

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks 12-13 (1986-1987)

Geestelijke vernieuwing en
sociale verandering
De vroege Reformatie in de Nederlanden,
circa 1530-1565

Doopsgezinde
Historische Kring

Doopsgezinde Bijdragen
nieuwe reeks nummer 12-13

verzameld door
de redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring

W. Bergsma

J. Brüsewitz

D. Visser

P. Visser

S. Voolstra

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

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks nummer 12-13



Doopsgezinde Historische Kring

Amsterdam

1987

© 1987 Doopsgezinde Historische Kring, Amsterdam
Zet- en drukwerk: Samsom Sijthoff grafische bedrijven bv, Alphen aan den Rijn
Eindredactie: S. Voolstra

ISBN 90 70164 87 6
ISSN 0167-0441

Inhoud

	<i>Redactioneel</i>	9
C. Augustijn	<i>Anabaptisme in de Nederlanden</i>	13
A.F. Mellink	<i>De beginperiode van het Nederlands Anabaptisme in het licht van het laatste onderzoek</i>	29
L.G. Jansma	<i>Misdaad in de zestiende eeuw in de Nederlanden De Batenburgse benden na 1540</i>	40
W. Bergsma	<i>Marnix en de Schwenckfeldianen Enige opmerkingen</i>	56
S. Zijlstra	<i>Menno Simons en David Joris</i>	71
G.K. Waite	<i>David Joris' ideeën in het kader van de vroege melchioritische en munsterse bewegingen in de Lage Landen</i>	81
W.O. Packull	<i>Peter Tasch en de Melchiorieten in Hessen</i>	107
M.J. Reimer-Blok	<i>De Vlaamse Anabaptisten Een studie van de brieven van Jacob de Roore</i>	139
D. Liechty	<i>Het Hongaarse 'Boekje betreffende de ware christelijke doop' De Vlaamse herkomst en de theologische betekenis</i>	155
I.B. Horst	<i>Portretten van Menno Simons.</i>	169
G.K. Epp	<i>De relatie van Menno Simons met de Premonstratenzers Bevestigingen, herzieningen en nieuw bewijsmateriaal</i>	173

I.B. Horst	<i>Menno Simons en de traditie van Augustinus</i>	181
T. George	<i>De spiritualiteit der vroege Dopers in de Lage Landen</i>	195
W.E. Estep, Jr.	<i>De oecumenische betekenis van Menno Simons' gemeentebegrip</i>	212
W. Klaassen	<i>Menno Simons. Vormgever van een traditie</i>	226
S. Voolstra	<i>'Van ware penitencie'. De kern van Menno Simons' theologie</i>	248
C.J. Dyck	<i>Hans de Ries en het erfgoed van Menno Simons</i>	266
Interview	<i>I.B. Horst - 'Wie kerkgeschiedenis schrijft moet weten wat de kerk is'</i>	284
Boekbesprekingen	Clasina Manusov, <i>Pelgrims en Profeten. Bunyan's 'The Pilgrim's Progress' in de mystieke denkwereld van Jacob Böhme</i> (door P. Visser)	289
	C.A. Höweler & F.H. Matter, <i>Fontes Hymnodiae Neerlandicae Impressi 1539-1700</i> (door P. Visser)	291
	Neal Blough, <i>Christologie Anabaptiste. Pilgram Marpeck et l'humanité du Christ</i> (door J.A. Oosterbaan)	293
	<i>The Dutch Dissenters</i> . I.B. Horst, ed. (door S. Zijlstra)	295
	C. Arnold Snyder, <i>The life and thought of Michael Sattler</i> (door A.M. Visser)	297
	W. van 't Spijker, <i>Gereformeerden en Dopers</i> (door S. Voolstra)	300

	M.C. Postema, <i>Het spoor van Menno Simonsz' gedachten</i> (door S. Voolstra)	304
Boekaankondigingen		307
Mededelingen		310
Verenigingsnieuws	<i>Verslagen ledenvergaderingen 1985-1986</i> <i>Financieel overzicht 1985</i> <i>Ledenlijst; voortzetting tot 1 november 1986</i>	311
	<i>Adressen auteurs</i>	316

Redactioneel

De ideeën van de doopsgezinde kerkhistoricus W.J. Kühler illustreren op fraaie wijze het cliché dat tijden veranderen. Ooit raakte hij bij een portret van Menno Simons in trance en voerde hij een gesprek met hem.¹ Bij nader onderzoek bleek, dat het een schilderij van Viglius van Aytta betrof, beslist geen vriend van de Dopers. In 1912 wendde hij zich, na Hendrik Niklaas en David Joris te hebben besproken, met een gevoel van verademing af 'van deze verwarde theologie, bovendien nog door dweepzucht en zinnelijkheid verontreinigd'.² In 1936 weigerde hij mee te werken aan de herdenking van Menno Simons' uitgang uit Babel. Vijftig jaar later echter wordt een congres georganiseerd waar David Joris het volle pond krijgt en Menno door onderzoekers van verschillende levensbeschouwelijke signatuur wordt bestudeerd.

Naar aanleiding van de herdenking van Menno Simons' breuk met de Rooms-Katholieke Kerk (1536-1986) kwamen uit binnen- en buitenland theologen en historici van 20-24 mei 1986 te Amsterdam bijeen om nieuw licht te werpen op het thema: 'Geestelijke vernieuwing en sociale verandering. De vroege Reformatie in de Nederlanden, circa 1530-1565'. In dit dubbelnummer van de *Doopsgezinde Bijdragen. Nieuwe Reeks* zijn de voordrachten gebundeld die op dit congres werden gehouden. De eerste opzet van het congres was om de doperse beweging een plaats te geven binnen het geheel van de Reformatie. C. Augustijn³ en A.F. Mellink brachten het milieu en de oorsprong van het Nederlandse Anabaptisme in kaart. De vroege zestiende eeuw werd gekenmerkt door een grote openheid voor nieuwe ideeën. De reformatorische bewegingen waren

¹ W.J. Kühler, 'Gesprek met Menno', *Doopsgezinde Bijdragen* 45 (1905) 176-191.

² W.J. Kühler, *Het socinianisme in Nederland* (Leeuwarden, 1980; facsimile van de oorspronkelijke druk Leiden, 1912) 39.

³ Dit was Augustijns tweede bijdrage m.b.t. de doperse beweging in de Nederlanden in het herdenkingsjaar van de Erasmus' overlijden en Menno Simons' uittocht uit het Pausdom. Op 9 mei 1986 hield hij een interessante lezing op het 21e International Congress on Medieval Studies, Western Michigan University, Kalamazoo, Michigan, over de mogelijke invloed van Erasmus op Menno. Gepubliceerd onder de titel 'Erasmus en Menno Simons' in *The Mennonite Quarterly Review* LX (1986) 497-508. Zie in hetzelfde nummer ook de andere bijdragen tot het Menno Simons-onderzoek door W. Klaassen, 'Menno Simons Research, 1937-1986' (pp. 483-496) en V.G. Doerksen/H. Joldersma, 'Menno Simons on the Triune God: the Hamburg Manuscript' (pp. 509-547).

aanvankelijk nog weinig omljnd. De begintijd van de Reformatie in de Lage Landen was veel diffuser dan lange tijd, vanuit confessionele vooronderstellingen, is gedacht. Zelfs wat onder Sacramentariërs verstaan moet worden is wederom een open vraag, evenals hun relatie tot de eerste Dopers.

Een drietal onderzoekers uit het noorden des lands, L.G. Jansma, W. Bergsma en S. Zijlstra,⁴ traden voor het voetlicht met referaten over respectievelijk de naweeën van het Munsterse geweld, Schwenckfelds invloed in de Nederlanden en de verstoorde relatie tussen David Joris en Menno Simons. G. Waite besteedde eveneens aandacht aan David Joris, in het bijzonder aan diens reactie op Bernhard Rothmanns *Restitution*. De grenzen werden wat wijder getrokken in de voordracht van W.O. Packull over de belangrijke doperse voorman Peter Tasch en de volgelingen van Melchior Hoffman in Hessen. M. Reimer-Blok onderzocht het kenmerkende van het geloof der Vlaamse Dopers aan de hand van de nagelaten brieven van Jacob de Roore, terwijl D. Liechty de Vlaamse oorsprongen van een Hongaars boekje over de doop probeerde aan te tonen. De vraag van de typisch doperse spiritualiteit werd in een brede verhandeling aangesneden door T. George.

Na al deze pogingen om een context te ontwerpen, kwam op het congres vervolgens Menno Simons in het brandpunt van de belangstelling te staan. G.K. Epp vervolgde zijn onderzoek naar de premontratsensische (norbertijnse) invloeden op Menno's theologische educatie. I.B. Horst had het zich niet gemakkelijk gemaakt door de relatie tussen het gedachtengoed van Menno en Augustinus te schetsen. Een niet minder eenvoudige opgave was W.R. Estep toebedeeld: de oecumenische implicaties van Menno's ecclesiologie. Hoe hebben Menno Simons' ideeën in de doperse traditie doorgewerkt? Wat is de actualiteit ervan? Op deze vragen probeerde W. Klaassen een antwoord te vinden. S. Voolstra onderzocht aan de hand van het begrip 'de ware boete', in hoeverre Menno's theologie reformatorisch mag heten. Wanneer het waar is dat Hans de Ries - meer dan Menno - de latere doperse traditie in Nederland heeft bepaald, dan mag een zorgvuldige beschouwing van hun verschillen en overeenkomsten niet ontbreken. C.J. Dyck heeft zich van deze taak gekweten.

In 1961 (ook al een jaar van gedenken: Menno Simons 1496-1561) schreef C. Krahn dat er in het Menno Simons-onderzoek een tendens te bespeuren viel van een biografische naar een meer theologische benadering.⁵ In hoeverre heeft

⁴ Door Henk Wildschut in zijn congresverslag: 'Uyt Babel ghevloeden. Wederdopers in de 16e eeuw', in: *Skript. Historisch Tijdschrift* 8 (1986) 180-197, betiteld als 'the young Turcs', komend 'uit de schaduw van Mellink' (p. 182).

⁵ C. Krahn, 'Menno Simons Research (1910-1960)', in: W. Klaassen e.a., *No Other Foundation. Commemorative Essays on Menno Simons* (Bethel College, North Newton, Kansas, 1962) 65-76.

deze trend zich voortgezet? W. Klaassen concludeert terugblikkend op 50 jaar onderzoek, dat de historische interesse in Menno is gebleven, hoewel Menno's theologie thans meer als een levend proces dan als een abstract systeem wordt beschreven. Hoewel sociale geschiedenis nu in de mode is, blijft evenwel de noodzaak van een historisch-kritische en minder apologetische theologische benadering van Menno Simons bestaan.⁶

Welke waren nu de conclusies van het Amsterdamse congres? Uit de evaluatie van de geleverde bijdragen door een forum bestaande uit Augustijn, Dyck, Horst en Klaassen o.l.v. Bergsma kwam onder meer naar voren, dat er weliswaar vele goede studies en bronnenpublicaties verschenen zijn over het Anabaptisme in de Lage Landen van de zestiende eeuw, maar dat veel onderzoek toch geïsoleerd plaats vindt. Daarmee werd bedoeld op het bestuderen van de Dopers los van de context van de Reformatie, waardoor het perspectief ontbreekt. De doperse beweging vormde een onderdeel van die grote Reformatie en is zonder die achtergrond niet te verstaan.

Er werden ook enkele desiderata geformuleerd voor toekomstig onderzoek. Belangrijke onderwerpen zijn o.a. een biografie van David Joris, nader onderzoek naar persoon en werk van Hendrik Rol, een studie van de sociale achtergrond der Dopers in de Nederlanden, de zestiende-eeuwse apocalyptische verwachtingen, de Wassenbergse predikanten, interdisciplinair onderzoek, de relatie Dopers-Sacramentariërs, de inhoud en plaatsbepaling van de doperse theologie, een pendant van de dissertatie van Balke,⁷ te weten een onderzoek naar de visie van de Rooms-Katholieken op de Dopers en - last but not least - de continuering van bronnenuitgaven, waaronder een kritische uitgave van Menno Simons' verzamelde werken. Kortom, een programma dat de spoedige vervulling van de vacatures aan de Theologische Faculteit van de Universiteit van Amsterdam (de leeropdracht luidt thans: Geschiedenis van de Radicale Reformatie (Anabaptistica)) en aan de Universiteitsbibliotheek (conservator van de kerkelijke bruiklenen, waaronder de Mennonitica der Ver. Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam) meer dan rechtvaardigt en op korte termijn noodzakelijk maakt.

Het bestuur en de redactiecommissie achtten het van belang dat alle voordrachten die op het congres gehouden zijn in de *Doopsgezinde Bijdragen. Nieuwe Reeks* uitgegeven zouden worden. Om dat mogelijk te maken moesten eerst de engelstalige referaten vertaald worden. Enige sympathisanten en leden van de Doopsgezinde Historische Kring hebben daar belangeloos vele uren in gestoken. Hun namen worden onder de desbetreffende artikelen met ere vermeld. De

⁶ Klaassen, 'Menno Simons Research', 496.

⁷ W. Balke, *Calvijn en de doperse radikalen* (Amsterdam, 1973)

omvang van de aangeleverde kopij noopte de redactiecommissie soms tot drastische ingrepen. Zo werden de referaten van G.K. Epp en D. Liechty ingekort door de algemene inleiding weg te laten. W.O. Packull en G. Waite konden ternauwernood aan het snoeimes ontkomen, evenals T. George. De redactionele werkzaamheden, met name de harmonisatie van de annotatering, kostten veel tijd - meer dan vrijwilligers konden opbrengen. In het vervolg zal de kopij van het jaarboek en van de andere publicaties van de Doopsgezinde Historische Kring op diskette bij de drukker aangeleverd worden. Door de geautomatiseerde tekstverwerking en door het besluit om deze aflevering van de *Doopsgezinde Bijdragen. Nieuwe Reeks* als dubbelnummer te laten verschijnen, kon een zekere kostenbesparing bewerkstelligd worden. Een extra geldelijke ondersteuning vanwege de Algemene Doopsgezinde Sociëteit maakte het mogelijk dat een zo omvangrijke uitgave gerealiseerd kon worden.

Dit nummer is opgedragen aan Prof. Dr I.B. Horst uit erkentelijkheid voor het vele werk dat hij van 1978 tot 1985, het jaar van zijn emeritering als hoogleraar in de Geschiedenis der Doopsgezinden aan de Theologische Faculteit van de Universiteit van Amsterdam en aan het Doopsgezind Seminarie, voor de Doopsgezinde Historische Kring heeft verricht. Vandaar dat we een interview met hem in dit nummer hebben opgenomen. Hij heeft ook als initiatiefnemer en medeorganisator zijn aandeel gehad in het welslagen van het congres in 1986 waarvan u nu de vruchten, rijp en groen, in handen houdt. Drs P. Visser volgt hem in de redactiecommissie op - een neerlandicus die bijna alles weet van het leven en werk van de doopsgezinde gebroeders Schabaelje en de doopsgezinde liederencultuur. Zal, mede door hem, de aandacht van de redactiecommissie verschuiven van de zestiende naar latere eeuwen?

Redactiecommissie

Anabaptisme in de Nederlanden

Het thema, dat mij werd opgegeven, biedt mij volle vrijheid om het naar eigen believen in te vullen. Zelfs de toevoeging 'another look' kan op tweeërlei wijze ingevuld worden. Ik kan spreken over de visie, zoals deze in het onderzoek van de laatste decennia te bespeuren valt. Ik kan ook zelf een nieuwe visie bieden. In het volgende tracht ik die beide te combineren. Op de basis van de visie, die zich in de laatste tijd ontwikkeld heeft, tracht ik aan te geven, hoe zich het onderzoek verder dient te ontwikkelen. Dat klinkt vrij pretentius en is het misschien ook. Van tijd tot tijd moet echter iemand wagen, een groter geheel in forse, wellicht al te grove trekken te tekenen. Ik ben wel zo voorzichtig, mij te concentreren op één punt, dat ik kort als volgt formuleer: *welke plaats nam het vroege Anabaptisme in de Nederlanden in de geestelijke stromingen van die tijd in?* Op deze wijze kies ik een centraal thema, dat met het Anabaptisme als middelpunt het gehele godsdienstige en kerkelijke leven van de jaren 1520 tot 1560 omvat. Tegelijkertijd wordt deze keuze bepaald door mijn eigen capaciteiten. Ik ben immers geen specialist op het gebied van het onderzoek van de doperse beweging, wel heb ik mij intensief beziggehouden met de vroege reformatieperiode. In dit grotere geheel tracht ik het gespecialiseerde onderzoek naar de Dopers te integreren. Ik ben dan ook zeer geïnteresseerd in wat de specialisten op dit terrein naar voren brengen. Van mijn kant wil ik u laten zien, hoe de historicus van de reformatieperiode tracht, het werk van de specialisten in te passen in het geheel van de bij uitstek boeiende periode van de eerste helft der 16de eeuw. Uit het gezegde zal duidelijk zijn, dat mijn keuze van dit thema niet alleen door mijn capaciteiten bepaald wordt. Niets is immers zo noodzakelijk én zo gevaarlijk in de beoefening van de geschiedenis als de isolering van een bepaald onderdeel. Noodzakelijk allereerst, want nauwkeurige bestudering van details is een eerste vereiste om werkelijk nieuwe dingen te vinden. Ook gevaarlijk, want de specialisatie leidt snel tot kortzichtigheid. Vanuit deze overwegingen doe ik een poging tot integratie van de geschiedenis der Dopers in de geestesgeschiedenis van die periode in het algemeen. Het zal u duidelijk zijn, dat deze bepaling van mijn thema reeds een *captatio benevolentiae* insluit. Het ligt immers voor de hand, dat specialisten meer weten dan de generalist.

Maar terzake. Mijn lezing wordt in drieën ingedeeld. In de eerste plaats zal ik aan de hand van enkele voorbeelden laten zien, hoe in meer algemene werken de geschiedenis van de Dopers wordt ingepast in de eerste helft van de zestiende eeuw in het algemeen. Dat levert een bepaalde basis op. Daarna behandel ik als

tweede de vraag, op welke wijze het Doperdom als beweging is ingebed in het geheel van de nederlandse samenleving. In de derde plaats komt aan de orde op welke wijze het Doperdom als een bepaalde geloofsvoorstelling samenhangt met de voorstellingen, die in het algemeen in deze periode in de Nederlanden heersen.

I

Wie een inleiding wenst in de beginperiode van de geschiedenis der Dopers, kan op tweeërlei wijze te werk gaan. Hij kan een algemene geschiedenis van de Reformatie of van de Reformatie in een bepaald land ter hand nemen. In dit geheel vindt hij dan een gedeelte, dat gewijd is aan de geschiedenis van de doperse beweging. Een goed voorbeeld verschaft de laatstverschenen geschiedenis van Duitsland in de periode van de Reformatie, van de hand van Bernd Moeller.¹ De opzet van zijn boek is origineel: vier hoofdstukken, die vanuit het perspectief van één enkel jaar de daaraan voorafgaande en de daarop volgende periode beschrijven. Daar het derde hoofdstuk om 1535 cirkelt, is voorspelbaar, vanuit welke gebeurtenissen de doperse beweging ter sprake komt. Interessant is echter, dat dit ook de enige plaats is, waar ze aan de orde wordt gesteld, en dat ook binnen dit derde hoofdstuk het Doperrijk te Munster als een van de vier paragrafen van dit hoofdstuk volslagen geïsoleerd behandeld wordt. De doperse beweging is een intermezzo, dat leidt tot versterking van de tendens tot vorming van geïnstitutionaliseerde, met de staatsmacht verbonden kerken.

De tweede ingang, waarop ik meer de klemtoon leggen wil, loopt via een geschiedenis van het Doperdom. Dan bestudeert men *The radical Reformation of Der linke Flügel der Reformation*. In dergelijke werken ontbreken andere vormen van christendom niet geheel, maar ze zijn randverschijnselen, behoren tot de vervolgers of tot de concurrenten. Ik beperk mij nu tot studies over de Doopsgezinden in de Nederlanden. De belangrijkste uit de laatste 60 jaar zijn de boeken van Wilhelmus J. Kühler van 1932,² Nanne van der Zijpp uit 1952³ en Cornelius Krahn uit 1968.⁴ Hoe wordt in deze boeken gesproken over de Dopers in het geheel van de nederlandse samenleving, speciaal van het godsdienstige denken binnen deze samenleving? In één opzicht komen ze alle met elkaar overeen: het Anabaptisme in de Nederlanden begint met de prediking van Mel-

¹ B. Moeller, *Deutschland im Zeitalter der Reformation* (Deutsche Geschichte 4) (Göttingen, 1977).

² W.J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Haarlem, 1932).

³ N. van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland* (Arnhem, 1952).

⁴ C. Krahn, *Dutch Anabaptism Origin, Spread, Life and Thought (1450-1600)* (The Hague, 1968).

chior Hoffman, maar... 'de velden zijn wit om te oogsten', verzekert Kühler in bijbelse taal.⁵ 'Zo was de bodem toebereid', zegt Van der Zijpp drie maal⁶ en Krahn valt hem bij: '... the soil... had been well prepared'.⁷ Er zijn verschillen met betrekking tot de vraag, in welk opzicht en op welke wijze de bodem was voorbereid. Het duidelijkst is Kühler. Hij ziet grote overeenkomst tussen de vroomheid van de Moderne Devotie en die van het Doperdom. In beide vindt men de afwending van de wereld en de navolging van Christus.⁸ Luther had niet al te veel invloed, de eigenlijke impulsen tot het ontstaan van een doperse beweging zijn uitgegaan van Erasmus en van de evangelische, sacramentarische richting in het Nederland van de jaren '20. Dit hangt natuurlijk samen met zijn visie op het wezen van de doperse beweging, 'de doperse geest' zoals hij haar noemt, die zich uit in onkerkelijke zelfstandigheid en bijbelse levensvernieuwing.⁹ Het is z.i. echter niet alleen een overeenkomst in geesteswereld. De namen, die wij voor 1530 onder de Sacramentariërs vinden, vinden we nadien bijna alle in het doperdom.¹⁰ Van der Zijpp is veel minder beslist. Ook hij stelt, dat er continuïteit in personen is tussen de Sacramentariërs van de jaren '20 en de Dopers van de jaren '30. Hij zegt echter niets over een inhoudelijke continuïteit, behalve in het geval van Wendelmoet Claesdochter, en deze ligt dan in 'dat spiritualisme, dat geloof in de directe werking van Gods heilige geest onmiddellijk in de mensenharten'.¹¹ Krahn geeft weinig nieuws. Zijn schildering van de aan 1530 voorafgaande periode is breder, maar inhoudelijk niet verschillend van die van zijn voorgangers. Ook hij wijst zeer algemeen op de Moderne Devotie, Erasmus en de Sacramentariërs. Hij beklemtoont echter sterk het nieuwe van de Doperse beweging: 'a more radical reformation in its break with tradition, its spiritualizing of the meaning of the sacraments, and its emphasis on the ethical'.¹²

Ik zei al, dat allen het Anabaptisme laten beginnen bij de prediking van Melchior Hoffman en de door hem uitgeoefende aantrekkingskracht. De meningen gaan echter uiteen bij de beschrijving en beoordeling van de gebeurtenissen te Munster in 1534-'35. Kühler en Van der Zijpp houden de leiders van de munsterse beweging zo beslist mogelijk buiten de doperse beweging, Kühler spreekt al bij Hoffman zelf van 'kortzichtig fanatisme'.¹³ Van der Zijpp beoordeelt de

⁵ W.J. Kühler, *Doopsgezinden in de zestiende eeuw*, 46.

⁶ N. van der Zijpp, *Doopsgezinden in Nederland*, 26, 30v.

⁷ C. Krahn, *Dutch Anabaptism*, 80.

⁸ W.J. Kühler, *Doopsgezinden in de zestiende eeuw*, 26.

⁹ *Ibidem*, 45.

¹⁰ *Ibidem*, 46.

¹¹ N. van der Zijpp, *Doopsgezinden in Nederland*, 30.

¹² C. Krahn, *Dutch Anabaptism*, 75.

¹³ W.J. Kühler, *Doopsgezinden in de zestiende eeuw*, 77; zie ook b.v. 59.

nederlandse volgelingen als avonturiers, 'kaf onder het koren der gemeente'.¹⁴ Kühler stelt uitdrukkelijk, dat er voor, tijdens en na Munster vreedzame Dopers hier te lande waren.¹⁵ Krahn is op dit punt van een andere opvatting. In zijn hoofdstuk over 'Anabaptism at the Crossroads' laat hij bemerken, dat hij het Melchiorisme als een doperse stroming beschouwt en binnen het Melchiorisme onderscheidt hij vredelievende en militante chiliastische denkbeelden.¹⁶ Hij zegt echter, dat de demarcatielijnen tussen beide vloeiend waren, zowel voor als na Munster.¹⁷

Het zou niet moeilijk zijn, dit overzicht aanmerkelijk uit te breiden. Ik beperk mij opzettelijk tot deze drie algemene werken. Het gaat er mij immers slechts om, te laten zien, op welke basis het onderzoek van de laatste decennia stoelt.

II

Ik kom tot mijn tweede punt, de plaats van de doperse beweging als maatschappelijk verschijnsel en, iets verdergaande, als organisatie, binnen het geheel van de nederlandse samenleving van die tijd. Wie het door Mellink geschreven opstel in de nieuwe *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*¹⁸ over de periode van 1517 tot 1568 inzielt, bemerkt dat hij de groeiende reformatorische beweging en de repressie ervan als één geheel beschrijft en dus niet begint met een indeling te maken naar confessionele grenzen. Ook in Decavele's *De Dageraad van de Reformatie in Vlaanderen*,¹⁹ het belangrijkste werk dat ons over de geschiedenis van de jaren '30 tot '60 ten dienste staat, vindt men eenzelfde tendens: eerst de eenheid, pas dan een zekere verscheidenheid onder de vroege reformatorische beweging. Hetzelfde geldt trouwens voor Moreau,²⁰ De Jong²¹ en Woltjer,²² maar in de door hen beschreven gebieden en steden valt de dageraad der Reformatie later dan in Vlaanderen en daardoor verschuift ook de problematiek.

¹⁴ N. van der Zijpp, *Doopsgezinden in Nederland*, 36.

¹⁵ W.J. Kühler, *Het Anabaptisme in Nederland*, in: *De Gids, nieuwe vaderlandsche letteroefeningen*, (1921/3) 250.

¹⁶ C. Krahn, *Dutch Anabaptism*, 118.

¹⁷ *Ibidem*, 166.

¹⁸ A. F. Mellink, *Prereformatie en vroege reformatie 1517-1568*, in: *Algemene Geschiedenis der Nederlanden* 6 (Haarlem, 1979) 146-165.

¹⁹ J. Decavele, *De Dageraad van de Reformatie in Vlaanderen (1520-1565)* (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren de Schone Kunsten van België: klasse der letteren: jrg. 37, nr. 76) (Brussel, 1975) 2 delen.

²⁰ G. Moreau, *Histoire du Protestantisme à Tournai jusqu'à la veille de la Révolution des Pays-Bas*, (Paris, 1962).

²¹ O.J. de Jong, *De Reformatie in Culemborg* (Assen, 1957).

²² J.J. Woltjer, *Friesland in Hervormingstijd* (Leidse Historische Reeks 7) (Leiden, 1962).

Welke bewegingen kan men in het geheel in de dertig jaren, waarmee wij ons nu bezighouden, onderscheiden? Sinds lang spreekt men van twee groepen in de jaren '20, namelijk Lutheranen, en Sacramentariërs, waarbij vanaf het begin der jaren '30 de Dopersen en vanaf de jaren '40 de Nationaal-gereformeerden en de Calvinisten komen. Decavele spreekt voor de allereerste periode, dus voor de jaren '20, niet van de twee stromingen van Lutheranen en Sacramentariërs, maar van humanistische, lutherse en spiritualistisch-sacramentarische elementen.²³ Ik ga zo dadelijk nog op de waarde van deze onderscheidingen in, nu wijs ik er slechts op, dat het hier gaat om stromingen, die men misschien enigszins kan bespeuren, maar meer dan dat is het zeker niet. Ik bedoel daarmee dit. Het is duidelijk, dat de Dopersen een organisatie hebben, er worden officiële bijeenkomsten gehouden waarin gedoopt wordt, er zijn ambtsdragers, er is propaganda en er zijn officiële contacten tussen de gemeenten. Van iets dergelijks is in de jaren '20 geen sprake. Dan vindt men allereerst losse contacten tussen humanisten met verwante denkbeelden. In de tweede plaats zijn er geestelijken, die in reformatorische trant preken, zoals van Jacobus Praepositus bekend is, uiteraard binnen de bestaande kerk. In de derde plaats vindt men losse groepen van mensen die van tijd tot tijd bijeenkomen en met elkaar, soms onder leiding van een geestelijke, over de bijbel spreken. Ik denk aan de kring in Brussel uit 1527, die door een priester uit Antwerpen geleid werd.²⁴ De door de overheid vaak gegeven benaming van 'conventikels' duidt de realiteit nog niet zo slecht aan. Van gemeentevorming is nergens sprake, behalve in Antwerpen in de jaren '20, waar een groep inderdaad eigen kerkdiensten hield. Deze groep heeft zich, als ik het wel zie, als een gemeente geconstitueerd en dan één van duidelijk lutherse signatuur.²⁵ Het is genoegzaam bekend, dat juist Luther van een dergelijke gemeentevorming naast en tegenover de bestaande kerk niets wilde weten. Waarschijnlijk is dit geval een uitzondering, al laat het schaarse en fragmentarische bronnenmateriaal geen definitieve conclusies toe.²⁶

Ik keer terug tot de vraag naar de onderscheiden reformatorische stromingen. De zogenaamde nationaal-gereformeerde richting, die van 1840 tot 1950 of 1960 door de historiografie van de 16de eeuw gespoekt heeft, is intussen volko-

²³ J. Decavele, *Reformatie in Vlaanderen* 1, 301.

²⁴ Zie J. Decavele, *De opkomst van het Protestantisme te Brussel*, in: *Zesde Colloquium 'De Brabantse stad', Congresboek Antwerpen 3 en 4 april 1981*, (z.p.z.j.) 25-44.

²⁵ Zie G. Hammer, *Der Streit um Bucer in Antwerpen. Ein rätselvoller Textfund und ein unbekannter Lutherbrief*, in: G. Hammer, K.-H. zur Mühlen, *Lutheriana zum 500. Geburtstag Martin Luthers...* (Archiv zur Weimarer Ausgabe 5) 393-454.

²⁶ Zie de brief van een onbekende geestverwant van Hinne Rode aan Bucer, waarin hij over 'nostras ecclesias', onze kerken, schrijft; J.V. Pollet, *Martin Bucer. Etudes sur les relations de Bucer avec les Pays-Bas...* (Studies in Medieval and Reformation Thought 34) 6, 54.

men terecht een zachte dood gestorven. Ik pleit ervoor, nu ook de Sacramentariërs dit lot te doen delen. Het is een vage benaming, naar Trapman aangetoond heeft waarschijnlijk als scheldnaam ontstaan en van Luther afkomstig.²⁷ Zij wordt op twee zeer verschillende groepen van mensen toegepast. Enerzijds bedoelt men ermee die mensen, die niets weten willen van een verbinding tussen Christus en de elementen van het avondmaal en soms op vrij grove wijze daarvan kennis geven. Anderzijds doelt men ook op humanisten, die vanuit spiritualistische denkbeelden een transsubstantiatieleer afwijzen en voor wie de elementen tekenen zijn, die heenwijzen naar Christus als inhoud van het sacrament. De laatstbedoelden behoren tot de bijbelse humanisten uit de school van Erasmus, de eerstgenoemden zijn de directe afstammelingen van de vele loochenaars van het altaarsacrament, die men juist in de Zuidelijke Nederlanden in de periode vanaf 1450 vindt en die noch met de Reformatie, noch met het Humanisme iets van doen hebben. Ik wil deze kritiek op de bestaande visie gepaard doen gaan van een positieve suggestie. Mijn voorstel is, voor wat de jaren '20 betreft, te spreken van een nog ongedifferentieerde vernieuwingsbeweging waarin Erasmus en Luther beiden een rol spelen, waarin het soms mogelijk is, van elkaar te onderscheiden mensen die zich primair op Erasmus oriënteren én mensen, die zich primair op Luther richten. Dit betekent echter niet, dat zij zich exclusief op één van beiden oriënteren, eenvoudigweg omdat de verschillen tussen Luther en Erasmus, tussen Reformatie en *bonae litterae* de mensen zelf nog niet voor ogen stonden, ook al kunnen wij terugblikkend constateren, welke invloeden bij bepaalde theologen overwogen. 'Bonae litterae et Lutherus' is de ondertitel van de laatstverschenen studie over Jacobus Praepositus,²⁸ en m.i. terecht.

Een karakterisering van de jaren '20, zoals ik die nu geef, heeft natuurlijk directe gevolgen voor de bestudering van de doperse beweging. Ik heb zoëven vermeld, dat Kühler ook in de personen continuïteit ziet tussen de Sacramentariërs en de Dopers. De voorbeelden, die hij daarvan geeft, Wendelmoet Claesdochter, Menno Simons en Obbe Philips, tonen naar mijn mening duidelijk aan, dat zijn bewering een solide feitelijke basis mist. De eerste is niet met de Dopers in verband te brengen, de beide anderen niet met Sacramentariërs. Toch heeft zijn visie dit waarheidselement, dat eenzelfde geestelijk klimaat aanwijsbaar is bij vertegenwoordigers van de vernieuwingsbeweging van de jaren '20 en Dopers uit de jaren '30. Ik wil op deze wijze niet terugkeren naar het vage en onbestemde spraakgebruik, zoals wij dat bij Kühler, Van der Zijpp en Krahn

²⁷ J. Trapman, *Le rôle des 'Sacramentaires' des origines de la réforme jusqu'en 1530 aux Pays-Bas*, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 63 (1983) 1.

²⁸ O. Rudloff, *Bonae litterae et Lutherus* (Hospitium Ecclesiae. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte 14) (Bremen, 1985).

vonden. Met een woord als 'voedingsbodem' is niets gezegd. In het derde deel wil ik concreet ingaan op de vraag, of een overeenkomstige gedachtenwereld aanwijsbaar is bij de Dopers en de vernieuwers van de jaren '20. Nu wil ik de vraag van een andere zijde benaderen en er uw aandacht voor vragen, dat verschillende voorbeelden te geven zijn van het ontbreken van grenzen in de jaren '20.

Ik noem twee gevallen, die ik zelf bestudeerd heb. In het eerste geval betrof het Gerard Geldenhouwer een niet onbekende Humanist, bewonderaar van Erasmus, met wie hij bevriend was en met wie hij later in een bittere controverse verwickeld raakte. Voor ons onderwerp is echter van betekenis, dat hij in 1525 in Wittenberg was en in Saksen ook Karlstadt persoonlijk leerde kennen, dat wij hem in 1526 in Straatsburg vinden en nog in hetzelfde jaar in Worms. Daar trouwde hij en uit zijn brieven en een bewaard geschriftje uit deze tijd blijkt, dat hij onder spiritualistische invloed moet zijn geraakt, hoewel van een dergelijke groepering in Worms in die tijd niets bekend is. In 1527 kwam hij onder invloed van Denck en Hätzer. Met hun hulp vertaalde hij de profeten in het Nederlands, een vertaling die zich dus dicht aan de Wormser vertaling van de profeten van de hand van Denck en Hätzer moet hebben aangesloten, en hij vertaalde Dencks *Vonder waren lieb* in zijn moedertaal. Even later, in 1529, vinden wij hem terug in Straatsburg en bevriend met Bucer.²⁹ Moet men van deze man zeggen, dat hij binnen vijf jaar van Bijbels Humanist Lutheraan, dan Zwingliaan, dan Spirituaal-ist en daarna weer Zwingliaan is geworden? Het zou al te gek zijn! Hij is het voorbeeld van een man, die gegrepen is door de geest van vernieuwing, die op verschillende plaatsen gezocht heeft en die tenslotte als eerzaam hoogleraar aan de Universiteit van Marburg zijn uiteindelijke bestemming heeft gevonden - zonder dat men moet spreken van scherpe overgangen in zijn leven. Een tweede voorbeeld biedt de bekende bijbelvertaling van Vorsterman uit 1528.³⁰ Zij staat bekend als katholiek, in tegenstelling tot die van Liesveldt van 1526. Een nader onderzoek leerde, dat de bewerkers ervan in hun proloog aanzienlijke stukken van Luthers voorwoord op zijn Pentateuchvertaling van 1523 overnemen, en daarbij ook juist de theologische passages daaruit gebruiken. Bovendien blijken zij intensief de Wormser Profetenbijbel te hebben gebruikt. Hun orthodoxie blijkt daarmee zeer verdacht te zijn.

Ik noem deze voorvallen niet, om toch weer de these te verdedigen, dat er vóór 1530 Anabaptisme in de Nederlanden is geweest. Dat is m.i. beslist onjuist. Wel wil ik zeggen, dat de onderscheidingen, die we maken, bij alle noodzakelijkheid

²⁹ C. Augustijn, *Gerard Geldenhouwer und die religiöse Toleranz*, in: *Archiv für Reformationgeschichte* 69 (1978) 132-156.

³⁰ C. Augustijn, *De Vorstermanbijbel van 1528*, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 56 (1975) 78-94.

iets kunstmatigs hebben. Mensen uit die tijd waren gefascineerd door nieuwe denkbeelden, zij kwamen onder invloed van anderen en soms werd de ene invloed weer vervangen door de andere. Er zijn ook voorbeelden uit later tijd te noemen. Trapman b.v. wijst op de Amsterdamse theoloog Wouter Delenus, van wie het de vraag is of hij met Dopers sympathiseerde.³¹ De voorbeelden heb ik nu opzettelijk gezocht bij mensen, die met doperse of spiritualistische denkbeelden in aanraking zijn gekomen. Men kan echter verdergaan: waar stond de schrijver van de *Summa der godliker scrifturen*, of de auteur van de *Sermoenen* van Nicolaes Peeters? Het laatste onderzoek heeft aangewezen, dat Luthers invloed op hem groter is geweest dan men tot dusver heeft aangenomen.³² Maar men kan ook voorbeelden noemen uit een later periode. Onlangs is getoond, van hoe verschillende aard de invloeden waren, die op Angelus Merula gewerkt hebben.³³ Hetzelfde kan gezegd worden van Anastasius Veluanus, over wie binnenkort een studie verschijnen zal. Luther, Erasmus, Melanchton, Bullinger, het loopt voor ons idee alles door elkaar heen. Mensen hebben echter hun weg gezocht en van verschillende kanten hulp gevonden om dan hun eigen weg te gaan.

Wat is, aldus mijn volgende vraag, in dit bonte palet het eigene van de Dopers als beweging? Mijn antwoord is: dat zij als enigen een eigen organisatie hebben gevormd. Zij waren de mensen 'van het verbond'. Natuurlijk bestaan er allerlei verschillen tussen de verschillende groeperingen: op het eerste gezicht hebben Batenburgers en Mennonieten weinig met elkaar te maken. Toch is de these van b.v. Kühler en Van der Zijpp, dat er vóór, tijdens en na de gebeurtenissen in Munster 1534-'35 een grotere vreedzame nederlandse doperse beweging zou zijn geweest,³⁴ onhoudbaar gebleken. Zij is ingegeven door apologetische motieven, door de wens om de Dopers van Munster als verdwaasden, misleiden buiten de doperse beweging als zodanig te plaatsen. Het beeld is thans m.i. vrij duidelijk. De doperse beweging in de Nederlanden begint met het optreden van Melchior Hoffman in Emden. Men moet dus niet van Anabaptisten vóór dit jaar spreken. De beweging mondt uit in de revolutionaire gebeurtenissen in Munster en Amsterdam, daarna wordt ze sterk gereduceerd. Omstreeks 1538 is de doperse beweging in Vlaanderen onderdrukt,³⁵ in het Noorden duurt het tot

³¹ J. Trapman, *Delenus en de Bijbel*, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 56 (1975) 112.

³² Zie A.G. Johnston, 'The Sermons of Nicklaes Peeters: partially unmasked', in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 64 (1984) 123-143.

³³ J. Weernekens, *De theologie van Angelus Merula, met name onderzocht op invloeden vanuit de Reformatie* (Amsterdam, 1983).

³⁴ Zie W.J. Kühler, *Doopsgezinden in de zestiende eeuw*, 250; N. van der Zijpp, *Doopsgezinden in Nederland*, 37.

³⁵ J. Decavele, *Reformatie in Vlaanderen*, 315, 435.

1544-'45,³⁶ totdat ze voorlopig vernietigd is en pas in de jaren '50 leeft de beweging zowel in het Noorden als in het Zuiden weer op.³⁷ Zo kan ik de resultaten van het onderzoek in de laatste jaren wel samenvatten. De doperse beweging is niet alleen door tegenstanders, maar ook in eigen kring als eenheid ervaren. Wij kunnen achteraf de verschillen, ook de theologische verschillen die tussen de verschillende groepen bestonden, trachten te definiëren. Dit neemt niet weg, dat men moet beginnen, de beweging als eenheid te beschouwen, als een eenheid die wordt gekenmerkt juist door dat woord 'verbond'.³⁸ De term is van de Dopers zelf afkomstig en eigen aan het Noordwestduitse-Nederlandse Anabaptisme.

Men kan dit theologisch uitwerken, maar in ons verband is het belangrijker, dat het de enige term is die slechts Dopersen kan aanduiden. Men gebruikt voor Dopersen de term 'Sacramentariërs';³⁹ 'Luthers' en 'Wederdopers' kan synoniem zijn,⁴⁰ maar de benaming 'van het verbond zijn' duidt exclusief op dopers. Zo zegt Jan Joestez, bij zijn verhoor in Den Haag in februari 1534, dat waarschijnlijk in hun kring geen doopboeken worden bijgehouden, maar zij noemden hen, die tot de secte behoorden, 'te wesen van de bont'.⁴¹ Wat dit betekent, leren we in hetzelfde stuk, als wordt gezegd, dat ze niet meer naar de kerk zullen gaan omdat men daar afgoderij bedrijft en dat zij waken zullen voor dronkenschap en kwaadsprekerij. Het is een zeer interessante passage. 'Tot het verbond behoren' blijkt een dubbele spits te hebben. Het is afzondering van de bestaande kerk en afzondering van de zonde. In 1538 verklaart Geryt van Grol in Antwerpen, dat zij die herdoopt zijn zich afscheiden ('hem absenteren') van hen die van het evangelie zijn. Dezelfde man stelt kort tevoren 'herdoopt zijn' en 'in eenich verbont zijn' aan elkaar gelijk,⁴² zodat we mogen concluderen, dat hier een derde karakteristiek van het 'verbond' te vinden is. Het betekent ook, dat men zich

³⁶ A.F. Mellink, *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden 1531-1544* (Groningen/Djakarta, 1954) 416.

³⁷ J. Decavele, *Reformatie in Vlaanderen*, 1, 436.

³⁸ *The Mennonite Encyclopedia* I, Scottdale, 1955, 726 s.v. covenant theology.

³⁹ Zie J. Trapman, *NAK* 63 (1983) 3; *Documenta Anabaptistica Neerlandica* 1 (Leiden, 1975) 91; *Documenta Anabaptistica Neerlandica* 5 (Leiden, 1985) 255; C. Hille Ris Lambers, *De Kerkhervorming op de Veluwe 1523-1578 Bijdrage tot de geschiedenis van het Protestantisme in Noord-Nederland* (Barneveld z.j. (1890)) VII. Vooral de uitspraak in *Documenta Anabaptistica Neerlandica* 1 is interessant: 'soedat daeruuyt genoeg bleeck dat zij was van de secte der anabaptisten ende sacramentaryssen, die nyet en houden van tdoopsel der kinderen ende tweerdige sacrament des outaers...'.
⁴⁰ J. Grauwels, *Dagboek van de gebeurtenissen opgetekend door Christiaan Munters 1529-1545* (Assen, 1972) 37.

⁴¹ *Documenta Anabaptistica Neerlandica* 5 (Leiden, 1985) 20.

⁴² *Documenta Anabaptistica Neerlandica* 5 (Leiden, 1985) 287, 286.

afscheidt van hen, die van het evangelie zijn. En in een verslag van de gebeurtenissen in Amsterdam in 1535 is het nog even anders. Daar roepen de Dopers, die de Dam bezet hebben, de anderen die het evangelie liefhebben en die tot de Luthersen en Sacramentariërs behoren, op, om hen te helpen om de goddelozen, de priesters en de monniken, te vernietigen.⁴³ Wij moeten er rekening mee houden, dat in al deze gevallen het verslag afkomstig is van tegenstanders van de Dopers. Toch staat wel zoveel vast, dat het door Dopers gebruikt werd en dan aanduidde de afscheiding van de wereld, zoals die gestalte aannam in de katholieke kerk, in de nieuwe reformatorische bewegingen, maar ook in de zonde in het eigen persoonlijke leven. Het is dus bij uitstek een gemeenschapscheppende term die de grenzen van de boze buitenwereld markeert, die het eigene aangeeft. Dat betekent echter, dat voor het bewustzijn van de Dopers zelf en naar de mening van hun tegenstanders de Anabaptisten een wél te onderscheiden groepering vormden, een organisatie. Helaas, een studie zoals Claus-Peter Clasen die heeft geschreven over de sociale en politieke opvattingen van de Dopers⁴⁴ ontbreekt voor de nederlandse tak volledig.

Het lijkt niet van belang ontbloot, deze trek van de nederlandse Dopers, hun behoefte aan organisatie en afscheiding, te beklemtonen. Dit geldt vooral, omdat verder geen organisatievorming plaatsvond in de jaren tussen 1520 en 1550. Karakteristiek voor deze periode is immers, dat wij nergens buiten de doperse kring een ander ideaal vinden dan dat van de reformatie in de eigenlijke zin van het woord, een vernieuwing van de kerk, maar nooit een afscheiding van de kerk, een vernieuwing waarbij men meestal een beslissende rol wil toekennen aan de overheid. Woltjer spreekt in zijn verhaal over Friesland in dit geval van protestantiserenden, die ook in dit gewest in de jaren '50 en '60 talrijk waren.⁴⁵

Pas in de jaren '50 in het Zuiden, in het Noorden eerst later, kwam er een nieuwe organisatie, die van de Gereformeerden, of, als u wilt, Calvinisten. Dat betekende concurrentie. Er is een uiterst interessante plaats in een rederijkerspel, waarin pastoor en koster aan de wever, die de protestantse gedachten verwoordt, verwijten, dat hij wellicht een Doper is. De wever weigert hardnekkig, een slecht oordeel over hen uit te spreken. Maar toch valt het verwijt: 'Zij bannen, zij schelden, zij blijven uit de kerk waar Christus gepredikt wordt en de afgoden gelaakt worden'.⁴⁶ Dit kan natuurlijk pas gezegd worden, als er gereformeerde kerkdiensten zijn. Behalve het verwijt van excessieve felheid - bannen en schelden - wordt hun eigen organisatie hun kwalijk genomen. Decavele heeft

⁴³ *Documenta Anabaptistica Neerlandica* 5 (Leiden, 1985) 261.

⁴⁴ C. Clasen, *Anabaptism. A Social History, 1525-1618* (London, 1972)

⁴⁵ J.J. Woltjer, *Friesland in Hervormingstijd*, 96.

⁴⁶ L.M. van Dis, *Reformatorische Rederijkerspelen uit de eerste helft van de 16e eeuw* (Haarlem z.j.(1937)) 202.

erop gewezen, dat beide groeperingen wel zo dicht bij elkaar stonden, dat ook grensverkeer plaatsvond, ten gunste van de Dopers.⁴⁷

III

Ik kom tot mijn derde vraag: welke plaats namen de Dopers in de nederlandse samenleving in, wanneer men hun opvattingen, hun geloofsvoorstellingen, vergelijkt met die van andere groeperingen? Ik volg daarbij deze weg, dat ik eerst tracht te bepalen, op welke wijze de nieuwlichters van de jaren '20 tot '60 in het algemeen denken. Daarna vergelijk ik hun gedachtengang met die van de Dopers, teneinde te bepalen, wáár de raakvlakken en waar de verschillen liggen. Er is een interessant artikel van Alastair Duke,⁴⁸ waarin hij o.a. de belangrijkste items opsomt, die in de jaren '20 aan de orde waren. Hij noemt in de eerste plaats de aflaten, dan het vagevuur, het middelaarschap van Maria en van de heiligen, de mis, de biecht, de monniksgeloften, vasten, menselijke instellingen in de kerk als leerstukken die men bestrijdt. Daarbij is de eucharistie, of liever de reële presentie van Christus in de eucharistie het sterkst omstreden punt, dadelijk gevolgd door de aanbidding der heiligen. De vraag van de autoriteit in de kerk speelt geen belangrijke rol. Positief wordt beklemtoond het *sola scriptura*, maar pas vanaf 1525, en vanaf het begin de zaak van de evangelische vrijheid. Een heel belangrijke rol speelt de Bijbel in de volkstaal, terwijl de rechtvaardiging door het geloof geen belangrijke plaats inneemt. Duke verzucht tenslotte: 'The term 'evangelical' provides, then, a broad umbrella'.⁴⁹ Dat is waar, hoewel het m.i. zeer wel mogelijk is, enige ordening in dit bonte geheel aan te brengen. Maar eerst vraag ik uw aandacht voor enkele voorbeelden uit later tijd. In Doornik blijken eind 20er jaren/begin 30er jaren exact dezelfde kwesties te leven: Maria en de heiligen, verering van het kruis en van Maria-liederen, de beelden der heiligen en gewijd water. In het begin van de jaren '40 worden mis, vagevuur en Maria genoemd.⁵⁰ In de jaren '50 zijn voor Angelus Merula de schrift en de rechtvaardiging door het geloof alleen het één en al, in dezelfde tijd legt Anastasius Veluanus meer de nadruk op de individuele ervaring van zonde en genade. Maar zijn afwijzing van beelden, heiligen enz. liegt er niet om. In de kerkgebouwen wil hij b.v. alleen geschreven bijbelteksten en afbeeldingen van de geschiedenis van het oude en nieuwe testament toestaan. De beelden staan voor hem

⁴⁷ Zie J. Decavele, *Reformatie in Vlaanderen* 1, 620.

⁴⁸ A. Duke *The Face of Popular Religious Dissent in the Low Countries, 1520-1530*, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 26 (1975) 41-67.

⁴⁹ *Ibidem*, 64.

⁵⁰ G. Moreau, *Histoire du Protestantisme*, 70-80; Zie ook J. Grauwels, *Dagboek Christiaan Munters*, 29, 33, waar dezelfde punten worden genoemd.

gelijk met afgoden, die men dan ook moet verbranden. Misschien kan men zeggen, dat in vergelijking met de jaren '20 een zekere verdieping heeft plaatsgevonden, maar als ik lees, hoe opzettelijk slordig en oneerbiedig priesters in Friesland en op de Veluwe de mis bedienen, aarzel ik toch weer. In grote lijnen blijven de belangrijkste thema's tussen 1520 en 1550 dezelfde.⁵¹

Een zekere ordening beloofde ik. Men kan m.i. zeggen, dat zowel in het positieve als in het negatieve een bepaalde lijn te bespeuren valt. De vernieuwingsgezinden richten zich tegen allerlei kerkelijke ceremoniën, tegen bemiddelende instanties, dan ook speciaal tegen de sacramenten en het sterkst tegen het sacrament van het altaar. Zij voeren het pleit vóór vrijheid, vóór de unieke betekenis van de Heilige Schrift en vóór een geloof dat niet door werken behoeft te worden aangevuld om de mens zalig te maken. Een dergelijk complex vormt een eenheid. Het centrum van deze geloofsvoorstelling lijkt mij te zijn de behoefte aan een direct, persoonlijk contact met God. De vroomheid wordt persoonlijker, individualistischer; niet de gemeenschap staat op de voorgrond, maar de enkeling die God zoekt. Het hangt met deze individualistische trek samen, dat de bemiddeling van de kerk in het zoeken van God wordt afgewezen. Het echte contact met God voltrekt zich niet door middel van kerk of priester, maar door het Woord van God. Vandaar de beklemtoning van bijbelvertalingen en van bijbelonderzoek. Toch is het individualisme niet de beheersende trek van deze vroomheid. Eerder denken men aan de beklemtoning van het geestelijke karakter van het heil, van de dienst aan God en van de gaven van God. God is Geest en gemeenschap met hem kan zich slechts voltrekken in de geest. Aan een dergelijke behoefte komt de Bijbel tegemoet. Tot nu toe functioneerde zij in het geheel van de liturgie, nu is zij de enige echt-geestelijke instantie en daarom voertuig van de Geest bij uitstek.

Negatief bewerkt dit verlangen naar een geestelijke omgang met God verzet tegen de hulpmiddelen, waarover de kerk beschikte om de gemeenschap met God tot stand te brengen. Deze hulpmiddelen worden beschouwd als machtsmiddelen, waardoor de kerk heerschappij, tyrannie uitoefent. Tegelijk zijn deze middelen niet geestelijk, maar stoffelijk van aard. De kerk verschaft dus geen hulp op de weg naar God, maar zij staat tussen God en de mens in en belet de mens God te vinden. Het is niet toevallig, dat juist aflaten en vagevuur in de eerste jaren cruciale kwesties waren. Hier wordt de tyrannie van de kerk duidelijk zichtbaar, en wel op tweeërlei wijze. Zij beschikt over het eeuwig heil én zij gebruikt haar machtspositie onbeschoornd om daarmee geld te verdienen. Evenmin is het toevallig, dat beelden en mis al snel de scherpste aanvallen te verduren krijgen. Hier wordt immers zonder meer het heil gebonden aan het

⁵¹ Zie J.J. Woltjer, *Friesland in Hervormingstijd*, 67; C. Hille Ris Lambers, *Kerkhervorming op de Veluwe*, CXXIIIv.

stoffelijke, aan het vlees. Daarom klinkt ook luid de roep om vrijheid, vrijheid ten opzichte van de menselijke instellingen, de *traditiones humanae*, die zich in de kerk breedgemaakt hebben. In dit gehele complex speelt ook de rechtvaardiging door het geloof alleen een bepaalde rol. Minder, hebben wij gezien, dan men zou verwachten. Niet alleen minder, maar ook anders. Soms vindt men inderdaad een typisch-lutherse gedachtengang. Het is hoogmoed, toch op eigen werken te vertrouwen, ook al zijn die werken op zichzelf in de bijbelse zin van het woord goed, dus in overeenstemming met Gods gebod. Maar vaak wordt de tegenstelling anders ingevuld. Dan zijn de eigen werken de uiterlijke dingen, het door de kerk voorgeschreven ceremonieel. Dat leidt ertoe, dat die gedachte, die het meest typisch-luthers is, toch geplaatst wordt in een ander kader. Men kan zeggen, dat in de Nederlanden Luther en Erasmus de grote leidslieden zijn.⁵² Dit is m.i. juist, mits men daarbij bedenkt, dat het dan niet om concurrenten gaat, maar om aanduidingen voor twee werelden, die men als een eenheid beschouwde. Dit betekent niet, dat de vroege reformatie-periode in de Nederlanden typisch-erasmiaans was, het betekent wel dat in een geheel, waarin zeer verschillende krachten werken, één bepaalde erasmiaanse conceptie als grondtoon aanwezig is. Deze conceptie kan men weergeven met het antithetisch woordenpaar 'geest-vlees'.

Passen ook de Dopers in dit geheel?⁵³ Ik kan ook vragen: in hoeverre is hun gedachtenwereld identiek met de getekende grondtoon en in hoeverre vormen zij een eigen variant? Ik noem een enkel voorbeeld, speciaal van de beide voor het Doperdom kenmerkende gestalten van deze tijd, Menno Simons en Dirk Philipsz. Bij beiden vormt de tegenstelling vlees-geest, uitwendig-inwendig, een constituerend element van hun theologie. Men denke aan de doop- en avondmaalsleer. Menno zegt, dat de mens eerst inwendig gewassen, dat is vernieuwd moet worden, en dat hij er eerst dan toe gedrongen wordt, zich door het uitwendige teken met de Heerte verbinden.⁵⁴ Dirk Philipsz beklemtoont, dat wij bij het gebruik der uitwendige tekenen niet op de tekenen, maar op Christus zien. Niet het uitwendig teken helpt, maar alleen Christus met zijn genade.⁵⁵ Wat het avondmaal betreft, zegt Menno, dat in de gemeente aan de uitwendige mens brood en wijn uitgedeeld worden, maar de onzichtbare mens ontvangt onzichtbaar brood en onzichtbare drank, het vlees en bloed van Christus.⁵⁶ Dirk

⁵² J. Trapman, *NAK*, 63 (1983), 23.

⁵³ Zie vooral W.E. Keeney, *Dutch Anabaptist Thought and Practice 1539-1564*, (Nieuwkoop, 1968).

⁵⁴ M. Simons, *Das Fundament des Christelycken Leers* opnieuw uitgegeven door H.W. Meihuizen (Den Haag, 1967) 47.

⁵⁵ S. Cramer, F. Pijper, *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* 10 ('s-Gravenhage, 1914) 103.

⁵⁶ M. Simons, *Fundament*, 95.

zegt uitdrukkelijk, dat geestelijke spijs zoals het vlees en bloed van Christus zijn, geestelijk ontvangen moet worden.⁵⁷ Maar de tegenstelling functioneert niet slechts daar, zij doortrekt beider gehele theologie. Menno zegt over de ware predikers, dat als de Geest Gods de mens aanspoort, alleen de Geest onderwezen wordt, het pure, reine, onvermengde woord van God.⁵⁸ Uit een dergelijke uitspraak blijkt, dat de tegenstelling een absolute is, het is het één of het ander. Het lijkt waarschijnlijk, dat in de sterke nadruk op dit aspect de afweer van Munster en van de theologie van Rothmann een bepaalde rol speelt. Hij immers had gesteld, dat Christus hier op aarde in heerlijkheid zou regeren.⁵⁹

Belangrijker is echter de afwijzing van de Katholieke Kerk, die vanuit de geschetste tegenstelling geest-vlees voorvloeit. Heel duidelijk komt ze naar voren in Menno's *Meditatie*, waarin hij zijn leven in het pausdom in felle kleuren schildert. 'Ik arme zondaar heb mijn ogen in mijn boze lusten op goud en zilver, op pracht en praal gericht. ...Ik heb mijn knieën gebogen en tot een gesneden of gegoten beeld gezegd: verlos mij, gij zijt mijn God. ...Ik heb gezegd tot een zwakke, verderfelijke creatuur, die uit de aarde gekomen was, in de molen gemalen en op het vuur gebakken, die ik met mijn tanden gebeten heb en in mijn lichaam verteerd: gij zijt het, die mij uit Egypte hebt uitgeleid'.⁶⁰ De critiek richt zich, evenals we dat elders in de Nederlanden zagen, tegen beelden en mis, en is dan critiek op het stoffelijke, creatuurlijke. Bij Menno is dit typerend voor alles wat hij afwijst. Het kwaad ligt in het creatuurlijke. In hetzelfde geschrift zegt hij: 'Allerliefste Heer, nergens heb ik enig middel tegen mijn afschuwelijke zonden: geen werken, geen verdiensten, geen doop, geen avondmaal ... - anders worden de verdiensten van Christus aan de elementen en creaturen toegeschreven en toegekend'.⁶¹ Juist waar Menno alle vertrouwen op eigen werk en eigen verdiensten wil afwijzen, wordt een vertrouwen daarop dadelijk gekoppeld aan het creatuurlijke. Hij is niet de enige. Keith P.F. Moxey heeft op een dopers lied gewezen, waarin inquisiteur en gevangene redetwisten over de beelden. 'Perhaps the most dramatic example of this type of feeling' noemt hij het.⁶² De inquisiteur zegt, dat beelden toch geen kwaad doen. Of het nu de letter (van de Schrift) of het beeld is, beide zijn dood. Hij krijgt ten antwoord:

⁵⁷ S. Cramer, F. Pijper, *BRN*, 10, 114.

⁵⁸ M. Simons, *Fundament*, 116.

⁵⁹ Zie G. List, *Chiliasmatische Utopie und radikale Reformation*, München, 1973, 207f.

⁶⁰ M. Simons, *Meditatie*, in: *Opera Omnia Theologica* (Amsterdam, 1681) 59v.

⁶¹ *Ibidem*, 63v. De woorden '...anders worde die verdiensten Christi den elementen unde creatueren toegeschreven unde gegeven' komen alleen voor in de eerste druk, *Voele goede leringhen op den 25. Psalm* (1539).

⁶² D.F. Moxey, *Image Criticism in the Netherlands before the Iconoclasm of 1566*, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 56, 1976, 160.

‘Dat ons de heylige Schriftuere
 Gegeuen is vanden heyligen Geest
 Tot oprechten labuere (= werk, arbeid)
 Maer Beelden ende Afgoden
 Heeft God so sterck verboden
 Die Beelden oft Afgoden maken
 Die zijn vermaledijt
 So(= zoals) God dat selue belijt
 De Helsche pijn sal hy smaken’.⁶³

Het is bijzonder interessant, dat woord en beeld hier tegenover elkaar gesteld worden.

Ik hoop, dat hiermede duidelijk is geworden, dat de denkbeelden der Dopers in hoge mate overeenkomen met die van hun tijdgenoten in de Nederlanden.⁶⁴ De overeenkomst heeft betrekking niet op bijkomstigheden, maar op een grondstructuur van hun denken en op de argumentatie van hun afwijzing van het oude geloof. De vraag kan gesteld worden, of de eigenheid van het nederlandse Doperdom in vergelijking met andere doperse groepen te danken is aan hun verworteling in het nederlandse godsdienstige klimaat. Intussen mag dan wel de vraag gesteld worden, of de Dopers ook een eigen variant vertegenwoordigen binnen het nederlandse denken. Om dat aan te geven, keer ik terug tot het rederijkersstuk, waaruit ik reeds citeerde. Op de uitroep van de koster, dat de wever het eens zou zijn met de Dopers, reageert de wever fel: ‘Ik houd hen net zo voor monniken, als jullie zijn, bijgelovige lieden, aanmatigend’.⁶⁵ Dan zinspeelt hij op Handelingen 15 vs. 10 en zegt, dat de Dopers lasten gemaakt hebben, die noch zichzelf noch anderen dragen kunnen. Een uitspraak, die er niet om liegt! Petrus waarschuwt in deze passage immers tegen de eis, dat ook de heidenchristenen weer aan de wet van Mozes gebonden zouden worden. Het komt, aldus Petrus, op de genade aan.

Daarmede heeft de wever een verwijt laten horen, dat m.i. niet alle grond mist. Reeds bij Menno treft een zekere krampachtigheid, die hierop berust, dat hij de Bijbel als wetboek hanteert, zodat juist het appel op de vrijheid gevaar loopt, te verzanden in een nieuw wetticisme. Bij velen in de Nederlanden wordt het onderscheid geest-vlees zo uitgewerkt, dat tegenover de dwang van alle regels van de bestaande kerk de vrijheid komt te staan van de geestelijke mens. Bij Menno

⁶³ S. Cramer, F. Pijper, *BRN 2* ('s-Gravenhage, 1904) 601.

⁶⁴ J. Decavele, *Reformatie in Vlaanderen* 1, 608 zegt: ‘De leer van Menno sloot nauw aan bij het sacramentarisme en het biblicisme zoals die tevoren in Vlaanderen gegroeid waren’.

⁶⁵ L.M. van Dis, *Reformatiorische Rederijkersspelen*, 202.

evenwel leidt de nauwe binding aan de Heilige Schrift, die op een naïeve wijze zeer direct in het leven wordt toegepast, tot een nieuwe dwang. Natuurlijk, de wever overdrijft, het is niet altijd zo. Maar soms is meer wet dan evangelie aanwezig. Menno is daarin zeker geen eenling. Dirk Philipsz zegt uitdrukkelijk, dat eerst de wet gepredikt moet worden, daarna het evangelie, eerst Gods toorn en oordeel, daarna de barmhartigheid.⁶⁶ Nog duidelijker vind ik zijn uiteenzettingen over het ontvluchten van de afgoderij, waarin hij als algemene regel stelt: Alles wat God niet geboden en met een uitdrukkelijk schriftwoord heeft ingesteld, verbiedt hij ook te doen.⁶⁷ In hetzelfde verband geeft Dirk Philipsz echter ook een prachtige uiteenzetting over vrijheid. Zij bestaat niet daaruit, dat een mens mag veinzen. Wel betekent zij, dat wij verlost zijn van duivel, zonde, dood en hel en ook van alle voorschriften van de wet. Wij zijn knechten geworden van de Heer. Dan volgt een loflied op de liefde, die de vervulling der wet is, zonder enig wetticisme.⁶⁸ Ik suggereer dan ook niet, dat de wever gelijk heeft. Evenmin als het Calvinisme kan men het Doperdom afdoen met het woord 'wetticisme'. Dat neemt niet weg, dat ik durf stellen, dat een wettische lijn valt te ontdekken.

Ik tracht, zeer kort enkele conclusies te formuleren.

1. In de vroege reformatieperiode neemt vanaf 1530 het Doperdom een eigen plaats in. Een zoeken naar wortels in het Sacramentarisme of in de Moderne Devotie is zinloos.
2. Het eigene van de Dopers ligt naar hun eigen en anderer besef in de afzondering, in de gemeentevorming. Theologisch wordt dit uitgewerkt in de notie van het verbond.
3. Het nederlandse Doperdom staat niet los van de religieuze tendensen van de tijd. Het heeft deel aan het in de Nederlanden aanwijsbare grondmotief van de tegenstelling tussen geestelijk en stoffelijk.
4. Dit grondmotief vindt zijn positieve uitwerking in een hoogschatting van het Woord als de enige bemiddelende instantie tussen God en mens en een leer van de rechtvaardiging door het geloof alleen, waarin geloof in tegenstelling staat tot uitwendige werken, werken op het terrein der ceremoniën.
5. Negatief wordt dit grondmotief zo uitgewerkt, dat van daaruit de polemiek tegen de oude kerken een bestrijding van dwang en van het creatuurlijke is.
6. Ondanks andere geluiden is in de wijze, waarop de dopers dit grondmotief uitwerken, een legalistische trek onmiskenbaar aanwezig.

⁶⁶ S. Cramer, F. Pijper, *BRN* 10 ('s-Gravenhage, 1914) 217.

⁶⁷ *Ibidem*, 185.

⁶⁸ *Ibidem*, 196v.

De beginperiode van het Nederlands Anabaptisme in het licht van het laatste onderzoek

Deze bijdrage zal in de eerste plaats het eigenlijke begin van de doperse beweging in Nederland, de jaren 1530/31 met de verschijning van Melchior Hoffman in Emden en van Jan Volckertsz Tripmaker in Amsterdam, benevens de aansluitende wat vage periode 1531-1533 behandelen. Vervolgens zal enige aandacht gewijd worden aan de Munsterse fase van 1534/35 en de nasleep daarvan en ten slotte zal de wederopbouw der beweging onder leiding van Menno Simons in de jaren 1540-1560 in het kort belicht worden. Een centraal thema in het geheel zal de relatie van Sacramentisme en Anabaptisme zijn, die zich voortdurend in de onderscheiden fasen opdringt.

Dat de beweging in Zürich ontstond, zoals W. Nijenhuis onlangs schreef in een bespreking van mijn *Documenta Anabaptistica Neerlandica II. Amsterdam 1536-1578*, zal vermoedelijk niet iedereen onderschrijven, zeker niet de auteurs van de bekende verhandeling 'From monogenesis to polygenesis: the historical discussion of anabaptist origins'.¹ Wat betreft de Nederlanden is de invloed van het Zwitserse doperdom op zijn best een indirecte en is Straatsburg, vanwaar Melchior kwam, een veel belangrijker centrum. Maar de geschiedenis van de eerste jaren van het Nederlands Anabaptisme tot aan de opkomst van de Munsterse beweging is tamelijk duister, zoals Kühler reeds opmerkte in een van de eerste hoofdstukken van zijn hoofdwerk.² Zonder twijfel was de verschijning van Melchior Hoffman, 'de vader van het Nederlands Anabaptisme' (S. Cramer),³ te Emden in de loop van het jaar 1530 van beslissende betekenis.

Het graafschap Oost-Friesland en zijn hoofdstad Emden namen in het toenmalige Duitse rijk een zeer ondergeschikte plaats in, maar in de geschiedenis der Hervorming kenden zij hun eigen karakteristieke ontwikkeling. Bovendien bestonden er nauwe contacten met de aangrenzende Nederlanden. De bronnen ten aanzien van Melchior's verblijf en werkzaamheid te Emden zijn zeer schaars, hetgeen mede toe te schrijven is aan de geringe mate van vervolging in dit gewest van overheidszijde. Althans twee sympathiserende Nederlanders bevonden zich in 1530 aldaar: de Fries Sicke Frericxz en de Hollander Jan Volckertsz

¹ *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 39, 3, blz. 252. J.M. Stayer, W.O. Packull, K. Deppermann, *Mennonite Quarterly Review* 49, 1975.

² W.J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Haarlem, 1932) 65.

³ *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* V, S. Cramer ed. ('s-Gravenhage, 1909) 127.

Tripmaker uit Hoorn. Sicke vertrok spoedig naar Leeuwarden, waar hij op 20 maart 1531 op het schavot werd terechtgesteld, zoals ook Menno Simons in zijn geschriften vermeldt.⁴ Hij was de eerste martelaar van het Nederlandse Anabaptisme, de eerste van vele honderden die gedurende de zestiende eeuw in deze gewesten vielen (te Leeuwarden nog in 1574!). Jan Volckertsz verbreidde de nieuwe leer te Amsterdam en op sommige andere plaatsen (te Utrecht en in de omgeving van Den Haag, voor zover wij weten)⁵ en hij won gedurende het jaar 1531 een aantal volgelingen. Toen werd hij op last van het Hof van Holland te Amsterdam met negen anderen gevangen genomen. Keizer Karel V zelf, die op dat ogenblik te Brussel verbleef, werd door de Haagse raadsheren geraadpleegd om te weten wat men aan moest met deze nieuwe, tot dan toe hier te lande onbekende ketters.

We kennen niet vele bijzonderheden over het proces van Tripmaker want er staan ons slechts enkele gegevens ter beschikking uit een Amsterdamse anonieme kroniek, uit rentmeestersrekeningen en brieven van het Hof.⁶ Een van de tien gevangenen was een Brabantse priester, Jan Airtsz van Diest, die een aparte behandeling kreeg en enkele maanden later dan de anderen terechtgesteld werd. Hoffman was blijkbaar zeer onder de indruk van de wrede dood van zijn Amsterdamse aanhangers en gaf toen opdracht om de toediening van de doop voor twee jaar op te schorten. Er werden in de volgende jaren (1532/1533) dus geen nieuwe aanhangers gewonnen, maar er bestond reeds een kern van personen die gedoopt waren door Hoffman of door Tripmaker, althans te Amsterdam. Onder dezen was Bartholomeus boekbinder van Halle (uit Brabant) bijzonder belangrijk, voorts waren er Pieter Houtzager, die misschien een Fries was en Willem Kuiper van Heusden (ook uit Brabant), die een misschien Deense vrouw Margaretha had. Bartholomeus was nogal bewegelijk, want in 1530 was hij reeds gebannen uit Friesland, waar hij uitgebreid gesproken had met de welbekende latere bisschop van de Amsterdamse doperse gemeente Jacob van Kampen.⁷ Bartholomeus en Pieter worden in een overheidsmemorie over de ketterij te Amsterdam uit 1536 'de principaelste van de secte van de sacramentisten' genoemd.⁸ Dit werd hier gezegd met betrekking tot de jaren na 1531, dit ondanks de evenzeer in het stuk vermelde doop van deze twee personen. Bedacht moet worden dat de aanhangers van Tripmaker het avondmaal plachten te vieren door het brood te breken, 'wetende dat dat geen sacrament en was,

⁴ *Documenta Anabaptistica Neerlandica I. Friesland en Groningen 1530-1550* (Leiden, 1975) 4.

⁵ *Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins* I, 1863, 364. *Documenta* I, 172.

⁶ *Documenta Anabaptistica Neerlandica V. Amsterdam 1531-1536* (Leiden, 1985) 1-6.

⁷ *Documenta* I, 3.

⁸ *Documenta* V, 255.

maer alleenlyck in de commemoratie van de passie ons Heeren'.⁹ De zuivere symbolische interpretatie van de betekenis van deze ceremonie was dus in de kring van Hoffmans volgelingen toonaangevend. De overheid maakte geen onderscheid tussen sacramentisten en anabaptisten te Amsterdam op dat moment blijkens het aangehaalde getuigenis. Blijkbaar vielen de overgebleven leden van de nieuwe sekte weer terug in het oude sacramentistische spoor na de ramp van 1531. Zij werden door de stedelijke regering oogluikend geduld, want deze was over het geheel tamelijk liberaal gezind in godsdienstige aangelegenheden.

Hoffman zelf verscheen opnieuw in de Nederlanden omstreeks het jaar 1532. Wij weten nu dat enkele van zijn geschriften te Deventer gedrukt werden door Albert Paffraet, zoals zijn traktaat over de menswording Van der waren hochprachtlichen eyningen magestadt gottes en zijn Een waraftyghe tuchenisse unde gruntlyke verclarynge wo die worden tho den Ro. IX. Ca. van dem Esau und Jacob soldeen verstaen worden.¹⁰ Volgens Nicolaas Blesdijk in diens onlangs ontdekte Oorspronck ende anvanck des sectes welck men wederdoper noemt ('probably the most important Anabaptist source discovery since the finding of the Kunstbuch in 1955', zegt J.M. Stayer)¹¹ werd Melchior bij dit werk geholpen door Bartholomeus als vertaler. Deze verschaftte hem te Deventer ook onderdak. Door middel van zijn geschriften kan Melchior aanzienlijke invloed op zijn Nederlandse volgelingen te Amsterdam en elders uitgeoefend hebben. De Leeuwarder barbier Obbe Philips, die nog niet gedoopt was, verhaalt dat hij de boekjes van Hoffman over de doopen andere geloofsartikelen las (misschien de Ordonnantie Godts) en ook zijn Auslegung der heimlichen Offenbarung Joannis.¹² Ook werd hij ingelicht over de stand van zaken in Straatsburg, waar de in 1533 gevangen genomen Hoffman en zijn discipel Cornelis Polderman uit Middelburg als de gewaande Elia en Henoch een groeiende aanhang verwierven. Ook Jan Beukelsz van Leiden, de doperse leider te Munster uit de jaren 1534/35, had de voornaamste geschriften van Melchior over de doop, de menswording, het sacrament, de vrije wil gelezen, zoals hij later heeft meegedeeld.¹³

Afgezien van de Nederlanden was ook de ontwikkeling der dingen in de Westfaalse bisschopsstad Munster in deze jaren van belang. Deze stad had haar

⁹ *Documenta* V, 19.

¹⁰ K. Deppermann, *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation* (Göttingen, 1979) 348.

¹¹ *Archiv für Reformationsgeschichte, Literaturbericht* 14, 1985, 67. S. Zijlstra, *Nicolaas Meynderts. van Blesdijk. Een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme* (Assen, 1983) 151.

¹² *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* VII, S. Cramer ed. ('s-Gravenhage, 1910) 123 vlg.

¹³ *Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich*, C.A. Cornelius ed. (Münster, 1853) 399.

eigen Reformatiegeschiedenis, waarin Bernhard Rothmann een grote rol speelde vanaf 1531. In de volgende jaren werd een aanzienlijke invloed uitgeoefend vanuit de Nederlanden door predikanten als Hendrik Rol met name. Deze was geboren te Hilversum in Gooiland, zoals we nu zeker weten,¹⁴ hij was eerst Karmeliet, maar ging later met pauselijke toestemming over tot de Johannieten.¹⁵ Omstreeks 1530 was hij in dienst van de graaf van Buren en diens vrouw te Ysselstein. Hij bracht toen een bezoek aan Augsburg tijdens de rijksdag en ontmoette er Butzer.¹⁶ Daarna trad hij in dienst van de drost van Wassenberg in het Gulikse en in 1532 ging hij naar Munster. Waarschijnlijk was hij de schrijver van het werk *Die Slotel van dat secreet des nachtsmaels*. Binnen Munster was hij een invloedrijk mentor van Rothmann in de periode 1532/33. Blesdijk en anderen noemen Rol een vroege leerling van Melchior.¹⁷ In elk geval speelde hij een gewichtige rol bij de radicalisering die in Munster gedurende het jaar 1533 plaatsvond. De uitkomst hiervan was de verschijning van de *Bekentnisse van beyden sacramenten, doepe unde nachtmale* in november 1533, geschreven door Rothmann en mede ondertekend door Rol en andere predikanten. Polderman in Straatsburg beriep zich mede op deze *Bekentnisse* als een teken van de toenemende invloed der melchiorieten elders. Rol zelf zou het geschrift naar de Nederlanden brengen, toen hij Munster tijdelijk moest verlaten op het einde van 1533.

Aldaar had zich intussen een meer zelfstandige ontwikkeling voorgedaan door toedoen van Jan Beukelsz van Leiden en Jan Mathijsz van Haarlem. Het is moeilijk te zeggen wie van deze beide personen de meest beslissende invloed had. De Haarlemse bakker trad op als een charismatisch profeet, de Leidse kleermaker had meer iets van een intellectuele plannenmaker. Jan Beukelsz bezocht Munster en enige andere plaatsen in Westfalen reeds in de zomer van 1533.¹⁸ Hij werd toen vergezeld door enige anderen, onder wie vermoedelijk Gerrit boekbinder van Nijenhuis, een gewezen priester, die later zijn raadsheer werd. Zij ontmoetten de Munsterse lakenhandelaar Bernt Knipperdolling en Rothmann. Na zijn terugkeer in Leiden kreeg Jan Beukelsz daar omstreeks Allerheiligenbezoek van Jan Mathijsz. Deze bleef veertien dagen bij hem en doopte hem toen, waarmee de Haarlemse profeet een initiatief nam dat afweek van Melchior's afwachtend beleid (zij waren 'in ongelichen verstande des weder-

¹⁴ *Documenta* II (Leiden, 1980) 35.

¹⁵ W. Kohl, 'Heinrich Roll. Beiträge zu seiner Biographie', *Studia Westfalica*, M. Bierbaum ed. (Münster, 1973) 190 vlg.

¹⁶ C.A. Cornelius, *Geschichte des Münsterischen Aufruhrs* II (Leipzig, 1860) 338.

¹⁷ *BRN* V, 33. Zijlstra, *Blesdijk*, 154.

¹⁸ *Augenzeugen*, 370.

doepens verlopen').¹⁹ Het door Melchior op het dopen gestelde verbod werd hiermee opgeheven. Jan Mathijsz verzamelde de Amsterdamse kern van ongeveer negen personen (dit waren de 'sacramentisten', die reeds door Tripmaker gedoopt waren) en verkondigde toen zijn nieuwe, nog geweldloze boodschap als profeet van Godswege die zich geroepen voelde om tegen Melchiors wil de leiding te nemen. Hij ontmoette in deze kring hevig verzet, zoals Obbe Philips zegt in zijn Bekentenisse die tot dusver de enige bron voor deze episode was.²⁰ Obbe was zelf ter plaatse niet aanwezig, maar naast Bartholomeus en Pieter verscheen ook Rol hier, komende uit Munster met de Bekentenisse van beyden sacramenten, naar Blesdijk in zijn Oorspronck meedeelt.²¹ Jan Beukelsz was nog in Leiden en kwam pas na Kerstmis 1533 te Amsterdam, toen Rol reeds weer terugging naar Munster na zijn belangrijke zending vervuld te hebben. Zo hadden Rol en de Munsterse Bekentenisse een grote invloed op een beslissend ogenblik in de ontwikkeling van het Nederlandse Anabaptisme. Ook Menno Simons kende dit geschrift en gaf er aanhalingen uit in zijn geschriften.²²

De doopbediening werd nu op grote schaal hervat en de welbekende leiders Bartholomeus, Pieter en Willem (bij Obbe abusievelijk Dirk genoemd) en ook Jan Beukelsz en Gerrit boekbinder werden als apostelen uitgezonden. Behalve Holland zelf waren Friesland en Munster de belangrijkste plaatsen van bestemming, omdat aldaar sacramentisten op de grens van het doperdom te vinden waren. Obbe Philips noemt uitdrukkelijk de 'Zwinghelsche' te Leeuwarden, die de nieuwe leer blijkbaar bestreden.²³ De eerste apostel in Friesland moet Pieter houtzager zijn geweest, want hij heeft reeds veertien dagen voor Kerstmis op het platteland de doop bediend.²⁴ Hij verkondigde dat de dag des oordeels naderde en dat de doop vereist was voor de redding der gelovigen. Jan Beukelsz en Gerrit boekbinder verbreidden hun boodschap in de steden van Zuid-Holland en daarna ook in het Noorderkwartier van het gewest (te Hoorn, Enkhuizen, Alkmaar). Te Amsterdam nodigde een burgemeester de toekomstige koning van Zion bij zich aan tafel! Bartholomeus en Willem kwamen te Munster aan op de vooravond van Driekoningen (5 januari 1534). Zij doopten de voornaamste predikanten (Rothmann, Rol e.a.) en zetten daarop hun reis voort naar Friesland. Te Leeuwarden ontmoetten zij de kring van Obbe, bestaande uit veertien of vijftien personen, die allemaal door hen werden gedoopt. Obbe zelf werd bij

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *BRN* VII, 127 vlg.

²¹ Zijlstra, *Blesdijk*, 154 vlg.

²² H.W. Meihuizen, *Menno Simons. Yveraar voor het herstel van de nieuwtestamentische gemeente 1496-1561* (Haarlem, 1961) 11, 97.

²³ *BRN* VII, 130.

²⁴ *Documenta* I, 24.

handoplegging tot doper aangesteld voor Friesland en ook voor de Groninger Ommelanden. Zijn broer Dirk Philips werd iets later door Pieter houtzager gedoopt.

Jan Beukelsz en Gerrit boekbinder werden ook naar Munster gezonden, waar zij op 13 januari aankwamen. Onderweg bezochten zij de stad Zwolle in de Ysselstreek vanwaar Gerrit afkomstig was (hij doopte er ook).²⁵ Deventer, dat een belangrijk centrum van het Anabaptisme werd, werd vermoedelijk rechtstreeks vanuit Munster gewonnen. Te Munster traden zij in contact met de voor-aanstaande leidslieden Knipperdolling en Rothmann, die zij reeds van hun vroeger bezoek in 1533 kenden. Zij bleven in de stad en nodigden later ook Jan Mathijsz uit daar te komen. Deze kwam in de loop van februari aan, nadat de dopers vaste voet te Munster hadden gekregen langs tamelijk legale weg, door burgemeestersverkiezingen. Bartholomeus, Pieter en Willem keerden te Amsterdam terug na hun zending voltoerd te hebben.

Intussen had Jacob van Kampen, een droogscheerder, die ook uit de Ysselstreek afkomstig was, in de Amstelstad het ambt van plaatselijk doper aanvaard in opdracht van Pieter houtzager. Hij won er vele aanhangers, zoals eveneens het geval was in de naburige plaatsen Westzaan en Wormer. Gedurende de volgende maanden vond een snelle uitbreiding der beweging plaats in vele steden en dorpen van Holland met name (hoewel een plaats als Benschop in het Utrechtse ook vele herdoopten kende). Er viel in deze tijd slechts één prominente martelaar, Jan Joosten, een gewezen priester afkomstig uit Goeree, die in Noord-Holland gedoopt had.²⁶ Een zeer opzienbarende gebeurtenis was de uittocht van enige duizenden mannen en vrouwen uit Holland en andere gewesten der Nederlanden op het eind van maart 1534 (voor Pasen), nadat Jan Beukelsz een oproep vanuit Munster had laten uitgaan. Deze beweging met een massaal karakter kan mede beïnvloed zijn door sociale en economische omstandigheden van deze jaren. De Oostzeehandel werd belemmerd door de oorlog met Denemarken en Lübeck, werkloosheid heerste in de Hollandse steden. Hoewel deze uittocht goed voorbereid en georganiseerd was, slaagden de deelnemers er niet in het Nieuwe Jeruzalem in Munster te bereiken. Zij werden met hun schepen aan de overzijde van de Zuiderzee in de buurt van Zwolle tegengehouden. Dit hele gebeuren vond plaats in een sfeer van hoopvolle verwachting, die zo karakteristiek is voor de melchiorieten in het algemeen. Wonderen speelden er een grote rol bij, zoals deze naar men zei waren voorgekomen te Munster, toen de dopers de stad in bezit namen in februari 1534.

Leidende figuren als de drie dopers Bartholomeus, Pieter en Willem gingen te Amsterdam, nadat de uittocht aldaar reeds gedeeltelijk verhinderd was, tot

²⁵ *Documenta* V, 221.

²⁶ *Documenta* V, 19 vlg.

een wanhoopsdemonstratie over. Met opgeheven zwaard liepen zij door de straten onder het uitstoten van kreten, maar zij werden spoedig gevangen genomen en dan te Haarlem terechtgesteld.²⁷ Een beraamde aanslag op de stad tegen het eind van april, nadat vele herdoopten teruggekeerd waren uit Overijssel, mislukte ook en er vielen opnieuw slachtoffers. Tevergeefs hadden de broeders gepoogd de stad zonder bloedstorting in handen te krijgen, zoals hun aanvoerders wilden.²⁸ Zelfs Hendrik Rol, die Munster verlaten had en daarna de doop propageerde aan de Nederrijn (met name te Wezel) had een profetie van deze aard goedgeheten. Ook Obbe Philips kwam in deze tijd naar Holland met enige van zijn volgelingen. Rol reisde in april naar Straatsburg en had dus weer aanraking met het oorspronkelijke centrum van het melchioritisme.²⁹

Gedurende de zomer van het jaar 1534 was er een periode van betrekkelijke stilstand der beweging. De magistraat van Amsterdam, die tegen de aanslag van april was opgetreden, was zelf verdacht op het punt van zijn godsdienstige sympathieën. Toen stadhouders Hoogstraten in de stad kwam in oktober samen met leden van het Hof van Holland vroeg hij uitdrukkelijk welke personen onder hen verdacht waren 'van de luyttery, anabaptisterie ende sacramentarie'.³⁰ Tegen de winter kreeg het doperdom in Holland nieuwe impulsen uit Munster, vanwaar een aantal boodschappers gezonden werd om de Nederlandse broeders tot actie op te wekken. De belangrijkste van hen waren Gerrit boekbinder, nu raadsheer van koning Jan Beukelsz, en Jan van Geelen, dienaar van koningin Dieuwertje (de weduwe van Jan Mathijsz) en evenals Gerrit afkomstig uit Overijssel. Boekbinder had een ontmoeting met Jacob van Kampen en Obbe Philips te Amsterdam, waarbij hij zich beriep op het juist verschenen Munsterse geschrift *Restitutie van Rothmann*.³¹ Jan van Geelen was de aanvoerder van een wat agressievere campagne die enkele weken later begon, rond Kerstmis 1534, nadat Rothmanns Van der wrake was gepubliceerd. Hij sprak eveneens met de Amsterdamse bisschop Jacob van Kampen, die echter niet van zins was om dit soort plannen te omhelzen, die de bedoeling hadden Amsterdam en andere steden (Deventer bijvoorbeeld) in te nemen. Alleen in het geval dat er duidelijke tekenen uit de hemel kwamen, zoals te Munster gebeurd was, was hij bereid zich bij zulk een onderneming aan te sluiten.³²

Voorbereidingen voor een gewapende aanval werden in het huis van Jan

²⁷ *Documenta V*, 25 vlg.

²⁸ *Documenta V*, 34.

²⁹ *Quellen zur Geschichte der Täufer VIII. Elsass II. Stadt Strassburg 1533-1535*, M. Krebs en H.G. Rott eds. (Gütersloh, 1960) 299 vlg.

³⁰ *Documenta V*, 47.

³¹ *Documenta V*, 179.

³² *Documenta V*, 156.

Beukelsz te Leiden getroffen door Cornelis van den Briel en ook op andere plaatsen, maar alle pogingen om in Holland en in het bijzonder te Amsterdam tot handelen over te gaan mislukten in deze winter. Te Deventer, waar Gerrit boekbinder ook verscheen werd de gehele opzet in de kiem gesmoord. Er vielen weer vele slachtoffers, onder hen Boekbinder zelf, die incognito te Utrecht de dood vond.³³ Na dit algemene fiasco vond weer een wanhoopsdemonstratie plaats te Amsterdam, die van de twaalf naaktlopers in de nacht van 10/11 februari 1535, juist toen de vastentijd begon.³⁴ De gehele doperse beweging werd teruggedrongen, de aanvoerders die nog in leven waren, zoals Jacob van Kampen, die geweigerd had om aan de actie van de naaktlopers deel te nemen, hielden zich schuil. Obbe Philips werd te Groningen gevangen genomen na de bijeenkomst te 't Zandt bijgewoond te hebben, waar een duizendtal mensen een tijdlang door de extatische profeet Herman schoenmaker werden meegesleept.³⁵ Maar ook hier schoot het organisatorisch vermogen om de opmars naar Munster te leiden ten einde die belegerde stad te helpen ontzetten te kort, alle radicale kreten ten spijt. In Friesland slaagden Jan van Geelen en anderen er in om enkele honderden aanhangers bijeen te krijgen die de viering van de mis met Pasen niet wilden bijwonen. Zij veroverden de zeer belangrijke Cisterciënser abdij Oldeklooster nabij Bolsward.³⁶ Menno Simons was toen nog pastoor te Witmarsum in de onmiddellijke nabijheid. Na een week werd de gehele beweging door de troepen van stadhouder Schenck van Tautenburg in bloed gesmoord. Een schrikbewind heerste op dat ogenblik in Friesland, evenals in de steden van Holland en enkele andere Nederlandse gewesten. De autoriteiten waren nu meer optimistisch ten aanzien van de mogelijkheid om het Anabaptisme geheel te onderdrukken, nadat het reeds zo zware verliezen had geleden. Procureur-generaal Reynier Brunt van Holland vermoedde echter dat het moeilijker zou zijn om de sekte der 'sacramentisten ende luyteristen' uit te roeien.³⁷

Hier wordt de mogelijkheid aangestipt dat de dopersen misschien terug zouden vallen in de bedding van de oude sacramentistische stroom van de late jaren twintig (zoals we ook zagen gebeuren in 1531-1533). Op sommige ogenblikken had het Anabaptisme een massaal karakter aangenomen: in maart 1534, toen de uittocht naar Munster plaatsvond, opnieuw in januari 1535 op het platteland

³³ *The Dutch dissenters. A critical companion to their history and ideas*, I.B. Horst ed. (Leiden, 1986) 129.

³⁴ *Documenta* V, 109 vlg.

³⁵ *Documenta* I, 111 vlg.

³⁶ *Documenta* I, 29 vlg.

³⁷ Brief van 24 maart 1535 (Stukken afkomstig van ambtenaren van het centraal bestuur tijdens de regering van Karel V, 93, Algemeen Rijksarchief Den Haag).

van Groningen en in maart in Friesland. De Amsterdamse gemeente zou volgens sommige opgaven honderden of zelfs duizenden aanhangers geteld hebben. De grote meerderheid van de doperse beweging in de Nederlanden en vele van haar leidslieden ook waren ambachtslieden en behoorden dus tot de kleine burgerij. Evenwel ontbraken personen uit de hogere standen niet, met name te Amsterdam en te Deventer. Waarschijnlijk was het sacramentisme zeer verbreid onder de magistraat en de leidende kringen van Amsterdam. De naaktlopers noemden enkele burgemeesters zoals Pieter Colijn hun broeders.³⁸ Te Deventer steunde de patricische familie Van Wynssem de doperse gemeente.

Zonder twijfel rekende Jan van Geelen op bijstand van de kant van de stedelijke overheid bij de aanslag op Amsterdam van 10 mei 1535. Bovendien had hij contact opgenomen met een geheime agent van de Brusselse regering en op deze manier verwierf hij enige speelruimte bij de voorbereidingen en uitvoering van zijn plannen. Deze hele affaire is in een sfeer van intrige gewikkeld. Formeel was de verovering van Munster ten behoeve van de Habsburgers het doel, maar in het geheim werden voorbereidingen voor een gewapende aanval op Amsterdam getroffen. Behalve de keizerlijke agent Pieter van Montfoort speelde ook de stadsleraar in Grieks en Hebreeuws Wouter (Delenus) een rol. Hij was een soort sacramentist met doperse sympathieën, in zijn lessen verklaarde hij de Griekse tekst van Johannes 6:51 betreffende het avondmaal.³⁹ Bisschop Jacob van Kampen hield zich afzijdig, omdat hij de hele zaak niet vertrouwde. De aanslag zelf had een putschachtig karakter, er waren slechts veertig of vijftig man in betrokken, hoewel er in de stad een veel groter aantal aanhangers aanwezig was, ten dele vluchtelingen van elders. Op het beslissende ogenblik mislukte de opzet, omdat de doperse groep geïsoleerd bleef. Tevergeefs deed zij een beroep op 'dandere den evangelie lieffhebbende van der secte lutherije ende sacramentisten' tegen de goddeloze papen.⁴⁰ Burgemeester Pieter Colijn, misschien in de behoefte zich van alle blaam te zuiveren, leidde een tegenaanval, waarin hij met enkele anderen sneuvelde. Ten slotte, toen de nederlaag der dopers onvermijdelijk bleek, liet ook Jan van Geelen zich doden in de verbitterde strijd. Jacob van Kampen werd ontdekt in zijn schuilplaats en op de gruwelijkste wijze ter dood gebracht. Wouter Delenus werd niet berecht, maar hij moest de stad verlaten, Pieter van Montfoort werd later begenadigd.

In de zomer van 1535 werd Munster heroverd door de troepen van de bisschop en zijn bondgenoten. De doperse beweging in Westfalen en de Nederlanden leed in deze tijd ernstige verliezen, maar werd niet geheel vernietigd. Op het Groningse platteland met name leefde zij nog voort onder het nieuwe leider-

³⁸ *Documenta* V, 260.

³⁹ *Documenta* V, 234 vlg.

⁴⁰ *Documenta* V, 261.

schap van Jan van Batenburg (een spruit uit de onwettige tak van die adellijke familie), die Obbe Philips meer en meer overschaduwde.⁴¹ Laatstgenoemde beschouwde bondgenoten als de Batenburgers als valse broeders. In het Westfaalse gebied waren de aanhangers van Hendrik Krechting, de gewezen kanselier van koning Jan Beukelsz, die uit Munster ontkomen was, nog talrijk.⁴² Op de bekende conferentie te Bocholt in augustus 1536 slaagde Obbe's discipel David Joris van Delft er in een bemiddelingsvoorstel aanvaard te krijgen door alle aanwezigen, zodat hij voor enige tijd de meest centrale figuur van de hele beweging in de Nederlanden werd. Obbe trok zich weldra geheel terug, Menno Simons, die in januari 1536 het pausdom verlaten had, was pas een beginner, maar door zijn geschriften zou hij gaandeweg de invloed van David Joris tegengaan. De extremist Batenburg werd in 1538 te Vilvoorde terechtgesteld. In deze periode van reactie der jaren na 1535 handhaafden zich ongetwijfeld op sommige plaatsen doperse kernen, maar we kunnen ook weer een primaire aandacht voor het sacramentisme opmerken. Te Amsterdam vond in 1537 een proces plaats, waarin de beklaagden van doperse oorsprong waren, maar nauwelijks over de doop spraken. Ook informeerde de magistraat niet uitdrukkelijk naar het punt van de doop, terwijl vraagstukken als het avondmaal en andere uitvoerig werden besproken.⁴³ Niettemin werd een welbekende Westfaalse doper, Peter glas-maker, door leden van deze groep genoemd. Pas in 1538 zouden de evangelisch gezinde elementen uit de Amsterdamse magistraat verdreven worden en door strenge rooms-katholieken vervangen.

Sedert het begin van de jaren veertig werd de gemeenschap der dopersen in de Nederlanden geleidelijk weer opgebouwd onder het leiderschap van Menno, bijgestaan door Dirk Philips (vooral als auteur) en Gielis van Aken als doper, na 1550 ook door Leenaert Bouwens. De invloed van de spiritualist David Joris, die zich terugtrok te Bazel, werd met meer of minder succes bestreden. In het gehele gebied van Emden tot Antwerpen en Gent ontwikkelden zich weer kernen van gedoopte volgelingen, hoewel de vervolging tot 1555 en ook later nog streng was. Er werden geen pogingen meer ondernomen van gewelddadige aard, zoals in de jaren 1534/35, en ook nam het Anabaptisme geen massaal karakter meer aan in deze tijd. De verschillen tussen dopersen en sacramentisten waren soms wat onduidelijk, bijvoorbeeld in Friesland, dat zulk een belangrijke kweekplaats van Menno's gemeenschap was. Anno 1549 sprak de procureur-generaal van het Hof in dit gewest bij een proces over 'de secte der anabap-

⁴¹ *Documenta* I, 144 vlg.

⁴² K.H. Kirchhoff, 'Die Täufer im Münsterland. Verbreitung und Verfolgung des Täuferturns im Stift Münster 1533-1550', *Westfälische Zeitschrift* 113, 1963, 43 vlg.

⁴³ *Documenta* II, 4 vlg.

tisten ende sacramentaryssen', zonder onderscheid tussen deze te maken.⁴⁴ Dit is geen ongewoon verschijnsel, zoals we reeds eerder zagen. Luitenant-stadhouder Marten van Naarden van de stad en Ommelanden van Groningen spreekt in een brief aan koning Filips II van 1556 ook over 'dese verdoemde sectarien, sacramentarissen ende wederdoopers' in één adem.⁴⁵ Decavele constateert hetzelfde voor Vlaanderen in algemene termen: 'De doperse beweging werd kort voor 1540 bijna volledig teruggeleid in de bedding waaruit ze was voortgevloeid, namelijk die van het sacramentarisme ... Bij de heropbloei na 1550 zou het doperdom in hoofdzaak opnieuw bij de sacramentariërs recruterén'.⁴⁶

We kunnen ook wijzen op het voorbeeld van de Amsterdamse vrouw Anna Muliers, echtgenote van oud-schepen Ghijsbert van Berensteyn. Zij werd in 1545 ondervraagd naar haar meningen over het avondmaalen in 1547 uit de stad gebannen (zij had aanraking met de dopers gehad in liefdadige aangelegenheden). Spoedig werd zij te Antwerpen gedoopt door Gielis van Aken en aldus werd zij officieel lid van de doperse gemeenschap. De Hoop Scheffer merkte reeds op hoe na 1530 vele evangelisch gezinden overgingen naar de dopers, die zo volijverig waren in hun propaganda in de noordelijke gewesten.⁴⁷ Koning Filips II zelf heeft, toen hij in 1559 naar Spanje vertrok, aangedrongen op scherpe vervolging van lutheranen, sacramentisten en herdoopten, zonder nog melding te maken van calvinisten. De eerstgenoemde richtingen werden door hem als 'de poorten ende inganck' van ergere ketterij, namelijk het anabaptisme, beschouwd.⁴⁸ Ook dit is een gezaghebbend bewijs voor de betekenis van het sacramentisme in de Nederlanden der zestiende eeuw (deze was zeker groter dan die van het lutheranisme). Het sacramentisme was een soort van metgezel van het Anabaptisme gedurende vele decennia, totdat na 1560 het calvinisme zich op ruime schaal verbreidde.

⁴⁴ *Documenta* I, 91. J.J. Woltjer, *Friesland in Hervormingstijd* (Leiden, 1962) 97.

⁴⁵ *Papiers d'Etat et de l'Audience* 1674/2, Algemeen Rijksarchief Brussel.

⁴⁶ J. Decavele, *De dageraad van de reformatie in Vlaanderen 1520-1565* (Brussel, 1975) 435.

⁴⁷ J.G. de Hoop Scheffer, *Geschiedenis der kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531* (Amsterdam, 1873) 618.

⁴⁸ G. Grosheide, *Bijdrage tot de geschiedenis der Anabaptisten in Amsterdam* (Hilversum, 1938) 196 vlg.

Misdaad in de 16e eeuw in de Nederlanden

De Batenburgse benden na 1540

Inleiding

De secte die zich rond de doperse leider Jan van Batenburg groepeerde sinds april/mei 1535 wist zich met wisselend succes te handhaven ook na de dood van hun leider in 1538. De opvattingen van deze groep zijn aanvankelijk nog geheel Munsters. Het gaat om het tot stand brengen van het Nieuwe Jeruzalem en wanneer zulks niet kan in Munster of in Amsterdam of in Hazerswoude dan kan het toch misschien wel in het Westfaalse of Oostfriese land. Het belangrijkste plan om een nieuw rijk op te richten, zetten Batenburg en zijn aanhang op in samenwerking met het Krechting-volk, de aanhangers van Heinrich Krechting. Krechting had de belegering van Munster overleefd en zijn aanhang hield zich voornamelijk in Oldenburg op. Het plan was om voor halfvasten 1538 (31 maart 1538) een stad in te nemen. Dit plan, zoals zovele andere, mislukte. Tot ongeveer 1540 horen we nog vage berichten over een aanstaand godsrijk maar van groot belang lijkt dat niet meer, noch voor de Batenburgers noch voor de Krechtingers.

Men kan met het mislukken van de actie van Batenburg en de zijnen en als men wil met de laatste profetie van Mester Thomas in Munster (maar de betekenis daarvan is waarschijnlijk gering geweest) een ceasuur aanbrengen in de geschiedenis van de Batenburger secte.¹ Vanaf dat moment komt de nadruk te liggen op het roven en stelen al wordt er wel een poging gedaan om de misdaden - ook religieus - te rechtvaardigen, maar de explicitering daarvan varieert naar tijdstip en subgroep; het op handen zijnde godsrijk speelt voor lange tijd, zo lijkt het, binnen de Batenburgse groepering geen rol meer. Het vaststellen van een dergelijk breekpunt wil niet zeggen dat de Batenburgers pas na de dood van hun leider tot een roversbende zijn geworden. Bij rooftochten onder zijn leiding blijkt juist zijn kundigheid als kerkrover, en zijn instructies bij de verwerking van gestolen goederen wijzen op een goede kennis van criminele zaken en een ruime ervaring op crimineel gebied.²

Wel is het zo dat de Batenburger aanhang na de dood van hun leider voor een ernstige crisis stond. Niet alleen was de aanhang nu zonder bekwame algemene

¹ L.G. Jansma, *Revolutionaire wederdopers na 1535*, in: *Historisch Bewogen* (Groningen, 1984) 65. Zie voor de profetie van Mester Thomas, A.F. Mellink, *Documenta Anabaptistica Neerlandica I* (Leiden, 1975) 158.

² A.F. Mellink, *Documenta Anabaptistica Neerlandica II* (Leiden, 1980) 19.

leider maar ook was Batenburgs voorspelling over de wraak aan de goddeloze wereld en het herstel van het godsrijk niet uitgekomen. Verder hadden de dood van Batenburg en de falende profetie directe gevolgen voor de relatie met zijn tegenstander, David Joris. Batenburg had namelijk voorspeld wie van hen beiden het eerst zou sterven een valse profeet zou blijken te zijn. Volgens een anoniem verslag aarzelde Batenburg niet om aan een voor hem gunstige uitkomst van deze voorspelling het nodige te doen.³ Hij werd evenwel in Artois gearresteerd en in Vilvoorde gevangen gezet; hij legde hier in februari 1538 een uitvoerige bekentenis af en werd daarna terechtgesteld.

Wij zien dus een aanhang die na zijn gevangenneming en dood ontredderd achterblijft en uit de berichten daarover blijkt dat er velen naar David Joris overhellen die voorheen Batenburgs zijn geweest, zonder evenwel altijd hun roverspraktijken na te laten.⁴ De aanhangers die Batenburgs bleven, moesten dus zonder hun profeet verder bestaan. Het religieuze, chiliastische element verdwijnt naar de achtergrond en de secte wordt datgene wat het in feite ook al steeds was geweest, maar wat het in het licht van het komende godsrijk slechts tijdelijk hoefde te zijn, een roversbende.

Het proces van wat ik voor het gemak maar zal aanduiden met het 'afglijden' naar een ordinaire roversbende - maar ik zal daar later nog op terug komen - is het centrale thema van dit artikel. Een proces dat lijkt te zullen resulteren in een steeds meer gelijk worden aan zo veelvuldig in de 16e eeuw aan te treffen roversbenden, die bij operaties vooral letten op de efficiëntie van de uitvoering ervan.

Hoewel een dergelijke ontwikkeling ook wel aantoonbaar is bij de Batenburgers, is zij toch niet zo rechtlijnig als ik hiervoor suggereer. Het is namelijk zo dat in de laatste Batenburger groep onder de leider Johan Willems van Roermond toch weer opnieuw een sterk Munsters-chiliastische heilsverwachting opkomt. Het gaat hier om een groepering die een deel van haar aanhang weet te verwerven uit hen die aan de belegering van Munster zijn ontkomen.

In het licht van mijn centrale thema wil ik de volgende vragen stellen; vragen waarop ik hier niet meer dan voorlopige antwoorden kan geven.

- a) van wie leerden de Batenburgers hun criminele technieken,
- b) hoe werden die toegepast en hierbij gaat het dan om deelvragen als: waar roofden zij en hoe deden zij dat en wie namen aan een rooftocht deel, wat gebeurde er met de buit etc.; en
- c) welke opvattingen (religieuze of andere) voerden zij aan om hun daden te rechtvaardigen.

Wanneer deze vragen binnen de beperkte mogelijkheden van dit artikel zijn behandeld, zal ook iets gezegd worden over de sociaal-economische en politie-

³ G. Arnold, *Unpartheyische Kirchen und Ketzer Historien* (Schaffhausen, 1740) 1327.

⁴ Zie de bekentenis van Dirick Schomecher in Mellink, *Documenta* 1, 172.

ke omstandigheden die het voortbestaan van de secte hebben beïnvloed. Ik meen dat te kunnen doen op grond van de resultaten van recente, vooral ook Nederlandse, onderzoeken naar roversbenden in de 18e eeuw.⁵ Alvorens met het beantwoorden van de hiervoor genoemde vragen te beginnen, lijkt het mij noodzakelijk eerst een korte beschrijving te geven van de twee groeperingen die ik wil behandelen, namelijk ten eerste de Appelman-Batenburgers (die van ongeveer 1540-1560) hierbij inbegrepen de groep die de Kinderen van Emlichheim wordt genoemd en als een uitloper van de Appelman-richting kan worden beschouwd en ten tweede de groep rond Johan Willems (ong. 1570-1580).

De Appelman-Batenburgers tot 1560

Cornelis Appelman werd de leider van de Batenburgers in een tijd dat de beweging in een crisis verkeerde onder meer vanwege de hiervoor al genoemde twee falende profetieën. Van de groepering onder Appelman kan gezegd worden dat de dagelijkse routine van roven en moorden de meeste nadruk krijgt. De verwachting van een godsrijk komt niet meer op, maar de schaarse religieuze opvattingen die we horen zijn wel in de Munsters-doperse traditie in te passen. Het zijn met name overblijfselen van leerstellingen die uiteraard ook in de tijd dat Batenburg leider was, opgeld deden. Zo is het centrale element in hun leer de wraak die de goddelozen en dan met name de monniken en papen wordt aangezegd. Evenals onder Batenburg wordt veelwijverij bedreven, waarbij de vrouw sterk ondergeschikt is aan de man. Vanwege de daarmee samenhangende onderlinge verwantschap wordt de interne cohesie van de bende versterkt.

De bende had centra in diverse steden; aanvankelijk in Haarlem en Utrecht en directe omgeving, vrij lang in Deventer en Kampen, maar ook voor een tijd in Emlichheim in Bentheim. De bendeleden uit het laatste dorp verbleven meestal in Overijssel en verrichtten hun misdaden ook voornamelijk in dat gewest. Voorts dient ook Antwerpen als een centrum te worden aangemerkt maar daarbij meen ik te moeten opmerken dat de rooftochten in de zuidelijke Nederlanden voornamelijk acties waren van noordelijke Nederlanders en tevens dat Antwerpen vooral geschikt werd geacht als een plaats waar men de gestolen goederen kon verwerken en aan de man brengen.⁶

De Batenburgers onder Appelman vormden een geheime organisatie. Zij woonden verspreid en kenden elkaar niet altijd. De leiders hielden contact via boden of reisden zelf naar de lokale groepen. De Appelman-Batenburgers maakten zichzelf en hun plannen aan elkaar bekend door middel van geheime

⁵ F. Egmond, *Banditisme in de Franse Tijd. Profiel van de Grote Nederlandse Bende, 1790-1799* (Soest, 1986).

⁶ Mellink, *Documenta* II, 20 en 22.

tekens. Naast het polygame huwelijk en de onderlinge contacten via boden en leiders en buitverdelers was er de versterking van de onderlinge band door aan de ene kant de scherpe vervolging van de overheid en het gemeenschappelijk beleven van gevaar en aan de andere kant door de scherpe controle die de bendeleden uitoefenden op ongehoorzame en vooral op afvallige leden. De praktijk was dat afvalligen door de andere leden werden omgebracht. Dit kan ingegeven zijn door rancune tegen afvallige broeders; het kan ook - en dat lijkt het meest waarschijnlijk - een voorzorgsmaatregel zijn geweest. Afvalligen zouden de bendeleden, niet in de laatste plaats vanwege de aanbrengpremie, wel eens kunnen verraden.

De Appelman-Batenburgers beroofden voornamelijk kerken en kloosters en namen daaruit zilveren en gouden voorwerpen mee die bij de eredienst werden gebruikt. Verder werden ook wel beesten uit de weiden gestolen. Tevens werd wel bij burgers gestolen maar men krijgt wel de indruk dat dat toch uitzonderingen waren. Er is dan ook wel eens sprake van roofmoord maar dat is dan vaak een uitvloeisel van de roverspraktijk. Wanneer men met een inbraak bezig was en de bewoners werden wakker dan kon het gebeuren dat de bewoners voor altijd het zwijgen werd opgelegd. Veel vaker horen wij echter dat leden van de bende elkaar vermoorden. De redenen daarvoor zijn wel duidelijk: ongehoorzaamheid, afvalligheid, maar mogelijk ook dat men elkaar heeft bedrogen bij het buitverdelen.

Het rofterritoir werd steeds kleiner. Onder Batenburg zelf werd er nog in grote delen van de Nederlanden en aangrenzende gebieden acties verricht, onder Appelman en zijn opvolgers worden steeds meer de oostelijke Nederlanden en dan met name Overijssel en het Bentheimse onveilig gemaakt. Dit geldt met name voor de Kinderen van Emlichheim die vooral in Overijssel opereerden. Na 1560 horen wij niet meer van deze groep. De leiders heeft men niet kunnen arresteren en de Kinderen van Emlichheim verdwijnen uit het gezichtsveld.

Johan Willemsvolk (rond 1570-1580)

De groep van Johan Willems had zijn hoofdkwartier in een dorpje bij Wezel, Avendorp geheten. Volgens de berichten is Johan Willems, die werd geboren te Roermond en schoenmaker van zijn vak was en een zwervend leven voerde, na Appelman leider der bende geworden in 1570. De suggestie die in die berichten wordt gewekt als zou het hier om een directe opvolging gaan is onjuist, omdat Appelman al 25 jaar daarvoor was terechtgesteld.⁷ Wel kan het juist zijn dat

⁷ D. de Nilles, *Reconnaissance d'Obbe Philippe, avec un Discours des faicts execrables du nouveau Roy des Anabaptistes Ian Wilhems et de ses complices, executez a Cleues, Wesel et autres lieux, l'an 1580* (Leyde, 1595) 71.

Johan Willems door Appelman naar Deventer is gehaald. Hij moet toen nog betrekkelijk jong zijn geweest.

Zijn bende praktiseerde de veelwijverij en stond, zoals de bronnen aangeven, geheel in de Munsters-Batenburgse traditie.⁸ De bendeleden beschouwden zichzelf als Gods volk, aan hen behoorde het goed der aarde en dan vooral dat van de rijken toe. De sterk dichotome visie die chiliastische groepen kenmerkt, treffen we hier ook aan. Er wordt een sterke scheiding gemaakt tussen de groepering zelf en de wereld. De leden noemen elkaar broeders en zusters en mogen geen goederen van elkaar nemen, noch van de buit achterhouden want dat is stelen. Dat is het nemen van goederen van anderen niet. Het ombrengen van goddelozen is gerechtvaardigd maar het ombrengen van een broeder, een naaste, is zonde.

