek van den aardkloot regeert dat geslacht niet?²²

Het werd zijn opdracht om naast Grimm die het Duits onderzocht, het Anglo-Fries naar voren te halen. Daarbij reikte hij tot in de godenwereld van Hengist en Horsa, zoals we zullen zien.

MYTHOLOGIE²³

Halbertsma heeft tot aan zijn dood geloofd in de heidense oorsprong van veel dat in taal en volksleven van Friezen en Engelsen bewaard was gebleven. Zo bracht hij in 1862 bij het verklaren van Friese plaatsnamen drie van de vier terug tot de voorvaderlijke mythologie. Ternaard komt van Thundr of Odin, Ameland van Ambl, 'bij onze Noordsche voorvaderen de eerste

moeder, de Scandinavische en Germaansche Eva', en van Sneek schrijft hij:

De oudste namen der Friesche plaatsen zijn meest van mythologischen oorsprong; b.v. Sneek, beteekent den slang, die in de godsdienst onzer vaders zulk eene groote rol speelt. De Engelschen spreken hun snake nog Sneek uit. De zelfde plaatsnaam komt in het Domesdaybook voor, en wel onder den vorm, dien het land-Friesch aan dien naam geeft, te weten Snitse. De volkeren heilighden de plaatsen hunner inwoning steeds door namen aan de voorwerpen hunner godsvereering ontleend. Na de aanneming van het christendom vervolgden zij deze gewoonte, noemende de dorpen, welke zij toen bouwden, naar christen heiligen, als te voren naar heidensche, zoo als St. Jacob, St. Anna, en diergelijke meer.

Een ander voorbeeld is zijn idee dat het voor rooms-katholieken gemakkelijk was geweest om bij de Germanen de kinderdoop in te voeren. Ze hoefden alleen maar ...

de heidensche namen en phraseologie in christelijke te veranderen, en de denkbeelden wegens de waardigheid en de kracht van den kinderdoop op de leerstukken van erfzonde en verzoening toe te passen.²⁴

De belangstelling voor mythologie kreeg in 1835 een krachtige impuls – ook bij Halbertsma – door het verschijnen van de *Deutsche Mythologie* van Jacob Grimm. Halbertsma betuigde meteen zijn 'warmste dank' voor het 'heerlijk exemplaar' dat hij van de auteur ontvangen had. Grimm had hem in 1834 al aangemoedigd te schrijven over 'friesische sitten, gebräuche und überlieferungen'. Hij had er al veel over gevonden in *De lapekoer*, waarvan Halbertsma hem een exemplaar had gezonden.

Dat was niet aan dovemansoren gezegd. Halbertsma schreef een lovende aankondiging in de *Algemeene konst- en letterbode* van 1836. Het belangrijke van Grimms werk was niet alleen dat hij in bijgeloof, namen en volksoverleveringen sporen van de heidense wereld zag, maar ook dat die onder het gewone volk verzameld moesten worden, en dat er haast bij was, omdat veel al verdwenen was en wat er nog over was, nog maar nauwelijks op tijd gered zou kunnen worden. Vanaf dat moment stortte Halbertsma zich op het opsporen van allerlei heidense relictten in zeden en gebruiken. Hij begon met een lovende aankondiging in de *Leeuwarder courant* van de *Nederlandsche volksoverleveringen en godenleer* (1836) van L.Ph.C. van den Bergh. Dat boek was volgens Halbertsma 'eene zeer goede bijdrage voor de Geschiedenis van ons Vaderland en kan zoo wel op belangrijkheid als op naauwkeurigheid in



Portret van Jacob Grimm (1785-1863), grondlegger der Germaanse philologie. Prent [1e helft 19e eeuw] (UBA: Pr. E 1854).

vorm en inhoud aanspraak maken'. Hij haalde een paar citaten over Friesland aan, zoals dit:

Er woonde van ouds in ons Vaderland een Stam, die oorspronkelijk gebleven is en zich tot dezen tijd toe slechts weinig met anderen vermengd heeft, wiens wetten, zeden, levenswijs geheel eigenaardig zijn, de Friezen. Deze Stam bezit Sagen, geheel met land en volk overeenkomstig. Zij melden den oorsprong der geslachten, der steden en landbebouwing, der Vaderlandsche gebruiken, wetten en godsdienstige plegtigheden, in een woord de kindschheid van volk en land.

Ook haalde hij aan dat 'een naauwkeurig onderzoek der Oud-Friesche taal en der plaatsnamen in den voortijd zeer zeker nog menigvuldige sporen van fabelen' zou opleveren. Halbertsma begon nu ook zelf met volkskundig onderzoek. Over bijgeloof in Twente gaat zijn verhandeling over 'witte wiven' in de eerste aflevering van zijn *Overijsselsche almanak* uit hetzelfde jaar 1836. Dat is ook zijn eerste mythologische studie. Hij was er waarschijnlijk toe geïnspireerd door het lezen van de *Deutsche Mythologie*, want hij schreef in dezelfde brief waarin hij Grimm voor het boek bedankte:

Van de weisse frauen, hier de witte wiven, zal ik U dit jaar nog hele dialogues leveren, welke zij met de boeren gehouden hebben.

Grimms aanmoediging van 1834 en 1835 kwam op een gevoelig moment, want Halbertsma verdiepte zich toen juist in de Fries-Engelse overeenkomsten. Dat hij zich daartoe ook met de Friese volkskunde bezighield, blijkt uit een opmerking in zijn *Letterkundige naooogst* van 1840:

Het is merkwaardig, dat bij onze Engelsche geslachtgenooten nog een aantal gebruiken en spelen plaats grijpen, die reeds dagteekenen van onze scheiding voor 1400 jaar.

Het ging hierbij om gebruiken bij de hooioogst, waarbij hij verwees naar een tekening van Cruikshank in de *Comical almanak* van 1837. Tot een afzonderlijke wetenschappelijke publicatie over Friese mythologie hebben zijn onderzoekingen niet geleid. Friese mythologie verwerkte hij in zijn woordenboek en andere studies, maar paste hij vooral toe in het literaire werk van hem en zijn broer. Hij vond het in 1836 jammer dat Grimm niet – zoals hij – zeevaarders kende:

de onverschrokkenste zeekapiteins en matrozen zijn meest de bijgelovigste, en terwijl uit de Friezen, die het land bewonen, alle bijgelovigheid zo goed als geweken is, bewaren mijne landgenoten, die op het onstuimig element geslingerd worden, nog trouw de sprookjes van het voorgeslacht. Zelfs in de binnenwateren van Vriesland zijn verscheidene plaatsen, waar zij om geen werelds goed met het schip leggen zullen uit vrees, dat alles door lucht of waterwezens in de brand zal gestoken worden. U Hooggeleerde zal er iets van vinden in de Treemter, die hier nevens gaat.

Bijgeloof verwerkte hij verder onder meer in *It hexershof*, een zeer gedocumenteerd verhaal over het onderwerp. De stof had hij verzameld in de Zuidwesthoek van Friesland. In 1855 schreef hij Grimm:

In it hexers hol heb ik ene menigte bijgelovigheden opgenomen, welke ik in het meest nationaal gebleven deel van Friesland heb aangetroffen. Het zal hier en daar het grote artikel uwer Mythologie kunnen aanvullen, namelijk Aberglaube.

Wel is hij meermalen in handschrift aan een studie begonnen, zoals in 1843 aan een uitvoerige verhandeling over bijgeloof. Hij geeft daarin een machtige verbeelding van de heidense feesten in december. Hij leeft zich geheel in de heidense wereld in. Zijn stijl is meeslepend. Hoogtepunt is het feest van Freyr, dat later kerstfeest werd. De *Deutsche Mythologie* is hem daarbij voortdurend tot bron en wegwijzer. Het is Germanje voor en Germanje na. Hij stelt zich een Germaan in het kortst van de dagen voor, die ...

zijn gastvriend bij zich [heeft], zij vermaken zich met dobbelen, vertellingen van hunne goden, van Brynhilde, de slag der goden met de wereldhond. [...] De langste nacht is daar. Hij ziet reeds in het verschiert het schone jaargetijde, waarin de sneeuw van de velden is gedooid en hij tegen den stroom der rivieren al zwemmende zal worstelen, of over heuvels en klingen het wild nazitten, of bij het gewijde woud den vijand opwagten en het grote spel van Odin spelen zal. Nu barst de magtige stroom van het heldenhart los in woeste galmen van erkenning en blijdschap. 's Daags te voren graaft hij het bier uit den grond, dat hij voor het groot feest bereid heeft. Hij ontdekt het aangezicht zijner huisgoden, hij neemt er den doek af en begroet hun in het nieuwe jaar. Hij wijdt aan hun, aan zijn haardsteden, hun altaar, zijnen arm, hij zweert wraak aan het vuile, dierlijke beestachtige Rome, den gruwel der hoererij. Hij schudt zijne huisgenoten, zijne vrienden en burens de hand, luide hoezees en gelukwenschingen kruisen elkander, de grote met koper beslagen hoorn van den Urus-kop wordt van

den wand genomen en met het oude voor dit ogenblik bereide bier schuimend boven de randen volgeschonken. In alle hutten, in alle hallen gaat in het holste dezer moedernacht die beker rond ter eere van Freyr, door alle hutten, door alle hallen van Germanje dreunt en davert het gezang tot lof van Freyr met de doordringende, ontzettende stemmen van dit krachtig menschenras. Deze nacht was den Germaan de schoonste van het jaar.

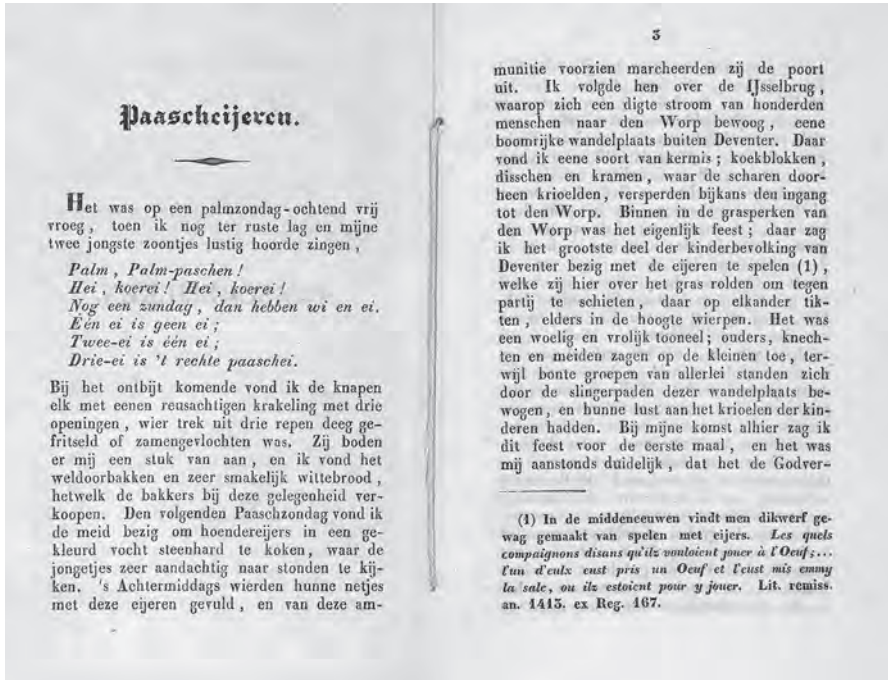
Dit schreef hij in 1843. Zijn germanofilie was toen misschien wel op zijn hevigst. Door zijn aandacht voor mythologie als middel om volken te onderscheiden, viel zijn oog ook op plaats- en persoonsnamen. In de *Letterkundige naaogst*, waarvan het eerste deel in 1840 werd uitgegeven, maar dat al in 1838 was geschreven, heet het:

Ik heb de drie namen hier zamengevoegd [Swopke, Ofke en Ork], dewijl zij gevonden worden in de stamtafels van de koningen der Angelsaksische Octarchie, die allen tot Wodan, als den gemeenen vader der acht reijen, door middel van zeven zijner zonen, opklommen. [...] Het zij men nu deze reeksen van koningen tot de Mythologie, het zij tot de geschiedenis terugbrengende, het zij tusschen de beiden verdeele, altoos bewijzen zij de hooge oudheid dezer namen, die nog heden onder ons in zwang zijn.

En hij voegt daaraan toe:

En deze namen, die eeuwen en eeuwen ouder dan de oudste adelsbrief zijn, en zekerder dan deze onzen afkomst van het Godengeslacht der aloude Friesche en Engelsche helden bewijzen; deze namen, zegge ik, schaamt men zich tegenwoordig. Om het verwijfd gehoor te behagen worden zij onherkenbaar verminkt, of in Romannennamen, die er dichtst bijkomen, herschapen.

Hieruit spreekt heel duidelijk hoeveel de mythische genealogie van de Kentse koningen voor Halbertsma betekend heeft. Hengist heet er iemand uit het nageslacht van Wodan. Halbertsma toont zich in zijn mythologische beschouwingen vrij onkritisch. Kieskeurig in zijn contacten op mythologisch gebied was hij ook niet. Een van die contacten was Derk Buddingh, naast L.Ph.C. van den Bergh een tweede vruchtbaar Nederlands publicist op het gebied van de mythologie, in het bijzonder van de Noordse mythologie. In het ‘Den lezer heil!’ van zijn hoofdwerk, de *Verhandeling over het Westland, ter opheldering der Loo-en, Woerden en Hoven, benevens de natuurdienst der Friesen en Batavieren* uit 1844, ziet hij overal in het land van de Friezen en Batavieren sporen van hun natuurmythologie, vooral in plaatsnamen. Hij is overtuigd



Overdruk van een artikel over 'Paascheijeren' door Halbertsma opgenomen in de *Overijsselsche almanac* uit 1840. Ooit gehouden als Voorlezing bij de zitting der tweede klasse van het Koninklijk Nederlandsch Instituut op 12 december 1839. (UBA: Br. 1727 2).

van de eenheid van oosterse en westerse mythestelsels. Tot zijn belangrijkste bronnen behoren behalve Grimm en Van den Bergh ook zijn informanten Halbertsma en M. de Haan Hettema. Die twee haalt hij vaak aan, hij bedankt speciaal hen voor hun brieven en spreekt de hoop uit dat ze hem ...

hunne genegenheid en belangstelling in dit vak van wetenschap blijven toonen, door mij eenen rijken voorraad van aantekeningen en nalezingen te schenken.

Hij beroept zich ook op Halbertsma om het belang van een studie als de zijne duidelijk te maken. Als Halbertsma gaat hij ervan uit, dat er een samenghangende heidense mythologie geweest is voordat het christendom die versplinterde. Daartoe haalt hij hem uitvoerig aan uit de *Overijsselsche almanac* van 1837. Van den Bergh noemt in zijn gezaghebbende *Proeve van een kritisch woordenboek der Nederlandsche mythologie* uit 1846 Buddinghs *Verhan-*

deling over het Westland (1844) echter geheel onbruikbaar, zeker om wat hij verderop ‘het ijdele etymologiseren op de klank af’ noemt. Dat ‘is noodlottig voor de wetenschap en kan niet streng genoeg tegengegaan worden’. Grimm was ook bepaald niet gelukkig met het werk van Buddingh, zo liet hij Halbertsma weten. Hij heeft te weinig stof en weet die niet te behandelen. Het zegt daarom wel iets dat nu juist Halbertsma een van de beste informanten van Buddingh was.

NOTEN

- 1 Dat zegt hij in 1827 van Gysbert Japix. Zie: Ph.H. Breuker, *It wurk fan Gysbert Japix I Tekst yn facsimile II Oerlevering en ûntstean* (Leeuwarden, 1989), II, 7.
- 2 Ph.H. Breuker, *Opkomst en bloei van het Friese nationalisme, 1740-1875* (Leeuwarden, 2014), 427.
- 3 Deze bijdrage is een nadere uitwerking van een deel van het artikel ‘De mytysk tinkende Joast Halbertsma’, in: *Philologia Frisica ao 2014*. Dat artikel gaat uitvoeriger in op de invloed van Halbertsma op latere Friese cultuurdragers. Het was op zijn beurt weer gebaseerd op mijn studie: *Opkomst en bloei van het Friese nationalisme*, in het bijzonder op het hoofdstuk ‘Joost Halbertsma, op zoek naar sporen van het Friese oervolk’.
- 4 Breuker, *Opkomst en bloei*, 424-425. Deze visie wijkt – ook op andere centrale punten als het auteurschap – af van die van G. Jensma in zijn dissertatie, *De gemaskerde God; François Havereschmidt en het Oera linda boek* (Zutphen, 2004). Hij noemt de doopsgezinden niet.
- 5 Breuker, *Opkomst en bloei*, 46, 142-143, 302, 360.
- 6 Breuker, *Opkomst en bloei*, 345-354.
- 7 A. Feitsma, *Tussen Hemsterhuis en Grimm; Joast Hiddes Halbertsma als taalkundige* (Leeuwarden, 2012); De Jong, *Knooppunt Halbertsma* (2009); Breuker, *Opkomst en bloei*, 310-311; A. Dykstra, ‘De Halbertsmadiskusje: hoe’t Tony Feitsma omgie mei krityk’, in: A.T. Popkema et al. (red.), *Wittenskip en beweging; skôgings oer wurk en stribjen fan prof.dr. Tony Feitsma* (Leeuwarden, 2015), 63-75.
- 8 A. Dykstra, *J.H. Halbertsma als lexicograaf; studies over het Lexicon Frisicum (1872)* (Leeuwarden, 2011), 248.
- 9 J.H. Halbertsma, *Aanteekeningen op het vierde deel van den Spiegel Historiae van Jacob van Maerlant* (Deventer, 1851), 430-431.
- 10 Halbertsma, *Aanteekeningen op het vierde deel van den Spiegel Historiae*, 438.
- 11 Breuker, *Opkomst en bloei*, 309.
- 12 Breuker, *Opkomst en bloei*, 307-308.
- 13 In een brief aan L.C. Luzac, aangehaald in Breuker, *Opkomst en bloei*, 306-307. De passage over Stoke en Heelu is een sneer aan het adres van A. Telting en J.H. Behrns van het Fries Genootschap.
- 14 Pieter Breuker, *J.H. Halbertsma, Gysbert Japix en de Fryske dialekten* (Leeuwarden, 1973), 13 en 26.
- 15 Halbertsma, ‘Ontwikkeling der gronden’ (1822), 531; Breuker, *Opkomst en bloei*, 282-283.
- 16 Telting, *Brieven* (Leeuwarden, 1830) I; Breuker, *Opkomst en bloei*, 316.
- 17 Exemplaar in de Bibliotheek Halbertsma te *Tresoar*, Leeuwarden. A. Feitsma, *Tussen Hemsterhuis en Grimm; Joast Hiddes Halbertsma als taalkundige* (Leeuwarden, 2012), 178, 282.

- 18 Breuker, *Opkomst en bloei*, 316.
- 19 Breuker, *Opkomst en bloei*, 313-314.
- 20 Breuker, *Opkomst en bloei*, 346.
- 21 J.H. Halbertsma, *Het geslacht der Van Haren's* (Deventer, 1829), Voorbericht II, aangehaald in Breuker, *Opkomst en bloei*, 305.
- 22 Zie over de positionering van het Fries binnen het Germaans: Breuker, *Opkomst en bloei*, 107-110.
- 23 Samenvatting van Breuker, *Opkomst en bloei*, 318-324.
- 24 J.H. Halbertsma, 'Het gebruik, om kinderen te doopen onder de heidensche Germanen', in: D.S. Gorter, *Doopsgezinde lektuur tot bevordering van christelijke kennis en godzaligheid* (Sneek, 1856), II, 358-359, vooral 359.

Jan Hartog, predikant in de Doopsgezinde Gemeente Utrecht 1861-1894

ANGELIQUE HAJENIUS

INLEIDING¹

Enige tijd geleden kreeg ik een mail van dominee Gerke van Hiele uit Wageningen, waarin hij mij schreef dat een van zijn gemeenteleden beschikte over twee grote geschilderde portretten van dominee Jan Hartog en diens vrouw Guurtje Honig. Omdat het betreffende gemeentelid op zoek was naar een goede bestemming voor de schilderijen en dominee Hartog gedurende meer dan dertig jaar doopsgezind predikant in Utrecht was (van eind 1861 tot 1894), heeft hij Gerke voorgesteld om te vragen of onze gemeente er belangstelling en ruimte voor zou hebben.

Na overleg met de kerkenraad en een telefoontje naar Egbert Westphal en zijn vrouw Josien Stevels, de bezitters van de portretten, togen broeder Teije Bakker, voorzitter van de kerkenraad, en ik naar Wageningen, om de schilderijen te bekijken. Het bleken twee prachtige portretten te zijn, geschilderd door Jacob Taanman (1836-1923). Taanman was kunstschilder, aquarellist en etser. Zijn schilderijen (portretten, figuur- en genrestukken) werden verschillende malen bekroond, onder meer met gouden medailles op exposities te Amsterdam in 1877 en 1898. Zijn werk bevindt zich thans in verscheidene Nederlandse musea.

Het was een grote verrassing te horen dat Egbert Westphal, via zijn moeder een achterkleinzoon van dominee Jan Hartog, en zijn vrouw de schilderijen aan de Utrechtse gemeente wilden schenken. De kerkenraad heeft deze schenking in grote dankbaarheid aanvaard en inmiddels hebben de portretten een mooie plaats gekregen in de kerkenraadskamer van de gemeente. Het is droevig dat Egbert Westphal onlangs is overleden en dat hij de verhuizing van beide portretten niet meer heeft kunnen meemaken. Hij zou ervan genoten hebben om te zien hoe goed de portretten nu tot hun recht komen. Ze zijn weer thuis.

JAN HARTOG

Wat weten we van ds. Jan Hartog? In *Dopers in de Domstad*, het boek dat ik ruim tien jaar geleden mocht wijden aan de geschiedenis van onze gemeente, heb ik weinig woorden aan hem besteed. De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat dit deels werd veroorzaakt doordat hij gedurende een groot gedeelte van zijn predikantschap in Utrecht zowel voorzitter als secretaris van de kerkenraad was en in die functie de notulen maakte, in een beroerd handschrift in de intussen wat verbleekte resolutieboeken. Op verzoek van de huidige kerkenraad ga ik thans de uitdaging aan om na te gaan of Hartog in de 33 jaar dat hij predikant was in Utrecht een bepalende invloed heeft gehad op het gemeenteleven in de Utrechtse doopsgezinde gemeente. Alvorens op die vraag in te gaan, is het goed iets meer te zeggen over leven en werk van broeder Jan Hartog.

KORTE BIOGRAFIE

Jan Hartog werd op 14 augustus 1829 geboren in Westzaan, als enige zoon van dominee Jacob Hartog (1803-1894) en Cornelia Bek (1808-1872). Niet alleen zijn vader was doopsgezind voorganger, ook diens vier directe voorouders waren menniste predikers. Van zijn zes kinderen zou Marc Leonard (1862-1929) eveneens doopsgezind predikant worden, terwijl zijn oudste zoon Jacob korte tijd lid was van de Utrechtse kerkenraad.²

Na een studie aan het Athenaeum in Amsterdam studeerde Jan Hartog aan het Doopsgezind Seminarium aldaar, waar hij een leerling was van de hoogleraren Samuel Muller en Jan van Gilse. In september 1852 slaagde hij voor zijn proponentsexamen, al vond de examencommissie aanvankelijk dat zijn ‘dissertatie’ over de Messiaanse profetieën niet rechtzinnig genoeg was.³ Op 20 januari 1853 trouwde hij te Zaandijk met Guurtje Honig (1824-1906), dochter van Jan Jacobsz. Honig (1792-1867) en Antje Vermeulen (1792-1849). Een paar weken later, op 6 februari 1853, deed Jan Hartog intree in de doopsgezinde gemeente te Joure, waarna hij al in 1854 verhuisde naar de gemeente Zaandam Oostzijde. Op 15 december 1861 werd hij leraar in Utrecht, waar hij al spoedig lid werd van het Provinciaal Utrechtsch Genootschap (in 1863) en wat later van het Historisch Genootschap (1868) en van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde (in 1870). Daarnaast was hij tot 1872 bestuurder van de ADS en curator van het Seminarium. Na zijn

emeritaat in 1894 verhuisde hij naar Doorn, waar hij op 2 september 1904 overleed.

WETENSCHAPPER

Naast zijn ambt als leraar der gemeente was Hartog vooral wetenschapper. Hij schreef vele boeken, waarvan *Geschiedenis van de predikkunde in de protestantsche kerk van Nederland* (1861, 1887), *De spectatoriale geschriften van 1741-1800* (1872)⁴, *De patriotten en Oranje* (1882) en *Uit de dagen der patriotten* (1896) waarschijnlijk wel de bekendste zijn. Daarnaast publiceerde hij een groot aantal leerredenen (preken) en nog veel meer artikelen, de laatste met name in het tijdschrift *Geloof en vrijheid*, het blad van de zogenaamde Evangelische Richting, waarvan hij jarenlang een van de redacteurs was.⁵ In zijn publicaties spreidde hij een enorme belesenheid ten toon.⁶ Men krijgt bijna de indruk dat de wetenschap hem nog meer aan het hart lag dan de gemeente. Zo bekwam mij bij het lezen van een artikel over de twisten in de Utrechtse gemeente in de zeventiende eeuw, een studie waarvoor hij vele archiefstukken en andere geschriften moet hebben bestudeerd, de vraag wanneer hij dat gedaan heeft. En dan te bedenken dat de lijst van zijn publicaties bijzonder lang is.⁷

Het is dan ook niet verwonderlijk dat Hartog onder de Utrechtse academici groot aanzien genoot. Het is bekend dat vele hoogleraren en studenten zijn diensten bezochten. Volgens J. Craandijk organiseerde hij avondjes met studenten.⁸ In 1866 wordt in de notulen gesproken over belangstelling van kinderen van niet-leden, in 1867 zorgden de neerslaande banken tegen de zijbanken voor meer zitplaatsen in de kerk en in 1873 verzochten studenten om vaste zitplaatsen. In 1886 schrijft Hartog dat hij blij is dat professor Van Oosterzee op Goede Vrijdag bij hem ten Avondmaal is gegaan. Van Oosterzee had opgemerkt: 'Ik ben eerst Christen, dan lid van de Hervormde Kerk'.⁹ Hartog voelde zich kennelijk als een vis in het water in de academiestad. In 1878 ontving hij zelfs een eredoctoraat in de theologie.¹⁰

PREKEN

Uit de *Geschiedenis van de predikkunde*, maar ook uit enkele andere werken, kunnen we opmaken welke eisen Hartog stelde aan een goede prediking. In

de eerste plaats moest de preek aansluiten bij een bijbeltekst, waarvan de inhoud verklaard diende te worden. Een preek was een schriftverklaring tot opbouw van de gemeente in kennis, geloof en godzaligheid.¹¹ ‘Alles, inhoud en vorm, verklaring en toepassing, moet dienstbaar zijn aan den opbouw der gemeente in Christelijke kennis en Christelijk leven.’¹² De ‘zucht tot profetieren’ strekte de gemeente niet tot profijt. De prediking diende in verband gebracht te worden met de tijdsomstandigheden en het kerkelijk jaar. De preek moest degelijk worden voorbereid. Hartog verzette zich tegen ‘al improviserende gansch wat anders op te disschen dan gouden appelen op zilveren schalen’.¹³ ‘En een herder die zijne gemeente op den preëkstool schraal voedt, kan met de beste catechisatie, het trouwste huisbezoek en de zorgvuldigste armverzorging, nooit, nooit aan de gemeente vergoeden, wat hij haar door zijn veronachtzaming van den kanselarbeid onthoudt.’ Met deze woorden van dominee Kuiper was Hartog het volkomen eens.¹⁴

Uit een bespreking van een werk van prof. J.J. van Oosterzee, waarin deze onder meer het memoriseren van een preek verdedigde, kunnen we afleiden dat Hartog aanvankelijk zijn preken uit het hoofd voordroeg, maar dat hij van die gewoonte afstapte.

Als iemand zich een halven dag moet martelen om eene preek meester te worden, en dan nog niet zeker is van zijne zaak, kan hij, dunkt mij, zijn tijd beter besteden. Twintig jaren achtereen heb ik in dit geval verkeerd, en nu ik het op eene andere manier doe, geloof ik waarlijk, dat ik beter spreek dan vroeger, en ik ben niet de eenige, die zulke ondervindingen heeft opgedaan.¹⁵

Met enige regelmaat verzocht de kerkenraad om een van zijn leerredes te laten drukken. Dat gold bijvoorbeeld voor de feestrede ter gelegenheid van het 100-jarig bestaan van het kerkgebouw.¹⁶ Graag had men de omslag daarvan willen sieren met een ets van Taanman (!), maar dat was te duur! Tenslotte gaf men de voorkeur aan een plaat van Van de Heijen, die goedkoper was.¹⁷

DE DOOPSGEZINDE GEMEENTE TE UTRECHT

Voelde Hartog zich net zo thuis in de Utrechtse doopsgezinde gemeente als in het academisch milieu? Hoe zag die gemeente er uit in de jaren dat hij er predikant was? Om de tweede vraag te beantwoorden is het goed om opnieuw in de archieven te duiken. Sinds 1816 werd in Utrecht onderscheid ge-

maakt tussen de vergaderingen van de brede kerkenraad, die gevormd werd door leraar en diakenen, en die van de diakenen alleen. De laatsten hielden zich vooral bezig met de armenzorg, terwijl men in de brede kerkenraad beraadslaagde over ‘kerkelijke aangelegenheden’, waarmee vooral zaken als doop en Avondmaal en de verdeling van de preekbeurten bedoeld werd. Leden van de brede kerkenraad bezochten trouw de audiënties van belangrijke personen, zoals de gouverneur der Provincie en de commissaris des Konings.¹⁸ Beide colleges bestonden uitsluitend uit mannen uit de ‘betere stand’ en vulden zichzelf aan. Hartog was het met deze situatie oneens, te oordelen naar wat hij in 1872 hierover zegt in *De ergernissen van Antje Dirks*:

De Doopsgezinden hebben onderscheidene goede beginselen, die zij maar ten halve betrachten, of geheel vergeten. [...] Naar hun oorsprong zijn zij democratisch, maar terwijl slechts hier en daar het algemeene stemregt bestaat, en sommige dit, gelijk billijk is, ook aan de vrouwen toekennen, vindt men in veele gemeenten een bestuur dat zich zelf aanvult. Die het meeste betaalt heeft het meeste te zeggen.¹⁹

Zou zijn uitlating van invloed zijn geweest op de Utrechtse situatie? In 1873 besloot de kerkenraad op voorstel van de broeders Arisz en Gerlings om voortaan nieuwe kerkenraadsleden te verkiezen middels stembriefjes.²⁰ Dat was al een hele verbetering, maar de zusters moesten nog tot 1920 wachten aler zij tot het kerkenraadsambt werden toegelaten.

De notulen van de brede kerkenraad uit de negentiende eeuw schetsen ons het beeld van een wat slaperige gemeente. Omstreeks 1830 was het ledental tot 80 gedaald. In de eerste jaren daarna werd er heel weinig vergaderd, in december 1836 besloot men alleen te vergaderen indien nodig.²¹ Predikant was toen dominee Jan Visscher, leraar in Utrecht in de jaren 1828-1861. Tijdens een groot gedeelte van zijn predikantschap in die stad heeft hij gestreden voor het behoud van de volwassenendoop op voorgaande belijdenis. In een rede ter gelegenheid van zijn 25-jarig ambtsjubileum in Utrecht (in 1853) beroemde hij zich erop dat de gemeente sinds zijn aantreden gegroeid was van 80 tot ruim 120 leden en dat hij bijbeloefeningen had ingevoerd.²² Inderdaad is in de notulen van 1843 sprake van ‘bijbellezen voor den onbeschaafden stand’.²³ Desondanks constateerde men in januari 1860 een ‘trage en lusteloze opkomst der gemeenteleden’ als dominee Visscher in de dienst voorging en besloot men een tweede predikant te beroepen. Men zocht ‘een goed redenaar met uitstekende gaven’.²⁴ Visscher trok hieruit zijn conclusies en vroeg emeritaat aan. Hij bleef wel lid van de brede kerkenraad. Zo was



Interieur van de doopsgezinde kerk te Utrecht, ets van Jacob Taanman, 1873 (Rijksmuseum, P 1877-A-187).

de situatie toen dominee Jan Hartog in Utrecht werd beroepen. Kennelijk maakte hij een goede indruk, want toen hij korte tijd later (in 1863) een beroep naar Haarlem ontving, werd hij door de gemeente min of meer afgekocht door hem een forse toelage op zijn traktement te geven, dat al veel hoger was dan dat van zijn voorganger.²⁵

TUSSEN ORTHODOXIE EN MODERNISME: DE EVANGELISCHE RICHTING

In de jaren dat Hartog predikant was in de Utrechtse doopsgezinde gemeente speelde de tegenstelling tussen orthodoxie en modernisme een belangrijke rol in het Nederlandse protestantisme. Veel doopsgezinden hadden sympathie voor de moderne richting. Het modernisme wordt wel beschreven

als een richting in de godsdienstleer die de historisch-kritische bestudering van de bijbel propageerde en meende dat een verzoening tussen wetenschap en geloof mogelijk was. De bijbel werd beschouwd als een bundel menselijke geschriften en wonderen waren onbestaanbaar. Zonde en verlossing waren achterhaalde begrippen. Er trad een verschuiving op van de bijbel naar de gelovende mens. Herdoop van hen die als kind gedoopt waren was niet noodzakelijk.²⁶ In zijn preken en in vele artikelen toonde Hartog zich een fel tegenstander van het modernisme. Zijn sympathie lag veeleer bij de zogenaamde Evangelische Richting. Deze beweging kwam voort uit de Groninger School, een gezelschap van hoogleraren aan de Groningse theologische faculteit en bevriende predikanten – onder wie met name professor P. Hofstede de Groot –, die zich afzetten tegen het bindend gezag van een kerkelijke belijdenis en pleitten voor vrijheid van onderzoek. Uitgangspunt en doel van deze richting was het evangelie en men was van mening dat noch de orthodoxie noch de modernen aan het evangelie en aan de persoon van Jezus Christus de plaats gaven die hem toekwam. Niet de leer van welke kerk ook, maar de persoon van Jezus Christus moest op de voorgrond staan in de christelijke godgeleerdheid en in het christelijke geloofsleven.²⁷ Immers: ‘Niemand kan een ander fundament leggen dan dat – door God – gelegd is, namelijk in Jezus Christus de Heer.’ (1 Kor. 3:10). ‘Want met de leer kunt gij verloren gaan, met den Heer wordt gij behouden.’²⁸

GELOOF EN VRIJHEID

In 1867 richtten de aanhangers van de Evangelische Richting een eigen blad op, *Geloof en vrijheid* genaamd. In vele artikelen zette Hartog zich af tegen het modernisme. Zo was hij het volledig eens met dominee J. Cramer, die stelde dat er volgens de Moderne Richting geen hoop was op onsterfelijkheid, geen plaats voor bidden in de zin van vragen, dat zij het berouw onverklaard liet en de kracht tot de strijd tegen de zonde verlamde.²⁹ De ontkenning van het wonder was het enige waarover de moderne theologen het eens waren, ‘het is de familietrek’.³⁰ Veel later, in 1896, ging Hartog nog eens uitvoerig in op de het modernisme. ‘Ook aan onze School’ – vermoedelijk bedoelde hij het Seminarium ...

heeft men niet geschroomd tot de stoute slotsommen op te klimmen,
door de gevierde moderne theologie als eeuwige waarheden verkondigd,

schoon wijd verschillende van het geloof, zoowel der vaderen, als der stichters van ons werk. [...] En sommige voorgangers schenen wel te denken, dat men ter opbouwning van Kerk en Gemeente niets beters kon gebruiken dan breekijzers. Het afschaffen was weldra hier en daar in vollen gang. Zij vergrepen zich aan den Bijbel, aan het gebed, aan Doop en Avondmaal, aan de feestgetijden der Christenheid; zij ergerden oud en jong door het heilige naar beneden te trekken en door het slijk te sleuren.³¹ [...] 't Was in dienzelfden tijd, dat een industrieel van naam, die ook diaken was, op eene kerkelijke vergadering mij de vriendelijke verzekering gaf, dat naar zijn inzicht het geld, voor de kerk gebruikt, vrij wat beter besteed zou zijn aan de bevordering van handel en nijverheid.³²

Hartog bleef echter hoopvol, want hij zag het intellectualisme verbleken en het godsdienstig gevoel weer op de voorgrond treden. Wellicht zou men weer inzicht krijgen in 'de noodzakelijkheid en genoegzaamheid van Jezus als verlosser van zonden en Vorst des levens, zonder Wien de Gemeente op haar gebied toch niets vermag'.³³

GELOOFSOVERTUIGING

In zijn preken en artikelen liet Hartog zijn mening duidelijk horen. In december 1869, ter gelegenheid van het Vaticaans Concilie waarin het dogma van de pauselijke onfeilbaarheid werd geformuleerd, fulmineerde hij tegen de verderfelijke macht van de Rooms-katholieke Kerk, maar vooral legde hij er de nadruk op dat de verzoening der zonden het hart van het evangelie was. Genade was Gods laatste woord. 'Het moet miskenning heten te doen alsof wij onze zaligheid nu nog zelf zouden moeten bewerken door offers en vasten of welke wetspraktijk ook.'³⁴ In 1874 hekelde hij hen die zeiden dat het bekrompen was 'te gelooven aan een God die wonderen doet, aan een Hoorder der gebeden, aan een Christus, die opstond uit het graf. Bekrompen is het zich te laten doopen, Avondmaal te houden. [...] Intusschen behoorde dan Jezus zelf ook tot die bekrompene zielen', aldus Jan Hartog.³⁵

In zijn leerrede naar aanleiding van het overlijden op 13 januari 1879 van prins Hendrik van Oranje-Nassau, de derde zoon van koning Willem II en Anna Paulowna, sprak Hartog zijn dankbaarheid uit jegens het Huis van Oranje,



Portret van Guurtje Hartog-Honig, Jacob Taanman, ca. 1870 (foto: Josien Stevels).

maar de echte kracht van een volk ligt in God. [...] Schipbreuk te lijden aan het geloof is de grootste nationale ramp. [...] Een prins te verliezen is veel, maar God te verliezen is alles verliezen. [...] dat zou de fundamenteën ondermijnen van ons Staatsgebouw en het ergste over ons doen komen.³⁶

In 1885 stelde hij naar aanleiding van de gelijkenis van het zuurdesem (Mattheus 13: 33) dat maatschappij en christendom wel degelijk verenigbaar waren: het zuurdesem werkte pas als het door het meel gekneet werd. Johannes leek dan wel scheiding te maken tussen christendom en 'de wereld', maar met dat laatste bedoelde hij alles wat tegen God gekeerd was en niet de maatschappij op zich.³⁷

In zijn afscheidspraak, gehouden op 2 september 1894, vatte Hartog nog eens samen wat hij zijn gemeente in de loop van ruim 33 jaar had willen meegeven.³⁸ Hij deed dat aan de hand van Efezen 2: 19-22, waar Paulus schrijft:

Zo zijt gij dan geen vreemdelingen en bijwoners meer, maar medeburgers der heiligen en huisgenoten Gods, gebouwd op het fundament van de apostelen en profeten, terwijl Christus Jezus zelf de hoeksteen is. In Hem wast elk bouwwerk, goed ineenluitend, op tot een Tempel, heilig in den Here, in wien ook gij mede gebouwd wordt tot een woonstede Gods in den Geest.

