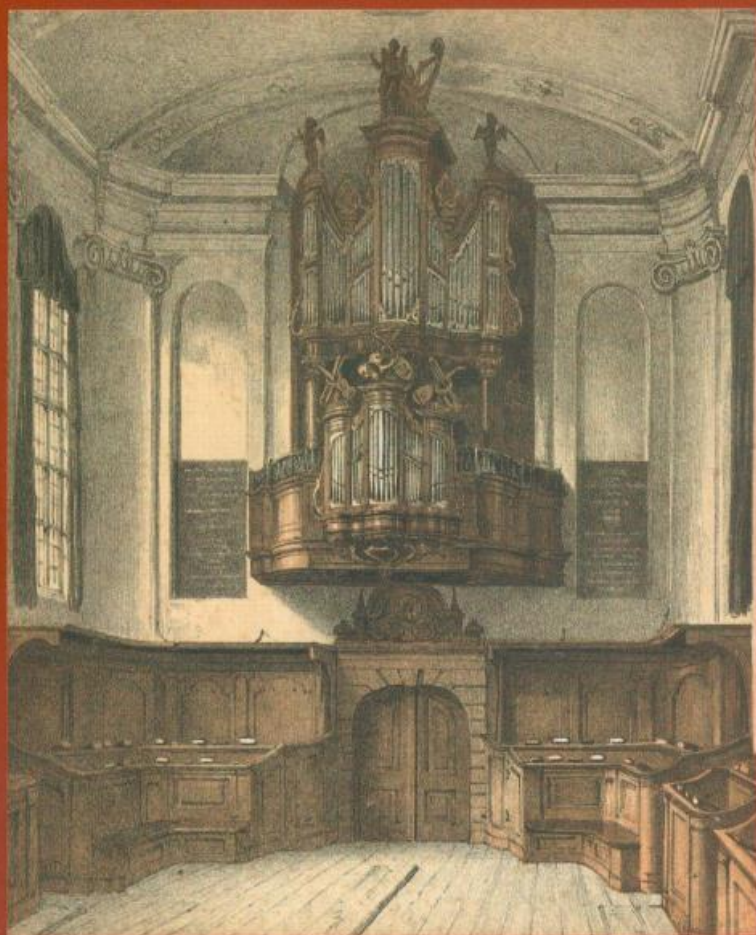


Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks 19 (1993)



Doopsgezinde Bijdragen
nieuwe reeks nummer 19

verzameld door
de redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring

W. Bergsma

J. Brüsewitz

G.A.C. van der Lem

B. Rademaker – Helfferich

P. Visser (voorz.)

S. Voolstra (secr.)

S. Zijlstra

uitgegeven door de
Doopsgezinde Historische Kring
Singel 452, 1017 AW AMSTERDAM

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks nummer 19



Doopsgezinde Historische Kring

Amsterdam

1993

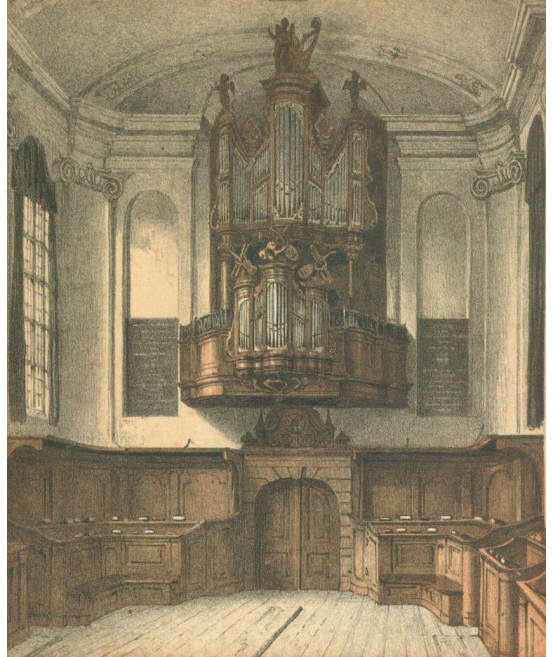
Omslagillustratie: ingekleurde
potloodtekening (reproductie), 7 x 21,5 cm,
Doopsgezind Documentatiecentrum, UB,
Amsterdam, door onbekende tekenaar
Afgebeeld:

Het interieur met gezicht op het orgel van
de doopsgezinde kerk aan de St.
Laurensstraat 59 te Rotterdam

Explicatie van de omslagillustratie:

De afgebeelde doopsgezinde kerk werd op
28 mei 1775 ingewijd en ging bij het
bombardement op Rotterdam
op 14 mei 1940 volledig verloren.
De historicus Jan Romein (1893-1962)
werd in deze kerk in 1913 door ds F.
Dykema gedoopt op persoonlijke
belijdenis des geloofs en als lidmaat van de
Doopsgezinde Gemeente te Rotterdam
aangenomen.

Zie voor verdere bijzonderheden het
artikel van G.A.C. van der Lem: *'De
doopsgezinde Jan Romein (1893-1914).
Bronnen betreffende zijn religieuze
achtergrond en belijdenis'*, in deze
'Doopsgezinde Bijdragen'.



CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK

Doopsgezinde

Doopsgezinde Bijdragen [verz. door de redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring]
Nieuwe reeks 1 (1975) - ...
Amsterdam: Doopsgezinde Historische Kring
ISSN 0167-0441
Verschijnt jaarlijks
Bijdragen nr. 19 (1993)
Met lit. opg.
ISBN 90-6550-126-6
Trefw.: doopsgezinden; opstellen / bibliografie

© 1993 Doopsgezinde Historische Kring
Uitgever: Uitgeverij Verloren, Larenseweg 123, 1221 CL Hilversum
Eindredactie: S. Voolstra

Inhoud

	<i>Redactioneel</i>	7
S. Zijlstra	<i>De Reformatie als radicale breuk?</i>	9
B.J. Spruyt	<i>Laat-middeleeuwse ketterijen en de vroege hervorming in de Nederlanden.</i> <i>Cornelis Henricxz. Hoen en zijn Epistola christiana (1525)</i>	15
S. Voolstra	<i>Boetvaardigheid buiten de biechtstoel.</i> <i>De transformatie van het sacrament der boete in een evangelisch-doperse boetepraktijk</i>	29
L. Bogaers	<i>Dirck Weyman en de Reformatie in Utrecht.</i> <i>De religieuze gedrevenheid van een Utrechts glasmaker</i>	43
G.J.J. van Hiele	<i>'De duivel verzaken'.</i> <i>Onderzoek naar de doopleer van Bernhard Rothmann, Menno Simons en Dirk Philips</i>	53
B. Gregory	<i>Particuliere martelaarsbundels uit de late zestiende eeuw</i>	81
P. Visser	<i>Amischen in Nederland. Enkele haken en ogen van Zwitserse bergbewoners op sommige veengrond</i>	107
Th.B. Roep	<i>Simon Eikelenberg (1663-1738) en de Rijnsburger collegianten te Alkmaar</i>	131
G.A.C. van der Lem	<i>De doopsgezinde Jan Romein (1893-1914).</i> <i>Bronnen betreffende zijn religieuze achtergrond en belijdenis</i>	149
T. de Graaf & R. Nieuweboer	<i>De taal der Mennonieten in Siberië en hun relatie met Nederland</i>	175
Tekstuitgave	<i>Twee brieven van David Joris (ingeleid en geannoteerd door S. Zijlstra)</i>	191
Recensies		219
Signalementen		238

Mededelingen	253
Verenigingsnieuws	262
Adressen auteurs	266

Redactioneel

De doperse reformatiepogingen leidden tot een breuk met de katholieke kerk. In de jaren dertig van de zestiende eeuw brachten profetische leiders een schare van gelovigen bijeen die zich 'bondgenoten' noemden en die, door een aan de bijbel ontleende volkomen vroomheid, aan het naderende Gericht hoopten te ontkomen. In welk opzicht mag hun reformatiestreven origineel genoemd worden? Bestaat er niet tevens een grote verwantschap met de kritische geluiden tegen clerus en sacramenten die al eerder werden gehoord? Kan de doperse beweging op alle terreinen als een radicale reformatie bestempeld worden? Deze vragen, betreffende de continuïteit en discontinuïteit van het doperdom met de katholieke traditie en vroomheidspraktijk, vormen het uitgangspunt van de eerste drie bijdragen in deze bundel. Ondanks alle overeenkomsten met de katholieke traditie bespeurt S. Zijlstra toch twee breuken. De eerste behelst de doperse invulling van de reformatorische vervanging van de cyclus zonde-boete-genade door de eenmalige rechtvaardiging door het geloof. De andere betreft de ecclesiologie en de daaruit resulterende scheiding van kerk en staat. Aan de doperse kritiek op de praktijk van de kinderdoop ging de afwijzing van een magisch verstane avondmaalsleer vooraf. Cornelis Henricxz. Hoen en zijn *Epistola christiana* (1525) vormen, volgens B.J. Spruyt, een belangrijke schakel tussen de wycliffitische en hussitische dissidente tradities en de radicale reformatie. S. Voolstra werkt vervolgens uit op welke wijze de dopers het traditionele boetesacrament transformeerden in een evangelische boetepraktijk.