Het Johan Willems-volk beroofde kerken en kloosters, maar ook en voornamelijk rijke burgers. Het volk was in eerste instantie gericht op het beroven van huizen van voorname lieden, gelegen in de streek rond Wezel, in Gelre en Overijssel. Door verraad kon Johan Willems worden gearresteerd en vanaf 1574 verbleef hij in de gevangenis van Dinslaken. Toen wist men nog niet veel meer van hem dan dat hij een anabaptist was die mensen tot dat geloof wilde overhalen. Op grond van uitspraken van een jong vrouwelijk lid, begon men in Wezel te vermoeden wie Johan Willems werkelijk was en wat zijn aanhang voor daden verrichtte. Het gevolg van de bekentenis van dat meisje was dat er een klein aantal leden van de bende kon worden gearresteerd. De voornaamste misdadigers werden terechtgesteld; onthoofd of verbrand. Johan Willems werd in 1580 door het vuur van de brandstapel verteerd. Ook hier is het grootste deel van zijn aanhang niet aangehouden, maar uitgeweken naar Holland en Friesland en uit het gezichtsveld verdwenen.

Criminele technieken van de Appelman-Batenburgers

Wat de Appelman-Batenburgers aangaat, kunnen we stellen dat zij een groot deel van de kennis om efficiënt te roven en te plunderen hebben geleerd van de landsknechten. Dit hoeft ons niet te verwonderen, omdat in vele gevallen het leger gold als de hogeschool van de misdaad.⁹ Naar mijn mening is de ervaring die de Batenburgers opdeden bij de landsknechten in ieder geval in twee zaken te bespeuren: het verwerven en verwerken van goederen en de manier waarop een rooftocht werd georganiseerd.

De gestolen zilveren en gouden voorwerpen werden verwerkt tot geld of han-

⁸ De Nielles *Reconnaissance*, 66 en verder.

⁹ H. Bettenhäuser, *Räuber- und Gaunerbanden in Hessen, Zeitschrift des Vereins für hessische Landeskunde*, 75/75 (1964/65) 283.

delswaar. Tijdens het leiderschap van Batenburg werd de bendeleden door een hoofdman van de landsknechten geleerd om goud van zilver te scheiden en voorwerpen te vergulden zonder goud te gebruiken. Voorts zegt een der bendeleden, Eilkeman, dat zij wel het doel hebben gehad om zich onder de knechten te begeven om allerlei ervaringen op te doen. Dat er ook met landsknechten-leiders gesproken is op grond van politieke motieven zal ik nu niet behandelen, daar kom ik aan het einde van dit artikel nog op terug.

Het omgaan met wapens is natuurlijk ook een zaak die geleerd moet worden. Bekend is dat de voorkeur van de landsknechten uitging naar het overigens vrij onbetrouwbare vuurwapen. De voorkeur was gebaseerd op de mogelijkheden die dat soort van wapens bood bij plundering. Wij zien in de Batenburger groep wel mensen die goed met wapens kunnen omgaan en er ook verstand van hebben. Batenburgs ervaring op dit gebied was natuurlijk ook niet gering. Wanneer we aan de wapeninkoop denken die hij in 's-Hertogenbosch heeft gedaan dan valt op dat hij niet vergeet ook vuurwapens te kopen.¹⁰ Toch lijken de Appelman-Batenburgers zich nauwelijks van vuurwapens te hebben bediend en zich voornamelijk tot zwaarden en dolken te hebben beperkt en die eerder voor de interne controle dan voor de aanval te hebben gebruikt. Behalve van de landsknechten valt er natuurlijk ook te leren van het trekkende volk dat steeds weer moet ontwijken aan de vervolging. Er is een aantal algemene ontwijkstechnieken die alle deviante groepen toepassen. Zo vermeldt Küther dat het varende volk bij arrestatie extra domheid en onwetendheid voorwendt.¹¹

Criminele groepen dienen te beraadslagen en als zij elkaar niet kennen moeten zij elkaar toch in de hoedanigheid van bendelid kunnen herkennen. De geheime tekens die landknechtenbendes gebruikten in die tijd werden ook door de Appelman-Batenburgers gebruikt, maar enigszins aangepast aan hun eigen traditie.

Wij krijgen uit een rooftocht van de Appelman-Batenburgers een vrij duidelijke indruk van de wijze waarop dat gebeurde. In het algemeen lijkt het zo dat er een gering aantal, variërend van ongeveer 5-10 mensen, deelneemt aan een rooftocht. Of aan een dergelijke rooftocht vanaf het begin van de Appelman-groep ook vrouwelijke bendeleden, die ondergeschikt waren aan de man zoals ik hiervoor heb vermeld, hebben meegedaan, is niet aan te geven. Wel wordt duidelijk dat binnen de subgroep waar Gerdt Eilkeman een belangrijk lid was, vrouwen gelijkwaardig meededen. Naar alle waarschijnlijkheid is het te beroven object eerst verkend; dit werd meestal gedaan door een lokaal lid, maar kan ook gedaan zijn door een lid met een zwervend beroep.

Daarna gaat men op rooftocht uit. Bij nacht wordt een kerk of kapel openge-

¹⁰ Mellink, *Documenta* II, 31.

¹¹ C. Küther, *Räuber und Gauner in Deutschland* (Göttingen, 1976) 74.

broken.¹² Het openbreken en het daarvoor hanteren van het breekijzer wordt in de latere eeuwen een teken van leiderschap, overigens slechts voor de duur der onderhavige actie.¹³ Of dit ook in de Batenburgse groepen het geval was, is niet bekend. Ik meen echter te mogen stellen dat het inbreken in kerken door hen in een aantal gevallen veel professioneler geschiedde; zo werd er gebruik gemaakt van valse sleutels of van de kundigheid van een bendelid dat slotenmaker was.

Is de kerk open dan gaat een aantal naar binnen en een of twee blijven de wacht houden. De voorwerpen die gestolen worden zijn van zilver of goud, kelken en monstransen, die voor de katholieke eredienst worden gebruikt. Soms is er ook wel een -deel- van het misgewaad meegenomen, maar dat lijkt een uitzondering. Deze voorwerpen worden meegenomen en verborgen, niet zelden bij een lokaal bendelid. Daarna wordt het geroofde verwerkt. Hiervoor hadden de Batenburgers technieken geleerd, zoals wij hiervoor aangaven, en bovendien kenden zij lokale goudsmiden die de zaken in verhandelbare waar omzetten, meestal in geld.¹⁴

De buitverdelers zorgden ervoor dat ieder zijn deel kreeg. Of de opmerking die men bij leden van de bende wel hoort dat Batenburg al het goed gelijkelijk wil verdelen, correct is kan niet zonder meer positief beantwoord worden. Naar mijn mening zal dat veeleer een vrome wens zijn geweest. Vaak delen degenen in de buit die aan de acties hebben meegedaan en het kan ook voorkomen dat wanneer een lid geld of goederen nodig heeft ook mee kan delen in de opbrengst uit andere acties. Het lijkt echter meer waarschijnlijk, en dat zal zeker na de dood van Appelman het geval geweest zijn, dat een actie lokaal werd opgezet en ook lokaal verdeeld.

Behalve het beroven van kerken en kloosters werden er ook wel dieren (ossen en paarden) uit de weiden gehaald en gegeten of verkocht.¹⁵ Ook werden wel kleren gestolen. De nadruk ligt echter op het inbreken in kerken en kloosters. Ten slotte dient te worden opgemerkt dat Eilkeman toegeeft met zijn vrouw ook wel op markten te hebben gestolen.¹⁶ Ook in andere eeuwen vormden markten voor criminelen een belangrijk werkterrein.¹⁷

De indruk wordt gevestigd dat de Appelman-Batenburgers het criminele

¹² J. de Hullu, *Bescheiden betreffende de Hervorming in Overijssel I: Deventer* (Deventer, 1899) 262 en 293. Zie ook: Mellink, *Documenta II*, 19.

¹³ Küther, *Räuber*, 35.

¹⁴ J. Niesert, *Münsterische Urkundensammlung*, I (Coesfeld, 1826) 300 en De Hullu o.c., 292.

¹⁵ Mellink, *Documenta II*, 35.

¹⁶ Niesert, *Urkundensammlung*, 310.

¹⁷ R. Cobb, *Paris and its Provinces, 1792-1802* (London etc., 1976) 192 en verder F. Egmond, *Banditisme in de Franse Tijd. Profiel van de Grote Nederlandse Bende, 1790-1799* (Soest, 1986) 25.

handwerk vrij goed onder de knie hadden. Niet alleen wat het uitvoeren van een actie aangaat, ook het criminele netwerk werd door hen professioneel opgezet. Zij hadden verspieters, slotenmakers, helers (goudsmeden) en goede schuilplaatsen waar de buit verborgen en verdeeld, en waar een actie gepland kon worden. Ook de verkoopplaatsen werden naar mijn idee goed gekozen; zeker toen Appelman nog leider was. Antwerpen staat als zodanig bekend en mogelijk ook Deventer en Utrecht. Met name Antwerpen als grote stad bood naar alle waarschijnlijkheid voldoende anonimiteit.

De acties werden in stilte uitgevoerd en niet op de luidruchtige manier die sommige 18e eeuwse benden kenmerkt. De verspreiding van de subgroepen gaf een mogelijkheid om veel acties in een groot gebied te ondernemen. Aanvankelijk wordt nog een vrij groot deel van de Nederlanden en aangrenzend grensgebied als roofterritoir gezien. Na verloop van tijd wanneer de kopstukken van de Hollandse/Utrechtse tak zijn veroordeeld, beperkt zich de activiteit steeds meer tot het gebied van Overijssel. Toch is het opvallend dat ook in de tijd toen er nog een groter roofterritoir was de acties zich toch concentreerden op dorpen die niet zeer ver van de stedelijke Batenburgse centra lagen; namelijk aanvankelijk rond Haarlem, daarna en daarnaast rond Utrecht (en IJsselstein), en verder de omgeving van Deventer en Kampen.

De Kinderen van Emlichheim onderscheidden zich wat de criminele techniek betreft in minstens één opzicht van die van de overige Appelmannen. Hoewel ook door hen het beroven van kerken en kloosters niet op de laatste plaats kwam, valt toch op dat zij er op gericht zijn om via terreur aan hun 'recht' en aan geld te komen. Vele van hun activiteiten werden uitgevoerd op grond van een vete van benedeleden met privé personen en overheidsfunctionarissen en dan voornamelijk met leden van het bestuur van de stad Deventer. Zij schrijven dreigbrieven die er op gericht zijn een belangrijk geldsbedrag los te krijgen. Hun acties zijn in hun wreedheid nogal extravagant. Zij steken een groot aantal koeien in weilanden van vermoede vijanden dood en verwonden er nog grotere aantallen alleen om de eigenaars te treffen en zich te wreken. Ook het verbranden van hooi- en graanschelven past in deze wraakgedachte. De schrik die door deze acties de bevolking beving gaf de mogelijkheid om geld af te persen.

Toch moet worden gezegd dat de efficiëntie van de roof voorop staat, en dat geldt zeker voor de groep rond Appelman. Ook waar gemoord wordt lijkt het motief niet een genoegen aan wreedheid te zijn, maar om te voorkomen dat er leden herkend worden of dat de aandacht van mensen uit de omgeving wordt getrokken. Wanneer, zoals bij de actie te Losser, een bewoner van het huis waar wordt ingebroken, ontwaakt, worden adequate en zeer rigoreuze maatregelen genomen.¹⁸ De acties met dreigbrieven van de Kinderen van Emlichheim in de

¹⁸ Niesert, *Urkundensammlung*, 309.

jaren 60 van de 16e eeuw zijn binnen de Batenburgse groeperingen eigenlijk uitzonderlijk. Wel moet gezegd worden dat het hier gaat om een techniek die door de landsknechtenbendes ook werd toegepast. Sommige onderzoekers spreken dan ook hun twijfel uit over het feit of de actie van eind 1559 tegen Deventer wel aan de Kinderen van Emlichheim kan worden toegeschreven. Gaat het hier niet veeleer om andere groepen die de schrikwekkende naam van de Kinderen gebruiken om hun eigen acties kracht bij te zetten?¹⁹

Het is moeilijk hier een eenduidige uitspraak over te doen. De samenwerking tussen landsknechten en Batenburgers was in sommige gevallen zeer nauw. Niet alleen leerden zij van de landsknechten allerlei dingen - en in verband daarmee wordt het gebruik van vuurwapens ook wel eens genoemd - maar het kwam ook voor dat Batenburgers voor hun acties van de diensten van een landsknechtengroep gebruik maakten. Elkeman zegt immers dat waar zulks mogelijk is hij en zijn bendeleden kosten noch moeite zullen sparen om 'hovetlude' of landsknechten op te brengen om dezen voor hun doel te gebruiken.

Over de organisatie van de Appelman-Batenburgers kunnen wij kort zijn. Wij hebben daarover in het al hiervoor gaande gesproken. Wat het voeren van acties betreft verschilden die niet van een gewone roversbende. Er zijn ook wat de organisatiestructuur aangaat overeenkomsten te onderkennen: met hoofdmannen en een vaste kern van leden en daaromheen een kring van helers, verspieters en verwanten waaruit nieuwe bendeleden gerecrueteerd konden worden.

De Batenburgers die het duizendjarig godsrijk verwachtten, konden zich rechtvaardigen voor hun roverspraktijken op grond van het feit dat het roven een tijdelijke zaak was. Wanneer eenmaal een stad was ingenomen, kon men van daaruit de zondige wereld straffen. De Batenburgers stelden dat de goederen van de kerken hun toekwamen; Gods volk mocht kerken en kloosters beroven. Bij de Appelman-Batenburgers ligt de nadruk op de wraak aan de vervolgers. Elkeman zegt dat ook zonder omwegen. Omdat de monniken en papen hen vervolgden en ombrachten, waren zij, de secteleden, gerechtigd hen op dezelfde wijze aan te tasten. In die opvatting past ook kloosters en kerken te beroven en het heilig sacrament te verachten.

Toch zijn op het beroven van kerken en kloosters nog wel nuances binnen de Batenburger aanhang te beluisteren. In vele gevallen melden bendeleden er nog een aantal voorwaarden bij. Het gaat er om, zo zeggen zij, (en Batenburg heeft hen dat zelf nog medegedeeld) wanneer een sectelid op een andere wijze zijn brood niet kan verdienen of gebrek moet lijden, dat hij dan uit de kerken goederen mag nemen.²⁰

¹⁹ H.G.M. Willems, 'Onrust in een interbellum. Moordbranders in Overijssel 1529-1566', *Overijsselse Historische Bijdragen*, 96 (1981) 67; ook: J. Slijkhuis, 'De Batenburgers in Overijssel 1536-1560', *Driemaandelijks Bladen*, 37 (1985) 54.

²⁰ Mellink, *Documenta* I, 158, en Mellink, *Documenta* II, 30.

Het feit dat er vooral voorwerpen gestolen werden die met het opdragen van de mis te maken hebben, verdient nog nader aandacht. Een van de Morveldinck-broers - uit de kring rond Eilkeman - zegt dat zijn gezellen niet geloven in het heilige sacrament, maar wel in de zoon Gods die aan de rechterhand van zijn Hemelse Vader zit.²¹ Deze wat cryptische uitspraak wordt duidelijker, wanneer we haar vergelijken met een aantal uitspraken uit een bekentenis van enkele Mennonieten die in 1549 te Zutphen gevangen zitten en door Adam Pastor in het doperse geloof zijn onderwezen. Sommigen van hen zeggen dat zij geloven dat God wel in een monstrans kan worden opgesloten, anderen vinden dat dat niet kan want Christus' lichaam bevindt zich niet in een monstrans maar aan de rechterhand Gods.²² Hiermee wordt duidelijk dat de Morveldinck-broeder aangeeft dat de voorwerpen die in de kerken liggen in feite geen functie hebben. Is alle kerkegoed eigenlijk al aan de Batenburgers gegeven zoveel te meer die nutteloze voorwerpen waarmee een afgodische bedriegerij wordt uitgeoefend.

In hoeverre een rechtvaardiging als deze steeds bij elke roversactie heeft meegepeeld en hoe lang die binnen groepen een rol zal hebben vervuld, is uiteraard moeilijk aan te geven. De groep die in 1540 in Utrecht terechtstaat en nog zeer sterk door Batenburg persoonlijk is beïnvloed, maakt duidelijk dat er misschien wel zeer veel inspanning gedaan werd om hun activiteiten schriftuurlijk te rechtvaardigen. Niettemin wordt in dezelfde verhoren gezegd dat over doopsel niet gesproken werd, maar wel over hoe er geroofd zou worden. Het lijkt er veel op dat het schriftuurlijk bewijzen van de juistheid van hun daden vooral geschiedde om een nog niet geheel overtuigde kameraad over zijn bezwaren heen te tillen.²³

Behalve de schriftuurlijke rechtvaardiging wordt de rechtvaardiging heel simpel gezocht in het feit dat men gebrek lijdt. Wanneer tijdens een verhoor een bepaald bendelid wordt gevraagd of een ander persoon te Antwerpen ook heeft meegedaan aan de roverijen zegt hij dat hij het niet weet maar dat het hem onwaarschijnlijk voorkomt omdat de man zelf geld en goederen genoeg heeft.²⁴

Men krijgt evenwel niet de indruk dat het bij de Appelman-Batenburgers en de Kinderen van Emlichheim voornamelijk gaat om arme en berooide lieden. Velen worden als bouwman aangeduid en hebben een vaste woonplaats. Anderen meldden in hun confessie rijke tot zeer rijke familieleden te hebben en ook dat zij goed gekend zijn door aanzienlijke mensen.²⁵ Ook de Kinderen van Em-

²¹ De Hullu, *Hervorming in Overijssel*, 264.

²² Een proces tegen enige van doperse gezindheid verdachte Zutphenaren, *Doopsgezinde Bijdragen, Nieuwe Reeks*, 7 (1981) 75 en 77.

²³ Mellink, *Documenta* II, 25 en 26.

²⁴ Mellink *Documenta*, II, 37.

²⁵ Mellink, *Documenta* I, 154 en verder.

lichheim maken niet de indruk van berooid te zijn. Wel zijn zij uit hun dorp weggegaan en is naar alle waarschijnlijkheid beslag gelegd op hun goederen.

De konklusie moet naar mijn mening luiden dat de Batenburgers uit de handwerkers- en boerenstand en mogelijk ook maar voor een kleiner deel uit de volstrekt bezitlozen recruteerden. Opvallend is wat Eilkeman als motief voor de roverijen aangeeft. Hij, als latere Batenburger, geeft ook wel armoede aan als een motief tot roven, maar wijst er vooral op dat hij en zijn bendegenoten heel graag in de beste herbergen verkeren. En dat zij graag vrijuit willen slempen, de beste wijn willen drinken en het gelag dan gemeenschappelijk betalen.²⁶

Samengevat meen ik te kunnen konkluderen dat de Appelman-Batenburgers zich steeds minder bezighielden met religieuze kwesties. Zeker in de latere fasen wordt over het godsrijk, de doop etc. nauwelijks meer gesproken. Wordt de rechtvaardiging van de daden van de Appelman-Batenburgers en de Kinderen van Emlichheim aanvankelijk nog geïnspireerd door de wraak aan de goddelozen, later zien wij dat de bende de wraak uitoeft in persoonlijke vetes. Het beroven van kerken werd mogelijk gebaseerd op een zeer praktische overweging. Waarschijnlijk was het gemakkelijker voorwerpen uit een kerk te halen dan uit huizen van particulieren. Het stelen op markten door Eilkeman en een van zijn vrouwen wijst er naar mijn mening duidelijk op dat het hier in feite gaat om kruimeldieven.

De criminele technieken van het Johan Willems-volk.

Het Johan Willems-volk was een bende die vanaf 1570 tot 1580 plunderde en roofde in de landstroken rond Wezel, in Gelre en in Overijssel. Hun aanhang bestond voor een deel uit mensen die lid waren geweest van de Appelman-groep; onder de aanhang bevonden zich ook mensen die ontsnapt waren aan het beleg en de herovering van Munster. Hieronder bevond zich één van Eilke-mans echtgenotes Anna Roelofs, door De Nielles beschreven als een oude vrouw van 70 jaar.²⁷

De wijze van roven van kostbare voorwerpen uit huizen, kerken en kloosters zal naar alle waarschijnlijkheid niet sterk hebben afgeweken van die van de Appelman-Batenburgers; er is een continuïteit voor wat in ieder geval een deel van de aanhang aangaat en het is waarschijnlijk dat de criminele technieken op de - andere - leden van het Johan Willems-volk (in totaliteit geschat op 300 in getal) zijn overgedragen.

Het accent bij deze lieden lag niet in de eerste plaats op de beroving van kerken en kloosters, al werden die ook niet gespaard, maar op het beroven van

²⁶ Niesert, *Urkundensammlung*, 310.

²⁷ De Nielles, *Reconnaissance*, 65.

huizen van aanzienlijke lieden ten plattelande. Vee werd wel gestolen en gegeten of verhandeld en er werden kleren en lakens geroofd, soms om te verkopen maar ook voor eigen gebruik. De groep had een oventje in het afgelegen huis van het eerder genoemde oude bendelid Anna Roelofs, waar de gestolen waar werd omgesmolten tot goudstaven of zilveren staven. Of zij nog verder verwerkt werden is niet bekend maar dat mag worden aangenomen.

De techniek van beroven zal, wij zeiden het al eerder, niet zoveel anders geweest zijn dan bij de vorige groep. Wij horen namelijk van insluipen en van mensen die gekneveld worden en van benedeleden die op wacht staan. Er is wel een opvallend aspect aan de techniek van verspieden van deze bende. De leden hadden door hun oprechte en nette voorkomen toegang tot vele huizen en ook al omdat zij het steeds hadden over de afsterving van het vlees en over het zonde-loos leven waren zij zeer gezien, en vanwege hun prettige gesprek, zeer welkom. Hun optreden was zo vertrouwenwekkend dat hun door hun slachtoffers werd verteld waar zij kostbaarheden hadden verborgen vanwege de onzekere tijden.²⁸

De rooftochten gingen niet vaak, althans men krijgt niet de indruk, gepaard met moord. Wel is een geval bekend van een roofmoord te Avendorp. Men kan zich hierbij afvragen of de roof het noodzakelijk maakte getuigen, die hen gemakkelijk konden herkennen, het zwijgen op te leggen. Een soortgelijke roofmoord wordt gemeld in een huis dicht bij Zwolle.²⁹ Mogelijk dat hier locale leden herkenning vreesden. De techniek van het schrijven van dreigbrieven en afpersing werd door hen niet gehanteerd. Waar zij hun gestolen goederen verhandelden is niet bekend. Wel zijn er aanwijzingen dat het voor hen niet moeilijk zal zijn geweest om een net van helers en helpers op te zetten. Zo wisten zij de cipier te Dinslaken om te kopen zodat hij voor een geldelijke vergoeding de benedeleden - meestal vrouwen van Johan Willems - toegang tot hun gevangen leider verleende.

De vrij lange tijd dat de bende zich in deze gebieden kon ophouden en haar acties uitvoeren, wijst op een knappe techniek en ook op goede interne controle binnen het gehele roversnetwerk. Over hun gebruik van wapens en inbrekerswerktuigen ontbreken de gegevens. Vuurwapens blijken in ieder geval nauwelijks gehanteerd te zijn. Uit onderzoek is gebleken dat roversbendes er de voorkeur aan geven om in het voorjaar en het najaar op rooftocht te gaan.³⁰ Er is weinig van bekend wanneer het Johan Willems-volk op rooftocht ging, enkel een mededeling van De Nielles, die meent dat de rooftochten vooral op de lange winternachten werden uitgevoerd.³¹

²⁸ De Nielles, *ibid.*, 57 en verder.

²⁹ De Nielles, *ibid.*, 58 en 62.

³⁰ Küther, *Räuber*, 34.

³¹ De Nielles, *Reconnaissance*, 58.

Wat de rechtvaardiging van hun daden betreft kan worden opgemerkt dat de Jan Willems-groep zich zeer duidelijk - en duidelijker dan onder Appelman het geval was - weer stelt in de Batenburg-Munsterse traditie. Het Johan Willems-volk beschouwde zichzelf als Gods volk en meende dat het zou deelnemen aan het nieuwe koninkrijk dat God met behulp van zijn profeet, Johan Willems, wilde oprichten. Dit rijk zou binnenkort aanbreken, maar wanneer en waar het kwam wist nog niemand. Het zou aan Johan geopenbaard worden die ook de bijbel op zijn eigen wijze uitlegde en daarbij de geest liet waaien waar hij, Johan, wilde. Het roven en stelen kon dus door velen als een tijdelijke zaak worden beschouwd. Deze daden zouden ophouden als God zijn rijk had gevestigd.

De al eerder gesignaleerde dichotomie waarbij de wereld wordt ingedeeld in twee elkaar uitsluitende groepen: het volk van God en de ongelovigen, speelt bij de rechtvaardiging van de misdaden een belangrijke rol. De goederen der aarde behoren Gods kinderen toe. Het nemen van goederen van ongelovigen is niet stelen. Integendeel dat is een gode welgevallig werk en dat vooral wanneer er van degenen die te veel aardse goederen bezitten, wordt gestolen omdat daarmee de onrechtvaardige verdeling van goederen weer opgeheven kan worden. Stelen doet iemand als hij iets van een medelid afneemt of iets van de buit achterhoudt. Het ombrengen van ongelovigen is ook geen zonde. Moorden geldt pas als zodanig wanneer het ene groepslid het andere ombrengt.

Ook in een ander opzicht staat Johan in de traditie van Munster en Batenburg. Hij is degene die als Gideon - hij heeft een zwaard dat het zwaard van God en Gideon heet - het volk Gods zal verlossen en de Midianieten zal verdrijven en ombrengen. Eveneens met die traditie in overeenstemming is de polygame huwelijksvorm. Binnen het Johan Willems-volk werd een rigoreus systeem van zowel geestelijke als lichamelijke controle op de groepsleden uitgeoefend. Afvalligen werden net als bij Appelman omgebracht. En waarschijnlijk ook op dezelfde gronden: vanwege rancune maar ook als een voorzorgsmaatregel om verraad te voorkomen.

Men kan zijn twijfels hebben of de bovenstaande rechtvaardiging van misdaden ook steeds en bij ieder bendelid een rol gespeeld heeft. Armoede en gebrek worden ook wel als motieven ter rechtvaardiging genoemd. Volgens de berichten werd er onderling overigens niet vaak over geloofszaken gesproken. Voorts moet bedacht worden dat het merendeel van de groepsleden niet is aangehouden en dat degene die hen over de doctrine ondervroeg een predikant was die bovendien alleen met die gevangen benedeleden over hun leerstellingen heeft gesproken, die deze konden verwoorden.

Uit de gedragingen van de groepsleden na een geslaagde rooftocht merkt men ook wel iets van minder verheven motieven. Er worden feesten gehouden en er wordt lekker gegeten en bovendien steken de profeet en zijn vrouwen zich in de mooie kleren van de bestolen aanzienlijken. Naar wordt beweerd om te

laten zien hoe het Godsrijk er uit zal zien en het wachten daarop te verzachten. Maar ook is hier mijns inziens het showeffect, het er uit zien als een voornaam persoon, dus het verwerven van aanzien op korte termijn, net zoals in de groep rond Eilkeman het geval was, niet onbelangrijk geweest.

Slotbeschouwing

De beide hiervoor besproken groepen kunnen worden beschouwd als roversbenden met een behoorlijk goede criminele techniek, zowel wat het criminele handwerk als de organisatie en het bedienen van het criminele circuit betreft. Het godsdienstige element onder Batenburg nog aanwezig verdwijnt naar de achtergrond en uit zich alleen in rechtvaardiging van hun misdaden. Waarbij opgemerkt moet worden dat bij de Kinderen van Emlichheim aan het einde van de jaren 50 van de 16e eeuw een religieuze rechtvaardiging geheel ontbreekt. Opmerkelijk is dan dat onder Johan Willems' leiding het Munsterse gedachtengoed weer heel duidelijk naar voren komt. Hierbij heb ik sterk de indruk dat dat voor de dagelijkse praktijk van de rovers nauwelijks van enig belang is geweest. Het lijkt bij het verwoorden van de leer veel meer te gaan om zich te rechtvaardigen tegenover degenen die hen tijdens hun verblijf in de gevangenis daarover - zoals de hiervoor genoemde predikant - ondervragen en bovendien zijn de verwoorden van de doctrine duidelijk beter thuis in de leer dan andere leden.

Wanneer wij nu constateren dat de groeperingen zich gedurende vrij lange tijd hebben kunnen handhaven, en wanneer wij pogen daarvoor een aanzet tot een verklaring te geven dan moeten wij in de eerste plaats wijzen op interne processen die het voortbestaan hebben bevorderd. Ik heb hiervoor al op het polygame huwelijk, op de interne controle en de verbondenheid die door gedeelde ervaringen, de vervolging en het avontuur, tot stand werd gebracht.

Er zijn echter ook externe factoren en zonder uitputtend te zijn wil ik er een paar van noemen. Deze factoren dienen naar mijn mening voorwerp te zijn van nader onderzoek. Daar is ten eerste het verspreid wonen. Werd een deel van de beweging opgerold dan was het mogelijk, hoewel niet zonder moeilijkheden door onder meer navraag van de overheden, dat de andere groepen die toch al afzonderlijk opereerden hun voortbestaan nog konden rekken.

Het voorgaande hangt direct samen met een andere factor namelijk de geografische ligging. In Overijssel en het grensgebied in de moerassen van Bentheim, op de Veluwe, een ruw en bosrijk terrein, waren voor outlaws voldoende mogelijkheden om zich te verbergen.³² Dit geldt even sterk zo niet sterker voor

³² Zie: P.C. Molhuysen, 'Over de onveiligheid van vroeger tijd', *Tijdschrift voor staathuishoudkunde*, 14 (1857) 129-152, en ook R. Hardonk, 'Wolter Hegeman (ca 1548-1582), een Gelderse krijgsoverste uit het begin van de 80-jarige oorlog', *Bijdragen*

het Johan Willems-volk dat zich bij Wezel schuilhield. Het betreft hier een gebied met brede rivieren die grillig meanderen en het werd toendertijd ook, en dat geldt met name voor de periode na de vrede van Venlo in 1543, gekenmerkt door een zeer grillig lopende grens met vele uitstulpingen en enclaves.³³ Belangrijker dan de bovenstaande factor is die van de oorlog. De oorlog tussen Gelre en Habsburg-Bourgondië maakt vele jaren een aantal gebieden zo onveilig dat met recht gesproken kan worden van een gezagsvacuüm.³⁴

Maar ook de relatie tussen oorlogsomstandigheden en de acties die Batenburg en Krechting wilden ondernemen dienen voorwerp te zijn van nader onderzoek. Naar mijn mening zal moeten worden nagezocht of er een verbinding is aan te geven met de acties van Gelre en Christiaan III in gebieden in Oost-Friesland.³⁵ Voorts zal moeten worden nagegaan of de rooftochten van de Batenburgers in Vlaanderen samenhangen met de plundertochten van de Gelderse troepen onder Maarten van Rossum en of de uitspraak van Eilkeman juist opgrond daarvan evidentie bezit als hij zegt dat velen van hun secte zich in Brabant plegen op te houden; een frontgebied immers waar door Gelderse en Habsburgse legers geplunderd werd.³⁶

Ook voor het Johan Willems-volk kan een soortgelijke redenering worden opgezet. Delen van Gelre en Overijssel en de Duitse streken net over de grens gelegen, werden zeer vaak in de 70-ger jaren geteisterd door oorlog en door rondtrekkende soldaten. De gevolgen waren soms zo rampzalig dat mensen zelfs met hun vee van het grondgebied wegvluchtten en dat er werd gevreesd voor ontvolking.³⁷ Ook hier is van een gezagsvacuüm sprake. Het zal de gewestelijke en locale overheden vrij moeilijk gevallen zijn om in de jaren 70 van de 16 eeuw in die grensstreken een schijn van gezag te handhaven.

Voorts komt daar nog bij, maar dan gaat het om een volgende factor bij het voortbestaan namelijk recrutering, dat er door de oorlog maar ook door de godsdienstige factor een bevolkingsbeweging was ontstaan naar de Gulikse streken.³⁸ Vreemdelingen zijn dan immers een gewoon verschijnsel en ook hun

en Mededelingen Gelre, LXVIII (1974/75) 75-115.

³³ E.J.Th. A.M.A. Smit, *De oude Kleefse enklaves en hun overgang naar Gelderland, 1795-1817* (Zutphen, 1975).

³⁴ Zie bijvoorbeeld: H. van Heyningen, *Tussen Maas en Waal* (Zutphen, 1972) 65 en ook L.G. Jansma, *Melchiorieten, Munstersen en Batenburgers* (Buitenpost, 1977) 199.

³⁵ Mellink, *Documenta* II, 7 en 8.

³⁶ Niesert, *Urkundensammlung*, 310.

³⁷ *Geschiedenis van Gelderland 1492-1795* (Zutphen, 1975) 95 en verder.

³⁸ L.J.A. van de Laar, 'De opkomst van de reformatie in 's-Hertogenbosch c. 1525-1565', *Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland*, 20 (1978) 132; ook: H. Schilling, *Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert* (Gütersloh) 70 en verder.

religie is niet altijd na te gaan. Zeker niet wanneer men, als de Batenburgers, heeft geleerd 'met de wereld te veinzen'. Recruitering door de roversbende uit de migranten is niet onwaarschijnlijk. Maar niet alleen uit migranten kan zijn gerecruiteerd. Het is immers niet een zo ongewoon verschijnsel dat ontheemde en gebrandschatte boeren en burgers zich uit wanhoop aansluiten bij een roversbende.³⁹

Mogelijk dat de verarming die velen ondergingen ook nog in ander opzicht een factor kan zijn geweest bij het voortbestaan van een bende. Het is zeer wel denkbaar dat de sedentaire bevolking eigenlijk van mening was dat de rijken het nog te goed hadden en dat men het daarom wel in zijn hart kon billijken dat de rijken werden beroofd. Het kan zijn dat in de tijd van Johan Willems een deel van de lokale kleine boeren en handwerkslieden tot op zekere hoogte met de acties van de bendeleden heeft gesympathiseerd. In dat geval zou de achtergrond van de aanzienlijken die werden beroofd nader moeten worden onderzocht. Hierbij dus gelet op hun religieuze, politiek-bestuurlijke oriëntatie en op herkomst.

Er zijn nog andere factoren op te noemen die nader onderzoek verdienen maar ik denk dat het voor zowel de kerkgeschiedenis als de historische criminologie een omvangrijke taak zal zijn om (een aantal van) de genoemde vragen te beantwoorden. Ik wil echter afsluiten met op te merken dat het 'afglijden' van de Batenburgers niet noodzakelijkerwijs uitsluitend als negatief hoeft te worden beoordeeld. Hun daden mogen niet sympathiek zijn, toch kan men bewondering hebben voor de professionele wijze waarop de bendeleden zich aan de omstandigheden hebben aangepast en gedurende lange tijd hebben weten te overleven.

³⁹ Bettenhäuser, *Räuber*, 283.

Marnix en de Schwenckfeldianen

Enige algemene opmerkingen

In 1536 stierf de strijder voor verdraagzaamheid en de eenheid der kerk Desiderius Erasmus, teleurgesteld, want zijn ideaal van de eenheid der kerk en ideeën over *pax* en *unanimitas* strookten niet met de werkelijkheid. 'Das Zeitalter der Glaubensspaltung' was begonnen. In het jaar van Erasmus' dood verliet de Friese pastoor Menno Simons de katholieke kerk en trad hij toe tot de zeer verdeelde doperse beweging en begon de Fransman Johannes Calvijn met zijn reformatorische activiteiten in Genève. De politiek-godsdienstige kaart van het zestiende-eeuwse Europa werd definitief gewijzigd, vooral door beslissingen van overheden, vorsten en stadsbesturen. In hoeverre al die verschillende reformaties aansloten bij wat mensen dachten en voelden is vaak niet bekend. Wij historici lezen de geschiedenis als goden zoals Allen het eens fraai uitdrukte, wij kennen de afloop en dus is het niet denkbeeldig dat we uitkomsten en ideeën projecteren in het verleden.¹ Dit geldt zeker voor het Reformatie-onderzoek.

Historici en kerkhistorici lijden als veel onderzoekers aan de jaarlijkse literatuurerupties die hen werkelijk bedelven. Wie de naam Erasmus noemt zegt 'Humanisme' en hij ziet zeker 5 à 7000 titels op zich af komen, om nog maar te zwijgen van de vele honderden lopende-band-werkers van de Erasmus-industrie. Indien we voor Menno 'Radicale Reformatie' invullen dan worden we eveneens geconfronteerd met een jaarlijks toenemende stroom boeken, artikelen en bronnenuitgaven. Lezen we voor Calvijn de 'Reformatie in het algemeen' dan is een blik in het *Literaturbeihft* van het *Archiv für Reformationsgeschichte* al voldoende de lezer het gevoel te geven dat hij door de bomen het bos niet meer ziet.

Het specialistisch onderzoek valt natuurlijk alleen maar toe te juichen, maar het wordt wel steeds moeilijker de grote lijnen te zien en syntheses te geven. Dit geldt natuurlijk ook voor het kleine eilandje waarop de onderzoekers van de zestiende-eeuwse religieuze non-conformisten zich bevinden. Misschien is het zinvol een briefwisseling tussen een Calvinist en een Schwenckfeldiaan - beiden met een humanistische achtergrond - te bespreken en aan deze epistolaire confrontatie enkele algemene opmerkingen en vragen te verbinden.

De veelzijdige *perfectist* D.V. Coornhert (1522-1590) schreef eens in een brief aan de al evenzeer dissidente familist Christoffel Plantijn dat hij geheel blind was in goddelijke zaken. Als de Paus, Luther, Calvijn, Menno Simons, David

¹ P.S. Allen, *The Age of Erasmus* (New York, 1963) 22.

Joris, Hendrik Niclaes, Hendrik Janssen Barrefelt en Schwenckfeld voor hem zouden staan en hem, Coornhert, een hand zouden bieden, dan zou hij in zijn blindheid niet weten wie van de genoemde ketters de ogen open hadden en het juiste licht zagen.² Nu is dit een uiting van quasi-bescheidenheid; Coornhert was zeer overtuigd van zijn eigen gelijk, maar hij formuleert hier aardig de religieuze pluriformiteit, die ook in de Nederlanden was te vinden.

Twee personen hadden wel een bewuste keuze gemaakt uit de vele mogelijkheden, n.l. Philips van Marnix, heer van Sint Aldegonde (1540-1598) en Aggaeus van Albada (c. 1525-1587). De Zuid-Nederlander Marnix en de Fries Albada hadden zeer veel gemeenschappelijk: beiden waren van adel, beiden onderhielden goede relaties met Willem van Oranje, beiden waren nauw betrokken bij de Nederlandse Opstand, beiden waren erudiet en bijv. trilinguïst, beiden waren grote brieven-schrijvers, beiden waren ze geruime tijd ballingen, beiden waren gedwongen pseudoniemen te gebruiken, beiden waren gedreven persoonlijkheden, beiden waren gespeend van het vermogen zichzelf te relativiseren, beiden waren virulent anti-katholiek, beiden waren verdreven adepten van de 'Reformatie'. Nu echter houden de overeenkomsten op, want Marnix beschouwde zichzelf als *issu de Calvin* en Albada was een van de weinige volgelingen in de Nederlanden van de Silezische spiritualist Caspar von Schwenckfeld (1489-1561). Calvinisten en Lutheranen scholden Schwenckfeld uit voor Stenckfeld, Schmeissfeld, Stenckfeld, Stanckfeld, Schendfeld en Senckfeld. Schwenckfeldianen op hun beurt scholden graag op Lutheranen en Calvinisten, waarbij vooral de religieuze onverdraagzaamheid van lutherse en calvinistische predikers het moesten ontgelden. Die brachten n.l. meer mensen in de hemel dan God er in wilde hebben.³

Eerst geef ik in dit artikel een zeer korte levensloop van Marnix en Albada en bespreek vervolgens hun briefwisseling - in het voor beiden kritieke jaar 1570 - die ik vervolgens van een vijftal algemene opmerkingen en vragen wil voorzien.

Marnix werd in Brussel geboren als zoon van een hoge edelman.⁴ Hij maakte een *peregrinatio academica* langs universiteiten in Leuven, Frankrijk, Italië en Zwitserland. Vooral het verblijf in het Genève van Calvijn - *pépinère du calvinis-*

² M. van Durme, *Supplément à la correspondance de Christophe Plantin* (Anvers, 1955) 218.

³ 'Dass sie die Kirchen am eusserlichen zuversamen ansahen one glauben/und jr mehr wollen in himmell bringen/weder jr Gott wil drinnen haben/also eins mit dem andern verderben'. C.D. Hartranft *et al.*, *Corpus Schwenckfeldianorum*, V (Leipzig, 1916) 132.

⁴ Voor Marnix verwijs ik naar een oude biografie van A.A. van Schelven, *Marnix van Sint Aldegonde* (Utrecht, 1939). Over Marnix' verhouding tot de spiritualisten C. Kramer, *Emmery de Lyere et Marnix de Sainte Aldegonde* (La Haye, 1971).

*me hollandais*⁵ - maakte grote indruk op Marnix. Na zijn studie keerde hij terug naar de zuidelijke Nederlanden en vestigde zich in Antwerpen. In 1565 deed hij een belangrijke keuze, hij besloot toe te treden tot het Verbond van de hoge edelen. Dit betekende dat hij zitting nam in een groep van ontevreden edelen die hun privileges- en vooral ook de godsdienstvrijheid - bedreigd zagen door de centralisatie-politiek van Philips II en diens bloedige ketterpolitiek. Marnix koos dus partij voor de groep van mensen rond Willem van Oranje, die zich uiteindelijk tegen de koning keerde: het begin van de Opstand of de Tachtigjarige Oorlog. Die keuze voor Oranje en tegen Philips II leidde ertoe dat Marnix in ballingschap ging in 1567. De komst van de hertog van Alva dwong Marnix met vele duizenden de Nederlanden te verlaten.

Als balling verbleef Marnix aanvankelijk bij Bernhard zum Boeme in Bremen. Nu zegt die naam misschien niet zo veel, maar Boeme was echter een toegewijde volgeling van Caspar von Schwenckfeld. Nu had Marnix een enorme hekel aan Anabaptisten en Spiritualisten, maar niettemin had hij een grote sympathie voor zijn spiritualistische gastheer. Na Bremen vestigde Marnix zich op de Lütetsburg in Oost-Friesland van Unico Manninga.

Bij deze gereformeerde drost schreef Marnix misschien zijn sarcastisch geschreven '*Biëncorf*'. Zou Marnix echter bij Manninga gebleven zijn, indien hij had geweten dat ook deze man van Schwenckfeldianisme werd beschuldigd? In 1569 trad Marnix in dienst van de keurvorst van de Palts. In de jaren van zijn ballingschap schreef Marnix misschien ook het Nederlandse volkslied. In 1570 bezocht hij de predikant van de Nederlandse vluchtelingengemeente te Frankenthal Gaspar van der Heyden. Daar ontmoette hij wederom een Schwenckfeldiaan en wel de in die tijd als coryfee van de Schwenckfeldianen (*Coryphaeus Schwenckfeldianorum*) bekend staande jurist Aggaeus van Albada.⁶

De Friese edelman Aggaeus van Albada studeerde in Frankrijk en ontwikkelde zich tot een bekwaam jurist en latinist. In Parijs werd hij in de jaren veertig bevriend met Francois Hotman (1525-1590) en Franciscus Balduinus (1520-1573).⁷ Na een afgeslagen professoraat in de rechten werd Albada raadsheer in het Hof van Friesland in 1553. Dit Hof vervolgde evenwel de Wederdopers, zeer tegen de zin van Albada. Zijn afkeer van kettervervolgingen maakte

⁵ Zie voor de betekenis van Genève voor de Nederlanden H. de Vries de Heekelingen, *Genève, pépinière du calvinisme hollandais, I (Fribourg, 1918) en II (La Haye, 1924)*.

⁶ W. Bergsma, *Aggaeus van Albada (c. 1525-1587), schwenckfeldiaan, staatsman en strijder voor verdraagzaamheid*, (Diss. Groningen) (Meppel, 1983). Verder K. van Berkel, 'Aggaeus de Albada en de crisis in de Opstand (1579-1587)', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, 96 (1981), 1-25.

⁷ Zie voor Albada's *Umwelt* M. Turchetti, *Concordia o tolleranza? Francois Bauduin (1520-1573) e i 'moyenneurs* (Genève, 1984).

dat Albada ontslag nam in 1559. Na een korte periode in Groningen werd hij in 1561 tot assessor benoemd in Spiers in het Rijkskamergerecht. In Spiers werd Albada min of meer bevriend met Georgius Cassander (1513-1566) met wie hij correspondeerde over de werken van Sebastiaan Castellio, onder meer diens *De haereticis an sint persequendi*. Albada werd in Spiers - hoe weten we niet - een volgeling van de Silezische Spiritualist Caspar von Schwenckfeld. Bovendien kreeg Albada belangstelling voor het Paracelsisme, de *ars cabalistica*, neo-Platonisme en het Hermetisme. Vanwege de schwenckfeldiaanse sympathieën kwam Albada in opspraak en werd hij een *persona non grata*. In 1570 agiteerden de Jezuïeten tegen hem. Alva en Philips II beschouwden Albada als een gevaarlijk iemand; later verweet men hem de bevolking te corrumperen met zijn ketters d.w.z. schwenckfeldiaanse ideeën.

Albada was in de Nederlanden één der toegewijdeste volgelingen van Schwenckfeld. Hij trok zich terug uit het politieke en openbare leven om zich te wijden aan vertaling en bestudering van de honderden geschriften van de Silezische edelman. Hij vertolkte op zijn eigen wijze de ideeën van Schwenckfeld over het opschorten van en het gebruik van de sacramenten (*Stillstand*), hij droomde van een 'restitutio' of 'renovatio Christianismi' en hij nam diens 'himlische philosophia' over. Ook Albada deelde Schwenckfelds opvattingen over de incarnatie. Beiden dachten sterk dualistisch en achtten het dus onmogelijk dat de preëxistente Logos werkelijk was geïncarneerd. Over het *coeleste corpus* hebben beiden veel gepubliceerd en gedebatteerd met Lutheranen, Katholieken, Calvinisten en Anabaptisten in vele godsdienstgesprekken.

Zoals de 'opera omnia' van Schwenckfeld voor het grootste gedeelte zijn gewijd aan Christus en de christologie, zo heeft ook Albada in veel brieven, in verlorengedane geschriften, door middel van vertalingen van Schwenckfelds geschriften en tractaten zich beziggehouden met de christologie. Al zijn tijd heeft hij hieraan willen besteden; 'occupationes meae sunt tantum de Christo Domino, ejusque regno', is het refrein van al zijn brieven.⁸ Vele eervolle functies heeft hij hierom afgeslagen. Bijna alle tijdgenoten die hem goed hebben gekend, zelfs bevriend met hem waren, hebben hem vanwege zijn sympathieën voor de schwenckfeldiaanse christologie veroordeeld, onder meer de Calvinist Marnix, de Franse theoloog Lambertus Danaeus en de Spiritualist Coornhert. Zij hebben hun bezwaren tegen Albada breed uitgemeten; Albada op zijn beurt probeerde hen op te nemen in het licht dat hijzelf - via Schwenckfeld - had ontvangen. Daarom is het mogelijk uit deze briefwisseling Albada's ideeën te leren kennen.

Hoe gevoelig deze christologische problematiek lag, blijkt uit de briefwisse-

⁸ E. Friedländer, *Briefe des Aggaeus de Albada an Rembertus Ackema und andere, aus den Jahr 1579-1584* (Leeuwarden, 1874) 139.

ling tussen Marnix en Albada. Meer dan dertig jaar heeft Marnix - niet geheel vrij van de 'rabies theologorum' - zich een geharnast bestrijder betoond van het 'novum genus enthousiastoon', een nieuw soort vervoerden. In 1566 schreef hij aan Beza over de 'deliramenta' der 'geestdrijvers'.⁹ Bijna drie decennia later publiceerde hij zijn *Ondersoekinghe ende grondelijcke wederlegginghe der geestdrijvische leere* (1595), waarin hij vooral Niclaes, Joris en Franck critiseerde. In de inleiding schreef Marnix: 'Het is een oudt gemeen spreekwoord dat, al waer God de Heere een kercke stichtet, daer wilt de Duyvel een Cappelle by bouwen'; daartoe had de satan nu allerlei 'grouwelijcke afgoderijen ende dwalingen' in het leven geroepen in de Nederlanden, in het bijzonder in Holland, Friesland en Overijssel. Alle geestdrijvers hebben volgens Marnix gemeen dat zij hun eigen ideeën boven de Schrift stellen, zij 'staen vele meer op hare eygene ingevingen ende goetduncken, makende sick wijs dat sy sonder uytwendige middelen van schriften ofte predikingen in Godes woort volcomentlijck connen onderrichtet worden'.¹⁰

Marnix legde in dit geschrift een groot theologisch vernuft aan de dag door de oorsprong van dergelijke dwalingen aan te wijzen, o.m. de stoa, de gnosia en de middeleeuwse mystiek, waarbij hij in de eerste plaats dacht aan Tauler en de *Theologia Deutsch*, lievelingslectuur der Spiritualisten.¹¹

Nu is het zo merkwaardig dat Schwenckfeld niet is opgenomen in de *Ondersoekinghe*. Het kan niet zijn omdat Marnix Schwenckfeld geen woord waardig keurde, omdat hij in zijn correspondentie met Spiritualisten als Albada en diens geestverwant Boeme daaraan al heel wat aandacht had besteed. Dat had hij n.l. gedaan, nadat hij hiertoe persoonlijk was opgeroepen. In 1570 is de predikant van de Keulse vluchtelingengemeente Petrus Colonius verontrust over de opkomst van de Anabaptisten, de Schwenckfeldianen en een 'novum quoddam genus hominum', de Familisten, de volgelingen van Niclaes.¹² Niemand kan hij vinden die Schwenckfelds dwalingen kan weerleggen. Maar dan is daar Marnix, die acht Colonius wel geschikt voor deze taak: Marnix kende goed Duits én hij had voldoende tijd - Marnix was immers in ballingschap.

Zonde r te vervallen in scheldtirades probeert Marnix de ideeën van Albada te weerleggen in een tweetal brieven.¹³ Marnix begint zijn eerste brief met een

⁹ Ph. de Marnix, *Oeuvres, Correspondance et Mélanges*, IV (ed. A. Lacroix) (Paris-Bruxelles-Genève, 1860) 115.

¹⁰ Ph. Marnix van Sint Aldegonde, *Ondersoekinghe ende grondelijcke wederlegginghe der geestdrijvische leere*, in J.J. van Toorenenbergen, *Godsdienstige en kerkelijke geschriften*, II ('s-Gravenhage, 1873) III en 7.

¹¹ Cf. C.C. de Bruin, 'Radicaal spiritualisme te Leiden', *Rondom het Woord*, 17 (1975) 66-81.

¹² De Vries, *Genève*, II, 166-168.

¹³ De brieven zijn onder meer afgedrukt in Marnix, *Oeuvres*, 142-169.

waarschuwing: ik zal jou Albada, niet rekenen tot de lieden die van het orthodoxe geloof zijn afgefallen, maar denk niet alleen aan mij die heterodoxe denkbeelden van jou bekend zijn; neen, velen heb ik al horen spreken over jouw afwijkende opvattingen. Voor Albada is de kern: 'TOTUS ET INTEGER CHRISTUS' en 'TOTUS CHRISTUS EST DEI FILIUS'; voor Albada (en voor Schwenckfeld) was Christus naar beide naturen goddelijk. Tegen die opvattingen moet Marnix wel verzet aantekenen.

Iedere gelovige gebruikt volgens Marnix de term *totus Christus*, maar Albada wil toch niet beweren dat Christus, die van eeuwigheid af Schepper is, naar zijn menselijke natuur van eeuwigheid af Schepper genoemd mag worden? De gehele Christus is voor ons gestorven, maar dat wil toch niet zeggen dat Hij naar zijn goddelijke natuur voor ons is gestorven? Marnix zag onmiddellijk dat die ideeën van Albada uit de koker van Schwenckfeld kwamen. Ook wij erkennen, vervolgt Marnix, dat Christus naar beide naturen Zoon van God is; maar wij dienen te letten op wat beide naturen onderscheidt. De menselijke natuur van Christus, bestaande uit lichaam en ziel, is niet voortgekomen uit het goddelijke wezen, want de menselijke natuur is nu juist voortgekomen uit de maagd Maria, niet uit het wezen van de Vader; want de Vader is God en kan niets anders voortbrengen dan wat goddelijk, eeuwig is. Jij meent toch ook niet Albada dat de menselijke natuur van Christus van eeuwigheid Zoon van God is, tenzij je de waarheid van de Schrift geweld wilt aandoen? Neen, naar zijn menselijke natuur is Christus door de Heilige Geest uit genade aangenomen tot Zoon Gods.

Naast de christologie behandelt Marnix ook het vraagstuk van de kettervervolging. Marnix bakende de grenzen van de gereformeerde kerk goed af; het bekende adagium van Cyprianus *extra ecclesiam nulla salus* noemt ook Marnix. Voor het substantief kerk, plaatst Marnix natuurlijk het adjectief 'gereformeerd'. Indien, volgens Marnix, Gods naam wordt besmeurd, indien ketters mensen afhouden van de eredienst, valse dogma's verkondigen, blasfemische taal uitslaan en het gemenebest met hun ideeën verontrusten, dan mogen deze lieden wel worden gestraft - 'à magistratu ex praescripto verbi divini, vel capite, vel alia multa puniuntur'. Maar voegt Marnix er aan toe: ook jij Albada - 'si recte memini' - hebt uitgesproken dat sommige vormen van ketterijen en godslasteringen - 'haereses ac blasphemias' - mogen worden bestraft. Wat je in dit verband over het onderscheid tussen de uiterlijke en innerlijke mens aanroert, is niet in overeenstemming met de waarheid van de Heilige Schrift. Wij verschillen in veel opzichten niet zoveel van mening over de vraag hoe wij ketters dienen te behandelen.¹⁴

¹⁴ '(...) sed si recte memini, tu ipse fassus es, esse aliquas haereses ac blasphemias, quas non minus putes à magistratu puniendas quam vel adulteria vel latrocinia, nisi quod multa perplexe contexuisti de discrimine hominis interioris et exterioris, quae meo certe iudicio, neque scripturae veritati, neque sibi ipsa consonabunt (...)'. Marnix, *Oeuvres*, 150.

In augustus van dat jaar schrijft Albada terug.¹⁵ Marnix' argumenten overtuigen hem niet, al waardeert hij de poging van diens opponent om hem 'meliora' te onderwijzen. Christus, zo schrijft Albada, die de Vader zijn natuurlijke Zoon noemt: Gij zijt mijn Zoon, heden heb ik U voortgebracht; die Paulus de eerstgeborene uit de doden noemt; Thomas zijn Heer en zijn God; Johannes waarachtig God en eeuwig leven; van wie Petrus zegt dat Hij Heer en Christus is geworden: deze Heer kan volgens Albada nooit uit genade tot het zoonschap zijn *aangenomen* en hij verwerpt Marnix' adoptionisme expliciet. Want dat Christus, die de naam boven alle naam heeft gekregen, verheerlijkt is, door engelen wordt aanbeden, die door God zelf is gezalfd, die met eer en heerlijkheid gekroond is, die heilig maakt, dat deze Heer volgens Marnix nog iets menselijks heeft en niet schenker van, maar slechts een deelgenoot is in de genade, neen, dát kan Albada niet begrijpen.

Marnix zou er goed aan doen te lezen van Pico della Mirandola *Heptaplus* en van Johannes Reuchlin *De verbo mirifico*. Albada verwijst hier *en passant* naar zijn belangstelling voor de *scientiae arcanae*, de arcane en occulte wetenschappen; elders gaat hij veel explicieter in op de Kabbala, Hermes Trismegistus en de christelijke *ars cabalistica*. Albada heeft echter geen tijd dieper in te gaan op de goddelijke natuur van Christus. Een vriendelijk slot en een oproep elkaar in gebeden te gedenken beëindigen de brief.

Marnix neemt wel alle tijd om de ideeën van Albada te weerleggen.¹⁶ Albada's visie wordt in twee rijen teksten naast en tegenover die van een Ariaan geplaatst:

- | | |
|--|--|
| 1. De Vader noemt Christus zijn natuurlijke Zoon, zeggend: 'Gij zijt mijn Zoon, heden heb ik U voortgebracht'. | 1. De Heilige Geest noemt Christus Zoon des Mensen, Adam, zoon van David, wortel van Isaï, vrucht van de lendenen, verwekt uit Davids lendenen, geworden uit zaad. |
| 2. Paulus noemt hem de eerstgeborene uit de doden. | 2. Matteüs noemt hem de eerstgeboren zoon van Maria. |
| 3. Thomas noemt hem zijn God en zijn Heer. | 3. Zelf noemt Hij zich mens, Zoon des mensen, ja zelfs een worm en niet een mens. |

¹⁵ P. Bertius, *Illustrium et Clarum Virorum Epistolae Selectiores* (Lugduni Batavorum) 1617, 494-500.

¹⁶ Marnix, *Oeuvres*, 151 e.v.

- | | |
|---|--|
| <p>4. Johannes noemt hem waarachtig
God en het eeuwige leven.</p> | <p>4. De gehele Schrift zegt dat Hij
een mens is en werkelijk aan de dood
en menselijke rampspoeden
onderworpen.</p> |
| <p>5. Petrus zegt dat Hij Heer en
Christus is geworden.</p> | <p>5. Jesaja zegt van Hem dat Hij de
Knecht des Heren is, en zelf bekent
Hij geringer te zijn dan de Vader.</p> |

Daar stond Albada te kijk tegenover en naast de aartsketter Arius. Zoals de arianen uit deze teksten niet mag concluderen dat Christus slechts schepsel is, zo mag Albada - volgens Marnix - Christus' mensheid niet doen opgaan in de goddelijke natuur. Alsof dit niet genoeg was, stortte Marnix vele bijbelse citaten over Albada's hoofd uit. Pagina's lang bestookt hij Albada met argumenten en citaten uit de kerkvaders.

Het mag een wonder heten dat Marnix zich zo beheerste; de toon van zijn brief is over het geheel genomen niet onvriendelijk, maar Marnix wordt kribbiger en minder vriendelijk als hij *De verbo mirifico* van Reuchlin ter sprake brengt: '(...) semper mihi vehementer displicuisse inanem illam et ventosam in characteribus ac syllabis literulisque aucupandis philosophiam, in qua versatur totus Reuchlini liber'.¹⁷ Dergelijke speculaties over de Hebreeuwse letters zijn volgens Marnix niet opbouwend en hebben al vele goede mensen van de eenvoud van het evangelie afgehouden. 'Ja', schrijft Marnix, 'ik vrees, als ik eerlijk mag zijn, dat de studie van de platoonse filosofie, waarvan ik bemerk dat die je behaagt, je van de eenvoud van het evangelie en de ware kennis van Christus' naturen afhoudt'.¹⁸ Over het werk van de neoplatoonse wijsgeer Amelius, een leerling van Plotinus, kan Marnix niets zeggen, want diens geschriften bezit noch kent hij.

Tenslotte brengt Marnix de door Albada voorgestane leer van de vergoddelijking, de deïficatie van de mens ter sprake. Hier moest hij niets van hebben, het deed hem te veel denken aan Tauler en de *Theologia Deutsch*. Ook Marnix besluit zijn brief hartelijk. Hij hoopt dat Albada met Christus wordt verbonden en hij wil met Albada Jezus aanbidden, die waarlijk God en Mens is.

Wat in de eerste plaats opvalt, is de vriendelijke toon van beide scribenten, terwijl toch de soteriologie en de heilszekerheid in het geding zijn. Marnix was meestal inventief in het bedenken van invectieven wanneer hij met geestdrijvers te maken kreeg. Hij is wel getypeerd als een haai, die twee rijen scherp gepunte tanden laat zien en wiens binnenste een kelder is waar de haai op fust ligt. Ook

¹⁷ *Ibid.* 161.

¹⁸ *Ibid.* 162.

Albada kon behoorlijk schelden op Calvijn en diens nazaten, maar hij bindt zich in.

Nu kan men tegenwerpen dat beide schrijvers beïnvloed zijn door het humanisme en zich conformeerden aan de eisen van het epistolaire genre. Inderdaad zijn er *topoi* in de brieven (gebrek aan tijd b.v.), gewilde *familiaritas* en allerhande cliché formules.¹⁹ Maar toch meenden de heren waarschijnlijk wel wat ze opschreven. Waardering voor de persoon van Albada zal de toon van de brieven verklaren. Alle opposenten van katholieke, gereformeerde of spiritualistische signatuur verwierpen resoluut Albada's schwenckfeldiaanse sympathieën, maar prezen zijn grote geleerdheid en zachmoedigheid. Zo ook Marnix.

In de tweede plaats leren we de Spiritualist Albada kennen, die de bijbel geestelijk wil lezen. Volgens deze Friese edelman kunnen we God kennen via de Schrift én via de rechtstreekse openbaring: 'voluntas Dei aut revelatione aut ex scripto Dei verbo cognoscitur',²⁰ en 'er kan niets heilzaams geschieden wanneer ons oordeel meer gevormd wordt door de woorden van de Schrift dan uit de openbaring van de Heilige Geest, wanneer meer het menselijk licht dan het goddelijk licht in aanzien is'.²¹ Ook voor Albada is de uiterlijke kerk van ondergeschikt belang en zijn ceremoniën en sacramenten *adiaphora*. Van belang zijn de 'internas loquutiones et responsiones a Deo' die in kleine conventikels worden besproken.²² Als zovele andere spiritualisten dacht Albada sterk eschatologisch. Hoe verdraagzaam hij ook was, als de bazuinen zullen klinken dan zullen alleen zij gered worden die het geheime teken Tau op hun voorhoofd hebben geschreven en dat waren voor Albada de volgelingen van Schwenckfeld.²³

Vanaf de jaren zestig probeert Albada vriend en vijand te winnen voor de ideeën van Schwenckfeld, daarbij onder meer geholpen door de paracelsist Samuel Eisenmenger (1534-1585), hoogleraar te Tübingen. Albada vertaalde een aantal duitstalige geschriften van Schwenckfeld in het latijn, schreef bijbelcommentaren met behulp van Schwenckfeld's geschriften, maakte per brief propaganda en verspreidde schwenckfeldiaanse geschriften, bijv. de *Postille* van de Silezische hofprediker Johann Sigismund Werner. Albada wilde slechts een goede tolk zijn van Schwenckfeld en Crautwald. Geregeld citeert hij een 'pius quidam vir', natuurlijk met een verwijzing naar zijn leidsman.

¹⁹ Zie voor de vele problemen rond de humanistische brief F. Akkerman, 'De Neolatiijnse epistolografie - Rudolf Agricola', *Lampas*, 18 (1985), 321-338.

²⁰ Friedländer, *Briefe*, 117-118.

²¹ *Ibid.* 57.

²² *Ibid.* 118.

²³ 'Qui signo Thau notati sunt, evadent poenas Gentium, sicut olim Christiani evaserunt poenas Iudeorum, sed non evadent crucem Domini sui, quae in innocentia portatur et toleratur, cuius fructus est pax, iustitia et vita aeterna: cum hoc discrimine reliqua facile diiudicabis'. Bertius, *Epistolae*, 635-636.

Overzien we de verspreiding van Schwenckfeld's geschriften, zijn persoonlijke contacten en zijn correspondenten, dan kunnen we slechts één conclusie trekken: de Sileziër heeft in de Lage Landen weinig sympathisanten gehad, zeker ook in vergelijking met de invloed van Sebastiaan Franck. Waar die geringe invloed aan toe valt te schrijven, weet ik eenvoudig niet.²⁴

Ook al weten we niet precies wat een Schwenckfeldiaan is, we mogen Albada toch wel degelijk een volgeling van de Silezische Spiritualist noemen. Uit de briefwisseling met Marnix blijkt in ieder geval dat Marnix haarscherp zag dat Albada's christologische opvattingen waren ontleend aan de geschriften van Schwenckfeld. Die brieven vormen natuurlijk een 16e eeuwse variatie op de al oude debatten over *vere homoen vere Deusen homoousiosen homoiousios*, waarbij Albada de preëxistente Logos en de vergoddelijkte menselijke natuur van Christus benadrukt en Marnix nadruk legt op de menselijke natuur. Zij opteren, als ik het zo mag uitdrukken, beiden voor verschillende christologische modellen, die al in de geschriften van het Nieuwe Testament te vinden zijn.²⁵

In de derde plaats illustreert deze discussie het ambivalente karakter van het Nederlandse Calvinisme, of nauwkeuriger geformuleerd, het gereformeerd Protestantisme. Nu weet ik ook niet precies wat een Calvinist is. Was het Nederlandse Calvinisme in de 'plastische fase' van de Opstand pluriform?²⁶ Bood deze beweging zowel onderdak aan Oranje's relativerende ideeën ('calvus sum et calvinista', 'ik ben kaal en Calvinist') als aan de Irenicus Franciscus Junius? Of moeten we een eng calvinisme-begrip hanteren?²⁷ Deze discussie wordt deels vertroebeld omdat theologische vooronderstellingen van de onderzoekers een rol spelen bij de beoordeling van dit vraagstuk.

Eén van de verdiensten van de Engelse historicus Duke is dat hij de ambivalentie van het Nederlandse Calvinisme heeft aangetoond en daarmee de stellingen van de historicus Geyl en de apologeet van de 16e eeuwse inquisitie

²⁴ Zie Bergsma, *Albada*, hoofdstuk II.

²⁵ Zie voor deze problematiek de dogmenhistorische studie van S. Voolstra. *Het woord is vlees geworden. De melchioritisch-menniste incarnatieleer* (Kampen, 1982).

²⁶ De term 'plastische fase' is ontleend aan J.J. Woltjer, *Kleine oorzaken, grote gevolgen* (Leiden, 1975) 14. Deze oratie behoort m.i. tot de belangrijkste literatuur over de Nederlandse Opstand. Zie verder: W. Nijenhuis, 'Variants within Dutch calvinism in the sixteenth century', *Low Countries History Yearbook* (1979) 48-65.

²⁷ A.Th. van Deursen en H. de Schepper, *Willem van Oranje, een strijd voor vrijheid en verdraagzaamheid* (Weesp-Tielt, 1984) 104 en 134.

Rogier over de 'protestantisering' definitief heeft weergelegd.²⁸ De Gereformeerden waren niet echt missionair en zendingsbewust, zij stelden hoge eisen aan de lidmaten en legden de leden tucht op *censura morum*.²⁹ Ook Marnix is in zekere zin ambivalent ten opzichte van Albada. Hij rekent hem bijna tot de ware kerk, maar Albada volhardt nog te zeer in zijn schwenckfeldiaanse ideeën. Hij probeert Albada over te halen toe te treden tot de gereformeerde kerk, maar hij bakent de grenzen van die kerk goed af. Ik stel mij voor dat wanneer Albada ten huize van dominee Van der Heyden besloten zou hebben om toe te treden tot de vluchtelingengemeente in Frankenthal, dat Marnix of een predikant hem wel zou vragen het vermeende schwenckfeldiaanse licht te doven.

In de vierde plaats leert deze discussie ons iets over de religieuze tolerantie. Marnix wilde, zoals we zagen, wel overgaan tot het vervolgen van andersdenkenden door de overheden en hij is van mening dat Albada er net zo over dacht. Nu bagatelliseerde Marnix die verschillen tussen hemzelf en Albada toch wel. Zoals enige behoedzaamheid is geboden bij de beoordeling van de rol van Calvijn in de verbranding van de antitrinitariër Servet - vaak beschouwd als *cause célèbre* van de calvinistische onverdraagzaamheid - en de Scylla van de verguizing van Calvijn als een incarnatie van fanatisme, pathologische gedrevenheid en harteloze intolerantie en de Charybdis van calvinistische apologetiek en hagiografie dienen te worden vermeden, zo moet men er zich voor hoeden zestiende-eeuws calvinisme en onverdraagzaamheid zonder meer als synoniemen te gebruiken.

Het vraagstuk van de tolerantie in de zestiende-eeuw is erg lastig. Verdraagzaamheid op basis van religieus indifferentisme treffen we niet aan in de 16e eeuw. 'Verlichte' uitspraken als 'God', als Gij bestaat, red mijn ziel, als ik die heb' zullen we in 'un siècle qui veut croire' niet aan treffen.

De beste definitie is waarschijnlijk die van de Zwitserse historicus Guggisberg: 'Een mens is tolerant wanneer hij een ander mens duldt, diens ideeën en

²⁸ A.C. Duke, 'The Ambivalent Face of Calvinism in the Netherlands, 1561-1618', in: M. Prestwich, *International Calvinism 1541-1715* (Oxford, 1985) 109-135, een van de beste verhandelingen over het Nederlandse calvinisme die ik ken. P. Geyl publiceerde zijn opvattingen over de gedwongen protestantisering in de Nederlanden voor het eerst onder de titel 'De protestantisering van Noord-Nederland' in *Leiding* I (1930), 11-123, sedertdien enkele malen herdrukt. De quintessens van zijn betoog verscheen in het Engels in *History of the Low Countries: Episodes and Problems* (London, 1964) 32-42. Zie ook L.J. Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de zestiende en zeventiende eeuw*, 3 dln. (Amsterdam, 1947).

²⁹ Cf. Duke, 'Ambivalent Face', 110-111.

misschien ook daden verschillen van de zijne'.³⁰ Daarbij moeten we niet in zwart wit termen denken. Toleranten dienen niet geplaatst te worden tegenover minder tolerantanten.³¹ De al genoemde Coornhert was zeer verdraagzaam, hij wilde zelfs atheïsten niet vervolgen. Maar de manier waarop Coornhert zijn verdraagzame ideeën verdedigde kunnen we alleen maar onverdraagzaam noemen. Als een fox-terriër hing hij bijna iedereen aan de broekspijpen.³² Ook de Anabaptisten kunnen we over het algemeen naar mijn mening niet verdraagzaam noemen. Zij leden onder de vervolging van kerkelijke en wereldlijke overheden, maar onderling waren ze zeker niet verdraagzaam: hun geschiedenis kenmerkt zich vooral door het benadrukken van onderlinge geschillen in plaats van overeenkomsten.

Calvinisten dachten zeer verschillend over de kettervervolging. Willem van Oranje bijv. streefde naar vrijheid van godsdienst-uitoefening voor Gereformeerden, Rooms-Katholieken én Anabaptisten.³³ In 1577 kreeg hij ruzie met Marnix, die in Middelburg wel een vervolging van de Wederdopers wilde. Wanneer Marnix aan Albada schrijft dat zij gelijk denken over het vraagstuk van de kettervervolging, dan heeft hij het mis.

Albada was weliswaar zeer overtuigd van zijn schwenckfeldiaanse ideeën en hij kon zich zeer scherp uitdrukken in de religieuze polemieken met Coornhert, Gereformeerden en katholieke opposanten, maar hij was al vanaf 1553 tot zijn dood zeer fel tegen het terecht stellen van religieuze geweldloze non-conformisten. Tal van argumenten voert hij aan ter rechtvaardiging van de religieuze pluriformiteit: scheiding van kerk en staat, in een staat kunnen meer dan één godsdienstige varianten naast elkaar bestaan (waarbij de Turken natuurlijk als voorbeeld dienen), de parabel van het onkruid uit Matt. 13, de evangelische notie

³⁰ H.R. Guggisberg, 'Veranderingen in de argumenten voor religieuze tolerantie en godsdienstvrijheid in de zestiende en zeventiende eeuw'. *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*. 91 (1976), en Bergsma, *Albada*, hoofdstuk III, waar verdere literatuur is te vinden. Fundamenteel is H.K. Guggisberg, *Religiöse Toleranz* (Stuttgart, 1984).

³¹ J.J. Woltjer, 'Willem van Oranje en de godsdienstige pluriformiteit'. *Apologie van Willem van Oranje* (Tielt-Amsterdam, 1980) 22.

³² Zie voor Coornhert H. Bronger, *Leven en werk van D.V. Coornhert* (Amsterdam, 1978) een boek waarin alle hier aangevoerde problemen terugkeren. Alle literatuur over onderhavige materie is in dit werk te vinden.

³³ Het sterfjaar van Oranje gaf ook in 1984 aanleiding tot vele publicaties over deze vorst, maar niettemin verwijs ik hierbij naar het belangrijke boek, A.A. van Schelven, *Willem van Oranje. Een boek ter nagedachtenis van idealen en teleurstellingen* (Amsterdam, 1933). Helaas heeft de schrijver geen enkele concessie aan de lezer gedaan; Van Schelven schrijft zeer moeizaam. Een evaluatie van recente Oranje-literatuur gaf J.J. Woltjer, 'Nieuwe publicaties over Willem van Oranje in het herdenkingsjaar 1984'. *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 99 (1986), 31-43.

‘wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet’, het geloof als een geschenk Gods en de zachtmoedigheid van Christus die kettervervolging uitsluit.³⁴ Albada’s grote voorbeelden zijn in dit verband Castello, Mino Celsi van Siena en natuurlijk Schwenckfeld.

Marnix en Albada streden beiden voor religieuze vrijheid, Marnix voor vrijheid van Katholieken en Gereformeerden, Albada zag het ruimer. In 1573 liet hij een vriend weten: ‘Ick houde niet alleene de leeden van die vergaderinge, de welke Gij alleen de kleene kudde schijnt te noemen (d.w.z. de Gereformeerden), voor martelaeren Christi, maar ook alle Wederdoopers, ende alle anderen, de welke om de minste waarheit Godts, die sij van den geest Christi gehad hebben, gedoodt en verbrandt zijn’.³⁵

In een officiële publicatie van de Staten-Generaal, n.l. de *Acten* van het mislukte Keulse vredescongres (gepubliceerd in 1580 en 1581 in verschillende edities) citeerde Albada een ‘degelick ende godtvruchtigh man’, Schwenckfeld natuurlijk. In dit citaat vinden we Albada’s opvatting van het Christendom weerspiegeld: ‘Maer sy en moeten int Christendom geen cracht noch geweld gebruycken / noch om de saken des gheloofs yemant / die vresamich is / hinderen / verdrijven / oft dooden / ten eynde dat sy Christo den Heere zijn officie niet en ondergaen / ende in zijn oordeel ende straffe niet en vallen / van welke exempelen heden sdaechs ghenoech voor ooghen zijn’.³⁶

Ten vijfde illustreert deze correspondentie het dubbelzinnige karakter van het humanisme. Zoals de steppen van Centraal-Azië beschouwd worden als het oord van herkomst voor volken die we niet kennen, zo wordt het begrip humanisme gebruikt als een panacee of een *deus ex machina* voor ik weet niet wat.³⁷ In dit opzicht heeft Jacob Burckhardt een belangrijke rol gespeeld. De Italianen hadden weliswaar als eersten de sluier van bijgeloof afgelegd, maar niettemin geloofden zij in astrologie en magie. Burckhardt kan dit eigenlijk niet verdragen en hij is van mening dat de ‘Stille Einfalt, edle Grösse’ van de Italianen compleet zou zijn geweest als Italië niet door de Fransen zou zijn bezet. De Italianen zijn voor Burckhardt wat ‘the noble savages’ voor de 18e eeuwse *philosophes* zijn.

Zo eenvoudig ligt het evenwel niet. Want Renaissance en humanisme impli-

³⁴ Zie Bergsma, *Albada*, hoofdstuk III.

³⁵ Bertius, *Epistolae*, 625.

³⁶ (Aggaeus van Albada), *Acten vanden Vredehandel geschiet te Colen(...)* (Leiden, 1581) 193.

³⁷ Zie voor dit probleem W. Bergsma, ‘Geruchte erschall van toverschen’. Een Ommelander boer over hekserij en toverij, in: S. Groenveld *et al.*, *Bestuurders en Geleerden* (Amsterdam-Dieren, 1985) 44-54. Zie ook J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch* (Stuttgart, 1958) 492-493. Belangrijk is P. Burke, ‘Witchcraft and magic in Renaissance Italy: Gianfrancesco Pico and het Strix’, in S. Anglo, *The damned art. Essays in the Literature of Witchcraft* (London, 1977) 32-53.

ceerden niet alleen een herleving van de *bonae* en *sacrae litterae*, maar ook een opbloei van het hermetisme, astrologie, paracelsisme, kabbalistiek en de *scientiae arcanae*, de occulte en arcane wetenschappen. Frances Yates heeft in vele publicaties op de betekenis van de arcane wetenschappen gewezen, ook al overdreef ze niet zelden.³⁸ Het humanisme is niet een rem geweest op de verspreiding van witte en zwarte magie, maar zelfs een stimulans voor de occulte wetenschappen. Sommige onderzoekers zijn van mening dat tal van humanisten zelfs een bijdrage hebben geleverd aan de Europese 'witch-craze'.³⁹

In een brief aan Marnix beveelt Albada zijn opponent aan de geschriften van Pico della Mirandola (1463-1494) en Johannes Reuchlin (1455-1522) te lezen. Albada deed dit zeer bewust. Hij was van mening dat het neo-platonisme, het *Corpus Hermeticum* en de *prisca theologia* en de christelijke kabbalistiek de waarheid van het Christendom bewezen. We citeerden reeds Albada's mening over Godskennis: via de Schrift en via rechtstreekse openbaringen. Die openbaringen werden op esoterische wijze mondeling doorgegeven aan de ware gelovigen, die verlicht waren door de Geest en de ware kennis verkregen hadden. Albada staat dus in zeker opzicht in een gnostische traditie.

In dat licht moeten we ook Albada's speculaties zien over het tetragrammaton JHWH en de door hem beoefende *ars combinandi*. Albada had grote belangstelling voor wat Schwenckfeld de verderfelijke wijsheid der heidenen noemde, de astrologie. Macro-cosmos en micro-cosmos weet hij op verschillende manieren op elkaar te betrekken. Hij bestudeerde bovendien het paracelsisme en de 'iatrochemie'.⁴⁰ Marnix moest niets hebben van Albada's belangstelling voor de arcane wetenschappen; hij wordt pas echt kribbig als hij schrijft over Albada's esoterische interesses. Nu was Albada geen *Einzelgänger* of notoir buitenbeentje met zijn belangstelling voor de *scientiae arcanae*. Of er algemene uitspraken te doen zijn over deze materie bij Spiritualisten, Gereformeerden en andere religieuze groepen waag ik te betwijfelen.⁴¹

De correspondentie tussen Marnix en Albada heeft bij mij deze vijf overwegingen en vragen opgeroepen. Antwoorden heb ik nauwelijks gegeven. Maar alle onderzoekers op het terrein van de zogenaamde radicale reformatie wor-

³⁸ Van Yates noem ik slechts haar boek *The occult philosophy in the Elizabethan Age* (London, 1983).

³⁹ C. Baxter, 'Johann Weyer's, *De Praestigiis Daemonum*: Unsystematic psychopathology', in Anglo, *Damned Art*, 72.

⁴⁰ Cf. K. Südhoff, *Iatromathematiker vornemlich in 15. und 16. Jahrhundert* (Breslau, 1902).

⁴¹ Ook Marnix kon zich voor een groot deel wel vinden in de geschriften van Reuchlin, maar niettemin had hij zijn reserves. Voor de gehele 'radical Underground' verwijs ik naar het compacte, maar nuttige boek van C. Webster, *From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science* (Cambridge, 1982).

den direct of indirect met deze vraagstukken geconfronteerd. Het stellen van vragen kan ons misschien een beetje helpen de weg te vinden in het labyrint van 16e eeuwse Anabaptisten en Spiritualisten.

Bij wijze van conclusie wil ik eindigen met een gedicht van de Engelse visionaire dichter William Blake.⁴² Het klinkt weinig wetenschappelijk, maar doen wij historici die ons bezig houden met de 16e eeuwse religieuze dissidenten iets anders dan het plaatsen van voetnoten bij dit gedicht?

The Vision of Christ that thou dost see
Is my Vision's Greatest Enemy:
Thine has a great hook nose like thine,
Mine has a snub nose like to mine:
Thine is the friend of All Mankind,
Mine speaks in parables to the Blind.
Thine loves the same world that mine hates,
Thy Heaven doors are my Hell Gates.
Socrat es taught what Meletus
Loath'd as a Nation's bitterest Curse,
And Caiaphas was in his own Mind
A benefactor to Mankind.
Both read the Bible day and night,
But thou read'st black where I read white.

⁴² William Blake, *Poems en Prophecies* (Everyman's Library)(London, 1978) 356.

Menno Simons en David Joris

Inleiding

Na de val van de stad Munster in 1535 brak er voor het Nederlandse doperdom een periode van verwarring aan. Op het convent van Bocholt, dat in augustus 1536 gehouden werd, werd gepoogd alle doperse partijen en stromingen te verenigen, maar dit bleek onmogelijk. Vanaf dit moment gingen groeperingen als de Munstersen, die het Godsrijk met geweld wensten te herstellen, de Batenburgers, die dood en verderf zaaiden onder andersdenkenden en de Obbieten, de vreedzame volgelingen van Obbe Philips, hun eigen weg, al bleven er onderling veel contacten bestaan. Het maken van een overstap van de ene naar de andere partij was zeker niet ongebruikelijk: in de anonieme biografie over David Joris lezen we het verhaal van een aanhanger van Joris, die in een visioen een mooie vrouw had zien veranderen in een hoer en vervolgens in een grote lelijke hond. Hieruit concludeerde hij, dat David Joris bedoeld was met de hoer en de hond en dat deze derhalve een valse profeet was. Hij verliet de groepering rond Joris, maar na de executie van Jan van Batenburg begreep hij dat het de radicale kerkrover was die hij in zijn visioen als een vrouw en later een hoer gezien had en hij vroeg Joris nederig om vergeving.¹

David Joris

In de verwarde situatie, die na het mislukken van het convent van Bocholt ontstond wist David Joris geleidelijk de overhand te krijgen in de doperse beweging. Joris, die in de jaren '20 een aanhanger geweest was van de hervormingsgezinde Sacramentariërs, was rond 1534 toegetreden tot de doperse beweging en door Obbe Philips tot bisschop (oudste) gewijd. Op het convent van Bocholt had hij een bemiddelende rol gespeeld, zonder veel resultaat overigens. De grote ommekeer in zijn leven kwam in december 1536 toen hij enkele visioenen kreeg. In het ene zag hij kinderen die zich verheugden en in hun handen klaptten, terwijl koningen voor hen neerknielden en hen geschenken aanboden. In een ander visioen zag hij naakte vrouwen verschijnen op de muur van het vertrek waarin hij aanwezig was, zodat Joris uitriep: 'o Heer, nu mag ik alles zien want de reinen is alles rein'. David meende op grond van deze visioenen dat God hem een speciale missie toevertrouwd had en maakte dit de wereld bekend.

¹ 'David Joris sonderbare Lebensbeschreibung aus einem manuscripto', in: G. Arnold, *Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie II* (Frankfort, 1729), 718.

Zijn ideeën waren grotendeels ontleend aan Melchior Hoffman en Berndt Rothmann, maar er zijn ook invloeden van middeleeuwse mystici en spiritualisten te bespeuren. Omtrent zijn persoon had hij grote ambities: het lijkt erop dat hij zich zag als een tweede Christus, die het werk van Jezus moest afmaken. Lijkt, want de geschriften van Joris zijn op dit punt verre van duidelijk. Joris had de wereldgeschiedenis in drie periodes ingedeeld, elk met een eigen middelaar. De eerste tijd was die van het Oude Testament en de middelaar tussen God en mens was Mozes. De tweede tijd was die van het Nieuwe Testament, middelaar was Christus. In de derde tijd zou een nieuwe middelaar opstaan, Christus-David geheten, die het werk van Jezus zou voltooien. Of hij zichzelf bedoelde met die Christus-David is niet geheel duidelijk. Zijn tegenstanders en ook velen van zijn volgelingen meenden dat dit inderdaad zo was, hijzelf ontkende dit en schreef eens dat hij heel wel onderscheid kon maken tussen Christus, de zoon van God en David, de zoon van Joris. De messianistische ondertoon in vooral zijn vroegere geschriften is echter onmiskenbaar.²

Een ander opvallend punt in zijn ideeënwereld was Joris' spiritualistische opvatting van de Bijbel. De Geest ging boven het letterlijke woord. De letterlijke betekenis van de woorden voldeed niet, de mens moest, geleid door de Geest zoeken naar de ware betekenis. Door zijn visioenen meende Joris die spirituele betekenis te kunnen doorgronden en door zijn benadrukken van het geestelijk verstaan van het bijbelwoord verloren uiterlijkheden als doop, avondmaal, etc. hun betekenis. Het geloof werd een zaak van het innerlijke en moest ook na een zware innerlijke strijd tegen de zonden, een proces dat Joris vergeleek met de kruisdood van Christus, verkregen worden. Joris stichtte dan ook geen kerk of een broederschap, maar zijn beweging bestond uit individuen, bijeengehouden door zijn persoon, zijn boeken en zijn brieven. Een gevolg van deze houding was zijn opvatting dat men het martelaarschap niet behoefde te zoeken: om vervolging en dood te ontlopen mochten de aanhangers van Joris diensten in de gevestigde kerken bijwonen en ook mochten zij hun kinderen laten dopen.³

Tenslotte had Joris nog afwijkende opvattingen omtrent de omgang tussen man en vrouw. Huwelijken tussen partners van gemengd geloof waren verboden en het was in zijn visie geoorloofd om, wanneer de vrouw zwanger of onvruchtbaar was, een andere vrouw te nemen. Sexueel verkeer diende in het teken van de voortplanting te staan en lustgevoelens moesten worden vermeden. Het was in Joris' visie zelfs een teken van perfectie als men zo met zijn vrouw om kon gaan. Hierin diende men zich te oefenen door te kijken naar en te slapen bij naakte vrouwen. Uit verschillende bronnen blijkt dat de Joristen dit

² S. Zijlstra. *Nicolaas Meyndertsz. van Blesdijk. Een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme* (Assen, 1983) 30-32.

³ *Ibidem*.

inderdaad praktiseerden en er is geen reden om dit als laster van vijandelijk gezinde auteurs af te doen.⁴ Dat Joris hierbij voortbouwde op de door de Munsterse orator Berndt Rothmann ontwikkelde denkbeelden is niet moeilijk te zien.

Joris was een imponerende verschijning, een overtuigend spreker en een zeer vruchtbaar, zij het ietwat warrig publicist. En omdat hij weinig afweek van de door Melchior Hoffman gebaande paden én omdat hij zijn aanhangers toestond zaken die zij niet begrepen te negeren, wist hij in de late jaren '30 uit te groeien tot de leider van de doperse beweging in de Nederlanden. Andere voor mannen als Jan van Batenburg, Heinrich Krechting en Obbe Philips verdwenen in deze tijd van het toneel: Batenburg werd in april 1538 terechtgesteld, Krechting vertrok in hetzelfde jaar naar Oostfriesland, waar hij toetrad tot de landskerk en zelfs ouderling werd en Obbe Philips werd gekweld doortwijfels over de leer die hij eens aanhing en werd in 1540 afvallig. Bekende figuren in de wederdoperskringen als Hans van Gulik en Adriaan van Benschop sloten zich eveneens bij Joris aan.⁵

Menno Simons

De geestelijke ontwikkeling van Menno Simons verliep geheel anders dan die van David Joris. Na jaren pastoor geweest te zijn in Friesland verliet Menno in januari 1536, gekweld door twijfels omtrent het miswonder en de kinderdoop, de Rooms-Katholieke Kerk, trad toe tot de Dopersen en werd door Obbe Philips tot bisschop gewijd. Menno leidde in de late jaren '30 een bestaan dat gevuld was met reizen en studie. Reeds tijdens zijn pastoraat in Friesland had hij zich bezig gehouden met de doperse leer en praktijk. De dominante stroming was in die jaren die van de Munstersen, die het Godsrijk met geweld wilden verdedigen, hun koning Jan van Leiden als een nieuwe David zagen en de polygamie ingevoerd hadden.

Met enkele afgezanten uit de stad Munster had Menno enkele gesprekken en ook in een onuitgegeven geschrift, tegen Jan van Leiden gericht, bestreed hij de pretenties van de Munstersen. Vooral de persoon van Jan van Leiden moet het ontgelden: hij noemde zich een nieuwe David en stelde zich hiermee boven Christus, gebruikte tegen de Schrift in geweld en had de veelwijverij ingevoerd.⁶ Menno had in zijn Bijbel, schreef hij, geen andere belofte David dan Christus gevonden. Ook stond Menno wantrouwend tegen de Munstersen die zich op visioenen en gezichten beriepen in plaats van op de letterlijke Schrift.

⁴ Fr. Nippold, 'David Joris von Delft', *Zeitschrift für die historische Theologie* (1864) 602-603.

⁵ Zijlstra, *Blesdijk*, 14-15.

⁶ Menno Simons, *Opera Omnia* (Amsterdam, 1683) 623-624.

De gebeurtenissen in Munster, die ook hun weerklink in Friesland hadden (daar werd in de buurt van Bolsward een abdij ingenomen door de dopersen en na veel moeite weer heroverd door de stadhouder) hebben op Menno Simons een onuitwisbare indruk gemaakt. Hij had een afkeer gekregen van allen die zich op ingevingen en visioenen beriepen of zich een titel aanmaten, die een equivalent was van de titel beloofde David, welke Jan van Leiden gebruikte. Volgens hem wilden zij allen hetzelfde als de Munstersen, namelijk met geweld het Godsrijk herstellen. Onder hen deelde hij ook David Joris in, maar hij deed hiermee geen recht aan diens opvattingen: Joris keerde zich tegen het gebruik van geweld.

Menno contra Joris

Beide leiders, Menno Simons en David Joris hebben elkaar nooit ontmoet. Joris, op wiens hoofd een prijs van 100 carolusguldens stond, zwierf aan het eind van de jaren '30 rond in Holland, Overijssel, Brabant en Utrecht en vestigde zich in 1539 in Antwerpen. Menno opereerde vooral vanuit het graafschap Oostfriesland. Beiden hadden aanhangers, vooral in de noordelijke provincies van de Nederlanden.⁷

Menno had enkele geschriften van Joris gelezen, waaruit hij zijn oordeel samenstelde dat hij neerschreef in zijn *Fundamentboek* van 1539. Hij nam in dit boek een passage op omtrent de verdorven sectes, waaronder hij zonder die uitdrukkelijk te noemen, ook de Joristen rangschikte (naast de Batenburgers en de Munstersen). Enkele passages zijn overduidelijk tegen Joris gericht, zoals Menno's op- en aanmerkingen over de gruwelijke vleselijke werken, die strijdig waren met de natuurwetten en de orders van Christus. Ook de beschuldiging van 'hillige schijn en doelende geest' slaan zeer waarschijnlijk op Joris, die zich in Menno's ogen voordeed als een zeer vroom man en slechts zeer verhuuld zijn ware intenties neerschreef in zijn boeken. Verder veroordeelde Menno de joristische praktijk van bedriegen, duivelse biecht en zijn seksuele aberraties. Het bedriegen slaat op het door Joris toegestane bezoeken van kerkdiensten, de duivelse biecht op zijn eis dat alle zonden in het openbaar beleden moesten worden en met de seksuele aberraties doelde Menno op het slapen bij en het kijken naar de naakte vrouwen, in het kader van het joristische streven naar de perfectie.⁸

In zijn enkele jaren later geschreven boeken liet Menno zich identiek uit over de Joristen. In zijn *Van het rechte Christengeloove* keerde hij zich tegen lieden die

⁷ Zijlstra, *Blesdijk*, 10-12.

⁸ Menno Simons, *Dat Fundament des christelyken leers*. H. W. Meihuizen, ed. (Den Haag, 1968) 197-205.

meenden dat het niet nodig was mensen te dopen en het voldoende achtten om innerlijk vroom te zijn en het gebod der liefde te onderhouden en in zijn *Verclaringe des rechten doopsels* stelde hij dat hij liever wou sterven dan te eten en te drinken met de Joristen, tenzij hij mogelijkheden zag hen van hun ongelijk te overtuigen.⁹ In deze latere werken noemde Menno de Joristen ook bij name. De Davidianen zouden er een wereldse levenswijze op na houden en zich schuldig maken aan veinzerij en in 1541 verbood Menno in zijn *Lieflijke vermaninge* elke omgang met de Joristen. Dit kon voor zijn volgelingen erg pijnlijk zijn, want de scheidslijnen tussen de beide groeperingen liepen vaak dwars door families heen en veel Mennonieten hielden zich dan ook niet altijd aan het verbod van Menno.

Naast grote verschillen waren er echter ook overeenkomsten tussen de ideeën van Menno en die van Joris. Beiden gingen uit van het melchioritische erfgoed en een vroeg werk van Menno Simons als de *Geestelijke verrijzenisse* doet qua toonstelling en qua argumentatie sterk denken aan de boeken van David Joris.

Joris hoorde pas laat van de ideeën van Menno over zijn persoon. In 1542 reageerde hij hierop, na het *Fundamentboek* gelezen te hebben en voelde zich aangesproken door Menno's opmerkingen over de verdorven sekte. Hij reageerde in een brief aan Menno echter niet op diens verwijten ten aanzien van zijn persoon en leer, maar hij verzette zich tegen de leidende rol die Menno zich had aangemeten in de doperse beweging. Joris immers claimde op grond van zijn visioenen zelf het leiderschap en meende dat twee leiders te veel waren. Dus vroeg hij Menno naar de redenen van zijn leiderschap en zijn roeping daartoe. Joris meende dat die roeping niet juist kon zijn, omdat Menno de ware creatuur niet bezat, niet herboren was en de ware betekenis van de Schrift niet begreep. Hij was slechts een schriftgeleerde, die de ware betekenis van de Bijbel niet kon begrijpen, omdat hij de Geest niet had. Het woord zonder de geest was dood en Menno miste juist die geest.¹⁰

Menno stuurde Joris een scherpe brief terug, waarin hij schreef dat hij bereid was om met geestelijke wapens de strijd met hem aan te gaan. Tot nog toe had hij al zijn tegenstanders overwonnen met de leer van het Evangelie. Deze leer had Joris verlaten en vervangen door zijn eigen verbeeldingen, filosofieën en ingevingen. Hij was een antichrist, een zoon des verderfs, een valse profeet en een zielemoorder, die zich boven Christus plaatste en zijn aanhang toestond de

⁹ Menno Simons, *Opera Omnia*, 431-432, 442. 'Ik ben geen Enoch of Elias, geen siener noch profeet, ick hebbe oock geen gesichten of engelsche insprake en ik ben oock geen derde David, gelijk die sommige haer soo valschelijck beroemt hebben ende noch beroemen'; *Opera Omnia*, 449.

¹⁰ David Joris, *Sendtbriefen* I, 3, f. 64vo-65.

kerken te bezoeken. Tevens voerden de Joristen een wereldse levenswijze door bruiloften en doopfeesten te bezoeken. Tenslotte stond volgens Menno, Joris zijdelings toe polygamie te bedrijven omdat hij de omgang met zwangere en onvruchtbare vrouwen afkeurde. Hij voorspelde Joris een levenseinde zoals dat Jan van Leiden overkomen was en wenste van verdere discussie af te zien, alvorens Joris zijn ideeën had afgezworen.¹¹ Voor Menno was de breuk met Joris definitief. Hij wilde nog slechts verhinderen dat de slechte naam, die de Joristen alom hadden, invloed zou hebben op de houding van de autoriteiten tegenover zijn aanhangers. In een gesprek met de burgemeesters van Emden uit 1544 maakte hij duidelijk dat hij niets te maken had met Joris en zijn aanhangers, hetgeen Blesdijk hem later zeer kwalijk nam. Waarschijnlijk deed Menno dit naar aanleiding van geruchten uit 1543 dat er een aanslag op Emden werd voorbereid, waarbij de autoriteiten de participatie van de Joristen vermoedden. Menno, die altijd al zijn best had gedaan zijn groepering vrij te pleiten van het streven om een Godsrijk op aarde te stichten, naar analogie van Munster, had derhalve goede redenen zich te distantiëren van de Joristen.¹²

Joris was echter de lust tot discussie niet ontgaan en wendde zich, nu Menno hem niet meer te woord wenste te staan, in een uitvoerige brief tot diens volgelingen. In deze brief beklagde hij zich over het gedrag van Menno, die de discussie was begonnen, maar Joris' repliek niet wenste aan te horen. Weer ging Joris niet in op de konkrete beschuldigingen die Menno in zijn brief geuit had, maar verduidelikte slechts zijn visie op de betekenis van de Bijbel. Hij stelde dat hij niet, als Menno beweerde, de bijbelwoorden nutteloos achtte, maar hij vatte die woorden alleen maar anders op, niet in de letterlijke, maar in de geestelijke betekenis. Hij had eens Menno's standpunt onderschreven, maar was nu verder geëvolueerd in de kennis van de Schrift. Nu was voor hem de goddelijke kracht van het bijbelwoord van meer betekenis dan de letterlijke.¹³

Door dit waardige betoog lieten velen zich overtuigen van de goede bedoelingen van Joris en vele aanhangers van Menno gingen over naar de beweging rond Joris. De overstap was des te gemakkelijker omdat voor de gewone aanhanger de ideologische verschillen tussen beide groepen niet zo groot waren. Hun gingen de discussies over het letterlijk of het geestelijk verstaan van het bijbelwoord te hoog, alleen met de praktische consequenties van Joris ideeën, zoals de afschaffing van de volwassendoop en het veinzen hadden zij grote moeite, als we nog zullen zien. Ook een man als Blesdijk, de geleerde medewerker van Joris,

¹¹ K. Vos, *Menno Simons* (Leiden, 1914) 277-278.

¹² N. Blesdijk, *Christelijke Verantwoordinghe ende billijcke nederlegginge des valschen onghesondeden oordeels... by Menno Symonsz* (sl., 1607), f29vo-30. A.F. Mellink ed., *Documenta Anabaptistica Neerlandica I* (Leiden, 1975) 185-187.

¹³ David Joris, *Sendtbriefven* (s.l., s.a.) f.4, f.1-5.

zag het verschil tussen de Joristen en de Mennonieten meer in triviale dan in essentiële zaken. Volgens hem leerde Menno slechts dat men oude en gescheurde kleren moest dragen en uit de Rooms-Katholieke kerken moest blijven. De algemeen aanvaarde hypothese dat de Mennonieten overgingen naar de beweging van David Joris, omdat zij dan door het 'metter wereld veinzen' veiliger zouden zijn, is onjuist: het was juist dit veinzen dat onrust veroorzaakte onder de nieuwe aanhangers van Joris.

Het gesprek in Lübeck.

Ondanks het feit dat Menno Simons verklaard had geen contacten meer met Joris te willen onderhouden vond in 1546 toch een gesprek plaats tussen hem en Joris' belangrijkste aanhanger Blesdijk. Het initiatief hiertoe ging uit van de van Menno afgefallen aanhangers van Joris. Nadat zowel Menno als Joris toestemming gegeven hadden voor dit gesprek kwam men bijeen op een landgoed in de buurt van de Duitse stad Lübeck. Menno verscheen hier met een zware delegatie: behalve hijzelf waren hier aanwezig Adam Pastor, Dirk Philips, Gilles van Aken en Lenaart Bouwens. Van joristische kant was Blesdijk aanwezig. Er werden twee gesprekken gevoerd, een tussen Blesdijk enerzijds en Dirk Philips, Menno Simons en Adam Pastor anderszijds en een tussen Blesdijk en Gilles van Aken, met Lenaart Bouwens als toehoorder. Over het eerste gesprek is weinig bekend; 'de mennonitische leiders ondervroegen me als waren het mijn rechters', schreef Blesdijk later.

Over het gesprek met Gilles van Aken is meer bekend. Met hem sprak Blesdijk gedurende vier uren over de doop. Beiden waren het erover eens dat de volwassendoop de enige juiste doop was, maar zij verschilden van mening over de vraag of men desondanks ook kinderen dopen mocht. Gilles meende dat dit niet mocht: Christus had bevolen de volwassenen te dopen en wie dit niet deed handelde tegen zijn gebod en zondigde. Blesdijk stelde dat Christus weliswaar bevolen had de volwassenen te dopen, maar tevens niet verboden had om kinderen te dopen, ergo was dit geoorloofd. De redenering van Blesdijk is een bekende topic in de discussie tussen Dopersen en anderen. Toen Menno eens aan zijn tegenstander Johannes a Lasco vroeg hem te bewijzen uit de Bijbel dat men de kinderen moest dopen, antwoordde deze: 'mijn lieve Menno, bewijst gij ons aan de hand van de Bijbel dat men volwassenen moet dopen'. Menno schrok hiervan, want hij realiseerde zich dat Christus inderdaad geen ondubbelzinnig bevel had gegeven tot het dopen van volwassenen. Blesdijk en Gilles van Aken kwamen uiteraard ook niet tot overeenstemming en beiden bleven, vriendelijk disputerende, bij hun eigen opvattingen. Tenslotte werden de gesprekken geprotocolleerd en ging een ieder zijns weegs, zonder de tegenpartij overtuigd te hebben.¹⁴

¹⁴ Zijlstra, *Blesdijk*, 43-47.

Het is niet geheel duidelijk waarom dit gesprek gehouden werd. Misschien wilde Menno zijn door zijn ontactisch optreden tegen David Joris verloren-gedane aanhangers terugwinnen of tenminste zijn goede wil tonen. Blesdijk haakte naa een gesprek en meende Menno Simons met gemak te kunnen overtuigen. Maar het gesprek eindigde zoals godsdienstgesprekken in de zestiende eeuw: men hoorde elkaar aan en een ieder behield zijn eigen overtuiging. De polemiek werd in brieven en boeken voortgezet. De brieven werden geschreven door Menno Simons en Gilles van Aken, terwijl Blesdijk hierop in uitvoerige traktaaten antwoordde. Uit deze verhandelingen blijkt waar de belangrijkste verschillen tussen beide groeperingen lagen.¹⁵

Verschillen tussen Joristen en Mennonieten

Voor we de verschillen behandelen moeten we voorop stellen dat de brieven en traktaaten uit propagandistisch oogpunt geschreven waren. De geschriften waren bedoeld voor de gewone volgelingen en vooral gericht tot die Mennonieten, die recentelijk naar de beweging van Joris waren overgegaan. Menno poogde hen terug te winnen door de leer en praxis van David Joris te kritiseren, Blesdijk verdedigde de opvattingen van Joris. Omdat er tussen Joristen en Mennonieten nog frequent contacten bestonden, kenden ook de gewone aanhangers de opvattingen van beide voormannen. Het blijkt dat er twee belangrijke punten waren, die de ongerustheid van de nieuwverworven aanhang van Joris opwekten, namelijk zijn praktiseren van de kinderdoop en zijn oproep tot veinzen. Menno en de zijnen speelden hier handig op in en de ongeruste aanhang kwam bij Blesdijk om raad.

De argumentatie over de doop verliep als volgt. Menno Simons stelde dat het praktiseren van de kinderdoop afgoderij was, omdat het strijdig was met het bevel van Christus. Blesdijk repliceerde dat de doop slechts een ceremonie was, die van weinig belang was. Het stond vrij of kinderen of volwassenen te dopen, zoals het in de eerste eeuwen aan de Christenen toegestaan was om offervlees te eten. Het argument van Menno, dat de volwassendoop de juiste doop was omdat zij die deze praktiseerden vervolgd werden, weerlegde Blesdijk door erop te wijzen dat ook de Joden en de Mohammedanen bereid waren voor hun geloof te sterven, terwijl een ander argument van Menno, namelijk dat de kinderdoop door de pausen ingesteld zou zijn, door hem in twijfel werd getrokken: lang voor er pausen geweest waren werden er al kinderen gedoopt en Origenes deelt mee dat de apostelen dit al deden. Met het belangrijkste argument van Menno, het

¹⁵ Blesdijk, *Christelijcke Verantwoordinghe* (s.l., 1607). Blesdijk, *Wederantwoordt op zeecken brief by Gellium onderteekent* (s.l., 1607). Blesdijk, *Eenvuldighe unde christelijcke Berichtinghe ghedaen up vijf vrighen* (s.l., 1607).

bevel van Christus om op geloof te dopen, weet Blesdijk geen raad. Hij wees er alleen op dat men niet altijd letterlijk moet doen wat er in de Bijbel stond: Paulus besneed Timotheüs en de Corinthiërs doopten symbolisch hun overleden verwanten. Ook dit was tegen Gods bevelen. Overigens volgde Menno zelf ook niet altijd letterlijk de Bijbel: met betrekking tot het avondmaal verdedigde Luther de letterlijke en Zwingli de geestelijke betekenis van de tekst: 'Dit is mijn lichaam'. Hierbij volgde Menno de interpretatie van Zwingli.

Het andere belangrijke geschilpunt betrof het veinzen dat Joris aanbeval. Als we gezien hebben telde voor Joris het uiterlijke niet: het ging om het innerlijke. Derhalve had het ook geen zin om voor uiterlijkheden te sterven en kon men zich beter aanpassen aan de wereld om zo vervolgingen te ontlopen. Deze houding vinden we bij vele Spiritualisten in de zestiende eeuw, zoals Hendrik Niklaas en zijn Huis der Liefde. Menno verzette zich heftig tegen dit gedrag. Volgens hem was dit tegen de bijbelse geboden: een stad op een berg kan niet verborgen blijven en een mens moet zijn lamp niet onder de korenmaat stellen. Blesdijk repliceerde dat Christus niet verboden had om voorzichtig te zijn en wees op andere bijbelse voorbeelden, zoals dat van Abraham, die in Egypte zijn vrouw zijn zuster noemde. Het martelaarsschap dat Menno's volk zocht was geen kenmerk van het ware Christendom en trouwens, stelde Blesdijk, Menno had wel verheven ideeën over openlijk belijden van het geloof, maar zijn aanhangers trokken wel met Pasen, wanneer een ieder ter communie gaan moest, weg uit de steden. Ook liepen zij als bij hun een kind geboren was, met deze baby door de straten, zodat de buurtbewoners dachten dat het kind gedoopt werd.

Slot

Voor David Joris ging zijn strijd met Menno Simons om de vraag wie de leider zou zijn in de doperse beweging. Op grond van zijn visioenen en zijn verlichting meende hij dat hij de aangewezen man was. Zeker aan het eind van de jaren '30 was hij inderdaad de belangrijkste leider. Al was zijn opvatting van de Schrift sterk spiritualistisch en was hij eveneens niet vrij van messianistische pretenties, hij nam een ieder op in zijn beweging. Wat de aanhangers niet begrepen mochten zij negeren.

Menno is getekend door zijn ervaringen met de gebeurtenissen tijdens de bezetting van Munster door de Dopersen. Vooral de pretenties van Jan van Leiden als beloofde David bestreed hij. Daarnaast stond hij wantrouwend tegenover allen die zich een dergelijke rol aanmaten en zo rangschikte hij, zonder veel onderscheid te maken, zowel de gewelddadige Batenburgers als de vreedzame Joristen onder de verdorven secten.

Uit de briefwisseling tussen Joris en Menno kwam eerstgenoemde als overwinnaar te voorschijn. Hij ging niet in op de concrete verwijten van Menno aan

zijn adres, maar gaf een waardig betoog over zijn opvattingen over de interpretatie van de Bijbel. De discussie tussen Menno en Blesdijk was vooral bedoeld voor de Mennonieten, die na de briefwisseling tussen Joris en Menno naar het joristische kamp overgestapt waren. Zij blijken hun twijfels te hebben over vooral het praktiseren van de kinderdoop door de Joristen en hun veinzen.

Joris' beweging lijkt zich tot minstens het eind van de veertiger jaren te hebben kunnen handhaven tegenover Menno Simons en diens aanhang, daarna verloor het Jorisme snel aan betekenis.

David Joris' ideeën in het kader van de vroege melchioritische en munsterse bewegingen in de Lage Landen

De wezenlijke beginselen van het denken van David Joris ontwikkelden zich tussen de winter van 1534/35 toen hij door Obbe Philips en Damas van Hoorn tot dopers leider bevestigd werd, en december 1536 toen hij de visioenen kreeg die hem op zeer beslissende wijze in zijn profetische roeping bevestigden om de verstrooide en teleurgestelde Melchiorieten te verenigen.¹ Tussen deze gebeurtenissen in nam Joris deel aan twee constituerende bijeenkomsten van de Dopers - de eerste, een conferentie in de winter van 1534/35 in Waterland om de consequenties van het munsterse programma zoals verkondigd in de tractaten van Bernhard Rothmann te bespreken² en ten tweede, de Bocholt-conferentie van augustus 1536 waar men een poging deed om de geschillen onder de diverse doperse groeperingen na de val van Munster bij te leggen. In deze maalstroom tastte Joris naar een ideologie die de weg zou kunnen wijzen, als een nieuwe 'banier' waar omheen de Dopers zich konden scharen na de mislukking van Munster.

Onze bronnen voor de intellectuele ontwikkeling van Joris gedurende deze twee jaar zijn o.a. twee belangrijke tractaten: 'Van die Heerlijke ende Godlijke Ordeninge der wonderlijcker werckingen Godes' geschreven 1535 (na de val

¹ S. Zijlstra heeft gesteld dat: 'Hoewel de visioenen van 1536 de basis vormden voor Joris' ideeën, is het onwaarschijnlijk dat hij, zoals Blesdijk suggereert, reeds in dat jaar zijn gehele leer heeft geconcipeerd. Joris maakte een geleidelijke ontwikkeling door, die hem eerst van het sacramentarisme, naar het doperdom deed overstappen, en hem vervolgens in spiritualistisch vaarwater verzeild deed geraken'. In 'David Joris en de Doperse Stromingen (1536-1539)', M.G. Buist, e.a., (eds.), *Historisch Bewogen* (Groningen, 1984) 129. Het denken van Joris veranderde inderdaad, maar in fasen. De wezenlijke beginselen in het dopers denken van Joris - terwijl hij een deel van de melchioritische beweging vóór 1544 actief leidde - waren zeker al aanwezig in december 1536 en bleven tamelijk vast tot het begin van de jaren '40. Ik zou graag mijn dank willen uitspreken tegenover Werner O. Packull voor zijn behulpzame opmerkingen en kritische beschouwingen bij het tot stand komen van deze lezing.

² Deze zijn in de kritische uitgave van de werken van Rothmann: Robert Stupperich (ed.), *Die Schriften Bernhard Rothmanns* (Münster, 1970). 'Restitution Rechter und Gesunder Christlicher Lehre', 210-84; 'Bericht van der Wrake', 284-97; en 'Van Verborgtheit der Schrifft des Rykes Christi vnde van dem Daghe des Heren durch de Gemeinte Christi tho Münster', 299-372.

van het doperse koninkrijk)³ en 'Hoert, hoert, hoert, groot Wunder, groot Wunder, groot Wunder' geschreven eind 1536.⁴ Een ander werk, 'Dat eynde coemt, dat eynde coemt, over alle die vier hoecken der aerden', is niet gedateerd, maar zijn inhoud weerspiegelt een intens bezig-zijn met het laatste oordeel en apocalyptische gebeurtenissen. Bepaalde stilistische overeenkomsten met een lied uit 1535 wijzen er ook op, dat 'Dat eynde coemt' kort na de instorting van het munsterse koninkrijk in juli 1535 geschreven werd.⁵ Een paar liederen dateren ook uit deze tijd en het anonieme levensverhaal van Joris (in alle opzichten een autobiografie) werpt ook een licht op de ontwikkeling van zijn denken.

Om de eigen ontwikkeling en bijdrage van Joris beter te begrijpen zou het nuttig kunnen zijn om zijn doperse voorstellingen te vergelijken met die van Hoffman⁶ als ook van Rothmann; de tractaten van hen beiden heeft Joris zeker bestudeerd.⁷ Hopelijk zal dit bijdragen tot een schets niet alleen van het antwoord van Joris op het doperse koninkrijk te Munster en zijn val, maar ook van de verhouding tussen de nederlandse Melchiorieten en de Munstersen. Het zou ook kunnen bijdragen tot een verklaring van de redenen voor het bescheiden succes van Joris in het werven van volgelingen uit zowel munsterse/batenburgse als vreedzame melchioritische gelederen tussen 1536 en 1539. Hoewel Joris, zoals S. Zijlstra heeft beweerd, een paar nieuwe beginselen aan de melchioritische ideologie toevoegde, was zijn synthese van de traditionele beginselen uniek.⁸ Omwille van een vergelijking zullen de volgende thema's besproken

³ 'Van die Heerlijke ende Godlijke Ordeninge der wonderlijcker werckingen Godes'. Het tractaat is gedateerd 1535, ofschoon het alleen bekend is in een uitgave van 1614. Joris dateerde zijn werken naar het jaar waarin ze geschreven, niet waarin ze uitgegeven werden. De inhoud van het werk past bovendien mooi in de kontekst van 1535 en in andere werken van die tijd.

