

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks 4 (1978)

Doopsgezinde
Historische Kring

Doopsgezinde Bijdragen
nieuwe reeks nummer 4

verzameld door
de redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring

I. B. Horst

J. P. Jacobszoon

W. H. Kuipers

D. Visser

S. Voolstra

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

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks nummer 4



Doopsgezinde Historische Kring

Amsterdam

1978

© 1978 Doopsgezinde Historische Kring

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

ISBN 90 70164 78 7

Inhoud

	<i>Redactioneel</i>	7
C. W. A. Willemse	<i>De briefwisseling tussen David Joris en Johannes à Lasco</i> <i>Bijlage: David Joris' derde brief aan Johannes à Lasco (maart/april 1544)</i>	9
H. Fast	<i>Wie doopte Konrad Grebel?</i> <i>Overwegingen bij Meihuizens uitleg van de bronnen</i>	22
H.-J. Goertz	<i>'Ideale Formen kränkeln'</i> <i>Een beschouwing over de verhouding van geschiedenis en theologie in de doperse geschiedschrijving</i>	32
Gesprek	<i>A. Geense, W. F. Golterman en J. C. Groot — Eenheid van doop en belijdenis</i>	50
J. P. Jacobszoon	<i>Beknopte bibliografie van doperse literatuur (1945-heden)</i> <i>4. 1970-1975</i>	60
Tekstuitgave	<i>Een tractaat van Melchior Hoffman uit 1531</i>	66
Interview	<i>Theun de Vries — Doperdom als radicale inspiratie</i>	82
Boekbesprekingen	<i>Mennonite Bibliography, 1631-1961, comp. by Nelson P. Springer en A. J. Klassen (door S. L. Verheus)</i> <i>Hans J. Hillerbrand, A Bibliography of Anabaptism,</i>	87

1520-1630. A Sequel — 1962-1974; *en Idem*, Thomas Müntzer. A Bibliography (door Dirk Visser)

Alvin J. Beachy, The Concept of Grace in the Radical Reformation (door Sjouke Voolstra)

Christoph Bornhäuser, Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496-1561) (door Helmut Isaak)

Johan Decavele, De dageraad van de reformatie in Vlaanderen (1520-1565) (door Irvin B. Horst)

Richard van Dülmen, Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation (door Wim Kuipers)

De Geest in het geding. Opstellen aangeboden aan J. A. Oosterbaan . . ., o.r.v. I. B. Horst, A. F. de Jong en D. Visser (door H. D. Woelinga)

A. J. Koejemans, Mennist . . . Merkwaardig?! (door Janneke Kuipers-Postma)

Diether Götz Lichdi, Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung (door Johannes Har-der)

Werner O. Packull, Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525-1531 (door S. L. Verheus)

Ronald J. Sider, Andreas Bodenstein von Karlstadt. The Development of his Thought, 1517-1525 (door Wim Kuipers)

Ingekomen boeken

Mededelingen

Aanwinstenlijst	<i>Doopsgezinde Bibliotheek Amsterdam, 1977</i>	112
Verenigingsnieuws	<i>Verslagen ledenvergaderingen 1977</i> <i>Financieel overzicht 1977</i> <i>Ledenlijst; voortzetting tot 31 december 1977</i>	117

Adressen auteurs

Redactioneel

Het is dit jaar 400 jaar geleden dat het grote godsdienstgesprek tussen Dopers en Calvinisten te Emden werd gehouden. Het lag in de bedoeling in dit nummer zowel van calvinistische als van doopsgezinde zijde een artikel over dit gesprek op te nemen. Door overmacht gedwongen zijn we helaas genoodzaakt deze artikelen in het volgende nummer te brengen. Toch is het gesprek tussen de confessies, dat vanaf het begin een grote plaats in onze traditie heeft ingenomen, niet geheel afwezig in dit nummer. Dat is daarom niet zonder belang omdat onze Broederschap, zowel in de bredere beweging van het interkerkelijk gesprek in Nederland als in het meer lokaal bepaalde gesprek over de samenwerking met andere (kleine) kerken, de identiteitsvraag moet beantwoorden.

In het artikel van C. W. A. Willemse komt het gesprek – uit het tweede decennium van het Doperdom – voor in de vorm van de briefwisseling tussen de Calvinist Johannes à Lasco en de Doper David Joris. Helaas wil begonnen gesprek, toen en nu, nog niet zeggen dat men elkaar wilde verstaan. In het artikel van Heinold Fast, waarin hij kanttekeningen plaatst bij een artikel van H. W. Meihuizen uit nummer 1 van de *Doopsgezinde Bijdragen*, worden wij verplaatst naar de zestiende-eeuwse situatie, waarin Zwitserse Broeders en Hutteren elk een eigen weg gingen. Hans-Jürgen Goertz tracht een nieuwe weg te banen tussen de door confessionele en ideologische vooronderstellingen bepaalde opvattingen over de doperse beweging in de 16e eeuw. Hij pleit er voor dat we naar elkaar luisteren en dat we niet voortijdig vanuit het eigen kleine gelijk de ander in de rede vallen. Op geheel andere wijze komt de thematiek van de doperse identiteit temidden van de grote confessies aan de orde in het gesprek, ter gelegenheid van zijn tachtigste verjaardag, van W. F. Golterman, wegens zijn hoogkerkelijkheid altijd een opvallende broeder in de laagkerkelijke Broederschap, met J. C. Groot, een oecumenisch voorman van rooms-katholieke huize, en A. Geense, een laagkerkelijk dogmaticus uit de calvinistische hoek.

J. P. Jacobszoon werkt verder aan de beschrijving van de doperse literatuur uit de periode 1970-1975. Irvin B. Horst en Dirk Visser brengen een voorlopige tekstuitgave van een onlangs teruggevonden tractaat uit 1531 van Melchior Hoffman, getiteld *Das ware trostliche und freudenreiche Euangelion*.

De vraag naar de doperse identiteit, opklinkend in het gesprek met de anders-

denkende, komt tenslotte naar voren in het interview met een typische buitenstaander van doperse huize, Theun de Vries, die in zijn langdurige schrijversloopbaan meer dan eens de 'verloren' zonen en dochters van de doperse beweging in de Nederlanden tot de centrale figuren in zijn boeken heeft gemaakt.

Een lange reeks boekbesprekingen, de aanwinstenlijst van 1977 van de Doopsgezinde Bibliotheek te Amsterdam en verenigingsnieuws completeren dit nummer.

Het gesprek is nog lang niet gestokt; laten we het niet staken.

Wim Kuipers

De briefwisseling tussen David Joris en Johannes à Lasco

De periode waarin de korte briefwisseling tussen David Joris en Johannes à Lasco valt, biedt aangaande de biografische gegevens van David Joris enige onzekerheid. De vrij nauwkeurige levensbeschrijving door een anonieme biograaf uit de Nederlanden,¹ eindigt bij Davids vertrek naar Antwerpen in het jaar 1539. Over Davids leven als burger van Bazel, vanaf juli 1544, geven de bronnen ook behoorlijk houvast. Aangaande de tussenliggende periode ligt dit echter anders. Waar David toen verbleef en wat zijn bezigheden waren, kunnen wij lang niet altijd met zekerheid vaststellen. Wat betreft à Lasco bestaat dit probleem niet, zodat wij zijn levensloop vrij nauwkeurig kunnen volgen.

I

David Joris, die al sinds zijn verbanning uit Delft in 1528 rondzwierf, kreeg aan het eind van de jaren dertig sterk behoefte aan een rustige verblijfplaats. Deze behoefte kwam voort uit zijn verlangen om de grote kennis en wijsheid die hij in gezichten en dromen ontvangen had, aan het papier toe te vertrouwen. De anonieme biograaf deelt hierover mee, dat David in 1539 overwoog:

wo er sich am besten niederlassen solte, damit er ferner beschreiben möchte den himmlischen strom, der über ihn kommen war, wie man im wunder-buch sehen und hören mag, . . .²

* Voor correctie en kritische opmerkingen ben ik dank verschuldigd aan dr. A. F. Mellink.

¹ *David Joris Sonderbahre Lebensbeschreibung aus einem Manuscripto*, in: G. Arnold, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*, II (Stuttgart, 1967. Facs. uitgave van de druk van 1729) 704 vlg.

² *Ibidem*, 734.

³ Bainton, R. *David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert* (Leipzig, 1937) 164.

David vertrok in 1539 naar Antwerpen en kreeg, blijkens de mededeling van zijn latere secretaris Heinrich von Schor, in de omgeving van die stad een huis aangeboden, waarin hij ongeveer vier jaar woonde.³ Waarschijnlijk schreef hij daar, onderhouden door de adellijke families Van Berchem en Van Lier, zijn Wonderboek, dat in 1542 klaarkwam.

Het staat vast dat David in de periode 1538-1544 ook meerdere malen verbleef in Westlauwersfriesland, Groningen en Oostfriesland, waar hij ook aanhang kreeg.⁴ Ook Menno Simons was in deze jaren in Oostfriesland en verwierf daar steeds grotere aanhang. Dit moest wel leiden tot een botsing tussen deze twee voornaamste doperse leiders in de Nederlanden op dat moment. Uit de briefwisseling die zij in 1543 voerden, behaalde David het meeste voordeel, aangezien mede door zijn schrijven dagelijks Mennonieten naar zijn zijde overliepen. Blesdijk beweert dat zij dit vooral deden, omdat het 'metter werelt veynsen' door David werd toegestaan.⁵

Het is niet verwonderlijk dat zowel David als Menno Oostfriesland als toevluchtsoord kozen. Onder het bestuur van graaf Enno II (1528-1540) was altijd al veel mogelijk geweest. Orde en tucht ontbraken in de Oostfriesse kerk, die tussen Lutherij en Zwinglianisme heen en weer werd geslingerd. Dankzij deze situatie, zegt Ubbo Emmius, kon het anabaptisme zich in Oostfriesland vestigen. In 1530 doopte Melchior Hoffman al velen in Emden en stichtte daar de gemeente, van waaruit het doperdom zich over de gehele Nederlanden zou verbreiden. Al werden na Hoffmans optreden maatregelen genomen en werd de kerk van smetten gezuiverd, Oostfriesland bleef een vluchtoord voor ketters. Toen elders in de Nederlanden de vervolgingen steeds feller werden, werd de situatie in Oostfriesland juist weer gunstiger voor vluchtelingen door de dood van Karel van Gelre, die grote druk op graaf Enno had uitgeoefend om de ketterij uit te bannen. Vrijheid en verwarring keerden terug en bleven ook na Enno's dood, toen zijn vrouw gravin Anna regentes werd.

In het jaar van Enno's dood vestigde zich te Emden de Poolse baron Johannes à Lasco, die kort daarvoor gebroken had met de R.K.-kerk. Spoedig een man van aanzien geworden, werd hij in 1543 door gravin Anna tot superintendent van de Oostfriesse kerk benoemd. Zijn taak was, weer eenheid en tucht in deze kerk te brengen. Met name inzake de leer van het avondmaal moest eenheid komen. Het ging hem niet om de uiterlijke vorm, schreef hij in 1544:

Doch op de overeenstemminge in de lere dringen we allezins en wy zijn er op bedacht om de Kerkentucht op te richten.⁶

⁴ Over Davids verblijf in deze streken: Mellink, A. F. *Documenta Anabaptistica Neerlandica, I. Friesland en Groningen (1530-1550)* (Leiden, 1975) 163, noot 5 en 185, noot 4.

⁵ Blesdijk, N.M. *Historia Vitae Davidis Georgii*, ed. J. Revius (Daventriae, 1642) 132-134.

⁶ Joh. à Lasco aan Pellicanus, 31 aug. 1544. Vertaling bij: Meiners, E. *Oostvrieschlands Kerkelijke Geschiedenisse* (Groningen, 1738) 228.

Dat hij hierbij niet bekrompen te werk ging, blijkt uit het feit dat hij niet alleen binnen de kerkelijke gemeenschap eenheid wilde brengen, maar ook afgedwaalde schapen weer naar die gemeenschap terug wilde leiden. Hiertoe gebruikte hij een methode van gesprek en overreding, die hem in botsing bracht met de directe omgeving van gravin Anna. Deze regeringspersonen waren beducht voor keizer Karel, die hun handelsbelangen zou bedreigen, als in Oostfriesland niet veel strenger tegen ketterij werd opgetreden. In à Lasco's woorden: 'Proscribunt, si Deo placet, sectas, non propter Deum, sed propter Caesarem'.⁷ Dit conflict zou er tenslotte toe leiden dat à Lasco zijn ambt van superintendent in 1546 neerlegde en in 1550 naar Londen vertrok.

II

A Lasco liet zich vooreerst niet van zijn plannen afbrengen en voerde al in januari 1544 gesprekken met de voornaamste Davidjoristen en met Menno Simons. Het gesprek met de Davidjoristen had plaats op 22 januari 1544. In een brief aan zijn vriend Hardenberg deed à Lasco hiervan verslag.⁸ Er werd gesproken: 'de Deo et Christo, 2. de iustificatione, 3. de sacramento, 4. de baptismo, 5. de coena Domini, 6. de regno Christi, 7. de angelis, 8. de polygamia, 9. de magistratu'. Dat à Lasco op de hoogte was van Davids opvattingen is niet verwonderlijk, aangezien boeken van David in Oostfriesland circuleerden.⁹ Aan het begin van het gesprek zette à Lasco aan de Davidjoristen zijn leer uiteen en vroeg hen om zonder veinzerij te verklaren of zij het met hem eens waren of niet. Na enige dagen van onderling overleg onder-schreven zij à Lasco's opvattingen, zoals hij die voor hen geformuleerd had.¹⁰

Er bleef echter wel een moeilijkheid: de Davidjoristen schreven hun leidsman een bijzonder soort roeping toe. Hierover wilde à Lasco meer weten dan de Oostfriesse volgelingen hem konden vertellen. Daarom schreef hij David Joris zelf een brief, waarin hij om opheldering vroeg op dit punt. Intussen had ook David aan à Lasco geschreven naar aanleiding van het gesprek van 22 januari. Hieruit ontstond een korte briefwisseling, die uiteindelijk tussen hen geen toenadering, maar een definitieve verwijdering zou brengen. In een brief aan Hardenberg van 26 juli 1544 zei à Lasco ten aanzien van David Joris de hoop te hebben opgegeven en dat, vanwege Davids blasfemie, de geest van de zijnen hem vreemd was.¹¹

⁷ Mellink, *Anabaptistica*, 187-188.

⁸ Zie hiervoor: Fast, H. *Heinrich Bullinger und die Täufer* (Weierhof, 1959) 50, noot 249.

⁹ Mellink, *op. cit.*, 185-186.

¹⁰ Blesdijk, *Historia Vitae*, 138.

¹¹ *Joannis a Lasco opera tam edita quam inedita*, ed. A. Kuyper, (Amsterdam, 1866) 577.

De gesprekken met Menno Simons vonden plaats tussen 28 en 31 januari 1544. Ook deze toenaderingspoging mislukte toen à Lasco en Menno het over allerlei punten, maar vooral over de menswordingsleer van de laatstgenoemde, niet eens konden worden. Niet lang hierna brak ook in Oostfriesland de vervolging uit. Gravin Anna ontving uit Brussel een strenge brief, waarin landvoogdes Maria erop wees, dat Oostfriesland niet langer een bewaarplaats van voortvluchtige ketters mocht zijn. Toen de gravin strenge maatregelen wilde nemen, gericht tegen alle ketters zonder onderscheid, drong à Lasco met succes aan op matiging. Het edict dat nog datzelfde jaar werd uitgevaardigd, richtte zich vooral tegen de wederdopers. Vele Mennonieten, Davidjoristen en Munstersen vluchtten.¹² In februari 1545 zou een ordonnantie worden uitgevaardigd waarin door toedoen van à Lasco, onderscheid werd gemaakt tussen de volledig onbetrouwbaar geachte Batenburgers en Davidjoristen enerzijds en Mennonieten anderzijds. Mennonieten kregen de kans afdoende te bewijzen dat zij niets van doen hadden met oproerige secten.¹³

Menno verbleef in juli 1544 al in Keulen om daar, naar de woorden van à Lasco, velen te verleiden.¹⁴ David Joris, die na 1542 waarschijnlijk de meeste tijd in de noordelijke gewesten doorbracht, bevond zich in het voorjaar van 1544 nog in Oostfriesland. Ubbo Emmius deelt namelijk mee, dat David zijn laatste brief aan à Lasco (26 mei 1544) in Oostfriesland schreef. Wel was David in maart in Bazel om met de families Van Lier en Van Berchem het burgerrecht van die stad te verwerven. Daar zou hij zich in augustus van dat jaar definitief vestigen. De ketterij was hiermee zeker niet verdwenen in Oostfriesland. De gehele eeuw door zouden Emden en omgeving een toevluchtsoord blijven, ook voor Davidjoristen. Zelfs moest in 1590 een predikant, Antonie van Deventer, door een synode ter verantwoording worden geroepen wegens davidjoristische opvattingen. Deze kwestie was de aanleiding voor Ubbo Emmius grondig studie te maken van de leer van David Joris en daartegen twee boekjes te schrijven.¹⁵

III

Zoals wij zagen, reageerden David Joris en à Lasco op het gesprek van 22 januari 1544 met elkaar een brief te schrijven. À Lasco wachtte hiermee niet lang, want zijn eerste brief dateert van 4 februari 1544.¹⁶ In deze brief maakt hij duidelijk waarom

¹² Ubbo Emmius, *Rerum Frisicarum*, 925-926.

¹³ Mellink, *Anabaptistica*, 189-190.

¹⁴ *Joannis a Lasco opera*, II, 576.

¹⁵ Nippold, Fr. *David Joris von Delft*, in: *Zeitschrift für historische Theologie* 34 (1864) 645 vlg.

¹⁶ *Joannis a Lasco opera*, II, 568 vlg.

hij toenadering had gezocht tot de Oostfrieze aanhangers van David en waarom hij zich nu tot hem persoonlijk richtte. Toen God hem riep als dienaar van de Oostfrieze kerk, beschouwde hij het als zijn eerste taak zich te richten tot hen die nog niet in de gemeenschap der kerk waren opgenomen, ook al weken zij af van de leer van de kerk. Hen die afweken, trachtte hij door middel van gesprekken te overtuigen van de juistheid van die op Gods Woord gegrondveste leer.

Met de Davidjoristen had hij gesproken, omdat in Oostfriesland over hen en over David Joris de wonderlijkste geruchten de ronde deden, zowel onder het volk als bij de magistraat. Men beweerde dat David en de zijnen nog een of ander helderder licht verwachtten, voordat zij openlijk hun overtuiging naar voren zouden brengen ('het metter werelt weynsen'). In het gesprek met Davids volgelingen, schrijft à Lasco, hadden zij samen de leer van het Evangelie van Christus als Rechter over allen aanvaard en hadden de Davidjoristen tenslotte unaniem à Lasco's leer onderschreven. Eén probleem was er gebleven, de bijzondere roeping die de Davidjoristen toeschreven aan hun leidsman. De kern van de brief luidt daarom: 'Kortom, wij verzoeken u om die bijzondere roeping, . . . , aannemelijk te maken of haar geheel te laten varen'. De kerk is al voldoende in verwarring gebracht door mensen die zich een bijzondere roeping toekenden, wat ondermeer bleek uit de tyrannie van de paus en de waanzin van Münster. A Lasco verzoekt David tenslotte om met zo min mogelijk allegorieën en in eenvoudige taal te antwoorden.

Tegelijkertijd schreef David een brief aan à Lasco, daartoe aangezet door het relaas dat de zijnen gaven van het gesprek, dat zij op 22 januari met à Lasco voerden.¹⁷ Deze brief bevindt zich in een bundel Zendbrieven van David Joris en is gedateerd 15 juni 1548.¹⁸ Zoals wel vaker het geval is met de data in de bundel Zendbrieven, is deze datering onjuist, aangezien de brief in ongeveer dezelfde tijd geschreven werd als die van à Lasco van 4 februari. Het opschrift van deze brief is gelijk aan dat van vele andere brieven van David: 'Emanuel, Deur wiens God, God mit ons is, . . .'. Deze naam Emanuel, die volgens Matth. 1 : 23 betrekking heeft op Jezus, past David op zichzelf toe. Onder deze naam was hij in Antwerpen bekend.¹⁹

David begint de brief met de mededeling dat hij à Lasco graag het Wonderboek had gestuurd op diens verzoek. Hij zal hem echter de latijnse versie doen toekomen, omdat de 'nederlandts-duytsche' uitgave vol errata zit. David hoopt dat à Lasco toch op zijn brief zal ingaan en een oordeel zal geven over zijn geschriften. Zij zullen van elkaar moeten leren en zich door elkaar laten gezeggen, als de een de ander overtreft in kennis. Wat hemzelf aangaat, is hij overtuigd dat de eeuwige waarheid

¹⁷ Blesdijk, *Historia Vitae*, 145.

¹⁸ *Het tweede Bouck der Christlijcker Sendebrieven*, (v. d. Linde, no. 225) dl. 2, fol. 1-2.

¹⁹ Frederichs, J. *De Secte der Loïsten of Antwerpse Libertijnen 1525-1545* (Gent, Den Haag, 1891) XLV (bijl. XXVII).

en wijsheid Gods met hem is en hij met haar. A Lasco zou echter, ware dat mogelijk, moeten worden bijgestaan door alle schriftgeleerden en evangelische leraars. David heeft bijzondere redenen om nog niet direct te antwoorden op zijn vraag naar het fundament van Davids roeping. Deze redenen noemt hij niet, dat zal hij in zijn antwoord op à Lasco's brief doen.

De tweede brief die David Joris schreef hoort in de eigenlijke briefwisseling niet thuis, omdat hij anoniem werd geschreven.²⁰ David schreef hem direct na of tegelijk met de eerste brief, wat blijkt uit het feit dat hij als anonieme briefschrijver de inhoud ervan kent. De anonieme brief dateert dus ook van eind januari, begin februari 1544. De brief is bedoeld als waarschuwing aan à Lasco om niet foutief over David Joris te oordelen, waardoor hij zich in het verderf zou storten. Hij zal een innerlijke strijd moeten leveren tegen de kwade oude mens in hem, dat is de listige, slangige duivel. Hij zal bemerken dat, als de liefde en een beminnelijke aard en Geest in hem is, David Joris dezelfde aard en Geest liefheeft en niets anders zoekt dan het welbehagen Gods. De anonymus doet een beroep op à Lasco's verdraagzaamheid en benadrukt dat niet de mens, maar God moet beoordelen wat juist of onjuist, wat vals of echt is. We horen hetzelfde motief als in de eerste brief: mocht David meer weten dan à Lasco, dan moet hij zich door hem laten gezeggen. Mocht David tot het verkeerde neigen, dan moet hij het aan God overlaten dit aan David duidelijk te maken. Het is een pleidooi voor godsdienstige tolerantie, al vele jaren eerder geschreven dan de bekende brief ten gunste van Michael Servet.²¹

De anonymus is overtuigd dat David Joris en à Lasco tot overeenstemming zullen komen. Daaraan hecht de anoniem schrijvende David blijkbaar zoveel waarde, dat hij de moeite neemt naast zijn eerste brief nog deze anonieme te schrijven. Mogelijk hoopte David door à Lasco's bemiddeling een vaste woonplaats in Oostfriesland te krijgen. Al jarenlang zocht hij erkenning bij kerkelijke en wereldlijke overheden. Reeds had hij door middel van brieven en gezantschappen het Hof van Holland, Philips van Hessen, de Duitse vorsten, Bucer, Melancthon en Luther benaderd, maar zonder resultaat. Oostfriesland was de laatste mogelijkheid, wat zijn toenaderingspoging tot à Lasco bijzonder klemmend maakt. A Lasco was de persoon bij uitstek om het bij gravin Anna voor hem op te nemen. Niet voor niets droeg hij zijn begin jaren veertig geschreven verdedigingsgeschrift tegen Adam Pastor, op aan de gravin.²² Verdraagzaamheid, waar hij zo sterk in zijn brief de nadruk op legt, was juist hetgeen hij nodig had om zonder gevaar zijn leer te kunnen belijden en verbreiden.

²⁰ *Sendbrieven*, II (v.d. Linde, no. 226) dl. 1, fol. 9-11.

²¹ *Sendbrieven*, I, dl. 4, fol. 14b-16b.

²² *Onschuldts Davids Jorisz . . . gepresenteert an . . . vrouw gravinne tot Emden* (v.d. Linde, no. 9).

A Lasco's antwoord op Davids eerste brief dateert van maart of april 1544, aangezien Davids antwoord op deze brief dateert van 26 mei 1544. De inhoud bestaat uit een korte samenvatting van Davids eerste brief en een aantal punten, dat à Lasco en de zijnen niet beviel in Davids leer. Hiermee voldeed à Lasco aan Davids verzoek om bezwaren te noemen tegen zijn leer, zodat hij daarop in kon gaan. Enkele ervan komen nog naar voren bij de bespreking van Davids vierde brief, waarin hij de bezwaren puntsgewijs behandelt.

Zoals de eerste brieven elkaar kruisten, zo deden de antwoorden dat hoogstwaarschijnlijk ook. Het antwoord van David op à Lasco's eerste brief was een tot nu toe ontbrekende schakel in de briefwisseling. Blesdijk noemt het bestaan van de brief wel, maar had er geen copie van. Zeer summier geeft hij de inhoud ervan weer.²³ Een afschrift van deze brief bleek in een fraai handschrift aanwezig te zijn in de Doopsgezinde Bibliotheek Amsterdam, met een afschrift van Davids vierde brief in één band samengevoegd.²⁴ Het handschrift dateert van ongeveer 1546, zo bleek uit de ouderdom van de papiersoort. De brief moet in maart of april 1544 geschreven zijn. David begint de brief met de verwachting uit te spreken dat de dag van zijn beroering, de tijd van zijn ballingschap bekort zal worden. Op deze passage doelt Blesdijk als hij meedeelt dat David hoop had gekregen dat de dagen van zijn ballingschap en leed mede door het vriendschappelijk gesprek [de briefwisseling] met à Lasco bekort zouden worden. Zo wordt nogmaals Davids verlangen naar rust tot uitdrukking gebracht.

In zijn anonieme brief wees David à Lasco er al op, dat hij een zware innerlijke strijd zou moeten voeren om tot een waarachtig oordeel te komen. Hij gaat hierop door met de opmerking dat niet ieder de sleutel der kennis bezit, zeker niet de schriftgeleerden en wijzen van de wereld. Slechts de Geest der Waarheid kan kennis geven aan de gelovigen. Zelf is David een ware getuige van hetgeen over de Gezegende geschreven staat. Dit moet hij blijven tot alle dingen volbracht zijn. A Lasco vroeg hem nu deze bijzondere roeping aannemelijk te maken met getuigenissen uit Gods Woord, maar aan deze oude begeerte van à Lasco kan hij, geroepen tot gehoorzaamheid aan de Heilige Geest, niet zomaar voldoen. Hoe kon à Lasco beweren dat de gemeente verscheurd werd door mensen met zo'n roeping, terwijl het hem, David, alleen op aarde bekend is hoe de gemeente bestaan of beginnen moet.

David kan zijn roeping niet prijsgeven en wil haar ook nog niet ondersteunen met getuigenissen uit Gods Woord. Zijn edele, fijne paarlen en welriekende rozen zijn te kostbaar om hen zomaar aan vleselijke, eigenwijze mensen te kunnen geven. God zal

²³ Blesdijk, *Historia Vitae*, 144.

²⁴ D.B.A., ms. M.A. 791 (genoemd in: *Catalogus der Werken over de Doopsgezinden* . . ., Amsterdam, 1919, p. 63).

eens à Lasco en de zijnen ertoe moeten bekwamen om zulk een licht, waarheid en kennis van David te ontvangen. Zo blijven veel vragen in deze brief onbeantwoord. Ten eerste, die naar het fundament van Davids roeping, maar ook die over de verhouding tussen Schrift en Geest, over de gemeente, over de eindtijd en tenslotte over Davids idee van de drie werelddtijden. In de volgende, niet zoveel later geschreven brief gaat David wel op deze en andere punten in. Blijkbaar waren à Lasco en de zijnen er reeds toe bekwaam om deze wijsheid te ontvangen.

De vierde brief van David Joris, het 'Cort Bericht unde schriftlijck Antwoort D.J. op den Brief des Eerwaerdighen Heeren J.A.L.', heeft zo'n omvang dat hij beter tractaat kan worden genoemd. De aanhangers van Davids leer in het begin der zeventiende eeuw, dachten er net zo over, want zij namen de brief op in een bundel tractaten²⁵ en niet in een bundel Zendbrieven. Zoals gezegd, bezitten wij deze brief ook in handschrift, een uit ongeveer 1546 daterend afschrift. Er zijn slechts geringe verschillen tussen manuscript en druk. De naam 'Cort Bericht' waaronder deze brief bekend is geworden, staat niet in het handschrift. De nauwkeurige datum 26 mei 1544 komt daarin ook niet voor, er staat slechts: 'Im Schaltjar 1544 Im Mayo'. Tenslotte is er nog een gering taalverschil tussen manuscript en druk. Het oost-middelnederlands van het manuscript is in de druk enigszins 'vernederlandst'. Nippold verzekert ons dat David deze brief in Bazel geschreven heeft, maar wij zagen reeds dat David daar later dan 26 mei 1544 aankwam en dat hij de brief volgens Ubbo Emmius schreef in Oostfriesland.

De inhoud van deze brief is veel te uitgebreid om in zijn geheel te behandelen. David behandelt in zeven onderdelen zeer veel aspecten van zijn leer. Wij kunnen deze brief beschouwen als een, in tegenstelling tot het Wonderboek, bondige samenvatting van zijn opvattingen. Bij ieder onderdeel gaat David uit van een citaat uit à Lasco's tweede brief, die zo, op de inleiding na, geheel in de oorspronkelijke taal wordt weergegeven. De voornaamste vraag van à Lasco, naar de fundering van Davids roeping, waarover David in zijn derde brief nog niets kon meedelen, wordt nu wel beantwoord. Direct in de inleiding van de brief spreekt David er al over en benadrukt dat hij door God geroepen is. God heeft hem, onwaardige, licht en kennis van Zijn Woord gegeven en kennis van hetgeen in zijn tijd gebeuren zal. God heeft David zelf bij de hand genomen en hem gezegd: 'Du bist mijn knecht, Ja beminde Soon, die alle mynen wille sult volbrenghe'.²⁶ Hij voert zijn roeping direct terug op de visioenen en dromen die hij had. Deze visioenen zijn ons bekend uit zijn eigen geschriften en verscheidene andere bronnen. Blesdijk deelt mee dat het fundament

²⁵ Er zijn twee exemplaren in de U.B.A. en een in de D.B.A. (M.A. 791). Het laatste werd door mij gebruikt (v.d. Linde, no. 19).

²⁶ *Cort Bericht*, fol. 1b.

van Davids secte bestaat in de openbaringen, die hij enige maanden na het wederdopersconvent te Bocholt (augustus 1536) ontving. Uit een andere bron blijkt het te zijn geweest 'indien wtganc vant sessendertichste jaer, voir kerstmis drie of vier weken telanxten'.²⁷ Toen ontving David de ware leer en de opdracht, een heilige en zuivere gemeente te stichten. Toen werd hij door God geroepen tot getuige om de dingen die nog verborgen waren, openbaar te maken.

Dat à Lasco een roeping, gebaseerd op visioenen en dromen, resoluut afwijst, verwondert ons niet. Hij kon slechts een roeping, gefundeerd door het geschreven Woord van God, aanvaarden. Het is voor hem blasfemie dat David zich de Emanuel noemt, waarmee hij beweert dat God om zijnentwil reeds met hem is en steeds meer zijn zal. A Lasco laat David en de zijnen vallen en geeft alle hoop op om hen in de Oostfriesse kerk terug te kunnen brengen.²⁸ Hij en David waren vertegenwoordigers van twee werelden, die voor elkaar onbereikbaar waren geworden. De schriftgetrouwe Oostfriesse Reformator kon deze exponent van het doperse Spiritualisme, die de letterlijke Schrift volkomen vergeestelijkte en verallegoriseerde, onmogelijk de hand reiken.

²⁷ Bainton, *David Joris*, 185.

²⁸ Brief aan Hardenberg, *Joannis a Lasco opera*, II, 577.

David Joris' derde brief aan Johannes à Lasco (maart/april 1544)

[1] Emanuell, doer wiens Godt, Godt mitt ons is. Genaede unnd vrede in Christo, doer Christum van Godt onsenn hemelschenn vader, een heer und Coninck der werlt over all gebenedytt in der Eewicheitt. Erweerdige Heere Jo. à Lasco. Saluijtt.[2] Want gij u, Eedele Heere à L. verdemoedicht an my alderverachtste und kleyne, soe minlicken und Broderlicken the schryven: nielt van eenicheitt und vrede nae der waerheitt vereyschende¹, tguede by onns versocht hebbt. Ben ick wt der maeten verblydt geworden my mitten gebonden paulo schier daerinne saelus² noemende, vermits ick my heb laeten voerstaen, off den [3] dach mynder Tribula-tienn, den tytt mynder wechwerpinge verkortet, de Eere unnd glorie Godes (welcken

¹ vereyschende = bespeurend

² saelus = saulus, d.i. de apostel Paulus.

ick als synn kintt unnd Dienaer by alle Menschenn soecke te verhoegenn) bekent unnd angenoemen mochte wordenn, van dien die sich hem Gebenedyt, well mitten monde belydenn, unnd letterlick, als nae den vleyssch wterlick roemenn, unnd bekennen willen. Dan inder kracht, nae den Geest unnd waerheitt, algeheell vrent synn. Jae onweetende [4] weygerenn und loechenenn, soe van hem geschrevenn is, waer aff ick van Godes Genaedenn, een wisse zeeckere trouwe getuige synde, unnd Genaelick blyvenn moett, hoe well hett niet geloofft, dan bespoot unnd belachett wertt, jae sall wordenn, biss die schrift vervult, alle dingen vulbracht, als dan gesien unnd bekent wert, in wien sy alle gesteecken off sich angestotenn hebbenn, gelyck dy myn B.³ weetest, dat eer niet gesynn en kan, oder mach [5] nae der schriftuerenn.

Doch soe die selvige (die niet en geloevenn, eerst sienn willen) eer tott den gesichte der hemelscher wysheit unnd waere kentenisse Godes quaemen, en mocht an haer (die daer verordentt, dat Even Beelt Christi, unde weesen Godes gelyck geschiet synn) die schrift niet vervult, den Geest waerachtich bevonden werdenn. Wantt soe sy, die in denn daege ons Heerenn Jhesu waerenn, die selvige bekent [6] hadden, solden geensins den Coninck der Glorien gecruist hebbenn, want dese kann oick dat licht der wysheit gemissenn, dat doer hem selven bedeckt is, konnen sys niet bekennen off verstaen dan voeren, derhalven een Godtloos weesenn, unnd wandelen gelycklick in duisternisse mit haerenn wille, dan daermit schynt die gerechtige te vergaenn, unnd die Soone des Menschen gaet, soe van hem geschreven is.

Och off syt wter hertenn [7] bekenden, und sy soe wysz waerenn, dat se hem als een kindeken (dat doch syn moett) leydenn und leeren lieten, van den Geest der eewiger waerheitt, de den slotell der kennissen van alle woordenn Godes op u doenn heefft, op dat sy die kracht des alderhoechstenn verstaenn, die schrift te recht snydenn kondenn, nae mynn lust unnd herten wunsch, tot Loeve synder heerlicheit.

Nu dat overgeslaegen mach van alle Man, weet ick well, niet syn, om dattett [8] Gelooff Igelicks dinck niet en sy, die wyszeitt vell te scherp unnd te hooch den ongeleerdenn is. Niet alleen myn B. Dongeleerden der Bibelscher Schrift, van taell oder tongen, mer die schrift wysenn unnd kloeckenn der werlt, die de meeste wijszeitt, unnd thoechste verstant duncken te hebben, die Godt nae syn woordt daerin hefft verblindenn und vangen laeten.

Overst voer de Geleerden des Rycks Godes, welck haer selven waerachtich wt, Christum [9] datt waerachtige woordt des Vaders ingaen, denn Levendigen, und niet den dooden vraegenn, is sy niet te hooch off te scherp, vermitz sy Neederich van gemoett, cleyenn und niet groets van herten synn, Waer doer sy Olt unnt Nieuw

³ B. = beminde.

verreycken, sulcks wten schatt haers hertenn met onderscheit macht hebben voert te brengen, nae der eewiger waerheit; Want hier unnd anders Nieuwers wert de sloetell der kentenissenn, alle onderscheit van guet unde [10] quaett, van reyn und onreyn, van waerheit und loegenn, van licht und duisternisse, van doot und leven, van Olt unnd Nieuw by gevonden; Tboeck des Lams opgedaen, want sy syn mit sulcken sin waerdich van den Boom des Levens, dat Broot int Rijke Godes te eetenn, machtich hemelsche dingen te verstaenn. Hoe Geestlick het moett geoordelt syn. Dan soe ist mitten eigensinnigen oder vleyschelickenn nielt verstaenn, veele min gedaen, soe ghy weett dat geschreven is. [11]

Want watt van die Geest Godes voert komptt, duncket hem sottheit, om dattet niet Menschelick, mer Geestlick moet geordeltt syn. Siet die woordenn dan mit een Geestlick gesicht int licht well in, unnd verstaet myn B. wie dat nu (wt sulcke dingenn te Oordelenn) Geestlick is, unnd Geest gelyck u synn, all geseyt is.

Soldt ick dan nu der onder des Heijlijgen Geests gehoorsaemheit geroepen ge- [13] boegenn, willichlick in die anderde Geboorte gesint sy, u alder begeerte alsoe o myn B. sunder sulckenn ansien vervullen, myn seindinge mit getuichenisse des woorts Gods ter stont bewysenn, (soe ick ter rechter tyt oick zeeckerlick will) off datt ick, soe du my schryvest daer ganschelick affstaenn oder verlaeten solde, opdatter geenn tweedracht in der Gemeenten quaeme, diewijle ick se⁴ hartlick lieve, soecke unnd begeere, mer dat nae der waerheit in onverstoerlicheitt, die menn [13] jae niet meer vervoerenn oder verleyden sall moegen. Welck my versorg ick allene op aerden bekent sy, hoe sulckes bestaenn oder beginnen moett, soe waer ick u maell slecht, sulckes nae dyn begeerenn aff te staen.

Dan solde ick met u allenn van desen oepentlick alle dingen te kennen geven, soe most ick immer dat mit geen kinderen, eygenwysenn oder vleyschelicke zielenn, sonder mitt Geestlicke sachtmoedige, guetwillige herten, de liefheb- [14] bers der wyszheitt doenn, opdat ick niet in de wint vergeeffs en spraecke, Myn kostelicke Edele fyne perlen unnd suyvere welruyckende Roosen des soeten goeden woortt te vergeeffs, my tot hindernisse, tontyde nielt voert en brenge, welck du oick, weet ick, prysest unnd well sult willenn, opdat alle dingen oordentlick unnd wyschelick⁵ wtgericht, te rechter tyt prophytelick, nae dat voirnemen Godes des Heerenn behaegen altyt voertgebracht wert. [15]

Want tis uwer lieffden kenlick, dat paulus mit den Corintheren niet konde van geestlicke dingen spreekenn, om dat sy noch vleischlick, twystich, kyffachtich unnd bytachtich, menschelick roemende waeren, hoe sold ick dan O mynn B. uwer Lieffden alsulckenn hoegen wichtigenn dinck, soe lichtvaerdich moegen bewysenn und datt noch mit dat almachtige woortt van den hemell (welck gy eijsschett) die

⁴ se = haar (de gemeente).

⁵ wyschelick = wyschelick.

eewige wairheitt, wysz- [16] heitt, heillicheit und gerechticheit Gods, een licht unde Leven der Eewicheitt, datt sich van niemants handen tasten, grypenn, oder bevaaten, sonder mitt een wairachtich geloeve, innerlick nae den Geest, van een nederich guetwillich herte verstaenn, sien unnd bekennen laet, welcke dan noch beyde, twillenn und seggen van desen inder hantt oder macht heeft. Wie bin ick dan, der sulcks nae menschelicker begeerten, sonder datt bestaen solde? Waert [17] overst⁶ mit die letterlicke geschrevenn schrifft te beleggen, daer konde ick my soe nielt vergrypenn.

Taemet dan nielt myn B. dat wy onse herten te voiren eerst daer toe bereydenn, bequam maecken laeten, alle anstoetinge off argernisse voir den heere wt den wege doenn, sulcken licht, wairheit, kentenisse unnd verstant tontfangen? Bedenckt u wel, moet de wech niet bereytt, Johannes voer Jhesum, Christus voir Godt ange-noemenn werdenn, de wett voer dat [18] Evangelium, tkint voer den Mann, den avent voer den morgenn gaen? Off laet gy u duncken dat mynn seindinge niet van Godt nae den Geest und waerheit, menschelicker unnd letterlicker wyse sy? Mett gesproecken woordenn oder geschrevenn schriften te berichten is? Ongetwyfeltt, want niet meer dan sulcks waer, soe most ick beschaemt staenn, myn woortt van geender waerden synn, soldt my oick veere daer in te boeven gaen, diewyle ick weett datstu in alles [19] voirbundich schrifttelick geleertt, in tael und tongen alles wedervaeren bist.