De geschiedenis van de Nederlandse doopsgezinden in de zestiende eeuw is in deze bundel niet onderbelicht. Mw L. Bogaers werpt met het haar biografische schets van de aanvankelijk doperse, maar later calvinistische, Utrechtse glazenier Dirck Weyman, licht op de (dis-)continuïteit van het verzet tegen de traditionele kerk en haar verdedigers. Naast de hierboven genoemde bijdragen, waarin de kritiek op de sacramenten van avondmaal en boete uitgebreid aan de orde komt, kan een behandeling van de doperse doopopvatting niet ontbreken. G.J.J. van Hiele laat zijn afscheid van de redactie gepaard gaan met een bijdrage waarin hij de doopleer van de 'doperse kerkvaders' Bernhard Rothmann, Menno Simons en Dirk Philips met elkaar vergelijkt. De actualisering van zijn exposé kan wel eens deining in de stille doopsgezinde vijver veroorzaken... B. Gregory geeft bij zijn beschrijving van een vijftal laat-zestiende-eeuwse martelaarsbundels aan, dat bij de bepaling van de selectiecriteria die bij de opname van de martelaarsgetuigenissen gehanteerd werden, de doperse partijgeschillen uit die dagen een belangrijke rol speelden.

In 1993 wordt de splitsing herdacht tussen de doperse oudsten Jakob Amman en Hans Reist, die in maart 1693 in Zwitserland plaats vond. De volgelingen van Amman in Noord-Amerika, Amishen geheten, blijven in onze tijd, o.a. door televisieprogramma's en filmproducties, beeldbepalend voor de traditionele vleugel van

het anabaptisme. P. Visser brengt interessante feiten aan het licht in zijn bijdrage over de verhouding van de Amishen en de Nederlandse doopsgezinden. In de overgang van de zestiende naar de zeventiende eeuw hebben de Rijnsburgse collegianten aantrekkingskracht uitgeoefend op doopsgezinden en remonstranten. Th. B. Roep corrigeert in zijn bijdrage over de Alkmaarse collegiant Simon Eikelenberg (1663-1738) de vigerende opvatting, dat de collegianten – althans die in de provinciesteden woonden – tot de intellectuele voorhoede behoorden. De Huizinga-biograaf en het nieuwe redactielid van de *Doopsgezinde Bijdragen*, G.A.C. van der Lem, bezorgt de uitgave van de geloofsbelijdenis waarop Jan Romein (1893-1962) in 1913 in de doopsgezinde kerk te Rotterdam gedoopt werd. Hij voorziet deze door J. Trapman getraceerde belijdenis van een uitvoerige inleiding, waarin de doopsgezinde achtergrond van deze historicus wordt beschreven. Mede door de IKON-productie: 'Het dorp dat "Geen geluk" heet', handelend over de mennonietengemeenschap in het Siberische Neudachino, is er nieuwe belangstelling gewekt voor de Nederduitse herkomst en taal (het 'plautdietsch') van vele mennonieten in de voormalige USSR. 'Moedertaal' en 'moederland' spelen een grote rol bij het behoud van de identiteit van dergelijke gemeenschappen. T. de Graaf en R. Nieuweboer gaan in hun artikel in op de oorsprong van het 'plautdietsch', de relatie met het Nederlands, de Nederlandse dialecten en het Fries.

In de collectie handschriften van de Provinciale Bibliotheek van Friesland te Leeuwarden bevinden zich enkele afschriften van brieven uit de tweede helft van de jaren '30 van de zestiende eeuw, van de Delftse doper David Joris (1501-1556). Deze twee brieven worden, voorzien van een inleiding en van aantekeningen, uitgegeven door S. Zijlstra. We vinden daarin een verdediging door David Joris van sommige van zijn denkbbeelden die bij anti- en sympathisant vragen opriepen. In de rubrieken 'Recensies' en 'Signalementen' wordt de lezer geattendeerd op actuele publicaties die voor de bestudering van de doopsgezinde geschiedenis van belang zijn. Dat daarvoor een groeiende belangstelling bestaat, binnen en buiten de doopsgezinde kring, kunt u lezen in de mededelingen van de conservator van de Doopsgezinde Bibliotheek (UB Amsterdam) en kunt u opmaken uit de constante toename van het ledental van de Doopsgezinde Historische Kring. Deze bloei is mede te danken aan de jarenlange inzet van D. Visser die dit jaar zijn redactielidmaatschap beëindigde. Moge ook deze bundel bijdragen tot vermeerdering van de kennis van de doopsgezinde geschiedenis. Ook het bezit van deze kennis heeft twee voordelen: men oordeelt minder en men oordeelt beter.

S. Voolstra

De Reformatie als een radicale breuk?

Inleiding

Het probleem van discontinuïteit of continuïteit tussen de tijd voor de Reformatie oftewel de tijd voor ca. 1520 en die daarna heeft reeds lang de gemoederen bezig gehouden. In de tijd zelf werd de continuïteit benadrukt: ketterse ideeën werden door de katholieke kerk (en later ook door de protestantse kerken) gezien als een herleving van allerlei ketterijen uit de tijd van de vroege kerk, waarmee men meende afgerekend te hebben. Ook werden soms allerlei afwijkende opvattingen uit de Middeleeuwen (Hus, Wyclif) met de nieuwe ideeën in verband gebracht.

Op hun beurt zagen de ketters zichzelf niet als herleving van de oud-christelijke ketterijen, maar meenden zij dat ze juist het zuivere geloof herstelden dat in de tijd van de apostelen en kort daarna beleden, maar door de katholieke kerk die het van allerlei franjes en bedenksels had voorzien, gecorrumpeerd was, waardoor het tot afgoderij verworpen was. Dit teruggrijpen op de traditie van de vroege kerk gaf de nieuwe beweging een zekere legitimiteit, die zij ook wel nodig had, want zij keerde zich immers tegen een door de eeuwen gesanctioneerd systeem.

De tijdgenoten zagen dus vooral continuïteit, in goede of in slechte zin, zij het dan niet met een direct voorafgaande periode, maar met het vroege Christendom. Schrijvers uit later tijd hebben ook naar continuïteit gezocht en vonden allerlei voorlopers van de Hervorming in de vorm van de Hussieten en de Lollarden¹ of de aanhangers van de Moderne Devotie², maar een al te rechtstreeks verband werd meestal niet gelegd. In recentere studies zijn deze voorlopers steeds meer op de achtergrond geraakt en wordt het unieke van de Reformatie en de breuk met vroeger tijden benadrukt. Enkele titels van boeken of hoofdstukken uit boeken benadrukken de discontinuïteit. Oberman spreekt van de 'Dawn of a New Era'³, Cornelius Krahn van de 'Dawn of a New Day'⁴, Williams van de 'Radical Reformation'⁵, Van Dülmen van 'Reformation als Revolution'⁶, marxistische historici van

1 J. Lindenboom, *Stiefkinderen van het Christendom* (Den Haag, 1929) 111.

2 W.J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Haarlem, 1961) 24-26.

3 H.A. Oberman, *The Dawn of the Reformation* (Edinburgh, 1986).

4 C. Krahn, *Dutch Anabaptism. Origin, Spread, Life and Thought (1450-1600)* (Den Haag, 1968) 21.

5 G.H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1975).

6 R. van Dülmen, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation* (München, 1977).

de 'frühbürgerliche Revolution'⁷, allemaal titels die met name wat betreft de Radicale Reformatie een breuk suggereren. In dit bestek willen we nagaan in hoeverre de Reformatie inderdaad een breuk met de voorgaande periode betekende. Wij zullen ons hierbij grotendeels beperken tot de situatie in de Nederlanden in de eerste helft van de zestiende eeuw.