Volgens Hartog was de gemeente alleen aan God onderworpen, niet aan de mensen. De gemeente was als een huisgezin van God. Daarom moest men God verheerlijken en tot Hem bidden. De mens kon Gods genade niet ontberen. Hartog wekte de gemeente op om een Tempel te zijn waarin God werd geëerd en gediend. Christus was niet slechts de timmermanszoon, het voorbeeld, nee, hij was de zaligmaker, die vele wonderen had verricht en voor ons was gestorven ter vergeving van onze zonden. Dat was het hart van het evangelie. 'We moeten niet doen of we zelf wel voor onze zaligheid kunnen zorgen.'³⁹

Daarnaast legde Hartog in zijn laatste prediking duidelijk de nadruk op de zending. De gemeente was volgens hem bestemd om Israël en de volken, dat is alle mensen, in zich op te nemen. Zij was altijd zendingskerk geweest. De zending was een zaak van de gemeente als geheel. Vandaar dat sinds enkele jaren de kerkenraad uit de fondsen der gemeente de uitbreiding van het Godsrijk steunde. Nog maar één andere gemeente deed dat. De zustervereniging was opgericht om de zaak der zending te dienen.⁴⁰

AFKEER VAN HET ROOMS-KATHOLICISME

Menigmaal gaf Hartog blijk van zijn afkeer van het rooms-katholicisme. In 1853 had de paus de bisschoppelijke hiërarchie in Holland en Brabant hersteld en waren het aartsbisdom Utrecht en vier bisdommen opgericht. Dit veroorzaakte grote ergernis onder de protestanten en angst voor machtsvertoon van de Rooms-katholieke Kerk. Na de opening van het eerste Vaticaans Concilie te Rome in 1869, riep Hartog op tot zelfonderzoek in een leerrede over Hebreëen 8: 8. De Roomse kerk vertoonde macht, ‘verderfelijke macht’, met daartegenover lauwheid en verdeeldheid onder de protestanten. Hartog gaf af op de pracht en praal van uiterlijkheden, [...]

eene vergadering van Vorsten onder voorzitting van de doorluchtigsten der Soevereinen [...] glans van goud en purper, de luister van gemijterde hoofden [...], schijn.

Hij had geen goed woord over voor het misoffer, voor de ‘schulddelgende kracht’ van de sacramenten. De priesters traden in de plaats van Christus.⁴¹ In 1872 stelde hij dat de Rooms-katholieke Kerk door middel van de hiërarchie in de rechten trad van het individu en dit ‘voortdurend in een toestand van onmondigheid houdt en onder het juk van menselijke geboden en inzettingen.’⁴² In 1881 schreef Hartog dat de rooms-katholieken hun armen slecht onderhielden. Zelf stuurde hij zijn Rooms-katholieke buurtbewoners ossenlappen en sago met wijn ‘en ik hoop’, aldus Hartog, ‘dat het de arme zielen geen kwaad zal hebben gedaan, want het was niet alleen voor geld van ketters, maar wat meer zegt, van vrijmetselaars.’⁴³ Was Hartog mogelijk vrijmetselaar?

DE CALVINISTEN

Ook de Nederlandse Hervormde kerk kwam er niet goed van af:

Ik zie in tegendeel de meest volstreckte alleenheerschappij aan de publieke kerk verzekerd, maar ik zie ook, dat het haar geen goed heeft gedaan. Haar invloed bezweek bij gebrek aan inwendige kracht, [...] groeiende zedeloosheid. [...] Vrijheid moest er zijn voor allen en zij wilde staatskerk blijven.⁴⁴

In 1882 stelde Hartog dat rechtzinnigheid in de leer en een waarachtig geloof niet hetzelfde waren. Er was wel een verband tussen leer en leven: ‘alleen uit den wortel van het Evangelisch geloof kan het Evangelisch leven groeijen. [...] dat de regtzinnigste dagen soms het armst waren aan vruchten der dankbaarheid, wat in ieder geval toont dat men met een regtzinnige leer nog weinig geholpen is.’⁴⁵ En naar aanleiding van kanselruil in Engeland schreef hij: ‘Op enkele plaatsen is het wel sinds jaren de gewoonte om van tijd tot tijd eens te ‘ruilen’, maar in sommige groote steden is het stellig verboden een Doopsgezinde, een Lutheraan of een Remonstrant in de hervormde gemeente op den kansel te brengen; in andere zou het voor zoo’n Dissenter op zulk eene plaats bepaald onveilig zijn. [...] Velen betreuren dit [...] maar vele anderen zijn op dit punt zeer kerssch en zeer kittelachtig.’⁴⁶

HARTOG, LERAAR IN DE DOOPSGEZINDE GEMEENTE UTRECHT

Wat waren de belangrijkste onderwerpen die in de Utrechtse ambtsperiode van ds. Hartog aan bod kwamen? De doop bleef een omstreden kwestie, vooral toen in 1875 naar aanleiding van de ‘beschrijvingsbrief’ voor een Ringvergadering in Enschede de vraag gesteld werd: hoe te oordelen over het aannemen van nieuwe leden zonder doop, zoals in een van onze gemeenten is geschied? De Utrechtse kerkenraad hield vast aan de eerdere principes van dominee Visscher en besloot om attestaties van niet gedoopte leden niet aan te nemen, ondanks het feit dat Visscher intussen zijn mening had bijgesteld en stelde: ‘Al missen zij de doop naar het uitwendige, zij bezitten toch wat het innerlijke van de doop uitmaakt: het geloof.’⁴⁷ Een half jaar later besloot men echter met vijf tegen drie stemmen om op het eerder genomen besluit terug te komen, om op één lijn te zitten met andere gemeenten. Dominee Hartog was één van de tegenstemmers.⁴⁸ In 1874 had hij reeds in *Het feest der tempelvernieuwing*, een leerrede ter gelegenheid van het 100-jarig bestaan van het kerkgebouw aan de Oudegracht, de traditionele doopsgezinde opvatting over de doop op belijdenis verdedigd.⁴⁹ In 1886 besloot men om leden van andere protestantse kerkgenootschappen toe te laten op voorwaarde dat zij instemden met de doopsgezinde opvattingen over doop en eed. Zij die geen lid waren van een protestants kerkgenootschap dienden belijdenis van hun geloof af te leggen, maar de doop werd niet verplicht gesteld.⁵⁰ Helaas wordt in de notulen niet vermeld welk standpunt Hartog in dezen innam.

Naast de doop was ook het Avondmaal menigmaal een punt van discussie.

In Utrecht werd meestal tweemaal per jaar Avondmaal gevierd, omstreeks Pasen en in het najaar. Het voorjaarsavondmaal vond altijd op een zondag plaats, meestal op Palmzondag, met Pasen of op een zondag kort voor of na het paasfeest. Het werd steeds voorafgegaan door huisbezoek van de predikant met een diaken en een voorbereidingsdienst en gevolgd door een dankdienst. De laatste werd meestal gehouden op de zondag na de avondmaalsviering. In 1877 werd het voorjaarsavondmaal verplaatst van de zondagochtend naar de avond van Goede Vrijdag. In 1880 werd bij gebrek aan belangstelling van de gemeenteleden de dankzegging afgeschaft.⁵¹

In 1876 beklagde de kerkenraad zich dat de dominee het huisbezoek voor het Avondmaal bij sommigen oversloeg. Hartog antwoordde daarop ‘dat zij zichzelf uitsluiten die van de kerk niet willen weten. In zo’n geval wordt de nodiging tot het avondmaal tot een dode vorm!’⁵² Overigens klaagde men wel vaker over het feit dat Hartog zo weinig huisbezoek aflegde. In de beroepsvoorwaarden van zijn opvolger, dominee S. de Waard, werd dan ook uitdrukkelijk gesteld dat de leraar gehouden zou zijn tot het jaarlijks huisbezoek bij de leden der gemeente, tenzij iemand uitdrukkelijk verlangde daarvan verschoond te blijven.

WIE WAS DOMINEE JAN HARTOG?

In het voorafgaande heb ik getracht aan de hand van stukken uit het archief van onze gemeente en een aantal preken en artikelen van Hartog mij een beeld te vormen van deze predikant, wiens portret thans op een prominente plaats hangt in de kerkenraadskamer van de Utrechtse doopsgezinde gemeente.⁵³ Uit een aantal opmerkingen in de notulen van de Utrechtse gemeente maak ik op dat Hartog geen gemakkelijk man was. Toen hij bijvoorbeeld in 1869 meer moest gaan betalen aan het Emeritaatsfonds, besloot de kerkenraad dat Hartog dat uit eigen middelen moest doen. In een volgende vergadering kwam men op voorstel van broeder Fonteyn daarop terug ‘in verband met de hoge gevoeligheid’ van de predikant en om hem niet te kwetsen, ondanks het feit dat drie kerkenraadsleden het er in principe niet mee eens waren.⁵⁴

Na zijn overlijden schetste F. Smit Kleine hem als een oprecht man, schrandder, arbeidzaam, met een zekere stroefheid de Zaankanter eigen. Een Saulsgestalte, ‘een klaroenblazer voor de tenten der slapenden.’⁵⁵ J. Craandijk beschreef hem in het *Levensbericht van dr. Jan Hartog* als een ‘liberaal theoloog, beslist voorstander van de richting die sedert ‘de Evangelische’ is genoemd,

wier leuze is uitgedrukt in den naam van haar orgaan: Geloof en Vrijheid.’ Hij karakteriseerde hem als een ‘middenman’ die streed tegen zowel een confessionalisme dat de protestantse vrijheid prijs gaf en tegen een modernisme ‘dat voor wat wetenschap geacht werd, het geloof verloor.’⁵⁶

Hartog deed dit op een wijze die niet iedereen aansprak. In zijn afscheidspredicatie gaf hij dat zelf toe. ‘Aller vriend heb ik niet kunnen zijn of blijven. [...] Maar veler vriendschap werd mij toch al die jaren voortdurend geschonken.’⁵⁷ Ik krijg de indruk dat hij vooral de intellectuele bovenlaag van de gemeente aansprak, naast degenen uit andere kerken die geregeld zijn diensten bezochten. In dezelfde preek legde Hartog hierop nog eens de nadruk: hij zou niet vergeten ‘die wel niet behoorden tot deze gemeente, maar die ik toch rekenen mocht tot mijne gemeente, en tot de schare mijner trouwste hoorders.’ Ik citeer nogmaals Craandijk: ‘[...] en toch waren er die niet enkel van zijn geschriften, maar ook van zijn persoonlijkheid wel wat hadden willen profiteren. Nu hoorde de Broederschap zijn sententiën als uit een wolk die zijn majesteit omhulde.’⁵⁸

Hartog was zeer nauwgezet, scherpzinnig, had een heldere en kernachtige stijl die vaak met humor was gekruid. Met enige regelmaat kon hij scherp uit de hoek komen. Bij het lezen van een aantal van zijn publicaties maakte ik o.a. de volgende aantekeningen:

Ik zwijg nu maar van die ‘waarachtige wetenschap’, de tijd zal het openbaren en aan de vruchten zult gij ze kennen, en weten wat een valschelijk dusgenaamde wetenschap is [...] Zelfs hun gevoelens over de grondslagen der Moderne Theologie lopen uiteen. Ongelukkig is het volk, welks koning een kind is!⁵⁹

In een bespreking van een preek van collega De Hartog lezen we:

[...] mij moet het woord van het hart, dat eene bladzijde als deze uit Ds. De Hartog’s preek eene plaats verdient in eene Geschiedenis van de kanselontluistering in de 19^e eeuw.⁶⁰

Sprekende over een zekere Trümpelmann die de namen van Nederlandse godgeleerden verminkte, meende hij: ‘Als hij wil ploegen met mijn kalf, laat hij het dan goed doen.’⁶¹ Naar aanleiding van de stelling dat in geen enkele preek de dogmatiek mocht ontbreken, stelde Hartog: ‘En indien het waar was dat zij (de doopsgezinden) meer hechten aan het leven dan aan de leer, had hij (Menno Simons) in hunnen handel en wandel daarvan de bewijzen

gezien? Ik niet.⁶² In zijn leerrede ter gelegenheid van de ingebruikname van het nieuwe orgel in 1870 liet hij zich, doelend op de Utrechtse doopsgezinden, ontvallen: ‘Maar hun eenvoudigheid – hoewel die spoedig meer in naam bestond dan in de daad – [...]’. Een enkele uitspraak is nog steeds actueel:

[...] in een tijd, waarin velen van de kerk hoe langs zoo meer vervreemden, de onderlinge bijeenkomsten gering achten, ja ertoe neigen om de geheele kerk te beschouwen als een artikel van weelde, dat men zonder schade zou kunnen missen.⁶³

Menigeen heeft uit beginsel niets tegen de kerk, maar dat men zich door allerlei bezwaren laat weerhouden om haar te bezoeken, komt nog al eens voor. En die bezwaren worden niet zelden ontleend aan weêr en wind.⁶⁴

Dat de notabelen in de gemeente over het algemeen zeer met ds. Hartog waren ingenomen, blijkt uit de geschenken die hij van hen mocht ontvangen. Ter gelegenheid van het zilveren huwelijksfeest van Jan Hartog en zijn vrouw Guurtje Honig ontving de dominee f 1180,- in een portefeuille en een album met de namen van de gulle gevers.⁶⁵ In 1886 was Hartog 25 jaar predikant in Utrecht. Naar aanleiding van dit heuglijke feit kreeg hij van de gemeente een massief zilveren beeld, voorstellende de Godsverering, ontworpen en vervaardigd door de Utrechtse zilverfabriek van Begeer. ‘Het is een vrouwenfiguur met de hand rustende op de bijbel (het zinnebeeld der liefde), op een marmeren voetstuk en een schild met het opschrift: Aan Dr. J. Hartog, Predikant bij de Doopsgezinde Gemeente te Utrecht, uit achting opgedragen door de leden der gemeente, 14 Dec. 1861-1886. Twee schilden dragen het Kruis (’t geloof) en een anker (de hoop). ’t Marmer is verdeeld door gedreven zilveren randen, wat het effect zeer verhoogt. Het geheel staat op een houten piedestal, prachtig gebeeldhouwd door den heer H.C. Menger in overeenstemming met het hoofdstuk.’⁶⁶ Tevens werd hem van buiten de gemeente een album aangeboden met de namen der gevers en enige fraaie meubelen, vervaardigd door de heer De Zwart.

Bij zijn afscheid schreef de secretaris van de kerkenraad hem namens de gemeente dat onvergetelijk zal blijven:

- hoe door u met alle kracht die in u was, gesteund door uwe groote gaven op het gebied van wetenschap en welsprekendheid, is geijverd voor haar geestelijk heil, waardoor tevens talrijke leden van andere gezindten hun geestelijk voedsel kwamen zoeken onder uw gehoor,
- hoe zeer velen, door uw onderwijs gevormd tot leden der gemeente, krachtig zijn geworden om aan de gevaren die hen in de maatschappij

- dreigden, weerstand te bieden,
– hoe zieken door uw woord getroost hunne beproevingen beter konden dragen en geduldig hunne genezing afwachten,
– hoe stervenden, gesterkt door uw gebed, vol hoop de eeuwigheid zijn ingegaan,
– hoe gij steeds bereid waart allen die hunne behoefte daaraan te kennen gaven, met raad en daad bij te staan.⁶⁷

Bij die gelegenheid ontving Hartog nog eens f 425,-, terwijl zijn afscheidsprek op kosten van de gemeente werd gedrukt.

INVLOED OP DE GEMEENTE

In het begin van dit artikel heb ik mij de vraag gesteld in hoeverre Jan Hartog in de 33 jaren van zijn Utrechtse ambtsperiode invloed heeft uitgeoefend op de Utrechtse doopsgezinde gemeente. Deze vraag blijft niet gemakkelijk te beantwoorden. Het is in de eerste plaats duidelijk dat Hartog aan de gemeente in Utrecht bekendheid gaf door zijn welsprekendheid en zijn doorwrochte preken, waar leden van andere protestante kerken graag naar kwamen luisteren. Daarnaast krijg ik de indruk dat Hartog met name heeft geprobeerd de gemeente te behoeden voor een te grote invloed van het modernisme. Helaas gelukt is dat niet: zodra hij met emeritaat ging, kwam een uitgebreide beroepingsprocedure op gang, waarbij een keuze gemaakt kon worden uit een modern en een evangelisch predikant. Dominee S. de Waard, die behoorde tot de modernen, werd door de leden van de gemeente met een grote meerderheid verkozen boven de evangelische dominee Lulofs. Bovendien besloot de kerkenraad nog vóór diens komst een nieuwe gezangbundel aan te schaffen in plaats van de sinds 1864 gebruikte *Evangelische gezangen*, en wel de (moderne) bundel van de Nederlandse Protestantenvond.⁶⁸

LITERATUUR

- E.H. Cossee, 'De doopsgezinden en de opkomst van het modernisme in Nederland', *Doopsgezinde Bijdragen* 20 (1994), pp.220-239 (hierna: DB).
J. Craandijk, 'Levensbericht van dr. Jan Hartog', in: *Levensberichten der afgestorven medeleden van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden* (Leiden, 1905).



Portret van ds. Jan Hartog, Jacob Taanman, ca. 1870 (foto: Josien Stevels).

- J. Hartog, 'De strijd om de confessie. Eene bladzijde uit de geschiedenis der doopsgezinden te Utrecht', in: *DB* (1863), 75-103.
- J. Hartog, *Opwekking tot gemeenschappelijke Godsverheerlijking; leerrede over psalm XXXIV:4, uitgesproken op den 27sten Maart 1870 ... Bij gelegenheid dat het nieuwe orgel, in de kerk dier Gemeente, aan zijne bestemming werd toegewijd* (Veenendaal, 1870).
- J. Hartog, *Het feest der Tempelvernieuwing; leerrede over Job. X: 22* (Utrecht, 1874).
- J. Hartog, *Een psalm bij het graf van een prins; leerrede over psalm 146: 1-5, uitgesproken op 19-01-1879* (Utrecht, 1879).
- J. Hartog, *Geschiedenis van de predikkunde en van de evangelieprediking in de protestantsche kerk van Nederland* (Utrecht, 1887).
- J. Hartog, *Eene laatste Evangelieverkondiging; leerrede over Efezen II: 19-22* (Utrecht, 1894).
- J. Hartog, 'Uit de broederschap der doopsgezinden', in: *Geloof en Vrijheid* N.S. 7 (1896), 129-183.
- J. Hartog, 'De ergernissen van Antje Dirks', in: *DB* (1872), 165-176.
- J. Hartog, Diverse artikelen in *Geloof en Vrijheid*.
- J.P. Jacobszoon, 'Bij het eerste Vaticaans concilie', in *Algemeen Doopsgezind Weekblad* 19 (1964), 12-09.
- W.F.K. Klinkenberg, 'De Evangelische Richting' in: *Kerk en Secte*, 1: 2 (Baarn 1907).
- J. Leenders, *Kerkelijke ontwikkeling en verzuiling in de 19^e en 20^e eeuw* http://www.westfriesgenootschap.nl/geschiedschrijving/symposium/geschiedschrijving_symposium_kerkelijke.php
- J. Reitsma, *Geschiedenis van de Hervorming en de Hervormde Kerk der Nederlanden* (Groningen, 1899).
- F. Smit Kleine, in *Gulden Winckel* 1 (1845), 145-149.
- A. Verbeek & A. G. Hoekema, 'Doopsgezinden in Nederland', in: A. G. Hoekema & H. Jecker, *Geloof en traditie beproefd, Geschiedenis van Dopers Europa ca. 1800-2000* (Witmarsum, [2012]), 59-99, met name pp. 59-75.
- J. Visscher, *Kerkelijke rede en toespraken den 4en sept. 1853, bij zijnen vijf-en-twintig jaren lang vervulden predikdienst in de Doopsgezinde Gemeente te Utrecht* (Utrecht, 1853).
- J. Vree, 'Doopsgezinde theologen en Groninger godgeleerden in de jaren 1834-1872' in: *DB* 20 (1994), 195-217.
- N. van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland* (Enkhuizen, [1980]).

NOTEN

- 1 Artikel geschreven en afgerond te Bilthoven in januari 2016. Met dank aan ds. Alex Noord en ds. Anneke van der Zijpp die mij waardevolle adviezen gaven en aan Adriaan Plak, conserva-

tor Zaal Mennonitica, die er onvermoebaar voor zorgde dat de door mij aangevraagde stukken op mijn tafel verschenen.

2 Van 1893 tot 1895.

3 In 1896 merkte Hartog hierover op: 'Het had intusschen aan sommigen ergernis gegeven, onder welke er misschien ook waren, die er niet over konden oordeelen.' In: *Geloof en vrijheid* (1896), 151.

4 Dit werk was het antwoord op een door het Provinciaal Utrechtsch Genootschap uitgeschreven prijsvraag en werd bekroond met de gouden erepenning.

5 Van de oprichting van het blad in 1867 tot 1886.

6 Het Doopsgezind Documentatie Centrum in Amsterdam beschikt over een uitgebreide lijst publicaties van Jan Hartog.

7 J. Hartog, 'De strijd om de confessie: eene bladzijde uit de geschiedenis der doopsgezinden te Utrecht', in: *DB* (1863), 75-103.

8 J. Craandijk, 'Levensbericht van dr. Jan Hartog', 61.

9 *Geloof en vrijheid* 20 (1886), 10.

10 Kennelijk wekte de populariteit van Hartog bij sommige hervormden enige jaloezie op. In *Geloof en vrijheid* van 1881 schrijft Hartog onder de kop 'Verschijnselen des tijds' o.a. het volgende: '[...] dat hij [q.e. professor Rovers] en zijne familie ernstig waren gewaarschuwd, en dat nog wel door eene dame van ontwikkeling, om toch niet altijd te kerk te gaan bij de Doopsgezinden, die immers leerden, dat men zalig werd door de werken. De Hemel weet, waar de stumpert dit had geleerd!' In: *Geloof en vrijheid* 15 (1881), 6.

11 Hartog, *Geschiedenis van de predikkunde*, 32.

12 Craandijk, 'Levensbericht van dr. Jan Hartog', 69.

13 In een bespreking van 'Een handboek voor jeugdige Godgeleerden' door J.J. van Oosterzee, in: *Geloof en vrijheid* 11 (1877), 629.

14 *Geloof en vrijheid* 15 (1881), 11.

15 *Geloof en vrijheid* 11 (1877), 630-631.

16 Hartog, *Het feest der tempelvernieuwing*.

17 HUA, toegang 714-1, inv.nr. 28, (18-01-1874).

18 Bijvoorbeeld op 17 februari 1861 ter gelegenheid van de verjaardag van koning Willem III. (HUA, toegang 714-1, inv.nr. 27, f. 502)

19 'De ergernissen van Antje Dirks'.

20 HUA, toegang 714-1, inv.nr. 28 (19-11-1873).

21 HUA, toegang 714-1, inv.nr. 27, f. 340 (18-12-1836).

22 J. Visscher, *Kerkelijke rede en toespraken*.

23 HUA, toegang 714-1, inv.nr. 27, f. 360 (29-1-1843).

24 HUA, toegang 714-1, inv.nr. 33 (20-01-1860).

25 Terwijl het normale traktement in Utrecht f 1800,- bedroeg, werd aan ds. Hartog f 2500,- geboden en dit bedrag werd nog eens met f 200,- verhoogd. Vanaf 1863 ontving hij een extra toelage van f 800,- ter voldoening van huishuur en belastingen. Een aantal gemeenteleden was bereid dit bedrag jaarlijks bijeen te brengen. (HUA, toegang 714-1, inv.nr. 33, april 1863)

26 Zie ook A. Verbeek & A.G. Hoekema, 'Doopsgezinden in Nederland', 67: 'Deze nieuwe theologische benadering [nl. de 'moderne theologie'], ontwikkeld aan de Universiteit van Groningen en beïnvloed door wijsgerig idealisme en cultureel en politiek liberalisme, poogde moderne antwoorden te geven op de openbaring. Wonderen en natuurwetten konden niet samengaan; onbegrijpelijke zaken als de opstanding, de verzoening voor de zonden en wondergenezingen konden niet langer letterlijk worden verstaan. De modernisten zochten rationele verklaringen en ontkenden min of meer de openbaring. De rede en de menselijke ervaring gaven richting aan hun theologie.' En E.H. Cossee zegt over het modernisme in 'De doopsgezinden en de opkomst van

het modernisme in Nederland', 221: 'Deze moderne mens nu zocht naar een nieuwe synthese van christendom en cultuur. Hij stond kritisch tegenover de traditioneel-christelijke beschaving, benadrukte de autonomie van het zedelijke en het geloofsoordeel en het vertrouwen op de stem van het eigen hart. Hij kende scepsis tegenover de wonderverhalen uit de bijbel en nam in het algemeen een kritische houding aan ten aanzien van datgene wat ons hierin is overgeleverd. De bijzondere openbaring, waarin God vanuit zijn transcendentie tot de mens spreekt, werd door de moderne theologen ontkend. Zij gingen uit van de eenheid van het goddelijke en het menselijke.'

27 W.F.K. Klinkenberg, 'De Evangelische Richting', 8.

28 Klinkenberg, 'De Evangelische Richting', 21-22.

29 Uitspraak van ds. J. Cramer in: *Geloof en vrijheid* 2 (1868), 97.

30 *Geloof en vrijheid* 5 (1871), 389.

31 J. Hartog, 'Uit de broederschap der Doopsgezinden', 163-164.

32 Hartog, 'Uit de broederschap der Doopsgezinden', 169.

33 Hartog, 'Uit de broederschap der Doopsgezinden', 176.

34 J.P. Jacobszoon, 'Bij het eerste Vaticaans concilie, artikel over de leerrede over Hebrëen 8:8, welke ds. J. Hartog op 12-12-1869 heeft uitgesproken', in: *ADW* 12-09-1964.

35 J. Hartog, *Het feest der tempelvernieuwing*, 14.

36 J. Hartog, *Een psalm bij het graf van een prins*, 18-19.

37 J. Hartog, 'De verhouding van het christendom tot de maatschappij volgens de Schrift', in: *Geloof en vrijheid* 19 (1885).

38 J. Hartog, *Eene laatste evangelieverkondiging*, 4. Hartog beschouwde deze preek 'als een kalm protest tegenover sommigen die misschien oordelen dat inzichten als de mijne nu bij meerderheid van stemmen gestempeld zullen zijn als uit den tijd, verouderd en versleten.'

39 Geciteerd in Jacobszoon, 'Bij het eerste Vaticaans concilie'.

40 Overigens is de oprichting van de zusterhulpzendingsvereniging een initiatief van vijf zusters. HUA, toegang 714-1, inv.nr. 35 (08-03-1892)

41 Zie Jacobszoon, 'Bij het eerste Vaticaans concilie'.

42 *Geloof en vrijheid* 6 (1872), 343.

43 *Geloof en vrijheid* 15 (1881), 10.

44 'Van Vrede van Munster tot 1795', in: *Geloof en vrijheid* 6 (1872), 279.

45 In: 'Een vergeten zedemeester', in: *Geloof en vrijheid* (1882), 1.

46 In: 'Verschijnselen des tijds', in: *Geloof en vrijheid* 20 (1886).

47 HUA, toegang 714-1, inv.nr. 28, (24-05-1875).

48 HUA, toegang 714-1, inv.nr. 28, (18-11-1875).

49 Hartog, *Het feest der tempelvernieuwing*, 18.

50 HUA, toegang 714-1, inv.nr. 28, (09-06-1886).

51 HUA, toegang 714-1, inv.nr. 28, (25-02-1880).

52 HUA, toegang 714-1, inv.nr. 28, (26-11-1876).

53 Het is overigens curieus dat ooit een eerder portret van ds. Hartog deze kamer gesierd heeft, aan de gemeente aangeboden door diens zoon Jan Hartog op 21-12-1894. (HUA, toegang 714-1, inv.nr. 35) Het is niet bekend om welk portret het ging.

54 HUA, toegang 714-1, inv.nr. 33, (12-02-1869).

55 F. Smit Kleine, in: *De gulden winckel* 1 (1845), 145.

56 J. Craandijk, 'Levensbericht van dr. Jan Hartog', 66.

57 Hartog, *Eene laatste evangelieverkondiging*.

58 J. Craandijk, 'Levensbericht van dr. Jan Hartog', 62.

59 *Geloof en vrijheid* 2 (1868), 880.

60 *Geloof en vrijheid* 4 (1870), 189.

61 *Geloof en vrijheid* 15 (1881), 4.

- 62 J. Hartog, 'Uit de broederschap der Doopsgezinden', 172.
- 63 J. Hartog, *Opwekking tot gemeenschappelijke godsverheerlijking*.
- 64 Hartog, *Het feest der tempelvernieuwing*, 14.
- 65 HUA, toegang 714-1, inv.nr. 34 (04-12-1777).
- 66 HUA, toegang 714-1, inv.nr. 34 (14-12-1886). Het is helaas onbekend waar dit beeld is gebleven.
- 67 HUA, toegang 714-1, inv.nr. 35 (04-09-1794).
- 68 HUA, toegang 714-1, inv.nr. 28 (17-01-1895).

‘In’t lommer verscholen glooiende hei, en brúne heide’

Ontstaansgeschiedenis van de *Gemeentedag bundel*
(1933)¹

PIETER POST

‘JE EIGEN LIEDBOEK’

Je zou denken wat er in het rijtje *niet* thuis hoort, want of je nu naar de doopsgezinde broederschapshuizen Elspeet, Fredeshiem of Schoorl ging voor een Paasreünie, of voor jongerendagen, je nam standaard mee: lakens, slopen, handdoek, servet en je eigen liedboek.² Het is niet moeilijk te bedenken dat alleen het liedboek erin thuishoort, en de rest niet, want dit artikel gaat over de ontstaansgeschiedenis van een liederenbundel, genaamd de *Gemeentedag bundel*. Kaarsen overigens, niet voor de gezelligheid, maar als lichtbron in de houten slaapbarakken, mochten de gasten in geen geval meenemen wegens brandgevaar.

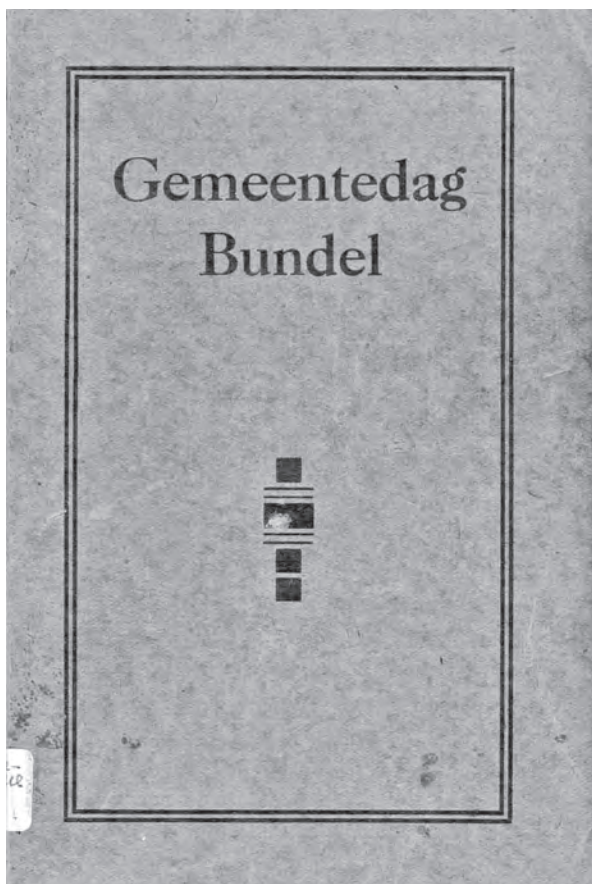
Maar wat voor ‘eigen liedboek’ zal hier zijn bedoeld? Met deze vraag staan we in de Doopsgezinde Broederschap op de drempel van een overgang van een pluriforme liedboekcultuur, naar de totstandkoming van één gemeenschappelijk liedboek. De Nederlandse doopsgezinde gemeenten zongen in het begin van de twintigste eeuw uit verschillende gezangboeken waar de deelnemers aan de landelijke bijeenkomsten niet altijd vertrouwd mee waren. Zestien jaar na de oprichting van de Gemeentedagbeweging te Utrecht (1917) was de *Gemeentedag bundel* daarom een uitkomst. De opkomst van de broederschapshuizen had een nieuwe behoefte aangewakkerd om meer gemeenschappelijke liederen te zingen. De *Gemeentedag bundel* speelde daarop in, wat op zich als een unieke gebeurtenis in de doopsgezinde geschiedenis kan worden aangemerkt. Welke weg werd er nu bewandeld voor het tot deze bundel kon komen? Wat waren de wensen, vragen en criteria, inhoudelijk en muzikaal? Voor wie was het bedoeld en hoe multifunctioneel was het? Hoe werd het ontvangen en verspreid? En wat was bij de totstandkoming ervan de rol van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit (hierna: ADS) en de Ge-

meentedagbeweging die als twee aparte, maar centrale organisaties verschillende belangen behartigden?

Na een korte introductie over de doopsgezinde liedboekcultuur, bespreek ik de eerste ideeën over het komen tot één bundel. Wat ging er vooraf aan persoonlijke wensen en frustraties, liturgische belangen, theologische principes, motivatie en doopsgezinde identiteit? Wat zat er achter de afweging of een bijeenkomst in een broederschapshuis wel identiek was aan die van een lokale gemeente? Deze vragen namen niet alleen veel tijd in beslag, ze waren ook bepalend voor het type lied dat geschikt werd bevonden voor deze huizen. Uit de correspondenties en de verslagen blijkt dat er al eerder een bundeltje was dat dienst deed op de kampen en tijdens bijeenkomsten. Dit *Elspeets liederenboekje* verscheen in 1925, het jaar van de opening van het broederschapshuis. Na verloop van tijd voldeed dit werkje niet meer en ontstond het idee van een eigen *Gemeentedag bundel*. Ook daarop zal hierna worden ingegaan. Na aandacht te besteden aan de inhoud, de receptie en de verspreiding van de *bundel* bespreek ik tenslotte nog de drie Broederschapshuisliederen. Deze geven uiting aan het unieke van elk huis, en een indruk van de adoratie die de toenmalige, vooral jonge doopsgezinden koesterden voor hun nieuwe ‘in ’t lommer verscholen’ oorden.