⁴ Aan de datering van dit werk bestaat geen twijfel. 'David Joris sonderbare lebens-beschreibung', in Gottfried Arnold (ed.) *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*, II (Frankfurt, 1729; herdrukt Hildesheim, 1967) 713b-714a. Hierna geciteerd als 'Anoniem'.

⁵ In 1535 schreef Joris een lied waarin een identieke frase voorkomt; Irvin B. Horst (ed.), *Een Geestelijk Liedt-Boecxken* (Amsterdam n.d.) 29v.

⁶ Meerdere van de vroege tractaten van Hoffman werden in het Nederlands uitgegeven. Zie Klaus Deppermann, *Melchior Hoffman* (Göttingen, 1979) 347-8. Een vertaling van 'Die Ordonnantie' van 1530 is opgenomen in George H. Williams en Angel M. Mergal (eds), *Spiritual and Anabaptist Writers* (Philadelphia, 1957) 184-203.

⁷ Het is niet meer mogelijk het met Roland Baintons bewering eens te zijn dat van de werken van Rothmann alleen 'Verborgenhheit' en niet 'Restitution' of 'Van der Wrake' van invloed waren op Joris. *David Joris, Wiedertäufer und Kämpfer für Toleranz im 16. Jahrhundert* (Leipzig, 1937) 22. Wat het thema betreft is er weinig verschil tussen deze drie tractaten van Rothmann.

⁸ Nicolaas Meynderts van Blesdijk. *Een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme* (Assen, 1983) 9-10.

worden: 1. Hermeneutiek; 2. Het begrip restitutie en koninkrijk; 3. Het gebruik van het zwaard en de vergelding.

Hermeneutiek

Hoffman. De hermeneutische methodiek van Melchior Hoffman vormde het fundament van de melchioritische beweging in zijn geheel genomen. Volgens Klaus Deppermann, de recentste uitlegger van Hoffman, stond Hoffman als 'de profeet tegenover de geleerden'. Als handwerker en lekeprediker denigereerde Hoffman natuurlijk de hogere opleiding die zijn meer geleerde tegenstanders tegen hem aanvoerden. Dienovereenkomstig stelde hij geestelijk inzicht boven geleerde opvattingen: 'Darum wirt Gottes weissheit nicht erkannt mit fleischlichen augen / sondern nur mit geistlichen augen / die sehen nicht auf die Person / noch an de gestalt der hoheit'.⁹

De hermeneutiek van Hoffman was dus gebaseerd op een scherpe onderscheiding tussen letter en geest, de geestelijke strekking die achter de letter schuil ging. Deze benadering werd gericht tegen de geestelijken en de geleerde theologen en paste mooi in de anti-clericale gevoelens onder het volk van die tijd. De ware of geestelijke betekenis kon alleen ontdekt worden door middel van de goddelijke Geest die actief is in de harten van de kinderen Gods.¹⁰ In de praktijk betekende dit niet de letterlijke betekenis van deze of gene leer maar wel begrip van de geestelijke betekenis in zijn geheel. Bij Hoffman was het geheel het mysterie van het werk van Christus in de geschiedenis zoals in de Schrift geopenbaard, in het bijzonder de profetische teksten daarin die de gang van zaken in het verleden, het heden en de toekomst voorspelden. Zijn christocentrische hermeneutiek was gericht op apocalyptische verwachtingen van de terugkomst van Christus en op het komende koninkrijk.¹¹

Aan dit motief van geest-achter-de-letter was verwant Hoffmans gebruik van de 'gespleten klauw'. De gespleten-klauw-methode was niet identiek met zijn typologische/allegorische methode.¹² Daarentegen was de gespleten klauw

⁹ Geciteerd in Deppermann, *Hoffman*, 58.

¹⁰ *Ibidem*, 59. 'hoe dat hi [St Paul] niet een diener des wets noch des boeckstauen ofte der schein / sonder des waren boeckstauen geestes'. 'Sendebrief to den Romeren', A4r.

¹¹ Deppermann, *Hoffman*, 212-3. W. Packull, 'A Reinterpretation of Melchior Hoffman's *Exposition* against the Background of Spiritualist Franciscan Eschatology with Special Reference to Peter John Olivi', in: I.B. Horst (ed.) *The Dutch Dissenters* (Leiden, 1985) 32-65.

¹² Volgens Deppermann werd Hoffmans gespleten klauw verkeerd toegepast door vele van zijn tijdgenoten zoals Jacob van Campen, Dirk Philips en David Joris en onjuist begrepen door recente wetenschappers, in het bijzonder Roland Bainton, S. Cramer en George Williams. *Hoffman*, 214v., n. 91.

Hoffmans manier om de wezenlijke eenheid van het woord van God te bewaren ondanks de vele tegenstrijdige uitspraken die men daarin vindt.¹³ Om de Bijbel dus juist te kunnen begrijpen moet men 'beide delen van de klauw [d.w.z. de tegenstrijdige uitspraken] laten staan en het midden vinden'.¹⁴ Om dit te kunnen doen had men de apocalyptische 'sleutel van David' nodig die aan allen gegeven werd die in de reine vreze Gods leefden.¹⁵ Dit instrument van geestelijke verlichting kon de geheimen van de Schrift ontsluiten, in het bijzonder de apocalyptische teksten.¹⁶ Met de sleutel van David kon men zowel de schijnbare tegenstrijdigheden tussen het Oude en het Nieuwe Testament verklaren als ook de hedentijdse vervulling van beelden uit de Schrift ontdekken.¹⁷

Rothmann. Anders dan Hoffman benaderde Rothmann als een geoefende theoloog en predikant de Schrift. Hoewel hij de tractaten en hermeneutiek van Hoffman gelezen en begrepen moet hebben,¹⁸ blijkt het dat de propagandist voor het munsterse koninkrijk daarin wijzigingen aanbracht om ze aan te passen aan de veranderende omstandigheden in Munster. Boven alles scheen de toestand in

¹³ Hoffman schreef, 'dass alle gottes wort doppelt oder zwiffach seint, ja eins gegen dem andern'. *Ibidem*, 213.

¹⁴ *Ibidem*, 'dat he [St Paul] ooc die ghespouden cleuwe draghe, om te onderscheyden allen teghenloop, want alle woorden Gods tweeuout zijn, een teghen dat ander...door welcke nv viel dwalende worden, die gheen naersticheit hebben den onderscheyt te soecken, maer waer si een stuck wt der scrift crigen, daer blijven si hartneck op, ende willen allen tegenloop niet kennen of aen nemen, of die tegen cleuwe bi malcander voeghen...' in 'Verclaringe van den geuangen ende vrien wil des menschen', S. Cramer en F. Pijper (eds) *Bibliotheca Reformatora Neerlandica V* ('s-Gravenhage, 1909) 189.

¹⁵ Deppermann, *Hoffman*, 215.

¹⁶ W. Packull, 'The Sign of Thau. The Changing Conception of the Seal of God's Elect in Early Anabaptist Ideology' (lezing gegeven voor de Canadian Society for Renaissance Studies, Montreal, mei 1985) 8. Wordt uitgegeven in de *M.Q.R.*, 1986/87. De 'sleutel van David' werd geschonken aan de gemeente te Philadelphia, de zesde gemeente van de Apocalypse; Openb. 3:7.

¹⁷ Deppermann concludeert: 'Mit Hilfe der allegorischen Methode, und des Prinzips der 'gespaltenen Klaue' macht Hoffman die biblischen Gestalten zu Hüllen seiner eigenen Gedanken'. *Hoffman*, 216.

¹⁸ *Ibidem*, 214. Er is geen vergelijkbare moderne studie van Rothmann die van dezelfde kwaliteit is als Deppermanns studie over Hoffman. Voor kortere beschouwingen, zie J. M. Stayer, 'The Münsterite Rationalization of Bernhard Rothmann', *Journal of the History of Ideas*, 28 (1967) 179-92. Zie ook Jack W. Porter, 'Bernhard Rothmann 1495-1535, Royal Orator of the Münster Anabaptist Kingdom' (Ph. D. dissertation, University of Wisconsin, 1964). Martin Brechts nieuwste studie, 'Die Theologie Bernhard Rothmann', *Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte* XXVIII (1985) 49-82, stond niet tot mijn beschikking.

Munster analoog te zijn aan de toestand van het koninkrijk Israël zoals beschreven in het Oude Testament. Vandaar dat het oudtestamentische 'realisme', in het bijzonder zijn theocratische experimenten, de bijzondere belangstelling van Rothmann had.

Rothmann benadrukte dat noch de menselijke wijsheid, noch de traditionele commentaren in staat waren om de ware betekenis van de Schrift te begrijpen. De Munstersen verbrandden dus alle boeken behalve de Bijbel.¹⁹ Rothmann was het ook met Hoffman eens dat de ware betekenis van het Woord van God onder de letter verborgen lag, als in een gesloten kast:²⁰

Ouerst den hillichdom vnd schatt siner Wissheit hefft he in der schriftt also verborgen, dat nummant dar by mach kommen durch generley krafft, verstandt offte wissheit, sunder alleine moith he den kasten mith den eyningen slottel des holdens der gebade vnde vullenbrengen des willen Gades vpdoen vnd ingaen.²¹

De sleutels werden gegeven aan hen 'die God vrezen met geheel hun hart, die zijn wil doen en altijd daartoe geneigd zijn'.²² In dit opzicht volgde Rothmann Hoffman. De Schrift werd niet door intellectuele studie ontsloten maar door het streven om naar de geboden van God te leven.

Het grootste verschil tussen Rothmann en Hoffman lag in de vragen aangaande de verhouding tussen geest en letter en in het motief van de gespleten klauw. Hoewel Rothmann benadrukte dat noch ijdele filosofie noch dode letter voldoende was om de Schriften te verklaren, beschreef hij het 'levende begrip van de Geest' anders dan Hoffman.²³ Rothmann wees het gebruik van de geestelijke betekenis van de Schrift af, want die kon gebruikt worden om het koninkrijk van God te vergeestelijken en de geldigheid van een zichtbare restitutie van dat koninkrijk op aarde te ontkennen.²⁴ De sleutel tot het begrip van het Woord

¹⁹ 'Restitution', 221.

²⁰ 'Verborgenheit', 301.

²¹ *Ibidem*, 304. Blijkbaar vergiste Bainton zich toen hij beweerde: 'Rothmann spricht in dieser Weise von dem Throne Davids, niemals von dem Schlüssel Davids. Dass dieser Ausdruck fehlt, ist bezeichnend; war er doch das Schlagwort der Propheten des inwendigen Wortes'. *David Joris*, 23-4. Rothmann gebruikt de zinswending 'sleutel van David' niet, maar hij bedoelde hem zeker.

²² 'Verborgenheit', 306

²³ 'Verbogenheit', 301

²⁴ 'Dat sy geistlick tho verstande vnde eth solle nicht hier vp erden, sunder in dem hemmelen geschen'. Bij Rothmann echter, 'So ys ock waer, dat in der vulendige der werlt alle schriftt aller Propheten entlick vnde vpt herlickste sal vullenbracht werden'. *Ibidem*, 338.

van God was dus niet in een geestelijke betekenis te vinden zonder sociaal-politieke relevantie, maar lag in het ontdekken van de 'innerlijke betekenis' die de waarheid van de letter aan het licht bracht. Deze 'waarheid van de letter' was 'wat de letter den vorstande vordregen, dat dat mit rechten mode, warheit vund seckerheit des herten begrepen, gehalten vund vullenbracht wert, dat is de geist der schrift'.²⁵ Wat centraal stond was de toepasbaarheid van de Schriften op de sociale, economische en politieke toestand van heden. De innerlijke betekenis werd dus gelijkgesteld aan de trouwe gehoorzaamheid aan de letter. Er is geen betekenis los van de naleving ervan.

Rothmanns behandeling van Hoffmans analogie van de gespleten klauw was niet minder origineel. Hij zette Hoffmans gebruik opzij en in plaats daarvan vormde hij haar om tot een middel om zowel de Schrift als de geschiedenis uiteenteleggen. De ene kant van de klauw betekende de tijd van de incarnatie en het lijden van Christus en het lijden van zijn volk. De andere kant betekende zijn opstanding en hemelvaart en de bevrijding en de overwinning van zijn volk op hun vijanden. Het 'dubbel-snijdend zwaard' werd gebruikt om de twee tijdvakken in de geschiedenis te onderscheiden en deze daad was 'de edelste kunst in de Schriften'.²⁶ Er werd verondersteld dat het juiste gebruik van deze gespleten klauw zonder meer tot de gevolgtrekking zou leiden, dat de lijdens tijd voorbij was en de bevrijdingstijd nabij gekomen.

Binnen dit hermeneutisch geraamte werd het Oude Testament de 'principael Schrifte' die niet alleen in Christus en de gemeente van het Nieuwe Testament vervuld werd, maar ook in de werkelijkheid gesticht zou worden naar de bedoeling van de letter.²⁷

David Joris. De hermeneutiek van David Joris werd gevormd binnen het kader van de populaire hervormingsbeweging van Sacramentisten in Nederland midden-1520. Het anticlericalisme van die beweging bevestigde Joris in zijn afwijzing van het clericale monopolie van de godsdienstige waarheid en in zijn aanvaarding van de verantwoordelijkheid die de gewone man of handwerksman heeft, de Schriften zelf te gaan lezen.²⁸ Inderdaad benaderde Joris de Schriften

²⁵ *Ibidem*, 342.

²⁶ *Ibidem*, 353. Zie Deppermann, *Hoffman*, 296-7 wat betreft Hoffman en Rothmann op dit punt.

²⁷ 'Wy vermoeden vns, ydt zy idermennichlick beroust, wat de principael vngetwielde schrift zy, dar na alle schrift mothen gerictet werden, nemptlick Moses vnd de Propheten, de sulue sint de grundige hillige schrift'. 'Verborgeneheit', 302.

²⁸ Voor het belang van het anticlericalisme, Zie Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer, Geschichte und Deutung* (München, 1980) 23; 40-50. Goertz beweerde dat doperse groeperingen 'nicht nur zufällig oder lose mit dem Antiklerikalismus der Reformationszeit in Verbindung standen, sondern geradezu aus ihm erwachsen, aus der Reaktion auf

als een theologisch ongeschoolde handwerksman, veelal zoals Hoffman zelf. Vandaar dat traditionele exegetische methoden niet bewust een rol spelen in zijn hermeneutiek. Evenals Hoffman en Rothmann ontkende hij de plaats van menselijke wijsheid in de studie van de Bijbel. Vermoedelijk weerspiegelde hij de vooroordelen van de handwerkslieden, toen hij zich keerde tegen het nut van de klassieke talen bij de bestudering van de Schriften.²⁹ In een lied dat waarschijnlijk in zijn voor-doperse tijd thuishoort, merkte Joris op dat deze talen, hebreuws, grieks en latijn, alle onder het oordeel van God waren gekomen, zoals bleek uit het feit dat zij voorkwamen in het opschrift aan het Christus-kruis.³⁰ De Heilige Geest was daarentegen nu zelf gekomen om het zaad van het Woord van God in de nederlandse taal te zaaien:³¹

Dan ghelijc den Opganck in dat Oost/
 Gaf Godt den hebreeren den eersten troost/
 Welcker opgaende verhoogden int Suyden/
 Deur d' Apostolen by den Griekschen Luyden/
 En weder t' onderging int West/
 Deur 't Latijn dat Roomsche nest.
 So staet te verwachten wten Noorden/
 Een opganck by den Duytschen Woorden/
 Die eewelijck gheuen sal sijn schijn/
 Duytsch moet hooch-ghelouet sijn.³²

die Misstände der alten Kirche und der Aktion für die Erneuerung des christlichen Lebens. In diesem antiklerikalen Kampf traten für die Täufer bald drei Themenkreise in den Vordergrund: Das Bild vom rechten Hirten, der Umgang mit der Heiligen Schrift, und die 'Besserung des Lebens'. (p. 48)

²⁹ Erasmus integendeel 'stresses the importance of the three theological languages, Greek, Latin, and Hebrew, and illustrates how there can be no true theological understanding without a thorough apprehension of these languages'. John William Aldridge, *The Hermeneutic of Erasmus* (Richmond, John Knox Press, 1966) 18.

³⁰ 'Van die duydelijcke Duytsche Spraecke', *Eyn Geestelijcke Liedt-Boecxken*, 91v.

³¹ 'Refereyn tot Lof des Nederlandts unde der Duytscher Spraecke', *Ibidem*, 85v.

³² 'Van die duydelijcke Duytsche Spraecke', 92r. De liederen waren waarschijnlijk geïnspireerd door Luthers woord vooraf bij zijn uitgave van de *Theologia Deutsch*, waar hij zegt, dat hij God dankt dat hij God nu in de duitse taal kan horen en vinden op een wijze waarop Hij tot dus ver niet in het latijn, grieks of hebreuws gevonden werd. Bengt Hoffman (ed.), *The Theologia Germanica of Martin Luther* (New York, 1980) 54. Joris gaf toe dat de geschriften van Luther (of zijn gedachten zoals door andere predikers bemiddeld) oorzaak waren dat hij zich bij de Sacramentisten aansloot. 'Anoniem', 706a. De werken van Luther werden in de Nederlanden voor 1525 veel gelezen; voornamelijk werden daar alleen zijn devotionele tractaten gedrukt. Wouter Nijhoff en M.E. Kronenberg, *Nederlandsche Bibliographie van 1500 tot 1540* ('s-Gravenhage, 1923 + 1963) 1419-28 en 3457-63. Deppermann, *Hoffman*, 281.

Men wordt ook eraan herinnerd, dat Joris opgeleid was tot kunstenaar, en zijn denken was meer visueel dan literair ingesteld.³³ Het doel van de doperse hermeneutiek van Joris schijnt van het begin af aan op een soort persoonlijke volmaaktheid gericht te zijn geweest. Schriftuurlijke waarheden werden toegepast op de afsterving van het vlees en de geestelijke vernieuwing, en waren niet bestemd om de eschatologische puzzel en zijn betekenis voor de hervorming van de samenleving in zijn geheel samen te stellen.

Als dopers leider hield Joris vol, dat bij het lezen van de Schrift geestelijk inzicht nodig was. Evenals Hoffman geloofde hij dat het geschreven woord het geheim van Gods openbaring verborg. Joris ging zichzelf beschouwen als een profeet met een bijzondere gave van inzicht. Na de val van Munster wilde Joris het charismatische leiderschap in de vroege melchioritische beweging handhaven. Dit moest een organisatie-beginsel vormen voor de verstrooide en verdeelde beweging.³⁴ De hele teneur van de geschriften van Joris onderscheidt zich dus duidelijk van de geschoolde exegese van Rothmann en van de profetische houding van Hoffman. Dit geldt in zekere zin ook al voor de verhandeling die van vóór zijn visionaire episode, december 1536, dateert. Het blijkt dus dat Joris' gevoel dat hij een profetische roeping had in ieder geval al een paar maanden vóór dat hoogtepunt in de kiem aanwezig was.³⁵ Zijn hermeneutiek werd verder gevormd binnen dit groeiende gevoel van een goddelijke roeping.

Joris stelde, samen met zowel Hoffman als Rothmann, dat de menselijke wijsheid of geleerdheid niet in staat zijn het doel van de Schriften te bevorderen: 'Die Heere gheeft v veele wysheys ende krachten van boven / om tot die overwinninge te komen: t' welck mit geen wetenschap des Letters maer des Gheestes geschieden moet'.³⁶ Terwijl Hoffman en Rothmann deze overtuiging groten-deels beperkt hadden tot het gebruik van commentaren bij de bestudering van de Schrift, ging Joris een stap verder. Hij schreef dat gelovigen moesten 'vast staan' omwille van hun 'volmaaktheid'.

³³ Hans Koegler, 'Einiges über David Joris als Künstler' in: *Öffentliche Kunstsammlung Basel, Jahresberichte 1928-1930*. Koegler merkt op dat 'Ich glaube, dass man mit einer rein ethischen Einstellung niemals zum Begreifen dieser heterogenen Erscheinungen des Joris kommen wird, sondern dass man sie zugunsten einer mehr künstlerisch erklärenden verändern sollte, auch seiner Lehre gegenüber. Den Künstler in Joris haben alle seine Biographen vergessen...'. (p. 159-60).

³⁴ James M. Stayer, 'David Joris: A Prolegomenon to Further Research', *M.Q.R.* LIX (1985) 351.

³⁵ Zijlstra beweert, op basis van 'Anoniem', dat 'Zelfs zijn idee dat hij door God gezonden was om de mens de juiste interpretatie van de Schrift te geven was, ...pas in 1539 geheel gerijpt'. 'David Joris', 129, 'Anoniem' 729.

³⁶ 'Van die Heerlijcke', f.82v-83r.

Die 't sonder v wijsheyt / wille of voornemen begonnen heeft / sal 't oock wel sonder dat voleynden / staet daer vast op / past dat ghy slechts dat Woort volbrenght / ende dat selvige Woort / dat hy Ghebenedijt ons gheboden ende bevolen heeft / dat is / 't Gheloof / Hope ende Liefde mit lijdsamheyt te holden / arm / oetmoedich / sachtmoedich ende langhmoedich / simpel / slecht ende onnoosel te werden als Kinderkens: Arbeydet daer na / hongert / dorst en studeert daer na / laet voorts alle andere wijsheyt der Letteren of goetdunckenheyt vaten / sijt ghy alleene gehoorsamich en trouw in 't minste als in 't meeste / in 't eerste als in 't laetste...³⁷

Hoewel gelijkend op Rothmanns gedachte van de gehoorzaamheid als de sleutel die de Schriften ontsluit, nadert de uitdrukkingswijze van Joris het begrip van 'Gelassenheit' uit de middeleeuwse mystiek.³⁸ In de visie van Joris moest het verstand van de gelovige passief worden bij het lezen of horen van het Woord van God. De gelovige moest in plaats daarvan als een kind worden, enkel en alleen doelend op het gehoorzamen aan de boodschap. De hermeneutiek van Joris was dus hoofdzakelijk van toepassing op persoonlijk of psychologisch niveau.

De beschrijving van de geest/letter tegenstelling door Joris verschilde ook enigszins van zowel Hoffman als Rothmann, want hij ging een stap verder in de richting van de subjectiviteit. Bij Joris bestond 'geestelijke betekenis' van de tekst niet zozeer in een 'geestelijke' of 'innerlijke' betekenis van de letter, maar de betekenis die door de Geest aan zijn gezalfde doorgegeven werd. Dit hield natuurlijk verband met de aanspraken op goddelijke verlichting van Joris zelf. Dit was duidelijk een verschuiving van vertrouwen op de 'geïnspireerde tekst' naar het vertrouwen op de 'geïnspireerde uitlegger' als de bron van godsdienstig gezag. Daarom moesten de woorden van Joris heel ernstig genomen worden:

Neemt waer mijns vermanens in de Heere: want het wort mit kracht wt den Gheest van boven voortghebracht: wt waerschouwinge / leere ende stichtinge / om alle dingen te vervullen en wederom te brenghen dat lange verloren / verdorven / vergheten ende niet bekend geweest en is: Letter op

³⁷ *Ibidem*, f. 80v.

³⁸ In dezelfde tekst schreef Joris: 'Voorder willen wy gelaten staen in 't ghene dat boven onser veeler begriip is / ende bedden altijt mit betrawen / so sal't wel gelucken'. *Ibidem*. Het was een populair begrip onder de Dopers. Steven Ozment, *Mysticism and Dissent* (New Haven, 1973) 12-13. Rothmann, 'Verborgeneheit', 321 schreef dat waar geloof was: 'eyn krefflich touerlaten des herten vp Christum, dar mede de mensche frymodich all dinck tho rugge seth vnde sick alleine vp Christum vnde syne thosage vertroestet vnde synen will tho done...'. Dit noemde hij 'Gelatenheit'.

/ ja hebter acht op / als op des Heeren onses Godes Woort / ende bid voor my.³⁹

Gedurende en in het bijzonder na de conferentie te Bocholt in augustus 1536, nam Joris de houding aan van degene die wil bemiddelen en die de versplinterde doperse beweging wil verenigen. Toen, een paar maanden later, kreeg hij zijn visioenen, die hij als een verdere bevestiging van zijn rol als charismatisch leider en leraar van het Woord van God beschouwde. De verhandeling die hij direct na deze visioenen schreef bepaalde de kleur van zijn geschriften en leringen in de volgende paar jaar. Ook verduidelijkte hij - wat niet eigen aan hem was - bij het slot van de verhandeling 'Hoert, hoert, hoert' zijn hermeneutische standpunt. Het tractaat begon trouwens met wat overdreven uitspraken:

Neempt waer eenen hogen / ia eenen vloyende principalen geest / vnde hoeret wat die geest secht den waren buntgenoten / vnde hyllige vergaderinge Gs...Nemet waer die Engel des lichtes / vnde dye waerheyt G. wt den monde van bouen wort dit gesproken / doer den hylligen gheest...⁴⁰

In dit tractaat maakte Joris ook voor het eerst vage verwijzingen naar het idee dat hij de 'Derde David' was.⁴¹ Hij vond het dus noodzakelijk, deze beweringen te verklaren en te verdedigen. Hij stelde, dat het gebruik van bijbelse bewijspplaatsen in geschriften op zijn best niet beslissend was, want niet iedereen zou het eens zijn met de uitleg daarvan. De Geest van God zou echter zulke geschillen overwinnen.

Siet ick hebbe beghonne eendeels anghaende van texten op die kant tot ghetuychnisse te setten / Vnde den gheest valdet een afkeeringhe / sulckes meer te doen / daeromme holde ick op / oeck valdet groete moyte / inden lichaem / dat welcke op dese tijt niet en vordert / Jegelick sye toe / dat hy geest heeft / doer welcken he best ordelen sal koennen / want hoe wel ick hier sommighe texten / bygeual na op geset hebbe / die eerste die my voergekomen zijn / soe en sullen sy van een ygelick daer toe niet

³⁹ 'Van die Heerlijcke', f. 86v.

⁴⁰ 'Hoert, hoert, hoert', f. 1r-v.

⁴¹ Hij stelde dat deze 'Derde David' het werk zou voltooien, dat door de eerste twee Davids begonnen was. De eerste David was de Israëlitische koning, die een voorafschaduwung was van de tweede, Christus. Ofschoon de tweede David van nature groter was dan zowel de eerste als de derde, zou aan de laatste David een bijzondere voorrang geschonken worden voor zijn aandeel in de voltooiing van de vernietiging van de laatste vijand, de dood. *Ibidem*, f. 30r-33v.

opgenoemen worden / daer omme krijghet geest / vnde hebter zeer acht op.⁴²

Joris' twijfel aangaande het gebruik van bewijsplaatsten zou zich kunnen hebben ontwikkeld als gevolg van zijn ervaring op de vergadering in Waterland. Toen hij tegen het munsterse programma in ging met zijn stelling dat het 'tegen het Woord van God' was, antwoordde Damas van Hoorn eenvoudigweg dat de Munstersen evenveel bijbels gezag aan hun kant hadden.⁴³

Joris vond de oplossing, door de charismatische profeet, in plaats van de tekst van de Schrift zelf, tot bron van godsdienstig gezag te verklaren. Hij begon zichzelf te beschouwen als een dergelijke profeet, wiens woorden eigenlijk door God zelf, zonder eigenwil, in zijn mond gelegd werden. Hij vervolgde:

Dan koemen daer eenige hoeghe woerden in / als oft sy op my luydende getoeghen worden / Soe wete nochtans dat sy wt eenen reynen gheest Gs. gheschreuen zijn / vnde ick en syn soe dwaes ofte blynt niet / ...Ick en siese oeck wel inne / ...Maer sy zijn nochtans met drange gheschreuen / in eenen vernederden cleynen geest / die ick wel gewilt hadde / dat ickse noch soe niet gheschreuen en hadde / haddet die Heere my willen affnemen.⁴⁴

Joris beschreef de gespleten klauw, de sleutels van David en het twee-snijdend zwaard op een nieuwe wijze binnen dit profetische en populair-mystieke kader. Het twee-snijdend zwaard moest niet toegepast worden op de tekst van de Schrift om de letter van de geest te scheiden, zoals bij Hoffman; ook niet op de geschiedenis om de lijdenstijd te onderscheiden van de tijd van de overwinning zoals bij Rothmann. In plaats daarvan moest het zwaard naar binnen gericht worden op het hart van zijn lezers om hen los te snijden van alle begeerten.⁴⁵ De sleutel van David had dezelfde functie voor de hedendaagse gelovige als de laatste openbaring van Christus in het eschatologisch drama:

Siet die boecken sullen ophedaen worden vor dat angesichte des fyrmaments / vnde sy sullen altesamen sien / dat is den verstant / vn den doeck sal ghansselick ontdeckt worden / het welcke om der duysterheys wille /

⁴² *Ibidem*, f. 61v. De teksten die hij aanvoerde waren inderdaad fundamenteel voor zijn hermeneutische visie: Jer. 30 en 31, Mal. 3 en 4, Spr. 1-3. De Jeremia en Maleachi teksten stonden ook centraal bij Hoffman, zie 'Verclaringe van den geuangen en vrien wil', *B.R.N.* 5, 185-189 en zij stonden centraal in elke discussie over de restitutie.

⁴³ 'Anoniem', 710a.

⁴⁴ 'Hoert', f. 62r.

⁴⁵ *Ibidem*, f. 39r.

ofte om schalckheyt vander werlt an verhoelen / ofte versloten geweest is / voer die ogen alles vleyssches / dyt mot eensdeels te weten / te voersten in ons gheschien doer den sloetel Dauids / salich is hy die hem geuonden hefft.⁴⁶

De sleutel van David was de boven-rationele verlichting die Joris zelf ontvangen had. Dit werk van de Geest was de enige basis voor echte eenheid onder de kinderen van God, want dat alleen zou de vele verschillen in uitleg kunnen overwinnen. Daarom, terwijl Joris bereid was zich bij bijna iedere andere strijd-vraag aan te passen, mocht zijn eigen inspiratie niet ter discussie gesteld worden.⁴⁷ Als iemand de Geest van God zou hebben, heeft hij 'ook de letter, maar hij die de geest niet heeft, heeft ook niet de letter'.⁴⁸ De hermeneutiek van Joris berustte dus op een ervaring die op een passieve 'gelassen' aanvaarding van het Woord van God vertrouwde, zonder dat de rede noodzakelijk ingeschakeld moest worden. Degenen met dezelfde geest zouden dan vanzelfsprekend luisteren naar het menselijk instrument waardoor God verkoos te communiceren, en daaraan gehoorzamen. Bij dit punt ging Joris verder dan zelfs Hoffman in zijn aanspraken op gezag en stond hij veel meer in de lijn van Jan Matthijs dan van Bernhard Rothmann.

Zoals hieronder aangetoond zal worden, paste Joris de gespleten klauw-methode van Hoffman toe op een wijze die overeenstemt met die van Hoffman, maar hij paste hem toe op een andere corpus. In plaats van het zoeken van het midden tussen twee tegenstrijdige uitspraken in de Schrift, paste Joris deze methode toe bij het zoeken van de middelste positie tussen de leringen van de twee grote doperse profeten, Hoffman en Rothmann. Dit wordt toegelicht in de volgende beschrijving van de standpunten van Joris over de 'Restitutie' en 'Wraak'.

De restitutie en het koninkrijk

Hoffman. Terwijl de restitutie of het herstel van alle dingen een centraal thema was voor vele radicale hervormers en de Dopers,⁴⁹ kreeg het bijzonder veel betekenis bij de volgelingen van Melchior Hoffman in de Lage Landen. Hoffmans verwachtingen van de hervorming van kerk en samenleving waren gebaseerd op

⁴⁶ *Ibidem*, f. 49v.

⁴⁷ Hij schreef: 'Dies niet te min / of yemant daer-om wilde twisten / Ick wil al wel daer ongelijk in hebben ende niet om kyven / mogen wy anders over-een dragen in 't gene daer onse Salicheyt in verborgen is'. 'Van die Heerlijcke', f. 84r.

⁴⁸ 'Hoert', f. 58v.

⁴⁹ H.W. Meihuizen, 'The Concept of Restitution in the Anabaptism of Northwestern Europe', *M.Q.R.* XLIV (1970) 141-58.

zijn apocalyptische voorstelling van de geschiedenis,⁵⁰ en zijn hermeneutiek was innig daarmee verweven en diende om haar te verhelderen.⁵¹ Evenals de radicale Franciscanen die door Joachim van Fiore beïnvloed waren, verdeelde Hoffman de geschiedenis in drie tijdperken: 1) Het tijdperk van de Wet, van het Oude Testament (Vader); 2) het tijdperk van het Nieuwe Testament, toen Christus een hogere geestelijke wet bracht en de vrije wil van de mens herstelde; en 3) het tegenwoordige tijdperk, wanneer de kracht van de Heilige Geest doorgebroken is in de harten van de gelovigen.⁵² Het tweede en het derde tijdperk werden verdeeld in zeven tijdvakken, die overeenkwamen met de visioenen in de Apocalypse.⁵³ Hoewel Hoffman de omschrijving 'restitutie' niet gebruikte in de door mij geraadpleegde werken, is het duidelijk dat hij verwachtte, dat de gemeente van zijn eigen tijd hersteld zou worden in haar Nieuw Testamentische staat.

Hoffman anticipated the 'fulness of the Gentiles' to be completed with the sixth seal in his own day. Thereafter the conversion of the Jews and with them the restoration of the church as in the time of the apostles could be expected. The endtime church would, therefore, resemble the pristine church in all respects.⁵⁴

Hoffman dateerde het blazen van de zesde bazuin in 1526, toen hij zijn commentaar op Daniel schreef. De volgende zeven jaar zouden de prediking van de twee getuigen Enoch en Elia en de grote vervolging van de gelovigen plaatshebben. Aan het eind van deze tijd - 1533 - zou het laatste oordeel plaatsvinden.⁵⁵

⁵⁰ Deppermann, *Hoffman*, 69. Packull, 'A Reinterpretation', 1 zegt: 'The Book of Revelation in particular held a special place in Hoffman's canon. It constituted the keyhole through which he scanned the rest of Scripture'.

⁵¹ 'Mit Hilfe der 'geistlichen' Interpretation verwandelt Hoffman kosmische und mirakelhafte Vorgänge in historische und innerseelische; die biblische Vergangenheit wird lebendig also Präfiguration der Zukunft. Der biblische Text verliert aber auch an eigener Bedeutung und wird zum Illustrationsmaterial für die Vorstellungen des Propheten'. Deppermann, *Hoffman*, 60.

⁵² *Ibidem*, 217. Deze doorbraak van de Geest begon bij Hus, maar werd 140 jaar, tot de Reformatie, onderdrukt. Packull, 'A Reinterpretation', 16.

⁵³ Packull, 'A Reinterpretation', 29.

⁵⁴ *Ibidem*, 31.

⁵⁵ Deppermann, *Hoffman*, 67 zegt: 'Die Prophetie von der Nähe des Jüngsten Tages war für Hoffman der wichtigste Teil seiner Verkündigung. Auf sie gründete sich sein Selbstbewusstsein so sehr, dass er schliesslich - nach 1530 - sich selbst mit der Rolle des Elia Redivivus identifizierte'.

Rothmann. Hoewel Rothmann bekend was met de werken van Hoffman,⁵⁶ was zijn voorstelling van restitutie op unieke wijze aangepast aan de behoeften van het koninkrijk van God te Munster. Volgens de Munstersen zou de restitutie beginnen bij de bestraffing van de boosdoeners, voordat het koninkrijk van de vrede zou kunnen komen. Met deze uiteenzetting kon Rothmann het opnemen van de wapens ter verdediging van het koninkrijk goedpraten.

Bij Rothmann had een deel van de restitutie reeds plaatsgehad in Christus, die alles, wat door Adam verloren gegaan was, herstelde, met name, de 'rechte ban vnde heelsamen walstandt'. Deze restitutie was echter onvolledig, want na zijn hemelvaart heerste Christus alleen 'ynwendich ouermits des geistes macht vnd dat under den cruce' terwijl de machten van het kwaad nog steeds in de wereld heersten.⁵⁷ De opkomst van de Antichrist - het Pausdom - leidde tot de val van de kerk na de apostelen. Onder restitutie begreep Rothmann dus dat het koninkrijk van Christus en zijn heiligen zichtbaar zou worden en over de hele aarde zou heersen. Het herstel zou plaatshebben nadat het 'paleis van David dat gevallen was, hersteld en herbouwd is'. Dan zou komen de 'tyde der erqwickinge vnd erloezynghe der rechten Israeliten van den gheweldighe vnd mortgyrigen Babilon vnd vergeldinge der suluen wesen sal, alssdan sal de Here kommen'.⁵⁸ Voor de Munstersen hield de restitutie het werkelijke herstel van het Koninkrijk van God op aarde in, zoals het in Israël openbaar geworden was. Het impliceerde het oordeel over de goddelozen, maar niet aan het eind der tijden.⁵⁹ Wanneer de onrechtvaardigheid vernietigd was door de rechtvaardige David,⁶⁰ dan zou het volk Gods de aarde bezitten en alle schepsels zouden bevrijd zijn tot de eer van de kinderen Gods'. Wat verloren was gegaan door de komst van de zonde en de val van Adam zou hersteld worden.⁶¹

⁵⁶ Stupperich, *Die Schriften Rothmanns*, 209, merkt op dat Rothmann mogelijk ook Campanus' werk over de restitutie gebruikt heeft. Hoewel Rothmann het driedelige schema van de geschiedenis handhaafde, stelde hij het anders op zodat de fundamentele plaats van het Oude Testament niet in het geding kwam. Het eerste tijdperk bestreek de periode Adam tot en met Noach, het tweede Noach tot het heden, en het derde tijdperk begon bij de schepping van de Nieuwe Hemel en de Nieuwe Aarde. Het tweede tijdperk was 'de tijd van Esau' of de lijdenstijd voor de heiligen. Zie 'Verborgenhheit', 332-3.

⁵⁷ 'Restitution', 271: 'Wo dan van siner opuarth thom hemel an, ynwendich ouermits des geistes macht vnd dat under den cruce geherschet heft'.

⁵⁸ *Ibidem*, 340.

⁵⁹ 'Dat men de schriftt will vorstaen na dem Yungesten dage, dat de dan soll vollenbracht werden, is ein missuerstandt'. *Ibidem*, 273.

⁶⁰ 'Van der Wrake', 295.

⁶¹ *Ibidem*, 296. Dit betekende dat 'alle golt vnd suluer vnd Edelgesteinte sollen nicht lenck thom homode der vndanckbaren ydelheit, sunder thor herlicheit der kynder Gades dienen'. *Ibidem*, 297. Rothmanns theologie van de geschiedenis kwam in het

Joris. Evenals de andere vroege Melchiorieten was Joris opgenomen in de apocalyptische maalstroom die veroorzaakt was door de socio-economische omstandigheden en de prediking en de geschriften van Hoffman en de munsterse zendboden.⁶² Zelfs voordat Joris zich officieel bij de doperse beweging aansloot in 1534 was hij daartoe al aangetrokken door de 'Grote Tocht' en bevangen door het apocalyptische enthousiasme. Ook al als Sacramentist had hij vervolging ondergaan van de zijde van het godsdienstige establishment en had hij geleerd de Paus als Antichrist aan te wijzen.⁶³ Vanaf omstreeks 1531 blijkt uit de liederen van Joris dat hij in aanraking was gekomen met een sterk apocalyptische boodschap, die krachtig door de Melchiorieten verkondigd werd.⁶⁴ Joris verbond Hoffmans eschatologische schema met zijn al eerder gevormde sacramentari-sche denkwijze. De apocalyptische boodschap maakte Joris' eigen thema van de afsterving van het vlees des te klemmender. Hij integreerde de vroege melchioritische apocalyp-tiek ten volle, en de sporen daarvan kunnen herkend worden in zijn geschriften vanaf 1531 tot zeker 1539.⁶⁵

In 1535, na de val van Munster, schreef Joris een tractaat dat de betekenis van de ware restitutie behandelde. De verhandeling onder de titel 'Van die Heerlijcke ende Voorzienigheid' vertegenwoordigt een poging om melchioritische en/of munsterse verwachtingen van de restitutie onder de gewijzigde omstandigheden opnieuw te verklaren. Hij opende dit werk met het drie-delige schema dat Hoffman en Rothmann ontwikkeld hadden, waarin hij bevestigde dat God alle dingen in drieën heeft geschapen naar zijn beeld en dat alle dingen hun volmaaktheid in drieën hebben.⁶⁶ Joris verplaatste de toepassing echter van het historisch-sociaal-politieke naar het psychologische vlak. Niet veel later ontwikkelde hij zijn historische concept van de drie Davids: koning David van Israël; Jezus Christus; en een laatste hedendaagse knecht waarin de Geest woonde.⁶⁷ In de gedachte van Joris waren er drie restituties, of juister gezegd drie interpretaties van de restitutie. De eerste 'wederbrenginge' was het geloof

algemeen overeen met de 'Theologie der Endphase Hoffmans und dem Weltbild der Strassburger Propheten', Deppermann, *Hoffman*, 297.

⁶² Voor een verslag, zie Obbe Philips 'A Confession', *S.A.W.*, 206-25.

⁶³ Paul Fredericq (ed.), *Corpus documentorum Inquisitionis Haereticae Pravitatis Neerlandicae* IV ('s-Gravenhage, 1900) 349-51.

⁶⁴ Joris leerde meerdere van deze kennen, bijvoorbeeld Jan Volkerts Trijpmaker en Jacob Symons, een Delftse doperse leider die tijdens de Grote Tocht van 1534 gevangen genomen werd.

⁶⁵ Bainton onderschatte de invloed van de apocalyp-tiek op Joris. Hij schreef 'For a year or so he shared the crude eschatological hopes of the Melchiorite party'. *David Joris*, 36.

⁶⁶ 'Van de Heerlijcke', f. 72v (Titelpagina) en 85r.

⁶⁷ 'Hoert', f. 30v-33v.

dat alles hersteld was in de tijd van Christus en zijn apostelen en dat alle beelden en figuren van het Oude Testament vervuld of opgericht waren 'in de Geest, geestelijk door zijn Apostelen'. Een dergelijke visie verwachtte dat de laatste restitutie niets anders zou zijn dan de

wederbrenginge...dat daer vervallen ende afghebroocken is / door den Afval des Antichrists / dat het selvige [i.e. de apostolische gemeente] nu noch wederom opgericht solde werden / maer niet anders / dan na der selviger wyse ende ordeninghe / so dat by den Apostolen geschiet is.⁶⁸

Deze visie was door de Wassenbergse predikanten bekend gemaakt, in het bijzonder in het werk van Johannes Campanus aangaande de restitutie.⁶⁹ In een gewijzigde vorm kan deze visie de basis geworden zijn van Hoffmans 'apostolische gemeenschap', de verkondiging der apostolische boden aangaande de gemeente als de reine bruid van Christus.

De tweede visie op de restitutie was die van de Munstersen en in het bijzonder van Rothmann. Joris schreef dat de Munstersen

die wederbrenginge al meenen te hebben / oock die sy gants wtwendich in voller kracht ende macht meenden te oefenen over die gantsche Aerde / heerschappende over alle Machten ende crachten der Werlt / welck sy onder haer wel meenden te brengen in den Naam Jesu / ende dat geloof aen God ghebenedijt inder Eeuwicheyt / hopende vryheyt / ruymte ende die vercoelinghe of ontfermherticheyt.⁷⁰

Dit wijst erop dat Joris sympathiseerde met de motieven van de Munstersen en met de gehele onderneming voor de val van de stad. Zijn taak als na-munsterse leider was, een manier te vinden om de instorting van het koninkrijk te verklaren en om de kenmerken van het melchioritische geloof die hij als wezenlijk beschouwde, te bewaren. Dit deed hij door de gespleten klauw te gebruiken, terwijl hij een bemiddelend standpunt innam tussen de visies van Hoffman en Rothmann:

Veele sijn daer / die van die Restitution schryven / die wel tot twee Deelen

⁶⁸ 'Van die Heerlijcke', f. 83r.

⁶⁹ Karl Rembert, *Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich* (Berlin, 1899) 210. Meihuizen beschreef deze visie als: 'the return of the church to her original state as the apostolic congregation, the restoration of the true knowledge of God...'. 'The Concept of Restitution', 142.

⁷⁰ 'Van die Heerlijcke', f. 83r-v.

ghekomen sijn / hoe wel yegelijck d' een suyden d' ander nordwaart loopt
of teghen den anderen staen / die ick gern te samen voegen ende recht
middelen solde / op dat wy tot eenen sin mochten komen ende vrede
hadden / ende alsoo Sathan daer buyten hielden / dat waer een lust den
Heere.⁷¹

Joris beweerde dat zijn restitutie-begrip in de eerste instantie genegeerd was en als gevolg daarvan was de munsterse poging niet levensvatbaar gebleken.⁷² Hij was het niet eens met Rothmann over het belang van de restitutie van de beelden uit het Oude Testament. Bij Rothmann bevatten de beelden van het koninkrijk in het Oude Testament op zich een verborgen waarheid die letterlijk hersteld zou worden op de laatste dag.⁷³ Joris beweerde daarentegen dat deze beelden (Adam, Noach, Abraham, Izaäk, Jakob en natuurlijk David en Salomo die veel aandacht kregen in Munster) op zich geen ware natuur of volmaaktheid hadden en geen herstel konden bewerkstelligen. Zij wezen alleen maar - op gebrekkige wijze - naar Christus.⁷⁴ De derde of ware restitutie was dus gebaseerd op de eerste, dat

alles wat wy in den eersten Adam wt die ongehoorsaemheyt door den
Duyvel verloren hebben / dat dat wt ende door die gehoorsaemheyt Jesu
Christi wedergebracht is:...wie nv ghelooft in den Naam Jesu / dat hy
Christus is / ende hem voor sijn Hooft en Heere aenroept ende ghehoor-
saemheyt bewijst / dat in den selvigen alle dingen weder-ghebracht ende
verniet sal werden / en veranderen wt Vleysch in Geest / wt doot in leven
/ wt dat aerdische in 't hemelsche Wesen / tot dat hy dat ghelijcke rechte
Beeld Godes wederom door Christum Jesum wt genaden geworden is /
gelijck God Adam inden beginne hem tot een beeld Godes ghemaeckt
had...⁷⁵

⁷¹ *Ibidem*, f. 83r. De verwijzing naar 'de een loopt richting zuid en de ander richting noord' wijst mogelijk naar de volgelingen van Hoffman die in Straatsburg waren, aan de ene kant, en het restant van de Munstersen dat naar het noorden, richting Oldenburg, vluchtte.

⁷² *Ibidem*, f. 83v. 'Maer die derde Wederbrenginge of vernieuwinge...die in 't midden moet gestelt sijn / is voorby heengegaen ende niet op gelet so men solde / ende is van dat eerste tot dat leste of derde ghesprongen / het welck daerom geen volle kracht noch macht / of stand en heeft mogen hebben of behouden: want alle dingen bestaen in Dryen...'.
⁷³ 'Restitution', 223.

⁷⁴ 'Van die Heerlijcke', f. 84r. Joris was bereid dit punt echter op te geven omwille van de eenheid. Hij schreef: 'Dies niet te min / of yemant daerom wilde twisten / Ick wil al wel daer ongelijck in hebben ende niet om kyven / mogen wy anders overeen dragen in 't gene daer onse Salicheyt in verborgen is'.
⁷⁵ *Ibidem*, f. 84r.

Bij Joris hield de restitutie dus de terugkeer van de gelovigen tot de reinheid en onschuld van Adam vóór de val in en niet een terugkeer tot de melchioritische voorstelling van de nieuw-testamentische gemeente. Wanneer deze staat van onschuld alle gelovigen deelachtig was geworden en zij nu met het kleed van de reine bruid bekleed waren, dan zou de tweede restitutie in haar glorie verschijnen. 'Siet / dat [bruidskleed aantrekken] moet in ons al volbracht zijn / sal die belofte des Vaders of die salicheyt opentlijk gesien / ende alle dinghen in synen eersten stand wedergebracht werden'.⁷⁶

Evenals Rothmann leefde Joris in de volle verwachting dat het koninkrijk werkelijk hersteld zou worden, wanneer 'wij de goddelijke vrijheid van de kinderen van God zullen ontvangen'. De nederlaag van Munster werd wegverklaard als de nalatigheid van de inwoners om eerst de 'geestelijke restitutie' volledig te belichamen, en Jan van Leidens koninkrijk stortte dus eerder vanwege innerlijk geestelijk verval in dan vanwege uitwendige belegering.⁷⁷ Joris kon dus ook stelling nemen tegen hen die het Munsters koninkrijk veroordeelden. Hij schreef:

daerom moeten alle tegen-Gheesten of Wedervechters / die stolte tongen haren Mont hier op toe-houden / ende en wederstaen die Belofte ende heerlijkheyt Godes / of dat Rijck onses Heeren Jesu Christi inder kracht niet / dat welck alleene die Heylighen of Kleynen sullen wtsprecken / als gescreven is / ja alleene sullen innemen / want gheenen anderen en is 't gegeven.⁷⁸

Joris voegde dus een element van uitstel in voordat de kinderen van God de heerschappij over de aarde gegeven zou worden. Dit talmen was bedoeld om de derde of geestelijke restitutie plaats te laten hebben. Joris zette de consequenties hiervan voor zijn melchioritische broeders uiteen:

Ick segge noch eens / hoewel dat ghantsche Aertrijck mit alles dat inder Werlt is / ende alle haer volheyt den Heere ende synen Gesalfden of kinderen toebehoert / nochtans moet dat van ons ghederft werden / ende by ons in alles ghestorven ende achterghelaten sijn...tot den tijt des vernieuwinge ende wederbrenginge / 't welck eerst in ons te samen al vernieuwte ende wedergebracht moet sijn.⁷⁹

⁷⁶ *Ibidem*, f. 84v.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*, f. 85r.

⁷⁹ *Ibidem*, f. 76v.

Joris maakte niet duidelijk of gelovigen die de innerlijke restitutie bereikt hadden dan de wereld als eigen bezit mochten gebruiken vóór de uiteindelijke restitutie van alle dingen. Naar de mening van Joris ging de nieuwe mens echter aan de nieuwe samenleving vooraf.

Volgens Joris hield deze innerlijke restitutie de 'vernieuwing van de vijf zintuigen' in. De val van Adam had de innerlijke mens op zodanige wijze aangetast, dat zijn innerlijke zintuigen God niet meer konden ervaren. Deze bedorven innerlijke staat was 'de oude mens' of 'de oude Adam'. De geestelijke restitutie hield een heroriëntering in van de innerlijke zintuigen der gelovigen, weg van de vleselijke neiging tot het kwaad, op een wijze dat de innerlijke zintuigen alleen de dingen van God konden zien, horen en voelen. Het uitwendige lichaam en de zintuigen van de mens zouden dienstbaar aan zijn innerlijke gesteldheid zijn.⁸⁰

De innerlijke reiniging van de zinnen van de gelovige betekende dat zijn lichamelijke of uitwendige zintuigen nu ook rein waren, en hij kon dus ook naar alles kijken zonder enige vrees voor uitwendig bederf. Joris verhaalde dat hij dit proces zelf ervaren had tijdens een van zijn visioenen van december 1536 waarin hij zich bevond temidden van naakte figuren. Hij riep, 'Ach Heer, nu kan ik alles zien' en schreef het volgende lied:

Myn ooren hebben van boven gehoort,
Myn oogen hebben van verre intwoudt,
Die onnooselheit. Verstaet das wort!
An die scapen Christi snelliken bescout,-

Die al hupelnde kommen slecht,
Enkel oprecht,
In scalcheit simpel zijn,
Als kinderkins sonder rimpel zijn,
Sonder scaemte, of eenich geveinsden geest,
Effen als Adam en Eva eerst waren, laest.⁸¹

⁸⁰ 'Alle (seg ick) dat die mensche gheerne hoort / gheerne op siet / gheerne ruyc / gheerne smaect / tast vn gheuoelt / inwendich na den verborghen olden bedrieclijcken mensche / die daer verleydende ofte verderuende is den wtwendigen mensch ofte Gs. gelijckenisse vn vercoren vat ofte plaetse / welcke beyde te niet ghedaen vn te verworpen is'. 'Dat Eynde Coemt', f. 142r.

⁸¹ Vertaald in Stayer, 'David Joris, 355. Zie Deppermann, *Hoffman*, 315, n. 36. Uit 'Anoniem', 714 en ook vertaald in Nicolaas Meyndertsz. van Blesdijk, *Historia vitae, doctrinae ac rerum gestarum Davidis Georgii Haeresiarchae* (Deventer, 1642) 18-19. Joris verklaarde zijn visioen zo dat 'zijn ogen zo rein en zuiver moeten worden, dat hij niet verleid kan worden of onrein gemaakt kan worden door enig geschapen werk van God'. 'Anoniem', 713b.

Volgens Joris herstelde de ware restitutie de gelovige dus in een staat van onschuld zoals Adam voor de val, die hem isoleerde van bederfelijke invloeden van buiten af. In feite werd zo een nieuw soort zedelijke supermens geschapen.

Vergelding

Hoffman. De visies op het onderwerp zwaard en vergelding van zowel Hoffman als Rothmann zijn helder geschetst door James Stayer en Klaus Deppermann. Volgens Deppermann bestond het grootste verschil tussen de twee doperse leiders in het feit dat Hoffman verwachtte dat de wettige overheid een hervorming zou bewerkstelligen, terwijl Rothmann de 'opstand van het gelovige volk' verdedigde.⁸² Bij Hoffman en zijn volgelingen werd het zwaard beschouwd als een gerechtvaardigde taak van de wereldlijke magistraat, maar alleen als de overheid de Dopers zou dulden. Er bestaat dus veel onduidelijkheid over het melchioritisch standpunt ten aanzien van het zwaard. Hoewel Hoffman leerde dat de uiteindelijke vergelding niet ondernomen zou worden door de gelovigen, die alleen het zwaard van de Geest gebruikten, maar door de Turken,⁸³ scheen er toch tegelijkertijd een tendens te zijn naar een theocratische uitleg van zijn geschriften.

⁸² Deppermann vatte het verschil tussen de twee samen: 'Hoffman sieht bis zum Schluss die legalen weltlichen Obrigkeiten, wenn sie nicht aktiv für die Sache des Papstes eintreten, als Diener Gottes an - für Rothmann sind sie die heidnischen Nachfolger Nimrods. Hoffman erwartet, dass die Restitution von legal eingesetzten frommen Ratsherren und Königen durchgeführt wird, Rothmann legitimiert den Aufstand des gläubigen Volkes. Nach Hoffmans Willen sollen die Heiligen im militärischen Endkampf mit den Mächten des Bösen keine Waffen führen und das blutige Handwerk ihren weltlichen Protektoren überlassen, nach Rothmann ist es die Pflicht der Knechte Gottes, die Rache mit dem Schwert selbst zu vollziehen'. *Hoffman*, 300.

⁸³ Stayer, *Anabaptists and the Sword*, (Lawrence, 1976) 220. De opmerking van Stayer dat 'physical vengeance was not to be task of the Melchiorites themselves. 'It is not permitted that [the ungodly] should be killed, because that judgement belongs to God and to the sword of the Spirit, not to the Sword of the flesh'. Hoffman expected the Sword of the flesh to be used by the Turks against the Rome of the papacy and the persecuting princes and soldiers. The Turks were, he thought, the apocalyptic Gog and Magog...' is gewijzigd in zijn 'Retractions', nadat hij had opgemerkt, dat Hoffman in de herfst 1533 zijn eigen voorstelling wijzigde zodat de verdelging van de goddelozen zou gebeuren vóór het einde van de wereld. Het is niet duidelijk of deze wijziging bekend werd in Holland als de leer van Hoffman, ofschoon hij zeker beslissend was voor de ontwikkelingen in Munster. *Ibidem*, xxvii. Deppermann heeft aangetoond dat de geschriften van Hoffman aangaande de wraak makkelijk een revolutionaire toepassing hadden kunnen krijgen. *Hoffman*, 300.

Rothmann. Rothmann zelf gaf toe, dat de Melchiorieten die de stad Munster in 1534 binnentrokken, niet met het hele Munsters programma bekend waren.⁸⁴ Rothmann, begaan met het lot van Munster, bedacht een rationalisatie voor de strijd van het koninkrijk tegen zijn vijanden. De Dopers zelf hadden niet alleen het recht zichzelf te verdedigen, maar kregen ook de rol toebedeeld zich te wreken.⁸⁵ Rothmann legde uit:

Eth was...van herten vnse vpsate yn der dope, dat wy wolden lyden umme Christus willen, watmen vns dede, mer eth hefft dem Heren anders behaget vnde behaget em ock noch, dat wy vnd alle rechte Christen tho dussen tyt nicht allene de gewalt der Godtlozen met dem swerde mogen affweren, mer ock, wyl he dat swert sinem volcke yn de handt geven, tho wreken all, dat unrecht ys vnd bosheit handelt, over de gantzen erden...⁸⁶

Gelovigen moesten dus de 'apostolische wapens op de grond laten vallen' en 'de wapenrusting van David' opnemen om 'het toekomstige vreedzame koninkrijk van Salomo' op te richten door de aarde te reinigen van alle ongerechtigheid.⁸⁷ God keert terug, bevestigde Rothmann, maar de vergelding moet voltooid worden door de dienaren van God voordat Christus zijn heerschappij kan vestigen.⁸⁸ De heiligen moesten nu het zwaard van de goddeloze vervolgers tegen hen keren 'zodat het in hun eigen harten zal steken, en zij in het graf zullen vallen dat zij zelf gegraven hebben'.⁸⁹

⁸⁴ Hij schreef aangaande 'den bröderen die dagelikes tho vns kommen, dat se dar buten gantz weinich baven de erkenntnisse des lydens in Christo gekomen syn vnde noch mit dem suchten der Apostolen darvemm dat se sampt allen creatures der ydelheit vnderworpen vnde nicht tho der fryheit konnen komen, behafft syn, vnde derhalven möchte iuw wal wederfaren, dat gy klarheit der herlicheit Christi nicht zolden konnen verdregen'. 'Van der Wrake', 286.

⁸⁵ Tegenwoordige wetenschap ontkent dat dit een fundamentele breuk tussen Hoffman en Rothmann inhield. Deppermann, *Hoffman*, 300; Stayer, 'Reflections and Retractions', in *Anabaptists and the Sword*, xxvi-xxvii, tegen zijn eigen vroegere visie, 223.

⁸⁶ 'Restitution', 282. Deze verandering werd natuurlijk gerechtvaardigd door het visioen van een man die een gouden kroon droeg en een zwaard en een staf in zijn handen. *Ibidem*, 280.

⁸⁷ 'Van der Wrake', 287.

⁸⁸ *Ibidem*, 292 'Eth meinen wallichte ethlicke vnde wachten genslick darvp, dat Godt sulven mit synen Engelen van den hemmel kommen sal vnde wreken de godtlosen. Neen, leven broeder, he wil kommen, dat is war, oeverst de wrake moeten Gades knechte voer erst vithrichten vnde den godtlosen, vngerechten recht vergelden, als em Godt bevallen hefft, Godt wyl dar tho myt synen volcke wesenn, wyl em iserene hoerne vnde ernere klawen tegen oere fyande bereiden...'.
⁸⁹ 'Verborgenheit', 366. De verwijzing is naar Joël. 3.

Joris. David Joris wordt algemeen beschouwd als een van de weinigen onder de vroege melchioritische leiders die consequent de geweldloosheid voorstonden. Het bewijs hiervoor is gebaseerd op het verslag van de vergadering in Waterland in de winter 1534/35, hoogstwaarschijnlijk door Joris zelf geschreven.⁹⁰ Hoewel het vanuit een zelfgenoegzame houding van: 'dat zei ik al' samengesteld is, bestaat er geen bewijs dat de strekking ervan onjuist is. Het schijnt dat, toen de vraag over het gebruik van het zwaard voor het eerst gesteld werd, Joris naar de meer ervaren leiders van de beweging verwees (net vóór de bijeenkomst was hij als oudste bevestigd). Toen hij zijn mening wel uitte, luidde deze dat 'hij het er niet mee eens kon zijn dat men het zwaard verdelgen moest'. Wat betreft het probleem van het bevrijden van de gevangen broeders - een toestand gelijk aan die van Munster - antwoordde Joris dat 'zoiets niet in overeenstemming was met het voorbeeld van de Heer Jezus, noch door de Apostelen geleerd werd. Integendeel, wij moeten het kruis dragen en ieder onrecht verdragen'.⁹¹

Merkwaardig genoeg werd deze pacifistische houding niet geacht strijdig te zijn met de apocalyptische verwachting die, zoals boven opgemerkt, het denken van Joris in deze fase beïnvloedde. Evenals anderen geloofde Joris vurig dat het bloed van de heiligen gewroken zou worden.⁹² Dit wijst in ieder geval erop, dat het apocalypticisme op zich niet gewelddadig of revolutionair is, ofschoon het in zijn ideologische werking voor explosief en onstabiel gehouden kan worden.

Op Joris' benadering van de kwestie der vergelding krijgt men het beste zicht in zijn bezinning op de munsterse oproep tot Dopers om zich te verzamelen op bestemde plaatsen onder 'banieren der gerechtigheid' die het begin van de restitutie zouden moeten aankondigen. Joris merkte op:

Maer wy dancken Godt door Jesum Christum / die ons victorie in synen
Naam ghegeven heeft / Namelijck / all die ghehoorsaemheyt bewysen
totter doot des cruyces toe / ende voortvaren tot die volkomenheyt of
overwinninge / daer mede dat Venlijn of die Baniere der gerechtigheyt in
victorien opgericht is onder welcken wy alle vergadert moeten werden /
eer dat sy sichtbaerlijck over al vlieghende getoont sal werden / in voller

⁹⁰ 'Anoniem', 709b-710a.

⁹¹ *Ibidem*, 710a.

⁹² In 1535 schreef hij een lied met een waarschuwing aan de goddelozen; *Liedt-Boexcken*, f. 29v-30v. De schijnbare tegenstrijdige verwijzing daarin naar de Dag des Toorns die zowel over Sion als over Gods vijanden zal komen, is hoogstwaarschijnlijk verbonden met de overtuiging dat een tijdvak van drieënehalf jaar waarin de heiligen zouden lijden, aan de uiteindelijke vergelding der goddelozen vooraf zou gaan.

kracht ende heerlijkheyt / tot straffinge alder ongehoorsaemheyt, onge-
loof ende boosheyt.⁹³

Pas nadat de gelovigen zich eerst onder de geestelijke banieren verzameld hadden, konden zij de vlag hijsen die de uiteindelijke vergelding aankondigde.

Na de val van Munster vertoonde Joris m.b.t. de vergeldingsvraag een staaltje van intellectuele gymnastiek, dat veel gelijkenis vertoonde met zijn interpretatie van het restitutie-begrip. Met behulp van Hoffmans gespleten klauw stemde hij in met de standpunten van zowel Hoffman als Rothmann op een wijze die de moderne lezer meer doet denken aan de gespleten tong! Joris probeerde de eenheid van tegenstellingen te bewaren door het midden te vinden. Hij benadrukte zowel de lijdzaamheid als het doorvoeren van vergelding door de heiligen, door het laatste uit te stellen totdat de gelovigen de innerlijke restitutie bereikt hadden, een staat waartoe men nog niet was genaderd.⁹⁴

Wanneer ghy dan so verre sijt en weet / dat v Vleysch gestorven sijnde /
hem selven niet mit-allen en soect / noch wille of werck daer inne en heeft
/ al gloeyden ghy dan van gramschappen mit Mose / Phyneas / Ehud /
Jahel / David / Christi / etc. tegen den Boosen / ende die wederspanninghe
stolte Vyanden godes / ende dat Tegen-standers der Waarheyt sijn /
dat eyschet die volkomen jaloersche brandende liefde oock / ende
sulcken ernstigen yverigen liefde sal opgeweckt werden.⁹⁵

Ondertussen moesten de gelovigen 'geweld en onrecht lijden omwille van het geloof van Jezus', want 'zij zullen honderdvoudig vergoeding ontvangen wanneer zij de heerlijke vrijheid van de kinderen van God beërven'.⁹⁶ Ofschoon hun lijden door de hand van de goddelozen inderdaad gewroken zou worden, toch riep hij de gelovigen op 'uw vijand niet te bedreigen, terwijl (zeg ik) u nog niet uw

⁹³ 'Van die Heerlijcke', f. 75r. Rothmann had geschreven: 'So wilt iuw nu, leven bröder, mit yle beflitigen, mit ernste thor saken tho gripen, vnde, zo völle mögellik, schicket juw her tho vnder dat Panier Gades tho kommen...'. 'Van der Wrake', 297; 'Hyrumme wat sick van Bröderen her by dat Panier Gades maken kan vnde lust hefft an der gerechticheit Gades, de willen nicht zumen. Want wanner dat feenlyn gerichtet ys vnd de Basune angehet, wilt völle vngelövice gelovich werden vnde hertho treden, dem doch alsdan Godt gein danck sal wetten, mer ein yder zy gelöwich, dewyle gelövens tyt ys, wese frymödich tho aller Gades gerechticheit, ock dar eth anders schynt, zo sal he loen zyns gelouen entfängen...' *Ibidem*, 293.

⁹⁴ Stayer, Bainton navolgend, beweerde dat Joris' 'reanimation of Bernhard Rothmann's prophecies was already lacking the most essential component, a commitment to physical vengeance'. 'David Joris', 356.

⁹⁵ 'Van die Heerlijcke', f. 77r.

⁹⁶ *Ibidem*, f. 86r.

vlees hebt overwonnen tot het niveau waar van toorn geen sprake meer kan zijn'.⁹⁷ Gelovigen werden dus aangemoedigd, hun zwaard tegen hun eigen ziel te heffen om alle vleselijkheid te vernietigen. Dit was het zwaard van de geest, dat, indien doeltreffend, dan en ook pas dan tegen hun uitwendige vijanden gericht mocht worden. Het is mogelijk dat Joris veronderstelde, dat deze geestelijke volmaaktheid bij de Melchiorieten bereikt zou worden tegelijk met de wederkomst van de Heer, maar ook op dit punt is hij onduidelijk. Het werkelijke gevolg van deze verinnerlijking van de revolutie betekende een verdergaande afwijzing van de belangstelling voor sociale gerechtigheid die kenmerkend was voor de vroege melchioritische beweging.

Het kan de revolutionaire volgelingen misschien niet kwalijk genomen worden, dat zij de nuances van Joris' allegorie niet begrepen. De geestelijke bedoeling van Joris' slim gebruik van de gespleten klauw is de niet-verlichten mogelijk ontgaan. Als gevolg van zijn conflict met Batenburg in de zomer 1536, matigde Joris zijn krachtige beeldspraak maar er bleef veel onduidelijk.⁹⁸

Joris' compromisvoorstel op de bijeenkomst te Bocholt was dus gebaseerd op zijn opvatting dat hijzelf de bemiddelaar was tussen Hoffman en Rothmann en tussen de verschillende groeperingen van Melchiorieten, waaronder een restant van Munstersen. Joris' oplossing van de kwestie der vergelding was helemaal geen kameleontische⁹⁹ drogredenering, integendeel, het was in overeenstemming met zijn hermeneutische beginselen, met name met de gespleten klauw, die hij van Hoffman zelf geërfd had. Uiteindelijk bleek de oplossing ijdel te zijn, en ging deze het begripsvermogen - om over het geduld nog maar te zwijgen - van alle, behalve de naaste volgelingen van Joris te boven.

Conclusies

Als samenvatting kunnen enkele van de belangrijkste kenmerken van het doperse denken van Joris in de periode 1534 tot 1536 als volgt weergegeven worden.

- 1) De hermeneutiek van Joris werd binnen een sacramentarisch-spiritualis-

⁹⁷ *Ibidem*, f. 77v. Hoewel de wereld aan Christus toebehoorde, toch werd hij onrechtvaardig gedood. 'Hierom hoewel ons dat selvighe al mit hem ende door hem gegeven is / siet / soo moeten wy daer ghewelt onrecht ende fortse in ghedooghen / bewysende sachtmoedicheyt ende lanckmoedicheyt / tot dat in ons alle dingen van beginsel wedergebracht sijn / ende dat Cleed der heyligher simpelheyt ende onnooselheyt aen-hebben'. *Ibidem*, f. 76v.

⁹⁸ Begin 1537 schreef Joris in een tractaat over het beërvan van de buit, een uitspraak die naar hij vreesde later uitgelegd zou worden in de munsterse zin van de aanvallen op 'de goederen der goddelozen'. Hij veegde het uit maar herschreef het op ingeving van de Geest. 'Anoniem', 715b.

⁹⁹ Stayer, *Anabaptists and the Sword*, 290.

tisch kader ontwikkeld. Als Doper was hij door Hoffman beïnvloed of ontleende hij veel aan hem, waaronder zulke begrippen als de sleutel van David en de gespleten klauw. Hij maakte van de eerste gebruik in de verdediging van zijn leer aangaande de onmiddellijke verlichting door de Geest, en van de tweede in het zoeken van een middenweg tussen Hoffman en Rothmann. Joris was ervan overtuigd, dat het Doperdom alleen door de voortzetting van een charismatisch leiderschap verenigd zou kunnen worden, vooral gezien de uiteenlopende verklaringen van de Schrift binnen de beweging.

2) In zijn bezinning op de vormgeving van de restitutie volgde Joris oorspronkelijk de visie van Hoffman, maar hij hield expliciet rekening met de opvattingen van Rothmann na de val van Munster. Dit deed hij door vóór de werkelijke vervulling nog een tijdvak te postuleren, waarin de gelovigen de restitutie innerlijk zouden moeten ervaren. Deze restitutie zou hen in een staat van paradijselijke onschuld herstellen, van begeerte gereinigd en beschermd tegen uitwendig bederf. Joris had veel minder belangstelling voor rechtvaardige instellingen en een rechtvaardige samenleving dan voor het scheppen van een ras van zedelijke supermensen.

3) Joris' standpunt aangaande de vergelding hield nauw verband met de restitutie. Pas wanneer de gelovigen een staat van onschuld bereikt hadden, mochten zij in heilige toorn ontbranden. Munster mislukte juist omdat haar verdedigers het tweesnijdend zwaard niet eerst tegen de zonde in hun eigen harten gericht hadden. Als gevolg daarvan ontaardde hun poging tot rechtvaardige vergelding in louter menselijke toorn. In de visie van Joris werd dus de hoop en het taalgebruik van de munsterse vergelding bewaard, maar dan als iets dat voor de toekomst bestemd was. Dit kan misschien zijn oorspronkelijke aantrekkingskracht op Munstersen en Batenburgers verklaren; verscheidene van hen sloten zich aan bij zijn beweging of namen zijn voorstellingen over om hun eigen ideologie aan te passen aan de na-munsterse omstandigheden.¹⁰⁰

4) Het denken van Joris over deze en andere vragen was dus niet alleen in psychologisch opzicht ambivalent, ofschoon dat zeker een factor was, en ook geen kameleontische drogredenering, ofschoon het dat vaak schijnt te zijn. Integendeel, het was een bewuste poging om een eenheids-ideologie voor de Mel-

¹⁰⁰ L. Jansma, 'Revolutionaire Wederdopers na 1535', *Historisch Bewogen*, 60 schrijft over de Batenburgers na 1538: 'Ik meen dat met recht gezegd kan worden, dat deze Batenburgers zich kenmerkten door een ideologische armoede. Zij wisten dat de leer van Batenburg vals was gebleken en verkeerden daardoor in onzekerheid. Hun desoriëntatie blijkt uit hun pogingen om op de hoogte te geraken van de opvattingen van andere doperse groepen. Niet alleen poogden zij het *Wonderboek* van David Joris en het *Fundamentboek* van Menno Simons te bemachtigen, sommigen van hen wilden zelfs naar Oldenburg (Krechting) en naar Hessen reizen om er achter te komen welk dopers geloof daar werd verkondigd'.

chiorieten na Munster te bedenken. Joris vond zowel de verdediging van, als de methodiek voor deze poging in het charismatische leiderschap van Hoffman en bij het gespleten-klauw-motief. Het denken van Joris was in zichzelf consequent, hoewel niet altijd begrijpelijk voor latere lezers.

(vertaling: L. Penner)

Peter Tasch en de Melchiorieten in Hessen

Door enkele randfiguren aan de vergetelheid te onttrekken heeft recent onderzoek ons nog meer bewust gemaakt van de historische complexiteit en diversiteit van de Radicale Reformatie. Dit artikel wil hieraan een bijdrage leveren door aandacht te schenken aan een relatief onbekende maar desalniettemin belangrijke Melchioriet, Peter Tasch. Totnutoe is alleen zijn samenwerking met Martin Bucer in Hessen in de jaren 1538-1539 beschreven. Er is weinig bekend van de voorafgaande periode in zijn leven en al evenmin bestaat er veel belangstelling voor de eropvolgende periode, die hij in Straatsburg heeft doorgebracht. Dit hoeft ons nauwelijks te verbazen. De rol, die Tasch gespeeld heeft bij het oprollen van de melchioritische beweging, leent zich niet bepaald voor apologetische doeleinden ten gunste van de 'Free Church', de niet-staatsgebonden kerk, of voor 'Gemeindepflege', versterking van het gemeentebegrip. De dramatische wijze waarop hij de doperse beweging heeft verlaten, versterkt de veronderstelling dat degenen die met het Doperdom braken, zwak van karakter en niet erg betrouwbaar waren. Christian Hege geeft de volgende cryptische beschrijving van Tasch' leven na diens breuk met het Doperdom: 'nadat hij de doperse beweging verlaten had, leidde Tasch een buitensporig leven, stak zich in de schulden, stelde het vertrouwen van zijn schuldeisers teleur en verliet tenslotte de stad Straatsburg omstreeks 1560'.¹ George Williams deelde deze interpretatie.²

Anderzijds hebben onderzoekers niet nagelaten te wijzen op de betekenis van de gebeurtenissen waarbij Peter Tasch betrokken was. Daarbij gaat het vooral om de doperse invloed op Martin Bucer en op de *Zuchtordnung* (Kerkorde), opgesteld te Ziegenhain in 1538 en uitgegeven in 1539. Hege constateerde een doperse invloed.³ Williams beschouwde het gesprek tussen Hervormers en Dopers te Marburg, dat plaatsvond voordat de Kerkorde van Ziegenhain werd opgesteld, als het debat waarbij beide partijen 'meer openstonden voor het inzicht en dieper ingingen op de standpunten van de ander dan in alle gesprekken

¹ Christian Hege, 'The Early Anabaptists in Hesse', *Mennonite Quarterly Review* (MQR) V (1931) 157-178; onder de titel 'Hesse' eveneens opgenomen in *The Mennonite Encyclopedia* (ME), II (Scottdale, PA., 1956) 719-727. Voor zijn informatie over Tasch baseerde Hege zich volledig op Karl Rembert, *Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich* (Berlin, 1899) vooral blz. 457.

² George H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962) 451.

³ Hege, 'Early Anabaptists', 169, 171.

in de Reformatietijd die tot dan toe waren gehouden'. De nadruk op de catechisatie en de invoering van de confirmatie in de Kerkorde waren volgens hem 'een blijvend resultaat van de constructieve wisselwerking tussen de Dopers en de leiders van de staatskerk in Hessen'.⁴ Frank Littell en Kenneth Davis zien nog meer doperse invloeden. Littell ziet een verband tussen Bucers opvatting dat de tucht het derde kenmerk van de kerk is en het gesprek te Marburg.⁵ Davis ziet lijnen van Bucer naar Calvijn en vervolgens naar de gehele Reformatietraditie.⁶ Peter Tasch ontbreekt vreemd genoeg in Davis' opsomming.

Bovenstaande bevindingen kwamen in een ander daglicht te staan door onderzoek van James Spalding en John Stalnaker. Volgens Spalding is de leer van de drie kenmerken al terug te vinden in Bucers *Von der waren Seelsorge*, dat werd geschreven en uitgegeven voor het gesprek te Marburg.⁷ De eerste duidelijke aanwijzing van deze kerkopvatting vond Spalding bij Erasmus Sarcerius, een overtuigd Lutheraan die geen aanwijsbare invloed van het Doperdom heeft ondergaan.⁸ Stalnaker argumenteert op een ander niveau. Op grond van bestudering van de contacten tussen de Dopers en de staatskerk in Hessen komt hij tot de conclusie dat de doperse invloed op Bucer en ook op de Kerkorde van Ziegenhain gering is geweest.⁹ De concessies aan de Dopers zijn naar zijn mening 'onderdeel van een briljante diplomatie', die erop was gericht het centrale gezag en de sociale controle uit te breiden.

Tegen de achtergrond van bovenstaande tegenstrijdige resultaten van het onderzoek wil ik in dit artikel de positie van Tasch en van de Melchiorieten in Hessen opnieuw bestuderen. Ik zal trachten aan te tonen dat zijn rol vooral gezien moet worden in het kader van de geschiedenis van de doperse beweging

⁴ Williams, *Radical Reformation*, 448-451, vooral blz. 450.

⁵ Franklin H. Littell, 'New Light on Butzer's Significance' in: F.H. Littell, ed., *Reformation Studies: Essays in Honour of Roland Bainton* (Richmond, 1962) 145-167.

⁶ K. Davis, 'No Discipline, No Church: An Anabaptist Contribution to the Reformed Tradition', *Sixteenth Century Journal*, XIII (1982) 43-58. Voor de betekenis van het gesprek te Marburg baseert Davis zich geheel op Littell. Verder is hij sterk beïnvloed door Jean Runzo, 'Communal Discipline in the Early Anabaptist Communities of Switzerland, South and Central Germany, Austria and Moravia, 1525-1550' (Ph.D. Thesis, University of Michigan, 1978).

⁷ J. Spalding, 'Discipline as a Mark of the True Church in its Sixteenth Century Lutheran Context' in: Carter Lindberg, ed., *Piety, Politics and Ethics. Reformation Studies in Honour of George Wolfgang Forell*. *Sixteenth Century Essays and Studies*, III s.l., 1984) 119-138.

⁸ *Ibidem*, 129, 137. Spalding stelt hier de vraag of de leer van de drie kenmerken der kerk wel als een kenmerkend onderscheid tussen de Gereformeerden en Lutheranen gebruikt kan worden.

⁹ Stalnaker, 'Anabaptism, Martin Bucer and the Shaping of the Hessian Protestant Church', *Journal of Modern History*, XLVIII (1976) 601-643, vooral blz. 606.

in het algemeen en van de bijzondere situatie in Hessen in het bijzonder. Kort samengevat, de loopbaan van Peter Tasch is een afspiegeling in het klein van de opkomst en de neergang van een groot deel van de oorspronkelijke melchioritische beweging. In dat opzicht vormt zijn loopbaan een leerzame tegenhanger van die van Menno Simons, wiens 'bekering' op dit colloquium wordt herdacht.

I. Het Melchioritisme in Hessen

A. De achtergrond van het hessische Doperdom

Voor een goed begrip van de gebeurtenissen waarin Tasch een vooraanstaande rol speelde, is het noodzakelijk in het kort de achtergrond te schetsen van het Doperdom in Hessen en vooral van de melchioritische variant daarvan.¹⁰ Totnutoe is niet altijd een duidelijk onderscheid gemaakt tussen de verschillende doperse stromingen in Hessen.¹¹ Er kunnen vier richtingen worden onderscheiden: 1) op het platteland de aanhangers van Melchior Rinck, vooral in het oosten van Hessen; 2) de meer in de stad levende Melchiorieten, vooral in het westen van Hessen; 3) de Dopers die zich tot de Hutteren voelden aangetrokken en 4) de 'Zwitserse' Dopers. Hoewel deze groepen elkaar deels overlappen en onderlinge verwantschap vertoonden, hadden ze elk een duidelijk onderscheiden oorsprong. Mocht er een gemeenschappelijke noemer zijn, dan zou dat het anti-clericalisme zijn. Zoals Stalnaker terecht opmerkte, 'leefden' de Dopers van een weersin die zich uitte in een 'bijtende minachting' en 'een van trots vervulde vijandige' houding tegenover de geestelijkheid.¹² Zij waren volgens de Dopers 'immoreel, valse profeten, Farizeeërs, hypocrieten en huilende wolven'. Het was voor de Dopers bijzonder stuitend dat de hervormde predikanten een 'on-hervormd' leven voortzetten, dat zij onrechtvaardige economische praktijken zoals woeker door de vingers zagen en daaraan zelfs meededen.¹³

¹⁰ Het beste artikel is nog steeds dat van Ruth Weiss, 'Herkunft und Sozialanschauungen der Täufergemeinden im westlichen Hessen', *Archiv für Reformationsgeschichte*, LII (1961) 162-187. Verder Allen W. Dirrim, 'The Hessian Anabaptists: Background and Development to 1540' (Ph.D. Thesis, University of Indiana, 1959) vooral blz. 211; en dezelfde, 'The Hessian Anabaptists', *MQR*, XXXVIII (1964) 61-62; en 'Political Implications of Sixteenth-Century Hessian Anabaptism', *Mennonite Life*, XIX (1964) 179-183. De fraaie opstellen van Dirrim hebben in de jaren '60 niet de aandacht gekregen die ze verdienen.

¹¹ Dit was een belangrijke tekortkoming in Hege, 'Early Anabaptists'. Weiss, 'Herkunft', 162-163, en Dirrim, 'Hessian Anabaptists' (*MQR*) maakten onderscheid tussen de afzonderlijke groepen, zoals ook Williams, *Radical Reformation*, 435.

¹² Stalnaker, 'Anabaptism', 610-611.

¹³ Zie de verklaringen van Ludwig Spon, Adam Ergkel, Peter Spidtel en Curt Schenck in *Wiedertäuferakten 1527-1626*, Günther Franz, ed., *Urkundliche Quellen zur hessischen*

De overheid werd verontrust door het feit dat, hoewel het oorspronkelijke Doperdom, dat voortkwam uit de gebeurtenissen van 1525, in betekenis afnam, de melchioritische activiteiten, waarschijnlijk geïnspireerd door de gebeurtenissen in Munster en overeenkomstige anti-clericale gevoelens, toenamen. Reeds op 25 oktober 1534 vreesde landgraaf Philip van Hessen dat 'vhil des gemeinen Mans in umbligenden grossen und kleinen stetten zu gleicher uffrur geneigt' waren.¹⁴ In plaats van over Müntzer maakte men zich bezorgd over Munster. De stroom Dopers die na de val van Munster naar Hessen vluchtten, verminderde deze vrees bepaald niet. De autoriteiten zagen niet dat de meeste vluchtelingen behoorden tot een uiteengeslagen Melchioritisme en dat zij geen enkele connectie met Munster wensten.

Algemeen wordt aangenomen dat Peter Tasch en Leonard Fälber¹⁵ tot degenen behoorden die begin 1536 naar Hessen vluchtten. Het staat vast dat Fälber in de lente van dat jaar in Hessen was en verder dat ze elkaar kenden, waarschijnlijk omdat hun wegen zich gekruist hadden in hun geboortestad Jülich.¹⁶

In mei 1536 werden ongeveer dertig personen, onder wie Fälber, bij verrassing in de buurt van Gemünden (nu Wohra) in Hessen gevangen genomen. Tot de gearresteerden behoorden ook Georg Schnabel, Hermann Bastian en Peter Lose.¹⁷ Schnabel, een van de plaatselijke leiders, had herhaalde malen alle voorschriften van de *Ordnung die Wiedertäufer betr.*¹⁸ uit 1531 overtreden. In 1533 werd hem al bevolen Hessen te verlaten, maar hij had zich daar niets van aange trokken.¹⁹ Na zijn arrestatie in mei 1536 zei hij tegen gouverneur Jörg von Kolmatsch: 'wann er schon gelobe, schwere und burgen setze, so wolle ers doch

Reformationsgeschichte IV (hierna *TAH*) (Marburg, 1951) 54-56, 65, 75, 147.

¹⁴ Geciteerd door Günther Vogler, 'Das Täuffereich zu Münster als Problem der Politik im Reich', *Mennonitische Geschichtsblätter*, XLII (1985) 13.

¹⁵ *TAH*, 91. Fälber komt verder voor onder de namen Lenhart van Maastricht, van Keulen en van Fritzlar. Na de dood van Hendrik Rol diende hij als een van de drie diakenen onder de nieuwe leider ('bisschop') van de Wederdopers in Maastricht, Jan Smeitgen. Het beroep van Lenart Ketelbueters was ketelmaker of ketellapper. A.F. Mellink, *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden, 1531-1544* (Groningen, 1954) 305, 309. Hij werd ook wel eens verward met Leonard van Isenbroeck, die beschreven werd als een kleine man met een zwarte overjas. Rembert, *Wiedertäufer*, 404, 540.

¹⁶ Rembert noemt behalve Lenarts geboorteplaats Brackel ook Born, Sittard, Dremmer, Eschenbroich, Dieteren en Susteren waar de invloed merkbaar was van Lenarts activiteiten. *Ibidem*, 184, 450.

¹⁷ Zij werden met nog zo'n dertig man voor de 30e mei gearresteerd tijdens een nachtelijke bijeenkomst in een vervallen kerk. *TAH*, 90-91.

¹⁸ *Ibidem*, 37-38.

¹⁹ *Ibidem*, 74.

nicht halten'.²⁰ Zo'n minachting voor de wet en het gezag kon uiteraard niet onbestraft blijven. De landgraaf, die een principieel tegenstander van de doodstraf voor ketterij was, stond voor een dilemma. Met het oog op de ernst van de situatie besloot hij de meningen van andere prinses, van stadsbesturen en van theologische faculteiten te peilen.²¹ Hun antwoorden plus de overwegingen van de andere staten, de hessische theologen en de adviseurs van de rechtbank woog hij zorgvuldig. Het resultaat was de *Reformation und gemeine Landesordnung*²² uit 1537.

In deze *Ordnung* werd het vraagstuk van de godsdienstige en ethische hervormingen in een breed kader aan de orde gesteld. Artikel 14 behandelde de Dopers, die als een 'vreemde sekte' werden omschreven. Daarin werden de Dopers enkele ketterse opvattingen toegeschreven; onder meer 1) de leer van het hemelse vlees van Christus, 2) de opvatting dat er geen vergeving was voor zondigen tegen de Geest, 3) polygamie, 4) gemeenschap van goederen, 5) de afwijzing van de eed en de weigering deze af te leggen, 6) de opvatting dat een christen niet aan het politieke systeem kon meedoen, 7) de verwerping van elk gezag, 8) zonder gewijd te zijn te prediken en 9) de afwijzing van de kinderdoop.²³ De drie laatste beschuldigingen stonden reeds in het *Erläss* uit 1528²⁴ en waren daaruit in de *Ordnung* van 1537 overgenomen. Enkele van de nieuwe beschuldigingen lijken gebaseerd te zijn op bekende opvattingen van de Dopers in Munster. De artikels 1 en 2 verwijzen naar Melchior Hoffmans ideeën daaromtrent. Het artikel over de eed sluit aan bij de opvattingen van de Zwitserse Broeders. De beschuldigingen waren tamelijk willekeurig gekozen uit de opvattingen van uiteenlopende doperse groepen. Geconstateerd kan worden dat geen enkele Doper in Hessen van al deze zaken beschuldigd kon worden, terwijl anderzijds de autoriteiten de doperse beweging als een geheel beschouwden waarin al deze opvattingen voorkwamen.

De *Ordnung* leidde tot verwarring bij de gewone Melchiorieten, die geen duidelijke gemeentestructuur hadden en evenmin een normatieve omschrijving van hun geloofsopvattingen. De beschuldigingen kwamen des te harder aan omdat daaruit bleek dat zij opvattingen gemeen hadden met de munsterse Dopers, van wie zij zich juist probeerden te distantiëren. De *Verantwortung und*

²⁰ *Ibidem*, 91. Op 28 mei 1536 werden de belangrijkste punten uit de *Ordnung* van 1531 opnieuw bekend gemaakt. *Ibidem*, 100-101.

²¹ *TAH*, 98-128. Hans Hillerbrand, 'Die Vorgeschichte der hessischen Widertäuferordnung von 1537', *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte*, XV (1963) 330-347.

²² *TAH*, 139-146, vooral blz. 140. Dit document werd in augustus 1536 vervaardigd, maar pas een jaar later uitgegeven.

²³ Ze zijn in artikel 14 onder a t/m g weergegeven. *TAH*, 140-141.

²⁴ *Ibidem*, 17-19.

*widerlegung*²⁵ was het antwoord op de *Ordnung*. In deze situatie werd Tasch een van de leiders en tevens degene die het contact tussen de gevangen Melchiorieten en de rest van de beweging onderhield. Een kort overzicht van zijn achtergrond zal zijn verdere rol beter tot zijn recht laten komen.

B. De achtergrond van Peter Tasch

Tasch was afkomstig uit het dorp Geyen, een mijl ten noordwesten van Keulen. Hij wordt ook aangeduid met Peter von Geyen of Peter von Köln.²⁶ Dankzij een goede opleiding en bezit zowel in de stad als op het platteland verkeerde hij in de betere kringen van handwerkslieden en kooplieden. Als hoedemaker,²⁷ een beroep dat hij later in Straatsburg weer zou opvatten, had hij contacten met leerlooiers, bontwerkers, mandemakers, boekbinders en overige leerverwerkende ambachtslieden. Deze handelscontacten dienden later enerzijds om zijn doperse activiteiten te verbergen en anderzijds om de doperse ideeën te kunnen verspreiden. Het is nauwelijks toevallig dat het melchioritisch Doperdom zich langs de grote handelswegen van het Rijnland naar Hessen heeft uitgebreid.

Helaas weten we niet wanneer, door wie en onder welke omstandigheden Tasch met de doperse beweging in contact is gekomen. Er zijn duidelijke aanwijzingen dat Tasch reeds in de zomer van 1534 anderen in zijn huis in Geyen heeft gedoopt.²⁸ Zijn vrouw en dochter zijn daar tot de zomer van 1539 blijven wonen.²⁹ Waarschijnlijk passeerde Hoffman zelf of een van zijn medewerkers het gebied rond Keulen op zijn reizen tussen Friesland en Straatsburg in het begin

²⁵ De volledige titel is *Verantwortung und widerlegung der artikel, so jetzund im land zu Hessen uber die armen Davider (die man widertaufer nennt) usgegangen sind*. *TAH*, 165-180.

²⁶ Tasch ondertekende met Peter Tesch von Geyen, *TAH*, 256. Zeer onvolledig is het artikel 'Tasch', *ME*, IV, 684.

²⁷ Leonhard Ennen, *Die Geschichte der Stadt Köln* (4 dln.; Köln, Düsseldorf, 1875-1880) IV, 338. Hans H. Stiasny, *Die Strafrechtliche Verfolgung der Täufer in der Freien Reichsstadt Köln, 1529 bis 1618*. Reformatiengeschichtliche Studien und Texte LXXXVIII (Köln, 1960) 17.

²⁸ Hans van Coelen verklaarde tijdens het verhoor op 27 juli 1535 te Amsterdam dat hij een jaar tevoren was herdoopt door Peter van Gheyen 'in zynen huyse in den dorpe van Gheyen omtrent een mile van Coelen'. A.F. Mellink, ed., *Documenta Anabaptistica Neerlandica, I: Friesland en Groningen (1530-1550)* (*DANI*) (Leiden, 1975) 136, vooral noot 2.

²⁹ Dit blijkt uit een mededeling van hertog Wilhelm van Jülich, gedateerd 6 juli 1539, aan landgraaf Philip van Hessen: '...das ime Peter sein weib und kind sonder beswerens folgen und, so vill sine guder, desglichen die verpflichte burgschaft belangen, willen wir darnach erkundigong beschehen lassen.' *TAH*, 239, noot 1. Zie verderop bij noot 127.

van de jaren '30.³⁰ De tak van de doperse beweging waarin Tasch een leidende rol zou spelen, heeft echter even veel aan Jan Mathijs als aan Hoffman te danken. Het was Jan Mathijs die in 1534 weer begon te dopen, waarmee Hoffman in 1532 was opgehouden.³¹ De wassenbergse predikant Hendrik Rol heeft dit medebewoerd doordat hij het geschrift van Bernd Rothmann over het avondmaal en de doop in december 1533 naar Amsterdam had gebracht. Dit geschrift was een van de factoren die Mathijs ertoe brachten de dooppraktijk te hervatten.³² Nadat Rol met de 'apostelen' van Mathijs, Bertel Boeckbinder en Willem Cuyper,³³ in Munster was teruggekeerd, doopte hij Gerhard Westenburg van Keulen eind januari of begin februari 1534. Half februari heeft Westenburg op zijn beurt weer anderen in Keulen gedoopt. In zijn huis zou voortaan de keulse 'gemeente' bijeenkomen. Westenburg en Rol hebben in maart een delegatie naar Straatsburg geleid,³⁴ waarschijnlijk voor overleg met de 'Oudsten van Israël' over de hervatting van de doop en over recente ontwikkelingen in Munster en de Nederlanden.

Tasch behoorde tot de oprichters van de doperse 'gemeente' in Keulen. Zoals hiervoor reeds vermeld, werd Tasch een van de leiders toen hij in de zomer van 1534 de beweging naar het platteland uitbreidde. Richard von Richrath, die op 7 november 1534 op de brandstapel werd terechtgesteld, had kort daarvoor verteld dat tijdens een bijeenkomst in het huis van Westenburg Tasch van zijn eigen

³⁰ Hoffman werd op 20 mei 1533 gevangen genomen. Hij woonde in bij de goudsmit Valentin Duft. Op 19 mei zou er volgens Claus Frey iemand uit Keulen bij Valentin Duft verblijven. Dit kan Cornelius Poldermann geweest zijn, die in november tijdens het verhoor verklaarde dat hij met twee metgezellen in Straatsburg was geweest. Daaruit zou zijn af te leiden dat Hoffman niet later dan het voorjaar van 1533 contact met Keulen heeft gehad. M. Krebs & H.G. Rott, eds., *Quellen zur Geschichte der Täufer. Elsass, II, Stadt Strassburg, (1533-1535) (TAE)* (Gütersloh, 1959) 13, 215.

³¹ J.F.G. Goeters, 'Die Rolle des Täuferturns in der Reformationsgeschichte der Niederrheins', *Rheinische Vierteljahrsschrift*, XXIV (1959) 217-236. Hij krijgt steun van Stiasny, 'Strafrechtliche Verfolgung', 1.

³² Voor informatie over de gebeurtenissen in Munster ben ik dank verschuldigd aan James M. Stayer, 'Was Dr. Kühler's Conception of Early Anabaptism Historically Sound? The Historical Discussion of Anabaptist Münster 450 Years After', waarvan de auteur mij het manuscript ter beschikking stelde.

³³ Zij moeten in Munster in dezelfde periode waarin Rol terugkeerde, zijn gearriveerd.

³⁴ *TAE*, II, 299-300. Aangenomen wordt dat Rol Munster verliet op 21 februari 1534 om huurlingen in Holland te werven. Waarschijnlijk heeft hij eerst Wesel bezocht. Zie 'Henric Rol', *ME*, II, 704-705. Zowel Hieronymus van Keulen als Franz van Hazelbrouck (Vlaanderen) denken dat Rol eind maart, begin april 1534 in Straatsburg was.

wederdoop getuigenis had afgelegd.³⁵ Het conventikel in Keulen leek aanvankelijk pro-Munster te zijn; althans de houding van de gearresteerde leden in de herfst van 1534 wees hier op.³⁶ In dezelfde richting wijst het lot van Hans van Keulen, die door Tasch was bekeerd. In gezelschap van Barent Backer, de kok van Jan van Leyden, en Henrick Kramer, de metgezel van Jan van Geelen, reisde Hans van Keulen in het voorjaar van 1535 via Groningen naar Amsterdam. Omdat hij met hen betrokken was bij de voorbereiding van de aanval op Amsterdam op 10 mei 1535, werd Hans gearresteerd en in Amsterdam terechtgesteld.³⁷

Zoals uit het lot van zijn bekeerling blijkt, maakte Tasch aanvankelijk deel uit van een amorse melchioritische beweging, die zich uitstreckte van Straatsburg naar Munster, Oldeklooster, Amsterdam en misschien zelfs tot Marburg. Enig inzicht in zijn vroegste activiteiten geeft een brief, waarin graaf Wilhelm van Jülich Tasch als volgt beschrijft:

ein furprediger und ufwegeler des berorten lasters gewest und vill unser undertanen selfs widdertaufft hait, des namen, lere und wandel bi menniglich dermassen bekannt, das er on geferlicheit nit widder disser ordt sich niderzosetzen und zu underhalten zu gestaden.³⁸

Als we hieraan toevoegen dat Peter Tasch door Jan van Batenburg tot een van de leiders was benoemd, dat hij in een rapport als een vertrouweling van Jan van Leyden wordt beschreven en dat hij penningmeester van de beweging zou zijn geweest, dan kunnen we begrijpen waarom Bucer de zaak-Tasch zo ingewikkeld vond dat hij landgraaf Philip verzocht hem persoonlijk te ondervragen.³⁹

Bovenver melde gegevens zijn uiteraard onvoldoende om Tasch als revolutionair of als pacifist te rubriceren. In de jaren 1934/35 waren in het gebied rondom Jülich de grenzen tussen beide kampen nog onscherp. Tasch zou later Batenburg als zijn aartsvijand beschouwen. Hij wilde toen ook niets meer met de Munstersen te doen hebben. Uit het feit dat de Hessieten die door hem waren beïnvloed, zichzelf 'arme Davisten' noemden, zou afgeleid kunnen worden dat Tasch op de conferentie van 1536 in Bocholt gekozen had voor het streven van

³⁵ 'Peter Teschs hab in Westenbergs howss bekannt, das er widergetoufft sej.' Bekenenis van Richard von Richrath op 31 oktober 1534, in *Historisches Archiv der Stadt Köln, Reformationsakten*, XV (geciteerd bij James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword* (Lawrence, Ks., 1972) 303, noot 68).

³⁶ Dit melden zowel Mellink als Stayer.

³⁷ *DAN*, I, 135, noot 4; Mellink, *Wederdopers*, 25, 91, 131-134, 147-148; dezelfde *Amsterdam en de wederdopers in de zestiende eeuw* (Nijmegen, 1978) 53.

³⁸ *TAH*, 239. Franz dateert de brief op 6 juli 1539, Rembert op 17 juli 1538 *Wiedertäufer* 453-454.

³⁹ Zie verderop bij noot 82.

David Joris tot vreedestichten en hereniging.⁴⁰ Als dit zo is, dan moet de ontmoeting met David Joris in juni 1538 te Straatsburg voor Tasch een grote teleurstelling zijn geweest.

C. De 'Verantwortung' en de brief van Tasch

Als we terugkeren naar de *Verantwortung* die door de gevangen Melchiorieten was opgesteld, wordt het meteen duidelijk dat Tasch aan de inhoud ervan heeft bijgedragen. Hoewel het manuscript, dat in augustus 1938 werd gevonden, van Schnabels hand was, was het grotendeels gebaseerd op ideeën van Tasch. De artikelen over doop, eed en christologie worden afgesloten met verwijzingen naar de 'kleine boekjes' van Tasch over deze onderwerpen. Bucer kende vier tractaten van Tasch, die helaas alle verloren zijn gegaan.⁴¹ Het is ons nu echter mogelijk de belangrijkste bron voor de *Verantwortung* te traceren. Een nauwkeurige vergelijking met *Eyn Sendbrief*⁴² uit 1533, waarin Hoffmans optreden op de eerste synode van Straatsburg (10-16 juni 1533) wordt verdedigd, laat zien dat de discussie over de christologie in *Verantwortung* onmiskenbaar gebaseerd was op de *Sendbrief*. Dat beperkt zich niet alleen tot de ideeën of tot enkele zinnen, maar strekt zich uit tot letterlijke citaten, die bijna het gehele artikel omvatten. Williams, die deze verwantschap met de *Sendbrief* niet kende, meende dat de *Verantwortung* 'uitdrukkelijk' was gebaseerd op het verloren tractaat van Tasch.⁴³ Hij beweert dat Tasch de omstreden leer van het hemelse vlees duidelijker heeft beschreven dan Hoffman had gedaan. Dit leidt tot de vraag wie de *Sendbrief* heeft geschreven.

Een afdoende antwoord op die vraag kan merkwaardigerwijs niet worden gegeven. Hoewel de *Sendbrief* aan Hoffman wordt toegeschreven, verscheen de brief onder het pseudoniem Caspar Becker. Klaus Deppermann vermoedt dat de Nederlander Johannes Eisenburg de brief heeft geredigeerd.⁴⁴ Daar de

⁴⁰ Weiss wees reeds op de overeenkomsten tussen de *Verantwortung* en de *Einigungsformel* van Bocholt. 'Herkunft', 167. Omdat Fälber in mei 1536 gevangen zat, heeft Tasch waarschijnlijk de bijeenkomst in Bocholt bijgewoond.

⁴¹ *TAH*, 240-241. 'Weiter van der tauf ordenung und auflösung der gegenwurf leis, wer da wil, im buchlein van der tauf ordenung Jesu Christi Peter Thess', *ibidem*, 169; 'Van disem onderscheid des schwerens und eids lis, wer da wil, im buchlein van eid Peter Thesch', *ibidem*, 171; 'Van auflösung der gegenwurf leis im buchlein van der menscherdung Peter Thess', *ibidem*, 173.

⁴² *Eyn sendbrief an alle gottsförchtigen liebhaber der ewigen warheyt/ inn welchem angezeyget seind die artickel des Melchior Hofmans/ derhalben yhn die lerer zu Strassburg als eyn ketzer verdampft vnd inn gefencknüss mit trübsal, qual, spott vnnnd schand gekrönet vnd besoldet haben*. Hagenau, Valentin Kobian, 1533. Opgenomen in *TAE*, II, 101-110.

⁴³ Williams, *Radical Reformation*, 447.

⁴⁴ Klaus Deppermann, *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation* (Göttingen, 1979) 348-349.

Verantwortung de lezer voor meer informatie naar het kleine boekje van Tasch verwijst, rijst de vraag of Tasch niet meer invloed dan Eisenburg heeft gehad. Als dit zo is, zou hiermee kunnen worden vastgesteld dat Tasch reeds in juni-juli 1533 nauw met Melchior Hoffman heeft samengewerkt. Dat zou kunnen inhouden dat Tasch (als een nog niet gedoopte Melchioriet?) op de eerste synode in Straatsburg heeft getuigd en dat hij Hoffmans verdediging heeft uitgegeven. In dit verband is het opvallend dat in december 1533 de Raad van Straatsburg op zoek was naar 'ein niederländer von Cöllin (...), der viel geschickter dann Melchior Hoffman sei, und auch Melch. Hoffmanns meinung; der sei nun ein gut zeit hie gewesen, und viele leute an sich ziehe...' ⁴⁵ Hoewel degenen die de bronnen van Straatsburg hebben uitgegeven, meenden dat hiermee Eisenburg was bedoeld, is hij niet uit Keulen afkomstig. Daar hij waarschijnlijk in juni 1533 in Alkmaar was, is het onwaarschijnlijk dat hij op de eerste synode heeft getuigd en dat hij het manuscript van Hoffman heeft uitgegeven. ⁴⁶ Onze conclusie is derhalve dat de discussie over de incarnatie in de *Verantwortung* sterk afhankelijk was van de *Sendbrief* uit 1533. Er zijn aanwijzingen dat Tasch de auteur of de redacteur van de *Sendbrief* is geweest.

Een verdere vergelijking met de *Verantwortung* maakt duidelijk dat zes van de zeven verwijzingen naar de bijbel over doodzonde reeds in de *Sendbrief* voorkomen. ⁴⁷ Daaruit volgt dat Schnabel en zijn medegevangenen over de *Sendbrief* beschikten of dat Tasch hun een manuscript heeft gegeven waarin de *Sendbrief* uitvoerig werd geciteerd. In beide gevallen kwam de informatie bij Tasch vandaan. Van meer betekenis zijn de aanwijzingen dat het door Tasch verstrekte materiaal grotendeels gebaseerd was op de ideeën van Hoffman. Uit verdere vergelijking blijkt dat dit niet alleen gold voor bovengenoemde twee artikelen, maar ook voor doop, gezag, tienden, rente, eed, gemeenschap van goederen en veelwijverij. Op deze manier zou de *Verantwortung* ons kunnen

⁴⁵ TAE, II, 232.

⁴⁶ Dit zou zowel op Tasch als op Poldermann kunnen slaan. Poldermann was in november 1533 voor de tweede keer in Straatsburg aangekomen, waar hij werd gearresteerd. Daarom is het waarschijnlijk Tasch geweest. Zie hierboven noot 30. In een merkwaardige verwijzing naar pogingen in 1540 van Tasch en Eisenburg om Hoffman te beïnvloeden, wordt gesuggereerd dat een hunner een 'prophecey' over Hoffman heeft gedaan: 'dann er selbst von im ein prophecey gemacht, so er von yedermann fur ein narren geacht werde, sein prophecey furgehn, ...'. *Ibidem*, III, nr. 1052. In de inleiding van de *Sendbrief* wordt Hoffman een profeet genoemd en wordt hij vergeleken met de 'bösen wölff und falschen mörderischen phariseer', waarmee de straatsburgse hervormers worden bedoeld. Hier wil ik mijn dank uitspreken aan het adres van dr Jean Rott, die mij fotocopies ter beschikking stelde van het manuscript van de nog te verschijnen delen van de *Quellen zur Geschichte der Täufer: Elsass*, III en IV.

⁴⁷ Zie TAE, II, 106-108 en TAH, 173-174.

helpen bij de reconstructie van Hoffmans opvattingen over de doop en de eed, die hij heeft uiteengezet in tractaten die verloren zijn gegaan.⁴⁸ Daar de lezer van de *Verantwortung* het advies krijgt het boekje van Tasch over de doop te raadplegen inzake de juiste 'ordenung und auflösung der gegenwurf', kan worden aangenomen dat Tasch' geschriften niet alleen een herhaling van Hoffmans opvattingen waren maar dat hij diens critici weerlegde.

Onze conclusie is dat de *Verantwortung* in een concrete situatie is geschreven. Daarin wordt een antwoord gegeven op de beschuldigingen in de *Visitation Order* van 1537.⁴⁹ De auteurs van de *Verantwortung* waren geen theologen maar leken die bijbels verantwoorde opvattingen trachtten te verwoorden. Deze werden geformuleerd in overleg met Tasch, die als de geestelijke leider van de hessische Melchiorieten moet worden beschouwd. Er zijn aanwijzingen dat Tasch zo veel als mogelijk trouw aan de opvattingen van Hoffman wilde blijven.⁵⁰

Dit wordt bevestigd door een brief van Tasch, die geadresseerd is aan 'Schnabel'.⁵¹ Uit de brief valt af te leiden dat de gevangenen Tasch om hulp vroegen inzake de christologie, eed en zonden die na de doop werden gepleegd. Zoals hiervoor reeds werd aangegeven, waren onder meer deze zaken onderwerp van discussie tussen Hoffman en de straatsburgse Hervormers op de eerste synode van Straatsburg.⁵² Zij kwamen ook voor op de lijst van dwalingen waarvan de Dopers in de *Visitation Order* werden beschuldigd. Daar Schnabel en zijn medegevangenen zich voor hulp tot Tasch richtten, kan worden aangenomen dat zij over deze punten meer zekerheid wilden. Inzake doodzonden herhaalde Tasch argumenten van Hoffman en voegde daar bijbelse verwijzingen aan toe. Hoewel hij waardevol materiaal over de eed had verzameld, schreef hij dat nadere bezinning nodig was. Hij hoopte dat of hijzelf of Schnabel later over dit onderwerp een meer uitgewerkt stuk zou schrijven.

Uit de contacten tussen Tasch en de gevangenen valt af te leiden dat onderwerpen als de eed waarover in andere takken van de doperse beweging de discussie beëindigd was, onder de Melchiorieten te Hessen opnieuw werden dooracht. In zekere zin was deze openheid enerzijds het gevolg van het feit dat over

⁴⁸ TAE, II, 14.

⁴⁹ De overeenkomst tussen de *Verantwortung* en de *Zuchtordnung* blijkt onder meer uit het feit dat in beide documenten geen aandacht wordt besteed aan het avondmaal.

⁵⁰ Weiss wees reeds op andere kenmerkende opvattingen van Hoffman, zoals de gespleten klauw en de Schriftuitleg door in de 'figur' de 'geist' te zien. 'Herkunft', 184-185.

⁵¹ TAH, 158-161. Tasch had reeds meer brieven geschreven, zoals blijkt uit zijn gebruik van het meervoud. Helaas zijn talrijke, zowel door mannen als vrouwen geschreven boeken en troostbrieven, die na ontdekt te zijn naar de landgraaf werden gestuurd, verloren gegaan. TAH, 188.

⁵² TAE, II, 70-90. De synode vond plaats van 10 tot 14 juni 1533.

bepaalde onderwerpen nog nooit een duidelijk standpunt was bepaald. De Melchiorieten waren anderzijds gedwongen hun opvattingen te herzien wegens hun connecties met de in ongenade gevallen munsterse Dopers. Tasch' latere opmerking dat hij een matigende invloed heeft uitgeoefend, moet vooral gezien worden in het licht van pogingen zich los te maken van de munsterse opvattingen en praktijken.

De autoriteiten lazen overigens Tasch' brief met andere ogen. Zij zagen daarin het bewijs voor de groei over verschillende gebieden van deze beweging. De brief maakt gewag van toegenomen invloed van de Dopers langs de Beneden-Rijn. Tasch zag af van een bezoek aan Engeland om naar Hessen te kunnen terugkeren. De engelse broeders hadden een 'goed' boek over de incarnatie gepubliceerd.⁵³ Een reis naar Turingen met broeder Matheias (Hasenhan) moest worden opgegeven.⁵⁴ Een eerder bezoek aan Hessen was voortijdig afgebroken wegens een ontmoeting met broeders uit de Nederlanden die 'de verschrikkelijkste dingen naar voren hadden gebracht'.⁵⁵ Plannen werden gesmeed om de markt in Frankfurt te bezoeken en om voor de winter in Straatsburg te zijn. De autoriteiten meenden hierin samenzweringen te zien, die reikten van Marburg via Jülich en de Nederlanden tot Londen. De brief van Tasch werd hoog opgenomen. Landgraaf Philip verzond in samenwerking met Johann Friedrich van Saksen op 25 september 1538 een latijnse vertaling naar koning Hendrik VIII. Daardoor kreeg Tasch' brief tragische consequenties voor de engelse broeders. Thomas Cromwell ging op 1 oktober tot actie over. Tot de slachtoffers behoorden Jan van Middelburg en zijn vrouw.⁵⁶ Ook Anneke Jansz kunnen we hiertoe rekenen omdat ze na haar verdrijving uit Engeland in handen viel van degenen die haar in Rotterdam terechtstelden. Ondertussen bleef

⁵³ Irvin B. Horst wijst er op dat de christologie van Hoffman reeds in 1535 in Engeland bekend was. Een door Tasch genoemde publicatie weet hij echter niet te identificeren. Waarschijnlijk is de melchioritische incarnatieleer in Engeland bekend geworden door een niet-geïdentificeerd en ongedateerd document, dat Nicholas Whiler vanuit Antwerpen naar Engeland heeft gebracht. Het was dus niet de Broederlijke Vereniging (De Artikelen van Schleithem), zoals Horst veronderstelde, maar een document van melchioritische afkomst. I.B. Horst, *The Radical Brethren. Anabaptism and the English Reformation to 1528* (Nieuwkoop, 1972) 49-53, 61-63, 183-185.

⁵⁴ *TAH*, 161. Mathis Hasenhan, die een brief van de Hutteren had ontvangen en door Peter Riedemann was bezocht, heeft waarschijnlijk het voorbeeld van Tasch gevolgd, na met hem in het voorjaar van 1540 te Straatsburg te hebben overlegd. *Ibidem*, 269-270.

⁵⁵ Algemeen wordt aangenomen dat dit een verwijzing is naar de ontmoeting in juni 1538 te Straatsburg met David Joris en diens metgezellen. Deppermann, *Melchior Hoffman*, 317-324.

⁵⁶ Horst, *Radical Brethren*, 83-85, 88. Vooral Jan Matthijsz. van Middelburg heeft op de bijeenkomst in Bocholt in 1536 aangedrongen.

de auteur van de brief zelf onopgemerkt waar hij als toeschouwer aanwezig was bij het dispuut tussen Bucer en de gevangenen te Marburg.