1. De jaren '20

Voor degenen die in de zestiende eeuw leefden was het geloof van groot belang en was de religie middels de katholieke kerk en haar religieuze inrichtingen prominent aanwezig in de maatschappij. Men was ervan overtuigd dat het juiste geloof uiteindelijk leidde tot het eeuwige leven, terwijl het verkeerde geloof in de eeuwige verdoemenis resulteerde. Geuit werd dit geloof in en via de kerk: via deze instantie alleen kon men de begeerde zaligheid en de genade Gods verwerven (de mystieke ervaring laten wij hier buiten beschouwing). Gedurende de middeleeuwen had de kerk wel te maken gehad met ketterse stromingen, maar deze groepen hadden meestal maar een beperkte aanhang verworven en waren door middel van zware vervolgingen het zwijgen opgelegd. Nog in 1521 meende de pauselijke nuntius Aleander dat met de executie van een zestal ketteren de zaak der Hervorming wel ongedaan te maken zou zijn.

De katholieke kerk stond aan het begin van de 16e eeuw dan nog overeind als de enige kerk in West-Europa, het betekende niet dat al haar daden kritiekloos aanvaard werden. Er was kritiek op de zware financiële lasten die de kerk de mensen oplegde, op de levenswijze van priesters en prelaten, op de geldstromen naar Rome. Geuit werden deze zaken vooral in anticlericale opmerkingen en spotternijen. Al deze kritiek tastte echter de fundamenten van de katholieke kerk niet aan.

Rond 1520 echter onderging het religieuze gevoel van leken en geestelijken een diepe verandering. De mensen hadden kennis genomen van de ideeën van Luther en de kritiek op de kerk en haar instellingen werd talrijker en algemener. Alastair Duke heeft in zijn gebundelde opstellen⁸ aangetoond dat de ideeën van Luther wijd verspreid waren onder den volke en uitvoerig bediscussieerd werden in kroegen en op straat. Een Engelse ambassadeur stelde in de jaren '20 ongetwijfeld overdreven vast dat tweederde van de Nederlanders met Luthers ideeën sympathiseerde.

De fundamentele verandering was wel dat de cyclus, zoals die in de middeleeuwse kerk bestond, van zonde, confessie, absolutie, boete, genade en nieuwe zonde

7 A. Friesen, H.J. Goertz, eds., *Thomas Müntzer* (Darmstadt, 1978) 468.

8 A. Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries* (Londen, Ronceverte, 1990) 15, 29.

doorbroken werd. Deze cyclus was volgens Cameron⁹ essentieel voor de middeleeuwse religiositeit. Enerzijds gaf deze cyclus het volk geruststelling ten aanzien van de vergeving van de zonden, anderzijds knaagde ook de twijfel of de cyclus wel voldoende was voor het verkrijgen van de zaligheid. De Reformatie verbrak deze cyclus. Voortaan was de eenmalige justificatie via Christus voldoende. Dit is misschien wel de belangrijkste breuk tussen de tijd voor en die na de Reformatie.

Een aantal aspecten van de katholieke eredienst en de paraferalia erom heen werden vooral geattaqueerd: zij waren vanwege de veranderde visie op de justificatie overbodig en de kerk die desondanks daaraan wilde vasthouden werd de 'ecclesia malignitatum' (kerk der gierigheden).

1. De kwestie van de Mis. Het sola fide-principe dat inhield dat de genade via de Schrift en Christus voor iedereen toegankelijk was, had repercussies voor de sacramenten als genademiddel, die door de katholieke kerk hogelijk aangeprezen werden. Zij verloren goeddeels hun betekenis. Hierbij brak men dus met de traditie. Wij vinden in de verhalen van de sacramentariërs uit de jaren '20 diverse verwijzingen hiernaar. Het citeren van bijbelteksten als: 'God woont niet in tempels gemaakt door mensen', waarmee de hostie bedoeld werd, of: 'Jezus zit ter rechterhand Gods', duiden erop dat de bijbel goed bestudeerd werd. Tevens meenden de bijbellezers dat de kerk weinig gelijkenis had met dat wat in de Schrift geleerd werd aangaande de gemeenschap van de gelovigen of de ideeën die men omtrent het Koninkrijk Gods had. De kloof daartussen bleek groot te zijn. Er ontstond door Luthers benadrukken van het 'sola fide' en 'sola scriptura' een grote belangstelling voor de bron, in casu de bijbel: tussen 1520 en 1540 verschenen er wel 38 vertaalde edities van het Nieuwe Testament, terwijl de produktie van de bloemlezingen uit bijbel en andere religieuze geschriften vrijwel stil kwam te liggen. De indruk die het zelfstandig lezen en bestuderen van de bijbel maakte was vaak groot: Menno Simons, die naar eigen zeggen de bijbel lange tijd niet in handen durfde te nemen, ontdekte dat hij bedrogen was en verliet uiteindelijk de kerk.

2. De aflaatverkoop, een onderdeel van de cyclus zonde-boete-genade waarop de kritiek zich richtte, daalde sterk: afnames met 80 % zijn niet ongewoon. In zoverre uitte de onvrede zich in afkeer van het oude. Ook de bedevaarten tonen dezelfde achteruitgang.

3. De overheersende rol van de clerus was uitgespeeld. Luther propageerde het priesterschap aller gelovigen en maakte een clerus overbodig, ongewenst, ja zelf in strijd met de Schrift; want het geloof, het evangelie en de doop waren voldoende voor 's mensen zaligheid. De Reformatie achtte ook de leken geschikt om de doctrines van het geloof te beoordelen, hetgeen voordien voorbehouden was aan de religieuze, meestal universitair geschoolde elite. In navolging hiervan werd ook het

9 E. Cameron, *The European Reformation* (Cambridge, 1991).

monnikendom afgekeurd. Dat deze ideeën aansloegen blijkt wel uit de virtuele leegloop van de kloosters, die weinig aantrekkingskracht meer hadden. Het kloosterleven was geen veilige en betrouwbare weg meer tot de zaligheid zoals het voorheen het geval was.

4. De nadruk op ethische aspecten. Het doel van de hervormingsgezinden was het veroorzaken van een vernieuwing van het Christendom. De vernieuwingsbeweging had aanvankelijk het karakter van een hervormingsbeweging: men beoogde geen breuk met de kerk, maar wilde haar reformeren en zuiveren van allerlei insluipsels. Hieruit is de kritiek op de uiterlijke observanties, vooral op het monnikendom, het celibaat en het vasten te verklaren. De beweging, die meestal met de naam sacramentarisch wordt aangeduid – maar zoals Augustijn enkele jaren geleden betoogd heeft, meer een brede hervormingsbeweging was die onderdak bood aan vogels van diverse pluimage – raakte echter steeds verder los van de kerk, die uiteindelijk de ‘ecclesia malignitatum’ werd.

Het hervormingsstreven hoefde niet tot een breuk te leiden: de figuur van Erasmus bewijst het tegendeel: hij uitte scherpe kritiek op de kerk en riep op om tot de bronnen en de bijbel terug te gaan, maar de kerk kon zijns inziens hervormd worden. Menno Simons was reeds in de jaren '20 gaan twijfelen aan bepaalde leerstukken van de katholieke kerk, zoals de ‘praesentia realis’. Hij stond zelfs bekend als evangelisch priester, maar trad pas in 1536 uit die kerk en lange tijd heeft de groep van hervormingsgezinden, de ‘protestantiserenden’ zoals Woltjer hen genoemd heeft een belangrijke rol gespeeld.

2. Anabaptisme

De anabaptisten braken wel definitief met het concept van de traditionele kerk en stelden een nieuw concept daar tegenover. Zij maakten voor velen de oude vrees waar dat verandering in de religie ook verandering in de maatschappij betekende, veranderingen die uiteindelijk tot anarchie zouden leiden. Tekenend in dezen is dat vooral de stedelijke autoriteiten nauwelijks optraden tegen de sacramentariërs en de dopersen in het begin van de jaren '30. De houding van het stadsbestuur van Amsterdam is berucht. Dit veranderde na de bezetting van Munster en de aanslag van Amsterdam door de dopersen.