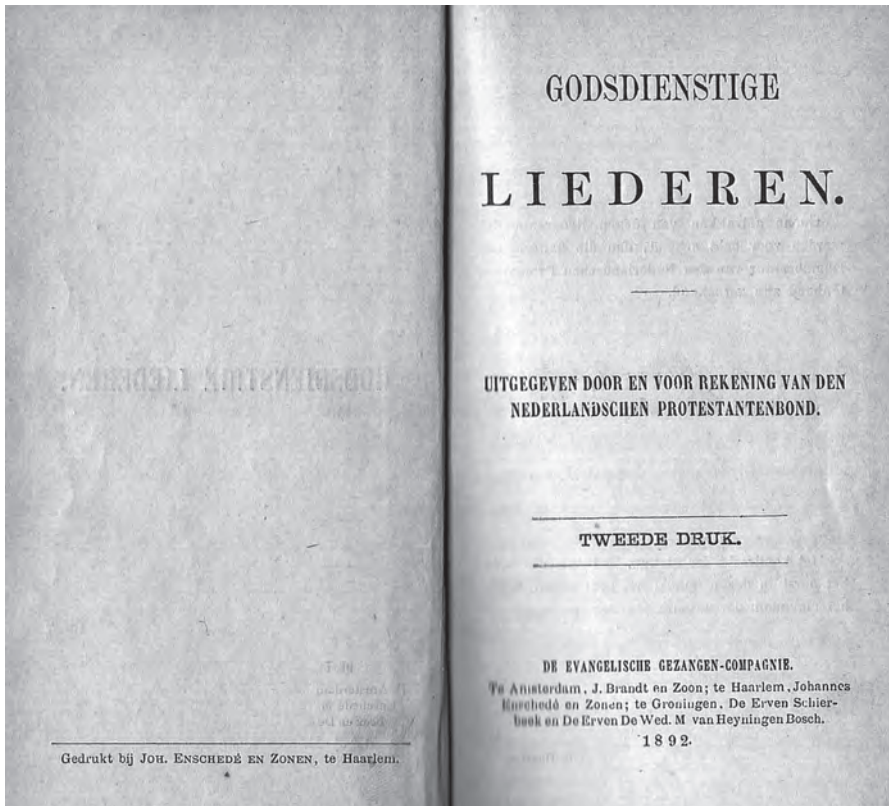
IN AANLOOP NAAR DE *GEMEENTEDAG BUNDEL*

Het ‘eigen’ liedboek waaraan hierboven wordt gerefereerd, en dat in de Doopsgezinde Broederschap in 1924 het meest werd gebruikt, was de bundel *Godsdienstige liederen* van de Nederlandse Protestantenbond (NPB; 1882), inclusief zijn rechts-moderne ‘Vervolgbundel’ (1920). Theologisch gezien vallen deze onder respectievelijk de links-, en rechtsmoderne richting. Van de 134 gemeenten zongen er 60 uit de *Godsdienstige liederen* (44%), en 63 uit de ‘Vervolgbundel’ (47%).³ De andere 45-50% zongen uit doopsgezinde liedboeken, maar ook nog uit de al meer dan honderd jaar oude hervormde *Evangelische gezangen* (1806), en uit lutherse bundels uit de tweede helft van de negentiende eeuw. Kortom: uit één bundel zingen, zoals tegenwoordig het geval is, was nog lang niet gebruikelijk.⁴ Voor doopsgezinden was dit reeds sinds de zestiende eeuw een kenmerkend eigenschap. Alleen al tussen 1542 en 1597 verschenen er 41 liederenbundels. In vijf eeuwen verschenen er circa 165 titels, waarmee zij qua aantal in vergelijking met de calvinisten en de luthersen de kroon spanden.⁵ Al naar gelang de ligging van de



Omslag van de *Gemeentedag bundel* samengesteld door T.O. Hylkema en W.J. Menalda in opdracht van de algemeene gemeentedag commissie ([Leeuwarden], 1933) (part. coll.).

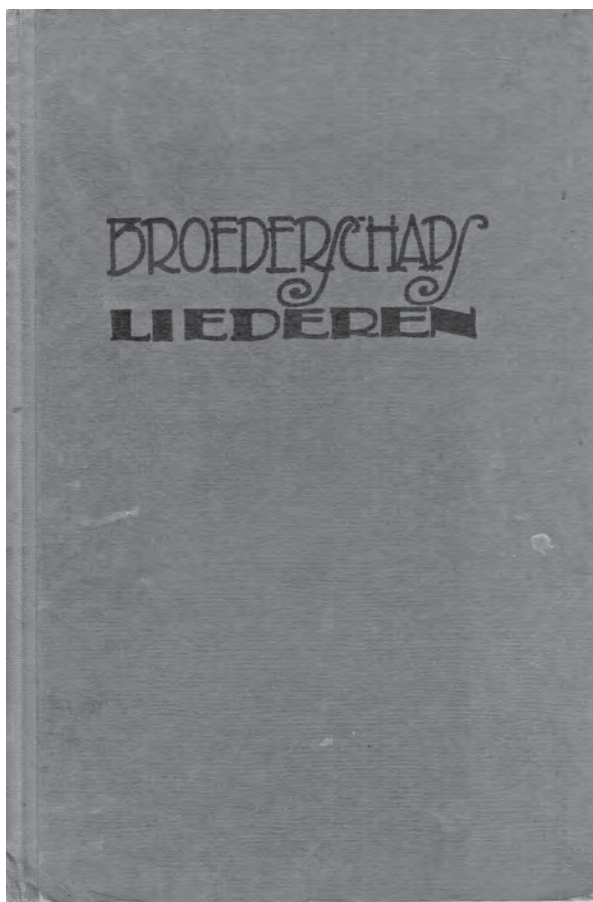
gemeente, van orthodox tot liberaal of gemengd rechtzinnig-vrijzinnig, was diversiteit in de twintigste eeuw nog steeds een onderscheidend doopsgezind karakteristiek. Als de kampleiding verzocht om een eigen liedboek mee te nemen, was de kans groot dat de ‘Roode bundel’ (1918) van Kees Boeke werd meegebracht, terwijl anderen die uit de *Godsdienstige liederen* zongen, er nog niet bekend mee waren. Het is dit bundeltje trouwens, dat de Doopsgezinde Broederschap van de twintigste, en begin eenentwintigste eeuw geestelijk ‘infecteerde’ met een haast niet te genezen, devoot virus dat ‘De Winden



De titelpagina van de *Godsdienstige liederen* 2e dr. (Amsterdam/Haarlem etc., 1892) (part. coll.).

Gods' heet.⁶ Velen zullen dat op die bijeenkomsten hebben leren zingen, en opgeslagen in hun zanggeheugen om het nooit meer te vergeten. De 'Roo-de bundel' werd alleen gebruikt ten behoeve van de jongerenkampen en andere bijeenkomsten van de Gemeentedagbeweging. Volgens de *Doopsgezinde jaarboekjes* van rond die tijd zongen de gemeenten er niet uit.

Binnen deze beweging vormde het zingen een belangrijke bezigheid. In de *Brieven*, het maandelijks contactorgaan, valt op dat de jongeren daaraan veel plezier beleefden, maar de liedteksten hadden ook een functie: ze leidden tot een diepere spiritualiteit. Ze vervulden niet alleen een liturgische functie bij de dagopening- en sluiting, maar versterkten ook de onderlinge verbondenheid tijdens het wandelen, of het varen op 't Wijde bij Giethoorn,



Omslag van de *Broederschapsliederen: een tweede liederenbundel* uitgegeven door de Broederschapsboekhandel Bilthoven; met een nawoord van Kees Boeke uit 1928 (part. coll.).

en niet te vergeten de band met de plaatselijke bevolking. De Friezen zongen hun Friese liederen soms ook voor de Giethoornsters in het dorp, waarmee hun kampen vele harten voor zich gewonnen hadden.⁷ Daarnaast blijken ze ook heel functioneel geweest te zijn als op rijm gezette samenvattingen van bijeenkomsten en levenservaringen. J. Veldman, bijvoorbeeld, een vertegenwoordiger van de Heerenveense Jongerenkring schrijft over een vakantie- en conferentiekamp in het Kraggenhuis in 1925:

Zoo is ook ons menschelijk leven, want, hoewel wij allen nog jong zijn, zijn aan meerdere onzer de levensstormen soms niet minder fel voorbijgegaan. We hebben daarbij gedacht aan dat mooie lied “Door storm tot rust, Schoon ook de stormen gieren, Langs aard en hemel, land en meer, Schep moed. Op hun onstuimig tieren, volgt dra de zachte stilte weer”. Dit hebben we even gevoeld. Terwijl wij na het onweer weer in de booten sprongen en naar de riemen en de zeilen grepen, kwam een ander lied in ons op “Kom voort, naar gindsche kusten door ’s werelds bont gewoel”. Ja waarlijk – wij zijn gesterkt van ’t Wijde teruggekeerd. Komt, voort dan, broeders.⁸

En ook Cor Inja doet verslag:

Zaterdagavond bij de Belvédère het zingen – onze terugtocht door het bosch – misschien is het altoos dezelfde herhaling, maar ’t blijft en is ook steeds weer nieuw – de aankomst bij de groote lantaarn – de groote kring, die zich vormde – het spontane zingen op dat oogenblik – was dit niet onze dank in zang die hier tot uiting kwam? Ik meen dat dit het trefendst moment is geweest! Weer zingen liederen door me heen, het ene na het andere: liederen uit den Protestantenvond-Bundel, liederen uit den rooden bundel van Kees Boeke, alle klinken in me voort.⁹

Kortom, ziel en zaligheid leefden zich uit in het zingen, sterker zelfs: ‘hoog’ werd ‘de ziel in aanbidding gevoerd’, zoals in het lied van het Broederschaps-huis te Schoorl werd gezongen. Maar dat niet iedereen dezelfde liederen kende, was voor de bijeenkomsten best irritant om tot een gewijde, inclusieve en eenstemmige sfeer te komen. Dat besef werd voelbaarder, toen er voor het eerst in de doopsgezinde geschiedenis landelijke bijeenkomsten werden georganiseerd door de Gemeentedagbeweging, en ook door de ADS, de zogenaamde landdagen, die overigens aan de Gemeentedagbeweging waren ontleend.¹⁰ Het gebrek aan een gemeenschappelijke bundel werd aanleiding tot het zetten van concrete stappen.

ONTSTAAN VAN DE *GEMEENTEDAG BUNDEL*

De Gemeentedagbeweging bleef in ontwikkeling. Allerlei werkgroepen en commissies kwamen van de grond, maar het ontbrak nog aan een Werkgroep voor Godsdienstige Muziek. Die werd in 1925 opgericht op initiatief van ds. F.H. Sixma te Lunteren.¹¹ Dat schiep hoge verwachtingen, want één

van de voorstellen was ‘het herzien en uitbreiden van op Doopsgezind gebied en in ’t algemeen op vrijzinnig-christelijk terrein van bestaande bundels, resp. het samenstellen van nieuwe bundels, eventueel in samenwerking met anderen’.¹² Al vrij snel kwam bij de Commissie voor Gemeentedagen een idee binnen voor het ontwerpen van een aanvullend bundeltje op wat er al lag. Dit idee kwam van ds. Frits Kuiper (1898-1974), een breed georiënteerd en uitmuntend theoloog die zijn hele leven op velerlei terrein wel een vraag wist te stellen, een antwoord te geven, of een opmerking te plaatsen die menig-een scherp hield, zo ook deze keer op hymnologisch gebied.¹³ Frits Kuiper vond dat het in de bestaande bundels ontbrak aan goede gezangen bij doop en Avondmaal.¹⁴ De Avondmaalsviering was al eens een agendapunt geweest. Sommigen beleefden de Algemeene Gemeentedagen zo intens dat men het gepast vond om die af te sluiten met het Avondmaal. Anderen vonden echter dat Avondmaalvieren uitsluitend aan de plaatselijke gemeente gebonden was. Daarover bestond dus geen eenstemmigheid. De Commissie wilde wel rekening houden met allerlei gevoelens, maar ze beschikte niet over een gezaghebbende positie: de gemeenten hadden immers een autonoom karakter.¹⁵ De voorzitter van de Arbeidsgroep, tevens pianist, ds. W.H. toe Water (1885-1938) vond de uitwerking daarvan meer op de weg van de ADS liggen.¹⁶ Persoonlijk stond hij niet afwijzend tegenover een aanvullend bundeltje, maar het leek hem een zaak die in principe de hele broederschap aanging, en daar vormde de ADS het juiste adres voor. Op een volgende landdag zou dan kunnen worden gepeild hoe er over het Avondmaal werd gedacht. Daarom liet hij een aanvullend bundeltje voorlopig buiten het programma.

Vooralsnog was de ‘muziekgroep’, zoals deze in de wandelgangen werd genoemd, in het leven geroepen om praktische redenen.¹⁷ Het stelde zich ten doel een band te smeden tussen bestaande doopsgezinde muziekverenigingen en zangkoren, en die te voorzien van cyclostyle vermenigvuldigde af-drukken – een destijds moderne kopieermethode, waaraan we uiteindelijk het *Gestetner*-stencilapparaat te danken hebben.¹⁸ Deze manier van kopiëren werd duidelijker bevonden dan een gehectografeerde afdruk, waar, om een scherpe afdruk te verkrijgen, veel meer moeite voor gedaan moest worden.¹⁹ Verder leverde deze Arbeidsgroep de muziek aan in noten- en cijferschrift, waarbij de chev  -methode werd gevolgd.²⁰ Allemaal begrippen en termen die er op wijzen dat huidige kopieertechnieken een indrukwekkende voor-geschiedenis hebben, maar die bovenal aantonen dat de Gemeentedagbewe-ging met zijn tijd meeging. Al met al organiseerde de Arbeidsgroep vooral ad hoc gemengde koren tijdens de kerst-, gemeente- en jongerenbijeenkom-



Willem Hendrik toe Water (1885-1938). Foto ca. 1930 afkomstig uit *Doopsgezind Jaarboekje* (1940).

sten, maar het fungeerde tevens als een distributiecentrum dat de muziek verspreidde onder de koorleden. De landelijke koorzang zou een lieve lust zijn om naar te horen, wanneer de leden de liederen thuis al goed hadden voorbereid en ingestudeerd. Maar of het voor de toehoorders een werkelijk oorstrelende belevenis zou worden, is de vraag. De indruk van de Algemeene Gemeentedag op juli 1926 was dat het zingen ‘nogal machinaal’ overkwam. De zangpartij kon nog wat beter worden ingestudeerd.²¹

De veronderstelde ‘zang-lust’ van deze Arbeidsgroep liep echter niet over van werklust. Hij was in een ‘diepen slaap’ gevallen. Een verontruste persoon maande het Bestuur via een brief dan ook deze daaruit wakker te schudden.²² Er waren veel te veel liederenbundels in de omloop. Zingen uit de *Godsdienstige liederen*, of uit *Jong is ons harte* van de Vrijzinnig Christelijke Jongerenbond, was toch veel te veel leentjebuur spelen.²³ Het werd nou toch eindelijk eens tijd voor een bundel waar de jonge zanglustigen zich als doopsgezinden in herkenden. In een brief aan het bestuur werd voorgesteld een bundel samen te stellen met een selectie uit de ‘roode bundel’ van Boeke, het Elspeetse *Liederenboekje*, een bloemlezing uit buitenlandse doopsgezinde liederenbundels om de internationale band te versterken, en liederen uit eigen kring, bestaande of nog te schrijven. Een prijsvraag uitschrijven zou iedereen stimuleren! Hier zien we hoezeer in het lied gezocht werd naar een doopsgezinde identiteit, waar de Gemeentedagbeweging zich ook door bijvoorbeeld de Arbeidsgroep tegen de krijgsmacht, sterk voor maakte. Een voorbeeld van een paar liedregels van een ingezonden liedtekst uit eigen kring met een overduidelijke doopsgezinde identiteit begint met: ‘Komt, Menno’s jong’ren, laat ons streven met blijden ernst naar ’t hooge doel’ ... ‘Wij, jonge Doopsgezinden, pogen bevrijd van kerkgezag en leer, met Jezus’ beelt’nis voor oogen te dienen God als onzen Heer’.²⁴

Om de kwaliteit ervan te bewaken, zou het oordeel van een dichter en musicus gevraagd moeten worden. Of dat de reden is geweest waarom deze liedteksten niet in de *Gemeentedag bundel* terug te vinden zijn, evenals andere ingezonden liederen, blijft ongewis. Dat geldt ook voor de minder vrome liedteksten die waren ingestuurd, zoals het door een anonymus met de hand geschreven ‘Kraggenhuislied’ op de wijze van Piet Hein.²⁵

Heb je wel gehoord van het Kraggenhuis, De Kraggen in het Wiede, Daar staat er zoo 's avonds het maantje rond Om de meisjes te bespieden.	Kraggenhuis, Kraggenhuis, Kraggenhuis, daar is het pluus. We maken reuze gijn [sic] En het eten smaakt er fijn En nergens kun je beter zijn.
Kraggenhuis, Kraggenhuis, Kraggenhuis daar is het pluus. Daar is het reuze pret En we gaan op tijd naar bed. Daar hebben w'onzen zinnen op gezet'.	We houden van pret Overdag en in bed In de punter en in de gieken De dag is te kort Ondanks pieren en gort, Ach, de wind begint op te schieten.
Vaak komt dan Drost onze vriend op be- zoek Hij gaat dan met ons varen Door weer en door wind Het gaat alles gezwind Omdat we houden van de baren.	Kraggenhuis, Kraggenhuis, Kraggenhuis, wij zijn hier zoo gezellig thuis Laten we zingen allegaar Tot een volgend volgend jaar Ja, tot een volgend volgend jaar.

Toe Water komt er trouwens als voorzitter van de muziekgroep bekaaid van-
af. In een 'treurig jaarverslag' van de werkgroep – doordrenkt van kommer
en kwel – schrijft de secretaris Jaap Snoek:

Verder is het mij speciaal een grief, dat de man, die in laatste instantie de
gehele verantwoording voor deze groep draagt, ds. Toe Water van Zwolle,
die voorzitter is, zich nooit de moeite gegeven heeft, op mij op mijn brie-
ven aangaande de groep te antwoorden, terwijl hij toch wel over zoveel
tijd blijkt te beschikken, dat hij het redacteurschap van de Brieven kan
aannemen.²⁶

Pijnlijk. Er werden geen vergaderingen gehouden, niet op voorstellen inge-
gaan, geldmiddelen ontbraken, en er was geen ledenlijst. Snoek: 'Er is letter-
lik [sic] niemand die zich van de groep als zodanig wat aantrekt'. Ooit had er
maar één persoon gereageerd op zijn oproep in de *Brieven* om mee te den-
ken. Deze vroeg naar opgave van 'hertelike muziek, geschikt voor zangko-
ren', maar dat was het dan ook, het was een 'hopeloze en blamerende toe-
stand'. Snoek zelf had nog actie ondernomen om de 'roode bundels' van
Boeke te verspreiden. Die vonden gretig aftrek. Zo'n 150 wist hij te verko-
pen, maar dat was niet zo verwonderlijk. Uit de indrukken van de jongeren

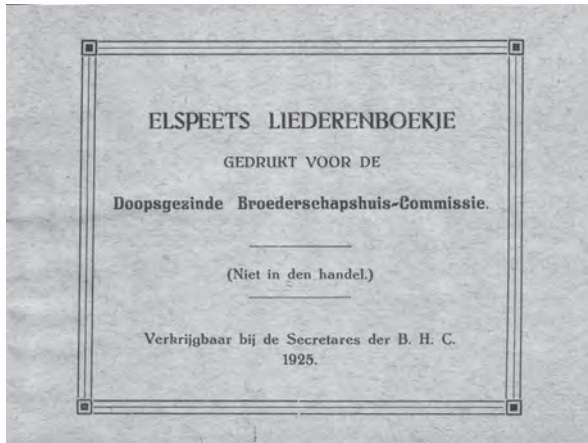
blijkt dat deze bundel populair was. Naar aanleiding van een voordracht over ‘Onze taak als Christen’, door de door Snoek zo verguisde ds. Toe Water gehouden overigens, waarin het ook over het bidden was gegaan, schrijft Piet Meerdink:

’k Vond het jammer dat wij daarna niet spontaan een oogenblik stil bij elkaar bleven. Trouwens, het spontane uiten van ons verlangen om God in ons leven te bezitten, heb ik soms gemist. Oók in ons lied. En juist in ons lied kunnen we toch – geloof ik – onze innerlijke geroerdheid op een goede wijze uiten; vaak beter dan in nabespreking of gesprek. En, vrienden, de roode bundel van Kees Boeke bevat nog steeds een schat van liederen. Laten wij die toch vooral niet vergeten!²⁷

Op een jongerendag gehouden voor meisjes in Elspeet, rapporteert Floor Dobbelaere:

Wanneer iemand zou vragen, welke lijn naar mijn gevoelen ten grondslag lag aan de onderwerpen van dezen dag, dan zou ik deze door de volgende variatie op een algemeen bekend en geliefd lied uit de Roode Bundel willen uitdrukken: En Christus zelf, als stille gast, Reize in ons scheepje mee.²⁸

De muziekgroep bleef passief, maar het voorstel voor een algemene bundel was bij het dagelijks bestuur van de Gemeentedagbeweging nog niet van tafel. Op de agenda stond de herdruk van het ‘Br.H. bundeltje’, afkorting voor ‘Broederschapshuisbundeltje’, een benaming voor het in 1925, eenvoudig in oblong-formaat uitgegeven *Elspeets liederenboekje*, dat overigens niet in de handel verscheen.²⁹ Het verantwoordt alleen de toestemming voor de elf psalmen en de dertig gezangen uit de *Evangelische gezangen*, en voor de 29 liederen uit de *Godsdienstige liederen* – ‘de zeer bekende gezangen, en enkele kamplieder’³⁰; verder dat dit gedrukt werd ‘voor de Doopsgezinde Broederschapshuis Commissie’. Het verscheen in een oplage van 1000 exemplaren waarvan de kosten f 50,- waren; voor het boekje zelf betaalde men f 0,10 per exemplaar. Over de aanleiding, het doel en de personen die dit samenstelden, wordt met geen woord gerept. Het is mogelijk dat de secretaresse van de broederschapshuis-commissie, G. Hylkema-de Clercq uit Haarlem, dit initieerde. ‘Moet ik een geschreven concept rondzenden, of direct een drukproef waaraan dan natuurlijk nog te veranderen is?’, schrijft ze aan de leden van de commissie.³¹ Uit de verslagen is gebleken dat er twee jaar vóór dit *Liederboekje* nog nagedacht was aan een ‘samenwerking met Barchem inzake liederenbundel’, maar wat niet mogelijk bleek ‘daar de bundel van Barchem



Omslag van het *Elspeet liederenboekje* (s.l., 1925). Met als opmerking ‘niet in den handel’, en te verkrijgen bij de secretarisse (part. coll.).

nog niet herdrukt wordt’.³² Het is denkbaar dat ds. J.M. Leendertz (1885-1977) hierin een verbindende rol speelde. Hij was de eerste voorzitter van de ‘Vereeniging Woodbrookers in Holland’, en een muziekliefhebber.³³ Aan de *Gemeentedag bundel* ging het *Elspeets liederenboekje* dus vooraf, maar de opkomst van meer broederschapshuizen zou de behoefte versterken aan één bundel voor alle broederschapshuizen. ‘Wij hebben ons Elspeetsch bundeltje; maar we moeten beter en meer hebben’.³⁴

Inmiddels was er door de ADS een landelijke enquête uitgezet onder de kerkenraden om de behoefte aan één bundel te peilen, maar die pakte voor het bestuur van de Gemeentedagbeweging teleurstellend uit. Aan een algemene bundel bleek totaal geen behoefte te zijn, wat samenhang met een desinteresse voor liturgie. Daarop besloot de ADS dit voornemen maar te laten rusten. Maar de Gemeentedagbeweging legde zich daar niet bij neer. Het typeert de verhouding tussen deze beweging en de ADS. Ds. G. Fopma, afgevaardigde van de ADS maar ook lid van de *Hiemwar*, het bestuur van Fredeshiem, dus eigenlijk ook iemand van de Gemeentedagbeweging, omschreef die verhouding wat sceptisch ‘als twee zeer verschillende schijven, die beiden de moeilijkheden in de wereld trachten op te heffen’.³⁵ De Gemeentedagbeweging was dynamischer dan de statische ADS.³⁶

Het bestuur van de Gemeentedagbeweging overwoog niettemin een eigen weg te gaan en te werken aan een geheel nieuwe, algemene bundel. In

de eerste plaats voor de eigen gelederen en mogelijk voor de hele broederschap, zodat er aan de bonte verscheidenheid van liederenbundels voorgoed een einde zou komen.³⁷ Aanvankelijk werd er gedacht aan zo’n tien à twaalf op muziek gezette, meerstemmige liederen. De ideeën over selectie, grootte en vorm varieerden: de een vond niet te klein, maar wel met (cijfer)muziek; de ander dacht direct aan een royale bundel bestemd voor de hele broederschap; en weer iemand anders voelde wel voor een eenvoudig proefbundeltje, een ‘verbeterd Elspeet-bundeltje’, als opstap naar een veel grotere.³⁸ Natuurlijk speelden ook de financiën een grote rol, want hoe zou dit alles, gelet op de eigendomsrechten van de liederen, bekostigd moeten worden? Misschien zou daar een speciaal fonds voor het in het leven roepen moeten worden.³⁹ Ds. J.M. Leendertz brak een lans voor het ‘levende lied’ dat, eenmaal uit het hoofd geleerd, ‘de weg [zal] kunnen bereiden tot één algemeenen bundel voor alle gemeenten’. Daarom vond hij muzieknoten niet nodig.⁴⁰

Zo’n bundel kwam er. Voor de samenstelling werden ds. T.O. Hylkema (1882-1962) en secretaresse van de Gemeentedagbeweging, violiste en muzieklerares mejuffrouw W.J. Menalda (1891-1946), benaderd, beiden lid van de ‘Liederensbundel-commissie van de Vereeniging van Gemeentedagen’.⁴¹ Dit liedboekje kreeg de titel *Gemeentedag bundel* mee. Het bevat 212 liederen, waaronder zeventien in de Friese taal, geschikt voor de jongerendagen, kampen, de broederschapshuizen en voor de catechisatie. Het werd eenvoudig uitgevoerd met een karton-omslag onder de vlag van de Algemeene commissie van de Vereeniging voor Gemeentedagen. Omdat het zonder muzieknoten is, kon het ook als een ‘stichtelijk leesboekje’ worden gebruikt.⁴² Met een oplage van 5000 exemplaren werd het verkocht voor f 0,25 per stuk.

DE GEMEENTEDAG BUNDEL INHOUDELIJK

De liederen ontleenden Hylkema en Menalda aan een negental liederenbundels dat onder doopsgezinden gangbaar was: de ‘Hervormde Psalmen’, oftewel de Statenberijming (1773); de hervormde *Evangelische gezangen* (1806); de Amsterdamse ‘Eerste en Tweede Bundel’, die formeel de *Christelijke liederen* (1870) heten; de ‘Haarlemse Bundel’ van 1888, hiermee wordt de zesde druk van de *Christelijke kerkgezangen* (1851) bedoeld; de ‘Leidse Psalmen’, die strikt genomen de titel *Bloemlezing uit de Psalmen* (1900, 1e druk) draagt; de ‘Leidse Gezangen’, deze heten formeel *Gezangen ten gebruike in Doopsgezinde Gemeenten* (1897, 1e druk); de ‘Bundel van den Ned. Prot.

Bond', waarmee de *Godsdienstige liederen* (1882) wordt bedoeld, inbegrepen de 'Vervolgbundel' (1920); de *Oude en nieuwe gezangen* van Van Woensel Kooy (1911, 1e druk); en tenslotte de Bilthovense *Broederschapslieder* (1928), de 'roode bundel' van Kees Boeke.

Een lijst met biografische gegevens over lieddichters en componisten ontbreekt. Wel zijn de bronnen onder elk lied vermeld, wat het terugvinden van de melodieën uit de overgenomen bundels vergemakkelijkt. De indeling is traditioneel, eerst de psalmen en dan de gezangen en liederen. Aan deze volgorde kan worden afgelezen waar het primaat van het geloof volgens de samenstellers dient te liggen. In dit geval ligt dat chronologisch op de Joodse liedtraditie, waarna de christelijke liedkeuze volgt. Interessant is ook de keuze voor de coupletten in de selectie van de vierenveertig psalmen. Enkele willekeurige voorbeelden tonen aan dat coupletten waar het gericht van God en 'onze' menselijke ellende in voorkomen zijn weggelaten, zoals in Psalm 1 couplet 3, en in Psalm 25 waarvan het achtste en laatste couplet gaat over 'eenzaam ben ik en verschoven, ja d'ellende drukt mij neer'. Een ander voorbeeld wat buiten het liedcorpus viel, is Psalm 94, een typische vloekpsalm die begint met 'Verschijn nu blinkend, God der wrake'. Het Voorwoord verantwoordt overigens niets over de criteria die Hylkema en Menalda hanteerden. Het selecteren van, en kiezen uit bestaande liederen kan zijn gedaan op grond van – theologische en traditionele – overwegingen die op dat moment de heersende waren. Het is daarom denkbaar dat liedteksten die veelvuldig herinneren aan geweld, moeilijk te rijmen vielen met het streven van de werkgroep tegen de krijgsmacht, en met socialistische en antimilitaristische tendensen waar sommigen zich binnen de Gemeentedagbeweging ook sterk voor maakten. Meer algemeen kan de invloed van de klassiek doperse liedcultuur hebben meegespeeld om de zogenoemde vloek- en wraakpsalmen buiten het raam van hun stichtelijke en geliefde liederen te laten.⁴³

Wat wel werd gemotiveerd is dat 'onze bundel niet voor het gewone gemeentagebruik bedoeld is'. Lieder voor de christelijke feestdagen, doop en Avondmaal werden er dan ook niet in opgenomen. Dit herinnert aan de discussie daarover acht jaar eerder, in 1925, vlak na de instelling van de Werkgroep voor godsdienstige muziek. De samenstellers hebben bewust onderscheid willen maken tussen de *mainstream* liedboeken die in de gemeenten gebruikt werden, en deze bijzondere *Gemeentedag bundel*, die meer aansloot bij de beleving van de landelijke ontmoetingen, het vertier, de wandelingen, vaartochten en als ondersteuning voor de thema's. Dit alles beoogde in zijn geheel wel gemeenschappelijkheid, maar mocht niet 'gemeente' heten. Een lokale ge-

meente was autonoom, had een eigen organisatie, ledenbestand, kerkbestuur, predikant, geschiedenis en ligging. Avondmaals- en doopdiensten met hun specifieke liederen werden alleen naar de *couleur locale* gevierd en gezongen.

In een lijst met elf afdelingen onder het kopje ‘Enkele der meeste bekende of geschikte liederen’ worden de psalmen en liederen gemengd aanbevolen. Wilde men zingen uit de afdeling ‘Voor de verheerlijking Gods’, ‘Betreffende Jezus Christus’, of ‘Voor onze samenkomsten’, om maar enkele te noemen, dan kon er worden gekozen voor een psalm, gezang of lied.⁴⁴ Liedgenre maakte voor het belijden, of de catechese geen enkel verschil. Een ander punt dat opvalt is dat deze afdelingen een door de samenstellers logisch opgebouwde geloofslijn laten zien, die aanvangt met de ‘Verheerlijking Gods’ en die vervolgens wordt doorgetrokken naar ‘Jezus Christus’, de ‘Heiliging des levens’, ‘Dagen van nood en rouw’, ‘Arbeid in den dienst des Heeren’, ‘Onze samenkomsten’, ‘Broederschapshuis,- Kamp- en Jongerenliederen’, ‘Morgenliederen’, ‘Avondzangen’ en ‘Gods werk in de natuur’, ten einde over te gaan in ‘De hope des eeuwigen levens’. De *Gemeentedag* bundel veronderstelt daarmee, behalve als middel om heerlijk uit te kunnen zingen, tevens een geloofsleer, en dus inderdaad geschikt voor de catechisaties.

RECEPTIE, INVOERING, GEBRUIK, VERSPREIDING EN HERDRUKKEN

Zowel binnen als buiten de Doopsgezinde Broederschap werd de bundel met open armen ontvangen. Enkele citaten: ‘Geestelijk schijnt mij het bereikte resultaat zeer geslaagd’.⁴⁵ ‘Ik kan niet anders dan deze uitgifte van harte toe juichen en warm aan bevelen’, aldus ds. W.H. toe Water.⁴⁶ Ds. A.K. Kuiper was enthousiast over het zingen in de voorjaarsconferentie te Elspeet:

Het sterkst kwam naar mijn meening, dat gevoel van éénheid naar voren, wanneer wij het laatste half uur van den dag samen onze liederen zongen. De nieuwe gemeente-dag bundel bewees ons daarbij uitnemende diensten. En wij hadden in den persoon van ds. toe Water een uitstekenden dirigent.⁴⁷

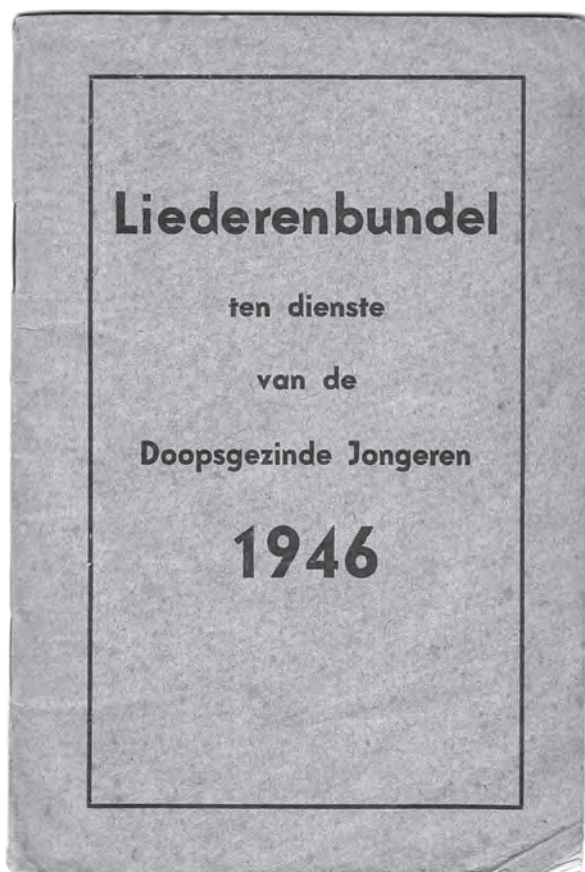
In een blad had iemand geschreven:

Daar is tot de Broederschap een vraag gekomen naar een bundel. Daar is een enquête over geweest in de gemeenten, maar het resultaat was, dat men er geen licht in zag en dat er niets van kwam. En ziet, daar ligt hij nu ineens kant en klaar vóór ons, uitgave van de Gemeentedagvereniging.⁴⁸

Er was 'op zoo vlotte en uitstekende wijze' aan gewerkt, dat de *Gemeentedag bundel* in één gemeente werd ingevoerd: in IJlst.⁴⁹ De *Bundel* viel ook in goede aarde bij De Spiritualistische Christen Gemeenschap in Den Haag, zij het een aantal jaren later.⁵⁰ Voor de godsdienstoefeningen stencilde men elke week de liederen, wat veel moeite kostte, vandaar de behoefte aan een vaste bundel. De krappe kas liet het echter niet toe om de *Liedererbundel* van de NPB te kopen, maar het gunstige tarief van een kwartje per *Gemeentedag bundel* betekende blijkbaar nog niet het faillissement van deze gemeenschap. Men wilde er 100 à 125 stuks, maar kon nog niet bevroeden dat een herdruk van de *Bundel* met zes cent zou worden verhoogd. Wanneer daarbij het embleem van de Gemeenschap het bestaande opschrift van de *Gemeentedag bundel* nog mocht vervangen, zou men daar zeer mee ingenomen zijn. Inhoudelijk was de *Bundel* 'byzonder geschikt', ook voor huiselijk gebruik, vooral de liederen uit Leiden en Bilthoven. Bedoeld zullen zijn de liederen uit de 'Leidse bundel' (1897) en uit de 'Roode bundel' van Boeke.

In het najaar van 1934 waren nagenoeg alle 5000 exemplaren verkocht.⁵¹ Besloten werd tot een herdruk in het jaar daarop zonder wijzigingen in de nummering.⁵² Wel werd het voorwoord nog aangevuld met een verantwoording over de overnames van de liederen, en ook de namen van Hylkema en Menalda werden vervangen door 'De Liedererbundel Commissie van de Vereeniging voor Gemeentedagen voor Doopsgezinden in Nederland, genaamd Elspeetsche Vereeniging'. De bundel werd daardoor, onttrokken van zijn particuliere sfeer, voorzien van een breder draagvlak. Verder werd het graag gezongen lied 'Het lied van de Nachtwacht' (193) in een andere, vlottere maatsoort overgezet: de driekwartsmaat werd door een zes-achtste maat vervangen. De oplage van deze tweede druk is onbekend.

Inmiddels werd er van verschillende kanten in den lande gewerkt aan nieuwe liedererbundels. De gereformeerden breidden hun kleine kerkliedrepertoire uit met *Eenige gezangen* (1933), de Nederlandse Hervormde Kerk gaf de *Psalmen en gezangen* uit, de zogenaamde 'Bundel 1938', en de doopsgezinde gemeenten Amsterdam en Haarlem, en de Gemeentedagbeweging, onder de nieuwe naam Elspeetsche Vereeniging, besloten gezamenlijk aan een groslijst van gewenste liederen te werken. Anders dan de *Gemeentedag bundel*, die voor de broederschapshuizen bestemd was, ging deze intergemeentelijke coöperatie werken aan één bundel ten dienste van alle gemeenten in de gehele broederschap! Op aandringen van de Elspeetsche Vereeniging werkte nu ook de ADS mee, beslist een novum in de Nederlandse doopsgezinde liedboekgeschiedenis, en wat het belang van één bundel alleen maar zou



Omslag van het Noodbundeltje: *Liederenbundel ten dienste van de doopsgezinde jongeren* (s.l., 1946) (part. coll.).

versterken. Ondertussen had ook de Nederlandse Protestantenvbond de aangesloten kerken, waaronder de doopsgezinden, en de V.P.R.O. uitgenodigd om een zo breed mogelijk opgestelde liedboekcommissie samen te stellen.⁵³ De dertiger jaren kende in verkeerstermen gesproken een snelweg van orthodoxe, midden-orthodoxe en vrijzinnige liedboekproductie. De immense problemen waarmee het vrijzinnig-interkerkelijke project zich niettemin geconfronteerd zag, ging onder meer over de afstemming van ligging en gewenste liederen, waarbij de namen van Hylkema en Menalda via insinuerende *entre-nous* niet gespaard bleven. Dit alles hield dusdanig op, dat er op korte termijn

LIED VAN HET **DOOPSGEZIND BROEDERSCHAPSHUIS** WOORDEN VAN Ds.J.M. LEENDERTZ EN C.OVERBEEK **TE SCHOORL** MUZIEK VAN JAC. ZWAAN

mf

INT LOM-MER VER-SCHO-LEN, AAN DUIN-RAND ZOO
 BE-KLOM-MEN HET HEER-LIJ-KE HOL-LAND-SCHE
 O, BROE-DER-SCHAPS-HUIS, ZOO SPON-TAAN OP-GE-

SCHOON, DAAR LIGT AL EEN SPROOK-JE EEN VRIEN-D'LIJ-KE
 DUIN, DOOR'T STUI-VEN-DE ZAND STIJ-GEN WOP NAAR DE
 BOUWD, HOE SCHOON IS DE TAAK, DIE U TOE IS VER

WOON. GE-ZEL-LIG-HEID HEERSCHT ER NAAST VRIJ-HEID EN
 KRUIN. DAAR STREKT VOOR ONZ' OO-GEN NAAR NOORD EN NAAR
 TROUWD: VER-KWIK ONS HET LI-CHAAM, EN LOU-TER DE

VREË, ALS BROE-DERS EN ZUS-TERS, ALS THUIS LEEFT MEI,
 ZUID, HET SCHO-REL-SCHE LAND-SCHAP ZICH HE-MEL-WIJD
 ZIEL, MAAK SLUIM'EN-DE KRACH-TEN EN GEES-TEN MO-

MEE DE ZOR GEN ONT-VLIE-DEN BIJ'T VO-GE-LEN
 UIT EN STIL STAAN WE SAAM DOOR DIEN AAN-BUK ONT-
 BIEL, VER-BIND ON-ZE HAR-TEN IN LIEF-DE EN

LIED, DAT JU-BE-LEND OP-STIJGT IN'T AL-OLD GE-
 ROERD, EN HOOG WORDT DE ZIEL IN AAN-BID-DING GE-
 VREË, EN GEEF ONS DEN ZE-GEN VAN BROE-DER-SCHAP

cresc.