II. Het dispuut te Marburg

De ontdekking van Tasch' brief, van de *Verantwortungen* andere handschriften zowel als de constatering dat de gevangenen 'als postduiven na een vlucht' de gevangenis in en uitliepen,⁵⁷ bracht Philip ertoe nieuwe maatregelen tegen de Dopers te nemen. De meesten werden gearresteerd, terwijl de leiders naar een strengere gevangenis werden overgebracht. Omdat hij niet tot verbanning of doodstraf wilde overgaan zonder hen voldoende te hebben ondervraagd, gaf Philip nieuwe opdrachten om de Dopers van hun dwalingen terug te laten keren. Aanvankelijk vestigde hij zijn hoop op Theodor Fabricius, een theoloog die de Dopers te Munster had gekend. Fabricius beschouwde zichzelf ook als een geschikte kandidaat daar hij de gewijde talen alsmede het laagduits kende. Hij poneerde dat in de oorspronkelijke griekse tekst van het zendingsbevel (Matt. 28 : 19) de doop voorafgaat aan de onderwijzing. Onder de indruk hiervan zond Philip hem naar Marburg om met de gevangenen te spreken. Maar nog voor de gesprekken begonnen, maakten de theologen in Marburg duidelijk dat een letterlijke vertaling van de zendingsopdracht de doperse interpretatie ondersteunde. Daarom vestigden zij hun hoop op de gedachtengang in Philip Melanchtons *Loci communes*, waarvan ze een exemplaar naar de gevangenen zonden.⁵⁸

Zoals te vrezen viel, bleken de eropvolgende gesprekken vruchteloos te zijn. Weliswaar gaf Fabricius een zeer spitsvondige exegese van de belangrijkste teksten. Daarin was hij een voorloper van de historisch-kritische methode. De instelling (insetzung) van de doop ging aan het lijden van Christus vooraf, zoals uit Johannes 4 blijkt. Dit hield in dat het geen voorwaarde voor de doop kon zijn dat men de betekenis van Christus' lijden en dood moest begrijpen. 'Man musste die insetzung des taufs vor dem leiden Christi nemlich Johan 4 suchen (...), an wilcher stedde auch der lere nit gedacht wurde'.⁵⁹

Maar ondanks deze en andere 'zware' argumenten die hun gezag ontleenden aan Luther, Melanchton, Oecolampadius, Zwingli, Bullinger, Capito en Bucer, werden de gevangen Dopers er niet door overtuigd. Afgaande op de reactie van Lose lijkt het alsof niet zozeer de argumenten, maar meer de herkomst verantwoordelijk voor het ontbreken van succes was. In het verslag voor de landgraaf wordt geklaagd dat Lose 'wutete (...) mit grosser vergiftigen zungenbaitz' tegen

⁵⁷ Deze treffende beschrijving 'like homing pigeons after a day's or even a week's evangelistic tour' is van Williams, *Radical Reformation*, 444.

⁵⁸ *TAH*, 184-185.

⁵⁹ *Ibidem*, 186.

alle predikanten uit Hessen als zouden zij ‘verlorene abgottische menschen’ zijn. Hij duidde hen aan met ‘hoereerders, geldgierigen, afgodendienaars, lasteraars, dronkaards en oplichters’ (I Cor. 5 : 11). Ware volgelingen van Christus konden met hen niet omgaan.⁶⁰ Daartoe uitgedaagd noemde hij kerkopziener ‘Magister Adam sampt aller seiner gesellschaft’. Over Melanchtons *Loci communes*, dat bij de theologen hoog in aanzien stond, zei Lose ‘der ist vermalediget, wilcher do sagt, das unsere werke uns für gott nicht rechtvertig machen’, waarbij hij suggereerde dat dit tractaat moest worden verbrand.⁶¹

Hoewel Lose de meeste ergenis veroorzaakte, ging de discussie met de andere gevangenen nauwelijks beter. Leonhard Fälber⁶² noemde de predikanten ‘feinde und precher (...) irrige geister und falsch propheten’. Volgens kanselier Johann Feige beschouwde hij hen allen als ‘hurer, ehebrecher, saufer, geizige (...) und beschuldigt die prediger alle in gemeine (...) und macht unsern glauben, tauf, sacrament, prediger und kirchen oder gemeine alhie heidenisch, ja abgottisch und teufelisch’.⁶³ Hoewel Schnabel en vooral Bastian meer congeniaal waren, hoeft het geen verbazing te wekken dat de eerste gesprekken geen toenadering opleverden.

Tijdens deze gesprekken, zo niet daarvoor, moet het duidelijk zijn geworden dat de gevangen Dopers geen Munstersen maar volgelingen van Melchior Hoffman waren. Wellicht als laatste redmiddel werd besloten Bucer aan het gesprek deel te laten nemen. Hij had immers met Hoffman gedebateerd en verder diens opvattingen in geschriften bestreden.⁶⁴

Bucer arriveerde eind oktober 1538.⁶⁵ Het gesprek, dat van 30 oktober tot 3 november 1538 plaatsvond, is genoegzaam beschreven en behoeft daarom hier niet uitvoerig te worden geanalyseerd.⁶⁶ We kunnen hier volstaan met de mededeling dat Bucer zich opmaakte om op basis van leerstellige overwegingen schisma en afsplitsing te bestrijden, terwijl Schnabel als woordvoerder van de Dopers de eerste de beste gelegenheid aangreep om zijn grieven over het gemis aan vroomheid en tucht bij de landskerk te uiten. Hij beklemtoonde dat predi-

⁶⁰ *Ibidem*, 187, 189.

⁶¹ *Ibidem*, 187, 191.

⁶² Fabricius dacht dat hij Fälber binnen twee weken kon bekeren. *Ibidem*, 188, 193-194.

⁶³ *Ibidem*, 211. Zie ook de bekentenis van Herman Schneider, *ibidem*, 209.

⁶⁴ Max Lenz, ed., *Briefwechsel Landgraf Philipps des Grossmüthigen von Hessen mit Bucer* (Leipzig, 1880) I, 45. Voor 23 augustus werd besloten dat Bucer aan de gesprekken deel zou nemen. Op 20 september 1538 antwoordt Bucer vanuit Bazel dat hij omstreeks half oktober in Kassel hoopt te zijn.

⁶⁵ Hij was waarschijnlijk op de hoogte gesteld door de irenisch-gezinde Dionysius Melander, met wie hij van Kassel naar Marburg was gereisd. *TAH*, 237.

⁶⁶ *Ibidem*, 213-237.

king en een juist verstaan van het geloof uitwerking moesten hebben op het zedelijke en economische leven van de gemeenschap.⁶⁷ Hij herhaalde de verwijten in de *Verantwortung* dat in de hervormde kerk de praktijk van de woeker was toegenomen ten koste van de armen. De rente was nu tweemaal zo hoog als ten tijde van de Katholieke Kerk.⁶⁸ Schnabel heeft met zijn klacht kennelijk een veelbesproken onderwerp aangeroerd, waar Bucer zich niet aan kon onttrekken. Deze had twee maanden ervoor in zijn geschrift *Von der waren Seelsorge*⁶⁹ impliciet toegegeven dat in zaken als sociale gerechtigheid, het welzijn van de armen en gemeentetucht slechts 'een klein begin' was gemaakt. In zijn opvatting was de tucht 'het derde kenmerk' van de ware kerk.⁷⁰ Hij klaagde vooral over het gebrek aan tucht. In Marburg gaf hij toe (dat):

Nun mag kein kirch sein, sie muss ein ban haben. Wo dan under den brudern seien hurer, wucherer und andere sunden und nach bruderlicher vermanung inhalt des evangelii obgemelt nicht absteihn wollen, mit den soll man kein gemeinschaft haben.⁷¹

Bucer legde er evenwel de nadruk op dat dit in het kader van de territoriale kerk diende te geschieden. De ban zou door de hele gemeente moeten worden uitgesproken en niet door een klein groepje dat zichzelf had uitverkoren. Dat de kerk onvolmaakt is mag niet als voorwendsel dienen om zich af te splitsen. Hij erkende dat de landskerk verre van ideaal was en herhaalde het belang van een goede tucht, maar hij weigerde een onderscheid te maken tussen de overwegingen inzake de tucht enerzijds en inzake de juiste leer anderzijds. Als juiste leer drong hij aan op aanvaarding van de Confessie van Augsburg.

Dan wir wollen den ban nicht hindan setzen, den wucher nicht bestetigen, bussfertig leben verkunden wir, die sacrament reichen wir nach inhalt der schrift und nach der confession zu Augspurgk ubergeben.⁷²

Doordat Bucer de bezorgdheid van de Dopers over praktische zaken deelde,

⁶⁷ Williams merkt op dat het dispuut zich meer concentreerde op vraagstukken als woeker, de ban en de gemeenschap van goederen dan op de doop. *Radical Reformation*, 448.

⁶⁸ Zie *TAH*, 174-175, 215 en 223. Een lening van twintig gulden zou een hoeveelheid koren ter waarde van twee à twee-en-een-halve gulden opbrengen; dat is 12,5% rente.

⁶⁹ *Martin Buzers Deutsche Schriften*, Robert Stupperich, ed. *Schriften der Jahre 1538-1539*, VII (Gütersloh, 1964) (hierna: *MBDS*) 90 vlg., vooral 115-116.

⁷⁰ *Ibidem*, 187.

⁷¹ *TAH*, 215.

⁷² *Ibidem*, 228.

werd de weg geopend voor een openhartige gedachtenwisseling over andere onderwerpen zoals de christologie, de doop en gehoorzaamheid aan de overheid. Het resultaat was dat het gesprek uitliep op een dialoog. Met uitzondering van Lose, wiens potsierlijk optreden de lachlust van de toeschouwers opwekte, waren de andere gevangenen bereid de leerstellige vraagstukken waarover zij met Bucer van mening verschilden, in heroverweging te nemen. Bastian, de meest verzoeningsgezinde onder hen, leek ertoe geneigd zijn veroordeling van de kinderdoop te herzien.⁷³ Aan het slot van het gesprek kregen de gevangenen een bijbel en een exemplaar van de Augsburgse Confessie om aan de hand daarvan verder te studeren.

Bucer zond op 2 november 1538 een geheim verslag van het gesprek aan landgraaf Philip. Daarin erkende Bucer dat de Dopers niet zonder reden kritiek uitoefenden op het gebrek aan tucht. 'Die ansichtigeste einrede diser leut ist alle daher, das wir leider so ubel haushalten, und mit disem argument verfuhrten sie fil leut.' Hij drong er op aan dat op de komende synode van Ziegenhain (25 november 1538) 'von haushaltung der kirchen mit allem ernst gehandelt werde', in de hoop dat dit zou leiden tot 'besserung der kirchen, der teuffer und anders'.⁷⁴

Uit bovenstaande valt af te leiden dat Bucer op de komende synode niet alleen de afsplitsing van de Dopers, maar ook de oorzaken hiervan aan de orde wilde stellen. Zijn plan kreeg steun van onverwachte zijde. Zonder dat Bucer het wist had Tasch het hele gesprek in Marburg als toeschouwer bijgewoond. Hoe hij over een en ander dacht kunnen we vermoeden als we bedenken dat hij grotendeels verantwoordelijk was voor de opvattingen die de gevangenen trachtten te verdedigen. Hij had eerder dat jaar deelgenomen aan discussies met de raadselachtige David Joris,⁷⁵ die in onenigheid waren geëindigd.⁷⁶ Omstreeks die tijd, zo niet al eerder, was Tasch tot het inzicht gekomen dat het Lienhard Jost, die als een der profeten van de doperse beweging werd beschouwd, ontbrak aan 'de capaciteit de geesten te herkennen'.⁷⁷ Na de debatten met David Joris en Lienhard Jost over de aard van het gezag in de godsdienst,

⁷³ *Ibidem*, 197-199. Bastian had reeds eerder zijn bereidheid kenbaar gemaakt naar de volkskerk terug te keren als er meer richtlijnen en tucht zouden komen.

⁷⁴ *Ibidem*, 237-239, vooral 239.

⁷⁵ Zie over hem James M. Stayer, 'David Joris: A Prolegomenon to Further Research', *MQR*, LIX (1985) 350-361; en S. Zijlstra, 'David Joris en de doperse stromingen' in: *Historisch bewogen. Opstellen over de radicale reformatie in de 16e en 17e eeuw, aangeboden aan Prof. dr. A.F. Mellink* (Groningen, 1984) 125-138. Gary Waite hoopt binnenkort bij mij op David Joris te promoveren.

⁷⁶ Tasch was de notulist en stelde verder de 'Twistredt' op, de belangrijkste bron over de ontmoeting met David Joris. *TAE*, III, nr. 836 'Twistredt'.

⁷⁷ *Ibidem*. De verklaring wordt toegeschreven aan Eisenburg, maar Tasch was de opsteller ervan.

moest hem de evenwichtige benadering van Bucer, diens heldere argumentatie en verzoenende toon hebben aangesproken. Hij vroeg om een gesprek onder vier ogen. In het urenlange onderhoud kreeg Bucer beter inzicht in de kloof tussen het gewone volk en de kerk en leerde bovendien de leidinggevende capaciteiten van Tasch kennen. In zijn verslag voor landgraaf Philip beschreef hij Tasch als een 'grossen und seer geschickten fursteher der widerteufer'. Verder schreef hij: 'Weil (...) wir prediger disem gesind so gar verdacht sind, wolte ich warlich, das wir dise leut brauchen konden'.⁷⁸

Een herenakkoord betreffende deze punten had bijna onmiddellijke resultaten tot gevolg. Na gesprekken met Tasch vroeg Bastian of de gemeenschap met de plaatselijke gemeente kon worden hersteld. Toen Bucer het verzoek om verzoening van Bastian bekend maakte, was de gemeente tot tranen toe bewogen. Zelfs Lose, die het meest uitdagend en afhoudend was geweest, wilde nu het voorbeeld van Bastian volgen.⁷⁹

Ondertussen hadden de plaatselijke autoriteiten de identiteit van Tasch vastgesteld. Daar er over zijn brief veel te doen was geweest en zijn naam in de *Verantwortung* voorkwam, werd hij onmiddellijk gearresteerd.⁸⁰ In een rapport aan Philip werd Tasch in verband gebracht met Jan van Leyden.⁸¹ Bucer stuitte in zijn poging om Tasch vrij te krijgen, op fel verzet. Uiteindelijk werd Tasch bij het hof voorgeleid zodat landgraaf Philip hem zelf kon ondervragen. Bucer verzoekt de landgraaf 'wollend in der lenge nach hören. Er kan seine sachen nit kurz begreifen'.⁸² Jammergenoeg zijn hiervan geen verslagen bewaard gebleven, maar indirect kan uit andere bronnen worden afgeleid dat de ontmoeting gunstig voor Tasch uitpakte. Hij kreeg toestemming aan de synode te Ziegenhain deel te nemen. Een korte notitie waaraan bijna geen enkele aandacht is geschonken, doet vermoeden dat de predikanten in Ziegenhain tot een akkoord met Tasch kwamen.⁸³ De notitie komt voor in de *Erklärung*⁸⁴ van Bucer en de hessische superintendents (kerkopzieners) over de geloofsbelijdenis van de in

⁷⁸ *TAH*, 239-241.

⁷⁹ *Ibidem*, 241-242.

⁸⁰ *Ibidem*, 242-244. Brief van 4 november 1538 van de 'Befehlshaber' in Marburg aan landgraaf Philip. De autoriteiten bleven Tasch wantrouwen. Zij dachten dat of zijzelf of de Dopers door hem werden bedrogen.

⁸¹ *Ibidem*, 244-245. Een brief van 5 november 1538 van secretaris Valentin Breul aan de landgraaf.

⁸² *Ibidem*, 241.

⁸³ De mening van Lenz is: 'Auf der Synode zu Ziegenhain gab Peter Tasch eine Erklärung ab, welche die versammelten Prädikanten fast völlig zufrieden stellte.' *Briefwechsel*, I, 324, noot 2.

⁸⁴ *TAH*, 257-261.

Marburg gevangen Dopers.⁸⁵ Hierin wordt melding gemaakt van het gesprek met Tasch. Bovendien blijkt daaruit dat de *Glaubensbekenntnis* in principe overeenkwam met een akkoord dat in Ziegenhain was afgesloten: 'wie wir uns zu Ziegenhain mit Peter Teschen verglichen, welchem verglichen irer itzt iber-schicktem bekenrnus wir nit entkegen sein achten'.⁸⁶

De verwijzing naar een overeenkomst met Tasch in Ziegenhain plaatst zowel de *Glaubensbekenntnis* als de *Ziegenhainer Zuchtordnung*⁸⁷ in een nieuw licht. Zoals boven reeds vermeld had Bucer zowel op het gesprek in Marburg als in de eropvolgende correspondentie aangegeven dat de synode de onderwerpen die de Dopers naar voren brachten, zou behandelen.⁸⁸ Daar Tasch de besprekingen heeft bijgewoond, is er grond om te veronderstellen dat de *Zuchtordnung* die het resultaat van de synode was, tot stand kwam in dialoog met de leider van de Melchiorieten. De *Glaubensbekenntnis* van 11 december moet dan als het antwoord van de Melchiorieten worden gezien, niet alleen op het gesprek te Marburg maar ook op het akkoord van Ziegenhain.⁸⁹

III. Het akkoord van Ziegenhain

A. De Zuchtordnung

Stalnaker zag, zoals we al eerder hebben aangegeven, het belang van de *Zuchtordnung* in de eerste plaats op het politieke vlak, namelijk als een uitbreiding van het centrale gezag en van de sociale controle in overeenstemming met de reglementen van de kerk in Hessen uit 1526, 1529 en 1537. In zijn visie zijn de Dopers slechts pionnen in een groter schaakspel over de centralisatie van het politieke gezag. Concessies aan de Dopers waren volgens Stalnaker vooral sluwe, tactische manoeuvres van Philip en diens adviseurs. Bovendien leidde Ziegenhain niet tot de beloofde 'hervorming' inzake ethisch gedrag. Die kwam pas toen zij werd ingevoerd door een nieuw opgeleide tweede en derde generatie predikanten. Vanuit het nuchtere perspectief van Stalnaker was het enige resul-

⁸⁵ *Ibidem*, 247-257.

⁸⁶ *Ibidem*, 260.

⁸⁷ Hoewel de tekst bekend staat onder de naam *Ziegenhainer Zuchtordnung*, luidt de volledige titel *Ordenung der Christlichen Kirchengzucht. Für die Kirchen im Fürstenthumb Hessen*. De tekst is opgenomen in *MBDS*, VII, 247-278.

⁸⁸ Bucer reisde na Marburg naar Wittenberg voor een delicate opdracht inzake bigamie van Philip. Daarom was deze in meer dan één opzicht aan hem verplicht, en niet alleen om zijn tolerante houding. Bucer schreef op 17 november vanuit Wittenberg dat de Synode zich nodig moest bezig houden met het vraagstuk van de 'Christliche haushaltung und Zucht'.

⁸⁹ Williams had kennelijk geen weet van de nauwe banden tussen de *Ziegenhainer Zuchtordnung* en de *Glaubensbekenntnis*. *Radical Reformation*, 450.

taat van de dialoog tussen Bucer en de Dopers het verval van de melchioritische beweging die 'niet langer een gevaarlijke concurrent voor de godsdienstige trouw van de hessische bevolking was'. Volgens Stalnaker is dit niet omdat de oorspronkelijke vervreemding tussen het kerkvolk en de kerkleiding was opgeheven, maar omdat de inspirerende leiders, inclusief Peter Tasch, voor de beweging verloren gingen.

Deze tamelijk negatieve conclusies vertellen echter slechts een deel van het verhaal. Weliswaar werden in Ziegenhain de meeste verwachtingen niet vervuld, maar de deelnemers konden het gevolg daarvan niet overzien. Hun motieven en bedoelingen moeten worden beoordeeld op basis van een analyse van het akkoord en niet op basis van de mislukking of het welslagen daarvan. Zoals we zullen zien kwam de *Zuchtordnung* grotendeels tegemoet aan de kritiek van de Dopers.

Behalve die van Bucer en Tasch kennen we de namen van tien deelnemers die zich in Ziegenhain met de misstanden in de kerk moesten bezig houden.⁹⁰ De invloed van Bucer op de gesprekken is duidelijk waarneembaar. Tasch, die de Dopers vertegenwoordigde, kan hooguit als een invaller worden gezien, die voor overleg kon worden geraadpleegd. Desondanks blijkt dat de *Zuchtordnung* enkele concessies aan de Dopers bevat. In het openingsartikel worden de wijdverspreide 'fleyschliche uppigkeit und verlassen wesen' als reden genoemd voor het feit waarom zo veel gelovigen zich van de kerk vervreemd achten.⁹¹ Het doel was 'zulke dwalende schapen' in de kudde te doen terugkeren. De ware kudde werd gekenmerkt door het bezit van de drie kenmerken, rechte leer, goed beheer van de sacramenten en tucht. De ideale predikant werd beschreven als 'rechtgelert, verstandig, bescheiden und eiffrig fromm'. Hij moest niet alleen het evangelie prediken, maar ook 'unterweisen, vermanen und strafen'.

Nieuw was het voorstel oudsten te benoemen en de invoering van de confirmatie.⁹² Alleen de 'verstandigsten, bescheidesten en eifferigsten im Herrn und auch bei der gemeeynden die best vertrautesten und wolgemeintesten' konden hierin worden gekozen. Hun taak onderstreepte het belang van de gemeente en

⁹⁰ De uitgegeven versie van de *Zuchtordnung* is ondertekend door Adam Kraft, Tilemann Schnabel, Joannes Kimeus, Gerardus Noviomagus, Dionysius Melander, Johannes Pistorius Niddanus, Johannes Leningus, Daniel Greserus, Theodoricus Fabricus en Bartholomäus Grentzenbach. *MBDS*, VII, 279.

⁹¹ Hannelore Jahr, die *Buzers Schriften* heeft uitgegeven, vergist zich met haar opmerking dat met de 'Epicuräer' de Dopers zijn bedoeld. Het is waarschijnlijker dat de Dopers werden aangeduid met 'viel armer leut' die van de landskerk waren vervreemd. *Ibidem*, VII, 261, noot 5.

⁹² Deze praktijk verbreidde zich van Hessen naar de kerk in andere streken: in 1542 naar Calenberg-Göttingen, in 1553 naar Württemberg, in 1556 naar Waldeck, in 1569 naar Braunschweig-Wolfenbüttel en in 1581 naar Hoya. *Ibidem*, VII, 264, noot 25.

was medebedoeld om de anti-clericale gevoelens onder de gewone gelovigen te overwinnen.⁹³ De *Zuchtordnung* legde de nadruk erop dat de oudsten toezicht moesten houden op het gedrag van de predikant. Zij moesten hem ook tegen valse beschuldigingen verdedigen alsmede in samenwerking met hem de tucht in de gemeente versterken. De ban kon wegens de volgende zonden worden uitgesproken: blasfemie, vloeken, verwaarlozing van het gezin, immoreel gedrag, dronkenschap en liederlijkheid. Ook aan het vraagstuk van de woeker werd speciale aandacht besteed. Ook zij moesten in de ban worden gedaan die betrokken waren bij 'den geschwinden wucherischen finantzen wider alle billigkeyt (...) in gemeynem leihen, kauffen und verkauffen oder auch in zinsen und güldten'.⁹⁴

De *Zuchtordnung* eiste een behoedzame maar eveneens consequente toepassing van de ban. Eerst moest de zondaar worden vermaand door een broeder, een familielid of de predikant. Er moest geen publieke vernedering plaatsvinden. De ban moest alleen als laatste middel worden toegepast. In ernstige gevallen moest de opziender van de classis erbij worden geroepen zodat er op eerlijke wijze werd rechtgesproken. Iemand die in de ban was gedaan, mocht niet aan het avondmaal deelnemen en ook niet als peetvader optreden. De meest ingrijpende maatregel was dat kinderen van ouders die hen niet in de vreze des Heren wilden opvoeden, in gezinnen van Godvrezende familieleden, vrienden of andere personen met een goede naam werden ondergebracht.⁹⁵ Kinderen van degenen die in de ban waren gedaan, moesten tot de doop worden opgevoed door 'gleubige freunde' of personen die door de ouders waren aangewezen. Bij de doop besprak de predikant met de ouders, peetouders en familieleden de betekenis van de plechtigheid alsmede de verantwoordelijkheid om het kind in het christelijke geloof op te voeden. Ongeschikte peetouders moesten 'vanuit het geloof vermaand en vriendelijk worden weggeleid'.

De ouders moesten er bovendien op toezien dat de catechisatie werd bezocht,

⁹³ Stalnaker is van mening dat het, gezien de sterke anti-klerikale gevoelens bij de leken, zinloos was de geestelijkheid meer macht te geven. Stalnaker, 'Anabaptism, Bucer', 622.

⁹⁴ *MBDS*, 269. Dit artikel is waarschijnlijk gebaseerd op een aparte noot die was toegevoegd aan de reactie van landgraaf Philip op de besluiten van Ziegenhain, die door Philip en zijn adviseurs waren besproken. De noot luidt aldus: 'Auch das man nit allein die, so in offentlichem ehebruch, hurerei und volsaufen legen und nit ablassen wollen, banne, sondern auch die, die da so diff im geiz stecken, die da im offnem wucher sizen, die da mit fruchten und ander war ufhalten und nit verkofen wollen, den armen man zu erstegern, die da uber unser ordenung wucherliche zinsen nemen, auch in kauffhendeln so gar hohe fianzische erstegerung machen.' *TAH*, 247.

⁹⁵ *Ibidem*, 245. De landgraaf vreesde dat er tegen deze maatregelen verzet zou komen waardoor er verdeeldheid zou ontstaan.

een voorwaarde voor de confirmatie. Hoewel de confirmatie als een rituele handeling in de middeleeuwse traditie van de 'Firmung' kan worden beschouwd, kan uit de orde van Ziegenhain worden opgemaakt dat ze kon dienen als een surrogaat voor de gelovigendoop.⁹⁶ In de *Zuchtordnung* wordt uiteengezet dat de confirmatie duidelijk verschilt van de 'Firmung'. De geldigheid van de 'Firmung' werd verleend door een bisschop die in de apostolische traditie stond, terwijl de confirmatie een zaak van de gemeente is. De betekenis ervan was dat de confirmant werd bevestigd na een grondig onderzoek, dat wil zeggen dat hij of zij in het openbaar doop en geloofsbelijdenis bevestigde als een volwassen lid van de gemeenschap: 'Confirmieren und zu Christlicher gemeynschafft bestetigen'.⁹⁷

Ook in de viering van het avondmaal kwam het belang van de gemeente naar voren. Tijdens het gesprek te Marburg hekelden de Dopers het misbruik ervan omdat 'sie brauchens mit trunkenpoltzen, wucherern und hurern'. Bucer had toegegeven dat degenen die zich aan zulke overtredingen schuldig maakten, niet aan de Tafel des Heren hoorden tenzij ze berouw toonden en bereid waren hun leven te beteren.⁹⁸ Het is opvallend dat slechts weinig is gezegd over de omstreden natuur van Christus' aanwezigheid. De *Zuchtordnung* legde de grootste nadruk op 'die hochsten und vertreutesten gemeinschaft mit einander',⁹⁹ als ook op de eenheid van de deelnemers aan het avondmaal als één brood en lichaam in Christus: 'ein brodt und leib in Christo'. Zonder twijfel was deze vorm van solidariteit met Christus en met elkaar als een gemeente onder de tucht een dopers element. Daarom kan worden gezegd dat de sterke nadruk op tucht, opvoeding en vermaning alsmede de invoering van het ambt van ouderlingen en van de confirmatie min of meer samenvielen met doperse opvattingen. Gezien de aard van de landskerk was er redelijk goed naar de klachten van doperse zijde geluisterd.

⁹⁶ Zie Hege, 'Early Anabaptists', 169; zie ook van F.H. Littell het artikel 'Konfirmation', *Mennonitisches Lexicon*, III, 533-536.

⁹⁷ *MBDS*, 264. Hierdoor kreeg Bucer de bijnaam 'vader van de protestantse confirmatie'. B. Mitchell, 'Martin Bucer and Sectarian Dissent: A Confrontation of the Magisterial Reformation with Anabaptists and Spiritualists' (Ph.D. Thesis, Yale University, 1960) 374-376. Volgens Mitchell zijn in de *Zuchtordnung* enerzijds de ideeën van Bucer verwerkelijk, terwijl er anderzijds tegemoet werd gekomen aan de ergste kritiek van de sectariërs.

⁹⁸ *TAH*, 222.

⁹⁹ *Ibidem*, 273.

B. De Glaubensbekenntnis van 11 december 1538

De *Glaubensbekenntnis*,¹⁰⁰ die Tasch en andere leiders der Melchiorieten op 11 december 1538 hebben ondertekend, moet worden gezien als een antwoord op de situatie die was ontstaan door het gesprek en het akkoord van Ziegenhain. Terwijl de kerkelijke leiding in Hessen, daartoe aangespoord door Bucer, in eigen huis de tucht herstelde, verschoof de belangstelling naar de Melchiorieten, die het ontbreken van tucht de voornaamste reden voor hun afscheiding hadden genoemd. Daarbij kwamen vooral de leerstellige verschillen centraal te staan. Verzoening kon alleen plaatsvinden als er overeenstemming over de ware leer was bereikt. Daar Philip van Hessen de Augsburgse Confessie had ondertekend, moest de landskerk zich aan de opvattingen daarvan houden. Tijdens het gesprek in Marburg probeerde Bucer herhaaldelijk de Augsburgse Confessie tot basis van de discussie te maken.¹⁰¹ De gevangenen hadden daarom een exemplaar ontvangen om die te bestuderen. Omdat hun antwoord moest wachten op de terugkeer van Tasch uit Ziegenhain,¹⁰² mogen we aannemen dat het akkoord dat daar was gesloten, de houding van de ondertekenaars alsmede de inhoud van de geloofsbelijdenis heeft beïnvloed.

Uit de inleiding blijkt dat de *Glaubensbekenntnis* een antwoord op een bepaalde situatie was ('Auf die geforderten und gefrageten stuck antworten wir wie folget'). Omdat de *Glaubensbekenntnis* is opgesteld en eigenhandig geschreven door Tasch, kan worden verondersteld dat Tasch zelf de vragen uit Ziegenhain had meegenomen. De belijdenis is verdeeld in zeven delen die in lengte verschillen. Daarin worden zaken van geloof en goede werken, de sacramenten, de afscheiding, enkele dwalingen die de Melchiorieten werden toegeschreven, en verzoening met de landskerk behandeld.¹⁰³ Uit een vergelijking met de Augsburgse Confessie blijkt dat de Melchiorieten antwoord moesten geven op de artikelen II, IV, XVIII en XX van die belijdenis. Verder blijkt uit een verklaring van Bucer en de superintendenten dat de belijdenis in samenhang met het akkoord van Ziegenhain werd beschouwd.¹⁰⁴

Daar moet bij een van de vragen de erfzonde zijn behandeld, want de belijdenis begint niet met de leer inzake God of Christus, maar met de erfzonde. Daar-

¹⁰⁰ *Ibidem*, 247-257. Hoewel het was geschreven door Tasch, is het mede ondertekend door Jorg Schnabel, Ludwig Schnabel, Lenart Fälber, Thönis Möller, Christian van Odenhausen, Junghen von Geissen, Contz Schmyt van Horbach en Peter Löss (Lose).

¹⁰¹ *Ibidem*, 221-222, 233, 238.

¹⁰² Williams vermeldt ten onrechte dat de *Glaubensbekenntnis* pas het volgende jaar verscheen. *Radical Reformation*, 450. De tekst werd voltooid op 11 december 1538. *TAH*, 247.

¹⁰³ Deze samenvatting gaven Bucer en zijn collega's in de *Erklärung*. *Ibidem*, 257.

¹⁰⁴ Uit de *Erklärung* van Bucer c.s. valt af te leiden dat de *Glaubensbekenntnis* in overeenstemming is met een mondelinge afspraak met Tasch in Ziegenhain. *Ibidem*, 259-260.

na volgt een behandeling van de rechtvaardiging, de vrije wil en de goede werken. De concessies aan de Augsburgse Confessie waren op hun best dubbelzinnig. Weliswaar werd de melchioritische opvatting over doodzonde opnieuw geformuleerd. Daar alleen God wist wie zich schuldig had gemaakt aan een doodzonde, was dit onderwerp niet langer reden om afgezonderd te zijn. Opvallend is dat niets over de melchioritische christologie werd gezegd. De ondertekenaars waren vooral bezorgd over praktische zaken. Zij vreesden dat door te veel nadruk op erfzonde, voorbeschikking en rechtvaardiging door het geloof alléén de ethische kwesties op de achtergrond zouden raken.

Het deel over de sacramenten begint met de erkenning dat ze 'warhaftige gnadenzeichen' zijn die 'mit worem glauben' moeten worden ontvangen. Tevergeefs zoekt men echter naar een uitvoerige theologische verklaring hiervan. Het interessantst is de behandeling van de doop. Aan de ene kant betreurden de ondertekenaars dat de doop een reden voor afzondering was en gaven ze toe dat de kinderdoop niet wezenlijk schadelijk of anti-christelijk was. Aan de andere kant herhaalden ze dat de doop van onvolwassenen een belangrijke oorzaak van het gemis aan spiritualiteit in de kerk was. Er werd geen verband gelegd tussen de eerdere behandeling van de erfzonde en de doop. Hooguit betekende de belijdenis een zekere afzwakking van de standpunten. Zo veroordeelden de ondertekenaars niet langer degenen die toestonden dat hun kinderen werden gedoopt. De instelling van de kinderdoop was volgens hen niet in het Nieuwe Testament te vinden.

Inzake het avondmaal was het vraagstuk van de uitsluiting van zondaars belangrijker voor de Melchiorieten dan vragen over de natuur van Christus' presentie. Over het laatste werd gezegd: 'Das broit und den wein isset und drinket man mit dem mund, den leib Christi aber und sein bloit mit dem gemüt.' In dit verband bleef de ban een zaak van belang voor de ondertekenaars. De ban was op 1 december ingevoerd, maar alleen in grotestadsgemeenten.¹⁰⁵ Uit vrees voor uitstel eisten zij dat de ban onmiddellijk en in alle plaatsen werd toegepast: das hie dismael kein ausreden gelte van der fursten und amptlûde beistand und mit fürwendung des aufroirs, des bösen folkes und der wenich christen etc.'

In andere artikelen van de *Glaubensbekenntnis* werden beschuldigingen weerlegd die in de *Zuchtordnung* van 1537 waren geuit; onder meer de Munsterse opvattingen over de uitroeiing van de godlozen en de veelwijverij artikel (III), de beschuldiging dat de Dopers geen overheid erkennen (IV) en de eed (V). Het wekt geen verwondering dat de *Glaubensbekenntnis* de formuleringen van de *Verantwortung* herhaalde.

¹⁰⁵ In zijn reactie op de besluiten van Ziegenhain spreekt de landgraaf de vrees uit dat de ban misbruikt zou worden om plaatselijke geschillen te regelen. Daarom moet naar zijn mening de ban eerst worden ingevoerd in die kerken en plaatsen waar de bekwaamste en meest geleerde predikanten staan. *Ibidem*, 245.

In artikel VI aanvaarden de ondertekenaars de Apostolische Geloofsbelijdenis ('12 artikulen des christlichen glaubens'). Het zevende en laatste artikel bevat enkele passages waarin gehoorzaamheid en loyaliteit aan de overheid als mede verzoenende woorden tot de gehele bevolking worden uitgesproken: 'Zu lest so gedenken und erbieten wir uns auch gegen die ganze gemeind und gegen edermann, uns deinstlich, broderlich und fruntlich, ja gerechtelich ze halten, glich wie wir begeren, das sich auch ederman gegen uns halte.'¹⁰⁶ De *Glaubensbekenntnis* was dan weliswaar een verzoeningsgezind document, maar betekende geenszins dat daarin op belangrijke punten werd toegegeven. Daarom kan de *Glaubensbekenntnis* in dezelfde gematigde lijn als de *Verantwortung* worden gezien. Op geen enkel punt betreffende de tucht waren er concessies gedaan; zelfs inzake de doop was niet zonder meer toegegeven.

Hoewel Tasch als de geestelijke vader van de *Glaubensbekenntnis* moet worden beschouwd, wekt de verklaring de indruk een consensus te zijn. De handtekeningen van Schnabel, Fälber, Lose en andere Dopers staan er onder. Zoals bij alle verklaringen van deze aard kan ook deze op meer dan één wijze worden uitgelegd. Op grond van hun nauwe samenwerking met Tasch kunnen we afleiden dat in ieder geval Schnabel en Bastian geheel met de verzoenende strekking ervan instemden. Over Fälber en Lose bestaat minder duidelijkheid. Als we op bepaalde bronnen mogen afgaan, keerde Fälber terug naar het gebied van Jülich, waar hij zijn doopraktijk hervatte.¹⁰⁷ Ruim tien jaar later, in 1551, stond Peter Lose opnieuw voor de rechtbank omdat hij was doorgegaan kerkdiensten te boycotten en anderen had aangespoord hetzelfde te doen. Lose rechtvaardigde zijn optreden door te zeggen dat de waarheid in Hessen nog niet was gepredikt. Daarbij baseerde hij zich uitsluitend op de bijbel en wees hij alle overige literatuur van de hand. Lose werd opgedragen zich buiten godsdienstige twisten te houden en zich uitsluitend te wijden aan zijn werk: 'varkens castreren' en 'ketels lappen'.¹⁰⁸

Zoals reeds vermeld hebben Bucer en de superintendents (toezichhouders) van de hessische kerk de *Glaubensbekenntnis* aan een onderzoek onderworpen.¹⁰⁹ Het is niet verwonderlijk dat de inhoud ervan hen enigszins teleur-

¹⁰⁶ *Ibidem*, 256.

¹⁰⁷ Weiss, 'Herkunft', 168.

¹⁰⁸ Weiss vraagt zich af of dit dezelfde Lose is. *Ibidem*, 172. Zijn opvattingen komen echter overeen met die van 'onze' Lose. Inzake de rechtvaardiging stond hij dicht bij de Katholieken, maar inzake de sacramenten was hij 'laagkerkelijk'. Verder was hij bekwaam om met gebruik van de bijbel de predikant tegen te spreken. *TAH*, 329-330.

¹⁰⁹ De *Erklärung* is ondertekend door Bucer, Johannes Kimeus, Dionysius Melander, Johannes Pistorius Niddanus en Justus Winther. Als superintendents hadden zij de Synode bijgewoond, hoewel de namen van Winther en Bucer niet onder de *Zuchtordnung* staan. Zie noot 90 hierboven.

stelde; het was immers het werk van handwerkslieden die geen theologie hadden gestudeerd. Ondanks bepaalde tekortkomingen hadden de theologen waardering voor de bedoeling ervan en gaven zij hun goedkeuring. Nadat de *Glaubensbekenntnis* door de landgraaf van Hessen en zijn adviseurs was aanvaard als een document van verzoening, werd het de officiële richtlijn voor de mate waarin in Hessen van de officiële leer mocht worden afgeweken. Al degenen die bereid waren de *Glaubensbekenntnisse* aanvaardden, werden vrijgelaten en mochten in Hessen blijven wonen.

IV. Pogingen tot hereniging

A. Het verval van de melchioritische beweging in Hessen

Over de doperse invloed op de *Zuchtordnung* mogen de geleerden van mening verschillen, eens zijn ze het over de constatering dat de samenwerking tussen Tasch en Bucer geleid heeft tot het verval van de melchioritische tak van de doperse beweging in Hessen.¹¹⁰ Als gevolg daarvan bleef ook de invloed van de Zwitserse Broeders en de Hutteren tot enkele plaatsen beperkt. Dankzij de activiteiten van Tasch, Schnabel en Bastian hebben ongeveer 200 Dopers de *Glaubensbekenntnis* aanvaard en zijn in de landskerk teruggekeerd. Verzoening op zo'n grote schaal komt in de doperse geschiedenis verder nergens voor. De historische context geeft steun aan de stelling dat hier sprake is van 'eenzijdige en gedwongen onderwerpingen' maar dat deze een werkelijke 'hereniging' benaderden.¹¹¹

Daartoe aangemoedigd door de landgraaf zochten Tasch en zijn vrienden een aantal gevangenen op om hun instemming met de *Glaubensbekenntnis* te verkrijgen. Een hunner was Melchior Rinck.¹¹² Hoewel Rinck niet van mening veranderde, werden de condities van de veteraan onder de gewetensgevangenen wel verbeterd. Tasch is in de erop volgende maanden en jaren herhaaldelijk naar Hessen teruggekeerd om andere gevangenen over te halen.¹¹³ In sommige gevallen, zoals dat van Endres Gutte, was hij er jaren mee bezig. Diens geval geeft ons gelegenheid de motieven van de vroegere leiders van de doperse beweging nader te beschouwen.

¹¹⁰ Stalnaker, 'Anabaptists, Bucer', 601.

¹¹¹ Weiss, 'Herkunft', 170.

¹¹² Rinck, de leider van de Dopers in het Oosten van Hessen, zat reeds zeven jaar gevangen. *TAH*, 261-263. Erich Geldach, 'Toward A More Ample Biography of the Hessian Anabaptist Leader Melchior Rinck', *MQR*, XLVIII (1974) 371-384.

¹¹³ Hij was in maart 1541 verantwoordelijk voor de vrijlating van Caspar von Giessen. Deze zegt in zijn verhoor 'wie das Peter Desche mit irem lerer ein disputacion gehalten, und Peter habe iren lerer in allen artikeln und stücken überwunden'. Het is niet duidelijk of hiermee Mathis Hasenhan is bedoeld. *TAH*, 280.

Gutte, die door Schnabel was gedoopt, zat sinds 1535 gevangen.¹¹⁴ De plaatselijke bestuurder, graaf Philip van Solms, weigerde de bezoekers tot Gutte toe te laten. Op 23 augustus 1539 gaf de landgraaf echter de opdracht Tasch en Schnabel tot de 'vrome en eenvoudige' gevangene toe te laten. Tegen die tijd had Tasch zich niet alleen in Hessen, maar ook in andere landstreken dienstbaar gemaakt.¹¹⁵ Toen Schnabel, Bastian en nog vier of vijf personen Gutte aantroffen, was hij in vodden gekleed en was de stank in zijn cel ondragelijk. Zij kregen toestemming het gesprek in een naburige herberg te houden, maar ze slaagden er niet in hem vrij te krijgen of zijn condities te doen verbeteren. De achterdochtige graaf van Solms bericht later de landgraaf dat Gutte geweigerd had zich te laten beleren en dat de bezoekers hem in zijn opvattingen hadden gesterkt.¹¹⁶ Als bewijs hiervoor noemt hij dat zij Gutte nieuwe kleren hadden laten bezorgen.

Bucer vraagt in een brief, gedateerd Eerste Kerstdag 1539, de landgraaf zelf Gutte onder zijn hoede te nemen en zich door Schnabel en Bastian over de condities waarin Gutte gevangen zat, te laten informeren.¹¹⁷ De landgraaf was kennelijk niet in staat aan dit verzoek gehoor te geven. Gutte bleef in handen van de graaf van Solms. Ook een verzoekschrift, dat door alle dorpsgenoten van Gutte was ondertekend, haalde twee jaar later niets uit.¹¹⁸ Schnabel en Bastian gaven echter niet op. In 1543 klaagden zij de landgraaf erover dat Gutte reeds 'neun jar der widertauf halben in harter, schwerer gefengnus ohn barmherzigkeit' gehouden wordt.¹¹⁹ Onder druk van de landgraaf worden in 1544 de gesprekken met Gutte hervat. Hoewel hij bijna tien jaar in de meest weerzinwekkende omstandigheden had doorgebracht, bleef Gutte volhouden dat hij de doop, die hem door Schnabel was toebediend, 'nit vor widdertauf, sonder vor ein rechte tauf' hield.¹²⁰ Helaas beschikken we niet over latere documenten over Gutte en blijft zijn verdere lot ons onbekend. Dit kan echter wel worden gezegd: zelfs al zouden de vroegere leiders er niet in geslaagd zijn de omstandigheden van Gutte te verbeteren, dan geven hun pogingen in die richting gedurende een periode van vijf jaar een aanwijzing van hun motivatie. Hun samenwerking met Bucer kan zeker niet als opportunisme of aanpassing worden afgedaan. De vroegere leiders voelden zich duidelijk verantwoordelijk voor het lot van degenen die door hen waren bekeerd.

¹¹⁴ *Ibidem*, 90. Hij wordt ook genoemd 'Endres ein streuschneider von Girms'.

¹¹⁵ *Ibidem*, 262-263.

¹¹⁶ Gedateerd 8 januari 1540. *Ibidem*, 267-268.

¹¹⁷ Lenz, ed. *Briefwechsel*, I, 120-122; *TAH*, 288, noot 1.

¹¹⁸ *TAH*, 291, noot 1.

¹¹⁹ Dit moet voor 8 oktober 1543 zijn geweest, omdat Philip op die dag de brief naar de graaf van Solms zond. *Ibidem*, 288.

¹²⁰ *Ibidem*, 288-291.

Gutte's zaak maakt nog een ander punt duidelijk. Onrechtvaardig lijden stijfde de gevangenen in hun overtuiging, terwijl een meer humane behandeling de deur open hield voor dialoog en zelfs toenadering. De voorbeelden van Rinck, Gutte en later Hoffman brengen mij bijna tot de conclusie dat door lange gevangenisstraffen de bereidheid tot compromissen verminderde.

De vroegere Melchiorieten voelden zich niet alleen verantwoordelijk voor het lot van hun eigen broeders, zij zagen ook toe op de uitvoering van de *Zuchtordnung*. Hun vrees dat de tucht slechts een papieren tijger zou blijven, werd spoedig bewaarheid. Bucer ontving rapport waaruit bleek dat dronkenschap en een liederlijk gedrag aan de orde van de dag waren. In Marburg, een plaats die was uitgekozen om er de tucht toe te passen, maakten de autoriteiten zelf de tucht belachelijk doordat zij ten eigen bate alcoholhoudende dranken verkochten. Bucer stelde in 1540 voor dat Schnabel benoemd zou worden als assistent van superintendent Kraft.¹²¹ Twee jaar later drong Bucer sterk aan op het bijeenroepen van een synode die zich vooral met de tucht moest bezighouden. Naar het voorbeeld van Ziegenhain zou Tasch zich verzekeren van de medewerking van de broeders, terwijl Bucer de predikanten zou overhalen.¹²² De nauwe samenwerking tussen Bucer en Tasch was nog in stand, lang nadat ze beiden naar Straatsburg waren teruggekeerd. Bovendien diende de *Glaubensbekenntnis* uit 1538 als middel tot verzoening tot in het jaar 1546.¹²³

B. Het vervolg van Tasch' carrière

In het kader van dit artikel kunnen we niet Tasch' activiteiten buiten Hessen behandelen. We willen slechts op enkele hoogtepunten wijzen. Net als in Hessen ging ook in Straatsburg de melchioritische beweging onder invloed van Tasch te gronde en sloten de leden zich weer bij de kerk van de Hervorming aan. Tasch en zijn collega Jan van Eisenburg, die zich bij de overeenkomst met Bucer had aangesloten, woonden van 26 tot 28 mei 1539 de Tweede Synode in Straatsburg bij. De bedoeling was dat daar soortgelijke hervormingen als in Ziegenhain zouden worden voorbereid. Zoals anderen voor hem moest Bucer echter ontdekken dat een profeet niet in eigen land wordt geëerd. Belangrijke voorstellen, zoals de invoering van de confirmatie en versterking van de ban, werden door de Raad van Straatsburg verworpen.¹²⁴ Als gevolg daarvan gaf omstreeks 1546 Bucer steun aan conventikels die zich niet wilden afscheiden van de kerk — een voorafschaduwung van latere piëtistische praktijken. Het is opvallend

¹²¹ Weiss, 'Herkunft', 171.

¹²² Brief van 14 april 1542. Lenz, *Briefwechsel*, II, 77.

¹²³ *TAH*, 316-317. Schnabel bleef tot maart 1544 actief ten behoeve van de gevangenen Dopers. *Ibidem*, 296-301.

¹²⁴ *MBDS*, VI/2, 199; zie ook *TAE*, III, nummer 920.

dat we Jost terug zien als een ouderling (lekenoudste) in een van de conventikels die volgens een van de tegenstanders vooral 'verloffene widerteuffer' bevatten.¹²⁵

Wat tot nu toe onopgemerkt is gebleven, is dat de pogingen van Tasch en Eisenburg tot verzoening met de gevangenen Hoffman terzelfdertijd plaats vonden als de debatten op de Tweede Synode. De 'recantation' (herroeping) van Tasch was onderdeel van een veelomvattender overeenkomst met de Hervormers¹²⁶ die voor de Synode was opgesteld. De inhoud ervan weerspiegelde de *Glaubensbekenntnis*, die eerder in Marburg was ondertekend.

Tasch en Eisenburg gingen direct na de Tweede Synode naar het gebied aan de Beneden-Rijn; als eerste plaats bezochten ze de Melchiorieten in Speyer. In juni 1539 schrijft de landgraaf een brief aan hertog Wilhelm van Jülich waarin hij hem toestemming vraagt dat Tasch zijn bezittingen kan verkopen en dat Tasch' echtgenote en kind zich in Straatsburg bij hem kunnen voegen.¹²⁷ In het eropvolgende jaar kocht Tasch zich in in het looiersgilde te Straatsburg en hernam zijn beroep als hoedenmaker.¹²⁸

Er zijn aanwijzingen dat Tasch omstreeks 1548 zijn zakelijke activiteiten tot de handel in wijn had uitgebreid. In een klacht die in het voorjaar van 1548 tegen Tasch werd ingediend bij de Raad van Straatsburg, wordt gemeld dat hij in handelswaar speculeerde.¹²⁹ Het hoeft ons niet te verbazen dat het zakelijk succes van de nieuwkomer weerstand opriep. In de herfst van dat jaar bedreef Tasch reeds de groothandel zoals blijkt uit een geschil over de betaling van tolgeden over 31 wagens vol met goederen.¹³⁰

Ondanks deze affaires is Bucers achting voor Tasch hoog gebleven. Toen

¹²⁵ W. Bellardi, *Die Geschichte 'der Christlichen Gemeinschaft' in Strassburg (1546-1550)*. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, XVIII (Leipzig, 1934) 60-61, 78-79. Een van de tegenstanders zei dat de meesten 'verloffene widerteuffer' waren (blz. 74, noot 1).

¹²⁶ Abraham Hulshof, *Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg* (Amsterdam, 1905). 'Bekenntnis des Peter Tesch' in *TAE*, III, nummer 919. Zie *Ibidem*, II, 143-144: 'Summa der Vereinigung Peter Deschen und Johan Isenburgers, teuffbrudern, mit Capiton, Bucern und Zellen'.

¹²⁷ Hertog Wilhelm van Jülich vraagt op 6 juli 1539 de landgraaf toestemming dat de vrouw en dochter van Tasch zich bij hem kunnen voegen en dat hij (de hertog) zich ontfenmt over het bezit van Tasch. *TAH*, 239, noot 1. Een dochter wordt ook vermeld in *TAE*, IV, nummer 1304, noot 5.

¹²⁸ *TAE*, III, nummer 1046. Hij betaalde 12 B (= Batzen) contant en betaalde de resterende 3 L en 15 B af in drie termijnen van 1 L, 2 L, 15 B gedurende de volgende drie jaar. Het ging dus goed met zijn zaken.

¹²⁹ *Ibidem*, IV, nummer 1600: '... furkeuffer, der wein ufkauffen und ein ufs(ch) lag machen'. Behalve Tasch werd ook een zekere Blesin Nassel genoemd.

¹³⁰ Deze wagens kwamen via Stotzheim naar Schlettstadt.

Bucer als balling naar Engeland vertrok, moest Tasch op zijn huisraad passen. Verder regelde Tasch de reis van Bucers vrouw¹³¹ en bleef de mentaal gehandicapte zoon van Bucer bij Tasch.¹³² Net als de stiefzoon van Calvijn werd Bucers zoon leerling bij Tasch om het ambt van leerlooier te leren.¹³³ We zouden graag de reactie van Calvijn en Bucer weten op de mededeling dat op 17 februari 1550 een klacht bij de Raad was ingediend, inhoudende dat op de bruiloft van een van Tasch' werknemers jongelui in hun onderkleden dansten!¹³⁴

De omvang van de handel waar het aantal wagens met goederen op wees, hield ook in dat Tasch financiële transacties afsloot met klanten en crediteuren in zowel stad als het achterland.¹³⁵ Dit verklaart ook hoe hij twee grote landhuizen bij Young St. Peters (kerk) kon kopen, die hij liet afbreken en op de plaats waarvan er een voornaam huis met 'nog meer pracht' werd gebouwd.

De laatste activiteiten van Tasch die ons bekend zijn, zijn met een zekere minachting beschreven door Sebald Böheler:

In het jaar 1560 verdween een burger, Peter Tasch, wegens zijn schulden. Ongeveer twintig jaar eerder was hij uit de Nederlanden gevlucht, waar hij de Dopers achterliet, wier penningmeester hij was geweest. Hier werd hij beschouwd als iemand die omwille van zijn geloof was gevlucht. Hij bleek een bekwaam zakenman te zijn. Tenslotte kocht hij twee grote landhuizen van de families Von Andlau en Baden bij Young St. Peters (kerk). Hij liet ze afbreken en er prachtige nieuwe huizen bouwen. Korte tijd daarna vluchtte hij waarmee hij veel mensen dupeerde.¹³⁶

Een nog onuitgegeven archiefstuk, gedateerd 8 februari 1561 vermeldt dat de stedelijke overheid ('Stadtrichter') de bezittingen van Tasch waaronder lande-

¹³¹ TAE, IV, nummer 1673, noot 1. Tasch regelde dat zij bij vrienden in Keulen kon overnachten, zoals hij ook voor Bucer had gedaan.

¹³² Bucer schreef zijn zoon in Engeland: 'halte dich, das ich der zeugniss meer von dir verneme wie M. Peter Tasch dir eine geben hat'. *Ibidem*, IV, nummer 1673, noot 1a, b.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*, IV, nummer 1692: '... in hosen und wames gedantz'. Calvijns stiefzoon was een kind van Idelette (Odilette) de Bure uit haar eerste huwelijk met de Doper Jean Stordeur uit Luik, die kort na zijn verzoening overleed als gevolg van de pest. *Ibidem*, IV, nummer 1048.

¹³⁵ Tasch heeft op 13 augustus 1547 een transactie gesloten met Jacob van Bourgondië, heer van Falais. Deze onttrok enige investeringen aan het tuindersgilde, die hij vervolgens in het bedrijf van Tasch wilde beleggen. *Ibidem*, IV, nummer 1563.

¹³⁶ *Fragments des anciennes chroniques d'Alsace*, I. ... *la Chronique de Sebald Böheler* (Straatsburg, 1887) 108-109.

rijen¹³⁷ had geïnventariseerd om de crediteuren te kunnen terugbetalen. Of Tasch geld heeft achtergelaten voor het levensonderhoud van zijn vrouw, die in Straatsburg is gebleven, is niet bekend.¹³⁸

Achteraf beschouwd is de vrees die Tasch twintig jaar eerder uitte, namelijk dat hereniging met de landskerk tot een voorliefde voor aardse goederen zou leiden, profetisch te noemen. Helaas zijn er geen bronnen die ons het bankroet van Tasch kunnen verklaren. Ging de wijnhandel op de fles of alleen zijn eigen zaak? Zijn er schepen van hem verloren gegaan? Is er een oogst mislukt? Was hij het slachtoffer van buitensporig hoge rente? Of was alles het gevolg van slecht financieel beheer? Kan uit aanvankelijke successen en uit de eropvolgende schulden die hij naliet, ook een moreel bankroet worden afgeleid? Misschien is een heel groot vraagteken wel een passend einde voor een dramatisch leven.

Conclusie

De stelling van dit artikel was dat de rol van Tasch in het uiteenvallen van de melchioritische beweging in Hessen in een breder historisch kader moet worden gezien. Ons onderzoek heeft tot de volgende resultaten geleid:

1. Tasch' band met de Melchiorieten gaat zeer waarschijnlijk terug tot het begin van 1533. Er zijn sterke aanwijzingen dat hij de *Sendbrieff* van 1533 heeft geschreven of geredigeerd, waarin hij Hoffmans optreden tijdens de Eerste Synode van Straatsburg verdedigde. Over zijn betrekkingen met Munster hebben we te weinig gegevens. We volstaan met te zeggen dat het Doperdom in Keulen en omgeving, waar hij zich bij aansloot, evenveel te danken had aan de hervatting van de dooppraktijk door Jan Matthijs als aan Melchior Hoffman. De melchioritische beweging in het gebied langs de Beneden-Rijn, die nooit een samenbindend element heeft gehad, werd gecompromitteerd door het geweld van Munster, terwijl de stichter, Melchior Hoffman tegen zijn eigen en andermans voorspellingen in gevangen bleef zitten in Straatsburg.

2. Nadat hij in 1535 of 1536 uit zijn huis was verdreven, behield Tasch evenwel nauw contact met de 'oudsten van Israël', waarmee de volgelingen van Hoffman in Straatsburg werden aangeduid. Als reizend ambassadeur werd hij de steunpilaar voor de gevangen Melchiorieten in Hessen. Daar zij zichzelf 'arme Davisten' noemden, is het waarschijnlijk dat Tasch heeft deelgenomen aan de Conferentie van Bocholt in 1536. Mocht dat zo zijn, dan heeft hij zich verbonden met de partij van David Joris, die geweld vermeed en die de eenheid van de

¹³⁷ 'Protokoll des Stadtschreibers', Stadtarchiv Straatsburg, XXI 1561, folio 39v - 40r. De bezittingen bevonden zich te Ernolsheim bij Zabern in de gemeente Hanau-Lichtenberg. Deze informatie is afkomstig van dr Jean Rott.

¹³⁸ *TAE*, III, nummer 1046. Zij stond ingeschreven als weduwe.

beweging trachtte te bewaren rond bepaalde melchioritische opvattingen als de leer van het hemelse vlees. In 1538 was Tasch de notulist van de gesprekken met David Joris die een teleurstellend verloop hadden. Er is weinig verbeelding voor nodig om zich voor te stellen in welke gemoedsstemming Tasch — na de debatten met Joris en Jost over de aard van het geloofsgezag — in Marburg arriveerde om deel te nemen aan de godsdienstgesprekken.

3. Nauwkeurige bestudering van de bronnen leert ons dat de Melchiorieten in Hessen, evenals hun geloofsbroeders in Nederland, de christologie en andere opvattingen van Hoffman aanhielden. In tegenstelling tot de latere volgelingen van Menno Simons handhaafden zij het oorspronkelijke, zij het tweeslachtige melchioritische standpunt over politieke ethiek. Hierdoor bleven enkele vraagstukken, zoals de eed en de verhouding tot de burgerlijke overheid, (weer) open. De documenten tonen verder aan dat de ware gronden voor de vervreemding niet zozeer te maken hadden met theologische verschillen maar meer met praktische vroomheid, tucht en de maatschappelijke toepassing van het Evangelie. Bucers concessies en verzoenende houding tijdens het gesprek in Marburg openden de weg voor een oprechte dialoog. De voorstellen van Tasch moeten we dan ook tegen deze achtergrond bezien.

4. Door de aanwezigheid van Tasch op de synode van Ziegenhain en de overeenkomst die hij daar met de hessische kerkleiders onder aanvoering van Bucer bereikte, komen zowel de *Zuchtordnung* als de *Glaubensbekenntnis* in een ander daglicht te staan. Het is duidelijk dat de nadruk op de tucht, de invoering van lekenouderlingen en van de confirmatie enkele hindernissen op de weg naar verzoening hebben weggenomen. De *Glaubensbekenntnis* bleek een verzoeningsgezind antwoord van de Melchiorieten te zijn waarin een minder hard standpunt over de kinderdoop werd ingenomen en waarin concessies werden aangeduid op dogmatische onderwerpen uit de Augsburgse Confessie. De *Glaubensbekenntnis* was hooguit een compromis, maar het was geen overgave. Het staat in de lijn van eerdere standpunten van de melchioritische beweging die in het gesprek te Marburg en de *Verantwortung* waren verwoord.

5. De *Glaubensbekenntnis* was een onderdeel van een veelomvattender overeenkomst die gebaseerd was op uitvoering van de *Zuchtordnung*. De landgraaf aanvaardde de *Glaubensbekenntnis* als het minimum aan noodzakelijke overeenstemming in Hessen. De aanvaarding van zo'n flexibele tekst blijft uniek in de geschiedenis van de Reformatie en verklaart tevens de terugkeer van de Melchiorieten in de landskerk.

Het is dienstig in dit verband te melden dat in 1538 de overgebleven leden van een conventikel in Keulen, dat door Tasch was opgericht, onder veel ongunstiger voorwaarden dan de overeenkomst tussen Bucer en Tasch vrede met de gevestigde kerk sloten. De vroegste leiders, de Westerburgs, hadden zich reeds lang van het Doperdom afgescheiden. Tasch was daarom niet een geval apart.

Dat bijna alle melchioritische leiders in Hessen en honderden gelovigen de overeenkomst aanvaardden, duidt op de malaise in de beweging en toont verder aan dat zelfs in de eeuw van de Reformatie afgescheiden broeders voor de landskerk teruggewonnen konden worden door aansprekende hervormingen en een tolerant beleid.

6. Het moeilijkste onderdeel van dit onderzoek is een beoordeling te geven van het karakter en de betekenis van Tasch. In een bredere context lijken zijn voorstellen aan en samenwerking met Bucer te wijzen op de daden van een man die zich bewust is van zijn verantwoordelijkheid, maar die in twijfel staat over de richting van de beweging waarvan hij door gebrek aan beter de leider is geworden. Alleen als de grens tussen het rijk van de Antichrist en dat van Christus getrokken zou worden tussen de landskerk en de Melchiorieten, alleen dan kunnen we Tasch als een opportunistische en meegaande Judas zien. Terwijl motieven in het algemeen complex en moeilijk te doorgronden zijn, blijft het karakter van Tasch helemaal een raadsel. De hoge achting die hij genoot van Bucer en Calvijn, om maar niet te spreken van de melchioritische leiders, spreekt voor zich. Zijn bezorgdheid over het lot van degenen die door hem waren bekeerd, wijst in dezelfde richting. Desalniettemin heeft hij in grote moeilijkheden het toneel der geschiedenis verlaten. Zijn latere levenswandel stond in scherp contrast met zijn eerdere melchioritische opvattingen. Speelde het geloof geen rol meer in zijn leven? We zullen het misschien nooit weten.

De beoordeling van zijn betekenis geeft ons minder problemen. Bucer heeft hem aangezocht voor medewerking aan een project dat niet geheel aan de verwachtingen heeft voldaan. Met een zekere verbeeldingskracht kunnen we Tasch' invloed toeschrijven aan de reformatorische houding tegenover de tucht en de invoering van de confirmatie. Misschien kunnen we in de 20e eeuw in een plaats, waar de hervormde en de doperse traditie elkaar ontmoeten, de bedoelingen begrijpen van een man die, hoewel hij in een zwakke positie verkeerde, de moed had te streven naar dialoog en verzoening. Misschien zijn we ook in staat dat wat voor veel zestiende-eeuwse mensen ondenkbaar was, in overweging te nemen, namelijk dat respect voor andermans opvattingen en voor een veelkleurig verstaan van het Koninkrijk Gods te prefereren zijn boven eenheid en conformiteit die ten koste van de verdraagzaamheid gaan.

(vertaling: D. Visser)

De Vlaamse Anabaptisten

Een studie van de brieven van Jacob de Roore

Het beperkte bronnenmateriaal dat beschikbaar is voor het onderzoek naar de kenmerken van de vroege Vlaamse Doperse theologie, maken de negentien brieven van Jacob de Roore bijzonder relevant. Dit referaat beoogt het theologisch denken van Jacob de Roore te belichten en is slechts een aanzet tot een vergelijk van zijn theologie met het denken van Menno Simons, met de bedoeling diens invloed op de Roore vast te stellen. De Anabaptisten hebben zich in het algemeen gesproken niet bewust bezig gehouden met het construeren van theologische bouwwerken.¹ Ondanks de beperkingen van de benadering, wijst het Strukturalisme op de noodzaak dat onderzoek naar het denken van een bepaalde maatschappij of sociale groep mogelijk op een secundair niveau zal moeten plaatsvinden en zich niet mag vergenoegen met het primaire niveau van de bewust geformuleerde intenties. Zoals uiteengezet zal worden, was het de bedoeling van De Roore om zich te houden aan de leer van Menno Simons. Desondanks getuigen de brieven van kenmerken eigen aan de theologie van de Vlaamse Anabaptisten.

Jacob de Roore (de Keersgieter, de Keersmaeker) werd geboren in 1531 of 1532. Hij verliet de Rooms Katholieke kerk in 1551 getuige zijn verklaring bij zijn arrestatie in 1569, dat hij reeds achttien jaar zijn geloof aanhing.² Hij werd gedoopt door Gillis van Aken in 1544. Alhoewel De Roore zelf nooit iemand gedoopt heeft³ werd hij een belangrijk leider van de Vlaamse gemeenten en preekte te Armentières, Meenen, Wervik, Kortrijk, Poperinge, Roesselare, Ieper, Thielt, Gent, St. Andries en Brugge. Tevens zegende hij vele huwelijken in en was aanwezig bij de konflikten in Harlingen waar hij de zijde koos van de Vlaamse fractie.⁴ Zoals vele Anabaptiste leiders genoot De Roore geen academische vorming,⁵ maar uit zijn brieven aan de leiders van de Vlaamse gemeenten, zoals Pauwels Van Meenen, blijkt dat hij bij hen in aanzien stond. Men vraagt zijn advies betreffende belangrijke organisatorische en praktische zaken

¹ Robert Friedmann, *The Theology of Anabaptism* (Scottsdale, 1973) 31 ff.

² *In dit teghenwoordighe Boecxken zijn ueel schoone ende lieflycke Brieuen, van eenen ghenaeemt Jacob de Keersmaecker, die hy wt zijnder gheuanckenisse ghesonden heeft* enz. (z. pl. 1577) Fol. 46, verder aangeduid in deze studie per folio nummer.

³ A.L.E. Verheyden, *Anabaptism in Flanders 1530-1650* (Scottsdale, 1961) 130.

⁴ *Doopsgezinde Bijdragen* (1893) 44.

⁵ Verheyden, *Anabaptism in Flanders* 125. De Roore zegt geen Latijn te kennen.

binnen de gemeente. Toch beschouwde De Roore zichzelf niet als een volledig bevoegd oudste en noemde zichzelf een diaken, ondanks het feit dat hij zich grotendeels bezig hield met preken. Als zodanig effende hij waarschijnlijk het terrein voor de bediening van Leenaert Bouwens, maar bereikte nooit de status die Bouwens genoot. Dat hij, ondanks zijn kennis van de Schrift en invloed in Vlaanderen, geen officiële aanstelling verkreeg, werpt vragen op betreffende de aarzende houding van de overige leiders om oudsten in Vlaanderen te benoemen.

De Roore moet zich gerealiseerd hebben dat zijn leidinggevende rol het verblijf in Vlaanderen te riskant maakte. Kort voor zijn arrestatie reisde hij naar Kleef en Gelderland. Met de hulp van Anabaptisten in Kleef had hij reeds maatregelen getroffen om zijn gezin daar onder te brengen. De Roore was in 1559 getrouwd⁶ en had zes kinderen waarvan hij zijn oudste dochtertje 'C' noemt 'die ick lieuer hebbe dan gout oft siluer/ oft costelijcke schatten.'⁷ Teruggekeerd in Brugge om de gemeente te bezoeken en zijn gezin naar Kleef te verhuizen werd hij gearresteerd. Hij hoopte alsnog zijn vrouw in kennis te stellen van zijn plannen:

ende uertrect nae tlant uan C. daer gaetet seer uredich toe: Ende de Broeders seyden / sy wilde ons behulpich zijn / waer in dat sy consten. Ick hadde so goede beschickinge gemaect / dat ick hoepte dattet u so wel soude behagen / het welcke ick u noch dencke te laten weten.⁸

De Roore werd tijdens zijn gevangenschap intensief ondervraagd. Hij schreef de gemeente:

Hertgrondelijcke lieue B ende S. u sal gelieuen te weten / dat ick uier reysen by de geleerde geweest hebbe / ende hadden my geerne uan mijn ghelooue afgetrocken... Drie reysen was ick by den Prouinciael uande Augustijnen / met zijn medebroer Ueldecken / ende eens by den Predicant uande grauwe Broers / genaemt broer Cornelis.⁹

Men veroordeelde Jacob de Roore tot de brandstapel en het vonnis werd voltrokken op 10 juli 1569.

Slechts enkele van de stukken rond zijn rechtszaak zijn bewaard gebleven.

⁶ Fol. 60. Het huwelijk werd ingezegend door Adriaen Termentiers. Verheyden, *Het Brugsch Martyrologium* (Brussel, 1944) 59.

⁷ Fol. 69.

⁸ Fol. 4.

⁹ Fol. 76 and 77.

Daarnaast zijn er nog negentien brieven van Jacob de Roore voorhanden die hij vanuit zijn gevangenis schreef aan zijn vrouw, aan zijn kinderen, zijn zuster en aan verschillende gemeenten en hun voorgangers.¹⁰ Deze brieven werden later samen met andere liederen en brieven van martelaren uitgegeven onder de titel *In dit teghenwoordighe Boeckxen zijn ueel schoone ende lieflijke Brieuen, uan eenen ghenaeamt Jacob de Keersmaecker, die hy wt zijnder gheuanckenisse ghesonden heeft*. Van Braght selecteerde slechts zeven van deze brieven voor publicatie. Tenminste twee uitgaven van *Dit teghenwoordighe Boeckxen* bestaan nog, één uit 1577 en één uit 1584;¹¹ beide uitgaven bevinden zich in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam. Het exemplaar van 1577 is in een tamelijk klein lettertype gedrukt en het boekje meet 8 bij 10 cm en is ongeveer 4 cm dik - een klein boekje dus wat makkelijk te hanteren (en te verbergen!) was. De uitgave van 1584 is van vergelijkbare afmetingen. Aangezien een groter lettertype gebruikt werd, is het echter tweemaal zo dik als het eerstgenoemde boekje. Uit het getuigenis van Joos de Tollenaere blijkt dat de boekjes in Vlaanderen gelezen werden. In een brief aan zijn dochter noemt hij het werk en raadt het haar ter lezing aan 'want daer staen ueel schoone uermaningen in'.¹² Volgens Van der Zijpp kwam er tevens een editie uit in 1571,¹³ doch deze is verloren gegaan. Voor de huidige studie is de vroegst beschikbare editie van 1577 gebruikt.

In Van Braght kan men ook de verhoren van Jacob de Roore en van Herman Vleckwijk vinden die tegelijkertijd met de Roore gearresteerd werd. Deze ondervragingen zouden door bovengenoemde broeder Cornelis afgenomen zijn.¹⁴ De bron voor deze documenten is *Historie en Sermoenen van Broeder Cornelis Adriaensz*. De betrouwbaarheid van dit werk is echter vrij dubieus en de genoemde verhoren zullen niet in deze verhandeling betrokken worden.¹⁵ De editie van *Dit teghenwoordighe Boecxken* van 1584 heeft tevens dit twistgesprek opgenomen. In de archieven van de stad Brugge is dit materiaal evenwel ook

¹⁰ Een gedetailleerde lijst vindt men in F. Vander Haeghen, Th. Arnold, en R. Vanden Berghe, *Bibliographie des Martyrologes Protestants Neerlandais* (Den Haag, 1890) II, 305-18.

¹¹ De *Bibliographie des Martyrologes* noemt vier uitgaven: 1577, 1579, 1581 en 1584, p. 316-317.

¹² J.T. van Braght, *Het Bloedig Tooneel of Martelaers Spiegel der Doopsgesinde of Weereloose Christenen* enz. (Amsterdam, 1685) II, 777. Joos de Tollenaere stierf de marteldood in Gent, April 13, 1589.

¹³ N. van der Zijpp, 'Jacob de Rore', *Mennonite Encyclopedia*, III, 63.

¹⁴ Wat betreft de redenen van Van Braght om deze verhoren pas in zijn tweede editie op te nemen zie S. Cramer 'De geloofwaardigheid van Van Braght. *DB* (1899) 65-164.

¹⁵ Beide, Cramer en de *Bibliographie des Martyrologes*, wijzen de authenticiteit af. *DB* (1899) 94, 95., *Bibliographie des Martyrologes*. 317, 318. Indien dit korrekt is, blijft echter de vraag waarom in dit werk de getuigenissen van De Roore en Vleckwijk elkaar tegenspreken.

niet aanwezig. De verhoren zoals ze te vinden zijn in Brugge, werden uitgegeven door Verheyden.¹⁶

Bijna iedere brief van Jacob de Roore begint met een groet waarin hij verwijst naar de Vader, Zoon en Heilige Geest, of soms alleen de Vader en de Zoon. Als waarmerk van zijn brieven citeert de Roore steeds I Pet. 4:19 in dichtvorm:

'Dit is het littecken in alle mijn Brieuen:
Alle die lijden na de wille Gods,
Wilt hier op mercken,
Die beuelen hare sielen den getrouwen
Schepper met goede wercken'.¹⁷

Jammer genoeg zijn enkele brieven korter uitgevallen dan De Roore bedoelde. Verschillende malen meldt hij meer geschreven te zullen hebben maar 'het papier is te cleyn',¹⁸ of soms was hij te gehaast.¹⁹ Achter de negentien brieven vinden we telkens drie liederen die opnieuw verschenen in het werk van Wackernagel.²⁰

De bedoeling van de brieven van De Roore was zeker niet om een uitgebreide uiteenzetting van zijn theologie te geven. De vierde brief gericht aan zijn kinderen bevat een geloofsbelijdenis. Zijn overige brieven bevatten echter vele theologische en praktische aanwijzingen en tonen zijn parate kennis van de Schrift en geven daarnaast blijk van zijn creatief communicatievermogen. De volgende theologische themata zullen hier aan de orde komen: welke hermeneutiek impliceert De Roore in zijn gebruik van de Schrift, wat waren zijn opvattingen rond de Triniteitsleer, de heilsverwachting en de eschatologie, en welke kerkstructuur en/of problemen in de gemeente komen naar voren?

De Roore vertelde de inquisiteur geen volgeling van mensen te zijn. Hij wilde slechts vertrouwen op het woord van God.²¹ Alhoewel hij toegeeft onderricht te hebben willen ontvangen van sommigen die de leer van Menno Simons aanhingen, beschouwt hij zijn eigen geloof als geheel gebaseerd op de Schrift. Dit blijkt overduidelijk in zijn brieven. In de negentien brieven die zo'n 300 kleine bladzij-

¹⁶ Verheyden, *Anabaptism in Flanders*, 125-133.

¹⁷ Fol. 76

¹⁸ Fol. 90, and 95.

¹⁹ Fol. 133.

²⁰ De ME vermeldt niet de juiste liederen. De liederen die men noemt, komen uit de latere uitgave van 1584 uit het gedeelte van *Historie and Sermoenen*, ME, III, 63. Zie Philip Wackernagel, *Lieder der niederländischen Reformierten aus der Zeit der Verfolgung im 16. Jahrhundert* (Frankfurt am Main, 1867) 200-202.

²¹ Verheyden, *Anabaptism in Flanders*, 125.

den omvatten citeert hij de Bijbel bijna 1900 keer.²² Het reformatorisch motief *sola scriptura* is duidelijk aanwezig. Toch verdedigt De Roore dat het Woord niet slechts beschouwd mag worden als een objectieve of letterlijke maatstaf. De Roore benadrukt de absolute noodzaak om verlicht te worden door de Geest.²³ Zo kan alleen de gelovige begrijpen wat bedoeld wordt achter de letterlijke interpretatie van de tekst.

In de kontekst van zijn discussie betreffende de betekenis van het Avondmaal en de Doop, wijst De Roore op het feit dat een uiterst letterlijke interpretatie van de Schrift onhoudbaar is.

daer wt en mach niemant uerstaen / dat het broot het lichaem Christi Selue was / om dat hijt zijn lichaem noemt / anders so moeite men ooc uerstaen dat den Kelc zijn Testament ware / want hi heeft den Kelck zijn Testament ghenoeemt / maer nu en zijnt maer gedencteecken...²⁴

De Roore onderbouwt deze argumentatie door te wijzen op verder metaforisch gebruik in de Schrift, bijvoorbeeld: 'Wie een alsulcken kint ontfangt in mijne Name/ die ontfangt my' en 'Deze woorden bedieden wat / want tzijn die twee Testamenten / hoe wel de vrouwen die Testamenten niet en waren / maer sy beteekenen die Testamenten'.²⁵ Als we gedwongen worden in deze beide gevallen het woord letterlijk op te vatten, zo redeneert De Roore, dan blijkt dat een dergelijke interpretatie van de Schrift onmogelijk is.

Teneinde de Schrift te begrijpen moet een onderscheid gemaakt worden tussen het letterlijke en het geestelijke, tussen het teken en de significatie ervan, tussen het Oude en het Nieuwe Testament. De gelovige is juist op het punt van het onderscheid tussen het Oude en het Nieuwe Testament bijzonder afhankelijk van Gods verlichting. Het Oude Testament is de letter, terwijl het Nieuwe Testament het geestelijke verstaan weergeeft: 'welcke den geest heet / om dattet ons de geest uan de letterlijcke dingen / het waerachtige wesen uan de figueren uerclaert...'²⁶ In toepassing op de ban bijvoorbeeld spreekt het Oude Testament van een letterlijk zwaard dat 'bediet op een geestelijc Sweert / welcke is Gods Woort / daermede men nu de Sondare ende ualsche Propheten onder Israël tot beteringe ende niet tot uederinge sal straffen...'²⁷ Heel de geschiedenis van

²² Van Braght laat veel van deze tekstverwijzingen in de door hem geselecteerde brieven weg.

²³ Fol. 88, 96, 110.

²⁴ Fol. 26.

²⁵ Fol. 28, 29.

²⁶ Fol. 36.

²⁷ Fol. 36.

Israël is een beeld van de gemeente. Zoals Israël Egypte verliet, moet ook de gemeente de wereld achter zich laten om de Heer in de woestijn te dienen;²⁸ alwaar de aanbidding van het gouden kalf verwijst naar de afgoderij der Rooms Katholieke Sacramenten.²⁹ Zoals Caleb en Jozua het beloofde land slechts konden bereiken nadat zij door de Jordaan trokken, zo arriveert de christen pas in het koninkrijk door de doodsrivier heen;³⁰ zoals de Israëlieten van Abraham, Izaäk en Jakob afstamden, zo vindt de regeneratie van de christen plaats door de Vader, Zoon en de Heilige Geest;³¹ zoals Jakob Israël de twaalf patriarchen schonk, zo gaf Christus de gemeente twaalf apostelen;³² zoals de vrouw van Lot versteende, zo loopt de christen het gevaar innerlijk te verkillen. De paapse geestelijken zijn de zondaars van Sodom; de engelen die Lot een bezoek brachten zijn de leraars van de gemeente;³³ Goliath is de duivel die bevochten moet worden met de steen die Christus is.³⁴ Zo reikt het Nieuwe Testament de sleutel aan tot het juist verstaan van het Oude Testament en als zodanig staat zij boven het Oude Testament. Het Oude Testament is slechts een schaduw van wat komen moest en vindt zijn geestelijke uitleg en betekenis in het Nieuwe Testament.³⁵

De Roore citeert het Nieuwe Testament drie maal zo vaak als het Oude Testament. De tekstverwijzingen uit Matteüs zijn verreweg het meest frequent. Citaten uit de evangeliën vertegenwoordigen circa 20% van het totaal aantal verwijzingen. Andere nieuwtestamentische boeken die veelvuldig aangehaald worden zijn Romeinen, I Corinthe, Efeze, Hebreeën en I Petrus. Het valt hierbij op dat er zo weinig uit het evangelie van Markus geciteerd wordt: slechts 12 maal, terwijl De Roore Matteüs 150 keer aanhaalt. Vanuit de oudtestamentische literatuur verkrijgt het boek Jesaja de meeste aandacht, gevolgd door de Psalmen en de Pentateuch. Wanneer deze gegevens vergeleken worden met de informatie die bekend is over het schriftgebruik bij Menno Simons, dan is de overeenkomst frappant.³⁶ Keeney bericht dat in vijf van de meer belangrijke werken van Menno Simons, het Nieuwe Testament 2,5 maal zo vaak wordt geciteerd als het Oude Testament.

²⁸ Fol. 46.

²⁹ Fol. 47 en ff.

³⁰ Fol. 50.

³¹ Fol. 74.

³² In dit kader legt Jakob uit dat de 24 oudsten uit Openbaringen 4:20 de twaalf patriarchen en de twaalf apostelen vertegenwoordigen; fol. 75.

³³ Fol. 124 ff.

³⁴ Fol. 145.

³⁵ Fol. 38.

³⁶ W.E. Keeney, *The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice from 1539-1564* (Nieuwkoop, 1968) 38.

Het feit dat De Roore opmerkelijk veel naar hoofdstuk tien van het evangelie van Matteüs verwijst, verdient de aandacht. Ondanks de problemen die er zijn in de geschiedsvorsing rond de mogelijke verbanden tussen het Anabaptisme en de pre-reformatorische bewegingen, kan men zich afvragen of onderzoek naar het gebruik van de Schrift in de ascetische en monastische literatuur van het tijdperk juist voor de Reformatie zou kunnen leiden tot een vruchtbare vergelijking met het Vlaams Dopers gebruik van de Schrift.³⁷ Het veelvuldige gebruik van Matteüs tien zal waarschijnlijk niet de bewuste bedoeling van De Roore zijn geweest. Het reflektiert zijn vertrouwdheid met bronnen buiten die van Menno Simons om en duidt mogelijkerwijs op pre-reformatorische literatuur.

De Roore acht het niet nuttig veel tijd te verspillen met pogingen de mysteriën rond de Triniteit te vatten. 'Want Godt in zijnder aert te kennen / is meer dan uele uan zijn onbegrijpelijk wesen te spreken / en het diepe ondersoeckenen wort inder Schrift niet ghepresen...'.³⁸ Hij spreekt zich echter duidelijk uit betreffende de godheid van Christus:

Dit en sprach hy niet na zijn wtwendige wesen / maer nae zijn Goddelijcke gerechticheyt / daer in dat hy het beelt zijns Uaders droech / ... Ende nu kennen wy dat wesen des Uaders uolcomelijc in hem / te weten / in Christo ... want sy zijn uan eender aert³⁹

Het is niettemin merkwaardig, dat bovengenoemde belijdenis de Vader en de Zoon beiden in hetzelfde artikel vermeldt, terwijl de Heilige Geest in een apart artikel geplaatst wordt.⁴⁰ De Roore besluit het artikel over de Heilige Geest met de verklaring: 'De Uader / dat Woort / ende den heyligen Geest / en dese drie zijn een'.⁴¹ De Roore gebruikt echter het woord 'Drieëenheid' niet. In deze komt hij overeen met de overige Vlaamse bronnen.

In de belijdenis gericht aan de kinderen, schrijft De Roore over verlossing in de kontekst van zijn spreken over het wezen van God. Verlossing betekent voor Jacob de Roore het ontvangen van Gods verlichting om Christus in gehoorzaamheid te volgen zoals de Schrift leert.⁴² Toch is de verlossing tevens een zaak van geloof en rechtvaardiging door genade.

³⁷ Vergelijk bv.: Arnold Snyder, 'The Monastic Origins of Swiss Anabaptist Sectarianism', (paper read at the American Society for Reformation Research), (1982) 9; en Kenneth Ronald Davis, *Anabaptism and Asceticism* (Scottdale, 1974) 54-64.

³⁸ Fol. 62.

³⁹ Fol. 63, 64.

⁴⁰ De nummers zoals Van Braght ze weergeeft komen niet overeen met die van de indeling van de artikelen in *Dit teghenwoordighe Boeckxen* van 1577.

⁴¹ Fol. 23.

⁴² Fol. 24.

In de tiende brief geeft Jacob de vragen weer die hem door zijn tegenstanders gesteld werden betreffende de verlossing van ongedoopte kinderen. Niemand gaat volgens Jacob verloren ten gevolge van de zonde van Adam. Als men hem vraagt wat er met die kinderen zou gebeuren in het geval dat zij sterven voor dat zij gedoopt zijn, antwoordt hij: 'Ick seyde / dat Christus haer wt liefden geschoncken was / ende die hadde haer sonden weck genomen / so uerse als sy door Adam beswaert waren / sy zijn door Christum uerlost...' ⁴³

Jacob is ontmoedigd als zijn ondervragers onverbiddeijk blijken: 'Sy wilden al de ongedoopte kinderen uerdoemen / ende in het oude Testament / de Heydenen ende haer kinderen...' ⁴⁴ De Roore stelt dat de Joden het voordeel hadden God op een meer direkte wijze te kennen. Dit betekent echter niet dat de heidenen en de kinderen verloren gaan: zij zijn in staat God via de natuur te ontdekken en worden gered door het geloof juist zoals Abraham.

De Roore spreekt echter wel van 'aertsce gesint' zijn en van onze 'aengeboorenaert', hetwelk klaarblijkelijk niet weggenomen wordt in het leven van de christen:

soo uolgen wy nochtans somtijts at te seere onsen aengeboorenaert / door welcken aert het gelooue somwijlen buygen ende den rugge bieden moet / want het wort uerdruckt] door den aengebooren aert / die door ongeloooue ende cleyn betrouwen tot Godt noch zijn uruchten baert. ⁴⁵

Jacob vergelijkt deze stand van zaken met twee schepen die in een aanvaring dreigen te geraken; ons geloof kan als zodanig schipbreuk lijden.

De dagelijkse wandel van de christen moet getuigen van het vaste voornemen een leven van geloof en gehoorzaamheid te leiden. Slechts zij die volharden tot de dood doen blijken dat zij Christus naar waarheid volgen. Het begrip gehoorzaamheid speelt een centrale rol in het leven van discipelschap. Meer nog dan vasthouden aan de juiste leer moet de ware christen leven in 'navolging'.

Also en maect ook dit wordeken / Heere te roepen / geen knechten des Heeren / want niemant en can metter waerheyt Christum eenen Heere geheten / hy en moet hemgehoorsaem wesen. Want oft die lieden uan Brugge seyden / dat den coninck uan Uranckrijck haren Heere ware / daeromme en soudet haren Heere niet zijn / nae dien dat sy den Coninck uan Spaengien onderdanich ende gehoorsaem zijn / want daer mede bewijsen sy / dat den Coninck uan Spaengien haren Heere is: Want soude

⁴³ Fol. 79.

⁴⁴ Fol. 80.

⁴⁵ Fol. 96.

den Coninc uan Urankrijck haren Heere wesen / soo souden sy moeten hier te Brugghe zijn mandamenten ende statuyten onderhouden.⁴⁶

De christenen, gerechtvaardigd door het geloof en door genade,⁴⁷ moeten er desalniettemin op toe zien dat zij zich niet gedragen als ongehoorzame kinderen die daarmee hun rechten verspelen.

ende dat sy door het gelooe de macht hebben ontfanghen Gods kinderen te heeten / so sijn sy oock knechten Gods / omdat sy God moeten dienen ende gehoorsaem zijn / daer de kinderen oock niet ury af en zijn / want de kinderen moeten haren Uader oock dienen ende gehoorsaem wesen...⁴⁸

Gehoorzaamheid beproeft het geloof en is de vrucht van de genade.

De Roore maakt herhaaldelijk melding van specifiek goede werken die de gehoorzame christen moet beoefenen teneinde zijn behoudenis te bewerken. Zorg voor de armen, maant hij de gemeente, deel uw goed met de wezen en heb uw naaste lief. Verschillende malen noemt Jacob het matige gebruik van voedsel; slechts wat redelijkerwijs noodzakelijk geacht mag worden, is aanvaardbaar waar het gaat om eten of drinken.⁴⁹ De christen moet tevens ijverig arbeiden, altijd de waarheid spreken en de kerkgang niet verzuimen. Tenslotte is het de plicht van elke christen om aan de heidenen te verkondigen dat God de Almachtige is.⁵⁰ De uiterst praktische aard van deze aanwijzingen toont hoe dicht leven en verlossingsleer bij elkaar gedacht werden. Het is deze dagelijkse wandel die het werk van genade openbaar maakt en leidt tot het eeuwige leven.

De eigen verantwoordelijkheid van de gelovige verkrijgt in deze steeds weer de nadruk. De gelovige is in de eerste plaats reeds verantwoordelijk om zich tot Christus te keren⁵¹ en hem in gehoorzaamheid te volgen. Daarnaast behoort de gelovige standvastig te zijn.

so wy in hem niet en blijuen / soo ist al uerloren arbeyt / so en conne wy zijn ouerloedige rijckdommen / die hy ons in het hemelsche wesen bereyt heeft / nz deelachtich wesen / want wy zijn Christus deelachtich geworden / ist dat wy het beginsel zijns wesens tot int eynde uast behouden.

⁴⁶ Fol. 142.

⁴⁷ Fol. 40.

⁴⁸ Fol. 42.

⁴⁹ Fol. 43. Cf. also Fol. 69, 117. De Roore lijkt het vasten aan te bevelen, zie fol. 95.

⁵⁰ Fol. 113.

⁵¹ Fol. 65.

Bovendien is het zo dat 'alsulcke Christenen / die in Christo niet en blijuen / afgesneden ende in het Helsche uier geworpen worden'.⁵² De Roore wil hiermee echter niet impliceren dat de verlossing geen werk van genade zou zijn. God is een God van genade en eist geen volmaaktheid zoals het ten tijde van de Wet het geval was. Jacob de Roore weet dat hij in dit opzicht te kort schiet:

Want my is uan herten leet / dat ick niet neerstiger geweest en hebbe / hoe wel dat ic hope dat de Heere alle mijne swackheyt ende ellendicheyt niet gedencken en sal / maer dat hy my door zijn uaderlijke liefde ghenadich sal wesen.⁵³

Vervolging is de normale konsekwentie voor diegenen die Christus willen volgen: 'ende weten dat alle die Godtsalich willen leuen in Christo Jesu / die moete ueruolging lijden'.⁵⁴ Het begrip 'lijdsaemheyt' is een belangrijk aspect in het leven van de discipel van Jezus en wordt steeds vermeld in de kontekst van vervolging. 'Lijdsaemheyt' is de kracht van het geloof.⁵⁵

Aldus bidde ick u mijn lieue Huysurouwe / Dat ghy uwe siele met lijdsaemheyt soect te besitten / ende en wilt u niet al te seer bedroeuue in deze mijne beproeuinghe / de welcke door toelatinge des Heeren gheschiet.⁵⁶

De christen is uiteraard verantwoordelijk om tot op zekere hoogte negatieve omstandigheden te ontlopen,⁵⁷ maar moet vervolging accepteren indien ze onvermijdelijk is. 'Lijdsaemheyt' is niet alleen de plicht van degene die de marteldood gaat sterven, maar moet ook evident zijn bij hen die achterblijven. Niet allen zijn in staat om voor Christus te sterven 'want dat is ghenade by Godt/ seyt Petrus'. Wel is een ieder geroepen datgene te aanvaarden wat op zijn weg komt. Men kent immers pas Gods steunende kracht als men zich in de moeilijke situatie zelf bevindt. De Roore ondervond het als zodanig. Tijdens zijn gevangenschap schrijft hij diverse malen dat hij zich redelijk getroost weet in zijn lijden en zegt dat hij zich er van te voren geen voorstelling van had kunnen maken dat hij zich zo gesteund zou weten.⁵⁸

⁵² Fol. 8.

⁵³ Fol. 128.

⁵⁴ Fol. 19.

⁵⁵ Fol. 50, 145, 146.

⁵⁶ Fol. 4.

⁵⁷ Vergelijk zijn vermaningen om niet te vluchten; echtgenotes van leiders worden er in het bijzonder op gewezen niet bij hun mannen aan te dringen het land te verlaten, doch 'lijdtsaem' te zijn en het gevaar waar ze in leven te aanvaarden. Fol. 106. Het is tevens niet toegestaan de kerkgang bij de Rooms Katholieke kerk te veinzen met de bedoeling vervolging te ontlopen. Fol. 115, 117, 121.

⁵⁸ Fol. 6.

‘Lijdtsaemhey’ is die dingen aanvaarden die God toelaat.⁵⁹ Zelfs als dit lijden tot het uiterste gaat, beseft de gelovige dat het lijden slechts een tijdelijke aangelegenheid is,⁶⁰ terwijl de heerlijkheid die daarop zal volgen van eeuwige duur zal zijn.⁶¹ De mogelijke steun die de gelovige van geloofsgenoten zou kunnen ondervinden is niet toereikend: ‘ende zijt doch lijdtsaem in uwen druck ... denckt dat wy geen sekerhey aen malcander en hebben / want wy moeten doch alle steruen’⁶²

De hoop op de toekomstige heerlijkheid kan niet alle pijn wegnemen - ‘en hebbe ic my niet connen onthouden uan weenen’⁶³ - doch geeft zekerheid omtrent de uiteindelijke verlossing. ‘Lijdtsaemhey’ is als zodanig de weg tot de overwinning. ‘Want als wy lijdtsaem zijn in onsen druc / so ouerwinnen wy / ende en worden niet moede noch mat / al ist dat onse wtwendighe mensche uergaet...’⁶⁴ Deze overwinning impliceert moed en kracht waarvan Judith en Jaël als voorbeelden worden aangehaald. Zoals laatstgenoemde Sisera doodde met een hamer, zo moeten christenen de duivel verslaan met het Woord van God. Moed en ‘lijdtsaemhey’ zijn dus niet elkaars tegenovergestelden maar vullen elkaar aan: ‘Aldus mijn lieue S. zijt altijts cloeck / ende daer toe lijdtsaem’.⁶⁵

De toekomstige heerlijkheid gaat alles wat de gelovige hier mogelijkwerijs zou kunnen verwerven of verduren ver te boven. De Roore gebruikt vaak de beeldspraak van koninkrijk of kroon - ‘ende de Croone der eeren ontfanghen / die God bereyt heeft uoor alle de gene die hem liefhebben ende zijnder toecomste’⁶⁶ - evenals de beelden van witte klederen en palmtakken.⁶⁷ In de hemel wacht de gelovige grote rijkdom.⁶⁸ Toch gaat het niet alleen om heerlijkheid, een kroon en een koninkrijk, ‘want die rechtueerdighe sallen eewelijck leuen want die Heere is haren loon / want de Alderhoochste sorcht uoor haer...’⁶⁹ Omdat de heiligen overwonnen hebben zullen zij voor eeuwig in de tegenwoordigheid van hun Heer vertoeven en een nieuw verheerlijkt lichaam ontvangen⁷⁰ en deelheb-

⁵⁹ Fol. 134.

⁶⁰ Fol. II.

⁶¹ Fol. 6.

⁶² Fol. 6.

⁶³ Fol. 6.

⁶⁴ Fol. 108.

⁶⁵ Fol. 108.

⁶⁶ Fol. 6; vergelijk tevens fol. 34.

⁶⁷ Fol. 148. Dit laatste schijnt in de eerste plaats betrekking te hebben op diegenen die voor Christus zijn gestorven.

⁶⁸ Fol. 8.

⁶⁹ Fol. 11, 12.

⁷⁰ Dit lichaam is volgens De Roore *hetzelfde* doch vernieuwde lichaam dat men op aarde had: ‘dese mijne oogen sullen hem aenschouwen ende gheen ander’. Fol. 60.

ben aan het hemelse brood en drinken uit de hemelse fontein.⁷¹ De Roore lijkt hier de zielelaap te leren: 'want uele die onder der aerden liggen en slapen / sullen wacker worden / sommige totten eewigen leuen / sommige totter eewigher uersmaetheit est schande'.⁷²

Komt men in de brieven van Jacob de Roore nog enige indicatie tegen dat de radikale eschatologische opvattingen van elders in zijn theologie doorklinken? De koning van Spanje komt herhaaldelijk ter sprake doch steeds slechts als metafoor van het koninkrijk van God; nergens impliceert De Roore een waardeoordeel betreffende de legitimiteit van de Spaanse regering in de Zuidelijke Nederlanden. Hoogstens stelt hij dat de vorsten en regenten tot de wereld behoren waartegen de gemeente in geestelijke zin behoort te strijden.⁷³ Hij is in deze meer expliciet betreffende de Rooms Katholieke kerk, welke hij vergelijkt met de vrouw op het beest in Openbaring etc.⁷⁴ dan ten opzichte van de wereldlijke overheden.

Het koninkrijk van God is die regering die haar begin zal hebben ten tijde van de opstanding der doden. De zondaars zullen geoordeeld worden: 'Maer die rechtueerdige sullen bouen die Sterren blincken ... ende metten uerborgen Hemelschen Broode gespijst worden ...'.⁷⁵ Uit alle brieven van Jacob de Roore blijkt zijn vaste overtuiging dat zijn spoedige dood onvermijdelijk is en hij koestert geen enkele verwachting omtrent een mogelijke bovennatuurlijke ingreep. Elke verdere verwijzing naar een imminente gebeurtenis of katastrofe in het huidige tijdsbestek ontbreekt in zijn schrijven. Ter zijner tijd zullen hemel en aarde letterlijk vergaan, doch de tijd is nog niet aangebroken vanwege Gods barmhartigheid ten opzichte van hen die nog geen berouw toonden.⁷⁶ Wat men konkreet mag verwachten in dit leven is de geestelijke vernieuwing van de discipel van Christus, die zichtbaar wordt in een rechtvaardige levenswandel en sociale bewogenheid in de kontekst van de gemeente.

De arrestatie van Jacob de Roore betekende voor de gemeente tevens dat zijn vervanging en verdere vragen omtrent leiderschap urgent werden:

daerom grijpt eenen moet / al ist dat ic u ontnomen ben / uerkiest eenen anderen / siet na eenen Godureesende broeder / die trouwelijk uoor zijnen Godt wandelt / al en heeft hy niet uele / die Heere is rijc / die can

⁷¹ Fol. 12.

⁷² Fol. 32. Cf. Karel Vos, 'De zielelaap en dr. A. Kuyper', in *Theologisch Tijdschrift* (1918).

⁷³ Fol. 112.

⁷⁴ Fol. 87.

⁷⁵ Fol. 33.

⁷⁶ Fol. 94.

geuen / als Zijnen prijs daer in gesocht wort... Uerliest hij het zijne om uwent wille / coemt hem teghemoet met uwe tijtlijke goeden / op dat hy geen tweederley sorghe hebben en moet / want tijtlijke sorghe belet ueel toenemens in geestelijke gauen...⁷⁷

De Roore moedigt de gemeente aan een nieuwe leider te zoeken en als zodanig plaats hij de democratische verantwoordelijkheid bij de gemeente zelf. Anderszijds maant hij hen de financiële ondersteuning van deze persoon op zich te nemen.⁷⁸ De gelovige die tot deze taak verkozen wordt moet de gemeente gewillig dienen en beseffen dat de keuze van de gemeente tevens de roeping van God is: 'want dat is ymmer onse gelooue / dat de uerkiesinge der ghemeynten uan God is so laet ons dan bedencken / heeft ons de Heere daer toe uercoren / om in sulcken wijse uan ons ghedient te wesen'.

Verdere uitvluchten of tegenwerpingen zijn onaanvaardbaar: 'Oft wy alschoon segghen: Daer isser andere / diet beter toe coemt dan my / dat en is geen oorsa-ecke die uoor den Heere ghelt...'.⁷⁹

Er schijnen enkele problemen te hebben bestaan rond de financiële ondersteuning van het leiderschap. De Roore verdedigt met vuur zijn stelling dat de gemeente verantwoordelijk is niet alleen hun leiders maar ook de armen naar vermogen te ondersteunen. Het feit dat de Anabaptisten hoofdzakelijk uit de lagere klassen afkomstig zouden zijn, is hier zeker niet de oorzaak van de problematiek.

Lieue B. men soude hem dicwils laten duncken / datmen uijf ofte ses pontgroot de Ghemeynte ghaue / datmen half bijster zijn soude / maer als men uijfentwintich oft dertich pontgroot uerliest / die uande ouerheyten genomen wort / ofte door ander middelen / so en wortment inde hame-ringhe nauwe gewaer.⁸⁰

⁷⁷ Fol. 89.

⁷⁸ Fol. 100.

⁷⁹ Fol. 100.

⁸⁰ Fol. 90. De doorsnee ambachtsman in Brugge verdiende slechts 18 tot 20 pond gr. VI. per jaar. Vergelijk voor een evaluatie van genoemde bedragen E. Scholliers, 'Lonen te Brugge en in het Brugse Vrije (XVe - XVIIe eeuw),' in C. Verlinden ed., *Dokumenten voor de geschiedenis van prijzen en lonen in Vlaanderen en Brabant* (Brugge, 1972) II, 87 - 160. Het is duidelijk dat na 1550 een aanzienlijk aantal prominente personen tot het Anabaptisme overging in de Leiestreek waar Jacob de Roore predikte. J. Decavele, *De dageraad van de Reformatie in Vlaanderen 1520 - 1565* (Brussel, 1975) I, 530 ff.

Verdere indicaties in de brieven van De Roore suggereren dat hij zich herhaaldelijk richt tot hardwerkende welgestelde burgers.⁸¹

De leider moet van zijn kant zijn plichten ten opzichte van de gemeente prioriteit verlenen boven aardse besommeringen en moet zich niet laten afleiden door overmatige zorgen rond bedrijfszaken.

Ende also minderen de geestelijcke gauen / daer sy behooren toe te nemen / ende men en crijcht geen en lust om de Cudde Christi de hant te bieden / ende haer te weyden / met het gene datmen uanden Heere ontfangen heeft.⁸²

Leiders van de gemeente werden bovendien nog geconfronteerd met de verleiding om naar veiliger oorden te trekken. De Roore lijkt hier niet geheel consequent zijn standpunt te bepalen. Hij vermaant leiders vooral het land niet te verlaten alhoewel hijzelf reeds maatregelen getroffen had om naar Kleef te verhuizen. De Roore tracht deze stand van zaken niet voor de gemeente te verbergen en verklaart: 'Want hadde de Gemeynthe niet geweest / ick dencke wel / dat ick in het lant uan Cleef gebleuen hadde...'⁸³ Als een leider het land verlaat, betekent dit het lijden voor de gemeente. Hij vermaant de leiders 'dat ghy sout willen eens recht ghedencken die arme kinderen / die ghy lieden in grooten ellende achterlaten sult...'⁸⁴ Men zou immers ook niet zijn eigen kinderen in de verdrukking achterlaten om er zelf op vooruit te gaan: - des te meer behoort men zich om de geestelijke kinderen te bekommeren.

Het leiderschap is een levenslange verantwoordelijkheid. De Roore schrijft, 'Nu mocht ghy lieden by u selue dincken: Ick heb lange tijd de Gemeynthe gedient / een ander mach nu oock dienen.'⁸⁵ Dit zou echter niet tekenend zijn voor het ware leiderschap. De waarachtige leider moet het voorbeeld van Christus navolgen die zijn hele leven gaf, 'niet een Jaer of twee / maer alle de dagen zijns leuens / want hy is ghehoorsaem geweest totten doot.'⁸⁶ Eventuele deserteurs worden aan het weinig verheven voorbeeld van Mozes of van Jona herinnerd en aan de loflijke houding van een Jesaja of een Elisa. Bovendien heeft het ontlopen van het leiderschap desastreuze gevolgen: 'Gelijc als icker onweerdich bin-

⁸¹ Dit is duidelijk het geval bij Pauwels van Meenen aan wie hij zijn zevende brief richt, fol. 95. Zie Verheyden, *Anabaptism in Flanders*, 66. Pauwels van Meenen heeft De Roore hoogstwaarschijnlijk ook ondersteund tijdens zijn gevangenschap. Fol. 58.

⁸² Fol. 97.

⁸³ Fol. 106.

⁸⁴ Fol. 99, zie tevens fol. 102 en 103.

⁸⁵ Fol. 99.

⁸⁶ Fol. 99.

nen mijnen tijt ooc ghesien hebbe / die haer seluen al te seer weygerden / maer ten is haer niet wel uergaen.⁸⁷

De opvattingen van De Roore omtrent de gemeentestruktuur komen in zijn brieven niet duidelijk naar voren. Hij noemt bisschoppen, herders, leraren, dienaars en diakenen,⁸⁸ doch gewoonlijk beperkt hij de discussie tot hen die de gemeente dienen en het woord onderwijzen, zonder een duidelijk onderscheid te maken betreffende de verschillende ambten, uitgezonderd het ambt van de bisschop. Hij richt zich steeds tot leiders in het meervoud en spoort hen aan de eenheid te bewaren.⁸⁹ Het is merkwaardig in het licht van het feit dat men in Vlaanderen zeker een tekort ondervond aan juist deze vorm van leiderschap, dat De Roore dit onderscheid ten aanzien van het bisschopsambt handhaaft terwijl hij bovendien zelf die titel vermijdt. Waarom accepteert De Roore impliciet een episcopale structuur, terwijl hij expliciet een meer democratische vorm van leiderschap voorstaat? Dit blijft alsnog onduidelijk.

Een ander onderwerp dat met een zekere frequentie in zijn brieven besproken wordt, is de problematiek rond de ban. Het is niet ondenkbaar dat Jacob vanwege zijn recente ervaringen in Friesland, de gemeente maant tot een voorzichtig optreden in dit verband: 'want men can so wel te hart zijn in het straffen als te saechte'.⁹⁰ Verschillende malen waarschuwt hij hen zich verre te houden van allerlei twisten.⁹¹ Mocht een broeder of zuster van het rechte pad dwalen, dan behoort de gemeente alles in het werk te stellen deze persoon terug te winnen, alvorens men overgaat tot het toepassen van de ban. Als dit laatste echter noodzakelijk blijkt, moet de gemeente er voor waken niet halfslachtig te zijn in het mijden van de zondaar.⁹² Het is de taak van de gemeente de ban uit te spreken en het is dus niet in de eerste plaats een privilege voorbehouden aan de oudsten. Excommunicatie kan slechts plaatsvinden als de kwestie door heel de gemeente gehoord is.⁹³ Het doel van de ban is steeds educatief en wordt toegepast met het oog op mogelijk berouw bij de zondaar.

Hoewel het in dit kader onmogelijk is een volledige vergelijking te maken met de theologie van Menno Simons, mag voorlopig gesteld worden dat de theologie van Jacob de Roore duidelijk parallel loopt met de leer van deze belangrijke Doperse leider. Menno Simons wordt nooit bij name genoemd in de brieven van

⁸⁷ Fol. 100.

⁸⁸ Fol. 100.

⁸⁹ Fol. 101.

⁹⁰ Fol. 10, cf. also Fol. 103.

⁹¹ Fol. 137.

⁹² Fol. 56.

⁹³ Fol. 32. 105. Vergelijk de Fries/Vlaamse konflikten hierboven aangehaald.

De Roore.⁹⁴ Toch hoeft men niet ver te zoeken om duidelijke overeenkomsten te zien in het gebruik van de Schrift,⁹⁵ de opvattingen rond verlossing en 'lijdt-saemhey', de visie op de erfzonde⁹⁶ en de gemeentestructuur.⁹⁷ Desalniettemin ontdekt men verschillende typisch Vlaamse kenmerken. De Roore bevestigt de Triniteitsleer, doch stelt zich uiterst voorzichtig op ten aanzien van verklaringen waar de Schrift over zwijgt. De Roore gebruikt de term 'Drieëenheid' dan ook niet. Zoals vele Vlaamse Anabaptisten benadrukt Jacob de Roore de noodzaak van het lijden met meer klem dan zijn noordelijke broeders dit deden. De Vlamingen schonken tevens meer aandacht aan het gezag van de leek binnen de gemeente. De conflicten in Friesland moeten De Roore wel bevestigd hebben in deze stellingname. Discussies rond meningsverschillen betreffende de erkenning van aanstellingen van oudsten komen niet voor. Gedeeltelijk zal dit te verklaren zijn door de zware vervolgingen in de Zuidelijke Nederlanden, maar toch moet er ook zeker op de duidelijke betrokkenheid en verantwoordelijkheid van de leken gewezen worden. De impliciete financiële informatie toont een sociale structuur die dit nogmaals onderstreept.

Uit de brieven van Jacob de Roore mag gekonkludeerd worden dat hij niet eenvoudigweg de leer van Menno overnam, maar dat er reeds sprake is van (om een beeld van Gadamer te gebruiken) 'Horizontverschmelzung', waarbij de specifieke Vlaamse karakteristieken niet verloren zijn gegaan.

⁹⁴ De enige leider die genoemd wordt is Sebastian Franck. De Roore zegt betreffende zijn inquisiteur: 'Ende datmen haer wilde bewijzen met Sebastiaen Francken Cronijck/ dat was maer een ketterboec'. Fol. 84.

⁹⁵ Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496-1561)* (Neukirchen-Vluyn, 1973) 52, 61. Cornelius Krahn, *Menno Simons (1496-1561). Ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Taufgesinnten* (Karlsruhe, 1936) 105, 107.

⁹⁶ Krahn, *Menno Simons*, 131. Er is discussie rond de leer van Menno Simons betreffende de erfzonde. Zie John Horsch, *Menno Simons. His Life, Labors, and Teachings* (Scottsdale, 1916) 79.

⁹⁷ Keeney, *Dutch Anabaptist Thought and Practice*, 45 ff.

Het Hongaarse 'Boekje betreffende de ware christelijke doop'

De Vlaamse herkomst en de theologische betekenis

Inleiding

Midden augustus 1569 schreef een arts in Warschau de volgende brief aan Franz Dávid, de leider van de opkomende unitaristische beweging in Transsylvanië:

Geachte Franz Dávid, godgeleerde, die in het openbaar het Evangelie van Jezus Christus, de Zoon van God, heeft verkondigd in de steden van het vorstendom Transsylvanië; de genade en vrede van God zij met u in Jezus Christus, onze Heer.

Geliefde broeder in de Heer: De eerwaarde Wolf Gyulai, die ons onlangs bezocht, vertelde mij veel bemoedigends betreffende het wondervolle werk dat de almachtige God, de Vader van onze Heer Jezus Christus gedaan heeft in Transsylvanië en Hongarije; dat het Evangelie van zijn gezegende en heilige Zoon, die gekruisigd werd, duidelijk en zuiver gepredikt wordt en dat de heilige tekenen van de Kerk tezamen gevierd worden. Dit heeft mij en vele andere Christenbroeders grote geestelijke vreugde gegeven. Want wij zijn gezamenlijk, wij hier en u daar, deelgenoten in de erfenis en de eeuwige hemelse zaligheid van het Evangelie van God, de Vader van onze gekruisigde Heer Jezus Christus, de ware Messias.

Geliefde broeder, wij zijn ook deelgenoten in deze genadegave, overeenkomstig de grote liefde van de almachtige God, de Vader van Jezus Christus. Maar wij die in de plaats wonen waar ik verblijf, hebben geen prediker die ons in het ware en onversneden woord van God kan onderwijzen. Om die reden zoeken wij steun in het lezen van heilige geschriften voor onze geestelijke bemoediging. Daarom heb ik een geschrift verworven dat werd samengesteld door enkele geleerde Christenbroeders en martelaren in de Duitse Lage Landen, en dat de uitleg bevat van de doop van onze Heer Jezus Christus en van die van de Antichrist. Ik vatte het plan op dit geschrift uit de Vlaamse taal in zuiver Duits te vertalen. Ik zend u dit toe, geliefde broeder, opdat het daar gepubliceerd zou kunnen worden. Want de boekdrukkers hier willen slechts allerlei soort van bijgeloof en verachten de waarheid van de Heer. Ik doe dit in de hoop dat u, nadat u de tekst op de waarheid onderzocht en verbeterd hebt, deze wilt laten afdrukken. Want dat zou zeker zeer nuttig en vruchtbaar zijn voor de uitverkorenen

van God die de Duitse en Hongaarse taal kennen, zowel in ons gebied als in andere landen. De godvruchtige en geleerde mannen die dit werk samenstelden in de Duitse Lage Landen, zouden uw werk in dezen ook zeer op prijs stellen. Want onder hen worden velen, opdat het ware geloof stand zal houden, gekroond met de kroon van het martelaarschap, en zij getuigen op deze wijze in het openbaar voor de hele wereld van God, de Vader van onze heer Jezus Christus, de gekruisigde Zoon. Want Babylon is een groot loogvat en de walgelijke Antichrist verslindt de onschuldigen. Ver geef mij alstublieft dat ik uw liefde voor mij op deze wijze afweeg, want wij kennen elkaar niet eens. Ik doe het vanwege mijn vurige geestelijke verlangen dat alle mensen de waarheid en het woord van de Heer leren kennen; en dat zij de ene ware en waarachtige God, de Vader van onze Heer Jezus Christus, zijn gekruisigde Zoon, de ware Messias zullen leren kennen, in wie, alleen in Hem, wij het eeuwige leven hebben (Joh. 17). Ik vraag u ook, geliefde broeder of u, als u andere geschriften over dit onderwerp kent in het Duits of in de klassieke talen, ons daarin wilt laten delen. Wij brengen u daarvoor onze christelijke dank en zullen ervoor betalen met geld.

De almachtige God zij met u. Dat zijn gezegende Naam onder u geheiligd moge worden, en wij voor eeuwig gered mogen zijn. Amen.