Nu trokken de dopersen inderdaad de meest vergaande consequenties met betrekking tot de verhouding kerk en maatschappij. Wilden de sacramentariërs alleen de misbruiken die in de kerk geslopen waren wegnemen en het geloof op een huns inziens zuivere manier belijden, en kwam Luther met zijn twee-rijken-leer, waarbij de mens ‘simul justus et peccator’ was en het maatschappelijk leven aan de overheid overgelaten werd omdat de ware gelovigen alleen aan God bekend waren – de dopersen wensten ook de maatschappij te betrekken in het veranderings-

proces. Volgens de dopersen sloot de gelovige door de volwassendoop een verbond met God en betekende de wedergeboorte tevens dat men zijn leven beterde. Dit tastte de gronden van de staat niet aan. Maar hierbij bleef het niet, want de anabaptisten verwierpen de scheiding tussen geestelijk en wereldlijk rijk, zoals Luther die bepleitte. Zij wensten een kerk van uitverkorenen en doorbraken hiermee de eenheid van staat en kerk. Hun radicaliteit lag dus vooral in de ecclesiologie. Hiermee was het gevaar geschapen van het ontstaan van een staat in een staat. Daar de dopersen ook het sacrament van de doop verwierpen, terwijl juist door de kinderdoop een ieder lid werd van de 'civitas christiana', vreesden velen voor onenigheid in de maatschappij en werd de beweging al snel verboden en onderdrukt.

Door allerlei oorzaken van politieke, economische en sociale aard, gecombineerd met chiliastische verwachtingen, leidde deze scheiding van gelovigen en ongelovigen ertoe dat in de Nederlanden de beweging in de jaren '30 radicaliseerde. Uiteindelijk werd een Godsrijk gesticht in Munster als alternatief voor de bestaande maatschappij. Weliswaar zwoeren de dopersen na het echec van Munster het gebruik van het geweld af, zij bleven zich afscheiden van de maatschappij en vormden vrije kerken, die in de Nederlanden onder de Republiek getolereerd werden.

Conclusie

Wij hebben tot nog toe vooral de verschillen tussen de tijd voor en na de jaren twintig van de zestiende eeuw belicht. Natuurlijk zijn er ook overeenkomsten aan te wijzen, vooral op theologisch gebied. Geen beweging bedenkt nu eenmaal een geheel nieuw begrippenapparaat, maar bouwt voort op het bestaande. De evangelischen, stelt Duke terecht, waren opgegroeid in de katholieke kerk en waren de erfgenamen van het middeleeuwse christendom. Het reorganiseren van dit apparaat en het aanvullen ervan met nieuwe elementen is gedurende de tijd der Reformatie dermate snel en diepgaand gegaan, dat we echter wel van een breuk mogen spelen.

De breuk lag mijns inziens op het gebied van de doctrine: de vervanging van de cyclus zonde-boete-genade door de eenmalige rechtvaardiging door het geloof, hetgeen een enorm scala aan aanpassingen en veranderingen in leer en praktijk van de middeleeuwse kerk betekende, zoals we gesignaleerd hebben. Een andere breuk werd vooral door de aanhangers van de Radicale Reformatie voorgestaan: zij wijzigden de bestaande ecclesiologische opvattingen en verbraken daarmee de eenheid van kerk en staat.

Laat-middeleeuwse ketterijen en de vroege hervorming in de Nederlanden

Cornelis Henricxz. Hoen en zijn *Epistola christiana* (1525)

In 1954 werd in Cambridge een leerstoel ingesteld voor de Engelse letterkunde gedurende de Middeleeuwen en Renaissance. De Oxfordse geleerde Clive Staples Lewis (1898-1963) was de eerste die het nieuwe ambt bekleedde. In zijn oratie sprak hij er zijn vreugde over uit dat, getuige de benaming van de hem toegekende leeropdracht, de traditionele opvatting dat er een wezenlijke tegenstelling tussen Middeleeuwen en Renaissance was, blijkbaar steeds minder houdbaar geacht werd. Hijzelf neigde er zelfs toe om de grens tussen beide perioden te beschouwen als een verzinsel uit de humanistische propaganda waardoor het historisch denken slechts op een dwaalspoor was gebracht. Met een citaat van George M. Trevelyan poneerde Lewis dat 'unlike dates, periods are not facts'. Hij vervolgde zijn betoog met de algemene constatering dat

the actual temporal process, as we meet it in our lives (and we meet it, in a strict sense, nowhere else) has no divisions, except perhaps those 'blessed barriers between day and day', our sleeps. Change is never complete, and change never ceases. Nothing is ever quite finished with; it may always begin over again. [...] And nothing is quite new; it was always somehow anticipated or prepared for. A seamless, formless continuity-in-mutability is the mode of our life.¹

Lewis had zijn ongelooft in de gangbare periodisering op provocerende wijze verwerkt in zijn meesterwerk *English Literature in the Sixteenth Century (Excluding Drama)* (1954), een boek dat ondanks de onverbloemde en eigenzinnige voorkeuren en aversies van de auteur alom lof en bewondering had geoogst. Maar Lewis' stokpaardje had natuurlijk ook ergernis gewekt. Een van zijn biografen verhaalt een ontmoeting tijdens een treinreis tussen Lewis en A.L. Rowse, een gerespecteerd *seiziémiste* en gedurende meer dan vijftig jaar fellow van All Souls. Lewis bedankte Rowse voor de vriendelijke recensie die deze kort daarvoor van het boek gepubliceerd had. Rowse greep de gelegenheid echter aan – 'now that I have got you in person' – om een aantal van zijn bedenkingen te uiten. De voornaamste daarvan betrof het feit dat Lewis het belang van de doorbraak van het humanisme onderschatte. 'Had not Lewis himself enormously benefited from the work begun by

¹ C.S. Lewis, 'De descriptione temporum', in C.S. Lewis, *Selected Literary Essays*, W. Hooper, ed. (Cambridge, 1969), pp. 1-14; het citaat op p. 2.

More and Erasmus, Sir John Cheke and others?’ Lewis gaf Rowse gelijk.²

En Rowse had ook gelijk. Toch is het goed om de nadruk die Lewis legde op de kunstmatigheid van de gebruikelijke periodisering regelmatig in herinnering te roepen. Zijn inzicht lijkt vanzelfsprekend en algemeen aanvaard. In de praktijk echter lijkt een waterdicht schot in ons historisch bewustzijn beide perioden als zelfstandige compartimenten van elkaar af te scheiden. Alleen al het stellen van de vraag naar de continuïteit tussen beide tijdvakken wijst daarop. De continuïteit tussen opvattingen uit de eerste decennia van de zestiende eeuw en uit de daaraan voorafgaande periode zou vanzelfsprekend moeten zijn – opvattingen zijn immers geen abstracte ideeën, maar denkbelden van levende mensen, die deze opvattingen alleen na langere of kortere perioden van onzekerheid en worsteling voor een kleiner of groter gedeelte herzien. De vraag kan daarom eigenlijk slechts luiden, waar de ‘continuity-in-mutability’ rond 1500 precies in gelegen was; of en in hoeverre wij van verandering kunnen spreken en zo ja, waarin die dan bestond en waardoor die veroorzaakt werd of mogelijk geworden was.

Ons beeld van het vroeg-zestiende-eeuwse dissentisme in de Nederlanden kan aan scherpte winnen, wanneer wij de religieuze non-conformisten uit deze periode niet alleen vergelijken met Erasmus en Luther en andere contemporaine hervormers en humanisten, maar ook met hun laat-middeleeuwse voorgangers.³ Een figuur als de notoire ketter Egidius Pruystinck, de beweging van de Loisten en andere spiritualistische stromingen krijgen meer reliëf voor wie zich verdiept in het gedachtengoed van de secte van de Vrije Geest⁴; het cynische geloof van het volk blijkt

2 A.N. Wilson, *C.S. Lewis: A Biography* (2e dr.; London, 1991), pp. 243-245. Zie ook A.L. Rowse, ‘The Personality of C.S. Lewis’, in *Memories and Glimpses* (London, 1986), pp. 464-475, aldaar p. 471.