Overst wantet sich anders by denn oprechten goettwilligen bevintt, sall mynn wederpartyder noch ter tyt eenn gottloess bevondenn werden, unnd in syn woort, seg ick, te schande koemenn, voir Godt unnd synenn Engelen. Dairom achtet myn Lieffste geen sottheit off vergramt u niet B.H.à L.⁷ Dunckt oick niet, dat ick verstomt sy, kan u van stonden an beter dan Moises [20] ten eersten antwoorden, wie my gesondenn off upgewecket heeft, oder wat myn sendinge sy, dan dat mucht u doer een luydende woortt alleen, niet sonder tgelooft profytenn, solder eerst liever mit u daer van tracteren, datt benaerstigen in te planten, nae dien het in gehoorsaemheitt voer behoert te gaenn, und eerst int leventmaeckende guede woortt der kracht Christi Davidts, een Man van Godes herte, verstaet, te rechter tyt opgerecht wert, wattet voer een kracht, geest [21] unnd leven sy, unnd wie datt selvige Geestes woortt heeft, oder niet en heeft; den men hooren sall wie Moises unnd Christus, geenn verstant off macht en geeft, jae niet en kan. Hoe sall hy dan vermoegen die dingen inden welckenn hy onverboerenn⁸, vrent unnd doott in iss, omdat sulckes dan waer is, blijfft hy, hoe soer⁹ men hem raeckt unnd ten guede staett, sonder gevoelenn, wert

⁶ overst = echter.

⁷ B.H.à L. = Beminde Heere à Lasco.

⁸ onverboerenn = niet wedergeboren.

⁹ soer = seer.

well doer het opperste guett quaeder und arger dan niet beter, hoe dit alles [22] bykomt, beken ick (de Heere sy Loff) vann angesicht tott angesicht.

Alsoe laett ick dat gequetste Riett ongebroeckenn, dat roeckende werck ongelescht, een Iegelick nae synen moettwille tiegen my vast anloepenn und stoeten. Verwachtende dat salige laetste wrkenn, den bestelden tijtt, welcke die Vader alleenn in syn eigen macht heefft, dat hy se dan alle, die nu syne vyanden synn, nae syn Woortt daer [23] hen in schanden stelle, bestraffe unnd underbrenge, gelyck eenn voetschaemell¹⁰, nae der schriftueren.

Gaen myn reeden u gepeinss te bovenn, soe en verwerptse daerom niett, dan proefft myn woortt, und ondersoeckt mynen Geest, hert, sin, will unnd gemoet. Irrickt¹¹ alle dinck well unnd recht, want vindest u in myn woort roem und voergeven niett oprecht, soe will ick tho schande [24] koemen, in alles watt ick quaelick contrarie Godt woortt, sin unnd wille geschrevenn hebbe. Jae doch will ick, dat gyt my anteyckentt. Ick willt gaerne weetenn, unnd u daer danck voer seggenn, wantt ick en will niett doolenn, noch die loegenn in eeniger wyse toestaenn. Godt geve u alle alsoe te doenn van oprechter hertenn. Amenn.

Niemt voertt eerste doch [25] int guede, datt ick u begeerte nae niet ter stontt gedaenn en hebb. Want hebt niet anders konnen gedoen, omdat ick alleenn mynen Heere Lieve Godt onderworpen und eigen sy, tsall sich soe bevinden. Daerom en oordelt niett quaelick, sonder die Wairheitt.

Bij mij D.J. alltyt getrouw, waerachtich in Godtt almachtich (. . .)¹².

¹⁰ voetschaemell = voetbank.

¹¹ irrickt = richt (= beoordeel)?

¹² Onder aan de brief staat een signatuur, waarschijnlijk een nabootsing van de signatuur van David Joris.



De Wederdoper David Joris, door Jan van Scorel.
Geverniste tempera op eikenhout. Kunstmuseum Basel, Inv. 561.

Wie doopte Konrad Grebel?

Overwegingen bij Meihuizens uitleg van de bronnen

In het eerste nummer van de nieuwe reeks van de *Doopsgezinde Bijdragen* heeft H. W. Meihuizen een opstel geschreven getiteld 'De bronnen voor een geschiedenis van de eerste doperse doopstoediening'.¹ Tegenover de bekende tekst van het hutterse *Geschichtbuch*, dat door Caspar Braitmichel geschreven werd, plaatst Meihuizen een brief van 'oberdeutsche'* dopers aan hun geloofsbroeders in de buurt van Keulen. Deze brief werd geschreven op verzoek van de keulse dopers en schildert het begin van de doperse beweging in Zürich. Terwijl de hutterse kroniek vertelt dat Jörg Blaurock tijdens een bijeenkomst van 'broeders', die waarschijnlijk plaatsvond op de 21e januari in het huis van Felix Mantz, eerst zichzelf door Konrad Grebel liet dopen en daarna zelf de anderen doopte², vertelt de brief aan de keulse dopers, dat na de eerste doop door Grebel aan Blaurock bediend, Grebel ook de andere aanwezigen doopte.³

Door een nauwkeurige vergelijking van de beide bronnen probeert Meihuizen te bewijzen, dat de brief aan de keulse dopers, waarvan slechts drie licht van elkaar afwijkende nederlandse versies bestaan⁴, de oorspronkelijke versie is. Voor deze

* Er is een onderscheid tussen 'süddeutsch' (d.w.z. in Zuid-Duitsland gelegen) en 'oberdeutsch' (d.w.z. in het gebied van de 'oberdeutsche', hoogduitse taal, dus inclusief Zwitserland, Oostenrijk, Moravië; in tegenstelling tot 'niederdeutsch', platduits).

¹ *Doopsgezinde Bijdragen* nieuwe reeks, 1 (1975) 54-61.

² A. J. F. Zieglschmid ed., *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*, (Ithaca, New York, 1943) 47 vlg. (hierna geciteerd als *Geschichtbuch*).

³ Vergelijk ook H. W. Meihuizen, *Van Mantz tot Menno* (Amsterdam, 1975) 17: 'Het was Grebel, die Blaurock doopte en volgens het oudste bericht ook alle anderen.'

⁴ A. *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica (BRN)* (Den Haag, 1910) VII, 515 vlg. (Het beginsel der scheuringen onder de Doopsgezinden . . . 1615 (Amsterdam, 1658)).

B. *Ibidem*, 24 vlg. (Successio Anabaptistica (Coloniae, 1603)).

C. P. J. Twisck, *Chronijk van den onderganch der tyrannen* (Hoorn, 1620) fol. 996. De versie bij Twisck was mij niet toegankelijk. Kennelijk stamt ze net als versie B uit een geschrift met de verkorte titel 'Beter verlicht', waarin de Nederlandse vertaling van de brief al voorkwam. Dat zou betekenen dat er slechts twee verschillende vertalingen zijn: 1) die van A, die zoveel

stelling pleit volgens Meihuizen allereerst, dat het bericht van de kroniek juist in die formuleringen die in de brief ontbreken, inspeelt op de later opkomende interesse van de hutterse broeders in de ordinatie en daarom ook in de geordineerde priester Blaurock als stamvader van de Hutterieten. Meihuizen ziet in de versie van de kroniek een tendentieuze misvatting van het oorspronkelijke bericht, zoals dat te vinden is in de brief aan de keulse broeders.

Deze brief moet echter, dat probeert Meihuizen in de tweede plaats te bewijzen, zeer vroeg gedateerd worden. Ze zou namelijk in de eerste helft van 1530 in de Klettgau geschreven zijn. De datering blijkt uit het feit dat de martelaarsdood van Blaurock (6 september 1529 in Klausen in Tirol) nog niet bekend schijnt te zijn. Daarom kan de brief niet te lang na deze datum geschreven zijn. De geografische situatie van de briefschrijver in het noordoosten van Zwitserland zou echter kunnen worden opgemaakt uit het feit, dat in de brief wel de martelaarsdood van Johannes Brötli en Michael Sattler genoemd wordt, maar niet in de kroniek. Meihuizen maakt daarmee de afstand in ruimte en tijd tot de eerste doperse dooptoediening zo klein mogelijk en stelt dat de brief in vergelijking met de kroniek veel betrouwbaarder is. De vraag wie de dopers zijn die in de eerste helft van 1530 in Keulen geïnteresseerd zijn in inlichtingen over het begin van de doperse beweging, beantwoordt Meihuizen met een verwijzing naar Melchior Hoffman die bij zijn reis naar Oostfriesland in mei 1530 door Keulen moet zijn gekomen. Bij een mogelijke ontmoeting met dr Gerhard Westenburg in Keulen zou deze hem hebben kunnen vertellen van zijn bezoek bij Mantz en Grebel in Zürich in 1524. Als Hoffman nog meer over de verdere ontwikkeling had willen weten, kon Westenburg hem de nodige adressen in de Klettgau bezorgen.

Deze bewijsvoering laat mij toch erg onbevredigd. Ook al ben ik het eens met een heel aantal van Meihuizen's redeneringen, dan blijven er toch een aantal belangrijke vragen liggen. De eerste is wel de volgende: als op de 21e januari 1525 alleen Grebel doopte, wie doopte hem dan? Of heeft hij de geloofsdoop niet ontvangen? Dat zou een gevolgtrekking zijn die Meihuizen niet zou willen maken. Maar had het probleem niet blootgelegd moeten worden? Ik wil de problematiek nog eens punt voor punt nalopen.

1. Het is Meihuizen ontgaan, dat H. S. Bender zich reeds diepgaand met het door hem behandelde bronnenmateriaal en de problemen daarvan heeft bezig gehouden⁵ mogelijk bij de tekst van het origineel blijft; 2) die van B en C, die meer rekening houdt met een correcte weergave van de inhoud van de tekst. Wanneer dat niet nader wordt vermeld, citeer ik A.

⁵ Harold S. Bender, *Conrad Grebel, c. 1498-1526* (Goshen, 1950) 217-219. Ook Bender kent de versie bij Twisk niet, maar noemt een Duitse vertaling in een manuscript van de Doopsgezinde Gemeente Heubuden. Deze versie moet een vertaling van B zijn.

en R. Friedman zich bij Benders conclusies heeft aangesloten.⁶ Weliswaar heeft Bender niet opgemerkt, dat de brief aan de keulse dopers de gebeurtenissen bij de eerste doperse dooptoediening anders weergeeft dan de hutterse kroniek. Maar dat is – zoals ik zal aantonen – ook helemaal niet zo ondubbelzinnig het geval. Men mag Benders analyse van de bronnen niet in ieder opzicht kunnen volgen, maar toch zou het gesprek met hem voor Meihuizen een aantal belangrijke gezichtspunten hebben opgeleverd en zou het onderzoek verder gebracht zijn.

2. De datering van de brief op de eerste helft van 1530 is onhoudbaar. Men kan het zwijgen over de martelaarsdood van Blaurock niet tot uitgangspunt voor de berekeningen nemen. In de eerste plaats wordt de executie van Uliman, die niet in 1528 maar in mei 1530 plaatsvond,⁷ vermeld. In de tweede plaats luidt het slot van de brief: 'Alsoo hebt ghy den gront, hoe het hem in den beginne toegedragen heeft. Namaels zijn vele dingen geschiedt, alsoo dat 'er veel onordentlijck gelooopen hebben.' Met het woord 'beginne' wordt de hele tijd van ca. 1522 tot 1530, waarover bericht wordt, samengevat. Dit begin ligt echter al in een verwijderd verleden. Er is dus in de tijd dat de brief werd opgesteld al geruime tijd sedert 1530 verstreken. Dat wordt bevestigd door het gebruik van het kennelijk al gangbare begrip van de 'zwitserse broeders'.

Als aanduiding van een niet slechts in Zwitserland voorkomende, maar over het hele 'oberdeutsche' gebied, ja tot in Hessen en langs de benedenloop van de Rijn verspreide groep dopers heeft de uitdrukking pas sinds het begin van de veertiger jaren betekenis gewonnen.⁸ Met deze terminus post quem zitten we met de dateringsvraag al om het midden van de eeuw. Aan de andere kant wordt een vage tijdslimiet gesteld door een omstreeks 1615 geschreven opmerking bij een van de drie nederlandse versies van de brief. De brief zou 'uyt een oudt Schrijver der Doopsgesinden in Switserlandt, voor veele jaren aen hare Broederen omtrent Ceulen gesonden . . .' zijn.⁹ De formulering 'voor veele jaren' laat weliswaar een grote speelruimte, maar verhindert in ieder geval om bij het speuren van contacten tussen de 'oberdeutsche' en de 'niederdeutsche' dopers te dicht bij de eeuwwisseling te raken. De brief die als zelfstandige bron voor de kennis van de eerste doperse

⁶ Robert Friedmann, *Die Schriften der huterischen Täufergemeinschaften. Gesamtkatalog ihrer Manuskriptbücher, ihrer Schreiben und ihrer Literatur 1529-1667* (Wenen, 1965) 174 vlg.

⁷ Deze datering gaat uit van Kessler en Vadianus, zie *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz (TQ)*. II, *Ostschweiz*, hrsg. von Heinold Fast, (Zürich, 1973) 636 en 639; vgl 579 en 587. Zelf heb ik de datum van de marteldood foutief aangegeven met het jaartal 1529: *Mennonitisches Lexikon, (ML)*, IV, 394.

⁸ Bender, *Grebel*, xi vlg.

⁹ *BRN*, VII, 515.

dooptoeiening in januari 1525 moet dienen, zal tussen 1550 en 1590 geschreven zijn.

3. Moeilijker is de vraag te beantwoorden, wie de schrijver van de brief was. Meihuizen houdt zich aan de woorden van de nederlandse uitgever van de brief, voor wie het vanzelfsprekend is dat de brief door 'de switsersche broeders' of de 'Doops-gesinden in Switserlandt' geschreven is. Naar de oorsprong van de zwitserse broeders hadden de dopers uit de omgeving van Keulen immers geïnformeerd en op dit verzoek om informatie wil de brief een antwoord zijn.

Bender daarentegen heeft deze uitleg van de brief afgewezen. Voor hem is de brief afkomstig van de Hutterieten. Hij voert tegen de argumenten voor een afkomstig zijn uit de kringen van de zwitserse broeders aan, dat er in de brief alleen in de derde persoon over hen gesproken wordt en dat de zwitserse broeders niet in de brief zelf maar alleen door de nederlandse uitgever als afzender genoemd worden. Het belangrijkste argument van Bender voor het afkomstig zijn van de brief uit kringen van de Hutterieten komt naar voren uit een vergelijking tussen de brief en de kroniek. Bender meent te kunnen vaststellen dat het historische materiaal van de brief slechts een uittreksel van het *Geschichtbuch* vormt, en omdat het onwaarschijnlijk is, dat de zwitserse broeders een exemplaar van de kroniek hadden besluit hij tot een hutterse schrijver voor de brief en stelt hij de volgende verklaring voor: 'Een hutterse rondtrekkende apostel kwam in contact met de broeders in Keulen en vertelde hen van de gemeenten in het zuiden en het zuidoosten. Daarop vroegen de broeders in Keulen een kort bericht over de oorsprong van de broederschap in het zuiden. De Hutterieten voldeden aan het verzoek door een uittreksel te maken van het bericht in het *Geschichtbuch* en dat in een brief naar Keulen te sturen.'¹⁰

Onderzoekt men de steekhoudendheid van beide hypothesen over de auteur van de brief, dan kan men nog twee aanvullende argumenten aandragen. Meihuizens stelling dat de brief van zwitserse oorsprong is spreekt mij wel aan, omdat de stijl van de brief, die het raam van de historische vertelling vormt, niet past bij de pathetisch-dogmatische manier waarop de Hutterieten hun brieven schreven. Bij de dopers in Zwitserland vindt men echter een soortgelijke vriendelijk-verplichtende toon, die wel beantwoordt aan de normen van de hoffelijkheid. In de brief aan de dopers in Keulen staat:

'Gods genade ende barmhartigheydt, en zijnen eeuwigen vrede, wenschen wy u hertelick lieve Broederen: wanneer het u allen hertelick wel ginge, dat hadden wy van harte gaerne.'

Een soortgelijke hartelijkheid spreekt uit de brief van Anna Scharnschlager, de vrouw van de bekende doperse leider Leopold Scharnschlager, die tientallen jaren lang onderwijzer in Graubünden was:

¹⁰ Bender, *Grebel*, 218 vlg.

‘Vriendelijke, zeerbeminde broeders, ontvang ten allen tijde mijn vriendelijke groet! Het zal mij altijd een grote vreugde zijn te horen, dat het jou, en ook je huisvrouw en mijn andere familieleden goed gaat naar ziel en lichaam beide.’¹¹

Daarnaast lijkt het mij zeer goed mogelijk dat ook in later jaren kanalen hebben bestaan waarlangs berichten van Zwitserland naar de Nederrijn konden komen, zoals Meihuizen aanneemt. Uit het jaar 1557 is een brief bekend die via Straatsburg en Keulen de verbinding tussen Schleithem en het noorden tot stand bracht, namelijk de brief van Zylis en Lemke aan Menno Simons. In die brief wordt ook de aanwezigheid vermeld van de dooper, in wiens huis de ‘broederlijke vereniging’ ontstaan is.¹²

Menno verbleef in hetzelfde jaar in de buurt van Keulen.¹³ Zylis stamde zelf uit deze streek en had een leidende rol gespeeld onder de dopers in het gebied.¹⁴ In deze tijd zou ook een brief geschreven kunnen zijn als die over het begin van de doperse beweging in Zwitserland. Mij lijkt daarom het vertrouwen van Meihuizen in de woorden van de nederlandse uitgever, dus in de overlevering dat de brief van zwitserse origine is, gerechtvaardigd.

4. Aan de andere kant moet ik Bender gelijk geven, wanneer hij vaststelt dat een vergelijking tussen de brief en het *Geschichtbuch* tot de conclusie voert dat het historische deel van de brief gezien moet worden als een uittreksel van de kroniek. Ik zou dat willen aantonen aan de hand van het enige originele bericht uit de brief, dat door Meihuizen gebruikt wordt als bewijsstuk voor de herkomst van de brief uit de Klettgau, namelijk de zin over Hans Brötli. De beide vertalingen wijken van elkaar af.¹⁵ B brengt het bericht zo, alsof Brötli samen met Wolf Uliman in Waldsee geëxecuteerd werd, en wel als de zevende van elf martelaren:

‘Ende is ook naer hem (Uliman) de seuenste gheweest, een predicant met name

Hans Pretle, die oock onse dienaar int land geweest is.’

A betreft het begin van de zin op de broeder en reisgenoot van Uliman, wiens executie nu de zevende blijkt:

‘... dese is oock de zevende geweest. Nae hem een Predicant, met namen Hans

Pretle, die oock onsen dienaar in ’t land geweest is.’

Omdat de broeder en reisgenoot van Uliman nooit heeft bestaan, maar het gevolg

¹¹ *TQ*, *Ostschweiz*, 511. De brief is ongeveer 1535 en nog niet in Zwitserland geschreven. Een andere brief, van 1546 uit Ilanz in Graubünden, begint ongeveer identiek: *ibidem*, 518.

¹² *Ibidem*, nr. 196.

¹³ *BRN*, VII, 526; Cornelius Krahn, *Menno Simons* (Karlsruhe 1936) 94 vlg., trekt Menno’s verblijf in het Rijnland echter in twijfel.

¹⁴ *ML*, IV, 607 vlg.

¹⁵ Vlg. noot 4.

van een vertaalfout moet zijn geweest (in de kroniek staat: '... zijn broeders en reisgenoten waren', dat wil zeggen geloofsbroeders en vrienden) is het bericht in B, waar het om Brötli gaat, het meest betrouwbaar. In beide formuleringen van het bericht komt echter een zinswending voor en dus ook in het verlorengegangene origineel van de brief, die ondubbelzinnig de afkomst van de brief uit hutterse denkende kringen verradt: 'onse dienaar int land'. 'Land' zonder nadere aanduiding is in het *Geschichtbuch* terminus technicus voor Moravië.¹⁶ Volgens dit bericht is Johannes Brötli, nadat hij in 1525 terecht uit Hallau bij Schaffhausen had moeten vluchten, vroeger of later (samen met Reublin?) naar Moravië gegaan en is hij in een van de ontstaande goederengemeenschappen 'onse dienaar' geworden. Samen met Wolfgang Uliman¹⁷ keerde hij 1529/30 terug naar Zwitserland om andere dopers, de familie Hottinger uit Zollikon en Gossau namelijk, naar Moravië te brengen. Daarbij werd hij in mei 1530 in Waldsee, oostelijk van het Bodenmeer, gevangen genomen en ter dood gebracht.

De brief bevat dus toch een bericht dat we niet kennen uit het hutterse *Geschichtbuch*, dat een grote mate van waarschijnlijkheid in zich draagt en voor de kennis van de lotgevallen van een doper uit de begintijd van belang is. Alleen: als het bericht klopt, moet het uit hutterse bronnen stammen; want 'onse dienaar int land' is de taal van de Hutterieten. Het bericht is aan een versie van de hutterse kroniek ontleend, die wij niet kennen. Als echter *dit* bericht van hutterse oorsprong is en de briefschrijver op dit punt afhankelijk blijkt te zijn van hutterse bronnen, dan zijn volgens mij ook de woordelijke overeenstemmingen met de kroniek uittreksels van het *Geschichtbuch*.

5. Ik ga dus zowel mee met de these van Meihuizen over de zwitserse afzender van de brief, als met die van Bender over de hutterse achtergrond van het historische materiaal. Daaruit moet ik de volgende conclusie trekken, dat in ieder geval het begin van de hutterse kroniek ook aan niet-hutterse dopers bekend was. Bender

¹⁶ Voorbeelden: 'Gabriel Ascherhan aus Bairn kam ins Land, sammlt und leert ein volckh' (XII); 'in disem landt zu rechter versammlung und Ordnung' (85); 'des Ziehens halb ins landt zur gmain oder versammlung der frommen' (365); 'das wir alle in 4 wochen aus dem landt ziehen sollen' (753). Opvallend is: 1) de zinswending komt hoofdzakelijk voor in de aantekeningen in margine en in het inhoudsregister en stamt dus voornamelijk van de schrijver Hauptrecht Zapf (1581-1591). 2) Alle andere 'landen' worden extra met name genoemd: Zwitserland, Würtemberger Land, Zwabenland, Beieren, Nederland (= Aken), Oostenrijk (= Pustertal), 'andere Landt'. 3) Het absolute gebruik van de term 'land' heeft theologische betekenis: zoals God Israël geleid heeft, zo leidt hij de vromen van alle tijden en dus ook nu nog leidt hij de zijnen 'ins landt zur gmain' (365).

¹⁷ TQ, *Ostschweiz*, 636.

heeft dat vanwege de vijandschap tussen de zwitserse broeders en de Hutterieten voor 'zeer onwaarschijnlijk' gehouden. Ik zie dat anders.

Van de talrijke ontmoetingen die zich zeker tussen Hutterieten en zwitserse broeders voordeden, kregen alleen die ontmoetingen bijzondere vermelding in het *Geschichtbuch*, waarbij de Hutterieten een missionair succes konden laten zien. Soms waren het hele scharen, soms individuele leidende persoonlijkheden die van de gemeenschap van de zwitserse broeders overgingen naar de hutterse broederschap.¹⁸ Daarbij werden omvangrijke geloofsartikelen opgesteld, waarin men zich voorstander verklaarde van leer en leven van de Hutterieten. De vroegere geloofsgenoten onder de zwitserse broeders daarentegen hield men hun dwalingen voor. Zo rechtvaardigde men de scheiding.

Een voorbeeld dat ook in ander opzicht een licht kan werpen op de achtergronden van onze brief, is Hannsz Arbeiter in Aken, de 'zwitserse broeder uit Nederland'.¹⁹ Hij werd in 1557, dus in het jaar van de brief van Zylis en Lemke aan Menno Simons (zie boven) door de Tiroler Hannsz Schmid en diens 'gemeente aan de Rijnstroom en in Nederland' gewonnen voor de hutterse broederschap. Hij verklaarde zich in 17 artikelen van één gevoelen met de Hutterieten en nam afscheid van het 'gehele volk der zwitsers' in de Eifel in aanwezigheid van drie Hutterieten en ook van de oudsten van de zwitsers in zijn eigen huis in Aken en trok toen 'naar het land tot de gemeente'.

Wij zien hier een tafereel uit doperse kringen in de buurt van Keulen voor ons, aan wie (in welke tijd dan ook) de brief uit Zwitserland gericht moet zijn. Zwitserse broeders en Hutterieten staan als concurrenten tegenover elkaar en wel zo, dat ze zich over geloofsvragen uitvoerig verantwoorden. Waarom dan niet ook met betrekking tot vragen over de eigen oorsprong van de beide broedersschappen? Als de zwitserse broeders in hun naam alleen al aanspraken van eerstgeboorterecht konden doen gelden, dan lieten de Hutterieten zich voorstaan op hun nauwkeuriger kroniekschrijving. Op die manier zal zeker het historische materiaal bekendheid hebben gekregen bij de zwitserse broeders. En zoals onze brief laat zien werd deze kennis onderling uitgewisseld. Ik houd dus vast aan Meihuizen's these, dat de brief vanuit Zwitserland aan zwitserse broeders in de buurt van Keulen is gezonden, maar houd het historische materiaal voor hutters. Een variant van deze stellingname zou kunnen zijn, dat de dopers in Zwitserland niet beslist zelf zwitserse broeders geweest hoeven zijn, maar ook behoord kunnen hebben tot de groep die onder leiding stond van Marbeck en Scharnschlager. Voor de laatste duiding zou men kunnen aanvoe-

¹⁸ Zieglschmid, *Chronik*, 548: 'etlich hundert Schweitzer herin zur Gmain komen'; 241 vlg.: Burckhart Brämerle und Hannsz Klöpffer; 357 vlg.: Lorenntz Hueff und seine Brüder; 399: Melchior Waal; 415 vlg.: Farwendell enz.

¹⁹ *Ibidem*, 384.

ren, dat versie A van de brief niet de 'switsersche broeders' maar 'Doops-gezinden in Switserlandt' als afzender noemt.²⁰ Bovendien zou dit verklaren, waarom de brief zelf over de zwitserse broeders in de derde persoon spreekt. Maar verder hebben we voor deze uitleg geen bewijsmateriaal.

6. Alvorens over te gaan tot de uitleg van de beslissende zinnen over de eerste doop, wil ik samenvatten wat er te zeggen valt over de verhouding van de brief tot de kroniek in het algemeen. De verschillen kunnen verklaard worden op de volgende wijze, rekening houdend met de achtergrond van de zwitserse briefschrijver en van het hutterse materiaal:

a. Wat uit de kroniek niet is opgenomen is weggevallen, omdat men zich in een brief altijd kort moet uitdrukken, of het is weggelaten omdat het niet paste in het theologische schema van de schrijver.²¹

b. Wat de brief aan zelfstandige berichten geeft, is ontleend aan andere versies van de hutterse kroniek. Eén van die versies is ons niet bekend.²²

c. De punten, die in de brief aan de keulse broeders anders luiden dan in de kroniek, laten zich verklaren als fouten of onduidelijkheden bij het vertalen van het waarschijnlijk correcte oorspronkelijke duitse briefmanuscript in het nederlandse, waarbij ook de beide nederlandse vertalingen nog verschillend zijn.²³

Welke van deze verklaringen kunnen we gebruiken bij de plaats over de eerste doop?

7. De beslissende zin over de eerste doperse dooptoediening luidt in de nederlandse versie, die volgens Meihuizen het dichtst bij het duitse origineel van de brief staat (= A), aldus:

²⁰ *BRN*, VII, 515.

²¹ Bekort is bijv. de geschiedenis van het gesprek, waarbij Blaurock wegens zijn kleding opviel en de bijnaam Blaurock kreeg. Bij de voorstellingswereld van de briefschrijver paste het niet dat Zwingli gehuiverd had voor het kruis van Christus, de smaad en de vervolging. In plaats daarvan staat er kortweg dat men het oneens was geworden. Terecht heeft Meihuizen ook de verschillende in leer op de voorgrond geplaatst.

²² Namelijk die met het bericht over Brötli (zie boven). Verder komt slechts één zin in de kroniek niet voor, namelijk de datering in het begin: 'Omtrent de tijdt als men schreef 1522 jaer.' Meihuizen geeft echter in het *Gedenkbüchlein* juist het bewijs voor de hutterse oorsprong van ook deze zin: 'Aber gleich zu dieser Zeit, ungefähr im 1525. Jahr.' Het verschil tussen 1522 en 1525 speelt hier geen rol. Het *Gedenkbüchlein* is zo sterk doortrokken van het hutterse denken, dat ik het heel laat zou willen dateren en beschouw als een samenvatting van het grote *Geschichtsbuch*. De vermelding van de vervolging van Sattler en zijn medebroeders is geen zelfstandig bericht van de briefschrijver: vergelijk Zieglschmid, *Chronica*, 48, 18.

²³ Daarbij hoort bovenal de foutieve vermelding van Uliman's broer.

‘Doen is Jorian opgestanden ende heeft om Gods wille gebeden den Coenrat, dat hy hem wilde doopen, ende dat heeft hy gedaen; naemaels heeft hy die anderen oock gedoopt.’

Als men de zin grammaticaal nauwkeurig opvat, zo betoogt Meihuizen terecht, wanneer hij als onderwerp van de volgende zin Grebel neemt en concludeert, dat Grebel niet alleen Blaurock maar ook de andere aanwezigen doopte. Meihuizen trekt verder de conclusie, dat de schrijver van de hutterse kroniek, van wie hij aanneemt dat hij afhankelijk is van het bericht in de brief en aan wie hij een voorliefde voor Blaurock toeschrijft, ‘het laatste woordje ‘hy’ maar al te graag verstaan wil als te slaan op Blaurock’. Ik zou het tegenovergestelde willen bepleiten, namelijk dat de schrijver op grammaticaal niet geheel nauwkeurige wijze in de ook volgens Meihuizen ‘wat onduidelijke tekst van de brief’ juist dat wil zeggen, wat de kroniek bericht. Het laatste ‘hy’ moet niet op Grebel maar op Blaurock betrokken worden. Ik zou dit willen verdedigen met de volgende argumenten.

Ofschoon Fritz Blanke het waarschijnlijk gemaakt heeft, dat aan de eerste doperse doop een groep van meerdere geloofsbroeders heeft deelgenomen²⁴, worden in de hutterse kroniek maar drie personen met name genoemd namelijk Blaurock, Mantz en Grebel. Met geen woord wordt aangeduid, dat er nog andere bij aanwezig waren. Als de kroniek dus vertelt, dat na de doop van Blaurock door Grebel ‘de anderen eveneens van Georg (Blaurock) begeerden, dat hij hun zou dopen’, wat hij ook deed, dan zijn in deze samenhang met de ‘anderen’ slechts Grebel en Mantz bedoeld. Ik meen, dat men van de briefschrijver die de kroniek excerpeerde voor zijn brief aan de keulse broeders, mag aannemen dat hij de kroniek op dit punt heeft begrepen en slechts met drie deelnemers aan de eerste doperse dooptoediening rekende. Wanneer hij dus in de zinsnede ‘namaels heeft hy die anderen oock gedoopt’ met het meervoud ‘die anderen’, zoals de kroniek doet, Grebel en Mantz bedoelde (andere ongedoopten waren naar zijn voorstelling niet aanwezig) dan kan alleen Blaurock de doop voltrokken hebben. Dus moet het laatste ‘hy’ op deze betrekking hebben.

Ook op andere wijze wordt deze conclusie gesteund door de tweede nederlandse vertaling van de brief aan de keulse dopers. Meihuizen argumenteert alsof de tweede vertaling op dit punt gelijklopend is met de eerste. Maar de beslissende zinsnede luidt:

‘Doen is Joriaen opghestaen ende heeft aen Coenraedt om Godswille ghebeden, dat hy hem wilde dopen, t’welk Coenraedt ghedaen heft, ende namals den anderen oock ghedoopt.’

²⁴ Fritz Blanke, ‘Ort und Zeit der ersten Wiedertaufe’, *Theologische Zeitschrift*, 8 (1952) 74-76, maakt een onderscheid tussen de eerste doop van de coryfeeën en de doopbedieningen aan de eenvoudiger aanhangers in Zollikon. Hij denkt bij de eerste dooptoediening vooral nog aan Johannes Brötli. De kring van deelnemers blijft dus ook bij hem nog heel klein.

In plaats van het meervoud ('die anderen') is hier het enkelvoud ('den anderen') gekomen. Daarachter ligt de voorstelling, dat slechts drie personen aanwezig waren en dat Grebel twee keer doopte, eerst Jörg Blaurock en toen degeen die nog over was namelijk Mantz. De uitgever van de vertaling schrijft als treffend commentaar in margine: 'Recht met tvve andere syn kerck op.' De vertaler heeft dus net als Meihuizen het derde 'hy' van het origineel betrokken op Grebel en vervolgens terecht bij de tweede handeling in het gebeuren het meervoud ('die anderen') in een enkelvoud ('den anderen') veranderd. Wanneer de eerste vertaler vasthoudt aan het meervoud dan moet hij gerekend hebben met twee bedienaren van de doop, met Grebel als de eerste en Blaurock als de tweede. Hij omzeilt daarmee de veronderstelling, dat Grebel zelf misschien (afgezien van zijn doop als zuigeling) helemaal niet gedoopt zou kunnen zijn.

De plaats over de doopbediening in de brief aan de keulse dopers moet dus in de bovenvermelde rubricering c) ondergebracht worden: Het origineel heeft de opvatting van de kroniek weergegeven, de vertaling A heeft deze opvatting onduidelijk verwoord, de versie B heeft haar niet begrepen en verkeerd vertaald.

Samenvattend mag men zeggen, dat de brief aan de dopers in de buurt van Keulen niet het oudste getuigenis over de eerste doperse dooptoediening is, maar een uittreksel van de hutterse kroniek en dus tegenover de kroniek geen eigen gezag heeft. Naar zijn inhoud heeft de brief de schildering van het gebeuren die het *Geschichtbuch* geeft in verkorte vorm herhaald. Alleen door het bericht van de marteldood van Johannes Brötli vormt de brief voor ons een zelfstandige bron, maar is juist hier weer afhankelijk van een ons onbekende versie van de kroniek. De eerste doperse dooptoediening heeft zich aldus voltrokken: Grebel diende hem toe aan Blaurock, waarop de laatste op zijn beurt Grebel en Mantz en, aldus vermoeden wij op grond van de bronnen, een niet nader bekend aantal anderen doopte.

Vertaling: W. H. Kuipers

'Ideale Formen kränkeln'

Een beschouwing over de verhouding van geschiedenis en theologie in de doperse geschiedschrijving

I

Over het begin, de ontwikkeling en het karakter van het Doperdom bestaat geen eenduidige opvatting. Steeds werken de confessionele vertekeningen door, waarmee het Doperdom bekeken werd. Een Gereformeerde, die er de goede zin van inziet de theologie van Ulrich Zwingli te actualiseren, zal het optreden van de Dopers in Zürich anders beoordelen dan een Doopsgezinde die in het vroege Doperdom naar de bestaansgrond van zijn eigen kerkelijke gemeenschap zoekt, of dan een Baptist die de theologische wortels van de baptistische opwekkingsbeweging tot in de hervormingstijd probeert terug te vinden. De confessioneel-getinte polemiek is in de loop van onze eeuw weliswaar afgezwakt, maar het confessionele uitgangspunt heeft nog geen plaats gemaakt voor een oecumenisch uitgangspunt. Zo blijft het volstrekt begrijpelijk dat de doperse geschiedschrijving vanuit doopsgezinde hoek de confessionele vertekening van de geschiedschrijving van de grote kerken verder aan het licht brengt, om ruimte voor eigen geschiedbeoefening te winnen; minder begrijpelijk is het echter dat doopsgezinde geleerden weigeren toe te geven dat hun eigen kerkelijke binding doorwerkt in de historische analyse als het gaat om de rechtvaardiging van het bestaan van hun broederschap. Zij weigeren het gevaar onder ogen te zien, dat Heiko A. Oberman heel algemeen gesignaleerd heeft 'als het al te snel vertrouwelijk omgaan met het verleden, dat door ideologische verbroedering de kloof van de tijd overdekt'.¹ Misschien zullen de weerstanden, die hier te zien zijn, spoedig door de bewijslast van de onlangs gereedgekomen dissertatie van Rodney James Sawatsky, *History and Ideology: American Mennonite Identity Definition through History* verdwijnen.² Ideologiekritiek zou wel eens van beide kanten de

* De titel is een citaat van Ernst Bloch. Zie noot 31.

¹ Heiko Oberman, 'Reformation: 'Epoche oder Episode'', *Archiv für Reformationsgeschichte*, 68 (1977) 61.

² Rodney James Sawatsky, 'History and Ideology: American Mennonite Identity Definition through History', Ph. Diss., Princeton University, Princeton, USA, 1977.

enige weg kunnen zijn om de voorwaarden te scheppen achter de omstandigheden te komen die eens ontstaan en ontwikkeling van de doperse bewegingen bepaald hebben. Het doel moet toch zijn, eerst een historisch zo betrouwbaar mogelijk beeld van het Doperdom te schetsen en pas dan naar de theologische bruikbaarheid van de bedoelingen van de Dopers voor vandaag te vragen. Ik wil niet beweren, dat het mogelijk zou zijn een 'objectief' beeld van de Dopers te krijgen; immers de interesse van de eigen tijd zal steeds in historische arbeid insluipen, ja zonder een dergelijke interesse is er geen verdieping van kennis en inzicht te verwachten. Ik wil er echter voor pleiten dat men zich zo rekenschap geeft van deze interesse, dat de historische vraagstelling aan het verleden en de vraag naar de bruikbaarheid niet meer met elkaar verward, vermengd of zelfs geïdentificeerd worden. Deze kritische benadering, die beide vragen uiteen moet houden is nodig om het doperse verleden niet te overdekken met het interpretatiekader van vandaag en anderzijds om de tegenwoordige tijd niet te binden aan de beslissingen van het verleden. Deze benadering moet het eigen karakter van het verleden en de originaliteit van heden bewaren.

De dissertatie van Sawatsky toont hoe sterk het beeld van de Dopers afhangt van de identiteitskrisis en van de pogingen een nieuwe inhoud daarvoor te vinden in de tegenwoordige situatie. Omdat de tijd na de belangrijke onderzoeken van Harold S. Bender niet behandeld werd, blijft er voor het jongste verleden nog veel aan het licht te brengen. Mogelijkerwijs laat zich in deze samenhang verklaren, waarom het werk van John H. Yoder en anderen in de Europese 'Freikirchen' minder respons krijgen dan in de Amerikaanse, hoe sprankelend en fascinerend ze ook zijn. De behoefte aan bestaansreden van hun kerkelijke gemeenschap zou hier anders kunnen liggen dan ginds. Des te noodzakelijker zou daarom een soortgelijk onderzoek naar het doperbeeld in Nederland en Duitsland zijn. Mij lijkt echter dat de confessionele belasting van de doperse geschiedschrijving nog niet het probleem is, dat ons nu moet bezighouden. Dit probleem is onderkend en doorzien, in zekere zin dus al onschadelijk gemaakt.

Het probleem, waarmee ik mij hier wil bezig houden, is uitdagender en beslist gecompliceerder. Het komt naar voren met het onderzoek met betrekking tot het Doperdom, dat geen verplichtingen heeft aan een confessioneel, noch aan een christelijk erfgoed, en toch meent niet voorbij te kunnen gaan aan de volle medezeggenschap in het historisch onderzoek van het Doperdom. Zij menen recht te hebben op dezelfde aandacht als de gangbare kerkgeschiedenisbeoefening. Voor het eerst werd deze claim gelegd in het marxistische onderzoek naar het Doperdom, zoals wij dat in de laatste tijd tegenkomen in boeken als *Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem grossen Bauernkrieg* van Gerhard Zschäbitz en *Das Täuferreich zu Münster* van Gerhard Brendler.³ Maar deze studies, die het

³ Gerhard Zschäbitz, *Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem grossen Bauernkrieg*, Berlijn 1958; Gerhard Brendler, *Das Täuferreich zu Münster 1534/35*, Berlijn 1966.

Doperdom van de revolutionaire situatie van de Hervormingstijd uit willen verstaan, zijn in het koude oorlog-klimaat zonder serieuze verwerking terzijde gelegd.⁴ Vervolgens is ons deze claim massief en niet te ontwijken gelegd in de beide belangrijkste uitgaven op het gebied van de doperse geschiedschrijving van de laatste jaren, in James M. Stayer's *Anabaptists and the Sword* en in Claus-Peter Clasen's *Anabaptism. A Social History*.⁵ Beide auteurs distantiëren zich van de confessionele geschiedschrijving. Stayer geeft te kennen in zijn inleiding, dat hij zijn onderzoek verricht heeft vanuit een liberaal perspectief. De vraag die hem bezighoudt, is 'de verhouding van geweld en ethische maatstaven bij de Dopers'.⁶ Daarmee houdt hij zich bezig meer vanuit het gezichtspunt van de ideeëngeschiedenis (*intellectual history*) dan vanuit dat van de theologie. 'Dit betekent dat ik niet zo zeer geïnteresseerd ben in de invloed van deze geloofsvoorstellingen op de kerk of in hun wel of niet onjuiste wijze uitdrukking zijn van het evangelie als mijn collega's in de kerkgeschiedenis.'⁷ En Clasen geeft toe 'dat de ideologieën, of ze nu christelijk dan wel marxistisch zijn, niet zo zeer mijn interesse hebben. Ik voel me niet bijzonder betrokken bij de herontdekking van christelijke waarheden of het oprichten van het koninkrijk van God'. Als beoefenaar van de sociale geschiedenis probeert hij echter het probleem te verhelderen, 'of gedurende de zestiende eeuw, of zelfs vandaag de dag, de politieke ideeën van de Dopers beschouwd kunnen worden als bruikbaar uitgangspunt voor het functioneren van de samenleving'.⁸ Deze historici vermijden bewust de theologie te gebruiken als een hulpmiddel bij de analyse van het Doperdom en toch ontkennen zij niet, 'dat God in het levende werkelijkheidsbeeld van de meeste mensen een vaste plaats had en dat zijn geboden geenszins vrijblijvend waren'.⁹ Deze geschiedkundigen zijn in de diepste zin van het woord 'profane historici' en vallen toch niet onder de gebruikelijke kritiek dat zij het theologische engagement van een reformatorische beweging willen reduceren tot zijn sociale kern en willen bestrijden dat de religieuze factor de geschiedenis in haar gang beïnvloedt. Het probleem dringt zich niet daarom zo scherp en klemmend op

⁴ Verg. het onlangs verschenen boek van Abraham Friesen, *Reformation and Utopia: the marxist interpretation of the Reformation and its antecedents*, Wiesbaden 1974; van dezelfde schrijver: 'The marxist interpretation of Anabaptism,' in: Carl S. Meyer (ed.), *Sixteenth Century Essays and Studies*, I, St. Louis, Mo., 1970, blz. 17-34; Paul Peachy, 'Marxist Histroiography of the Radical Reformation', ibidem, 1-16.