Geschreven te Warschau in het jaar 1569 op de dag van augustus de 19de.

In de gekruisigde Jezus Christus, de Zoon van God, Uw dierbare

Sandor Wilini, arts, etc.

Wilini, Gyulai, Dávid

Noch de arts Wilini, noch de eerwaarde Wolf Gyulai komen naderhand opnieuw voor in de voornaamste bronnen die op de Reformatie in Oostelijk Centraal Europa betrekking hebben. Ondanks dat mogen wij aannemen dat zij deel uitmaakten van de onderling verschillende groepen radicalen die, verspreid over dit gebied, bestonden en ertoe bijdroegen dat het een toevluchtsoord van religieuze verdraagzaamheid was in het begin van de tweede helft van de zestiende eeuw. Wilini's naam en het feit dat hij Warschau slechts zijn verblijfplaats ('*ahol én lakom*') noemt, doen veronderstellen dat hij oorspronkelijk uit Wilno in Lithauen kwam. In Wilno bestond een grote gemeenschap met antitrinitarische gevoelens, en vandaar kwamen waarschuwingen tegen de 'doperse plaag'.¹

¹ Stanislas Kot, *Socinianism in Poland* (Boston, 1957) 20; *idem*, 'Ausbruch und Niedergang des Täuferturns in Wilna', *Archiv für Reformationsgeschichte*, 49 (1958),

Aan de andere kant wordt in enkele bibliografische bronnen² beweerd dat Wilini van Italiaanse oorsprong was, hoewel daarvoor geen bron wordt aangevoerd. Als hij een arts van Italiaanse oorsprong was, dan lijkt het bijna zeker dat hij persoonlijk George Biandrata heeft gekend, of tenminste van hem heeft geweten: de leider van de opkomende antitrinitarische beweging in zowel Polen als Transsylvanië.³ Het lijkt dan vreemd dat hij Franz Dávid benaderde met een Duitse vertaling van dit boekje in plaats van Biandrata. Aan de andere kant was de kinderdoop tegenover de volwassenendoop een van de geschilpunten die tot een breuk hebben geleid tussen Dávid en Biandrata in de late 70-er jaren, en het kan zijn dat, zoals Antal Pirnát heeft verondersteld⁴ deze verschillen al tegen 1569 duidelijk begonnen te worden voor intimi als Wolf Gyulai.

In ieder geval suggereert het feit dat Wilini nog steeds schrijft dat meer dan tien jaar nadat in Polen een antikinderdoopsgezind antitrinitarisme van de grond was gekomen - zijn groep geen gebruik kon maken van predikers of drukpersen, dat hij en zijn groep niet behoorden tot de hoofdstroming van radicalen in Polen. Dit kan betekenen dat er in Polen kleine groepen waren die het midden hielden tussen de Moravische Dopers aan de ene en de Rakowse Antitrinitariërs aan de andere kant.⁵

Wat de eerwaarde Wolf (Farkas) Gyulai betreft, zijn titel zou op een of andere soort wijding kunnen wijzen, hoewel die ook gewoon gebruikt kan zijn om respect uit te drukken in de brief. Zijn naam is beslist Szeklers of Hongaars en kan aangeven dat hij uit Gyula kwam, een stad ten zuiden van Debrecen en ten westen van Cluj (Kolozsvár). Dit kan echter niet met zekerheid worden gezegd, omdat Gyula (Julius) een zeer algemene voornaam is in die streek, en daarom kan de naam ook slechts betekenen dat Wolf de zoon is van Gyula. Over hem is verder niets bekend.

Het onderzoek naar Franz Dávid is omvangrijk geweest, waaraan wij niets

212-216; Gottfried Schramm, 'Protestantismus und städtischen Gesellschaft in Wilna', *Jahrbuch für Geschichte Osteuropas* XVII (1969) 187-214.

² Cf. Tibor Klaniczay en Béla Varjas, eds., *Régi Magyarországi Nyomtatványok 1473-1600* (Budapest, 1971) No. 284, p. 305; No. 292, p. 310.

³ Het artikel 'Biandrata' in Jenő Zoványi en Sándor Ladányi, eds., *Protestáns Egyháztörténe Lexicon* (Budapest, 1977) 81 v.

⁴ Antal Pirnát, 'Dávid Ferenc' Könyvecske az igaz keresztyéni keresztségről és annak német eredetjéről', *Irodalomtörténeti Közlemények* LVIII (1954) 299-308.

⁵ Cf. Robert Friedmann, 'The Encounter of Anabaptists and Mennonites with Antitrinitarianism', *Mennonite Quarterly Review* XXII (1948) 139-162; Leonard Gross, *The Golden Years of the Hutterites* (Scottsdale, Pa., 1980) 150-163. Dat er zelfs in de zeventiger jaren van de 16e eeuw nog vele verschillende groepen radicalen in Polen waren, die later verdwenen of samengebracht werden in de unitarische beweging, is duidelijk aangetoond door James Miller, 'The Origins of Polish Arianism', *Sixteenth Century Journal* XVI (1985) 229-256.

kunnen toevoegen. Hier moet echter in het kort worden aangegeven dat Dávid omstreeks 1569 pas kort geleden definitief een voorstander was geworden van de antitrinitarische zaak en dat hij aan het begin van een proces stond waarin gedurende de volgende tien jaar zijn religieuze inzichten steeds radicaler zouden worden.⁶ Hij werd hierbij niet alleen beïnvloed door George Biandrata, maar ook door Lucas Egri⁷ en Gáspár Heltai⁸ die de hongaarse, en waarschijnlijk ook de duitse versie van het boek publiceerde dat hier onderwerp van bespreking is.

Het tijdstip van deze gebeurtenissen is veelbetekenend, want Dávid had pas kort daarvoor een boek gepubliceerd dat duidelijk tegen de kinderdoop, zo niet dopers van inhoud was.⁹ Het lijkt daarom waarschijnlijk dat zich, evenals in Polen, een dopers unitarisme zou hebben ontwikkeld in Transsylvanië, en dit werd slechts verhinderd door de merkwaardige politiek van godsdienstige verdraagzaamheid in dat gebied.¹⁰ In ieder geval markeren de jaren van 1569 tot 1571 het hoogtepunt in de experimenten in de Transsylvaanse beweging binnen het kader van bescherming van de godsdienstvrijheid.

De vertaling

Zoals wij hiervoor al zagen, vroeg Wilini aan Dávid het boek op de waarheid te onderzoeken en in het Hongaars te vertalen. Zoltán Trócsányi heeft, uitgaande van de stijl en de grammatica, betoogd dat de vertaling eerder door Heltai dan door Dávid zelf werd gemaakt.¹¹ Dit standpunt werd echter verworpen door Antal Pirnát.¹² Ik kan de essentiële kenmerken van de zestiende-eeuwse stijl en grammatica niet beoordelen en voor ons doel is dat hier niet van belang. Maar

⁶ Cf. Antal Pirnát, *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren* (Budapest, 1961) 135-187.

⁷ Géza Kathona, 'Lukács Egri Antitrinitarius-anabaptista Nézetei', *Irodalomtörténeti Közlemények* LXXV (1971) 403-425.

⁸ William Toth, 'Trinitarianism versus Antitrinitarianism in the Hungarian Reformation', *Church History* XIII (1944) 255-268.

⁹ *De Regno Christi* (1569), dat een wijdlopige paragraaf 'De Paedobaptismo' bevat.

¹⁰ Cf. Ludwig Binder, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts* (Wien, 1976); Ekkehard Volkl, 'Möglichkeiten und Grenzen der konfessionellen Toleranz dargestellt am Beispiel Siebenbürgens im 16. Jahrhundert', *Ungarn-Jahrbuch* IV (1972) 46-58. In dit opzicht dient eraan herinnerd te worden dat er ook in de unitarische beweging zelf een splitsing ontstond, en dat de radikale partij in die splitsing, de zg. 'Szombatosok' of Sabbatisten de anti-kinderdoop traditie voortzetten.

¹¹ Zoltán Trócsányi, 'A Könyvetske Az Igaz Keresztényi Keresztségről', *Magyar Nyelv* XI (1915) 227 v.

¹² Pirnát, 'Dávid Ferenc...', 304 v.

Pirnát's gevolgtrekkingen, die ook de inhoud van een herziene uitgave in beschouwing nemen - die op een vergelijking van de Duitse en de Hongaarse teksten gebaseerd is - lijken van beide het meeste gewicht te hebben.

De Hongaarse versie van het boek draagt de volgende titel: 'Een boekje over de ware Christelijke doopen en hoe de Paus op de Antichrist lijkt, met veel werk uit de bijbel, verzameld en op orde gebracht door vrome geleerden die, nadat zij dit boek hadden geschreven als martelaren geleden hebben in de Duitse Lage Landen. Voor de opbouw van en als antwoord op de leer over God. Jerem. 4: 'Ontgint u nieuw land en zaait niet tussen de doornen' (1570). De bewoordingen die door Wilini in zijn begeleidende brief aan Franz Dávid worden gebruikt, dat het boek samengesteld was door geleerden in de Duitse Lage Landen ('mellyet egybe gyűjtöttenec also Nemetországban valami keresztyéni tudós atyafiak és Martiromoc'), doen sterk vermoeden dat het boek een ongepubliceerd manuscript was.

Het boekje is verdeeld in vijf delen en heeft de vorm van een dialoog tussen een student en zijn leraar. Terwijl de Hongaarse versie nog volledig bestaat, rest er slechts een beperkt aantal bladzijden van de Duitse versie.¹³ De meeste van deze bladzijden hebben betrekking op het vierde deel van het boek. Er is echter nog voldoende van de Duitse vertaling over om gegronde gevolgtrekkingen te kunnen maken betreffende de soort vertaling die Dávid produceerde. Op zijn zachtst gezegd: Dávid deelde niet de moderne wetenschappelijke opvattingen omtrent het respect voor andermans werk. In zijn werk uit 1569 bijvoorbeeld, getiteld 'De Regno Christi / De Regno Antichristi' pleegt Dávid duidelijk wat wij tegenwoordig plagiaat noemen op het werk van Michael Servetus 'Christianismi Restitutio'.¹⁴

In het werk dat wij hier onderzoeken vertaalde Dávid zelden letterlijk en bovendien maakte hij toevoegingen, wanneer hij het nodig vond; ook liet hij gedeelten weg. Op die plaatsen waar hij aan de tekst toevoegde, herhaalde hij meestal gewoon de standpunten die al aan de orde waren geweest of voegde er soms nog een voorbeeld of verduidelijking aan toe. Om die reden is de Hongaarse tekst een beetje langdradiger dan het Duitse of het Vlaamse origineel.

Antal Pirnát heeft de twee teksten reeds nauwkeurig vergeleken. Wij geven

¹³ Toen hij dat in 1954 schreef, rapporteerde Antal Pirnát dat van de Duitse versie 66 bladzijden leesbaar waren in het enige bestaande gemutileerde exemplaar dat in de Szechenyi Nationale Bibliotheek in Budapest werd aangetroffen. Toen ik in 1981 in die bibliotheek werkte, waren slechts ongeveer 60 bladzijden leesbaar. Een aantal bladzijden waren toen samengeplakt, zodat voor de lezer twee kanten verloren gingen. Ik neem aan dat zij kunnen worden gescheiden zonder het papier te beschadigen, doch slechts door een ter zake deskundige in een laboratorium.

¹⁴ Cf. István Borbély, *A Magyar Unitárius Egyház hitelvei a xvi. században* (Kolozsvár, 1914).

hierna slechts twee staaltjes die laten zien hoe Dávid toevoegde aan en wegliet uit de Duitse tekst in zijn Hongaarse vertaling.

Voorbeeld 1: Toevoeging aan de tekst.

2. Darnach / Rechte hoffnung in die wahrheit Gottes durch Christi zu empfangen alle gütter des himlischen erbtheils.

2. Annac utánna hoz igaz lelki reméanseget, az Wr Jésum Christusbán, az Istennes igaz voltában, reménűen, Hogy as ő szent igéretiben igaz és álhatatos leszen, és meg adia mind azzokat, mellyeket meg ígért Iésum Christusbán, Es hogy az menyey boldogságnac örökségében felvéssen.

Voorbeeld 2: Verkorting van de tekst.

Meister / Ja Recht / Sie seyn drumb zu loben / das sie die kinder nicht zum Abendmal des Herrn zulassen: aber damit zeygen die an / Das sie kinder für vnuerstendig achten / vnd für die halten / die keynen glauben haben: Wie denn auch solches war ist / Vnd die heilige schrift zeyget solches an / Vnd die erfarenheit beweysset es auch.

Jünger / Sie sagen aber / die kindertauffer / das die kinder in der innerlich schuel durch das heiligen Geyst erleuchtet vnd verstendig gemacht / vnd dazu auch gelerret werden.

Meister / Du hast oben von Iohanna und Ieremia gehört / wie sie durch den heiligen geist erleuchtet sein worden: Aber dier zweyer jre fürgab kan nicht zu eyner gemeynen regel gemacht vnd gebraucht werden. Welcher Prophet oder Apostel hat ye ein wort von diser innerligen schuel gesagt / In welcher Gott / durch seinen Geyst die kinder solt erleuchten vnd leren? Es ist in Gottes wort diese opinion nicht begriffen / Sondern sie ist ein menschliche fantasey vom Antichrist erfunden / vnd auffgebracht. Drumb / So die Kindertauffer / die kleynen kinder für verstendig vnd glaubig achten vnd halten / So thun sie vnrecht / das sie die kinder des Abendmals des herrn berauben / und jnnen des selbige nicht lassen zuckomen. Denn welche einen rechten glauben in iesum Christum haben / vnd durch den Geyst zu einem leybe mit allen glaubigen getaufft seyn / Die können nicht von dem abendmal des Herrn abgewendet werden. Den / nach dem sie ein leyb vnd ein brodt mit allen glaubigen seyn / So müssen sie auch mit den selbigen seines brods theylhafftig seyn.

Jünger / Ist auch dieses irchen exempel vorhanden / Das yemand solches gethan hatte?

Mester: Ebben igazan czelekesznec, hogy az *Wr* vaczoriai nem osztóattyac a gyermekczeknec: Mert aual aszt ielentic, Hogy a gyermekczec tudatlanos és hit nélkü vlóc: Mikképpen hogy igaz is ez: Mert az Istennek igéié bizonsagot teszen rólla, Es vgyan szomunkel meg látyuuc, hogy vgy vagyon. Ezokaért ertettlenül czeleköszneca pápázóc, Miért hogy aszt mondiác, Hogy a gyermekczeknec hitec és szent Lelkec vagyon, De mind azon által nem osztogattyác nekic az *Wr* Vaczoriai. Holot azoknac valo az *Wr* Vaczoraia, kic hisznec, és kiket az *Wr* nac lelke megszállott és kiket vissel és hordoz a hiw keresztyénecek egy testé téssen.

Tanyit: Vagyoné arról valahol valami régi példa, Hogy valki eszt művelte volna?

De geschiedenis en de theologie van de tekst

Wegens de klaarblijkelijke vrijheden die Dávid zich veroorloofde met de tekst, is het moeilijk het theologische karakter van het boek in te schatten in verhouding tot die vragen, waar wij toevoegingen van de kant van Dávid kunnen verwachten. Daarom kan, terwijl de theologie van het boek, evenals de taal, zeer goed samengaan met een gematigd unitarisme, niet eenduidig worden beweerd dat dit de bedoeling van de schrijvers was.¹⁵ Maar wel kan gezegd worden dat in die gedeelten die met het Duits kunnen worden vergeleken, Dávid de bedoeling van het origineel niet heeft veranderd en slechts de bewoording voor de godheid wijzigde. Waar in de Duitse tekst eenvoudig 'Gott' staat, heeft de Hongaarse tekst 'Wr Isten' (de Here God). Verder kwam een milde vorm van antitrinitarisme voor onder de Vlaamse Dopers,¹⁶ dus lijkt het waarschijnlijk dat het milde unitarisme in dit boek de bedoeling van de schrijvers zeker uitdrukte.

¹⁵ Het werken met dit document vereist een zeker gevoel voor humor, als wij zien dat wij ons in wezen moeten beperken tot een Hongaarse bewerking van een Duitse vertaling van een Vlaams origineel. De situatie doet denken aan die van de oorspronkelijke verteller in Umberto Eco's, *De Naam van de Roos*. Hij schrijft: 'Welbeschouwd waren er bitter weinig redenen die mij ertoe konden bewegen mijn Italiaanse vertaling van een obsceen neogotische Franse versie van een zeventiende-eeuwse Latijnse editie van een tegen het eind van de veertiende eeuw door een Duitse monnik in het Latijn geschreven werk aan de drukpers toe te vertrouwen' (ed. Amsterdam, 1984) 10.

¹⁶ Cf. Martha J. Reimer-Blok, 'The Theology of the Flemish Anabaptists', *Bulletin, Vereniging voor de Geschiedenis van het Belgisch Protestantisme* VIII (1979) 303-312. Christophorus Sandius, *Bibliotheca Antitrinitariorum* (Freistadt, 1684).

Het feit dat de aantekeningen in de kantlijn tweemaal verwijzen naar de 'Chronicon' van Philippus Melanchthon,¹⁷ stelt ons in staat het originele geschrift te dateren tussen 1560 en 1569. Deze aantekeningen kunnen natuurlijk door Franz Dávid zijn toegevoegd, maar er zijn redenen om het waarschijnlijker te achten dat zij al deel uitmaakten van het origineel. Want hoewel Dávid zich zeker vrijheden veroorloofde met de aantekeningen in de marge, toch waren die minimaal. En als hij zich zulks permitteerde, ging dat in de richting van verbeteringen van de verwijzingen. De Duitse tekst heeft bijvoorbeeld, met betrekking tot de bewering dat bisschop Augustinus bepleitte dat de avondmaalsteken van brood en wijn aan kinderen zouden worden toegediend tegelijk met de doop, als aantekening in de kantlijn: 'Besihe Eras. Rotterd. in seiner Apologia an den Bischoff zu Hispalis'.¹⁸ In de Hongaarse tekst liet Dávid de verwijzing naar Erasmus vervallen en gaf de originele bron heel nauwkeurig: 'Agoston Barat es Pispéc DE PECCAT. mer. & remi. lib: I cap: 20 & alias'.

De verwijzingen naar de 'Chronicon' van Melanchthon werden gegeven om de bewering te steunen dat de kinderdoop een nieuwigheid was van paus Victor I¹⁹ in het jaar 193. Men zou daarom hebben verwacht dat, als hij zich op dat punt vrijheden met de aantekeningen in de kantlijn zou hebben veroorloofd, Dávid de originele bron voor deze bewering zou hebben gegeven, wat niet moeilijk geweest zou zijn, omdat Melanchthon heel open was over de bronnen voor zijn werk.

Als men de kontekst beschouwt, wordt het zelfs minder waarschijnlijk dat de verwijzing naar Melanchthon door Dávid toegevoegd zou zijn. Het protestantisme in Hongarije en Transsylvanië had pas kort daarvoor (1564) een pijnlijke splitsing beleefd tussen de Augsburgse en de Zwitserse richtingen. De jonge unitarische beweging bevond zich vooralsnog binnen het calvinistische kamp en vertegenwoordigde een geradicaliseerde versie van het Calvinisme. Het is daarom niet waarschijnlijk dat, gezien zijn publiek, Dávid een verwijzing zou

¹⁷ *Chronicon Carionis: latine expositum et auctum multis et veteribus et recentibus historiis, in narrationibus rerum Graecarum, Germanicarum et Ecclesiasticarum*, gedrukt in Bretschneider, ed., *Corpus Reformatorum*, Vol. XII, (Halis Saxonium, 1844) 711-1094.

¹⁸ Het werk, waarnaar hier wordt verwezen, is de 'Apologia ad Monachos quodam Hispanos', gedrukt in de Leidse uitgave van de werken van Erasmus, *Desiderii Erasmi Roterdami Operum Omnium Tomus Nonus* (1706) 1015-1092. (Ik wil Prof. Augustijn danken voor zijn hulp bij het vinden van dit werk). Veelbetekenend is dat Herman van Vleckwijk goed bekend schijnt te zijn geweest met speciaal dat werk van Erasmus. Cf. *Het Bloedig Tooneel of Martelaerspiegel der Doops-gesinde of Weereloose Christenen*, Boek II, (Amsterdam, 1685) 447.

¹⁹ Het is interessant dat de sabbatistische doperse leider in het Habsburgse gebied, Andreas Fischer, ook deze paus Victor aanwees als de schuldige die de dag van de eredienst van de sabbath naar de zondag verplaatste.

hebben gegeven naar een geschrift van Melanchthon en nog minder naar 'Luthers boek over het gebed'²⁰ dat eveneens, op een andere plaats in de kanteekeningen voorkomt.

Bovendien is de verwijzing naar het werk van Melanchthon overbodig, omdat twee andere kronieken, die van Platina²¹ en die van Polydorus²² met hetzelfde doel worden aangehaald. Wij moeten daarom concluderen dat de verwijzingen al in de oorspronkelijke tekst stonden.

De tekst zelf leidt ook tot de gevolgtrekking dat de schrijvers van het boek Melanchthon gelezen hebben. Want de kijk op de kerkgeschiedenis die in het boek wordt geboden, volgt op een aantal plaatsen het algemene schema van Melanchthon en verschilt hier en daar alleen in de waardebepaling - positief of negatief - van bepaalde ontwikkelingen. Dit is niet de plaats om aan een grondig onderzoek van Melanchthon te beginnen. Maar als wij de samenvatting van Peter Fraenkel²³ voor lief nemen, dan zien wij dat in Melanchthons visie de kerkgeschiedenis zekere wetmatigheden of tendensen volgde.

De kerk is het gevolg van de menselijke verdorvenheid en begon daarom (als deel van Gods verlossende werk) bij Adam en Eva. De kerk is een minderheid, een restant, gehaat door de meerderheid. Waarheid en dwaling bestaan tegelijkertijd binnen de kerk in alle tijden, hoewel de kerk van de apostelen wordt beschouwd als het zuiverste tijdperk en een model voor hervorming voor alle tijden. Dat er leerstellingen, gewoonten of tradities bestaan binnen de kerk, maakt deze noch waar noch onwaar; zij moeten worden getoetst aan de apostolische norm. De verwording die oorspronkelijk gering was, wordt buitengewoon schadelijk en duivels als die later definitief gestalte heeft gekregen. Daarenboven wordt de waarheid van twee kanten aangevallen: door hen die beweren er niets mee gemeen te hebben, en door hen die beweren haar aan te nemen, doch er niet naar handelen.

Naklanken van deze fundamentele gedachten kan men overal in het boek 'Over de ware christelijke doop' vinden. Het begrip 'de rest die trouw blijft' wordt bijvoorbeeld herhaaldelijk gebruikt om te betogen tegen de voorstelling

²⁰ Mogelijk een verwijzing naar 'Ein Betbuchlein' van Luther (1522)

²¹ Bartholomaeus Platina, *Opus in vitas summorum pontificum* (Venetië, 1479).

²² Dit is mogelijk een verwijzing naar een werk van Polidoro Vergilio (1470-1555), een Italiaan, die het grootste deel van zijn volwassen leven in Engeland doorbracht. Deze Polidoro is het bekendst door zijn werk over de Engelse geschiedenis, maar men weet ook dat hij een kroniek over de christelijke oudheid heeft geschreven. Hoe wijd de verspreiding van dit boek was, is niet bekend. Maar dit toont wel aan, dat zijn boek tenminste in Vlaanderen circuleerde. (Ik dank Prof. Paul O'Grady, historicus op het gebied van de Engelse Reformatie, voor de gegevens over Polidoro).

²³ Peter Fraenkel, *Testimonia Patrum: The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon* (Genève, 1961) 71 vv.

dat de waarheid bij de meerderheid berust. De pauselijke kerk is voorzeker een vervallen kerk; de kerk van de antichrist. Maar dit verval vond niet plotseling plaats. Er kleefden reeds fouten aan de apostolische kerk; dat wordt duidelijk uit Paulus' brieven en het verhaal van Ananias. De kinderdoop was een geleidelijke ontwikkeling. Die begon met paus Hyginus, die peetouders ging voorschrijven²⁴ en verder de idee ontwikkelde dat de doop zelf de zonde uitwist en die tenslotte zijn hoogtepunt vond bij paus Victor I die, door deze gedachten met de beste bedoelingen toe te passen, besloot dat kinderen evenals volwassenen gedoopt behoorden te worden.²⁵ Het boek vertelt ook dat de waarheid omtrent de doop van de linkerzijde door de Papisten en van de rechterzijde door de Spiritualisten wordt aangevallen.

Er kunnen meer voorbeelden worden gegeven. De invloed van Luther en de Augustijnse traditie op het doperdom in de Lage Landen wordt nog onderzocht. Maar deze studie geeft aan dat die invloed er zeker was. De benadering van het boek is stellig biblicistisch, waarbij het Nieuwe Testament de voorkeur heeft boven het Oude Testament ('...wij letten op het Nieuwe Testament voor ons voorbeeld en niet op het Oude Testament...'). In dit boek dat ongeveer 300 zeer korte bladzijden bevat (minder dan 100 woorden per bladzijde; ik schat dat het niet meer dan 60 foliobladzijden in handschrift zou omvatten), worden ongeveer 770 verwijzingen naar de bijbel gegeven. Hiervan verwijzen slechts ongeveer 100 naar het Oude Testament. Van de verwijzingen naar het Nieuwe Testament betreft meer dan de helft Matteüs, Johannes, de Handelingen en de Romeinen.

Eén passage in het boek vergunt ons een kostelijke blik op de plaats van de

²⁴ Dit is een nogal verbazingwekkende uitspraak betreffende de paus Hyginus, omdat over zijn pontificaat bijna niets bekend is. Zelfs de precieze data van zijn pontificaat zijn niet met zekerheid bekend. Zou er onder deze Dopers een overlevering hebben bestaan waarvan wij niet weten? In de marginalia wordt voor deze uitspraak geen bron opgegeven, wat ongebruikelijk is voor dit boek, wanneer historische feiten worden weergegeven. Zouden de schrijvers een of andere reden gehad kunnen hebben voor het weglaten van hun bron in dit geval? Als deze uitspraak volkomen een gissing is geweest van de kant van de schrijvers, waarop zou die dan gebaseerd kunnen zijn? Zonder enige gevolgtrekking te maken en in het achterhoofd houdend dat dit een uitdrukkelijk anti-Munsters boek is, herinneren wij eraan dat Bernhard Rothmann in het eerste hoofdstuk van zijn 'Restitution' beweert dat ongeveer 100 jaar na Christus' hemelvaart leugens de waarheid in de kerk gingen verdringen. ('Dann ammentrendt hundert jar na der upvart Christi hefft de Wahrheit mothen wikenn, und de logenn den platz beholdenn...'). De data die de traditie aan het pontificaat van Hyginus verbindt, zijn 136-140.

²⁵ Naar het inzicht van Menno Simons werd de kinderdoop pas algemeen toegepast tijdens het pontificaat van Innocentius I Cf. Menno Simons, *Opera Omnia Theologica* (Amsterdam, 1681) 16.

gemeente in het denken van de schrijvers bij de uitleg van de bijbel. Als de leraar door de student wordt gevraagd waarom God in het Oude Testament een teken (de besnijdenis) koos, dat meisjes uitsloot, antwoordt hij: 'De Heilige Schrift bevat niets over deze vraag; ik kan dus alleen maar zeggen hoe mijn eigen opvatting is. Maar mijn uitleg moet getoetst worden door Gods Heiligen die door de Geest van God worden geleid...'.²⁶ Dit toont aan dat de schrijvers goed begrepen dat er een behoefte bestond om vragen te behandelen die in de bijbel niet direct aan de orde komen. Bovendien, dat in het bijzonder bij deze vragen een grote mate van relativiteit wordt verwacht, maar dat verscheidene gezichtspunten van nut kunnen zijn voor de gemeente en moeten worden onderkend door die gemeenschap.

In het algemeen is de theologie van het boek gegrond op de duidelijke gedachte dat God is als een liefhebbende vader. Het is eenvoudig Gods natuur niet om onschuldige kinderen te veroordelen. Het is eerder zijn natuur hun liefde en medeleven te betonen. Dit was op zijn beurt ongetwijfeld het resultaat van de liefdesbanden binnen het gezin onder de Dopers die deze soort theologie ontwikkelden. Dit ondersteunt de conclusie van de historicus John Klassen, die de liefdesband in gezinsrelaties onder de Nederlandse Dopers zich wat eerder ziet ontwikkelen, dan door J.L. Flandrin voor het vroeg-moderne Europa als geheel wordt aangenomen.²⁷

Het is waarschijnlijk onmogelijk met zekerheid vast te stellen wie de schrijvers van het boek waren. Wij hebben al gezien dat het gedateerd kan worden in de jaren zestig van de 16e eeuw. Zowel Wilini in zijn brief als de titelpagina zeggen slechts dat het boek geschreven werd door vrome geleerden die later martelaren werden in de Duitse Lage Landen. Dit rechtvaardigt daarom dat wij de auteurs zoeken onder de Vlaamse Dopers.

Toen ik in eerste instantie de vraag omtrent het schrijverschap van het boek begon na te gaan, ging ik voorbij aan het meervoud en speurde naar één schrijver in het bijzonder. Hoe meer ik echter aan het boek werkte, hoe meer ik begon aan te voelen dat het inderdaad door een groep was geschreven. De herhalingen in

²⁶ Zijn antwoord was niet bepaald vindingrijk. Hij doet ons de suggestie aan de hand dat God ons wellicht iets probeerde te leren over 'broederschap'. Maar het feit dat de vraag gesteld werd, doet vermoeden dat toen het boekje geschreven werd, de plaats van de vrouw in de doperse gemeenschap een veelbesproken onderwerp was.

²⁷ John Klassen, 'Women and the Family among Dutch Anabaptist Martyrs' (binnenkort te publiceren in de *Mennonite Quarterly Review*. Ik dank Prof. Klassen dat ik zijn studie in manuscript mocht gebruiken); J.L. Flandrin, *Families in Former Times* (Londen, 1979) is van mening dat affectieve familiebanden niet algemeen werden tot vlak voor 1600. Cf. ook Michael Anderson, *Approaches to the History of the Western Family (1500-1914)*. Dit wordt echter bestreden door Steven Ozment, *When Fathers Ruled* (Cambridge, 1983).

de delen zijn talrijk, op sommige plaatsen is het betoog ongelijkmatig en enigszins onsamenhangend. En de diepgang van het betoog, evenals het peil van geleerdheid dat uit de marginalia blijkt, verschilt aanzienlijk van deel tot deel.

De kanttekeningen, die niet alleen verwijzen naar de reeds genoemde boeken, maar ook naar de werken van Sebastian Franck (die in de Hongaarse versie achterwege gelaten zijn) en ook naar andere werken,²⁸ geven aan dat de schrijvers goed opgeleid en belezen waren, enigszins vertrouwd met Latijn en Grieks.

Een groot deel van het boek moet zijn geschreven als een reactie op de gezichtspunten van de David-Joristen, nadat dezen hun ideeën en praktijken begonnen te vergeestelijken.²⁹ Het stemt bijvoorbeeld overeen met Nikolaas Meynderts van Blesdijk, waar het de vijanden onderkent als 'Papisten en Lutheranen', en er zijn nog nauwere overeenkomsten. Blesdijk betoogde bijvoorbeeld dat, als de apostel Paulus de doop van de doden toeliet bij de Corinthiërs, 'het niet slechts een misbruik van de instelling van Christus, doch een duidelijk bijgeloof was hoeveel te meer zou dan de doop van de levende kinderen van een gelovige moeten worden toegelaten, gegeven het Oudtestamentische voorbeeld dat door de besnijdenis ook de kinderen het teken van het verbond ontvingen?'.³⁰ In dit boek wordt I Cor. 15 in het bijzonder uitgelegd om te bewijzen dat Paulus het dopen van de doden niet toestond, en wordt grote moeite gedaan te bewijzen dat de doop totaal niets gemeen heeft met de besnijdenis. Het onderscheid in het boek tussen een zuiver 'historisch' geloof en een 'reddend' geloof weerklinkt ook in de Davidjoristische leer, hoewel dit natuurlijk niet tot de David-Joristen beperkt is.

Het betoog in het boek, dat wij in de geschriften van Origenes, waar hij aantoonst dat de kinderdoop door de apostelen werd overgeleverd, met een vervalste tekst te maken hebben,³¹ schijnt ook van Blesdijk afkomstig te zijn.³² En het

²⁸ Een aantekening in de kantlijn vermeldt naar ik aanneem, de verwijzing naar een boek 'Loco Communes Eckij Latomam'. Ik heb niet kunnen ontdekken aan welk werk dit refereert.

²⁹ Helaas ben ik nog niet in staat geweest deze Davidjoristische geschriften persoonlijk te bestuderen. Wat hier volgt, is gegrond op een zeer stimulerend artikel van James M. Stayer, 'Davidite vs. Mennonite', *Mennonite Quarterly Review* LVIII (1984) 459-476.

³⁰ *Ibidem*, 468.

³¹ *Student*: Maar Doctor Origenes zei vanouds dat de apostelen aan de moederkerk het gebruik van de kinderdoop hebben gegeven.

Leraar: Het is onjuist dat Origenes dit zei; het is een latere toevoeging die door de papistische Antichrist werd geschreven (...)

Herman van Vleckwijk, in zijn twistgesprek met Broeder Cornelis in de gevangenis, beweerde ook dat er verdraaiingen in de tekst van het Nieuwe Testament en in die van de kerkvaders zaten. Cf. *Martelaerspiegel*, 448 en 449.

³² Stayer, 'Davidite vs. Mennonite', 468.

vijfde deel van het boek is bijzonder openlijk gericht tegen de soort van vergeestelijking van de sacramenten zoals die onder de David-Joristen werd aangetroffen. En natuurlijk de vorm van het boek zelf, een dialoog, zou als bewijs voor een wisselwerking met de David-Joristen kunnen gelden, omdat David Joris zelf deze vorm tenminste dertien keer gebruikt heeft.³³

Anderzijds is het moeilijk vol te houden dat het boekje qua benadering menist is. Er is geen enkele verwijzing naar Menno Simons (hoewel zijn motto, 1 Cor. 3:11, in de tekst voorkomt) en evenmin wordt er nadruk gelegd op de tekenen van de ware gemeente: lijden en martelaarschap.

Van de Vlaamse Dopers die wij kennen, lijkt het het meest aannemelijk dat het boek voortgekomen is uit de kring van Jacob de Roore en Herman van Vleckwijk.³⁴ Deze gissing kan niet alleen ondersteund worden door hun gematigde unitarische leer, maar ook door de datum van hun martelaarschap.³⁵ Van Vleckwijk was, in het raam van de gehele radicale reformatie, een betrekkelijk onbelangrijke figuur; zijn unitarische ideeën waren zeer gematigd. Desalniettemin komt hij voor in bronnen als de *Bibliotheca Antitrinitariorum* van Sandius. Dat wordt begrijpelijker als we aannemen dat in antitrinitarische kringen in Polen een literaire traditie aan zijn naam verbonden was. Aan de andere kant is het zeer de vraag of deze mannen, of enige andere ons bekende Vlaamse Doper, de soort opleiding hadden genoten die wij voor een werk als dit mogen veronderstellen.³⁶

³³ Cf. Hans J. Hillerbrand, ed., *Bibliographie des Täufern 1520-1630* (Gütersloh, 1962), nrs. 2977, 2984, 3005, 3020, 3029, 3032, 3055, 3105, 3126, 3139, 3149, 3179 en 3180. James Miller (op. cit., 247) vermeldde dat Hieronim Krzyzanowski in Krakow in 1567 een boekje publiceerde, *Rozmowa o Krzczeniu dziatek malych*, een anti-doperse verhandeling, waarin de Doper geschetst wordt in de dialoog, alsof hij de semi-magische gedaanteverwisseling aanvaardt die tweeweg wordt gebracht door de besprenkeling met water tijdens de doop en dat hij daarom gepijnigd wordt door de gedachte dat hij nog onwaardig is voor de doop. Hoewel dit natuurlijk geen invloed kan hebben gehad op het boekje dat hier aan de orde is, kan het wel een sterke invloed hebben gehad op het feit dat Wilini en consorten er zo geestdriftig over waren, omdat het precies dezelfde kwesties behandelt en sterke argumenten aanvalt die Krzyzanowski aandraagt.

³⁴ Een aantal redeneringen die door De Roore en Van Vleckwijk worden gebruikt in hun geschriften vanuit de gevangenis, komen overeen met die in dit boek.

³⁵ Beiden werden in de late herfst van 1569 terechtgesteld. Misschien behoorde dit boek, in handschrift, tot hun bezittingen en werd het op de ene of andere manier verworven door Wilini, die daar op bezoek kan zijn geweest. Als er maar één exemplaar van het handschrift heeft bestaan, zou dat verklaren waarom het boek niet vaker vermeld is met betrekking tot het Vlaamse Anabaptisme.

³⁶ Jacques d'Auchy was een geleerd man, maar hij werd in 1559 gedood en had sinds 1558 in de Nederlanden in de gevangenis gezeten. Het is echter mogelijk dat dit boek later door anderen samengesteld werd aan de hand van aantekeningen of verspreide bladen die d'Auchy had nagelaten. De manier waarop het materiaal werd samenge-

Een slotvraag die uit deze studie naar voren komt, is of het mogelijk is dat er in Vlaanderen of de Nederlanden omstreeks 1560 een (geheime) godsdienstige kring van geleerden bestond die, hoewel vreedzaam Melchioritisch-dopers, noch Davidjoristisch, noch Mennist was.

(vertaling: J. Zondervan)

voegd, en hun toevoegingen, zouden het nogal onsamenhangende karakter kunnen verklaren dat uit sommige delen van het boek blijkt. Herman van Vleckwijk, hoewel niet een geleerde in formele zin, scheen de twistpunten van de geleerden zeker door te hebben. Waarschijnlijk kende hij ook wat Latijn en misschien Grieks. Met andere woorden; het lijkt toch dat deze kring de meest waarschijnlijke bron is geweest voor het schrijverschap onder die Vlaamse Dopers die wij nog kennen.

De portretten van Menno Simons

Toen G.J. Boekenooogen zich zeventig jaar geleden aan de taak zette de portretten van de friese hervormer Menno Simons te identificeren en te beschrijven, kwam hij op een totaal van 63.¹ Twee daarvan werden volgens hem ten onrechte als portretten van Menno beschouwd, terwijl later bleek dat zijn eigen nr. 1, een schilderij uit de 16e eeuw dat in de Doopsgezinde Kerk te Utrecht hangt, evenmin een portret van Menno is (zie *Doopsgezinde Bijdragen* 6 (1980) 206). Desondanks heeft Boekenooogen zeer degelijk werk verricht zodat de lijst van de 60 overgebleven nummers nog steeds een bijna volledig overzicht geeft van alle portretten uit de periode tot 1917, in totaal ruim 300 jaar.² Uiteraard hebben na 1916 kunstenaars en sponsors, vooral in de Verenigde Staten en Canada, zich opnieuw door Menno Simons laten inspireren. Een nauwkeurige telling zou misschien wel tot honderd portretten (inclusief die van Boekenooogen) komen.³

Belangrijker dan het aantal is de vraag naar de belangstelling voor het onderwerp. Ongetwijfeld zijn de meeste portretten in opdracht vervaardigd. Het is zeer waarschijnlijk dat Jan Luiken werd gevraagd een paginagroot portret te maken voor de editie op folioformaat uit 1681 van de *Opera Omnia Theologica*, alle theologische werken van Menno Simons. Een recent portret, de houtsnede van Warren Rohrer, werd in opdracht gemaakt ter gelegenheid van Menno's 400e sterfdag. Toch is het ook duidelijk dat de kunstenaars belangstelling voor hun onderwerp hadden. Menno's gelaatstrekken op het portret van Jan Luiken verraden de invloed van het werk van Jan van de Velde, maar de vooraanstaande plaats van de bijbel op het portret van Luiken is zijn eigen ingeving. Warren Rohrer noemde het door hem vervaardigde portret 'een persoonlijk getuigenis

¹ G.J. Boekenooogen, 'De portretten van Menno Simons', *Doopsgezinde Bijdragen*, LIII (1916) 3-106.

² Nauwkeurig onderzoek zou ongetwijfeld nog enkele varianten en onbekende portretten aan het licht brengen. Een daarvan is afgebeeld in Johann Groning, *Historie der heutigen Religionen* (Hamburg, 1711) 192.

³ Uitgesloten zijn commerciële artikelen als lepeltjes, kopjes, wandborden, gebruik voor reclamadoeleinden en ook T-shirts. Over de artistieke waarde van de portretten op wandborden en glas in lood is discussie mogelijk. Boekenooogen heeft legpenningen wel opgenomen. Indien wij eveneens hiertoe hadden besloten, zou een reproductie van de gedenkpenning Ver. Doopsgez. Gem. Haarlem (1784-1984) met de 'achteromkijkende Menno', ontworpen door Joos van Vlijmen, in aanmerking gekomen zijn.



Irvin B. Horst

Foto: Klaas Koppe

— meer een symbool van Menno Simons' verdiensten dan een zo nauwkeurig mogelijk geschilderd portret'.⁴

De portretten hebben, zo kunnen we wel stellen, een symbolische betekenis. Maar een symbool van wat? Om deze vraag te kunnen beantwoorden, moeten we terugvallen op de persoonlijke visie van de auteur of de indrukken van de toeschouwer. In zijn algemeenheid kunnen we zeggen dat Luiken Menno heeft geschilderd als een wilskrachtige prediker wiens hart door de bijbelse boodschap werd aangesproken. Jacobus Burghart, wiens portret in de vorige eeuw meermalen is gecopieerd, laat Menno als een piëtist zien. Kunstenaars geven een weergave van het geestelijk klimaat van hun tijd. Het is daarom niet verwonderlijk dat Arend Hendriks de psychologische kant benadrukte. In 1961 maakte Warren Rohrer een expressionistische interpretatie. Dit portret is vooral in jongerentijdschriften afgebeeld.

Belangrijker dan het aantal is de artistieke kwaliteit. Het is ietwat ironisch hierover te spreken in verband met de portretten van een leidsman van vervolgde discipelen van Christus die 'Wederdopers' werden genoemd. De portretten zijn echter uit een latere periode toen Menno's volgelingen zich al aan de wereld hadden aangepast en zij geen afkeer meer hadden van de cultuur of van materieel gewin. Boekenoogen wijst erop dat de meeste portretten door ervaren kunstenaars zijn vervaardigd. Christoffel van Sichem, die het oudst bekende portret omstreeks 1610 maakte, was een bekend en bekwaam portretmaker. Hij was rooms-katholiek, waarschijnlijk de reden waarom hij een satirische afbeelding van Menno maakte. Jan van de Velde, Jan Luiken en Romeyn de Hooghe beheersten allen uitstekend het etsen op een koperen plaat. Jacobus Burghart is weliswaar tamelijk onbekend, maar zijn portret is in kunstzinnig opzicht het beste. De versieringen langs de rand maken van Menno een edelman of een duitse geestelijke.

Al met al zijn de portretten zeer subjectieve interpretaties van Menno, terwijl sommige zelfs zeer romantisch zijn. Het portret van Arend Hendriks is enerzijds zeer knap gemaakt, maar anderzijds wellicht een te wereldse interpretatie. Het stelt de leegheid van bepaalde aspecten in de 19e eeuw duidelijk aan de kaak. Het is het begin geweest voor een nieuw verstaan van Menno. Daarentegen is het portret van Tom Shenk uit 1975 weer een terugval naar de oude Burghart-traditie. Met andere woorden, we wachten nog steeds op het portret waarop Menno vooral wordt afgebeeld als een dynamisch leider van de Doopsgezinde Broederschap die geen heerser maar dienaar wilde zijn.

De 24 portretten die hier zijn afgebeeld, zijn in navolging van Boekenoogen ingedeeld in drie groepen of families. Ook houden we zijn nummering aan. Zes

⁴ Rodney E. Houser, 'Menno Woodcut interpreted', *Youth's Christian Companion*, 43/5 (6 feb. 1962) 7.

portretten zijn na 1916 vervaardigd en hebben dus geen nummer. Twee hiervan behoren tot de 'familie' Van Sighem. De andere portretten (Harder, Hendriks, Rohrer en Shenk) zijn recente interpretaties. We spreken de hoop uit dat deze selectie een overzicht van het verleden zowel als van het heden mag bieden.

(vertaling: D. Visser)

De relatie van Menno Simons met de Premonstratenzers

Bevestigingen, herzieningen en nieuw bewijsmateriaal

De meeste van de conclusies, die getrokken worden in mijn eerste opstel over dit onderwerp¹ zijn bevestigd door aanvullend bewijsmateriaal. Enkele veronderstellingen moeten herzien worden, maar de correcties doen niets af aan de bewering dat Menno Simons sterke banden had met de orde der Premonstratenzers.

In Friesland en Brabant was de orde der Premonstratenzers overheersend en Pingjum en Bolsward hadden premonstratenzer kloosters. Witmarsum moest wel bijna automatisch onder premonstratenzische jurisdictie vallen, maar het feit dat Menno Simons eerst pastoor was in Pingjum en dan in Witmarsum, is voldoende bewijs voor de premonstratenzische jurisdictie over Witmarsum. Deze redenering werd ter contrôle voorgelegd aan Benjamin T. Mackin, O. Praem., abt van de St. Norbert Abdij te De Pere, die antwoordde 'dat Witmarsum een parochie was, die behoorde aan de abdij der Norbertijnen is een zeer betrouwbare bewering'. Uitgaande van dit feit kan men heel veilig de conclusie trekken, dat Menno Simons tenminste 12 jaar voor de Premonstratenzers werkte. Als regel stelden de Premonstratenzers geen priesters aan zonder een premonstratenzische training. Indien de abt niet tevens een bisschop was kon hij Menno niet gewijd hebben, maar hij kon zich tot een bisschop van zijn keuze wenden 'aan wie hij zijn man voorstelde' voor wijding (Abt van St. Norbert). Zo zou het mogelijk zijn dat de bisschop van Utrecht Menno gewijd heeft, omdat hij tot dat doel was uitgenodigd, maar Menno zou ook naar Utrecht gebracht kunnen zijn voor die handeling (zoals Krahn en Brandsma opperen).

De tijdstippen, die ons in het verleden in verwarring gebracht hebben, kunnen nu meer betekenis krijgen. Het is heel wel denkbaar dat hij op negenjarige leeftijd (toen hij, naar men mag aannemen, zijn belangstelling voor het priesterschap geuit heeft) naar de kloosterschool van Vinea Domini (in Pingjum of Bolsward) ging. Dan zou hij het novitiat in het klooster begonnen zijn in 1515 of 1516 (het jaar dat door enkele bronnen als het tijdstip van zijn wijding genoemd wordt). In elk geval zou hij op de leeftijd van twintig jaar geïnstalleerd kunnen zijn als diaken, maar niet als priester. Alleen in zeer uitzonderlijke gevallen kon iemand voor zijn dertigste gewijd worden. Het is ook belangrijk om te

¹ 'The spiritual roots of Menno Simons' in: *Mennonite Images: Historical, Cultural and Literary Essays Dealing with Mennonite Issues*, H. Loewen ed. (Winnipeg, 1980) 51-59.

weten, dat alleen op de professie van plechtige geloften (de handeling die de kandidaat in het volledig lidmaatschap van de orde inleidt) de premonstratenzer orde een voorstel tot wijding zou overwegen. Wij hebben blijkbaar het punt bereikt waar wij op grond van bijkomstige aanwijzingen kunnen beweren dat Menno Simons een Premonstratenzer was. (Ik heb deze veronderstelling voorgelegd aan B.T. Mackin voor een kritisch kommentaar en hij bevestigde na bestudering van mijn these de fundamentele betrouwbaarheid van mijn bewijsvoering).

De opleiding van Menno Simons

De man die zich zo negatief heeft uitgelaten over de opleiding van Menno Simons,² kan ons nu misschien zelfs helpen om bewijsmateriaal toe te voegen aan ons betoog omtrent Menno's opleiding. Hardenberg zei: '*Zij die de kloosters verlieten* (curs. G.K.E.) zonder studie en zonder juist begrip, of die autodidact zijn, hebben veel schade toegebracht aan de kerk. Zo iemand is een zekere Menno Simons, die ik kende als plattelandspriester'. Wat van belang is voor ons is, dat Hardenberg Menno kende en hij bevestigt dat Menno Simons *in een klooster was, maar dat hij die instelling verliet* (curs. G.K.E.). De rest van Hardenbergs betoog kunnen we terzijde laten, zelfs voordat enig bewijs voor Menno's opleiding is aangetoond. De *Opera Omnia* zijn voldoende om iedere criticus te overtuigen dat Menno een redelijk goede ontwikkeling had. Als zijn relatie met de Premonstratenzers enige geloofwaardigheid heeft gevonden, dan kunnen wij nu met een redelijke betrouwbaarheid vermoedens uiten over zijn opleiding.

B.T. Mackin (O. Praem.) die ook historicus is,³ gaf enkele nuttige aanwijzingen met betrekking tot dit onderwerp: 'Als het mogelijk is vast te stellen of een vrij stevige gissing te wagen tot welke abdij hij behoorde, dan zou men ook kunnen stellen, dat zijn theologische studies voorafgaand aan zijn wijding in die abdij plaats vonden. Abdijen zijn ingericht als seminaries waar men intern verblijft, gewoonlijk zal een Norbertijn, die voor het priesterschap studeert in zijn eigen klooster opgeleid zijn. Die opvatting van een klooster met seminarie zou zeker al bestaan van de tijd van St. Norbertus af (1120-1134)'. Tenslotte merkte de abt op: 'Ik denk dat het bestaan van het klooster in Pingjum (*Vinea Domini*) voldoende bewezen geacht mag worden uit het onderzoek van Backmund. Dus zouden uw veronderstellingen over Menno Simons, dat hij behoorde tot dat klooster heel aannemelijk zijn. Ook de veronderstellingen dat hij zijn seminariestudies in diezelfde abdij volbracht, zouden heel aannemelijk zijn'.⁴

² B. Spiegel, *A.R. Hardenberg* (1869), geciteerd in: C. Krahn, *Dutch Anabaptism* (Scottsdale, Pa., 1981) 170.

³ Petit/Mackin, *The Premonstratensian Order* (1963).

⁴ B.T. Mackin, abt, in zijn geschreven beoordeling van mijn opstel.

De Premonstratenzers waren geleerde priesters en in de 12de en 13de eeuw waren zij zeker de meest ontwikkelde communiteit in Europa. In de veertiende eeuw verloren zij hun zendingsijver, maar de scholen en bibliotheken bleven in tact tot de Reformatie zo vele schatten verwoestte. In zijn *History of the Norbertines*, beschrijft *Petit* (O. Praem.) de situatie waarin de premonstratenzer communiteit zich intellectueel ontwikkelde. Als de dagelijkse diensten geëindigd waren, trokken de kannuniken zich terug in hun vertrekken. De studenten voor het priesterschap bestudeerden hun theologie opdat zij geleerde priesters zouden zijn en de oudere mannen namen hun boeken voor geestelijke lectuur ter hand om heilige priesters te worden. De bibliothecaris deelde gewoonlijk de boeken van de H. Schrift uit, de geschriften van de kerkvaders of de werken van de latijnse schrijvers Cicero, Horatius, Vergilius en Ovidius, want de 12de eeuw was een periode van intense, intellectuele renaissance, de voorbereiding van de verbazende bloei van de dertiende, de Gouden Eeuw.

Erschijnt een zware nadruk gelegd te zijn op theologie en filosofie en zoals we zien, waren ze niet bang om Cicero en Horatius te lezen. Blijkbaar waren dit geen saaie studies. De vraag is, werd die starre academische training gehandhaafd? Uit wat wij weten, was blijkbaar de sfeer van geleerdheid niet verloren gegaan, maar heeft wel de secularisatie de zendingsijver tenietgedaan. De regels van het seminarie der Premonstratenzers in Keulen, geschreven in 1618 voor abt Christoph waren op de oude traditie gegrond en bleven tenminste in tact tot 1818. Het programma behoudt, naast gebed en handenarbeid, een zware nadruk op theologie en filosofie.

In de morgen, na de vroege oefeningen, gaan de studenten naar hun vertrek om te studeren:

8 - 9 v.m. colleges filosofie

9 - 10 v.m. colleges theologie

1 - 2 n.m. colleges filosofie

2 - 3 n.m. colleges theologie

3 - 4 n.m. disputaties filosofie

4 - 5 n.m. disputaties theologie

De schrijver houdt vol, dat in de Abdij van Keulen de teruggang van de theologie begon in de achttiende eeuw⁵ Wij kunnen slechts raden hoe goed het onderwijs kan geweest zijn in de 16de eeuw in Vinea Domini, de abdij gevestigd in Pingjum en later verhuisd naar Bolsward. Maar aangezien Bolsward een belangrijk en welvarend centrum was, zou het ongebruikelijk zijn als de premonstratenzische instellingen de sterke traditie van hun orde niet gehandhaafd hadden.

⁵ *Analecta Premonstratensia II: Das Seminarium Norbertinum in Köln* (Tongerloo, Typis Abbatiae, 1926) 244-245.

Tenslotte zullen we ook Menno zelf moeten horen over zijn opleiding, zijn natuurlijk bittere woorden over zijn onwetendheid in de Schriften, maar wij moeten dat met een korreltje zout nemen en ons in elk geval realiseren dat hij in 't bijzonder verwijst naar zijn gebrek aan bijbelkennis. Er zijn plaatsen in de *Opera Omnia* die niet alleen een onderwijsachtergrond verraden, maar die zelfs laten zien, dat hij door zijn gelijken erkend werd. A Lasco had Menno een Doctor der Anabaptisten (wat hij niet was) genoemd, maar wij kunnen dit zeker lezen als een teken van eerbied voor het intellect van zijn tegenstander en diens logische uiteenzettingen in het debat. En waar Menno A Lasco 'den Hooghgeleerden' noemt, zoals hij zei 'nae gemeyne eerbaerheit', kunnen wij aannemen dat beide mannen serieus waren toen zij deze aanspreekvormen gebruikten. Er is ook geen aanduiding van minderwaardigheid in Menno's geschrift 'Aen den Geleerden':

ende wil my nu tot u keeren, o gy geleerden, gy die u laet duncken, dat gy der hemels Sleutelen hebt....en wil u al te samen Roomschen, Luyterschen en Swingelschen over dese volgende Articulen vermaent hebben....Gy ende ick hebben hier voortijds in eenderley roepinge, ampt ende dienst gestaen ende ick bekenne vry uyt dat ick in allen mijn studeren van der jonckheyt aen in prediken ende singen niet dan een ydel, luy en lekker leven gesocht hebbe...⁶

Met ander woorden: Menno maakt hier aanspraak op gelijkheid met 'de geleerden' en hij wijst zelfs op zijn lange weg van studie van zijn kindertijd af. Hij beweert dat hij een opleiding heeft gehad, die hij in alle waarschijnlijkheid kreeg op Vinea Domini, de premonstratenzer abdij in Pingjum/Bolsward.

Zijn er enige in 't oog springende premonstratenzische invloeden?

Deze vraag zou verdere en zorgvuldige studie en analyse behoeven, er zijn echter enkele belangwekkende punten die opgemaakt kunnen worden uit wat wij op dit moment weten.

Het avondmaal was een belangrijke reden voor Menno's uitgang uit de Rooms-Katholieke kerk en de Premonstratenzers verdedigden, meer wellicht dan enige andere orde, de zuiverste vorm van de leer der transsubstantiatie. Wij weten van Menno's worsteling met die vraag en van zijn uiteindelijke verwerping van de transsubstantiatie. Terwijl Menno een leerstuk omtrent het Heilig Avondmaal verwerpt, leert hij zijn nieuwe gemeente de hoogste eerbied voor en waardering van dat sacrament - de heilige handeling van Enigheid - die in

⁶ *Opera Omnia*, 59-60.

Doopsgezinde gemeenten (in grote meerderheid) gebruikt geworden is en nog is tot op de huidige dag. Er is een dogmatisch verschil tussen Menno's interpretatie van het Avondmaal en de opvatting der Premonstratenzers, maar het gevoel voor de gemeenschap en voor de handeling van enigheid heeft een sterke gelijkenis:

O liefvelijcke vergaderinge en Christelijcke Bruyloft in den welcken geen ongesoutene schandelijcke spotterye en onnutte liedekens, maer dat vrome Christelijcke leven, vrede, eenigheydt onder alle broederen, daer toe oock dat verblydende Woordt der Godlijcker genaden, sijn heerlijcke weldaden, gunst, liefde, dienst, tranen, bidden, kruys en doodt met liefvelijcker dancksegginge in Godsaliger blijdschap voorgedragen en vermaent wert'.⁷

De premonstratenzische nadruk op de kracht van het Avondmaal om vrede en eendracht aan de gemeenschap te brengen, mag op verschillende wijze verwoord zijn door Menno's leerlingen, maar de nadruk en het gevoel voor de ervaring zijn hetzelfde. Pruisische en Russische Doopsgezinden gebruikten de term 'to Eenigheit goane' (ter Enigheid gaan). De Premonstratenzers beelden Norbertus, de 'dienaer van vrede en eendracht' uit, terwijl hij de avondmaalsbeker vasthoudt in de handen van twee tegenstanders die de beker aanraken. Natuurlijk vierten alle christenen het avondmaal, maar zij leggen niet allen zo'n sterke nadruk op dit gebruik 'als een teecken der Christelijcker liefden, der eenigheydt en des vreesdes in die Gemeynthe Christi'.⁸

Er is ook een parallel in het verwerpen door de Premonstratenzers van het gebruik van geweld in hun zendingswerk en Menno's uiteindelijk vredesstandpunt, een verwerping van alle geweld. Er is een analogie tussen Norberts nadruk op: 'Zielszorg' en vredestitichten en Menno's ideaal van vredestitichten. Norbert was onvermoeibaar in zijn pogingen om ruzieënde ridders, die zich onophoudelijk in oorlogen stortten, te verzoenen, maar hij vond het moeilijk om een vredelievende wereld te scheppen. Menno daarentegen ontdekte dat er zelfs in de vredesgemeente eindeloze ruzies konden zijn en ook hij was daarover enigszins teleurgesteld. Wij mogen wel vragen, waar Menno zijn vredesidee werkelijk vandaan had? Hij kreeg dit zeker niet van de zuidelijke vleugel van het dopendom, omdat die vleugel geen eensluidende stem omtrent deze vraag had. Menno vertelt ons ook dat hij geen gemeenschap met die vleugel had:

Middelaer tijt begaf het hem, doen ick omtrent een Jaer aldaer gewoont

⁷ *Ibidem*, 27.

⁸ *Ibidem*, 468.

hadde, dat vast ettelijke met der Doope inbraeken, maer van waer die eerste aenvangers quamen, of te huys behoorden, en wie sy eygentlyk waren, is my noch tot op deser uren onbekent geweest, hebse oock mijn leefdage niet gesien.⁹

Zijn vredesstandpunt zou twee wortels kunnen hebben: zijn reactie op Munster en mogelijk de norbertijnse traditie, die hij een stap verder bracht naar weerloosheid, hoewel hij duidelijk erkende dat geweld noodzakelijk is en dat Caesar zelfs door de gelovigen gesteund moet worden:

Daerom bidden wy u, Ogy fondamenten der Aerden... dat gy uwen dienst ende Ampt voeren wilt in Aertsch tijdelijcke Regimenten, tot welcken gy geroepen zijt, want wy begeeren van gantscher herten den Keyser te geven dat des Keysers is ende Godt te geven dat Godt is, Matt. 22:21.¹⁰

Maar de nieuwe gemeente verwerpt het gebruik van oorlogswapens:

Onse Wapenen en zij geen wapenen daer mede dat men Steden ende Landen verwoest, Mueren ende Poorten breekt ende dat menschelijke bloedt als water vergiet, maer het zijn Wapenen daer mede dat men dat Geestelijk Rijk des Duyvels verstoort, dat godloos wesen in de Conscientien der menschen te niete doet ende de steenige harde herten verplet dewelcke haer leefdage van den Hemelschen Douwe des Heyligen Woords noyt bedroopen zijn geweest; wy hebben en kennen ook anders geen wapenen meer, dat weet de Heere, al souden wy in duysent stucken verscheurt worden ende so veel valsche getuygen tegen ons opstonden als 'er gras op 't velt en zant aen den oever der zee is'.¹¹

Een laatste vergelijking die ik zou willen trekken is die tussen Norberts en Menno's opvatting van dienst en de nadruk op eigen redzaamheid van dienaren, waar mogelijk. Zoals we gezien hebben, waren premonstratenzische priesters erop getraind om geheel onafhankelijk te zijn in hun dienst. Hun priesters kregen een minimale ondersteuning, de rest van hun inkomen kwam uit handarbeid. Wij weten dat Menno zijn land bewerkte om aan de kost te komen. Of dat de praktijk was in de 16e eeuw of alleen maar een traditie doet niet terzake. Hoe het zij, Menno denkt zeker dat het een goede gedachte is en dat in de Vredesgemeente, de gemeente die hij stichtte, dienaren indien enigszins mogelijk, niet van iemand afhankelijk moesten zijn:

⁹ *Ibidem*, **3; f. 257.

¹⁰ *Ibidem*, f. 11-12.

¹¹ *Ibidem*, f. 55.

Den Godt die haer door sijn genade geschapen, verlost, wedergebaert ende in sijnen dienst geschickt heeft van gantscher herten toebetrouwen- de de sorge haerder tijdelijken nootdruft, haer selven door des Heeren genade neerstelijk genezende oft op haer eygen oft gehuerde acker, oft van haer ambacht arbeydende met hare handen so verre als 't mogelijk is, op dat sy dat vrye woordt Godts, haer om niet gegeven niet en verkoopen noch en verhueren...'.¹²

Conclusies

Het meer recente onderzoek van de auteur heeft een zeker bewijs geleverd voor de verbinding van de stichter van de Doopsgezinde Gemeente met de Premonstratenzers. Op grond van aanwijzingen waagt de auteur ook de veronderstelling dat Menno Simons een reguliere of een seculiere kannunik van de orde der Premonstratenzers was. De auteur heeft zijn vroegere standpunt ten aanzien van de data van Menno's wijding herzien en hij gelooft thans dat alle data die voorgesteld zijn door verscheidene schrijvers belangrijke momenten zijn in Menno's leven, maar dat deze data bij vergissing voor wijdingsdata worden gehouden, omdat de katholieke volgorde niet werd begrepen. Menno begon naar alle waarschijnlijkheid het novitiat van de orde in 1515 (en zou dan diaken geworden kunnen zijn). De minimum leeftijd voor wijding was dertig jaar, maar uitzonderingen konden gemaakt worden op grond van het gewicht van de kandidaat. Waar Menno op zijn 28ste gewijd werd, volgens zijn eigen verklaring, mogen wij aannemen dat zijn superieuren bijzondere gaven in hem erkenden.

Op grond van bewijs dat ons op dit moment ter beschikking staat, is het mogelijk geworden met verstand een gissing te doen naar Menno's opleiding. De schrijver maakt de gevolgtrekking dat Menno zijn opleiding en praktische training kreeg op Vinea Domini, de abdij die oorspronkelijk in Pingjum gevestigd was, maar later werd verplaatst naar Bolsward (1494? of 1515?). Vinea Domini was een belangrijk klooster en zou dus een seminarie opleiding voor reguliere kannuniken hebben geboden.

De schrijver is geneigd te geloven dat wij nu weten waar Menno Simons zijn geestelijke wortels had en op die grond acht hij het mogelijk dat wij onze stichter iets beter zouden kunnen begrijpen. Menno's zwijgen over zijn verleden zou toegeschreven kunnen worden (ten minste deels) aan zijn premonstratenzer traditie die 'vooruitziend' was en terzelfder tijd 'zwijgen' met nadruk als een deugd noemde.

Dit opstel werpt ook de vraag op waar Menno zijn vredesstandpunt vond. De Premonstratenzers hadden een traditie en een reputatie als verzoeners en vredesstichters. Had die traditie enige invloed op zijn levensbeschouwing?

¹² *Ibidem*, f. 535.

Tenslotte zou het kloosterverleden van verscheidene doperse voormannen ons kunnen brengen tot een diepgaander onderzoek van dat feit. Tenslotte had het zich terugtrekken uit de wereld eeuwenlang een sterke nadruk in de doperse traditie en Arnold Snyders stelling¹³ dat het zwitsers-doperse sectarisme gezien moet worden als een direct uitvloeisel van de 'kloosterlijke visie', is misschien niet zo vergezocht en ook de schrijver van dit artikel stelt zich de vraag, hoe groot het beslag van die visie was op het Doperdom in zijn geheel.

(vertaling: C.F. Brüsewitz)

¹³ A.C. Snyder, *The Life and Thought of Michael Sattler. Studies in Anabaptist and Mennonite Thought*, 27 (Scottsdale, Pa., 1984).

Menno Simons en de traditie van Augustinus

Een van de opmerkelijke ontwikkelingen in de recente geschiedschrijving van het begin van de Moderne Tijd is de erkenning die de Dopers hebben gekregen. Vele jaren is deze erkenning bijna mode geweest, maar in de jaren '80 is er een kentering waarneembaar. De geschiedschrijvers van de 'grote' Reformatie bekijken de ontwikkelingen met een kritisch oog, terwijl de historici op het gebied van het Doperdom hun oorspronkelijke erkenning in heroverweging nemen. Een van de eerste vragen daarbij is: welke relatie bestond er tussen de zogenaamde Dopers en de protestantse reformatie in de 16e eeuw?

Deze vraag is vooral van belang voor de nederlandse situatie, waar het Doperdom vanaf het begin een ambivalent karakter heeft gehad. In tegenstelling tot Midden-Europa kwam het nederlandse Doperdom direct uit de Katholieke Kerk voort in plaats van een tussenperiode waarin twistgesprekken met de nieuwe hervormers plaatshadden. Als gevolg van de hoogontwikkelde cultuur en van de geestelijke traditie waarin het ontstond, heeft het nederlandse Doperdom een onafhankelijke koers gevolgd tijdens de veranderingen op godsdienstig gebied in de 16e eeuw. Dit gold niet alleen voor het begin van de beweging maar ook voor Menno Simons en de overige leiders in de eropvolgende jaren.¹ In dit artikel worden de nederlandse 'dissenters' in de begintijd van de Reformatie aan een nader onderzoek onderworpen. Opmerkelijk is dat de nederlandse situatie meer overeenkomst vertoont met die in Engeland dan met het Doperdom op het vaste land van Europa.

Een van de neveneffecten in de groeiende overeenstemming in benadering van de Reformatie is de aanvaarding van een ongunstige naam voor de dissenters. Dit is vooral het geval in engelsprekende kringen in Noord-Amerika en vooral bij de volgelingen van de traditie zelf. In de duitstalige landen werd een jaar of vijftig geleden al een kritischer houding ingenomen door de vervanging van 'Wiedertäufer' door 'Täufer'.² Enkele jaren geleden heeft een moedige jonge geleerde voor het engels een vergelijkbare uitdrukking gebezigd: hij gebruikt

¹ Zie voor de onafhankelijke plaats van de nederlandse beweging W.J. Kühler, *Het ontstaan van onze Broederschap*. Geschriftjes ten behoeve van de Doopsgezinden in de Verstrooiing, 55 (Amsterdam, [1925]).

² In de serie *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer* (14 delen; Leipzig en Gütersloh, 1930-1984) werd vanaf deel IV 'Wiedertäufer' vervangen door 'Täufer'.

voor de gehele doperse beweging vanaf de Reformatie het woord 'Baptist'.³ In het nederlands wordt het equivalent dopers al jaren gebruikt. Het compromis dat in Europa gesloten is over het spotwoord 'Anabaptist' dient als *modus vivendi* zolang er geen betere term is gevonden waarmee de idealen duidelijker zouden worden omschreven en die beter past bij de wijze waarop de leden van de beweging zichzelf beschouwden.

De identiteit en de aard van de doperse beweging moeten met gebruik van het recente onderzoek nader worden bestudeerd. Duidelijk is dat de beweging niet als 'schismatisch' (strevend naar een breuk) is begonnen. De voorlopers zijn te vinden in de beweging der Sacramentariërs, die geestelijke vernieuwing nastreefden zonder zich los van de kerk te willen maken. Er kan zelfs verder worden teruggekeken, naar de Broeders des Gemenen Levens in de 14e en 15e eeuw zoals Kühler heeft gedaan; men moet dan geen innerlijke samenhang of rechtvaardiging voor het moderne individualisme en liberalisme zoeken.⁴ Weliswaar moesten de Dopers als gevolg van hun opvattingen spoedig onderduiken en met de Katholieke Kerk breken, maar nog in het jaar 1541 sprak Menno over de Dopers als de voortzetting van de kerk van Christus en noemde hij de Lutheranen en de Zwinglianen 'de grote sekten'.⁵ Ook de Waldenzen ontstonden binnen de moederkerk maar werden eruit gedreven. Het is een interessante vraag of Menno, zoals zoveel doperse leiders van het eerste uur, de Katholieke Kerk uit eigen beweging heeft verlaten of dat hij eruit werd gedreven.

Een ander probleem is dat van de sociale dimensie van het Doperdom en de invloed daarvan op de gemeenteopvatting. Een consistente reformatie riep op tot herstel ('restitutie') van de ware christelijke gemeenschap. Bernhard Rothmann heeft de theologie voor zo'n restitutie uitgewerkt, waarin hij nauw aansloot bij de toen levende eindtijdverwachting. Het dopers rijk in Munster, waar Rothmann zijn theologie schreef, werd een debacle; om het op humanistische wijze te zeggen — Rothmann was humanist voordat hij doper werd — het was een 'utopia lost'. Ook Menno Simons huldigde de opvatting van een wederopgerichte kerk, maar meer in de zin van een nieuwtestamentische gemeenschap van gelovigen dan van een oudtestamentisch theocratisch koninkrijk. Op grond van zijn theologie kwam het tot een gemeente die niet samenviel met de burgerlijke samenleving. Zo ontstond een kerk die wordt gevormd door mensen die vrijwillig tot het geloof zijn getreden in tegenstelling tot de volkskerk.

³ Calvin Augustine Pater, *Karlstadt as the Father of the Baptist Movements. The Emergence of Lay Protestantism* (Toronto-Londen, 1984).

⁴ W.J. Kühler, 'De voedingsbodem voor het Anabaptisme in Nederland', *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Haarlem, 1932) 23-51.

⁵ *Opera Omnia Theologica, of alle de godtgeleerde wercken van Menno Symons* (Amsterdam, 1681) 78-79.

In dit artikel komt niet zozeer de ecclesiologie van Menno als wel zijn leer van zonde en verlossing in vergelijking met die van de Reformatie aan de orde. Niet alleen is deze kwestie fundamenteel voor zijn gehele theologie maar vormt ze ook het kernstuk van het godsdienstig ontwaken in die tijd. Menno en voor hem Luther waren bezeten door de vraag: 'Hoe kan ik worden gered?' We overdrijven niet als we zeggen dat de soteriologie het hart van de Reformatie was. Hierin nam de bijbel een centrale plaats in. Kerkvader Augustinus werd vooral gezien als een zuiver vertegenwoordiger van Paulus' leer betreffende de val en de verlossing van de mens. Voor de hervormers betekende dit teruggrijpen naar Augustinus niet zozeer een herontdekking als wel een voortzetting en herleving van een middeleeuwse traditie.

De traditie van Augustinus

De uitdrukking 'traditie van Augustinus' of 'Augustinianisme' wordt in tweeërlei betekenis gebruikt. Hier wordt de meer specifieke betekenis gebruikt waarmee de theologische opvattingen van de late Middeleeuwen worden aangeduid. In meer algemene zin staat de uitdrukking voor de meer omvattende theologische en filosofische opvattingen inzake de mens en God uit de Middeleeuwen en de eropvolgende periodes.⁶ 'Augustinianisme' duidt in de geschiedenis van de theologie vooral de leer van val en verlossing aan.

Bij het woord verlossing komt Anselmus en zijn genoegdoeningstheorie van de verzoening in beeld. Vooral aan het eind van de Middeleeuwen had hij veel invloed. Hoewel zijn theologie invloed op ons onderwerp heeft, is het niet de bedoeling zijn opvattingen uitgebreid te behandelen. Alleen dit: de wijze waarop Menno bepaalde vragen stelt, bij voorbeeld over de noodzaak voor de Verlosser zelf zonder zonde te zijn om anderen te kunnen redden, doet denken aan Anselmus.⁷ Overigens moet dit onderwerp nader worden bestudeerd.

Zonder twijfel kan tijdens de Reformatie gesproken worden van een heropleving van het Augustinianisme, die leer en leven van de protestantse kerken heeft beïnvloed. Hoewel in de 14e en 15e eeuw er veel kritiek op Augustinus was, werd er in de 16e eeuw op nieuw een beroep op hem gedaan. Zijn verlossingsleer wierp nieuw licht, zoals ook in vroegere eeuwen het geval was geweest, op de 'condition humaine' ten tijde van de Reformatie.⁸

⁶ Zie Ulrich Bubenheimer, 'Der theologische Augustinismus des Spätmittelalters' in het artikel 'Augustinismus im Mittelalter', *Theologische Realenzyklopädie*, IV, 713-716.

⁷ Zie William E. Keeney, *The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice from 1539-1564* (Nieuwkoop, 1968) 90, 98.

⁸ Erich Przywara S.J., 'St. Augustine and the Modern World' in: M.C. d' Arcy, ed., *Saint Augustine* (New York, 1957) 249-251.

Augustinus' opvattingen echter te beperken tot zonde en verlossing, zou onrecht doen aan de complexiteit van zijn theologie. In een overzicht daarvan moet ook aandacht worden besteed aan zijn leer betreffende het leven in een gemeenschap van genade alsmede de kracht die voortkomt uit deelname aan de sacramenten. De leer van zonde en verlossing staat echter centraal in zijn theologie, zoals het wezen van het evangelie betrekking heeft op de vervreemding van de mens van God en zijn verzoening met God.

Het hoeft ons dan ook niet te verbazen wanneer we in de gehele kerkgeschiedenis denkbeelden van Augustinus terugvinden. Hoewel de Katholieke Kerk zijn opvattingen over de verlossing nooit in zijn geheel heeft aanvaard — zijn vergaande ideeën over de predestinatie werden in 529 op het Concilie van Oranje verworpen —, was hij in de Middeleeuwen de 'waarheidsgetrouwe doctor'. In de gehele Middeleeuwen klinkt als refrein door dat geloof moet worden gehecht aan Augustinus' mening; zijn leer betreffende de verdoemenis wekte echter verzet op.⁹

De pogingen in de late Middeleeuwen de traditie van Augustinus voort te zetten en de heropleving van deze traditie ten tijde van de Reformatie staan centraal in dit artikel. Ook in deze eeuw is een hernieuwde belangstelling voor Augustinus' opvattingen over zonde en verlossing waarneembaar, met name bij Karl Barth en Reinhold Niebuhr. Het belang hiervan voor ons onderzoek ligt in het feit dat bij de herdenking van Menno's 400e sterfdag in 1561 zijn theologie vooral in dit kader werd geplaatst.¹⁰

In overeenstemming met de traditie van Augustinus is er de nadruk op de zondige staat van de mens en zijn verwijdering van God en derhalve op de noodzaak dat door goddelijke genade de juiste verhouding tot God wordt hersteld (of, zoals sommige theologen zeggen: een nieuwe status wordt verschaft). Deze theologen wijzen terzelfdertijd op de voortdurende zondige neigingen zelfs bij degenen die verlost zijn. Ze benadrukken tevens de heilsverzekerdheid en de hoop op een uiteindelijke 'vrijheid' om op volmaakter wijze uitvoering te geven aan datgene wat God van ons wil; maar dit alles niet in onze tegenwoordige wereld (*in via*), maar in het eschatologische rijk (*in patria*).¹¹

Om terug te keren tot de zestiende eeuw: in mijn onderzoek komen twee aspecten aan de orde. Enerzijds constateren we een krachtige opleving van de traditie van Augustinus tijdens de Reformatie en de invloed ervan op de tijdge-

⁹ Jaroslav Pelikan, *Reformation of Church and Dogma (1300-1700). The Christian Tradition*, IV (Chicago-Londen, 1984) 13-15.

¹⁰ J.A. Oosterbaan, 'The Theology of Menno Simons', *The Mennonite Quarterly Review*, XXXV (1961) 196-211.

¹¹ Zie van de hand van W. Norman Pittenger het artikel 'Augustinianism' in: *A Handbook of Christian Theology* (Londen, 1960) 27-29.

noten van Menno Simons. In deze opleving zien we de kritiek van de 14e en 15e eeuw wanneer behalve de continuïteit tegelijk een pluralisme inzake de geloofsleer opkomt. Augustinus' traditie had haar trouwe exponenten in personen als Thomas Bradwardine en Gregorius van Rimini, wiens geschriften grote invloed op Luther zouden hebben, terwijl de orthodoxe lijn heftig werd bekritiseerd. De franciscaan William van Ockham brak met de traditie door predestinatie en voluntarisme met elkaar te verbinden. Daarmee bereidde hij de weg voor Wycliffe en Hus en misschien ook voor Erasmus en de Dopers. In ieder geval werd Karlstadt hierdoor beïnvloed toen hij afstand nam van zijn augustiniaanse ideeën die tot een soort voluntarisme waren veranderd, dat wellicht afkomstig was van William van Ockham. Het bronnenmateriaal betreffende dit deel van mijn onderzoek is uitgebreid en veelomvattend. Het zou onjuist zijn de indruk te wekken dat ik me op meer dan secundaire literatuur baseer.¹²

Anderzijds zijn er de bronnen van Menno Simons, die mij veel vertrouwer zijn. De verlossingsleer is het samenbindende element in Menno's theologie, zowel in zijn prediking als in zijn leven. Het is overdreven om zijn soteriologie in verband te brengen met genoemde geleerden, in ieder geval bewaarde hij in zijn geschriften een zekere afstand tot hen. Gezegd kan evenwel worden dat hij dichter bij het aangepaste Augustinianisme van Ockham en Wycliffe dan bij de strenge traditie van Gregorius van Rimini en de latere lutherse interpretatie daarvan staat.

Het onderzoek naar de theologische opvattingen van Menno moet vooral worden voortgezet in de lijn van Jaroslav Pelikan in diens *The Christian Tradition*. Als een Hervormer met een kerk — tegenover de spiritualistische leiders zonder een kerk — heeft Menno's theologie wortel geschoten in de gemeenschap der gelovigen en een plaats in de continuïteit van de christelijke traditie gekregen.¹³ Dit op zich rechtvaardigt reeds de pogingen van J.A. Oosterbaan en anderen om te bepalen waar Menno in deze traditie te plaatsen is.

De leer van de zonde

Kan er nog in de huidige wereld op zinnige wijze over de zonde worden gesproken? Kan inzake het dopers onderzoek nog met concepten als zonde en verlossing worden gewerkt? Of is het gevaar te groot dat de theologie de geschiedschrijving overheerst zodat we moeten wachten op verder resultaat van sociaal en cultureel onderzoek? De commissie die het thema van dit colloquium heeft voorbereid (Geestelijke vernieuwing en sociale verandering) moeten hebben

¹² Vooral bovengenoemd boek van Pelikan heeft mij danig geholpen. Zie onder noot 9.

¹³ *Ibidem*, 313-322.

vermoed dat de belangstelling voor het onderwerp van twee kanten komt. Hopelijk komt het tot een vruchtbare uitwisseling van gedachten. Desalniettemin bestaat de neiging bij theologen en ethici weinig waardering te hebben voor sociale betrokkenheid; en omgekeerd hebben sociaal-historische benaderingen te weinig of geen oog voor godsdienstige motieven.

Een mens kan zich niet losmaken van de tijd waarin hij leeft noch van de invloed die deze op hem heeft. In het vorenstaande hebben we reeds gewezen op de heropleving van Augustinus' traditie en de gevolgen daarvan voor de Anabaptistica. Degenen die sociale geschiedenis bedrijven, ontlenu ook hun inspiratie aan de huidige tijd, waardoor ze met meer overtuigingskracht de resultaten van hun onderzoek konden presenteren. Zij hebben ons in ieder geval bevrijd van een beperkte theologische visie en van onze burgerlijke beoordeling van radikale bewegingen. Er is nu behoefte aan een nieuwe behandeling van het na-Munsterse Doperdom en met name van de revolutionaire impulsen van de nederlandse beweging. Hierbij moet het eschatologische karakter der beweging en de theologische opvattingen niet onderbelicht worden. Hierdoor kunnen we latere eschatologische bewegingen uit de 16e en 17e eeuw beter begrijpen.

Betreffende het leerstuk van de zonde zou men kunnen denken dat de huidige beoordeling van de menselijke natuur in het algemeen pessimistisch genoeg is om dit leerstuk te verstaan. Zonde is een bijbels concept. We kunnen er zeker van zijn dat Menno's opvattingen terzake voortkwamen uit de wijze waarop hij de bijbel las. In het Nieuwe Testament worden de wortels van de zonde bij het karakter van de mens gesitueerd. Paulus omschrijft de zonde als een breuk met de natuurwet die in het geweten is geschreven en benadrukt het universele karakter van de (erf-)zonde. Jacobus ziet de oorsprong ervan in de menselijke wil en wijst vooral op de persoonlijke verantwoordelijkheid. In tegenstelling tot ethisch afkeurenswaardig gedrag is zonde echter een fundamenteel theologisch concept.

De theologie van de eerste kerkvaders voegt weinig toe aan wat impliciet reeds in het Nieuwe Testament staat. In de tweede eeuw kwam de vraag echter aan de orde hoe ernstig de kerk zonden moest aanrekenen die na de doop waren gepleegd. Volgens Tertullianus konden ze slechts eenmaal worden vergeven. Ik wijs hierop omdat dit vraagstuk ook bij de eerste Dopers een grote rol speelde. Het vormde een van de belangrijkste discussiepunten tussen Melchior Hoffman en Martin Butzer in 1533 te Straatsburg. Dezelfde onbuigzame positie namen Menno Simons en Dirk Philips in.

In het begin van de vijfde eeuw deed Pelagius de felste discussie over de erfzonde en de genade ontbranden. Augustinus kwam vooral tot een zeer persoonlijke interpretatie van de ernst van de erfzonde. Wel willen we er op wijzen dat hij het vraagstuk vooral geestelijk zag. Hij verwierp de manichese leer dat de zonde substantieel is en dat de schepping daarom slecht was. Ook maakte hij

bezwaar tegen de platonische opvatting dat zonde in essentie het ontbreken van het goede is (*privatio boni*). De theologie van Augustinus is van beslissende invloed geweest in de Middeleeuwen, op de protestantse en jansenistische bewegingen tot in onze tijd.

Een meer uiterlijke benadering van de zonde bestond tijdens de Middeleeuwen toen het theologisch systeem van boetedoening werd ingevoerd. Voor elke zonde moest genoegdoening worden betaald door een bepaalde hoeveelheid boete. De regeling van deze boetepraktijk leidde tot het ontstaan van de moraaltheologie bij Thomas van Aquino en andere theologen. Terwijl bij Augustinus de grootste zonde van een mens diens trots was, werd als gevolg van het systeem van boetedoening zonde vooral geassocieerd met openlijke misstappen of seksueel wangedrag.

In de Reformatietijd heeft Maarten Luther zich veel moeite gegeven het uiterlijke zondebegrip uit de late Middeleeuwen te verwerpen. Het leerstuk van de rechtvaardiging door het geloof alleen werd als het einde van elke uiterlijke opvatting gezien. Luther vond hiervoor steun bij Paulus en Augustinus.

Ook bij Menno zien we veel nadruk op de uiterlijkheid der zonde. Deze aandacht is, zoals we later bij zijn verzoeningstheologie zullen zien, in overeenstemming met zijn ideeën aangaande de nieuwe geboorte en de nieuwe schepping door het werk van de Heilige Geest en de aanwezigheid van Christus.¹⁴ Herhaaldelijk noemt Menno in zijn geschriften de uiterlijke zonde het werk van het vlees en door de bijbel verboden. In het deel over het gedrag van predikanten (i.e. der nieuwe protestantse kerken) in zijn *Fundamentboek* spaart hij de heren de kritiek niet.¹⁵

Heeft het systeem van boetedoening met de gedachte van de uiterlijke zonde Menno beïnvloed? Wijst zijn tamelijk harde standpunt erop dat hij niet volledig met dit systeem heeft gebroken? In zijn vroegste werken, onder meer het deel van zijn *Fundamentboek* getiteld 'Van ware penitentie', gebruikt hij dit concept welbewust. In ditzelfde deel valt ook aan te wijzen dat hij met dit systeem breekt en een bijbelse boetedoening leert.¹⁶ Dit vraagstuk van de boete (het woord *poena* betekent straf) moet overigens nog nader worden bestudeerd. Daarbij moet de samenhang tussen Menno en de zogenaamde puriteinse traditie in het oog worden gehouden. Menno heeft duidelijk de opvattingen van Augustinus over de aard van de zonde niet overgenomen. Zelf was hij overtuigd van de ernst van de zonde die hij vooral geestelijk van aard achtte; maar de uitwerking ervan op het menselijk gedrag zag hij als een wezenlijk onderdeel van de radicale zondigheid van de mens. In dit opzicht ging hij, met voorbijgaan aan Augusti-

¹⁴ *Opera Omnia*, 120-130.

¹⁵ *Ibidem*, 39-43.

¹⁶ *Ibidem*, 6-9.

nus, terug naar de bijbel met zijn opvatting dat zonde een zaak van het hart is die zich in slechte daden uit. Met andere woorden, ethiek kan niet van geloof worden gescheiden.

Hoe denkt Menno over de erfzonde, waarmee de christelijke traditie de staat van de zonde aanduidt waarin de mens sinds de val van Adam en Eva gevangen wordt gehouden, en een van de bekendste opvattingen in de traditie van Augustinus? Ook hier ben ik me ervan bewust dat moderne mensen nog minder overweg kunnen met het woord erfzonde dan met het woord zonde. Vandaagdedag gaat het, vanuit het gezichtspunt van het moderne Augustinianisme, vooral om het universele verval, dat het gevolg is van trots en gebrek aan zelfrespect. Er bestaat geen twijfel over dat des mensen geneigdheid tot alle kwaad niet alleen een veelbetekenende uitdrukking is, maar door iedereen kan worden waargenomen. De neiging tot overmatig eigenbelang steekt op ieder cultureel en moreel niveau zijn kop op.

Onze bedoeling is echter niet Augustinus te ontmythologiseren, maar Menno's opvattingen over de erfzonde te onderzoeken. Evenals Luther en de andere hervormers heeft Menno nooit getwijfeld aan het leerstuk van de erfzonde. Op grond van Menno's opvattingen over de kinderdoop zou men kunnen denken dat hij er vraagtekens bij zou zetten. Dat was niet het geval, getuige de volgende passage:

Want / so haest als Adam en Eva van der slangen bedrogen / van den verboden Boom aten / soo zijn se onreyn / ongerecht / verderffelijck / sondelijcker aert / ja kinderen des doodts en des duyvels geworden / en hebben alsoo de kintschap Godts / en die vroomheydt / in welcken sy geschapen waren / door haer ongehoorsaemheydt verlooren / en moesten oock in de sonde / vloeck / knechtschap des duyvels en des doodts met haren gantschen zade eeuwelijck gebleven hebben...¹⁷

Derhalve kon Menno in 1544 te Emden hierover snel tot overeenstemming met Jan a Lasco en de zijnen komen. Ze verschilden echter op drie gebieden van mening over de praktische uitwerking hiervan. In het navolgende zullen we zien dat deze drie punten duidelijk het onderscheid tussen Menno en de Dopers aan de ene kant en de hervormers — en in dit geval Augustinus — aan de andere kant verhelderen.

Het eerste punt is de afwijzing van de kinderdoop. Menno dacht hierover ongeveer het volgende. De erfzonde wordt kinderen niet als schuld aangerekend. Het verzoenende werk en de genade van Christus redt hen totdat zij volwassen zijn en voor zichzelf kunnen beslissen. Noch de kinderdoop noch een

¹⁷ *Ibidem*, 461.

christelijk gezin verandert de situatie van kinderen met betrekking tot de verlossing. Voor Menno is van groot belang, zoals in Emden en op andere plaatsen blijkt, de samenhang tussen geloof en praktijk. Over de kinderdoop schrijvend, vraagt Menno zich af, waarom al deze meningsverschillen nodig zijn over kinderen die toch geen geloof en ook nog geen goede werken hebben. Is het geloof van mensen die zich verheugen, omdat hun geloof niet op goede werken is gebaseerd, geen dood geloof? Het lijkt een retorische vraag, maar het is een stellige overtuiging: kent men de boom niet aan zijn vruchten? Menno beroept zich uiteraard op de bijbel. Als zijn tegenstanders Augustinus en Origenes citeren, antwoordt hij: 'Soo moeten wy Christum ende sijn Apostelen hooren ende gelooven / ende niet Augustinum ende Origenem'.¹⁸

Het tweede punt betreft de incarnatieleer waarover Menno en Melchior Hoffman voor hem, een eigen opvatting hadden 'because it gave an ontological basis for sanctification'.¹⁹ In de Middeleeuwen concentreerde het debat over de erfzonde zich op de maagd Maria en haar ontvangenis van Christus, hetgeen tot de onbevleete ontvangenis leidde (die door paus Sixtus IV (1471-1484) werd gepostuleerd en door paus Pius IX in 1854 tot dogma werd verklaard. Hiermee zou alle smet zijn verwijderd van de gevallen menselijke natuur van Jezus. Luther greep terug op Augustinus en leerde dat de schuld van Adam door de seksuele daad aan het nageslacht werd doorgegeven. Daar Maria maagdelijk was en bovendien het zaad zonder geslachtsgemeenschap ontving, werd Adams val niet op Jezus overgedragen. De calvinisten losten dit probleem op door een wonderbaarlijke zuivering van het zaad door de Heilige Geest.

In Emden stond in 1544 tegen de wil van Menno de incarnatieleer vooraan op de agenda. Zonder de aanwezigheid van de erfzonde bij Maria te loochenen, was Menno van mening dat Christus, zonder deel te hebben aan het lichaam van Maria, de menselijke natuur had aangenomen. Deze menselijke natuur, door God geschapen, was nog van voor de val van Adam en derhalve zondeloos en onsterfelijk. Hoewel Menno volhield dat Christus zowel volledig mens als volledig God was, werd hij ervan beschuldigd de menselijke natuur te weinig waarde toe te kennen waarmee hij het etiket docetisch kreeg.²⁰ Dat dit onderwerp agendapunt nummer één in Emden was, toont aan dat zijn tegenstanders Menno vooral op dit punt kwetsbaar achtten.

De theologen in Emden waren er echter niet van op de hoogte dat dit leerstuk een hoeksteen van Menno's theologie was. Nadat Menno tot de overtuiging was gekomen dat zijn incarnatieleer bijbels juist was, kreeg het een centrale plaats in zijn theologisch systeem. Het was van wezenlijk belang voor zijn opvatting over

¹⁸ *Ibidem*, 21.

¹⁹ Keeney, *Development*, 192-193.

²⁰ *Opera Omnia*, 525-533.

de verlossing en — wat voor ons vooral geldt — het gaf ruimte aan de ethische dimensie van het christelijk leven. De incarnatie laat zien dat de goddelijke natuur en de menselijke natuur noch elkaars vijanden zijn noch met elkaar zijn te vergelijken. De mens kan steeds meer beeld en gelijkenis van God worden. De dualiteit van de menselijke natuur betekent echter dat deze nooit identiek wordt met de goddelijke natuur. Daarom blijft de menselijke natuur zondig. Naar volmaaktheid moet worden gestreefd, zoals de Bergrede beveelt, maar kan niet tenvolle gerealiseerd worden. Maar juist deze neiging naar volmaaktheid en de bereidheid de Bergrede letterlijk te nemen, leidden tot de breuk met de traditie van Augustinus en tot spanningen onder de hervormers. In de voetstappen van Augustinus reduceerden de hervormers rechtvaardiging door het geloof tot passieve of forensische aspecten die alleen de status van de mens tegenover God veranderden. Deze beperkte visie op de rechtvaardiging kwam de volkskerken goed uit. Volgens Menno's opvattingen had de mens als gevolg van zijn nieuwe natuur een nieuwe ethische instelling.

Het derde punt betreft de krachtige wijze waarop Menno in Emden de uiterlijke zonde heeft veroordeeld. Hiervoor hebben we reeds gewezen op de verwerping door de hervormers van de uiterlijke zonde en op de heropleving van Augustinus' nadruk op de geestelijke aspecten van de zonde. Ook Menno wijst op deze samenhang tussen de inherente en wat hij de werkelijke zonde noemt. Hij schrijft:

Waer dan dese tweederley nu met den anderen in kracht ende in zwange gaen / namelijk / de Erfsonde / die de Moeder is / en die werckelijke sonde / die de vruchten zijn... daer is geene vergevinge noch belofte tot het leven / maer daer blijven toorn / ende doot: het zy dan / dat sy geboetet worden / gelijk die Schrift getuyght.²¹

Zowel in Emden als elders somt Menno met grote nauwkeurigheid de zonden van de leken en van de geestelijkheid op. Wijst dit toch op een voortleven van het systeem van boetedoening? Menno kende dit uiteraard. Maar hij pleitte niet voor wederinvoering van de biecht als vervangend systeem. Als een 16e eeuwse Johannes de Doper roept hij echter uit: Bekeert u, laat u dopen en zondig niet meer. Zijn woordgebruik is afkomstig uit de bijbel:

Als dat er nu een tijt der genaden is / eenen tijt om op te waken uyt den slaep onser leeliker sonden...en met Christo opstaen in een gerechtigh / boetveerdich ende nieuw wesen / gelijk hy seyt: Den tijt is vervult / ende

²¹ *Ibidem*, 508.

dat rijke Godts is na by gekomen / betert u ende gelooft den Evangelio.²²

De geestelijke en godsdienstige aspecten van de verlossing vormen het centrum van de bijbelse geschiedenis. Uit deze concrete situatie komt de theologie voort. Theologen zien de verlossing enerzijds als de bevrijding van de zonde en anderzijds als het herstel van de relatie van de mens — en de wereld — met God. Dit dubbele aspect werd in de eerste eeuwen van de christelijke kerk enigszins verschillend beoordeeld. De Grieken legden meer de nadruk op het herstel van de mens tot het goddelijke leven, maar de latijnse kerkvaders vonden de reiniging van zonde door de offerdood van Christus belangrijker. Augustinus zag daarom meer verband tussen de verlossing en erfzonde. De verlossing maakte het mogelijk de smet van de erfzonde weg te wissen door de mens te verheffen tot de staat van gerechtvaardigd zijn. De theologen in de reformatie zeiden terug te gaan tot Paulus, maar zij vermeden de opvatting van het herstel van de mens tot het goddelijke leven (de griekse visie). Zij ontkenden ook dat de mens kan samenwerken met de genade, behalve door het geloof alleen. Zij legden alle nadruk op de vergeving van de zonden en de rechtvaardiging als de formele aanrekening van Christus' gerechtigheid de mens ten goede. Enkele protestantse en rooms-katholieke theologen leerden dat alleen de voorbestemden verlost konden worden. In essentie werd de augustiniaanse opvatting in de 16e eeuw nieuw leven door de hervormers ingeblazen.

De jonge Menno hecht in zijn vroege geschriften veel waarde aan de leer van de rechtvaardiging door het geloof en de verandering die bijgevolg in het menselijk leven optreedt. In deze geschriften die waarschijnlijk een afspiegeling van zijn preken uit die tijd vormen, legt hij veel nadruk op de nieuwe geboorte, een opvatting die hij bijbelser vond. Reeds toen liet hij de nieuwe geboorte (wedergeboorte) en de heiliging samenvallen met de geestelijke verrijzenis, een trek die zijn gehele werk zal karakteriseren. Het concept van de nieuwe schepping in Christus is waarschijnlijk het uitgangspunt van zijn theologie, waarbij zijn aandacht van de individuele ervaring der wedergeboorte steeds meer verschoof naar de gemeenschappelijke beleving daarvan in het leven van de gemeente.

Menno's kijk op de erfzonde kwam hierop neer: de mens is wegens zijn gevallen natuur niet in staat zichzelf op te richten en moet daarom worden verlost. Hier wijst hij op Christus die centraal in de belofte van de verlossing staat — en het herstel van de goddelijke natuur in de mens. Dit laatste aspect wijkt af van de traditie van Augustinus, maar aanwijzingen voor beïnvloeding door de griekse traditie zijn er evenmin. Dit behoorde echter tot het wezen van Menno's incarnatieleer. Inzake de schuld die vergeven moet worden, accepteerde Menno het leerstuk van de plaatsvervangende verzoening, een leerstuk dat in de Reforma-

²² *Ibidem*, 5.

tie een centrale plaats innam. Het hart van de verlossing ligt voor Menno waarschijnlijk in de plaatsvervangende verzoening, dat wil zeggen, de liefde die Jezus dwong vrijwillig de dood van het kruis te aanvaarden en zijn voorbeeld dat mannen en vrouwen ertoe aanzet zich te bekeren en God te gehoorzamen. Vooral deze beklemtoning van de noodzaak voor de mens in gehoorzaamheid aan de leer en het voorbeeld antwoord te geven in plaats van slechts de aanvaarding van de genade in de verzoening te prediken, leidde tot het conflict tussen Menno en de Dopers enerzijds en de hervorming anderzijds. Daarom is het des te opvallender dat Menno in Emden overeenstemming met Jan a Lasco bereikte over de heiliging. Met de Gereformeerden waren de verschillen van inzicht over ethiek overigens minder diepgaand dan met de Lutheranen.

De wegen lopen vooral uiteen als de vraagstukken van de vrije wil en de predestinatie aan de orde komen. Luther ontdekte weliswaar de noodzaak van de rechtvaardiging door het geloof alleen, maar hij aanvaardde tegelijkertijd de predestinatieleer van Augustinus en legde zo het bekeringsproces geheel in Gods hand. Ook Calvijn was deze mening toegedaan. Het blijft opmerkelijk dat Luther geloof voor bekering plaatste. Menno hield vast aan de omgekeerde volgorde. Hij schrijft:

Maer...wilt gy saligh zijn / so moet w aertsch / vleeschelijck / Godloos wesen gebetert zijn / want 't en is niet dan boete en beteringe / wat ons de gantsche schrift...leert en voordraeght.

Wy moeten van boven geboren zijn...ende alsoo uyt der ongerechtigen boosen aerdt en natuere van Adam / in Christus gerechtige goede aert en natuure verset zijn...²³

Samenvattend kunnen we de verschillen aangeven door erop te wijzen dat Luther al te sterk het leerstuk van de rechtvaardiging door het geloof benadrukte en er toe neigde deze zozeer van de heiliging los te maken, dat het de indruk wekte alsof hij nooit verder dan de rechtvaardiging is gekomen. Menno daarentegen benadrukte de wedergeboorte en de vruchten die het gevolg van het christelijk leven zijn. Waarschijnlijk haalde hij rechtvaardiging en heiliging door elkaar. Hij schoof beide begrippen in elkaar in plaats van een onderscheid tussen een daad en een proces te maken. Menno had weinig op met de predestinatie, de uitverkiezing en de voorzienigheid. Hij vond echter bemoediging en verzekering in berusting en 'Gelassenheit', zoals hij aan de kerk onder het kruis schrijft. De goedheid en rechtvaardigheid van God blijven vooropstaan. God stelt grenzen aan wat de wereld kan doen. Voor een antwoord op de vraag naar de theodicee die hem door de vervolgde broeders en zusters — en door de vrouw

²³ *Ibidem*, 125.

van Lenaart Bouwens²⁴ — was gesteld, grijpt hij terug naar de bijbelse opvatting over het kwaad in de wereld en het lijden dat de volgelingen van Christus niet kunnen ontlopen. Vooral de brief aan de Hebreeëen was voor hem model voor de volharding en het geloof van de heiligen. De gelovige als volgeling van Christus zal beloond worden met het eeuwige leven en met deelname aan Christus' uiteindelijk overwinning.²⁵

Conclusie

Uit Menno's geschriften blijkt dat hij Augustinus kende maar dat diens opvattingen geen belangrijke bron van inspiratie of gezag waren. Slechts twaalf maal verwijst Menno in het voorbijgaan naar Augustinus, meestal in combinatie met andere kerkvaders. De bedoeling daarvan was meestal om aan te geven dat hij niet op basis van hun geschriften maar van de bijbel de kinderdoop afwees. Menno wilde achter de synthese van Augustinus inzake de relatie tussen God en de mens teruggrijpen op de nieuwtestamentische leer.

Inzake zonde en verlossing in de traditie van Augustinus kan worden gezegd dat tijdens de Reformatie Augustinus' genadeleer de definitieve zege over zijn ecclesiologie behaalde. Bij Menno en de Dopers kreeg de kerkopvatting meer gewicht dan de genadeleer. De verlossing maakt de verzoening met God en de medemensen mogelijk binnen de gemeenschap van de verlost. Hiermee braken de Dopers ook met een andere, belangrijke leer bij Augustinus, namelijk de staatskerk, of liever de kerkstaat zoals Augustinus die opvatte.

De protestantse hervormers streefden naar een vernieuwing van de kerk waarbij de continuïteit met de apostolische vaders niet verbroken mocht worden. Daarbij gingen zij uit van de openbaring zoals die in de Schriften tot ons is gekomen. Inzake de gelovigendoop deden zij echter een beroep op de traditie, waarmee ze overigens op vaster grond stonden dan met een beroep op de bijbel. Ook hier verwezen zij naar het grote gezag van Augustinus. Zoals Calvijn zei nadat hij het werk van Augustinus had gelezen: 'Augustinus staat helemaal aan onze kant'.

Als er zoveel verschillen tussen de doperse opvattingen en die van Augustinus zijn, is er dan sprake van een gans andere traditie? De Dopers hebben echter op het gebied van de erfzonde min of meer dezelfde opvattingen als Augustinus. In hoeverre kunnen we met Walter Klaassen zeggen dat het Doperdom noch katholiek noch protestants is?²⁶ George Epp betoogt in zijn bijdrage tot het

²⁴ *Ibidem*, 455-456.

²⁵ Zie Menno's boek *Van 't Kruyce Christi* (1558), *ibidem*, 133-159.

²⁶ Een verwijzing naar het boek van Walter Klaassen, *Anabaptism: Neither Catholic Nor Protestant*. (Waterloo, 1973).

colloquium dat we voor een beter verstaan van de geestelijke achtergrond en de opleiding van Menno bij de premonstratenzer kanunniken in Friesland te rade moeten gaan. Het is de vraag of hij deze stelling kan bewijzen. Zij stonden niet buiten de traditie van Augustinus, maar zij waren beïnvloed door het reveil der Cisterciënzers; de oprichter van die orde, Norbert van Prémontré, was een goede vriend van Bernard van Clairvaux. Of moeten we ons toch naar de Broeders des Gemenen Levens wenden, om een geestelijke traditie op het spoor te komen die meer verwantschap vertoont met de vroomheid van de Lage Landen? Zowel vanuit een historisch als vanuit een theologisch gezichtspunt vallen echter meer de verschillen dan de overeenkomsten in het oog.

(vertaling: D. Visser)

De spiritualiteit der vroege Dopers in de Lage Landen

Inleiding

De Radicale Reformatie was een machtige, geestelijke en kerkelijke vernieuwingsbeweging aan de rand van de grotere, zowel katholieke als protestantse, territoriale kerken, gedurende de grote godsdienstige omwenteling van de zestiende eeuw. Toch mogen we deze beweging niet marginaal of oppervlakkig noemen, wanneer we letten op haar drijfveren en geestelijke vitaliteit. Ze vertoonde zowel oecumenische als sectarische trekken en kenmerkte zich door gewelddadige revolutie en vreedzame gemeenschapsvormen. Ascetische, mystieke en rationalistische impulsen werkten er in door. Maar als een geheel beschouwd, stelde de Radicale Reformatie de zowel protestantse als katholieke (na Trente) varianten van het *corpus christianum* onder voortdurende kritiek.

Toch is in de standaardwerken over de christelijke spiritualiteit de Radicale Reformatie slechts oppervlakkig of helemaal niet behandeld. Pas recent treden de radicale hervormers te voorschijn uit de schaduw die hun zestiende-eeuwse tegenstanders op hen hebben geworpen. Heinrich Bullinger bijvoorbeeld noemde hen 'duivelse vijanden en verdervers van de gemeente Gods'.¹ Luther betitelde hen bij voorkeur als *Schwärmer*, een scheldnaam die herinnert aan bijen die onordelijk rond een korf zoemen en die hij ongenueanceerd toevoegde aan een brede scala van tegenstanders. Luther verklaarde dat zowel de papisten als de *Schwärmer* resp. aan de linker en aan de rechterkant dwaalden, omdat ze beide van de weg der ware vrijheid waren afgedwaald. Ironisch genoeg, verwisselde Luther echter de moderne plaatsbepaling van deze twee, door de Katholieken tot de linker- en de Radicalen tot de rechtervleugel te maken.² Calvijns epitheta waren niet minder denigrerend: 'fanatici', 'verleiders', 'warhoofden', 'ezels', 'schurken' en 'dolle honden'.³

De interpretatie van de Radicalen in negatieve termen als 'dis-sent' en 'non-conformity', heeft een vertekend beeld van het geestelijke karakter van deze beweging opgeleverd. Een bekende britse historicus geeft hiervan blijk door de ware aard van het Doperdom te beschrijven als 'een gewelddadig verschijnsel dat is geboren uit irrationele en geesteszieke dromen, gefundeerd op een afwij-

¹ Heinrich Bullinger, *Von dem unverschampten fräfel* (Zürich, 1531) f. 75r.

² *Luther's Works*, ed. H.T. Lehmann (Philadelphia, 1958) 40, 129.

³ John Calvin, *Treatises Against the Anabaptists and Against the Libertines*, trans. B.W. Farley (Grand Rapids, 1982) 30.

zing van de rede en een overwaardering van het geloof in een directe openbaring die het de mensen mogelijk maakt om te doen wat ze maar willen'.⁴ Beoefenaars van de sociale geschiedschrijving, marxistisch of niet, hebben veel werk verzet om de Radicalen te situeren in de socio-economische en klasse-structuren van de zestiende eeuw. Toch komt een vertegenwoordiger van deze vorm van historiografie nog tot de slotsom, dat het een gevaarlijke en onrijpe hervorming was, 'met het oogmerk de beschaving te vernietigen'.⁵

Revisionistische geschiedschrijving van de laatste vijftig jaar is vooral bezig geweest met de vraag naar de oorsprongen en voorlopers. Veel goed onderzoek is er opgericht geweest om al te gemakkelijke generalisaties van eerdere historische beschouwingswijzen te corrigeren; zodoende vragen stellend bij wat men zou kunnen noemen: een al te grote vertrouwdheid met het verleden. Hoe vruchtbaar deze onderzoeksrichting ook is geweest, toch heeft men zich ook hier in de eerste plaats bezig gehouden met de uiterlijke relaties tussen Radicalen en andere stromingen die hervorming nastreefden, zonder veel aandacht voor hun geestelijke motivatie en de wijze waarop ze zich zelf zagen.⁶

Niet dat er geen pogingen ondernomen zijn om de spiritualiteit der Radicalen te onderzoeken. Het is veelbetekenend dat de Dopers een plaats kregen in Ronald Knoxs monumentale boek. Hier fungeren de Dopers als een voorbeeld van geestesbewegingen die zich, als het ware, op spontane wijze steeds opnieuw in de geschiedenis van de kerk voordoen. Hij is dan ook met name gespitst op de sensationele en excentrieke uitingen van het geestelijk leven, zoals het veel aangehaalde voorbeeld van de Amsterdamse Dopers die zich uitkleedden en over straat liepen, roepend: 'Wee, wee, wee, de wraak van God, de wraak van God!'⁷

⁴ G.R. Elton, *Reformation Europe, 1517-1559* (New York, 1963) 103. Cf. J.M. Stayers antwoord op Elton: '...none of us would want to condense Anabaptist scholarship into the scolding fulminations of a G.R. Elton...'; *Anabaptists and the Sword* (Lawrence, Kan., 1976) xiii. Zie ook W. Klaassen, 'The Nature of the Anabaptist Protest', *MQR* 45 (1971) 291-92.

⁵ C.-P. Clasen, *Anabaptism: A Social History, 1525-1618* (Ithaca, N.Y., 1972) 425.

⁶ Zie voor een historiografisch overzicht: J.M. Stayer e.a., 'From Monogenesis tot Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins', *MQR* 49 (1975) 83-121, en de opstellenbundel H.-J. Goertz ed., *Umstrittenen Täuferium, 1525-1975* (Göttingen, 1975). Ik gebruik de term 'Radicale Reformatie' als een collectieve aanduiding van al die groepen van godsdienstige vernieuwers die niet in de rooms-katholieke en evenmin in de protestantse kerken bleven, analoog aan G.H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962); uitgebreide en bijgewerkte versie in spaanse vertaling: *La Reforma Radicala* (Mexico City, 1982). Een ander gezichtspunt biedt R. Crahay, 'Le non-conformisme religieux du XVI^e siècle entre humanisme et les Eglises', *Les Dissidents du XVI^e siècle entre l' Humanisme et le Catholicisme*, ed. M. Lienhard (Baden-Baden, 1983) 15-34.

⁷ R. Knox, *Enthusiasm* (Oxford, 1950) 136.

Veel meer inlevingsvermogen toonde Robert Friedmann in zijn *Mennonite Piety Through the Centuries* (1949), een boek dat nog steeds waardevol materiaal biedt ondanks het feit dat hierin na-zestiende-eeuwse ontwikkelingen worden beschreven. Recentere opstellen van C.J. Dyck over het leven door de Geest in de doperse beweging en Kenneth Davis over het charismatische karakter ervan, zijn belangrijke pogingen om ernstige lacunes in het onderzoek op te vullen.⁸ Maar het is ontstellend dat een alom aanbevolen *Dictionary of Christian Spirituality*, pas drie jaar geleden uitgegeven, geen enkele vertegenwoordiger van de Radicale Reformatie heeft opgenomen, ondanks de opmerking van de uitgever dat er plaats was ingeruimd voor wat sommigen als afwijkingen zouden bestempelen. Feminisme, bevrijdingstheologie, de radicalen uit de jaren zestig, zwarte theologie, Amerikaanse, aziatische en Afrikaanse zienswijzen zijn allemaal vertegenwoordigd. Waarschijnlijk vertoonden de Radicale van de zestiende eeuw of te veel of te weinig afwijkend gedrag om de aandacht te verdienen.

Het latijnse woord *spiritualitas* kreeg van de vroege christelijke schrijvers in Noord-Afrika de betekenis van: alle activiteiten van een leven naar de Heilige Geest. Het is in de loop der eeuwen op verschillende wijzen gebruikt en kwam weer in de mode door Franse katholieke geleerden die in de eerste decennia van deze eeuw de *Dictionnaire de la Spiritualité* oprichtten.⁹ Onder 'spiritualiteit' verstaan we die bijzondere bestaanswijzen die kenmerkend zijn voor de *homo religiosus*, waardoor men deel krijgt aan en zich conformeert aan het heilige.¹⁰ Deze studie wil een brede beschrijving geven van de spiritualiteit onder de Dopers in de Lage Landen. Het patroon van dit geestelijk leven blijft niet beperkt tot het Nederlandse Doperdom, omdat spiritualiteit, net als ideologie, nu eenmaal niet voor geografische en politieke grenzen halt houdt. Tegelijk moeten we ook niet W.J. Kühlers stelling van de hand wijzen, dat het Doperdom zich aan het nationale karakter aanpaste, of tenminste trekken aannam van de nationale houding ten aanzien van geestelijke waarheden.¹¹

De opzet van dit opstel lijkt op een mozaïek; ieder steentje, op zich incompleet, levert een bijdrage tot het totale ontwerp. We richten ons op drie thema's die op verschillende wijze in de brede stroom van het vroege Doperdom in de Lage Landen terugkeren. Deze zijn: het streven naar een directe relatie met het goddelijke, de toeëigening van het goddelijke in de gemeenschap en de revoluti-

⁸ C.J. Dyck, 'The Life of the Spirit in Anabaptism', *MQR* 47 (1973) 309-326; K.R. Davis, 'Anabaptism as a Charismatic Movement', *MQR* 53 (1979) 219-234.

⁹ *Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, ed. G.S. Wakefield (Philadelphia, 1983) v.

¹⁰ Zie voor deze definitie: O. Gründler, 'John Calvin: Ingrafting into Christ', *The Spirituality of Western Christendom* (Kalamazoo, 1976) 170-171.