BIED, DAT JU-BE-LEND OP-STIJGT IN'T AL-OLD GE-BIED.
 VOERD, EN HOOG WORDT DE ZIEL IN AAN BID-DING GE-VOERD
 MEE! EN GEEF ONS DEN ZE-GEN VAN BROE-DER-SCHAP MEE!

Gedrukte versie van het 'Schoorlied', met vermelding van de opstellers van de tekst en de muziek (part. coll.).

geen nieuwe liederenbundel viel te verwachten. Reden voor de Elspeetsche Vereeniging aan een derde, en tevens laatste, druk van de *Gemeentedag bundel* te beginnen.⁵⁴ Die kwam er, nadat er nog eens extra was gelet op de leestekens.⁵⁵ De prijs was met zes centen verhoogd van f 0,25 naar een f 0,31. In oktober 1938 was ook daar al een derde deel van verkocht. Ook hiervan is geen oplage bekend.

In de oorlog kwam de *Liederenbundel* van de NPB uit, maar de verspreiding verliep vertraging op. De besturen van de Doopsgezinde Jongerenbond en de Algemeene Kamp Commissie gaven daarom een noodbundeltje uit met een selectie uit de uitverkochte *Gemeentedag bundel*, onder de gelijknamige titel van de nieuwe NPB-bundel: *Liederenbundel ten dienste van de doopsgezinde jongeren 1946*. Over beide bundels wapperde eenzelfde vlag.

DRIE BROEDERSCHAPSHUISLIEDEREN

In alle drie de edities van de *Gemeentedag bundel* wordt melding gemaakt van slechts de broederschapshuisliederen uit Elspeet en Fredeshiem. In de uitgave die ik in particulier bezit heb, is een losse, ongeadresseerde briefkaart bijgevoegd, waarop staat ‘Lied van het Doopsgezind Broederschapshuis te Schoorl’; een effectieve manier om ‘Schoorl’ te promoten. De liedtekst is van de eerder genoemde ds. J.M. Leendertz en van C. Overbeek. De muziek is van Jac. Zwaan, dirigent in de gemeente Haarlem. Wanneer dit lied geschreven en gecomponeerd werd is niet zeker. Een sterk vermoeden wijst in de richting van 1948. In het archief is een concept van een ‘Schoorlied’ bewaard gebleven, met een heel andere tekst en melodie. Deze is met A.C.V.B. uit Zaandam ondertekend en dateert van 26 oktober 1948. Het is daardoor goed mogelijk dat Leendertz/Overbeek en Zwaan toen hun ‘Lied’ hebben gemaakt.⁵⁶

Het Elspeetlied werd vóór of in 1927 gemaakt.⁵⁷ Het is bekend dat de vrienden ds. W.H. toe Water en de niet-doopsgezinde dichter en schrijver dr. J.B. Schepers het geschreven en gecomponeerd hebben. Beide heren moeten een goed gevoel voor humor hebben gehad: Toe Water neemt Schepers er in vriendschap geregeld ‘even tussen’.⁵⁸ Zonder vermelding van jaartal, maar in elk geval vóór 1933, is het zeker dat het *Fredeshiemlied* uit de pen vloeide van Sjouke de Zee (1867-1954), dichter, socialist, lokale politicus, leider van de Friese Kampen, en medestichter van het Broederschapshuis Fredeshiem.⁵⁹ Over de herkomst van de melodie bestaat enige onzekerheid. Het is mogelijk



Portret van Johan Bernard Schepers (1865-1935) ca. 1925 (part. coll.).



Sjouke De Zee (1867-1954).

dat deze van ds. L. Bonga (1892-1952) is. Deze maakte hoogstwaarschijnlijk ook het *Bounsliet F.D.J.B.*, waarvan de melodie overeenstemt met de melodie van het *Fredeshiemliet*.⁶⁰

Het Elspeet- en Fredeshiemlied tellen allebei twee coupletten en zijn refrainliederen. Het drie coupletten tellende Schoorlied herhaalt de laatste regel. Kenmerkend voor alle broederschapshuisliederen is de beleving van de natuur, waar de titel van dit artikel op wijst: ‘In ’t lommer verscholen (Schoorl) glooiende hei (Elspeet), en brúne heide’ (Fredeshiem). In het *Fredeshiemliet* worden de Woldberg, de Eese en De Bult bezongen; in het Schoorlied wordt ‘het heerlijke Hollandscheduin [beklommen]’; en in het Elspeetlied ‘lokt in de vert’ de Hooge Duvel’.

Voorals het Elspeetlied heeft een bijna exorcistische klank. De Hooge Duvel en de Booze Duvel worden tegen elkaar uitgespeeld. Wie thuis is in de Veluwe griezilverhalen over kwelduivels en weerwolven, zoals in ‘De boze geest van Hoge Duvel’, die ontdekt dat het Elspeetlied daarop een persifla-

186

194 BROEDERSCHAPSHUIS LIED ELSPEET

187

194. BROEDERSCHAPSHUISLIED ELSPEET.

1. Waar de glooiende hei en de dennen zijn
 En de boomen te droomen staan;
 Waar de vrienden in liede leven,
 Waar wij allen samen gaan;
 Waar de Hooge Duvel lokt in de vert'
 En zijn kop in de neev'len boort:
 Daar heerscht de Vrede
 Daar wordt Gods stem gehoord.

2. Waar de menschen als broeders en zusters zijn;
 Waar men nieuw'lingen bij begroet;
 Waar de heengaanden noode scheiden,
 Met de weemoed in 't gemoed;
 Waar de Booze Duvel kruipt in zijn hoek,
 Om den blijden geest verstoord:
 Daar heerscht de Vrede
 Daar wordt Gods stem gehoord.

Muziek hierbij afgedrukt.

Het ‘Elspeetlied’ of ‘broederschapshuislied Elspeet’ zoals afgedrukt in de *Gemeentedag Bundel* (1933).

ge is.⁶¹ Het nieuwe broederschapshuis wordt gelokaliseerd in een mysterieuze, angstaanjagende omgeving, waar dwalende wandelaars – het lied moet in wandeltempo gezongen worden – ouden van dagen, en bosbessen eten- de kinderen de Hoge Duvel willen bezoeken. Maar ‘zij kennen de geheime spreuk nog niet, waardoor ze de krachten van kwelgeest Osschaert kunnen ontbinden. Moge het nooit zoover komen! Nog zijn we veilig in ons “Huis”. Te meer waar we het middel ontvangen om hem voorloopig in toom te houden’. De strekking van het lied is: waar een ‘blijden geest’ heerst is geen plaats voor een ‘booze duvel’: ‘Daar heerscht de Vrede, Daar wordt Gods stem gehoord’. Zie hier hoe een griezelige sage het broederschapshuis zijn godsdienstige betekenis geeft, en de gasten veiligheid biedt.

De liedtekst van het *Fredeshiemlied* is ten opzichte van het Elspeetlied wat vromer; heel de natuur is Gods tempel, ‘waarop Gods wezen gezet heeft zijn stempel’, vermengd met een wat ‘heidense’ trek. Het lied aanbidt namelijk het broederschapshuis zélf: ‘O Fredeshiem, oord van de vrede, Uit u straalt een Hogere macht! Wie ook uwe drempel betrede, Hij put er door vriend-

195 FREDESHIEMLIET

VOORSPEL LIED

FRYSKE LIETEN.

195. FREDESHIEMLIET.

1. Der, hwer de brúne heide frjeonlik noaget,
De dinnen rúsgje mei hjar wijend liet,
Is 't plak hwer 't Fredeshiem de minske foeget,
Om 't der in hús fen frede en frjeonskip stiet.
Natúr is der de swyde wijingstimpel,
En alles lústert mei forheven toan;
Gods wêzen set op al dat moais Syn stimpel;
Hij sprek't ús sels yn 't meinoar-ien der oan.
O Fredeshiem, honk fen ús herte
Wy skôgje yn dy hegere jêft.
Dyn sfear biedt by wille en smerte
Ienriedigens, dregens en krêft.
2. Op Woldberg, Eze en de álde Bultgroun,
De Baars, de ljochte dellén, holle wei,
Yn hiel d' omkriten wêr't de stille rêst foun;
Gods stímme sprek't Syn ljeafde yn alles mei.
En op dat plak der fine elkoar de minsken
As broerren, sisters, meinoar-ien forboun.
Elts herte fynt syn jêft for heegre winsken,
In lottre skat: God sels hat ús dit jown:
O Fredeshiem.....

Muziek hierbij afgedrukt.

196. JOUNFREDE.

1. De joun spræ't 't bêd wer for de sinne
En wijt syn frede oan de wrâld.
In timpel is 't hwer 't wy yn binne,
Us skonken troch it Albiwâld.
De stiltme wol syn boadskip bringe
Fen majesteit, forheevne pracht.
Us wêzen, troch dat moais omringe
Fynt sa in lampe for de nacht.

Het 'Fredeshiemliet' zoals afgedrukt in de *Gemeentedag Bundel* (1933).

schap weer kracht'.⁶² Deze sfeer van aanbidding verdwijnt overigens in een nieuw Fredeshiemlied dat T.O. Hylkema in het Nederlands schreef, vele jaren later.⁶³ Het gaat nu om de *plaats* waar het broederschapshuis is gebouwd, 'een heerlijk oord van vrede', een restant overigens uit het eerste lied wordt herkend. Het lied telt vijf coupletten, en is anders van sfeer. De melodie is gebaseerd op 'Eén naam is onze hope' (of ook wel bekend van 'De ware kerk des Heren'), waardoor het de gedragen sfeer van een traditioneel kerkgezag ten toon spreidt, het spontane, jeugdige elan van de jaren dertig ten spijt: de jeugd van toen was inmiddels ouder geworden. Hylkema was door deze melodie gegrepen, zo schrijft hij: 'en wel zo blij en machtig, dat het me direct geheel vervulde'.

Fredes-hiem

Ps. 84: *Hoe liefelijk zijn Uwe woningen*
... enz.

Ons spreekt uit oude tijden
Gods evangelie-stem
Van, na de strijd en ’t lijden,
Een blij Jeru-salem;⁶⁴
Een heerlijk oord, van vrede,
Van hemels samenzijn,
Waar na dit korte heden
Ons eeuwig thuis mag zijn.

Iets van dat thuis van vrede,
Van dat blij samenzijn,
Mag ook reeds hierbeneden
Ons Fredes-hiem óns zijn:
Hier, zijn w’uit vele streken
Als één gezin bijeen;
Hier is Gods heilig spreken
In alles om ons heen.

Hier is het goed verblijven,
Ver van de drukt’ en strijd,

Als witte wolken drijven
In zonn’ge zomertijd.
En als het buiten wintert
Of ’t stormt rondom het Huis:
Het kan de vreugd niet hind’ren
In ’t goede vriendenthuis.

Te morgen en te avond [sic!],
Door Woord en lied gericht,
Zijn w’elke dag te samen
Stil voor Gods aangezicht.
Dat doet de vred’ eerst winnen,
Dat maakt het hart pas stil:
Als’t wint Gods vree van binnen
En stil wordt in Zijn wil.

Wil, Heer, dit Huis bewaren
En wie hier samenzijn!
Doe ons hier kracht vergaren
Door Uwe hemelschijn!
En moeten w’eenmaal derven
De zegen van dit Huis:
Breng ons dan na het zwerven
Saam in uw blijvend Thuis.

Het Schoorlied is van hetzelfde laken een pak als het eerste *Fredeshiemliet*. Het is een lof op het Broederschapshuis. ‘O Broederschapshuis [...] geef ons den zegen van broederschap mee’. Het is vooral het landschap dat ‘de ziel in aanbidding’ voert, een geestelijke sfeer die verschilt van het Elspeetlied. Al deze liederen vertonen de trekken van een levenslied, waarin iets van een sentimentaliteit gevoeld wordt, waarachter niettemin een oprecht verlangen naar vernieuwing, verbondenheid en geestelijke opbouw schuilgaat. Het leidend principe van deze liederen is de gemeenschap van ‘broeders en zusters’, het *meinoar-ien forboun wêze*. Precies wat de Gemeentedagbeweging beoogde, in deze periode van het interbellum.

Kortom, de weg naar de *Gemeentedag bundel* verliep langs kronkelige zijpaden en omwegen wegens verschillende gevoelens over, en behoeften aan één liederenbundel. Aan de ene kant bestond hieraan een algemene behoefte wat werd versterkt door de landelijke bijeenkomsten als een nieuw fenomeen, en de ontwikkeling van de broederschapshuizen van de Gemeentedagbeweging.

Zo beantwoordde het *Elspeets liederenboekje* dat nog eerder dan de *Gemeentedag bundel* verscheen ten behoeve van het broederschapshuis te Elspeet, al aan de behoefte uit één gemeenschappelijke bundel te zingen. De uitbreiding van de broederschapshuizen zorgde er vervolgens voor dat de vraag naar de doopsgezinde identiteit in de liederen toenam, waarvan de broederschapshuisliederen van Elspeet, Fredeshiem en Schoorl, maar ook andere door doopsgezinden geschreven liedteksten, voorbeelden zijn. Om de muziek en de koorzang op de landelijke bijeenkomsten te stimuleren, werd een arbeidsgroep voor de godsdienstige muziek ingesteld, die maar matig functioneerde. De *Gemeentedag bundel*, die door de opname van de broederschapshuisliederen en het weglaten van wraak- en boetepsalmen een typisch doopsgezind karakter draagt, vloaide dan ook voort uit de koker van een meer krachtadig optreden van het dagelijks bestuur van de Gemeentedagbeweging. Aan de andere kant, was deze *bundel* in de beleving van sommigen een eerste opstap naar één liedboek voor de hele Doopsgezinde Broederschap, maar een landelijke enquête van de ADS onder kerkenraden wees uit dat daaraan weinig behoefte was wegens weinig belangstelling voor liturgie. Het einde aan een eeuwenlange pluriforme liedboekcultuur kwam pas in zicht, toen een aantal jaren na de enquête, de Gemeentedagbeweging, de gemeenten Amsterdam en Haarlem, en de ADS gezamenlijk aan één liederenbundel wilden werken. Deze ontwikkeling kan niet worden losgezien van hymnologische ontwikkelingen bij andere protestantse kerken die met nieuwe gezangbundels op de markt kwamen, maar tot één eigen doopsgezinde liederenbundel voor alle gemeenten is het niet gekomen. Dat hangt samen met de gelijktijdige invitatie van de Nederlandse Protestantenvond aan de daaraan verbonden vrijzinnige kerkgenootschappen om mee te werken aan de *Liederensbundel* (1944), waarop de doopsgezinden zijn ingegaan.

NOTEN

1 Dit artikel is een bewerking van een lezing die werd gehouden voor de Doopsgezinde Historische Kring op 30 mei 2015 te Fredeshiem, Steenwijk.

2 SAA-PA 386-17. 'Algemeene correspondentie 1923-1930'. 'Peaske-Reuny 19-21 april 1930 Jongerein-ledengearkomste'. En: '11e doopsgezinde jongerendag te Elspeet in het doopsgezind broederschapshuis op 14 en 15 juni 1930'.

3 Pieter Post, *Geschiedenis van het doopsgezinde kerklied (1793-1973); van particularisme naar oecumeniteit* (Hilversum, 2010), 460. Grafiek 11.

4 A. le Coq, *Wat vlied' of bezwijk'; het vrijzinnige kerklied in Nederland 1870-1973* (Kampen, 2005). Vanaf 1944 voerden de meeste doopsgezinde gemeenten de *Liederensbundel* van de Ne-

derlandse Protestantenbond in. Deze bundel bevat een suffix van 50 liederen speciaal voor doopsgezind gebruik, en is de opvolger van de *Godsdienstige liederen* en de ‘Vervolgbundel’. In 1973 zongen vrijzinnige en rechtzinnige kerken uit het *Liedboek voor de kerken*. Dit werd in 2013 vervangen door het *Liedboek; zingen en bidden in huis en kerk*.

5 Post, *Geschiedenis van het doopsgezinde kerklied*, 13.

6 Pieter Post, ‘Theatraal, rebels, omstreden en geliefd. “De winden Gods” van Noors drinklied tot internationaal kerkgezag’, in: *Doopsgezinde Bijdragen* 40 (2014), 271-302.

7 SAA-PA 386-18. Brief van Sjouke de Zee van 1 mei 1932 over het tienjarige F.M.D.K.

8 J. Veldman, ‘Kampindrucken’, in: *Brieven, uitgegeven door de vereeniging voor gemeentedagen van doopsgezinden*. Statuten goedgekeurd bij koninklijk besluit van 26 februari 1923. 8e/6 (juni 1925), 17-18. *Godsdienstige liederen* (1892), (1882, 1e dr.), lied 55. Tweede couplet ‘Door nacht tot licht’. Dit lied staat niet in de *Gemeentedagbundel* (1933).

9 Cor Inja, ‘Luntersche indrukken’, in: *Brieven* 9e/8 (augustus 1926), 14-15.

10 Post, *Geschiedenis van het doopsgezinde kerklied*, 250-251.

11 SAA-PA 386-1. ‘Notulen Algemeene Arbeidssamenkomst’ (16 juli 1925). En SAA-PA 386-55. ‘Vereeniging voor Gemeentedagen van Doopsgezinden. Jaarverslag 1924-1925. Lunteren’, (16 juli 1925). Zie ook Post, *Geschiedenis van het doopsgezinde kerklied*, 243. Arbeidsgroepen die er al waren, zijn de arbeidsgroep tegen de krijgsdienst, voor bijbelstudie, voor zending en voor geheelonthouding.

12 SAA-PA 386-26. Brief van F.H. Sixma ‘Voorstel voor de Arbeidssamenkomst 1925’. Hierin somt hij in totaal zes voorstellen op. Propaganda maken voor de oprichting van gemeentezang-koren en het vormen van een band daartussen; het opzetten van een bibliotheek waar alle koren uit kunnen putten, wat kosten bespaart; het organiseren van muzikale medewerking aan gemeentedagen, ook in gemeenten die niet over een zangkoor beschikken; het organiseren van wijdings-avonden met vocale en instrumentale medewerking; aanmoedigen van alles wat strekt tot uitbreiding van het ‘op vrijzinnig godsdienstig gebied vrij armelijke muziekliteratuur’.

13 Pieter Post, *Naar Messiaans communisme; Frits Kuiper (1898-1974); dopers theoloog* (Gorinchem, 2014). Dit geschrift maakt deel uit van een reeks korte publicaties over markante theologen, die bedoeld is om een indruk te krijgen over wat hem of haar bewoog en bezighield.

14 SAA-PA 386-6. ‘Notulen Commissie voor Gemeentedagen van Doopsgezinden’, ‘Vergadering van het Dag. Bestuur op 29 Sept. 1925 te Zwolle’. En: ‘Vergadering van de Algemeene Commissie 19-21 Oct. 1925’.

15 SAA-PA 386-4. ‘Notulen van de Arbeidssamenkomst te Lunteren op 29 juli 1923’.

16 S.H.N. Gorter, ‘In memoriam W.H. toe Water’, in: *Doopsgezind jaarboekje* 1940 (Assen, 1939), 17-24. Met portret. Frits Kuiper, ‘In memoriam W.H. Toe Water’, in: *Brieven*, 21e/12 (december 1938), 269-271.

17 *Brieven*, 9e/5 (mei 1926), 20. ‘Arbeidsgroep voor Godsdienstige Muziek’.

18 Cyclostyle: [en.wikipedia.org/wiki/Cyclostyle_\(copier\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Cyclostyle_(copier)). Cyclostyle was een kopieermethode die door David Gestetner is uitgevonden in 1890 te Londen.

19 Hectografie: www.de-proeppers.nl; (een verbeterde vorm hiervan wordt ‘ditto’ genoemd). Een met aniline-inkt getypt, geschreven of getekend origineel wordt met de beeldzijde naar beneden op een glycerine-gelatinelaag gelegd, enigszins aangedrukt en na verloop van tijd weer verwijderd. Het afdrukken gebeurt door voorzichtig een vel papier in te leggen, met de roller enigszins aan te drukken, te verwijderen. Men kan zo tot 100 stuks druk komen. Door verschillende aniline-inkten te gebruiken, is meerkleurendruk in een drukgang mogelijk.

20 Chev  -methode: www.dbnl.org/tekst/bone007twee01_01/ Bron: E.J. Boneschanscher, *Tweestemmige liedjes, in noten- en cijferschrift (Chev  -methode)* (Groningen, 1895).

21 *Brieven*, 9e/6 (juli 1926), 14.

22 SAA-PA 386-26. Brief van Van der Veen, 10 mei 1928.

- 23 *Jong is ons harte* (s.l., 1930) 1e dr.
- 24 Twee bondsliederen van leraar L. Bonga (1892-1952), en Mien Hegberg, in: *Brieven*, 14e/12 (december 1931), 305-306. Het citaat is uit Bonga's lied.
- 25 SAA-PA 386-18. 'Kamplied'. Geschreven in de kampweek 22-29 juli 1933.
- 26 SAA-PA 386-17. Brief van Jaap Snoek (14 september 1929). Jaarverslag van de Muziek-groep. W.H. toe Water nam het redacteurschap van de *Brieven* van ds. J.E. van Brakel over. Zie W.H. toe Water, 'Een nieuw begin', in: *Brieven*, 12e/1 (januari 1929), 3 en 4. 'Vereeniging voor Gemeentedagen van Doopsgezinden. Jaarverslag 1928-1929', in: *Brieven*, 12e/12 (12, december 1929), 272: 'J. Snoek die echter tot nu toe zeer slecht te spreken is over de medewerking van de andere leden'.
- 27 Piet Meerdink, 'Mijn indrukken van den Jongerendag', in: *Brieven*, 15e/7 en 8 (juli/augustus 1932), 175-177, m.n. 177.
- 28 Floor Boddelaere, 'Verslag 16en Jongerendag Elspeet 13 en 14 augustus', in: *Brieven*, 15e/9 (september 1932), 213-216, m.n. 213ev.
- 29 Archief Conferentieoord Mennorode. *Elspeets liederenboekje*. Gedrukt voor de doopsgezinde broederschapshuis-commissie. Verkrijgbaar bij de secretaresse der B.H.C. (s.l., 1925). Het boekje bevat 27 bladzijden; de liedteksten beslaan de pagina's 3-25 zonder noten. Een alfabetische lijst met liederen staat op de pagina's 26-27. Inclusief titelpagina.
- 30 'Archief Broederschapshuis Elspeet', te Mennorode Elspeet. Citaat: Doos 1923-1928. Getypte brief van G. Hylkema-de Clercq, secretaresse, 20 april 1925. De overige leden van de doopsgezinde broederschapshuis-commissie bestond uit: ds. J. Koekebakker, voorzitter; mevrouw M. Bennema-Feenstra, penningmeesteres; mejuffrouw S. Wagenaar; ds. C. Nijdam en ds. W.H. toe Water.
- 31 'Archief Broederschapshuis Elspeet', te Mennorode Elspeet. Doos 1923-1928. De datum 20 april 1925. De leden van de doopsgezinde broederschapshuis-commissie bestond verder uit: ds. J. Koekebakker, voorzitter; mevrouw M. Bennema-Feenstra, penningmeesteres; mejuffrouw S. Wagenaar; mevrouw G. van Drooge-Wiering; ds. C. Nijdam, en ds. W.H. toe Water.
- 32 SAA-PA 386-55. 'Kort verslag I' (oktober/november 1923).
- 33 Dores Lignac (red.), *Verdieping & beweging; 100 jaar Woodbrookers* (s.l., 2007), 9.
- 34 SAA-PA 386-1. 'Arbeidssamenkomst 8-9 juni 1931 te Elspeet'.
- 35 SAA-PA 386-8. 'Arbeidssamenkomst 9 juni 1934 te Elspeet'. Ds. G. Fopma herinnert aan de uitgave van de *Gemeentedagbundel*. Hij waardeert het resultaat 'en wenscht Gods besten zegen toe op het werk der Vereeniging'. Voor gespannen verhouding, zie Post, *Geschiedenis van het doopsgezinde kerklied*, 252-253, 355-356. De ADS nam een behoudende en politiek gezien een neutrale positie in ten opzichte van de meer dynamische, en door sommigen socialistisch gewenste Gemeentedagbeweging. SAA-PA 386-1. Notulen Arbeidssamenkomst (13 juni 1929). Interessant is het dat het Hoofdbestuur niet onwelwillend staat tegenover Frits Kuipers 'nieuwe gedachte' voor een socialistische Arbeidsgroep.
- 36 Post, *Geschiedenis van het doopsgezinde kerklied*, 355.
- 37 SAA-PA 386-7. 'Notulen'. 'Vergadering van het Dag. Best. op 13 april '31 te Amsterdam'.
- 38 SAA-PA 386-8. 'Arbeidssamenkomst 6 en 7 juni 1932 te Elspeet'. Hierin wordt de stand van zaken over de liederenbundel bekend gemaakt.
- 39 SAA-PA 386-1. 'Arbeidssamenkomst 8-9 juni 1931 te Elspeet'.
- 40 SAA-PA 386-1. 'Arbeidssamenkomst 8-9 juni 1931 te Elspeet', en 386-8. 'Arbeidssamenkomst 6 en 7 juni 1932 te Elspeet'. Belangrijk is dat het 'levende lied' Zie ook *Brieven*, 14e/6 (juni 1931), 121. J. Wieringa, 'In memoriam Johannes Matthias Leendertz, 28 november 1885-24 november 1977', in: *Doopsgezind jaarboekje* 1979 (Kollum, [1978]), 9-12.
- 41 SAA-PA 386-7. 'Vergadering van het Dag. Bestuur op 30 maart 1932 te Amsterdam'; 'Vergadering van de Algemeene Commissie op 10-11 oktober 1932 te Elspeet'; 'Vergadering van het

Dag. Best. op maandag 31 oktober 1932 te Amsterdam’. SAA-PA386-8. ‘Arbeidssamenkomst 6/7 juni 1932 te Elspeet’. Over mej. W.J. Menalda, zie ‘Particuliere Muziekschool’, in: *’t Kleine krantsje; voor Leeuwarden en de wijde wereld er omheen (1964-1977)* (1 november 1997), 16. Periodiek Historisch Centrum Leeuwarden; *Alkmaarsche courant* (25 januari 1935), 3, waar zij met ds. W.H. toe Water en anderen optreedt; www.anp-archief.nl/page/383993/en Scan van ANP Grote Net 17-06-1941, pagina 55 van 137. Mogelijk slaagde zij voor het examen Godsdienstonderwijs van de Nederlandse Protestanten Bond (17 juni 1941) en was zij toen woonachtig in Velp.

42 T.O. Hylkema, ‘De Gemeentedagbundel’, in: *Brieven*, 16e/4 (april 1933), 97-100. Dit werd met een postscriptum aangevuld door ds. C. Nijdam waarin hij verantwoordt dat de liederen uit andere bronnen met toestemming waren overgenomen. In het voorwoord ontbrak deze informatie.

43 Post, *Geschiedenis van het doopsgezinde kerklied*, 39, 60-61.

44 *Gemeentedag bundel* (1933), 211. Voor verheerlijking Gods; Betreffende Jezus Christus; Over heiliging des levens; Voor dagen van nood of rouw; Voor arbeid in den dienst des Heeren; Voor ons samenkomsten; Broederschapshuis-, Kamp- en Jongerenliederen; Morgenliederen; Avondzangen; Gods werk in de natuur; Bij de hope des eeuwigen levens.

45 C. Nijdam, *Brieven*, 16e/4 (april 1933), 100.

46 W.H., ‘De Gemeentedagbundel’, in: *Brieven*, 16e/5 (mei 1933), 139.

47 A.K. Kuiper, ‘De voorjaars-conferentie gehouden te Elspeet 16-22 Mei’, in: *Brieven*, 16e/6 (juni 1933), 149.

48 M. Ens, ‘Onze Vereeniging. Jaarverslag 1932-1933’, in: *Brieven*, 16e/12 (december 1933), 331.

49 Post, *Geschiedenis van het doopsgezinde kerklied*, 463, grafiek 17.

50 SAA-PA 386-27. ‘Correspondentie’ (29 november 1938, en 2 februari 1938).

51 SAA-PA 386-7. ‘Vergadering van het Dag. Bestuur op maandag 1 oktober 1934 te Amsterdam’; ‘Vergadering van de Algemeene Commissie op 8 en 9 oktober 1934 te Elspeet’.

52 *Gemeentedag bundel* (s.l., 1935), 2e dr. UBA (Doopsgezinde Bibliotheek), DGK 481.

53 Dit zou de *Liederenbundel* worden van 1944.

54 Post, *Geschiedenis van het doopsgezinde kerklied*, 348-364. Met name voetnoot 86, 352.

55 Bijvoorbeeld, de naam Jezus in het lied “’t Scheepje onder Jezus hoede”, nummer 190, werd voorzien van een apostrof.

56 SAA-PA 386-354, ‘Liederen over het Broederschapshuis te Schoorl’.

57 SAA-PA 386-26. ‘Correspondentie 1925-1951’. Circulaire van de doopsgezinde gemeente ’s Gravenhage om geld te genereren voor uitbreiding van het gebouw (november 1927). Daarin staat het eerste couplet afgedrukt en de namen van de makers, met uitzondering van nog een naam A.C. Willeumier die op een speciale uitgave van het lied genoemd wordt in het archief van Mennorode.

58 SAA-PA 386-26. ‘Correspondentie 1925-1951’. Brief van J.B. Schepers aan mejuffrouw M. Ens, (20 december 1925). *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde 1938-1939* (Leiden, 1939). Johan Bernard Schepers (1865-1937) was dichter en schrijver van vele boeken, publicaties en toneelstukken. In Haarlem was hij de oprichter van de Friese vereniging ‘Gysbert Japiks’ (1897).

59 D.M. van der Woude, ‘Sjouke de Zee als Mennist’, in: *Doopsgezind jaarboekje* 1974 (Kollum, 1973), 62-67). D.M. van der Woude, ‘Grote inzet van Sjouke de Zee’, in: *Fredeshiem; keuze uit herinneringen van Ds. T.O. Hylkema 1960; bijdragen in kader zestig jarig bestaan 1989* (Steenwijk, 1989), 82-85. Met foto. *Brieven*, 14e/8 en 9 (augustus/september 1931), 182-183. Uit twee berichten ‘Sjouke de Zee en de F.M.G. Kampen’, en in een ‘Naschrift’ van resp. T.O. Hylkema en W.H. toe Water is er sprake van ‘rouw en verslagenheid’, en wordt er van ‘den broederzondaar’ gerept. Er moet iets zijn gebeurd op een Fries Jongerenkamp wat niet door de beugel kon. Maar Hylkema wil ook ‘waarschuwen tegen de gebruikelijke overdrevenheid’.

- 60 Aldus de doopsgezinde musicus Tjeerd Nielsen in een brief aan mij.
- 61 W.H. toe Water, 'De Hooge Duvel', in: *De Zondagsbode* (2 augustus 1925), nr. 40, 477. Hierin vertelt Toe Water over de Hoge Duvel, met verwijzing naar de *Veluwsche sagen* van Gustaaf van der Wall Perné (1877-1911). J.B. Schepers, 'De Arke des Verbonds en de Hoge Duvel', in: *De Zondagsbode* (9 augustus 1925), nr. 41. Schepers publiceert hierin een moderne legende.
- 62 *Fredeshiem* (1989). J. Gorter vertaalde het eerste couplet vanuit het Fries in het Nederlands, 85.
- 63 T.O. Hylkema, *Fredeshiem; herinneringen van ds. T.O. Hylkema* (Steenwijk, 1960), 168-169.
- 64 Opmerking van Hylkema: 'Jeru-salem is vertaald in het Nederlands: Erf van vrede; in het Fries: Fredes-hiem'.

Menno's manco's

De Nederlandse doopsgezindheid binnen het mondiale mennonietisme*

PIET VISSER

EEN TIJD VAN KOMEN

Wie met doopsgezinden, mennonieten of Amish omgaat, waar ook ter wereld, voelt zich direct op z'n gemak. Behalve dan die ene keer. Van 18 tot en met 21 augustus 1993 kampeerden Janny en ik, samen met onze kinderen Geertje en Johannes (11 en 5 jaar oud) in een Alpenkreutzer op de *Camping Municipal* van Ste-Marie-aux-Mines in de Elzas. Ik moest daar een lezing geven op een driedaags congres over de grote splitsing onder de Zwitserse, Zuid-Duitse en naar de Elzas gevluchte dopers 300 jaar eerder in 1693: de afscheiding van de conservatieve mennonieten onder leiding van kleermaker Jakob Ammann uit de vallei van Sainte-Marie, de stamvader van de Ammischen of Amish.¹ Er was geen Old Order, Byler, noch Schwarzen-truber Amishman of –vrouw uit de VS te bekennen: die mochten niet reizen; wel waren er enkele Weaverland Mennonites, Beachy en New Order Amish die per schip de Oceaan waren overgestoken. 's Middags belandde ik bij de lunch naast Leonard Gross, een archivaris uit Goshen, Indiana, en autoriteit op dit terrein. Leonard begon het gesprek met mij zoals vrijwel elk praatje in de wereldbroederschap begint: 'Do you have a family, Piet?' Toen ik vertelde dat die op de camping bivakkeerde kwam hem dat zeer sympathiek, want dopers sober en eenvoudig, voor. Na zijn tweede vraag, die ik echter ontkennend beantwoordde – 'are you also a Mennonite, Piet?' – stelde hij zich iets te voorbarig gerust met zijn gevatte vervolg: 'but of course not, you must be a doepsgesind!' Zijn quiche kauwende kaken verkrampten echter, toen hij hoorde dat ik tot geen enkel kerkgenootschap behoorde. Even stokte zijn adem, zo'n botte *blow in the face* had hij kennelijk nooit eerder op zijn weerloze wangen gevoeld. Zich snel herstellend, draaide hij zich plots om naar zijn andere buurman – wij zouden geen woord meer wisselen. Ik had niet eens de tijd meer gekregen om te vertellen dat we vòòr onze aankomst hier, nog veertien dagen lang in de Provence 'butt naked' op

een paradijselijke naturistencamping hadden doorgebracht!

Nederlandse doopsgezinden hebben in de loop van de eeuwen een aparte, wat tweeslachtige plek in de wereldbroederschap verkregen. Velen vertel ik hier niets nieuws mee. Elke Nederlandse doopsgezinde weet, zodra men geestverwanten elders in de wereld ontmoet: ik ben anders, laat ik me maar een beetje inhouden, en respect tonen. Ondertussen denkt die ander exact hetzelfde! Het 'buitenland' ziet de Nederlanders als de rechtstreekse nazaten van Menno Simons, de naamgever van ruim anderhalf miljoen kerkgangers over de hele wereld. Zij gaan dan ook devoot op pelgrimage naar Pingjum en Witmarsum. Maar dan de Nederlanders zelf: het gros daarvan vond tweeëneenhalve eeuw geleden al dat de houdbaarheidsdatum van Menno's leer al lang overschreden was. In de negentiende eeuw werd Menno dan ook definitief tot relikwie verklaard, toen in 1879 met behulp van een hoempaorkest, drie kale kilometers buiten de onbewoonde kleiwereld van Witmarsum voor hem een granieten zoutpilaar werd opgericht.² Hier ziet u het doperse dilemma, dat ik met een knipoog naar Simon Schama 'an embarrassment of history' zou willen noemen, en dat ik vandaag wil verkennen en verklaren. Welke rol hebben de Nederlandse doopsgezinden gespeeld in de wereldbroederschap? Hoe komt het dat het Nederlandse doperdom zich zo anders heeft ontwikkeld, dan elders, met name in Noord-Amerika? Dit is mijn programma vanmiddag. U moet het mij niet euvel duiden dat ik, in dit huis van Abraham Kuypers, aan het slot mijn verhaal nog een kleine gereformeerde draai geef. Maar dat merkt u vanzelf wel.