⁵ James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, Lawrence, Ks., 1972; tweede druk met 'Reflections and Retractions' 1976; Claus-Peter Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525-1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany*. Ithaca and London 1972.

⁶ Stayer, *Anabaptists*, 2.

⁷ Ibidem.

⁸ Clasen, *Social History*, xviii.

⁹ Zschäbitz, *Wiedertäuferbewegung*, 18.

aan de traditionele doperse geschiedschrijving, omdat hier bewust van gelovigheid als vooronderstelling en werktuig van historisch onderzoek afgezien wordt, maar omdat met het afzien daarvan geen aanval op de theologische intentie van de Dopers verbonden wordt.

II

We hebben al gezegd, dat de studie van Gerhard Zschäbitz de confessionele doperse geschiedschrijving hoegenaamd niet heeft kunnen oproepen tot een dialoog. Dat lag minder aan Zschäbitz maar veeleer aan het westerse onderzoek dat destijds niet bereid was zich bezig te houden met die geschiedschrijving die zich op basis van het historisch materialisme bezighield met kerkhistorische thema's. En toch was juist deze historicus het waard geweest een dialoog met hem aan te gaan, omdat niemand onder de marxistisch-leninistische geschiedbeoefenaars zich met zoveel zelfkritiek en behoedzaamheid met de Dopers heeft beziggehouden als Zschäbitz. Met veront-rusting moet ook vastgesteld worden dat de omvangrijke sociale geschiedenis van het Doperdom van Claus-Peter Clasen tot nu toe niet zo betrokken is geraakt in het wetenschappelijk gesprek als het werk verdient. Het werk van Stayer heeft echter veel reacties opgeroepen. De doopsgezinde historici hebben het werk echter eerder met een vriendelijke interesse ter zijde gelegd en nauwelijks verwerkt: John H. Yoder heeft een felle aanval gepubliceerd, die echter merkwaardig genoeg de werkelijke bedoelingen van Stayer mist, en Alvin J. Beachy is zelfverzekerd in het defensief gegaan vanuit de overtuiging theologisch op een lijn te staan met de Dopers.¹⁰ Ook nederlandse kerkhistorici en theologen vinden dat de door Stayer in *Umstrittenen Täuferum* gebruikte methode niet meer kan geven dan een beschrijving van de 'buitenkant' van het Doperdom; een beschrijving van de 'binnenkant', van de 'dynamiek van de beweging' ontbreekt.¹¹ Blijkbaar is deze dynamiek niet met de methode van een 'gewoon historicus' in de greep te krijgen; daar moet theologisch inzicht aan gekoppeld worden, zou men kunnen aanvullen. Tegenover dit afwerende front lijkt het mij zinvol eerst uitgangspunt en bedoeling van deze studies te schetsen alvorens het probleem van geschiedenis en theologie weer op te vatten.

¹⁰ John H. Yoder, "Anabaptists and the Sword" Revisited: Systematic Historiography and undogmatic Nonresistance', H. A. Oberman (ed.), *Deutscher Bauernkrieg 1525, Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 85/2 (1974) 140-156; Alvin J. Beachy, *The Concept of Grace in the Radical Reformation*, Nieuwkoop 1977.

¹¹ Recensie van *Umstrittenen Täuferum 1525-1975*, uitgeg. door Hans-Jürgen Goertz, Göttingen 1975, in: *Doopsgezinde Bijdragen*, 3 (1977) 102.

1. *Gerhard Zschäbitz* ziet in het traditionele doperbeeld een ongeoorloofde beperking van de doperse bewegingen tot het in Zürich wortelende Doperdom en een isoleren van de Dopers van de revolutionaire volksbewegingen in 1525. Deze verenging van het blikveld is volgens hem te wijten aan de 'christelijke zienswijze van het westen', die met haar methode om de geschiedenis te vatten in ideeën niet in staat is het Doperdom in al zijn facetten te verstaan, omdat 'het innerlijk verband van de stroom van de geschiedenis' haar ontgaat. Zschäbitz fundeert dit oordeel in de premissen van het historisch materialisme: 'De poging om religieuze uitdrukkingsvormen te beoordelen en te duiden mag slechts dan resultaat verwachten, als erkend wordt, dat het verloop van de geschiedenis van de menselijke samenleving uiteindelijk bepaald wordt door objectieve economische wetmatigheden ondanks alle verwickelingen en schijnbare terugval'.¹² Laat mij nog eens met nadruk mogen herhalen, dat Zschäbitz de religieuze motieven voor het denken en handelen van de Dopers niet wil afleiden uit de economische omstandigheden – een primitief vulgair-marxistische afleiding wil hij immers overwinnen – hij meent er echter toch aan vast te moeten houden, dat de godsdienstige impuls zich binnen de sociaal-economische verhoudingen van een bepaalde samenleving wil uitdrukken en verwerkelijken. In wezen gebruikt hij eenzelfde argumentatie tegen de theologische methode van de geestesgeschiedenis – om maar een typologische parallel te trekken – als de Nederlanders gebruiken tegen de methode van de 'gewone historicus'. Beiden gaat het erom de eigen interpretatiemethode te houden voor de methode die het wezen van het Doperdom in al zijn facetten kan verstaan. Verwisseld worden alleen de relatiebegrippen: aan de ene kant is dat de historische stroom en aan de andere kant de theologische dynamiek. De wetenschappelijke pretentie van de één is beslist niet geringer dan het theologisch zelfbewustzijn van de ander.

Het marxistisch-leninistisch onderzoek van de Hervormingstijd behoeft fundamentele kritiek. Het is de vraag of de historische categorieën die door de klassieke schrijvers van het Marxisme die aan de hand van het kapitalisme ontwikkeld zijn, geschikt zijn om de eerste periode van de nieuwe tijd te verstaan.¹³ Maar het is hier niet de plaats deze discussie te voeren.¹⁴ Deze discussie zou namelijk al te snel datgene naar de achtergrond kunnen dringen wat Zschäbitz aan belangwekkends te

¹² Zschäbitz *Wiedertäuferbewegung*, 16.

¹³ Verg. Rainer Wohlfeil (ed.), *Der Bauernkrieg 1524-26. Bauernkrieg und Reformation* (München 1975) 35.

¹⁴ Verg. Rainer Wohlfeil (ed.), *Reformation oder frühbürgerliche Revolution?* (München 1972) 7-41; Thomas Nipperdey, 'Die Reformation als Problem der marxistischen Geschichtswissenschaft', in: Wohlfeil, *Bauernkrieg*, 205-229; Hans-Jürgen Goertz, Barbara Talkenberger, Gabriele Wohlauf, 'Neue Forschungen zum deutschen Bauernkrieg. Überblick und Analyse', *Mennonitische Geschichtsblätter* (1976) 24-64; (1977) 35-64; daarvan vooral blz. 39-46.

berde heeft gebracht inzake de geschiedenis van het Doperdom. Globaal gezien heeft hij overtuigend aangetoond, dat er evenzeer van een Middenduitse oorsprong van het Doperdom, dat via Hans Hut leefde van de geest van Thomas Müntzer, gesproken moet worden als van een begin van de beweging in Zwitserland. Overtuigend bewezen is ook de innerlijke samenhang van dit gedeelte van het Doperdom met de opstand en het resignerend zich terugtrekken van de boeren na de nederlaag in 1525. Deze beide resultaten werden pas kortgeleden bevestigd door onderzoeken die niet uitgaan van de vooronderstellingen van het historisch materialisme.¹⁵ Op grond hiervan zal men twee eisen mogen stellen aan volgend onderzoek: in de eerste plaats zal men ervan moeten uitgaan, dat de grootheid 'Doperdom' eerst uit vooreerst amorfe en niet van te voren al vastliggende verschijnselen uitgewerkt moet worden, voordat de theologische dynamiek ook maar in het vizier kan komen. En in de tweede plaats zal men moeten toegeven, dat iedere theologie haar ontstaan mee te danken heeft aan de historische situatie en haar eigen historische 'beperkte denkraam' (Zschäbitz) heeft. Deze moeten historisch tot helderheid gebracht zijn, voordat men aan een theologische analyse kan beginnen. Het is er naast om bij voorbaat de theologische methode tegenover een historische te stellen. Juist de theologisch geïnteresseerde onderzoeker moet het geduld opbrengen, verschillende vooronderstellingen van historisch onderzoek te bekijken en naar hun waarde te schatten, alvorens zichzelf in de discussie te werpen.

2. *Claus-Peter Clasen* gaat uit van de stelling, dat de oorsprong en de theologische opvattingen van de Dopers genoegzaam onderzocht zijn, maar niet 'de structuur en de eigenaard van de doperse beweging zelf'¹⁶; hij bedoelt hiermee de sociale gestalten van de doperse bewegingen en groepen, zoals die zich op verschillende plaatsen uitkristalliseerde en in spanning kwam te staan tot de hen omringende maatschappij in al haar geledingen. Het Doperdom in Zwitserland, Midden- en Zuid-Duitsland, Oostenrijk en Moravië wordt onderzocht. Om technische redenen bleef het Nederlandse en Nederlandse Doperdom buiten beschouwing. Immens is het feitenmateriaal met betrekking tot de sociale geschiedenis, dat door Clasen uit ver verspreid bronnenmateriaal werd bijeengebracht en geëvalueerd; indrukwekkend is ook de tijdspanne van 1525 tot 1618, die met het oog op de tendenzen in de ontwikkeling onderzocht werd. Het uiteenvallen van het Doperdom in vele groepen wordt

¹⁵ Gottfried Seebass, 'Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut (gest. 1527)', Theolog. Habil. Schrift (getypt), Erlangen 1972; Idem, 'Bauernkrieg und Täuferturn in Franken', *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 85 (1974) 284-300; Werner O. Packull, *Mysticism and the early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525-1531*, Scottdale, Pa., Kitchener, Ont., 1977.

¹⁶ Clasen, *Social History*, xi.

nauwkeuriger beschreven en verklaard dan tot nu toe, eveneens de langzame verkommering van de gemeenten aan de vooravond van de Dertigjarige Oorlog. Ook al hebben de Dopers geprobeerd zich steunpunten in de bevolking te verwerven in een aantal gebieden, toch konden ze nauwelijks als een belangrijk verschijnsel worden beschouwd en dat niet alleen door hun uiteindelijke sektarische verlamming. Het Doperdom was slechts een 'episode van weinig betekenis' in de samenleving van de zestiende eeuw.¹⁷ Als logische consequentie betwijfelt Clasen ook of de belangrijke scheiding van kerk en staat in de Angelsaksische wereld van de zeventiende en achttiende eeuw zijn wortels wel heeft in de doperse beweging, zoals bijvoorbeeld door Roland H. Bainton is gesuggereerd. Van het Doperdom is verder immers geen opbouwende of conserverende werking, maar slechts een destructieve werking uitgegaan op de maatschappij, de cultuur en de beschaving. 'Zo leken ironisch genoeg deze zachtmoedige mensen die in naam van Christus trachtten het koninkrijk van de liefde te realiseren ertoe voorbestemd de beschaving te vernietigen.'¹⁸ Gelukkig, zo beweert Clasen, heeft het 'gezond verstand' van de tijdgenoten zich verzet tegen deze destructieve tendenzen.

J. M. Stayer heeft deze sociale geschiedenis uitvoerig en kritisch beoordeeld.¹⁹ Hij heeft vooral aangetoond hoe problematisch het is om op grond van feiten, die niet eenlijnig te definiëren zijn en niet op onaanvechtbare wijze te kwantificeren zijn, een zover reikend oordeel over de historische betekenis van het Doperdom te geven; hij heeft ook op het positivistische geloof in de feiten bij Clasen gewezen, die tot al te zelfzekere oordelen leidt, zodra dat geloof zich verbindt met het criterium van het gezond verstand waaraan de verhouding van de Dopers tot hun maatschappelijke context wordt gemeten. Men kan zich ook afvragen of de voorstelling van sociale geschiedenis, die Clasen heeft, meer historische werkelijkheidswaarde heeft, dan die voorstellingen die afstand nemen van de *verstrengeling* of *integratie* van ideeën, politieke beslissingen en sociale structuur. Wat ons hier interesseert is de ordening van de verhouding tussen historisch en theologisch onderzoek. Clasens sociale geschiedenis toont dat het probleem van geschiedenis en theologie ook anders opgelost kan worden dan we gezien hebben bij de marxistische geschiedschrijving. Het probleem doet zich hier niet voor op het vlak van de kennis, maar op het vlak van het voorwerp van onderzoek zelf. Het Doperdom is volgens Clasen zonder twijfel bovenal en allereerst een godsdienstige beweging.²⁰ Maar dit aspect van het Doperdom – hoezeer hij het ook erkent en respecteert – interesseert hem niet. Hij

¹⁷ *Ibidem*, 428.

¹⁸ *Ibidem*, 425.

¹⁹ Recensie in: *Mennonitische Geschichtsblätter*, 30 (1973) 98-107.

²⁰ Clasen, *Social History*, 425; maar Clasen is slechts dan juist begrepen, als eraan wordt toegevoegd: 'The Anabaptists were not purely religious thinkers like the fourteenth-century mystics; they envisaged a new form of society' (blz. xi).

wil zich veeleer bezighouden met de empirische kant van het Doperdom, de vorm waarin het sociaal naar voren komt en de politieke ambities, voorzover hun een nieuwe gestalte van de samenleving voor ogen staat.²¹ Deze tweedeling van het voorwerp van onderzoek is voor de theologisch geïnteresseerde onderzoeker minder aanstootgevend dan de meer fundamentele aanpak van Zschäbitz, die zich gering-schattend opstelt tegenover de geesteshistorisch-theologische zienswijze. Clasen past zich in in het theologische denkschema, waarbinnen het wezen van de kerk alleen toegankelijk is met theologisch inzicht (in het Apostolicum staat: 'Ik geloof in . . . één heilige christelijke kerk. . .'), maar waarbij haar sociale gestalte ook open moet staan voor de weetgierigheid van profane wetenschappelijke disciplines. Hij overschrijdt de grens van de hem gelaten deskundigheid niet. Bij deze sociale geschiedenis van het Doperdom komt de spanning tussen theologie en geschiedenis niet naar buiten.

Op theologische kritiek zal echter toch het criterium van het 'gezond verstand' kunnen rekenen, want vanuit het perspectief van de theologie zullen andere criteria dan dat van het gezonde verstand over de zin en de waarde van de religieuze beweging – ook voor de samenleving – beslissen. Maar zolang een sociale geschiedenis zich bewust tot de bijkomende sociale en politieke ambities beperkt en de theologie slechts de godsdienstige bedoelingen voor haar competentie houdt (maar niet elke theoloog zal daartoe bereid zijn), zal het niet tot ernstige spanningen komen. De theoloog zal er juist een kans in kunnen zien, op grond van zijn grotere deskundigheid, die hem niet betwist wordt door de aanpak van Clasen, om met corrigerende opmerkingen te komen, nadat de historicus zijn werk afgerond heeft. Misschien verklaart dat het feit waarom deze sociale geschiedenis niet zozeer kritisch is opgenomen door de confessionele geschiedkundigen op het gebied van het Doperdom, maar veeleer buiten beschouwing is gelaten.

3. Weer anders doet zich het probleem van geschiedenis en theologie aan ons voor in het werk van *James M. Stayer*. Zoals reeds werd aangeduid werkt Stayer in het spoor van de 'ideeëngeschiedenis', zonder de fundamentele betekenis te ontkennen van de 'Sitz im Leben' van de doperse denkbeelden. Hij houdt met grote opmerkzaamheid rekening met de verstrengeling van de verwoording van gedachten en de ontwikkeling van de samenleving. In zijn boek *Anabaptists and the Sword*²² toont hij aan dat de afwijzing van het zwaard bij de Dopers lang niet zo ondubbelzinnig en algemeen was, als het nog wijdverbreide beeld van de 'vreedzame' en 'apolitieke' Dopers suggereert. Bij de vraag naar de houding tegenover het zwaard stoot hij op een veelheid van doperse groepen met een eigen signatuur (op dezelfde manier als

²¹ *Ibidem*, xi.

²² James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, tweede druk, Lawrence, Ks, 1976.

Clasen) en met deels een zelfstandige oorsprong (op dezelfde manier als Zschäbitz). De 'Zwitserse Broeders' die zich in 1527 in Schleithem verenigden op het punt van de weerloosheid blijken slechts één antwoord op het vraagstuk te zijn en geenszins het antwoord dat overal in het Doperdom tot gelding kwam. Zij vertegenwoordigen niet eens het oorspronkelijke Doperdom; het vrijkerkelijke en pacifistische standpunt was namelijk geen kenmerk van de oorspronkelijke Dopers. Deze conclusie wordt door Stayer onderbouwd met verder onderzoek, waarbij meer thema's aan de orde komen.²³ De beslissende impuls tot het ontstaan van de beweging ging voor het Doperdom uit van de revolutionaire situatie in de plattelandsgemeenten rondom Zürich die zich van de bevoogding van de raad van Zürich trachtten te bevrijden. Het ene middel in deze bevrijdingsstrijd was de poging een radicale hervorming in congregationalistische zin tot stand te brengen, het andere middel was de opstand van de boeren. De strijd is ontbrand naar aanleiding van de vraag van de 'tienden'. Stayer spreekt van een 'samenspel van Reformatie, Boerenoorlog en opstand'²⁴, waaruit de beweging van de Dopers is voortgekomen. Het vroege Doperdom is een 'religieuze en sociale'²⁵ hervormingsbeweging geweest en had allereerst ten doel in de plattelandsgemeenten en vervolgens ook in Zürich een radicale vernieuwing van de volkskerk te bewerkstelligen. Toen dat de radicalen niet gelukte, trokken ze zich terug op vrijkerkelijke voorstellingen. Tussen 1525 en 1527 bewoog zich echter het denken over de gemeente van de Dopers nog tussen volkskerk en vrije kerk. Dat valt vooral duidelijk af te lezen uit het gedrag van Konrad Grebel. Pas met de 'Broederlijke Vereniging' van 1527 ging een groep van deze Dopers voorgoed in de afzondering; en pas toen werden doop en pacifisme kenmerken van separatistische gemeenten.²⁶

Niemand heeft het traditionele beeld van de dopers beslister en meer ter zake kundig uitgedaagd dan Stayer: *In de eerste plaats* beperkt hij het 'wezenlijke' of 'normatieve' Doperdom tot een groep onder de Dopers en toont hij aan hoe zinloos het zoeken naar een doperse 'hoofdstroom' is; *in de tweede plaats* bestrijdt hij deze groep het eerstgeboorterecht; *in de derde plaats* schrijft hij het vroege Doperdom revolutionair karakter toe; en *in de vierde plaats* pleit hij voor een polygenetisch Doperdom met

²³ James M. Stayer, 'Die Anfänge des schweizerischen Täuferturns im reformierten Kongregationalismus', in: Hans-Jürgen Goertz (ed.), *Umstrittenes Täuferturn 1525-1975. Neue Forschungen*, tweede druk Göttingen 1977, 19-49; Idem, 'Reublin en Brötl: The Revolutionary Beginnings of Swiss Anabaptism', in: Marc Lienhard (ed.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism/Les Débuts et les caractéristiques de l'Anabaptisme*, (Den Haag 1976) 83-102; Idem, 'Die Schweizer Brüder. Versuch einer historischen Definition', *Mennonitische Geschichtsblätter*, 34 (1977) 7-34.

²⁴ James M. Stayer, 'Die Anfänge', 41.

²⁵ *Ibidem*, 49.

²⁶ J. M. Stayer, 'Die Schweizer Brüder', 7-34.

oorsprongen in Zwitserland, Midden-Duitsland en Neder-Duitsland. Als men ziet hoe nauw in het historische beeld van de Dopers, met name wanneer het gaat om het beeld uit de zogenaamde 'Bender-school', historisch onderzoek en normerende theologie met elkaar verstrengeld zijn, kan men nagaan hoe diep Stayer in dit gebied van onderzoek is doorgedrongen. Zijn historische pretentie dwingt dit onderzoek niet slechts tot heroriëntering, ze dwingt ook de theologie, haar verhouding tot de geschiedenis nieuw te doordenken.

De Nederlanders hebben op deze claim geantwoord in de al genoemde recensie. Deze reactie werd niet vermeld, omdat ze zo goed gefundeerd zou zijn, maar alleen omdat ze een algemeen verbreide mening tot uitdrukking brengt en voor ons probleem van geschiedenis en theologie bijzonder verhelderend is. De Nederlanders wijzen de pretentie van Stayer af, doordat ze hem slechts competent achten voor de 'buitenkant' van het Doperdom, maar hem een doorzien van de 'binnenkant' niet toevertrouwen. Ze zijn niet in staat de uitdaging die in dit beeld van de Dopers ligt besloten op te nemen. Zo gaat het ook met J. A. Oosterbaan, die kort geleden vanuit het theologisch perspectief een indrukwekkend panorama van het Doperdom heeft ontworpen.²⁷ Hij heeft het echter niet nodig gevonden ook maar van verre met het werk van Stayer tot een gedachtenwisseling te komen. In theologisch spoor argumenteert ook Alvin J. Beachy, als hij Stayer verwijt dat die het pacifisme van de Dopers alleen verklaart vanuit een 'strategie om als groep te overleven', maar geen kennis genomen heeft van het feit, dat de doperse weerloosheid ('separatist nonresistance') uitsluitend voortkomt uit een 'christocentrische hermeneutiek'.²⁸ Ook Beachy argumenteert vanuit de stellingname van iemand voor wie de theologische dynamiek zo invoelbaar is dat deze nadrukkelijk de voorrang op moet eisen boven het slechts historisch bezig zijn met de Dopers.

Wij hoeven Stayer hier niet tegen kritiek te beschermen. De kritiek moet hem op dat vlak bereiken waarop hij tot zijn resultaten gekomen is. Alleen historische kritiek kan greep krijgen op zijn argumentatie. Zelfs wanneer theologisch inzicht de eigenlijke bron is voor kritische vragen aan Stayer, dan moet dit inzicht historisch herformuleerd worden om tot een zinvol gesprek te kunnen komen. Op de opmerkingen van de Nederlanders zou men kunnen antwoorden dat Stayer de historische omstandigheden van de theologische basisvoorstellingen probeert op te sporen, omdat die basisvoorstellingen slechts dan in het vizier te krijgen zijn als de omstandigheden van hun ontstaan en de historische vorm, waarin ze verwoord werden, niet van elkaar losgemaakt worden. Als John H. Yoder zijn kritiek op Stayer de ondertitel meegeeft 'Systematic Historiography and Undogmatic Nonresistance' (zie

²⁷ J. A. Oosterbaan, 'De reformatie der Reformatie. Grondslagen van de doperse theologie', *Doopsgezinde Bijdragen*, 2 (1976) 36-61.

²⁸ A. J. Beachy, *Concept of Grace*, 226.

noot 10) dan gaat hij voorbij aan de hoofdzaak. Hij ziet voorbij aan het feit dat het behoudzame opzoeken van de historische omstandigheden van het ontstaan en de ontwikkeling van het Doperdom voor de doperse theologie juist tegenover een systematische geschiedschrijving staat, die geneigd is tot abstractie van de historische werkelijkheid. Ook het genoemde artikel van J. A. Oosterbaan is zo'n abstractie en zegt meer over de theologie van de schrijver dan over de theologie van de Dopers, waarnaar hij een onderzoek heeft ingesteld. En zonder twijfel vormt de theologie van Oosterbaan een grotere uitdaging dan de theologie van de Dopers en is ze ook aantrekkelijker in het huidige oecumenische gesprek.²⁹ Wij kunnen de doperse theologie alleen benaderen op de manier van de redelijke benadering van de geschiedenis. Op geen enkele wijze heeft Stayer de kerkhistoricus de weg geblokkeerd om de historische resultaten theologisch te verwerken; niemand kan naar zijn mening de kerkhistoricus dan ook verbieden binnen het genoemde kader zelf historisch onderzoek te verrichten. En Beachy zou men kunnen antwoorden op zijn kritiek dat Stayer zichzelf niet begrepen voelt in de hem vreemde formulering 'strategie om als groep te overleven'³⁰, omdat Stayer alleen maar probeert aan te tonen, dat de eerste Dopers niet vrijwillig tot het inzicht van de 'separatistische weerloosheid' zijn gekomen, als bij toverslag, maar dat de weerloosheid hun in een benarde, ja uitzichtsloze situatie tot bewustzijn kwam als een correctie van hun oorspronkelijke idealen. Hoe deze ontwikkeling theologisch gewaardeerd moet worden is een vraag die een gewone historicus niet beantwoorden kan. Stayer maakt zich dus niet schuldig aan grensoverschrijding op het gebied van de theoloog, wanneer hij de traditionele doperse geschiedschrijving uitdaagt de verhouding van theologie en geschiedenis opnieuw te doordenken. Hij roept tot deze doordening op terwijl hij zich volledig beperkt tot de historische opgave.

²⁹ Verg. ook J. A. Oosterbaan, 'Versuch einer ökumenischen Theologie' in: Hans-Jürgen Goertz (ed.), *Die Mennoniten* (Stuttgart 1971) 141-155. De Dopers kunnen volgens Oosterbaan zowel in gesprek gaan met het protestantisme als met het katholicisme. Ze nemen *theologisch* een midden-positie tussen beide in, doordat ze, naar zijn overtuiging, de gerechtvaardigde tegenstelling van beide kanten tot een consistent theologisch systeem verwerken. De doperse theologie wordt een 'belangrijke katalyserende functie bij het doordenken van de grote tegenstelling (!) tussen de katholieke en de reformatische theologie' toegewezen ('Versuch einer ökumenischen Theologie', 146). Bij deze stellingname moet ik ondanks Oosterbaans antikritiek ('De reformatie der Reformatie', 41) bij mijn kritiek blijven (*Die ökumenische Einweisung der Täuferforschung*, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 13 (1971) 371).

³⁰ A. J. Beachy, *The Concept of Grace* 219, noot 38.

III.

In de *Pensées* van Blaise Pascal vinden we de zin: 'Met de ogen van het geloof de geschiedenis van Herodes en Caesar te zien, is mooi'. En Ernst Bloch heeft eens geschreven: 'Men is bepaald bevreesd iets mooi te beginnen. Niet alleen, omdat men niets oproepen wil, maar ideale vormen kwijnen. De eerste strijd haalt alles weer boven, dat voordien geen plaats had in de 'harmonie der sferen'. De dingen mogen niet te fraai getekend worden, anders zijn ze niet tegen de werkelijkheid bestand'.³¹ Wie van beide filosofen moeten wij kiezen? De onderzoeken van Zschäbitz, Clasen en Stayer stellen Bloch in het gelijk. Op heel verschillende wijze onthullen zij het 'al te fraai getekende' karakter van het traditionele beeld van de Dopers. Het is een beeld dat ideale trekken vertoont. Heel duidelijk komt zo'n beeld tot stand als de geschiedenis zich naar de behoeften van de theologie moet richten. De theologie kan immers met minder dan ideale aanspraken niet toe. De theologie heeft normatief karakter en haar normatieve geldigheid normeert de geschiedenis (het spreken van 'normatief' Doperdom is niet toevallig). Zij doet dat niet uit altruïsme, maar om zich van haar kant af te zetten tegen de aanvechting van de tegenwoordige tijd op de geschiedenis. En voor deze dienst wordt de geschiedenis schadeloos gesteld: de ideale vormen van de theologie verlenen ook aan de geschiedenis een ideale vorm. Maar onder het gewicht van het nieuwere onderzoek beginnen de ideale vormen van de geschiedenis te kwijnen, als gevolg daarvan beginnen ook de ideale vormen van de theologie te kwijnen. Bloch zegt: 'de eerste strijd haalt alles weer boven, wat voordien geen plaats had in de harmonie der sferen'. En zo lijkt het alsof de genoemde studies weer ongedaan maken wat de doopsgezinde geschiedbeoefening aan inzicht verworven had: het niet-revolutionaire karakter van het Doperdom, de ondubbelzinnig-vrijkerkelijke ecclesiologie, de essentiële eenheid van het Doperdom, de betekenis van de doperse beweging voor de opkomst van de moderne wereld. De doopsgezinde geschiedschrijving met haar nestor Harold S. Bender heeft de 'Anabaptist Vision' getekend en staande gehouden tegen polemisch-confessionalistische vertekeningen en nu probeert historisch onderzoek, dat in het teken staat van een herziening van dat beeld, zich ervan meester te maken. Maar deze studies willen de stand van het historisch onderzoek niet terugdraaien. Zschäbitz verzekert dat hij op geen enkele wijze de betekenis van de traditionele onderzoeken wil aanvechten als het gaat om de 'komende taak'³²; Clasen en Stayer willen graag tot een dialoog komen met de kerkhistorici. In de 'heroverwegingen en herroepingen' die Stayer meegeeft aan de 2e druk van zijn *Anabaptists and the Sword* heeft hij heel

³¹ Blaise Pascal, *Gedanken, Eine Auswahl* (Stuttgart, 1970) 154; Ernst Bloch *Spuren*, Neue erweiterte Auflage (Frankfurt 1964) 62.

³² G. Zschäbitz, *Wiedertäuferbewegung*, 12.

duidelijk gesteld, dat zijn waarnemingen en inzichten het beeld van de dopers niet bevestigen willen, dat de doopsgezinde geschiedschrijving, waaraan hij zich overigens zeer verplicht weet, overwonnen heeft. Stayer werkt buiten het kader van de frontstellingen waarin de kerkgeschiedenis van vroeger en nu zich beweegt. Zijn revisionisme staat in dienst van de voortgang van het onderzoek. En een vooruitgang zal het ook zijn als men in de toekomst de verhouding van geschiedenis en theologie helder voor ogen zal krijgen.

Meer dan tien jaar geleden heeft Bernd Moeller gewaarschuwd tegen de voortgaande theologisering van de geschiedenis van de Reformatie in Duitsland en geklaagd over het verlies van de zin voor geschiedenis: 'Als gevolg daarvan hebben we nu veelal de hervorming in haar historische kwaliteit, als gebeurtenis uit een ver verleden en als een vlechtwerk met vele lagen van historische betrekkingen uit het blikveld verloren en hebben we ons daarmee de inhoud en de waarde van de reformatorische theologie zelf op een bedenkelijke wijze vereenvoudigd, terwijl de reformatorische theologie nu juist machtig geworden is in de geschiedenis, omdat ze zo zeer met haar vervlochten was'.³³ Maarten Luther werd zo sterk als een exponent van zijn tijdvak gestileerd, dat hij juist daardoor aan de stroom van de tijd ontheven werd. Symptomatisch voor deze *buiten de tijd* zetting van Luther is bij voorbeeld de vrijmoedige bekentenis van Wilhelm Maurer, dat 'Luther vrijwel volledig buiten de geestelijke en godsdienstige ontwikkeling van het christelijke westen' staat en slechts 'door weinigen begrepen' was.³⁴ Op heel subtiele wijze werd Luther tot een *locus dogmaticus perennis*, terwijl een brede en controversiële uitleg van zijn denken en persoonlijkheid de schijn van historische analyse kon ophouden.

De doperse geschiedschrijving is dus niet als enige bezweken voor de verleiding de geschiedenis vanuit de theologie te bevoogden. Heel algemeen maakt ze deel uit van de huidige geschiedschrijving van de Hervorming en haar tendenzen. Moeller heeft gemeend een wending in de geschiedschrijving van het hervormingstijdvak – een rehistorisering – te kunnen geven door de blik te verbreden en te richten op het gehele vlechtwerk van de maatschappij in zijn historische context. Een rijpe vrucht van deze poging is zijn eigen korte maar sociaalhistorisch uitgebreide schets geworden: *Deutschland im Zeitalter der Reformation*.³⁵ Hij heeft de niet-theologische geschiedbeoefenaars, die niet langer aan deze periode werkten, opgeroepen zich er weer mee bezig te gaan houden; destijds heeft hij echter niet kunnen bevroeden, dat er een principieel probleem optreedt, zodra historici zijn oproep gehoor geven, als ze

³³ Bernd Moeller, 'Probleme der Reformationsgeschichtsforschung', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 76 (1965) 240 v.

³⁴ Wilhelm Maurer, *Luther und die Schwärmer*. Schriften des Theol. Konvents Augsburg. Bekenntnisses VI. (Berlijn 1952) 23.

³⁵ Bernd Moeller, *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1977.

zich noch aan een bepaald, confessioneel, noch aan het christelijke erfgoed in het algemeen verplicht voelen, of zich zelfs beslist van dit erfgoed willen distantiëren. Maar in wezen heeft het probleem waarvoor de doperse geschiedschrijving momenteel staat zich ook in de algemene geschiedschrijving van de Hervorming al voorgedaan, toen het marxistisch-leninistische onderzoek op dit gebied een flink eind vorderde. Men zou op de gedachte kunnen komen de discussie met de marxistisch-leninistische geschiedenisopvatting met een gerust hart over te laten aan de geschiedeniswetenschap. Dan blijft echter de vraag of de kerkgeschiedenis zich niet toch zo wezenlijk onderscheidt van de algemene geschiedeniswetenschap, dat ze zich als een discipline in het kader van de theologie, om niet te zeggen in dienst van de theologie in deze discussie moet laten vertegenwoordigen. Het verschil tussen kerkgeschiedenis en algemene geschiedeniswetenschap moet net zo goed worden uitgewerkt als het verschil tussen de verschillende geschiedenistheoretische posities binnen de algemene geschiedeniswetenschap. Het is heel goed mogelijk dat het verschil in het eerste geval nog zwaarwegender zal zijn dan in het tweede geval. Dat hangt voor een groot gedeelte af van het feit hoe de theologie zichzelf verstaat en hoe zij zich onderverdeelt in verschillende disciplines. Als de kerkgeschiedenis een 'hulpwetenschap' van de theologie is, zoals Karl Barth dacht, dan is het verschil anders dan wanneer iemand zegt: de kerkgeschiedenis 'omvat het geheel van de theologie' (W. Pannenberg).³⁶ Op de verschillende theologische definities van kerkgeschiedenis kan hier niet uitvoeriger worden ingegaan. We willen hier alleen vasthouden dat de genoemde verschillen doorwerken op het concrete historische onderzoek. Het komt erop aan nauwkeurig te doordenken hoe en met welke consequenties die verschillen doorwerken. Misschien kunnen deze overwegingen die ontstaan zijn naar aanleiding van de doperse geschiedschrijving ook behulpzaam en inspirerend zijn op het grotere gebied van de geschiedschrijving van de Hervorming in zijn geheel.

Het ligt voor de hand vanuit de geschiedenis van de doperse geschiedschrijving een oplossing voor de verhouding van theologie en geschiedenis in de wetenschapstheoretische kring rond Ernst Troeltsch te zoeken. Van de *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* die Troeltsch in 1912 publiceerde zijn namelijk beslissende impulsen uitgegaan op het onderzoek met betrekking tot de Dopers. Met name het doopsgezinde onderzoek heeft met blijdschap aangeknoopt bij de zeer positieve waardering van de Dopers. Troeltsch heeft zich echter via de godsdienst-sociologische methode met de Dopers beziggehouden, terwijl de doopsgezinde doperse geschiedschrijving zijn inzichten theologisch opnam en binnen het zojuist genoemde normatieve kader zette. Wie weet dat in het wetenschapstheoretische spoor van Max Weber, waarin Troeltsch zich voortbewoog, zeer streng gescheiden

³⁶ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/1, (6e druk, Zürich 1952) 3; Wolfgang Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt 1973) 394.

werd tussen sociologische en historische methodiek en een dogmatische of theologische methode, zal zeer snel merken dat de Troeltsch volgende doperse geschiedschrijving dit onderscheid niet respecteerde. Zij heeft de historische of sociologische resultaten, die tegenover het polemisch-confessionalistische onderzoek bevrijdend werkten, opnieuw getheologiseerd en in de lijn van de eigen confessie uitgelegd en verwerkt. Max Weber had gesproken van de waardegebondenheid van de interesse van degenen die het onderzoek verricht en de keuze van het voorwerp van onderzoek en waardevrijheid opgeëist voor de concrete sociologische of historische studie. Om het even vanuit welke waarden onderzoekers zich willen bezighouden met het Doperdom, op het vlak van het historische onderzoekproces mogen deze waarden geen rol spelen. Hier gelden regels die voor iedereen verplichtend zijn en voor iedereen toegankelijk en inzichtelijk. Om met de puntige woorden van de godsdienstsocioloog Peter Berger, die in de traditie van Max Weber staat, te spreken: de sociologische of historische bestudering van een godsdienstig verschijnsel moet de regels van een 'methodologisch atheïsme' volgen.³⁷ Daarachter ligt een kennis-sociologische positiekeuze. Berger is ervan overtuigd, dat geen enkel idee op zichzelf of als 'nudum factum' existeert, maar slechts gebonden aan de ervaringen van de mens, die ideeën heeft of aanneemt, gestalte krijgt. En dat geldt des te meer, wanneer ideeën een bovenindividuele uitwerking moeten hebben. Voorwerp van het historisch onderzoek zijn daarom niet de ideeën op zich, maar de ideeën in hun aan mensen gebonden toestand. Met ideeën op zich kan de theoloog of de filosoof zich bezig houden, de historicus en de socioloog is dat niet geoorloofd. Wanneer de 'intellectual historian' het desondanks doet, zal men hem al gauw het verwijt kunnen maken, dat hij de geschiedenis theologiseert of abstracties uit de geschiedenis haalt. Aan de hand van vier voorbeelden wil ik kort aantonen wat dit voor de doperse geschiedschrijving kan betekenen.

1. Voor de doperse geschiedschrijving betekent dat, dat de theologie van de Dopers opgespoord moet worden in haar historische context; pas als ze in historisch inzicht toegankelijk is geworden zal ze toegankelijk kunnen worden voor andere disciplines. De theoloog moet op de historicus wachten. Het vrijkerkelijke en pacifistische hervormingsmodel van de Zwitserse Broeders kan historisch gezien worden als resultaat van een gevoel van onmacht van de vroege Dopers, die naar een rechtvaardiging van hun misère zoeken in de bijbel, terwijl theologisch gezegd kan worden dat de machteloze de bijbel anders leest dan de machtige – meer in overeenstemming met het evangelie. Theologisch kan de beslissing van Schleithem in 1527 natuurlijk in categorieën van christocentrische hermeneutiek uitgelegd

³⁷ Peter Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie* (Frankfurt 1973) 98.

worden. Dit inzicht mag echter niet, zoals Beachy het gedaan heeft, kritisch of polemisch tegen een historische analyse in stelling gebracht worden. Voor een theoloog kan de categorie van de christelijke hermeneutiek nuttig zijn, voor de historicus zal ze minder betekenen om tot inzicht te komen, omdat hij direct blijft steken bij de vraag naar de historische vooronderstellingen en vormen van deze categorie. Ze zal bij Paulus iets anders betekenen dan bij Luther of de Dopers, zelfs iets anders bij de vroege Dopers van 1525 dan bij de Zwitserse Broeders van 1527. Hetzelfde geldt bij voorbeeld ook voor de rechtvaardigingsleer. Als John H. Yoder meent, dat de Zwitserse Broeders op het fundament van de rechtvaardigingsleer staan, dan betekent dat niet zoveel, zolang nog niet is duidelijk gemaakt welke historische uitdrukkingsvorm van de rechtvaardiging eigenlijk bedoeld is.

2. Sedert lang ligt er een strijdvrage, of de Dopers gelijk hadden met hun verwijt, dat niet zij maar Zwingli zich heeft afgekeerd van de oorspronkelijke reformatorische inzichten. Als men ervan moet uitgaan dat elke theologische intentie haar historische vorm vindt, dan moet het mogelijk zijn deze vraag langs historische weg ondubbelzinnig te duiden. Zij mag niet overgeleverd zijn aan de interesse- en waardegebondenheid van de onderzoeker, zodat de ene mening vanuit het standpunt van de ene geschiedenisbeoefenaar net zo goed mogelijk zou zijn als het andere vanuit het andere standpunt. Een pluralistische uitwerking op deze manier zou een theologische en niet een historische uitwerking zijn.

3. De doperse geschiedschrijving is al geruime tijd bezig met de vraag naar het 'eigenlijke' Doperdom. Onlangs heeft Heinold Fast dit probleem op zeer doordachte wijze behandeld en gesteld dat voor hem de 'lijn Grebel-Sattler' de 'systeem-immanente lijn' was.³⁸ Fast stelt er prijs op vast te stellen, dat het hier gaat om een waardeoordeel ontsprongen aan zijn eigen geloofsovertuiging, dat het kruis de eigenlijke inhoud van het evangelie is, een overtuiging die overeenkomt met die van Grebel en Sattler destijds. Zo neemt hij duidelijk stelling voor een verantwoording van de wijze waarop wetenschappelijk werk waardegebonden is. Bedenklijk wordt zijn concept echter wanneer hij zegt: 'Van deze overtuiging kan ik niet afzien, wanneer het gaat om de historische verwerking van de bonte verscheidenheid van opvattingen (met betrekking tot het zwaard) van de eerste Dopers.'³⁹ Naar de opvattingen van Max Weber zou men in plaats daarvan moeten eisen om in een analyse die de historische inzichten over de onderlinge samenhang van de verschil-

³⁸ Heinold Fast, '“Die Wahrheit wird euch freimachen”. Die Anfänge der Täuferbewegung in Zürich in der Spannung zwischen erfahrener und verheiszener Wahrheit,' *Memmonitische Geschichtsblätter*, 32 (1975) 26 en 32, noot 68.