3 Alastair Duke, ‘The Origins of Evangelical Dissent in the Low Countries’, in Alastair Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries* (London-Ronceverte, 1990), pp. 1-28, aldaar pp. 27-28, vat zijn onderzoek samen door te wijzen op drie componenten van de vroege hervorming in de Nederlanden: de theologie van Luther, het christelijk humanisme en ‘the rich and diverse legacy of late medieval Christianity [...] The idiom and the gestures of defiance employed by Dutch evangelicals are reminiscent of pre-Reformation non-conformity’ (p. 28). In deze bijdrage probeer ik een aantal vragen en een (voorlopig) antwoord te formuleren en het onderzoek naar deze derde component aldus (ondanks de terughoudendheid van Duke zelf op pp. 23-24) voort te zetten. De vraag naar de invloed van de Hussieten en van Hus zelf op Nederlandse ketteren uit de vijftiende en zestiende eeuw werd als ‘historisch probleem’ gesignaleerd door M.E.H.N. Mout, *Bohemen en de Nederlanden in de zestiende eeuw* (Leiden, 1975), pp. 13-15, 20-21.

4 Zie reeds C.C. de Bruin, ‘Radicaal spiritualisme te Leiden’, *Rondom het Woord* 17 (1975) 66-81, aldaar pp. 76-80; voor een recent onderzoek naar de laat-middeleeuwse achtergronden van zestiende-eeuws spiritualisme, zie Benjamin J. Kaplan, ‘Hubert Duifhuis and the nature of Dutch libertinism’, *Tijdschrift voor geschiedenis* 105 (1992) 1-29.

minder nieuw en verrassend te zijn voor wie kennis heeft genomen van het vulgaire gnosticisme van de laat-middeleeuwse ketters die door de autoriteiten werden aangeduid als Lollarden en Turlupijnen, Waldenzen en Hussieten, Begharden en Wy-cliffieten.⁵ Het zestiende-eeuwse dissintisme was op z'n minst voor een deel de voortzetting van voorafgaande ketterse stromingen. Dit wordt onmiskenbaar wanneer wij onderzoeken in hoeverre de patronen of organisatiestructuren van laat-middeleeuwse en vroeg-zestiende-eeuwse dissidente groepen overeenkwamen, in hoeverre ketterse teksten uit de dertiende tot en met de vijftiende eeuw deel uitmaakten van het corpus van dissidente literatuur uit de vroege zestiende eeuw, en in hoeverre daarin vervatte (specifieke) argumenten in hervormingsgezinde teksten terugkeren. Via deze laatste invalshoek zou ik, aan de hand van de bekende 'Avondmaalsbrief' van de Haagse dissident en humanist Cornelis Henricxz. Hoens, een bijdrage willen leveren aan ons beeld van de 'continuity-in-mutability' gedurende de jaren die beschouwd worden als de overgangperiode tussen de 'middeleeuwen' en de 'vroeg-moderne tijd'.

Hoens verhandeling over de eucharistie, waarin hij met een keur van argumenten zijn bezwaren tegen het dogma van de transsubstantiatie uiteenzet, behoeft nauwelijks een introductie. Hoens pamflet geldt als een van de eerste en meest karakteristieke uitingen van de vroege hervorming in de Nederlanden en geniet ook bekendheid vanwege de rol die de daarin verwoorde interpretatie van 'hoc est corpus meum' als 'hoc significat corpus meum' speelde tijdens de avondmaalsstrijd die de Reformatie in twee kampen zou verdelen.⁶ Studies naar Hoens *Epistola christia-*

5 Niet alleen de kwantiteit van het beschikbare bronnenmateriaal, ook de kwaliteit is een probleem; zie voor dit laatste de diverse artikelen in Herbert Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze i: Religiöse Bewegungen*. Schriften der Monumenta Germaniae Historica 25,1 (Stuttgart, 1976); F.W.N. Hugenholtz, *Het overstemd geluid* (Haarlem, 1959) en Dietrich Kurze, 'Die festländischen Lollarden: Zur Geschichte der religiösen Bewegungen im ausgehenden Mittelalter', *Archiv für Kulturgeschichte* 47 (1965) 48-76 (met dank aan dr. J.J. Woltjer te Oestgeest die mij op de oratie van Hugenholtz attendeerde). Voor de neerslag van laat-middeleeuwse heresieën in de middelnederlandse letterkunde, zie o.m. C.C. de Bruin, *Middeleeuws 'verlicht' christendom: kerkhistorische achtergronden van een anoniem vraaggesprek met meester Eggaert* (Leiden, 1956) en de aldaar pp. 31-32 vermelde literatuur; Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (Berkeley etc., 1972), pp. 213-215; R.A. Ubbink, *De receptie van Meister Eckhart in de Nederlanden gedurende de Middeleeuwen*. Amsterdamse Publikationen zur Sprache und Literatur, 34 (Amsterdam, 1978); Truwenten. Een toneeltekst uit het handschrift-Van Hulthem (3e dr., Utrecht, 1990), pp. 90-100.

6 De tekst van Hoens geschrift is ons via vijf uitgaven, twee Latijnse en drie Duitse, overgeleverd; zie Michael A. Pegg, *A catalogue of German Reformation pamphlets (1516-1550) in Swiss libraries*. Bibliotheca bibliographica Aureliana, ic (Baden-Baden, 1983), nr. 1228 en nr. 1229, nr. 276 en nr. 277 (exemplaar in de Kantonsbibliotheek van Chur, is echter thans onvindbaar), en Karl Schottenloher, *Philipp Ulhart: ein Augsburger Winkeldrucker und Helfershelfer der 'Schwärmer' und 'Wie-*

na *admodum* hebben zich tot nog toe voornamelijk geconcentreerd op de uiterlijke lotgevallen van het geschrift: de verspreiding van Hoens verhandeling in de periode 1520-1525 en de invloed die het had in centra van de Reformatie als Wittenberg, Bazel, Zurich en Straatsburg. De vraag aan welke bronnen Hoen zijn argumenten ontleende, is echter nog niet adequaat beantwoord.

Nu kan men constateren dat Hoen opvattingen ontleende aan Erasmus en Luther en dat hij juridische beelden overnam uit het, hem als advocaat bekende, toenmalige recht; men kan vermoeden dat hij werken van Wessel Gansfort onder ogen heeft gehad en het voor meer dan waarschijnlijk houden dat hij *obiectiones* tegen het door hem verfoeide dogma ontleende aan scholastieke verhandelingen, waarin deze bezwaren genoemd werden om ze te weerleggen. Maar dergelijke constatering houden iets onbevredigends, omdat zij bepaalde uitgangspunten en (verzwegen) vooronderstellingen van Hoen niet expliceren. Hoens voornaamste argument was zijn beroep op Mat. 24:23, dat 'als een refrein' in zijn verhandeling terugkeert.⁷ In genoemde tekst zegt Christus tot zijn discipelen dat zij hen niet moeten geloven die in het laatst der dagen zullen zeggen: 'Zie, Christus is hier of Christus is daar'. Augustinus en middeleeuwse theologen hadden deze tekst gebruikt om aan te tonen dat de katholieke waarheid universeel is; tijdgenoten als Erasmus en Luther pasten hem toe op de pretenties van het monnikendom. Hoen betrok deze plaats echter op de eucharistie.⁸ Volgens hem wordt hier duidelijk dat Christus niet

dertäufel' (1523-1529) (München-Freising, 1921; repr. Nieuwkoop, 1967), pp. 33-34, 126 (nr. 136). Een kritische editie van Hoens *Epistola* in *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke* iv. Corpus reformatorum, xci (Leipzig, 1927), pp. 512-519 – hierna geciteerd als Z iv, gevolgd door het nummer van de pagina en de nummers van de regels. Voor een formulering van de status questionis van het onderzoek naar Hoen, zie B.J. Spruyt, 'Wessel Gansfort and Cornelis Hoen's *Epistola christiana*: "The ring as a pledge of my love"', in F. Akkerman, G.C. Huisman en A.J. Vanderjagt, edd., *Wessel Gansfort and Northern Humanism*. Brill's studies in intellectual history (Leiden, 1993), pp. 123-142.

7 Z iv, 513.4; 513.20; 516.20; 518.9; 518.13; J.G. de Hoop Scheffer, *Geschiedenis der kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531*, p. 98 (noot 1).