NEDERLAND EN DE ZWITSERS

Blijf ik eerst nog even bij die tot op vandaag doorwerkende afsplitsing van de Amish in 1693. De aanleiding tot dat conflict was terug te voeren tot een Nederlandse geloofsbelijdenis. Hoe zat dat? In onze Lage Landen was sedert de Opstand de vervolging vanwege de Rooms-katholieke repressie opgehouden. Toen de zeven noordelijke provincies de Republiek uitriepen, werd bij de Unie van Utrecht in 1579 de vrijheid van geweten in geloofszaken geproclameerd. Voor het volk van Menno, dat eerder een illegaal, ondergronds bestaan had geleid met zo'n 1.400 executies tot gevolg, betekende dit een ge-doozsituatie die naast vrijheid, ook versplintering met zich mee zou brengen.

In Zwitserland ondertussen, waar de confederatie verdeeld was in elkaar regelmatig betwistende katholieke en protestantse kantons, bleven de zwingli-

aans-calvinistische overheden van Zürich, Bern en Bazel jacht maken op dat rare doperse volk dat zich schuil hield in de bergen van Oberland en Emmental, om het onder dwang in te lijven bij de protestantse kerk. Het laatste dodelijke slachtoffer van die ketterjacht was Hans Landis, die in 1614 te Zürich verdronken werd. Wie weigerde de volwassendoop of de weerloosheid af te zweren om gereformeerd te worden, werd opgepakt of in Napels als galeislaaf verkocht, terwijl alle bezittingen werden geconfisqueerd; het alternatief was vluchten in kommervolle omstandigheden naar de Pfalz of de Elzas.³

Nederland had overigens al in Menno's dagen contact met Duitstalige gemeenten, die men de Hoog-Duitsers noemde. Zo hield men vanaf 1554 jaarlijks vergaderingen in Straatsburg. Toen rond 1557 Menno's leidersrol op barsten stond, de Waterlanders verbannen werden, omdat zij weigerden de strenge tuchtmaatregelen van de harde ban en de echtmijding te aanvaarden, trof datzelfde lot ook de Hoog-Duitsers. Toch bleven Duitsers en Zwitsers – anders dan in Nederland hoofdzakelijk plattelanders – zich sterk op Nederland oriënteren. Zo werd in 1575 Menno's *Fundament*boek in het (Hoog-) Duits vertaald.⁴

Halverwege de zeventiende eeuw schoten de Nederlanders ook met geld en diplomatie te hulp. Dat kon omdat de doopsgezinden inmiddels *salonfähig* geworden waren, vooral ook omdat men zeer bemiddeld was en pre-oecumenisch naastenliefde bedreef. De handelselites schonken gul aan gereformeerde collectes voor gevluchte protestanten uit Piedmont, en de verdreven Hugenoten; in het rampjaar 1672 mochten de wanhopige overheden zelfs rekenen op doopsgezinde miljoenen waarmee de verwaarloosde vloot weer opgekeleferd werd. Geen wonder dus dat de grotere stadsgemeenten, met Amsterdam als hoofdkantoor, een 'Fonds voor Buitenlandsche Nooden' in het leven riepen, dat decennialang enorme sommen geld zou spenderen om de Zwitserse miserie te lenigen.⁵ Geen wonder ook dat zelfs stadhouder-koning Willem III hoogstpersoonlijk in de pen klom om in Bern en Mainz de doperse zaak te bepleiten. Geen hardere werkers, geen eerlijker mensen, geen trouwer onderdanen dan de doopsgezinden: zij zijn geen kettters maar de werkbijzen van de staat, zo schreef hij vol overtuiging maar vergeefs.⁶ De kerken van Bern, Basel en Zürich ontvingen vergelijkbare epistels van hun gereformeerde confraters uit Amsterdam en Rotterdam: het was toch een protestantse schande dat hun Zwitserse broeders zo verkrampt en intolerant op dat 'Täufer'-probleem reageerden!⁷

In 1664 verscheen een geloofsbelijdenis uit orthodox Vlaamse hoek in een Duitse vertaling op de markt, de *Dordtse confessie* van 1632, primair om de

getergde autoriteiten in het onverdraagzame Alpenland beter inzicht te verschaffen in het wat en waarom van het doperse geloof. Tegelijkertijd voorzag zij de deels uit Zwitserland verdreven vluchtelingen van een theologische basis.⁸ Onderling bleef men echter over de achttien geloofsartikelen bakkeleien, en opnieuw over die voor de Zwitsers zo vreemde bepalingen inzake de strenge kerkdiscipline. Het Zuid-Duits-Zwitserse ‘gesprek’ over deze kwesties zou bijna dertig jaar in beslag nemen, met als dramatische uitkomst het grote schisma van 1693. Jakob Ammann dreef de zaak op de spits en wenste de belijdenis letterlijk door te voeren, inclusief de harde ban en de mijding. Voorts introduceerde hij voor zijn van de wereld afgezonderde gemeente Gods kleding- en huisraadvoorschriften zoals die onder de Nederlandse Oude-Vlamingen al lang in zwang waren.⁹

Deze tweespalt der bergbroeders, van Ammischen en Reistischen (genoemd naar Ammanns opponent, Hans Reist) ondermijnde de onderhandelingsruimte van de Nederlanders aanzienlijk. Rond de eeuwwisseling had politiek Den Haag zelfs een *mediator* op dit dossier gezet, de diplomaat Ludwig Runckel, die jarenlang met Bern om de tafel zou zitten.¹⁰ Ook tussen Den Haag en Amsterdam bestond intensief overleg. Alles werd in de strijd geworpen om de Zwitsers tot mildheid te bewegen, maar niets mocht baten. Vanaf 1710 brachten de Zwitsers zelfs al Wildersdromen in praktijk. Zo kwamen in 1711 vier bomvolle aken de Rijn afzakken met zo’n 350 angstige dopers aan boord, Amish vooral. Vanuit hun tijdelijke opvang in Amsterdamse pakhuisen werden de sloebers ondergebracht op door ‘Buitenlandsche Nooden’ gepachte en gekochte boerderijen in de Groninger veenkoloniën, op Kampereiland en in Deventer.¹¹ Na deze *ad hoc* oplossing vond men dankzij de goede doopsgezinde contacten met de quakers een permanente wijkplaats in de religieuze vrijstaat Pennsylvania, waar vanaf 1717 de Zwitsers en Zuid-Duitsers zich gingen vestigen, via de burelen aan het Amsterdamse Singel. De volledig bewaard gebleven administratie vormt nu een ongekend rijke *Fundgrube*.¹² Eenmaal in Amerika bleef men zich nog lang op Nederland oriënteren. Zo circuleerden er de werken van Menno en Dirk Philipsz in tal van Duitse en Engelse edities; evenzo de meer dan 40 herdrukken van de *Lusthof des gemeeds* van mijn maatje Jan Philipsz Schabaelje, en natuurlijk ook Tieleman Jansz van Braght’s *Mätyrerspiegel*, of *Martyr’s mirror*.¹³ Martelaar Dirck Willemsz uit Asperen in de Betuwe is voor Amishe tieners nog steeds het icoon van christelijke naastenliefde.¹⁴ En in elke Amishe huisdienst klinkt, eens in de veertien dagen, ‘auf langsam Weis’ en dus 18 minuten durend, lied 131 uit de *Ausbund*, ooit geschreven door de Nederlander Lenaert Clock.¹⁵ Vormt de

Dordtse confessie, meer dan 200 keer herdrukt,¹⁶ de grondslag van het conservatieve deel, een andere belijdenis, die van de Hoornse leraar Cornelis Ris uit 1766, zou een stempel drukken op het reukelijker deel van de Noord-Amerikanen. Opmerkelijk is dat die tekst hier toen bij het ter perse gaan al een anachronisme was, terwijl zij ginds tot ver in de twintigste eeuw nog het theologisch bouwwerk schraagde van de grootste denominatie, de *General Conference Mennonite Church*.¹⁷

NEDERLAND EN DE RUSSEN

Een soortgelijk relaas is ook te houden over die andere Europese tak van de mennonieten, de 'Dutch-Prussian-Russian branch'. De lotgevallen van de zestiende-eeuwse vluchtelingen uit onze Lage Landen naar de Weichseldelta tussen Danzig en Elbing in Polen, om aan de meedogenloze vervolging te ontkomen, en ginds boerengemeenschappen vormden langs de Oostzeekust geven een totaal ander beeld te zien.¹⁸ Zij preekten tot circa 1770 nog in het Nederlands, en waren niet alleen voor hun geestelijk voedsel, maar ook voor huwelijkspartners nog lang op het moederland georiënteerd. Die band verslaptte toen een groot deel, inmiddels Duitstalig en gepruissificeerd, zich vanaf 1789 in de Oekraïne zou vestigen, en een eeuw later deels naar Kansas en Canada emigreerde. Het dieptepunt voor de duizenden achterblijvers vormt de Oktoberrevolutie van 1917, toen een groot deel van hen slachtoffer werd van de wreedheden van het bolsjewisme. Duizenden mensen met nog steeds Hollandse namen werden onteigend, vermoord of verbannen naar Kirchizië en Siberië.¹⁹ Die schrijnende nood vormde echter voor het liberaalburgerlijke Nederland, waar juist de Gemeentedagbeweging voor een grote omslag zorgde, een *blessing-in-disguise*. Plotseling zamelde de hele broederschap kleding, voedsel, maar ook zaai- en pootgoed in. In Rotterdam werd een Emigrantenbureau opgericht, dat met geld en tickets bijdroeg aan de emigratie van berooide Russen naar Paraguay.²⁰ Dankzij Nederlandse quakercontacten kreeg het hiertoe speciaal opgerichte Amerikaanse hulpcomité, *Mennonite Central Committee* (hierna: MCC), toegang tot de regio's rond de Dnjepr.²¹ Toen Moskou in 1924 het land hermetisch afsloot, hielp men de *Umsiedler* naar de Zuid-Amerikaanse regenwouden vol Chaco-indianen en dodelijke muskieten met geld en goederen verder op weg.²² Totdat Hitler-Duitsland zich ging roeren en niet alleen de nog in de Russische modder en prut ondergedoken mennonieten, maar deels ook hun gevluchte broeders en zusters

in Paraguay al hun hoop stelden op heil van en verlossing door de Nazi's. Als gevolg daarvan werden vanaf 1938 de meeste Nederlandse hulpprogramma's gestaakt. Na de oorlog vestigde het Amerikaanse MCC zijn hoofdkantoor aan de Koningsweg in Amsterdam, omdat ook de meeste mennonieten in Duitsland hun handen vol hadden aan hun eigen ellende en beschamende 'De-Nazifikationsprozeß'. Na de meidagen van 1945 kweten met MCC de Nederlanders zich – toch ook niet geheel NSB-smetvrij de oorlog doorgekomen²³ – nog eenmaal prominent van hun eeuwenoude taak van bijstand op grote schaal aan de broeders en zusters in nood. Met behulp van zelfs Menno-paspoorten kwamen honderden door hongersnood en het Rode Leger opgejaagde Russen en Polen uiteindelijk in Zuid-Amerika terecht. Die noemden, niet onbegrijpelijk, hun nieuwe kolonies in Paraguay en Brazilië bijvoorbeeld Friesland (Paraguay, sinds 1937), Witmarsum (Brazilië, sinds 1951), of zelfs Volendam (Paraguay, sinds 1947), naar het passagierschip van de Holland-Amerika Lijn, dat een kleine 4.000 ontheemden naar hun nieuwe vrijheid had verscheept.²⁴

NOORD-AMERIKA: ANDERE TIJDEN EN EEN NIEUWE ROL

Dit moment markeert, eigenlijk geruisloos, het omslagpunt van de lange Nederlandse hoedsterrol naar die van de Verenigde Staten en Canada. In Noord-Amerika had zich inmiddels – net als eeuwen eerder in Nederland al – een sociaal-culturele verandering voltrokken, van boeren en arbeiders naar het meer urbane *white-collar* burgerdom. Hun hecht georganiseerde *free churches* maten zich dankzij de op het Zwitserse dooperdom geïnspireerde *Anabaptist Vision* (1943) van Harold Bender een nieuw maatpak van de menniste *middle-class* aan, een identiteit die zich nadrukkelijk profileerde als die van een sociaal bewogen *peace church*, maar staande in de lange Zuid-Duitse en Zwitserse traditie van separatisme.²⁵

Zo was ginds aan de andere kant van de Atlantische Oceaan een geheel ander soort mennonietisme uitgekristalliseerd binnen een frame dat ooit door de Nederlandse orthodoxie met verschillende grijstinten was ingekleurd. Dat vertoonde nauwelijks nog raakvlakken met de Nederlandse doopsgezindheid van de Verlichting uit de achttiende en van de vrijzinnigheid uit de negentiende en twintigste eeuw. Het Amerikaanse mennisme was sterk confessioneel verankerd, hechter gestructureerd, meer bijbels en behoudend dan het moderne burgerlijke uiterlijk zou doen vermoeden, maar anders dan in ons

land ook zeer verdeeld. Met name daar manifesteerde zich dan ook die 'embarrassment of history', die in het grotere verhaal van de *global Mennonite story* evenwel toch haar plaats moest krijgen. Zie bijvoorbeeld hoe dat in het invloedrijke werk uit 1949 van Robert Friedman, *Mennonite piety through the centuries*, werd verwoord:

In European Mennonitism the development is rather clear and not too encouraging: a large part of the Mennonite church has lost most of her original strength and consistency by adjusting herself to the cultural environment, thus growing religiously liberal and even lax (as with a good many congregations in the Netherlands).²⁶

Opmerkelijk is – hoewel niet bij iedereen – dat dit oordeel nog steeds opgang doet in de Amerikaanse perceptie van onze geschiedenis. Zie hoe mijn goede vriend John Roth dat formuleert, een zeer aimabel, invloedrijk dopers theoloog en historicus van Goshen College, Indiana. 'The Dutch Mennonite story between 1550 and 1800 is something of a paradox'.²⁷ Enerzijds waren er hun geloofsvrijheid, hun rijkdom, hun goede daden en organisatie van goed theologisch onderwijs, zo constateert hij. Maar anderzijds, 'despite this remarkable display of generosity and organizational zeal, Mennonite identity in the Netherlands became increasingly blurred'.²⁸ Hij besluit zijn observatie dan ook met enkele retorische vragen, waarop elke ware keurmerkmennoniet vroom verontrust en in koor direct zijn/haar antwoord al klaar heeft:

The precipitous decline of Mennonites in the Netherlands raises a troubling question. Can the Anabaptist tradition be sustained in circumstances of wealth and social prestige? Or were cultural developments – the impact of Enlightenment rationalism, for example – the primary cause of the decline? Should Mennonites regard prosperity, higher education, and social prestige as a sign of God's blessing or as a threat to their deepest convictions? Can a church in the Anabaptist tradition retain its radical witness in the midst of affluence and cultural assimilation?²⁹

Eén zo'n antwoord – hoewel ongevraagd – op Roths nog enigszins genuanceerd geformuleerde vragen rond de kwestieuze *Werdegang* van het Nederlandse doperdom werd in datzelfde jaar reeds onbeschoornd en onverbloemd wereldkundig gemaakt door een orthodoxe representant van juist die andere tak, de 'Dutch-Prussian-Russian branch.' Henry Schapansky, die de geschiedenis van de zeer conservatieve 'Old Colony Mennonites' in Rusland, Canada en Mexico bestudeert, een groepering die zich laat voorstaan op de

Nederlandse Vlaams-doopsgezinde *roots* van hun door traditionalisme en separatisme gekenmerkte ‘ware geloof’, plaatst de historische loop der doperse dingen in onze half onderwater liggende *Low Countries* dan ook in een niets verhullend goed-fout perspectief.

The subsequent history of the émigrés in Poland [en dus later ook in Rusland, Noord- en Midden-Amerika] and the Mennonites who stayed in East Friesland and the Netherlands, provides a model and paradigm of the history of the Mennonites over succeeding centuries. The émigrés adhered to all the tenets of the Radical Reformation, while struggling in pioneer conditions in an alien cultural environment. The stay-at-homes prospered economically and achieved recognition for cultural achievements, while at the same time abandoning one by one the principles which distinguished them as Mennonites. Because of their economic power and cultural status, they assumed a leadership role within the Mennonite world which was not totally justified by their abandonment of the fundamentals of the Mennonite faith. Their material wealth would enable them to assist their émigré brethren in times of economic need, while their cultural status would make it possible for them to take a patronizing stance towards their less worldly co-religionists.³⁰

Tal van analyses en verklaringen van dit Nederlandse fenomeen van groei en verval, van aanwas en terugloop zijn de revue al gepasseerd, zoals die van de negatieve effecten van de Verlichting, door John Roth al vragenderwijs geoperd. Dat hoeft niet echt te verbazen, omdat destijds noch de Zwitsers, noch de Russen iets hadden gemerkt van het Verlichte denken, van rationalisme en kritisch herijken van oude waarheden en dogma's, laat staan daar op enigerlei wijze actief aan bijgedragen, zoals bij ons gebeurde! Juist hier manifesteerde zich het grote verschil tussen enerzijds het meer maatschappelijk open en betrokken, overwegend ook meer intellectualistische en cultuurbewuste grootstedelijke doopsgezinde publiek in de Lage Landen, en anderzijds het meer teruggetrokken plattelandspubliek van de mennonieten in de diaspora, dat juist in den vreemde behoefte had vast te houden aan tal van religieuze en kerkelijke tradities.³¹

De zeventiende-eeuwse Galenus Abrahamsz de Haan die ten faveure van optimale geloofsvrijheid en onbeperkte verdraagzaamheid wars was van collectieve belijdenissen en deze zelfs afschafte, is eveneens vaak als belangrijke veroorzaker van deze ‘Hollandse ziekte’ aangewezen. Dat beweerde niet alleen C. Henry Smith in het eerste Noord-Amerikaans menniste handboek uit 1920, *The Mennonites*, wat in latere edities enigszins gemodificeerd werd.³²

Ook onze eigen historicus Samme Zijlstra hanteerde *de facto* in zijn verder onvolprezen handboek *Om de ware gemeente* (2000) eenzelfde norm stellen-de perceptie. Alleen al die titel verraaft het normatief programmatische karakter van zijn toch *fragenswaardige* historische paradigma – tien jaar geleden heb ik op deze zelfde plaats daarover al het nodige opgemerkt.³³ Ondertussen waren door de kwantitatieve en vooral ook ‘kwalitatieve neergang’ van het Nederlandse doperdom – in sommige ogen dus een soort menniste faillissement – het zelfbewustzijn van het Noord-Amerikaanse doperdom alleen maar gegroeid.³⁴ De Noord-Amerikaanse broederschappen zouden het roer overnemen: men was zwanger van geïnstitutionaliseerde gidsambities en missionaire bekeringsijver. Hun geheel eigen menniste variant van het ooit Europese doperdom zou ‘neo-koloniaal’ uitgerold worden in Latijns Amerika en vooral in de derdewereldcontinenten: Azië en Afrika.³⁵

MENNO'S MANCO'S ALS FENOMEEN VAN DOPERSE DYNAMIEK

Nu zal ik de laatste zijn om de argumentatie van elke analyse over welke fase van doopsgezinde identiteitsverandering dan ook op voorhand te betwisten. Maar om in heel dit scherpzinnige onderzoeksproces van vingers op tal van zere plekken te leggen bij Jan en alleman, behalve bij Menno Simons, wil er bij mij niet in. Daarom tenslotte – wat heb ik in dit stadium van mijn loopbaan nog te verliezen? – zet ik maar eens het fileermes op Menno's brave borst, de volksheld van de wereldwijde broederschap, misschien niet hier zo zeer, als wel elders. Want wordt hij niet vereerd als ‘the molder of a tradition’, en een ‘builder of a nation’?³⁶ En mooier, noch romantischer dan John Roth het al deed, kan ik het niet verwoorden:

Led by Menno Simons [...] Anabaptism in northern Europe regained [na de jihad van Munster] its theological moorings [ankerplek, meerpaal] to a movement of uneducated peasants and disillusioned artisans [een soort Amish à la lettre], Menno brought a renewed commitment to Scripture, anchoring the distinctive themes of the radical reformation within the broader categories of orthodox Christianity.³⁷

Maar eerlijk gezegd ligt de oorzaak ook niet bij Menno, maar is die te vinden in een dynamische kracht die tot de essentie van het doperdom behoort, en de menniste mens onvermijdelijk altijd twee opties laat: aanvaarden of verwerpen. Ik ben er vast van overtuigd dat al die identiteitsveranderingen in



Het Menno Simons monument te Witmarsum: 'hek sluiten aub' (foto part. col.).

het Nederlandse doperdom terug te voeren zijn op die spanning in, en spankracht van het dopers DNA: een subjectief, antisciëntistisch individualisme dat een ieder dankzij het principe van algemeen priesterschap direct toegang geeft tot het Woord van God, al dan niet aangejaagd door de Heilige Geest. Het vrijwillige verbond van een vergadering van doperse leken theologen – ‘bondtgenooten’ noemde men elkaar aanvankelijk, niet lidmaten – vormde de ‘Bruyt Jesu Christi’, de gemeente, waarin men elkaar hielp, doopte en Avondmaal vierde, en binnen welks verband men Christus’ voorbeeld tot richtsnoer voor het eigen leven nam. Er was geen regulerende *top-down* kerkstructuur, geen theologisch hecht doorknede dogmatiek, geen knellend keurs van confessionalisme, noch de afhankelijkheid van een corrumperend staatsverband.³⁸ Dit alles, in hart, hoofd en handen van elke gelovige afzonderlijk, was juist het *radicale* van deze tak van de Reformatie!

Zo heeft er sedert de eerste doperse donderslag in een Zwitsers dal dan ook nooit een eenheid van geloof of eensluidende theologische motivering daar-



Opschrift op het Menno Simons monument te Witmarsum (foto part. col.).

van bestaan. Benders eclectische perceptie van de Zwitserse oerknal bevredigde dan ook volstrekt niet, zodat men in de jaren '70 van de vorige eeuw overgestapt is van de 'monogenesis-' naar de 'polygenesis-theorie'.³⁹ Bovendien manifesteerde deze veelkleurige radicale reformatie zich – om het nog iets complexer te maken – in twee belevings- en uitingsvormen: die van het meer collectief gefocuste *biblicisme* enerzijds, en het hyperindividuele *spiritualisme* anderzijds. Kortom, geen enkele fase in het doperdom heeft het kunnen stellen zonder de werking van deze dialectische dynamiek, die niet alleen zeer bevorderlijk was voor verandering, zoals vernieuwing, maar ook haar tegendeel, en zelfs desastreus kon uitwerken. Dit paradigma, als consequent continuüm van de polygenetische oerknal, was en is zo'n beetje mijn 'dingetje' – zo keek ik er in mijn oratie van 2004 al tegenaan, en zo ben ik daar tien jaar later nog meer van overtuigd geraakt.⁴⁰

Van die dynamisch doperse dialectiek mag Menno overigens wel tot vleesgeworden voorbeeld verheven worden. Als er één doe het-zelf-theoloog in de Lage Landen was, dan was hij dat wel.⁴¹ Al doende bakte hij zijn eigen theologie uit stukjes kerkvaders, en plukjes Erasmus, Luther, Zwingli, Sebastian Franck, Bernhard Rothmann en niet te vergeten Melchior Hoffman. Menno-kenners als Krahn, Bornhäuser, Vos, Meihuizen en Voolstra hebben al vaker gewezen op tal van inconsistenties in zijn denken.⁴² De jonge, nog enigszins spiritualistisch *angehauchte* Menno, is niet te vergelijken met de hardnekkige biblicist die hij uiteindelijk zou worden. Menno was geen profeet, maar een korte-termijn theoloog.⁴³ Hij juichte als een opportunistisch Oranjeheemd in een overspannen voetbalstadion toen hij zijn eerste gereformeerde confrontatie, met Johannes à Lasco, goed had doorstaan; hij stuurde in zijn overwinningroes zelfs irritante *selfies*.⁴⁴ Maar tien jaar later, in het dispuut met de calvinistische klauwhamer Martin Micron, kon de getergde Fries alleen nog zijn toevlucht nemen tot een leugentje om bestwil en ordinair gevloek, en werkte men Micron en diens gezelschap als heidense hooligans hardhandig de deur uit.⁴⁵ Menno, voorvechter van geloof in vrijheid, de wereldlijke overheden smekend zijn vredelievende 'slachtschaapkens Christi' te gedogen, duldde in eigen huis geen tegenspraak. Zijn grootste concurrent destijds, de spiritualist David Joris, serveerde hij af als een ketterse charlatan. Ook voor het antitrinitarisme van Adam Pastor was 1547 in Menno's vermaanhuis vol bijbel-amateurs geen plaats. Toen Menno tegen het einde van zijn leiderscarrière te Harlingen door Dirk Philips en Lenaert Bouwens, op straffe van verbanning, met nog hardvochtiger rigiditeit – een koekje van eigen deeg – in de tang genomen werd en zwichtte, was zijn rol uitgespeeld. 'Och', zou Menno op het sterfbed zijn oude vriend Alle Visscher hebben toegefluisterd, 'En weest geen Knecht der Menschen, ghelijck als ick geweest hebbe.'⁴⁶

Juist dit type verklaring, waar de doperse historiografie altijd met een boog om heen gelopen is – Karel Vos uitgezonderd –, vond ik echter al uitstekend verwoord in één van de oudste Amerikaanse, niet-menniste studies over het Nederlandse doperdom. Dat betreft de schriftelijke neerslag van de zes *Stone Lectures* aan het toen al prestigieuze *Theological Seminary* van Princeton University uit 1918 en 1919 door Henry Elias Dosker, kerkhistoricus te Louisville, Kentucky.⁴⁷ Dosker, een 1855 in Bunschoten geboren gereformeerde predikantenzoon, was in 1873 met zijn ouders naar Grand Rapids, Michigan, geëmigreerd. Hij was bevriend met Abraham Kuyper die twintig jaar eerder al zijn befaamde *Stone Lectures* had gegeven over het calvinisme. Anders dan bij Kuyper – geen doopsgezind-gezinde – is er in Doskers boek van ge-

reformeed ressentiment nauwelijks sprake.⁴⁸ Zijn studie, *Dutch anabaptists*, schromelijk over het hoofd gezien in de Nederlandse historiografie,⁴⁹ attrapeert die dwarse Hollanders telkens weer op dat zo-even geschetste individualisme. Zo geeft hij een raak portret van Adam Pastor; niet minder verhelderend schrijft hij over het theologische overwicht van Dirk Philips op Menno, of accentueert hij met inzicht het typisch doperse belang van het algemeen priesterschap.⁵⁰ Zie hoe hij reeds de vinger legde op wat ik nu die doperse dynamiek noem, ook al beoordeelde hij dat geheel negatief, wat hier echter niet ter zake doet. Sprekend over de eerste schisma's tussen Menno's rigoristen en de moderaten constateert Dosker droogjes, maar misschien ook met wat leedvermaak:

And though they knew it not, it touched the vital point of their whole church polity, absolute individualism in all congregational matters. [...] The local church alone possessed this power. Individualism was the *vitium originis* [de (weef)fout sinds het begin] of the whole Anabaptist movement [...] Granted a heterogeneous aggregate, made up of many different nationalities, each with its own peculiar idiosyncrasies, without any central organization or controlling power, like that which constituted the Anabaptist movement, and the wonder is not that they split up in so many parties, but rather that two of them remained together!⁵¹

Graag illustreer ik mijn studenten dat summum van hyperindividualisme en theologische eigendunk met het geval van Jan van Ophoorn, ooit een Vlaams-doopsgezinde oudste van Emden, die rond 1578 zo overtuigd was van zijn eigen gelijk, dat hij al zijn tegensputterende lidmaten de vermaning uit flikkerde en in de ban deed, zodat enkel hij en zijn vrouw nog – gedwee typje kennelijk – de ware gemeente Gods op aarde vormden!⁵²

Wie Menno's doen en denken tot norm meent te mogen verheffen, doet niet alleen hem te kort, maar vooral ook de geestkracht en het kritisch denkvermogen van alle generaties dopers voor en vooral na hem. Net zo als Menno wikte en woog – zelfs onder dwang – om die al te rekkelijke Waterlanders te verbannen, zo maakte dat volk weloverwogen de keuze om zich in tucht-kwesties juist milder op te stellen. Die door hen ingeslagen weg van flexibiliteit, tolerantie en prijsgeven van kerkelijk exclusivisme zou hier leiden tot een gestaag groeiende eenheid in verscheidenheid. Niet zonder reden noemden zij zich daarom 'doopsgezind', en juist niet meer mennoniet! De betweterige harddrijverij daarentegen, zou elders juist de voedingsbodem vormen van het virus der menniste versplintering. Zonder flauw te willen doen, maar is

De Visser.

*Ghy al, die swemdt, in's weetels Stroomen,
i' groot Visnet kund ghy niet ontkoomen.*



*Gelyk een Visnet aan de Strand,
Soo, secht de Wysheid, sal't ook weesen,
Wanneer des grooten Vissers hand,
Den vangst der Mensen uit sal leesen;
Het goede in het heemels Vat,
En't quaade in een leelyk Gat.*

De visser, gravure uit *Het menselijk bedrijf*, door Johannes en Caspaars Luyken (Amsterdam, 1694) (part. col).

het resultaat daarvan, alleen al in de Verenigde Staten van Amerika, niet een veel ernstiger 'embarrassment of history', met hun 56 soorten Mennonites, 24 soorten Brethren, 13 soorten Amish, en 4 soorten Hutterites (USA, 144-146), dan de inmiddels – hoewel, tamelijk gemarginaliseerde – reeds twee eeuwen bestaande Hollandse doopsgezinde eenheid in vrijheid?⁵³ Of juist een logisch gevolg? Over de effecten van doperse dynamiek gesproken! Ging dit verhaal nu over Menno's manco's, of eigenlijk over de manco's van alle Menno's?

EEN TIJD VAN GAAN

Aan het eind van m'n carrière gekomen, past het mij grote dankbaarheid te betuigen aan het bestuur van deze universiteit, en met name dat van de Faculteit Godgeleerdheid. Ik dank de faculteit in de persoon van de immer toegankelijke en aimabele decaan Wim Janse voor het in mij gestelde vertrouwen. Met m'n VU-collega's, vooral van kerkgeschiedenis, heb ik meer dan prettig samengewerkt – ik heb er vrienden voor het leven aan overgehouden, hoe-



Piet Visser in 2014 met hengel op de brug in De Rijp (foto Johan Tempelaar).

wel onze innige betrekkingen, Mirjam van Veen en August den Hollander, ook al veel verder teruggaan dan mijn aanstelling hier. Niet minder hartelijk is mijn grote erkentelijkheid jegens het Doopsgezind Seminarium en de ADS, met wie ik al sedert 1988 in nauwe betrekking sta. Vera Kok, Elma Schlecht, Ruth Winsemius en Henk Stenvers jullie zijn mij, broeder en zusters in de geest, dierbaarder dan wie ook. Dat geldt evenzeer voor het Curatorium van het Seminarium, dat zo ruimhartig is mij nog even aan de praat te houden. Ik dank mijn successieve rectoren: Alex Noord, Ciska Stark, eigenheimer Alfred van Wijk met die onnavolgbare lach, en Alle Hoekema, de minzaamste Petrus die ik ken, in welke branding dan ook. Hoezeer waardeer ik ook mijn seminariecollega's voor hun fidele samenwerking, Christiane Karrer, Fulco van Hulst en Fernando Enns, de energieke wereldburger op deze voor hem zo vrijzinnig Amsterdamse apenrots. Ik dank natuurlijk alle promovendi met wie het uitdagend en prettig werken was, en is.⁵⁴ Ik dank niet minder ook alle studenten van de VU, het Seminarium en de Doperse Cursus, bij wie het altijd een feest was om tegen aan te kletsen. Geloof niets van alles wat ik jullie verteld heb – het tegendeel had ik namelijk net zo makkelijk kunnen beweren. Daarom: 'Onderzoekt alles, en behoudt het goede' (1 Tes 5:21). 'Vis-serslatijn', zo noemde mijn derde of vierde baas, Gerke van Hiele, onlangs mijn jarenlange optreden bij die onvolprezen cursus.⁵⁵ 'Graach dien, jonge', al is er nog één jaar te gaan.

En lieve Anna, Mirjam, en August: 'what a big treat did you give me with that wonderful symposium, where heretics and humor clung together like never before. For sure, I owe you! Thank you guys, thank you so much!'⁵⁶

Het moge duidelijk zijn: mijn tijd hier bij Seminarium en VU is één weldadig lang lopend buffet geweest, waarvan ik geen genoeg kreeg. Dat zit in de pocket, en neemt niemand ons meer af, zoals Janny en ik iedere dag even wegen. Ik werkte voornamelijk thuis, op m'n vaste flexplek in ons privédomein. Zonder jou en jouw nimmer aflatende steun en betrokkenheid was dit feest niet compleet geweest. Dank je lieve schat, en publiekelijk verklaar ik jou, als oude sentimentele bok, nog eens de liefde, omdat wij weten dat er meer van die pocketdagen achter dan vóór ons liggen.

En oh ja, nog één laatste dingetje uit Ste.-Marie-aux-Mines. Het viel op de *Camping Municipal* al gauw op dat ik elke ochtend tegen achten in m'n beste pak met stropdas, keurig gepoetste schoenen en een diplomatenkoffertje het terrein afliep, om tegen de avond in de bbq-walm plotseling weer op te duiken. En u weet hoe het met onze Hollandse beschaving in den vreemde gesteld is! De tweede avond werd ik dan ook bij de ingang al staande gehouden

door een stel polderpappenheimers op slippers dat me prompt vroeg: 'Het gaat ons vanzelf niks aan, natuurlijk, maar wat doe jij hier eigenlijk? Werk je op een kantoor, of zo, of ben je een Jehova's getuige?'

NOTEN

* Los van de voetnoten, is dit de tekst van de afscheidsoratie die ik op 14 juni 2014 uitgesproken heb bij mijn emeritaat als hoogleraar 'Geschiedenis van het doperdom en aanverwante stromingen' aan de Faculteit Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit en het Doopsgezind Seminarium te Amsterdam.

1 De lezingen van het congres zijn vastgelegd in de bundel van Lydie Hege & Christoph Wiebe (eds.), *Les amish: origine et particularismes 1693-1993 / The amish: origin and characteristics 1693-1993. Actes du colloque international de Sainte-Marie-aux-Mines, 19-21 août 1993* (Ingersheim, 1996). Mijn bijdrage was getiteld: 'Some unnoticed hooks and eyes: the Swiss anabaptists In the Netherlands', 95-116.

2 De overwegingen en voorbereidingen tot, alsmede de onthullingsceremonie rond Menno's gedenkzuil zijn in detail vastgelegd in: P. Cool & P. Feenstra Jr., *Gedenkschrift van het Menno-Simons-monument* (Zwolle, 1879). De emeritus-predikant van Harlingen, Pieter Cool, vroeg zich in zijn onthullingstoespraak luidop af, 84-85: 'Gij houdt het gewis met mij daarvoor, dat de sympathie met dit ons feest veel algemeener zou geweest zijn, als niet bij zoo menig een de twijfel geheerscht had, dat men thans, in deze zooveel meer verlichte eeuw, met een man als MENNO SIMONZ niet hoog genoeg kon ingenomen zijn, om hem van harte zulk eene hulde te bewijzen, als die wij hier aan zijne nagedachtenis wijden. Wat ons betreft, wij stemmen dit alleen toe, dat de kinderen dezer eeuw' met veele van MENNO's denkbeelden en gevoelens en met de vormen, waarin hij ze voordroeg, *geenszins kunnen sympathiseeren* [mijn cursivering]; maar wij houden staande, dat hij in één opzicht, en wel in een zeer gewichtig punt [nl. zijn gelovig idealisme], op de hooge vereering en ingenomenheid van het tegenwoordig geslacht kan aanspraak maken.'

3 Zie: Hanspeter Jecker, *Ketzer, Rebellen, Heilige; das Basler Täuferstum von 1580-1700* (Liestal, 1998), 429-528; Urs B. Leu & Christian Scheidegger (eds.), *Die Züricher Täufer 1525-1700* (Zürich, 2007), 203-313; James W. Lowry (ed.), *Hans Landis; Swiss anabaptist martyr in seventeenth century documents* (Millersburg OH, 2003).

4 *Fyndamentvm. Ein Fundament vnd klare Anweisung von der seligmachenden Lehre vnsers Herren Jesu Christi ... auß Niederlendischer Sprach in Hochdeutsch gebracht vnd vbergesetzt* (s.l., 1575). Zie: I.B. Horst, *A bibliography of Menno Simons ca. 1486-1561 Dutch reformer, with a census of known copies* (Nieuwkoop, 1962), 66-69, nr. 21.

5 Jeremy Dupertuis Bangs (ed.), *Letters on toleration; Dutch aid to persecuted Swiss and Palatine mennonites 1615-1699* (Rockport MN, 2004), 18-68.

6 James W. Lowry (ed.), *Documents of brotherly love; Dutch mennonite aid to Swiss anabaptists. I, 1635-1709* (Millersburg OH, 2007), 582-585, nr. 56.

7 Zo stelde de gereformeerde theoloog van Leiden, Abraham Heidanus, reeds halverwege de zeventiende eeuw pogingen in het werk om zijn Zwitserse confraters tot mildheid te bewegen. Lowry, *Documents of brotherly love*, 161, doc. 11. Ook verlichte protestanten als Philipp von Zesen (lutheraan), en Philippus van Limborch (remonstrant) riepen de Zwitserse kerk en overheden op tot tolerantie. Zelfs de jurist Frederick Spannheim, kleinzoon en zoon van de Leidse theologisch hoogleraren, Frederick Spannheim sr. en jr., twee felle bestrijders van het doperdom, bepleitte uit naam van de Staten Generaal mildheid bij de Duitse en Zwitserse kerkleiders en poli-

tieke autoriteiten. Bangs, *Letters on toleration*, 36-38, 50-53 en 67.