³⁹ *Ibidem*, 26.

lende doperse groepen en de eigen aard van het historische Doperdom aan het licht wil brengen, juist daarvan af te zien. Wat voor historische uitdrukking en neerslag de theologische overtuiging van het kruis als inhoud van het evangelie in het Doperdom gevonden heeft, moet ook zonder overeenstemming met de eigen geloofsovertuiging te vinden zijn.

4. Omstreden is tenslotte de vraag, die Clasen opgeworpen heeft, naar de maatschappelijke relevantie van het Doperdom. Historisch gezien hebben de Dopers inderdaad de grondslagen waarop de zestiende-eeuwse maatschappij rustte aangekaart, aangevallen of vernietigd. Daaruit zou men kunnen afleiden dat ze terecht vervolgd of ter dood gebracht zijn. Ze hebben zich vergrepen aan de regels van de menselijke socialisering of, zoals Clasen stelt: ze zijn ingegaan tegen het gezonde verstand. Theologisch kan vernietiging en executie heel anders gezien worden: de Dopers hebben de mensen in de zestiende eeuw eraan herinnerd, dat de grondslagen van een geldende maatschappij in botsing komen met de principes die voor het Rijk van God gelden en dat ter dood gebracht worden voor hen martelaarschap betekent, dat *coram Deo* niet waard is ingeruild te worden tegen een verderleven hier op aarde in compromissen. Dat is een theologische waardering, die met het waardegevoel van vandaag overeenstemt, als ze niet aan kritische beperkingen wordt onderworpen. Dat kan uiteraard ook de eigenlijke intentie van de Dopers destijds geweest zijn; dan zou dit voorbeeld tegen de hier voorgestelde scheiding van geschiedenis en theologie pleiten. Maar de intentie is niet het enige voorwerp van historisch onderzoek; een intentie die historisch geplaatst moet worden. Het historisch onderzoek probeert de intentie tevoorschijn te halen uit een *bovenintentionele* historische samenhang. Zij kan de intentie dus niet op zich laten staan maar moet aan de ene kant rekening houden met de historische omstandigheden ervan en aan de andere kant de maatschappelijke implicaties in het vizier hebben. Als het hier alleen ging om het naakte feit van de intentie dan zou men de theologie veel ruimere competentie in zake de doperse geschiedschrijving kunnen geven, dan hier gebeurt. Echter niet wat de Dopers wilden is belangrijk, maar wat ze waren. Hoe groter het deel historische werkelijkheid is dat men begrijpt, des te groter wordt het inzicht.

Deze voorbeelden tonen aan dat men ook op zodanige wijze theologisch en historisch aan het Doperdom kan werken dat het niet tot ideale vervorming van het historische Doperdom hoeft te komen, als de theologie bereid is de historicus het hem toekomende terrein te laten. Daarmee wordt de mogelijkheid niet uitgesloten dat kerkhistorici en theologen aan dit onderzoek meedoen – zij het met hun eigen methodologische zelfbeperking; evenmin sluit dat de mogelijkheid uit, dat de theologie vragen stelt die historisch beantwoord moeten worden. Eveneens wordt de mogelijkheid niet uitgesloten, dat de theologie problemen die historisch uitgewerkt

zijn, opneemt om ze verder te doordenken en voor de kerken of het christendom vruchtbaar te maken. Als geschiedeniswetenschap en theologie zo vrij op elkaar betrokken kunnen worden, als werd aangegeven, dan kan in de toekomst veel misverstand en polemische scherpslijperij vermeden worden, dat het historisch onderzoek van het Doperdom tot nu toe niet altijd bevorderd heeft. Maar bovenal zullen onderzoeken van gewone historici minder sceptisch opgenomen worden dan tot nu toe nog vaak gebeurt, en kan zonder slecht geweten eindelijk afscheid genomen worden van een normatief-confessionele doperse geschiedschrijving.

Vertaling: W. H. Kuipers

Eenheid van doop en belijdenis

JCG: In alle doopgesprekken, die wij gevoerd hebben, bijv. met de Remonstrantse Broederschap, hebben wij geworsteld met de vraag: met welk subject hebben wij te maken als het om een kerkgemeenschap gaat? Dat probleem, zeiden ze, zul je met de Doopsgezinden nog meer hebben. Dat is een ‘Sammelsurium’ (mengelmoes) van losstaande gemeenten. Die kun je eigenlijk alleen per gemeente bekijken. Het subject kerk als gelovige eenheid vind ik belangrijk, als ‘the church as a whole, not as a sum total of individual believers’ (de kerk als één geheel, niet als de optelsom van alle individuele gelovigen). Een onderscheiding, die in 1963 in Montreal (vierde conferentie voor Geloof en Kerkorde) is gemaakt en ook door de reformatorische broeders is onderschreven. Daar heb ik echter weinig van gemerkt.

WFG: In de vijftiger jaren was hierover, binnen een groep van reformatorische en katholieke theologen, al een verschil merkbaar. Ik herinner me een van de laatste gesprekken die ik met S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel had, waarin hij zijn teleurstelling uitsprak over die zo sterk verminderde belangstelling voor vragen van geloof en kerkorde. Een teleurstelling die ik deel. Ik vind het prachtig wat er op het ogenblik in de Wereldraad gebeurt ten aanzien van de Derde Wereld bijvoorbeeld, maar er is ook een gebrek aan harmonie tussen geloofs- en maatschappelijke bezinning.

JCG: Er zijn in Montreal toch mooie stukken op tafel gekomen. Daarna gaat het allemaal de richting van het sociale evangelie (‘social gospel’) uit. Je vindt geen enkel duidelijk stuk meer dat de oude Geloof en Kerkorde-lijn voortzet. Dat vind ik een verlies.

* Gesprekspartners waren: Prof. Dr W. F. Golterman, emeritus-hoogleraar oecumenica en praktische theologie aan de Universiteit van Amsterdam en de Doopsgezinde Kweekschool, Prof. Dr A. Geense, hoogleraar dogmatiek vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk aan de Rijksuniversiteit te Groningen en Prof. Dr J. C. Groot, oud-rector van het Rooms-Katholieke Seminarie te Warmond en emeritus-hoogleraar dogmatiek aan de Katholieke Theologische Hogeschool Amsterdam. Voorbereiding en verslaggeving: W. H. Kuipers, met medewerking van D. Visser.

AG: Je kunt natuurlijk wel zeggen dat de Commissie voor Geloof en Kerkorde op haar vergaderingen in Leuven (1971) en Accra (1974) geprobeerd heeft de lijnen van Montreal (1963) door te trekken. De politiek van Lukas Vischer, de secretaris van deze Commissie, was ook om tegen de kerken te zeggen: Dat heb je vroeger al besloten, dat is een consensus, we doen niet alles weer over. Het gevolg was ook dat – zoals U ook al in Uw artikel ‘Een consensus over de doop?’¹ heeft gezegd – er in Accra niet veel nieuws is gezegd.

WFG: Ik ben het met U eens, ze gaan zeker door en vooral Lukas Vischer. Ik heb bewondering voor die man. Toch wordt in Genève het werk van deze Commissie in het geheel een beetje bekeken als iets dat overbodig is. Men vindt het minder noodzakelijk vergeleken bij wat er aan wereldproblemen aan de hand is. En dat is ook belangrijk.

WHK: Er is ook een sterkere nadruk op kleinschalig werk ter plaatse gekomen. Op het plaatselijk vlak moet de oecumene gestalte krijgen. Daar gaat men aan het experimenteren.

AG: Ook bij Geloof en Kerkorde hebben ze gemerkt hoe sterk de contextualiteit (de samenhang met de situatie) van de theologische beslissingen meesprekt bij vragen van doop en avondmaal. Een bevestiging van het kleinschalig werk: je kunt niet meer een doop- en avondmaalsleer hebben die als het ware overal chemisch zuiver toepasbaar is.

WFG: 't Is natuurlijk toch wel een onderstreping van die gedachte over eenheid van New Delhi (Assemblee van de Wereldraad van Kerken, 1961) als je de vraag stelt: waar moet de kerk en de gemeente één zijn. In de eerste plaats lokaal. Hier in Osdorp bijv. worden door pastoors, kapelaans en predikanten diensten gehouden, waar iets van die eenheid beleefd wordt, die theologisch direkt van hogerhand gebroken zou worden.

JCG: De vraag in dezen is steeds, zeker in katholieke en oosters-orthodoxe kringen: wanneer spreek je van lokale gemeente? Is er nog een cohesie aanwijsbaar? Dat is onze moeilijkheid ten aanzien van Doopsgezinden wel eens geweest. Zoals ik al zei, dat lijkt een ‘Sammelsurium’ van plaatselijke gemeenten. *Doopsgezind belijden nu*²: was dat geen gechargeerde leuze, een vlag op een modderschuit zou ik eigenlijk willen zeggen? Die vraag komt toch onwillekeurig op.

WFG: Dat is een van de moeilijkheden van de Doopsgezinde Broederschap, dat die behalve in Noord-Amerika en Indonesië geen belijdenis heeft. Daar zitten we in

¹ W. F. Golterman, ‘Een consensus over de doop?’, in: I. B. Horst, A. F. de Jong en D. Visser, eds., *De Geest in het geding. Opstellen aangeboden aan J. A. Oosterbaan* (Alphen aan den Rijn, 1978) 73-85.

² *Doopsgezind belijden nu* (Amsterdam, 1955) was een uitgave van de ecclesiologische studiegroep ‘Geloven en Werken’.

zekere zin wel mee. Aan de andere kant krijg je met een belijdenis ook de kans op een ketterjacht.

JCG: Ja natuurlijk, belijdenis handhaven. Maar je kan je toch voorstellen dat je meer homogeniteit ten toon spreidt, liturgisch bijv. Een mooie canon, biddend geloven, dat vind ik authentiek. De rest is zo'n beetje frummelwerk, barstend van de eenzijdigheden. Ik zou de Doopsgezinden nooit toewensen dat ze zo weer confessies zouden gaan maken.

WFG: Een belijdenis kan ook als lofzegging dienen. Daarom ben ik zo ontzettend gesteld op het Nicaenum.³ Onze Oosters-orthodoxe broeders zullen dan ook ronduit zeggen: eigenlijk is dat de betekenis van de belijdenis, echt lofzegging.

JCG: Daar ben ik het helemaal mee eens.

WFG: Ja goed, maar het is bij jullie toch ook nog wel een keer een poging geworden om ketterij te bestraffen.

JCG: Ik wil niemand vastspijkeren op een confessie; dat is voor mij geen geloofsgemeenschap. Ik wil wel mijn oor te luisteren leggen bij hun liturgisch leven; wat is nu hun saamhorigheids- en kerkgevoel.

WFG: Ik geloof inderdaad dat de doop volledig met het kerkbegrip samenhangt. Met name de controverser kinderdoop – doop op belijdenis. Wanneer je het Rooms-katholieke kerkbegrip neemt, dan zou je tegenwoordig, met het volledige verval van het Corpus Christianum (het samenvallen van wereldlijke en kerkelijke macht), niet meer tot kinderdoop kunnen overgaan. Want dat hangt ten enenmale samen met die hele geschiedenis van het Corpus Christianum.

JCG: Dat weet ik niet. Ik geloof dat hier de term 'Extra ecclesiam nulla salus' (buiten de kerk geen heil) in de duiding van Cyprianus (bisschop uit de 3e eeuw) langer heeft doorgewerkt dan goed geweest is. Het gevaar dat ongedoopte kindertjes niet de eeuwige gelukzaligheid zouden bereiken, dat heeft een grotere rol gespeeld dan alle andere factoren. Van het argument van die volkskerkgedachte ben ik niet zo overtuigd.

WHK: Zodat de angst eerder dan het geloof een raadgever geweest is.

AG: Je zou kunnen zeggen dat je de werking daarvan nog steeds in onze grotere confessies vindt; bij de Lutheranen en eigenlijk ook bij de Calvinisten, hoewel het bij laatstgenoemden heel sterk door die Verbondsgedachte verbonden is geweest met de gedachte van een groter geheel, bijv. van het Nederlandse volk dat in die Verbondstraditie staat. Zo werd het Corpus Christianum theologisch verklaard. Het is dan nog verbonden met de gedachten van doop en heilsbezit, die heel nauw samenhangen in het volksgeloof. Meer het persoonlijk zieleheil van het kind dan het verband tussen doop en de opdracht van het christen-zijn in dit leven. Daarbij komt de gedachte dat God ook heel sterk in de volkeren heeft gewerkt.

³ Trinitarische geloofsbelijdenis van het eerste oecumenische concilie in Nicaea (325).

WHK: Dat is een traditie die nog wel leeft in enkele kringen van het Nederlandse volk. Op de Zuidhollandse eilanden heet een ongedoopt kind dan heidens. Dan sta je buiten het volk, dan ben je gediskwalificeerd als mens.

AG: Dat zei in Heidelberg onze roomskatholieke werkster tegen ons. We hadden de doop van een dochtertje uitgesteld in verband met aanstaand vertrek. Toen mijn vrouw een keer met de kinderwagen de straat opging, zei de werkster: 'Passen Sie ja uff, es ist ja noch ein Heidenkind'. Dat zit in alle grotere tradities. Het verfrissende van gesprekken met vertegenwoordigers van de doperse traditie is dat je dat wat leert relativeren. Het zal misschien nog heel lang duren voordat het doorgedrongen is dat we op een andere manier en op een ander vlak over de doop moeten gaan spreken. Merkwaardigerwijs verwachtte Karl Barth⁴, in het voorwoord van IV/4, hier meer van de Katholieke Kerk dan van zijn eigen protestantse omgeving.

JCG: Hij zat zich altijd af te vragen: is een doopsel zonder volwassen geloof nog geldig. Wij zouden ook zeggen: het is onvruchtbaar.

AG: Sommigen vinden het inconsequent van hem, maar Barth is nooit verder gegaan dan te zeggen dat de kinderdoop onregelmatig is; nooit dat de doop herhaald zou moeten worden.

WFG: Edmund Schlink heeft op verschillende plaatsen⁵ sterk de nadruk gelegd op het feit dat de kinderdoop onwaarschijnlijk is indien het gezin, dat er helemaal achter staat, haast niet meer bestaat. Ik kan me dat in Duitsland wel indenken.

AG: De positie van Schlink is interessant. In zekere zin deelt hij de bezorgdheid van Barth en diens leerlingen – zelf is hij ook bij Barth gepromoveerd – over de geestelijke uitholling van hen die binnen het Corpus Christianum de doop begeren.

WFG: Hij wil uitdrukkelijk de kinderdoop theologisch goed bekijken, al houdt hij eraan vast.

JCG: Ik zou er voor willen pleiten de kinderdoop niet af te schaffen. Het handelen van de kerk als lichaam van Christus, waar de Geest blijvend inwoont, is als een teken dat op de mens afkomt, als de uitgestoken hand Gods. Het sacrament is een teken.

WFG: Daar ben ik het mee eens: het sacrament als teken is uitermate belangrijk, maar wat zegt dat ten opzichte van een kind dat de portee ervan niet begrijpt? Tenzij je zegt: het gaat hier om het geloof van de ouders. We moeten echter ook de bijbelse grondslag over de samenhang van bekering, geloof en doop in het oog houden.

JCG: Die samenhang zal ik niet ontkennen. Maar wat heb ik met al mijn geloof aan die doop als die niets anders is dan een zegel onder mijn geloof? Je raakt hier toch aan het wezen van de kerk? Is het geloof van die kerk als geheel niet duidelijk onderscheiden van het geloof van de individuele gelovigen opgeteld bij elkaar?

⁴ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/4 (6e druk; Zürich, 1952).

⁵ Edmund Schlink, 'Die Lehre von der Taufe' in: *Leiturgia* (Kassel, 1969) V, 745 vlg.

WFG: Dat onderscheid zit in het werken van de Geest.

JCG: Maar in de kerk dus historisch aanwijsbaar.

WFG: Ja, maar die Geest werkt ook verder door. Wat als geheel in het Nieuwe Testament wordt gegeven, wordt plotseling weer uit elkaar gehaald als doop en vormsel worden gescheiden.

AG: Je kunt of de sacramentaliteit uitsmeren over oneindig veel momenten, of je kunt haar ontzettend concentreren. Maar mag ik nog even iets zeggen over de Geest? De Geest werkt ook in het antwoord dat de mens geeft op het Evangelie. Het gaat niet alleen maar om het aangereikte heil van God, maar ook om het aangegrepen heil. Daarin is het sacrament specifiek ten opzichte van het woord. Zowel het woord als het sacrament zijn betrokken op enerzijds het grondleggende heil: kruis en opstanding en anderzijds is de vorm van aanbidding zo dat het heil ook daadwerkelijk aangegrepen kan worden. Denk aan de argumentatie op ethisch gebied die Paulus zowel aan de doop als aan het avondmaal ontleent. Als je gedoopt bent, leef je niet meer voor jezelf, maar voor Christus en als je samen avondmaal gevierd hebt, dan weet je ook dat de sociaal zwakkere broeder mee mag doen.

JCG: In het gemeenschappelijk sacrament is geloof aanwezig. Daar is het werk van de Geest. 'Ex opere operato' werkt hij hier. En daarvan moet ik toch weer onderscheiden de aansluiting van de individuele gelovige.

WFG: Ik weet niet of je het scheiden kunt, ik geloof dat het samenhangt.

JCG: Het onderscheid van Montreal van 'the sum total of believers' en 'the church as a whole' blijft voor mij belangrijk. Tot de kerk als geheel kun je toetreden of niet, je kunt er ook uit weggaan.

WFG: Kun je zonder meer uit de kerk weggaan zoals je een vereniging verlaat? Dat geloof ik niet.

JCG: Natuurlijk Gods keuze is onberouwelijk, daar zijn we wat de doop betreft van overtuigd. Die stijgt dus ook boven het individuele geloof van de gelovigen uit.

WFG: Als je als gemeente bijeen bent dan gaat het om meer dan om die groep mensen die daar toevallig bij elkaar komt. Om avondmaal te vieren, een preek te beluisteren, te zingen of te bidden.

AG: Iets dergelijks onderstreept ook Bultmann in zijn *Theologie des Neuen Testaments*: de Geest is aan de gemeente gegeven, dus in Uw terminologie aan de kerk. Dat transcendeert tegelijk het individualisme en maakt een grote ruimte voor allerlei individuele vormen van acceptatie van het heil.

JCG: Als je het zo gaat bekijken kun je de doop ook nooit losmaken van de avondmaalsviering. Dat zou betekenen: we hebben een doopconsensus, dus we mogen bij elkaar communie vieren. Dat is subjectief niet waar, want de ene kerk is toevallig verdeeld.

WFG: Dat begrijp ik niet, leg dat eens uit.

JCG: De ene waarachtige kerk is niet de Rooms-Katholieke Kerk, is ook niet de

Doopsgezinde Broederschap en ook niet de Nederlandse Hervormde Kerk, maar is ergens in deze kerken aanwezig. Zie hem maar te vinden.

WFG: Daarom ben ik zo teleurgesteld over allerlei erkenningen wederzijds van de doop, waarbij we de volgende stap niet kunnen doen. Waarom kunnen we dan ook niet gemeenschappelijk het avondmaal vieren? Is dat nou alleen een kerkrechtelijke kwestie in verband met de functie van de priester en de apostolische successie?

WHK: De mensen zijn toch overgegaan tot intercommunie, daar waar ze voorop lopen bij het gesprek tussen de kerken. Daar ontdekt men: hier is de Heer handelend en bevrijdend aanwezig.

JCG: Wil je de kerken geleidelijk aan tot elkaar brengen, dan zal zo'n grensoverschrijding plaats moeten vinden, daar ben ik ook van overtuigd.

AG: Vooral als je op den duur gaat zien, dat het gemeenteopbouwend werkt. Dan zal je eerste zorg moeten zijn, dat de continuïteit van de gezinnen, waar vroeger onze christelijke overdracht altijd op heeft gedraaid een continuïteit is die deze situaties opvangt. Het bewijs aan de hoge kerkelijke organen die niet willen, is dat je laat zien hoe het gemeenteopbouwend werkt. Bij de jongeren kan zich iets vormen van de nieuwe gemeenschap die oude formaties transcendeert. Dat blijkt dan ook duidelijk de wil van de Geest in deze tijd te zijn.

JCG: Maar dan zal toch de kwestie van de nu nog sluimerende verschillen niet weggemoffeld mogen worden.

WFG: Ik geloof dat de hele oecumenische beweging nooit omgaat, nooit mag omgaan – vandaar het werk van Geloof en Kerkorde – buiten de waarheidsvraag.

AG: Collega Groot, gelooft U, dat als U echt op die waarheidsvraag ingaat, die niet wegmoffelt, dat dan niet met zoveel meer kracht de vraag naar de eenheid uit die waarheidsvraag zal opkomen? Als je ziet hoe Paulus in de eerste Corinthenbrief vecht voor de eenheid van de gemeente, dan kun je niet zeggen dat dat voor hem hier alleen maar een kwestie is van praktische toepassing.

Het gaat hem hier om het wezen van de christologie: is Christus gedeeld? . . . door één Geest zijn wij tot één lichaam gedoopt. Je kunt alleen maar zeggen dat juist die theoloog Paulus, die zoveel energie investeert in de strijd voor de éénheid van de gemeente, met de strijd voor de waarheid van het lichaam van Christus bezig is.

WHK: Ik zou het nog graag met U willen hebben over de invloeden van Karl Barth in de Nederlandse kerkelijke situatie en de doorwerking van zijn doopopvatting.

WFG: Daarover heb ik in de feestbundel voor Oosterbaan⁶ al min of meer geschreven. Ik meen dat, hoezeer ik ervan overtuigd ben dat de kinderdoop niet in overeenstemming met de Bijbel is, de achtergrond ervan altijd het werken van de goddelijke Geest is. Daarom vind ik het idee van een herhaalde doop bepaald onjuist; ik vind de kinderdoop geen volledige doop, maar het is een stuk doop in zijn

⁶ Zie noot 1.

hele samenhang met belijdenis, met vernieuwing van mensen en met het geloof in de aanwezigheid van Jezus Christus. Dan zeg ik wat God eenmaal daarmee gedaan heeft, dat kan ik niet beoordelen, dat aanvaard ik.

JCG: En dan is die doop dus volledig?! Ik hoor ineens weer die tonen van dat merkwaardige accent op persoonlijk geloven. Kinderdoop is natuurlijk een volledige doop, net zo goed als van een volwassene. Het is dezelfde doop. Dan gaat het niet meer om de doop, maar dan gaat het om het lidmaatschap van de kerk waartoe je gedoopt bent.

WFG: Ja maar die kerk is er per slot van rekening als een medium. Daar treed je toe, maar je wordt er niet ingedragen!

JCG: Ik wil alleen dat woord onvolledig niet horen bij een doopbediening waarvan jij moet erkennen dat hij geldig is. Dat die in de context van de ene kerk van Christus geschied is. Dat kun je toch niet doen? Het gaat hier om een daad van Godswege.

AG: Maar wat doe je als je uitspreekt dat zo'n doop geldig is? Een uitspraak over een vroegere doop die geldt, verplicht je nu op dit moment. Ik hoop dat wij op den duur een toekomst krijgen in onze kerken, waarin op zijn minst kinderdoop en gelovigendoop gelijkwaardig naast elkaar staan. Dan zullen wij er ook voor moeten vechten rondom die kinderdoop een context te scheppen, waarin kinderen inderdaad weer een kans krijgen om met geloof in aanraking te komen.

WFG: Ja met recht. Die kinderen worden ergens losgelaten in de samenleving, ze worden nog wel gedoopt. Dat is ook het bezwaar van Schlink.

JCG: In de doop zijn ze in principe verbonden met Christus, ontvangen ze alle mogelijkheden van zijn kant. Bij ons hoor je wel eens: de Geest is zoek. De Geest kan nooit zoek zijn. Bij ons mensen zit het altijd fout en dat geldt van iedereen of het nu kinderlijk blijft of dat het rijp wordt, een rijp geloof kan minder bevatten dan een kinderlijk geloof. Alle fouten liggen bij de 'sum total of individual believers', dat is om met Rahner te spreken de 'ecclesia peccatorum' (de kerk der zondaars). Maar je mag niet spreken van een 'ecclesia peccatrix' (een zondige kerk), want het subject is 'the church as a whole' en dat is de tempel van de Heilige Geest, die is heilig, onbevlekt. Dat hebben jullie vroeger de onzichtbare kerk genoemd; die is natuurlijk evengoed zichtbaar als de zichtbare kerk.

AG: Ligt de grens bij U inderdaad bij de doop – in Uw artikel over de doop in *Het Schild*⁷ van 1961 brengt U al die gradaties in het lidmaatschap van de kerk aan. Ik denk daarbij aan de discussie in de Hervormde Kerk over de geboorteleden, die nu verschuift naar die doopleden die nooit echt met de kerk in aanraking gebracht zijn. Eigenlijk moet je nog een stap verdergaan; dat is dan de vraag aan ons allemaal als we voor volwassendoop en volwassen geloofsbelijdenis zijn: je kunt zelfs hebben dat

⁷ J. C. Groot, 'Wie zijn ledematen van Christus' kerk?', *Het Schild*, 38 (1961) 229-235.

als je iemand op zijn belijdenis aanspreekt hij reageert alsof het over een vroegere kinderdoop ging. Zo van ‘ach dominee, toen was ik achttien’. Dus elk van onze kerkelijke handelingen kan, als hij niet gevoed wordt in een levend geheel, weer verloren gaan en ook weer zijn betekenis verliezen.

WFG: Dat ik de gemeente als een uitermate belangrijke factor zie, neemt nog niet weg dat ik de ‘*gratia praeveniens*’ als absoluut belangrijk ten opzichte van mijn standpunt erken. Daarom kan ik bij iemands overgang uit een ander kerkgenootschap naar een doopsgezinde gemeente een kinderdoop aanvaarden met belijdenis, ik vind het jammer dat beide niet tegelijk hebben plaatsgevonden. Het gaat om die *gratia praeveniens*. En tegelijkertijd gaat het om de gemeente. Ook verscheidene Baptisten in Engeland – er bestaan verschillende doperse meningen – menen dat je de *gratia praeveniens* moet laten staan.

AG: Vindt U het ook niet opvallend dat juist de grote verdediger van de *gratia praeveniens* tot de afwijzing van de kinderdoop komt? Barth is van mening dat die *gratia* helemaal onafhankelijk is van de doop. De waterdoop is het in menselijke vrijheid gegeven antwoord op de Geest. Het hele gebeuren van kruis, opstanding en uitstorting van de Heilige Geest, dat is het eigenlijke gebeuren waarin over de mens de beslissing is gevallen. Barth heeft afscheid genomen van het algemene begrip sacrament.

JCG: Het is geen algemeen begrip. De kerk is zelf sacrament, Christus is sacrament, belichaming van het heil, geschiedend heil.

AG: Bij Barth was het zo dat vroeger de kerk eigenlijk ook het sacrament was. Later heeft hij dat teruggetrokken, zodat Christus het enige sacrament werd. Dat was de enige bemiddeling van het heil Gods en verder mochten er geen aardse bemiddelingsgestalten die zelfstandige tussenpositie in gaan nemen, opdat de weg vrijkomt voor het vrije antwoord van de mens op de vrijheid Gods die zich in Christus tot hem heeft gekeerd.

WFG: Met alle waardering voor Kirchl. Dogm. IV/4 blijft het eerlijk gezegd voor mij een grote teleurstelling dat Barth niet meer kan zien, dat er behalve de verkondiging van het Woord ook een specifieke daad is geweest van Christus om zowel doop als avondmaal in te stellen. Ik meen ook altijd nog, misschien nieuwtestamentisch-exegetisch verschrikkelijk ouderwets, dat het wel degelijk om een pascha-maal gaat in het einde van de verschillende evangeliën. En ik was juist zo blij dat ook Vaticanum II het avondmaal als maaltijd weer veel sterker naar voren brengt. Wij hebben juist voor de gemeenschap die maaltijd gekregen. Datzelfde geldt *mutatis mutandis* voor de doop. In IV/4 zet Barth min of meer de sacramenten opzij.

AG: Het instellingsgehalte van de doop ligt in de doop van Jezus in de Jordaan, waarin hij zelf zijn messiaanse ambt aanneemt. Er is een historische instelling en van doop en van avondmaal geweest. Ik geloof dat je hier best ook gemeentetheologie in mag verdisconteren, als je maar de zakelijke eenheid van het evangeliegebeuren

vasthoudt. Het ligt mijns inziens in de tendens van Barths doopleer dat hij de *necessitas praecepti*, het feit dat de doop inderdaad is voorgeschreven, volledig legt in de noodzaak om vrij op het aanbod van het evangelie te antwoorden. Het is de vrijheid waarin het evangelie op de mens toekomt, die hem de vrijheid geeft om ja te zeggen, dus om zich te laten dopen en om zijn doop telkens te hernieuwen in het avondmaal.

WFG: Is het niet toch zo dat in IV/4 ten opzichte van de doop – en dat zou je waarschijnlijk ook kunnen uitwerken ten opzichte van het avondmaal – geldt, dat het typische, het essentiële van het mysterium verdwenen is bij Karl Barth? God stelt ons in die vrijheid, God geeft ons die gelegenheid. Maar dat God of Christus daar nu bepaalde vormen voor gekozen heeft dat is voor mij van enorme waarde.

AG: Dat zou Barth ook niet ontkennen, hij zou het alleen geen mysterium noemen, of het zou moeten zijn het mysterie van het vrije antwoord van de mens.

WFG: Dan blijft het alleen maar bij de mens. En ik meen juist dat het mysterium het mysterium Gods is.

AG: Je kunt het niet uit elkaar trekken. Dat de mens daarbij betrokken is, is ook een geheimenis van de Geest. De Geest biedt zelf een expressievorm aan. Ik vind juist het specifieke van wat we sacramenten noemen boven de prediking die inhoudelijk hetzelfde is, juist die gestalte dat het een uittreden uit de vrijblijvendheid van het alleen maar horen is. Het is het grote gemis van de protestantse kerken dat ze alleen maar woordkerken zijn geweest.

WFG: U bent het dus met mij eens dat er iets gebeurt in de doop, dat er iets gebeurt in het avondmaal?

AG: Precies, maar het gebeurt van twee kanten. Vroeger werd gezegd het gebeurt alleen in het aanbod: het kind wordt gered en het gaat dat later wel eens begrijpen. Nee, het geheim dat er gebeurt, is dat God en mens nu overeenstemmen.

WFG: Ja daar ga ik mee akkoord maar dat vind ik te weinig in IV/4.

AG: Ik heb het idee dat je IV/4 sterk in de richting die U bedoelt zou kunnen interpreteren, maar het hele geheim, dat wij altijd als het mysterie, het sacrament, hebben gezien, bestaat voor hem in die tweezijdigheid van het verbond. De vrije God roept in zijn genade juist de vrijheid van de mens op. En daarvan is het sacrament nu bij uitstek de expressie. Waterdoop en geestesdoop zijn op elkaar betrokken.

WFG: Daarop heb ik ook altijd de nadruk gelegd, op die eenheid van de doop en wat daarna volgt. Ik hecht wel waarde aan wat jullie vormsel noemen en wij belijdenis afleggen.

AG: Maar als je nu eens denkt aan het functioneren van de confirmatie in Duitsland; ze krijgen een fiets en een boek over Karl May en daarna laten ze zich nooit meer zien, want ze hebben twee jaar lang van de dominee op de eerste rij moeten zitten en de koster keek toe of ze geen katekwaad uithaalden, en dan zijn ze

volwassen christenen en komen nooit meer. Op het moment dat ze de bevoegdheid hebben nemen ze die niet. Misschien zou je een hele serie van markeringsmomenten in je hele leven moeten inbouwen, die telkens weer een hernieuwing van de doopgenade mogelijk maken, zoals Hans Küng dat uitdrukt. Doop en avondmaal zijn daarin parallel dat de doop een eenmalige intrede in de christenstand is en het avondmaal, de eucharistie bedoeld is voor de herhaling, voor de telkens hernieuwde navolging.

WHK: Helaas is het patroon van het Corpus Christianum kapot.

WFG: En dat zal steeds erger worden. Want voorlopig heeft zich nog helemaal geen nieuw patroon geconsolideerd.

AG: Je moet dat misschien een paar decennia of een halve eeuw laten omwoelen, zodat we weer nieuwe patronen gaan zien. Wat zal in de toekomst met onze huidige consumptie-maatschappij, nieuwe volwassenheid betekenen? Wanneer zullen de mensen zich zo ergeren aan onze moderne welvaart dat ze weer een nieuwe toegang tot de kerk zullen vinden?

J. C. Groot, A. Geense en W. F. Golterman (v.l.n.r.)

Foto: Klaas Koppe

FOTO VERWIJDERD IN ONLINE VERSIE

Beknpte bibliografie van doperse literatuur (1945-heden)

4. 1970-1975

In 1975 verscheen het eerste nummer van dit tijdschrift, zodat met deze aflevering van de bibliografie de brug naar de meest recente historie min of meer geslagen is. Het lijkt dan ook enigszins overbodig de vanaf dat nummer besproken boeken hier opnieuw te vermelden; alle inhoudsopgaven geven immers een duidelijk overzicht, en meer dan een summiere verwijzing kan een literatuuroverzicht als dit feitelijk niet wezen. 'Gemist' worden er natuurlijk altijd wel titels, doch de keuze blijft tenslotte persoonlijk; wat dus 'missers' niet uitsluit . . .

Täuferquellen

Met voorbijgaan dus van in andere series verschenen bronnen zij hier gewag gemaakt van de *Quellen zur Geschichte der Täufer, Band XIII, Oesterreich, II. Teil*, Gütersloh, 1972, bewerkt door Grete Mecenseffy, die ook hiervoor weer grote erkentelijkheid verdient waar opnieuw een gebied wordt opgelegd.

Herdrukken; bronnen

In aansluiting hierop behoort zeker het haast klassieke bronnenboek van Emil Egli, *Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation*, Nieuwkoop, 1973, te worden vermeld, dat, vrijwel een eeuw oud, vele decennia onze kennis bepaald heeft en nog steeds onmisbaar is.

Van een ontworpen serie liederenbundels onder redactie van Irvin B. Horst verschenen: David Joris, *Een Geestelijk Liedt-Boecxken*, Amsterdam-Nieuwkoop, [1971]; een Amerikaanse editie van de *Ausbund*, *Das ist: Etliche schoene Christliche Lieder*, id., oorspronkelijk door de bekende, tot de Brethern ('Dunkards') behorende, Christopher Saur te Germantown (1742) gedrukt, alsook tenslotte de Duitse uitgave van dit boek (*Ausbund*). *Etliche schöne Christliche Geseng* . . ., uit 1564. J. C. Wenger gaf op bijzondere wijze *Conrad Grebel's Programmatic Letters of 1524*,

Scottdale, 1970, uit; een Engelse vertaling van de door hem getranscribeerde Duitse tekst met het originele handschrift van Grebel; hoe riskant echter een dergelijke poging is, werd aangetoond door H. Fast in de *Mennonitische Geschichtsblätter*, XXVII (1970) 68-71. Als herdruk verscheen het voor de bestudering der Hutterse traditie zo belangrijke 'leerboek' van Peter Rideman *Confession of Faith*, 2e dr., Rifton, 1970, een vertaling van zijn *Rechenschaft unserer Religion, Leer und Glaubens* uit 1565. Henry C. Vedder, *Balthasar Hubmaier*, New York, 1971, en Carl Sachsse, *D. Balthasar Hubmaier als Theologe*, Aalen, 1973, kwamen weer beschikbaar, evenals het, met name in de Amerikaanse doperse geschiedschrijving veelvuldig geraadpleegde werk van Annemarie Lohmann, *Zur geistigen Entwicklung Thomas Müntzers*, Hildesheim, 1972; bij het herlezen viel toch weer veel actueels en waardevols op. Tenslotte moge nog gewezen worden op de, voor de doperse traditie en randgebieden zo dankbaar te gebruiken nieuwe uitgave van J. Lindeboom, *Stiefkinderen van het Christendom*, Arnhem, 1973.

Regionale en plaatselijke geschiedenis; varia

Dat het historisch besef telkens weer bovenkomt, bewijzen de herdenkingsgeschriften. Het belang daarvan moet niet onderschat worden; moeizaam toegankelijke bronnen worden hier meestal met groot doorzettingsvermogen voor doorgenomen, want zeker allerlei (oude) manuscripten laten zich dikwijls niet gemakkelijk lezen. H. M. Romijn, *Kroniek van de Doopsgezinden in Zaandam*, Zaandijk, 1971, steekt hier boven de middelmaat uit, en kan zeer behulpzaam zijn voor verdere studie van de Zaanse Mennisten; hij had natuurlijk een bekwaam voorganger in S. Lootsma, met zijn eveneens grote liefde voor de historie. Helaas heeft het boekje nogal wat drukfoutjes. Van B. Dijkstra verscheen *Doopsgezinde Gemeente Rottevalle-Witveen, 1671-1971*, Oudega (Sm.), 1973, een welgedocumenteerde uitgave. Van andere aard is W. H. Kuiper, *Stad zonder grendels*, Amsterdam, 1974, een 'Kroniek van de Wederdopers te Münster, 1534-1535' zoals de ondertitel luidt; helaas kan het haast niet anders of er worden, in zo'n kort bestek, te rechte lijnen getrokken.

J. Bangma schreef bij het eeuwfeest van de vermaning aldaar *Honderd jaar doopsgezinde kerk Wolvega, 1875-1975*, Wolvega, 1975, met een exacte lijst van leraren en data uit die tijd. Wat de Zuidoosthoek van Friesland aangaat is het hier de plaats om een verzuim goed te maken: D. M. van der Woude gaf een 'Lijst van gedoopten, . . . , in de Waterlandse doopsgezinde gemeente van Heerenveen-Knippe (1706-1778)', te vinden in het *Genealogysk Jierboekje*, Leeuwarden, 1961. Van zijn hand verscheen tevens een helder overzicht *Herdenking 200 jaar Vermaning, 1762-1962*, Heerenveen, 1963, bij het jubileum van de kerk aldaar. Tevens zij hier nog

melding gemaakt van P. van der Meer, *Doopsgezinde Gemeente Roden, 1954-1968*, Roden, 1968, dat een stukje geschiedenis van die noordelijke gemeente boekstaft.

Als deel 3 van de *Gebundelde inventarissen* verscheen, samen met de archieven van Lutheranen en Remonstranten, een beschrijving van het archief der Doopsgezinden te Utrecht, verzorgd door J. G. Riphaagen, m.m.v. A. Graafhuis, een uitgave van het gemeentelijk archief Utrecht, 1973. Men kan zich verheugen over deze uitgave op een terrein waar nog oneindig veel te doen ligt.

J. J. Kalma en K. de Vries, *Friesland in het rampjaar 1672*, bevat een kritisch ingesteld artikel t.o.v. de menniste vrijgevigheid in die tijd aldaar, namelijk G. Abma, 'Dissenters yn 1672 of: De Mennisten wiene hast foar it jildlienen wei'. *Men meldt ons uit Friesland*, Leeuwarden, 1973, is eveneens van J. J. Kalma en bevat gegevens over de Jan Jacobsgezinden, een bijzonder strenge groep die nog tot in het midden van de vorige eeuw op Ameland bestond; ook over de drukker-dichter Hendrik Rintjes uit Leeuwarden vindt men hier een en ander. R. B. Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam, IV*, Baarn, 1974, vervolgde een uitgebreide serie over 'De kerk der hervorming' in die stad, maar is ruim genoeg om anderen daarbij te betrekken; de Doopsgezinden komt men dan ook keer op keer tegen, reden waarom vermelding hier noodzakelijk lijkt. Eveneens voor onze eigen geschiedenis zijn van belang: J. Z. Kannegieter, *Geschiedenis van de vroegere Quakergemeenschap te Amsterdam*, Amsterdam, Haarlem, 1971 en A. Th. van Deursen, *Bavianen en Slijkgeuzen*, Assen, 1974, scheldnamen uit de tijd van Remonstranten en Contra-Remonstranten. Aandacht voor de Doopsgezinden verder ook in Otto J. de Jong, *Nederlandse kerkgeschiedenis*, Nijkerk, 1972; in het algemeen is dit handboek trouwens ruim opgezet. Aan Hendrik Niclaes en zijn 'Huis der Liefde' besteedde H. de la Fontaine Verwey aandacht in *Humanisten, dwepers en rebellen in de zestiende eeuw*, Amsterdam, 1975; over een geheel ander aspect van de doopsgezinde geschiedenis schreef Mathilde de Block, 'Mennonieten als Ruslandvaarders': *Spiegel Historiael*, IX (1974) 228-234. *Vredestichters in een gebroken wereld*, Kollum, 1973, is een door L. D. G. Knipscheer bewerkte vertaling van het in het vorige nummer (47) genoemde *Peacemakers in a Broken World*; is, wordt deze handreiking van de Vredesgroep wel gebruikt? Een klein drieluik van onze bevrijding, Baarn 1974, noemde Frits Kuiper zijn bundel over Barth, Rosenzweig en Lenin; zoiets is tekenend voor de auteur die achterin herdacht wordt door H. D. Woelinga. Verwezen zij naar diens artikel over Kuiper in: *Doopsgezinde Bijdragen*, III (1977) 21-33. Deze theoloog behoorde beslist tot de opmerkelijkste gestalten onder het twintigste eeuwse Doperdom en tot de bekendsten buiten de eigen kring. Ter afsluiting van dit onderdeel: J. S. Postma gaf *Cultuurgeschiedenis en Christendom*, Franeker, 1973, vruchtbaar om een inzicht te krijgen of de kennis omtrent deze materie weer eens op te frissen.