8 In zijn *De corpore et sanguine Domini aduersus Berengarium Turonensem liber* (MPL 150, pp. 407-442, aldaar p. 442) gebruikte Lanfranc, zich beroepend op Augustinus, het argument van Mat. 24:23 tegen Berengarius om diens pretentie dat de kerk alleen nog zou voortbestaan in de secte van zijn volgelingen (aldus Lanfranc) met deze verwijzing naar de universaliteit van de kerk te weerleggen; zie ook Jean de Montclos, *Lanfranc et Bérenger: la controverse eucharistique du XIe siècle*. Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents, fascicule 37 (Leuven, 1971), p. 323. In de *Glossa ordinaria* wordt ter plaatse opgemerkt: 'Habet vna quaecunque haeresis vel certas mundi partes, vnde dicitur: "hic vel illic", vel in occultis aut in obscuris conuenticulis curiositatem hominum decipit, vnde dicitur: "Ecce, in cubilibus, ecce in deserto" [...] Nolite credere quod Christus in deserto vel in penetrabilibus, sed quod fides eius ab oriente in occidentem in catholicis fulget clara et manifesta. Ne ergo credatur schismaticis. Nomine orientis et occidentis totum orbem desig-

aan een bepaalde plaats gebonden is en om die reden niet in het brood van de eucharistie aanwezig kan zijn. Hoen was bovendien van mening dat deze woorden van Christus een waarschuwing inhielden voor de gevaren van de tijd waarin hij (Hoen) zelf leefde.

Wat op het eerste gezicht evenmin gebruikelijk is of voor de hand ligt, is de periodisering die Hoen in zijn tractaat aanbrengt en die met zijn interpretatie van Mat. 24:23 nauw samenhangt. Hoen constateerde namelijk dat het door hem bestreden dogma in het apostolisch symbool niet voorkomt en dat het eerst in 1215, ten tijde van paus Innocentius III, in de kerk ingevoerd is. Het dogma is, volgens Hoen, dus een pauselijke vondst, maar Hoen gaf er de voorkeur aan het als een satanische vinding te beschouwen: sindsdien is de gehele pauselijke godsdienst gebaseerd op dit dogma van de satan, die alles te gronde wil richten door de mensen van de lichamelijke tegenwoordigheid van Christus te overtuigen (terwijl Christus, integendeel, tot zijn discipelen gezegd had dat de onttrekking van zijn lichamelijke tegenwoordigheid hun nuttig was).⁹ Het is binnen dit kader dat Hoen zijn argumenten tegen het dogma van de transsubstantiatie presenteerde.

De historische achtergrond van deze vooronderstellingen en distinctieve principes is te vinden in een aantal geschriften die John Wyclif (c. 1330-1384) tegen het einde van zijn leven compileerde en een theologische *quaestio* van Jan Hus. Wat Wyclif betreft, gaat het om zijn tractaten *De apostasia* en *De eucharistia*, beide uit 1380, en zijn theologische *summa*, de *Triologus*, uit 1382/1383.¹⁰ Bij Hus betreft het zijn *De sanguine Christi* uit 1405/1406.¹¹ Het is – voor zover mij bekend – alleen in

nat': *Biblia latina cum glossa ordinaria* (Straatsburg: Adolph Rusch, 1480/1481; repr. in vier delen, Turnhout, 1992, deel iv, *ad locum*). John Wyclif hanteerde de tekst Mat. 24:23 tegen het pauselijk schisma; zie onder meer zijn *Expositio textus Matthei XXIV* (1382/1383) in *Opera minora*, Johann Loserth, ed. (London, 1913), pp. 354-382, aldaar pp. 366-369. Voor Erasmus, zie diens *annotatio* bij Mat. 24:23 (in alle edities van zijn *Annotationes in Nouum Testamentum*); voor Luther, zie WA viii, 657.16-38, WA xviii, 211.6-12; WA xxvi, 423.37-424.23.

⁹ Z iv, 516.21-517.36.

¹⁰ John Wyclif, *Tractatus de apostasia*, Michael Henry Dziewicki, ed. (London, 1889); John Wyclif, *De eucharistia tractatus maior*, Johann Loserth, ed. (London, 1892); John Wyclif, *Triologus cum supplemento Triologi*, Gotthard Lehler, ed. (Oxford, 1869). Voor nadere gegevens over deze geschriften, zie Willielm R. Thomson, *The Latin writings of John Wyclif: An annotated catalog*. Subsidia Mediaevalia, 14 (Toronto, 1983), pp. 64-66, 67-69, 79-83. Voor een heldere uiteenzetting van Wyclifs opvattingen over de eucharistie, met aandacht voor de gedachten van tijdgenoten en voorgangers, zie J.I. Catto, 'John Wyclif and the cult of the eucharist', in Katherine Walsh en Diana Wood, edd., *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley*. Studies in church history; Subsidia, 4 (Oxford, 1985), pp. 269-286.

¹¹ Joannis Hus, *De sanguine Christi*, Wenzel Flajshans, ed. *Opera omnia* I/3 (Praag, s.a.). Met dank aan de heer T. van Lopik te Leidschendam die mij enkele jaren geleden attendeerde op de volgende passage uit Neanders kerkgeschiedenis: 'Gleichwie Matthias von Janow wendet er [sc.

het tractaat van Hus dat men een precedent vindt van Hoens beroep op Mat. 24:23. Ook Hus schreef dat Christus' profetie die deze tekst bevat, in zijn tijd vervuld werd in hen die het volk willen verleiden tot de verering van Christus op aarde, alsof hij plaatselijk (*localiter*) in een geconsacreerde hostie aanwezig zou zijn.¹²

Wat Hoen met Wyclif verbindt, is in de eerste plaats het protest van laatstgenoemde tegen bepaalde theologische en kerkelijke ontwikkelingen die door Innocentius III (1198-1216) in gang gezet waren.¹³ Deze ontwikkelingen hadden geleid tot een opheffing van het natuurlijke ten opzichte van het goddelijke, wat inzake de leer van de eucharistie geresulteerd had in de formulering van het dogma van de transsubstantiatie door het vierde Lateraanse concilie (1215). Voor Wyclif was deze ontwikkeling afdoende bewijs dat de duivel en de antichrist in de kerk de macht gegrepen hadden. Evenals Hoen beschouwde Wyclif, de decretalen van Innocentius III en de *articuli fidei* van de vroege kerk contrasterend, het prevalerende dogma van de eucharistie als een recente en verwerpelijke vondst. In gelijke bewoordingen beschreven Wyclif en Hoen hoe de duivel de kerk verleid heeft: zoals hij (en niet zozeer de paus) het volk doet geloven dat het eucharistisch brood God is, zo kan hij ook andere wonderen verrichten, zoals het veranderen van een crimineel in een heilige of eerbiedwaardige bisschop. Alhoewel hun handelingen bewijzen dat zij in het geheel niet heilig zijn, wordt dat toch van hen geloofd – ook al getuigen de zintuigen dus – evenals bij het eucharistisch brood – van het tegendeel.¹⁴ Zowel Hoen als Wyclif beriep zich voorts op het zintuiglijk oordeel (*experien-*

Hus] die Worte Christi gegen Diejenigen, welche sagen würden: "Hier oder dort ist Christus", auf Diejenigen an, welche sagten: "Hier oder dort ist das Blut Christi", denen man nicht glauben sollte': August Neander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche* VI (Hamburg, 1852), p. 456. Uit Von Janovs *Regulae veteris et novi testamenti*, Vlastimil Kybal, ed., 4 boeken in 5 delen (Innsbruck – Praag, 1908-1926) wordt echter duidelijk dat ook hij Mat. 24, 23 uitsluitend toepaste tegen de verdeeldheid binnen de kerk; zie III, pp. 59-60 en IV, pp. 41, 61, 254. Ook in het binnenkort bij het Collegium Carolinum (München) te verschijnen vijfde en laatste boek van Janovs *Regulae* wordt de tekst niet in de door Neander aangeduide zin gebruikt; prof. Jana Nechutova (Brno), de bezorgster van deze editie, deelde mij mee dat Janov de tekst ook daar op de verdeeldheid binnen de kerk toepast.

¹² Hus, *De sanguine Christi*, pp. 28-30. Evenals Hoen beriep Hus zich in dit geschrift ook op Joh. 16:7 (pp. 12, 25) en Ps. 15:10 (p. 13).

¹³ Wyclif, *De apostasia*, pp. 65-66, 122, 175; *De eucharistia*, pp. 140-142, 223-224, 272-274, 278, 311, 315; *Triologus*, p. 262. Zie ook M.J. Wilks, 'The early Oxford Wyclif: Papalist or Nominalist?', in G.J. Cuming, ed., *The Church and academic learning*. Studies in church history, v (Leiden, 1969), pp. 69-98.