8 *Christliche Glaubens-bekentnys der waffenlosen, und fürnehmlich in den Niederländern (unter den Nahmen der Mennonisten) wohlbekanten Christen* (Amsterdam, Johannes Paskovius, 1664). De vertaling was van de hand van de conservatief Vlaams-Hoogduitse leraar te Amsterdam, Tieleman Tielen van Sittert, die er ook nog gebeden en liederen aan toevoegde. Joseph Stoll, *How the Dordrecht confession came down to us* (Aylmer Ont., 2000), 8-11. Overigens hadden de naar de Elzas gevluchte Zwitsers in 1660 op een bijeenkomst te Colmar de belijdenis reeds als de hunne aangenomen. Zoals Bangs, *Letters on toleration*, 34, aantoot, was een Duitse vertaling in handschrift al in 1659 gereedgekomen en door de Amsterdammers betaald.

9 Zie de 'Introduction' van John D. Roth (transl. & ed.), *Letters of the amish division; a source-book* (Goshen IN, 2002), 4-17.

10 James W. Lowry, 'Johann Ludwig Runckel, a man caught in the middle: the 1711 Bern exodus of amish and reistians', in: *Mennonitica Helvetica; bulletin des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte/Bulletin de la Société Suisse d'Histoire Mennonite* 34/35 (2011-2012), 81-98.

11 Visser, 'Some unnoticed hooks and eyes'.

12 Dit archief levert een groot deel van de bronnen aan voor de reeds genoemde tekstedities van Bangs, *Letters on Toleration*, en Lowry, *Documents of brotherly love*. Op vrijdag 4 december 2015 werd in het Martindale Mennonite Fellowship Center te Ephrata, PA, het eveneens door James Lowry bezorgde vervolgdeel gepresenteerd: *Dutch Mennonite aid to Swiss anabaptists II, 1710-1711*.

13 Zie hierover onder meer: Robert Friedmann, *Mennonite piety through the centuries; its genius and its literature* (Scottsdale PA/Kitchener Ont., 1980), 105-126; Piet Visser, 'De Lusthof des gemoets van Jan Philipsz Schabaelje. Het populairste Nederlandse boek uit de Gouden Eeuw', in: Jan Bos & Erik Gelijs (red.), *Boekenwijsheid; drie eeuwen kennis en cultuur in 30 bijzondere boeken; opstellen bij de voltooiing van de Short-Title Catalogue Netherlands* (Zutphen, 2009), 104-113 & 278-281; James W. Lowry, '350 jaar lang gezag en zeggingskracht: de receptiegeschiedenis van Van Braghts *Martelaers spiegel* bij de amish', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 35/36 (2010), 83-117 (hierna: DB).

14 Zie bijvoorbeeld hoe de grootste verzameling ter wereld van afbeeldingen, verhalen, gedichten en paraferalia van en over deze Hollandse martelaar gekoesterd wordt in Amishe kringen: David Luthy, *Dirk Willems: his noble deed lives on; from the collection of Heritage Historical Library* (Aylmer Ont./LaGrange IN, 2011).

15 In ieder geval bij de grootste Amishe groepering, de zogenaamde Old Order Amish die bij toerbeurt in boerderijen hun bijeenkomsten houden, maar ook bij de New Order Amish, klinkt stevast het loflied dat ca. 1600 door de Hoogduitse doopsgezinde leraar van Haarlem, Lenaert Clock, geschreven is: 'O Gott Vater, wir loben dich, // Und deine Güte preisen.'

16 Irvin B. Horst (ed.), *Mennonite Confession of faith adopted april 21st, 1632, at Dordrecht, the Netherlands [...]* Newly translated and edited with prefatory materials in English for the first time (Lancaster PA, 1988), 73-80, geeft een opsomming van 10 Nederlandse drukken, 115 Duitse, 5 Franse, 116 Engelse en 7 Spaanse.

17 Cornelis Ris (1717-1790) was leraar te Hoorn van de in 1747 gefuseerde gemeente van Waterlanders en Friezen. Omdat gaandeweg die eeuw met name conservatievere gemeenten te maken kregen met aanzienlijke teruggang in ledental, wijdde Ris zich aan de taak om op basis van de oude belijdenissen een nieuwe samen te stellen met 36 artikelen, die in 1766 uitkwam onder de titel: *De geloofsleere der waare mennoniten of doopsgezinden; by aanvang ontworpen ten dienste, en op verzoek, van de vereenigde Vriese en Waterlandse Doopsgezinde Gemeente te Hoorn. Doch vervolgens, en meer byzonder ten grondslag eener algemeene vereeniging aller Doopsgezinde Gemeenten, en Societeiten, in de Vereenigde Nederlanden, en daar buiten. Ter proeve aangeboden: aan de eerv. Societeit der Mennoniten, haare jaarlykse vergadering houdende in de kerk de Zon te Amsterdam,*

en nu op verzoek derzelve aan de byzondere leden toegezonden, om nader onderzocht en overwoogen te kunnen worden. Met een opdracht aan de genoemde Societeit; als mede, eene aanspraak aan de gemeente te Hoorn: vervolgens aan alle doopsgezinden in 't gemeen, en eindelyk aan alle heilbegeerige lezers hoe genaamt (Hoorn, T. Tjallingius). Niet eerder dan 1773 verkreeg zij de goedkeuring van de Zonse Sociëteit, maar van enthousiasme was verder nauwelijks sprake. Slechts de eigen gemeente Hoorn en die van Westzaan en Almelo zouden haar overnemen. Dankzij introductie in de doopsgezinde gemeente van Hamburg-Altona kwam er een Duitse vertaling tot stand, die via Zuid-Duitse kanalen ook bij het reukelijker deel van de mennonieten in Noord-Amerika belandde – de Amish hadden al lang hun Dordtse belijdenis uit 1632. In de loop van de negentiende en twintigste eeuw maakte Ris' belijdenis daar, zij het met enkele aanpassingen, opgang en zou vanaf 1895 gelden als de officiële belijdenis van de grootste doperse groepering aldaar, die der General Conference Mennonite Church. Zie het artikel 'Ris, Cornelis' op [www.GlobalAnabaptist/Mennonite Encyclopedia Online](http://www.GlobalAnabaptist/MennoniteEncyclopediaOnline) [hierna: *Gameo*].

18 Zie hierover: Peter J. Klassen, *Mennonites in Early Modern Poland & Prussia* (Baltimore NJ, 2009)

19 Zie o.m.: John N. Klassen, 'Mennonieten in Rusland en hun migraties', hfdst. VII van: Alle G. Hoekema & Hanspeter Jecker (red.), *Geloof en traditie beproefd.; geschiedenis van dopers Europa ca. 1800-2000* (Witmarsum [2014]); Viktor Fast, *Vorübergehende Heimat; 150 Jahre Beten und Arbeiten in Alt-Samara (Alexanderthal und Konstantinow)* (Steinhagen, 2009); Frank H. Epp, *Mennonite Exodus; the rescue and resettlement of the Russian Mennonites since the Communist Revolution* (Altona Man., 1962); James Urry, *None but saints; the transformation of Mennonite life in Russia 1789-1889*. 2e dr. (Kitchener Ont., 2007); Henry Schapansky, *The Mennonite migrations (and the Old Colony, Russia)* (Rosenort Man., 2006); Delbert F. Plett Q.C., *Saints and sinners; the Kleine Gemeinde in Imperial Russia 1812 to 1875* (Steinbach Man., 1999); Horst Gerlach, *Die Rußlandmennoniten; ein Volk unterwegs* (Kirchheimbolanden, 1992); P.M. Friesen, *Die Alt-Evangelische Mennonitische Bruderschaft in Rußland (1789-1910) im Rahmen der mennonitischen Gesamtgeschichte* (Duderstadt, 1991; repr. van 1911); Benjamin Heinrich Unruh, *Die niederländisch-niederdeutschen Hintergründe der mennonitischen Ostwanderungen im 16., 17. und 19. Jahrhundert* (Karlsruhe, 1955).

20 Piet Visser, 'De herdenking van 200 jaar mennonieten in het Molotschnagebied', in: *Doopsgezind Jaarboekje 2005*, 29-39.

21 John D. Unruh, *In the Name of Christ. A History of the Mennonite Central Committee and Its Service 1920-1951* (Scottsdale PA, 1952), 1-55.

22 Jaime Prieto Valladares, *Mission and migration; Global Mennonite History Series: Latin America* (Intercourse PA/Kitchener Ont., 2010), 7-66.

23 Zie het themanummer *Doopsgezinden tijdens de Tweede Wereldoorlog* van DB 41 (2015), waarin voor het eerst een veelzijdig beeld van doopsgezind Nederland in oorlogstijd wordt geschetst. In ons verband is vooral relevant het artikel van Gabe Hoekema, 'Idealisten en baasjes met oogkleppen voor. Voorgangers van de doopsgezinde gemeenten die van 1933 tot 1945 aangesproken werden door het gedachtegoed van de NSB of tijdens de oorlog meewerkten met de Duitse bezetter', 183-246. Eerder had Gerlof D. Homan deze periode al intensief onder de loep genomen. Zie o.a. diens artikel 'Nederlandse doopsgezinden in de Tweede Wereldoorlog', in: DB 21 (1995), 165-197.

24 De ziel van het in Amsterdam gevestigde MCC-hulpbureau werd gevormd door het echtpaar Peter en Elfrieda Dyck die hun herinneringen aan die schrijnende naoorlogse tijd hebben vastgelegd in het boek: *Up from the rubble; the epic rescue of thousands of war-ravaged Mennonite refugees* (Scottsdale PA/Waterloo Ont., 1991). Zie ook: Gerlof D. Homan, "We hebben ze lief gekregen." Het verblijf van Russische mennonieten in Nederland van 1945 tot 1947', in: DB 32 (2006), 225-253, m.n. 251-253.

25 Zie voor de grote, vooral sociaaleconomische en ook culturele veranderingen onder de mennonieten in de VS en Canada: Royden Loewen & Steven M. Nolt, *Seeking places of peace; Global Mennonite History Series: North America* (Intercourse PA/Kitchener Ont., 2012), 107-334. Harold Stauffer Bender (1897-1962), een van de belangrijkste kerkleiders van de Mennonite Church USA, historicus en decaan van Goshen College, sprak deze visie voor het eerst uit als voorzitter van de jaarvergadering van de American Society of Church History in 1943. In het voorjaar van 1944 verscheen ze in druk, zowel in *Church history* als in de door hem geredigeerde *Mennonite quarterly review* [hierna: *MQR*]; Albert N. Keim, *Harold S. Bender 1897-1962* (Scottsdale PA/Waterloo Ont., 1998), 106-331. Vanaf de zeventiger jaren zou er gaandeweg meer kritiek op Benders visie komen, die normatief geïnspireerd was door het Zwitserse 'oerdoeperdom'. Zie bijvoorbeeld: Leonard Gross, 'Recasting the Anabaptist Vision', in: *MQR* 60 (1986), 352-363, Werner O. Packull, 'Some reflections on the State of Anabaptist History: The Demise of a Normative Vision', in: *Studies in Religion* 8 (1979), 313-323, J. Denny Weaver, 'The Work of Christ', in: *MQR* 59 (1985), 107-129. In het zo andere, vrijzinnige Nederland sloeg Benders blauwdruk voor de moderne doopsgezindheid niet of nauwelijks aan, hoewel er in 1948 op initiatief van de Doopsgezinde Vredesgroep een vertaling van de hand van Carl F. Brüsewitz was verschenen, getiteld *De doperse visie* (met nog een herdruk in 1988).

26 Friedman, *Mennonite piety through the centuries*, 223.

27 Een verschijnsel, ontwikkeling een 'een soort van schijnbare tegenstelling' te noemen, belooft meestal niet veel goeds.

28 Het werkwoord 'to blur' kan verschillende betekenissen hebben, zij het alle met een negatieve connotatie: vervagen, besmetten of bezoedelen, benevelen of vertroebelen. Kortom, Roths beschrijving van de veranderingen in het Nederlandse doeperdom impliceert een ongunstig oordeel.

29 John D. Roth, *Stories; how Mennonites came to be* (Scottsdale PA/Waterloo Ont., 2006), 98. Overigens zal Roth de laatste zijn om die aan het doeperdom inherente dynamiek te ontkennen, laat staan te veroordelen. Dat leert hem het in 'global' broederschap samenleven met het nieuwe anabaptisme en mennonitisme zoals dat zich sinds de laatste halve eeuw ontwikkeld heeft in Latijns-Amerika, Azië en Afrika. Na zich hardop afgevraagd te hebben hoe de huidige Noord-Amerikaanse minderheid van mennonieten zich zal verhouden tot de meerderheid van dat nieuwe mondiale doeperdom, besluit hij: 'All these questions suggest that the future is rife with [vol lijkt van] the potential for conflict but rich with possibilities for new expressions of faithfulness within the Anabaptist-Mennonite church as the Spirit moves to renew the tradition once again [mijn cursiveringen] (211).

30 Schapansky, *The Mennonite migrations*, 53. De benaming 'Old Colony' verwijst naar de oudste kolonie in het Oekraïense gebied, Chortitza, waar vanaf 1789 de eerste Nederlands-Poolse migranten zich zouden vestigen. Vanaf 1804 vestigden zich ook mennonieten uit Polen in Molotschna, de nieuwe kolonie ten oosten van de Dnjepr. Toen de staatsbemoeienis van de Russische overheid met deze gemeenschappen in Oekraïne steeds groter werd, vertrokken vanaf 1875 steeds meer Old Colony dopers naar Canada, waar zij zich in de 'East Reserve' van Manitoba vestigden. Omdat de Canadese overheid rond 1920 de door de mennonieten zelf geregelde onderwijsvoorzieningen naar nationale maatstaven wenste te herstructureren en te reguleren, emigreerden velen van hen naar Mexico. 'Old Colony Mennonites', in: *Gameo*.

31 Een religieversterkend identiteitsfenomeen dat sowieso inherent lijkt aan emigrantengemeenschappen. Zie bijvoorbeeld Enne Koops, *De dynamiek van een emigratiecultuur; de emigratie van gereformeerden, hervormden en katholieken naar Noord-Amerika in vergelijkend perspectief (1947-1963)* (Hilversum, 2010), en eveneens: Carel Roessingh & Tanja Plasil, *Between horse & buggy and four-wheel drive; change and diversity among Mennonite settlements in Belize, Central America* (Amsterdam, 2009).

32 C. Henry Smith, *The story of the Mennonites; fourth edition revised and enlarged by Cornelius*

Krahm (Newton KS, 1957), 188-189; zie ook 206: 'The Mennonites in the prosperous commercial Dutch cities did not altogether escape the blighting influences of English deism, and French and German rationalism [...] Naturally the growing laxity in enforcing the old traditional regulations [...] contributed but little toward holding together a small religious group [...] One writer suggests that toleration is but a poor match for persecution in steeling the human heart against worldly temptations.'

33 Piet Visser, *Keurige ketters; de Nederlandse doopsgezinden in de eeuw van de Verlichting, Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Geschiedenis van het Doperdom en aanverwante stromingen aan de faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit Amsterdam op vrijdag 6 februari 2004* (Amsterdam, 2004), 9, voetnoot 14.

34 Vonden de eerste drie wereldcongressen, ooit ter ondersteuning van het Mennonite Central Committee (MCC, de hulporganisatie die in 1920 in het leven was geroepen om de gemaltraiterde Russische mennonieten bijstand te verlenen) nog in Europa plaats en werden zij door de Europese doopsgezinden georganiseerd (vooral door de Duitser Christian Neff en tal van Nederlanders; te Basel (1925), Danzig (1930) en Amsterdam (1936)), het vierde, naoorlogse wereldcongres vond in augustus 1948 plaats in de twee belangrijkste en opkomende academische centra van mennist Amerika: Goshen (Goshen College, IN, bolwerk van de 'South-German-Swiss branch') en North Newton (Bethel College, KS, van de 'Dutch-Prussian-Russian branch'). De organisatie was toen geheel in handen van het MCC dat zijn ondertussen uitgebreide taakstelling focuste op vier zwartepunten: 'Relief, Mennonite Aid, Voluntary Services and Peace'. Zie: *Proceedings of the Fourth Mennonite World Conference. Goshen, Indiana, and North Newton, Kansas, Augus 3-10, 1948* (Akron PA, 1950), 39. Significant is dat van de buitenlandse delegaties die uit Nederland verreweg de omvangrijkste was, met acht officiële afgevaardigden en tien belangstellenden (tegenover in totaal zes Duitsers, drie Fransen, twee Zwitsers, twee Paraguayanen, twee Brazilianen, drie Indiërs en één Chinees). *Proceedings*, 325-326.

35 Nederland had overigens op het gebied van de zending sinds 1847 ook al een gidsrol vervuld in de doperse wereld, toen de 'Doopsgezinde Zendings Vereeniging' was opgericht, die in de eigen kolonie Nederlands-Indië (Indonesia) haar werkterrein had. Zie: Alle Hoekema, *Dutch Mennonite mission in Indonesia; historical essays* (Elkhart IN, 2001), 9-23. Zie voor de geschiedenis van de nieuwe door Amerikaanse Mennonites en Brethren uitgezaaide kerken in Azië en Afrika: I.P. Asheervadam et al., *Churches engage Asian traditions. Global Mennonite History Series: Asia* (Intercourse PA/Kitchener Ont., 2011), en Alemu Checole et al., *Anabaptist songs in African Hearts. Global Mennonite History Series: Africa* (Intercourse PA/Kitchener Ont., 2006).

36 Walter Klaassen, 'Menno Simons: Molder of a Tradition', in: *MQR* 72 (1988), 368-386, de tekst van een lezing die Klaassen in mei 1986 hield op een tweedaags congres in Amsterdam naar aanleiding van Menno's uitgang uit het pausdom in 1536. Eerder verscheen het artikel in het Nederlands onder de titel: 'Menno Simons: vormgever van een traditie', in: *DB* 12-13(1986-1987), 226-247. Zie voorts: Walter Klaassen, 'The Relevance of Menno Simons; Past and Present', alsmede Irvin Horst, 'The Meaning of Menno Simons Today', in: Gerald R. Brunk (ed.), *Menno Simons; a reappraisal; essays in honor of Irvin B. Horst on the 450th Anniversary of the Fundamentboek* (Harrisonburg, VA, 1992), 17-36, resp. 163-179.

37 Roth, *Stories*, 90.

38 Menno Simons beschrijft aan het slot van zijn *Fundament des Christelycken leers* in aan het Hooglied ontleende metaforiek het kenmerk, het wezen, de verwachting, de opdracht, de taak en de eindbestemming van de gemeente van gelijken en gelijkgezinden. Zie: H.W. Meihuizen (red.), *Menno Simons. Dat Fundament des Christelycken leers. Opnieuw uitgegeven en van een Engelse inleiding voorzien* ('s-Gravenhage, 1967), 205-211: 'Tot den Bruyt Jesu Christi'.

39 Een zeer vruchtbaar historiografisch paradigma dat op de kaart werd gezet door James M. Stayer, Werner Packull en Klaus Deppermann, 'From Monogenesis to Polygenesis. The Historical

Discussion of Anabaptist Origins.’ In: *MQR* 49 (1975), 83-121. Wel is er in de loop van de tijd de nodige kritiek gekomen op deze ‘revisionist’ theorie, die haar weliswaar niet onderuit haalde, maar wel van een breder, contextueel perspectief voorzag. Zie bijvoorbeeld: W. Packull, ‘Between Paradigm: Anabaptist Studies at the Crossroads’, in: *The Conrad Grebel review* 8 (1990), 1-22. Een rechtstreekse aanval op en voor het eerst zelfs verwerping van de polygenesetheorie, althans voor zover het het vroege doperdom in Zwitserland betrof, leverde Andrea Strübind in haar veel-besproken, maar grondige studie: *Eifriger als Zwingli; die frühe Täuferbewegung in der Schweiz* (Berlin, 2003), 26-47. In reactie daarop publiceerde C. Arnold Snyder – hem trof de kritiek van Strübind vooral – een lang artikel, getiteld: ‘The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism (1520-1530)’, in: *MQR* 80 (2006), 501-646, dat gevolgd werd door de commentaren van negen experts in de radicale reformatie.

40 Visser, *Keurige kettens*, 7: ‘De doperse gemeenschappen door de eeuwen heen kenmerken zich dan ook door een grote mate van dogmatische dynamiek en mentale mobiliteit’; *idem* 12: ‘Het zijn de mensen en meningen – zwijgende meerderheden met zoekende enkelingen, drammers en dwarsliggers – die in dit onderzoek centraal moeten staan. Zij zijn verantwoordelijk te houden voor het ‘perpetuum mobile’ van de menniste metamorfose en de voortdurende queeste naar de doperse identiteit.’ Zo beschouwd was het doperse ‘confessionalisme’ – Zijlstra’s normatief gereconstrueerde begin- en eindpunt – niet meer dan een *overgangsfase* in de verdere ontwikkeling!

41 Dat doe-het-zelf-karakter van de doperse theologievorming kenmerkte evenzeer het beginnende Zwitserse doperdom, waarin Snyder, ‘Birth and Evolution of Swiss Anabaptism’, twee fasen onderscheidt. Zie het commentaar bijvoorbeeld van Hans-Jürgen Goertz op Snyders artikel, waarin het door mij gehanteerde begrip ‘dynamische dialectiek’ een parallel vindt in Goertz’ gebruik van ‘discourse’: ‘To connect Snyder’s analysis to recent developments in Reformation scholarship, what linked the Anabaptists could be labeled a “discourse” in which similar, yet different, positions were at issue and the “truth” was struggled for. ... This process of discourse was especially exemplified in the case of pneumatology, or the relationship of the inner reception of salvation and the outer signs or ordinances – spirit and letter, inner and outer baptism, faith and works’, in: *MQR* 80 (2006), 679.

42 Voor deze alinea zij in het algemeen verwezen naar studies van: Cornelius Krahn, *Menno Simons (1496-1561); ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Taufgesinnten* (North Newton KS, 1982), 39-48; Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons; ein Kampf um das Fundament des Glaubens [etwa 1496-1561]* (Neukirchen-Vluyn, 1973); Karel Vos, *Menno Simons 1496-1561; zijn leven en werken en zijne reformatorische denkbeelden* (Leiden, 1914), H.W. Meihuizen, *Menno Simons; ijveraar voor het herstel van de Nieuwtestamentische gemeente, 1496-1561* (Haarlem, 1961), Sjouke Voolstra, *Menno Simons; his image and message* (North Newton KS), en tal van andere Mennomonografieën en -artikelen die o.a. in tijdschriften en congresbundels aan de orde komen, zoals die van het Amsterdamse congres ter gelegenheid van de herdenking van 450 jaar Menno’s uitgang uit het pausdom, in 1986, in: *DB* 12-13 (1986-1987); van het 450 jaar *Fundamentboekcongres* in 1990 te Harrisonburg, VA (USA), in: Brunk, *Menno Simons a re-appraisal*, of het Nederlandse Menno-500 congres in 1996 te Leeuwarden, in: *DB* 22 (1996).

43 In dit opzicht is nog steeds van waarde de studie van J.H. Wessel, *De leerstellige strijd tussen Nederlandsche Gereformeerden en Doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Assen, 1945), waarin per thema de geleidelijke verandering van inzichten bij Menno en anderen in kaart zijn gebracht. Zie aldaar ter zake van de opvattingen over bij voorbeeld de gemeente: 8-10, de tucht: 67-72, de drie-eenheid: 130-133, erfzonde en vrije wil: 147-148, de menswordingsleer: 175-179, de doop: 217-226, de overheid: 268-276, en de eed: 310-311.

44 Piet Visser, ‘“A Lasco wedder uns”. A Lasco und die Täufer und Nonkonformisten’, in: Chr. Strohm (Hrsg.), *Johannes a Lasco (1499-1560); Polnischer baron, humanist und europäischer Re-*

formator. *Beiträge zum internationalen Symposium vom. 14.-17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden* (Tübingen, 2000), 297-313, m.n. 310.

45 W.F. Dankbaar (ed.), *Marten Mikron; een waerachtigh verhaal der t'zamensprekinghen tusschen Menno Simons ende Martinus Mikron van der Menschwerdinghe Iesu Christi* (1556). *Opnieuw uitgegeven en van een inleiding en aantekeningen voorzien* (Leiden, 1981); (*Documenta Anabaptistica Neerlandica* III), XXXI-LV, m.n. LII-LIII.

46 Piet Visser m.m.v. Adriaan Plak en Mary S. Sprunger, *Sporen van Menno; het veranderende beeld van Menno Simons en de Nederlandse mennisten* (Krommenie etc., 1996), 58.

47 Wat ik bij het uitspreken van deze rede niet kon bevroeden, was dat in één van de twee vriendenbundels die mij na afloop zo genereus overhandigd werden een artikel voorkwam over deze vrijwel vergeten gereformeerde kerkhistoricus! Twee zielen, één gedachte – bestaat toeval aan de VU? Zie George Harinck, ‘The Tares and the Wheat’. Henry E. Dosker’s Calvinist Historiography of Dutch Anabaptism’, in: August den Hollander et al. (eds.), *Religious minorities and cultural diversity in the Dutch Republic; Studies presented to Piet Visser on the occasion of his 65th birthday* (Leiden, 2014); (*Brill’s Series in Church History*, 67), 268-279.

48 Henry Elias Dosker, *The Dutch Anabaptists; the Stone Lectures Delivered at the Princeton Theological Seminary 1918-1919* (Philadelphia, etc., 1921). Hoewel Dosker, overeenkomstig de verzuilde historiografische mores van die tijd, calvinistisch geïmpregneerd was, was zijn beoordeling van het dopendom opmerkelijk mild. Grond voor zijn enthousiasme over het anabaptisme als casus vond hij in de voltooiing van het langlopende bronnenstudieproject van Samuel Cramer (Doopsgezind Seminarium) en Frederik Pijper (Universiteit Leiden), dat resulteerde in de befaamde tien delen van de *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* (’s-Gravenhage, 1903-1914), waarvan de delen V, VII en X doperse bronnen bevatten. Als een der eerste kerkhistorici onderkende hij de voortrekkersrol van de dopers in de Nederlandse reformatiegeschiedenis, die pas in tweede instantie, in een volgende fase een gereformeerde inkleuring zou verkrijgen. Harinck, ‘Tares in the Wheat’, 274-275.

49 Omdat zijn studie over de Nederlanden vrijwel het enige boek in het Engels was, zouden Amerikaanse historici als C. Henry Smith, *Story of the Mennonites* (1941) en John Horsch, *Mennonites in Europe* (1942) er gretig gebruik van maken. Zie Harinck, ‘Tares in the Wheat’, 278-279.

50 Dosker, *Dutch Anabaptists*, resp. 58-60, 105-106, en 118. Zie hoe hij in zijn niet geheel onterechte, zij het toch calvinistisch confessioneel gekleurde visie Menno theologisch het onderspit laat delven van Dirk Philips: ‘If we candidly compare the writings of Menno with those of Derck Philips, it seems to me self-evident that Derck was not a whit less a leader of the Doopsgezinden than the former. [...] If one searches for a definite, clear-cut, finished statement of the doctrines and views of life of the early Doopsgezinden, we find it in the writings of Derck Philips, more even than in those of Menno. Menno changed, repented of decisions made and things done; on his death-bed he admitted that he had often been led beyond his convictions by stronger minds; Derck Philips never (105).’ De calvinist Dosker voelde zich beter thuis bij de meer doortimmerde orthodoxie van Dirk.

51 Dosker, *Dutch Anabaptists*, 136-137.

52 Ook staat hij te boek als Hans van Ophoorn: S. Zijlstra, *Om de ware gemeente; geschiedenis van de dopers in de Nederlanden 1531-1675* (Hilversum/Leeuwarden, 2000), 296-297. Deze geschiedenis stamt uit I.H.V.P.N., *Het beginsel en voortganck der geschillen, scheuringen, en verdeeltheden onder de gene die Doops-gesinden genoemd worden, In dese laatste eeuw van hondert jaren herwaerts, tot op den jare 1615. Getrouwelijck beschreven door I.H.V.P.N. Ende nu door J.K.J.H.D.K.F. in’t licht gegeven. Hier is noch achter aen gevoeght een Extract uyt seecker Boeck, geschreven van de Munstersche Oproermakers, handelende van de mirakelen die te Munster onder haer geschiet zijn* (Amsterdam, Tymon Houthaak, 1658), 40; deze tekst is ook uitgegeven in Cramer

& Pijper, *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* ('s-Gravenhage, 1910) VII, 489-564, m.n. 551-552. Zelfs heb ik, verkleed met plakbaard en al, deze Jan van Ophoorn nog eens kakelend en orakelend als luimig interludium ten tonele gevoerd tijdens het symposium 'De luis of de pels', dat op 25 november 2006 plaats vond in de Vrije Universiteit te Amsterdam.

53 Deze cijfers zijn ontleend aan Donald B. Kraybill & C. Nelson Hostetter, *Anabaptist world USA* (Scottsdale PA/Waterloo Ont., 2001), 144-146, gevolgd op 147-173 met een korte karakteristiek van elke doperse denominatie, of *tribe*, zoals de auteurs elke afsplitsing betitelen. Gemakshalve heb ik de 'Listing of dual affiliated congregations', p. 174, zestien in totaal, maar buiten beschouwing gelaten. De grootste verscheidenheid aan *tribes* komt voor in de staten Ohio, Indiana en Pennsylvania, de staat van waaruit deze opmars van ongekennde menniste mondigheid ooit begon.

54 Zij promoveerden reeds: Alfred van Wijk (2007), Rudi Cordes (2008), Pieter Post (2010), Marcel Kremer (2013), Jon Hardin (2014), Ferdinand van Melle (2015) en Heinrich Derksen (2015); zij volgen nog vóór 2019: Anna Voolstra, Bart Cuperus, Marius Romijn, Johannes Dyck, Theo Brock & Dwight Poggemiller.

55 Zie zijn column 'Visserslatijn', in het Vissersthemanummer van *Doopsgezind nl* 06 (2014), 22.

56 De dag van m'n afscheid begon 's ochtends al met een verrassend symposium dat georganiseerd was door Mirjam van Veen, Anna Voolstra en August den Hollander over religieuze minderheden en culturele diversiteit in de Republiek, met bijdragen van goede vrienden als Mike Driedger (Can.), Gary K. Waite (Can.) en Adriaan Plak. Dat drietal speelde meerdere voor mij geheime rollen, omdat het tevens ten nauwste betrokken was bij de totstandkoming van het Nederlandse vriendenboek – zie voor het Engelse *liber amicorum* van hun hand noot 48 – dat mij na afloop van de rede geschonken werd, het bijzondere nummer van de *Doopsgezinde Bijdragen* 40 (2014). En tussendoor verwerd heel mijn geleerde carrière tot een cabaretse karikatuur dankzij meesterchroniqueur Kees Posthumus, groot connaisseur van mijn wereldberoemde zeventiende-eeuwse alter ego, Jan Philipsz Schabaelje.

Geschiedschrijving zonder waardeoordelen?

GJALT ZONDERGELD

Is geschiedschrijving zonder waardeoordelen mogelijk? Die vraag zou ik hier willen stellen naar aanleiding van het artikel van ds. Gabe Hoekema in het themanummer van *Doopsgezinde Bijdragen* (hierna: *DB*) over doopsgezinden tijdens de Tweede Wereldoorlog. Hoekema gaat uit van de gedachte, dat men als historicus objectief en zonder het uitspreken van waardeoordelen over het verleden zou moeten en zou kunnen schrijven. Deze gedachte werd in de negentiende eeuw ontwikkeld door de Pruisische historicus Ranke en staat bekend onder de naam van Historisme. Oorspronkelijk heeft Ranke veel aanhang gekregen, maar ook erg veel kritiek, bij ons van Huizinga, Romein en Geyl. Hans Blom introduceerde in Nederland een moderne vorm van Historisme, waarmee hij veel volgers heeft gekregen, maar ook wel kritiek. Uit Hoekema's artikel blijkt overduidelijk, dat het Historisme op dwaalwegen kan leiden. Het is immers een illusie om te geloven, dat men volstrekt objectief zou kunnen zijn. Het is eveneens een illusie, dat men over iets kan schrijven zonder oordelen te vellen.¹

Hoekema beweert in zijn inleiding: 'het is zeker [ook] niet de bedoeling van dit artikel over 70 jaar na dato scherpe oordelen te vellen en uitsluitend uit te gaan van een goed-foutschema'. In zijn artikel behandelt hij vijf doopsgezinde theologen, die voor en tijdens de oorlog partij kozen voor het nationaalsocialisme.² In zijn conclusie meent hij te kunnen vaststellen, dat die vijf stuk voor stuk mensen waren, die 'soms het gevoel leken te missen voor wat minderheden in deze wereld (zeker in de periode 1933 tot 1945) kon overkomen: discriminatie, vervolging, ja zelfs moord'.³ 'Zij hadden zich' voor zover hij zelf kon nagaan 'niet schuldig gemaakt aan deze zaken, maar er zich ook niet altijd duidelijk tegen uitgesproken of er zich van gedistantieerd'. Oorlogsmisdadigers waren het in ieder geval volgens Hoekema niet geweest. Geen van hen was zwaar bestraft na de oorlog, stelt hij tot zijn kennelijke opluchting vast. Hoekema oordeelt hier dus wel degelijk en vergist zich daarbij schromelijk. Als men tijdens de bezetting lid was van de NSB droeg men zonder meer bij aan discriminatie, vervolging en moord. Zeker als men ook nog eens actief lid van die partij was.

Ds. C.B. Hylkema publiceerde samen met zijn zoon in 1941 een monogra-

fie *Ras en toekomst*. Volgens Hoekema leverde dit in het jaar van de Februari-staking gepubliceerde werk over het streven naar rasverbetering geen directe aanzet tot antisemitisme. De auteurs hadden naar de mening van Hoekema niet ingezien, dat hun werk nu juist het antisemitisme zou kunnen legitimeren. Toch werd door beiden met vreugde in dit boek geconstateerd dat de nazi-wetgeving voortaan een einde maakte aan de mogelijkheid dat door een ‘huwelijk tusschen Joden en Nederlanders nog langer een beklagenswaardig rassenmengsel ter wereld wordt gebracht, dat noch tot het Nederlandse volk noch tot het Joodsche volk behoort.’⁴ Hieruit spreekt – nog steeds volgens Hoekema – geen haat of drang tot vernietiging, maar alleen maar de wens het Nederlandse ras zuiver te houden en kwalitatief te verbeteren. Van vader Hylkema haalt Hoekema aan, dat Jezus toch echt niet als Jood beschouwd moest worden, maar eerder als ‘Aryer’. Dat Jezus onmogelijk een Jood kon zijn, was logisch voor nationaalsocialisten. Himmler vertelde dit in 1937 aan een Hitlerjongen, die met die gedachte problemen had.⁵ Naar het oordeel van Hoekema scheerden de Hylkema’s ‘rakelings langs een vorm van antisemitisme, die tot vervolging van Joden zou kunnen leiden en helaas ook heeft geleid.’⁶ Hoekema voegt daaraan toe, dat dit boek geen rol heeft gespeeld in de veroordeling van vader Hylkema, om daarmee als het ware aan te geven, dat dit boek geen strafbare feiten bevatte. Hoekema merkt daarbij ook nog op, dat hij het niet eens is met de in *DB 39* door Adriaan Plak gemaakte typering van bepaalde hoofdstukken in dit boek als ‘vilein’.⁷ In *DB 41* schrijft Ruth Hoogewoud-Verschoor volkomen terecht, dat beide Hylkema’s in dit boek zich niet onthielden van negatieve kwalificaties van de Joden en hun eigenschappen.⁸ Dat Hoekema alleen al met dit materiaal beide Hylkema’s als onvervalste antisemieten zou kunnen typeren, lijkt hij niet geheel en al te beseffen. Hun boek diende nu juist op uiterst geraffineerde wijze de propaganda voor de vernietiging van de Joden.

Hoekema wil een stuk geschiedschrijving leveren over een periode die in Nederland nog altijd omgeven is met emoties. ‘Zelfs 70 tot 80 jaar later is dit het geval’.⁹ Daaruit spreekt een zekere verbazing. Maar is het niet logisch, dat deze periode nog altijd heel veel emoties oproept? Hoekema stelt, dat de Nederlandse geschiedschrijving over dit tijdvak oorspronkelijk vooral onder invloed van L. de Jong gekenmerkt werd door een goed-foutschema. Hans Blom en Chris van der Heijden hebben in hun studies gepleit voor een geschiedschrijving, waarin meer aandacht zou worden geschonken aan ‘grijs’ dan aan zwart of wit. Volgens de laatste zou voor De Jong de bezettingstijd een tijd zijn geweest van alleen maar helden en boeven. Nu is voor iedereen,

die ooit echt de moeite heeft genomen De Jongs werk ook maar ten dele te lezen wel duidelijk, dat Van der Heijden een en ander geheel verkeerd voorstelt. Bij De Jong is wel degelijk sprake van nuanceren. Het boek van Van der Heijden is veel eenzijdiger dan dat van De Jong. Allerlei vormen van verzet bespreekt Van der Heijden niet, voor het kerkelijk verzet heeft hij geen aandacht. Overigens heeft hij nooit beweerd, dat hij ‘grijs’ goed vond. Hij spreekt in feite een hard oordeel over het hele Nederlandse volk uit. Hoekema volgt Van der Heijden ook niet echt. De mensen waarover hij schrijft waren immers helemaal niet grijs, maar overduidelijk zwart, al wil hij dat kennelijk niet helemaal waar hebben. Hij wil proberen te verhelderen, wat hen bezielde. En hij meent dat te kunnen laten zien door uitsluitend uit te gaan van wat zijn protagonisten zelf hebben geschreven of gezegd. Maar bronnen spreken niet voor zichzelf. Door alleen maar uit te gaan van de teksten van Hylkema *cum suis* geef je een vervalst beeld van de werkelijkheid, die je overigens nooit volledig objectief zult kunnen weergeven. Maar in ieder geval moet je de context waarin die teksten geschreven zijn niet grotendeels weglaten.