Het negende doopsgezinde wereldcongres werd van 18-23 juli 1972 in Curitiba,

Brazilië gehouden; ter voorbereiding daarvan poogde een aantal predikanten dat zich vooral in het laatst der vijftiger jaren geroerd had door te streven naar duidelijker doordenking van geloofsvragen – de Ecclesiologische Studiegroep ('elftal') – enig voorbereidend studiemateriaal te verschaffen onder de (congres)titel *Jesus Christus verzoent*; het congresboek zelf, *Jesus Christ Reconciles*, Elkhart, z.j., gaf alle documentatie, als gewoonlijk, prima samengevat weer. Ter bestudering, niet voor een wereld- doch voor een (eerste) Europese samenkomst van Doopsgezinden (MERK) in 1975 verscheen, gelijk bekend, de *Broederlijke Vereniging*, Amsterdam, 1974, tekst van en toelichting op de zgn. geloofsbelijdenis van Schleithem; zie daarvoor eveneens de vorige aflevering, 56-59. Voor de zuidelijke tak van het Doperdom is van belang K. M. Witteveen, *Het evangelie tussen pacifisme en geweld*, Kampen, 1974, een goed en prettig leesbaar boek over Huldrych Zwingli.

Buitenlandse monografieën

Waarom zouden wij dit onderdeel niet beginnen met te wijzen op het werk van twee vooraanstaanden onder ons, temeer waar hun boeken in vreemde talen zijn verschenen? Verheus' – aangevulde – dissertatie, *D.B.*, II (1976) 75, verscheen onder de titel *Zeugnis und Gericht*, Nieuwkoop, 1971, voorzien ditmaal van een aantal fraaie, oude illustraties. Het proefschrift van I. B. Horst, *D.B.*, III (1977) 45, over de Dopersen temidden van de Engelse Hervorming, kwam als *The Radical Brethren*, Nieuwkoop, 1972 in vernieuwde gestalte van de pers; de uitgever legt tweevoudig eer in met deze bijdragen!

Met, zoals in de inleiding aangekondigd, voorbijgaan van reeds in recensies besproken belangrijke buitenlandse boeken, worde hier gewezen op Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons'*, Neukirchen-Vluyn, 1973, een belangrijk systematisch onderzoek naar de grondslagen van Menno's theologische gedachtenwereld, sommige gevestigde opvattingen tegensprekend, en eveneens zelf tot tegenspraak uitlokkend. Rechtvaardiging en heiliging blijven brandpunten in de onderlinge (oecumenische) discussie, en dat is maar goed ook.

John H. Yoder verplichtte zeer velen aan zich met zijn uitgave *The Legacy of Michael Sattler*, Scottdale 1973, daarmee allerlei bronnen, met name voor het Engels-Amerikaanse taalgebied, open leggend en becommentariërend. Het is te hopen dat zijn boek even klassiek zal worden als dat van H. S. Bender over *Conrad Grebel*, Goshen, 1950 omdat het, naast diens werk over Zürich, zo duidelijk naar Straatsburg als centrum van vroeg-doperse activiteit wijst. Een zeer gewichtig boek, vooral vanwege de sociologische achtergronden, gaf K.-H. Kirchhoff, *Die Täufer in Münster, 1534/35*, Münster, 1973; allerlei ideologische mythologie wordt hier tot in details getoetst, waardoor de nodige populaire voorstellingen maar beter opgegeven kunnen worden.

Terzijde met het Doperdom heeft *Andreas Bodenstein von Karlstadt* te maken gehad, aan wie R. J. Sider een belangrijk werk over diens vroege theologie onder deze titel heeft gewijd, Leiden, 1974; het leest plezierig, is helder en nauwkeurig met een uitgebreide vermelding in het notenapparaat.

Grote bewondering moet men hebben voor S. H. Geiser, wiens grootscheepse tweede druk van *Die Taufgesinnten Gemeinden*, Courgenay, 1971, het licht zag. Wat in ons land aan liefde in de regionale geschiedschrijving getoond wordt, vindt hier een grootschalig voorbeeld met name voor het Zwitserse gebied, al is het daartoe niet beperkt. Een flink aantal bij elkaar gevoegde illustraties zal vooral voor geloofsgenoten daar, veel dankbare blikken van herkenning geven. Sympathiserende buitenstaander is U. Gastaldi, die met zijn *Storia dell'Anabattismo*, Torino, 1972, een evenzeer volumineuze verhandeling schreef over de eerste tien jaren van het Doperdom. Voor wie geen Italiaans kent, niet anders dan op enkele (tref)woorden – namen bijvoorbeeld – slechts te spellen en naar illustraties te herkennen. Verheugend is dit handboek voor een kennisname ten zuiden van de Alpen.

Hans-Jürgen Goertz publiceerde een verzamelbundel met opstellen over de verschillende aspecten van, met name, de doperse traditie in kernvragen voor onze tijd alsmede over de huidige situatie: *Die Mennoniten*, Stuttgart, 1971. Dat het boek gebruikt wordt, bewijzen de oecumenische verzamelbundels van W. Bartz, *Freikirchen in Deutschland*, Trier, 1973, van r.-k. zijde, benevens H.-B. Motel, *Glieder an einem Leib*, Konstanz, 1975, waarin de Hamburgse leraar P. J. Foth het hoofdstuk 'Die Mennoniten' voor zijn rekening nam. F. H. Epp, *Mennonites in Canada, 1786-1920*, Toronto, 1974, volgt de geschiedenis van naar dat land geëmigreerde Doopsgezinden op de voet, en leverde daarmee een voortreffelijk boek af, zeer verhelderend voor wie, uit de Europese verte, op een afstand niet alles kan volgen. Hier heeft men een prima gids!

A. Funk verzamelde een aantal bijdragen ter gelegenheid van *25 Jahre Volendam, 1947-1972*, Volendam, z.j., uiteraard over de nederzetting in Paraguay; P. P. Klassen deed hetzelfde met *Kaputi Mennonita*, Filadelfia, 1975, hier vermeld – iets buiten de in de ondertitel aangegeven periode liggend, maar dat gebeurde, om zakelijke redenen, een enkele maal meer – omdat het, net als *25 Jahre Volendam*, op bepaalde bladzijden niet zonder emotie te lezen is. Dan kennen wij geen (bijzondere) noden . . . Wie zich wil verdiepen in een boeiend stuk zendingsgeschiedenis in Azië, buiten het voor ons bekende terrein op dat gebied, Indonesië, kan met veel vrucht en lering terecht bij J. A. Lapp, *The Mennonite Church in India, 1897-1962*, Scottdale, 1972, behalve een historische ook een goede missiologische bijdrage, die er ons van bewust kan maken hoe 'gekleurd' langzamerhand de Mennonietenbevolking op aarde is.

Van groot belang – maar er valt in en buiten onze kring helaas niet veel van te horen – zou het gebruik van J. H. Yoder, *De politiek van het kruis*, Baarn, 1974,

kunnen wezen, een vertaling van een eerder onder de veelzeggender titel *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, 1972, uitgegeven boek. Het gaat om een van de allermoeilijkste dingen: geloofspolitiek, een woord dat voor eigen rekening komt. Zij die van oudsher een Bergredechristendom voorstonden: staan zij dat nog voor, en dan met name waar het de verhouding van kerk en staat, en vooral de weerloosheid betreft? Dit boek is een opdracht tot (her)bezinning in een, om het zo te formuleren, dwarsliggende, non-conformistische, 'Yoderiaanse' stijl geschreven. De goëde verstaander wil begrijpen hoe dit bedoeld is. Over andere consequenties binnen de kring van de zgn. vrije kerken, met name op het terrein van onderling hulpbetoon – 'mutual aid' – licht D. F. Durnbough ons in door middel van in het Engels vertaalde bronnen dienaangaande: *Every Need Supplied*, Philadelphia, 1974, waarin wij opnieuw Hubmaier, en vele anderen uit doperse, 'semi-doperse', baptiste en quaker-traditie tegenkomen. Het zal duidelijk zijn dat de Hutteren in dit boek niet ontbreken. Vandaar dat hier gewezen wordt op R. C. Holland, *The Hermeneutics of Peter Riedeman (1506-1566)*, Basel, 1970 – een van hierboven afwijkende schrijfwijze – alsook op H.-D. Plümper, *Die Gütergemeinschaft bei den Täufern des 16. Jahrhunderts*, Göppingen, 1972, waarin naast de hutterse traditie ook wordt ingegaan op Thomas Müntzer en 'Die Täufer in Münster'.

En mag er, bezig met de Hutteren, dan misschien ook nog melding worden gemaakt van een werkelijk schitterend fotoboek over onze amishe broeders? Mij kwam de derde druk onder ogen van J. A. Warner (fotograaf) en D. M. Denlinger (schrijver): *The gentle people*, Soudersburg-New York, 1969; zeldzaam, zo mooi en ontroerend. Daarnaast: W. L. Martin (fotograaf): *The Peaceful People*, z.pl., [1975 ?] Bovendien gaf O. Gingerich, *The Amish of Canada*, Waterloo, 1972, eveneens met de nodige illustraties, een brede samenvatting van het 'Jakob Ammannsvolk' overzee. Versplintering ten spijt – maar wat ligt daar dan dikwijls ook aan waarden achter! – komt het toch aan op geloof en geloofsléven.

Mede om die reden, en om de contacten die er in de loop der eeuwen, pro en contra, ontstaan zijn, worde hier tot besluit melding gemaakt van twee boeken over de dikwijls wat stiefmoederlijk behandelde 'Einzelgänger' Franck en Schwenckfeld, beide van de hand van H. Weigelt, *Sebastian Franck und die lutherische Reformation*, Gütersloh, 1972, benevens diens *Spiritualistische Tradition im Protestantismus*, Berlin-New York, 1973. Verder verscheen nog A. Sciegienny, *Homme charnel, homme spirituel. Etude sur la Christologie de Caspar Schwenckfeld (1489-1561)*, Wiesbaden, 1975. Het sterfjaar had hij dus met Menno gemeen.

Een tractaat van Melchior Hoffman uit 1531

Opnieuw uitgegeven door Irvin B. Horst en Dirk Visser

Er komen twee geschriften van Melchior Hoffman voor in de vijf jaar geleden gepubliceerde lijst van pamfletten uit de Duitse Reformatie die aanwezig zijn in Britse en Ierse bibliotheken.¹ Deze twee geschriften bevinden zich in Trinity College te Dublin. Beide dragen het jaartal 1531, maar ze vermelden, zoals was te verwachten, geen naam en adres van de uitgever. Eén ervan, *Warhafftige erklerung aus heyliger schrift das der Satan und dy ewige verdammuß nit auß gott erwachsen sei*, was reeds bekend; de Universiteitsbibliotheek van Utrecht bezit het tot dan toe enig bekende exemplaar. Het andere geschrift bleek echter onbekend te zijn. Het is getiteld *Das ware trostliche und freudenreiche Euangelion, welchs zu dieser letzten zeit aller welt soll offenbart und fürgetragen werden, durch die waren Apostolischen geyster und knecht deß Herrn Jesu Christi*. Het is een tractaat in octavo, groot 24 blz. Het werk dient tot geestelijke opbouw, is niet polemisch van aard en is waarschijnlijk bedoeld om Hoffmans volgelingen te inspireren en te bemoedigen ten tijde van zijn prediking in Noord-West Europa in de jaren 1530-1532. Men kan het vergelijken met *Die Ordonnantie Godts*, in 1530 verschenen.

Das ware trostliche und freudenreiche Euangelion was meer over het hoofd gezien dan dat het een verloren boek was. De ontdekking ervan toont hoe men op weliswaar bekende maar toch onverwachte plaatsen belangrijk materiaal kan vinden. De bibliotheek van Trinity College is bekend om haar collectie; men zou er echter niet in de eerste plaats een dopers tractaat verwachten. In de andere werken van Hoffman en in verwante bronnen wordt kennelijk niet naar deze uitgave uit 1531 verwezen, hoewel het veel overeenkomst vertoont met zijn geschriften uit deze periode. De gedegen studies van W.I. Leendertz en F.O. zur Linden vermelden dit

¹ Michael A. Pegg, *A Catalogue of German Reformation Pamphlets (1516-1546) in Libraries of Great Britain and Ireland* (Baden-Baden, Valentin Koerner, 1973). Bibliotheca Bibliographica Aureliana 45. De collecties van de British Library, Cambridge University Library en de John Rylands Library te Manchester zijn niet in deze catalogus opgenomen; de pamfletten uit de Duitse Reformatie die in deze bibliotheken voorkomen, zijn in eigen lijsten gepubliceerd. De tractaten van Melchior Hoffman zijn in Peggs lijst nrs 1313 en 1314 (blz. 100).

tractaat niet.² Ook Peter Kawerau noemt het niet in zijn lijst van vermiste drukken; hij schat dat tenminste een-derde van alle geschriften van Melchior Hoffman verloren is gegaan.³ Deze schatting dateert van 1954. Sindsdien heeft E.W. Kohls een verloren werk opgespoord (in 1961).⁴ Klaus Deppermann, die het meest recent een studie van Hoffman heeft gemaakt en daarmee zijn autoriteit op dit gebied heeft gevestigd, meldde in 1975 dat er in de laatste jaren ‘verschillende geschriften van Hoffman, die of als verloren werden beschouwd of eenvoudigweg niet bekend waren’, ontdekt zijn. Behalve de vondst van Kohls en die te Dublin noemt hij vijf andere werken, die kortgeleden aan het licht zijn gekomen.⁵ Hiermee komt het totaal van Hoffmans geschriften op 26 (van sommige is slechts een fragment bewaard gebleven, andere zijn bekend uit excerpten van vermiste of verloren edities). Tot nu toe is slechts één geschrift van de zestien, die Kawerau als verloren of onbekend opgeeft, gevonden.

Het opsporen van vermiste geschriften van Hoffmann is de eerste stap; het toegankelijk maken van de tekst in kritische tekstuittgaven is de volgende. Op dit gebied heeft Samuel Cramer het meeste werk verricht in deel V van de *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*.⁶ Cramer was van mening dat ‘in de “Bibliotheca” . . . enkele van de geschriften van Melchior Hoffman, den vader van het nederlandsch Anabaptisme, niet (mogen) ontbreken’.⁷ Zowel de omvang als de kwaliteit van zijn tekstuittgave is indrukwekkend; de geschriften van Hoffman in de *BRN* zijn in de loop der jaren nuttig en betrouwbaar gebleken. Cramer koos werken uit de periode 1530-1533, toen de doperse beweging in de Nederlanden in opkomst was. Drie werken zijn compleet uitgegeven: *Die Ordonnantie Godts* (1530); *Verclaringe van den geuangen en ende vrien wil* (circa 1531) en *Handelinge van der disputacie in Synodo te Straesburch teghen Melchior Hoffman door die predicanten derseluer stadt* (1533); fragmenten zijn opgenomen van *Die eedele hoghe ende troostlike sendebrief . . . Apostel Paulus to den Romeren geschreuen heeft, verclaert ende gans vlitich . . . wtgelecht* (1533). Voor de tekstuittgave in de *BRN* waren enkele bloemlezingen van Hoffmans werken gepubliceerd; recentelijk zijn enkele andere selecties en tenmin-

² W.I. Leendertz, *Melchior Hofmann* (Haarlem, 1883); F.O. zur Linden, *Melchior Hofmann, ein Prophet der Wiedertäufer* (Haarlem, 1885).

³ Peter Kawerau, *Melchior Hoffman als religiöser Denker* (Haarlem, 1954) 4-5.

⁴ Ernst-Wilhelm Kohls, ed., ‘Ein Sendbrief Melchior Hofmanns aus dem Jahre 1534’, *Theologische Zeitschrift*, 17 (1961) 356-365.

⁵ James M. Stayer, Werner O. Packull, Klaus Deppermann, ‘From Monogenesis to Polygenesis: the Historical Discussion of Anabaptist Origins’, *The Mennonite Quarterly Review*, 49 (1975) 120.

⁶ S. Cramer en F. Pijper, eds. *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. Geschriften uit den tijd der Hervorming in de Nederlanden. Vijfde Deel* (’s-Gravenhage, 1909) 125-314.

⁷ *Ibidem*, 127.

ste twee tractaten in facsimilé verschenen. Alleen de uitgave van Cramer bevat de volledige tekst in een betrouwbare kritische teksteditie. Hopelijk zal Deppermann te zijner tijd het volledige oeuvre van Hoffman uitgeven.

Het tractaat, dat we hierbij presenteren, draagt het jaartal 1531 en dateert dus uit de begintijd van het Doperdom in de Nederlanden. In de jaren 1530-1531, toen dit tractaat waarschijnlijk geschreven is, was Hoffman werkzaam in Oost-Friesland, met name Emden, en in Noord-Nederland. Hij keerde in november 1530 naar Straatsburg terug. Begin 1531 was hij weer in Holland, waar hij waarschijnlijk het grootste deel van dat jaar verbleef. In deze tijd werden vele volgelingen gedoopt en zendelingen gewijd, die de opdracht ontvingen het evangelie te prediken en nieuwe gemeenten te stichten. Hoffmans deelname in de doperse beweging was het hoogtepunt in zijn leven als een der leidende figuren van de Reformatie. Het begon in 1523 in Lijfland, waar hij het opnam voor de lutherse hervorming van het kerkelijk leven. Hij combineerde zijn beroep – bontwerker – met het houden van preken tijdens zijn rondreizen door het Oostzeegebied. In 1525, toen Hoffman in Riga en Dorpat veel oppositie ondervond, zond Luther hem een brief ter ondersteuning. Twee jaar later, toen Hoffman vanuit Zweden in Lübeck aankwam, vonden de predikanten hem te radicaal en trok ook Luther zijn steun terug. Niettemin maakte Hoffman indruk op de Deense vorsten; Christiaan I leidde te Flensburg een gesprek over het avondmaal tussen Hoffman enerzijds en Bugenhagen en de predikanten anderzijds. Hoffman verdedigde hier een sacramentarische avondmaalsopvatting. Als gevolg daarvan werden zijn bezittingen, waaronder een drukpers, in beslag genomen en werd hijzelf uit het land verbannen.

Korte tijd later vestigde hij zich te Straatsburg, waar hij contacten met de Dopers legde. Vanaf die tijd was Straatsburg voor hem de belangrijkste stad van de Reformatie, de plaats waar het Koninkrijk Gods in vervulling zou gaan. Hoffman vond te Straatsburg een mogelijkheid zijn geschriften te laten drukken; de meeste zijn uit die stad afkomstig. Ook het onderhavige tractaat is waarschijnlijk te Straatsburg gedrukt. Pegg noemt in bovengenoemde lijst Johann Knobloch der Jüngere als drukker, terwijl Deppermann het op Jakob Cammerlander houdt. Zonder twijfel is Melchior Hoffman de auteur van dit geschrift. De titelpagina vermeldt de initialen M.H. en in handschrift is hier later toegevoegd: 'Melchior Hoffman. Ist anders gesinnet worden. 1535.' Ook de bijbelplaatsen, die op de titelpagina worden vermeld, zijn kenmerkend voor Hoffman. Bovendien laten stijl en inhoud van dit tractaat weinig twijfel toe.

Op de overeenkomst van dit tractaat met *Die Ordonnantie Godts* hebben we reeds gewezen. Beide geschriften zijn uit dezelfde periode afkomstig; beide verwijzen ze ook naar Hoffmans prediking in Oost Friesland. Beide hebben hetzelfde thema: het goede nieuws van Gods heil voor alle mensen dat in het Oude Verbond is toegezegd en dat in zijn zoon Jezus Christus gestalte heeft gekregen. Beide tractaten bevatten

een nieuw element in Hoffmans denken: de heilsboodschap is niet voor een klein aantal uitverkorenen bestemd maar voor de gehele mensheid. Het pamflet over de 'geuangen en vrien wil', dat ook uit deze periode dateert, past in deze ontwikkeling. Deze drie tractaten zijn positief en opbouwend van aard; het bijbels getuigenis wordt er helder in verwoord. Hoffmans preoccupatie met apocalyptische verwachtingen, zo kenmerkend voor zijn andere geschriften, komt in deze tractaten niet voor. Waarschijnlijk is zijn aandacht, als gevolg van zijn succes als radicale reformator in de jaren 1530-1532, veel meer verschoven naar de toepassing van bijbelse principes bij zendingsactiviteiten en de vorming van gemeenten. Vanuit zijn overtuiging dat Gods genade universeel is en de menselijke wil niet gebonden, was hij hoopvol gestemd over de werking van het evangelie. Een ander geschrift van Hoffman, verwant aan bovengenoemde tractaten, is *Das freudenreiche zeucknus vom worren friderichen ewigen evangelion, Apoc. 14, welchs da ist ein Kraft Gottes, die da sallig macht alle die daran glauben, Rom. 1, . . .* (1532). Op basis van de overgebleven fragmenten mag men concluderen dat dit tractaat gericht was tot de volgelingen van Luther en Zwingli, mogelijk om hen voor de Melchioritische beweging te winnen.⁸

Het is niet de bedoeling van de bewerkers hiermee een definitieve tekstuitgave van *Das ware trostliche und freudenreiche Evangelion* te geven. Wij hebben een accurate weergave – m.a.w. een zo letterlijk mogelijke transcriptie – nagestreefd ten dienste van diegenen die geïnteresseerd zijn in de opkomst van de doperse beweging in de Nederlanden. Daarbij hebben wij de regels van het Nederlands Historisch Genootschap gevolgd.⁹ Bij de bijbelplaatsen hebben we de versaanduidingen toegevoegd; waar onzekerheid bestond, is dit met een vraagteken aangegeven. Letterlijke bijbelcitaten zijn door ons gecursiveerd weergegeven.

⁸ Zie de fragmenten in Zur Linden, *Melchior Hofmann*, 429-432. Het originele pamflet is bij een brand verwoest. Hoewel de overgebleven fragmenten de indruk wekken dat Hoffmann ook hierin de nadruk legt op de notie dat het goede nieuws voor alle mensen is bestemd, richt hij zich hier in een felle aanval tot 'dem lutherischen und zwinglischen haufen'.

⁹ *Aanwijzingen voor tekstverwerking en annotatie*, samengesteld door E. H. Kossmann en C. B. Wels (Utrecht, 1971).



[A 1 a] Das ware trostliche und freudenreiche Euangelion, welche zû dieser letzten zeit aller welt sol offenbart und fürgetragen werden, durch die waren Apostolischen geyster und knecht deß Herrn Jesu Christi.

M. H.

Gen. 9 [12]. Got sprach zû Nohe: *Diß sei das zeychen deß bunds, den ich auff gericht hab, zwischen mir und allem fleisch auff erden.*

Wer oren hat zû hören, der höre, Matt. 11 [15], 13 [9], Mar. 4 [9], 7 [16], Lu. 8 [8], 14 [35], Apo. 2 [17], 3 [6], 13 [9], Ezech. 3 [27].

Im Jar 1531.

[A 1 b] Das hohe, hochwirdige, ewige Euangelion, Apoc. 14 [6], das da ist ein krafft Gottes, Roma. 1 [16], die da selig macht alle die dran glauben, welchs Euangelion Got durch seine gûte und grundlose barmhertzigkeyt auß lauterer gnad dem ersten Adam sampt seinem weib verheissen hat, Gen. 3 [15], wie das deß weibes samen dem sathanische hellen schlangen das haupt und allen gwalt zûtretten solt und jm sein abraudte macht benemmen, Psalm 68 [19], Ephe. 4 [8], welcher hoher und edle freuden trost dem Adam von Gott in seinem höchsten untrost verheissen und zugesagt ward, ja auch in seinem aller grösten schmerzen, unfrid, forcht und schrecken.

Und auff ein solch heylsam wort deß göttlichen friden trosts, der Adam sampt seinem weib zû einem sigel und zeychen, die beltzene röck empfieng, damit von God beklaydt und angezogen und durch ein solches bedeut, angezeygt und abfiguriert, wie das die götliche maiestat sein wolt ein heylandt aller menschlichen creatur, 1 Timot. 4 [10], und auch der gantzen welt versüner, 2 Corint. 5 [19], und ein erbarmer aller völcker, Rom. 11 [32], der also das gantze menschlich geschlecht mit dem lemblin Christo Jesu bekleyden wolt, auff das alle seine heyligen im schmuck deß kônigs jren wandel führen solten, Psal. 45 [9], und im kleydt der gerechtigkeit Je- [A 2 a] su Christi vor Got geziert zû erscheinen, Apo. 3 [4-5], 19 [8], Lu. 14 [Matt. 22: 12], 1 Para. 17 [14], Psal. 29 [2].

Ein solcher obgemelter trost deß heylsamen Euangelions wardt auch Nohe und seinem samen in figurlichem handel entdeckt, Gen. 8 [21], und jm der regenbogen zû eynem waren friedzeychen in den wolcken gestalt, Gen. 9 [13], der da bedeut Christum Jesum das geystliche friedzaichen mit Got zûhaben, ewiglich, zûerscheinen in den geystlichen wolcken, die da die waren Apostolischen geyster und knecht deß herren Jesu Christi seindt, von welcher zûkunfft in dem Propheten Daniel 7 [13], vermeldet ist und auch weitter, 4 Esdre 13 [3], Apoc. 1 [7], 14 [14],

Matth. 26 [64], Mar. 14 [62], Psal. 19 [2]. Aber von dem geystlichen regenbogen ein jeder hören mag in Ezechi. 1 [28], Apo 4 [3], 10 [1].

Zû dem Ertzvatter Abraham geschach auch der ernste befelch und das faste gebot Gotts, das er solt gahn auß seiner freundschaft, jm gehorsamen und ein fremdling sein, Gen. 12 [1-3], und versprach jm auch ein gantz hohen trost mit solchen worten: In dir sollen gebenedeit werden alle völcker der erden, auch jm und seinem samen das figurlich landt und reich verheischt, ihm und seinem geschlecht zûgeben ewiglich, Gen. 13 [15], und auff ein solche zûsag von Got ein zeychen empfieng, Gen. 15 [8-18], das auch mit jm und seinem samen der hohe bundt gottes auffgriecht wardt, Gen. 17 [10], welcher bundt [A 2 b] dy bschneidung und auch deß bunds zeychen war, welche allem männlichem samen an der vorhaut mit steynern messern geschach, Exo. 4 [25], Josua 5 [2], und auch in solchem der ernste befelch Gottes, das alle unbeschnitne auß der gmain solten gerottet werden, und seint solche figurliche geschicht alle auff die kraft deß geysts gestallt, das im samen Gottes deß geystlichen vatter Abrahams, alle geschlecht der erden die ewige benedeiung ererben solten, ja das geistliche und ewige reich der ewigen krafft und mit Christo Jesu lebendigen stein und wordt beschnitten werden, an der vorhaut jres hertzens, Deut. 10 [16], von allen lüsten und begirden, Gal. 5 [16]. Welche beschneidung on handt im geyst und nit im buchstaben geschicht, Ro. 1 [2:29]. Das lob aber ist Gottis und keynes menschen. Welch beschneidung zû der widergeburts deß geysts einfüret, Johan. 1 [13], 3 [5], 6 [63], da die waren gottes kinder geboren werden, 1 Jo. 3 [10], 5 [2], Ro. 8 [1 ff.], die nit mer im fleysch sunder im geyst jren wandel füren, das ware gesatz im hertzen mit dem finger Gottes geschrieben haben, Jere, 31 [33], Hebre. 8 [10], Ezechi. 11 [19]. Welche obgelmelte beschneidung und widergeburts am heyligen Pfingstag vom Got durch Jesum Christ jren außguß hat, da die waren Aposteln deß herren die kindtliche, geystliche widergeburts und auch das ewige reich ererbten, Act. 2 [39], das sie ein geistliche ware ewige beschneidung würden, Phil. 3 [3].

[A 3 a] Weiter so verhieß auch Got dem ertzvatter Abraham den Isaac, Gen. 18 [18], und sprach: das in jm alle völcker der erden solten gesegnet werden und auch in jm der samen genennt sein, Gen. 21 [12], in welchem alle menschen von Adam an biß auff den jungsten tag, den segnen, die heyligung und die ewige benedeiung haben solten, Gen. 22 [18]. Welcher Isaac von gott zû einem bilt gstelt war, und der ware figurliche samen, He. 11 [18], des geystlichen samens Christi Jesu, welcher die ewige vermaledeiuung versünen solt, da er für das gantze menschliche geschlecht ein fluch und vermaledeiuung wart, Gal. 3 [13], auff das der ewige segnen über alle völcker wurd auffgriecht in ewigkeyt. Und ward auch dem Ertzvatter Isaac von Got in eyner hohen verheissung und zûsag, die tröstliche heilmachung versprochen, das in seinem samen (welcher Christus ist) alle völcker und geschlecht der erden solten dy ewige benedeiung ererben, Gen. 26 [14]. Auch thet Got ein solche edle und hohe zûsag dem ertzvatter Jacob, da er war in seinem aller grösten kummer und ellend, Gen. 28 [14],

wie das durch seinen samen alle geschlecht der erden die gsundtmachung erlangen solten, den segen und die ewige versünung, die heyligung und jimmerwerende seligung. In welchem Jacob der hohe heylige geist und mütt Gottis abfiguriert ist, und der obgelmelte heyltrost mit so gar manigfaltigen worten bezeugt und [A 3 b] versprochen wirt, auff das niemandt im zweifel sein soll, sonder ein solche zûsag mit vestem glauben auffnemen, das gott warhafftig sei, und das auch sein wort und ware verheissung in ewigkeyt nit felen oder wancken kann, auch unmöglich das dise zûsag weiche und nit ewiglich bestandt hetten. Dann was got verheissen hett, das wirt er auch treulich halten, das durch den obgelmelten samen der segen, dy heyligung, die rechtfertigung und die ewige versünung über alle menschen reichen sol und sich auch durch alle geschlecht des erdtbodens volstrecken, das auch nit ein einiger mensch außgenommen ist, dem der segen und gnad von got durch Christum Jesum nit beilegt wer, der sie nur selbst nit verwerffen will, zûrück und auß der acht schlagen, Matt. 22 [2 ff.], 23 [37], Lu. 14 [15 ff.], Johan. 1 [2], 3 [16], 5 [34], Prover. 1 [23], 9 [4-5], 4 Esdre 1 [37], 7 [62 ff.].

Es ist auch das ware zeugnuß deß heyligen Propheten von diesem obgelmelten samen deß heyls und ewigen trosts, Esa. 7 [14], da er also spricht: *Sihe ein jungkfraw wirt schwange sein, und geberen einen sun und sie werden seinen namen heischen Emanuel*, welche Prophecei der Evangelist, Mat. 2 [23], erkleren thut. Und Esa. 9 [5]: *Ein kindt ist uns geboren, ein sûn ist uns gegeben*. Darum sich auch Christus Jesus der heylandt aller menschen, alle zeit ein sûn deß menschen nennet, die weil er deß menschen eygen, gottes gabe und gschenck ist, damit der mensch [A 4 a] alle seine schuldt und missethat bezalt und durch diesen samen mit Got vereynigt wirt, ja auch ewiglich durch jn versünet ist, 1 Cor. 1 [30], der allen menschlichen geschlecht von got gmacht zûr weißheyt, gerechtigkeyt, zûm segen fried, heyligkeyt und ewiger seligkeyt. Auch von got keyn ander namen dem menschen gegeben, darinnen selig zû werden, Ac. 4 [12].

Weitter so ist auch dieser samen deß weibß von Gott dem frummen David zûgesagt, 2 Samuelis 7 [12], 1 Paralip. 13 [17:11] und ihm auß seinem samen und leib verheissen, welches königreich nimmer endigen solt, wie dann auch der Engel Gottis ein solches anzeugt, Luce 1 [33]. Von welches herrschung auch der Prophet Daniel, 2 [44], 7 [27], 9 [24], geweißagt hat. Und dem David von Gott der König Salomon im bildt zû eyner figur gestellet wardt im scharthen, leiplichen, buchstabischen, 2 Paralip. 6 [4 ff.], auff das ware geystliche, der ewigen krafft deß suns Gottes, welcher heylandt in seiner geburt und leiplichen zûkûnft durch den Engelsen geist vom himel gesandt, geoffenbaret und verkündet wardt, Luce 2 [10-11], zû den hirtten also sprechendt: *Förchtet euch nit, sihe, ick verkündige euch eyn grosse freude, die allem volck widerfahren wirt, dann euch ist heutte der heylandt geboren, Christus der HERRE*. Welcher engelischer geyst von Gott in eyn figur gestellt ist, auff alle [A 4 b] warhafftige knecht gottes und Aposteln des herrn Jesu Christi,

durch welche ein solch Euangelion in alle welt solt getragen werden und durch die selbige sendtbotten ein solche trost allen völkern angeboten und geoffenbart so weit das gantz erdtreich ist, Psal. 19 [4], das Christus Jesus der seligmacher sei aller menschen, die reynigung und versünung vor Got seinem vatter ewiglich.

Nach einem solchem heylsamem friden trost deß ewigen Euangelions singt auch die braut in Cant. am 1 [1], mit so gar hertztlicher bitt und beger, also sprechent: Er küsse mich mit dem kuß seines munds, welcher mundt und leftzen deß herrn Jesu Christi alle seine ware Apostolische zeugen und verkünder seint, dy in rosinfarb als die morgenröte hierinnerher glasten, mit den leiplichen parabeln, rätßeln und gleichnussen deß heylsamem friden trosts von dem ewig lebenden wort und sun deß höchsten und von dem gecreutzigten Christo Jesu, 1 Corint. 1 [18]. Welchs hochprechtige wort der allmechtigen krafft Gottes, ein lautterer fluß und außguß götlichs munds ist, Eccl. 24 [10 ff.], Sap. 7 [1 ff.], das da ist in den letzten tagen im fleysch erschienen, 1 Timot. 3 [16] und dasselbige gotselige geheymnuß leiplich und fleysch worden, Joh. 1 [14], Col. 1 [15-16], Heb. 1 [2], in der gestalt on die sünde, an geberden als ein ander mensch erfunden, Phil. 2 [8], sichtlich, greifflich und ein leiplich wort Gottes, 1 Jo. 1 [1], Apo. 1 [7], 19 [11 ff. ?], Jo. 8 [43].

[A 5 a] In einer solchen obgemelten, fleischlichen, sichtlichen und greiflichen leiplichkait, das wort und der sun gottes sein pein, marter und leiden erduldet hat und für das volck geschlagen worden, Zach. 13 [6], auff das alle welt geheyligt wer und durch sein blut und wundtstraimen gesundtheyt empfinde, Esa. 53 [5], und das durch jn der gantzen welt sünd versünet, außgelescht und bezahlt würde, Jo. 1 [29], Hebr. 2 [17], 1 Jo. 2 [2], 1 Timot. 2 [6], auff das alle welt durch diesen Jesum Christ der sünden gestorben sei, 2 Cor. 5 [15], und die da leben, nit jnen sunder dem, der für sie gestorben ist, nach seinem willen in gehorsam leben sollen, das gleich wy durch eines sünde die verdamnuß uber alle menschen kommen ist, also ist auch durch eins rechtfertigkeyt dy rechtfertigung deß lebens uber alle menschen kommen, Ro. 5 [18]. Dann wie sie in Adam alle sterben und on jr schuldt zû dem ewigen todt geboren seint. Also werden sie in Christo Jesu alle lebendig gemacht werden und zû dem ewigen leben geboren, on allen jren verdienst, 1 Cor. 15 [22], sonder alleyn durch das verdienst Jesu Christi deß höchsten sun gottes, der allem menschlichem geschlecht von Gott zû einem segen gesatzet ist ewiglich, Psal. 21 [7], und auch der heylandt gottes fur alles volck, Lu. 2 [30-31], als der heylig Simeon zeuget und zûm fried auff erden der menschen wolgefall.

So ist nun der heylandt Christus das ware [A 5 b] Osterlamb, Exod. 12 [21], geschlachtet für das gantz menschlich geschlecht, Jo. 19 [16 ff.], 1 Corin. 5 [7], Apo. 5 [12], 13 [8], der alle völker mitt seinem blüt erkaufft hat, 1 Pe. 1 [18-19], 1 Jo. 1 [7], Ac. 20 [28], Apo. 5 [9], 20 [4 ?], und sie dadurch gereynigt und gewaschen von aller sünde, Apoc. 1 [5], Joh. 1 [29], das auch das heylsame wort der ewigen kraft Gottes von dem an, ein täglich opffer lemblin ist und sein sol, ein solches auch in ewigkeyt

bleiben, Exod. 19 [14], Num. 28 [3], Dan. 8 [11], 12 [11], für alle sünde der unwissenheyt ein ewige versünung, 1 Jo. 2 [2], und auch ein ewige reynigung, Ro. 1 [16].

Dweil nun der sun deß menschen den gehorsam seines himelischen vatters volendet hat, ist er von Got erhöcht über alles das genennt mag werden, Eph. 1 [20], Hebr. 1 [3], 2 [8-9], Col. 1 [20], es sei im himel oder in der erden, im meer oder under der erden. Und er auch gesessen ist zû der grechten der krafft gotts, zû erwarten biß seine feinde zû einem schemel seiner fuß gelegt werden, Psal. 72 [11], ein könig aller königen und ein herr aller herren geworden, Apoc. 1 [15], 10 [11:5], 1 Timot. 6 [15], sein stul von ewigheyt zû ewigkeyt, Psal. 45 [6], Lu. 1 [33], Daniel 2 [44], 7 [27], wie dann auch von solcher herligkeyt, Psal. 2 [6], der prophet in der Gottes person spricht: *Ich hab meinen könig eingesetzt auff meinen heyiligen berg Tzijon*. Heisch von mir so wil ich dir die heyden zûm erb geben und der welt ende zûm eygenthumb. Dann er der rechte hertzog, graf, fürst und künig ist von got sei- [A 6 a] nem vatter eingesetzt über alles erdtrich, Zach. 13 [1 ff.].

Von welcher macht, krafft, gwalt und herrligkeyt das ewige wort auch selber spricht und also zeugen thut, Lu. 10 [22], Jo. 13 [3], 16 [15], Matt. 28 [18]: *Mir ist geben aller gewalt im himel und erden, darumb geht hin und lernet alle völker*. Das auch gar nymandt hie von dem künig der ehren außgeschlossen ist noch wirt, der nit durch seine Aposteln deß waren tröstlichen Euangelions geleret und underwiesen solt werden. Dann er auch zûsagt hat, das er nach seiner erhöhung alles zû sich ziehen wöl, Jo. 12 [32], welches dann durch das predigamt der Aposteln vollendet ist in hoher krafft, Psal. 19 [5-7].

Von einem solchen bezeugt auch der Apostel, Col. 1. [28], also sprechent: *Wir verkündent und vermanent alle menschen und lernent alle menschen mit aller weißhait*; als dann auch der hohe befelch und das ernste gebot von Christo Jesu gethan ward, Mar. 16 [15]: *Geht hin in alle welt und prediget das Euangelion aller creatur*, wy dann ein solchs zû der Aposteln zeyt mit kraft volbracht ist worden, Psal. 19 [5], und aller creatur under dem himel verkündigt, Col. 1 [6], zû erleuchtung jderman, Eph. 3 [5-6], das sich auch nymand entschuldigen mag, das ihm das ware liecht nit geschienen hab, dann es ist ein licht das alle menschen erleuchtet, Johannis am ersten [9], und ihm erkanntnuß und ware verstenntnuß gibt, das auch nichts vor die- [A 6 b] ser sonnen der gerechtigkeyt, Mala. 4 [2] verborgen ist, das nit erleuchtet solt werden, Psal. 19 [4]. Und so es were das jmandt von diesem liecht nit erleuchtet würde, ist nit deß liechts schuldt (welchs doch allen menschen leuchtet) sonder deren, welche böse und schlefferige augen haben, das ware liecht nit sehen künden, wöllen oder mögen, Jo. 1 [5], 3 [19], 5 [36 ff.], Matth. 22 [8], 23 [34 ff.], Luce. 14 [17-18], Prover. 1 [24], 9 [1-4].

Also erfindt sichs klar der ware lautter grunt der warheyt, das got nit will das jemand verloren werde, sunder das sich jederman bessere, als der Apostel 2 Pet. 3 [9]

bezeugt und auch gottes höchstes begern, das alle menschen genesen, selig werden und zû erkantnuß der warheyten kommen, als dann ein solchs 1 Timot. 2 [4], der heylige Apostel Paulus befesten thut; auch wil er nit den todt deß sünders, noch die verdamnuß deß gotlosen, sunder das er sich bekere und lebe, Ezech. 18 [30], 33 [11], wie dann auch weitter der heilige Paulus sein höchstes zeugen einfüret von Christo Jesu der welt heylandt, das der selbige den todt für alle menschen geschmeckt hab, Heb. 2 [9], und sich gegeben für jederman, 1 Timoth. 2 [6], auff das ein solchs zû seiner zeit gepredigt würde, dar zû er gesatzet sei ein Apostel und prediger, die versünung in aller menschen hertzen zû pflantzen, da durch den friden mit got in der menschen hertzen, geist, müdt und gewissen auffzûrichten, Rom. 5 [1]. Dann Got [A 7 a] hat durch Jesum Christum das ampt (welchs die versünung und den friden predigt) seinen Aposteln befolhen und aufgelegt, 2. Corin. 4 [1-7], und mag nichts lieblichers auff dem gantzen erdkreiß gehört werden dann dieser hohe friden trost, durch welchen der mensch empfaht eyn sichere erkantnuß im hertzen, geist, muth und gewissen, wie das er hab den ewigen friden mit got durch Jesum Christum und das er sei dem todt und dem ewigen wee entrunnen und dem aller geferlichsten zorn entledigt.