¹¹ W.J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Haarlem, 1932) 5vlg.

onaire lijdzaamheid met het oog op het uitblijven van het Koninkrijk. Hoewel we ook de leerstelling en kerkpolitiek zullen aanstippen, is het toch primair onze bedoeling om zo goed mogelijk de geestelijke beleving van de Dopers zelf te vertolken. Het is onnodig te zeggen, dat deze poging een voorlopige schets is. Mocht die geslaagd heten, dan is het resultaat slechts een profiel, en nog geen portret.

Het streven naar een directe relatie met het goddelijke

Lucien Fèbre heeft de dageraad van de Reformatie beschreven als een periode met een enorme honger naar het goddelijke.¹² Dit tijdperk werd gekenmerkt door allerlei uitingen van spiritualiteit, van bizarre praktijken zoals het tatoeëren van de naam Jezus over het hart en het baken tijdens de mis ter ere van de ezel waarop de maagd Maria reed, tot de doorsnee vroomheid zoals aflaten, pelgrimages, relieken, de rozenkrans, de aanbidding van de geconsacreerde hostie en het bidden van talrijke 'Pater Nosters'. De Dopers kenden, evenals hun tijdgenoten, een zelfde dorst naar God. Tegelijk streefden ze naar een directe, niet door de vigerende kerkelijke praktijk bemiddelde, toeëigening van het goddelijke. Dit bracht hen er toe alle uiterlijkheden te verwerpen of af te stemmen op deze hang naar een directe toegang tot de verlossende werkzaamheid van God.

Lindeboom, Van der Zijpp en Krahn, onder anderen, hebben gewezen op reformatorische stromingen zoals de moderne devotie, het Erasmiaanse humanisme en de Sacramentariërs als mogelijke bronnen of tenminste voorlopers van de doperse beweging in de Lage Landen. Al deze bewegingen hebben gemeenschappelijk dat ze de innerlijkheid van de godsdienst sterk benadrukken. Reeds Thomas a Kempis in zijn *Navolging van Christus* gaf daarvan blijk, toen hij bad dat God zonder Mozes en de profeten hem mocht leren in volkomenheid.¹³ Evenmin moeten we de invloed van Luthers geschriften onderwaarde- ren; Menno had enige daarvan gelezen en exemplaren ervan waren geconfisqueerd in de Witmarsumse pastorie, een paar jaar voordat Menno daar zijn intrek nam. In het woord vooraf van het 'Magnificat' kon Luther schrijven: 'Denn es kann niemand Gott oder Gottes Wort recht verstehen, wenn er es nicht unmittelbar vom Heiligen Geist hat; niemand kann's aber von dem Heiligen

¹² L. Fèbre, 'The Origins of the French Reformation: a badly-put question?', *A New Kind of History*, ed. P. Burke (New York, 1973) 65.

¹³ 'Que ne me parlent ni Moïse ni quelqu'un des prophètes, mais parle-moi, plutôt, Toi, Seigneur Dieu...parce que Toi, seul, sans eux, Tu peux m'instruire parfaitement'. *L'Imitation de Jesus Christ*, trans. L. Baudry (Paris, 1950) 161.

Geist haben, wenn er es nicht erfährt, versucht und empfindet'.¹⁴ Bedenk wel dat Luther twee edities van de befaamde *Theologia Deutsch* (1516, 1518) bezorgd heeft, die vele Dopers bleven lezen lang nadat Luthers enthousiasme ervoor was bekoeld. In plaats van Luthers rechtvaardigingsleer te omhelzen met zijn sterke nadruk op de toedeling van de gerechtigheid van Godswege alleen (*extra nos*), keerden de Dopers terug tot de persoonlijke eenheid met het goddelijke op basis van de ervaring der wedergeboorte. Weynken Claesdochter, de sacramentarische martelares die in november 1527 werd verbrand, wees crucifix en laatste oliesel af: 'Dat en is mijn Heer mijn God niet; mijn Heere God is in my en ik ben in hem'.¹⁵

De doperse beweging werd gekenmerkt door een vurig anticlericalisme, zowel gericht tegen de clerus van de oude kerk als tegen de 'nieuwe pausen' van Wittenberg, Zürich en Genève met hun vele aanhangers. Zoals Hans-Jürgen Goertz onlangs nog heeft uiteengezet, is dit een van de belangrijkste thema's uit de geschriften van Menno Simons.¹⁶ Menno geselde de Katholieke Kerk vanwege de menselijke bedenksels, de verleiding der zielen, het gemakkelijke en materialistische leven van de luie priesters en de afgoderij. Maar zijn oordeel over zijn protestantse tegenstanders was niet minder hard; huichelachtige leugenaars, duivelse predikers waren het.¹⁷ Achter deze krachtige taal lag een diepere bezorgheid verborgen dan alleen protest tegen het verval van de clerus. De geestelijkheid had zich zelf met haar bedieningen en leerstellingen als een medium tussen de goddelijke openbaring en het volk Gods geplaatst. Ironisch werd het woord *spiritualitas* in de reformatietijd algemeen opgevat als de jurisdictie en het voorrecht van de bisschop om bepaalde plechtigheden te verrichten, zoals het aannemen van geestelijken, het recht tot begeving van kerkelijke ambten, het confirmeren van gelovigen, het ordineren van priesters etc. In deze zin werd het gebruikt door bijvoorbeeld paus Bonifacius VIII, toen hij de pauselijke suprematie tegen koning Philip IV van Frankrijk bevestigde. Door ten koste van de priesterlijke bemiddeling van het heil het innerlijke heilsproces te accentueren, uitten de Dopers een krachtig protest tegen juist deze opvatting van *spiritualitas*.

Er is wel beweerd dat de Nederlandse Dopers een grotere nadruk op de ervaring van de bekering legden dan de Zwitserse Broeders, die de bekering meer

¹⁴ Martin Luther: *Das Magnificat* (München, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1968) 23.

¹⁵ T.J. van Braght, *Het Bloedig Toneel, of Martelaerspiegel der Doopsgesinde of Weereloose Christenen* (Amsterdam, 1685) II, 12.

¹⁶ H.-J. Goertz, 'Der fremde Menno Simons: Antiklerikale Argumentation im Werk eines melchioritischen Täufers', *Mennonitische Geschichtsblätter* 37 (1985) 24-42. (Ook verschenen in: I.B. Horst ed., *The Dutch Dissenters* (Leiden, 1986) 160-176.

¹⁷ *Opera Omnia Theologica* (Amsterdam, 1681) 78-79.

verbonden met het proces van navolging.¹⁸ Hoewel dat moeilijk, zo niet onmogelijk, bewezen kan worden, zal het duidelijk zijn dat de ervaring van geloof, boete en bekering als *sine qua non* ten grondslag ligt aan de doop en het deelkrijgen aan het gemeentelven. Menno beschreef zijn eigen bekering in woorden waarin de latere ervaring van John Wesley of de Piëtisten doorklinken:

Mijn herte in mijnen lijve 't sidderde my/ hebbe mijnen Godt met suchten en tranen gebeden/ dat hy my bedroefde Sondaer de gave sijner Genaden geven wilde/ een reyn herte in my scheppen wilde...Aldus heeft my die genadige Heere door de milde gunste sijner grooter Genaden...in mijner herten eerstmael beroert/ een nieuw gemoedt gegeven/ in sijner vrees vernedert/ ten deele myselven kennen leeren/ van den Wegh des Doodts afgewendt ende op den engen Weg des Levens in die Gemeenschap sijner Heyligen barmhertighlijck beroepen/ hem zy prys in eeuwigheydt/ Amen.¹⁹

In zijn vroege verhandeling over 'Het rechte Christen geloove' beschreef Menno de nieuwe geboorte als het gevolg van de Heilige Geest die het hart doorkliefte met een vernieuwende en levendmakende kracht; eerst werd de vreze Gods gewekt, waaruit de liefde Gods vervolgens voortvloeide. Menno benadert hier Calvijns definitie van ware vroomheid als 'de met liefde tot God verbonden eerbied, welke de kennis zijner weldaden wekt'.²⁰ Stellig waren er verschillen in intensiteit en vorm der bekering bij de volgelingen van Menno. Toch hadden ze het besef gemeen dat ze door speciale aanraking met het goddelijke waren her-schapen of herboren. Het bewustzijn hier en nu door goddelijke genade gered te zijn — de martelaren noemden deze zekerheid de innerlijke doop met de Heilige Geest — was constitutief voor de doperse spiritualiteit in al haar verschillende verschijningsvormen.

Deze hang naar een directe relatie met het goddelijke maakte dat de meeste Dopers enthousiaste bijbellezers werden. Deze ijver voor het bijbellezen was natuurlijk slechts een uiting van een veel omvattender culturele verandering die veroorzaakt werd door de vertaling en verspreiding van de bijbel in de zestiende eeuw. Thomas Hobbes schreef, terugblikkend naar dit tijdperk, in zijn *Behemoth*: 'Nadat de bijbel vertaald was...dacht iedereen, zelfs jongens en meisjes, die Engels konden lezen, dat ze met de Almachtige God spraken en begrepen wat hij zei, wanneer ze dgelijks maar een paar hoofdstukken uit de Schrift een

¹⁸ Dyck, 'Life of the Spirit', 323.

¹⁹ *Opera Omnia*, 257.

²⁰ J. Calvijn, *Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst*, vert. A. Sizoo (Delft, 1956) I, II, 1.

of twee keer overlazen'.²¹ Dit moet ook de franciscaanse monnik Cornelis zo ervaren hebben toen hij de Vlaamse Doper, Jacob de Roore, verhoorde, een kaarsenmaker van beroep die te Brugge in 1569 werd verbrand. Toen Jacob uit het boek Openbaring citeerde, de kerk van Rome gelijkstellend aan de hoer van Babylon, viel Broeder Cornelis uit:

Br. Corn.: Ou ba/ wat verstant hebt gy doch van St. Jans Apocalypsis/ ba in wat Universiteyt hebt gy doch gestudeert? op 't weef-getouw peyns ik/ want ik versta dat gy maer een arm Weverken en Keers-gieterken zijt geweest/ eer gy aldus hebt loopen preken en Herdoopen hier buyten in 't Gruythuys-bosch: ba/ en ik heb immers te Leuven ter schole gelegen/ en soo lange in de Godheyd gestudeert/ ba/ en noch versta ik my van den Apocalypsis van St. Jan niet met allen/ dat ik soo en doe.

Jac.: Daerom heeft Christus sijnen Hemelschen Vader gedankt/ dat hy 't den onnooselen geopenbaert en te verstaen heeft gegeven/ en dat hy 't voor de Wijsen des werelts verborgen heeft gehouden/ soo Mat. in 't 11. staet.

Br. Corn.: By ja doch juist/ ba God heeft 'et de Wevers op 't weef getouw/ en de Schoenlappers/ op haer-lieder schoenlapstoelken/ en de Blaesbalk-lappers/ Lanteeren-lappers/ Schaerslijpers/ Bessem-makers/ Stroo-deckers/ en alderhande rijfken/ rafken/ hacxken/ pacxken/ en een arm vuyl luytig hutte-getut al geopenbaert: ba/ en voor ons geestelijke Religieusen/ die van jongs op/ nacht en dag gestudeert hebben/ heeft hy 't verborgen/ ba siet doch eens waer mee dat wy gequelt zijn: Bij gy Herdoopers zijt seker jente gesellen om de heylige Schrifture te verstaen: want/ ou ba/ eer dat gy lieden herdoopt werd/ soo en kandy niet een A/ voor een V/ maer terstond als gy lieden gedoopt zijt/ soo kondy lesen en schrijven: ba speelt de Duyvel en sijn Moeder daer niet mede/ soo en versta ik het my van u-lieden niet.²²

Tussen 1522 en 1530 verschenen er twee complete bijbels, vier edities van het Oude Testament, en 24 edities van het Nieuwe Testament in Nederlandse vertaling.²³ Vele hiervan, samen met latere uitgaven, werden door de eerste Dopers gebruikt. De *Documenta Anabaptistica Neerlandica* leveren hiervoor ruimschoots bewijs. In 1549 bekende Anneken Boens: 'Seyt gheen boucken van Menno Symon oft diergelijcke gelesen te hebben, maer leest alleen haere testa-

²¹ Thomas Hobbes, *Works*, ed. William Molesworth (London, 1839-1845), VI, 190.

²² Van Braght, *Martelaerspiegel*, II, 425-426.

²³ Krahn, *Dutch Anabaptism*, 203-204.

ment'.²⁴ In hetzelfde jaar verklaarde de boekverkoper Jan Claesz.: 'Seyt dat hij lesen kan ende een evangeliebouck binnen shuys heeft. Ontkent in eenige vergaderinge geweest te hebben'.²⁵ Volgens het getuigenis van Syvert Jansz. was Jan Claesz.' bekering inderdaad verhaast doordat deze in het evangelie las en zodoende overtuigd was van de noodzaak zich te laten dopen. Peter Janssen had hem op de noodzaak een goed leven te leiden gewezen, waarop hij gedoopt werd. Deze beiden, met nog zeven of acht anderen, plachten te gaan varen in een boot en verborgen in het riet samen de bijbel te lezen.²⁶ Hoe intens de Dopers de bijbel bestudeerd hebben, wordt nog eens bevestigd door het voorbeeld van Evert Heyndrickxz., bij wie men in 1527 een exemplaar van *Het Offer des Heeren*, een evangelieboek en zelfs een concordantie ontdekte.²⁷

De bedenkingen van Hobbes en Br. Cornelis waren niet zonder grond, natuurlijk. Het blijft gevaarlijk om de gewone man de bijbel in handen te geven. Als Melchior Hoffman de vader van het Anabaptisme in de Lage Landen mag heten, dan kan Andreas Bodenstein von Karlstadt terecht als de peetvader beschouwd worden; of, met een beter beeld, ze mogen beiden gelden als de vroedvrouw ervan. Maar ze waren niet in staat de ontketende krachten te beheersen; het eclectische karakter van hun theologie en spiritualiteit wordt weerspiegeld in het pluralisme binnen de doperse beweging in de Lage Landen. Karlstadt kon schrijven dat hij het uiterlijke getuigenis niet nodig had en alleen waarde hechtte aan het innerlijke getuigenis van de Geest, zoals door Christus was beloofd.²⁸ Twee van Hoffmans briljantste leerlingen, Obbe Philips en David Joris, gingen in de loop van hun geestelijke metamorfose steeds minder belang hechten aan het belang van de letter van de Schrift. Met het debacle van Munster voor ogen brak Obbe later totaal met de beweging, terwijl David een herziene versie nastreefde. Als reactie op deze spiritualiserende tendensen in de beweging, grepen Menno en Dirk terug naar de autoriteit van het geschreven Woord en maakten ze visioenen, gezichten en persoonlijke inblazingen des Geestes ondergeschikt aan een meer of minder letterlijk beroep op de letter van de Schrift.

De bijbel was een prisma, waardoor de godsdienstige ervaring van de Dopers werd gebroken. Op deze plaats moet daarom ook het verband tussen spiritualiteit en bijbelinterpretatie ter sprake komen. In dit verband doen we er goed aan om ons te binnen te brengen welke grote rol de bijbel speelde als kader voor de godsdienstige beleving van de Munstersen. In hun verlangen de stad als gestalte

²⁴ A.F. Mellink ed., *Documenta Anabaptistica Neerlandica*, II (Leiden, 1980) 82.

²⁵ *Ibidem*, 93.

²⁶ *Ibidem*, 105.

²⁷ *Ibidem*, 312.

²⁸ Williams, *Radical Reformation*, 823. Vgl. de recente discussie in C.A. Pater, *Karlstadt as the Father of the Baptist Movements* (Toronto, 1984) 15-24.

van het koninkrijk Gods te zuiveren van alle menselijke bedenkselen, verbrandden de Munstersen in het openbaar alle boeken, documenten en zegels, uitgezonderd de bijbel en hun eigen verhandelingen.²⁹ Waarschijnlijk nergens in de gehele Reformatie is godsdienstige beleving meer met het bijbelse voorbeeld verbonden dan in de tragi-komische heldendaden van Jan Matthijs en Hille Feickes. Jan, als een Gideon *redivivus*, probeerde de belegeringsmacht met slechts een handvol krijgers te verdrijven, terwijl Hille, in de rol van Judith, het kamp van de bisschop Franz von Waldeck binnendrong, in een poging hem als Holofernes te onthoofden.³⁰ Menno en Dirk verwierpen echter om deze reden het Oude Testament, noch de apokriefen, als geïnspireerde Schrift. Maar ze verlegden het zwaartepunt van het Oude naar het Nieuwe Verbond. Door het Oude Testament te relativiseren ten gunste van het Nieuwe konden Menno en zijn medehelpers de levende stroom der doperse spiritualiteit kanaliseren in de structuren en inzettingen van de broederschap die hun voor ogen stond.

De toeëigening van het goddelijke in de gemeente

1) *Het bad*. De traditionele doopsgezinde geschiedschrijving kon de relatie tussen Menno Simons en Melchior Hoffman beschrijven in termen van de visie der laatstgenoemde op de relatie tussen Maria en Jezus: Hoffman was de historische oester waaruit Menno als een parel voortkwam. Recente studies hebben nieuw licht geworpen op de wijze waarop Hoffman fungeerde als een katalysator van de noordelijke doperse beweging die zichtbare gestalte aannam toen hij 300 bekeerlingen doopte in de *Geerkammer* van de *Grosse Kirche* te Emden in 1530.³¹ Hoffman, zich richtend naar Christus' zendingsbevel in Matt. 28:18-20, riep hen die zich aan de Heer overgegeven hadden op zich te reinigen, ten einde 'alsoo haer vertrouwen ende verbinden den Heere Jesu Christo, opentlijk, door dat waerachtighe teecken des verbonts, des Waterbats, ende der Doope'. Hij vergeleek verder deze initiatierite met de doortocht door de Rode Zee, 'door welcke de kinderen van Israel ghedoopt ende ghedoodt' werden, m.a.w. afsterven van de oude wereld.³²

Iemand uit de moderne, geseculariseerde cultuur kan zich nauwelijks indenken hoe diep de afkeer was die men voelde voor hen die de rite van de kinderdoop aantastten. Karl Barth typeerde de kinderdoop eens als een onderdeel van

²⁹ M. Wernke, ed., *Bildersturm: Die Zerstörung des Kunstwerkes* (München, 1973) 80ff.

³⁰ Krahn, *Dutch Anabaptism*, 140.

³¹ *Ibidem*, 96.

³² 'Die Ordonnantie Godts', in: *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* V ('s-Gravenhage, 1909) 150.

het landschap, dat machtiger was dan de Berlijnse muur en de kathedraal van Keulen of wat dan ook.³³ Van iets van dit gevoel moeten ook zij doordrongen zijn geweest die een kind van negen maanden uit de armen van zijn doperse moeder die gevangen was rukten en het onmiddellijk lieten dopen.³⁴ Toch was ook al voor de opkomst van de doperse beweging in spiritualiserende zin over de doop gedacht. Zwingli's aanvankelijke bedenkingen tegen de kinderdoop zijn wel bekend. Eveneens was Erasmus van mening dat de doop naar believen van de ouders uitgesteld kon worden tot de adolescentie en verder stelde hij een openbare herbevestiging voor van de doop van hen die als kinderen deze rite hadden ondergaan.³⁵ Hendrik van Bommel, prior van een convent in Utrecht, oefende ook kritiek uit op de gangbare dooppraktijk in zijn geschrift *Oeconomica Christiana*, in een Nederlandse vertaling uitgegeven te Leiden in 1523. Volgens hem waste het water de zonden niet weg, aangezien het in zichzelf niet meer kracht had dan het water van de Rijn. De kracht van de doop is niet in het geconsecreerde water gelegen, maar in het geloof.³⁶ Verwante geluiden zijn te beluisteren in het getuigenis van de doperse martelares Elisabeth die in 1549 werd gemarteld en verdronken. Zij verklaarde: 'Al het water van de Zee kan my niet salig maken/ maer de saligheyd staet in Christus' (Hand. 4:10).³⁷

De eerlijkheid gebiedt ons te zeggen dat Menno en Dirk meer tijd gespendeerd hebben aan het weerleggen van doopopvattingen van hun tegenstanders, dan dat ze helder hun eigen verstaan van deze rite geformuleerd hebben. Soms klinkt er een echo van Hoffmans beeld van de doop als een bad in door, maar veel vaker wordt door hen de juiste volgorde van wedergeboorte en doop beklemd. Menno verklaarde dat hij zelfs de keizer of de koning zou weigeren te dopen wanneer ze hem daarom zouden komen vragen - hetgeen niet waarschijnlijk was! - tenzij er blijk was van een veranderd leven. De doop was zo de uiterlijke manifestatie van een innerlijk berouw. Dit aspect van boetedoening is zo in het oog vallend, dat we zijn doopopvatting, in plaats van 'gelovigendoop', beter kunnen typeren als 'boetvaardigendoop'. Bij de Dopers gaat de boetedoening altijd aan het geloof vooraf, in tegenstelling tot Calvin die deze volgorde

³³ 'Gespräch mit Karl Barth', in: *Stimme*, (15 dec. 1963) 753.

³⁴ Van Braght, *Martelaarsspiegel*, 448.

³⁵ *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, eds. P.S. Allen en H.M. Allen (Oxford, 1906-1957) X, no. 2853, pp. 39-42. Zie voor Zwingli: Timothy George, 'The Presuppositions of Zwingli's Baptismal Theology', in: *Prophet, Pastor, Protestant: The Work of Huldrych Zwingli After Five Hunderde Years*, eds. E.J. Furch en H.W. Pipkin (Pittsburgh, 1984) 71-87.

³⁶ J.A. Templin, 'Oeconomica Christiana: Biblical Humanism in the Netherlands, 1523', *MQR* 56 (1982) 245.

³⁷ Van Braght, *Martelaarsspiegel*, 81.

omdraaide en de boetedoening als een vrucht van het geloof uitlegde.³⁸ Boetedoening markeerde een beslissende ommekeer, een bewust zich afwenden van de vroegere levensstijl. Het is duidelijk dat deze doorleefde bekering nauwelijks overeenkomsten vertoonde met de sacramentele kinderdoop.

Wat hebben de duizenden Dopers bij de herdoop ervaren, toen ze zich onderwierpen aan deze onwettige handeling zoals die heimelijk verricht werd in huizen, schuren, watertorens, in velden en weiden, bij rivieren en kreken? Van de riten van de middeleeuwse Katholieke Kerk kwam het het meest overeen met het afleggen van de gelofte bij intrede in het monnikenleven. In de monastieke traditie hield zo'n gelofte in, tenminste theoretisch, dat iemand radikaal met zijn vorige leven brak en in de gemeenschap een nieuwe identiteit kreeg, gesymboliseerd door het aannemen van een nieuwe naam en nieuwe kleren. De Dopers hadden natuurlijk weinig op met monniken, ondanks het feit dat Menno aan een kloosterschool gestudeerd had en Dirk zelf een Franciscan geweest was. Toch vertoonde de doop voor hen een zekere analogie met de monastieke gelofte, omdat in beide een sterk persoonlijke verbintenis met Christus tot uitdrukking kwam in de samenhang met een hechte gemeenschap van bondgenoten. Er schijnt onder sommige Dopers inderdaad een soort novitiat bestaan te hebben, een periode waarin men zich voorbereidde op en kandidaat stelde voor de doop. In 1550 antwoordde een Vlaamse jongen op de vraag van de magistraten die hem verhoorden waarom hij niet herdoopt was:

Mijn Heeren/ als de Leeraer my het Geloove voorleyde/ my ondervraegt hebbende/ merkte wel dat ik noch jong in 't verstand was/ en beval my/ dat ik de Schrifture noch meer ondersoecken soude. Toen begeerde ik dat 'et geschieden soude. Toen vraegde hy my/ of ik wel wiste dat de werelt sulke mensen dood/ en verbrand? Ik seyde: Ik weet het wel. Toen seyde hy my: So bidde ik u/ dat gy op dese tijd hier mede patientie hebt/ tot dat ik op een ander tijd wederom komme.³⁹

In 1568 moet te Gent de martelaar Pieter Aelbrecht de verbazing van zijn verhoorders gewekt hebben, toen hij, op hun vraag of hij zich na zijn vrijlating zou laten herdopen, antwoordde: 'Ja ik/ soo ik daer toe bequaem ware'.⁴⁰ Naar mijn weten bestond er bij de eerste generatie nederlandse Dopers niet zoiets als de catechismus van Balthasar Hubmaier. Toch heeft men het catechetisch onderwijs van den beginne ernstig genomen. Sommigen moesten jaren studeren in de

³⁸ *Institutie*, 3, 3, 2.

³⁹ Van Braght, *Martelaarsspiegel*, 95.

⁴⁰ *Ibidem*, 369. Zie: A.L.E. Verheyden, *Anabaptism in Flanders, 1530-1650* (Scottsdale, Pa., 1961) 4-5.

bijbel, maar ook in de geschriften van Menno Simons, voordat ze tot de doop werden toegelaten. Misschien vinden we hier de sleutel tot het geheim hoe gewone ambachtslieden en ongeschoolde vissers niet hoefden onder te doen voor geleerde inquisiteurs en prelaten van hun tijd.

2) *De maaltijd*. Misschien bezorgden de doperse opvattingen over de eucharistie hun die de Dopers zagen als een bedreiging van zowel de godsdienstige als burgerlijke samenleving nog wel meer hoofdpijn dan de doopkwestie. Reeds in 1528 werd Jan Matthijs in Haarlem gemarteld vanwege het feit dat hij zich godslasterlijk had uitgelaten over het sacrament van het altaar.⁴¹ Het jaar daarvoor had de eerste viering van de Maaltijd des Heren op de wijze der Sacramentariërs plaatsgevonden in Norden, waar Heinrich Rese zijn gemeente brood en wijn liet delen, gezeten rond een eenvoudige houten tafel. De eerder genoemde martelares uit de kring der Sacramentariërs, Weynken Claesdochter, wees op de dag van haar terechtstelling het sacrament af met de woorden: 'Wat God woud gy my geven/ die vergankelijk is/ die men om een heller of duyts verkoopt?'⁴² Er is een treffende parallel tussen dit getuigenis en dat van latere Dopers wier minachtende uitlatingen over de mis hun tijdgenoten als godslastering in de oren moeten hebben geklonken. De afwijzing van de hostie als de 'gebakken God' is algemeen. De Amsterdamse bronnen maken ook melding van verstoringen van de eucharistie waarbij Dopers betrokken waren. Ze aten geconsecreerde hosties van het altaar en weigerden voor het sacrament te knielen. Er is zelfs een geval bekend van diefstal van altaartributen die in Antwerpen verkocht werden.⁴³

De afkeer om het goddelijke te localiseren in de creatuurlijke elementen van brood en wijn is duidelijk een van de hoofdwortels der doperse spiritualiteit. Maar hier volgt niet vanzelfsprekend uit dat de afwijzing van de sacramenten de grond van het doperse geloof vormt, zoals Verheyden beweert.⁴⁴ Hoewel de Dopers de rituele en liturgische poespas van de mis afwezen, was de Maaltijd des Heren zoals die in hun eigen kring werd gevierd geen oppervlakkige, zo nu en dan terugkerende plichtpleging, maar veeleer een levendige heropvoering van Jezus' laatste maaltijd en tegelijk het vooruitgrijpen naar het eschatologische, messiaanse feestmaal. In zijn 'Fundamentboek' gaf Menno een viervoudige interpretatie van het avondmaal dat hij een heilig sacrament noemde. Het avondmaal is in de eerste plaats een 'gedenckteken des doots Christi Jesu, daer

⁴¹ G.J. Boekenoogen, 'Een veroordeling van Jan Matthysz. in 1528', *Doopsgezinde Bijdragen* 56 (1919) 213-217.

⁴² Van Braght, *Martelaarsspiegel*, 12.

⁴³ DAMI, 22, 25, 40, *passim*.

⁴⁴ Verheyden, *Anabaptism in Flanders*, 4.

hi voor ons geleden heeft'.⁴⁵ Evenals Zwingli en Calvijn, benadrukte hij de lichamelijke aanwezigheid van de verrezen Heer aan de rechterhand van de Vader in de hemel. In de tweede plaats is het avondmaal het grote bewijs van Christus' liefde voor ons. We worden niet alleen herinnerd aan zijn dood als aan een gebeurtenis uit het verleden, maar we moeten ons ook met grote vreugde de heerlijke vruchten van de goddelijke liefde zoals die in Christus geopenbaard is te binnen brengen. In de derde plaats is het avondmaal de band van christelijke eenheid, liefde en vrede. Hij maakt daarbij gebruik van het oude beeld uit de *Didache*, waar de gemeente der gelovigen wordt vergeleken met het graan dat tot een brood verzameld wordt.

In de vierde plaats is het avondmaal de gemeenschap aan het lichaam en bloed van Christus. Menno ontleende deze gedachte rechtstreeks aan Paulus (1 Kor. 10:16), die de beker en het brood opvat als een *koinonia* aan het lichaam en bloed van Christus. We horen een weerklink van Hoffmans beschrijving van het avondmaal als een huwelijksfeest door de gehele uiteenzetting van Menno heen. Met verwijzingen naar de 'hemelse vlees' christologie, verklaarde Menno dat aan het avondmaal de Christenen tot 'vlees van zijn vlees, been van zijn been' gemaakt worden. Waar het heilig avondmaal in liefde, vrede en eenheid gevierd wordt, is Jezus aanwezig met zijn genade, geest en belofte; met de weldaden van zijn lijden, ellende, vlees, bloed, kruis en dood. In een vroeg dopers lied vinden we de geestelijke vreugde en christocentrische devotie weerspiegeld die deze liturgisch spartaanse rite karakteriseerde:

Dit Auontmael van Broot en wijne
Is een ghenieten geestelijck
Des Lichaems en Bloets Christi devijne
Als ghemeynschap keestelijck,
Voreent in een Lijf te zijne
Dits Christi mitten feestelijck. ⁴⁶

In samenhang met de maaltijd des Heren kenden vele Dopers ook de inzetting van Christus der voetwassing. Menno zegt hierover niet zo veel; hij adviseerde de gemeente alleen maar de voeten te wassen van hen die een verre reis gemaakt hadden. Dirk Philips echter, rekende de voetwassing der heiligen tot de zeven inzettingen die Jezus voor de gemeente ter practisering verordineerd had. Voor alles was het een bevel des Heren (Joh. 13:14-15) dat derhalve niet nagelaten

⁴⁵ Zie voor het volgende: *Menno Simons, Dat Fundament des Christelycken Leers*, H.W. Meihuizen ed. (Den Haag, 1967) 77 vlg.

⁴⁶ Rudolf Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer* (reprint: Nieuwkoop, 1965; oorspr. uitgave: 1903) 85.

mocht worden. Hier zien we het motief van de restitutie van de apostolische kerk, als een model dat zo letterlijk mogelijk gerealiseerd moest worden. Daarboven betekent de voetwassing de innerlijke reiniging door Christus. Terwijl de doop (wederom gelijk de monnikengelofte) het eens-voor-al inwijdingssacrament was, moest de voetwassing, evenals het avondmaal, herhaald worden als het symbool van voortdurende vernieuwing en reiniging - in zekere zin, het verlengde van het aanvankelijke bad der doop. Tenslotte bood de voetwassing aan de gelovigen de gelegenheid om op liturgische wijze de ware nederigheid te dramatiseren die het avondmaal oproept en belichaamt. Dirk bespote die godsdienstige leiders die neerkeken op de voetwassing, en in plaats daarvan liever 'doctors, meesters en heren' genoemd werden. Deze opgeblazen eigenwaan is het tegengestelde van de christelijke deugden van nederigheid en liefde.⁴⁷ Hoewel Hubmaier de voetwassing tenminste een keer in zijn gemeente te Waldshut praktiseerde, schijnt de voetwassing als gemeenteeinzetting een specifiek kenmerk van de Dopers in de Lage Landen geweest te zijn. De voetwassing, in verschillende vormen, blijft in praktijk bij verschillende christelijke groeperingen, van moderne Mennonieten en primitieve Baptisten tot hoogkerkelijke Anglicanen en Rooms-Katholieken.

3) *De ban*. Ondanks onderlinge verschillen, waren Luther, Zwingli en Calvijn het eens over twee wezenlijke kenmerken (*notae*) van de ware kerk: de juiste prediking van het Woord en de juiste bediening van de sacramenten. De Dopers, anderzijds, legden grote nadruk op de gemeentetucht als onmisbaar kenteken der ware gemeente (vgl. Matt. 18:15-18). De ban of de evangelische afzondering, zoals Menno die noemde, was zo belangrijk bij de nederlandse Dopers dat een historicus de gehele beweging de bijnaam 'anabanisme' gaf.⁴⁸ In zijn latere jaren beschouwde Menno de praktijk van de strenge tucht als een van de trekken waardoor de vreedzame Dopers zich van hun tot geweld geneigde rivalen onderscheidden.⁴⁹ Dit was ongetwijfeld waar. Maar de geestesgesteldheid, waar de tuchtpraktijk een uiting van was, vertoonde toch ook grote verwantschap met de 'hemelse vlees' christologie en de opvatting van het avondmaal als een huwelijksfeest met de zondeloze Christus.⁵⁰ Nu de scholastieke leerstelling der wezensverandering van de elementen van brood en wijn is afgewezen, lijkt het wel of de gemeente zelf, gezuiverd door de ban, de plaats wordt waar Christus reëel present is. De kleinzielige beschuldigingen en talrijke splittingsen als

⁴⁷ *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* X, *De geschriften van Dirk Philipsz*, F. Pijper ed. (Den Haag, 1914) 397-399.

⁴⁸ Williams, *Radical Reformation*, 485-499.

⁴⁹ *Opera Omnia*, 188.

⁵⁰ *Ibidem*, 631-633.

gevolg van de ban zijn bekend genoeg, maar toch is de intentie van de tucht, nl. om de zondaar te genezen, nooit geheel verloren gegaan. Na verloop van tijd werd de ceremonie waardoor een berouwvolle broeder of zuster weer tot de gemeente werd toegelaten een onderdeel van de menniste geloofspraktijk. Op deze wijze, correspondeerde het doperse patroon van zonde-ban-boetedoening-wederopneming met de cyclus van zonde-penitentie-absolutie in het rooms-katholieke sacrament der boete.

De revolutionaire lijdzaamheid en het uitblijven van het Rijk Gods

In 1543, het jaar waarin Melchior Hoffman in de gevangenis te Straatsburg aan zijn einde kwam, gaf de poolse astronoom Nicolaas Copernicus zijn *De revolutionibus orbium coelestium* uit, en bracht daarmee een begrip in omloop dat een belangrijke plaats in zou gaan nemen in de moderne historische en sociale analyse. In de doperse historiografie is het adjectief 'revolutionair' veelvuldig aangewend bij de grote Boerenoorlog (1525) en het maccabese koninkrijk van Munster (1535), beide voorbeelden van godsdienstig gesanctioneerd geweld. Toch is het in een artikel over de doperse spiritualiteit op zijn plaats de vraag te stellen of de ware revolutionairen onder de radicale hervormers niet diegenen waren die, zichzelf beschouwend als de geestelijke *militia Christi*, zich gedwongen voelden de wapenrusting van David af te leggen ten einde de apostolische wapens op te nemen. Door de oorspronkelijk apocalyptische vreedzaamheid der Melchiorieten (de aanvankelijk Munstersgezinden inclus) weer tot leven te wekken, vormden deze Dopers een uitdaging voor de machtsstructuren van hun samenleving. Ze deden de overheden, die maar niet konden begrijpen waarom ze weigerden een eed te zweren en het zwaard te dragen, voortdurend perplex staan. Tegenover vergelding en wraakzucht stelde Menno zijn eigen strategie van geen weerstand bieden. Zijn verdedigingswapen is het geduld of de lijdzaamheid - niet in de zin van geduld wanneer we in de rij staan voor een loket of kassa - maar in de nieuwtestamentische zin van *hypomene*: standvastig, volhardend, revolutionair geduld (Hebr. 12:1-2).

Roland Bainton heeft eens opgemerkt dat wanneer het Christendom zich zelf ernstig zou nemen, het de wereld of moet verzaken of veroveren en het liefst beide tegelijk.⁵¹ Met hun lijden en martelaarschap waren de Dopers in ditzelfde dubbele proces betrokken. Als we ons dit niet realiseren, kunnen we ons niet de overwinning en de vreugde voorstellen waarmee de martelaars hun lot tegemoet gingen. Door hun gemeente werden gevangen martelaars eraan herinnerd dat ze geen hulpeloze slachtoffers van hun vervolgers waren, maar protagonisten in de strijd tussen Christus en de Antichrist. Ze maakten het soms de beul

⁵¹ Roland H. Bainton, *The Medieval Church* (Princeton, 1962) 42.

gemakkelijk. Vaak konden de martelaars ontsnappen, maar toch verkozen ze te blijven om met hun dood te getuigen. De martelaarsboeken geven daar talrijke ontroerende voorbeelden van.

In zijn verhandeling over 'Van 't Kruys Christi' (1554) schilderde Menno het ideaal dat de martelaren en allen die hen in gedachtenis hielden inspireerde. Het was geen oppervlakkige of innerlijke, mystieke *imitatio Christi*, maar eerder een volkomen, sterk sacrificiële *conformitas Christi*:

Daerom/ O gy volck Gods wapent u/ en bereyt u tot den krijg/ niet met uysterlyk geweer en wapenen...maer alleen met een vast betrouwen/ stille lijdsaemheyt en yverig gebedt. O gy Bruyt en Susters Christi/ rust u/ de Kroone moet door u Hooft/ ende de Nagelen moeten door u handen en Voeten gaan/ u Lichaem dat moet gegeesselt ende u Aensicht dat moet bespogen zijn/ omgort u en zijt bereyt/ want gy moet met uwen Heere en Bruydegom ter Stadt uyt/ en sijn versmaetheydt dragen/ op den Galgen-Berg moet gy houden/ en u offer doen...⁵²

Dit thema vinden we overal in de martelaarsliteratuur terug. Het was niet alleen noodzakelijk te lijden, maar men moest het kruisdragen op dezelfde wijze als Jezus dat had gedaan. Zo konden martelaren voor hun vervolgers bidden. Dergelijke getuigenissen moeten geplaatst worden in de samenhang van de eschatologische spanning die de Dopers in de Lage Landen, zowel voor als na Munster, had bevangen - misschien meer dan de andere Dopers. Hoewel Menno minder dan Hoffman te koop liep met voorspellingen omtrent de laatste dag, bleven zijn eerste generaties volgelingen de Heer uit de hemel verwachten. Geïnspireerd door het beeld van de ontluikende lente zongen zij:

Lof sy den Heer der Heeren,
Den winter is vergaen,
De waarheyt is in eeren,
De Meytijt coemt nu aen,
T ghelooue groeyt, de Liefde bloeyt.
Gheeft lof, prijs en eer
Soo sult ghy wel behaghen
V Bruydegom Godt en Heer.⁵³

De eindtijdverwachting van de Dopers had een diepe uitwerking op hun geestelijk leven; het bewaarde hen voor geringschatting van de geschiedenis en de

⁵² *Opera Omnia*, 158.

⁵³ Wolkan, *Lieder*, 83-84.

verantwoordelijkheid voor de wereld. Paul Althaus heeft de betekenis van dit inzicht goed begrepen toen hij de lutherse en doperse eschatologie met elkaar vergeleek en stelde dat het chiliasme inhoudt dat men trouw blijft aan de aarde en standhoudt in de strijd tegen de demonen die de wereld in hun macht willen krijgen.⁵⁴ Hoewel de meeste vroege nederlandse Dopers - zo niet voor dan in ieder geval na Munster - weinig vertrouwen hadden in een politieke verandering van de wereld en tegenstand boden aan de machtsstructuren met hun demonische, gewelddadige uitwerking (vgl. Menno's afwijzing van de doodstraf), gaven ze toch niet toe aan de verleiding van quietisme en politieke onverschilligheid. In hun poging om een waarachtig getuigenis in deze huidige, voorlopige aeon te bewaren, creëerden ze een spiritualiteit die tegelijk ten diepste op God en op de bedoelingen van God met de wereld betrokken was. Ook al waren hun idealen van godsdienstige tolerantie en onschendbaarheid van de enkeling voor God, op enkele uitzonderingen na, onaanvaardbaar voor de toenmalige geestelijke en burgerlijke autoriteiten, dit doet niets af aan hun waarlijk revolutionaire karakter, tenminste in de oorspronkelijk Copernicaanse zin als de terugkeer tot het punt van oorsprong.

De *confessio vivata* van de martelaren heeft in latere generaties die zich langzamerhand aan gingen passen aan de wereld, plaatsgemaakt voor de verhalen over martelaren. Maar terugblikkend naar de eerste generaties, is het duidelijk dat de speurtocht naar een leven uit de Geest een dimensie van een authentieke christelijke ervaring levend heeft gehouden, die anders verloren was gegaan of ondergesneeuwd was in de meer gevestigde kerkelijke tradities. De erfenis blijft doorwerken, niet alleen bij de Mennonieten, de Quakers en de Baptisten, maar ook in de bredere godsdienstige en humane gemeenschap van zoekers en heiligen die nog steeds bewogen worden door vroomheid, moed en hoop. Een van hen, de filosoof Ernst Bloch, heeft voor hen een passend grafschrift bedacht: 'Soviel Leid, soviel Furcht und Zittern auch gesezt sein mag, so glüht in allen Seelen doch neu der Funke von drüben, und er entzündet das zögernde Reich'.⁵⁵

(vertaling: S. Voolstra)

⁵⁴ *Religion in Geschichte und Gegenwart* (1928), II, 361.

⁵⁵ Geciteerd uit: *Radikale Reformatoren*, H.-J. Goertz ed. (München, 1978) 7.

De oecumenische betekenis van Menno Simons' gemeentebegrip

Inleiding

Wanneer aan Menno gedacht wordt, wordt hij nooit in verband gebracht met de oecumene. Dit zal dan ook geen verrassing zijn voor diegenen onder ons, die vertrouwd zijn met zijn leven en zijn tijd. Zijn 'uitgang' en afscheiding van de Rooms-Katholieke kerk maakt hem nauwelijks geschikt voor het oecumenisch gesprek. Integendeel, zijn pogingen om de broederschap te zuiveren van de resten van de beweging van de Munstersen en andere valse broeders leidden eerder tot een grote verdeeldheid. Daarom is het misschien wel een beetje te veel gevraagd om van iemand, wiens leven zich niet alleen afspeelde op het scherp van de snede van belangrijke veranderingen binnen de Reformatie maar ook aan de rand van een rampzalige afgrond, enige directe of treffende uitspraken in dit kader te verwachten. Dat Menno zich niet bewust was van de grote invloed van het Doperdom daarvan is zijn relatie tot Johannes a Lasco en Gellius Faber een aanwijzing. Ondanks Menno's polemieken, die inherent was aan zijn opvattingen over de kerk, zijn er toch aanwijzingen in zijn werk, die als oecumenisch geïnterpreteerd kunnen worden.

Menno's visie op de kerk is nauw verbonden met de eerdere doperse uitspraken, die enige verwantschap hebben met de ideeën, die we tegenkomen bij Luther, Zwingli en Calvijn. Maar bij Menno vinden we in zijn geschriften toch een verdere verfijning van sommige kenmerken en enkele accenten, die een weerslag zijn van Menno's eigen opvatting over de aard en het doel van de kerk. In deze geschriften zijn theologie en ecclesiologie zo nauw met elkaar verweven, dat het moeilijk is ze los van elkaar te zien. In feite is Menno's ecclesiologie ontwikkeld uit zijn betrokkenheid op de openbaring van God in Jezus Christus. Hierin en in andere theologische opvattingen, die Menno hebben geholpen bij de vorming van zijn visie op de kerk, haar aard en doel, kan men enkele lijnen naar de oecumene onderkennen.

De weerslag van de doperse opvattingen, die Menno zo zorgvuldig heeft bewaard en ontwikkeld, kan men terugvinden in enkele documenten van het tweede Vaticaans Concilie¹ en in *Doop, Eucharistie en Ambt: Faith and Order Paper no. III*.² Deze ontwikkeling roept de volgende intrigerende vraag op: 'Is

¹ Zie Walter M. Abbott, alg. ed. en Joseph Gallagher, vert., *The Documents of Vatican II* (New York, 1966) 123.

² Zie *Baptism, Eucharist and Ministry: Faith and Order Paper No. III* (Genève, 1982).

het mogelijk dat we bij de vervolgde en geteisterde nederlandse doperse profeet lijnen kunnen ontwaren, die leiden tot een integere oecumene?"

De vraag zelf komt op aan het begin van een discussie, waarbij men zich afvraagt: 'Op welke wijze kan Menno's visie op de kerk als oecumenisch beschouwd worden?' Of om het nog preciezer te zeggen: 'Waarin ontwaar je nu oecumenische grondlijnen in Menno's kerkopvattingen?' Een deel van het antwoord ligt binnen de context van Menno's eigen theologische ontwikkeling. Zoals Cornelius Krahn heeft bedocumenteerd in zijn publicatie *Menno Simons (1496-1561): Ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Taufgesinnten*³ dat Menno op het moment van zijn bekering tot het Doperdom al ruim kennis had genomen van de werken van Erasmus, Luther en Zwingli. Zo ontwikkelde hij zijn theologische positie niet in het luchtledige van een gebrek aan kennis van zaken. Ook al neemt hij vaak afstand van zichzelf door onwetendheid en een gebrek aan geleerdheid voor te wenden, hoeft dit niet noodzakelijkerwijs het geval te zijn geweest. Hoewel Menno geen universitaire scholing had genoten, kan hij toch als geleerde beschouwd worden.

G oed op de hoogte van leer en traditie van het middeleeuwse katholicisme, heeft Menno het in de loop van zijn geestelijke omzwervingen tot zijn bezigheid gemaakt om de elkaar bestrijdende aanspraken van de concurrerende richtingen van de Reformatie, namelijk luthers, hervormd en dopers, te onderzoeken. Na een grondig onderzoek van die aanspraken van waarheidsgetrouwheid van deze belangrijkste reformatorische geloofsuitingen in het licht van zijn eigen training in patristiek en scholastiek, probeerde hij alles te ordenen met gebruikmaking van zijn nieuw ontdekte toetssteen, het Nieuwe Testament.⁴ Na een hevige persoonlijke strijd, die een kleine negen maanden duurde, maar die al negen jaar eerder was begonnen, beleed Menno tenslotte zijn geloof in tegenwoordigheid van de broeders en ontving hij de doop.⁵ Het voorafgaand onderzoek had hem tot Christus gebracht en tot het Doperdom, maar zijn omzwervingen als Doper waren nog nauwelijks begonnen.

³ Cornelius Krahn, *Menno Simons (1496-1561): Ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Taufgesinnten* (Newton, 1982) 43-48

⁴ Harold Stauffer Bender, 'A Brief Biography of Menno Simons', in *The Complete Writings of Menno Simons, 1496-1561*, ed. John Christian Wenger en vert. Leonard Verduin (Scottsdale, Pennsylvania, 1956) 7-8.

⁵ Menno Simons, 'Antwoord aan Gellius Faber' (1554), in *Opera Omnia Theologica* (Amsterdam, 1681) 225-324.

De betekenis van de christologie

Zoals Menno zelf aangeeft, viel hij de valse leer en de overdreven aanspraken van de Munstersen aan omdat hij tot de ontdekking was gekomen, dat veel mensen die waren misleid, eigenlijk bekeerde Christenen waren die op een dwaalspoor waren gebracht door de zogenaamde messias van het nieuwe Jeruzalem. Om hun leer te weerleggen, legde Menno zich toe op een intensieve bestudering van hun beweging. Zo raakte hij vertrouwd met het werk van zowel Bernhard Rothmann als Melchior Hofmann. Hierin ontwaarde hij waarheid vermengd met dwaling. Waar hij van de leer van Hoffman volhardend aan vast bleef houden gedurende zijn hele leven en welke leer hij ook verdedigde met een groot aantal schriftplaatsen, was de christologie. Hoewel deze opvattingen niet algemeen door het zestiende-eeuwse Doperdom werden gesteund en eigenlijk meer een voortdurende bron van verwarring vormde voor zowel Mennonieten als Baptisten, is men geneigd te vragen waarom Menno zo nadrukkelijk deze unieke en controversiële opvatting over de incarnatie verdedigde.⁶

Van Menno's standpunt moeten we goed begrijpen dat het zeker geen voortzetting is van het docetisme van de Gnostici, zoals we dat bij Valentinus zien.⁷ Menno kwam tot zijn standpunt op andere gronden dan een dualistische kosmologie en nooit heeft hij het menszijn van Christus ontkend. Van de dingen waar hij bezorgd om was, was het zijn grootste zorg om de godheid van Christus niet te compromitteren, immers in Christus had God toch zijn laatste woord tot de mensen gesproken. Dit laatste is dan ook de speerpunt van Menno's *Een Belijdinghe van den drie eenigen God*, gedateerd 9 september 1550.⁸

Menno was ervan overtuigd dat God zichzelf in Jezus Christus had geopenbaard als in geen ander en dat deze Christus zowel het fundament als de boodschap was van de kerk. Daarom was 1 Cor. 3 : 11 als motto op de titelpagina van al zijn publicaties te vinden. Voor Menno was Christus een onmisbaar voorwerp van geloof en het model voor de christelijke levensstijl. Daarmee waren voor Menno de traditionele geloofsbelijdenissen van de kerk maar een mager substituuut voor Christus als Heer zowel als hoofd van de kerk als zijn lichaam. Buiten Christus om was er daarom in overeenstemming met de leer van het Nieuwe Testament, zoals Menno dat getuigenis begreep, geen wedergeboorte, geen discipelschap en geen kerk.

Water in de wijn doen, wat betreft de godheid van Christus betekende voor Menno een ontkenning van de incarnatie en een ontkenning van de incarnatie

⁶ *Opera Omnia* 383-393. Zie ook mijn bespreking van dit probleem in *The Anabaptist Story* (Grand Rapids, 1975) 124-125 en de voetnoten 36 en 37.

⁷ *Opera Omnia*, 391

⁸ *Opera Omnia*, 383-393.

zag Menno als een vernietiging van het fundament van het christelijk geloof.⁹ De Christus waaraan Menno zijn vertrouwen schenkt, was de Christus, zoals die in de belijdenis van Petrus beleden wordt (Mt. 16 : 16) en de Christus als het vleesgeworden woord uit het Johannesevangelie (Joh. 1 : 14). Op deze Christus richtte Menno zich bij zijn inspanning om te komen tot een herstel van de kerk volgens het nieuwtestamentisch model. Christus was voor Menno ook de sleutel tot de bijbelse vertolking. Voor Menno tenslotte, zoals dat ook het geval is bij Luther en de andere hervormers, is de openbaring van God vleesgeworden in de Christus, betuigd in de Schriften, in zowel het Oude als het Nieuwe Testament.¹⁰

De rol van het Woord en de Geest

Deze zelfde Jezus roept zijn kerk tot leven door Woord en Geest. Nog eens betoont Menno daarin zijn verbondenheid met de grote hervormers en de doperse theoloog Balthasar Hubmaier, die allengeregeld op de zelfde wijze op het Woord en de Geest wijzen. Bij Menno wordt met de term 'Woord' vaak op de Bijbel gedoeld. Een duidelijke verwijzing daarnaar vinden we in het volgende citaat uit de *Belijdinghe van den drie eenigen God*:

Mijn broeders ik getuyge voor mij dat ick veel liever hebbe te sterven dan eenigh woordt oft letter van den Vader, Sone ende H. Geest anders soude gelooven ende mijnen Broederen voorgeven (siet voor Godt ick en liege niet) dan bij dat uytgedruckte getuygende Woort Godts ende den Propheten, Evangelisten ende Apostelen met uytgedruckte woorden in so heldre klaerheydt aanwijst leert en voorbeelt.¹¹

Na een waarschuwing aan zijn lezers tegen het aannemen van valse exegesen en misleidende interpretaties van de Schrift, waarschuwt hij:

Maer die eenvoudelijck ende ootmoedelijck bij dat Woort Godts en getuygende Prophetische Evangelische ende Apostolische woort blijven ende dat selve vast gelooven hoewel sij 't in alles niet en begrijpen noch begrijpen en mogen ... die sullen in alle aenvechtingen door Godts genade wel verstaen ende al haer leven langh met vaste rouwige ende vrolijke Conscientie voor haren Godt wandelen.¹²

⁹ *Ibidem*, 385-386.

¹⁰ *Ibidem*, 391

¹¹ *Ibidem*, 390

¹² *Ibidem*, 391.

Het Bijbels getuigenis

Hoewel Menno door veel historici beschouwd wordt als iemand, die de bijbel heel letterlijk nam, zijn er ook momenten, waarop hij boven de letterlijke interpretatie van de Schrift uitstijgt. Het avondmaal vormt op dit punt een voorbeeld. In zijn opvatting van de betekenis van dit sacrament, betoont hij zich veel minder als Luther tijdens het Marburger gesprek als iemand, die dit punt¹³ letterlijk neemt. Niettemin was voor Menno de bijbel het onmisbare instrument bij het hervormingswerk binnen de kerk, zoals dat overigens ook het geval is bij alle grote protestantse hervormers (en voor hen voor Erasmus). Terloops moet er overigens noodzakelijkerwijs aan herinnerd worden dat het Erasmus was, die met zijn *Novum Instrumentum* de hoop uitsprak dat zijn werk het mogelijk zou maken dat de kennis van het Nieuwe Testament een zo breed mogelijke verspreiding zou krijgen tot en met de boer achter zijn ploeg en de huisvrouw aan het spinnewiel en dat ook dezen bij hun werk passages uit de Schrift zouden kennen, nazeggen en zingen. Een weerklank van deze gevoelens vinden we bij zowel Luther als Tyndale.

Een nieuw accent op het primaat van de bijbel, heeft in het hedendaags Rooms-Katholicisme een zeer directe nadruk gekregen. Het tweede Vaticaans Concilie riep het katholieke kerkvolk op om terug te keren naar de bestudering van de Schrift in een van haar meest krachtige en uitdagende documenten, die na het concilie zijn uitgekomen, *Dogmatische Constitutie aangaande de Goddelijke Openbaring*¹⁴ In Menno's geschriften is de bijbel zowel een authentiek getuigenis van het Woord dat vlees is geworden en het Woord van God zelf, want het kan niet losgemaakt worden van het *kerugma* dat alleen het heilbrengend Woord is. Dit onderliggende hermeneutische principe behoeft Menno voor een al te kras literalisme. Ook al hield hij niet vast aan de radicale discontinuïteit van het Oude en Nieuwe Testament, zoals Pilgram Marbeck, toch beschouwde hij het Nieuwe Testament als het geschrift met het primaat over het Oude en was Christus voor hem de sleutel tot de interpretatie van de gehele openbaring. De rol van de Heilige Geest in het hele proces van inspiratie en interpretatie maakte dat Menno's begrip van de bijbel veel meer was dan een soort verstandend literalisme dat blind is voor de oneffenheden in het bijbelse getuigenis of dat de basis legt voor een protestantse scholastiek.

¹³ Zie Jean Rilliet, *Zwingli: Third Man of the Reformation*, vert. Harold Knight (Philadelphia, 1959) 213-225.

¹⁴ Abbott and Gallagher, *The Documents of Vatican II* 123

De scheppende Geest

De opvattingen van Menno, die betrekking hebben op de Heilige Geest, lijken op het eerste gezicht vrij traditioneel. In zijn *Belijdinghe van den drie eenigen God* laat Menno vrijelijk bijbelse beelden dooreenlopen met formuleringen ontleend aan de patristiek. Hij accepteert opvallenderwijs, zonder daarbij enige vraag te stellen, het *filioque* op de wijze, die in de kerk van het Westen gebruikelijk was, en wil daarbij duidelijk de erkenning krijgen dat hij een onvoorwaardelijke aanhanger van de triniteit is. Hij kent echter aan de Heilige Geest een veel vitalere rol toe in het leven van de kerk dan de grote Reformatoren in hun kerken. Een van de meest beknopte passages in de *Belijdinghe van den drie eenigen God* lijkt dit als volgt aan te geven:

Hij leyt in alle waerheyt, hij rechtveerdicht ons, hij reynight, heyligt, vreedigt, vertroost, straft, verblijt ende verseekert ons, hij geeft een getuygenisse onsen Geest dat wij Gods kinderen zijn. Dezen ontfangen allen, die aan Christum gelooven...¹⁵

In Menno's visie op de kerk is het de Heilige Geest, die het Woord tot leven brengt, zonder dat kan er geen sprake zijn van de verlossing en het discipelschap, kortom is er geen kerk. Het is de Heilige Geest die de kerk doet ontstaan. Dit gebeurt door middel van een herscheppingsproces. Als de hoeksteen van het Lutheranisme de rechtvaardiging door het geloof alleen is, dan is dat bij de Dopers de wedergeboorte. Geen dopers geschrift vanaf Hubmaier legt daarop zoveel nadruk als Menno doet in zijn geschriften. Zonder deze ervaring is er voor Menno zowel als Hubmaier geen verlossing en geen kerk. Beide zijn op unieke wijze het werk van de Heilige Geest. Menno slaagde erin, bij het schrijven van zijn *Nieuwe Creatuere*, het meest krachtige en felle tractaat dat hij ooit schreef, om de sterke nadruk daarop te leggen, zoals we kunnen lezen:

Wij moeten van boven geboren zijn, in onze harten omgekeert, verandert ende vernieuwt zijn ende alsoo uyt der ongerechten voosen aerdt en natuere van Adam in Christus gerechtige, goede aerdt en natuere verset zijn of wij en mogen met geenen middelen (zij zijn Godlijk ofte mensche-lijk) geholpen worden eeuwelijck.¹⁶

Menno vervolgt in de volgende paragraaf en legt uit hoe dit mogelijk is. 'Deze selve wedergeboorte daer af dat wij schrijven daer uyt dat boetveerdige vrome leven volght, dat belofte heeft, komt nergens anders heenen dan uyt des Heeren

¹⁵ *Opera Omnia*, 390

¹⁶ *Ibidem*, 125.

Woordt wanneer het recht geleert wordt en alsoo mits dat gehoor door 't Geloove in 't herte des toehoorders recht door den Heyligen Geest gebaet wordt.'¹⁷ Het lijkt alsof voor Menno het leven van de individuele Christen als het leven van de kerk totaal onmogelijk zijn zonder de tegenwoordigheid en de kracht van de Heilige Geest, maar dan op een andere manier als de Spiritualisten. Menno staat op het standpunt dat het werk van de Geest altijd afhankelijk is van het Woord, dat nooit weersproken of ontkend kan worden door elkaar opvolgende 'openbaringen'. Zo zet hij dat ook uiteen tegenover Gellius Faber:

Ten vijfden moet men aenmercken dat die kerke Christi door Christi Geest en Woort gebaet wordt: Want gelijk een eerlijcke Vrouwe geen echte kinderen baren kan dan uyt dat echtelijcke zaet hares mans: Alsoo kan oock de bruydt Christi namelijk de kercke geen waerachtige Christenen baren dan uyt dat echtelijcke zaet Christi dat is uyt dat onvervalschte reyne Woordt door den Heyligen Geest recht gepredikt ende in dat herte des Toehoorders recht gevat.¹⁸

Hij verwerpt de aanspraken van hen, die zich op bijzondere openbaringen beroemen en buiten de heldere leringen van het Nieuwe Testament om gaan, door zich op het standpunt te stellen dat de uiteindelijke toets voor de aanwezigheid van de Geest bij een Christen het ethische principe was en het zedelijk gedrag van de gelovige in zijn leven. Zo bewijzen zij door hun werken dat ze het woord van God geloven, dat zij Christus kennen en hem bezitten in macht, dat zij uit God geboren zijn en Hem als Vader hebben.¹⁹ Een belijdenis van de christenheid zonder de vruchten van de Geest (Gal. 5 : 22-26) is een loze uitspraak. Degenen, die hij in dat verband genadeloos verwerpt zijn zij, die aannemen dat zij de Heilige Geest hebben ontvangen op het moment dat zij als kinderen gedoopt zijn en die desondanks schandelijk leven met 'groote gierigheyt, dronkenschap, pralerye ende dat afgodische vleeschelijcke leven'.²⁰

Het principe van de vrije wil

Menno's opvattingen, die betrekking hebben op het werk van de Heilige Geest hebben zijn visie op de kerk op zijn minst op twee manieren gevormd: ten eerste het feit dat de ware kerk gekenmerkt wordt door wedergeboren lidmaten en ten tweede door gehoorzaamheid. De ware discipel zal naar Hem luisteren zijn

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*, 297.

¹⁹ *Ibidem*, 127

²⁰ *Ibidem*

Woord geloven en in zijn voetstappen treden...²¹ Het hart van Menno's visie op de kerk is het principe van de vrijwilligheid. De kerk bestaat alleen uit hen, die vrijwillig besluiten Christus te volgen en niet uit degenen, die toevallig alleen maar geboren zijn in een bepaald land of gebied. Ook al erkent Menno, in tegenstelling tot datgene wat door Leonard Verduin is geschreven, het doorgaande karakter van de erfzonde, hij stelt zich niet op het standpunt dat de mens daardoor beroofd zou zijn van iedere verantwoordelijkheid of mogelijkheid om voor zichzelf te beslissen. Het was de overtuiging van de Dopers dat Menno nooit het standpunt heeft verlaten, dat God geen geweten onder dwang wil. God aanvaardt alleen die mensen, die vrijwillig een keuze maken Christus te volgen.

Het principe van de vrijwilligheid impliceert niet dat voor Menno de verlossing niet helemaal een zaak van genade is of dat God niet constant betrokken is op de mens door mannen en vrouwen te roepen. Dit heeft Hij juist gedaan aan het kruis en Hij gaat daarmee door overal waar het evangelie gepredikt wordt, maar daarbij blijft het steeds de zaak van ieder individu afzonderlijk om aan die roep gehoor te geven. God zal die beslissing niet voor mensen nemen. Mensen moeten voor zichzelf beslissen, zonder dwang of zij de oproep ter harte nemen, berouw hebben en gaan geloven. De doop is dan ook voor Menno het teken, zoals voor alle Dopers, van het positieve antwoord op de oproep van God in Jezus Christus door het werk van de Heilige Geest aan het ontwaakte geweten. De wedergeboorte is een geboorte van boven en het werk van de Heilige Geest, waarvan de doop dan het zichtbare teken is. In dit scenario ligt zowel de mogelijkheid om te komen tot een vrije kerk, maar het is ook iets dat fundamentele gevolgen heeft voor de oecumene. Zonder het principe van de vrijwilligheid is zowel een ware kerk die Christus alleen als Heer erkent als een integere oecumene niet mogelijk.

De kerk en de kerken

In Menno's visie op de kerk ligt ook zijn opvatting over de universele kerk besloten. De leden van deze kerk worden gevormd door allen, die waarachtig in Christus geloven. Het is echter Menno's grote zorg hoe het karakter en de doelstelling geschetst moeten worden van de zichtbare functionerende gemeenten, die bestaan uit betrokken gedoopte leden. Over het karakter van de universele kerk, zet Menno het volgende uiteen aan Gellius Faber:

Ende hoewel een yegelijcke tijt soo sijn eygen Ordinantie ende gebruyck gehadt heeft ende de gemeynte met verscheyden Namen wel genoemt is gelijk verhaelt is, soo sijn sij evenwel alle met den anderen soo wel in de

²¹ *Ibidem*, 296

Wet als door de Wet ende na de Wet, die in reynen Godts vreesse sonder alle huychelije na Godts Woordt ende Wille gewandelt ende op Christum gehoopt hebben en tot den eynde hopen en wandelen sullen een Gemeyn-te, kercke ende lichaem geweest sullen 't oock blijven eewighlijck, want sij alle door Christum salich gemaect van Godt aengenomen en met den Geest sijner genaden beschenckt zijn.²²

Binnen het *Corpus Christianum* dat voor het eerst gestalte kreeg in het samengaan van kerk en staat onder Constantijn de Grote, is altijd aangenomen dat, zoals de ziel van meer waarde is dan het lichaam, ook de kerk, de ziel was van het Heilige Roomse Rijk, belangrijker was dan het keizerrijk. Deze politiek van de twee zwaarden werd heel duidelijk geformuleerd in de pauselijke bul *Unam Sanctam* van 1302. Bij de ineenstorting van het Heilige Roomse Rijk was het onmogelijk de theorie aan te passen, daarentegen bleef het tot de nieuwe tijd voor een groot deel het zelfbeeld van Rome bepalen. De grote Reformatoren aan de ander kant maakten bewust of onbewust de kerk ondergeschikt aan de staat. Dat was dan ook de reden dat, ook al klonken de respectieve definities van de kerk heel bijbels, de achterliggende vooronderstelling van een staatskerk die onderworpen is aan de wil van een regerend vorst of van een stadsbestuur, gesymboliseerd door de traditionele kinderdooppraktijk, voor Menno een tegenspraak vormde van de zowel lutherse als gereformeerde claim de ware kerk te zijn. Tegenover deze elkaar beconcurrerende aanspraken formuleert Menno zijn concept voor de ware kerk tegenover zijn voormalig ambtsgeenoot Gellius Faber.

De kenmerken van de ware kerk

Nadat hij de kerk van Christus heeft afgezet tegen de kerk van de Antichrist, somt Menno zes kenmerken van de ware kerk op in zijn 'Antwoord aan Gellius Faber'. De eerste twee kenmerken doen denken aan Luthers welbekende en simpele standpunt, dat de kerk daar is waar het Woord gepredikt wordt en waar de sacramenten op juiste wijze bediend worden. Het is duidelijk dat Menno niet gelooft dat de sacramenten, zoals gepraktiseerd in een van de protestantse kerken in de Rooms-Katholieke kerk van zijn dagen, schriftuurlijk zijn. De problemen, die Menno zag in de roomse en protestantse bescherming van de kinderdoop en het avondmaal, zijn er nog steeds. Ondanks het feit dat Karl Barth en zijn zoon Markus en een aantal Lutheranen en Katholieken opgeroepen hebben om terug te keren tot de praktijk van de gelovigendoop, is de kinderdoop nog de heersende praktijk in de meeste christelijke kerken. Het blijven hameren

²² *Ibidem*

op uniformiteit in de praktijk op dit punt, lijkt ondanks het 'Lima rapport' vruchteloos. De theologie van de eucharistie en haar viering heeft zich voornamelijk verder ontwikkeld langs de lijnen, die de splitsingen tussen de verschillende groepen in de zestiende eeuw markeerden.

Hoewel ik op het standpunt sta, dat de Dopers en Menno veel bijbelser zijn in zowel de theologie als de praktijk van de sacramenten als de Rooms-Katholieke, Lutherse of Hervormde kerk, ben ik ervan overtuigd dat het verspilling van tijd is langs deze lijnen oecumenische openingen te wagen. Wat de gevolgen van Menno's visie op de kerk voor de oecumene ook mogen zijn, aanzetten moeten vooral gezocht worden in de waarheid, die ten grondslag ligt aan Menno's sacramentstheologie en in de andere aspecten van zijn ecclesiologie.

De gemeenschap van betrokkenen

Wat Menno verder ook bedoeld mag hebben met de doop in relatie tot de ecclesiologie, het belangrijkste is toch dat hij bedoeld heeft op een betrokken discipelschap, dat gebaseerd is op persoonlijke beslissingen die vrijwillig genomen zijn. Zo wordt iedere gemeente een gemeenschap van betrokkenen. Zo zou idealiter iedere gemeente van Christenen moeten zijn, afgezien van traditie of belijdenis.

Naast het onderstrepen van het vrijwillige karakter van de kerken die gevormd worden naar het nieuwtestamenteisch model, symboliseert de doop ook de scheiding van kerk en staat. Zo is godsdienstvrijheid en de inperking van het gezag van de overheid tot alleen tijdelijke (burgerlijke) zaken niet alleen geïmpliceerd in de dooptheologie van Menno en de Dopers, maar komen deze expliciet naar voren in Menno's opvatting over de kerk.²³

Kerk en staat

Hoewel Menno zeker op de hoogte moet zijn geweest van de doperse geschriften over de godsdienstvrijheid van voor 1536, maakt hij toch geen melding van de Spiritualist Sebastiaan Franck en de Doper Hubmaier. In ieder geval blijft hij met zijn leer van de verhouding van kerk en staat in de lijn van de inspanningen van de Zwitserse en Zuidduitse Dopers voor de volledige godsdienstvrijheid en de scheiding van kerk en staat. Hoewel in de zestiende eeuw deze opvattingen zowel door de Roomse Kerk als door de grote hervormers met een anathema werden getroffen, zijn ze heden ten dage tot de meest fundamentele oecumenische inzichten gaan behoren. Een dergelijke scheiding bevrijdt de kerk van ho-

²³ *Ibidem*, 432-433.

righeid aan de staat - elke staat en alle staten. Het ontbreken van begrip voor en toepassing van zulke concepten in onze dagen is pijnlijk duidelijk in Iran, Libanon en Noord-Ierland, om drie landen te noemen, waar de godsdienst er is om de nationale belangen te dienen of waar de staat de slaaf geworden is van een fanatieke godsdienstigheid, die er niet voor terugdeinst het zwaard te grijpen om mensen te dwingen tot aanpassing aan de godsdienst van de staat of om dissident gedrag te onderdrukken.

Een van de meest revolutionaire documenten van het tweede Vaticaanse Concilie is het geschrift over de godsdienstvrijheid. Om het met John Courtney Murray, S.J., te zeggen: 'Een lang bestaande dubbelzinnigheid is tenslotte opgehelderd. De kerk onderhandelt niet met de wereld met gebruikmaking van een dubbele standaard - vrijheid voor de kerk als Katholieken in de minderheid zijn, privileges voor de kerk en intolerantie ten opzichte van anderen, wanneer de Katholieken in de meerderheid zijn.'²⁴ Ook al benadert het document de godsdienstvrijheid vanuit de natuurlijke theologie (wat even vreemd is als de benadering vanuit de verlichtingsfilosofie) meer dan vanuit het evangelie, het geloof en de kerk zoals de Dopers deden, ziet Murray dit toch als een doorbraak voor de oecumene. De verklaring heeft de weg geopend voor een nieuw vertrouwen in oecumenische relaties en voor een nieuwe oprechtheid in de relatie tussen kerk en wereld.²⁵

Bij protestantse historici bestaat al lang grote erkenning voor de bijdrage, die Menno en de Dopers hebben geleverd tot de opvattingen met betrekking tot de godsdienstvrijheid en de scheiding van kerk en staat. Franklin Littell, een methodistisch historicus van het Doperdom, schrijft over Menno en de Dopers:

In Menno's time the major confessional bodies, with some modifications in Strassburg and Geneva, were all parochial and particularistic and controlled by patrons. Menno and his people stood for a larger measure of integrity and universal perspective than any other churches of the time.²⁶

Zonder godsdienstvrijheid en de toepassing van het vrijwilligheidsprincipe lijkt een integere oecumene onmogelijk.

Leonard Verduin, een gereformeerd historicus van het Doperdom en de vertaler van Menno's *Opera Omnia Theologica* van 1681 in het Engels, ziet duidelijk de scheiding van kerk en staat als een zeer belangrijke, zo niet de belangrijkste bijdrage van Menno en de Dopers aan het Christendom en aan de wereld. 'Menno en zijn volgelingen stonden zichzelf nooit toe gehoor te geven aan de verlei-

²⁴ Abbott and Gallagher, *Documents of Vatican II*, 673.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Franklin H. Littell, *A Tribute to Menno Simons* (Scottsdale, Pennsylvania, 1961) 62.

delijke lokroep om tot het establishment te gaan behoren. En dat is meer dan wat er van de andere bewegingen uit die tijd gezegd kan worden.²⁷ Verduin wijst verder op de effecten, die de tanende eenheid van kerk en staat hebben. Het is niet moeilijk om te zien hoe snel verschillende protestantse groeperingen op het moment dat ze een coalitie aangingen met een plaatselijke, wereldlijke macht, veel van hun glans verloren.²⁸

J.A. Brandsma, een baptistische historicus, wijst erop dat in Menno's kerkvisie, de afzondering van de wereld een fundamenteel bestanddeel vormt, waarvan een scheiding van kerk en staat vanzelfsprekend het gevolg is.²⁹ Alleen dan kan de bruid van Christus helemaal aan Hem toebehoren. Brandsma benadrukt dat Menno erop bleef hameren dat de kerk gekenmerkt werd door de heiligheid van het leven van hen die het Woord hadden ontvangen en daaraan gehoorzaam waren. Maar het wezen van de kerk (de innerlijke realiteit) is gelegen in de gemeenschap van christelijke liefde. Daarom onderscheidt ze zich van de staat, die bijeen wordt gehouden door de wet die alle burgers moeten gehoorzamen, uitgezonderd in de zaken die met God te maken hebben. Brandsma gaat mee met Verduin en Littell als hij schrijft:

Uit alles blijkt, dat Menno de gemeente niet tot een ecclesiocratie degradeert, waarin het gehele openbare leven van de kerk gestalte krijgt en waarbij het leven aan de macht van de kerk gebonden is. Kerk en staat zijn voor Menno twee zelfstandige van elkaar gescheiden grootheden en dat moet ook zo zijn. Het was zijn grote verdienste deze grondregel krachtig en met niet aflatende trouw te verdedigen in een tijd, die daarvoor nog lang niet rijp bleek te zijn.³⁰

Vergelijkbare beweringen kunnen we nog tot in het oneindige herhalen, aangezien de godsdienstvrijheid en de scheiding van kerk en staat opgenomen zijn in de Amerikaanse grondwet en in de *Bill of Rights* en in constituties van tal van andere staten, maar het feit blijft dat ware oecumene een soort illusie blijft zolang de gevestigde kerken blijven vasthouden aan hun bevoorrechte positie of zolang zij, die verlangen naar een soort 'civil religion' proberen de mensen te dwingen zich aan te passen aan hun vorm van tweeslachtig geloof, wat niet veel meer is dan een slecht mengsel van fundamentalisme en nationalisme. Menno maakt toespelingen op dat tweeslachtige godsdienstige establishment van zijn

²⁷ Leonard Verduin, 'Menno Simon's Theology Reviewed', *MQR* 24 (Jan. 1950) 54.

²⁸ *Ibidem*. Zie ook Leonard Verduin, *The Reformers and their Stepchildren* (Grand Rapids, 1964) 87vv.

²⁹ J.A. Brandsma, *Menno Simons von Witmarsum* (Kassel, 1962) 86.

³⁰ *Ibidem*.

dagen bij de discussie over het vijfde kenmerk van de ware kerk: absolute trouw aan Christus' heerschappij.³¹

Ag apè

Het derde en het vierde kenmerk van de ware kerk zijn nauw met elkaar verbonden. Bij de bespreking van het derde kenmerk legt Menno de nadruk op de levensstijl die diegenen moeten vertonen die deel uitmaken van de heilige gemeenschap van verlostten. Het derde kenmerk is de liefde, naastenliefde en broederliefde. Hoe wanhopig heeft de kerk dat heden ten dage nodig. Zij mag dat als vermaning ter harte nemen! Wat is oecumenischer, aangezien moraal en liefde zich niets van de grenzen tussen de confessies aantrekken. Vanwege onder meer deze kenmerken werden de Dopers het slachtoffer van haat en vervolging. Zo werd de beweging de martelaarskerk van de Reformatie.

De kerk onder het kruis

Voor Menno is het 'drukkende kruis van Christus, dat er is voor de zaak van het getuigenis en het Woord', het zesde kenmerk.³² Onder dit punt vinden we een aantal zaken gerangschikt. Het eerste is het feit dat er geen getuigenis bestaat zonder dat het de mensen wat kost. Discipelschap (navolging) is het enige authentieke getuigenis, dat de kerk kan geven. Wanneer de kerk waarachtig is tegenover haar Heer, zal dit getuigenis ongeacht wat het van ons vraagt, afgelegd moeten worden omdat dat Christus' opdracht is in het zendingsbevel (Mt. 28 : 19, 20). Dit getuigenis bestaat uit offer en getuigenis afleggen. Wanneer de kerk zich opoffert in dienst aan Hem, doet zij niet meer dan alleen de opdracht van Christus uitvoeren en wanneer zij dat niet doet blijft zij onder de maat. De kerk onder het kruis is de lijdende kerk. Zij lijdt door te dienen. Dit is inherent aan haar aard, daarentegen zal de kerk nooit lijden veroorzaken. Daarom zal nooit het zwaard als middel worden aanbevolen om te hanteren. De kerk getuigt in dat geval ook door te uiten wat zij niet wil en kan doen, naast wat ze wel door de genade van God wil en kan doen.

Zeker de kerk en de afzonderlijke kerken moeten dit vandaag de dag horen. De kerken zijn nog te vaak het terrein waarop de welvarenden met uitsluiting van de armen verblijven, het laatste toevluchtsoord voor racisten en de burcht voor diegenen, die ploegscharen tot zwaarden willen omsmeden. Is het niet nu het ogenblik, waarop Christenen, alle belijdende Christenen van welke overtuiging dan ook, het met elkaar erover eens worden, dat zij elkaar niet meer naar het

³¹ *Opera Omnia*, 300.

³² *Ibidem*.

leven zullen staan en tegelijkertijd daarbij verklaren dat zij hun verzet tegen de nucleaire bewapening niet zullen laten varen. Is dat niet een oecumenische boodschap bij uitstek van Menno en zijn broeders?

Conclusie

Hoewel je uit Menno's intentie om tot een dialoog te komen met de godsdienstige leiders van zijn dagen die het zo hevig oneens met hem en de Dopers waren, voor de oecumene belangrijke gevolgtrekkingen kan maken, maar ook uit de nadruk, die hij legde op de consensus in het kerkelijke besluitvormingsproces, evenals uit het grote belang dat door hem wordt toegekend aan de leken in leven en getuigenis van de kerk, zijn de echte belangrijke aanwijzingen echter niet expliciet in Menno's sacramentsopvatting of zijn ambtsopvatting, maar eerder in de grote geestelijke waarheden, waar hij en de Dopers voor stonden. Zelfs al stelt Menno zich op het standpunt dat de kerk begint met Adam en Eva, toch is het duidelijk dat Christus' heerschappij het bepalende principe is van alles wat hij leert over het christelijk leven en de kerk. Mogen we hierin niet een nieuw fundament voor de oecumene zien, een oecumenische beweging, niet gefundeerd op een bepaalde geloofsbelijdenis of kerkorde, maar op het enige centrum van de eenheid van de kerken, Jezus Christus, de zoon van de levende God. Alleen dan is een integere oecumene mogelijk.

(vertaling: J. Brüsewitz)

Menno Simons: vormgever van een traditie

Voor het eerst kwam ik in aanraking met Menno Simons, toen ik een kind was van misschien elf of twaalf jaar. Zijn beeltenis hing aan de muur van de zitkamer in het huis van een vriend. Die kamer was net zo eenvoudig als de afbeelding. Onder het portret dat bruine vochtkringen had, stond een grote houten kist, waarin de familie dingen van waarde mee had genomen van de nederzetting Trakt bij Saratov aan de Wolga naar de droge, door de zon verbrande prairie van Saskatchewan in Canada. Ik kan het me duidelijk herinneren. Ik vroeg mijn vriend: 'Wer ist das?' - we spraken toen nog Duits. Hij zei: 'Das ist Menno Simonis'. Hij zei het met een soort eerbied en met de zekerheid dat iedereen wel wist wie Menno Simons was. Hoewel ik mij niet meer kan herinneren wat ik heb gezegd of wat er daarna is gebeurd, maakte van toen af aan Menno Simons deel uit van mijn gedachtenwereld; een aardige man met een kalotje en een lange baard, die schreef met een ganzeveer. Toen ik hem korte tijd daarna tegenkwam in het boek *Abriss der Geschichte der Mennoniten II*, van Cornelius H. Wedel, kreeg ik de indruk van een man die nooit lachte, over wie de zon nooit opging, een moedige man, maar niet heldhaftig, een man die het totaal ontbrak aan de charismatische gaven die hem aantrekkelijk gemaakt zouden kunnen hebben voor een jongen van twaalf jaar.

Ik ben er nooit in geslaagd om deze jeugdindrukken van me af te schudden. Door het lezen van levensbeschrijvingen van Menno en ook van zijn eigen geschriften zijn ze juist bevestigd.

Dit is niet direkt een veelbelovend begin voor een bespiegeling over Menno Simons als de schepper van een traditie. Maar het feit is dat de indrukken die ik van de man kreeg deel uitmaakten van de traditie waartoe ik behoorde en behoor. Hij is en blijft inderdaad de meerdere van de vroege leiders, de man die bij uitstek vorm gaf aan de doopsgezinde traditie in al haar verscheidenheid.

Laat ik van het begin af aan bekennen dat ik alleen maar kan spreken over de verscheidenheid van het Europese-Noordamerikaanse deel van de doopsgezinde traditie. Het is bekend dat die traditie zich ook heeft uitgebreid naar Afrika, Azië en Latijns-Amerika en daar inlandse vormen heeft aangenomen, maar dat valt buiten de opzet van deze verhandeling, omdat ik er eenvoudigweg niet gekwalificeerd voor ben om er enig oordeel over uit te spreken.

Inleiding

Afstammelingen kunnen hun voorouders niet kiezen. Aan een traditie zit een gegeven, waar we geen macht over hebben. Maar we kunnen keuzes maken wat betreft deze traditie, waarin we zijn geboren en we hebben, geloof ik, drie mogelijkheden om uit te kiezen. Ten eerste, kunnen we de traditie verwerpen. In Saskatoon, Saskatchewan, beschouwen de Doopsgezinden met een soort droevige humor de 'Circle Drive Christian and Missionary Alliance Church' als de grootste doopsgezinde kerk van de stad. Vroegere Doopsgezinden vormen de grootste, afzonderlijke groep van deze 'niet-kerkgenootschappelijke' kerk van enkele duizenden leden. Deze mensen hebben de traditie verworpen, omdat ze niet langer gelijkgesteld wilden worden met een traditie die bijna haar hele bestaan lang kritisch heeft gestaan tegenover fundamentele verworvenheden die normatief zijn geworden in de westerse constantijnse en wereldse politieke tradities. De doopsgezinde traditie leek ondankbaar en onvaderlandslievend. In plaats daarvan namen zij een gesecculariseerd en rationalistisch fundamentalisme aan dat zich niet in de war laat brengen door een traditie die bijbels georiënteerd, geworteld in geloof en kwetsbaar afwijkend is. En ze zijn die lastige spotnaam kwijt waarvoor ze zich schaamden en hebben die ingeruild voor één, die, althans momenteel, minder beledigend is.

Ten tweede, kunnen we de doopsgezinde traditie gewoon als een ethnische beschouwen en iedere aanspraak op waarheid die de traditie maakte of nog steeds maakt, overboord zetten. Vandaag de dag is culturele verscheidenheid een deugd, vooral in Canada en in zekere mate ook in de Verenigde Staten. Doopsgezinden krijgen in Canada geld van de overheid om hun ethnologische anders-zijn meer glans te geven en te verheerlijken, omdat het zo'n unieke mengeling is van laagduitse en duitse of elders 'Pennsylvania Dutch' en amerikaans-koloniale folklore, overgoten met een landelijk sausje, dat alleen nog maar in musea te vinden valt. Iemand kan dus heel goed een 'doopsgezinde' schilder of musicus zijn, zonder dat hij ook maar iets te maken heeft met die nonconformistische godsdienstige oriëntatie die de traditie levend hield. Het is een manier om deel uit te blijven maken van de traditie, bevrijd van die vervelende strijd met concurrerende aanspraken op de waarheid en van het odium als een sektariër beschouwd te worden.

Ten derde, kunnen we de traditie accepteren, met alles wat er bijhoort en proberen om, zo eerlijk mogelijk, om te gaan met haar verscheidenheid, met haar zwakke en sterke kanten. We kunnen dat doen door te erkennen dat iedere christelijke traditie haar eigen innerlijke samenhang heeft, een manier om het verhaal in de Bijbel over hoe God met zijn kinderen omgaat en de geschiedenis die daarop volgt, te interpreteren. Het wordt ook erkend dat deze traditie, net zoals alle andere, kanten heeft die nog niet af zijn, waar de aandacht naar uit

moet gaan en dat vereist luisteren naar stemmen in onze omgeving, zowel christelijke als andere. In grote lijnen kunnen we haar als een geschenk van God aanvaarden, als het talent dat hij ons in vertrouwen heeft gegeven om het te investeren in het leven van deze wereld.

Als iemand nadenkt over het onderwerp: 'Menno Simons: schepper van een traditie', verplicht hij zich er toe om oordelen uit te spreken. Ik zal oordelen moeten geven over de man zelf, over zijn denken en handelen. Dat is riskant omdat men zo een oordeel uitspreekt over het leven van een ander en dat staat gelijk aan het betreden van heilige grond. Datzelfde speelt ook als het gaat om het geven van oordelen over degenen die hem navolgden, allereerst de martelaren en vervolgens al die anderen in hun omstandigheden en situaties tot in onze tijd toe. Een oordeel geven over hen betekent een aantasting van hun eigen leven, hun oprechtheid, verwachtingen en teleurstellingen, hun geloof en barmhartigheid. Onze indiaanse burens, de oorspronkelijke bewoners van het gebied waar we nu wonen, hebben de traditie om voordat ze een levende boom omhakken die als dak of als brandstof moet dienen, of voordat ze een dier doden dat als voedsel of kleding moet dienen, eerst de geest van de boom of van het dier aan te roepen en het op de hoogte te stellen van zijn op handen zijnde dood, ten einde het leven te beschermen. Dit ritueel voorkwam dat degene die een einde aan het leven maakte schuld op zich laadde. Op dezelfde manier wil ik de lange rij van geesten van onze voorouders oproepen en vragen: 'Wat moet ik met jullie aan opdat wij ons leven verder kunnen leven, zonder dat ik mij schuldig hoef te voelen tegenover jullie?'

Pas als we terugkijken zien we Menno als de schepper van een traditie. Hij heeft zichzelf nooit in die rol gezien en zijn tijdgenoten evenmin. Het belangrijkste waar het hem om ging was om trouw te zijn aan 'dit hemels visioen' (Hand. 26:19); zijn tijdgenoten uit zijn eigen kring zagen hem als een betrouwbaar getuige. Er zijn toespelingen, dat hij spijt had van beslissingen, die desondanks gevolgen hebben gehad. Nog altijd werkt wie deze man was, wat hij schreef en deed, door en is het deel uit gaan maken van een traditie die nog voortleeft. Ik stel voor om nu zijn leven in mijn handen te nemen, zijn gedachten en zijn daden, en om te proberen te laten zien, door nauwgezet als een historicus te werk te gaan - en dat betekent ook de verbeelding gebruiken - hoe wat Menno was, in verband staat met wat de Doopsgezinden heden ten dage zijn.

Historische bespiegelingen

Het valt onmiddellijk op dat in de documenten vanaf 1539 tot minstens een eeuw later de naam van Menno slechts zelden verschijnt. De verklaringen van de martelaren zouden nauwelijks zijn naam bevatten, als hun ondervragers Menno niet ter sprake gebracht hadden. De martelaren zelf lijken wel er van af

te zien om zich op Menno te beroepen als leider en leraar, omdat zij de woorden van Jezus serieus nemen: 'Want één is uw Meester en gij zijt allen broeders' (Matt. 23: 8, 10).

De enige passage in de *Martelaarsspiegel* die meer doet dan alleen het noemen van Menno's naam, vindt men in het verslag van het martelaarschap van Tjaert Reynerts, die gearresteerd en omgebracht werd omdat hij Menno gast-vrijheid had verleend. Het verslag over Reynerts werd rechtstreeks uit Menno's 'Antwoord aan Gellius Faber' overgenomen.¹ Er werden enkele redactionele aantekeningen bijgevoegd, die een soort biografie van Menno in notedop vormden. We lezen er de volgende woorden:

'En alsoo den godvruchtige en om God-yverende Menno Simonsz een der voornaemste Leeraers en oudste in deze bloedige en gevaerlijke tijd geweest is, die met zijn heerlijke vermaningen en schriften uyt Godes woord alsoo gebloeyt heeft, dat geen van zijn wederpartijen met een openbare en vrije schrifts-handel hem hebben durven onder de oogen treden (hoewel hij sulks verscheyden reysen met grooten ernst versocht heeft). Door welke heylsamen Leer en Christelijke vermaningen werkende kracht des Alderhoogsten dese gemelde Menno Simonsz een seer groote menigte van menschen uyt het donker en verdoolde Pausdom, ja, van de stomme Afgoden tot den levendigen God getrocken, bekeert en Gode gewonnen heeft'.²

Maar deze passage is een uitzondering en werd duidelijk lang na de dood van Menno geschreven. Want in materiaal dat later is geschreven en dat het geloof en het leven van de 'Mennonieten' weerspiegeld, zoals de talrijke belijdenissen, wordt Menno, hoewel zijn invloed duidelijk te bespeuren valt, niet bij name genoemd, laat staan dat er een beroep op hem wordt gedaan. Dit is waar wat betreft de belijdenis van Kempen van 1545,³ de belijdenissen van de meer vrijzinnige Waterlanders,⁴ en die van de meer conservatieve Vlamingen en Friezen.⁵ Men zou denken dat vooral de conservatieve Mennonieten zich beroepen

¹ Menno Simons, *Opera Omnia* (Amsterdam, 1681) f. 225-324.

² Thieleman J. van Braght, *Het Bloedig Toneel of Martelaerspiegel der Doops-gesinde of Weereloose Christenen II* (Amsterdam, 1685) f. 50.

³ J.F.G. Goeters, 'Das älteste rheinische Täuferbekenntnis' in: *A Legacy of Faith*, ed. C.J. Dyck (Newton, Ks.: Faith and Life Press) 197-212.

⁴ C.J. Dyck, 'The First Waterlandian Confession of Faith', in: *Mennonite Quarterly Review* XXXVI (1962), 5-13.

⁵ 'The Concept of Cologne' in: Christian Hege, *Die Täufer in der Kurpfalz* (Frankfurt am Main, 1908) 150-2, en de belijdenis van P.J. Twisck in: Van Braght, *Martelaerspiegel*, 373-410.

zouden hebben op Menno om hun orthodoxie te laten zien, maar daar is weinig van te vinden tijdens de eerste eeuw. Zowel voor de Waterlanders als voor de Mennonieten was de Schrift de uiteindelijke norm, zelfs als, vooral in het geval van Twisck, de belijdenis heel sterk op Menno's geschriften gebaseerd is.

Deze opzettelijke vermindering van Menno's naam is in elk geval geen aanwijzing voor het tanen van Menno's invloed op de gemeenschap, die in aanzienlijke mate door zijn werk ontstond. Want hij verzekerde zich van zijn voortdurende aanwezigheid in de gemeente door zijn vele geschriften die omstreeks 1539 in druk begonnen te verschijnen en tot op heden toe zijn blijven verschijnen. Het 'Fundament van Christelijke Leer' bijvoorbeeld, dat tijdens Menno's leven tweemaal verscheen, werd niet minder dan tienmaal uitgegeven in de eeuw daarna. Volgens Horst verschenen, alles bij elkaar genomen in die tijd niet minder dan 78 drukken van Menno's werk in het Nederlands en in het Duits.⁶ Het leiderschap dat Menno lange tijd vervulde gaf hem de gelegenheid om te schrijven. Hij begreep het belang van het gedrukte woord, zoals Erasmus en Luther dat voor hem hadden gedaan. Het stelde hem in staat om zijn aanwezigheid in zijn gemeenten te vermenigvuldigen en het gaf hem een stem waarmee hij de openbare autoriteiten ten behoeve van henzelf kon toespreken.⁷

Bovendien had Menno het veld praktisch voor zich alleen tot 1556, toen de werken van Dirk Philips van de pers begonnen te komen.⁸ De werken van Philips zijn veel gedisciplineerder en systematischer dan die van Menno, maar juist ook daarom missen ze de emotionele aantrekkingskracht die Menno's werken verhoudingsgewijs interessanter en boeiender maken. Zijn werken herhalen zich en zijn vaak vervelend of bestaan slechts uit achter elkaar geplaatste citaten uit de Schrift. Maar men voelt zich zowel in de biografische gedeelten als in de emotionele oproepen aan of veroordelingen van tegenstanders heel dicht bij de polsslag van het leven en men kan letterlijk de verraderlijke onderstroom voelen van strijd en achtervolging die hem en zijn gemeenschap naar de ondergang dreigde te trekken. Ik geloof dat deze rechtstreekse betrokkenheid bij het werk, bloed en zweet van het dagelijks bestaan van een vluchteling, één van de redenen is waarom zijn werken, die in een ander opzicht slechts een beperkte aantrekkingskracht hebben, heden ten dage nog steeds gelezen worden. Menno wordt het meest gelezen door de sociaal gezien conservatieve groeperingen in Noord-Amerika, die zijn wereldbeschouwing delen en daarom sneller geneigd zijn om zich eigen te maken wat velen van ons achter zich hebben gelaten. Zo nu en dan echter wordt Menno bijna welsprekend, vooral als het gaat om onder-

⁶ Irvin B. Horst, *A Bibliography of Menno Simons* (Nieuwkoop, 1962) 17-22.

⁷ Zie: 'De oorsaeke, waerom ick Menno Symons niet af en late te leeren' in: *Opera Omnia*, f. 435-55.

⁸ J. ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips 1504-1568* (Haarlem, 1964) 62-4.

werpen als vrede en leven zonder wapens. Sommige van deze woorden, die op posters over de hele wereld verschijnen, inspireren nu velen met het visioen dat Menno voor ogen stond.⁹

De geschriften van Menno tonen een man met een hartstochtelijke toewijding aan de waarheid, die deze kwesties, die hem scheidden van de andere christelijke leiders, met hardnekkige volharding najaagde, omdat hij zo bezorgd was of zijn volk wel op de juiste weg zou zijn. Ze laten ook een man zien met een sterk persoonlijk karakter die uiteindelijk niet het onderspit delfde vanwege de lasten van zijn leven als een leider, vanwege de schande die op hem werd gestapeld, het levensgevaar waarin hij zo lang verkeerde en de beschuldigingen van ketterij en valse leer, waarmee zijn mede-Christenen hem achtervolgden. Er is op gewezen dat de kracht die van zijn persoonlijk voorbeeld, van zijn uithoudings- en doorzettingsvermogen uitging, wordt weerspiegeld in de bereidheid van zo velen tot het martelaarschap tijdens de grote beproeving en dat veel van zijn geschriften bijdroegen tot de verbazingwekkende zelfverzekerdheid en dikwijls kundigheid in de langdurige ondervragingen waaraan zij werden onderworpen.¹⁰

Van het begin af aan beschouwden alle volgelingen van Menno hem als hun hervormer, of ze nu wel of niet bij hem bleven; hij was degene die de gemeente had gered na Munster.¹¹ Dat veranderde zelfs niet toen na 1557 Philips en Bouwens als de sterke leiders naar voren kwamen. Deze verandering in het openbare leiderschap had evenveel te maken met het feit dat Menno ziekelijk werd en oud als met verlies aan invloed op de jongere leiders vanwege de kwestie over de ban.¹²

Menno's rol als de belangrijkste vormgever van de gemeenten van de radicale reformatie ver buiten Nederland is nauwelijks onderwerp van discussie. Zijn invloed gaf niet alleen vorm aan de gemeenten in de Nederlanden en aan de noordelijke zeekust, maar verspreidde zich ook naar het zuiden, naar de duitsprekende gebieden. Zijn invloed is zichtbaar in de 'Rijnlandse Confessie' van 1545, waarin duidelijk Menno's manier van denken naar voren komt,¹³ in de eerste duitse vertaling en publicatie van 'Dat Fundament des Christelycken Leers' en van de 'Uitgang uit het Pausdom' in 1575 en ook in de aanvaarding van

⁹ *Opera Omnia*, f. 55, 56, 149.

¹⁰ W.J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de Zestiende Eeuw* (Haarlem, 1961) 237.

¹¹ H. W. Meihuizen, *Menno Simons: IJveraar voor het herstel van de nieuwtestamentische Gemeente 1496-1561* (Haarlem, 1961) 66.

¹² Voor dit argument, zie: Kühler, *Geschiedenis*; N. van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland* (Arnhem, 1952) 49; Ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips*, 62.

¹³ Goeters, 'Täuferbekenntnis', 210-11.

de 'Confessie van Dordrecht' in de Elzas, in 1660. De invloed van Menno op het zwitserse Anabaptisme is te bespeuren in het schisma der Amischen in 1690. Door Menno raakten al die vroegere leiders, vooral Michiel Sattler en Pilgram Marbeck, en de vormende invloed die ze in het zuiden hadden geheel in de vergetelheid. Zijn navolgers in de Wezerdelta, Friesland, de Palts en de Elzas gingen zich sinds 1545 steeds meer met zijn naam tooien. Samen met de Bijbel en de *Martelaarsspiegel* dienden de werken van Menno in duitse en vervolgens engelse vertalingen vele generaties Mennonieten als geestelijk voedsel.¹⁴

Ook al beriepen Menno's volgelingen in de 16e en 17e eeuw zich niet specifiek op zijn autoriteit, sommige van zijn latere volgelingen deden dat wel. Men hoeft maar te denken aan de Oude Friezen van Balk en Aalsmeer die erg trouw waren aan Menno en er op stonden om Mennonieten genoemd te worden, zich onderscheidend van de Doopsgezinden.¹⁵ In de confessionele periode van het nederlandse Doperdom, vanaf 1650, werd Menno de normatieve autoriteit in de geschriften van mensen als Jacobus van Rijdsdijk en Herman Schijn.¹⁶ Dit beroep op Menno leefde vooral heel sterk bij hen die verantwoordelijk waren voor het ontstaan van de 'Kleine Gemeinde' in Rusland, in het begin van de 19e eeuw.¹⁷ De geschriften van Menno werden in die tijd gebruikt als een spiegel om de verwereldlijking der Mennonieten in zowel Pruisen als Rusland aan te tonen.¹⁸ In 1860 werd er net zo'n beroep op de werken van Menno Simons gedaan door hen die later bekend werden als de 'Brüdergemeinden'.¹⁹ In beide laatste gevallen ging het om de zuiverheid van de gemeente en de gemeentetucht. Toen de traditionele leer van Menno over de weerloosheid gevaar liep verloren te

¹⁴ Zie Horst, *Bibliography*, 17, 69.

¹⁵ Carl F. Brüsewitz, 'The Mennonites of Balk, Friesland', in: *MQR* XXX (1956), 20, 25.

¹⁶ N. van der Zijpp, 'The Confession of Faith of the Dutch Mennonites' *MQR* XXIX (1955), 184.

¹⁷ 'Kleine Gemeinde', *Mennonite Encyclopedia* ed. H.S. Bender e.a., III (1957) 196-7.

¹⁸ Peter Toews, *By Their Fruits Ye Shall Know Them* (Roblin, Man. s.a.) 24-30. Zie: Horst, *Bibliography*, 71. De oudsten van de gemeenten in Pruisen slaagden erin deze uitgave te verhinderen. De redenen van hun actie waren zowel oecumenisch als politiek van aard. Ze vreesden dat hun betrekkelijk goede relaties met hun protestantse en katholieke burens verstoord zouden worden vanwege Menno's afwijzing van de Protestanten en Katholieken in de 16e eeuw. Ze dachten ook dat hun toenaderingspolitiek tot de Pruisische overheid gevaar ging lopen als Menno's visie op de overheid en de weerloosheid bekend zou worden.

¹⁹ [Anna Brons], *Ursprung, Entwicklung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten* (Norden, 1884) 336; C.J. Dyck, ed.

Introduction to Mennonite History (Scottsdale, 1981, tweede druk) 277-8; Smith, *Story of the Mennonites*, herziene druk, uitgegeven door Cornelius Krahn (Newton, 1957) 432-3.

gaan in de gemeenten van Pruisen, in het midden van de 19e eeuw, schreef Peter Froese een verdedigingsschrift over de weerloosheid, waarin hij zich uitgebreid beriep op Menno Simons als zijn autoriteit.²⁰ Er kunnen nog vele andere van zulke voorbeelden aangehaald worden.

In de 19e eeuw werd er een begin gemaakt met het schrijven van de geschiedenis der Mennonieten, allereerst in Nederland en Duitsland, vervolgens ook in Noord-Amerika. In Noord-Amerika werd Menno vooral gezien als de man die voortdurend de belangrijkste autoriteit bleef voor de Mennonieten, dus niet alleen maar als de hervormer die het Anabaptisme had gered en opnieuw grondvest had, hetgeen immers door alle Mennonieten overal erkend werd. De 'Confessie van Dordrecht' met zijn strenge opvatting over de ban was de eerste menniste belijdenis die in Noord-Amerika werd gepubliceerd in 1715. In 1794 werd een duitse vertaling van verschillende van Menno's belangrijkste werken gepubliceerd. Vanaf 1826 zijn er ongeveer 30 uitgaven van verschillende werken van Menno uitgekomen in de Verenigde Staten en Canada.²¹ Deze werken hebben geweldig geholpen om de Mennonieten bewust te maken van hun wereldongelijkvormigheid; de behoefte om hun identiteit duidelijk te maken produceerde stapels boeken over de geschiedenis van de Mennonieten. In al die boeken werd er meer aandacht gegeven aan Menno Simons dan aan welke andere leider ook uit de 16e eeuw.²² Hoewel de oude naam 'Taufgesinnte' wel in verscheidene titels van die werken is te vinden, is er in Noord-Amerika niets van die aarzeling te vinden die er wel in Nederland en Zwitserland over de benaming 'Mennoniet' bestaat.

Sinds de publicatie van Cornelius Krahn's *Menno Simons* geven Mennonieten heel veel aandacht aan Menno door boeken en artikelen. Er wordt aan hem meer ruimte gespendeerd dan aan alle andere vroege leiders, zelfs in een boek als van Samuel Geiser, *Die Taufgesinnten Gemeinden*²³ waarin Menno de enige leider is die een heel eigen hoofdstuk krijgt. Hetzelfde is er aan de hand in het

²⁰ Peter Froese, *Liebreiche Erinnerung an die mennonitischen Glaubens-Genossen in Hinsicht des Glaubens-Artikels von der Wehrlosigkeit*, (Tiegerweide, 1850)(reprint Newton, Ks. 1926) 32-37.

²¹ Horst, *Bibliography*, 17-22. Sinds het verschijnen van Horst's werk in 1962 zijn ook andere geschriften nog vertaald.

²² De belangrijkste werken in volgorde van verschijning zijn: Benjamin Eby, *Kurzgefasste Kirchen-Geschichte und Glaubenslehre der Taufgesinnten oder Mennoniten* (1841); Daniel K. Cassel, *Geschichte der Mennoniten* (Philadelphia, 1890); Carl H.A. van der Smitten, *Kurzgefasste Geschichte und Glaubenslehre der alt-evangelischen Taufgesinnten oder Mennoniten* (Summerfield, Ill. 1895); Cornelius H. Wedel, *Abriss der Geschichte der Mennoniten*; II: *Die Geschichte des Täuferturns im 16. Jahrhundert* (Newton, 1902); J.S. Hartzler and Daniel Kauffman, *Mennonite Church History* (Scottsdale, 1905); C. Henry Smith, *The Mennonites*, 1920.

²³ (Courgenay, 1971; tweede druk).

kleine boekje van Charles en Claire-Lise Ummel en Jacques Bauman, *De Thomas Müntzer a Menno Simons*.²⁴ De aandacht die Menno krijgt van geleerden die niet doopsgezind zijn, zoals Christoph Bornhäuser, James Stayer en Franklin Littell, bewijzen zijn voortdurende invloed op zijn eigen mensen en ook daarbuiten. Tegenwoordig hebben we, inplaats van portretten van Menno, posters met citaten uit zijn werk die, in ieder geval in Noord-Amerika, een krachtige uitwerking hebben.

Voor het evenwicht in dit opstel wil ik de identiteit vaststellen van enkele belangrijke thema's van het werk van Menno en daarover nadenken. Ik zal nauwelijks iets nieuws zeggen na wat Wilhelm Kühler, Hendrik Meihuizen, Cornelius Krahn en anderen die veel meer weten van Menno dan ik, hebben gezegd. Maar laat me mijn gedachten, in deze dagen van herdenken, niettemin aan die van hen toevoegen. Het gaat me er niet zo zeer om om opnieuw elementen uit de theologie van Menno te beschrijven, als wel te laten zien hoe deze onderdelen van zijn denken vorm hebben gegeven aan de traditie.

Boete - Bekering - Doop - Heiliging

Ik zal beginnen met de nadruk die Menno op het persoonlijk geloof legde. We raken hier aan een heel belangrijk punt; niet alleen van Menno, maar van alle Doopsgezinden, namelijk dat leken het recht en de plicht hebben om oordelen te hebben over zaken van geloof en geloofspraktijk. Voor een meerderheid van 20e eeuwse Christenen is dat een vanzelfsprekende zaak en geen punt van discussie, laat staan een aanleiding voor strijd en martelaarschap. Maar in de 16e eeuw waren het een recht en een plicht die ontworsteld moesten worden uit de handen van wie het alleenrecht hadden: de geestelijkheid van de heersende kerken. Tegenwoordig praten we over dienst of apostolaat van de leken, maar dat was niet zo in het Europa van de 16e eeuw. Niet omdat hij dacht dat hij de waarheid in pacht had, besprak Menno de kwesties van boete, bekering en doop met zo'n hartstocht, maar omdat hij een fundamentele andere benadering had van wat voor hem het meest belangrijk was in het leven van een mens.

In zijn allervroegste werken vermaant Menno zijn lezers steeds maar weer om boete te doen voor hun zonden, dat wil zeggen: je ervan af te keren, ze op te geven en bekeerd te worden.²⁵ Bekering vindt plaats als de zondaar uit vrije wil antwoordt op de genade en de vergeving die door God wordt aangeboden en die resulteert in een ontologische verandering: 'Want zij zijn in Christus nieuw geworden ende hebben een nieuw hart ende geest ontvangen'. Aldus wedergeboorten leiden zij een nieuw leven dat steeds verder vernieuwd wordt naar het beeld

²⁴ *Les Cahiers de Christ Seul, Supplément trimestriel* 11-12, (Montbelliard, 1983).

²⁵ *Opera Omnia*, f. 124-128.

van Christus.²⁶ Inzake deze mogelijkheid van groei in heiligheid onderscheidde Menno zich van de hervormers. Hij wilde niets te maken hebben met Luthers *simul justus et peccator*.²⁷ Dat kwam Menno en ook de andere Anabaptisten op de beschuldiging van perfektionisme te staan door de hervormers; ze stonden bloot aan het gevaar van perfektionisme omdat vruchten van heiliging verlangd werden als bewijs van wedergeboorte. We zullen hier later op terugkomen.

De nieuwe geboorte wordt door de doop publiekelijk bekend gemaakt. Het is wel het uiterlijke teken van de innerlijke ervaring, maar het is ook het teken van de totale bevrijding van iedere gelovige. Kinderdoop betekende het sacrament van onderwerping aan clericale bevoogding. Het ging er dus niet alleen maar om dat de kinderdoop in het Nieuwe Testament niet te vinden was. Kinderdoop was fundamenteel tegengesteld aan de oproep om Christus na te volgen en naar zijn beeld te groeien.

Ondanks het gevaar van een doods formalisme, is de leer van Menno over zonde, boete, heiliging en doop als een proces waaraan het individu actief deelneemt, een zichtbaar waarmerk van de menniste gemeente gebleven. In Noord-Amerika wordt deze erfenis nogal gemakkelijk met opwekkingsbewegingen verward of wordt Anabaptisme gelijkgesteld aan het fundamentalisme. Zo is deze nalatenschap in de hoek terechtgekomen van de sociaal-politieke rechtervleugel en van een 'stars and stripes' burgerlijke religiositeit.²⁸ In Nederland leidde het naar een privatisering en vergeestelijking die een gemeenschappelijke belijdenis zo goed als onmogelijk maakte.²⁹ Dat maakte het ook zoveel moeilijker om de tijdgeest vanaf de 17e eeuw te weerstaan. Bij de duitse Mennonieten gaf deze zelfde privatisering en subjectivering ruimte aan het nationalisme dat vaak samengaat met het niet in staat zijn om politiek te denken. Resultaat: de vergissing die veel duitse Mennonieten tijdens het Derde Rijk gemaakt hebben.³⁰

Aan de andere kant heeft de erfenis van Menno aan belang gewonnen in onze eeuw. De behoefte aan een bekering van de mensen weg van de dode afgodsbeelden om de levende God te dienen en Christus na te volgen in deze wereld is nooit groter geweest. Nooit eerder heeft de wereld meer behoefte gehad aan bevrijde, volwassen Christenen, die het recht en de verplichting in handen nemen om hun eigen oordeel te geven over de belangrijke vragen van onze tijd.

²⁶ *Opera Omnia*, f. 125.

²⁷ Zie C.J. Dyck, 'The Life in the Spirit in Anabaptism', *MQR* XLVII (1973) 318-20.

²⁸ Zie C. Norman Kraus, ed. *Evangelicalism and Anabaptism* (Scottdale, 1979) voor een serie essays over dit verschijnsel.

²⁹ Zie het antwoord van Sjouke Voolstra aan Tom Finger in: *The Conrad Grebel Review* IV/1 (1986) 57-60.

³⁰ Dieter Götz Lichdi, *Die Mennoniten im Dritten Reich* (Weierhof/Pfalz, 1977) 66.

Beslissingen over deze kwesties mogen niet overgelaten worden aan de nieuwe geestelijken in laboratoria, computercentra en regeringsgebouwen. Deze belangrijke weigering is bezig plaats te vinden; ook al lijkt ze nog maar zo groot als 'eens mans hand' (I Kon. 18:44), maar ze kan groeien. Hier en daar wordt de christelijke doop van volwassen gelovigen weer de zichtbare handeling van emancipatie uit de machten en de vorstendommen, een omhelzing van de krachtige vrijheid van Christus en zijn volk, zodat ze niet langer bij elke windvlaag van welke leer dan ook meegesleurd zullen worden (Ef. 4:14).

Bovendien, de boete waar Menno zo hartstochtelijk toe oproept, houdt niet op als de vrede van God, voortkomend uit de vergeving van de zonden, het hart vult. Die oproep geeft juist aan hoe de gelovige in zijn leven voortdurend strijd voert tegen het ongeloof en van de werken die daaruit voortkomen en hoe hij moet streven naar een geloof door liefde werkende.³¹ Er is waarschijnlijk geen andere doopsgezinde schrijver dan Menno, die zo indringend en zonder te verslappen zijn lezers uitdrukkelijk oproept tot een leven van boetedoening, tot uiting gebracht in werken die God behagen. Boetedoening vormt de basis waarop het goddelijk werk van voortgaande heiliging kan plaatsvinden. Menno herhaalt voortdurend dat we alleen door de genade van God gered worden, zonder enige verdiensten van ons en dat goede werken de uitdrukking zijn van de heiliging, dat het werk van de Heilige Geest is. Maar hij zegt ook: 'Want die na zijn [i.e. Christus] leere niet en wandelt, die betuygt metterdaet dat hy hem niet en gelooft noch kent en in die gemeynschap der heyligen niet en is'.³² We kunnen het er over eens zijn dat Menno zelf er in slaagde om door die gevaarlijke door-gang tussen de Scylla van de soevereine genade van God en de Charybdis van de werken die aan de heiliging zouden bijdragen, ook al zijn ze niet noodzakelijk voor het heil, te laven. Niettemin schiep hij een traditie waarin we met grote regelmaat schipbreuk geleden hebben op de Charybdis van de rechtvaardiging door werken. Dat wil niet zeggen dat Menno beschuldigd kan worden van het misleiden van zijn afstammelingen, theologisch en psychologisch, maar dit bevestigt juist hoe onze erfenis van heiliging steeds geneigd is om werken noodzakelijk te achten voor het heil, afgezien van de officiële theologische leer.

Aan de ene kant heeft Menno's erfenis vele werken van dankbaarheid te-weegebracht, die hun uitweg vonden door middel van instellingen als het 'Fonds voor Buitenlandsche Nooden', het 'Mennonite Central Committee' en al die andere instellingen voor het bevorderen van vrede en rechtvaardigheid in de wereld. Geen enkele andere vroege leider wordt tegenwoordig meer geciteerd om deze activiteit te rechtvaardigen dan Menno. De andere kant van de

³¹ Zie het gedeelte over de 'oprechte boete' in zijn *Fundamentboek*; *Opera Omnia*, f. 6-9.