In zijn inleiding schetst Hoekema de politieke situatie van Nederland in de jaren dertig. Dat vrijwel de hele wereld sinds 1929 in een grote economische crisis verkeerde, die in Nederland verergerd werd door het tot in 1936 vasthouden aan een deflatiepolitiek, wordt niet vermeld. Toch bleef – daarover zijn Nederlandse historici eens – de politieke situatie hier zeer stabiel, vergeleken met de ons omringende landen. Hoekema, uitgaande van de eigen teksten van Hylkema, geeft een beeld van volslagen verdeeldheid en onmacht. ‘De politieke partijen waren verdeeld en versplinterd. Niet minder dan vijftig [in werkelijkheid waren het 54; G.Z.] ervan stonden in 1933 op de verkiezingslijst voor de Tweede Kamer. De onvrede onder de bevolking was groot.’¹⁰ Maar in 1933 kwamen geen 54, maar slechts 14 partijen in de Kamer (minder dan nu), waaronder drie grote (RKSP 28, SDAP, 22, ARP 14) en drie middelgrote (CHU 10, Vrijheidsbond 7, Vrijzinnig-Democratische Bond 6). Dat wil zeggen, dat 87 van de 100 Kamerzetels in handen waren van partijen die tot het politieke establishment behoorden. De SDAP kwam weliswaar pas in 1939 in de regering, maar nam op provinciaal en gemeentelijk niveau aan het openbaar bestuur deel. In 1933 slaagde slechts één van de vijf fascistische partijtjes er in een Kamerzetel te veroveren, het Verbond voor Nationaal Herstel. De NSB nam niet eens aan de verkiezingen deel. In 1937 zou die partij met slechts vier zetels in de Kamer doordringen, Nationaal Herstel verloor toen zijn zetel. De NSB was toen al weer op de terug-

tocht: bij de Statenverkiezingen van 1935 nam de NSB voor het eerst aan verkiezingen deel en behaalde toen bijna 8%; bij de Kamer van twee jaar later was dat al weer gezakt tot 4 %. Dat was vooral het gevolg van de felle bestrijding van allerlei organisaties en groepen in de samenleving, politieke partijen, kerken, intellectuelen, kunstenaars en sporters. Iedereen die in 1937 nog lid was van de NSB stelde zich volstrekt buiten de samenleving op. Het optreden tegen de Joden, de socialisten en de kerken in Duitsland werd in brede kring veroordeeld.

Nederland kende in het hele Interbellum slechts drie premiers in 10 kabinetten, terwijl in België 17 kabinetten (met 13 premiers) en in Frankrijk 40 kabinetten (14 premiers) optraden. Hieruit blijkt de grote mate van politieke stabiliteit in ons land.¹¹ Juist het systeem van de doorgaande emancipatie van alle bevolkingsgroepen, bij ons onder de – negatief klinkende – verzuiling bekend, hield het gevaar van politiek extremisme buiten de deur. Die verzuiling werd juist fel bestreden door de NSB. De NSB verwierf zijn stemmen grotendeels uit het conservatief-liberale kamp, met name van de Vrijheidsbond. Door het censuskiesrecht en het districtenstelsel hadden deze rechts-liberalen de macht in handen kunnen houden. De invoering van het algemeen kiesrecht en de evenredige vertegenwoordiging maakte daar in 1918 definitief een einde aan. Dat bracht een aantal van deze liberalen ertoe voor het fascisme te kiezen.¹²

Hierin moet vermoedelijk de verklaring worden gezocht voor de partijkeuze van sommige doopsgezinden voor de NSB. Afgezien van ds. Hofstede, die uit de ARP afkomstig was, hebben Hoekema's predikanten waarschijnlijk voor 1935 op de Vrijheidsbond gestemd. Van de protestanten kreeg de NSB vooral van de meest vrijzinnigen substantiële aanhang. Hylkema vormt daarvan een goed voorbeeld met zijn uitgesproken modernisme. Volgens Hylkema ging het fascisme uit van de heiligheid en onschendbaarheid van de godsdienst: 'de Godsdienst is eeuwig'.¹³ Niet Gods Woord zoals ons aangeleerd in de Bijbel, is eeuwig, nee alle godsdiensten, alle geloof in een hogere macht. Ook het geloof in een door God gezonden 'Führer'.

Anticommunisme en antisocialisme speelden ook een belangrijke rol bij de keuze voor het fascisme. Het Duitse nationaalsocialisme was volgens de Duitse historicus Nolte vóór alles anticommunisme en antisemitisme.¹⁴ We zien dat duidelijk in het optreden van ds. J.S. Postma. Hij vulde een heel nummer van het SS-tijdschrift *Volksche wacht* met bibliografische gegevens over doopsgezinden van Nederlandse en Duitse afkomst in Oost-Europa. Zo leverde hij propaganda voor een nieuwe 'Oostkolonisatie'. Bovendien werkte hij onder

leiding van de nazi-historicus Erich Keyser tijdens de oorlog in het door de Duitsers bezette Polen. Voor Hoekema was dit werk normaal historisch onderzoek, maar dat dergelijke geschriften geheel pasten in de nationaalsocialistische veroveringspolitiek, waarbij miljoenen mensen werden vermoord, ziet hij blijkbaar niet. Voor zijn rechters verklaarde Postma geen antisemiet te zijn. Hij zou zelfs een Joodse familie gered hebben. Hoekema neemt dat allemaal voor waar aan. Hij schijnt niet in te zien, dat Postma hiermee hoopte een lagere straf te krijgen. Ik heb heel wat van dergelijke verhalen in NSB-strafdossiers aangetroffen.

Hoekema poogt in zijn artikel objectief te zijn, maar door de historische context grotendeels weg te laten en uitsluitend af te gaan op wat zijn protagonisten zelf schreven of zeiden, levert hij nu juist een voorbeeld van subjectieve geschiedschrijving, waarbij hij het uitspreken van waardeoordelen niet uit de weg gaat.

NOTEN

- 1 Chris Lorenz, *De constructie van het verleden; een inleiding in de theorie van de geschiedenis* (Amsterdam, 1987), 234-281.
- 2 G.G. Hoekema, 'Idealisten en baasjes met oogkleppen voor; voorgangers van doopsgezinde gemeenten die van 1933 tot 1945 aangesproken werden door het gedachtegoed van de NSB of tijdens de oorlog meewerkten met de Duitse bezetter', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 41(2015), 183-246 (hierna: *DB*).
- 3 Hoekema, 'Idealisten en baasjes', 237.
- 4 Hoekema, 'Idealisten en baasjes', 196-197.
- 5 Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche* 2e dr. (München, 1965), 352; Josef Ackermann, *Himmler als Ideologe* (Göttingen, 1970), (*Dokument* 2).
- 6 Hoekema, 'Idealisten en baasjes', 198.
- 7 Adriaan Plak, 'Gewigtige redenen om sig niet te begeven in den huwelijcken staat met de gene die roomsgeind zijn: rumspringa in de Doopsgezinde Bibliotheek', in: *DB* 39 (2013), 59.
- 8 Ruth M.M. Hoogewoud-Verschoor, 'Oog voor de stoffelijke en geestelijke nood; de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Haarlem 1940-1945', in: *DB* 41 (2015), 30.
- 9 Hoekema, 'Idealisten en baasjes', 183.
- 10 Hoekema, 'Idealisten en baasjes', 185.
- 11 E.H. Kossmann, *De lage landen 1780-1940; anderhalve eeuw Nederland en België* (Amsterdam/Brussel, 1976), 435-440.
- 12 A.A. de Jonge, *Crisis en critiek der democratie; anti-democratische stromingen en de daarin levende denkbeelden over de staat in Nederland tussen de wereldoorlogen* 2e dr. (Utrecht, 1982), 1-27.
- 13 Hoekema, 'Idealisten en baasjes', 193.
- 14 Nolte, *Faschismus*, 50 e.v., 435 e.v., 486-491.

In memoriam dr. Wiebe Bergsma (1955-2015)

PIET VISSER

Zondag 28 juni 2015 kwam er onverwacht een te vroeg einde aan het leven van dr. Wiebe Bergsma uit Leeuwarden. Hij was ruim 60 jaar oud geworden en stond als kerkhistoricus en cultureel antropoloog midden in zijn



Wiebe Bergsma als gedreven docent aan het woord tijdens een *veul ni'je infermaosie* lezing ergens in *it heitelan* (ca. 2014 te Stellingwerf).

professionele oogsttijd aan de Fryske Akademy, waaraan hij sedert 1 september 1985 als buitengewoon verdienstelijk onderzoeker verbonden was. Wiebe was eerder al, in 1984, toegetreden tot de redactie van de *Doopsgezinde Bijdragen* (hierna *DB*), een functie die hij ruim 28 jaar, tot begin 2013, heeft vervuld, hoewel dat verband de laatste tien, twaalf jaar een knipperlichtrelatie op afstand werd, omdat hij nogal gebukt ging onder hartproblemen en andersoortige sores. Wiebe Bergsma, geboren in Haulerwijk in het oosten van Friesland – *in Wâldpyk* – was het eerste niet-doopsgezinde redactielid van de *DB*. Het daarop volgende jaar loodste hij zijn vriend en studiegenoot Samme Zijlstra die doperse kring binnen. Daarmee was de Friese factor, naast Dirk Visser en Sjouke Voolstra, wel zeer prominent, wat nog versterkt werd toen ik nauwelijks later op dat redactionele toneel verscheen.

Wiebe was een zeer getalenteerde onderzoeker, wat onmiddellijk zichtbaar was geworden toen hij, slechts anderhalf jaar nadat hij was afgestudeerd, al in 1983 aan de Rijksuniversiteit Groningen promoveerde op een studie over een zestiende-eeuwse jurist en spiritualist. Gezien zijn aanstelling aan de Fryske Akademy was het vanzelfsprekend dat hij zich toeleigde op de kerkelijke en intellectuele ontwikkelingen van de Nieuwe Tijd in de Noordelijke Nederlanden. Op dat terrein heeft hij meer dan 70 titels nagelaten, van doorwrochte artikelen tot gedetailleerde en erudiete monografieën (zie een representatieve opsomming daarvan op de site van WorldCat). Na zijn proefschrift, *Aggaeus van Albada (ca. 1525-1587); schwenckfeldiaan, staatsman en strijder voor verdraagzaamheid* (1983), schreef hij onder meer: *De wereld volgens Abel Eppens; een Ommelander boer uit de zestiende eeuw* (1988), terwijl zijn laatste boek was: *Enege gedenckwerdege geschiedenissen; kroniek van de Friese militair Poppo van Burmania uit de Tachtigjarige Oorlog* (2012). Zonder twijfel is zijn ‘magnum opus’ *Tussen Gideonsbende en publieke kerk; een studie over het gereformeerd protestantisme in Friesland, 1580-1650* (1999), dat een vervolg vormt op *Friesland in Hervomingstijd*, van de hand van J.J. Woltjer. Evenmin verbaast het dat het gros van zijn onderzoek centreerde rond de publieke kerk, die ook in het Noorden haar stempel op mens en maatschappij drukte. Hij deed dat evenwel met veel gevoel voor relativering en gefundeerde kritiek. Grote voorgangers op dit terrein, die hij soms grenzeeloos vereerde, zoals de reeds genoemde Woltjer, zijn Groninger leermeesters Waterbolk en Mellink, of de VU-grootheid A.Th. van Deursen heeft hij desalniettemin intellectueel en analytisch scherp nog wel eens de maat genomen. Zijn laatste exercitie in dezen was zijn fraaie *portrait raisonné* over het (crypto)calvinisme van laatstgenoemde, in het septembernummer 2014 van

het *Tijdschrift voor Nederlandse kerkgeschiedenis*: ‘Gepredestineerde kolen en dieven: naar aanleiding van Van Deursens *Bavinanen en slijkgeuzen*’. Onmiskenbaar manifesteerde zich hier ook de *Waldpyk* in Wiebe, die weliswaar autoriteiten erkent, maar tegelijkertijd ook enig genoegen schept in het reduceren van hun vermeende statuur. Enigszins behept met zo’n dubbelblik van lof-met-scepsis – over calvinisme gesproken! – schreef hij ook artikelen over Erasmus, over ‘Laurens Dekelenkamp (1695-1775); een messias in de Friese Wouden’ (1989), over Dirck Volckertsz Coornhert (1989), over Johannes Christiaan Wiersma (1993), over ‘Willem Lodewijk en het Leeuwarder hofleven’ (1998), maar bijvoorbeeld ook – hoe veelzeggend die titel alleen al – zijn boek: *Zij preekten voor doven*; *de Reformatie in Drenthe* (2002).

Dankzij diezelfde varifocale lenzen kon iedereen die zijn *Gideonsbende* onder ogen kreeg, zijn *Entdeckungsfreude* in het vizier krijgen over het grote aantal ‘liefhebbers’ in en om de publieke minderheidskerk in Friesland, alsmede de taaie en voor de kerk vaak hinderlijke aanwezigheid van het zeer substantiële smaldeel der mennisten aldaar. Een mooi artikel daarover had hij eerder al in *DB* 20 (1994) gepubliceerd: ‘Gereformeerden en doopsgezinden: van concurrentie tot gedwongen acceptatie’. Een tiental artikelen heeft Wiebe in ons jaarboek afgeleverd, die overigens meestal kritische overwegingen betroffen bij pas verschenen studies, zoals die over Alastair Hamilton en het ‘Huys der Liefde’, Theun de Vries en diens ketters, of Benjamin Kaplan over calvinisten en libertijnen. Voor de Radicale Reformatie als rebelse leugenbank op het gereformeerd geplaveide kerkplein kon Wiebe niet echt warm lopen. De spiritualist Coornhert noemde hij ooit een ‘nuvere moralist’ en ‘pseudopaap met streken’; de rol en betekenis van het ‘Huys der Liefde’ vond hij zwaar overdreven; een congres in 1984 te Straatsburg over het zestiende-eeuwse anabaptisme deed hij af als een bijeenkomst van ‘prominente geleerden die zich bewegen op het eilandje van de zogenaamde Radicale Reformatie’. Desondanks adoorde hij een van de grote, vroege spiritualistenkenners, de in Nederland werkzame Russische geleerde, Bruno Becker, van wie hij, samen met Samme Zijlstra, een teksteditie bezorgde van diens lezing uit 1928 over mystiek en spiritualisme (in *DB* 26, 2000). Een door hem met veel aplomb op stapel gezette bundel over diezelfde Radicale Reformatie zou er tot frustratie van tal van historici uit binnen- en buitenland, die hun artikelen al hadden ingeleverd, nooit komen. Dat deed zijn reputatie geen goed. Niet overal vond hij vrienden die hem de hand boven het hoofd hielden, zoals binnen de gelederen van de *DB*-redactie, met name gedurende de jaren dat het hem in meerder opzicht slecht ging. Zijn beste mennonitica bijdrage,

dunkt mij, leverde hij in ‘Doperse Stemmen 6’: *Uyt Babel ghevloden, in Jeruzalem ghetogen; Menno Simons’ verlichting, bekering en beroeping* (1986), waarvoor hij samenwerkte met Sjouke Voolstra.

Bij de mens en vakman Wiebe Bergsma manifesteerde zich nog al eens een soort mateloosheid die de ene keer bewondering afdwong, maar dan weer kromme tenen trok. Hoewel een onderhoudend causeur bij een goed glas whisky en zijn immer rokende sigaar, schuurden zijn scabreuze grappen vaak al te grofkorrelig langs te tedere zielen. Hij was, wanneer lijf en leven het hem toestonden, creatief, origineel en altijd vol plannen voor weer een nieuw studieobject. Bij inleidingen op congressen kon hij fijnzinnig oreren, en lardeerde zijn retorische hoogstandjes met schijnbaar terloopse *oneliners* uit zijn klassieken. Met evenveel zelfspot kon hij even later dat geleerdenimago ook weer afbreken: *èh ju, ik lul ek mar wat!* Die bijzondere mens Wiebe Bergsma zal voortleven in zijn vele majeure geschriften op Nederlands geesteswetenschappelijk gebied. Met respect en dankbaarheid gedenken de bewoners van het mennonitica-eiland dat ook zij daar met veel vermaak en lering van hebben mogen profiteren.

Recensies

Ferdinand van Melle, *Johanna E. Kuiper 1896-1956; gewaagd leven* (Zorg voor Perspectief, s.a.) Proefschrift verdedigd 2015. ISBN: 978-90-823314-0-0. NUR-code: 681. 428 blz. Inclusief bibliografie van Kuiper, en een Duitse samenvatting. Handelseditie volgt.

De auteur, Ferdinand van Melle (1943), is emeritus gemeente- en justitiepredikant en publicist. Op 4 februari 2015 promoveerde hij aan de Vrije Universiteit op *Gewaagd leven*, een biografie over kinderbijbelschrijfster Johanna (Hannie) Kuiper. De auteur hanteert een narratieve schrijfstijl die je tot in detail bij de les houdt. Het boek leest alsof je naar een boeiende film zit te kijken. Van Melle verstaat de kunst zich in te leven in de hoofdpersoon. Daardoor is het alsof hij haar persoonlijk heeft gekend. In dit boek laat Van Melle zien dat hij zich grondig verdiept heeft in de archieven en ander bronnenmateriaal, zoals het door nazaten bewaarde bezit van een unieke brief-correspondentie met Hannie Kuipers Duitse hartsvriendin Hilde. Zij leerden elkaar kennen via de religieus-socialistische, en pacifistische beweging *Neuwerker*, na de Eerste Wereldoorlog. Deze briefwisseling vormt de basis van zijn onderzoek.

Theologe Johanna Kuiper, zoals zij zichzelf presenteerde – de studie maakte ze niet af – heeft Van Melle van kindsbeen af geboeid. Hij groeide op met haar *Bijbel voor de jeugd* (1948), waarmee zij in kerkelijk Nederland bekendheid verwierf. Je zou daarom verwachten dat het in dit boek primair zou gaan om de bijbelse leeswijze van, en de theologie in Hannies kinderbijbel. Maar dat is niet het voorop gezette doel van deze dissertatie. Zoals de titel het al verradt, wil Van Melle weten wie zij was, en schreef hij daarom een biografie. Niettemin kan de geïnteresseerde zich tegoed doen aan een ‘Kinderbijbelvergelijking’ in Bijlage II.

Hannie groeide op in een bourgeois, maar socialistisch georiënteerd, en academisch gevormd doopsgezind domineesgezin, op de drempel van de negentiende en de twintigste eeuw. Doordat er thuis veel werd gediscussieerd over theologie en maatschappij, ontwikkelde de fantasierijke Hannie een eigen visie op de Bijbel, maar ook op de ideale maatschappij. Haar socialistische oriëntatie, betrokkenheid bij de NCSV (Nederlandse Christen Studenten Vereniging), en pedagogische belangstelling, spoorden haar aan te publiceren over, en zich in te zetten voor de arbeidersklasse. Haar functie als woningsinspectrice in arbeiderswijken van mijnwerkers is een voorbeeld waaruit blijkt dat zij zich bezig was los te wringen uit de benauwende burgerstand. De ideale maatschappij was in haar ogen losgeweekt uit een burger-

lijkheid die scherp toezag op wat geoorloofd was. Door haar 'koninklijke liefde' voor de gehuwde Amsterdamse politicus en voorman van de SDAP, F.M. Wibaut, toonde ze aan dat het een 'grote burgerlijke illusie' was om de liefde alleen in het huwelijk te plaatsen (197). Dat haar hele leven gericht was op emancipatie, en een grensoverschrijdende vrijheid, weliswaar in gebondenheid met haar geloof en in verbondenheid met de gemarginaliseerde medemens, blijkt ook uit haar verscheidene publicaties in bladen met titels als *De werkende vrouw*, en *De proletarische vrouw*. Zij koesterde het verlangen naar een samenleving waarin het dragen van persoonlijke verantwoordelijkheid belangrijk was, en moest worden opgekomen voor de menselijke waardigheid. Zo verdiepte zij zich ook in het zionisme. Het viel haar op dat er in de strijd van de Jood om eenheid, een messiaans ideaal tot uiting kwam dat rechtstreeks in verbinding stond met het socialisme. Al vroeg bestudeerde Hannie Martin Bubers Joodse mystiek, waarover zij 'de eerste publicatie voor protestants Nederland over dit onderwerp op haar naam heeft staan' (87). Geen wonder dat de inmiddels met ds. Klaas Abe Schipper getrouwde en hervormd geworden Hannie, in de oorlogsjaren de pastorieur openzette voor vervolgte Joden en anderen, en dat niet zonder persoonlijke consequenties. Wanneer je verder leest valt op dat ideaal en werkelijkheid met elkaar verweven zijn, vooral in Hannies eigen grillige, en onrustige leven. Voor het overzicht is het daarom goed dat het boek vele tussenkopjes kent. Het brengt een gedreven vrouw in beeld, die zich buiten de gebaande paden bewoog op zoek naar nieuwe wegen waarop zij zich manifesteerde als een eenzame voorloper van een anti-autoritaire tijdgeest die nog lang niet was doorgebroken.

Uit een van de door de auteur afgenomen interviews komt naar voren dat zij, levend in een tijdsperiode met een streng godsdienstige moraal, haar tijd ver vooruit was. Om een voorbeeld te noemen, zo werd de ongehuwde Hannie tweemaal zwanger van twee kinderen (jongetjes), wat in haar tijd een schande was. Dat zij voor de bevalling maar beter naar het buitenland kon gaan, om vader A.K. Kuiper die predikant was niet in diskrediet te brengen, toont een in emotioneel opzicht doodzwijgende tijdgeest die voor meer liberale eenentwintigste-eeuwse Nederlandse lezers thans onvoorstelbaar schijnt. Het roept het beeld op van een vrouw die als een verstotene buiten beeld gehouden moest worden. Maar ook van een doorzetter, die zich door zware omstandigheden heen wist te manoeuvreren, en zich kranig staande hield. Daarbij is het opmerkelijk hoe zij haar geloof beleefde. Niet eng-doopsgezind, eerder oecumenisch, bevindelijk en bevrijdend. In God vond zij een barmhartig, liefdevol Opperwezen, die haar zelfs vergezelde in 'het liefdesbed' dat ze deelde met vaak stoere mannen van wie ze hield, ja, tot wie ze zich zonder schroom zelfs dienstbaar had opgesteld.

Om haar 'gewaagd leven' te leren kennen houd ik naast bladzijde 102, de pagina's 273/274 voor de kern van dit boek. Een tragische pagina weliswaar, waarin de auteur beschrijft hoe haar oudste, communistische lievelingsbroer Taco, door zelfdoding overleden, in het leven stond. Daarin komen karakteristieken naar voren die zus

en broers, onder wie de bekende dopers theoloog Frits Kuiper, met elkaar verbonden: ‘Steeds net iets té, gedreven, hard, eerlijk, gekwetst, lastig, maar met een droom en daar voor gaan en dat vooral in eigen tempo’.

Het boek is zo meeslepend geschreven dat je bijna vergeten zou dat zij nog schrijfster was. Zij was succesvol, maar er was toch ook kritiek op ‘de veelvuldige inzet van fantasie’, iets wat haar diep raakte (312). Haar adagium was dat je zonder fantasie niet kan vertellen. Wanneer je dat combineert met kennis en de tekst, ontvouwt zich een portret van de mens die je wilt beschrijven. En daarmee onderscheidde Hannie zich van andere collega-kinderbijbelvertellers als W.G van de Hulst en Anne de Vries. Waar deze schrijvers de oudtestamentische verhalen nogal voorspelbaar protestants lieten uitlopen op de beloofde Heiland in het Nieuwe Testament, wist Hannie haar lezers te bepalen bij de sociaal-religieuze context van kritische profetenwoorden. Zij gaf profeten een menselijk gezicht. Van Melle concludeert dat zij volop aandacht had voor ‘het tegoed van het Oude Testament’ (naar K.H. Miskotte).

Wat deze biografie ook wetenswaardig maakt, zijn bekende namen als pedagoog Phillip Kohnstamm, Etty Hillesum en W.F. Hermanns, om maar enkele te noemen. Hannie en de familie Kuiper onderhielden nauwe banden met hen. Daarmee heeft Van Melle een boek geschreven dat een tijdbeeld schetst van een wereld in de eerste helft van de twintigste eeuw waarin ideaal, lijden en intellect een opmerkelijke driehoeksverhouding vormen. En dat gepersonaliseerd in de figuur van een, door een chronische enkelblessure, manke, maar niet gemankeerd schrijfster. Zij liet onverwacht het leven tijdens een bezoek aan haar broer Esgo en haar oudste zoon Wim in het nieuwe onafhankelijke Indonesië. Een ideaal waar zij een groot voorstander van was geweest, maar dat ook werkelijkheid was geworden. In Indonesië werd zij begraven. Het boek geeft een diep inzicht in het reilen en zeilen van een markant doopsgezind predikantsgezin, waaruit een geëmancipeerde, maatschappij-betrokken en zelfbewuste vrouw en (pleeg)moeder voortspoot in een tijdvak waarin traditionele sociale rollen het voor het zeggen hadden. Deze biografie verdient daarom een plaats naast andere biografieën over tijdgenoten als Aletta Jacobs en Anne Mankes-Zernike. Tenslotte zij vermeld, dat op 24 augustus 2015 postuum de Yad Vashem onderscheiding ‘Rechtvaardigen onder de Volkeren’ uitgereikt werd aan Johanna E. Schipper-Kuiper en haar man ds. Klaas Abe Schipper.

Pieter Post

Froukje Pitstra, *Ontelbare enkelvoud(en); dr. Anne Mankes-Zernike (1887-1972), een biografie* (Zoetermeer, 2014). ISBN 978-90-211-4377-4. NUR 681. 479 pp. Inclusief een selectie van publicaties.

Froukje Pitstra is universitair docent aan de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht. In 2014 promoveerde zij op een biografie over Anne Mankes-Zernike aan de Rijksuniversiteit Groningen. Vanuit haar interesse voor narratieve theorieën en haar fascinatie voor de betekenis van levensverhalen schreef de auteur een gedegen boek over deze eerste vrouwelijke predikante in Nederland. Slechts een korte tijd was Anne gehuwd met de bekende, en op jonge leeftijd overleden schilder Jan Mankes. Het echtpaar kreeg een zoon. Anne promoveerde op de verhouding historisch materialisme en sociaaldemocratische ethiek, een politiek thema dat in haar beslissingen een rol zou blijven spelen. Zij was zelf beslist geen socialist: socialisme leverde alleen maar strijd op, wat inging tegen haar radicaal-pacifistische overtuiging.

Pitstra neemt Zernikes autobiografie *Een vrouw in het wonderde ambt* (1956), als uitgangspunt voor haar onderzoek. Zernike schreef dit eresluut aan vrouwen ‘die er echt geschikt voor waren ... om (vrijzinnig) predikante te worden’, maar had niet tot doel haar hele leven te beschrijven (328). Pitstra deed onderzoek naar de hiaten en lacunes die ze in de autobiografie ontdekte, en dat leidde tot dit boeiende boek. Eindelijk, mag wel worden gezegd. Tot voor kort was algemeen bekend dat Anne de moed had om predikante te worden in een kerkelijke wereld die door mannelijke predikanten werd gedomineerd. Maar wat dreef haar? We maken kennis met een opmerkelijke, en tegen alle gangbare conventies ingaande strijd bare theologe die in 1911 in het ambt bevestigd werd in de doopsgezinde gemeente Bovenknijpe. Het is niet zonder trots dat vele doopsgezinden aan deze gebeurtenis de vooruitstrevendheid ontlenden die hun deels negatiende en twintigste-eeuwse vrijzinnige kerkgenootschap hoog in het vaandel had staan. Maar Pitstra helpt hun snel uit de droom. Wie zich in het boek verdiept kan niet anders concluderen dan dat Anne al snel afreken met een geïnstitutionaliseerd, conservatief soort van vrijzinnigheid zoals zich dat in haar tijd manifesteerde onder niet alleen de doopsgezinden, maar ook binnen de Nederlandse Protestantenvond (NPB) te Rotterdam, alwaar zij later na de vroegtijdige dood van haar man (in 1920) ging werken (163). Zij streed tégen een vrijzinnigheid die in haar ogen ‘verkerkelijkt’ was, en vóór een vrijzinnigheid buiten de kerkmuren. Concreet blijkt dat uit de irritatie die er tussen haar en de voorzitter van de lokale NPB heerste over de plannen voor een nieuw kerkgebouw. Een gebouw was een begrenzing. Geïnspireerd door de Woodbrookers voelde zij zich meer aangetrokken tot een mystieke geloofsbeleving, waarvan zij overtuigd was dat die de kerkelijke grenzen en de dogmatische verstarring kon doorbreken. Pitstra: ‘Het was vooral die dogmatische verstarring die Anne ook binnen de vrijzinnigheid zei te vrezen. Menigeen, ook vrijzinnigen, hielden vast aan de ideeën en de beelden die hen vertrouwd waren, waardoor vernieuwing en een open vizier onmogelijk waren’. (218)

Grenzen overschrijden is wat Anne dreef. Een voorbeeld daarvan is haar radicaal-pacifistische instelling die door Tolstoj en de Bergrede waren aangewakkerd. De liefde voor 'de ander' zou grensoverschrijdend moeten zijn 'ook als die grenzen niet de landsgrenzen, maar de eigen, persoonlijke grenzen behelsden' (98v). Met op de achtergrond het wapengekletter van de Eerste Wereldoorlog, gold voor Anne en haar man Jan dat verschil in opvattingen nimmer een reden tot aanval mag zijn. Zij waren 'verdedigers van de absolute weerloosheid' – een positie die Anne later door de ervaringen in de Tweede Wereldoorlog met pijn in het hart heeft moeten loslaten, overigens.

Dat dit niet door gemeenteleden en collega's werd gedeeld stelde haar diep teleur in zowel de kerk als de theologie. Anne hield echter van polemieken. Zij stond niet alleen als predikante op de kansel, maar stond als spreekster ook op de bres voor het Anti-Vlootwetcomité. Samen met een aantal gerenommeerde vrouwen, waaronder Aletta Jacobs, riep zij op richtingsverschillen opzij te zetten en sympathie te betuigen aan dit comité (191). Een begin overigens van haar strijd vóór de dienstweigering. Pitstra stelt dan ook vast: 'In tegenstelling tot latere beweringen in haar autobiografie dat zij na het afronden van haar proefschrift haar politiek-maatschappelijke ambities had verlaten, werd Anne Zernike na het overlijden van haar man juist weer strijdbaar en actief' (190).

Aan het einde van Annes pastorale arbeid wordt duidelijk dat ze het ideaal van de Vrije Gemeente te Amsterdam waar zij als kind opgroeide, altijd in haar hart was blijven meedragen (296). Deze door de gebroeders Hugenholtz geïnspireerde gemeente bestond uit kritische mensen die de openbaring van God niet alleen ontleenden aan de Bijbel, zoals de gevestigde kerken deden, maar die zich ook verdiepten in andere, oosterse religies. Pitstra maakt daardoor inzichtelijk dat de achtergrond van Annes doopsgezind-worden simpelweg te maken had met een rationele beslissing. Aan de ene kant stonden de Vrije Gemeente en de Doopsgezinde Broederschap in ruimzinnig theologisch opzicht ver van elkaar af, waarbij de eerstgenoemde gemeente als ruimzinniger beschouwd moet worden. Toch, aan de andere kant, stelde het Doopsgezind Seminarium zijn deur wel open voor vrouwelijke studenten, zij het onder druk van maatschappelijke veranderingen. Jonge studentes kregen meer en meer toegang tot het hoge onderwijs, en bij de doopsgezinden leek er een trend te ontstaan die vrouwelijke voorgangers toeliet op de kansel. Dan kon je ze maar beter goed opleiden. En dat kwam Anne goed uit.

Maar na de periode Bovenknijpe en de dood van haar man had ze als weduwe tevergeefs aangeklopt op de doopsgezinde kerkdeuren om weer een vaste baan te vinden. De werkelijke reden daarvoor is volgens de auteur 'nooit duidelijk geworden', maar buitengewoon wrang, en voor haar wel erg pijnlijk, is dat de vacante doopsgezinde gemeente Almelo een weduwnaar als dominee beriep in plaats van Anne die zich wegens vervangwerk op alle fronten al had ingewerkt (140). Een reden zou kunnen zijn geweest haar uitgesproken links-modernistische geloofsrichting die stand-

punten vertegenwoordigde waar de doopsgezinde broeders zich mogelijk van achter de oren gingen krabben. Hoe om te gaan met een predikante die zich ten eerste radicaal-pacifistisch had ontwikkeld, maar die ook nog eens een radicaal-theologische en ambtelijke koers voer? God kon je volgens Anne beter maar niet noemen in de godsdienstige opvoeding, Jezus had nooit bestaan, en liever maar geen voorganger meer zijn dan opgaan in een christocentrische schrift- en kerkopvatting (154, 165, 284). Ook het voegen in een door mannelijke voorgangers gecreëerde ambtsrol door vrouwelijke predikanten, stuitte Anne tegen de borst (324). Het boek roept het beeld op van een dynamische, maar ook bescheiden, predikante die haar eigen theologische en kerkelijke lijnen trok, één die meer voor een ‘beweging’ voelde, dan voor een ‘kerk’. De ‘gevestigde orde’ kon daar waarschijnlijk maar moeilijk garen bij spinnen.

Typerend voor Anne is daarom misschien dat zij uit Tolstoj en Rilke haar kracht en troost putte. De laatste hielp haar vooral door zijn gedichten het verlies van haar man een plaats te geven, maar beiden deelden een voorliefde voor het samenbrengen van kunst en religie die de zin van het leven uitmaakten. (137, 156) De ware kunstenaar was als een profeet ‘die steeg naar hoogten waar hij de massa ontsteeg’. Een kunstenaar kon je dus vergelijken met een profeet, zoals je – en dat zou me nu niet meer verbazen, ‘Anne’ gelezen te hebben – een profeet dus ook kon duiden vanuit de kunsten. Daarom ook de ietwat mystieke titel *Ontelbare enkelvoudens* die Pitstra voor haar dissertatie koos. De auteur ontleende die aan Rilke. Het zou me niet verbazen als een erbetoon aan Anne, die het verstarde, eenzijdige denken over zowel ‘de’ theologie, als over ‘de’ man en ‘de’ vrouw te vuur en te zwaard bestreed, haar pacifisme ten spijt (325). De keuze voor de titel maakt ook Annes positie als predikante des te inzichtelijker.

Voorals omdat Pitstra via deze biografie, een literair genre dat je kan omschrijven als geleefde geschiedenis, een beeld schetst van een soort van vrijzinnigheid, prikkelt ze vanuit het oogpunt van de begripsgeschiedenis om na te gaan hoe de vrijzinnigheid zich ontwikkelde en in samenhang daarmee, zich tevens liet definiëren. Daar had ik op gehoopt iets meer over terug te kunnen vinden. Toch is duidelijk dat de auteur erin geslaagd is een goed beeld te schetsen van de eerste vrouwelijke predikante in Nederland met een uitgesproken persoonlijkheid. Anne Zernike gaf de vrijzinnigheid een radicaal gezicht, meer dan de goegemeente lief was. Ook de vraag aan het eind van haar leven of zij op grond van de opgedane kennis en levenservaring opnieuw predikante had willen worden, maakt het boek erg boeiend om op het spoor te komen van deze op intellectueel terrein gedreven, eigenzinnige maar ook praktisch ingestelde, en bewogen predikante en academica.

Pieter Post

Karel de Haan, *De terugkeer van de kudde; biografie van ds. Frits Kuiper waarin opgenomen de correspondentie tussen Frits Kuiper en K.H. Miskotte* (Vught: Skandalon, 2014), 227 p., ISBN 978-94-90708-84-9.

Pieter Post, *Naar messiaans communisme; Frits Kuiper (1898-1974) dopers theoloog* (Gorinchem: Narration, 2014), 69 p., ISBN 978-90-5263-236-0.

De veertigste sterfdag van de doopsgezinde theoloog Frits Kuiper gaf begin maart 2014 niet alleen aanleiding tot het organiseren van een symposium in Amsterdam, een herdenking in Oosterbeek en een bijzondere kerkdienst in Alkmaar, maar leidde ook tot de publicatie van twee boeken over deze markante figuur. Daarmee is het aantal geschriften over Kuiper en diens familie overigens nog niet uitgeput. In 2015 verscheen een boeiende dissertatie van Ferdinand van Melle over Johanna Kuiper (zie hierboven), de zuster van Frits, en hoogstwaarschijnlijk zullen in 2016 de voordrachten tijdens het symposium aan de Vrije Universiteit gehouden, het licht zien, aangevuld met een brede selectie aan brieven, door Kuiper geschreven vanaf de jaren twintig tot aan zijn overlijden. De in veel opzichten bijzondere persoon van Frits Kuiper is deze aandacht zeker waard. Als Barthiaans predikant, strijdbare socialist, verzetsman (en als zodanig tijdens de oorlog en na de bevrijding betrokken bij *Vrij Nederland*), en principieel vriend van Joden en van de staat Israël was hij de meest opvallende en prominente doopsgezinde theoloog uit de twintigste eeuw.