Von solchen knechten und friedbotten deß Herrn Jesu Christi weissagt auch der Prophet, Esa. 52 [7], mit solchen worten, sprechent: *Ey wie schön werden die füß deß botten, der vom berg die botschafft bringt und den frieden ankündet, der die gûten mår bringt und das heyl predigt.* Von welchen Aposteln und Euangelisten auch der prophet Nahum 2 [1:15], prophetirt, die auch der heylige Paul, Rom. 10 [15], einfüret und auch Psalm 72 [3]: *Laß die berg den friden erheben under dem volck und die bûhel die gerechtigkeit.* Und Psalm 85 [9]: *Ich will hören was got der herr redt; dann er wirt frid reden zû seinem volcke und zû seinen heyligen.*

Also thut auch der hohe gottes geist von solchen lieblichen friedzeugen melden, die zû dieser letzten zeit sein sollen und werden, durch welche der kûss vom ewigen friden in alle welt soll gebracht werden, ja auch allen völkern und [A 7 b] geschlechtern verkündet und geoffenbaret, welcher Apostolischen zeugen und friedverkünder hundert tausent und vier und viertzig tausent vom geist gottis in der zaal bestimt seint, Apo. 14 [1], zû sein die stattmauren deß geystlichen Jerusalems, Apo. 21 [16], deren je ein tausent in ein ellen verfasst werden zûsein die geystlichen tausent Israel und die waren streitter deß geistlichen volckß Gottes, die da seint ein kron deß weibß, Apo. 12 [1], und ihr edler samen, welche in gottes gebotten jren wandel führen werden und das ware zeugnuß Jesu Christi tragen, die auch dem waren lemmlin nachfolgen sollen und onstrâflich vor dem stûl Gottes sein, Apoca. 14 [4]. Welche auch sein werden die waren knecht und engelische botten, die mit jren hellen posaunen von Christo gesandt werden uber die gantze welt, Matt. 24 [31], das volck gottis zûversamen von den vier winden, von einem ende deß himelß zû dem andern, Mar. 13 [27], uf das der ware gottes tempel durch den geystlichen Zorobabel

auffgericht werde, 1 Esdr. 6 [2], und das trummeten fest, der lauberhütten mit hoher krafft sein vollendung hab. Und seindt solche friedbotten auch die waren knecht und schneitter, die der herr Christus Jesus in seine geystlichen erndten senden wirt, Mat. 13 [41], Jo. 3 [4:35], Apo. 14 [15], jhm den weitzen in bündlein zůversamen und zůbringen in die gorscheuren, das unkraut aber in den ewigen fewroffen abzůsündern.

[A 8a] Es zeüget auch der hohe und heyliche Gottes geist und müth das zů dieser letsten zeit das gantz erdtrich in ein erleuchtung soll gebracht werden, Apo. 18 [1], und das auch alles volck das heyl Gottes sehen sol und werd, 4 Esd. 6 [18], 13 [29], Apo. 1 [16], das ist das durch den sonnen glantz götlichs worts alle geschlecht der erden in ein ware erkantnuß und verstentnuß deß götlichen willens sollen gebracht werden, wie dann auch der heylandt Christus Jesus selbst auf diese zeit propheceyet, Matt. 24 [14], da er also spricht: *Es wirt das Euangelion vom reich gottes gepredigt werden zů einem gezeugnuß über alle völker.* Durch welchs predigamt alle menschen von got sollen erleucht werden und auch von jm geruffen, gelert und gezogen ein jeglicher zů seiner zeit, der auch seinen geist außgeußt über alles fleysch, Act. 2 [17], Joel 2 [28]. Aber ein jeder wol mag auffsehen, so er von got erleucht, geruffen und gezogen ist, das er sich dann der gnad nit verseume, Heb. 12 [15], Proverb. 1 [29], Matt. 25 [27], und das er auch ein solch geschenck und hohe gab gottes nit vergebens empfahe, 2 Corint. 6 [1], und bei jm vergraben sei, Matt. 25 [25], Luce 19 [20].

Es wirt je sein das got zů dieser zeit die seligkayt und sein genad allen menschen wirt anbieten lassen und jn auch von herten geben, so sie nur selbs wöllen, wie dann auch der heylandt aller menschen, Matthei am 11 [28], schrey- [A 8 b] en thut mit so gantz hertzlicher begier: *Kompt her zů mir alle die jr mēselig und beladen synt, ich will euch erquickē.* Als dann auch Apo. 22 [17] *der geist und die braut sprechen: Komm und wer das höret, der sprech: komm, und wen da dürstet der komm, und wer da wil der neme das wasser deß lebens umb sunst.* Von einem solchen trost hat mann auch Eccl. ultimo [51: 23-30], Jo. 7 [37], Esai. 55 [1].

Ein solche verkündigung von ewigen friden mit got zůhaben durch Jesum Christ, ist auch dem heyligen apostel und Euangelisten Johanni angezeygt und durch den hohen gottis geyst geteuttet und auff diese zeit gestalt mit solchen worten, Apocal. 14 [6-7]: *Und ich sahe einen Engel fliegen mitten durch den himel, der hat ein ewig Euangelion zůverkünden denen, die auff erden sitzent und wonent und allen heyden und geschlechten und zungen und völkern, und sprach mit lauter stimm: Fürchtet got und gabe jm den preiß, dann seines grichts stund ist kummen und bettet an den, der gemacht hat himel und erden, meer und die wasserbrunnen.* Und ist ein solchs hie die grüntliche offenbarung das durch die knecht gottes und deß herren Jesu Christi zů dieser zeit allem menschlichen gschlecht die seligkeyt und die gnad gottes sol verheissen und verkundt werden. Ja auch allen völkern in hoher tröstlicher zeugnuß zůsagt und

aller menschlicher creatur deß gantzen erdtkreiß der kuß deß ewigen Euangelions vom frieden angeboten.

[B 1 a] Uns ist ein solchs je warhafftig und fest, das hie kein apostel durch Christum Jesum von got ist außgangen dem ein solcher befelch gethan were, der da verkünden und zeugen solt, das jemant auß Gottes willen verdampt solt sein, odder von jm zû der verdamnuß geschaffen, noch verordnet, als die Satanischen hellischen sendtbotten predigen und zeugen und zû dieser letsten geferlichen zeit mit solcher lügenhafter zeugnuß so manig hundert tausent seelen vergifft, getödt und in ewigs wee und verdamnuß gebracht, die auch den waren glauben und das heylig Euangelion vom ewigen frieden in der menschen hertzen, geyst, müß und gewissen verfinstert und außgetilgt haben, welchs da seint die greulichen hellerachen die mit solchem zeugen, lernen und predigen unzeliich tausent seelen zû deß Satans reich fressen und verschlinden. Welche auch seint die Satanischen hellen porten, Matth. 16 [18], durch welche das volck eingefüret wirt in klag, ach und wee und zûr ewigen hellischen pein, da sie vermeynen zûm friden und ewigen leben einzûtretten und doch zûm unfried und ewigen todt gerathen.

Auch ist ein solchs gantz billich und recht uff etliche, das Got ein solchs urteyl auff sie gelegt hatt, Apoc. 16 [6], dann sie haben das blût der waren heyligen und zeugen Gotts vergossen, darumb hat jn auch Got blûts satt und genug zûtrincken geben, ja finsternuß uber finster- [B 1 b] nuß, ja menschliche weißheyt uberflüssig. Dann was die narren gelüstet hat, Prov. 1 [32], das ist jr todt worden, das auch für solche sünd der wissenheyt keyn fürbit gehören thût, Matth. 12 [32], 1 Johan. 5 [16], Hebr. 10 [27], Num. 15 [31]. Sonder mitt dem heyligen David zûsprechen: *Lass jren disch zû einem strick werden und zu eyner berückung und zûm ergernuß und jn zûr vergeltung verblindt jre augen das sie nit sehen und beug jren rücken aller zeyt* [Ps. 69: 23-24].

Und ist auch mergent an der mangel, dann das solche jrrige und verstrickte nit dy gespaltene klawen haben die schrifftten deß heyligen Apostels zûunderscheiden, welche auff die verfallen Juden geschrieven seint und auf die zerbrochne zweig, Rom. 9 [32], 10 [23], 11 [9], die sich gestossen haben an den steyn deß anlauffs, welche schrifftten als andere mer, die leichtfortigen geyster verwirren und bestricken zû irem eygen verdamnuß, 2 Petri 3 [16]. Von solchen sagt der Apostel das sie *immerdar lernen und der schrifft meyster wöllen sein und doch nimmer zû erkantnuß der warheyt kommen*, 2 Timot. 3 [7]. Ihr thorheyt aber wirt offenbar werden jderman. Auch geben solche geister ein gar grosse und schöne gelassenheyt vor, jres bedunckens, so sye Got zû der verdamnuß gschaffen hab, wöllen sy gern verdampt sind. Und mit eynem solchen unglaben vermeynen sye Got höchlich zû ehren, das doch die höchste Gottis unehr und lesterung [B 2 a] ist, seinem wort widerspenstig und ungläubig zû sein, der doch nichts dann alles gûtt allen geschlechten der erden will und keynes menschen ubelwöllen in Gottes angesicht ersehen, funden noch erkandt mag werden.

Und ist auch ein solchs gewiß, das alle die welche den jrthumb gefaßt haben, das Got etliche menschen wöl verdampt haben und unselig zûsein verordnet, die selbigen mögen nimmer einen waren glauben erlangen, so lang sy in diesem jrthumb stehn, auch kein wares Euangelion begreifen noch erkennen, noch keyn frid mit Got im hertzen ererben, sonder da bleibt alle zeyt hell, unglaub, todt, unfrid und eyne böses falscheß gewissen, das nit erkennen mag wy sein standt mit Got ist. Darumb ein jeder liebhaber der warheyt recht auffwach und seine augen wol salb mit der augen salb deß geystes, Apo. 3 [18], Psal. 19 [8]. Dann es kostet nit allein fleisch und ein zeitlichen todt, sonder fleisch, seel und geyst und einen ewigen todt, ein ewigs wee und die ewige verdammuß, welchs ist der ander todt zû ewigkeyt in ewigkeyt, Apo. 20 [14].

Die Apostolischen knecht und scharen, welch von Gottes angesicht durch Christum Jesum außgen und von Got gesandt werden in das reich Egypti, sein befelch in dem reich deß Satans und geystlichen Pharaons außzûrichten, die selbigen haben keyn ander ampt, dann das ampt deß fridens, der gnad und ewige versünung [B 2 b] durch Jesum Christum, zûspeisen das volck mit dem waren Osterlamb, Exo. 12 [5], 1 Corint. 5 [7], das ist mit den gecreutzigten Christo Jesu, dem wort der ewigen krafft und mit dem höchsten sun Gottes, 1 Corint. 1 [31], das er ein erlösung sei und auch der frid, die gnad, die heiligung, die versünung und das leben, die weißheyte und ewige gerechtigkeit allem menschlichen gschlecht, wie dann auch der heylige Paulus, 1 Cor. 1 [17], zeuget, das er alleyn gesandt sei ein solch tröstlich, fridenreich Euangelion allen menschen zûverkünden. Dann das seint die wort deß herren Jesu Christi, der da ist der heylandt aller menschen, das er nit gekommen und leiplich erschienen sei die welt zûrichten, Jo. 3 [17], sonder das die welt durch jn selig werde, dann er das rechte, ware himelbrodt ist, gesandt von Got, das er der welt gab das leben, Jo. 6 [33] und das durch ihn auch die gantze welt das leben haben sol. Dann sein zûkunfft ist nit, die welt zûverdammen, um zûbringen oder zûverderben, sonder mit gantzen ernst selig zûmachen, Jo. 12 [47], das auch alles durch jn versünet würde zû jm selbst, es sei uf erden oder im himel, wie dann auch der heylig Apostel ein solchs gantz herrlich zeuget, 1 Jo. 2 [2], wie das er nit alleyn die versünung sei für der glaubigen sünde, sonder auch für die sünd der gantzen welt. Weiter spricht der Apostel, 1 Jo. 4 [14]: *Wir haben gesehen und zeugen, das der vatter den sūn gesandt hat zūm heylandt der [B 3 a] welt*, wie dann auch das zeugnuß der heyden war, Jo. 4 [42], sprechent: *Wir haben selbst erkannt, das dieser ist warlich Christus, der welt heylandt*. Ach Got das doch jtz ein solcher glaub bei den berühmten Christen möcht erfunden werden, als die obgemelten heyden hatten, die da Christum erkannten und auch wißten das er war und auch sein solt ein heylandt aller menschen, ja auch der gantzen welt, das auch nit ein einziger mensch außgenommen ist und wirt in ewigkeyt. Dann er nit alleyn etlicher heylandt ist, wie die verirreten lernen, predigen und zeugen, sonder ein heylandt seines gantzen volcks

und auch jr erlöser und seligmacher von aller sünde, Matt. 1 [21]. Ja der heyden und juden und deß gantzen Adams samen, mit nichte ein einziger verworffen ist und sein wirt. Dann aller samen Adams ist geseligt, ob sie es schon nit alle glauben noch annemen wöllen und bleibt hie die schult alleyn deß menschen und keynes andern ewiglich.

Der heylig Apostel füret sein hohes zeugen, Act. 3 [25], da er also spricht, das Got dem ertzvatter Abraham verheissen hab und zûgsagt und auch mit solchen worten versprochen: Durch deinen samen sollen gebenedeit werden alle völder auf erden. Und weitter ist sein zeugnuß zû Israel, da er spricht: *Euch zûforderst hat Gott aufferweckt sein kindt Jesum und hat jn zû euch gesandt, euch zûbenedeien, das ein jeglicher, sich bekere von seiner boßheyt.* Und ist al- [B 3 b] so auff erst den Juden das heyl gesandt und die verheissung Gottes auf sie volstreckt worden, darnach under alle heyden, wie auch da von S. Paulus zeugt, Gal. 3 [8]: *In deinem samen sollen alle heyden gebenedeit werden,* und auch ein solche verheissung vest bestat allem samen ewiglich, als der Apostel, Ro. 4 [17], zeuget und Tit. 2 [11], er also spricht: *Es ist erschienen die heylbertige gnad Gottes allen menschen und züchtigt uns, das wir sollen verlassen das ungötlich wesen und die weltlichen lûsten,* der auch allen menschen fürhellet den glauben und auch allen geschlechten gebeut an allen enden büß zûthun, Ac. 17 [30]. So ist auch ein solches klar das allem fleisch der heylandt und das heyl Gottes erscheinen wirt und wie zû der Aposteln zeit, also auch jtzt in voller krafft sein volstreckung haben wirt, Esa. 52 [13], Luc. 3 [6], Apo. 1 [7], 14 [6], Daniel 7 [27], 4 Esd. 6 [8], 13 [33], und ist ein solchs auch das höchste bitten und begern der waren knecht Gottes, das sich jederman mit Got versûnen laß, 2 Cor. 5 [19] und auch hie niemand von Gott verworffen noch auß geschlossen, sunder laßt predigen in seinem namen büß und vergebung der sünden under alle völder, Luce 24 [47].

Und ein solches wirt auch zû dieser letsten zeit geschehen, so auß Gottes barmhertzigkeyt das ware apostolisch heuflin daher tretten wirt, das dann ein solche obgemelte zeugnuß gehöret wirt, die on alles gleissen nach dem einseltigen [B 4 a] befelch deß herrn Jesu Christi allen menschen das heylige Euangelion verkünden werden, ja auch allen geschlechten der erden den ewigen friden zûsagen und das sich jederman besseren sol, in forcht nach Gottes willen wandlen, dann Got die seligkeyt aller menschen beger und das auch vom anfang der welt nit ein einziger mensch zû der verdamnuß gschaffen sei, auch noch biß auff den jungsten tag keiner von Got darzu geschaffen werd, sunder alle zûr ewigen seligkeit das dann auß solcher verkündung ein warer rechter glaub kompt, ein sicher fridsam gemût gegen got, das dann mit allem lust den weg Gottes begert zûwandlen und zûreisen.

Alß dann erwechßt in dem menschen umb der liebe Christi willen (die er zû einem panier uber sich schwebend füret, Cant. 2 [4]), ein solche liebe das er in keyner reiß, auch in keynem kampf und streit mag müd werden, biß das er sieget und überwunden hat und seind solche ersettigte der seelen wollgerüst und gesterckt, auß dem

reich Egypti und deß Satans zůreisen und auch von allem was dieser welt angehörig ist und hinfort dem gehorsam deß glaubens und ewigen Euangelions mit hohem fleiß und vestem ernst nach zůkommen. Auff das aber ein jeder liebhaber der warheyt und ewigen gerechtigkeyt durch das heylsam Euangelium ein waren, festen, sichern trost und ewigen friden mit Gott jm geist, hertzen, mût und gwissen erlange, das [B 4 b] helff uns got allen durch Jesum Christum unserm und aller welt heylandt und ewigen erlöser. Amen.



MELCHIOR HOF-MAN VAN STRASBURG.

Melchior Hoffman. Uit: C. V. Sichem, *Het Tooneel der Hoofd-Ketteren* (Middelburg, 1677).

Doperdom als radicale inspiratie

Het marxisme zou zonder het christendom niet denkbaar zijn. Iets overdreven gezegd: als het christendom inderdaad het christendom was geweest, tenminste zoals wij vermoeden dat het bedoeld is, dan was het marxisme waarschijnlijk niet nodig geweest. Het christendom heeft eigenlijk in zijn absolute roeping gefaald; het marxisme is een van de grote, misschien wel de grootste beweging die het heeft overgenomen en in nieuwe vormen verder gebracht. Maar dan moet je helaas ook weer zeggen dat het marxisme op allerlei praktische punten, en dan vooral in Oost-Europa, het lelijk heeft laten zitten. Zodat, heel merkwaardig, het christendom, in zijn beste roeping opgevat, weer een rol kan spelen. De rol van het christendom is niet uitgespeeld zolang het marxisme niet in staat is gebleken nieuwe mensen, nieuwe menselijke mogelijkheden en een nieuwe samenleving te maken.

– *Wilt u wat vertellen over uw doopsgezinde achtergrond?*

In mijn leven werkt zonder twijfel de invloed na van het Doperdom. – Het doopsgezinde milieu in Veenwouden, waar ik uit vandaan kom, was verbonden door een sterk saamhorigheidsgevoel. Als kind dacht ik dat al die mensen familie van elkaar waren. Het gaf me vooral – dat heb ik me later gerealiseerd – een gevoel van veiligheid. 't Was een absoluut beschermd milieu, waar iedereen voor iedereen erg aardig was. Er was een enkele tak in de familie waar nogal eens wat weerbarstigheden en ruzies voorkwamen. Dat werd eigenlijk als een zeer ondoopsgezinde situatie beschouwd. Zo'n milieu helpt je enorm bij de opbouw van je persoon en je visie op de wereld. Waarschijnlijk heeft dat nog heel lang positief bij me doorgewerkt.

– *Leefden er in uw familie nog herinneringen aan Uilke Reitses Dijkstra, de laatste liefdeprediker van Dantumawoude?*

* Dit interview werd op 19 december 1977 te Amsterdam afgenomen door W. H. Kuipers en D. Visser (redactie).

Zijn naam werd met bijzonder respect uitgesproken. Hij was dé grote liefdeprediker, de grote voorvader. Er werden inderdaad nog verhalen over hem verteld. In 1795, toen de Fransen kwamen, was hij een overtuigd links patriot. Hij heeft toen een keer niet uit het Nieuwe Testament gepreekt, maar uit het Manifest van de Franse Revolutie, en dan vooral over het eerste artikel: 'Alle mensen zijn vrij en gelijk geboren.' Dat was een van de verhalen die mij zeer hebben gefraspeerd.

Mijn grootvader van moeders kant heette ook weer Uilke Reitses Dijkstra. Mijn ouders hebben mij de naam Uilke als tweede voornaam gegeven.

– *Welke mensen uit het doopsgezinde milieu in Veenwouden herinnert u zich nog?*
Ik spreek over de eerste acht à tien jaar van mijn leven. Op m'n achtste jaar zijn mijn ouders naar Leeuwarden verhuisd en op m'n elfde naar Apeldoorn. Die eerste elf jaar waren nog wel hecht met Friesland verbonden, maar het gaat vooral om de eerste acht.

In de wereld van een kind, in dit religieuze milieu dan, zijn er uitgezonderd de dominee geen autoriteiten, behalve dan wat ik hoorde noemen en dat waren dan meestal ook weer doopsgezinde predikanten die er al geweest waren: Ds Schuiling, of een Ds Heeringa, en de oude Leendertz natuurlijk, die het boek over Melchior Hoffman geschreven heeft.¹

En uit latere jaren?

Frits Kuiper ken ik uit het verzet. We hadden zo'n hele groep. Zijn broer Taco zat er ook bij. 't Was tegelijk een studiegroepje. Daar heb ik hem voor het eerst leren kennen. In Frits stroomde vele elementen samen. Ik vond hem in feite vrij onbenaderbaar.

Koejemans is een van mijn eerste journalistieke leermeesters geweest. Op 1 januari 1937, de dag nadat ik in Amsterdam kwam wonen, ben ik begonnen als redacteur van *De Tribune*, later het *Volksdagblad*. Ik was daar officieel redacteur voor culturele zaken, maar in de praktijk moest je alles doen. De man die mij daarbij instrueerde, was Koejemans. Met hem had ik een zeer vriendschappelijke en kameradschappelijke relatie. Nadat hij in 1957 doopsgezind was geworden, heb ik eigenlijk geen contact meer met hem gehad. Ik heb toen wel eens gezegd: 'Ik vind wel dat je van doopsgezind heiden kunt worden, ik vind niet dat je van heiden doopsgezind kan worden.' Maar hij vond blijkbaar van wel.

Klaas Heeroma, die ook van doopsgezinde huize was, heeft mij 'ns gevraagd: 'Is het met jou ook zo als het indertijd met Herman Gorter is gegaan? Ook van doopsgezinde afkomst, en toch op een of andere wijze nog een sprank van het revolutionaire doperdom uit lang geleden in je?' Ik weet niet hoe lang dat heeft

¹ W. I. Leendertz, *Melchior Hofman* (Haarlem, 1883).

doorgewerkt, maar het zou best kunnen zijn. Dat zit in meer dan je persoon, dat zit in je hele afkomst ingecalculeerd. De meer rebelse elementen in zo'n doopsgezinde clan, die reiken de hand aan het verleden. Tenminste toen ik ontdekte dat aan de Doopgezinde Broederschap een revolutionaire broederschap vooraf was gegaan, was dat voor mij een inspirerende ontdekking.

– *Was u met zo'n non-conformistische achtergrond niet te anarchistisch om een gedurige groepsbinding aan te gaan?*

Twee dingen werken daarin door. Aan de ene kant: een soort zelfdiscipline, in die zin dat ik door m'n ouders eigenlijk niet ben opgevoed. Het waren verschrikkelijk goeie, lieve mensen, maar ik heb te veel als kind m'n eigen zin gedaan, zo tot ver in de middelbare school-leeftijd. Ik heb toch langzamerhand begrepen dat ik wel een autoriteit had willen hebben. Die behoefte speelt ook een rol in het kiezen van een wereldbeschouwing waarin zelfdiscipline, tucht enz. van belang zijn. Terwijl ik die keus [voor de CPN] zeer bewust heb gedaan en ook de autoriteit van zo'n partij heb aanvaard, ben ik op latere leeftijd bepaald anarchistischer geworden en heb ik voor het anarchisme – Bakoenin en alles wat daarop volgt – steeds meer belangstelling gekregen. Dat niet gebonden willen worden moet ook wel ergens vandaan komen.

– *Had uw anti-militarisme ook met de doperse achtergrond te maken of was het meer een politieke keuze?*

Op het gymnasium in Apeldoorn ben ik in aanraking gekomen met de NBAS, de Nederlandse Bond van Abstinente Studerenden. Dat was een geheelonthoudersbond van jeugdige of komende of would-be intellectuelen. In die jeugdbeweging spelen allerlei sociale, linkse of humanitaire, beetje quasi-revolutionaire sentimenten een enorme rol; daarbij ook het anti-militarisme waar ik overigens helemaal achter stond. In het doopsgezinde milieu had ik eigenlijk nooit anders gehoord dan dat het anti-militarisme een fatsoenlijke, menselijke norm was. Je was het eenvoudig.

– *Wat is uw mening over de marxistische interpretatie van het Doperdom?*

De politieke wending in mijn bestaan is het radicale vervolg op een verloren religie. Een strikt naar mensen en maatschappij toegebogen vervolg. Maar van de samenhang en kentering ben ik mij zeer bewust. Vandaar dat de marxistische interpretatie van het Doperdom mij in hoge mate boeit. Ik heb daar erg veel van geleerd, het was mij ook altijd bijzonder sympathiek. Ik meen dat de marxistische historici voor een aanzienlijk deel wel gelijk hebben. De laatste tijd heb ik me nogal bezig gehouden met de studies van Nipperdey², die enkele kritische noten bij de marxistische

² Thomas Nipperdey, *Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert* (Göttingen, 1975); met o.m. de volgende artikelen 'Die Reformation als Problem der marxistischen Geschichtswissenschaft' en 'Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer'.

interpretatie van de Hervorming heeft geplaatst. Ik geloof dat je niet kunt volstaan met dat absoluteren, wat wel in die marxistische interpretatie zit; het is te ver doorgedreven, alleen maar in de zin van een sociaal-economische verklaring. Er zijn allerlei psychische factoren die er toch ook een bepaalde vorm of kleur aan geven. Wat mij gevaarlijk lijkt is als je de dingen onder een bepaalde wetmatigheid gaat brengen zodat je steeds met een zelfde soort verschijnselen geconfronteerd wordt die de zelfde verklaring hebben. Ik geloof dat dat iets te ver gaat. Maar in het algemeen ben ik erg blij met die marxistische verklaring van de Reformatie en van de Boerenoorlog.

– *Wat zegt de figuur van Melchior Hoffman u?*

Ik ben bezig een boek te schrijven over sociale ketterijen in de Middeleeuwen. De voorlopige titel is 'Ketters heldendicht. Veertien eeuwen kettergeschiedenis'. Ik wil sluiten met de Wederdopers. Melchior Hoffman is een van de sleutelfiguren voor mij, vooral de eschatologische richting.

– *In meer dan één boek heeft u zich bezig gehouden met buitenstaanders. Wat heeft u in hen zo geboeid?*

Misschien zou je het de secularisatie van het Doperdom moeten noemen. Achter hun optreden in de wereld zit een ethiek, die bij heel veel van deze mensen uit het Doperdom stamt, ook bij verzetsmensen als bijv. Hannie Schaft. Bij het Patriotendom van de Bataafse Republiek zaten enorm veel Doopsgezinden. Dat waren de dissenters van de 17e en 18e eeuw, die op politiek gebied min of meer in een hoek waren gedrongen. Ik heb me altijd tot deze figuren aangetrokken gevoeld; er zitten verwante elementen in. Deze buitenstaanders, die ook in de Nederlandse samenleving in de marge zaten, zijn toch dikwijls de krenten in de pap.

– *Komt in uw gedicht 'Gericht' de notie van vreemdelingschap voor?*

Nee, of het moest ongeweten het geval zijn. Het ging mij om Spinoza die zijn filosofie heeft geschonken; de filosofie om vrij en gelukkig te leven, om het eens op een heel eenvoudige formule terug te brengen. Deze hele filosofie wordt stukgeslagen door de verschrikkingen die erna zijn gebeurd. Dat was de gedachte die ik bij het schrijven ervan had.

Het hele begrip ideaal – desillusie zit ook in dit gedicht. Het ideaal van de vrede, het geluk en de vrijheid, en daartegenover de verschrikkelijke desillusie van al datgene wat er gebeurd is en nog gebeurt, wat dat ideaal besmeurt.

– *Jan Romein zegt in De lage landen bij de zee³ '... want bij hun strijd en door hun*

³ Jan Romein, *De lage landen bij de zee. Geïllustreerde geschiedenis van het Nederlandsche volk van Duinkerken tot Delfzijl* (Utrecht, 1934) 202.

dood hebben deze Dopers getoond, dat er in het Nederlandsche volk een kracht school waarop het mogelijk nog eens een beroep zal moeten doen'. Onderschijft u deze opvatting?

Toen ik het marxisme leerde kennen en er ook voor heb gekozen, in ieder geval heb geprobeerd het als wereldbeschouwelijke interpretatie te hanteren, ging in mijn visie op de Nederlanden van de 16e en 17e eeuw mijn voorkeur uit naar het Calvinisme. Vooral de Calvinisten hebben een grote rol gespeeld bij de opstand tegen Spanje en bij de vorming van een nationale gemeenschap die souverain wordt. Waarschijnlijk heeft het Doperdom het complement gegeven voor die calvinistische hardheid: het heeft de onverdraagzame kanten in het Nederlandse politieke leven afgesleten, gehumaniseerd.

In de 18e eeuw is er een verwatering, verslapping gekomen. De Verlichting is erg humanitair; de inzet is dan echter niet meer zo als in de 16e en ook de 17e eeuw, maar erg verstandelijk. Het kritische van de Doopsgezinden tegenover de maatschappij, in de zin van het revolutionaire, is niet sterk meer, maar het humanitaire wel natuurlijk en daarin onderscheiden ze zich misschien wel van het gereformeerde volksdeel.

Dat woord liefde, daaronder werd ook echt liefde tot de naaste, saamhorigheid verstaan. En ik geloof inderdaad dat uit het Doperdom zoiets in het Nederlandse nationale leven is ingebracht. Dat vind ik niet terug in Duitsland en Scandinavië. In onze tijd komt het niet in direct herkenbare vormen voor; religieuze vormen neemt het niet aan, maar 't komt wel ergens uit deze stroming.

– Ziet u nog een taak voor de Doopsgezinde Broederschap als geloofsgemeenschap?

Het gaat voor mij helemaal de kant van de ethiek, de 'Lebensführung' op; daarin kunnen de kerken een vormende werking hebben. In een nationale gemeenschap heb je dergelijke elementen nodig. Het bestaan van de kerken is tot op grote hoogte zeer noodzakelijk, zolang politieke partijen dit morele, humanistische werk niet doen. Ook de Doopsgezinde Broederschap kan nog een grote taak vervullen.

– Wat is uw plaats in het politieke leven?

Ik ben tegen mijn zin weer in een positie van buitenstaander gedreven. Eigenlijk wil ik het liefst ergens bij horen. Er is in mij niet alleen een behoefte aan autoriteit, maar ook aan gemeenschappelijkheid. Dat heb ik in de CPN-jaren zeer zeker wel beleefd, maar ik kon dat niet meer beleven toen ik merkte dat er iets misging in die partij, of in het marxisme want het was een reflex van de misère van het toegepaste marxisme in de wereld. Ik heb me daarvan losgemaakt omdat ik niet meer kon meedoen aan allerlei dingen die ik onjuist, onwaar en onwaarachtig vond. Daardoor ben ik wel

een beetje op mezelf teruggeworpen. En dat is niet helemaal wat ik wilde. Ik ben dus in feite een communist in de ballingschap.

– *Net als in het Russische realisme tekent u heroïsche arbeiders. Waarom kijkt u niet naar de onderdrukte arbeider?*

Het is een oud strijdpunt, zowel in de communistische beweging als in de literatuur, of je de ellende van de verschopten en vertrapten moet uitbeelden. In *Stiefmoeder Aarde*, vooral in het gedeelte dat in de Friese veengebieden speelt, heb ik dat wel gedaan. Het moet geen miserabilisme zijn dat alleen bij vertrappen en verdrukken blijft, maar ergens moet er een perspectief worden gesteld, ergens moet die ellende kunnen aflopen, ergens moet er een overwinning van de misère zijn, en een utopische gedachte misschien. In de filosofie van Ernst Bloch heeft de utopie een enorme betekenis. Ik geloof dat je inderdaad moet kunnen dromen en concipiëren, iets wat er nog niet is en wat beter en hoger zal zijn. In dat verband moet men ook mijn epische en mythische gestaltevorming zien. Je moet de mensen niet alleen het beeld van de verschrikkingen en de gruwelen waarin ze bevangen zijn voorhouden, maar ook iets dat nog niet reëel is, dat aan het begrip mens-zijn een hogere en ruimere dimensie geeft.

Theun de Vries

Foto: Klaas Koppe (verwijderd in online versie om auteursrechtelijke redenen)

In het gedrukte exemplaar van DB 4 (1978) staat de foto op een ongenummerde pagina tussen de pagina's 64 en 65.

Boekbesprekingen

Mennonite Bibliography, 1631-1961, compiled by Nelson P. Springer and A. J. Klassen, under the direction of the Institute of Mennonite Studies. Scottdale, Pennsylvania, and Kitchener, Ontario, Herald Press, 1977. ISBN 0 8361 1206 7. 2 dln. 531, 634 blz. \$ 118.—.

De omvangrijke bibliografie, die ons hier als een vervolg op H. J. Hillerbrand, *A Bibliography of Anabaptism, 1520-1630* (Elkhart, 1962) wordt geboden door het Institute of Mennonite Studies te Elkhart, verschaft met 28155 nummers na 15 jaar moeizame arbeid een belangrijk hulpmiddel aan allen die zich bezighouden met 'life and thought of Mennonites throughout the world'. Het werk sluit in zekere zin aan bij Hillerbrand, ook in die zin, dat *niet* opgenomen zijn boeken over de 'anabaptistische periode' (d.w.z. tot 1630), ook wanneer zij na Hillerbrand verschenen zijn. Het (nu helaas uitverkochte) werk van Hillerbrand zal men er dus steeds naast moeten gebruiken. Wat de omvang van het opgenomen materiaal betreft is het begrip 'mennonite' in de strikte zin van het woord genomen, m.a.w. opgenomen zijn publicaties van *Mennonite authorship* en verhandelingen van andersdenkenden *over doopsgezinde onderwerpen*. Groepen of enkelingen, die niet langer doopsgezind zijn, zijn opgenomen tot het tijdstip van hun overgang naar een ander geloof.

Opgenomen zijn al het gedrukte materiaal en ongedrukte dissertaties, met de beperking dat alleen boeken en pamfletten van meer dan 20 blz. zijn opgenomen en tijdschriftartikelen van meer dan 2000 woorden. De ordening is in eerste instantie geografisch; hierna volgt een onderverdeling, die doet denken aan Schottenloher en Hillerbrand. Het gebruikte begrip *doctrine* heeft een heel omvattende betekenis. Binnen de groeperingen is de ordening dan chronologisch. Na ampel beraad heeft men (gelukkig!) een drievoudige index toegevoegd: één voor auteurs, één voor onderwerpen en één van gerecenseerde werken, die niet op doopsgezinde onderwerpen betrekking hebben. Het voorwoord van deel I geeft de nodige informatie over de gevolgde criteria, de geraadpleegde bronnen, de verkregen medewerking, waardoor wij enig inzicht krijgen in de gigantische operatie van deze uitgave. Toen bleek dat men met de beschikbare geldmiddelen niet kon uitkomen bood het Institute of Mennonite Studies financiële steun.

Bij het hanteren van het werk is het van belang dat wij het door de opstellers gebezigde beginsel, zoals dat in het voorwoord is uiteengezet, goed in het oog

houden. Dit geldt vooral de strikte afzondering van de door Hillerbrand bewerkte periode tot 1630. Hier behoeft het voorwoord trouwens nog enige aanvulling, die Nelson Springer mij verschaft heeft. Niet vermeld is nl. in het voorwoord dat wél werden opgenomen werken van Anabaptisten voor 1630 in latere druk *voorzover deze drukken een inzicht kunnen geven in het gebruik dat latere generaties van Doopsgezinden in Europa en N.-Amerika van deze werken hebben gemaakt*. (Bijv. de uitgaven van Menno's *Fundamentboek*). Eveneens moet nog vermeld worden dat de aangegeven *locaties* voornamelijk betrekking hebben op *Goshen*, omdat een volledig overzicht van de aanwezigheid in verschillende bibliotheken nauwelijks te verwezenlijken viel. Ook moet de naam van Grace Showalter nog toegevoegd worden aan de namen van degenen, die een belangrijke assistentie bij de tot standkoming van de bibliografie verleenden.

Wie de bibliografie gaat gebruiken zal tegelijk onder de indruk komen van de overstelpende hoeveelheid van het geboden materiaal en tot het inzicht komen dat het niet moeilijk is om onder de 28155 nummers talrijke hiaten en onvolkomenheden te registreren. In hun voorwoord wijzen de samenstellers hier dan zelf ook reeds op. Voor de *Nederlandse* gebruikers geldt dat zij niet gewend zijn aan een zo stringente betekenis van het begrip 'mennonite'. Zo zullen zij Johan Huizinga niet direct aanmerken als een *Neth. menn.-social. historian*, al was het natuurlijk merkwaardig dat in *Huizinga's religieuze gedachten* zijn mennist-zijn vrijwel onder de remonstrantse lofprijzing was zoekgeraakt. Het gebruik om bij een schrijver zijn bloeiperiode aan te geven (met *fl.* . .) is ons ook minder bekend, en zeker geldt dit wanneer wij vernemen mogen dat 1946 de bloeiperiode was van *Ernst Babelstra*. Collega Laurens (nog vermeld als te Delft) wordt genoemd als (enige) medewerker uit Nederland – het lijkt niet billijk hem de vergissingen of hiaten voor de Nederlandse gegevens al te zwaar aan te rekenen: zijn verantwoordelijkheid is nergens duidelijk omschreven en de hoeveelheid te verwerken materiaal zeker te veel voor één redacteur. Het *Algemeen Doopsgezind Weekblad* en de *Zondagsbode* missen wij in de lijst van geraadpleegde werken, maar vele bijdragen eruit komen wel voor. Bestaat er dan toch al zoiets als een index op het *A.D.W.*?

Bibliothecarissen en hun medewerkers, door een onzer prominenten eens treffend omschreven als 'de vlijtige mieren, die in stilte werken', valt niet zelden het minder prettige lot toe na voltooiing van een bibliografisch werkstuk door specialistische geleerden te worden gewezen op de onvolmaaktheid van hun product, dat echter dan vele jaren in de bibliotheken wordt geraadpleegd en geplunderd, en wanneer het uitverkocht geraakt is als 'selten und gesucht' bij het antiquariaat belandt. Wie de *Mennonite Bibliography* I en II aanschaft krijgt als het ware een kleine computer in huis, die hem een schat van gegevens verschaft, die hij op geen andere wijze zo gemakkelijk bijeen kan vinden.

Of er dan geen desiderata zijn voor de toekomst? Zeker lijkt dat dit 'monniken-

werk' in de komende jaren met meer planning en overleg van de betrokken instellingen zal moeten gebeuren. Het is niet onwaarschijnlijk dat dan ook de echte computer de nodige hulp zal kunnen bieden. Voor het heden biedt *Mennonite Bibliography* I en II een schat aan gegevens, waarmee wij voorlopig verder kunnen.

Amsterdam

S. L. Verheus

Hans J. Hillerbrand, **A. Bibliography of Anabaptism, 1520-6130. A Sequel — 1962-1974.** Sixteenth Century Bibliography, 1. St. Louis, Missouri, Center for Reformation Research, 1975. 56 blz. \$ 2.—.

Idem, **Thomas Müntzer. A Bibliography.** Sixteenth Century Bibliography, 4. St. Louis, Missouri, Center for Reformation Research, 1976. 34 blz. \$ 2.—.

In 1962 publiceerde Hans J. Hillerbrand *A Bibliography of Anabaptism, 1520-1630*, die als deel X in de serie 'Quellen zur Geschichte der Täufer' van de Verein für Reformationsgeschichte in Duitsland en als aparte uitgave van het Institute of Mennonite Studies te Elkhart, USA, verscheen. Deze bibliografie, met ruim 4600 titels, is een onmisbaar hulpmiddel gebleken bij de bestudering van de doperse beweging. Gesteund door de waarderende kritieken heeft H. in 1975 een aanvulling uitgeven met publicaties uit de periode 1962-1974. Hij heeft daarbij dezelfde indeling gevolgd: plaatsen, personen en zaken ('Topics'). De belangrijkste omissies uit de *Bibliography* zijn in deze *Sequel* opgenomen. Het is jammer dat H. niet getracht heeft de slordige wijze, waarop hij in 1962 te werk ging, te vermijden. *Ergo*: zowel naar stijl als naar inhoud (lang niet volledig) is deze aanvulling (met ruim 500 titels) voor wetenschappelijk gebruik onder een redelijk niveau gebleven.

De *Sequel* bevat, in tegenstelling tot de *Bibliography*, geen literatuur over Thomas Müntzer. Die heeft H. in een apart deeltje van de nieuwe bibliografische serie van het Center for Reformation Research ondergebracht. De titels zijn ingedeeld in vier categorieën: bronnen, algemene studies, deelstudies en Thomas Müntzer in de belletrie. Het verschil tussen de tweede en derde categorie is niet duidelijk.

Ook deze lijst is niet compleet, al doet H. 's 'Introduction' dat wel vermoeden: 'I am presenting herewith a full bibliographical survey . . .'. Zo ontbreekt de door Heinrich Böhmer en Paul Kirn uitgegeven *Briefwechsel* uit 1931. Bovendien is het tamelijk curieus dat deze lijst zo kort na de herdenking in 1975 van het 450e sterfjaar van Thomas Müntzer is uitgegeven. Ettelijke recente publicaties zoekt men tevergeefs. De slordigheden ontbreken ook hier niet; Ellinger i.p.v. Elliger bijv. Eveneens komen titels twee maal voor (184 en 187; 184a en 186). Een beter begin van deze serie ware te wensen geweest.

Amsterdam

Dirk Visser

Alvin J. Beachy, **The Concept of Grace in the Radical Reformation**. Bibliotheca Humanistica & Reformatorica, XVII. Nieuwkoop, B. de Graaf, 1977. ISBN 90 6004 338 3. xv + 238 blz. f 90,— excl. btw.

Eindelijk is dan Beachy's dissertatie, die hij reeds in 1960 onder leiding van George H. Williams voltooide, in druk verschenen en aldus toegankelijk geworden voor een breder publiek, dat hiervoor echter wel diep in de beurs moet tasten. Maar het is zowel naar inhoud als naar uitvoering dat kleine offer waard. Na 1960 heeft het onderzoek naar het Doperdom niet stilgestaan – in tegendeel zelfs –, waardoor Beachy genoodzaakt werd zijn werk van een aanhangsel te voorzien om het zodoende 'up to date' te brengen. In dit aanhangsel treedt hij op deskundige wijze in dialoog met recent ontwikkelde zienswijzen die zijn onderzoeksgebied raken.