³² *Opera Omnia*, f. 462.

medaille is de neiging naar een legalistische geestesgesteldheid. Alle morele fouten worden even zwaar opgevat. Getuige de eindeloze serie kerksplitsingen naar aanleiding van minutieuze punten uit de leer, of vaker nog naar aanleiding van zaken als kerkorde of kleding of het gebruik van technische vindingen, alsof het dragen van een speciaal kledingstuk of ijzeren wielen in plaats van rubberbanden net zo belangrijk zijn als liefde en verdraagzaamheid. Het heeft ons in een oerwoud van morele casuïstiek gebracht, met alle risico's van bedilzucht en angst voor het laatste oordeel van dien als ergens iets is nagelaten. Het heeft ons ook vaak genoeg naar zelfrechtvaardiging en hypocrisie geleid.³³ De katholieke Thomas Merton heeft deze traditie, die ook bij de Engelse Puriteinen en de Piëtisten wordt aangetroffen, heel nauwkeurig beschreven. Hij schrijft over de ziekelijke hang naar zelfonderzoek; of de juiste keuze wel is gemaakt, 'balance-rend op het scherp van de snede van een onmogelijke subtiële ethiek'. Men wordt herinnerd aan het gedeelte uit II Ezra 7:3-16, waaraan Menno refereert in zijn 'Meditatie op de 25e Psalm': 'Dat' er niet meer dan eenen eenigen wegh en is die ons tot den leven inleyt, die na den vleesche enge en smal is, eenen voet breedt'.³⁴

'Dit betekent', aldus Merton, 'de krankzinnige overtuiging dat iemand zijn eigen licht kan zijn en zijn eigen rechtvaardiging en dat God er is voor een bepaald doel: namelijk het hechten van het zegel van goedkeuring aan mijn eigen rechtschapenheid. In zo'n religie heeft het kruis geen enkele betekenis meer, alleen nog als verzekering dat omdat je lijdt en niet begrepen wordt je dubbel gerechtvaardigd zult worden, omdat je een martelaar bent... Ben je een getuige? Van wat? Van je eigen onfeilbare licht en rechtvaardigheid, die je zelf hebt gekozen. Dat is precies het tegenovergestelde van alles wat Jezus ooit deed en leerde'.³⁵ Juist dat denkbeeld dat we licht kunnen hebben zonder duisternis, maakt zeker dat we het licht nooit zullen hebben. Daarom zouden Mennonieten meer op de genade van God moeten vertrouwen dan op de werken van heiliging.

³³ Kühler, *Geschiedenis*, 341-5. Terwijl Kühler de populaire traditie van de 'menniste leugen' en het 'menniste zusje' in verband brengt met menniste morele haarkloverij en dit veroordeelt, beschouwen sommige noord-amerikaanse auteurs Menno's 'menniste leugen' niet als een uitvlucht, maar als bewijs voor zijn schrandereheid, moed en goddelijke bescherming, maar zonder een spoor van 'sündliche Klugheit'. Zie: Van der Smissen, *Geschichte und Glaubenslehre* 55, Cassel, *Geschichte der Mennoniten* 12. Zie ook Rudy Wiebe, *Peace Shall Destroy Many* (Toronto, 1962) en *Blue Mountains of China* (1970) waar de novelist deze thema's aansnijdt.

³⁴ *Opera Omnia*, f. 166.

³⁵ Thomas Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander* (Garden City, N.Y., 1968) 175.

De gemeente zonder vlek of rimpel

Er is veel discussie over de plaats van de gemeente in het denken van Menno. We herinneren aan de tegengestelde posities van W.J. Kühler en John Horsch.³⁶ Deze mannen en zij die hen volgden gebruikten de zestiende-eeuwse doperse geschiedenis om hun eigen opvatting over de gemeente en ook de situatie zoals die was in de doopsgezinde kerk waartoe zij behoorden, te rechtvaardigen. Het staat vast dat de gemeente van centraal belang was voor Menno. Hoe zou men daar aan kunnen twijfelen na het lezen van zijn boeken?

Menno zag de gemeente als het volk van God: een gedisciplineerd, gehoorzaam en lijdend volk. Vanaf het begin van zijn leraarschap dacht hij er zo over.³⁷ Het is niet genoeg om zoals Kühler, en Meihuizen in mindere mate deden, te zeggen dat de gemeente pas later in het leven van Menno belangrijk werd.³⁸ Menno zag het als de taak van de gehoorzame Christen om opnieuw de ware en trouwe kerk te vestigen, omdat de oude kerk niet meer de kerk van Christus vertegenwoordigde, maar die van de Antichrist. De kerk was het gezelschap van hen die eeuwige trouw aan Christus hebben beloofd, een groep die zijn woord met een oprecht hart aanneemt, zijn voorbeeld volgt, voortgedreven wordt door zijn Geest en de hoop heeft gesteld op zijn beloften.³⁹ Deze kerk is zichtbaar en zal openbaar worden gemaakt aan de wereld door woord en werk.⁴⁰ Broederlijke liefde, dienst aan anderen, aanmoediging tot een gelovig leven, geduld, nederigheid en ware wijsheid kenmerken de ware kerk.⁴¹ In zo'n gemeenschap kunnen wedergeboren mensen verzekerd in hun geloof blijven en de hoop koesteren dat zij, ondanks rampspoed en de brandstapels van het martelaarschap, zullen standhouden. De wetenschap dat er een trouwe gemeente was gaf de martelaren steun bij hun veroordeling; op hun beurt vermaanden zij de gemeente om trouw te blijven.⁴²

Door de eeuwen heen hebben de doopsgezinde kerken het karakter weten te bewaren van kerken waarin de mensen zelf de verantwoordelijkheid op zich namen voor hun leven en welzijn. Niet alleen de leiders, maar ook de anderen

³⁶ Kühler, *Geschiedenis*; H.W. Meihuizen, *Menno Simons*, 97-121; John Horsch, 'Is Dr. Kühler's Conception of Early Dutch Anabaptism Historically Sound?' *MQR* Reprint (1933).

³⁷ *Opera Omnia*, f. 130.

³⁸ Kühler, *Geschiedenis*, 217; Meihuizen, *Menno Simons*, 10.

³⁹ *Opera Omnia*, 295-296.

⁴⁰ *Opera Omnia*, f. 303.

⁴¹ *Opera Omnia*, f. 442.

⁴² T. Alberda-Van der Zijpp, 'Het Offer des Heeren': Geloof en getuigenis van de martelaren', in S. Groenveld e.a., eds., *Wederdopers-Mennisten-Doopsgezinden in Nederland 1530-1980*, (Zutphen, 1980) 61.

verleenden diensten aan elkaar. De praktijk van de gelovigendoop bleek onontbeerlijk voor de realisering van de overtuiging dat de kerk meer een volk is dan een institutie. Deze overtuiging een volk te zijn heeft de mate van dienstbaarheid aan de wereld mogelijk gemaakt. Dit karakter van een kerk als zorgzame en integere gemeenschap heeft op vele eenzame en in moeilijkheden zittende mensen aantrekkingskracht uitgeoefend. In een wereld waarin zelfs menselijke relaties steeds meer worden ontdaan van hun menselijkheid, door wat Jacques Ellul techniek noemt, wordt de kerk steeds belangrijker als een gemeente van gelovige mensen die elkaar aanvaarden en ondersteunen. De kerk is één van de weinige menselijke instellingen die zich zelf niet bepalen met behulp van termen van de hedendaagse cultuur. Dat maakt ook deel uit van de traditie die Menno schiep.

Maar er zit helaas ook een andere kant aan de medaille. In het denken van Menno werden de heiliging van de gelovige en de gemeente als de zuivere bruid van Christus nooit van elkaar losgemaakt, ook niet aan het begin. De verbinding tussen de zuivere kerk en de zuivere Bruidegom die zijn vlees niet van zijn menselijke moeder ontving is dezelfde schakel. Maar, opnieuw verlangt die zuiverheid, die een gave van God is, menselijke medewerking, namelijk het uitoefenen van de kerkelijke tucht en de ban. Overal waar de Mennonieten een zuivere kerk probeerden te bewerkstelligen door de tucht werden ze van begin af aan door problemen achtervolgd, die uiteindelijk aan alle utopische visioenen een einde maken. Welke afwijkingen van de norm der orthodoxie moesten onderworpen worden aan de kerkelijke tucht? Als het ideaal een gemeente zonder vlek of rimpel is, dan maakt iedere afwijking, hoe klein ook, de gemeente onzuiver. Menno zelf was zich vanaf de beginne bewust van die tweeslachtigheid die er inherent aan was en erkende dat er een boetvaardige gemeente is 'soo verre als mensen oordelen mogen'.⁴³ Maar anderen, met name Dirk Philips en Leenaert Bouwens, waren veel overtuigder van hun vermogen om een oordeel te vellen; zij hebben vele opvolgers gehad.

Ik geloof dat het niet toevallig is dat de instelling van machtige oudsten zich onder de Nederlandse Dopers heeft ontwikkeld. Klaus Depperman heeft aangetoond dat Melchior Hoffman een hiërarchische opvatting over het kerkelijk leiderschap had ontwikkeld, waarin de gewone gemeenteleden onderworpen waren aan de herder, die 'Oberhaupt des gemeinen Volkes' was. Daarnaast waren er nog andere, zelfs hogere figuren.⁴⁴ Menno werd als oudste door Obbe Philips benoemd, die deel uitmaakte van de hiërarchie van Melchior Hoffman. De zendboden uit Munster, die Obbe hadden benoemd, waren met de val van Munster verdwenen, maar de twee steunpilaren van Hoffmans hiërarchie wa-

⁴³ *Opera Omnia*, f. 130.

⁴⁴ Klaus Deppermann, *Melchior Hoffman* (Göttingen, 1979) 233.

ren nog over: de gewone gemeenteleden en de herders of oudsten. De oudsten behielden hun gezag tot in de 20e eeuw, behalve onder de Doopsgezinden. Een van de functies van een oudste was het uitoefenen van de kerkelijke tucht. Zij waren dus speciaal belast met het handhaven van de zuiverheid van de gemeente. Aangezien de oudsten door de gemeente werden gekozen, werden ze met heel veel macht bekleed. Cornelius Krahn schrijft dat de oudsten meestal het centrum vormden van de schismata in de mennonitische gemeenschap, vanwege hun macht en hun invloed.⁴⁵ Dat kwam ten dele door persoonlijkheidsconflicten en machtsstrijd, maar ook omdat de oudsten belast waren met de zuiverheid van de gemeente. Heiligheid was de allerbelangrijkste vereiste voor de kerk van de Dopers, schrijft Johannes Oosterbaan. Schismata ontstonden gemakkelijk; 'de eis van de heiligheid kwam in conflict met de eis van de eenheid'.⁴⁶

De instelling van machtige oudsten beperkte ook de vrijheid van de gewone gemeenteleden. Het vertegenwoordigde een terugkeer van een zekere mate van clericalisme, dat de Dopers overal in het begin zo hartstochtelijk hadden verworpen, Menno zelf ook. Dat autoritaire patroon is overal onder de Mennonieten die ik beschrijf, verdwenen in de laatste dertig, veertig jaar, behalve onder de conservatievere groeperingen in Canada en de Verenigde Staten. Het gevolg daarvan is dat het ontbreken in Noord-Amerika van een gezaghebbende 'Lehrdienst' nu verdeeldheid dreigt te brengen. Het probleem nu is niet het opnieuw tot gelding brengen van het priesterschap aller gelovigen, maar de kwaal van het Amerikaanse individualisme.

Een andere kwestie die te maken heeft met de opvatting van Menno over de gemeente vraagt de aandacht. Hendrik Meihuizen heeft de aandacht gevestigd op het feit dat Menno de gemeente en het Koninkrijk van God met elkaar identificeerde.⁴⁷ Hij beschouwde de gemeenten waaraan hij dienstbaar was als de enige plaats van Gods heils-werk. Daarin werden dus ook de grenzen van het Koninkrijk van God zichtbaar.⁴⁸ Menno beschouwde al het andere als behorende tot het rijk van de Duivel. Allen die buiten de gemeente stonden, die van de Dopers dus, waren vijanden van God en vormden de kerk van de Antichrist. Dat is dus de opvatting die praktisch identiek is met de middeleeuwse opvatting over de kerk: de legers van de Antichrist werden geïdentificeerd met de heidenen, de Joden, de Moslims, de ketters en demonen. Menno voegde daar nu de Protestanten en de Katholieken aan toe.

⁴⁵ Cornelius Krahn, 'The Office of Elder in Anabaptist-Mennonite History', in: *MQR* XXX (1956) 121, 127.

⁴⁶ J.A. Oosterbaan, 'Vlekken en rimpels: over verdeeldheid en hereniging', in: *Wederdopers-Mennisten-Doopsgezinden*, 66-7.

⁴⁷ H.W. Meihuizen, 'De verwachting van de wederkomende Christus en het rijk Gods bij de oude Doopsgezinden', *Stemmen uit de Doopsgezinde Broederschap* 3/2 (1954) 47; *Menno Simons*, 67.

⁴⁸ *Opera Omnia*, f. 502, 382.

Deze opvatting komt in veel opzichten ook overeen met die van de Munstersen. Zij identificeerden de gemeente van de stad Munster met het Nieuwe Jeruzalem, het Koninkrijk van God. Alle buitenstaanders werden beschouwd als vijanden van God en zijn Rijk. Menno schreef tegen de dwalingen die de Munstersen naar zijn mening aanhingen. Deze waren voornamelijk dat zij een aardse koning hadden gekozen, Jan van Leiden, en dat zij hun stad met het zwaard hadden verdedigd. Het was een aards, materialistisch, zichtbaar Koninkrijk. Menno verdedigde daar tegenover een geestelijk koninkrijk met Christus als enige koning en waarin het gebruik van aardse wapens geheel verworpen was. Het enige verschil tussen die twee opvattingen kwam dus eigenlijk neer op de manier waarop de zuiverheid van de kerk bewaard moet worden. In Munster werd het gezag van Christus uitgeoefend door de koning en zijn dienaren met behulp van het aardse zwaard. In de gemeenten die zich na Munster ontwikkelden werd het gezag van Christus uitgeoefend door de oudsten met behulp van de gemeentetucht en de ban. Het koninkrijk van Munster was zichtbaar als een stad op een bijzonder geografische plaats. Menno's Koninkrijk van God was zichtbaar in de zichtbare gemeenten die verspreid lagen over een groot gebied. In beide was het belangrijkste dat de zuiverheid werd bewaard. Het verschil betrof de wapens die gebruikt mochten worden om dat doel te bereiken.⁴⁹ Menno zat verkeerd door de gemeente en het Koninkrijk met elkaar te identificeren; deze opvatting veroorzaakte antagonisme en een intolerante houding t.o.v. andere Christenen die anders misschien niet nodig geweest zou zijn. Het is een manier van denken waarmee Menno's afstammelingen vooral in Noord-Amerika heel lang hebben moeten vechten.

Ik wil vooral niet suggereren dat het geen verschil maakt of je nu voor Menno of voor Munster kiest. We hebben gelijk als we voor Menno kiezen, ook al gaat die keuze gepaard met zijn eigen problemen. Het staat buiten kijf dat de middeleden die Menno koos om de zuiverheid van de gemeente te bewaren in het tweede Testament, het Evangelie, geworteld zijn. Het gedeelte in Matteüs 18: 15-20 verbond zelfs het gezag van de Heer met het proces van de kerkelijke tucht. Menno had gelijk door de christelijke leiders, die de macht over leven en dood van de gemeenteleden hadden, er steeds aan te herinneren dat het dodelijk gebruik van het zwaard iedere mogelijkheid tot boete en verandering van leven wegneemt. De tucht die toch uitgeoefend wordt met het oog op herstel geeft vrijheid om op zijn schreden terug te keren.

Verder hield Menno's keus de verwerping in van een lange traditie van heilige oorlog, een traditie die in Munster wel werd voortgezet. De gemeenten van Menno, mits zij zijn visie trouwbleven, konden nimmer ten prooi vallen aan de

⁴⁹ W. Klaassen, 'Visions of the End in Reformation Europe', in: H. Loewen and A. Reimer eds. *Visions and Realities*, (Winnipeg, 1985) 55-7.

verleiding om aan een samenleving zuiverheid op te dringen, zoals in Munster het geval was - vgl. ook Genève, de puriteinse revolutie in Engeland en Amerika, de Sovjet Unie en het Iran van Khomeiny - met alle intolerantie, geweld en lijden vanden. Ondanks alle uiterlijke overeenkomsten tussen Menno en Munster maakte Menno toch een fundamenteel andere keuze en gaf zo ruimte voor de heropleving van een gedeelte der visie van de vroege kerk. In onze eigen tijd hebben ook veel andere Christenen oog gekregen voor deze visie.

Maar Munster blijft desondanks een verleiding voor de nakomelingen van Menno. Onze toenemende betrokkenheid bij de wereld, bij kwesties van vrede en gerechtigheid en dus ook bij politieke acties, brengt ons vaak tot de opvatting dat het onze opdracht is het Koninkrijk van God in deze wereld met politieke en sociale middelen op te richten. We moeten er opnieuw aan herinnerd worden dat, tenminste op grond van het Eerste en Tweede Testament, het Koninkrijk van God niet iets is dat *wij* oprichten. Het Koninkrijk van God is er altijd al geweest. Als we bekeerd raken, worden we ons er bewust van, beginnen we de tekenen ervan te zien en stellen we ons in om het voor anderen te belichamen, zodat zij het ook kunnen zien en er hoop uit putten.

Omdat de verleiding om de koninkrijken van deze wereld tot het Koninkrijk van God en van Christus te maken vaak samen gaat met de verleiding om de gemeente te vergeten, moeten we opnieuw naar Menno luisteren:

De Vorst des vredes is Christus Jezus. Sijn Rijck is het Rijck des vredes, welck is sijn Gemeynte. Sijn boden zijn de boden des vredes. Sijn woort is dat woort des vredes. Ende sijn lijf is dat lijf des vredes. Sijn kinderen zijn het zaet des vredes. Ende zijn Erf ende loon is dat Erf ende loon des vredes. Somma: 't is onder desen Koninck ende in dit Rijck ende regiment enckel vrede wat men siet, hoort, handelt en toestaet.⁵⁰

De navolgers van Christus leven daarom volgens de normen van Gods Koninkrijk. Hun wapens zijn zeker geen 'sweerden, spiessen, maer verduldigheyt, swijgen en hoopen'. Ze 'kennen noch en weten van geen wraeck..., ende breken haren vrede niet... Sij hebben haer sweerden tot ploeghyseren ende haer spiesen tot sickelen gemaect... Sij en soecken u gelt, goet, verderf noch bloet niet, maer sij soecken die eere ende prijs haers Godts'.⁵¹ De kerk is de gemeenschap die Gods Koninkrijk en regeringen zichtbaar maakt. Tenzij de wereld daar de realiteit en de mogelijkheid van gerechtigheid en vrede ziet, zal ze waarschijnlijk niet door het Evangelie overtuigd raken.

We hebben dus een enigszins dubbelzinnige erfenis van Menno gekregen wat

⁵⁰ *Opera Omnia*, f. 502.

⁵¹ *Opera Omnia*, f. 502-503.

zijn opvatting over de kerk betreft: het gaat tegengestelde kanten op, ook al had hij het niet zo bedoeld. Zijn eigen bescheiden gaven als theoloog en ook de omstandigheden van zijn leven en zijn werk in een onverdraagzame tijd hebben daartoe bijgedragen. Maar 'new occasions teach new duties' en onder leiding van Gods Geest zal ook het volk van Menno te boven kunnen komen wat in zijn denken niet overeenkomt met de Geest van Christus.⁵²

De Schrift

We kunnen het nauwelijks over Menno als schepper van een traditie hebben als we niet spreken over Menno en de Bijbel. Als we Menno's werken lezen, zelfs zijn vroege werken, dan groeit onze verbazing over zijn uitgebreide kennis en gebruik van de Schrift uit tot bewondering. Het is denk ik eerlijk om er vanuit te gaan dat Menno lang voordat hij de pauselijke kerk verliet al met de studie van de Bijbel was begonnen. Hij moet de tijd die vroeger met drinken en spelen en andere afleidingen werd doorgebracht, voortaan voor bijbelstudie gebruikt hebben.⁵³ Daarnaast besteedde hij zeker enige jaren na zijn vertrek aan voortdurende systematische bestudering van de Schrift. Lange gedeelten in het werk van Menno zijn vaak niets anders dan rijen citaten van verzen of passages uit de Bijbel. Ik koos een willekeurige paragraaf van dertien gedrukte regels uit 'Van de Geestelijke Verrijsenisse' en telde niet minder dan negentien specifieke citaten uit of toespelingen op de Schrift.⁵⁴ Als hij aan het eind van dit tractaat zegt dat hij hoopt dat de lezer 'daer in niet dan de onbedriegelijcke waerheydt Jesu Christi' zal vinden, kunnen we hem nauwelijks tegenspreken. We hebben tegenwoordig de neiging om mensen die niets anders doen dan de Schrift citeren te beschouwen als lieden die niet in staat zijn om op een creatieve manier de Bijbel te interpreteren. Die fout moeten we niet met Menno maken. De Schrift verschaftte hem de onfeilbare inhoud van zijn leidend beginsel: 'Want een ander fundament kan niemand leggen, dan dat er gelegd is, het welk is Jezus Christus' (I Cor. 3:11). Zijn interpretatie van de Schrift vertoonde een innerlijke samenhang die kon wedijveren met die van de andere hervormers. De toewijding van Menno aan de Schrift als de enige autoriteit valt gemakkelijk te ontdekken in de getuigenissen van de martelaren als ook bij de schrijvers van de belijdenissen in de late 16e en in de 17e eeuw.

Deze erfenis van intense toewijding aan de Schrift heeft het volk van Menno begeleid op hun pelgrimstochten, want hij leerde dat de Bijbel niet alleen een

⁵² Zie Meihuizen's gedachten hierover in: *Menno Simons*, 67.

⁵³ Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons': Ein Kampf um das Fundament des Glaubens* (Neukirchen/Vluyn, 1973) 9.

⁵⁴ *Opera Omnia*, f. 184.

schatkamer is van de ware theologie, maar ook een gids voor het leven. Hij waarschuwt zijn lezers steeds: 'Let op het woord van God'. Dat zijn gemeenten op deze waarschuwing acht hebben geslagen en ijverig de Schrift bestudeerden wordt duidelijk uit de getuigenissen die tot ons zijn gekomen.

Sola scriptura betekende voor Menno niet alleen dat de Schrift de enige autoriteit is die pausen, concilies en geleerden overbodig maakt. De Bijbel heeft gezag van zichzelf en in zichzelf zonder het geleerde apparaat dat door de eeuwen heen is ontwikkeld als een middel om de betekenis van de Schrift te begrijpen. Door middel van zulke hulpmiddelen kon men de Bijbel laten zeggen wat men maar wilde, bracht Menno daartegenin.⁵⁵ Menno zou de woorden van Walter Kaufman, filosoof aan de Universiteit van Princeton, begrepen en toegejuicht hebben, toen deze zei: 'Christelijke theologie is het zich oefenen in het serieus nemen van Jezus en ondertussen proberen om van de Bergrede af te komen'.⁵⁶ Menno probeerde om de Schrift voor zichzelf te laten spreken met alles wat het aan troostvolle beloften en niet af te zwakken eisen bevat. Hij wilde dat het christelijk denken en handelen uit zou gaan van en zijn vervulling zou vinden in de Schrift.

Evenals andere Christenen, hebben we onze problemen met de leer van Menno. Biblicisme, een woord dat altijd positief werd gebruikt om het geloof van de Dopers te omschrijven, heeft nu een negatieve klank gekregen voor veel van Menno's afstammelingen. Het wijst op een krampachtig, angstig beroep op het gezag van de Schrift zonder mogelijkheid tot discussie. Het is dezelfde afkeer van geleerdheid die karakteristiek voor Menno was en die voort komt uit de angst dat de enige betrouwbare autoriteit voor de Christenen op een of andere manier aan gezag zal inboeten. En er is een goede reden voor die angst. Eén van de gevolgen van de historisch-kritische bijbelstudie is dat het gezag langzamerhand werd aangetast omdat het werd gerelativeerd en ge-ontmythologiseerd. Opnieuw was bijbelstudie alleen voorbehouden aan experts; gewone gelovigen hielden op in de Bijbel te lezen. De Bijbel is nog wel een bestseller, maar de bijbelse ongeletterdheid in de kerk baart grote zorgen. Wat is er gebeurd met de mondigste, geïnformeerde leken?

Zowel vrijzinnige als conservatieve Mennonieten lezen de Bijbel selectief. De vrijzinnigen neigen er toe om er hun verontwaardiging en woede over sociale onrechtvaardigheid uit te putten, door een selectieve lezing van de profeten en van de woorden van Jezus. Conservatieven lezen het Evangelie van Johannes en de Brieven om zich te laten bevestigen in hun overtuiging dat het Christendom vooral een religie is die het persoonlijk heil beoogt. In het algemeen heeft het volk van Menno de Bijbel serieus genomen; ze zag er zowel het antwoord in op

⁵⁵ *Opera Omnia*, f. 363, 376.

⁵⁶ Ik put hier uit mijn geheugen en kan derhalve geen letterlijk citaat geven.

de vraag: 'Wat moet ik doen om gered te worden?', als de opdracht: 'Ga dan en doe net zo'. We zijn steeds tot wetticisme geneigd, omdat de Bijbel altijd als een gids voor het leven is gezien. Vooral in Noord-Amerika zijn vrijzinnigen en conservatieven snel geneigd om elkaar van ontrouw aan de Bijbel te beschuldigen. Johannes Harder mag er het laatste woord over zeggen:

Zelfs ons beroemde evangelische biblicisme kan tot legalisme leiden. We doen het daarin nauwelijks beter dan de anderen die hun eigen afgoderij hebben. Biblicisme, zoals ieder -isme, degenereert makkelijk tot een principe, dat herhaaldelijk in het verleden tot verbijsterende schisma's heeft geleid. De Bijbel heeft gelijk als hij zegt: de letter doodt; alleen de Geest maakt levend. God is meer dan een boek waarin verslag wordt gedaan van hem; en God is groter dan al onze weloverwogen of dwaze uitleggingen en listige overleggingen. De Bijbel is geen verzameling van aforismen die uit de hemel afkomstig zijn. De Bijbel is juist een getuigenis over God die altijd onafhankelijk wil zijn en wordt geactualiseerd door met de Geest begaafde mensen die openstaan voor hun eigen tijd.⁵⁷

Leven zonder wapens

Tenslotte een woord over Menno Simons en vrede. Voor buitenstaanders is de erfenis van het afwijzen van geweld, van de weerloosheid en het leven zonder wapens de meest karakteristieke trek van Menno's aanhangers, ook al is het bijna helemaal verdwenen bij de Mennonieten in West-Europa tijdens de 19e en 20e eeuw. In Rusland en Noord-Amerika is het in leven gehouden.

De woorden van Menno zelf over dit onderwerp zijn voldoende bekend. Een korte herinnering is genoeg:

Petro wort geseyd, hy soude sijn sweert in sijn scheede steken. Allen Christenen is bevolen, sy sullen haer vyanden liefhebben, goet doen die haer quaet doen. Ende voor die geene bidden die haer lijden aendoen ende vervolgen (Matt. 5:12). Den Mantel geven wanneer den Rock genomen wort. Ende die ander kinneback geven ende bieden wanneer die eene geslagen wert, etc. Seght doch lieve, waer sal hem een Christen als wrake doen, oproeren, krijgen, houwen, slaen, worgen, moorden, ruyten, rooven, branden, steden ende landen innemen, met der Schrift konnen voorstaen en beweeren?⁵⁸

⁵⁷ Johannes Harder, *Gegen den Strom: Aufsätze zur mennonitischen Existenz Heute* (Hamburg, 1978) 39.

⁵⁸ *Opera Omnia*, f. 502.

Quaedt en betalen sy niet met quaedt, maar het quaede met het goede. Sy en soecken niet dat haer selven alleen, maer oock dat haren naesten oorbaerlijk ende nut is, beyde aen lijf ende ziele. Sy spijsen de hongerige ende laven de dorstige, sy herbergen de ellendige, sy verlossen de gevangenen, sy besoecken de krancken, sy troosten de kleynmoedigen, sy vermanen de dwalende en zijn bereyt na haers meesters voorbeelt, oock haar leven te setten voor haer broeders.⁵⁹

Dit zijn krachtige, bondige, bijbelse stellingen; wat wordt verworpen van de oude leer en wat er voor in de plaats komt wordt duidelijk uitgelegd. De navolgers van Menno die in zijn spoor verder zijn gegaan hebben ook altijd beide gedaan. Er is overvloedig bewijsmateriaal voor een onderbroken doopsgezind vredesgetuigenis.⁶⁰ Dit getuigenis is één van de sterkste elementen van de traditie waar Menno vorm aan heeft gegeven. Wij zijn vandaag de behoeders van die traditie. We doen er goed aan om in herinnering te brengen dat het voor Menno sterk samenhang met zijn leer over de bekering en de voortdurende *metanoia* dat het leven van een Christen kenmerkt. Alleen zij die de vrede van God in hun hart en in hun leven hebben en die het laten zien in alle facetten van het dagelijks leven kunnen er aan denken om vredestichters in ruimer verband te worden. Vandaag de dag denken we onmiddellijk aan politieke acties als we aan vredestichten denken; dat komt door de onbesliste nucleaire wedijver tussen de regeringen van de Verenigde Staten en de Sovjet Unie. We breken ons hoofd over manieren om regeringsbesluiten te beïnvloeden zodat er een begin gemaakt kan worden met ontwapening. Het gevaar is echter dat we al onze energie in zenuwslopende acties steken, terwijl we vergeten om de vrede binnenin onszelf te voeden, iets dat rust vereist en inactiviteit, *Gelassenheit*, een luisterende, ontvankelijke houding. We kunnen niet in onze tijd Menno's houding tegenover de regering overnemen. Maar we zullen er voor moeten oppassen om nooit ons vertrouwen te stellen in vorsten, in paarden en strijdswagens ook al is het maar voor even, maar alleen in de Heer, onze God. Dat zal ons helpen om de machthebbers de waarheid te zeggen, zonder de hoop te verliezen als het misgaat. We moeten weer naar Menno luisteren en die anderen die wisten dat de beslissingen in de geschiedenis in de handen van God liggen en dat diezelfde God ons

⁵⁹ *Opera Omnia*, f. 125.

⁶⁰ Zie S. Voolstra ed., *Vreemdelingen en bijwoners: Vredesgetuigenissen uit het Nederlandse Doperdom; Doperse Stemmen 3* (Amsterdam, 1979); John Horsch, *The Principle of Nonresistance As Held by the Mennonite Church* (Scottsdale, 1927); Richard C. Detweiler ed., *Mennonite Statements on Peace 1915-1966* (Scottsdale, 1968); Donald F. Durnbaugh ed., *On Earth Peace* (Elgin, Ill. 1978); Richard K. MacMaster e.a., *Conscience in Crisis: Mennonites and Other Peace Churches in America 1739-1789* (Scottsdale, 1979).

tijd- en aardgebonden getuigenis van zijn waarheid zal opnemen in zijn grote plan om alle dingen één te maken in Christus. Dat is iets waar gewone gelovigen, die niet hoeven te hopen zelf ooit tot de machthebbers te behoren, troost in kunnen vinden. Zij kunnen van vrede getuigen in hun gewone leven, zonder zich schuldig te voelen dat ze de dienaren van Mars niet hebben bekeerd.

Maar we moeten ook niet vergeten dat Menno de kruistocht van Munster totaal heeft verworpen; Munster als de doperse versie van heilige oorlog. Hoewel hij naar die mensen verwees als zijn geliefde broeders, wier dood hem zeer verdroet,⁶¹ verwierp hij hun gebruik van wapens om het Koninkrijk van Christus te vestigen. We worden ook vandaag in de verleiding gebracht om, niet zozeer zelf naar het zwaard te grijpen, als wel om het gebruik ervan in de bevrijdingsstrijd goed te keuren, omdat het om de bevrijding van politiek en economisch imperialisme gaat. Een bevrijdingsstrijd, waarin God aan de kant van de onderdrukten staat, rechtvaardigt dan het gebruik van het zwaard. Dat is precies de zienswijze van de heilige oorlog en we worden verleid om zo te denken. We moeten weer door Jacques Ellul er aan herinnerd worden dat dodende zwaarden die door onderdrukten en door onderdrukkers gebruikt worden even gewelddadig zijn; het ene doodt net zo definitief als het andere.⁶² Hoe zou een Christen, wiens roeping het is om te verzoenen, een zwaard ter hand kunnen nemen om hen die niet verzoend zijn te doden? Dat horen we Menno onophoudelijk zeggen. Dat blijft waar, onafhankelijk van het feit of de mens die de dood wordt aangezegd rijk of arm is.

De erfenis van Menno is zoals de akker in de gelijkenis van Jezus, die zowel tarwe als onkruid voortbracht. Zo zal het ook wel in de toekomst zijn. Het is een menselijke erfenis, als alle andere. Het tarwe op de akker van Menno heeft velen gevoed in het verleden, het heeft velen van ons tot spijs gediend en zal zo blijven dienen om het leven in stand te houden. En zoals onze voorouders al hebben gedaan, zullen ook wij zo zorgvuldig mogelijk het onkruid proberen te verwijderen. Maar we moeten onthouden dat de traditie van Menno van het begin tot wat voor eind voor haar is weggelegd, in de handen ligt van de eigenaar van de akker.

(Vertaling: Chr. Schlette)

⁶¹ Bornhäuser, *Leben und Lehre*, 1973, 22-3; Opera Omnia, f. 251.

⁶² Jacques Ellul, *Violence: Reflections from a Christian Perspective* (New York, 1969) 47-70.

'Van ware penitencie'

De kern van Menno Simons' theologie

Er zijn verschillende antwoorden gegeven op de vraag wat het centrum van Menno Simons' theologie is: de ecclesiologie,¹ de herschepping,² het leerstuk van de wedergeboorte,³ christologisch toegespitst op de melchioritische incarnatieleer,⁴ of in wat algemenere zin: 'the concept of discipleship', 'the ideal of practical holiness'.⁵ De bepaling van de aard van Menno Simons' theologie is niet vrij van vooroordelen. Zo zijn er, vanuit een verschillende visie op wat het authentieke Doperdom is, valse tegenstellingen geconstateerd tussen bijv. individu en gemeenschap, spiritualisme en biblicisme. Men mag echter de ecclesiocentrische opvattingen van Menno uit de laatste tien jaren van zijn leven niet antedateren, verabsoluteren of normatief maken. Evenmin moet men Menno's appél aan de individuele gelovige in zijn vroege geschriften van 1536-1546 uitspelen tegen zijn latere opvattingen omtrent de strikt gedisciplineerde gemeente.

Een theologische interpretatie van Menno Simons' werk kan niet zonder een zorgvuldige reconstructie van de oorspronkelijke, historisch-theologische context. Daarbij zullen we steeds weerstand moeten bieden aan de verleiding om al

¹ C. Krahn, *Menno Simons (1496-1561). Ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Taufgesinnten* (Newton, Kansas, 1982; reprint ed. 1936) 103 vlg.; 178-179; W.E. Keeney, *Dutch Anabaptist Thought and Practice (1539-1564)* (Nieuwkoop, 1968) 145: 'The concept of the Church came to be the organizing principle for Dutch Mennonite theology and practice'.

² H.W. Meihuizen, *Menno Simons. IJveraar voor het herstel van de nieuwtestamentische gemeente (1496-1561)* (Haarlem, 1961) 73: 'Die nieuwe creatuur...mag als het uitgangspunt van zijn [i.e. Menno Simons'] geloofsvoorstellingen beschouwd worden'.

³ C. Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496-1561)* (Neukirchen-Vluyn 1973) 69; 74: 'Die Predigt von der Wiedergeburt und von deren tatkräftiger Bewährung in einem gottesfürchtigen Leben bildete das Zentrum seines gesamten theologischen Denkens'. Bornhäusers boek is de belangrijkste bijdrage tot het Menno Simons-onderzoek sinds 1961, toen n.a.v. de herdenking van zijn sterfjaar de balans voor het laatst werd gemaakt in: W. Klaassen e.a., *No Other Foundation. Commemorative Essays on Menno Simons* (North Newton, Kansas, 1962).

⁴ J.A. Oosterbaan, 'De theologie van Menno Simons' in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 15 (1961) 270-281; S. Voolstra, *Het Woord is vlees geworden. De melchioritisch-menniste incarnatieleer* (Kampen, 1982) 178: 'De melchioritische menswordingsleer is aldus *articulus stantis et cadentis* van de levende, menniste traditie'.

⁵ H.S. Bender, gecit. naar Bornhäuser, *Menno Simons*, 74, n. 76.

te direct de relevantie, de actualiteit of de continuïteit van zijn theologische ideeën te willen aantonen. Voor een creatieve benadering van de betekenis van deze zestiende-eeuwse doperse leider, is het niet minder belangrijk te constateren hoe vreemd hij ons geworden is. Hoe moeilijk valt het ons om ons te verplaatsen in de rol van een Friese dorpspastoor, erfgenaam en tradent van de laat-middeleeuwse, katholieke devotie. Hoe gaf hij uitdrukking aan zijn verantwoordelijkheid voor de zielzorg van zijn parochianen, met name de voorbereiding op de complete of volmaakte biecht?⁶ Hoe kwam hij in aanraking met en hoe verwerkte hij de reformatorische gedachten, die hem tot een populaire evangelische boeteprediker maakten in een apocalyptische tijd, in het saeculum van de angst?⁷

De doperse beweging waarvan Menno Simons een aanhanger is geworden, was in de eerste plaats een boete- en heilingsbeweging. In de dreigende prediking van lekepredikers en in de publieke manifestaties van religieuze en sociaal-revolutionaire aard werd de oproep vernomen om boete te doen, met het oog op het laatste oordeel dat op handen was.⁸ Ook het doperse anticlericalisme droeg een apocalyptisch en niet louter een sociaal-religieus protestkarakter; hetzelfde

⁶ T.N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation* (Princeton, New Jersey, 1977), m.n. 104-133

⁷ Menno's klacht in zijn *Voele goede und chrystelycke leringhen op den 25. Psalm* (1539) C 3vo: 'O Heer, die bangigheit myns harten is bovenmaten seer groot, ja groter dan ic se spreken ofte schryven kan. Ick ben somwilen als eenen vrouw de daer is in kyntsnode. Myn aenschyn is bleeck vermits dinen vrese; myn handen syn op mine lenden vermits minen harten leet. Die periculen der hellen overvallen my, myn benen vordroegen mi, want het treft my gelt nochts goet, vleisck nochte bloet, men alleinich minen edele siele', is geen uiting van een ziekelijk zondebesef, maar van de gewetensnood en angst van de laat-middeleeuwse gelovige die, door de aanvaarding van de reformatorische *lex evangelica* als fundament voor geloof en leven, tot het inzicht komt hoezeer hij, door de traditionele sacramentele boetepraktijk ('mensengeboden') en het tekort aan levensheiliging dat daaruit voortvloeide, de redding van zijn ziel op het spel heeft gezet.

⁸ De zwaardlopers verkondigden te Amsterdam op 22 maart 1534 o.a.: 'Doet boete, doet boete ende penitentie'; zie: A.F. Mellink ed., *Documenta Anabaptistica Neerlandica I: Friesland en Groningen (1530-1550)*⁸. De profeet Herman Schoenmaker riep bij het oproer bij 't Zand, door de Geest en overmatig biergebruik beneveld: 'Beeeetert u, beeeetert u, u verloosinge is hier nu voorhanden, u verlooosinge is voorhanden, etc.' (*DAN I*, 114). Vgl. *idem*, *Amsterdam en de Wederdopers in de zestiende eeuw* (Nijmegen, 1978) 46-48, over de demonstratie der naaktlopers te Amsterdam op 10 februari 1535 o.l.v. de rederijker en profeet Hendrik Hendriks: 'De profeet verwekte hevige schrik onder zijn volgelingen, toen hij het naderen van de grote dag des oordeels aankondigde en over de afgrond van de hel sprak waarin de verdoemden zouden verzinken. De hemelse Vader had, naar hij tenslotte zei, de gelovigen echter genade verleend en hen als kinderen Gods aangenomen'.

de wordt in de pre-doperse, zuid-duits, stedelijke reformatie opgemerkt door Paul A. Russel, *Lay Theology in the Reformation. Popular Pamphleteers in Southwest Germany, 1521-1525* (Cambridge, 1986) 96: '...criticism of the clergy is not simply anti-clericalism: it is aimed at the failure of the clergy to preach the gospel in preparation for the second coming'. Het hart van de doperse boodschap werd gevormd door thema's zoals de boete, de mortificatie van het vlees, de bekering en de nieuwe schepping.⁹ De radicaliteit kwam niet tot uiting in oorspronkelijke theologische ideeën, maar in een hervormingsgezinde, i.e. uitsluitend in de bijbel gefundeerde en dus niet-sacramentele, boetepraktijk.¹⁰ Deze moest leiden tot een heiliging van het leven van de enkeling en van de samenleving.¹¹ De doop werd beschouwd als een apocalyptisch teken en als het beginpunt van een boetvaardig en wedergeboren leven, dat door een strikte tucht in

⁹ We vinden ze terug in de titels van enige vroege geschriften van Menno Simons: *Een corte vermaninghe uth Godes woort...van die wedergeboorte, Unde wie die gheen syn, die belofte hebben* (ca. 1539), en de drie latere edities van dit werkje (ca. 1552, 1556, ca. 1558) waarbij in de titel sprake is van 'die hemelsche wedergeboorte ende nieuwe creatuere'; en het vroege *Een claer onderwysinghe wt des Heeren woordt van die geestelike verrysenisse, ende die nieuwe geboorte* (ca. 1537?), waarvan alleen een tweede druk uit ca. 1556 bewaard is gebleven.

¹⁰ Tentler komt ten aanzien van het boetesacrament als belangrijkste oorzaak van de Reformatie tot de volgende conclusie: 'Fully understanding the late medieval heritage, the reformers and counter-reformers agreed that discipline and consolation were the central issues in the debates on justification, sanctification, and sacramental confession. They knew that beneath theological abstractions lay ordinary social and psychological problems. The common grounds made their conflicting solutions all the more immediate and irreconcilable'; *Sin and Confession*, 370. Door hun geloofsbegrip met de sterke nadruk op de ware boete en de gehoorzaamheid aan de *lex evangelica*, zou men de Dopers eerder kunnen karakteriseren als reformatische Jesuiten, dan als geradicaliseerde Lutheranen.

¹¹ Gerardus Nikolai geeft van de geestesgesteldheid der Dopers in de jaren dertig van de zestiende eeuw de volgende treffende indruk: 'Als nu de oproerighe wederdoopers Batenborch ende Obbo Philips met haren aenhanck langhe te voren, met seer ootmoedich steur (i.e. streng, grimmig) sien en suchten, henselven als sonderlinghe heyligen boven allen anderen luyden utghegheven hadden, vele van de afstervinghe des vleeschs, van de nieuwe creature, van de werelt gantschelyck te sterven etc., geleert hadden...', in: *DAN* I, 112. Ook contemporaine rederijkersspelen getuigen van de doperse hang naar boetedoening en ascese met het oog op de komst van het rijk Gods; zie: M.A. Krebber en S. Voolstra eds, 'Een spel van sinnen van de menswerdinge Christo. Een rhetorische bestrijding van Melchior Hoffmans menswordingsleer' in: *Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks* 9 (1983) 53-103; m.n. 54, n. 6.

de gemeente der wedergeborenen op een hoog ethisch peil bewaard moest blijven, ter voorbereiding op de wederkomst des Heren.¹²

In het volgende wil ik, uitgaande van een close reading van de 'Voerreden' van Menno Simons' *Fundamentboek* (1539),¹³ zijn opvatting van het geloof als ware penitentie interpreteren tegen de achtergrond van de laat-middeleeuwse opvattingen over het boetesacrament, om daaruit enige conclusies te trekken over de aard van zijn theologie en de plaats daarvan in de vroege Reformatie.

I

Menno Simons opent, na het woord vooraf, zijn *Fundamentboek* (1539) met een uitleg van Marcus 1:15, waar Jezus zegt: 'Den tyt, de is vervult unde dat rycke Gods is nabi gekomen, betert u unde geloofd den evangelio'. Misschien heeft deze uitleg de vorm van een eerder door hem geschreven evangelische preek. Menno heeft die dan als een samenvatting van zijn geloof laten voorafgaan aan zijn behandeling van de doop, het avondmaal en de roeping der predikanten.

De tekst: Marcus 1:15 is door hem in drie delen geknipt en onder de volgende titels uitgewerkt: 'Van den tydt der genaden', 'Van ware penitencie' en 'Van den gelove'. Ik wil eerst deze onderdelen afzonderlijk parafraseren en de strekking ervan van enig commentaar voorzien.

1) 'Den tyt, de is vervult ende dat rycke Gods is nabi gekomen'. Met deze woorden bedoeld, volgens Menno Simons, Jezus zich zelf; als de Zoon Gods is hij de vervulling van de oudtestamentische beloften aangaande de verlosser die komen zal. Jezus Christus is de heerser van een geestelijk Rijk dat in zijn verkondiging en in zijn persoon nabijgekomen is. De tijd van Christus' heerschappij wordt beschreven als een tijd van genade: alle mensen worden opgeroepen hun leven te beteren, met het oog op het Laatste Oordeel. In de reformatorische herontdekking van het *sola Scriptura* en het *solo Christo* kan men, naar Menno's mening, het geluid van de bazuin van het laatste oordeel vernemen, als de krach-

¹² Bondig door Menno samengevat in zijn beschrijving van het algemeen priester-schap der gelovigen: 'Maer dat gy met dat mes des heyligen woorts al u leefdage menschen sult dooden (verstaet 't geestelijck) met t' samen u eygen tegenspannige vleesch en bloedt / dat is / dat gy u ende haer met des Heeren Geest ende Woort / soo sult leeren ende tuchtigen / dat gy en sy uwe ongerechtigheydt ende alle boose lusten afsterven / verdempen ende te niet maken / ende alsoo in die geestelijke Hutte of Tempel opofferen / die niet van deser timmeragie en is / namelijk in des Heeren Gemeente op den eenigen ende eeuwigen Altaer onser Versoeninge / Christus Jesum'; uit: 'Van het rechte Christen geloove' in: *Opera Omnia Theologica* (Amsterdam, 1681) ff. 74b-75a.

¹³ H.W. Meihuizen ed., *Menno Simons, Dat Fundament des Christelycken Leers* (Den Haag, 1967) 5-29.

tige oproep tot de hoorders om de nieuwe leer te omhelsen en een nieuw leven te beginnen.¹⁴ De ware gelovigen moeten echter niet menen dat hun lijden en vervolging bespaard zullen blijven, wanneer ze in deze tijd op evangelische wijze hun leer en leven uitsluitend op Christus funderen. Evenmin moeten ze hopen op een zichtbaar Rijk dat aan het geestelijk Rijk van Christus zou voorafgaan. De tijd is reeds vervuld. We hebben de tijd der genade reeds ontvangen. Na deze tijd komt geen andere tijd, aldus legt Menno Openb. 10:6 uit.

Hij polemiseert hier onmiskenbaar met de Munstersen. Jezus Christus, die alle macht gegeven is in de hemel en op aarde, is alleen in geestelijke zin koning. Hij heeft geen Jan van Leiden als een zichtbare koning David nodig om op aarde zijn eigen komst als de ware Vredesvorst (Salomo Christus Jezus) voor te bereiden.¹⁵ Christus' rijk is een onzichtbare, geestelijke heerschappij en bestaat in vergeving van zonden en het deelkrijgen aan het eeuwig leven. Ware boete en lijdzaamheid vormen de enige voorbereiding op het Laatste Oordeel. Wie de rust, vrede en vrijheid van iemand anders dan van God zelf verwacht, koestert valse hoop.

2) 'Betert u', vervolgt Menno zijn uitleg van Markus 1:15. Hij gebruikt een vertaling die zich baseert op de Vulgaat: 'Quoniam impletum est tempus, et appropinquavit regnum Dei; poenitemini, et credite Evangelio'. In het Latijn krijgt het oorspronkelijke en nauwer omschreven griekse 'metanoëite': 'bekeert u', de ruimere betekenis van zowel 'doet boete' als 'betert u'. Deze ruime betekenis van 'poenitentia' wordt algemeen door Menno gehanteerd, ook in deze passage.¹⁶

Erasmus had in zijn 'Annotationes' bij Matt. 3:2: 'poenitentiam agite', reeds de verklarende opmerking gemaakt, dat hier geen sprake was van het traditionele, kerkelijke sacrament der boete. Deze woorden moesten volgens deze humanist verstaan worden als een oproep om de zonde na te laten en terug te keren naar de rechte weg.¹⁷ Ook Luther had de sacramentele uitleg van Christus' oproep om boete te doen (i.c. Matt. 4:17) reeds in de eerste van zijn 95 thesen (1517) afgewezen. Het gehele leven der gelovigen moest uit boete bestaan.¹⁸

¹⁴ *Fundamentboek*, 23.

¹⁵ *Fundamentboek*, 174.

¹⁶ Een directe ontleening aan de bijbelvertaling van Jacob van Liesveldt (Antwerpen, 1526) en Willem Vorsterman (Antwerpen, 1528) is bij deze tekst niet aan te tonen; evenmin bij de bijbelpassages die Menno aan de 'Voerreden' van het *Fundamentboek* laat voorafgaan. Dat Menno Simons, evenals bijv. Adam Pastor, veelvuldig zelf uit de Vulgata vertaalde, is derhalve niet onwaarschijnlijk.

¹⁷ J. Trapman, *De Summa der godliker Schrifturen* (1523) (Leiden, 1978) 110

¹⁸ *Weimarer Ausgabe* 1, 233: 'Dominus et Magister noster Iesus Christus, dicendo poenitentiam agite etc. omnem vitam fidelium, poenitentiam esse voluit'. Zie verder over Luthers opvattingen aangaande de boete bijv. *WA* 2, 709-724 en *WA* 52, 381v. Voor

Deze opvattingen vonden in de vroegste nederduitse bijbelvertalingen algemeen ingang.¹⁹

De tijd der genade en de komst van het Rijk Gods roepen op tot een leven naar Christus' woord en wil. Alleen door een beroep te doen op het feit geboren te zijn in deze tijd van genade, kan de mens niet aan het oordeel Gods ontkomen. Zich beroemen op de verdiensten van Christus, zoals vele reformatorisch-gezinde gelovigen doen, zonder ware vruchten der boete voort te brengen en zonder gehoorzaamheid aan Christus, baat niets.²⁰ Veel te lezen, te spreken of te roepen over de penitentie heeft geen zin, als men blijft volharden in een leven van onge-rechtigheid.²¹

Dit leven van boetedoening vertoont voor Menno nauwelijks overeenkomst met het traditionele boetesacrament. Dat wordt door Menno bestempeld als een slechts uiterlijke, huichelachtige ceremonie, bestaande uit vasten, op pel-grimage gaan, psalmlezen, missen horen, biechten etc. Kortom, menselijke verzinsels die niets aan de onzedelijke aard van de mens veranderen en waarvoor geen innerlijke verandering nodig is.²² Tussen Johannes de Dopers oproep tot boete (Matt. 3:9-10; Luk. 3:7-9) en Jezus' evangelieverkondiging bestaat bij

Luther is, kort samengevat, geloof, en niet het boetesacrament, de sleutel voor de ontvangst van vergeving van zonden. Berouw en vertroosting (van het door de eis der Wet verontruste geweten) zijn onvermijdelijke en spontane gevolgen van het geloof: 'Proinde fides ante omnia docenda et provocanda est, fide autem obtenta contritio et consolatio inevitabili sequela sua sponte venient'; *WA* 6, 545.

¹⁹ Luther en Erasmus werden aanvankelijk dan ook niet als elkaars tegenstanders beschouwd. Trapman, *Summa*, 117 slaat zelfs Erasmus' invloed op de vroege Reformatie in de Nederlanden hoger aan dan die van Luther. Een voorbeeld van de doorwerking van hun gedachten over de penitentie in de vroegste nederduitse bijbelvertalingen is te vinden in Jan van Pelts vertaling van het Mattheusevangelie (1522). De glosse ad Matt. 3:2 luidt: 'Dat woort doet poenitentie en is niet te verstane gelyc vele menschen meynen: ene pyne te lijden voor onse misdaden, die men valschelyc penitencie naemt. Maar het is te seggen, dat een eygelyc zijn quaet ende misdaet bekennen sal ende dat van liefden laten sal, ende totten rechten wech wederkeren sal'; J.I. Doedes, *Geschiedenis van de eerste uitgaven der Schriften des Nieuwen Verbonds in de Nederlandsche taal* (1522, 1523) (Utrecht, 1872) 29. Deze nadruk op het hartgrondige berouw (*contritio*) als het wezen van het boetesacrament, leidt bij Jan van Pelt echter niet tot de afwijzing van het traditionele sacrament als zodanig; deze Franciscan mag dan ook niet reformatorisch genoemd worden, zoals terecht opgemerkt wordt door W.A. Schmitz, *Het aandeel der Minderbroeders in onze middeleeuwse literatuur. Inleiding tot een bibliografie der Nederlandse Franciscanen* (Nijmegen/Utrecht, 1936) 139, en door Trapman, *Summa*, 111.

²⁰ Menno werkt dit thema uit in een polemieek met de Rooms en de Reformatoren in zijn 'Van het rechte Christen geloove', in: *Opera Omnia*, ff.78a-84a.

²¹ *Fundamentboek*, 16.

²² *Fundamentboek*, 24-25.

Menno dan ook niet veel verschil.²³ Beiden vermanen tot ware penitentie, een leven zonder boosheid en zonde.²⁴

Wie mogen nu werkelijk gelovigen genoemd worden? Wie hebben de belofte van zondenvergeving en eeuwig leven verkregen? Wie zijn waarlijk gereformeerd? Slechts zij die niet meer zondigen mogen zich beroemen op de kwijtschelding van zonden door Christus. Alleen wie de oude mens met zijn praktijken heeft afgelegd (Col. 3:9) zal het rijk der hemelen beërven. Dat is volgens Menno het voornaamste deel van zijn leer.²⁵ Het Evangelie is in de

²³ 'Christus is gekomen om my thoe roepen tot penitentie. Hi is voor my gestorven, niet dat ick daerom myn wille, lusten unde sonden, men dinen genade, wille unde geboden leven solde'; *Voele goede und chrystelycke leringhen op den 25. Psalm* (1539) B 2vo.

²⁴ Door Menno kort samengevat als de oproep: 'af te treden van den boesheit unde gheen meer der sonden tho leven'; *Fundamentboek*, 18. Het gaat in het ware geloof om de aanvaarding van 1) 'de bestraffende, dreyghende ende dootslaende wet' en van 2) 'dat troostende, verquickende, verbindende ende genesende Evangelium', waarbij dit laatste met name als een evangelisch model wordt beschouwd, waarnaar men leer en leven moet inrichten; *Van dat rechte Christen gheloove ende zijn cracht* (ca. 1542) D 2 (exempl. UB Kiel). Vgl. ook Bernard Rothmanns 'Epitome confessionis fidei' (1532): '[De poenitentia] Est autem poenitentia vetustatis nostrae mortificatio et renovatio spiritus. Mortificatio fit per legem, quando ostenditur peccatum; vivificatio vero per evangelion, quando confertur peccatorum remissio. Lex enim ostendens peccatum terret et occidit; evangelion annuncians propter Christum condonata peccata consolatur, erigit et vivificat. Poenitentia efficit, ut confiteamur peccata et absolutionem anhelemus. Sine poenitentia vana est confessio. [De Poenitentia non sunt quinque Pater noster, ieiunium aut ulla corporalis exercitatio, sed serium peccati odium per Spiritum Sanctum. Illi vere confitentur, qui agnoscunt peccata et de se desperantes cum odio peccati in Christum se reiiciunt. Hi se vere in Christum reiiciunt, qui conformis eius et fieri et esse sedulo student'; R. Stupperich ed., *Die Schriften Bernard Rothmanns. Die Schriften der Münsterischen Täufer und ihrer Gegner I* (Münster, 1970) 75. Dit alles klinkt luthers, maar is het niet door de volgorde van penitentie-geloof, i.p.v. geloof-penitentie. Zie voor de samenhang tussen ware boete, waar geloof en goede werken: *ibidem*, 80-83; boete en doop: *ibidem*, 142vv; boete en berouw (bewerkstelligd door de Wet als biechtspiegel) als eerste fase van de *ordo salutis*: 154-155; 159-160; 236vv. Vanuit de hebreeuwse en griekse grondtekst interpreteert Adam Pastor in zijn 'Vnderscheit tusschen rechte en valsche Leer' (na 1552 verschenen) penitentia eveneens als: 'Betert yuw, offte bewyset berouw edder leithwesen'. Het betonen van deze 'rechte penitentia' is ook voorwaarde voor de evangelische tucht, zowel bij degene die vergeving behoeft als bij degene die door de heilige Geest gemachtigd is zonden te vergeven, over de zog. sleutelmacht beschikt (Matt. 16:19; 18:18). S. Cramer, ed., *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica V* (Den Haag, 1909) 410-413. Dat kon Menno, als prediker van de ware penitentie die Adam Pastor zonder de regel Christi (Matt. 18:15-17) te volgen in de ban deed, in zijn zak steken!

²⁵ Vgl. zijn *Voele goede und chrystelycke leringhen op den 25. Psalm* (1539) C 6vo: 'Confessio doctrinae meae': 'Ick hebbe emmers niet geleert dan ware boete en

eerste plaats de oproep aan boetvaardige zondaars om rechtvaardigen te worden. Het Evangelie als geschenk van zondenvergeving mag pas ten volle toegeëigend worden door die gelovigen, die hun schreden op het pad der levensvernieuwing hebben gezet. Dat blijkt uit Menno Simons' beschouwing van het volgende en derde onderdeel van Markus 1:15.

3) 'Unde geloeft den evangelio'. Wat Menno hierover te berde brengt klinkt op het eerste gehoor goed paulinisch-reformatorisch. In aansluiting bij Rom. 3:21 vv en 5:1-2 beschrijft hij de inhoud van het Evangelie als de rechtvaardiging van de zondaar, door het geloof in Christus als het enige genademiddel.²⁶ Het Evangelie is de boodschap van genade en kwijtschelding van zonden, verkondigd door en ontvangen van Jezus Christus, die zegt: 'Ick ben niet gecomen om den gerechten, men den sonderen te roepen tot penitencie'.²⁷ Maar juist de voortdurende, doperse eis dat geloof zonder gehoorzaamheid en vruchten geen waar geloof is, leidt tot een ander begrip van de *justificatio sola fide* dan bij Luther het geval is.²⁸

Aldus wordt het licht van de reformatorische herontdekking van het Evangelie als Gods gave van vergeving en eeuwig leven, onafhankelijk van menselijke gerechtigheid of ongerechtigheid, bij Menno getemperd door de nadruk op het boetvaardige leven als voorwaarde voor de ontvangst daarvan. Wordt bij Menno het geloof zo niet tot een menselijk werk? Hoe verhouden zich de goddelijke genade en de menselijke activiteit? Voorlopig merk ik hier op dat Menno op

penitentie, stervinghe des vleisches unde eenen neuen leven'.

²⁶ Vgl. voor Menno's opvatting over de gerechtigheid ook zijn *Een corte vermaninghe uth Godes woort doer Menno Simons van die wedergeboorte unde wie dieghene syn die belofte hebben* (ca. 1539) B 1-B 1vo; hier voert hij als bijbelplaatsen aan: Habak. 2:[4], Rom. 1:[17], Gal. 3:[11], Hebr. 10:[38] en Jak. 2: [24]!

²⁷ *Fundamentboek*, 25; 27.

²⁸ *Fundamentboek*, 28: 'Sodanige gelove is een gave Gods, wt welcken, na luyt des prophetischen woert, dat den gerechtiche leven moet, als Abel, Enoch unde Noe, Abraham, Moses, Rahab unde alle die leve vaderen gedaen hebben, Hebreo. 11'. Maar blijkens de bijbelverwijzingen *in margine* is dit steeds een geloof dat goede vruchten voort brengt (Habak. 2 [4], Hebr. 11 [4-40], Matt. 7 [17-20], 12 [33], Rom. 14 [23], Matt. 3 [10], 21 [19], Mark. 11 [13-14] en Luk. 3 [9]). De klassieke tekst Rom. 1:17 ontbreekt hier. Rothmann bekritiseert de lutherse geloofsopvatting aldus: 'Die Luterichen aber geben dem globen zu fil zu, das wenick uf die wercke gedacht wirt'. Hij zet daar de doperse geloofsopvatting tegenover: 'Und furt di gantze schrift durch: weliche man sie reicht ansihet, ist leichtlich zu vornemen, das nich allein globen an Cristom, dan auch Kriste gleichferrick sein, sein fusstapfen in alem gehorsamlich zu volgen, aler ungerechtigkeit zu entholtten, Don es mag nemantz seines globens leben, don di gereichten. Obecuck 2.'; *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, 200-210. Zie voor een beschouwing van de doperse rechtvaardigingsleer: H.-J. Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung* (München, 1980) 67-76 en S. Voolstra, *Vrij en volkomen. Rechtvaardiging en heiliging in dopers perspectief* (Kampen, 1985).

traditionele wijze het deelkrijgen aan het heil opvat als een proces, dat als volgt verloopt. Eerst wordt men geconfronteerd met de verkondiging van het Evangelie als een nieuw gebod (*lex evangelica*) dat tot gehoorzaamheid oproept. Die gehoorzaamheid aan Christus vormt op biblicistische wijze het enige fundament voor leer en leven der gemeente als een gemeenschap van rechtvaardigen (niet slechts gerechtvaardigde zondaars!) en heiligen.²⁹ Vervolgens hoort men het Evangelie als de belofte van vergeving en eeuwig leven voor allen die gehoorzamen. Zij mogen zich de belofte van genade toeëigenen als een kracht om de nieuwe leer en het geheiligde leven te bewaren in afwachting van het eschaton.³⁰

Menno's invulling van het geloofsbegrip met boetedoening en betering des levens staat op gespannen voet met het bijbels-reformatorische *sola gratia*, ondanks zijn afwijzing van de menselijke verdienste en zijn beklemtoning van het geloof als gave.³¹ In zijn aan Melchior Hoffman ontleende christologie blijkt dan ook, hoezeer persoon en werk van Christus op de maat gesneden worden van en dienstbaar gemaakt worden aan de noodzaak van de ware penitentie der gelovigen. Anders gezegd: hoezeer de rechtvaardiging der zondaar in de rechtvaardiging der boetvaardige wordt omgeduid. Rechtvaardiging betekent voor Menno, dat een zondaar tot een rechtvaardige, d.w.z. tot een aan de *lex evangelica* gehoorzame, zondeloze mens gemaakt wordt.

Welke gevolgen dit voor de christologie met zich brengt, kunnen we ontdekken in de wijze waarop Menno het werk van Christus samenvat. Alleen door het geloof wordt Christus ontvangen als a) kwijschelding van zonden, b) gave van het eeuwige leven en c) volkomen gerechtigheid.³² Opvallend is met name deze nadruk op Christus als volkomen gerechtigheid. Christus als de gave van de

²⁹ 'En weet ghi niet dat die heilige, chrystelycke kercke een vergaderinghe der gerechtigen is unde eenen ghemeenschap der heiligen?'; *Een corte vermaninghe uth Godes woort...van die wedergeboorte* (ca. 1539) B 3.

³⁰ Zie Menno Simons, 'Van het rechte Christen gelooove' in: *Opera Omnia*, f. 75b-76a. Dezelfde *ordo salutis* zien we bij Rothmann; wie eenmaal na oprechte boete en berouw Christus in gehoorzaamheid, gerechtigheid en heiligheid navelgt mag ook nimmer meer tot zonde vervallen: 'dem werdt beter, dat he den wech der gerechtigheit newewerlde bekandt en hedde'; *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, 236; vgl. ook 233; 254. Deze gedachte kan hij ontleend hebben aan Melchior Hoffman, die de onvergeefbaarheid van bewust begane zonden na de doop leerde; zie: K. Deppermann, *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation* (Göttingen, 1979) 206-207.

³¹ Recht ziet Bornhäuser, *Menno Simons*, 75v, dit als een 'Verengung der biblischen Botschaft': '...immer wieder stellt sich heraus, dass der Glaube nach Mennos Auffassung in viel stärkerem Masse von dem den Menschen gebotenen Gehorsam als von der ihnen erwiesenen göttlichen Liebe her definiert wird'.

³² *Fundamentboek*, 27.

volkomen gerechtigheid is het zuivere Woord van God, zonder vermenging met de gevallen, zondige menselijke natuur. Door de volkomen eenheid tussen Vader en Zoon aldus te onderstrepen, wil Menno drie zaken tot uitdrukking brengen: a) dat Christus volkomen rechtvaardig, heilig en zondeloos is; b) dat de Zoon in zijn aardse lijdensproces volkomen een van wil met de Vader is geweest en c) (in meer formele zin) dat Christus, als het vleesgeworden Woord en als samenvatting van de nieuwtestamentische leer en ordinanties, de volkomen en exclusieve belichaming van Gods wil is.³³ De exclusieve autoriteit van de in het Nieuwe Testament betuigde volkomen zondeloze Christus, als het model van mortificatie en vivificatie van de in geloof en gehoorzaamheid aan Hem wedergeboren en geheiligde gelovigen, wordt op deze manier theologisch gefundeerd. Dit is de inhoud die Menno geeft aan zijn geliefde tekst over Jezus Christus als het enige fundament voor leer en leven (1 Kor. 3:11).

II

De zuivering van de laat-middeleeuwse kerk volgens de *lex evangelica*, bracht in de doperse beweging verrassende analogieën met de boetepraktijk in de vroege kerk aan het licht. Want het feit dat de Dopers de privaatbiecht en de genoegdoening uit anti-clericale beweegredenen afwezen, wil niet zeggen dat ze zodoende de intentie van het traditionele boetesacrament overboord zetten. Integendeel. De behoefte van de laat-middeleeuwse mens om het geloof als een voortdurend boeteproses te verstaan ter voorbereiding op het hiernamaals trefpen we juist bij hen in verhevigde mate aan.³⁴ Ze wilden evenwel de boetepraktijk tot uitsluitend bijbelse gronden herleiden en van menselijke bedenksels bevrijden, ten einde het wezenlijke ervan: het affectieve berouw waaruit een nieuwe, evangelische levenswandel voortkomt, te herwinnen en te verdiepen.³⁵ De

³³ Vooral dit laatste element wordt nog al eens over het hoofd gezien. Zie bijv. Menno Simons, *Opera Omnia*, 632ab; maar ook 627a.

³⁴ Steven E. Ozments conclusie - hierin volgt hij Tentler - dat het protestantse verzet tegen de traditionele boetepraktijk voortkwam uit het verlangen om zich van deze druk op het religieuze leven te bevrijden, gaat slechts zeer ten dele op voor de Dopers; zie zijn *The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland* (New Haven-Londen, 1980) 49-56.

³⁵ Menno: 'Also en mach ooc geestelick niemant vanden doot der sonden opstaen ende veriisen, ten si dan dat hy dat sondich lichaem ghedoot ende begraven hebbe ende pyne ende smarten ende der sonden last ghedragen hebbe, dat is berouwe, mishagen, leetwesen, droefnisse om der sonden wil gesmaect ende geleden hebbe, soe ons die schrift tuycht'; *Een claer onderwysinghe wt des Heeren woort van die gheestelicke verrysenisse ende nieuwe geboorte* (ca. 1556) A 2vo. Vgl. F. Blanke, *Brüder in Christo* (Zürich, 1975) 37, over het affectieve zondebesef der Zwitserse Dopers: 'Es ist das reformatorische Sündenverständnis, das uns hier entgegentritt, und zwar nicht als

restitutie van de kerk die ze beoogden was niet minder dan een hergroepering van alle gelovigen die deze ware boete op geheel het leven en samenleven wilden toepassen.

In de vroege kerk ging de boete vooraf aan de doop die het beginpunt van het christelijke leven vormde. Het geloof na de doop moest gekenmerkt zijn door een permanente veranderde gezindheid en zondeloosheid. Boete voor na de doop begane zonden, in het bijzonder de geloofsafval, was niet mogelijk. Bij de consolidatie van de vroege kerk en het afnemen der parousieverwachting, werd evenwel de directe koppeling tussen boete en doop geleidelijk losgelaten. Men ging streven naar een gedifferentieerde bepaling van zondencategorieën waarvoor, na een vorm van zelfdeemoediging en genoegdoening, wel of niet een tweede boete mogelijk was. In het monnikenwezen kreeg de boetepraktijk uiteindelijk de vorm van een dagelijkse openbare of privaatsbycht, niet alleen van zondige daden maar ook van zondige gedachten. Ook kenden de monniken zich zelf de bevoegdheid toe, conform Matt. 18:18, zonden te binden of te ontbinden. In de westerse kerk ging deze sleutelmacht over op de seculiere geestelijkheid. De monachale boetepraktijk werd aldus tot een kerkelijk boetesacrament.

Dit sacrament vertoonde in zijn klassieke vorm vier aspecten. Voorwaarde voor boetedoening was a) *berouw* over de zonden, hetzij uit een hartgrondige hang naar Gods vergevende liefde (*contritio*), hetzij uit een wat meer oppervlakkige angst voor zijn toornende gerechtigheid (*attritio*). Minimaal een maal per jaar moesten de zonden ten overstaan van een priester beleden worden in de b) *privaatbiecht*. De biechtvader had de bevoegdheid om c) *absolutie* te verlenen, d.w.z. de eeuwige straf voor de begane zonden in een tijdelijke straf om te zetten. Door de aan de boeteling opgelegde d) *genoegdoening* (in de vorm van gebeden, vasten of werken van barmhartigheid) kon de tijdelijke straf ongedaan gemaakt worden. In het vagevuur hoefden dan nog slechts die zonden uitgezuiverd te worden waarvoor geen menselijke satisfactie mogelijk was.

De gelovigen voorbereiden op de biecht was een der belangrijkste taken van een zielzorger, en dus ook van vicaris, en later pastoor, Menno Simons.³⁶ Het

abstrakte Theorie, sondern als persönliches Erlebnis. Die Wucht dieses Erlebnisses wird dadurch unterstrichen, dass es von starken Gefühlen begleitet ist. Diese Bauern, sonst doch gewiss gewohnt, ihre Empfindungen zu verbergen, brechen in lautes Klagen und Weinen aus'.

³⁶ Over de feitelijke pastorale praktijk rond biecht en boete bestaat echter nog veel onduidelijkheid. De geestelijke communie (Wessel Gansfort!), waarin de gelovigen volgens de laat-middeleeuwse ascetische en catechetische verhandelingen ook de vereniging met Christus konden vinden, bevorderde niet een frequent sacramenteel biechten en communiceren. Zie: R.R. Post, *Kerkelijke verhoudingen in Nederland voor de Reformatie (van ca. 1500 tot ca. 1580)* (Utrecht-Antwerpen, 1954) 405; 420v. Welke

onderwijs aan de parochianen in de geloofsleer was primair biechtonderwijs. De biechtboeken zijn de voorlopers geweest van de latere catechismi.³⁷ De kennis van het poenitentiewezen was in de loop der middeleeuwen tot een omvangrijke wetenschap aangegroeid.³⁸ De geestelijken stonden verschillende handboeken ter beschikking, waarmee dwalingen in leer en leven bij de biechteling opgespoord konden worden. Deze zogenaamde biechtspiegels, soms ook voor persoonlijk gebruik bestemd, handelden over de 10 geboden, de 7 hoofdzonden en hare dochteren (de dagelijkse zonden) en de 7 werken van barmhartigheid. Maar ook het Credo, het Pater Noster en het Ave Maria dienden als leidraden voor het bepalen van de aard en de ernst der zonden die tijdens het pastorale vraaggesprek aan het licht kwamen.

Luther heeft met zijn kritiek op de aflaten, de toenmalig heersende opvatting aangevallen dat deze boetmiddelen de werken der genoegdoening, noodzakelijk voor de delging van zonden, overbodig maakten. Ook konden, volgens hem, de aflaten de straf van gestorvenen niet verminderen. In zijn 'Sermon von Ablass und Gnade' (1518) zegt Luther, dat men met geen enkele Schriftplaats bewijzen kan, dat de goddelijke gerechtigheid van de zondaar een andere straf of genoegdoening eist, dan alleen zijn hartelijke en waarlijke berouw en bekeering.³⁹ Het wezen van de boete ligt volgens Luther echter niet, zoals bij de Doopers, in de mate van boetvaardigheid, maar in het volle vertrouwen op Gods

handboeken voor de biechtpraktijk een Friese dorpsgeestelijke ter beschikking stonden is moeilijk vast te stellen. In Nederland is waarschijnlijk geen specifiek Nederlandse literatuur in gebruik geweest. Populair waren in het begin van de zestiende eeuw met name het *Poenitentiale* van Ps. Petrus van Blois en de *Modus confitendi* van Raymundus de Peñafort. Maar ook andere algemeen gebruikte biechtboeken komen in aanmerking, zoals die van Johannes van Freiburg, Johannes Nider, Heinrich von Langenstein en Andreas d'Escobar; zie: P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XVI siècles)* (*Analecta Mediaevalia Namurcensia* 13) (Louvain-Lille-Montréal, 1962). Ik ben dank verschuldigd aan Prof. Dr E. Honée en Drs P.J.A. Nissen voor hun aanwijzingen in deze.

³⁷ Zie: A. Troelstra, *De toestand der catechese in Nederland gedurende de voorreformatische eeuw* (Groningen, 1901) en *id.*, *Stof en methode der catechese in Nederland voor de Reformatie* (Groningen, 1903). Voor het duitse taalgebied: E. Weidenhiller, *Untersuchungen zur deutsch-sprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters* (München, 1965) en E.W. Kohls ed., *Evangelische Katechismen der Reformationszeit vor und neben Martin Luthers Kleinem Katechismus* (Gütersloh, 1971). De populaire 'Christenspiegel' (1480) van Diederik Kolde van Munster - een goed voorbeeld van penitentiële catechese - is onlangs vergeleken met Hubmaiers 'Christelijke Catechismus' (1527) en Luthers 'Kleine Catechismus' (1529) en samen met deze heruitgegeven in een Engelse vertaling door D. Jansz, *Three Reformation Catechisms: Catholic, Anabaptist, Lutheran. (Texts and Studies in Religion XIII)* (New York-Toronto, 1982).

³⁸ Troelstra, *Toestand der catechese*, 67-68.

³⁹ *WA* 1, 244.

vergeving in Jezus Christus. We moeten niet op ons zelf, maar op God vertrouwen, aldus Luther.⁴⁰ Anders gezegd: boete is niet alleen een in het uiterlijke leven vromer worden, maar is voor alles het geloof in vergeving van zonden op grond van het vertrouwen op Gods goedheid in Jezus Christus.⁴¹

Tegen de achtergrond van het boetesacrament beschouwd, zou je kunnen zeggen dat Luther het Evangelie verstond als een onvoorwaardelijke absolutie, onafhankelijk van de echtheid van het menselijke berouw of van de genoegzaamheid der genoegdoening. De vrijspraak van de zondaar gaat aan de gehoorzaamheid van de gelovige vooraf; de absolutie is de drijfveer van de boetedoening.⁴²

Menno Simons blijft daarentegen het geloof in de vergeving heel nauw betrekken op de boetvaardigheid en het afsterven der zonden. Door zowel het geloof in Christus' bloed, als door de ware boete wordt de zondenvergeving bewerkstelligd. De absolutie wordt pas ten volle van kracht als de gelovige, onder druk van Gods veroordelende gerechtigheid, metterdaad boete doet en werken van barmhartigheid verricht. In zijn opvatting is christelijke vrijheid als inhoud der rechtvaardiging mede het resultaat van het doen van gerechtigheid, terwijl Luther de christelijke vrijheid uitsluitend als grond en mogelijkheid tot het doen van gerechtigheid beschouwt.

De doop is bij Menno Simons dan ook de verzegeling van dit geloof dat bestaat in deze ware poenitentie die leidt tot de afsterving der zonden.⁴³ Anders gezegd in termen van het sacrament der boete: de absolutie is weliswaar onvoorwaardelijk Gods werk aan alle mensen in Christus, maar het geloof daarin moet in ware poenitentie, dat is: in een affectief berouw en een daadwerkelijke betering des levens tot uiting komen.

In een verschillende waardering van de poenitentie komen ook andere pun-

⁴⁰ WA II, 715-718.

⁴¹ WA 52, 381-382.

⁴² Zie het rijk gedocumenteerde artikel van Jos E. Vercruyssen, 'Schlüsselgewalt und Beichte bei Luther' in: Helmar Junghans ed., *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag* (Göttingen, 1983) I, 153-169 en II, 775-781 (noten).

⁴³ Zie: *Fundamentboek*, 41; in de doop zijn de ware gelovigen in die zin van zonde afgestorven, dat ze er niet meer door geregeerd worden, ook al blijven ze de werking ervan voelen: 'Non ita morimur ut non sit affectus peccati, sed ut non vincamur' (*in margine*). In dit opzicht onderscheidt Menno zich nauwelijks van Rothmann, die Tertullianus citerend (*De poenitentia* VI 16-17) (*Corpus Christianorum. Series Latina* I, 6, 3310-3363) schrijft: 'Dit bat is eyne versegelinge des gelouen, welke geloue van den gelouen der bote [= boete] anghefangen unde bevollen woert. Wi en werden nicht dar umme afgewasschen, dat wi soellen uphoeren van sunden, dan daromme, dat wi alrede vgehoert hebben, vnde want wi in den herten alrede gewasschen syn'; *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, 155.

ten van verschil tussen de reformatorische, met name lutherse, en doperse theologie aan het licht, zoals: de leer van zonde en genade, de predestinatie en de vrije wil en de verhouding tussen rechtvaardiging en heiliging. Het doperse dualisme tussen vlees en geest, gemeente en wereld komt eveneens voort uit een geloofsbegrip dat diepgeworteld is in de monachale en seculiere heiligings- en boetebewegingen van voorafgaande eeuwen. Menno's geloofsbegrip draagt, zo beschouwd, slechts in formele zin, dus niet inhoudelijk, een reformatorisch karakter. Op grond van het *sola Scriptura* herinterpreteert hij de traditionele, sacramentele geloofsopvatting van de ware boete als seculiere, ascetische betering des levens ter voorbereiding op het Laatste Oordeel.

Deze relatie tussen geloof en deugd vindt ook zijn oorsprongen in de laat-middeleeuwse boetesacramentsleer. Herentals, in zijn 'Den spiegel des kersten levens' maakt bijv. onderscheid tussen de penitentie als deugd en als sacrament. De deugd der penitentie bestaat daarin, dat iemand uit vrije wil inwendig alle moeite aanwendt om leedwezen te gevoelen over zijn zonden, en uitwendig zijn lichaam kastijdt om zijn verkeerde neigingen te breken. De priesterlijke absolutie vormt daarentegen de inhoud van het sacrament der penitentie. En deze beide: deugd en sacrament, moeten, zal het waarlijk goed wezen, samengaan.⁴⁴

Als we de priesterlijke absolutie goed reformatorisch vervangen door de proclamatie van de vergeving in Christus, zoals ook bij Menno het geval is, dan ontstaat daar wat hij onder ware penitentie verstaat: de onlosmakelijke koppeling van deugd en vrijspraak. De volgorde blijft eveneens traditioneel: eerst penitentie (daadwerkelijk: afsterven oude zondige leven; als voornemen: gehoorzaamheid aan Christus), vervolgens absolutie (toeëigening van Christus' verdiensten met het oog op het Gericht).

De vorm van de biecht ondergaat ook een reformatorische wijziging. De zonden worden niet meer beleden voor de priester, maar voor God, de medegelovige of de gemeente.⁴⁵ Maar het betoonde ware berouw blijft een middel om Gods

⁴⁴ f. 136 vo; aangehaald in: Troelstra, *Stof en methode der catechese*, 277.

⁴⁵ 'Maer de grouwel-biecht der ooren, die soo hooge by de Wereldt getogen wort en is niet dan enckel huychelyc, een menschelijcke gerechtigheyt ende superstitie, een openbaer bedrogh der ongelooviger zielen, een valsch betrouwen der onboetveerdiger Papen, daer mede sy rechte biechte ende boete verstooten ende geheele Wereldt in haer rieckeloos godloose leven sterken en voorstaen. Maer wilt gy een rechte biechte ende boete doen ende een rechte absolutie van uwen Godt ontfangen, so treet tot hem met een geloovig, boetveerdigh, verandert herte; met een weemoedigh geslagen, beroert gemoet, laet af van sonden, doet gelijck ende recht uwe naesten, bemint, helpt, dient, straft ende troost hem; ende is't dat gy tegen hem gesondicht hebt ofte ergens in verkort - dat selve biecht en vernoecht hem. Siet, dat is de eenige en rechte boete en biechte, die u uws Heeren Woordt geleert heeft'; 'Van het rechte Christen geloove' in: *Opera Omnia*, 107b. De zonden konden, blijkens de latere ontwikkeling der menniste traditie, ook vrijwillig ten overstaan van de gemeente gebiecht worden. Zo vroeg de Zeeuwse

vergeving te verkrijgen.⁴⁶

Voorts werpt de leer aangaande het sacrament der boete een licht op de relatie tussen boete en doop. In de penitentiële literatuur wordt het ware berouw en de volkomen biecht een tweede doop genoemd, waardoor de gelovigen zich mochten reinigen.⁴⁷ Bij Menno, c.q. de Dopers, wordt de traditionele volgorde tussen de eerste doop (kinderdoop) en de tweede doop (de penitentie) omgedraaid; de ware penitentie gaat aan de ware doop vooraf.

Tegelijk worden penitentie en doop nauw met elkaar verbonden. Ze vormen de afspiegeling van Jezus' sterven in het bestaan van de gelovige (*mortificatie*) en markeren tevens het begin van een gehoorzaam, zondeloos leven (*vivificatio*).⁴⁸ Onder apocalyptische hoogspanning ontstaat dan een fusie tussen penitentie en doop, waarin het ware geloof wordt samengevat. Juist vanuit de grotere nadruk op de ware penitentie, met het oog op het naderend Gericht, is de invoering van de wederdoop te verklaren. Het is het apocalyptische teken waarmee de

doperse prediker Valerius aan een streng ascetische geloofsbroeder in Hoorn, of hij niet zijn liefde voor de aardse dingen, veroorzaakt door zijn koopmanschap, 'behoorde te kennen te gheven, om hem van de Gemeente te laten straffen'; Valerius, Schoolmeester tot Brouwers Haven, *Proba fidei. Oft, de Proeve des Gheloofs* (Haarlem, 1634) 73. Deze kwestie heeft betrekking op het jaar 1565. De kwestie van de hantering van de sleutelmacht en de ban (*excommunicatio minor*) in de doperse traditie verdient dringend nadere bestudering in de context van de laat-middeleeuwse en reformatische opvattingen hieromtrent. Waarschijnlijk hebben we hier te maken met een legalistische concretisering van Luthers twee-rijken-leer en m.n. van zijn gedachten over de ban in de inleiding tot zijn 'Deutsche Messe und Ordnung Gottesdienst' (1526) (*WA* 19, 75, 3-21). Vgl. Vercruyse, 'Schlüsselgewalt und Beichte bei Luther', m.n. 166-168.

⁴⁶ Menno Simons ziet op traditionele wijze vooral Maria Magdalena als het type van een berouwvol mens; *Fundamentboek*, 18; 'Van de rechte Christen gelooft' in: *Opera Omnia*, 104-107. Vgl. Herentals in zijn 'Spiegel des kersten gheloofs' (gecit. naar: Troelstra, *Stof en methode der catechese*, 279): 'Men mach gode mit ghenen dinghen bet saftmoedich maken ende daertoe brenghe dat hi enen mensche te ghenaden ontfancet dan mit berou. Dat dit waer is moghen wi merken in maria magdalena, die een openbaer sonderster was, daer si om verdoemt soude gheweest hebben, hadde si gheen berou ghecreghen'.

⁴⁷ In de anonieme 'Spiegel der biecht' lezen we: 'daerom heuet ons god een ander doepe ghegeuen, daer wi ons mede moegen reynigen, alsoe dicke als wijt te doen hebben, dat is waer berouwe ende volcomen biechten'; gecit. naar: Troelstra, *Stof en methode des catechese*, 277.

⁴⁸ Vgl. Troelstra, *Stof en methode der catechese*, 275: 'Ieder, die doodzonde doet, miskent zijn doop, 'want dairmede schoirt men dat cleet der onnoselheit, datmen inden dope ontfinc'. De Dopers stelden dat door Christus' bloed de erfzonde was weggenomen. Daarom hoefden kinderen niet gedoopt te worden. De aan de doop voorafgegane zonden werden klaarblijkelijk in de zondenbelijdenis voorafgaande aan de doop vergeven. De zonden na de doop vielen onder de gemeentetucht en dienden buiten 'het huis des Heren' (= gemeente) geboet te worden.

ware boeteling in de schare der electi (Arke Noachs) wordt opgenomen, ten einde zo aan het Gericht te ontkomen.⁴⁹

Tenslotte is tegen de achtergrond van het boetesacrament ook Menno's nadruk op de samenhang tussen geloof en goede werken goed te verklaren. Gebed, vasten en werken van barmhartigheid - eerder door de priester als boete opgelegd, opdat er genoegdoening zou plaatsvinden - blijven uitingen van het geloof als ware boetedoening, echter nu in seculier-bijbelse, niet-sacramentele, vorm. Tevens worden deze goede werken voorwaarden voor een waardige ontvangst van het avondmaal in de kring der medegelovigen. Want in het avondmaal neemt het nieuwe boetvaardige leven sociale gestalte aan. Het nieuwe evangelische, boetvaardige leven wordt in stand gehouden door middel van de gemeentetucht, die tot uitdrukking komt in onderlinge schuldbelijdenis, tucht en vergeving.

III

Welke gevolgtrekkingen kunnen we trekken uit deze interpretatie van Menno Simons' reformatorisch-theologische aanzetten vanuit de laat-middeleeuwse boetepraktijk? Menno Simons heeft opgeroepen het woord van de Schrift te geloven en in overeenstemming hiermee te handelen. Als evangelisch prediker streeft hij naar een hervorming van het individuele en sociale leven volgens de schriftuurlijk-christelijke geboden. Dat is het centrum van zijn werkzaamheid. Het thema van de ware boete is evenwel de kern van dit programma van praktisch christendom, dat er op gericht is de ware gelovigen in de gemeente zonder vlek en rimpel te verzamelen ter voorbereiding op het eschaton. Met het oog op het naderende einde moeten de gelovigen een boetvaardiger leven aan de dag leggen dan uit de sacramentele boetepraktijk voortkwam.

In de traditionele boetetheologie fungeert het Oude Testament voornamelijk als paraenese: het bevat geboden en voorbeelden die de gelovigen van hun zonden moeten overtuigen en hen tot omkeer willen aanzetten (*usus elencticus legis*). In analogie hiermede wil ook Menno het Oude Testament niet figuurlijk (tegen Hoffman), noch als enige norm (tegen Munster), maar paraenetisch verstaan.⁵⁰ Men moet eerst de 'doodslaande Wet horen en God vrezen' om tot ware boete en geloof te komen.⁵¹ Wanneer Menno zelfs kan poneren dat de gehele Schrift, dus het Oude maar ook het Nieuwe Testament, niets anders dan

⁴⁹ Deze samenhang tussen de ark van Noach en de doop wordt ontleend aan 1 Petr. 3:20v; zie: Menno Simons, *Fundamentboek*, 45; en *Die Schriften Bernhard Rothmanns*, 151.

⁵⁰ Zie: Bornhäuser, *Menno Simons*, 47-52.

⁵¹ *Van dat rechte Christen ghelooue* (ca. 1542) D 2.

boete en betering leert, dan blijft zijn denken gevangen in het schema van de traditionele boetetheologie: eerst Gods gericht, dan Gods genade; eerst de Wet, dan het Evangelie; eerst de vrees, dan de liefde; eerst de afschrikking, dan de aansporing. De gehele bijbel krijgt zodoende het karakter van een biechtspiegel.

De verkondiging van het Evangelie als geschenk van genade en bevrijding blijft bij Menno onder het voorteken staan van Gods Woord als gebod en richtsnoer van volkomen gehoorzaamheid. Het geloof wordt door hem dan ook veel meer door menselijke gehoorzaamheid aan Gods geboden dan door Gods aanbod van liefde en vergeving bepaald. Rechtvaardiging door het geloof wordt opgevat als een belofte aan hen, die uit vrees voor het gericht Gods⁵² reeds de weg van boete, betering en gehoorzaamheid hebben betreden: 'Godt is genadig den genen die haer bekeeren'.⁵³ De ware boete als inhoud van het geloof veronderstelt een zekere menselijke dispositie voor de ontvangst van Gods genade. Zo wordt het *sola gratia* doorbroken, evenals door de boete als menselijke activiteit het *sola fide* afgezwakt wordt. Het *solo Christo* en *sola gratia* krijgen het karakter van de *nova lex evangelica* die in geloof gerealiseerd moet worden. Geloof zonder werken van barmhartigheid is maar een half geloof.⁵⁴ Menno Simons komt door de beklemtoning van de Schrift en Christus als enige fundament voor het geloof, slechts in formele zin los van de katholieke traditie. Naar de inhoud blijft zijn geloofsopvatting bepaald door de laat-middeleeuwse drang naar boete en ascese. Hoe radicaal mag zo'n geloofsopvatting genoemd worden? Radicaal enerzijds, voorzover hier sprake is van een radicalisering van een traditionele geloofsinhoud in een reformatorische omhulling; radicaal anderzijds, aangezien alle mensen van hoog tot laag tot een compromisloze gehoorzaamheid aan de *lex evangelica* als basis voor de hervorming van kerk en

⁵² 'Leeft gy nae den vleesche, soo sult gy sterven', Rom. 8:13; *Opera Omnia*, 123b. Volgens Bornhäuser, *Menno Simons*, 79, een van de meest door Menno geciteerde bijbelplaatsen.

⁵³ 'Van het rechte Christen geloove' in: *Opera Omnia*, 113a (in margine).

⁵⁴ Vgl. de overeenkomst met Russells constatering n.a.v. zijn lectuur van de reformatorische pamflettist Haug Marschalck: 'The realization of the saving power of faith, received from God's word, is found in works, specifically in helping the poor[...] Because works of mercy are based on scripture, they may be meritorious[...] one notes the importance of mystical preparation for works. The eschatological element is the key'; *Lay Theology*, 132-133. En *ibidem*, 220: 'Although scriptures were spiritual food for our pamphleteers and a guide to the works necessary in the last days, their formula for salvation would most likely be *solo Christo, sola gratia, solis operibus evangelii*. This formula of salvation is dependant on a mystical anthropology, in form, a lay spirituality that approximates what Werner Packull (*Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525-1531* (Scottsdale, Pa, 1977) 19-20) has called the Cistercian/Franciscan tradition, 'affective, penitential, and Christocentric'.

samenleving worden opgeroepen, ten einde zo aan het gerechtvaardigd oordeel Gods te ontkomen.

Onder een dreigende apocalyptische hemel hebben de ware boetvaardige en wedergeboren Christenen zich onder Menno Simons' leiding afgezonderd van de zog. christelijke wereld, waarvan ze verwachtten dat die onder Gods toorn zou vergaan. Of Menno dit zelf als de geboorte van de vrije-kerk-traditie heeft beschouwd, laat ik wijselijk in het midden. Deze opvatting hangt immers samen met de wijze waarop men het adjectivum 'vrij' interpreteert: sociologisch of theologisch en hoe men geschiedenis in ideologie transformeert. Wil men Menno's evangelische boetetheologie in verband brengen met de eigentijdse menniste traditie en de christelijke kerk nu, dan zal het echter juist aankomen op de vraag in hoeverre en op welke wijze de christelijke vrijheid met een radicale heiliging gediend wordt. Ware penitentie en/of ware vrijheid? De levensvatbaarheid en authenticiteit van Menno's erfenis in een gesecculariseerde wereld staat met een originele beantwoording van deze vraag op het spel.

Hans de Ries en het erfgoed van Menno Simons

Ongetwijfeld waren Menno Simons en De Ries de belangrijkste leiders van respectievelijk de eerste en de tweede generatie van het Nederlandse Doperdom. Zij hebben een gemeenschappelijke leerstellige basis, hoewel er in de geschriften van De Ries weinig verwijzingen naar Menno zijn en we geen duidelijke blijk van afhankelijkheid van Menno kunnen vinden.¹ Doch evenmin valt De Ries / Menno aan, of verwerpt hij hem, expliciet noch impliciet, hoewel zij zeer verschillen in hun theologische aanpak, bijvoorbeeld inzake het Christologisch aspect van het hemelse vlees, dat door De Ries niet werd aanvaard. De verschillen tussen hen lagen eerder op een verspreider gebied, dan direct polair, al kunnen verschillen van graad uitgroeien tot een verschil in standpunt, wat soms daadwerkelijk gebeurde. Zij waren bovendien heel anders van temperament en persoonlijkheid. Dat zij mannen van de eerste en de tweede generatie waren in de nieuwe beweging, droeg nog bij aan die verschillen, maar loste ze niet op.

Biografische gegevens

Omdat de meeste mensen weinig over De Ries weten, lijkt het goed om zijn leven in 't kort te schetsen, alvorens verder te gaan met de analyse van zijn verhouding tot Menno.

Hans de Ries, de voornaamste leider van de tweede generatie van de Nederlandse Doopsgezinden, werd geboren op 13 december 1553 in Antwerpen; hij stierf op 14 september 1638 in Alkmaar. Zijn conservatieve, op Menno georiënteerde tegenhanger was Pieter Jans Twisck (1565-1636).² De ouders van De Ries waren lid van de Rooms-Katholieke kerk. Wij weten niets over zijn jeugd en opvoeding. Als jongeman, toen hij begin twintig was, sloot hij zich aan bij de Gereformeerden in Antwerpen en werd al spoedig aangezocht om opgeleid te worden tot dominee. Er waren vele Doopsgezinden in Antwerpen en hij voelde zich tot hun leer aangetrokken, maar weerhouden door hun verdeeldheid, tot-

¹ Dit vereist enige toelichting: hoewel alle gedrukte werken van De Ries en vele van zijn manuscripten zijn gelezen, moet er nog een flink aantal worden doorgewerkt. Zijn handschrift is buitengewoon moeilijk te lezen!

² Zie Archie Penner, *Pieter Jansz. Twisck - Second Generation Anabaptist-Mennonite Churchman, Writer and Polemicist* (niet gepubliceerde dissertatie, University of Iowa, 1971).

dat hij hoorde van een vredelievende groep, de Waterlanders in het Noorden. Hij reisde naar De Rijk en, gedoopt door Simon Michiels, werd hij eind 1575 of begin 1576 lid van die groep. Hij werd ook direct als leraar bevestigd.

De Waterlanders noemden zich naar het lage land in de provincie Noord-Holland, waar vele leden van de groep woonden. Op een conferentie van Oudsten te Harlingen in 1557, die Menno ook bijwoonde, besloot de gematigde stroming inzake de ban de voorstanders van de hardere lijn te verlaten, waarvan deze zich steeds meer vervreemd voelde.³ Aanvankelijk noemde men deze gematigden o.m. de Franekers, maar in de tijd van De Ries waren zij algemeen bekend als de Waterlanders, hoewel zij niet meer uitsluitend in de oorspronkelijke, gelijknamige regio woonden. De Ries' nieuwe betrokkenheid leidde tot veel reizen. In 1577 trouwde hij met Elisabeth Akers van der Does uit Dordrecht, de weduwe van Thomas Bret uit Engeland en de moeder van zijn vriend Hans Bret; van wiens martelaarschap aan de galg hij op 4 januari 1577 getuige was. Bret was 24 jaar oud.⁴ Spoedig daarna konden hij en zijn vrouw Elisabeth maar nauwelijks ontsnappen aan gevangenneming en mogelijke martelingen in Antwerpen: zij verbleven eerst in Aken en kwamen daarna, omstreeks 1578, in Emden, waar hij de Waterlandse gemeente als leraar diende tot 1598 (daar tot 1601 af en toe terugkerend vanuit Alkmaar). De rest van zijn leven woonde hij in Alkmaar en diende daar de Waterlandse gemeente en vele andere met zijn reizen, geschriften en verzoeningspogingen. Hij had ook talent als genezer (alchemie) en had belangen in de haring-visserij. Men hield hem voor een gezeten man, maar er zijn aanwijzingen dat zijn vrijgevigheid leidde tot zijn sterven in betrekkelijke armoede. Na de dood van zijn vrouw Elisabeth hertrouwde hij te Emden, maar we kennen noch de naam van zijn tweede vrouw, noch de datum van overlijden van haar, noch van zijn eerste vrouw. In Alkmaar trouwde hij met Guertje Jansdochter. Hun huis stond bekend om de bijzondere gastvrijheid en rust. Guertje stierf ongeveer 10 weken voor De Ries op 3 juli 1638. Beiden zijn begraven in de Grote Kerk te Alkmaar; toen een bijzondere eer voor voormalige kettters. Uit zijn drie huwelijken zijn geen kinderen bekend.

In 1619 schilderde de bekende doopsgezinde schilder Michiel Jans van Mierevelt (overleden in 1641) een portret van De Ries. Na de dood van De Ries in 1638 schreef zijn goede vriend Joost van den Vondel (overleden in 1679), een aan hem gewijd gedicht. Vondel was diaken van de Waterlanders in Amsterdam in die tijd. Dit vers luidt:

³ Zie J.G. de Hoop Scheffer, 'Oude gemeenteverordeningen', in *Doopsgezinde Bijdragen* (1877) 62-93. Hierna geciteerd als *DB*.

⁴ Voor een verslag van het martelaarschap zie T.J. van Braght, *Martelaers Spiegel* (Amsterdam, 1685)(reprint 1985) 727-46. Zie ook *The Mennonite Encyclopedia* II, 648 en de daar vermelde bronnen.

Van 't wesen leering straelt: alleen ontbreeker 't leven
 Van hem dien God ons als een kleijnood heeft gegeven:
 Die van der wiegen tot zijn grysen ouderdom
 Den bouw betrachte van 't bouwvallig Christendom:
 Die storm op storm versmaende en uytstaende, als een sterke,
 Verstrekt een heilsaem sout en licht in Christus Kerke.⁵

Typologie en historische oorsprong

Gedurende de laatste 20 jaar was het onderzoek naar het Doperdom vooral gericht op biografie, exegese, sociale en economische vraagstukken, bevrijdingstheologie, liturgie en vooral historiografie. De oudere belangstelling voor typologie bleef echter en is impliciet aanwezig in de historiografische studies van James Stayer, Hans-Jürgen Goertz, Klaus Deppermann, Werner Packull, Arnold Snyder, Calvin A. Pater en anderen.⁶ Vraagstukken met betrekking tot de oorsprong hebben gevolgen voor de typologie. In het volgende zal een poging gedaan worden om een typologie te schetsen, die speciaal eigen is aan De Ries, en verschillend van Menno; een nieuwe mogelijkheid, die hij zijn eigen generatie bood om de kloof te helen door een nieuwe uitleg van de Schrift, van de aard van de liefde, en door het creëren van dynamische verhoudingen binnen en buiten de kerk.

De verscheidenheid binnen het vroege Nederlandse Doperdom is algemeen bekend. We kunnen bijvoorbeeld niet domweg het ontstaan hiervan beschrijven als een tweede generatie, beïnvloed door de eerste zwitserse beweging via

⁵ Ontleend aan de anoniem gepubliceerde biografie van Hans de Ries, *Kort-Verhael van het Leven ende Daden van Hans de Ries* (De Rijp, 1644) 2. Voor verwijzingen naar bronnen en andere bibliografische bijzonderheden over zijn leven en werk: zie mijn ongepubliceerde dissertatie: *Hans de Ries, Theologian and Churchman. A Study in Second Generation Dutch Anabaptism* (Divinity School, The University of Chicago, 1962) hoofdstuk 3.

⁶ James M. Stayer, 'Reublin and Broetli: the revolutionary beginnings of Swiss Anabaptism' in: Marc Lienhard (ed.) *The Origins and Characteristics of Anabaptism* (Den Haag, 1977) 83-102; Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525-1531* (Scottsdale, 1977); James M. Stayer and Werner O. Packull, *The Anabaptists and Thomas Müntzer* (eds.) (Toronto, 1980); Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung* (München, 1980); H.J. Goertz (ed.), *Umstrittenen Taufertum* (Göttingen, 1975); Klaus Deppermann, *Melchior Hoffman* (Göttingen, 1979); Arnold Snyder, *The Life and Thought of Michael Sattler* (Scottsdale, 1984); Snyder, 'The Schleithem Articles in Light of the Revolution of the Common Man, Continuation or Departure?' in: *The Sixteenth Century Journal XVI* (1985) 419-430; Calvin A. Pater, *Karlstadt as the Father of the Baptist Movements* (Toronto, 1984); en vele anderen.

Melchior Hoffman. De historische verbinding is hiervoor te broos. Maar wij kunnen evenmin hun ontstaan geheel in de lijn van Erasmus en het Sacramentalisme plaatsen. Beide stromingen bevorderden de beweging, zoals ook lutherse, mystieke, apocalyptische, economische en andere invloeden, die in die tijd in de Nederlanden heersten.

Deze verscheidenheid moest wel in een reeks van religieuze en sociale verschijnselen tot uitdrukking komen, niet alleen gedurende de eerste tientallen jaren van het ontstaan, vanaf 1530, maar gedurende de hele periode van de geschiedenis van de Wederdopers-Mennisten-Doopsgezinden, tenminste tot hun vereniging in 1811. Deze verscheidenheid liep uiteen van het radicale Hoffman-erfgoed van Munster tot de chiliastische, spiritualistische visioenen van David Joris, zowel als tot het sobere kerkelijke institutionalisme van Menno, Dirk Philips en Lenaart Bouwens. Wanneer de culturele verschillen tussen Noord en Zuid (Vlaanderen, Keulen, Friesland) ook nog in aanmerking worden genomen, dan kunnen de vele spanningen en afscheidingen van de eerste honderd jaar worden begrepen en in hun verband gebracht.

Een belangrijke factor, die zich wisselend binnen deze uiteenlopende beweging manifesteerde, lag in wat men kan noemen: orde tegenover geestdrift of structuur tegenover enthousiasme, congregationalisme tegenover spiritualisme, innerlijk tegenover uiterlijk, of Schrift tegenover Geest. Obbe Philips was de eerste om voor de orde te ijveren, zoals ook in zekere zin David Joris, hoewel beiden spiritualisten waren. Beiden waren voorlopers van Menno, maar hielpen hem de weg te banen, gedeeltelijk door hun weerstand tegen de Munsteren. Toch moet Menno theologisch aan de rechterzijde van zowel Obbe als Joris worden geplaatst; aanvankelijk in die richting gedrongen door de chaos en de naweeën van Munster waarmee hij te maken kreeg, maar spoedig ook vanwege zijn eigen diepe verbondenheid met het letterlijke woord. Dit blijkt uit zijn welbekend gezegde: Het woord is helder en begrijpelijk en het heeft geen interpretatie nodig.⁷ Met dit litteralisme ging een nieuw legalisme gepaard, ten dele door een zwakker vertrouwen op de Geest, hoewel het woordgebruik van de Geest ruim aanwezig is in zijn geschriften. De gedrukte canon werd gelijk gesteld met zijn geestelijke canon. Deze ontwikkeling vond geen voortzetting in De Ries.

Het verband tussen Woord en Geest was een belangrijk thema in alle 16e eeuwse doperse bewegingen, misschien zelfs in het hele Protestantisme.⁸ Tegen

⁷ 'Het is een klaer verstandelijck Woordt/en het en geeft geen glossen...' uit: *Fundament en Klare Aenwysinge...* in *Opera Omnia Theologica* (Amsterdam, 1681) fol. 63.

⁸ Aldus Walter Klaassen, 'Spiritualization in the Reformation', *Mennonite Quarterly Review*, 37 (1963) 67-77. Zie ook Gordon Rupp, 'Word and Spirit in the First Years of the Reformation' in: *Archiv für Reformationgeschichte*, 49 (1958) 13.

deze achtergrond is de centrale stelling van dit opstel, dat de spanning tussen Woord/woorden en Geest/geest, ofwel het congregationalisme tegenover het spiritualisme in de nederlandse doopsgezinde geschiedenis van de eerste en tweede generatie gelovigen, voor het eerst met succes werd overbrugd in Hans de Ries. Hoewel zijn succes ver achterbleef bij zijn inzichten, vooral inzake de eenheid van gemeente, behoorde de toekomst van de beweging aan de idealen, die hij verwoordde en waarvan hij de belichaming was. Uiteindelijk ging de beweging, die wij zullen beschrijven, nog verder dan De Ries in Galenus Abrahams en anderen.

Woord en Geest

Met het stellen van het Woord/Geest-thema als een belangrijke variabele tussen Menno en De Ries, keren wij terug tot de vroege Troeltsch-Holl debatten over een typologie die spiritualisme en mystiek omvat maar ook tot Augustinus' 'De Geest en de Letter'.⁹ Holl overdreef, toen hij vasthield aan de mening dat elke Doper spiritualistische en mystieke neigingen had, maar het onderzoek van de laatste twintig jaar heeft ons veel dichter bij zijn stelling gebracht dan vroeger was voorzien. Ook Troeltsch liet de categorieën vervagen door mystiek met spiritualisme samen te voegen en deze van het Doperdom af te scheiden als een apart type. Mystiek is niet hetzelfde als spiritualisme, maar sporen van beide stromingen kunnen gevonden worden bij vele Doopsgezinden in de Nederlanden. De mysticus staat nader tot de kerk, gebruikt haar genademiddelen, zoekt herhaaldelijk ervaringen van het heilige en heeft een grotere waardering voor het historische en het institutionele. De spiritualist legt de nadruk van het eens-en-voor-altijd van de openbaring, zowel de rationele en de subjectieve ervaring daarbij inbegrepen, als ook een directe relatie tot het heilige. Beiden leggen ook gemeenschappelijke accenten, zoals het ondergeschikt maken van de uiterlijkheden aan het innerlijke getuigenis en het vaak soortgelijke gebruik van de Schrift.

Buitendien, de afscheiding van het Doperdom van Troeltsch' derde type, bleek allang niet functioneel. Gordon Rupps bewering dat 'there is not nearly as much said (among the Anabaptists) as we might expect, about the Person and work of the Holy Ghost', en zijn conclusie dat Luthers strenge nadruk op het principe van *sola Scriptura* 'cramped the articulation of a pneumatology' onder alle vroege leiders van de Hervorming, zijn zeer nuttig om de eerste generatie te

⁹ Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (London, 1931-1956) dl. I, 331v., dl. II, 691-776; Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Tübingen, 1932) I, 420-467; John Burnaby (ed.), *Augustine, Later Works, Library of Christian Classics* (Philadelphia, 1955) 193-250.

begrijpen.¹⁰ Dit gaat niet op voor de Wederdoper-fase van het Nederlandse Anabaptisme, noch voor de ontwikkelingen na Menno. Ook moet worden opgemerkt dat de Anabaptisten niet systematisch waren in hun theologische formuleringen, en dat wij het geloof in de Heilige Geest uitgedrukt vinden in hun ethiek, gemeenschapsleven, vroomheid en vooral in hun discussie over het Woord/woord van God en christologie, evenzeer als in hun formele uitspraken. Zij hadden eerder een functionele dan een dogmatische theologie, maar de leer was belangrijk.

Dit gold zeker voor Menno. Het is moeilijk om in zijn geschriften een bewuste scheiding van Woord/woord en Geest/geest te vinden, zoals de typologie van Troeltsch van ons zou verlangen. Het was deze scheiding waar Menno zich tegen verzette bij de radicale en revolutionaire spiritualisten, die het een geschikte methode vonden om hun eigen openbaringen in onder te brengen. Menno geloofde dat elke leer en handeling zou moeten worden getoetst aan de Schrift. Hij werd nooit moe om de Geest te duiden als werktuig voor echt bijbels begrip en als uitbater van christelijk leven, maar de maatstaf voor het ware geloof is het Woord/woord van God. Woord/woord en Geest/geest staan niet alleen op gespannen voet maar zijn ook dikwijls onderling uitwisselbaar. Opgemerkt zij dat *woord* hier gebruikt wordt in de betekenis van Schrift en *Woord* als synoniem van het Levende Woord, Christus, terwijl *geest* betrekking heeft op de menselijke geest en *Geest* op de Heilige Geest.

Woord, Geest en Anti-trinitarisme

Zowel Menno als De Ries gaven hun sterkste argumenten over de onderlinge verhouding van Woord/woord en Geest/geest toen zij te maken kregen met rationalistische tegenstanders, die ervan verdacht werden anti-trinitariërs te zijn. Dientengevolge biedt dit facet ons de mogelijkheid om hun verschillende interpretaties van Woord/woord en Geest/geest te leren kennen. Menno kreeg met Roelof Martens te maken, bekend als Adam Pastor, een vroegere katholieke priester en een ontnuchterd aanhanger van Munster, toen hij hem doopte en wijdde in 1542. Omstreeks 1547 kwam Pastor theologisch in conflict met het geloof in de drieëenheid en werd - na al eerder met een beroep op Matteüs 18 vermaand te zijn - uiteindelijk door Menno gebannen op een bijeenkomst in Goch in datzelfde jaar. In 1550 schreef Menno zijn 'belijdenis van de drie-enige God' om de volgelingen van Pastor de weg terug naar het ware geloof te wijzen.¹¹

¹⁰ Rupp, *ARG* (1958) 13. 'er is (onder Dopers) lang niet zoveel gesproken over de Persoon en de werking van de Heilige Geest als we zouden mogen verwachten' en: 'het formuleren van een pneumatologie kan hebben belemmerd'.

¹¹ 'Een Vermanende Belydinge van den Drie-Eenigen, Eewigen, ende waren Godt, Vader, Zoon, ende Heyligen Geest', (1597) in: *Opera Omnia*, f.383-392.

De Ries geraakte later in een dergelijke situatie met Nittert Obbes, een kleermaker, die in 1614 als leraar voor een proefperiode was gewijd in de Waterlandse gemeente in Amsterdam. Toen hem gevraagd werd om een tijdlang niet te preken, was de anti-De Ries polemieck van Obbes en zijn vriend Jan Theunis hevig en leidde uiteindelijk tot het lange antwoord van De Ries in zijn *Ontdeckinghe der dwalingen* in 1627.¹² Daar De Ries uitgebreid schreef over christologie en de drieëenheid, is dit zijn belangrijkste samenvattende visie op het laatste punt. Uitbanning moest leiden tot berouw, maar Pastor keerde nooit op zijn schreden terug; terwijl Obbes, die niet gebannen was, zijn berouw toonde door enkele door de Waterlanders noodzakelijk geachte geloofsartikelen te ondertekenen. Hij mocht echter niet blijven preken.

In zijn verhandeling van 1550 legde Menno de nadruk op het belang van de Heilige Geest voor goed begrip van de Bijbel. Hij schreef:

‘Den H. Geest gelooven ende bekennen wy eenen wesentlijcken ofte persoonlijken (gelijck de Vaderen hem noemen) H. Geest te zijn / ende dat nae Godtlijcker wijze / gelijck de Vader een ware Vader is / ende de Sone een ware Sone is / welcke H. Geest van allen Menschen kinderen onbegrijpelijk / onuytspreecklijk ende onbeschrijfelijk is / ...Godtlijk met sijne Godtlijke gaven / voortgaende van den Vader door den Sone¹³ / hoe wel hy immer by Godt ende in Godt blijft / ... Ende dat wy hem voor alsulcken waren ende wesentlijcken H. Geest bekennen / drijft ons de Schrift toe / ... Want alle die desen Geest niet en hebben / en behooren Christo niet toe’.¹⁴

Menno gebruikte Woord als synoniem voor Christus en woord als synoniem voor Schrift door elkaar. Openbaring in Christus en openbaring door het geschreven woord schijnen synoniem te zijn in zijn werk. Er zijn echter uitspraken die aan het geschreven woord meer nadruk geven dan aan het Levende Woord, zoals in de volgende:

‘Ick en ben geen Enoch / ick en ben geen Elias / ick en ben geen Siender / ... ick en hebbe ook geen gesichten / noch geen Engelsche insprake / ’t welck ick oock niet en soecke noch en begeere / opdat ick door alsulcks

¹² Hans de Ries, *Ontdeckinghe der dwalingen, misduydinghen der H. Schrift ende verscheyden mis-slagen in secker Boeck, ghenamt Raech-besem* (Hoorn, 1627).

¹³ Opmerkelijk is deze ‘onorthodoxe’ ondergeschiktheid, misschien onbedoeld, die lijkt op de controverse over het filioque, die op het derde concilie van Toledo (589) werd beslist.