¹⁴ Wyclif, *Triologus*, p. 268; Z iv, 516.21-517.5 en 517.24-517-36. Zie ook Thomas Netter van Walden, *Doctrinale antiquitatum fidei catholicae ecclesiae* V, 18 (oorsp. Parijs, 1521; ed. Bonaventura Bianciotti, 3 delen, Venetië, 1757-1759 [repr. Farnborough, 1967], ii.127-133). Voor Netter van Walden, zie ook *infra*, noot 22.

tia) door – evenals Hus – erop te wijzen dat het eucharistisch brood verderft (het wordt immers door muizen opgegeten), terwijl in Psalm 15:10 van Christus gezegd wordt dat hij geen verderving zal zien.¹⁵

Behalve nog enkele andere, tamelijk gecompliceerde argumenten, deelde Hoen, tenslotte, Wyclifs opvattingen over metaforisch taalgebruik, dat wil zeggen, over de symbolische taal van de bijbel. Op de vraag in welke zin het brood het lichaam van Christus is, zonder daarmee identiek te zijn, antwoordde Wyclif dat men op drie verschillende wijzen een predikaat aan iets toe kan kennen. Wyclif onderscheidde een *predicatio formalis*, *essentialis* en *habitudinalis*. Het is volgens de *predicatio habitudinalis* (of de figuurlijke wijze van spreken) dat Christus' uitspraak 'hoc est corpus meum' geïnterpreteerd moet worden. Een dergelijke wijze van uitdrukken komt volgens Wyclif (en hij verwoordde daarmee een gedachte die men reeds aantreft in het hoofdwerk van de elfde-eeuwse ketter Berengarius van Tours) in de Schrift vaak voor; hij noemt de teksten 'Johannes is Elia' (Mat. 11), 'de steenrots was Christus' (2 Kor. 10) en de uitspraken in Genesis 41, waar de zeven korenaren en de zeven vette koeien zeven vruchtbare jaren 'zijn'. Het is opmerkelijk, zo citeert Wyclif Augustinus, dat de Schrift niet zegt dat deze korenaren en koeien zeven jaren 'betekenen', maar zeven jaren 'zijn'. Op gelijke wijze wordt in de Schrift gezegd dat het eucharistisch brood het lichaam van Christus is. Ook die uitspraak dient men figuurlijk op te vatten: het brood 'ipsum corpus sacramentaliter signat vel figurat'.¹⁶ Deze opvattingen van Wyclif over het bijbelse taaleigen liggen ten grondslag aan Hoens uiteenzettingen op dit punt. Ook Hoen immers betoogt dat het woordje 'est' in de bijbel vaak niet letterlijk, maar als 'significat' opgevat moet worden en voert daartoe (naast andere) de door Wyclif vermelde plaatsen aan.¹⁷

15 Z iv, 515.2-4; Wyclif, *Dialogus*, pp. 257-258, 260 en *De apostasia*, p. 58; *De eucharistia*, pp. 11, 18; *Dialogus*, p. 273 en Wyclifs *Responsiones ad XLIV conclusiones*, in *Opera minora*, pp. 201-257, aldaar p. 253. Zie ook *infra*, noot 32 voor het beeld van de muis.

16 Wyclif, *Dialogus*, pp. 266-269; *De apostasia*, pp. 51, 115-116; *De eucharistia*, pp. 100-101, 119-120, 230-231. Voor Wyclifs verwijzing naar Augustinus, zie diens *Quaestionum in Heptateuchum libri septem* III,57 (CCSL xxxiii, p. 216). Voor Berengarius' analoge gedachten over de *tropica locutio* in verband met de eucharistie, met verwijzing naar gedeeltelijk dezelfde bewijsplaatsen, zie diens *Rescriptum contra Lanfrannum*, R.B.C. Huygens, ed. *Corpus christianorum, continuatio mediaevalis*, 84 (Turnhout, 1988), pp. 73-74. Voor de achtergrond van Berengarius' uiteenzettingen, zie Richard William Southern, 'Lanfranc of Bec and Berengar of Tours', in R.W. Hunt, W.A. Pantin en R.W. Southern, edd., *Studies in Medieval History presented to Frederick Maurice Powicke* (Oxford, 1948), pp. 27-48; voor recente studies over het werk van Berengarius en diens invloed, zie Peter Ganz, R.B.C. Huygens en Friedrich Niewöhner, edd., *Auctoritas und Ratio: Studien zu Berengar von Tours* (Wiesbaden, 1990); zie ook Henry Chadwick, 'Ego Berengarius', *Journal of Theological Studies* ns 40 (1989) 414-445.

17 Z iv, 513.32-514.7; 517.15-24.

Is met deze bepaling van de bronnen van Hoens belangrijkste argumenten en van de verzwegen premissen van zijn betoog nu de continuïteit tussen de opvattingen van Wyclif en Hus en die van Hoen en daarmee tussen laat-middeleeuws dissensus en de vroege hervorming aangetoond? Zuiver theologisch gezien, kan het antwoord slechts zeer gedeeltelijk positief zijn. Bij nadere beschouwing blijkt namelijk dat Hoen op een ander front streed dan Wyclif en Hus. Hij hanteerde wel dezelfde argumenten als zij, maar gebruikte deze tegelijkertijd in een verschillende context. Hus heeft bijvoorbeeld nooit de doctrine van de 'remanentia' aangehangen, heeft dus nooit geleerd dat het eucharistisch brood en de wijn na de consecratie gewoon brood en wijn blijven. De tekst Mat. 24:23 gebruikte hij als argument tegen het volkse wondergeloof dat in de plaats Wilsnack in een rood gekleurde hostie het bloed van Christus aanwezig achtte en vereerde. In genoemde *quaestio* zette Hus uiteen dat Christus met zijn verheerlijkt bloed nu zetelt 'in dextera Dei patris localiter et dimensiue' en, 'de potencia ordinata', in het sacrament van de eucharistie 'realiter et vere' hier op aarde aanwezig is.¹⁸ Wyclif hanteerde de genoemde argumenten in zijn bestrijding van de leer van de 'annihilatio', volgens welke de realiteit van de geconverteerde substantie (sc. het eucharistisch brood) opgeheven wordt. De accidenten van het brood (zoals de uitgebreidheid, kleur, geur en smaak) zouden, volgens het dogma van de transsubstantiatie, zelfstandig, zonder de substantie van het brood, voortbestaan, wat in strijd is met Wyclifs gematigd-realistische zijsleer, volgens welke het accidentele zijn aan het existentiële zijn wordt toegevoegd zoals de kwaliteit aan een substantie.¹⁹ Volgens Wyclif is Christus met het brood reëel in de eucharistie aanwezig, omdat het eucharistisch brood na de consecratie een combinatie van twee quidditeiten blijft, zoals Christus zowel God als mens was: 'Sacramentum altaris est verum corpus Christi et verus panis sicut Christus est verus Deus et verus homo'. Beide samengevoegde entiteiten behouden weliswaar elk hun zelfstandigheid, maar handelen samen als een; Wyclif

18 Hus, *De sanguine Christi*, pp. 7, 20. Voor Wilsnack, zie P. Browe, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*. Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge, 4 (Breslau, 1938); Ludger Meier, 'Wilsnack als Spiegel deutscher Vorreformation', *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 3 (1951) 53-69; Hartmut Boockmann, 'Der Streit um das Wilsnacker Blut: Zur Situation des deutschen Klerus in der Mitte des 15. Jahrhunderts', *Zeitschrift für historische Forschung* 9 (1982) 385-408. Voor het standpunt van Hus, zie Amedeo Molnár, 'Les réponses de Jean Huss aux quarante-cinq articles', *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 31 (1964) 85-99 en Stanislav Soušedík, 'Huss et la doctrine eucharistique "rémanente"', *Divinitas* 3 (1977) 383-407.