Aan deze wijze van uitgeven kleven vanzelfsprekend enige bezwaren. Schoonheidsfoutjes zijn dan ook niet uitgebleven. Zo wordt er soms verkeerd verwezen (p.14); er wordt literatuur aangehaald die na 1960 in druk is verschenen (zoals Keeney's dissertatie uit 1959) maar ten tijde van de promotie nog niet verschenen was; er wordt gebruik gemaakt van bronnen waarvan naderhand kritische uitgaven zijn verschenen (zoals Rothmann en Hubmaier). Had een en ander niet althans in de bibliografie bijgewerkt kunnen worden?

Opvallend is de breedheid van de opzet van dit werk. Beachy bepaalt zich bij de behandeling van het thema genade in de Radicale Reformatie niet alleen tot de Anabaptisten *pur sang* volgens een bepaalde confessioneel bepaalde typologie. Naast Menno Simons, Dirk Philips, Pilgrim Marbeck, Hans Denck en Balthasar Hubmaier, worden ook Melchior Hoffman (waarom steeds Hoffmann gespeld? De gangbare spelling is Hoffman) en de Spiritualist Caspar Schwenckfeld in het onderzoek betrokken. Hierdoor wordt de gefixeerdheid op de Zwitserse oorsprongen van het Doperdom, alsmede de veel te resoluut getrokken scheidslijn tussen Anabaptisten en Spiritualisten doorbroken. Door een meer systematisch dan historisch georiënteerde benadering haalt Beachy het onderzoek uit de doodlopende steeg van het dopers confessionalisme en levert tevens een nieuwe stimulans tot het op gang brengen van het gesprek met de katholieke en andere protestantse tradities.

In zijn dissertatie legt de auteur de nadruk op de eigen wijze waarop in de Radicale Reformatie wordt gedacht vanuit hun opvatting over de genade Gods. Dit in contrast met het geloofsdnken van de andere protestantse en katholieke tradities. In de theologie van de eerstgenoemden overheerst de gedachte dat de genade objectief, forensisch, gegrond in het historisch verlossingsgebeuren aan het kruis aan de gelovige toegerekend wordt. Volgens Beachy ervoeren de door hem bestudeerde radicale leidslieden genade meer als een 'ontologische of metafysische

verandering' van de menselijke natuur, waardoor de gelovige wordt aangezet tot een nieuwe wijze van leven. Deze opvatting gaat mede gepaard met een eigen mensbeschouwing die – veel meer dan in de protestantse traditie met zijn verstrengeling van voorbeschikking, zonde en gebonden wil – ruimte laat voor de natuurlijke, menselijke mogelijkheden en de vrije wil. In de diverse hoofdstukken vindt deze stelling een uitwerking in relatie met de mensbeschouwing, de wedergeboorte, de christologie, de kerk, de hermeneutiek en de ethiek.

In het aanhangsel gaat Beachy – naast zijn discussie met Stayer over de weerloosheid – in op de vraag of het Doperdom gezien moet worden als een radicalisering van het oorspronkelijke Protestantisme of als een uitloper van de laatmiddeleeuwse, rooms-katholieke vroomheid, ontdaan evenwel van al haar sacramentele aspecten. Als ik hem goed beluister neemt Beachy niet een al te directe beïnvloeding aan van de mystiek zoals die haar weerslag heeft gevonden in de *Theologia Deutsch* en bij Tauler, maar geeft hij evenzeer ruimte aan de gedachte dat even belangrijk is de inspiratie die men putte uit de directe confrontatie met de bijbel. Meer dan bij de mystici valt bij de Radicalen ook de nadruk op datgene waartoe de mens in staat is ná de aanraking met de Geest en bekommeren zij zich minder om de geestelijke oefeningen ter voorbereiding op de ontvangst van de genade. Ook in de anthropologie zijn wezenlijke verschillen aan te wijzen. Toch houden de Radicalen vast aan de gedachte dat door een ervaring van de genade in de wedergeboorte de mens deel krijgt aan de goddelijke natuur, of dat 's mensen gevallen natuur gedeeltelijk hersteld wordt. Ze zien het heil eveneens als een proces van vergoddelijking van de menselijke natuur. In de wedergeboorte vindt als het ware de herhaling plaats van de incarnatie.

Zo beschouwd blijven de Radicalen denken in het rooms-katholieke schema van natuur en genade, waarbij genade wordt opgevat als een bovennatuurlijke, ingegoten kracht, *gratia infusa*, die de door de zondeval geperverteerde, maar toch latente, goede mogelijkheden van de menselijke natuur tot voltooiing brengt in een levenslang proces van discipelschap en discipline. Het verschil met Rome is dan dat de Radicalen de genade niet meer bemiddeld denken door de sacramenten, maar door het Woord zelf, *i.e.* de in het Nieuwe Testament verkondigde Christus en zijn autoriteit alleen. De beïnvloeding door het theologisch veel radicalere reformatische denken volgens het paulinische-augustinische schema zonde en genade, zou dan aan de Radicalen voorbij zijn gegaan. De werkelijke betekenis van de rechtvaardiging door het geloof alleen zou hun zijn ontgaan: het geloofsdanken van de Radicalen blijft wezenlijk rooms-katholiek.

Beachy's stelling vraagt om een voortgaande discussie en andere precisering van de theologische begrippen en achtergronden. Dit is vooral van belang als we vinden dat dit eigensoortige denken over de genade in de Radicale Reformatie mogelijk-kerwijs constitutief is voor een eigentijdse doperse theologie. In dat geval vereisen

onder meer de volgende vragen een nader antwoord. Is deze visie op de genade te handhaven na toetsing met de resultaten van eigentijds bijbelonderzoek? Is bijvoorbeeld de wedergeboorte in het Nieuwe Testament niet uitsluitend gebonden aan kruis en opstanding en niet aan de incarnatie – om nog maar te zwijgen van de totaal a-historische opvatting van de incarnatie in de meer ‘mystieke’ theologie? Maar we zouden ook nader moeten preciseren wat nu verstaan moet worden onder de ‘ontologische of metafysische verandering’ van de menselijke natuur. Is dat een toevoeging van bovennatuurlijke kwaliteiten; een psychologische verandering; een andere habitus? Dit is des te belangrijker om usurpatie van deze genadeleer door onkritische ‘born again’-theologieën tegen te gaan. Beachy zinspeelt zelf reeds op de mogelijkheid van isolement, wereldmijding en gebrek aan verantwoordelijkheid die uit deze genadeleer kunnen resulteren (179). Ook daarover is een discussie nog maar nauwelijks op gang gekomen. We mogen hopen dat Beachy – ook na zijn op handen zijnd emeritaat – in dit voortgaand gesprek over dit zeer belangrijke thema nog een vruchtbare bijdrage zal leveren!

Middelburg

Sjouke Voolstra

Christoph Bornhäuser, **Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496-1561)**. Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, XXV. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1973. ISBN 3 7887 0364 4. x + 192 blz. DM 61.—. (Voor leden van de Mennonitischer Geschichtsverein DM 35.—.)

Gedurende twee jaren heeft Christoph Bornhäuser leven en werk van Menno Simons onderzocht. Het resultaat is volgens zijn eigen woorden de tot dusverre meest complete behandeling van de theologie van Menno Simons. Bornhäuser ziet zijn arbeid niet alleen als een late verzoenende geste, maar ook als een poging om Menno te begrijpen en als een uitdaging om bij het doordenken van de toenmalige vraagstelling onze moderne problemen beter te onderkennen.

Als uitgangspunt kiest Bornhäuser de onscheidbare eenheid van leer en leven bij Menno. Uitgaande van die eenheid probeert hij Menno's theologische positie te bepalen. In een heldere biografie gaat Bornhäuser in de twee eerste hoofdstukken in op de verschillende historische gebeurtenissen en theologische stromingen, die Menno beïnvloed hebben. Hij noemt de Moderne Devotie, Cornelis Hoen en in het bijzonder Luther, wiens geschriften vanaf 1520 ook in de Nederlanden veel gelezen werden. Dat Menno reeds in 1525 aan de Eucharistie twijfelde is voor Bornhäuser een aanduiding dat hij al voor zijn priesterwijding van de antiklerikale lekenbeweging van zijn tijd geweten moet hebben. In de loop van 1526-1527 werd de Schrift voor Menno tot enige autoriteit in geloofs- en gewetensvragen. Dat hij zich

zo verrassend snel in de Bijbel oriënteerde doet Bornhäuser vermoeden dat Menno hierbij hulp van zijn collega's kreeg. Naast de geschriften van Luther las Menno in 1529 de traktaten van de Nördlinger predikanten en zeker vanaf begin 1532 de *Cronica* van S. Franck die pas in september 1531 in Straatsburg gedrukt al gauw ook in de Nederlanden verkrijgbaar was. Bornhäuser slaagt erin telkens opnieuw citaten uit de *Cronica* in de werken van Menno aan te wijzen.

De martelaarsdood van Sikke Freriks in 1531 brengt Menno op het vraagstuk van de kinderdoop. Door de zendboden van Jan Mathijs komt hij in 1534 in directe aanraking met het Doperdom en met Münster. Ook al werd Menno bekend als iemand die zijn tegenstanders de mond fijn kon stoppen, toch klaagt hij: „Sy beriepen haer alle op my / wie / en hoe sy waren”, dus ook Katholieken en Wederdopers. Zijn positie als priester en evangelisch predikant was zo dubbelzinnig, dat hij niet meer serieus genomen werd. Uit zijn gemeente in Witmarsum trokken velen naar Münster. Volgens Bornhäuser mogen wij de invloed van Münster op Menno niet onderschatten, omdat deze toegeeft: dat de Wederdopers alleen Jezus Christus en het eeuwige leven zochten; dat zij dwaalden omdat zij toen de geesten nog niet konden onderkennen; en hij noemt een later zijn broeders en zusters. Bornhäuser trekt dan ook de conclusie, dat een gemeenschappelijke oorsprong met diegenen die het nieuwe Jeruzalem in Münster verkondigden, niet te ontkennen is. Pas na de val van Münster begint Menno ondubbelzinnig tegen Münster te preken. En pas dan zoekt hij gemeenschap met 14 of 15 godvruchtigen, die allemaal door de zendboden van Jan Mathijs gedoopt, toch vrij snel na de val van Münster naar de bijbelse leer terugkeren. Op aandrang van deze broeders breekt Menno tenslotte met de kerk, laat zich in januari 1536 dopen en aanvaardt in 1537 het ambt van oudste. Als later de vraag naar de beroeping aan de orde komt, zal Menno zich verdedigen, dat hij door echte Christenen beroepen is.

In het tweede deel van zijn boek analyseert Bornhäuser de theologie van Menno. Omdat de Bijbel richtlijn voor het geloof is, begint Bornhäuser met Menno's schriftbegrip. Volgt Menno in zijn eerste geschriften nog de exegetische methode van Hoffman, al gauw komt hij tot een christocentrische interpretatie. Het Nieuwe Testament en de verkondiging van Jezus Christus als het fundament komen centraal te staan. Het Oude Testament gebruikt hij meer als een voorbeeld voor het handelen van God met zijn volk.

Later zal Menno de Schrift steeds meer letterlijk gaan opvatten. Tenslotte is zij een wet, die de gemeente regeert. Het Woord van God zoals hij het leest en begrijpt, wordt voor hem steeds meer verabsoluteerd. Tegenover dit woord plaatst Menno dan het woord van de mens: dat van de leer van de Katholieke Kerk; dat van de valse profeten van het nieuwe Jeruzalem; dat van de evangelische predikanten.

De van Melchior Hoffman overgenomen incarnatieleer staat niet centraal omdat

Menno ze in zijn belangrijkste leerstellingen niet of nauwelijks noemt. In het midden van de theologie van Menno staat volgens Bornhäuser de leer van de wedergeboorte uit genade, die in het leven zichtbaar moet worden. Geloven wordt zo bij Menno tot gehoorzaam zijn aan het woord van God, wat in zijn latere geschriften steeds meer het karakter van gebod aanneemt. Bornhäuser noemt dat een vernauwing van de bijbelse begrippen. Het *sola fide*, dat volgens Bornhäuser in het begin bij Menno centraal stond, wordt zo verdrongen door een steeds rigoreuzer wordende gehoorzaamheidsethiek.

In tegenstelling tot Cornelius Krahns ecclesiologische interpretatie van de theologie van Menno argumenteert Bornhäuser dat de gemeente in de geschriften van Menno pas na 1550 centraal komt te staan. Het gaat dan om de gemeente zonder vlek of rimpel. Deze gemeente leeft volgens Bornhäuser sociaal, economisch en cultureel afgezonderd van de wereld, die de personificatie van de Boze, van Belial of van de Antichrist is. Bornhäuser kan dan in de theologie van Menno ook geen verantwoordelijkheid voor deze wereld vinden.

Wat het leerstuk van de overheid betreft staat Menno volgens Bornhäuser toch veel dichter bij de voorstelling van het Corpus Christianum dan door doopsgezinde historici beweerd werd. De ban werd het negatieve instrument tot controle van de gemeenten door de oudsten. Ook al was Menno tegen de strenge ban, op den duur kon hij de toepassing ervan door zijn mede-oudsten niet tegen houden. Zijn laatste levensjaren bracht Menno eenzaam en teleurgesteld door in Wüstenfelde.

Het boek van Bornhäuser is zonder meer een systematisch goed uitgewerkte studie van het leven en de werken van Menno Simons. Het roept echter ook heel wat vragen op. Als Bornhäuser spreekt over de historische gebeurtenissen en theologische stromingen die Menno's ontwikkeling beïnvloed hebben, dan noemt hij wel de Moderne Devotie en Cornelis Hoen, maar laat de ontwikkeling van het theologische denken van het Sacramentisme, waartoe wij ook Menno moeten rekenen, helemaal buiten beschouwing. Dat Luthers geschriften in Nederland veel gelezen werden en een sterke invloed hebben uitgeoefend is juist. Maar dat het Sacramentisme niet luthers maar anabaptistisch werd, wordt door Bornhäuser te weinig gewaardeerd. Het Sacramentisme heeft zeker waardevolle impulsen van Luther ontvangen, maar is toch altijd een zelfstandige beweging gebleven.

De incarnatieleer wordt door Bornhäuser als een min of meer losstaand leerstuk in het theologische denken van Menno gekwalificeerd. Hij ziet niet dat de incarnatieleer het uitgangspunt van de christologie van Menno is. Met Christus als tweede Adam in Maria mens geworden, begint de nieuwe schepping, die door Menno niet als restitutie omschreven wordt; in feite komt het daar wel op neer. Het gaat Menno dan ook niet in de eerste plaats om de wedergeboorte als zodanig, maar om de gemeente als het zich hier en nu realiserende rijk van God. En daarvan is de

wedergeboorte niet meer maar ook niet minder dan het begin. De tijd van de genade is dan ook niet in de eerste plaats een tijd om zich te bekeren, maar het is de tijd waarin de nieuwe schepping, die met Christus als de nieuwe Adam begonnen is, in het leven van de wedergeborenen reeds nu gestalte aanneemt.

Dat in deze nieuwe schepping geen ruimte voor de zondige wereld is, is de logische consequentie van de incarnatieleer, de christologie en de ecclesiologie van Menno. De gemeente als lichaam van Christus bevindt zich in een constante confrontatie met de boze machten, die niet door de wereld als zodanig gepersonifiëerd worden, zoals Bornhäuser beweert. De mens en de natuur worden wel door de boze machten in de strijd tegen God betrokken, maar beiden zijn geroepen opnieuw schepping van God te zijn.

De gemeente als lichaam van Christus, als zijn broeders en zusters, is een hechte geloofsgemeenschap. Als een broeder tot zonde vervalt, staat de hele gemeente klaar om hem te helpen. De ban was voor Menno niet het zuiver negatieve controlemiddel om de zondaar uit de gemeente te verwijderen, maar de evangelische methode om de in problemen verkerende broeder te helpen. Zo toegepast is de ban een van de meest essentiële kentekenen van de gemeente als lichaam van Christus. Dat Menno de toepassing van de strenge ban door zijn mede-oudsten niet kon tegenhouden is wel het meest te betreuren feit in het hele werk van Menno; daarin heeft Bornhäuser volkomen gelijk.

Mede in samenhang met de incarnatieleer en de leer van de gemeente als nieuwe schepping moet ook de afzondering van deze wereld, die steeds de wereld van de zonde is, gezien worden. Als Bornhäuser constateert dat de gemeente zich cultureel, economisch en sociaal van deze wereld afzondert en dan de vraag naar de verantwoordelijkheid voor de wereld stelt en naar het zendingsbegrip, begrijpt hij blijkbaar niet, dat Menno de gemeente als het goddelijk alternatief voor deze wereld ziet. Verantwoordelijkheid in de zin van solidariteit, wat altijd ook compromis betekent, is daarom a priori onmogelijk. De gemeente vraagt niet naar haar verantwoordelijkheid voor deze wereld, maar naar haar verantwoordelijkheid tegenover God. Als zij aan de wil van God gehoorzaam is, neemt de nieuwe schepping in haar leven gestalte aan; dat is haar roeping en ook haar zending. Bornhäuser zoekt tevergeefs naar het begrip zending in de geschriften van Menno en begrijpt ook niet waarom er desalniettemin duizenden gedoopt konden worden.

Ook al heeft Bornhäuser duidelijk problemen met het wezen van het doperse gemeentebegrip, zijn boek is een waardevolle bijdrage bij het doordenken van de theologie van Menno Simons.

Johan Decavele, **De dageraad van de reformatie in Vlaanderen (1520-1565)**. Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, Jrg. XXXVII, nr. 76. 2 banden; Brussel, Paleis der Academiën, 1975. Ivi, 644; (iv), 210 blz. I, Tekst; II, Indices en Bijlagen. Bfr. 2800.—.

Hoewel Decavele met een citaat van Gerhard Ritter over de zestiende eeuw als een 'weltgeschichtliche Epoche' begint, is zijn verwijzing naar Lucien Febvre in de eerste regels van het 'Algemeen Besluit' veelzeggender over het karakter van deze uitvoerige studie. D. verwijst namelijk naar een bekend artikel van Febvre waarin deze beweert dat de Reformatie veel meer was dan uitsluitend een reactie op de misstanden in de Kerk, dat zij daarentegen in het kader stond van een brede en diepgaande vernieuwingsbeweging van de religie en het christelijk leven. De geschiedenis van de godsdienst, zo stelde Febvre, moet niet worden voorgesteld als de geschiedenis van een instituut, maar veel breder als de geschiedenis van 's mensen godsdienstige ideeën en emoties, die verbonden zijn met sociale en economische veranderingen.¹

In deze recensie zou men een vergelijking kunnen trekken tussen de dissertatie van Lucien Febvre, *Philippe II et la Franche-Comté*, en die van D., *De Dageraad van de reformatie in Vlaanderen (1520-1565)*, een promotie te Leuven onder J. A. van Houtte. De keuze van een beperkt geografisch gebied, het graafschap Vlaanderen, waarin het probleem van de Reformatie wordt beschreven tot het begin van de Beeldenstorm, maakt het schrijven van een soort 'globale' geschiedenis mogelijk, waarbij met gebruik van de politieke en de kerkgeschiedenis de nadruk valt op zowel de sociale en economische factoren als de culturele fenomenen. Zo zien wij – binnen de Vlaamse microcosmos, een oude Bourgondische vesting van het Rooms-Katholicisme – 'de groei van een nieuw religieuze krachtveld, een wisselwerking tussen de ontwaakte rede van de culturele elite en het kritisch-wordende geloof van de gewone mensen in de straat' (635). Terwijl de delen 1 en 2 vooral deze groei beschrijven, geeft het derde en laatste deel, 'De maatschappelijke en religieuze wereld van de nieuwgezinden', een analyse van de ontwikkeling en een interpretatie van de betekenis. Evenals bij Febvre treffen we ook hier statistisch materiaal over de professionele en maatschappelijke structuur; bovendien bevat het boek kaarten van de recruteringsvelden, toevluchtsoorden en emigratie. Van veel belang is de lijst met 2793 geïdentificeerde 'nieuwgezinden en personen die van ketterij of van sympathieën voor het protestantisme verdacht werden (1521 – juni 1566)', die behalve waardevolle statistieken gegevens – voor zo ver bekend – bevat over beroep en gezindheid (vooral Anabaptisten worden geïdentificeerd), arrestatie en straf, de wijze waarop de executies werden voltrokken enz.

¹ 'Une question mal posée: les origines de la Réforme française et le problème général des causes de la Réforme', *Revue historique*, 161 (1929).

D. moet echter op zijn eigen merites worden beoordeeld; het is een onafhankelijk werk. Hij begint het boek niet met een geografisch onderzoek van het gebied (dat door anderen reeds is gedaan), maar met een 50 blz. tellend overzicht 'Het administratieve, gerechtelijke en kerkelijke kader'. Het belang hiervan is tweeledig: enerzijds is het grootste deel van het bewijsmateriaal van juridische aard; anderzijds maakt dit overzicht duidelijk hoe de keizerlijke regering door haar politiek van onderdrukking de rechten en privileges van de steden inperkte. In een hoofdstuk over 'conflicten tussen geestelijkheid en magistratuur' zien we hoe het anticlericalisme zich manifesteerde, bijv. tegen de bedelorden die weigerden de armenzorg onder lekenbestuur te brengen. De letterkundige geschiedenis krijgt aandacht in een hoofdstuk over de rol van rederijkers en dichters in de Hervormingstijd; daarin zien we hoe zij de geestelijkheid hebben gehegeld. D. is eveneens geïnteresseerd in de geschiedenis van families en hun betekenis voor de godsdienstige bewustwording. Deze brede aanpak legt dus een sterkere nadruk op de geschiedenis van het godsdienstige leven en gevoel dan op die van instituten en van de leer. De (geslaagde) poging om vele aspecten van de geschiedenis van de Reformatie in één graafschap gedurende een periode van 45 jaar te beschrijven, heeft geleid tot een relatief compleet beeld. Het is dan ook een omvangrijk boek geworden, dat inclusief registers en bibliografie 941 blz. telt. Toch staat er slechts weinig in dat we overbodig achten. Het is alleen te betreuren dat de oplage zo beperkt was (en als gevolg daarvan de prijs zo hoog).

Terwijl deel drie een analyse van de sociale en godsdienstige factoren en hun onderlinge afhankelijkheid bevat, beschrijft D. in de eerste twee delen de oorzaken (de religieuze spanningen in het geestesleven en de politiek) en het resultaat (de vestiging en opbouw van het Protestantisme). D. besteedt veel aandacht aan de opkomst van het Humanisme in de steden, vooral Brugge en Gent. Het is opvallend dat zowel de Dopers als de Calvinisten hun grootste bloei in de steden hebben gehad. Op den duur drong deze invloed ook door tot het gehele 'plattelandse industriegebied aan de Schelde tussen Oudenaarde en Gent, te Ronse en in het Westerkwartier' (298). De vraag naar de continuïteit met de laatmiddeleeuwse ketterij wordt nauwelijks behandeld. Op vastere grond bevinden we ons wanneer we letten op de verklaring van de geestelijke vernieuwing. Herhaaldelijk lezen we over groepen bijbellezers en sacramentariërs, die nog niet tot een bepaalde confessie behoorden. Op empirische gronden mogen we spreken van een groeiende 'bijbelse gerichtheid'. Over de vroegste periode komt D. tot de volgende conclusie: 'Uit het conglomeraat van bijbelse, humanistische, lutherse en spiritualistisch-sacramentaire elementen, dat kenmerkend was voor de vroegste reformatorische beweging in Vlaanderen, trad ca. 1534-1535 voor het eerst een aparte secte naar voren die de breuk met de Roomse Kerk radicaal had voltrokken' (637).

De eerste herkenbare protestantse groep was dus die der Anabaptisten. In het

vervolg willen we D.'s behandeling van het Anabaptisme nader beschouwen. De Dopers zowel als de Calvinisten worden in de bredere context geplaatst. Twee hoofdstukken zijn aan de Anabaptisten gewijd. In het eerste, 'De opkomst van het anabaptisme tijdens en onmiddellijk na het 'Sion' van Munster (1534-1538)', zien we de invloed van de geloofsgenoten uit het Noorden en Munster op de beweging in Vlaanderen. Volgens de auteur was het Vlaamse aandeel aan het Munsters avontuur slechts gering; daarentegen vluchtten na de val van 'Sion' velen naar het Zuiden waar zij gemeenten stichtten. De eropvolgende vervolging was zo verwoestend dat het resulteerde in 'de volledige uitroeiing van de anabaptistenkernen' (637). Na 1540 leek het er op dat de Reformatie op een dood spoor was beland; de restanten van het Anabaptisme gingen op in de kringen der Sacramentariërs.

Dit duurde slechts kort, want circa 1550 zien we 'de heropbloei en de definitieve doorbraak van het anabaptisme', om de titel van een belangrijk hoofdstuk aan te halen. De beweging had nu haar chiliastisch-revolutionaire aspiraties opgegeven en was volstrekt vreedzaam: 'na 1550 is er geen enkel teken meer merkbaar van enig opstandigheidsgevoelen. Het doperdom heeft zich in zuiver pacifistische zin ontwikkeld... en (de Dopers) hebben zich ook tijdens de Beeldenstorm vergehouden van elke geweldpleging' (515). De nieuwe impulsen kwamen 'rechtstreeks uit de kring rond Menno Simons' (436). D. geeft een gedetailleerd beeld van: de nieuwe leiders, met name Gillis van Aken en Lenaert Bouwens, van de vorming van nieuwe gemeenten waarin Gent een leidende rol kreeg, en van de onvermijdelijke onderdrukking als gevolg waarvan velen werden geëxecuteerd en anderen vluchtten (vooral naar Antwerpen). D. heeft ook de geloofsbelijdenissen onderzocht – 'voor de jaren 1550 tot 1565 zijn er een vijftientigtal dergelijke belijdenissen bewaard' (616) – waarin hij de verschillen aangeeft maar meer nadruk valt op het bijbelse en evangelische karakter van de belijdenissen. Hoewel veel Anabaptisten overliepen naar de Calvinisten, bleef de doperse beweging 'door de heel bijzondere opvatting van de gemeente' duidelijk onderscheiden van de andere denominaties (620).

D.'s boek is van veel belang voor het onderzoek van de Reformatie, dus ook van het Anabaptisme, in Vlaanderen. Enkele kleine fouten dienenesignaleerd te worden: Menno Simons' *Fundamentboeck* is niet juist gedateerd (436); Wouter Deelen (Delenus) was de vertaler van Sleidanus' *Waerachtighe beschryvinghe* (bibliografie, xxx); Pieter de Bontwerckere, een Anabaptist die veel invloed heeft gehad op Pauwels Vermaete en later in Engeland, is niet te Londen maar te Colchester op de brandstapel terechtgesteld (312); zijn naam komt ten onrechte niet voor in de lijst van 'Nieuwgezinden'. Dit zijn echter kleine onnauwkeurigheden in een boek dat een belangrijke bijdrage levert aan onze kennis van de Reformatie in Vlaanderen.

Richard van Dülmen, **Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation**. dtv Wissenschaftliche Reihe 4273. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977. ISBN 3 423 04273 7. 387 blz. DM 13.80.

Na de uitgave van *Das Täuferreich zu Münster 1534-1535*, een verzameling bewerkte bronnen betreffende het Münsterse Wederdoperrijk, heeft Van Dülmen nu een monografie geschreven, die naar de ondertitel een beschrijving is van 'Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation'. Bij de onafzienbare vloed van publicaties op dit terrein van de geschiedenis is het boek van Van Dülmen een goede inleiding. In een prettig leesbare stijl wordt het hele veld van de Radicale Reformatie tegenover de officiële Reformatie getekend. Uitvoerig wordt ingegaan op de verschillende interpretaties van de gebeurtenissen in Zuid-Duitsland en Zwitserland en Noord-Duitsland. Het boek valt uiteen in twee delen waarvan het eerste Thomas Müntzer en de Boerenoorlog behandelt en het tweede het ontstaan van het Doperdom in Zürich tot het ineensinken van het Wederdoperrijk, het koninkrijk Sion van Jan van Leiden in Münster. Van Dülmen heeft veel sympathie voor de Radicalen die hij behandelt, maar zijn tekening van de mensen en gebeurtenissen is nogal traditioneel. Hij schetst Thomas Müntzer vooral als de diepreligieuze mysticus, die vanuit zijn verstaan van de goddelijke werkelijkheid terecht kwam bij de boeren en hun maatschappelijke verlangens. Het Doperrijk Münster wordt eveneens met een sterke klemtoon op het religieuze moment beschreven, waarbij de factoren van buitenaf de gemeente van Münster in een stroomversnelling brachten. Tegenover een revolutionaire interpretatie van het Wederdoperrijk legt Van Dülmen bijv. sterk de nadruk op de legitieme procedure gevolgd bij het aan de macht komen van de Dopers. Door de sterke nadruk op die factoren van buitenaf – het geweld van de bisschop en de angst van de omringende vorsten – komt de innerlijke ontwikkeling van het godsdienstig en dan ook maatschappelijk denken van de Münsterse Dopers wat te weinig uit de verf.

Een boekje dat van harte kan worden aanbevolen aan lezers uit onze kring juist ook vanwege de goede verwijzing naar verdere literatuur op dit gebied.

Leiden

Wim Kuipers

De Geest in het geding. Opstellen aangeboden aan J. A. Oosterbaan ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar, onder redactie van I. B. Horst, A. F. de Jong en D. Visser. Alphen aan den Rijn, H. D. Tjeenk Willink, 1978. ISBN 90 6092 020 1. 308 blz. f 25.-.

Onder de vlag 'De Geest in het geding' hebben collegae, vrienden en leerlingen aan Prof. Mr Dr J. A. Oosterbaan een 'Festschrift' aangeboden ter gelegenheid van zijn

emeritaat per 1 september 1977. Een boek van ruim 300 bladzijden met twintig theologische en filosofische opstellen. Een rijk boek, hoewel misschien ook een beetje vermoeiend doordat de opstellen alfabetisch (op naam van de auteur) en niet systematisch geordend zijn. Daarom neem ik de vrijheid in de volgende vijf rubrieken de opstellen ter sprake te brengen.

Dogmatiek en oecumenische theologie

E. J. Beker opent de rij met een onderzoek naar een mogelijke koerswijziging in de dogmatiek van Karl Barth met name in verband met de doopleer. Beker ontkent deze wijziging. Wel zijn er accentverschillen i.v.m. het 'geschichtliche' karakter van de dogmatiek als (!) dienst aan de verkondiging. Verder pleit Beker in navolging van Barth voor het 'sola gratia' en het antwoordkarakter niet alleen van de doop, maar van alle functies van de kerk. Mijn vraag is: welke dooppraktijk leert deze professor aan de hervormde studenten die predikant worden?

W. F. Golterman schrijft onder de titel 'Een consensus over de doop?' Hij voert de lezer langs de stations van het oecumenisch gesprek over de doop in de laatste 20 jaar. Het laatste station – Accra 1974 – is volgens hem nog geen consensus. Het opstel eindigt met een pro voor de kinderopdracht en een anti tegen de wederdoop. Hoe zou het ook anders bij deze doperse en katholieke theoloog!

Filosofie

Er zijn vier knappe en interessante filosofische opstellen. K. J. Brons schrijft over de Heideggerse interpretatie van Descartes, A. F. de Jong over het tijdbegrip van Heidegger (in verband met Hegel), mw C. Quené over de grenzen van de wetenschap en G. A. van der Wal over het verschil tussen oude en nieuwe filosofie. Brons tracht Descartes (de geestelijke vader van het moderne westerse denken) minder 'schicksalhaft' als beginstation van het Europese nihilisme, zoals Heidegger gedaan heeft, te verstaan. Een blikverruimend opstel! Toch heeft naar mijn mening Heidegger, ondanks een zekere eenzijdigheid, de fatale trend wel goed gesignaleerd. Wél kan men zeggen dat de verandering van het bewustzijn van de Europese mens zich al eerder had voltrokken.

A. F. de Jong gaat eerst nog eens in vogelvlucht heen over *Sein und Zeit* en laat zien dat de tijdelijkheid bij Heidegger uit de drie extasen van toekomst, geweestheid en tegenwoordigheid bestaat, die, let wel in tegenstelling tot Hegel, niet uit elkaar afgeleid kunnen worden en alle even 'oorspronkelijk' zijn. Door dit oorsprongs-karakter én doordat in de anthropologie van Heidegger 'het ontwerpen' bepaald wordt door 'het geworpen zijn', wordt de mens als tijdelijk wezen zijn grond nooit meester. De negatie wordt niet opgeheven in tegenstelling tot Hegel, die de mens een moment laat zijn in het ontwikkelingsproces van de idee. Het opstel van De Jong is meer kritisch beschrijvend en vragend dan stellend.

Mw Quené wil nadenken over mogelijkheden en grenzen van de wetenschap. Omdat vooral vanuit drie posities met wetenschappelijke pretentie het realiteitsge-

halte van de Geest betwist of aangevochten wordt, komen de genoemde posities voor het röntgenscherm en wordt het manco zichtbaar. Schrijfster is duidelijk geïnspireerd door Buber, die met zijn 'Du'-filosofie aan velen een mogelijkheid heeft gegeven om geestelijk overeind te blijven. De vraag blijft of de mystiek van Buber en een christelijke pneumatologie elkaar ook nog iets te vertellen hebben.

G. A. van der Wal laat zeer verhelderend de schouwstructuur zien van de oude filosofie van de Grieken tot Husserl, tegenover de meer existentiële structuur van die moderne filosofie die weet heeft van de niet-objectiveerbaarheid van de geest voor zichzelf. Hiermee verbonden is in de westerse geestestradiatie de tegenoverstelling van verstand en wil (intellectualistisch en voluntaristisch). Het opstel loopt uit op een poging om ondanks alle verschillen in de loop der eeuwen het grondmotief van het filosoferen vast te houden en op formule te brengen. Als ik het kort mag formuleren: een 'Befragung' van de existentie betreffende het houden van richting en het afleggen van rekenschap.

Exegese van Oude en Nieuwe Testament

K. A. Deurloo schrijft over Ezechiël 37: 1-14. Een interessante exegese rondom een eigen concordante vertaling. J. Reiling exegetiseert enige teksten uit de synoptische traditie in verband met de verhouding tussen Jezus van Nazareth en de Geest, in de hoop dat het resultaat ons verder kan brengen in de pneumatologie en christologie. J. Smit Sibinga staat uitvoerig stil bij de hellenistische achtergrond van Marcus 3: 5 voorzover hier over de toorn en droefheid van Jezus gesproken wordt.

Kerkgeschiedenis en mennonitica

Cornelis J. Dyck schrijft over 'Discipleship' ('Nachfolge') als hermeneutisch principe bij de Dopers in de 16e eeuw. Dit vooral in vergelijking met Luther. Irvin B. Horst ziet de moderne charismatici ('Pentecostals') als een vrije-kerk-beweging en vergelijkt ze met de 'doopsgezinde-mennonitische' traditie inzake de Geest. Interessant. En passant geeft de schrijver aan Oosterbaan de hint om in de vrije tijd van het emeritaat een doperse pneumatologie te schrijven. Die zit dus niet met lege handen!

J. P. Jacobszoon schrijft een doorwrochte studie over een levenshouding bij de Dopers in de 16e en ook nog de 17e eeuw die met het woord 'Gelassenheit' wordt aangeduid. Om ons niet in 'wissenschaftliche' vrijblijvendheid te laten eindigt de schrijver met 'In het geding om Gelassenheit is het onontkoombaar dat de Geest aan het woord komt'.

H. J. de Jonge levert een opstel over de exegese van Johannes 6 : 51 door Wouter Deleen (Delenus), die als eerste docent in Amsterdam in de tijd van het oproer van de Wederdopers onderwijs in Grieks en Hebreeuws gaf. Aangetoond wordt dat Delenus aanhanger was van een typologische exegese van het Oude Testament. Hij zou, volgens schrijver, hierin beïnvloed zijn door een doperse traditie (Van Campen – Melchior Hoffman).

Walter Klaassen schrijft over de werkzaamheid van de Geest tot in de zichtbare materiële orde van de gemeente bij Pilgram Marpeck. Een interessant aspect. Hierover zou kritisch vanuit Barth, maar ook meer positief vanuit Van Ruler (!), verder gesproken kunnen worden.

H. W. Meihuizen schrijft over de Heilige Geest in de vroegste geschriften van Menno Simons. Verschillende aspecten zoals de verhouding Woord en Geest, de triniteit en de werking van de Geest in de leiding van de gemeente (ban!) komen aan de orde.

C. W. Mönnich schrijft (met een speels begin en slot) over de continuïteit van de motivering van de afwijzers van de kinderdoop met als steekproeven: Tertullianus, de middeleeuwse sectariërs, Menno Simons en John Milton. 'Als twee hetzelfde willen, dan is het nog niet hetzelfde.'

Dirk Visser neemt ons mee naar de Warmoesstraat in de 17e eeuw waar Jacob Aertsz. Colom, een lid van de Vlaams Doopsgezinde Gemeente, als drukker en uitgever zo nu en dan door de mazen van de calvinistische censuur heen zwom. Boeiend worden diverse relaties beschreven zoals tot Vondel, Camphuysen en Coornhert.

John H. Yoder is de schrijver van het laatste van de negen kerkhistorische opstellen in deze bundel. Hij pleit voor een scherpere definitie van de categorie 'Spirit' en komt tot een classificatie van zeven modellen waarvan vijf elkaar gedeeltelijk overlappende modellen staan tegenover twee modellen van wereldse snit ('paganized Christianity!'). Naar mijn mening moet over de wereld genuanceerder dan met twee modellen gesproken worden.

Practische theologie en zending

A. G. Hoekema schrijft vanuit zijn recente ervaringen in Indonesië over de hermeneutiek met Aziatische context. De schrijver geeft vier benaderingswijzen en stelt tenslotte met nadruk dat de theologie in Azië 'toegepaste wetenschap' is en juist als zodanig een bijdrage kan zijn aan de westerse theologie.

H. B. Kossen schrijft over de filosofie van Rosenstock-Huessy. Wat dat betreft had ik hem moeten indelen bij de tweede rubriek van de filosofen, maar die jas paste niet helemaal. Kossen wordt al lange tijd (ik denk aan zijn oratie, 1969) geïnspireerd door Rosenstock-Huessy. Zo sterk dat hij de theologie een plaats geeft binnen (!) het werkelijkheidsmodel van Rosenstock. Daardoor krijgt de theologie een heilzame en dienende functie. (De categorie van 'het bespreken'!) Dit laatste tracht schrijver te illustreren met enige ervaringen in een project van kadertraining en -vorming in de provincie Groningen. De theologie wordt op de noemer gezet van: kritische theorie van het gemeentelieven. Dit is wel 'Amsterdams' maar of het 'katholiek' is, is een tweede.

De Geest in het geding is een rijk boek. Als men echter onder die vlag vaart, dan ontbreekt wel een artikel over de pneumatologie. Drukfouten kwam ik amper tegen. Het boek is zeer verzorgd uitgegeven door H. D. Tjeenk Willink en voor de luttel prijs van f 25 verkrijgbaar via de boekhandel of de ADS.

Amstelveen

H. D. Woelinga

A. J. Koejemans, **Mennist . . . Merkwaardig?!** Kollum, Banda, 1977 (in opdracht van de Landelijke Federatie van Doopsgezinde Zusters). 56 blz.; geïll. f 3,50.

Het is de verdienste van A. J. Koejemans, dat hij op een leesbare manier schrijft over de geschiedenis van het Doperdom en niet bang is lijnen door te trekken naar het heden. En dat terwijl het onderzoek naar oorsprong en ontwikkeling van onze geestelijke traditie zich grotendeels over de hoofden van de gewone gelovigen heen voltrekt, op het niveau van de wetenschap. Aan zijn eerdere werk heeft hij nu een brochure toegevoegd, geschreven voor en uitgegeven door de Landelijke Federatie van Doopsgezinde Zusterkringen. Kennelijk bestaat er een grote behoefte aan een beknopte en toegankelijke actualisering van het dopers erfgoed, want de brochure is inmiddels uitverkocht.

Koejemans gebruikt voor de feitelijke gegevens vooral de *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland* van N. van der Zijpp. Hij heeft niet alleen de vlotte pen van de ervaren journalist, hij heeft ook uit zijn marxistisch verleden een heel eigen benadering meegebracht. De economische en sociale achtergrond van godsdienstige vernieuwingsbewegingen ontgaat hem niet en dat werkt verfrissend. Vooral omdat hij niet voor de verleiding bezwijkt álles vanuit economische factoren te verklaren. Het zou te wensen zijn dat op deze manier binnen de internationale doperse geschiedschrijving de klemtoon eens verlegd werd. Geschiedenis wordt nog veel te veel bestudeerd als geschiedenis van ideeën en niet als geschiedenis van mensen, die moesten worstelen om brood en om een beetje medezeggenschap over eigen leven, en die daarbij de hoop op God, die het 'geschrei van de nooddrufte' hoort, niet loslieten.

Centraal staat in dit geschrift de kritiek op het bestaande, zoals die de eeuwen door is uitgegaan van de Dopers. Daarbij treedt telkens weer een innerlijke tegenspraak op: de tegenspraak tussen afzondering en inzet in de maatschappij; de tegenspraak tussen weerloosheid en weerbaarheid, de tegenspraak tussen liefde en gerechtigheid. Het oordeel van Koejemans over de min of meer gelijkgeschakelde en ongevaarlijk geworden vormen van Doperdom is verrassend mild. Naar mijn overtuiging is het alleen met deze mildheid mogelijk elkaar terug te roepen tot radicaliteit: niet-wereldgelijkvormig-zijn vergt offers, die vaak bovenmenselijk zwaar zijn.

Samenvattend (13) trekt Koejemans een paar duidelijke lijnen door de geschiedenis van het Doperdom; van generatie op generatie zijn er altijd Dopers geweest die nee zeiden tegen de vanzelfsprekendheden. Dit nee is geen negativisme, maar daarin is een zeer positieve overtuiging tot uitdrukking gebracht. Het gaat steeds opnieuw om de vrijheid van het geweten en om de verzoening met de minste broeder.