¹⁴ *Opera Omnia*, fol. 390.

niet bedrogen en worde. Want Christus wordt is my alleen al genoegh'.¹⁵

Aan de andere kant zijn er teksten die de nadruk leggen op het onbelangrijke van letterlijke Bijbelse kennis, zonder het vermogen van de Geest:

'Het en is voorwaer uytwendigh ende letterlijk al te vergeefs geschreven / gelesen / geroepen / en geleert / wanneer dat die Heylige Godts Geest / die oprechte Leermester / aller gerechticheyt / die herten der Discipulen oft der toehoorders niet en beroert / doorsnijt ende wendet / door en eenigen middel van Godt aldaer toegegeven ende bereyt / dat is / Godts woort'.¹⁶

Deze zinnen verduidelijken Menno's denken. God, Christus, Woord en Heilige Geest hebben elk hun functie in de goddelijke huishouding. Allen zijn gezaghebbend in het leven van de gelovige, ieder voor zich, maar vooral te samen. Alleen het geschreven woord is een uitwendige norm, maar staat wel centraal bij elke beslissing en elk leerstuk. Het is echter door het zaad (een term gebruikt door de mystici) van het Levende Woord dat een persoon wordt vernieuwd, gered, wedergeboren en geheilgd, want dit zaad is Christus.¹⁷ De wil van God kan gekend worden uit de Schrift, maar kan niet gehoorzaamd worden zonder het vermogen van de Geest. Een juist begrip van de Geest heeft plaats binnen het verband van de kritische gemeente.¹⁸

Soms is het betoog - en het bovenstaande impliceert dat tevens - dat Menno meer legalistisch werd, meer gebonden aan de letter dan aan de Geest, in het bijzonder in zijn verdediging van de ban en de 'hemelse vlees' christologie.¹⁹ Dit blijkt duidelijk uit zijn brief van 1560 aan Zylis en Lemke, waarin veel verwijzingen naar Mozes staan, maar ook uit zijn verhandelingen van 1558 en 1550 over de ban.²⁰ Dit legalisme is geen werkeilichheid, maar morele en ethische bezorgdheid. Desalniettemin is het aanwezig: een beredeneerde liefdeloze houding, vooral ook in de gestaag polemischer wordende stijl van zijn antwoorden aan zijn critici. De spanning tussen Schrift en Geest blijft aanwezig, maar met een voorkeur voor de Schrift.

¹⁵ *Opera Omnia*, fol. 448.

¹⁶ *Opera Omnia*, fol. 423.

¹⁷ 'Siet / dit is den aerd / eygenschap / en werkinge des zaeds des Woords Gods / ... dat levendige Woord Gods / dat daer eeuwiglijk blijft / vernieuwet...'. *Opera Omnia*, fol. 182.

¹⁸ Franklin H. Littell, *A Tribute to Menno Simons* (Scottsdale, 1961) 60-61.

¹⁹ Christoph Bornhäuser *Leben und Lehre Menno Simons* (Neukirchen-Vluyn, 1973) 60.

²⁰ *Opera Omnia*, fol. 479v, fol. 185v, fol. 337v.

In Hans de Ries bestaat dezelfde spanning. Ook hij bevestigt zowel de Schrift als de Geest en hun onderlinge samenhang, maar zijn voorkeur gaat uit naar de Geest. De gevolgen van deze voorkeur zijn belangrijk voor de opvatting van beide mannen over de aard van de kerk, discipline, eenheid, gezag, bekering en andere leerstellige beschouwingen. Toch was het verschil tussen De Ries en Obbes werkelijk heel subtiel. Obbes veronderstelde, dat De Ries twee Woorden van God had: een levend als Christus of Geest, het andere geschreven, een dode letter. De Ries kan werkelijk zo worden geciteerd, doch wat hij bedoelde was om de Schrift van het levende, innerlijke Woord, Christus te onderscheiden, maar niet te scheiden.

De Ries legde, tegenover een statische opvatting van het heil aan de ene kant, die hij bij de Mennisten proefde en een humanistisch of pelagiaans moralisme, dat hij in Obbes zag, de nadruk op de behoefte aan een voortdurende, zeer persoonlijke verhouding tot Christus, die hij het Levende Woord noemde. Deze verhouding was voor hem geworteld in een rationele kennis van de historische Christus, de fontein des levens, vol van genade en waarheid.²¹ Voor De Ries waren de sacramenten, de kerk en de Schrift belangrijk, maar zij waren geen doel op zichzelf. Zonder de Heilige Geest als een levende tegenwoordigheid schreef hij, blijven zij een lege vorm, een dood, historisch geloof dat niet redt.²²

Het is duidelijk dat De Ries de Schrift hield voor het woord van God: 'Ik voor mij verklaar dat ik de Heilige Schrift in ere houd en aanvaard en heel zeker geloof; dat zij het woord van God is, en dat de letterlijke woorden van de Schrift de woorden van God zijn'. De gehele raadgeving van God voor het heil is vervat in de Schrift en, hoewel deze niet goed begrepen kan worden zonder de Heilige Geest, kan de Geest toch nooit iets openbaren dat tegen het geschreven woord van God ingaat.²³ Zo schreef hij:

'T'beschreven woort Godts achten wy soo hooch-weerdich en dierbaer, dat wy belyden datter noyt van den aenvanck der werelt, soo een weerdich, nut, nodich, oft profijtelijck, dienende tot vorderinghe van des menschen salicheyt, gheweest is, noch comen sal, als de Bybel, oft het beschreven woorts Godts is. Wy houden ons daer aen soo vast, dat wy buyten 'tselve woort ter salicheyt niet en gheloven noch aennemen; daerom wy oock alle articulenonses gheloofs, en der heylsamer leere daer met bevestighen, en bewijsen, en daer beneffens verwerpen, als niet noodich ter salicheyt, alle het gene met den beschreven woorde Godts niet en can bevesticht oft bewesen worden. Waer uyt een ydersien can dat wy ons vast

²¹ *Ontdeckinghe der dwalingen* (Hoorn, 1627) 27.

²² *Ibidem*, 326.

²³ *Ibidem*, 241.

arn het beschreven woort houden, en daer buyten niet en soecken wijs te zijn, ghelijck ghy ons schijnt verdacht te maken'.²⁴

De wijze waarop De Ries de Schrift gebruikte, maakt zijn geloof in het unieke en geldige ervan waar. Er is geen bewijs van inlegkunde in enig geschrift van zijn hand. Hij vreesde allegorie. Indien de bedoeling van de Schrift niet in de Schrift zelf wordt gevonden, waar moet je haar dan vandaan halen, vroeg hij.²⁵ Hoewel geen van de belijdenissen die hij hielp op te stellen een artikel over schriftinterpretatie bevat, beginnen de meeste artikelen met de uitspraak: Wij geloven en belijden met de Heilige Schrift dat, etc. Verwijzingen naar de Schrift zijn talrijk in zijn geschriften.

Dit biblicisme was echter niet meer dan een essentiële, eerste stap. Het geschreven woord bewerkt het heil niet. Het is mogelijk om de Schrift te aanvaarden zonder werkelijk Christus te erkennen.²⁶ Er zijn velen die, zoals de Farizeeers, zich aan de uiterlijke wetten houden en de letter van de Schrift kennen, maar die van binnen niet vernieuwd zijn, geen liefde hebben en daarom niet werkelijk kinderen van God zijn.²⁷ De Schrift kan ons geen redding, noch vergeving van zonden, noch de liefde van God, noch een goddelijke aard geven. Evenmin kan zij ons een nieuw hart en een nieuwe geest geven.²⁸

Wij halen De Ries nog eens aan om zijn bedoeling duidelijk te maken:

'De strijt is om t'woort Godts: Onse leer is, datter tweederleye woort Godts is, te weten, t'woort dat in den beginne by God ende God was; daer alle dinghen door gheschapen zijn; ende die H. Schriftuyre ofte het beschreven Woort Godts.... er (is) een groot onderscheyt tusschen t'woort des levens, dat Christus selve is, ende mach gheseyt worden van Godt uytghegaen te zijn ... ende tusschen het beschreven woort, dat meest door menschen, die selve sonder geest, geestelijk leven, oft vierige cracht Godts uyt den hoogsten bevonden worden, letterlijck ende stemmelijck uytgesproken wordt'.²⁹

Dat er twee aspecten zijn van het Woord van God, schreef De Ries, moet een ieder die de Schrift kent niet vreemd toeschijnen, want daarin zijn vele beelden voor dubbele verschijnselen: Het Paas-Lam, dat de Joden zinnebeeldig ge-

²⁴ *Ibidem*, 263.

²⁵ *Ibidem*, 201.

²⁶ *Ibidem*, 238.

²⁷ *Ibidem*, 272.

²⁸ *Ibidem*, 281.

²⁹ *Ibidem*, 2, 30.

bruikten en het ware lam, dat Jezus Christus is; tweeërlei wet: die op stenen tafelen, en die geschreven in mensenharten; twee koninkrijken: het aardse en het hemelse; twee volken: het aardse en het geestelijke; twee dopen: de uiterlijke en de innerlijke; twee avondmalen: brood en wijn uiterlijk en Christus innerlijk door geloof.³⁰ Primair heeft het Woord van God betrekking op het innerlijke, eeuwige getuigenis van de Geest, wat het voortdurende werk van Christus is. In tweede instantie is het woord van God uitwendig, de Schrift.

In deze opvatting van een dubbele openbaring van God is de invloed van Caspar Schwenckfeld (1489-1561) te zien, vooral zijn verhandeling *Von der Heiligen Schrift*, maar ook *Vom Evangelio Christi* en *Vom Worte Gottes*.³¹ In zijn antwoord aan Obbes ontkent De Ries zijn afhankelijkheid niet: Het kan wel zijn dat ik in die tijd zei, zoals ge beweert, dat Caspar Schwenckfeld goed en juist heeft geschreven over het Woord van God, maar toen ik dit zei heb ik zeker niet alles wat hij heeft gezegd en geschreven, goedgekeurd en aanvaard, zo erkent hij.³²

Hoe spreekt God dan tot ons, vroeg De Ries. Niet alleen door het geschreven Woord, maar allereerst door zijn eeuwige Woord in samenwerking met de Heilige Geest.³³ Maar dan gaat hij voort met een ietwat verrassende, nieuwe mogelijkheid:

‘Den vermaerden Man, Ulrick Swinglius, heeft hem niet ontsien te schrijven dat hy in een droom sonderling is onderrecht geworden vant verstant der woorden Christi, beroerende het Nachtmæl. ... Soo my oft yemant vanden onsen sulcks oft desgelijcx wedervaren waren, (als Swinglius schrijft dat hem wedervaren is) ... wat soudt ghy daer van segghen? ... Philippus Melanchton, een van de voornaemste onder de Lutherschen, alsoo mede d’Outvader Augustinus, hebben niet alle droomen verworpen, maer seer onderscheydelijck van de droomen ghesproocken. ... Waerom dan ons, die wy als sy lieden, ende sy als wy lieden niet alle droomen verwerpen, maer alleene die, die met God ende zijn Heylich woort niet ghelijck-stemmich zijn?’³⁴

Dit is zeker verschillend van Menno’s verklaring: Ik ben geen Enoch, ik ben geen Elias, ik ben niet iemand die visioenen heeft... Het Woord van Christus is

³⁰ *Ibidem*, 134.

³¹ *Corpus Schwenckfeldianorum* XII (C.H. Hartranft en Elmer S. Johnson eds.)(Leipzig, 1932) 417-541.

³² *Ontdeckinghe...*, 20-21.

³³ *Ibidem*, 165.

³⁴ *Ibidem*, 15-17.

voldoende voor mij.³⁵ Zelfs als voor Menno het 'Woord van Christus' bedoeld is in de betekenis van Heilige Geest, dan nog is het verschil tussen deze gezichtspunten groot. Geen van beiden scheidde Woord van Geest, maar de spanning is bij De Ries veel meer uitgesproken. Hij ging duidelijk verder dan Menno in het losmaken, maar niet in het scheiden van beide begrippen. Het Levende Woord en het geschreven woord zijn niet één, noch zijn zij in elkaar of gebruiken zij elkaar als middel voor één doel, maar zij werken samen. Dit is de geest van Schwenckfeld.³⁶

In dit verband wordt duidelijk waarom Menno en De Ries het moeilijk hadden met het rationele literalisme van Pastor en Obbes. De laatste twee hadden moeite met zowel de goddelijkheid van Christus als de drieëenheid, waarin Menno en De Ries geloofden; zij lieten de kracht van de Geest niet toe om hen te verlichten. Pastor legde vooral de nadruk op de menselijkheid van Christus in tegenstelling tot Menno's visie op de menswording. Het geschreven woord stond op de eerste plaats in het denken en leven van Pastor en Obbes, wat het breder gebaseerde gezag van Woord en Geest, zoals we dat bij Menno en De Ries vinden, overschaduwde. Toch stond Menno in zijn toenemende nadruk op het geschreven woord, dicht bij hen dan De Ries.

Woord en Geest in de gemeente

Meer dan enig andere Doper van de zestiende eeuw ontwikkelde Menno, wat N. van der Zijpp een gemeentetheologie noemde, een theologie van de kerk.³⁷ 'Want daer is op aerden niet dat mijn harte alsoo bemint, als het de Gemeente doet (...)' schreef Menno in een herderlijke brief.³⁸ Zijn zes kenmerken van wat hij als de ware gemeente beschouwde, zijn welbekend, namelijk: zuivere leer volgens Gods woord, een schriftuurlijk gebruik van de sacramenten, ethische vroomheid in gehoorzaamheid aan het woord, liefde voor de naaste, een moedig belijden van God en Christus, en het lijden.³⁹ Hoewel Menno het woord 'restitutie' weinig gebruikte, beoogde hij zonder meer het herstel van de Nieuwtestamentische gemeente.

In zijn definitie van de gemeente zijn woord en Geest de uitgangspunten.

'Het is voorwaer uytwendich ende letterlijck al te vergeefs geschreven,

³⁵ *Opera Omnia*, fol. 448.

³⁶ 'Vom Worte Gottes', *Corpus Schwenckfeldianorum* II (Leipzig, 1911) 484v. Wij vinden hier de eerste uitvoerige ontwikkeling van dit leerstuk in zijn geschriften.

³⁷ *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland* (Arnhem, 1952) 51.

³⁸ 'Brief aen de Broeders', c. 1558. *Opera Omnia*, 392.

³⁹ 'Tegen Gellium Faber', *Opera Omnia*, f. 300.

gelesen, geroepen, en geleert, wanneer dat die Heylige Godts Geest, die oprechte Leermeester, aller gerechticheyt, die herten der Discipulen oft der toehoorders niet en beroert, doorsnijt ende wendet, door den eenigen middel van Godt aldaer toegegeven ende bereyt, dat is Godts woort'.⁴⁰

Voor Menno was alle activiteit van de Geest onverbrekkelijk verbonden met het geschreven woord en daarmee ook met de gemeente, die, hoewel zelf door het Woord voortgebracht, toch steeds de geesten op de proef stelde of zij van God waren.⁴¹ Een van zijn geliefde uitdrukkingen was dat het goddelijk woord 'zaad' is voor de ziel om op te wassen, 'melk' voor de kinderen en 'krachtvoer' voor de volwassenen.⁴²

Naarmate Menno ouder werd leek hij steeds meer een episcopale boven een congregationalistische kerkorde te prefereren. De Oudsten namen beslissingen zonder de gemeenten te raadplegen en, soms zelfs, zonder dat alle Oudsten aanwezig waren. Menno's buitensporig gebruik van de ban kan door druk van Dirck Philips en Lennaart Bouwens aangemoedigd zijn, maar het duidt ook op een verlies van de eerdere Geest-kracht, hoewel hij het bedoelde als een 'daad van liefde'. Hij moet zich gerealiseerd hebben dat zijn ideaal van een gemeente zonder vlek of rimpel (Eph. 5:27), de zuivere bruid van Christus, nooit op aarde kon worden verwezenlijkt.⁴³

Bij het definiëren van de aard van de gemeente legde zowel De Ries als Menno de nadruk op het belang van de nieuwe geboorte, voortgebracht door de Geest en gevoed door het woord. Hier wordt herhaaldelijk aan gerefereerd.⁴⁴ Beiden spraken van de gemeente als de bruid van Christus, Menno dikwijls, De Ries af en toe. Beiden legden de nadruk op gehoorzaamheid als criterium voor het lidmaatschap. Toch verwijst De Ries niet naar de geschriften van Menno

⁴⁰ 'Christelijcken Doopsel', *Opera Omnia*, f. 423.

⁴¹ 'Meditation ende Godsalige Oeffeninge', *Opera Omnia*, 163.

⁴² *Opera Omnia*, 155.

⁴³ Zie voor een recente bespreking van de hemelse vlees-Christologie en haar invloed op Menno's gemeente-opvatting: S. Voolstra, *Het Woord is Vlees geworden* (Kampen, 1982).

⁴⁴ Menno Simons, *Opera Omnia*, 121v.; Menno's geschriften staan vol met verwijzingen naar de nieuwe geboorte. Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons*, 74v., oppert dat Menno terecht een 'Wiedergeburts-Theologe' genoemd mag worden; hij beschrijft de overeenkomsten tussen hem en Schwenckfeld op dit punt en noemt beiden voorlopers van het piëtisme. De Ries verwijst er ook veel naar, vooral ook in zijn belijdenis van 1609, *Korte Belijdenisse des Geloofs* (Amsterdam, 1686) 74; en 'Over den Doop' (ms, 1576; Gem. Archief Amsterdam P.A. 565-I, 653). Zie: J.G. de Hoop Scheffer, *Inventaris der Archiefstukken* (Amsterdam, 1883) I.

over de gemeente, behalve in zijn discussie van de menswording.⁴⁵ Hij ging - anders dan Menno - in de richting van een geestelijke, evenwel zichtbare, broederschap van gelovigen, evenzeer geleid door de Geest in elk individu als door uiterlijke regels en verwachtingen.

Voor De Ries is de kerk gebouwd door de kracht en de Geest van God evenals door het preken van het woord van God.⁴⁶ Toch kwam hij door eigen waarneming tot de slotsom dat vele Christenen hongerden met de Bijbel voor zich, omdat niemand hen - naast de Schrift - op het levende Woord, Christus had gewezen: De Schrift werd niet voor ons gekruisigd en stierf niet voor ons, maar Christus.⁴⁷ Dit levende Woord is gezeten aan de rechterhand van de Vader, maar het is ook op aarde. Het wordt gevonden in de harten van de gelovigen. Zo worden gelovigen een tempel van de Heilige Geest en zij weten dat ze zijn doorgedrongen voorbij het letterlijke woord in het levende Woord.⁴⁸ Het is dit soort taal, dat aanleiding geeft om De Ries een Geest-mysticus te noemen. Dit is een nieuwe typologie, vooral omdat ze gecombineerd is met een ongebroken en samenhangende, maar wel geherinterpreteerde doperse traditie.

In tegenstelling tot Menno, zijn wij misschien het meest onder de indruk van de wijde grenzen die De Ries trok in zijn definitie van de gemeente. De ware kerk is niet al-omvattend, maar universeel. Zorg om de *una sancta* was zeldzaam in het 'sectarische' Doperdom. Hij schreef aldus: Wij belijden aangaande de kerk van God dat alle volken op aarde, die zijn opgestaan voor een nieuw innerlijk leven door genade, allen, die de ware natuur en geest van Christus tonen en die gehoorzaam bevonden zijn aan God...de ware leden van de kerk van Jezus Christus zijn.⁴⁹ In een ander verband stelde hij dat, terwijl er vele hypocrieten en huichelaars in de kerk zijn (Matt. 13:41, 22:5, Handelingen 13:46),⁵⁰ het verkeer is dat die gemakkelijk gebannen worden door enkelen, die zonder recht menen dat de kerk uit twee of drie leden bestaat.⁵¹ Dit is de irenische De Ries, van wie geen getuigenis schijnt te bestaan iemand te hebben gebannen, laat staan de mijding te hebben toegepast. Dit betekende niet dat bij hem de ethische en morele eisen van het Evangelie verwaterden, maar dat hij rekende op liefde,

⁴⁵ Het lijkt vreemd dat Menno de 'hemelse vlees'-leer kon verdedigen en toch een subordinationistische Christologie aanhing, zoals al eerder aangehaald.

⁴⁶ 'Rekenschap van gevoelens afgelegd voor de overheid te Middelburg, 7 april 1578', 7 (ms, Gem. Archief Amsterdam P.A. 565-I, 425).

⁴⁷ *Ontdeckinghe*, 40, 42.

⁴⁸ *Ibidem*, 216. Vgl. *Korte Belijdenisse* (1609), art. XIX.

⁴⁹ Artikelen des geloofs, 22 september 1577, 3 (parafrase) (Gem. Archief Amsterdam P.A. 565-I, 471).

⁵⁰ De Ries *Korte Belijdenisse* 81.

⁵¹ Brief van De Ries aan Abraham Rietmaker te Aken, z.d. (Gem. Archief Amsterdam P.A. 565-I, 555). Mogelijk is de brief in 1616 geschreven.

werkzaam door de Geest en door prediking, om een morele verandering te bewerkstelligen.

Deze bereidheid om huichelaars en hypocrieten in de gemeente te verdragen, terwijl hij nog altijd de volwassendoop voorstond en een kerk van gelovigen, betekent dat De Ries het onmogelijk achtte een gemeente 'zonder vlek of rimpel' te vormen. Meer nog, door de kille toepassing van de ban te verwerpen als onbijbels, geeft hij te kennen dat het doel daarvan, de zuivere gemeente, ook onbijbels was in zijn ogen. Het doel was geldig als een ideaal, maar het rechtvaardigde niet de middelen. Toch bevestigde hij herhaaldelijk, misschien meer formeel dan functioneel, zijn geloof in kerkelijke discipline. Maar hij geloofde ook dat dit onder Mennisten een farce was geworden.⁵²

De nieuwe en veranderende factor, door De Ries aangebracht in de opvatting van de gemeente zoals die zich had ontwikkeld in Nederland, was *liefde, liefde door de Heilige Geest*. Hierin steunde hij op Augustinus, die - schrijvend over de wet - zei, dat deze wet niet op tafelen van steen geschreven is, maar in onze harten gestort door de Heilige Geest, die ons is gegeven. Daarom is de wet van God naastenliefde.⁵³ En naastenliefde is genade. Samen met De Ries' sterke gebondenheid aan Geest en Woord, opende deze liefde nieuwe mogelijkheden voor de aard en de eenheid van de gemeente. Vanuit zijn innerlijke, spiritueel-mystieke opvatting van het geloof vloeiden respect en liefde voor persoonlijke betrekkingen voort, waaronder dwang uit naam van de kerk afgewezen werd. De gemeente moest een geestelijk tehuis zijn, niet een tyran. Waar Menno de kerk als een concept leek te hebben omarmd en geïdealiseerd, vulde De Ries dit concept met mensen, die hij geroepen was lief te hebben. Maak hen hun zonden duidelijk, schreef hij, maar houd van hen als voordien. Als een goed mens alle contact met kwaad wenst te vermijden, moet hij deze wereld verlaten.⁵⁴ Het was eerder voor zondaren dan voor de gemeente dat Christus was gestorven.

Het is in dit verband niet verrassend dat De Ries mensen met een gereformeerde achtergrond in de gemeente opnam zonder herdoop, tenminste als zij vroeger als volwassenen waren gedoopt. Deze praktijk werd scherp aangevalen door andere Doopsgezinden. Belangrijker nog is zijn houding tegenover de bekering van de heiden. Volgens Romeinen 1:20 geloofde hij dat God door de eeuwen heen tot alle mensen had gesproken door de natuurlijke ordening en een innerlijk, geestelijk getuigenis. 'Want inde werelt zijn veel landen ende pla-

⁵² Brief van De Ries aan J.P. Vermeulen, 8 december 1600. pp. 10 (Gem. Archief Amsterdam P.A. 565-I, 495); zie ook het antwoord van 24 februari 1601 (Gem. Archief Amsterdam P.A. 565-I, 496). Evenzo De Ries, 'Antwoord en wederlegging van de bewijsreden door Jacob Pieters Vermeulen...', (ca. 1601) (Gem. Archief Amsterdam P.A. 565-I, 498).

⁵³ Burnaby (ed.), *Augustine*, 'The Spirit and the Letter', p. 217.

⁵⁴ Brief van De Ries aan J.P. Vermeulen. (zie noot 52).

etsen / daer het beschreven woort Godts niet en is'....'Door wat beschreven ofte gepredickte woort is Abraham / de Vader der gheloovigen / tot God bekeert / geloovich / ende rechtveerdich geworden...?' vroeg hij. Waar het geschreven woord niet wordt gevonden, wendt God zich tot de mens door de Heilige Geest, die geloof geeft, Romeinen 2: 14-15. Wie dit niet gelooft, beperkt de genade van God en bevordert 'onbijbelse predestinatie'. Verbazingwekkend genoeg citeerde hij zelfs Beza om zijn betoog te steunen. Deze houding jegens de heiden is een logisch gevolg van zijn spiritualisme.⁵⁵

In deze passage ontwikkelde De Ries niet een bewijsvoering uit de natuurwet, zoals bijvoorbeeld bij Sebastian Franck te vinden is, maar een leer van Geest en Woord. De Geest gebruikt uiterlijke dingen om de mens tot een besef van het goddelijke te brengen. Als zodanig wordt dit eigenlijk een vraagstuk van wet en genade. Door de predestinatie te verwerpen, onderstreepte De Ries met name de genade in zijn behandeling van de goddelijke natuur. Ook hier reflecteert hij het Augustiniaanse denken: De wetten van God, geschreven door God zelf in het hart, zijn niets anders dan de alomtegenwoordigheid van de Heilige Geest, welke de vinger van God is.⁵⁶ Deze dimensie lijkt in Menno's vooral ethische visie op de gemeente zwak te zijn. De Ries werd nooit moe te zeggen dat de letter zonder de Geest doodt.⁵⁷

Te nslotte, zonder zijn opvatting over de aard van de gemeente uitputtend te gaan behandelen, vermag nog aandacht voor zijn geloof in de mogelijkheid tot volmaaktheid de verdere verbinding tussen Woord, Geest en gemeente verhelderen. Bij de ontwikkeling van dit facet werd De Ries duidelijk beïnvloed door zijn goede vriend en mede-Geest-mysticus, Dirck Volckertszoon Coornhert (1522-1590).⁵⁸ Het was onder zijn invloed dat de jonge De Ries korte tijd ophield met preken (waarschijnlijk van december 1578 tot maart 1579), omdat hij twijfelde aan de zuiverheid van zijn roeping. Coornhert had geschreven, dat men domweg bij elkaar komt en dat dan betitelt als gemeente;

'(...) war seeckerheyt ghy meer mooght gheven, dat sulck u t'samen-loopen ende vergaderen, meer sal maken een ware vergaderinghe der Lidtmaten Christi, een ware Kercke Christi, ende Gemeynthe Godes, dan

⁵⁵ *Ontdeckinghe*, pp. 151-157.

⁵⁶ Burnaby (ed.) *Augustine*, 'The Spirit and the Letter', 221. Het is heel wel mogelijk dat De Ries deze motieven kende, toen hij nog tot de Antwerpse Gereformeerde kerk behoorde.

⁵⁷ *Ibidem*, 220.

⁵⁸ Onder meer Coornherts 'Wt-Roedinge van des Verderfs plantinghe, dragende de verderffelijcke Vrucht' in: *Wercken*, 3 dln. (Amsterdam, 1630) III, 304v. In het voorwoord schrijft hij dat hij, gezien hun talrijke discussies over het onderwerp, niemand anders kent aan wie hij het liever zou willen opdragen dan aan De Ries.

het t'samenloopen der Monicken voormaels heeft gedaen?⁵⁹

Kan je wonderen bewerken, zoals de apostelen?

In plaats van de vlekkeloosheid van de gemeente heeft De Ries de ethische eis van God verinnerlijkt en verpersoonlijkt. Het nieuwe leven in Christus, mits echt, is niet gedeeltelijk maar totaal. De gave van deze vernieuwing is een diepe liefde voor God en mens, wat het mogelijk maakt om zich te houden aan de geboden van de Heer. Waarom, zo vroeg De Ries, zou God zijn geboden geven als hij verwachtte dat zij niet gehoorzaamd werden? Zoals een aardse vader niet het onmogelijke van zijn kinderen vraagt, zo eist ook de hemelse Vader dat niet. Daarom kan men zich eraan houden, maar de nadruk van zijn woorden impliceren eerder een ontologische, dan een ethische perfectie.⁶⁰ Toch was gehoorzaamheid ook een spil voor perfectie, zoals de titels van twee van zijn tractaten uit 1583 aangeven: 'Dat de Almogende Godt niet onmogelycx den gelouigen heeft geboden' en 'Vertoog over de mogelijkheid van't volkomen onderhouden der geboden van God, tegen de bewering in den cathechismus van de kerk te Emden'.⁶¹

Bij De Ries was dit geloof in de mogelijkheid van perfectie evenzeer een verwerping van de calvinistische nadruk op de totale verdorvenheid van de menselijke natuur en Luthers *pecca fortiter*, als een aandrang tot zondeloosheid. Nooit voor zichzelf eiste hij volmaaktheid op; het was bovenal echter een verwerping van het legalisme en de ban. Alleen de macht van de Heilige Geest, het levende Woord, met of zonder het geschreven Woord, kon de soort liefde te voorschijn brengen die de vervreemding van de eerste Adam door de genade van de Tweede Adam, Christus, overwint. Liefde heeft de zondeval overwonnen.⁶²

Dit optimisme was duidelijk tegengesteld aan Menno's talrijke klachten over zijn zwakheid en zondigheid, zoals bijvoorbeeld:

⁵⁹ Coornhert, *Wercken* I, 438v.

⁶⁰ Zie voor uitvoeriger bespreking van dit thema mijn 'Sinners and Saints' in: Cornelius J. Dyck (ed.) *A Legacy of Faith. The Heritage of Menno Simons* (Newton, 1962) 87-102.

⁶¹ Respectievelijk: November, 1583; Manuscript, 6 blz. (Gem. Archief Amsterdam P.A. 565-I, 651); en 1583; manuscript, 9 blz. (Gem. Archief Amsterdam P.A. 565-I, 650). Zie ook zijn 'Vertoog tegen het leerstuk van de erfsonde'; November 1583, manuscript, 13 blz. (Gem. Archief Amsterdam P.A. 565-I, 649).

⁶² Of de verwerping van de realiteit van de erfsonde, zoals bijvoorbeeld bij De Ries, algemeen was in de hele Anabaptistische theologie (zoals artikel XII van de Augsburgse Confessie ten laste legt) moet verder onderzocht worden. Zie De Ries, 'Vertoog tegen het leerstuk van de erfsonde', (noot 61).

'(...) alle die uyt Godt gebooren zijn ... sy sterven hare vleesch en lusten dagelijks, sy richten hare wegen na des Heeren woort, en beklagen gestadighlijk, dat sy soo arme, zwacke, ende gebreeckelijcke Sondaers zijn'.⁶³

Er was in De Ries een rustig, maar overtuigd vertrouwen op de Geest, die Menno's opvatting van woord en Geest niet scheen te bewerkstelligen.

Samenvatting

Dit is niet een uitvoerige analyse geweest van wat in de tweede generatie met het erfgoed van Menno Simons gebeurde. Dat zou een boek vereisen. Evenmin is het een bespreking geweest over hoe het geloof van de eerste naar de volgende generatie overging. Het was eerder een poging om Menno en De Ries op een lijn te plaatsen met betrekking tot de begrippen Woord/woord en Geest/geest door hun denken over het anti-trinitarisme en de aard van de gemeente te toetsen.

Wij hebben gezien dat beide mannen een sterk geloof in het geschreven woord en in de Heilige Geest betoonden, evenals de behoefte aan de voortdurende wisselwerking van woord/Woord en geest/Geest in het leven van de gelovigen. Wij hebben echter waargenomen dat de houding van Menno tendeerde in de richting van litteralisme, consequent legalisme en vermindering van genade, in tegenstelling tot De Ries die neigde naar nadruk op het innerlijk leven van de Geest. Dit had grote invloed op De Ries' opvatting inzake de ban, lidmaatschap van de gemeente, het lot van de heiden en de betrekkelijke zuiverheid van de gemeente, maar ondertussen toch met handhaving van de mogelijkheid tot volmaaktheid.

Deze ontwikkelingen in De Ries brachten ons tot het voorstel hem een Geestmysticus te noemen, als iemand die dopers bleef in alle belangrijke leerstukken. Dit is een nieuwe typologie, voortkomende uit de traditionele historiografie. De variabele, die ten grondslag ligt aan dit voorstel om deze ontwikkeling te verklaren, is een nieuwe opvatting van liefde, liefde door de Heilige Geest, bereikt in de strijd tussen het innerlijke en uiterlijke Woord/woord en Geest/geest. Het was een duidelijke zege van de vruchten van de Geest.

(vertaling: J.M. Welcker)

⁶³ 'Tegen Gellium Faber', *Opera Omnia*, 298.

Interview met I.B. Horst

‘Wie kerkgeschiedenis schrijft moet weten wat de kerk is’

De doperse traditie als levende traditie

Irvin Buckwalter Horst, geboren 31 mei 1915 te Lancaster, Pa., was van 1967 tot 1985 hoogleraar Geschiedenis der Doopsgezinden aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Universiteit van Amsterdam. Daarvoor doceerde hij elf jaar kerkgeschiedenis aan Eastern Mennonite College te Harrisonburg, Va.

Zijn contacten met Nederland dateren van de jaren direct na de Tweede Wereldoorlog, toen hij als MCC-werker meehielp aan de wederopbouw van ons land. Van 1950 tot 1954 studeerde hij geschiedenis bij prof. dr. Jan Romein aan de Universiteit van Amsterdam, aan welke universiteit hij in 1966 promoveerde. Dr. W.J. Kooiman, hoogleraar kerkgeschiedenis, was zijn promotor.

Vanaf de oprichting in 1968 was hij secretaris van de Commissie tot de Uitgave van Documenta Anabaptistica Neerlandica (CUDAN). Deze commissie was, in navolging van de Täuferaktenkommission in Duitsland, opgericht om de wetenschappelijke uitgave van bronnen met betrekking tot de doperse beweging in Nederland te bevorderen.

Horst is jarenlang secretaris geweest van Teylers Godgeleerd Genootschap. Vanaf de oprichting in 1974 was hij lid van de werkgroep (het bestuur) van de Doopsgezinde Historische Kring. In 1977 trad hij toe tot de redactiecommissie van de DHK.

Irvin B. Horst is getrouwd met Ava Rohrer. Zij hebben vier kinderen (Marlise, Rachel, Daniël en Joanna).

- Ubent ruim 34 jaar docent (doopsgezinde) kerkgeschiedenis geweest. Wat is daarin voor u het belangrijkste?

Kijk es, voor mij was doperse geschiedenis doceren niet alleen een vak. Ik heb in mijn leven gelukkig ontdekt dat het Doperdom, de doopsgezinde geschiedenis, een levende traditie is. Het Doperdom is te omschrijven als een traditie van exodus en Koninkrijk. Exodus in de zin dat het Doperdom wereldvreemd is; het tweede element slaat op de gemeente en het eschatologisch aspect daarvan. Dat vind ik de echte doperse traditie.

Walter Köhler heeft de eerste Dopers in Zürich een ‘Exodusgemeinde’ genoemd. Dat is veelzeggend, niet alleen om de vergelijking met de joodse traditie, maar ook omdat hij daarmee de mijding van de wereld positief waardeert.

* Dit interview werd op 2 december 1985 te Heemstede afgenomen door Sjouke Voolstra, m.m.v. Dirk Visser.

Over het Doperdom als levende traditie heb ik veel nagedacht. Daarbij gaat het vooral om de wezenlijke zaken van het christelijk geloof, zoals geloof in God en verzoening. Als je Menno leest, heeft hij het hoofdzakelijk daarover. In Amerika bestaat de neiging, ook in verband met de 'Anabaptist Vision', dat het vooral over de bijzonderheden gaat. Aan die kenmerken en eigenaardigheden heb je niets, als je geen rekening met de fundamentele zaken houdt. Of alle hedendaagse Doopsgezinden daar ook zo over denken, durf ik niet te zeggen. Het is mij echter nooit gelukt dit precies onder woorden te brengen, misschien slechts indirect in mijn colleges. Ik zal graag, nu ik de tijd en de gelegenheid heb, iets willen schrijven over de doperse traditie als een levende traditie.

- *Welke hoofdlijnen zouden daarin aan de orde komen?*

Historisch gezien moet je in de eerste plaats zeggen dat de doperse beweging nog steeds bestaat. Sinds de 16e eeuw zijn er Doopsgezinden geweest. Ze vormen geen groot, maar historisch wel een belangrijk kerkgenootschap.

Hoewel ze erg bescheiden zijn, vormen ze toch een eigen traditie. Deze zie ik meer in de lijn van de nederlandse dan van de zwitserse traditie, hoewel ik zelf van zwitserse afkomst ben. Ik ben het met Walter Klaassen¹ eens dat het Doperdom 'neither Protestant nor Catholic' is, dat het verschillend is van de protestantse en van de rooms-katholieke traditie. Deze lijnen zijn historisch erg duidelijk.

In de tweede plaats zou ik theologisch gezien willen voortgaan op de lijn van de 'development of doctrine', zoals die in Amerika bestaat. Jaroslav Pelikan² doet dat in zijn laatste boek. In de Radikale Reformatie kiest hij voor Menno Simons en niet voor Thomas Müntzer of voor Michael Sattler, die overigens weinig heeft geschreven.

Als je de hele geschiedenis overziet, dan is het duidelijk dat Menno het gehaald heeft. In Amerika heeft de 'Goshen School', vooral Harold S. Bender, gekozen voor de zwitserse traditie. Die is weliswaar erg belangrijk, maar ze is in leven gehouden door de geschriften van Menno en van Van Braght. Niet door Schleithem (de Broederlijke Vereniging), die lang niet zo bekend is geworden als de 'Confessie van Dordrecht' uit 1632. Dat waren allemaal nederlandse bronnen. Een buitenstaander als Pelikan ziet toch dat je vooral met Menno rekening moet houden.

Verder is voor mijzelf erg belangrijk dat de nederlandse traditie in nauw verband staat met de engelse. Het engelse non-conformisme is wetenschappe-

¹ Walter Klaassen, *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant* (Waterloo, Ontario, 1973).

² Jaroslav Pelikan, *Reformation of Church and Dogma (1300-1700). The Christian Tradition IV* (Chicago-London, 1984).

lijk gezien een onopgelost probleem. In mijn dissertatie heb ik een begin met de oplossing ervan gemaakt. We weten echter nog steeds niet precies wat er in de Tudor-periode zich heeft afgespeeld.

Nederland en Engeland zijn bij uitstek de landen van het non-conformisme, veel meer dan Duitsland of zelfs Zwitserland. In Engeland is deze traditie nog sterker tot bloei gekomen dan hier. Daar heeft ze in de 17e en 18e eeuw invloed gehad op de opkomst van de Baptisten, de zending, het Methodisme en het evangelicalisme.

- Hoe bent u zelf geïnteresseerd geraakt in het engelse Anabaptisme?

In de jaren 1950-1955 studeerde ik in Amsterdam bij Romein en het laatste jaar aan het *Institute of Historical Research* te Londen bij de Baptist Ernest A. Payne. Enerzijds was ik erin geïnteresseerd, anderzijds hebben Romein en Payne mij geadviseerd op dit onderwerp te promoveren. Romein wist er weliswaar niets van, maar hij zag - terecht - dat dit een goed promotie-onderwerp was.

Met een beurs van de *American Philosophical Society* kwam ik in 1966 opnieuw naar Nederland om iets te schrijven over de stand van zaken betreffende het onderzoek over Sebastian Franck. Toen ik in Nederland kwam, hebben Kooiman en Oosterbaan mij apart genomen. 'Wij moeten iets doen om de leerstoel van Van der Zijpp, die plotseling was overleden, te redden. Kun jij jouw proefschrift afmaken?' Dat heb ik toen in drie maanden in hotel Kok in Amsterdam gedaan. Daardoor heeft het altijd een wat provisorisch karakter gehad. Reden waarom in 1972 een uitgebreide versie ervan is verschenen.

Die *American Philosophical Society* ging er overigens mee akkoord dat ik van onderwerp veranderde, omdat het een verwant gebied was. Nadat ik een verslag van zo'n 25 getypte bladzijden over de historiografie van Franck had geschreven, had ik alle vrijheid om aan mijn proefschrift te werken. Het is, wat mijn onderzoek betreft, het belangrijkste resultaat.

- Terug naar de 'Goshen School' en de invloed daarvan in Nederland.

Bender, Robert Friedmann en in zekere zin ook Cornelius Krahn zijn nogal sterk de kant van Von Rancke uitgegaan ('Wie es eigentlich gewesen ist'). Bender en Krahn hebben in Heidelberg gestudeerd, waar ze werden beïnvloed door de sociologische en theologische ideeën van Ernst Troeltsch en Max Weber. Desondanks zijn ze vooral de historische en minder de theologische kant uitgegaan.

Bender was kerkhistoricus. Door de oorlog en de vragen van dienstweigeren en vredesgetuigenis ging hij de richting uit van de ethiek. In Amerika is de ethische inhoud van het Doperdom erg belangrijk. In Nederland heb je meer de systematisch-theologische, Barthiaanse invloed.

De 'Goshen School' heeft in Nederland weinig invloed gehad in seminarie-

of universitair verband, maar wel via de Vredesgroep en Heerewegen. De bedoeling van dat studiecentrum was niet, zoals de ADS dacht, hier de Bendertheologie of -ethiek ('The Anabaptist Vision') uit te dragen, maar dat het een heel open conferentiecentrum zou zijn. Daarom werd ook een Nederlander, A.G. van Gilse, gevraagd de leiding op zich te nemen.

Dat de 'Anabaptist Vision' wel via de Vredesgroep invloed heeft gehad, al werd ze daar kritiekloos overgenomen, heeft met personen te maken. Tegen de visie van John Horsch is indertijd wel geageerd, tegen Bender niet. Van der Zijpp zag, zoals uit zijn *Geschiedenis der Doopsgezinden* blijkt, het Nederlandse Doperdom vooral in verband met het Zwitserse. Ik denk dat W.J. Kühler historisch gezien meer gelijk had met zijn nadruk op de autochtone ontwikkeling van het Nederlandse Doperdom en op de genetische samenhang met de Sacramentariërs.

In Seminarieverband heeft niemand het voor de 'Anabaptist Vision' opgenomen. Men stond er onverschillig tegenover. Er is zelfs nooit discussie over geweest.

- Hoe werkt de doperse traditie dan door in Nederland?

In de noordelijke Nederlanden kun je meer in algemene zin van die traditie spreken, zonder dat die precies is vertolkt. Het Doperdom heeft hier niet alleen invloed op de kerk, maar ook op de cultuur en het volksleven gehad.

In verband met de christelijke traditie kun je drie lagen onderscheiden: de bijbel, de inhoud van de geloofsleer en het instituut zelf. Voor hedendaagse Nederlandse Doopsgezinden heeft de bijbel gezag. De leer van de apostelen hangt samen met, maar staat ook weer los van de bijbel. Na de dood van de apostelen heeft deze leer zich voortgezet in de belijdenissen en de officiële leer van de kerk. Voor Menno hadden die een grote betekenis, maar ik denk niet dat dat voor de huidige Doopsgezinden ook nog opgaat. En over het instituut kun je dit zeggen: de Doopsgezinde Broederschap bestaat nog steeds, is wereldwijd zelfs groeiende.

- Zelf hebt u meer dan eens onderscheid gemaakt tussen wat dan heet profane geschiedenis en kerkgeschiedenis. Waaruit bestaat dat verschil?

In onze geschiedschrijving zijn we onder invloed van de ontwikkelingen in de 18e en 19e eeuw van het Positivisme sterk de wetenschappelijke kant uitgegaan. Dat is erg belangrijk. Wie kerkgeschiedenis schrijft, moet weten wat de kerk is. Als je zelf geen lid bent van of niet betrokken bent bij de kerk, kun je moeilijk het wezen van wat de kerk zegt, begrijpen.

Een recente ontwikkeling in de profane geschiedschrijving is dat de betrokkenheid bij sociale en economische vraagstukken als de essentie van het Doper-

dom wordt gezien. Jim Stayer³ is daarvan een voorbeeld. Dat geloof ik zelf niet.

De 'confessionalisering' van de doperse geschiedschrijving is niet minder belangrijk. De doperse beweging is een godsdienstige beweging, zoals Roland H. Bainton en Kenneth Scott Latourette het hebben gezien. Dáár moet je beginnen.

In mijn afscheidscollege (op 16 december 1985) ga ik spreken over de christen en de geschiedenis. Wat is, gezien vanuit een christelijk standpunt, het karakter van de geschiedenis? Het wordt niet zo zeer een wetenschappelijk verhaal als wel een reflectie op het verleden. Ik kom tot de conclusie dat voor christenen de geschiedenis door God is bepaald.

- *Welke lacunes ziet u in de geschiedschrijving van de nederlandse Doopsgezinden?*
In de CUDAN-serie zijn nu vijf delen uitgekomen. Voor het ontzettend belangrijke werk van Mellink heb ik de grootst mogelijke waardering. Desondanks zijn in die delen slechts de stukken van de overheid uitgegeven. De desiderata zijn de geschriften van Menno (daar wordt, zoals je weet, aan gewerkt), de liederen en de belijdenisgeschriften, kortom de stukken uit de 16e eeuw van de Doopsgezinden zelf.

Hoewel er over de beginperiode erg veel is geschreven (Kühler, H.W. Meihuizen), denk ik dat over de opkomst van het Doperdom met name door de onderzoeken van Deppermann en anderen over Melchior Hoffman⁴ en alle publikaties over Munster wel iets meer geschreven kan worden, waarin het uitzonderlijke karakter meer naar voren komt.

Nog belangrijker vind ik de eropvolgende eeuwen, de 17e, 18e en 19e. De betreffende hoofdstukken bij Van der Zijpp zijn interessant, maar erg summier. Verder is er bijna niets te vinden.

Verder heb je te strijden tegen de mythe dat de Doopsgezinden na 1540 geen rol meer hebben gespeeld omdat ze zich zouden hebben teruggetrokken en zich buiten de Tachtigjarige Oorlog hebben gehouden.

Na het doperse oproer in Amsterdam hebben ze desondanks een vooraanstaande rol gespeeld bij de economische en culturele ontwikkeling van de stad. Daarover vind je geen bronnen omdat de Doopsgezinden in Amsterdam nog tijdenlang verdacht zijn gebleven.

³ James M. Stayer, *Anabaptism and the Sword* (Lawrence, Kansas, 1972). (Met Werner O. Packull en Klaus Deppermann,) 'From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins'. *The Mennonite Quarterly Review*, XLIX (1975) 83-121. 'Neue Modelle eines gemeinsamen Lebens. Gütergemeinschaft im Täuferum' in: Hans-Jürgen Goertz, ed. *Alles gehört allen. Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute* (München, 1984) 21-49.

⁴ Klaus Deppermann, *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*. (Göttingen, 1979).

Boekbesprekingen

Clasina Manusov, *Pelgrims en Profeten. Bunyan's 'The Pilgrim's Progress' in de mystieke denkwereld van Jacob Böhme. Een comparatistische studie met theologische en filosofische implicaties*. Proefschrift Rijksuniversiteit te Utrecht. Utrecht, HES Uitgevers, 1985. ISBN 90 6194 325 6. (x)262 blz. f 49,50.

Bunyan's immens populaire pelgrimsreis, in het Nederlands *Eens Christens Reyse* (vanaf 1682), is in het verleden vanuit vele gezichtspunten benaderd. Zo'n beetje iedere protestantse richting heeft er wel aanspraken op doen gelden; ook doopsgezinden hebben zich de 'baptistische' ketellapper toegeëigend. In de Romantiek beleefde het werk een tweede jeugd; toen werd het vooral om zijn literaire kwaliteiten gewaardeerd. Tot op de dag van vandaag geldt het boek als een exemplarisch fenomeen voor verschillende takken van wetenschap.

Literatuurwetenschapper Manusov heeft de waarderingsgeschiedenis van Bunyan's boek onderzocht en biedt een verklaring voor het succes op grond van contemporaine getuigenissen, zgn. receptiedocumenten. Goede basis daarvoor heeft ze gevonden in de geschriften van Gottfried Arnold en Pierre Poiret. Ook de Amsterdamse verspreiders, boekverkoper Boekholt en graveur Jan Luyken, dragen een deel van de bewijsvoering aan. De mystieke leer van Jacob Böhme verschaft haar het verklaringsmodel voor de populariteit van deze allegorische reis. Van Böhmistische hoofdcategorieën volgt ze het spoor terug tot in o.m. de Sophia-christologie van de gnosis; bovendien traceert ze elementen van 'voortgezet Böhmistisch denken' in de 19e en 20e eeuw. Er is moed en inzicht voor nodig Böhme's mystiek en symboliek te analyseren. Manusov schroomt niet haar vakgebied te overschrijden; de lezer wordt veel geboden. Het is echter geen licht verteerbare kost, temeer ook daar de structuur soms onduidelijk is.

Is hiermee 'de toegang tot de contemporaine receptie' (p. 35; mijn curs.) van *Eens Christens Reyse* geheel ontsloten? De Böhmistische claim op het werk wordt zeer aannemelijk gemaakt. Hoewel receptietheoretisch de getuigenissen van Arnold en Poiret 'de onderzoeker vrij kunnen houden van engagement' (p. 21), vraag ik me toch af of Manusov daar in alle opzichten in geslaagd is.

Bijvoorbeeld met betrekking tot boekverkoper Joannes Boekholt, die het werk hier introduceerde. Diens relatie met Jan Luyken, evenals de citaten uit zijn lyriek overtuigen niet geheel inzake zijn Böhmistische denkwereld. Meer biografische gegevens (zoals bij Hendrick Niclaes), meer inzicht in zijn fonds behoeft men daartoe. Bovendien had die vraag naar religieus-ideologische be-

trokkenheid bij deze uitgave ook getoetst kunnen worden aan Boekholts toenmalige concurrenten, Van Paddenburgh en Van Poolsum uit Utrecht. De laatste mag dan wel van ander allooi zijn, doch ook hij had menig mystiek geschrift in zijn fonds. Niet in ogenschouw is genomen dat Boekholt natuurlijk ook commercieel belang had bij de uitgave van een dergelijk kassucces. Zijn ijver voor het verkrijgen van een drukprivilege voor Bunyans werk wijst in die richting; bovendien was in Engeland de *Pilgrim's Progress* (1678) van meet af aan zeer in trek.

Wanneer vervolgens niet alleen het calvinisme als (impliciet) referentiekader zou zijn gehanteerd, maar ook het anabaptisme, dan zouden wellicht enkele Böhmistische kenmerken als minder exclusief naar voren zijn gekomen. De allegorische interpretatie is bij 16e- en 17e-eeuwse doopsgezinden geenszins onbekend; mystieke tendensen in het anabaptisme zijn evenmin vreemd, of de afkeer van wereldlijke geleerdheid (antisciëntisme). Het pelgrimsmotief bijvoorbeeld wordt in verschillende martelaarsliederen aangetroffen; mystiekgezinde Waterlanders als Pieter Pietersz. en Jan Philipsz. Schabaelje schreven in de eerste helft van de 17e eeuw geestelijke pelgrimsreizen. In die kring was reeds het Hiëlistische pelgrimslied algemeen bekend, dat Manusov bij Arnold ontdekt heeft (p. 95). Tot slot was ook *Den Schat der Zielen* (een zestiende-eeuwse, uit het Spaans vertaalde pelgrimsreis) bij doopsgezinden geliefde lectuur (vgl. p. 127). De verbinding, die Manusov overigens terecht tot stand brengt, tussen het 'Huys der Liefde'/Hiël en het Böhmsisme had in de hiervoor opgesomde, doperse impulsen een extra schakel kunnen krijgen; een meer genuanceerd argument in de voorbereiding tot het succes van Bunyans boek.

In het algemeen is de kerkgeschiedschrijving voor dit tijdsbestek niet erg eenduidig in begripshantering. De 'reformateurs', 'stiefkinderen', waaronder Bunyans lezerspubliek is te zoeken, kennen we ook als o.a. piëtisten, collegianten, Gichtelianen, enthousiasten, of wat dies meer zij. Vanuit haar discipline mag Manusov die vaagheid niet aangerekend worden; maar welke 'dissidenten' nu konkreet onder Böhmistische noemer gebracht mogen worden, is mij nog niet geheel duidelijk geworden. *Het* Bunyan-publiek, dat gezien de drukgeschiedenis zeer groot in aantal moet zijn geweest (5 herdrukken tussen 1682-84!), mag niet zonder meer en in gelijke mate met een 'Böhmistische mentaliteit' bestempeld worden. Het is de vraag of onderlinge verschillen niet meer aandacht hadden moeten krijgen (vgl. p. 50 en 95). Dat de Bunyan-receptie thans via Böhme in een nieuw perspectief is gebracht, staat wel vast.

Gezien het internationale karakter van het studieobject en het belang van deze studie is de uitvoerige, Engelse samenvatting geen overbodige luxe. Jammer is dat het register alleen naar de tekst verwijst en niet naar het omvangrijke

notenapparaat. Manusov heeft haar resultaat met overtuiging en engagement gepresenteerd; of ze dat bij alle Bunyan-vorsers teweegbrengt, zal de receptie-geschiedenis van dit boek moeten uitwijzen.

Amsterdam

Piet Visser

C.A. Höweler & F.H. Matter, *Fontes Hymnodiae Neerlandicae Impressi 1539 - 1700 De melodieën van het Nederlandstalig geestelijk lied 1539 - 1700. Een bibliografie van de gedrukte bronnen*. Nieuwkoop, B. de Graaf, 1985 (Bibliotheca Bibliographica Neerlandica vol. XVIII). ISBN 90 6004 385 5. Ixiii 400 blz., 32 ill. f 140,00.

Een indrukwekkende bibliografie die gepresenteerd wordt als een ietwat mismaakt opus, is op zich reeds een unicum. De samenstellers van de *Fontes*, Höweler en Matter, zijn niet gespeend van een dosis zelfkritiek. In de inleiding verantwoorden zij het resultaat van ruim tien jaar nauwgezet bibliografisch onderzoek, hun (tweeslachtige) doelstelling en (inmiddels achterhaalde) wijze van titelbeschrijving. In aanmerking genomen dat reeds tussen 1968 en 1975 een groot deel van het materiaal bijeen is gebracht, dat dit project sinds 1981 weer nieuw leven is ingeblazen, dan mag men de scepsis van de auteurs over enkele methodische implicaties niet zo maar afdoen als bescheidenheidstopos, maar zich verheugen dat er desondanks tot publicatie is besloten. De oogst is rijp en rijk.

De bibliografie bestaat uit de beschrijving van 800 drukken van zo'n 275 geestelijk liedverzamelingen met muzieknotatie. Het primair musicologische doel van deze collectie is evident; dat het verbonden is met een textueel selectie-criterium (het geestelijk lied) maakt de bibliografie niet alleen tot belangrijke bron voor hymnologen maar ook voor o.m. kerk- en literatuurhistorici. Alle beschreven titels zijn ook daadwerkelijk getraceerd in meer dan 200 Europese en Amerikaanse bibliotheken; waar mogelijk worden de signaturen zelfs gegeven! Niet opgenomen zijn titels die enkel (nog) uit overlevering bekend zijn; een bewuste keus van de auteurs. Hoezeer die visie ook te respecteren is - niemand is gebaat met de continuering van zgn. spookedities - toch betreur ik dat zij niet systematisch (in een bijlage bijvoorbeeld) melding hebben gemaakt van reële desiderata. Zo ontbreken bijv. het doopsgezinde liedboek dat al 45 jaar zoek is, *De nieuwe vrucht des wijnstocks* (1624/25), en de psalmen van Dathenus, ed. Cloppenburg 1613 (resp. p. xii en 69). De samenstellers erkennen dat de toegepaste quasi-facsimile-methode o.i.v. de inzichten van o.a. Van Selm (en Verkruijsse, niet genoemd) niet meer 'up to date' is. Desalniettemin zijn de beschrijvingen, voor zover te controleren viel, vlekkeloos. De bijbelcitaten zijn wat stiefkinderlijk behandeld; aanduiding van in ieder geval het boek en de nummering

zou toch gerealiseerd kunnen zijn. Adequaat zijn ook de opgave van het formaat en de collatieformule. Toch plaatst een formule als: '4°: A-H⁸ = (64)ff.' met daarbij de opmerking 'Ook aangetroffen als 8°-uitgave' de lezer wel voor enige vraagtekens, zelfs al heeft hij Gaskell bij de hand (o.m. p. 43, *Dath 1581*^c). De beschrijving wordt afgerond met literatuurverwijzingen en opgave der vindplaatsen. Een drietal uitvoerige registers (titels en auteurs; drukkers en uitgevers; plaatsen van uitgave) ontsluit de collectie.

Interessant is het rubriekje 'Opmerkingen'. Daarin worden nadere bijzonderheden van de items gegeven. Niet geschroomd wordt de laatste stand van het onderzoek aan te vullen (bijv. bij de eerste druk van Camphuysens *Rymen* (1624), (p. 86). Toch lopen aard en gehalte van de aantekeningen wel zeer uiteen. Zo blijkt niet altijd waarom enkele door Scheurleer als wereldlijke liedboekjes aangemerkte bundels zijn opgenomen. Bij *Somerbloempjes 1646* bijv. mist men de informatie die bij een volgende editie (1651) wel gegeven wordt (vgl. p. 140, 163). Over de opname van *Sonnius 1571* (p. 28), *Yselveer 1611* (p. 64), *Verhoeven 1622* (p. 84) of enige (liederen uit) rederijdersbundels, waarvan het gelegenheidskarakter evident lijkt (gedicht voor een wedstrijd van kameristen), valt te twisten. Maar ook die kritiek hebben de inleiders reeds voorzien.

Is het aantal doopsgezinde liedboekjes in deze periode relatief groot, verrassend klein is het deel ervan dat tevens muzieknotatie heeft en in de *Fontes* dus beschreven is: plm. 25 drukken van zo'n 8 titels. Afgezien van door mennisten gebruikte bundels als de *Souterliedekens* (Scheurleers studie is herijkt!) of de psalmen en liederen van Camphuysen, betreft het hoofdzakelijk psalmberijmingen. Vermeld zijn A. Janssen (v.d. Goes), Oudaan, Rooleeuw, *Davids Psalmen* (1684), Verloove en Van Eeke (de datering van het stemboek op 1679→1698 lijkt mij aan de erg voorzichtige kant: 1698 is het meest voor de hand liggend). Opmerkelijk zijn ook de Datheenbundels Amsterdam, resp. Hamburg 1652, beide met belijdenissen achterin (*Olyftacxken*). Verrassend zelfs zijn de tien, onderling sterk variërende edities van het liedboek van Hans de Ries (1582). Twee daarvan, Amsterdam 1640 en 1700, waren tot dusver geheel onbekend! Bij *Dath/De Ries 1624* (p. 86-88) is verzuimd te vermelden dat 'Musick-Meester' Ioan. Pietersz. de psalmen gecorrigeerd heeft (p. A(bis)l^v: 'Tot den Christelijcken Leser'). In de *Fontes* blijken Pietersz.' activiteiten pas vanaf 1627 (p. 92).

Dit handboek zal internationaal zijn dienst bewijzen (het inleidende deel is tevens in het Engels vertaald). Dat is licht te concluderen uit vergelijking met de nog steeds onmisbare bibliografie van Scheurleer. Beschrijft Scheurleer zo'n 90 drukken van de psalmen van Datheen, Höweler en Matter hebben er maar liefst 313 opgespoord; van de bundel van Willem van Haecht kende Scheurleer er 11,

terwijl de *Fontes* 39 uitgaven vermeldt! Het laat zich raden wat het resultaat zal zijn als het hele Nederlandse liedboek-repertoire ooit op dergelijke, zorgvuldige wijze wordt geïnventariseerd en beschreven.

Amsterdam

Piet Visser

Neal Blough, *Christologie Anabaptiste, Pilgram Marpeck et l'humanité du Christ*. Genève, éditions Labor et Fides, 1984. ISBN 2-8309-0016-2. Préface de Marc Lienhard. 280 bld.

Om meer dan één reden is dit een interessant boek; allereerst om het onderwerp zelf, de christologie van Pilgram Marpeck. Door de vondst van nog niet bekende geschriften van Marpeck is tegenwoordig beter dan vroeger een inzicht in zijn werk te krijgen. Marpeck was, hoewel zelf geen theoloog, de belangrijkste doper van het zwitsers-zuidduitse gebied en heeft door zijn geschriften zich enerzijds afzettend tegen het spiritualisme en anderzijds tegen de reformatorische theologie een eigen doperse theologie gestalte gegeven. Ook al is hij niet zoals Menno Simons in ons land erkend als 'kerkvader' omdat noch de zwitserse broeders, noch de zuidduitse gemeenten hem als hun eigenlijke leider zagen, zijn werk heeft zonder twijfel aan het doperse geloofsdelen in die tijd mede vastheid en samenhang gegeven.

Een tweede reden waarom dit boek m.i. van belang is, is dat het ofschoon door een Amerikaan geschreven in het frans verschenen is. De grote stroom van geschriften over de doperse theologie en geschiedenis van de laatste decennia is voornamelijk in het duits, engels en nederlands geschreven. Deze monografie kan nu ook het frans-sprekende publiek bereiken, dat ook door het grote boek van J. Ségué over de franse doperse gemeenten hierin geïnteresseerd zal zijn.

De schrijver heeft een betrekkelijk eenvoudige methode gekozen om zijn thema te behandelen. Na in het eerste hoofdstuk een summier overzicht te hebben gegeven van het leven en de geschriften van Marpeck bespreekt hij in de hoofdstukken 2 t/m 4 diens christologische opvattingen in de opeenvolgende geschriften, t.w. 'Clare Verantwurtung', 'Klarer Unterricht', 'Glaubensbekenntnis', 'Vermanung' en 'Verantwurtung'. Hoofdstuk 5 bespreekt de strijd tussen Marpeck en Schwenckfeld. Het zesde hoofdstuk tenslotte behandelt een drietal christologische thema's uit de brieven van Marpeck, nl. de christelijke vrijheid, de justitie en de nederigheid van Christus en de gemeente. In een kort slot-hoofdstuk trekt hij enkele conclusies over de betekenis van Marpeck voor de 16e eeuw en voor onze eigen tijd.

De schrijver is er zich van bewust dat hij in zijn boek geen nieuwe gezichtspunten geeft (p. 229); hij zag het slechts als zijn taak de christologie van Marpeck

uiteen te zetten en te verhelderen, terwijl hij daarin het verband met de soteriologie beklemtoont. Hij is daarin goed geslaagd.

Het centrale christologische begrip is voor Marpeck het 'mens-zijn' van Christus (l'humanité du Christ, die Menschheit Christi). In zijn eerste geschriften tegen de spiritualisten legt hij het accent al op de betekenis van de incarnatie. De kennis van God wordt pas ontsloten door de uiterlijkheid van de menswording van Christus. Dat is de onontbeerlijke sleutel tot de waarheid. Langs de innerlijke weg alleen kunnen wij God niet leren kennen. Daartoe hebben wij ook de uiterlijkheid van het geschreven Woord Gods nodig, evenals de uiterlijke tekenen van doop en avondmaal. Ook de gemeente, het 'lichaam van Christus', is als het ware een uiterlijke voortzetting van de incarnatie waarin God zich eens en vooral geopenbaard heeft. De schrijver wijst erop dat Marpeck met deze afwijzing van het spiritualisme in veel opzichten in de voetstappen van Luther treedt. Het verschil tussen Marpeck en Luther komt echter aan het licht waar het de ethiek betreft en de verhouding van justificatie en sanctificatie. Deze twee begrippen zijn bij Marpeck meer verbonden dan bij Luther. Heiliging en navolging horen bij de rechtvaardiging.

Ook in zijn latere bestrijding van Schwenckfelds leer van het 'hemelse vlees' van Christus speelt deze christologische nadruk op de betekenis van het mens-zijn van Christus een centrale rol. Maar niet alleen als argument tegen een eenzijdige spiritualisering, ook tegen een reformatorische onthistorisering van de bijbelse waarheid legt Marpeck de nadruk op de menswording van Christus in de geschiedenis. Hierdoor wordt ook de betekenis van de spanning tussen het Oude en het Nieuwe Testament als documenten van het Oude en Nieuwe Verbond gefundeerd. Deze betekenis van Marpecks christologie komt vooral naar voren in zijn strijd tegen de Straatsburgse reformator Bucer voor wie de eenheid van de openbaring in het Oude en Nieuwe Testament hermeneutisch bepalend is. Het is daarom jammer dat de schrijver niet een speciaal hoofdstuk aan Marpecks grootste werk, de 'Testamenterleütterung', gewijd heeft. Hierin zou de hermeneutische achtergrond van Marpecks hele theologie, vanuit het onderscheid van het Oude en Nieuwe Testament als een onderscheid van 'gestern' en 'heute', en dus vanuit het historische karakter van Gods openbaring en heilsgeschiedenis, duidelijk geworden zijn. Slechts enkele malen (p. 182-184) verwijst de schrijver naar dit werk. Ook voor zijn strijd tegen Schwenckfeld zou een expliciete bespreking van Marpecks hermeneutische opvatting verhelderend zijn geweest. Reeds in 1531 had Schwenckfeld tussen het Oude en Nieuwe Testament een scherp onderscheid gemaakt maar dat in spiritualistische zin ontwikkeld. Was dit voor Marpeck de reden om zijn eigen hermeneutiek in de Testamenterleütterung uit te werken? Van dit werk is de tijd waarin het voltooid werd niet precies bekend, maar het moet ongeveer tussen 1547 en 1550 geweest zijn. Misschien heeft Marpecks hermeneutiek ook invloed ondergaan van Mel-

chior Hoffman zoals W. Klassen veronderstelt (*Covenant and Community* p. 178), maar waarschijnlijk lijkt mij dit niet, daar zij theologisch nogal diepgaand verschilden en vijandig tegenover elkaar stonden toen zij beiden in Straatsburg waren. Maar over deze controverse horen wij slechts summiere opmerkingen van de schrijver.

Al zal een volledig overzicht over de persoon en de theologie van Marpeck nog wel even op zich laten wachten, wij mogen blij zijn dat de schrijver nu het zo centrale leerstuk van de christologie in het werk van Marpeck systematisch en chronologisch heeft beschreven.

Heemstede

J.A. Oosterbaan

I.B. Horst, ed. *The Dutch Dissenters. A critical companion to their history and ideas*. Leiden, E.J. Brill, 1986. ISBN 90 04 07 4546.

Het doel van dit boek, blijkens de inleiding van I.B. Horst, enkele problemen aan de orde te stellen, die de onderzoeker tegenkomt bij het bestuderen van de doperse stroming. 'The problems take the reader to the frontlines of study and research, where the fight is on, where decisions are made and where enduring labour brings results'.

Het boek is ingedeeld in vier delen, in elk deel komt een bepaald thema aan de orde. Het eerste deel behandelt de voorgeschiedenis van het Nederlandse doperdom. Walter Klaassen wijst op de eschatologische thema's in het doperdom, die gedeeltelijk ontleend zijn aan Middeleeuwse schrijvers als Joachim van Fiore. Werner O. Packull beschrijft in een zeer interessant artikel de mogelijke beïnvloeding van Melchior Hoffman door de spiritualistisch ingestelde fransiscanen, waarbij hij vooral het werk van Peter Olivi (1248-1298) op het oog heeft. Tussen diens boeken en die van Hoffman ziet Packull belangrijke overeenkomsten, al kan hij, zoals hijzelf toegeeft, een rechtstreekse beïnvloeding van Hoffman door de boeken van Olivi niet bewijzen. Deel één wordt afgesloten met het minst bevredigende artikel van de hele bundel, een bijdrage van Helmut Isaak over de sacramentariërs en hun invloed op het doperdom. Isaak baseert zich vooral op de verouderde boeken van Kühler en De Hoop Scheffer, de artikelen van Alistair Duke over deze materie zijn hem volledig onbekend. Op zijn stelling dat op enkele uitzonderingen na, de dopers rond 1535 niet bereid waren om de wapens op te nemen is wel het een en ander aan te merken.

Het tweede deel behandelt de doperse beweging kort voor en tijdens het beleg van Munster. L.C. Jansma gaat in op de sociale stratificatie van de aanhangers van het doperdom en concludeert dat zij, op een enkele rijke na, stammen uit de 'middle class' of 'petit bourgeoisie'. Wat Jansma hiermee bedoelt is mij niet

geheel duidelijk geworden. Soms lijkt het erop dat hij hiermee ambachtslieden bedoelt, soms laat hij hieronder ook geschoolde en ongeschoolde arbeiders vallen, waardoor het begrip *petit bourgeoisie* wel erg veelomvattend wordt en even onbruikbaar is als Pirenne's karakterisering van het doperdom als het protestantisme der armen. W.J. de Bakker behandelt de problematische figuur Berndt Rothmann, die zo'n belangrijke rol speelde in het wederdopersrijk van Munster. Hij concludeert dat het verzet van de inwoners van Munster tegen de bisschop niet zozeer revolutionair was als wel conservatief: het legitieme recht om zich te verdedigen tegen het onuitgelokte geweld van de zijde van de bisschop.

Deel drie behandelt de toestand van de doperse beweging na de val van Munster. A.F. Mellink beschrijft de toestand in Amsterdam na 1535 en concludeert dat na 1552 de vervolgingen vrijwel tot staan kwamen door het dubbelzinnige beleid van schout Willem Bardes. J.M. Stayer bespreekt de controverse tussen Menno Simons en David Joris, vooral aan de hand van de geschriften van Joris' schoonzoon Nicolaas Meyndertsz. van Blesdijk en H.J. Goertz bespreekt de ideeën van Menno Simons. In dit opvallende artikel dat als ondertitel heeft 'Antiklerikale Argumentationen im Werk eines melchioritischen Täufers' legt hij de nadruk op Menno's rabiate anticlericalisme, dat de 'Sitz im Leben' van de friese doper zou zijn. Of Menno hiermee recht gedaan wordt is de vraag: de polemiek in de 16e eeuw wordt nu eenmaal ontsierd door eindeloze scheldpartijen.

Deel vier tenslotte bestaat uit een aantal bibliografische bijdragen. M. Keijser bespreekt de betekenis van de pers te Fresenburg, waar enkele boeken van Menno gedrukt zijn en wijlen H.W. Meihuizen beschrijft de moeilijkheden die hij ondervond bij het uitgeven van de geschriften van Menno Simons. Een opstel van I.B. Horst over Menno Simons en zijn weg naar de 'voluntary church' sluit dit deel af. Als bijlage volgt bibliografie van recente literatuur over het Nederlandse doperdom, alsmede een uiteenzetting over doel en werk van de CUDAN, de commissie tot uitgave van de *Documenta Anabaptistica Neerlandica*.

De nadelen van een thematische benadering van de materie zijn de verschillende hiaten: zo wordt in deze bundel weinig aandacht besteed aan de voor het doperdom zeer belangrijke jaren tussen 1536 en 1540, toen de beweging in een crisis verkeerde en verschillende figuren, als David Joris, Jan van Batenburg en Heinrich Krechting zich als leiders opwierpen. De figuren David Joris en Hendrick Niclaes komen niet geheel, respectievelijk in het geheel niet tot hun recht, evenmin als de spiritualistische stroming, die zij voorstonden. De politieke situatie in de Nederlanden, die van gewest tot gewest verschilde, wordt niet behandeld, de rol van de steden, een belangrijk item in de laatste jaren krijgt nauwelijks aandacht.

Voor een lezer die niet ingewerkt is in het onderwerp lijkt het boek door zijn

thematische opzet ongeschikt: een algemene lijn wordt niet aangegeven. De specialist komt in veel opzichten aan zijn trekken, maar helaas heeft het boek erg lang op zich laten wachten en verschillende zaken zijn of reeds achterhaald of elders gepubliceerd.

De titel Dissenters lijkt mij niet erg gelukkig gekozen. Deze benaming suggereert dat het boek niet slechts de dopersen behandelt, maar alle ketterse stromingen, die de Nederlanden in die jaren rijk waren. Toch beperkt het boek zich duidelijk tot het behandelen van de doperse stromingen: Loïsten, Frankisten en libertijnen worden niet behandeld.

Samengevat: voor de specialist is in dit boek het een en ander te vinden, als inleiding tot de stand van zaken op het gebied van de Täuferforschung in de Nederlanden voldoet het niet.

Groningen

S. Zijlstra

Arnold C. Snyder, *The life and thought of Michael Sattler (Studies in Anabaptist and Mennonite thought 27)* Scottdale, Pa.: Herald Press, 1984. ISBN 0-8361-1264-4. 260 blz.

Als historicus heeft A. Snyder zich in zijn proefschrift tot taak gesteld rond de persoon van Michael Sattler, gewezen prior van het benedictijnse klooster van S. Peter en latere medewerker van de Schleithheimer Konfession, te zoeken naar de monastieke wortels van een vroege vorm van doperse gemeente-orde. Daartoe vergelijkt hij selectief gedeeltes van de Regel van Benedictus met artikelen van de Konfession.

In het eerste gedeelte van het boek (het biografische en historische deel) laat hij zien, hoe het maatschappelijk en kerkelijk giste. De Boerenoorlog en de benediktijnse hervormingsbeweging van de zg. Congregatie van Bursfeld zijn hiervan voorbeelden. Opmerkelijk is dat de maatschappelijke kontroverse dwars door de kloostergemeenschap van S. Peter heenloopt, maar dit verklaart nog niet de keuze tot uittrede van Sattler, hoogstens de kontekst daarvan. Wat betreft de binnenkerkelijke hervorming wordt het moeilijker, immers: is een hervormingsbeweging binnen een orde zonder meer vergelijkbaar met De Reformatie? Wordt daarmee het radikale van de breuk niet weggemoffeld? Probeert Snyder hier niet een harmonie te vinden in zijn vraagstelling nl. Schleithheim als exempel van reformatorische gemeentevorming of als voortzetting van middeleeuwse vroomheid (p. 16)?

Mijns inziens is zijn antwoord daarop: de Konfession staat voor een sektarische lijn t.o.v. andere reformatorische stromingen (Straatsburg) en blijft daarmee tevens 'trouw' aan een 'sektarische' monastieke traditie. Maar waarom niet het tegengestelde? De Konfession als een poging om tot een interne binding te

komen, waarmee de breuk met de romeinse kerkstructuur onvermijdelijk nog eens beklemtoond moest worden. Zijn stellingname in de Yoder-Deppermann-controverse lijkt me daarom niet verhelderend. Iedere gemeenschapsvorming is ambigu: een noodzakelijk kwaad en een gekozen goed.

In het tweede gedeelte (de theologie van het vroege doperdom) grijpt Snyder vrij snel naar de her-kenning door overeenkomsten aan te geven met stellingen als:

- het biblicisme is een belangrijk fundament van de monastieke beweging (p. 31) en de benediktijnse spiritualiteit is christologisch, 'kreuzestheologisch' terwijl hij op p. 140 stelt dat de Regel een bij uitstek oudtestamenteisch karakter heeft.
- de monastieke vroomheidspraktijken zijn gebaseerd op 'progressive sanctification' (p. 166 vv.) en is niet ver van pelagianistisch in haar opvatting over werkelijkheid en zelfheiliging...
- het ontstaan van het monnikendom is te begrijpen vanuit een dualistische visie op kerk en wereld.

Interessant is zijn opmerking over het belang van de plaatselijke gemeente als 'leerhuis' waar pas in tweede instantie de praktijk van de volwassendoop opkwam, maar daarmee is niet de overeenkomst met een monastieke gemeenschap gegeven. De *stabilitas loci* heeft een andere betekenis dan de plaatselijke gemeente in reformatorische zin. Ook krijgt de autonomie een andere (relatieve) betekenis binnen ordeverband. De monastiek afgescheidenheid van de wereld loopt dwars door de Kerk heen, terwijl de 'gemeente zonder vlek of rimpel' de afscheiding buiten de deur (van de gemeente) probeert te houden (ook al kan die in het geval van de Schleithheimer Konfession worden uitgebreid tot een konfederatief verband).

Opvallend is ook zijn opmerking over de geweldloosheid als 'gemeentekennmerk-in-tweede-instantie': hierover bestond ook geen consensus in de eerste gemeenten (zo bv. over de eed, het publieke ambt en het wapendragen). Zoals Conrad Grebel zijn spontane belastingweigeringsactie herriep met een beroep op Romeinen 13. Maar hier komt Snyder niet tot een vergelijking met de benediktijnse pax-gedachte. Heeft Schleithheim werkelijk de meer fundamentalistische bokken van de spiritualistische lammeren gescheiden? Daarmee zou het inderdaad méér een belijdenisgeschrift zijn geworden dan een gemeente-ordering. En dat is waarschijnlijk één van de weinige overeenkomsten met ordoïde gemeenschappen: dat daar, zoals later bij de dopers, leer en leven bij elkaar gesteld werden. Ten koste van wat is een andere vraag. De verwarring van godstienige en maatschappelijke motieven bestaat nog steeds, al zijn de grenzen tussen kerk en wereld aardig verschoven. Daarom is Snyder's erkenning van het belang van sociaal-ekonomische factoren in het binnenkerkelijk gebeuren en het probleem die te onderscheiden zo eerlijk. Ironisch genoeg is Sattler om

binnenkerkelijke motieven door de burgerlijke rechter 'terecht'-gesteld, waarmee hij zelf tot voortzetting van een oude monnikentraditie werd: het marte-laarschap.

Kennelijk is het een hachelijke zaak om historisch materiaal te verzamelen rond de benediktijnse achtergrond van Michael Sattler en om er een Quelle-Theorie uit te destilleren, die de schakel zou kunnen zijn tussen monastieke traditie en doperdom. Als daarenboven de persoon van Sattler daartoe model moet staan en de opzet geen vrijheid biedt om los van de ontstaansvraag elementen van de Schleithheimer Konfession en de Regel te vergelijken, in zoverre die exemplarisch zijn voor de doperse en benediktijnse geloofshouding, dan hebben critici als Dennis Martin alle gelegenheid om de voorzichtige én overmoedige poging van Snyder, die schakel te leggen, in het hart aan te grijpen. Martin heeft als kollega-historicus van Snyder het alternatief gegeven om de vormen van eredienst ('the matrix out of which Anabaptist theology emerged...') als basis te nemen voor een vergelijkend onderzoek (Cf. Mennonite Quarterly Review 60 (1986)2, 139-164). Vooral in het tweede deel van zijn boek geeft het door elkaar heenspelen van verschillende benaderingen (historisch, theologisch, geestesgeschiedtlich) aan sommige konklusies iets willekeurigs of voorbarigs. Maar door zijn probleemstelling moet deze studie de discussie goed op gang brengen en de gelegenheid geven de wetenschappelijke degen te scherpen. In dat opzicht is Snyder's opzet moedig.

De noordamerikaanse school van theologiserende historici heeft veel aantrekkelijks. Alleen blijft het moeilijk, omdat zoveel doperse theologie te impliciet blijft om verfijnde conclusies te trekken. Snyder stelt, dat in de persoon van Sattler er a.h.w. een synthese wordt bereikt tussen roomse en doperse ideeën, maar dan juist in een gedeeld sektarisme. Met een accent op de banpraktijk komt hij tot de konklusie, dat de Schleithheimer Konfession daarmee niet oekumenisch kan zijn (dispuut met Capito en Bucer in Straatsburg). Het dilemma tussen *Loveen commandment* (p. 118), tussen de onzichtbare en zichtbare kerk is het dilemma van de Reformatie en het is de vraag of de toepassing van de ban vooral een gemeenschapsbehoedende functie i.p.v. een garantie voor exclusieve rechtgelovigheid heeft gehad. Denken over oecumene kan niet intenties loskoppelen van de structuren waarmee die worden bereikt: een doper weet wel beter.

W. van 't Spijker, *Gereformeerden en Dopers. Gesprek onderweg*. Kampen, Uitgeverij J.H. Kok, 1986. 125 blz. ISBN 90 242 4127 8. f 19,90.

Bestaat er een innerlijke verwantschap tussen de doperse en de gereformeerde traditie? Of, iets voorzichtiger geformuleerd, kan er sprake zijn van een zekere uiterlijke overeenkomst in doelstelling en methode? Dat zijn de vragen die prof. dr W. van 't Spijker in zijn recente boek *Gereformeerden en Dopers. Gesprek onderweg* aan de lezers voorlegt. Als geestelijke erfgenaam van de doperse traditie - hoewel in de wat verwaterde doopsgezinde vorm - ben je toch direct op je hoede, gelet op de vaak polemische ondertoon van deze vraagstelling in de loop van de geschiedenis van deze *feindliche Brüder*. Wordt de waarheid en expansie van de ware gereformeerde religie wederom bedreigd door doperse stoutigheden, zoals in de zestiende, zeventiende en achttiende eeuw met name in Nederland het geval was? Krijgen de calvinistische predikanten opnieuw opdracht de doperse vermaanhuzen binnen te dringen, ten einde de aldaar vergaderde vromen te overtuigen van hun onorthodoxe opvattingen ten aanzien van de doop, de eed, de overheid, het wapengeweld en de tucht? Moeten de Dopers niet opnieuw aan de tand gevoeld worden op officiële disputaties, zoals reeds in Frankenthal (1571), Emden (1578) en Leeuwarden (1596) gebeurde? Heeft Van 't Spijker zijn pen gescherpt om wederom de doperse ketterijen te weerleggen, zoals De Brés, Taffin, Marnix van St. Aldegonde, Faulkelius, Bontemps, Spanheim Sr en Jr en Schotanus voor hem deden? De ondertitel van zijn boek maakt duidelijk dat die tijd voorbij is. Hoewel nog niet 'samen op weg', is het tijd voor een gesprek onderweg.

Wat voor beeld hebben de Gereformeerden eigenlijk van de Dopers? H. Hoekstra en J.G. Woelderink, beducht voor spiritualisme en bevindelijkheid in eigen kring, noemden deze gevaren voor de heilszekerheid, die immers alleen gelegen is in Gods verkiezende genade, al te onnauwkeurig 'dopers'. O. Noordmans en A.A. van Ruler deden theologisch meer recht aan de relatie dopers-gereformeerd. W. Balke traceerde historisch zorgvuldig de overeenkomsten en verschillen tussen Calvin en de doperse radicalen. Het dopers-calvinistisch gesprek dat van 1975 tot 1978 plaatsvond tussen vertegenwoordigers van beide tradities in Nederland concludeerde - misschien wat te voorbarig - dat er thans slechts sprake kon zijn van 'accentverschillen'.

Van 't Spijker laat in het eerste hoofdstuk, waarin deze kwestie van de beeldvorming aan de orde komt, reeds doorschemer dat hij de actuele doperse tendenzen vooral localiseert in de evangelische en de charismatische bewegingen die de gereformeerde traditie infiltreren. Wie zijn dan zijn eigenlijke gesprekspartners? De in meer of mindere mate historische erfgenamen van de doperse traditie, zoals de Doopsgezinden en Baptisten die beiden ook aan het dopers-calvinistisch gesprek deelnamen? Of worden dezen slechts als histo-

risch paradigma opgevoerd om de evangelisch en charismatisch besmette Gereformeerden van een ketters etiket 'dopers' te kunnen voorzien? Deze min of meer verborgen agenda heeft natuurlijk invloed op Van 't Spijkers historische behandeling van het doperse fenomeen. Het is bovendien niet duidelijk met wie de auteur nu onderweg in gesprek is of wil zijn.

Eerst kort even de opzet van het boek. Na een historische schets van de relatie tussen Dopers en Gereformeerden in de reformatietijd (hfdst.1), neemt Van 't Spijker het godsdienstgesprek tussen Gereformeerden (Menso Alting) en Vlaamse Mennonieten (Peter van Ceulen) te Emden (1578) als uitgangspunt voor de theologische bepaling van de gereformeerde en doperse conceptie van reformatie, respectievelijk: a) de hervorming van zowel kerk als samenleving en b) het herstel (restitutie) van de apostolische gemeente die zich in heiligheid van de samenleving onderscheidt (hfdst. 2). De systematische behandeling van de verschillen volgt dan in drie hoofdstukken die afzonderlijk een gezichtspunt behandelen en actualiseren: 'het religieuze beginsel' (hfdst.4), 'kerk, gemeente, groep' (hfdst.5) en 'kerk en samenleving' (hfdst.6). In het afsluitende hoofdstuk problematiseert de auteur de kloof tussen de zestiende en onze eeuw: wat is de plaats en opdracht van de gereformeerde traditie en haar verhouding tot de doperse traditie in een sterk geseculariseerde samenleving, waarin alle Christenen opnieuw tot 'vreemdelingen en bijwoners' zijn geworden?

Bij de historische bepaling van de relatie tussen Gereformeerden en Dopers zou misschien ook de vraag aan de orde hebben moeten komen in hoeverre, met name bij de Dopers maar niet minder bij de Calvinisten, de latere ontwikkeling en consolidatie van hun reformatiestreven in overeenstemming is met de oorspronkelijke intentie. Latere historische fixaties van reformatorische bewegingen, i.c. de doperse en gereformeerde, fungeren mijns inziens te zeer als statische concepten. Om daartussen een eigentijds gesprek te organiseren lijkt me niet eenvoudig. Ik beperk me hier tot het maken van een paar opmerkingen over de visie van de auteur op wat 'dopers' is.

Van 't Spijker leunt sterk op de in de Amerikaanse doperse geschiedschrijving (Bender; Friedmann) ingeburgerde normatieve visie op wat 'het eigenlijke Doperdom' is: scheiding kerk en staat; gemeente als geweldloze, broederlijke liefdesgemeenschap; geloof als ethiek. Dat is een idealisering van de doperse beweging na de Boerenoorlog en na de doperse pogingen tot stadsreformaties (bijv. van Zürich (Grebel), van Nikolsburg (Hubmaier); en waarom van Munster gezwezen?). Men heeft zodoende ook te weinig oog voor de aanvankelijke pluriformiteit: de doperse beweging in de Lage Landen heeft een andere voedingsbodem dan die in bijv. Duitsland of Zwitserland. De door de vervolgingen en apocalyptische verwachtingen versterkte drang tot afzondering van de vijandige en onreine wereld, wordt in deze opvatting veel te veel tot een dopers principe gemaakt.

Deze geijkte interpretatie doet eveneens te weinig recht aan de oorspronkelijk sterk theocratische trekken van de doperse beweging: zowel kerk, samenleving als overheid werden opgeroepen tot een geheiligd leven conform de 'evangelische wet'. De ervaring dat de tijd kort was, maakte die oproep nog des te dringender. Het scherpe dualisme tussen het wereldlijk en geestelijk regiment, de afkeer van geweld en het overheidszwaard hebben historisch gezien alles te maken met het echec van de Boerenoorlog en van het Munsters experiment enerzijds, en met de afkeer van een zog. christelijke overheid die in geloofszaken de ware vromen te vuur en te zwaard vervolgde anderzijds. In de Nederlanden zien we dan ook dat juist aan de vooravond van de Opstand de Dopers de weerloosheid tot een uitgesproken beginsel maakten, om te voorkomen dat ze geïdentificeerd zouden worden met de gewelddadige Gereformeerden. Zij hadden in het recente verleden hun les al geleerd en bij herlezing van de Schriften de weerloze Christus herontdekt als bron en richtingwijzer voor het waarlijk gereformeerde, christelijke leven. Zij die zich zelf aanvankelijk 'Bondgenoten' genoemd hadden distantieerden zich thans, Munster gedachtig, van oudtestamentisch gefundeerde theocratische idealen in gereformeerde kring. Maar zonder steun van overheden konden ze hun puriteinse reformatiepogingen van de gehele samenleving wel vergeten.

De Dopers werden zo ook door de omstandigheden - en niet alleen door eigen keuze - in het isolement gedrongen. Later heeft men van deze nood een deugd gemaakt (ook in theologisch opzicht!) en is men deze afgezonderde gemeenten als de voorlopers van de 'Free Church' traditie gaan beschouwen. Van een bewuste poging bij de Dopers om een eind te maken aan het 'Corpus Christianum' in de vroege reformatietijd vind ik, in de Nederlanden althans, weinig bewijs. Niet de 'staatsgodsdienst' als zodanig wordt onder kritiek gesteld, maar de christelijke overheden die niet aan hun hoge roeping beantwoordden, eigen belang voor algemeen belang lieten gelden, niet openlijk voor de heiliging van kerk en samenleving kozen en de reformatorische gelovigen vervolgden. In dat opzicht verschilden de Dopers niet van andere reformatorische Christenen van hun tijd. De opdracht van de overheid (Rom. 13) hebben ze nooit aangevochten, wat ook het sterk polemische (Munster! Maar daar waren de Dopers zelf overheid geworden, zoals de Gereformeerden in Genève!) art. 36 van de NGB mag beweren.

Maar dat er tussen de Dopers en Gereformeerden verschillen bestaan is duidelijk, ook al zijn die historisch gezien niet zo groot als Van 't Spijker in kort bestek kan schetsen. Het onderscheid komt inderdaad pas werkelijk aan het licht, wanneer men beider theologie beschouwt. En een beter leidsman in deze dan de auteur kan men zich moeilijk wensen. Hij blijft niet in een uiterlijke beoordeling van kenmerken en eigenaardigheden steken. Achter de afwijzing van de kinderdoop ligt een andere opvatting over de gemeente als heilig en

gehoorzaam volk. Maar ook deze ecclesiologie is niet te verklaren zonder een bepaalde visie op de wijze waarop Gods heil in deze wereld doorwerkt. De Dopers bleven, vanuit een meer traditioneel dan reformatorisch genadebegrip, een tegenstelling maken tussen schepping en genade, tussen natuur en genade.

Genade is in de eerste plaats een kracht die mensen heiligt: 'enabling grace'. De radicale christocentrische bepaling van de genade zoals die bij Luther en Calvijn te vinden is ontbreekt bij de Dopers. Zij zijn meer erfgenamen van het katholieke heiligingsstreven, vandaar dat hun radicaliteit ook veel verwantschap vertoont met ascetische en monastieke bewegingen van voorreformatorische tijden. De Gereformeerden beklemtonen, veel paulinischer, dat de genade een zaak van toerekening is, dat de rechtvaardiging niet in de heiliging opgaat en dat de eigenlijke tegenstelling tussen God en mens bestaat in genade en zonde.

Terecht rekent Van 't Spijker af met ingesleten opvattingen dat de Dopers de Geest boven het Woord stellen, dus spiritualisten zijn; dat ze de macht der zonde niet kennen of de vrije wil gronden op de natuurlijke vermogens van de mens na de val. Maar ook dan zijn Dopers nog niet Gereformeerden geworden, hoe ernstig beide partijen oorspronkelijk ook de tucht opvatten als een kenmerk van de ware gemeente. In de doperse geloofsopvatting neemt de gehoorzaamheid een grotere plaats in; de rechtvaardiging geschiedt op grond van geloof in liefde werkende. De nieuwigheid van het wedergeboren leven is sterk ethisch van karakter. Door de nadruk op die nieuwigheid des levens, genormeerd door het Nieuwe Testament, wordt er over de eenheid van het verbond ook verschillend gedacht. Als de belofte geldt voor allen, wie zijn dan die 'allen' en wat is dan hun geloof? Kan de beklemtoning van Gods vrije verkiezende genade niet evengoed tot uitdrukking worden gebracht in de doop op belijdenis als in de kinderdoop? Ook over de vraag hoe de verantwoordelijkheid voor de maatschappij gestalte krijgt bestaat geen duidelijke overeenstemming. Kortom, er blijven genoeg verschilpunten over.

Waarom durven we ze eigenlijk geen strijdpunten te noemen, wezenlijk als ze zijn voor de plaatsbepaling van het christelijk geloof in onze geseculariseerde samenleving? Waarom kiezen we niet, gezien het feit dat het voortbestaan van de kerk en de waarde van de reformatorische theologie op het spel staat, bewust voor een indringend gesprek over de waarheid? Dat zou ik liever zien, dan wanneer Dopers en Gereformeerden zich slechts tot zo'n gesprek veroordeeld zouden voelen - uit berusting of als achterhoedeschermutseling terwijl de slag al verloren is. Wanneer Dopers en Gereformeerden nog door de Waarheid gegrepen zijn en die niet voor eigen waarheid uitgeven, moeten ze dit pittige gesprek onderweg niet uit de weg gaan. W. van 't Spijker heeft in ieder geval in zijn boek zorgvuldig, bekwaam en gewetensvol aangeduid waarover het gesprek zal moeten gaan.

Tenslotte nog een paar formele aanmerkingen. Michael Schlatter, moet zijn Sattler (blz. 31). I.p.v. 'in de zestiende eeuw' op blz. 111 zijn vermoedelijk Dopers in de zeventiende eeuw bedoeld. En waar kan ik in de literatuurlijst de vindplaats van het citaat van Friedmann (blz. 93) opzoeken? Hadden niet de gedrukte verslagen van de godsdienstgesprekken te Frankenthal en Leeuwarden als bronnen vermeld moeten worden, evenals de kritische uitgave van Rothmanns werken (vgl. blz. 81)? Volgens een briefje met errata, toegevoegd aan mijn uitgegeven inaugurele rede, dient daarin de zinsnede 'volkomen wereld' (blz. 11, r. 34) gelezen te worden als 'onvolkomen wereld'. Dat dit op blz. 106 eveneens op deze wijze gecorrigeerd dient te worden, daarover zijn we het toch wel eens?

Landsmeer

S. Voolstra

M.C. Postema, *Het spoor van Menno Simonsz' gedachten. Een verkenning van Menno Simonsz' opvattingen aangaande het christelijk geloof*. Kampen, J.H. Kok, 1986. ISBN 90 242 5319 5. 134 blz.

Het wordt al bijna traditie dat in een Menno Simons-herdenkingsjaar een boek over hem wordt uitgegeven. In 1936 verscheen de dissertatie van C. Krahn; in 1961 het bekende boek van H.W. Meihuizen. Thans, 450 jaar na zijn uitgang uit het pausdom, heeft de leraar der midden-zeeuwse Doopsgezinden zich tot spoorzoeker van Menno's gedachten gemaakt. In zijn 'Ter inleiding' verantwoordt ds M.C. Postema zijn opzet als volgt: 'Met deze studie werd niet beoogd een boek te publiceren voor vaklieden, maar voor iedereen. Daarom is niet gestreefd naar volledigheid, maar naar aandacht voor wat opvallend, essentieel of voor hedendaagse problematiek interessant of dienstig is. Hoofdzaak is de kennismaking met een man, die in zijn tijd een belangrijke drager van de doperse gedachten was.'

Dat hier geen sprake is van een nieuwe biografie blijkt reeds uit de weinig verse 'Hors d'oeuvre: Het leven van Menno Simonsz in vogelvlucht'. Dat de auteur niet voor vaklieden schrijft, hoeft toch niet in te houden dat hij op zeer onnauwkeurige wijze alle gemeenplaatsen over Menno's leven moet herhalen? Heeft niet 'iedereen' - juist de niet-vakman - recht op correcte informatie die in de literaturopgave verantwoord wordt? Het lijkt wel of er na 1961 niets substantieels over Menno Simons is gepubliceerd, als we de literatuurlijst raadplegen. (Zelfs de vermelde literatuur is onvolledig of incorrect. Ik noem maar iets: van het dispuut tussen Menno en Marten Mikron bestaat thans een geannoteerde uitgave die voor iedereen toegankelijk is (*Documenta Anabaptistica Neerlandica* III, bewerkt door W.F. Dankbaar). Meihuizens uitgave van het 'Funda-

mentboek' wordt niet vermeld. En is de 'leek' niet geïnteresseerd in een hertaling van Menno's 'Meditatie op de 25e Psalm', zoals in de *Doperse Stemmen* 2? Dat er geen exemplaar van het 'Antwoord van Gellius Faber' bestaat is weerlegd door C. Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496-1561)* (Neukirchen, 1973) 7, n. 11. Hoe wil men trouwens zonder van deze dissertatie kennis te nemen nog iets verantwoordt over Menno zeggen?)

Geen biografie dus, maar een speurtocht naar Menno's gedachten wil de auteur ons bieden. Juist die ideeën die een zweem van actualiteit vertonen, genieten zijn voorkeur. En dan gaat het vooral om de 'menniste maatschappijkritiek': de verwerping van geweld, doodstraf en gewetensdrang. Of meer op het gebied van de mikro-ethiek: de eenvoud, waarachtigheid en weerloosheid. Of om de eenheid van inzicht, spreken en doen. De historische vraag: waarom kwam Menno in de zestiende eeuw in zijn situatie tot zulke opvattingen en wat was de oorspronkelijke inhoud daarvan, wordt niet aangeroerd. Nu is, om met Paulus te spreken, alles geoorloofd, maar niet alles is nuttig. Er worden zodoende wat krenten uit de verder smakeloze pap gevist en zonder uitleg aan de twintigste-eeuwse lezer ter nuttiging opgedist. Op deze wijze kan men gemakkelijk Menno actueel maken zonder dat hij het is. Of wat erger is: totaal voorbij gaan aan wat hem werkelijk bezielde. Het spoor van Menno's gedachten loopt dan ook verdacht parallel aan die van de auteur. Nimmer kruisen de wegen elkaar. Van een kritische evaluatie van bijv. Menno's opvattingen over de gemeente, de christologie, de doop en het avondmaal is weinig sprake. En bespeuren we eens een tikkeltje kritiek, zoals bij de behandeling van de verhouding tussen Wet en Evangelie of van de tucht, dan treft die alleen de geestverwanten en niet wezenlijk de *auctor intellectualis* zelf.

Een hoofdlijn of perspectief ontbreekt; van enige rangorde en systematiek in Menno's gedachten is geen spoor. Maar juist door het ontbreken van deze zaken schiet het boek zijn doel, de belangstellende, niet-vakmatige lezer voor de gedachten van Menno Simons te interesseren, voorbij. Het letterlijk citeren van ellenlange passages uit de zeventiende-eeuwse uitgave van Menno's werken is bovendien weinig bevorderlijk voor een snel begrip bij de gemiddelde lezer. (Een kleinigheid: waarom steeds Menno Simonsz - en niet: Simonsz. of modern: Simons - geschreven, terwijl de correcte moderne en traditionele schrijfwijze der patronymica elders in het boek door elkaar worden gebruikt: resp. Obbe Philips en David Jorisz.?) Zo is Postema's bijdrage tot het Menno Simons-jaar 1986 niets meer dan een in barokke stijl gegoten gedateerd aantekeningen-schrift, waarin een oppervlakkige en onkritische lezing van Menno's *Opera Omnia* zijn neerslag heeft gevonden die meer onthult van de denkwereld van de twintigste-eeuwse lezer dan van de zestiende-eeuwse auteur. Maar om positief te eindigen: *Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas*. Wie anders heeft zich in

1986 bijverd om Menno Simons opnieuw onder de aandacht van een breed lezerspubliek te brengen?

Landsmeer

S. Voolstra

Boekaankondigingen

S.B.J. Zilverberg, *Dissidenten in de Gouden Eeuw*. Weesp, Fibula-Van Dishoeck, 1986. 92 p.

Het is een herdruk van Geloof en geweten in de zeventiende eeuw, in 1971 verschenen in de Fibulareeks, nr. 25. Geboden wordt een overzicht van de religieuze onderstromingen in de 17e eeuwse Nederlanden, dat als synopsis of eerste inleiding op verder onderzoek goede diensten kan bewijzen. Met het oog daarop is de bibliografie aangevuld met recentere studies.

P.V.

A.Fl.Gehlen, *Notariële akten uit de 17e en 18e eeuw*. Handleiding voor gebruikers. Zutphen, Walburgers, 1986. 192 p. (+ reg. en bibliografie). 39, 50.

Deze gids ten behoeve van onderzoek in 17e- en 18e-eeuwse notariële archieven is in eerste aanleg bestemd voor rechtshistorici, maar tevens van belang voor andere historici en/of genealogen. 26 verschillende akten zijn in facsimile weergegeven, met op de tegenoverliggende bladzijden de transcripties, zodat ook voor de oefening in het lezen van oud schrift het boek zijn dienst kan bewijzen. Drie bijlagen geven voorts informatie over de verschillende inventarissen en verdere literatuur daarover.

P.V.

Karel van Mander, *Bethlehem dat is het Broodhuys*. Uitgegeven door P.E.L. Verkuyl. Groningen, Wolters-Noordhoff/Bouma's Boekhuis, 1985.

Verkuyl geeft een uitvoerig geannoteerde teksteditie van Van Manders pas in 1613 voor het eerst in druk verschenen geestelijke liederen-cyclus, die in de Kerstnacht 'de Herderen by Bethlehem snachts hun Vee wakende singen met verlangen na de comste Christi'. De uitvoerige inleiding besteedt o.m. aandacht aan ontstaans-, druk- en waarderingsgeschiedenis, de soort en literaire tradities die eraan ten grondslag liggen. Zaken als de doperse signatuur, de functie van het bundeltje of het melodiegebruik ontbreken evenwel daarin.

P.V.

Kroniekje van een Ommelander boer in de zestiende eeuw. Uitgegeven door W. Bergsma en E.H. Waterbolk. Groningen, Wolters-Noordhoff/Forsten, 1986.

De kroniek van een anonieme, eigenerfde boer, geschreven tijdens zijn ballingschap in Oost-Friesland (ca. 1580-1595). Hij beschrijft wat een boer zoal bezighoudt, maar geeft tegelijk een beeld van de Tachtigjarige Oorlog in de Ommelanden, de stad en Oost-Friesland. Interessante achtergrondinformatie wordt verstrekt over Menno Simons, Dirk Philips en de door hen bekeerde pastoor Hugo Claeszen (later Adolf of Alef genoemd) die bemiddelde in de strijd om de echtmijding, Menno assisteerde bij een dispuut met de Gereformeerden te Weender, maar later afvallig werd en door hem in de ban werd gedaan wegens te vergaande gereformeerde sympathieën.

S.V.

W. Jonker, *Driehonderd jaar Doopsgezinden in 'Het Nieuwe Huys' (1687-1987)*, s.l. [Zaandam: Doopsgezinde Gemeente te Zaandam], s.a. [1986].

Ter gelegenheid van de herdenking van het 300-jarig bestaan van het kerkgebouw van de Doopsgezinde Gemeente te Zaandam, Westzijde 80 (het zog. Nieuwe Huys) heeft W. Jonker een beknopt overzicht samengesteld van de geschiedenis van de Doopsgezinden, in het bijzonder van de fusie der oorspronkelijke gemeenten in Zaandam. Het kan beschouwd worden als het 'up to date' maken van [S. Lootsma], *Het Nieuwe Huys, Friesch-Doopsgezinde Gemeente West-Zaandam* (Zaandam, 1937).

S.V.

Het dagverhaal van Aafje Gijsen (1773-1775). Toegelicht en van aantekeningen voorzien door J.W. van Sante. Wormerveer, Stichting Uitgeverij Noord-Holland, s.a. [1986].

Op zondag 14 december 1986 werd in een feestelijke samenkomst in de Verma-ning te Zaandam dit boek door de annotator aan de Doopsgezinde Gemeente aangeboden. Het geeft de tekst van een dagboek dat door de Zaandamse hout-handelaarsdochter Aafje Gijsen van 1773-1775 is bijgehouden. Dit 'dagverhaal' is belangrijk omdat het een goed beeld geeft van het samenlevingspatroon in de tweede helft van de achttiende eeuw in Zaandam, met name van de relaties tussen de Doopsgezinden. Ook in taalkundig opzicht heeft het waarde. De historicus J.W. van Sante heeft dit dagboek voorzien van een inleiding ('Handel en

wandel omstreeks 1750-1780', 'Het geslacht Gijsen, de familie- en kennissenkring' en 'Iets over het dagboek') en een nabeschouwing ('Hoe het verder met hen ging'). Maar ook de aantekeningen bij de tekst bevatten een schat van informatie over lokale en regionale geschiedenis, geografie, genealogie en het doopsgezind gemeenteleven. Een uitvoerig register maakt het werk goed toegankelijk. Het is rijk geïllustreerd en op een aan de inhoud waardige wijze uitgegeven. Deze uitgave mag met recht het evenement van het jaar genoemd worden.

S.V.

Mededelingen

1987 Vondeljaar

Naar aanleiding van de geboorte van Joost van den Vondel op 17 november 1587, vinden er dit jaar tal van herdenkingsactiviteiten plaats, die hier worden opgesomd voor zover de gegevens daarover bekend zijn. In november zal er in het Vlaams Cultureel Centrum, de Brakke Grond, te Amsterdam een colloquium gehouden worden rondom Vondels *Gysbreght*, het drama dat precies 350 jaar geleden het licht zag. Voordrachten zijn te verwachten van mevr. M.B. Smits-Veldt en de heren B. Albach, K. Porteman en D. Carasso. De Universiteitsbibliotheek van Amsterdam treft voorbereidingen voor een tentoonstelling over werken van Vondel uit eigen bezit. Tevens wordt er gewerkt aan een catalogus/bibliografie van alle Vondeldrukken uit de UB-collectie. Reeds verschenen is een kloekke herdruk van de Verwey-editie van Vondels *Volledige dichtwerken en oorspronkelijk proza*, bezorgd door M.B. Smits-Veldt en M. Spies. Laatstgenoemde brengt samen met K. Bruyn uit *Vondel vocaal*: liederen van Vondel in modern Nederlands voorzien van (meerstemmige) muzieknotatie. Als uitgave van de Kon. Ned. Akademie v. Wetensch. verschijnt in de reeks van M. Spies, *Twee gedichten over de Zeevaart* (2 dln.), een uitvoerig ingeleide en geannoteerde teksteditie van Vondels *Hymnus* en *Het Lof der Zeevaart* (daterend uit zijn doopsgezinde periode). Het *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* zal een special wijden aan Vondel, met bijdragen van overwegend jonge, aankomende onderzoekers. Naar verluidt bestaan bij zowel de N.O.S. als de Stadschouwburg in Amsterdam plannen voor programma's rondom Vondel. Zelfs een in België gebrouwen Vondel-bier lijkt de memorie aan de Amsterdamse poëet te helpen versterken!

P.V.

Erratum

In de portrettengalerij van docenten aan het Doopsgezind Seminarie, opgenomen in de *Doopsgezinde Bijdragen* 11 (1985), is bij de naam van Heere Oosterbaan (1736-1807) abusievelijk een portret afgedrukt van Galenus Abrahams de Haan. De afbeelding van Heere Oosterbaan zal in de *Doopsgezinde Bijdragen* 14 (1988) toegevoegd worden aan het afsluitende artikel over de geschiedenis van het Doopsgezind Seminarie van de hand van mevr. dr J.M. Welcker.

Verenigingsnieuws

Verslag van de drieëntwintigste bijeenkomst op 13 april 1985

De bijeenkomst werd gehouden in het Doopsgezind Broederschapshuis te Elspeet. Aanwezig waren 80 leden en belangstellenden.

Archiefonderzoek als basis voor historisch onderzoek in gemeenten en families stond centraal. Br. S. Groenveld (Hoofddorp) maakte aan de hand van archiefstukken uit het archief van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam de aanwezigen wegwijs in archiefonderzoek.

Mevr. M. van Leeuwen-Canneman van het Centraal Register van Particuliere Archieven te Den Haag sprak vervolgens over de registratie van particuliere archieven, in het bijzonder van kerkelijke archieven.

De broeders C.P. Hoekema (Heerenveen), C. Nielsen (Midlum) en Th.B. Roep (Alkmaar) verhaalden van hun archiefonderzoek, waarbij zowel de knelpunten als de resultaten ter sprake kwamen.

Verslag van de vierentwintigste bijeenkomst op 2 november 1985

De bijeenkomst werd gehouden in de Doopsgezinde Kerk te De Rijp. Aanwezig waren 125 leden en belangstellenden.

Dr. A.Th. van Deursen, hoogleraar geschiedenis aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, sprak over het kerkelijk leven in Graft en De Rijp in de 17e eeuw. Hij besteedde onder meer aandacht aan het 'Rijper Liedboekje' uit 1627 en de prekenbundel 'De Rijper Zeepostil', die Engel van Dooregeest voor de doopsgezinden op de visserijsschepen had geschreven. In De Rijp is Adriaen Leeghwater geboren, de ontwerper van inpolderingen en molenbouwer. Verder behartigt de Rijper Sociëteit al eeuwen de belangen van de Noordhollandse Doopsgezinde Gemeenten.

Na een lunch in Het Wapen van Munster (!) werd 's middags het dorp bekeken: Grote Kerk, Raadhuis, Rijper Museum 'In 't Houten Huys' en de Oudheidkamer Jan Boon.

Verslag van de vijftiengste bijeenkomst op 19 april 1986

De bijeenkomst vond plaats in de Singelkerk te Amsterdam. Aanwezig waren 120 leden en belangstellenden.

De herdenking van 'Menno's uytgang uyt het Pausdom' in 1536 vormde de aanleiding om de eigen traditie door andermans ogen te bekijken. Drs. P.J.A. Nissen, als ZWO-onderzoeker verbonden aan de Katholieke Theologische Hogeschool Amsterdam, sprak over rooms-katholieke reacties op de geloofskeuze van Menno Simons. Daarbij betoogde hij onder meer dat binnen de RK Kerk het beeld over de Dopers verandert. Eeuwenlang werd dit beeld bepaald door de felle confrontatie in de 16e eeuw, die aan ruim 2.000 Dopers het leven heeft gekost. In het oecumenisch gesprek van de laatste jaren is aan rk zijde het inzicht gegroeid dat veel 'waanvoorstellingen' over de Dopers het gevolg waren van de 16e-eeuwse polemieken. (Over dezelfde materie heeft Nissen een artikel geschreven, onder de titel: 'Katholieken en Dopers: van polemieken naar gesprek?', *Kosmos + Oecumene*, 20e jg., nr. 9/10 (1986) 300-307.)

Mevrouw Marja Keyser, werkzaam op de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam, hield een inleiding over de drukkers en uitgevers van Menno Simons.

Vervolgens vond de aanbieding van Doperse Stemmen 6 plaats: *Uyt Babel ghevloeden, in Jeruzalem ghetogen. Menno Simons' verlichting, bekering en beroeping*, vertaald en ingeleid door W. Bergsma en S. Voolstra.

De bijeenkomst werd besloten met een wijdingswoord door br. Joh. van der Meer, een der predikanten bij de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam.

Verslag van de zesentwintigste bijeenkomst op 27 september 1986

De bijeenkomst werd gehouden in de Doopsgezinde Kerk te Middelstum. Aanwezig waren 80 leden en belangstellenden.

Na koffie en Grunneger kouke sprak dr. W. Bergsma, lid van de redactiecommissie van de DHK en als historicus verbonden aan de Fryske Akademy te Leeuwarden. Hij verving br. P. Coolman (Haren), die wegens ziekte was verhinderd. De Ommelanden waren in de 16e eeuw dankzij de laksheid van de overheid een toevluchtsoord voor Dopers en Spiritualisten. Verder voelden vrij veel edelen zich tot de Dopers aangetrokken. De werfkracht van de Dopers blijkt uit het feit dat in Friesland omstreeks het midden van de 16e eeuw een kwart van de bevolking Doopsgezind was en uit de indrukwekkende doopactiviteiten van Leenaert Bouwens: tussen 1551 en 1582 zou hij meer dan 10.000 mensen hebben gedoopt.

's Middags werd het Groninger Hogeland per bus bereisd. De rit ging langs de boerderij Melkema, het 'stamslot' van de familie Huizinga, bij Middelstum, en verder via Westerend, Uithuizen en Zijldijk naar Sappemeer. Na een korte inleiding over de geschiedenis van de Doopsgezinde Gemeente en orgelspel beëindigde ds. M. de Winter de bijeenkomst met een wijdingswoord.

D.V.

Financieel overzicht 1985

Rekening van baten en lasten

BATEN

Contributies en donaties	f 19.392
Opbrengst publikaties	f 3.460
Collecten en giften	f 165
Rente	f 142
Nadelig saldo	f 5.967
	<u>f 29.126</u>

LASTEN

Kosten publikaties	f 22.666*
Kosten bijeenkomsten	f 92
Verzend- en portokosten	f 4.577
Algemene kosten	f 1.791
	<u>f 29.126</u>

* kosten 714 ex. Doopsgezinde Bijdragen 11 (1985)	f 26.666
af: subsidie A.D.S. voor 1984 en 1985	<u>f 4.000</u>
	<u>f 22.666</u>

Balans per 31 december

AKTIVA

Voorraad publikaties	f 1.000
Kas, bank en giro	f 22.992
Te ontvangen bedragen	<u>f 4.000</u>
	<u>f 27.992</u>

PASSIVA

Kapitaal	f 750
Voordelig resultaat t/m 1985	<u>f 62</u>
	f 812
Te betalen bedragen	<u>f 27.180</u>
	<u>f 27.992</u>

G.A. Posthumus, penningmeester

ISBN 90 70164 876