Karel de Haan, leerling en vriend van Kuiper en via de Frits Kuiper Stichting de beheerder van diens geestelijke nalatenschap, schreef een drieluik, dat bestaat uit een korte biografie (12-27) aangevuld met enkele getuigenissen; vervolgens een groot deel van de correspondentie tussen Kuiper en zijn vriend uit de NCSV tijd: K.H. (Heiko) Miskotte; en tenslotte een zeer uitvoerige bibliografie van Kuipers geschriften. Zijn drieluik kan gezien worden als werk van een toegewijd discipel van Kuiper. De Haan heeft ook in eerdere publicaties er nooit een geheim van gemaakt, dat hij met name Kuipers grote affiniteit met en liefde voor de Joden als het ijkpunt van diens theologie beschouwt. Verschillende van de getuigenissen over Kuiper in zijn boek maken dat al duidelijk. Ook de titel van zijn boek: *De terugkeer van de kudde* duidt op dit perspectief; het deel van de christelijke gemeente, dat uit *gojiem* bestaat, wordt opgeroepen terug te keren tot de kudde waarvan het oorspronkelijk deel uitmaakte, namelijk het (messiaanse) jodendom.

De auteur beschikt bij mijn weten over veel meer materiaal én kennis voor een uitvoeriger biografie dan blijkt uit zijn beknopte en schematische biografische overzicht, dat een bewerking is van een eerder verschenen artikel in: *In de waagschaal* (14 november 1981). Dat laat evenwel ruimte voor een eventuele latere biograaf! Het tweede deel van zijn boek bevat het grootste deel van de correspondentie tussen Kuiper en Miskotte. Gezien het volume van de correspondentie had De Haan ook kunnen kiezen voor bijvoorbeeld Kuipers correspondentie met Karl Barth, of met de Russisch-Amerikaanse doopsgezinde kerkhistoricus Cornelius Krahn. De correspon-

dentie met Miskotte levert echter het meeste op over de verhouding jodendom en christendom en laat goed zien, waar op een gegeven moment beide theologen een eigen weg zoeken, zonder overigens de vriendschap te verbreken – al vertoont die wel hiaten. Helaas verantwoordt De Haan nergens, waarom hij niet de *volledige* correspondentie – voor zover bewaard overigens – opgenomen heeft. Het Miskotte-archief, ondergebracht bij de bijzondere collecties van de Universiteitsbibliotheek Leiden, bevat meer brieven dan hier te vinden zijn. Zijn boek had dan nog aan waarde nog gewonnen, zeker als een uitvoeriger annotatie was toegevoegd dan nu het geval is. Van blijvende grote waarde is de zeer uitvoerige, chronologisch opgezette bibliografie van Frits Kuiper (140-225). Voor zover we konden nagaan, ontbreken daarin maar uiterst weinig titels. Ook al maakt De Haan geen onderscheid tussen gepubliceerd en ongepubliceerd (alleen in archieven aanwezig) werk van Kuiper, noch tussen boeken en artikelen of populair dan wel wetenschappelijk werk, toch kan men misschien juist daardoor een goed inzicht krijgen in de enorme werkkraft van deze man. Bovendien kan men zo ontdekken, dat Kuipers grote aandacht voor het jodendom al vroeg aanwezig was en naarmate hij ouder werd (vooral tijdens zijn Amsterdamse jaren en emeritaat) steeds nadrukkelijker naar voren kwam. Toch blijven ook dan andere thema's: dopendom, socialisme, Barthiaanse theologie hem boeien.

Waar het boek van De Haan het sympathieke sluitstuk is van publicaties van en over Kuipers erfgoed door een nu zelf op leeftijd gekomen vriend, is het overzicht van Pieter Post als het ware een schets of houtschooltekening, bedoeld als voorstudie voor een breder werk. Het verscheen in een reeks die door de Vereniging voor Theologie en Maatschappij wordt uitgegeven. De beperkte omvang van de geschriften in deze reeks dwong Post om na een summier biografische paragraaf Kuiper in kort bestek te schetsen aan de hand van een aantal, eerder aangestipte dan volledig uitgewerkte thema's. Die zijn niet alleen theologisch, maar ook historisch en maatschappijkritisch van aard en proberen tevens recht te doen aan ontwikkelingen in Kuipers positiekeuzes gedurende zijn leven. Elk hoofdstukje is gekoppeld aan een sociale rol in Kuipers leven (10). Zo komen Kuipers jaren als student in Rusland aan de orde, zijn felle socialisme gedurende het Interbellum en zijn – door en na de oorlog opgegeven – weerloosheidsprincipe. Kuipers rol in het verzet komt vervolgens ter sprake, inclusief zijn populair-theologische geschriften in de oorlogstijd, en daarna in drie hoofdstukjes zijn theologische opvattingen t.a.v. het 'verbond' (Barth, gelovigendoop), het zionisme en Israël, alsmede zijn diepe eerbied voor de Joodse denker Franz Rosenzweig. Post ontleent de titel van zijn boekje, *Naar messiaans communisme*, aan een uitspraak van Kuiper zelf in zijn laatste, postuum uitgegeven werk: *Een klein drieluik van onze bevrijding*. Daarin worden Rosenzweig, Barth en Lenin naast elkaar gezet als wegwijzers. De figuur van Lenin en diens visie op het communisme heeft Kuiper nooit losgelaten; Barth en vooral Rosenzweig staan garant voor een messiaanse invulling van dat communisme.

In alle hoofdstukken laat Post Kuiper volop zelf aan het woord via vele directe cita-

ten uit diens werk. De toelichtingen van Post zelf zijn af en toe niet meer dan uitvoerige noten bij deze citaten. Deze werkwijze maakt de lezer nieuwsgierig naar Kuipers eigen geschriften – dat was ook de bedoeling – maar leiden soms ook tot een zekere fragmentatie. Niettemin blijft deze aanpak zeker origineel. Ik mis in deze compacte uitgave hooguit een analyse van Kuipers ongemakkelijke relatie tussen zijn doopsgezinde achtergrond en zijn gepassioneerde pleidooi voor een andere verhouding tussen Jood en *goy*. Hoe doopsgezind voelde Kuiper zich aan het eind van zijn leven nog? In welk opzicht bleven zijn internationale doopsgezinde contacten nog meetellen bij het wege van zijn identiteit (niet minder dan viermaal sprak hij een rede uit tijdens een *Mennonite World Conference*)? Dat laat evenwel onverlet, dat dit boekje, dat – uitzonderlijk voor theologische literatuur – reeds een tweede druk beleefde, een zeer bruikbare inleiding is in het leven en denken van Frits Kuiper. Het is goed, dat beide, hier besproken werken, de aandacht opnieuw op hem vestigen. Kuiper heeft nog steeds veel te zeggen.

Alle G. Hoekema

Mirjam van Veen, Piet Visser & Gary K. Waite (eds.), *Sisters; myth and reality of anabaptist, mennonite, and doopsgezind women, ca 1525-1900* (*Brill's series in church history* 65) (Leiden/Boston, 2014); 336 pp, ill.; ISBN 978-90-04-27501-0.

In de zomer van 2007 vond op de Vrije Universiteit een congres plaats over het thema *Myth and reality of anabaptist/mennonite women*. De deelnemers richtten zich daarbij op continentaal Europa, in de periode vanaf 1525 tot 1900. Uw recensent was daar zelf bij aanwezig. Zo herinnert hij zich op twee warme zomerdagen de *key-note lectures* van Els Kloek en Joep Leerssen te hebben bijgewoond alsmede de afsluitende lezing van Piet Visser. Die laatste lezing was opmerkelijk. Tijdens zijn slotrede wierp de spreker pagina na pagina hiervan steeds na het uitspreken op nonchalante wijze vanaf het kathedraal de zaal in; dit alles tot verbijstering van de prominenten op de voorste rij, die zich bij het vallen van de eerste pagina's nog haasten om deze op te vangen, maar daarna maar verwonderd bleven zitten. Het verbale vuurwerk in deze *haute catégorie* van het programma was afkomstig van de cultuurhistoricus Leerssen, die zijn gehoor op een meeslepende en, theatraal gezien, perfecte manier liet kennismaken met de inhoud van zijn theoretische conceptenkoffer: imagologie geheten.

In 2014 is dan eindelijk de bundel verschenen waarin een deel van de congresbijdragen is bijeengebracht. Gezien deze late verschijning (jaren na dato) moet dat een helse toer zijn geweest. Maar wie wat langer in Academia rondloopt weet dat dit fenomeen van (te) laat verschijnen van 'internationale bundels' schering en inslag is. Volgens de titelpagina waren maar liefst zes (!) redacteuren – vier dames en twee heren, dat wel – voor de uitgave ervan verantwoordelijk, dat wil zeggen voor een boek

van ruim 300 bladzijden, met in totaal zestien artikelen. Misschien is dit aantal van zes redacteurs te verbinden met de drie delen waaruit de bundel bestaat, maar dat wordt nergens duidelijk in het boek. De *Introduction* staat dan weer op naam van slechts drie van de zes redacteurs (Gary K. Waite, Mirjam van Veen en Piet Visser). Wat pas echt opvalt is het ontbreken van eigen bijdragen van de beide *keynote speakers* Kloek en Leerssen. Vreemd? Nee, heel vreemd. De eerste sprak het in plenaire zitting bijeengekomen congres toe over het thema 'gender' bij het onderzoek naar doperse vrouwen; de tweede maakte duidelijk hoezeer religie, ethiek en natie in de westerse geschiedenis verbonden zijn met de opkomst van het verschijnsel en concept (collectieve) identiteit. Zien we vervolgens naar de harde kaft van de bundel, dan komen we daarop de namen van weer slechts drie redacteurs tegen; nu eens in een alfabetische volgorde: Mirjam van Veen, Piet Visser en Gary K. Waite. Zou het ze bij uitgeverij Brill niet geduizeld hebben? Kennelijk niet.

Genoeg over de vorm, nu verder met de inhoud. Het thema is zeker uitdagend en, zoals de drie inleiders schrijven, het was serieus tijd voor 'a fresh start with the study of Anabaptist women, providing a new impetus to scholarship in Europe and opening a new field of research'. Onmiddellijk daarna geven ze aan dat in deze conferentie is gekozen voor 'a general approach that differed greatly from the traditional perspective of women in Anabaptism. Instead of studying some exemplary women during the early stage of the Anabaptist movement, our aim was to highlight the image of Anabaptist women at various stages in the history of the movement and in a wide array of geographical and historical contexts.' (5) Dus niet alleen maar weer die zestiende eeuw centraal stellen, maar nu ook eens aandacht voor de *longue durée* van doperse vrouwengeschiedenis. In deze goede inleiding wordt ook terecht gewezen op grote verschillen in maatschappelijke context waarbinnen doperse vrouwen leefden en optraden: rurale, zoals in Zwitserland en Oostenrijk, tegenover de veel meer stedelijke in de Lage Landen. Zo zou de Verlichting in rurale streken zijn afgewezen, maar in stedelijke juist zijn geaccepteerd, of zelfs zijn (mede) uitgevonden. Toch was de inleiding nog beter geweest als met wat meer analytische diepgang was geschreven over *gender*, *stereotypes* en *images*, in plaats van weer te kiezen voor routinematige samenvattinkjes van de individuele bijdragen. Ook is de zestiende eeuw ruim bedeed met zeven bijdragen, terwijl in de delen voor de zeventiende én achttiende eeuw respectievelijk vijf en vier bijdragen te vinden zijn. Die van Michael Driedger over de opkomst van de *civil society* hoort eerder thuis in de laatste dan in de voorlaatste, maar dit terzijde.

Een bundel als deze verdient het beoordeeld te worden naar vooral de beste, dat wil zeggen meest inspirerende bijdragen. Bovendien laat het bestek van deze bespreking niet toe om elke bijdrage apart te belichten. De bundel begint prima met een overtuigend artikel van Gary Waite over de voorstellingen van doperse vrouwen in de context van de Europese hekseniconografie van de zestiende en zeventiende eeuw. Alle hedendaagse grote onderzoekers van toenmalige heksen en heksenprocessen ko-

men langs in de voetnoten, maar aan het einde van dit rijke artikel is toch wel duidelijk geworden dat de reputatie van doperse vrouwen steeds mee bepaald was door kenmerken die aan heksen werden toegeschreven. Sterker nog, kijken naar prenten met naakte personen, al dan niet bezig met perverse seks, leverde later in meer verlichte tijden nog altijd de nodige verwarring op: heksen of doperse vrouwen? Dan is het volgende artikel dat me opviel dat van Mirjam van Veen over de wrijvingen tussen gereformeerden en dopersen, toegespitst op gereformeerde vooroordelen over doperse huwelijken. In feite, zo stelt de auteur vast was de doperse visie op het huwelijk helemaal niet veel radicaler dan de gereformeerde. Dat doet natuurlijk direct denken aan het mechanisme van het narcisme van het geringe verschil, ooit gemunt door Freud, mooier uitgewerkt nog door anderen, zoals de antropoloog Anton Blok of de politieke historicus Michael Ignatieff. Maar gelijk het overgrote deel van de auteurs in deze bundel is Van Veen niet zo 'van de analyse' maar meer van 'de historische, schriftelijke bronnen'. Een sterke afdeling in de bundel is die over de zeventiende eeuw. Die opent met een bondige, heldere bijdrage van Mirjam de Baar over het stereotype van het schijnheilige Menniste zusje. Het was de speelse, vroeg zeventiende-eeuwse dichter Jan Jansz Starter, zelf gehuwd met een uit doperse kring afkomstig Leeuwarder meisje, die het gedicht van een vrijer schreef, dat vermoedelijk onbedoeld leidde tot genoemd stereotype. De crux is dat de huidige negatieve connotatie van het o zo 'fijne' doperse meisje voorbijaat aan de oorspronkelijk meer amoureuze en humoristische betekenis in Starters tijd. De daaropvolgende empirisch rijke bijdrage van Mary Sprunger over arme en rijke vrouwen onder Waterlandse zusters is een soort vervolg op die van De Baar. Ook hier zien we een auteur die *images* wil toetsen aan (historische) *reality*. Het laat nog eens zien dat we in deze bundel toch meer onder historici blijven, die op basis van bronnen verifieerbare uitspraken doen, dan onder vertogen analyserende imagologen. Piet Visser doet op dit vlak niet onder voor De Baar en Sprunger. Via zijn spitsvondige reconstructie van de uitgave van *De deugdelycke vrouw* uit 1643 bepleit hij verder onderzoek van de *true nature* van het Menniste zusje-thema, dat zich tot nog toe alleen heeft aangediend als 'a prejudiced and stereotyped picture of sanctimoniousness'.

De bijdrage van Michael Driedger is van alle andere in de bundel onmiskenbaar de meest gedurfd qua vraagstelling en reikwijdte, maar ook minder gericht op vrouwen. En dat ondanks het voortdurend opduiken van het begrip *gender*. Hoe sterk was het aandeel van doopsgezinde mannen en vrouwen in de opkomst van idee en praktijk van *civil society* in de Nederlandse variant van de Verlichting? Zo kan ik de kernvraag van Driedgers artikel kort samenvatten. Het basismodel dat hij daarbij gebruikt is dat van de ideaaltypische overgang van standensamenleving naar een meer open, burgerlijke samenleving (met, zo zou ik zelf toevoegen, een opkomend nationaal besef dat doet denken aan Benedict Andersons concept van *imagined community*). Doopsgezinde intellectuelen speelden daarbij door hun netwerken en betrokkenheid bij genootschappen een cruciale rol; dat is Driedgers kernhypothese. Driedger

is sterk geneigd de gaten in zijn betoog op te vullen met op zich inspirerende Duitse studies (van Schilling of Kocka, bijvoorbeeld). Nog beter ware het geweest als hij meer aandacht had besteed aan de sterke getalsmatige teruggang van de doopsgezinden en hun almaar afnemende exclusiviteit als sociaal-religieuze groep in de loop van de achttiende eeuw. Misschien had het artikel nog aanmerkelijk aan scherpte kunnen winnen door nog veel meer te focussen op de overgang van het hiërarchische, maar complementaire model van man-vrouw verhouding naar het nieuw verlichte model van socio-biologische polariteit tussen man en vrouw.

Ten slotte noem ik uit de laatste afdeling van de bundel het bijzonder aardige en informatieve artikel van Marcel Kremer over kledingvoorschriften voor doopsgezinde Groninger vrouwen in de achttiende eeuw. Op basis van uitvoerig bronnenonderzoek slaagt de auteur erin te laten zien hoe welstand en de mate van orthodoxie in doopsgezinde kringen mede bepalend waren voor hoe vrouwen zich daarbinnen mochten (en wilden) kleden. En toch bekruipt mij in ieder geval als lezer het gevoel dat met ietwat meer analytische durf er nog meer uit dit rijk onderzoeksmateriaal te halen was geweest. Het is een constatering die in feite betrekking heeft op het overgrote deel van de artikelen in deze lezenswaardige bundel.

Yme Kuiper

Sabine Hiebsch & Martin L. van Wijngaarden (red.), *Van pakhuis tot preekhuis; 425 jaar Lutherse Gemeente in Amsterdam (1588-2013)* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2013), 123 p. ISBN 978-90-239-2744 0.

Th.A. Fafié, *De molenpage-stichting; een Hervormde-Luthers hofje in Amsterdam sedert 1918* ('s-Gravenhage: Stichting Lutherse Uitgeverij en Boekhandel, 2014), 256 p., ISBN/EAN 978-90-76093-48-2.

Intussen bij de burenen. Niet alleen doopsgezinden zijn immer druk in de weer met hun geschiedenis, ook de Nederlandse lutheranen, onze mede 'illustere dissenters' doen dat. En soms is het interessant om de parallellen en verschillen te ontdekken. In het jubileumboek van de Evangelisch-Lutherse gemeente van Amsterdam vielen mij, wat dat betreft, twee bijdragen op. Harry Donga bespreekt de 'Lutherse zorg' en doet dat aan de hand van gedenkpenningen; er zijn niet minder dan 21 van zulke penningen bekend, waarvan 16 gerelateerd zijn aan Amsterdamse diaconale instellingen zoals het Lutherse weeshuis, het Lutherse Diaconie-Bestedelingenhuus en het Diaconiehuus. Het zou op zich al de moeite waard zijn om na te gaan, in hoeverre zulke instellingen een soortgelijke geschiedenis en functie hadden als de doopsgezinde pendanten. Waarschijnlijk ontbreekt in de doopsgezinde traditie trouwens een rijke schat aan gedenkpenningen. Overigens: de lutheranen hadden natuurlijk ook nog een Diaconessenhuus (en echte 'diaconessen'); op dat niveau hebben de Nederlandse

doopsgezinden nooit een instelling van zorg voor de naaste gehad.

Een tweede bijdrage die me trof, is die van Sabine Hiebsch over avondmaalsloodjes; penningen die reeds vanaf het eind van de zestiende eeuw een tastbaar teken van toelating vormden tot het Avondmaal. Natuurlijk kenden doopsgezinden ook toelatingseisen tot het Avondmaal, maar – voor zover mij bekend – ging dat nooit gepaard met zo'n symbolisch 'loodzwaar' bewijs. Ook hier kan vergelijkend onderzoek tot nieuwe inzichten leiden.

Heel anders van aard is de monografie, die Arno Fafié, ook de oprichter en redacteur van het (bescheiden uitgegeven) *Documentatieblad Lutherse kerkgeschiedenis*, wijdde aan de geschiedenis van het kleine hofje 'De Molenpage-Stichting', in 1922 tot stand gekomen dankzij een legaat. Oorspronkelijk was dit gevestigd aan de Nicolaas Witsenkade en tot voor kort in de Vossiusstraat. Enkele jaren geleden ontstond een nauwe samenwerking met De Lutherhof. Onder de bestuurders van het hofje vinden ook de naam van de uitgever H.J. Paris, die onder andere veel boeken en vertalingen van Johanna Kuiper zou uitgeven. Ook wat deze monografie betreft, zou het interessant zijn om na te gaan, of er parallellen te vinden zijn in de veranderingen van doelstelling en vorm van hofjes, in doopsgezinde handen, en die in luthers bezit, of – zoals deze Molenpage-Stichting – gelieerd aan de lutherse gemeenschap van Amsterdam. Van sommige doopsgezinde hofjes (o.a. in Haarlem) kennen we een op schrift gestelde geschiedenis, al dan niet als jubileumuitgave. Fafié heeft de geschiedenis van deze, relatief jonge, instelling minutieus beschreven en daarmee de weg gebaad voor een vergelijkend onderzoek.

Alle G. Hoekema

Signalementen

Nienke van Aniel, *Composing a canon, creating networks of meaning in the editorial process of the Hymnbook; Liedboek, zingen en bidden in huis en kerk* (2013). (Diss.) ISBN: 978-94-6233-022-1. In eigen beheer uitgegeven (2015). 160 p.

Jan Boomgaard, 'Jan Hubrechtsz, schout van Amsterdam, 1518-1534', in: Michiel van Groesen, Judith Pollman & Hans Cools (red.), *Het gelijk van de Gouden Eeuw; recht, onrecht en reputatie in de vroegmoderne Nederlanden* (Hilversum, 2014), 75-89.

Wim Cerutti, *Een Haarlems-Amsterdamse duivelskunstenaar; deschilderen vrijdenker Johannes Torrentius 1588-1644* (Haarlem, 2014), ISBN 978-94-9193-601-2; 272 p. (plus CD-rom).

Silvia Danesi, *Squarzina. Giovinezza di Rembrandt; la committenza mennonita* (Roma, 2013). Geschenk Piet Visser, 2015. 1e dr. 1993 getiteld: *L'asino iconoclasta*, herziene versie

Heinrich Derksen, *Das Gottesdienstverständnis der Russlanddeutschen Freikirchen in Kontext einer Migrationskultur in Deutschland* (onuitgegeven VU-proefschrift, [2015]), 426 p.

Doopsgezinde Stichting Nederland-Polen. Nieuwsbrief 20 (2014). Jubileum uitgave t.g.v. het 20-jarig bestaan. Samengesteld door Albert Bolt. Bevat de: "Kroniek van 20 jaar Doopsgezinde Stichting Nederland-Polen" met als bijlagen een lijst van de artikelen in de Nieuwsbrieven 1-19 en de reizen door de Stichting georganiseerd. (27 oktober 2014)

Maite van Dijk, Mayken Jonkman & Renske Suijver (reds.), *Hendrik Willem Mesdag; kunstenaar, verzamelaar, entrepreneur* (Bussum, 2015), ISBN 978-90-6868-672-2, 151 p.

Karel de Haan, *De terugkeer van de kudde; biografie van ds. Frits Kuiper; waarin opgenomen de correspondentie tussen Frits en K.H. Miskotte* (Vught, 2014), ISBN 978-94-9070-884-9; 227 p.

Angelique Hajenius, Marga Hofman-Visser & Tuut Verloop-Nieuwland (red.), *Ende duif kwam terug ... Uitgave ter gelegenheid van het 375 jarig bestaan van de Doopsgezinde Gemeente Utrecht* (Utrecht, 2014), ISBN 978-90-7847-725-9. 74 p. (plus CD-rom met 20 oude Utrechtse liederen, uitgevoerd door *Cammerata Trajectina*).

Danielle Heerens (red.), *Thuis bij de Amish; een leven van eenvoud* (Utrecht, 2015). ISBN 978-90-4352-481-0. 96 p.

Kat Hill, *Baptism, brotherhood, and belief in reformation Germany; anabaptism and lutheranism, 1525-1585* (Oxford, University Press, 2015), ISBN 978-01-9873-354-6, XII, 268 p.

Sietse van der Hoek, *Langs de nullijn; de twee kanten van Nederland* (Amsterdam/Antwerpen, 2014), ISBN 978-90-2958-899-7; 341 p.

Alle G. Hoekema, 'Een weerloze pacifist – Jan Gleijsteen (1895-1989)', in: *Speling; tijdschrift voor bezinning* 67-1 (2015), 57-61

August den Hollander, Alex Noord, Mirjam van Veen & A. Voolstra (eds.), *Religious minorities and cultural diversity in the Dutch Re-*

public; studies presented to Piet Visser on the occasion of his 65th birthday (Brill's series in church history 67) (Leiden/Boston, 2014), ISBN 978-90-0427-326-9; 286 p.

Margreet van der Hut, “Een goede Huysbestiering” door Barend Graat’, in: *Maandblad voor de kennis van Amsterdam* 101-3 (juli-september 2014), 151-156.

Marcel Kremer, *Huwelijk en vermogen; een (rechts)historische case study naar de verzorging van de langstlevende echtgenoot in de stad Groningen onder doopsgezinden (1699-1809) (Ars Notarius 155)* (Amsterdam, 2013), 671 p. (plus CD-rom).

Ruud Lambour, ‘Jan Zoet, Amsterdammer (1610-1674): zijn afkomst en herbergen herzien’, in: *Amstelodamum; maandblad voor de kennis van Amsterdam* 101-3 (juli-september 2014), 115-133.

R.G. Louw, *Nicolaes Ruts, Jan Butler en David Butler en hun naaste familie; Fragment-genealogieën Ranson, Rutgers (van Rozenbug), Ruts en Butler* Uitgave in eigen beheer. (Gouda, 2015), ISBN 978-94-0221-588-5

Troy Osborne, ‘The development of a transnational “mennonite” identity among Swiss brethren and Dutch doopsgezinden in the sixteenth and seventeenth centuries’, in: *The mennonite quarterly review* 88-2 (April 2014), 195-218.

Jeanine Otten, ‘Te gast op Doumastate’, in: *Fryslân; historisch tijdschrift* 20-5 (september-oktober 2014), 16-18.

Froukje Pitstra, *Ontelbare enkelvouden; dr. A. Mankes-Zernike (1887-1972); een biografie* (Groningen, 2014) diss. RUG ISBN 978-90-3677-080-4; 370 p. (ook te verschijnen als handelseditie bij Meinema te Zoetermeer)

Pieter Post, *Naar Messiaans communisme; Frits Kuiper (1898-1974) dopers theoloog* (Go-

rinchem, 2014), ISBN 978-90-5263-236-0; 69 p.

Alle G. Hoekema & Pieter Post (red.), *Frits Kuiper (1898-1974) – doopsgezind theoloog; voordrachten en getuigenissen over Kuiper en een selectie van zijn brieven* (Hilversum, 2016). ISBN 978-90-8704-580-7; 320 p.

Marco Prandoni, “Doen an een zijden draet hingh ’t welvaert van dees Stede”; stadsge-schiedenis en (katholieke) identiteit in P.A. Coddess toneelstuk *Herdoopers anslagh op Amsterdam* (1641)’, in: *De zeventiende eeuw* 30 (2014), 98-109.

Riet Schenkeveld-van der Dussen, ‘Niet zozeer voor de kerk, wel voor de christen; Camphuy-sens *Stichtelyke rymen*’, in: *Tijdschrift voor Nederlandse kerkgeschiedenis* 17-1 (maart 2014), 23-27.

Jaap Scholten, *Horizon city; een onvolledig en historisch niet noodzakelijkerwijs altijd correct portret van een familie van opgejaagde menisten, grootindustriëlen, kleinwildjagers, landhuizenbouwers, collectioneurs, polygame avonturiers, dromers en dappere vrouwen* ([Enschede], 2014), ISBN 978-90-7260-335-7; 478 p.

Harry Schram, *Met de muziek mee* (Gorinchem, 2014). ISBN 978-90-5263-477-7; 156 p.

Harry Schram, *Weg van het midden; een concept van polair denken* (Nijmegen, 2015), ISBN 978-90-5625-447-6; 202 p.

Christianne Smit & Anthony Winkler Prins (1817-1908), *Het dagelijks leven in 1870: Nederland aan de vooravond van de moderne tijd* ((s.l., 2011) ISBN: 978-90-0030-482-0, 224 p.

Frida van Til, ‘In navolging van “de Schryfwyze van den beroemden Meiszner”, Adriaan Loosjes’ vaderlands-historische dialoogromans nader bekeken’, in: *De negentiende eeuw* 39 (2015) 2; 163-180.

Mirjam van Veen, Piet Visser & Gary K. Waite et al. (eds.), *Sisters; myth and reality of ana-baptist, mennonite, and doopsgezind women ca. 1525-1900* (*Brill's series in church history* 65) (Leiden/Boston, 2014), ISBN 978-90-0427-501-0; 336 p.

Korneel Roosma-de Vries & Sikke R. Roosma, *Anna Zernike; het toneelstuk Beelden en verhalen* (Stiens, 2014), 72 p.

Tanja Kootte & Micha Leeftang, 'De verkoop van Jozef; schilder en doopsgezind voorganger Lambert Jacobsz', in: *Kunst en wetenschap* 23-1 (2014), 35-36

Riet Schenkeveld-van der Dussen, *Een platina liedboek uit de Gouden Eeuw; Dirck Raphaelszoon Camphuysen Doopsgezind en remonstrant* ([Zoetermeer], 2014), ISBN 978-90-2114-355-2, 136 p.

John Sillevius, 'Mesdag als verzamelaar', in: *Collectie kunst & antiek jaarnaal* (s.l., 2015), 60-64

Willem Stuve. 'Mennisten en het bestuur op Goeree' in: *De ouwe waerelt; historisch tijdschrift voor Goeree-Overflakkee* 14-1 (2014), 7-10

Agus Suyanto & rev. Paulus Hartono (transl. and ed. Agnes Chen), *The radical muslim and Mennonite; a muslim-christian encounter for peace in Indonesia* (Semarang, 2015)

Johan Tempelaar (red.), *De mennokapel huis vol verhalen; uitgave van de Verenigde doopsgezinde gemeente te Haarlem wijk Noord* (april, 2015)

Suzanne Veldink & Evelien de Visser, *Mesdag uit de familie* (Den Haag, 2015), ISBN 978-90-5594-984-7, 71 p.

Kurt Weber, *Täufer in Österreich – von den wiedertäufern des 16. Jahrhunderts bis zu den Freikirchen und Evangelikalen der Gegenwart* Diplomarbeit Magister aan de Universitat Wien o.l.v. Univ.-Prof. Mag. Dr. Hans Gerald Hödl (Wien, 2014), IV,141,71 p.

Personalia auteurs

Philippus Breuker (1939) is wetenschappelijk medewerker voor letterkunde en naamkunde aan de Fryske Akademy geweest (1976-2001) en hoogleraar, resp. bijzonder hoogleraar Friese taal en letterkunde aan de Universiteit van Amsterdam en de Universiteit Leiden (1986-2004). Hij publiceert op het gebied van de Friese literatuur, taal en geschiedenis. Te verschijnen staat: *Het landschap van de Friese klei, beschreven in zijn ontwikkeling tussen 800 en 1800*.

Angelique Hajenius (1940) deed na haar werk een opleiding Frans MO-B en momenteel doet zij veel archiefonderzoek, hetgeen o.a. resulteerde in een studie over de geschiedenis van de doopsgezinden in Utrecht: *Dopers in de Domstad* (2003). In de jaren 1995-1997 volgde zij de cursus Doperse Theologie. Zij is op allerlei gebieden actief in de Doopsgezinde Gemeente Utrecht en is lid van de Commissie tot de Archiven van de ADS.

Berit Jany, PhD, geeft les aan het Department of Germanic Languages and Literatures, The Ohio State University, Columbus, Ohio (VS). Haar onderzoeksgebied betreft representatie van radicaal piëtisme en anabaptisme in Duitse literatuur.

Ruud Lambour is onafhankelijk onderzoeker en publiceerde eerder in *De Nederlandse Leeuw*, *Doopsgezinde Bijdragen*, *Oud Holland*, *Maandblad Amstelodamum* en het *Rijksmuseum Bulletin*. Zijn lopend onderzoek betreft onder meer de materiële cultuur van Amsterdamse doopsgezinden aan de hand van 725 boedelinventarissen van ca. 1615 tot 1725.

Anton van der Lem (1954) is historicus en verbonden aan de Universitaire Bibliotheken Leiden als conservator oude drukken. Tevens is hij initiatiefnemer en eindredacteur van de website van de Universiteit Leiden over de Opstand in de Nederlanden: <http://www.dutchrevolt.leiden.edu>. Daarnaast is hij gefascineerd door het leven en werk van de (doopsgezinde) historicus Johan Huizinga. Dit jaar (3 juni) publiceert hij een nieuwe, geannoteerde en geïllustreerde editie van Huizinga's *Mijn weg tot de historie*, samen met een belangrijke primeur: een uitgave van Huizinga's *Gebeden* uit oktober en november 1944.

Christina Moss is historicus aan de University of Waterloo (Canada) en doet onderzoek naar vrouwen in het christendom, de Reformatie en Radicale Reformatie. Ze werkt aan een proefschrift over Ursula Jost.

Alex Noord is predikant in de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente Haarlem. Daarnaast is hij rector van het Doopsgezind Seminarium te Amsterdam.

Pieter Post is doopsgezind theoloog en werkzaam als predikant in de Verenigde Doopsgezinde Gemeente IJmond. Hij promoveerde op de geschiedenis van het doopsgezinde kerklied (1793-1973). In de periode daarvoor doceerde hij voor het Doopsgezind Seminarium aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, en was hij predikant in verscheidene gemeenten.

Marius Romijn werkte als apotheker en studeerde daarna theologie aan de Universiteit van Amsterdam. In 2006 studeerde hij af in de onderzoeksmaster religiewetenschappen; nu verricht hij promotieonderzoek onder Piet Visser naar de Nederlandse doopsgezinde predikant en publicist Herman Bakels (1871-1952).

Willem Stuve is werkzaam als maatschappelijk werker. De geschiedenis van de Oude Vlamingen is zijn voornaamste studieobject.

Joke & Jan Peter Verhave zijn verzamelaars van knipkunst. Zij publiceerden daarover het boek: *Geknipt! Geschiedenis van de papierknipkunst in Nederland* (Zutphen, 2008). Jan Peter Verhave (1942) werkte voor zijn emeritaat aan het Radboud Universitair Medisch Centrum te Nijmegen, waar hij onderzoeker en docent was in de parasitologie, met malaria als belangrijkste onderzoeksgebied. Joke (1945) was docent biologie.

Piet Visser is emeritus-hoogleraar in de geschiedenis van het doperdom en aanverwante stromingen aan het Doopsgezind Seminarium en de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit te Amsterdam.

Gjalt Zondergeld was docent Nieuwste Geschiedenis aan de VU van 1979 tot 2002. Hij promoveerde in 1978 aan de Groningse universiteit op een proefschrift over de Friese Beweging in het tijdvak van de beide Wereldoorlogen. Sindsdien publiceert hij voornamelijk over aspecten van het Interbellum en de Tweede Wereldoorlog, onder meer over de VU tijdens de Duitse bezetting.

ADRESSEN AUTEURS

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN

nieuwe reeks 42 (2016)

ISBN 978-90-8704-584-5

Doopsgezinde Historische Kring
Singel 454, 1017 AW Amsterdam
www.dhkonline.nl

De Doopsgezinde Historische Kring (DHK) stelt zich ten doel

- de bestudering van het doperdom en aanverwante stromingen in de Nederlanden;
- de bezinning op de doperse traditie ten dienste van de kerk- en cultuurhistorie in het algemeen en de Doopsgezinde Broederschap in het bijzonder.

De DHK tracht dit te verwezenlijken door

- het houden van halfjaarlijkse studiebijeenkomsten en/of excursies;
 - het publiceren van het jaarboek *Doopsgezinde Bijdragen*;
- het bevorderen van (lokaal)historische studies en van tekstedities van egodocumenten en andere historisch relevante bronnen;
 - het digitaal beschikbaar stellen van wetenschappelijk verantwoorde databases;
- het uitbreiden van het historisch bronnenbezit ten behoeve van de Doopsgezinde Bibliotheek en het Doopsgezind Documentatiecentrum;
 - het verspreiden van boeken en brochures over doopsgezinde geschiedenis

Leden, donateurs & abonnees

De contributie voor gewone *leden* (individueel) en instanties, zoals doopsgezinde gemeenten en instellingen, is € 35,00 per jaar. Zowel leden als donateurs ontvangen het jaarboek *Doopsgezinde Bijdragen* gratis. Contributies dienen overgemaakt te worden op NL 36 INGB 0004 3493 37, t.n.v. de Doopsgezinde Historische Kring. Aanmelding kan geschieden via het bovenstaande postadres of via www.dhkonline.nl

Kopij/manuscripts

Schrijvers van wetenschappelijke artikelen, onderzoeksverslagen en/of recensies op dopers en aanverwant terrein worden van harte uitgenodigd hun bijdragen aan de redactie voor te leggen. De kopij dient in definitieve, persklare vorm en voorzien van rechtenvrije illustraties te worden ingeleverd (zowel op papier als digitaal) bij de hoofdredacteur. Raadpleeg voor adressen en de vereiste kopij-instructies: www.dhkonline.nl.

Authors of scholarly articles, research notes and book reviews in the field of Dutch Anabaptism/Mennonitism and related subjects are kindly invited to submit their contributions to the Board of Editors. Manuscript (both in a printed and digital copy) should be sent to the Chief Editor in a final prepress form, including illustrations free of copyright charges. See for further information and style sheet instructions: www.dhkonline.nl.

WILLEM VAN ORANJE

Na aanvankelijk een duidelijke tegenzin werd hij steeds meer de geliefde steunpilaar van dit kleine groepje gelovigen.

ARTISTIEKE VAARDIGHEID: KNIPKUNST

Niemand was zo bedreven en productief als een doopsgezinde dame: Joanna Koerten.

WETENSCHAP EN HET UITGEVEN VAN BOEKEN

Interessante en productieve geleerden (Hartog en Halbertsma) leidden tot nieuwe inzichten en anderen (Schagen) gaven voor een zeer breed publiek uit.



9 789087 045845

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN nieuwe reeks nummer 42/2016