Deze brochure is een herdruk waard.

Leiden

Janneke Kuipers-Postma

Diether Götz Lichdi, **Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung.** Mit Beiträgen von Theo Glück und Horst Gerlach. Vorwort von Horst Quiring. Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, 9. Weierhof/Pfalz, Mennonitischer Geschichtsverein, 1977. 248 blz. DM 12.80.

Het boek van Lichdi brengt de lezer en de recensent in dezelfde verlegenheid als waarin de schrijver verkeerd heeft. Om aan die verlegenheid te ontkomen heeft hij zich ten doel gesteld om – en dat zou goed mennonitisch kunnen zijn – op het slagveld van de politieke problemen en praktijken 1933-1945 niet zozeer als verdedigingssoldaat op te treden, maar veeleer als ziekenzorger om de wonden te verbinden die de Duitse Mennonieten zichzelf hebben toegebracht. Het opwindendste bij het lezen is de onbegrijpelijke besluiteloosheid van een geloofsgemeenschap, die vanouds bekend stond om haar beslistheid en die nu vanwege een langzame en dan ook niet meer te stoppen aanpassing aan de haar omringende wereld gelijkgeschakeld werd en die haar afglijden trachtte te compenseren met innerlijkheid en subjectivisme.

Lichdi begint zijn verhandeling met een schets van die secularisering: na lange vervolgingen leidde de tolerantie tot betrokkenheid bij het reilen en zeilen van de natie; deze inburgering en verburgerlijking leidde tot maatschappelijke nivellering en het hele integratieproces tot een prijsgeven van de gaven en opgaven van deze niet-staatsgebonden kerk. Dat wordt in het bijzonder duidelijk aan het prijsgeven van de weerloosheid, het meest op de voorgrond tredende en voor de Doopsgezinden zelf ook meest aanstootgevende kenmerk. Deze opname in de maatschappelijke orde bereidde de bodem voor nationalisme en patriottisme: een minderheid bevrijdde zich van haar onaangename bijzonderheid en isolering. Toen de begrenzing eenmaal doorbroken was, werd elke vorm van verwereldlijking mogelijk.

Lichdi's schets, als het ware getekend met potlood, is bepaald vatbaar voor correcties en heeft die ook nodig. Waar hij zich lijkt te verstrikken in innerlijke tegenspraak, daar volgt hij als historicus het spoor van verwarring dat door het

Mennonietendom loopt. Zo is het volgens hem ‘te begrijpen’ dat de Mennonieten die de grond onder de voeten wegzonk, zowel religieus als maatschappelijk, ontworpt werden door de storm van het Nazidom en, van zichzelf vervreemd, in 1933 in vreemde en weinig christelijke tongen begonnen te spreken en daarbij ook het oog voor de werkelijke stand van zaken verloren: Hitler als hersteller van de ‘oude orde’ – alsof die ooit door iemand grondiger had kunnen worden vernietigd. Neiging tot compromis en conformisme bracht hen in radicaal contrast tot geloof en geschiedenis, dat henzelf nauwelijks bewust werd. Dat was het geval met graduele en plaatselijke verschillen evenzeer in het Noorden van Duitsland als in het Zuiden: er werd geschreeuwd waar men op zijn minst had moeten zwijgen en er werd gezwezen waar men de stem had moeten verheffen. Het veelkleurige mozaïek samengesteld uit verschillende berichten van uiteenlopende waarde, waarvan de bronnen niet altijd duidelijk zijn, wordt voor de beschouwer maar met moeite herkenbaar. Maar zoveel staat vast: om een martelaarsschap te kunnen ontlopen (dat hadden we overgelaten aan de Jehovagetuigen) werd er luider met de wolven gehuild dan er in het toevluchtsoord, dat kerk heette, met de engelen gejubeld werd. Dat was mogelijk doordat men theoretisch en praktisch zich blind staarde op de statische tweerijkenleer van Luther, die dan ook nog op mennonitische maat gesneden werd. Daardoor is het te verklaren (118) wat op een innerlijke tegenspraak lijkt, dat men opgeroepen werd ‘zich te voegen en dienstbaar te zijn aan het geheel van de staat’ en dat tegelijkertijd bezwerend kon worden gezegd: ‘normatief zijn voor ons de richtlijnen van het woord van God’. Nog concreter: ‘zo is het niet verbazingwekkend, dat ook in het Derde Rijk een groot aantal Westpruisische Mennonieten politieke verantwoordelijkheid droegen’ (18) en: ‘men was er trots op, in de mening, dat men daarmee in de geest van het evangelie handelde’ (19). Bij deze bijbeluitleg was alles mogelijk: van de verloochening van de Franse broeders in de Elzas tot een doeltreffende verkondiging en vermaning.

Helaas is er dan ook niet één beslissing van de gemeenten bekend – voor het dilemma stonden in hoofdzaak de theologisch geschoolde predikanten, die onder woorden brachten wat bij hen leefde, zonder dat ze de gemeenteleden naar hun mening gevraagd hadden. Emil Händiges wordt hier de zondebok en Erich Göttnert vaandeldrager van de belijdenis. De onbevooroordeelde lezer vraagt wie en wat er (tussen schandalige verwachtingen tot aan Nazi-jargon ‘in de stijl van de Duitse Christenen’ en een relevante prediking voor ons Mennonietendom) in wezen geldig en verplichtend geweest kan zijn. Beide staan als het ware vanzelfsprekend naast elkaar en moeten het mennonitische zelfbewustzijn wel schokken. Zij die aangesteld waren tot wachters van de gemeente, bekommerden zich minder om de doperse identiteit dan om de politieke erkenning en profiteren van de door Lichdi betreunde onwetendheid en incompetentie van hun gemeenten. De vrijgestelde predikanten waren toentertijd niet zulke beste raadgevers. Het minst ‘begrijpelijk’ (119) lijkt dan

ook het premature Berlijnse Besluit (24-4-1934): men zou 'in het geval van een herinvoering van de dienstplicht geen bijzondere privileges meer' mogen opeisen. Na zo'n concessie vooraf werd de 'laatste beslissing' overgelaten aan 'het geweten van de betrokkene'. De gemeenten werden in de steek gelaten. Lichdi bekent: de vraag naar de dienstplicht (alleen deze?) bracht noodzakelijkerwijs een 'verschil van mening tussen basis en leiding van de gemeente' (123). Wat er ook ooit opgegeven (niet geofferd) mag zijn – waar komt dan nog de triomf vandaan over allerlei kleine vrijheden die daarmee gekocht werden, misschien over de redding van de vrijstelling van de eed, die in verband met het dubbele (religieuze en profane) afleggen van de eed nauwelijks tot heroïsme opgeblazen kan worden? En onbegrijpelijk na verraad en verval blijft ook de mening van de auteur, dat de pro-nazis onder ons door 'wijze politieke berekening' een speelruimte bevochten zouden hebben; ten onrechte meent hij, dat 'het een beschermend schild bleek te zijn, waarachter het evangelie in onaangetaste gemeenten gepredikt kon worden'. (126/26). Alsof dit onaangetast blijven niet betaald was met een verlies aan substantie! Het tijdsgewricht eiste in een periode, waarin weinigen voor hun geloof durfden uit te komen, niets anders dan ons dopers getuigenis. De verwijzing naar de algemene kerkelijke situatie is niet gepast als vergelijking. Daar stonden de anderen met een angstig kleine minderheid als de 'Bekennende Kirche' dagelijks aan het verzetsfront. Het past ons nog minder ons te rechtvaardigen met het individualisme dat ons eigen is; want indertijd vluchtten wij in het collectivisme van de barbaren. Voor de in aantal onbekende en meestal niet bij naam genoemde mensen onder ons die wel stand hielden, kan geen monument opgericht worden, of het moest zijn: voor de onbekende soldaat. Men kan Lichdi dankbaar zijn, dat hij op hen gewezen heeft, maar dat hij ook voor duidelijkheid heeft gezorgd over alles wat onduidelijk gebleven is; er zijn maar weinigen geweest die duidelijk positie hebben gekozen (129).

Zo staat het er vandaag de dag nog voor. De enkelingen die persoonlijk boete gedaan hebben in Goshen (1948) verdienen respect – in tegenstelling tot de volkerkerken hebben onze gemeenten gezwegen en ze zwijgen nog. Hoe kunnen wij zo nog verdragen te worden aangezien voor 'historische vredeskerk'? Ook bij onze conferenties, die gestadig in aantal groeien, staat geen woord, dat op deze jaren betrekking heeft, op het programma. Bij de ouderen – Godzijdank alleen bij hen – wordt af en toe over dit verleden gesproken en dan als protest tegen de herinnering aan onze schuld. De publicaties van Hans-Jürgen Goertz hebben weer aan het licht gebracht hoe ziek wij nog zijn: het onderzoek van Lichdi heeft Goertz' visie maar al te zeer bevestigd. Theo Glücks opstel over de 'rondzendbrieven 1928-1940' werkt als balsem op de wonde. Daarin heeft een niet gering aantal jonge Mennonieten uit Noord- en Zuid-Duitsland in twijfel en tegenspraak ook een ander lied gezongen. Als we nog toekomst willen hebben dan moet hun hoop van gisteren ons vandaag verplichten, ook al moeten we daarvoor de prijs betalen van een onrustig ontwaken

van onze jeugd. Anders zou het woord van de profeet (Jer. 31:29) wel eens aan ons waar kunnen worden: 'de vaderen hebben zure druiven gegeten en de tanden van de kinderen zijn stomp geworden'.

Schlüchtern

Johannes Harder

Werner O. Packull, **Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525-1531**. Studies in Anabaptist and Mennonite History, 19. Scottsdale, Pennsylvania and Kitchener, Ontario, Herald Press, 1977. ISBN 0 8361 1130 3. 252 blz. \$ 12.95.

Als deel 19 van de serie 'Studies in Anabaptist and Mennonite History' verscheen een bewerking van de dissertatie van 1974 van Werner O. Packull, thans docent aan het Renison College van de Universiteit van Waterloo (Canada). Deze studie houdt zich bezig met een onderwerp dat ook in de geschiedschrijving van het Nederlandse Doperdom geruime tijd een onderwerp van discussie is geweest nl. de relatie tussen laat-mystieke, voor-reformatorische stromingen en het opkomend Anabaptisme. Packull geeft een boeiende en kundige peiling van de theologische achtergronden van Denck, Hut, Bänderlin en Entfelder. Op grond van een nauwkeurige bestudering van het bronnenmateriaal geeft hij een verhelderend beeld van de geestelijke achtergronden van deze Dopers. Niet alleen vakkundig geschreven deel-analyses maken deze studie echter belangrijk. De schrijver komt op grond van deze studies ook tot een meer omvattende conclusie. Men moet de oorsprong van het Doperdom niet inperken door zich te bepalen tot het Zwitserse Anabaptisme, dat dan bovendien vooral gezien wordt als een andere vorm van de Reformatie, waarbij een duidelijke afscherming plaats vindt ten opzichte van er niet bij passende randfiguren als Thomas Müntzer en andere meer mystiek-georiënteerden.

Het is voor de ontwikkeling van de historiografie van het Doperdom van betekenis dat deze studie nu is opgenomen in genoemde serie. Wij kunnen hier nu een principiële opening zien, die ruimte laat voor een complexe visie op het begin van onze geschiedenis, waarbij ook voor-reformatorische, mystieke en spiritualistische stromingen niet bij voorbaat buitengesloten worden. Zeker ook voor het doordenken van de Nederlandse situatie is het van betekenis dat hier weer eens de aandacht wordt gevraagd voor de invloed van voorreformatiorische gedachtengangen.

De conclusie van Packull kan men schetsen als een gedeeltelijke synthese en een gedeeltelijke bestrijding van de theorieën van Holl en Troeltsch. Verder detailonderzoek in de geest van de dissertatie van Packull lijkt dan ook gewenst – wij kunnen denken aan een uitbreiding van de periode en de geografische begrenzing. Voor Nederland denken wij dan vooral aan de invloed van werken als de *Theologia Deutsch* en het oeuvre van Sebastiaan Franck.

Amsterdam

S. L. Verheus

Ronald J. Sider, **Andreas Bodenstein von Karlstadt. The Development of his Thought, 1517-1525.** Studies in Medieval and Reformation Thought, XI. Leiden, E. J. Brill, 1974. ISBN 90 04 03896 5. xii + 318 blz. f 80.--.

Het boek van Ronald J. Sider is een schitterende beschrijving van de theologische ontwikkelingsgang van de jonge Karlstadt. Voor ons is het jammer dat het boek stopt, waar Karlstadts betrekkingen met de Döpers beginnen. Toch laten zich allerlei lijnen van overeenkomst en scheiding wel doortrekken. Karlstadt is eerder een voorloper te noemen van allerlei puriteinse stromingen, dan tijd- en bondgenoot van de verschillende doperse groepen. Waarschijnlijk mee een gevolg van het feit, dat hij als 'beroepstheoloog' vanuit een andere achtergrond en optiek opereerde.

Sider begint met een overzicht van de discussie Luther contra Karlstadt vanaf Hermann Barge die de prioriteit van Karlstadt tegenover Luther poneerde ten aanzien van het oorspronkelijke reformatorische beginsel. Anderen hebben geprobeerd mystiek en spiritualisme als sleutel voor de theologie van Karlstadt te gebruiken en hem min of meer voorloper te laten zijn van vrijzinnig theologisch denken. George H. Williams tenslotte typeert Karlstadt als revolutionaire spirituaal. Sider probeert Karlstadt te schetsen als oorspronkelijk theologisch denker en niet slechts als begeleiding van Luthers theologische ontwikkeling.

Verhelderend ten opzichte van de vroegere discussie is de plaatsing van Karlstadt tegen het decor van de late Middeleeuwen. Hierdoor worden breuk én continuïteit duidelijker zichtbaar. Wat dit betreft – en dat blijkt uit een studie als deze – zijn we veel dank verschuldigd aan het werk van Oberman, die in zijn werk juist bezig is met de continuïteit tussen de Augustinus-renaissance van de vijftiende eeuw en de Reformatie enerzijds en de Contrareformatie anderzijds.

Karlstadt breekt uit de laatmiddeleeuwse theologie als leerling van Augustinus. Allerlei augustiniaanse themata passeren de revue en blijken sterk te klinken in Karlstadts denken. De interpretatie van Augustinus werd in die tijd gebruikt als mogelijkheid om kritiek te oefenen op de kerkelijke situatie. Karlstadt gaat nog verder in de jaren 1518 en 1519 als hij de letterlijke betekenis van de Schrift als kritische instantie gaat gebruiken buiten de traditionele exegetische discussie om. Luthers invloed wordt dan zichtbaar in de andere manier waarop Karlstadt gaat spreken over het karakter van de zonde. Dit komt duidelijk aan het licht in het debat van Leipzig met Eck. Daar blijkt ook zijn steeds sterker wordende compassie met het kerkvolk, dat instructie moet krijgen in de geboden. Steeds meer identificeert hij zich met de 'ongeleterde'.

In deze periode is Karlstadt echter traditioneler dan vaak is verondersteld; de breuk met de Roomskatholieke kerk komt pas in 1520 als zijn gehoopte harmonie tussen schriftuurlijk en kerkelijk gezag een illusie is gebleken. Hij koos een conciliaristische positie, met dien verstande dat ook een concilie kan dwalen en dus het

hoogste gezag aan de schrift toekomt, waarvan de zin alleen door Christus ontsluit kan worden. Weinig verbazingwekkend in verband met Karlstadt's 'legalisme' is zijn achting voor de 'strooien brief' van Jakobus. Tegenover Luther maar bijvoorbeeld in overeenstemming met iemand als Rothmann beklemtoont hij het blijvend gezag van de Oudtestamentische wet in de kerk.

Verhelderend is het betoog van Sider, dat Luther en Karlstadt tot in 1521 niet wezenlijk verschilden in hun beschouwing van wezen en werking van de genade. Het breekpunt met Luther zat onder meer in de genoemde opvatting van de oudtestamentische wet. Het bekende conflict over de uiterlijke organisatie van het nieuw hervonden geloof breekt uit, terwijl de Zwickauer profeten in Wittenberg optreden. Sider wijst hun invloed op Karlstadt af. In deze tijd begint hij echter te twijfelen aan de geldigheid van zijn roeping; een twijfel met verreikende gevolgen. Bij zijn vertrek naar Orlamünde legt hij zijn doctorstitel af, zijn stijl wordt die van de boer. Hij wordt gegrepen door de mystiek en het begrip 'gelassenheit' komt sterk naar voren. In Orlamünde kan hij zijn hervormingswerk voortzetten. Hij wil op gezag van de schrift snel hervormen, terwijl Luther uit angst voor sociale wanorde en rekening houdend met de zwakken vertraagt. Karlstadt komt op voor de beslissingsbevoegdheid van de lokale gemeente in zaken van hervorming van de eredienst.

Karlstadt werkt in deze periode, waarmee het boek besluit, sterk met de 'gelassenheit' als een gave van God die de mens omvormt tot de nieuwe mens, wiens wil in harmonie met Gods wil is. Volgens Sider komt het in Karlstadts theologie niet tot deïficatie van de mens. Sterk beklemtoont de schrijver dat hier geen sprake is van terugval in middeleeuwse werkheiligheid omdat versterving en 'gelassenheit' goddelijke genadegaven zijn.

Karlstadt wordt getekend als minder radicaal in zijn theologie dan wel vaak beweerd werd. Het is een boeiend boek, al krijgt men wel eens de indruk dat Sider zijn held wel eens wat al te sterk in bescherming wil nemen (bijv. op pag. 169 en 171).

Ingekomen boeken

Was glauben die andern? 27 Selbstdarstellungen. Im Auftrage des Bildungswerkes der Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgesellschaften e.V. hrsg. von Kurt Eberhardt./ Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 233. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1977. ISBN 3 579 03633 5. 224 blz. DM 9.80.

Biografisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme, Deel I, o.r.v. D.

Nauta, A. de Groot, O. J. de Jong, S. van der Linde en G. H. M. Posthumus Meyjes. Kampen, J. H. Kok, 1978. ISBN 90 242 2091 2. 441 blz. f 77.50.

In Search of Peace: A Challenge from Four Nonwhite North American Mennonites, e.d. by Emma LaRoque. Akron, Pa., Mennonite Central Committee Peace Section, 1976. 40 blz. \$ 0.25.

Mededelingen

De Inter Documentation Company, Zug, Zwitserland, is begonnen de gedrukte bronnen van de Radicale Reformatie op microfiches uit te geven. Kortgeleden heeft de firma aangekondigd dat sectie I, getiteld 'Mennonite and Related Sources Up to 1600' met in totaal 388 titels, voor de verkoop gereed is. De meeste werken zijn afkomstig uit de Doopsgezinde Bibliotheek, Amsterdam. Ook in andere bibliotheken zullen boeken gefilmd worden. Het totaal zal ongeveer 800 titels bedragen. Zowel de gehele set als de afzonderlijke titels zijn verkrijgbaar. Een catalogus van verschenen titels is aan te vragen bij IDC, Poststrasse 14, 6300 Zug, Zwitserland.

Bij de voorbereiding heeft IDC samengewerkt met Prof. Dr. Irvin B. Horst, die voornamelijk verantwoordelijk is voor de selectie van het materiaal, en met Dr. S. L. Verheus, die verantwoordelijk is voor de prenten, die t.z.t. op microfiche zullen worden uitgegeven.

Op 1 juni 1978 hield de sectie Anabaptistica van de Faculteit der Godgeleerdheid, Universiteit van Amsterdam, een studiedag over de verhouding theologie en geschiedenis in de doperse geschiedschrijving. Gastdocent was Dr. Hans-Jürgen Goertz, Hamburg. Ruim 25 personen woonden deze studiedag bij.

CUDAN-Bulletin, 9 (1977), bevattende 'De heruitgave van de geschriften van Menno Simons' door H. W. Meihuizen, en *CUDAN-Bulletin*, 10 (1978), bevattende 'Report of the Commissie tot Uitgave van Documenta Anabaptistica Neerlandica' en 'Anabaptistica: A List of Books Published, 1976-1977', samengesteld door Irvin B. Horst en Dirk Visser, zijn verkrijgbaar bij Secretaris CUDAN, Theologisch Instituut, Herengracht 514-516, 1017 CC Amsterdam.

Aanwinstenlijst 1977

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

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

Bibliografie

Bibliothèque Chr. J. van Eeghen. Samengesteld door R. W. P. de Vries. Amsterdam, 1902.
Catalogus van de Bibliotheek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam. Samengesteld door J. G. de Hoop Scheffer. 2 dln; Amsterdam, 1885, 1888 (2e ex.)
Muller, Frederik. *Beschrijvende Catalogus van 7000 portretten van Nederlanders . . .* Soest, 1972 (Reprint van de 1853-ed.)

Bronnen

Aepffel — Güldene — in silbern Schalen oder schöne und nützliche Worte und Wahrheiten zur Gottseligkeit, enthalten in sieben Haupt-Theilen. Effrata, 1745.
Arndt, Johann. *Het vernieuwde paradijshofje . . .* Vermeerderd door F. v(an) Z(esen). Amsterdam, 1732.
Begrip — Kort — van den christelijken godsdienst, . . . voor de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Westzaandam. Amsterdam, 1762.
Braght, T. J. van. *De schoole der deugd geopend voor de kinderen der christenen*. Amsterdam, 1755.

- Bremer, Johannes. *Handleiding tot de waerheid en deugd, inzonderheid gericht op 't onderwijs van kleine kinderen*. Amsterdam, 1755.
- Camphuysen, Dirk Raphaelsz. *Stichtelijke rijmen om te lezen of te zingen*. Amsterdam, 1693.
- David Joris. *Een waerachtighe fijne Reden unde gespreck tusschen twee Ghebroederen A unde N wt den goeden schat eens milden herten ghebersten oder ghevloeyt*. Z.p., z.j.
- Galenus Abrahamsz de Haan. *Verdédiging der Christenen die Doopsgezinde genoemt worden, benefens Korte Grondstellingen van hun gelove en leere*. Amsterdam, 1690.
- Handel — Der gantze — und geschicht, von der stat Münster in Westphalen gelegen, wie es ergangen ist, in einer kurzen Summa begriffen*. Z.p., z.j.
- Historien ofte gheschiedenissen der vromer Martelaren, die om het ghetuyghenisse des Evangelii haer bloet vergoten hebben*. Dordrecht, 1590.
- Liefhebber — Een — van de algemeene christelijke verdraagzaamheid; christelijke bedenkingen over en tegen de aenmerkinge van Hermannus Schijn . . .* Amsterdam, 1701.
- Luyken, Jan. *The Drama of the Martyrs*. With an introductory essay by Jan Gleysteen. Lancaster, 1975.
- Luyken, Jan. *Stichtelijke Verzen*. Bijgeenbracht en ingeleid door C. B. Hylkema. Zaandam, 1904.
- Melanchthon, Philippus. *Underricht wider die leere der Widerteuffer*. Z.p., z.j.
- Menno Simon(s). *Eine Auslegung von die Kinderzucht*. Z.p., z.j.
- Müntzer, Thomas. *Prager Manifest*. Einführung von Max Steinmetz. Leipzig, 1975.
- Oudaan, Joachim. *Roomsche mogentheid, in gezag en staatbekleeding der oude keyzeren*. Amsterdam, 1664.
- Schabaelje, Jan Philipsz. *Historische Beschrijving van het Leeven onses Heeren Jesu Christi*. Leeuwarden, 1707.
- Sebastian Franck. *Sprichwörter, schöne weise Klugreden jetzt auff's new widerumb ersehen und zugericht*. Frankfurt a.M., 1565.
- Testament — Dat nieuwe — ons liefs Heeren Jesu Christi*. Z.p., 1562.
- Trouwboek — Het — der Doopsgezinde Gemeente te Emden 1632 - 1725*. Bewerkt door O. H. Schutte. 's Gravenhage-Emden, 1976.
- Twisck, Pieter Jansz. *Een vaderlijk geschenk ofte testament, zijnde een verklaringe over het vijfde gebod*. Amsterdam, 1698.
- Westerhoven, Jan van. *Den Schepper verheerlijkt in de schepselen of verhandeling van alle geschapenen dingen*. Amsterdam, 1715.

Literatuur

- Beachy, Alvin J. *The Concept of Grace in the Radical Reformation*. Nieuwkoop, 1977.
- Berkouwer, G. C. *Karl Barth en de kinderdoop*. Kampen, 1947.
- Brons-Kuiper, Hella. *Nachfahren von Ysaac Brons und Antje Brons - geb. Cremer ten Doornkaat*. Emden, 1974.
- Bruinvis, C. W. *Het patriottisme te Alkmaar 1781-1791*. Alkmaar, 1886.
- Brunk, Harry Anthony. *History of the Mennonites in Virginia 1900-1960*. Vol. II. Verona, Va., 1972.

- Davies, Horton. *Worship and theology in England from Andrewes to Baxter and Fox, 1603-1690*. Princeton, 1975.
- Deckers, M. *Hermann von Wied, Erzbischof und Kurfürst von Köln*. Köln, 1840.
- Dijkema, F. *Theosofie als wetenschap*. Huis ter Heide, 1928.
- Dyserinck, Johannes. *Herinneringen aan Nicolaas Beets in woord en beeld*. Den Haag, 1904.
- Epp, Frank H. *Mennonites in Canada, 1786-1920. The History of a Separate People*. Toronto, 1975.
- Ewert, Hans. *Eine Ewert-Chronik. Familiengeschichte 1575-1975*. Braunschweig, 1975.
- Fast, Abraham. *Das Mennonitentum. Sein Erbe, seine Aufgabe, sein Geist*. Emden, 1925.
- Fast, Heinold; Fischinger, Dietrich en Treblin, Heinrich. *Von der Volkskirche zur Friedens-gemeinde*. Hamburg, 1966.
- Friesen, Martin W., ed. *50 Jahre KOLONIE MENNO Chaco – Paraguay – 1927-1977. Eine Gedenkschrift zum fuenfzig-jaehrigen Jubilaeum. Kanadische Mennoniten bezwingen eine Wildnis*. Kolonie Menno, 1977.
- Geisberg, Max. *Die Münsterischen Wiedertaufer und Aldegrever; eine ikonographische und numismatische Studie*. Strassburg, 1907.
- Hartfelder, K. *Philipp Melanchton*. Nieuwkoop, 1964. Reprint van de Berlin 1889-ed.
- Honemeyer, Karl. *Thomas Müntzer und Martin Luther. Ihr Ringen um die Musik des Gottesdienstes. Untersuchungen zum 'Deutsch Kirchenamt' 1523*. Berlin, 1974.
- Horsch, John. *Is the Mennonite Church of America free from Modernism?* Scottdale, 1926.
- Jansma, L. G. *Melchiorieten, Munstersen en Batenburgers. Een sociologische analyse van een millenistische beweging uit de 16e eeuw*. Buitenpost, 1977.
- Klaassen, Horst. *Die Backnanger Mennoniten. Von Galizien, Preussen und Russland nach Württemberg*. Backnang, 1976.
- Koijemans, A. J. *Mennist . . . Merkwaardig?! Kollum*, 1977.
- Lichdi, Diether Götz. *Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung*. Weierhof / Pfalz, 1977.
- Littell, Franklin Hamlin. *From State Church to Pluralism: A Protestant Interpretation of Religion in American History*. New York, 1962.
- Loosjes, Adriaan P. *Hulde aan Luther*. Haarlem, 1817.
- Meihuizen, Hendrik Wiebes. *Het begrip Restitutie in het Noordwestelijk Doperdom*. Openbare les . . . op 19 februari 1966. Haarlem, 1966. (2e ex.)
- Meusel, Alfred. *Thomas Müntzer und seine Zeit*. Berlin, 1952.
- Origins – The – and Characteristics of Anabaptism / Les Débuts et les Caractéristiques de l'Anabaptisme*. Edited by Marc Lienhard. The Hague, 1977.
- Overmeer, W. P. J. *De Erfeniskwestie van Pieter Teyler van der Hulst*. Haarlem, 1902.
- Reeves, Majorie. *Joachim of Fiore and the Profetic Future*. London, 1976.
- Ross, Alexander. *'s Weerelds godsdiensten of Vertoog van alle de religiën en ketterijen in Asia, Africa, America en Europa*. Amsterdam, 1671.
- Schoch, Max. *Verbi divini ministerium. I. Verbum – Sprache und Wirklichkeit*. Tübingen, 1968.
- Tonkin, John. *The Church and the Secular Order in Reformation Thought*. New York-London, 1971.

- Vann, Richard T. *The Social Development of English Quakerism 1655-1755*. Cambridge, Mass., 1969.
- Verduin, Leonard. *The Anatomy of a Hybrid. A Study in Church-State Relationships*. Grand Rapids, 1976.
- Vos, Karel. *De weerloosheid der Doopsgezinden*. Amsterdam, z.j. (2e ex.)
- Wolf, Gerhard Philipp. *Das neuere französische Lutherbild*. Wiesbaden, 1974.
- Yoder, John Howard. *Täuferium und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Schweizerischen Täufern und Reformatoren*. Zürich, 1968.
- Yoder, John Howard. *The Christian Witness to the State*. Newton, Ks, 1977.
- Zablocki, Benjamin David. *The joyfull community. An account of the Bruderhof — a communal movement now in its third generation*. Baltimore, 1973.
- Zeman, Jarold Knox. *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia 1526-1528. A Study of Origins and Contacts*. The Hague, 1969.

Belletrie

- Bidloo, Govard. *Mengelpoezy*. Leiden, 1719.
- Idem. *Toneelpoezy. Bestaande in Zin-, Bly- en Voorspeelen*. Leiden, 1719.
- Idem. *Toneelpoezy. Bestaande in Treurspelen*. Leiden, 1719.
- Bruin, Claas. *Kleefsche en Zuid-Hollandsche Arkadia of dagverhaal van twee reizen*. . . Amsterdam, 1730.
- Idem. *De Lustplaats Soelen*. 's Gravenhage, 1742.
- Idem. *Veertig samen- en alleenspraken uit het Nieuwe Verbond*. Amsterdam, 1737.
- Idem. *Bybelsche Tooneelpoezy*. Amsterdam, 1735.
- Halbertsma, Eeltsje Hiddes. *Poezy en Proaza fan Eeltsje Halbertsma. Blomlêzing út syn wurk. Mei ynlieding en oantekeningen fan J. H. Brouwer*. Zwolle, 1958.
- Last, Jef. *Het eerste schip op de Nawa*. Amsterdam, 1945.
- Loosjes, Adriaan Pzn. *Aanspraak en gezangen*. . . Haarlem, 1803.
- Idem. *Beschrijving van de Zaanlandsche dorpen*. Haarlem, 1794.
- Idem. *Capellen tot den Poll. Treurspel*. Haarlem, 1785.
- Idem. *Charlotte van Bourbon*. Haarlem, 1792.
- Idem. *Coucy en Jaqueline of 't minnaarshart, romance*. Haarlem, 1793.
- Idem. *De vaderlandsche dichter of verzameling van gedenkstukken der vrijheidsliefde*. Haarlem, 1784.
- Idem. *C. F. Gellert, toneelspel*. Haarlem, 1786.
- Idem. *Het Hout of boschgedachten, in zes bespiegelingen*. Haarlem, 1793.
- Idem. *Lauwerkroon voor de Nederlandsche zeehelden bij hunne betoonde moed en dapperheid in den zeeslag voor Algiers, den 28sten van Oogstmaand 1816*. Haarlem, 1817.
- Idem. *De man in de vier tijdperken zijns levens*. Haarlem, 1809.
- Idem. *Minnezangen en jeugdige gedichten*. Haarlem, 1790.
- Idem. *Parijs aan de voeten van keizer Alexander*. Haarlem, 1804.
- Idem. *Proeve van herders- en visscherszangen benevens eenige mengelingen*, Haarlem, 1794.
- Idem. *M. A. de Ruyter in X Boeken*. Haarlem-Amsterdam, 1784.
- Idem. *Semida en Cidli, of de hope der opstanding*. Haarlem, 1816.

- Idem. *De tijdperken van den dag, in vier bespiegelingen*. Haarlem, 1801.
 Idem. *Het Vaderland aangevallen en verlost*. Haarlem, 1795.
 Idem. *De vrouw in de vier tijdperken haars levens*. Haarlem, 1809.
 Idem. *De watergeuzen, heldenspel*. Haarlem, 1790.
 Idem. *Johann de Witt, raadspensionairs van Holland*. Haarlem, 1805.
 Idem. *Worstelingen der Bataafsche Vrijheid*. Haarlem, 1798.
 Pater, Lucas. *Nagelaaten Poëzy*. Amsterdam, 1784.
 Vries, Theun de. *Het raadselrijk. De roman van een schilder*. Amsterdam, 1973.

Diversen

- Boekenoogen, G. J. *De Zaaansche volkstaal. Bijdrage tot de kennis van den woordenschat in Noord-Holland*. Leiden, 1897.
Dagboek – Godsdienstig –. 8e jaargang 1902.
 Evangelie – Het heilig – naar de beschrijving van Lucas, met verklarende aantekeningen en uitlegging voor het persoonlijk geloofsleven door T. O. Hylkema en D. A. Wuite- van Maasdijk. Haarlem, 1947.
 Golterman, W. F. Rede uitgesproken door – bij de opening van de herdenkingstentoonstelling 'De Synode van Dordrecht 1618-1968', Dordrecht, 1968.
Hymnal – Church and Sunday School –. Compiled and publ. . . by Mennonite Conferences. J. D. Brunk, musical editor. Scottdale, Pa., 1902.
Labadisten yn Wiuwert. (It Beaken, 38e Jg., Nr 1/2, 1976).
 Linde, H. van der. *Aalsmeer. Grepen en beelden uit 750 jaar werken en leven van kerk en volk*. Aalsmeer, 1976.
 Loosjes, Vincent. *Gedenkschriften wegens het vierde eeuwgetijde van de uitvinding der boek-drukkunst door Lourens Janszoon Koster*. Haarlem, 1824.
Menno Simons Historical Library and Archives. (EMC-Bulletin, Oct. 1961; Febr. 1963; Jan. 1967; Febr. 1975).
 Slee, J. C. van. 'Wendelmoet Claesdochter van Monnikendam. 20 november 1527'. (Overdruk uit *Ned. Archief Kerkgesch.*, XX/2, 1927.)
 Thiel, P. J. J. van. 'Michiel van Musscher's vroegste werk n.a.v. zijn portret van het echtpaar Comans'. (Overdruk uit *Bulletin van het Rijksmuseum*, XVII/1, 1969.)
1956 Tourist Guide Through the Dutch Country. Ed. by Alfred L. Shoemaker. Lancaster, Pa., 1956.
Verklaring der Bergrede van Jezus. Amsterdam, 1814.
 Wolff-Bekker, Elisabeth. 'Dan ga ik zachtjens 't huiswaarts treden. . .' Rijmprint aangeboden door het Hist. Genootschap Jan Adr. Leeghwater, Middenbeemster.

Verenigingsnieuws

Verslag van de zevende ledenbijeenkomst 23 april 1977

De bijeenkomst werd gehouden in de Doopsgezinde kerk te Amersfoort. Aanwezig waren 52 leden en 5 gasten.

J. P. Jacobszoon, herder en leraar bij de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente Haarlem, hield een inleiding over *Menno Simons' Meditatie op de 25e Psalm*. Het geschrift is de neerslag van de bijbelstudie na Menno's uittreding uit de Rooms-Katholieke Kerk. In het kort bevat het een beschrijving van zijn geloofswereld. Beking is het verlaten van de valse en het zich voegen bij de ware kerk. Het gaat om de 'nieuwe Creatuere', de nieuwe mens. Vervolgens werden discussievragen, opgesteld door I. B. Horst en de inleider, in groepen besproken. Tenslotte werden in een gezamenlijke bijeenkomst de belangrijkste punten uit de discussie aan de orde gesteld.

Verslag van de achtste ledenbijeenkomst 24 september 1977

De bijeenkomst werd gehouden in de Doopsgezinde kerk te Harlingen. Aanwezig waren 107 leden en 11 gasten.

In de morgenzitting hield C. P. Hoekema, Leeuwarden, een boeiende causerie waarin hij enige aspecten uit de geschiedenis van de Doopsgezinden in Friesland behandelde. Deze inleiding verschijnt in het *Doopsgezind Jaarboekje* 1979.

De deelnemers bezochten 's middags per bus het schuilkerkje te Pingjum, het Menno Simons-monument en de Doopsgezinde kerk te Witmarsum. Mw ds G. van Zetten, Franeker, sloot de bijeenkomst met een wijdingswoord.

D. Visser, secretaris

Financieel overzicht1977 (verwijderd in online versie)

Ledenlijst (namen verwijderd in online versie)

Adressen auteurs (verwijderd in online versie)

Bij de Doopsgezinde Historische Kring verkrijgbaar

Doperse Stemmen 2. **Menno Simons' Meditatie op de 25e Psalm**, vertaald en ingeleid door H. W. Meihuizen, toegelicht door J. P. Jacobszoon, 1976. 56 blz. f 6,— (ledenprijs), f 7,— (niet-leden).

Umstrittenes Taufertum 1525-1975. Neue Forschungen, herausgegeben von Hans-Jürgen Goertz. Göttingen, 1975. 314 blz. f 37,50 (alleen voor leden). Binnenkort 2e, enigszins herziene druk.

Voortrekkers en stilstanders. Vijftien generaties dopers leven in Zeeland. Middelburg, 1975. 88 blz., geïllustreerd. f 6,—.

H. W. Meihuizen, **Van Mantz tot Menno. De verbreiding van de doperse beginselen.** Amsterdam, 1975. 111 blz. f 10,—.

Vooruitzien en terugzien. Feestbundel ter gelegenheid van de zeventigste verjaardag van H. W. Meihuizen, onder redactie van S. L. Verheus, D. Visser en R. de Zeeuw. Amsterdam, 1976. 67 blz., geïllustreerd. f 10,—.

De Geest in het geding. Opstellen aangeboden aan J. A. Oosterbaan ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar, onder redactie van I. B. Horst, A. F. de Jong en D. Visser. Alphen aan den Rijn, 1978. 308 blz.; geïll. f 25,—.

I. B. Horst, **Erasmus, the Anabaptists and the Problem of Religious Unity.** Haarlem, 1967. (Inaugurele rede). 32 blz. f 2,50.

J. ten Doornkaat Koolman, **Dirk Philips. Vriend en medewerker van Menno Simons. 1504-1568.** Haarlem, 1964. 235 blz. f 15,— (ledenprijs), f 20,— (niet-leden).

Catalogus der werken over de Doopsgezinden en hunne geschiedenis aanwezig in de Bibliotheek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam. Amsterdam, 1919. 357 blz. f 10,— (ledenprijs), f 15,— (niet-leden).

Het Trouwboek der Doopsgezinde Gemeente te Emden, 1632-1725, bewerkt door Mr. O. Schutte. 's-Gravenhage en Emden, 1976. 44 blz. f 10,—.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 1 (1975).

Bevat artikelen van M. M. Doornink-Hoogenraad, S. Groenveld, I. B. Horst, J. P. Jacobszoon, H. W. Meihuizen en S. L. Verheus, en zeven boekbesprekingen. 128 blz., geïllustreerd. f 15,—.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 2 (1976).

Bevat artikelen van A. H. A. Bakker, C. van Duin, A. G. Hoekema, I. B. Horst, J. P. Jacobszoon, A. F. Mellink, J. A. Oosterbaan, P. Scherft en A. L. E. Verheyden en tien boekbesprekingen. 187 blz. geïllustreerd. f 25,—.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 3 (1977).

Met artikelen van W. J. de Bakker, H. D. Woelinga, J. F. Kuipers-Postma, J. P. Jacobszoon, H. Fast en J. J. Schiere, en acht boekbesprekingen. 128 blz.; geïll. f 25,—.

Ledenprijzen gelden ook voor donateurs en abonnees. De prijzen zijn exclusief verzendkosten.

Bestellingen naar Doopsgezinde Historische Kring, Singel 454, 1017 AW Amsterdam.

Het doel van de Doopsgezinde Historische Kring is de bestudering van het Doperdom en aanverwante stromingen alsmede bezinning op de doperse traditie, zulks ten dienste van gemeente en broederschap.

De vereniging tracht dit doel te bereiken door

- de uitgave van geschriften over geloof en geschiedenis van het Doperdom

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks verschijnen eenmaal per jaar.

Leden en donateurs ontvangen de *Doopsgezinde Bijdragen* gratis.

Abonnement f 27,50 per jaar.

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

1. *Broederlijke Vereniging*, vertaald en ingeleid door H. W. Meihuizen, toegelicht door J. A. Oosterbaan en H. B. Kossen. 1974. (uitverkocht)

2. *Menno Simons' Meditatie op de 25e Psalm*, vertaald en ingeleid door H. W. Meihuizen, toegelicht door J. P. Jacobszoon. 1976. 56 blz. f 6,— (voor leden, donateurs en abonnees), f 7,— (voor niet-leden).

- het houden van studiebijeenkomsten

Tweemaal per jaar worden er bijeenkomsten gehouden, waar onderwerpen betreffende geloof en geschiedenis van het Doperdom aan de orde worden gesteld.

- samenwerking met overeenkomstige verenigingen in het buitenland.

Leden

De contributie bedraagt f 27,50 per jaar; studenten en a.o.w.-ers na overleg met de penningmeester f 17,50.

Donateurs

Gemeenten en andere doopsgezinde instanties kunnen donateur worden voor f 55,— per jaar.

Abonnees

Een abonnement op de *Doopsgezinde Bijdragen* kost f 27,50.

Adres

Doopsgezinde Historische Kring, Singel 454, 1017 AW Amsterdam.

Gironummer

Postgiro 321.17.34 Penningmeester Doopsgezinde Historische Kring, Singel 454, 1017 AW Amsterdam. Betalingen uit het buitenland uitsluitend via een internationale postwissel.

ISBN 90 70164 78 7