19 Zie Anthony Kenny, 'Realism and Determinism in the early Wyclif', in Anne Hudson en Michael Wilks, edd., *From Ockham to Wyclif*. Studies in Church History; Subsidia, 5 (Oxford, 1987), pp. 165-177; zeer verhelderend voor de historische achtergrond van Wyclifs filosofische en theologische principes is William J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England* (Princeton, 1987).

betitelt het eucharistisch brood dan ook meermalen als 'signum efficax'.²⁰

Maar Hoens van Wyclif en Hus afwijkende gebruik van genoemde argumenten is evenmin zonder precedent. De opvattingen van zowel Wyclif als Hus werden na hun dood op grote schaal verbreid en gepopulariseerd en werden in dit nieuwe verband vaak niet meer gepresenteerd met de behoedzame formuleringen van Wyclif en Hus. Zo circuleerden er binnen de kringen van de Engelse Lollarden vele teksten die in clandestiene scriptoria geproduceerd en via geheime netwerken gedistribueerd werden. Een van die teksten was een prekenbundel die de orde van het kerkelijk jaar volgt en waarin de werken van Wyclif op een zelfstandige wijze verwerkt zijn; deze Engelstalige prekenyclus dateert uit de late veertiende eeuw. In de preek 'infra octavas Epiphanie' biedt de in het evangelie van Johannes beschreven afdaling van de Heilige Geest in de gedaante van een duif (Joh. 1:29-34) de auteur aanleiding tot een beschouwing over de vraag hoe, in welk opzicht deze duif de Heilige Geest 'was'. Dit wordt uiteengezet aan de hand van twee analogieën: in Genesis 41 wordt gezegd dat de zeven koeien uit de droom van Jozef zeven jaren 'zijn' en in 1 Kor. 11 wordt gezegd dat het heilige brood 'is verreyly Godes body'. Er zijn immers twee manieren om iets te zeggen, een persoonlijke en een habitudinele; volgens de laatste manier is het dat de duif 'signefieth' God -zoals ook rook 'signifieth' vuur en zoals ook Paulus zegt dat Christus na de oordeelsdag alles in allen zal 'zijn'.²¹ Terwijl Wyclifs opvattingen over predicering en de toepassing daarvan op de avondmaalsleer door zijn opponenten telkenmale expliciet bestreden werden,²² drongen zij aldus diep door tot in brede lagen van de samenleving, terwijl de analogieën gingen functioneren ten behoeve van een strikt symbolische

20 Wyclif, *De eucharistia*, p. 34.

21 Zie *English Wycliffite Sermons* i, Anne Hudson, ed. (Oxford, 1983), pp. 345-349, aldaar p. 347.48-53; ook (met uitvoerig commentaar) in *Selections from English Wycliffite Writings*, Anne Hudson, ed. (Cambridge, 1978), pp. 113-115 en pp. 192-194. Behalve de *Dialogus*, pp. 266-267, vormt *De apostasia*, pp. 110, 116 de achtergrond van deze passage: in tegenstelling tot de *Dialogus*, bevat *De apostasia* ook de additionele analogieën van het vuur en de rook en van Paulus' uitspraak over Christus die alles in allen zal 'zijn'.

22 De Franciscaanse theoloog William Woodford (c. 1330-c. 1397), Wyclifs belangrijkste contemporaine opponent, verwees in antwoord op Wyclifs opvattingen over figuurlijke uitdrukkingen in de bijbel op Augustinus' exegetische principe dat de context moet bepalen of bijbelteksten letterlijk of figuurlijk uitgelegd moeten worden. De tekst 'Ik ben de wijnstok en jullie zijn de ranken' (Io 15) is naar de mening van Woodford niet vergelijkbaar met de tekst 'Hoc est corpus meum' omdat een entiteit die figuurlijk 'is' z.i. niet werkelijk ('realiter') is. Zie Woodfords *Quaestiones LXXII de sacramento altaris*, MS Bodley 703, ff. 102-183, aldaar f. 131a; over Woodford, zie J.I. Catto, *William Woodford, O.F.M. (c. 1330-c. 1397)*, unpublished D. Phil. thesis, Oxford, 1969 (Bodley: Ms. D. Phil. d. 4877; met dank aan dr. Catto, die mij toestond zijn dissertatie te raadplegen). Ook Thomas Netter van Walden bestreed Wyclifs opvattingen op dit punt in zijn *Doctrinale antiquitatum fidei catholicae* V,86 (ed. cit., ii, pp. 512-518). Over Thomas Netter van Walden, zie Mi-

interpretatie van de eucharistie. Uit een verhoor uit het jaar 1520 komt naar voren dat een zekere John Harris uit Upton (Berkshire) het argument van de zeven koeien gebruikte,²³ terwijl dezelfde interpretatie uiteengezet wordt in *Wycklyffes Wycket*.²⁴

Deze ontwikkeling heeft zich ook in Bohemen voorgedaan, waar – getuige het grote aantal handschriften dat daar bewaard wordt – Wyclifs geschriften en opvattingen vooral een wijde verbreiding vonden.²⁵ Nicolaus Biskupec van Pilgram (c. 1385-c. 1460), de bisschop van de radicale vleugel van de Hussieten (de zogenaamde Taborieten), die er door de meer gematigde utraquistische theoloog Peter Chelcicky van beschuldigd werd de reële aanwezigheid van Christus in de eucharistie te ontkennen, zette eveneens uiteen dat het brood in dezelfde zin het lichaam van Christus 'is' als Johannes Elias en Christus de rots 'is'. In deze gevallen dient 'is' als 'betekent' ('significat') opgevat te worden.²⁶

Deze en dergelijke gedachten nu, werden ook gepropageerd in de vijftiende eeuwse Nederlanden, waar zich vooral in de Waalse steden vele volgelingen van Hus en Wyclif ophielden. Daarvan getuigen zowel de bewaard gebleven pro-

chael Hurley, 'A Pre-Tridentine Theology of Tradition: Thomas Netter of Walden (†1430)', *The Heythrop Journal* 4 (1963) 348-366, en Margaret Harvey, 'The Diffusion of the *Doctrinale* of Thomas of Walden in the Fifteenth and Sixteenth Centuries', in Lesley Smith en Benedicta Ward, edd., *Intellectual Life in the Middle Ages: Essays presented to Margaret Gibson* (London, 1992). Over Woodford en Thomas van Walden als opponenten van Wyclif, zie in het bijzonder Anne Hudson, *The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History* (Oxford, 1988), pp. 49-55.

23 Anne Hudson, *Premature Reformation*, pp. 5, 288, 289.

24 *Wycklyffes Wycket, which he made in Kyng Rychardeys days the second in the yere of our lorde God a. M. LXXXV*. (Norenburgh [= London?], 1546), B2v (Oxford, Bodleian Library, sign.: 8° S 221 (5) Th). Voor het karakter van en verdere bibliografische informatie over dit geschrift, zie Anne Hudson, '"No Newe Thyng": the printing of medieval texts in the early Reformation period', in Anne Hudson, *Lollards and their books* (London-Ronceverte, 1985), pp. 227-248, aldaar pp. 231-232, 246-247 (de tekst dateert in ieder geval van vóór 1518 en is waarschijnlijk veel ouder).

25 F. Smahel, 'Doctor evangelicus super omnes evangelistas: Wyclif's Fortune in Hussite Bohemia', *Bulletin of the Institute of Historical Research* 43 (1970) 16-34.

26 Zie Jaroslav Goll, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmisches Brüder*, 2 delen (Praag, 1878-1882), ii: *Peter Chelcicky und seine Lehre*, pp. 62, 64: 'In sacramento virtute verborum Christi panis non desinit esse panis sicut nec Johannes virtute verborum Christi desiit esse Johannes, licet per Christum dictus est Helias [...] Et isti [sc. de Taborieten-BJS] dicunt, quod in eodem sensu Christus dicit illum panem esse corpus suum, in quo sensu scriptura vocat petrum Christum et Johannes Heliam, hoc est, quod ille panis significat corpus Christi et est corpus Christi in figura, nec propter hoc ille panis desinit esse panis, sicut nec Johannes desiit esse Johannes propter verba Christi vel hoc, quod prius fuit.' Zie ook Joseph Müller, *Die deutschen Katechismen der Böhmisches Brüder*. Monumenta Germaniae Paedagogica VI (Berlijn, 1887; repr. Nieuwkoop, 1970), pp. 117-136 en Erhard Peschke, *Die Theologie der Böhmisches Brüder in ihrer Frühzeit I/1* (Stuttgart, 1935), pp. 79-104, 118-123.

cesstukken als twee pamfletten die ons uit die tijd zijn overgeleverd.²⁷ Auteur van deze pamfletten was de Doornikse klerk van het gilde van de passementswevers, Gilles Mersault, die in 1420/1421 op de vlucht voor de inquisitie naar Bohemen uitweek, maar in het vroege voorjaar van 1423 terugkeerde om de zijns inziens misleide bevolking van juiste informatie te voorzien. Hij deed dit door in de nacht van 10 maart 1423 op verschillende plaatsen in de stad heimelijk pamfletten te verspreiden, in de hoop dat zij tot een publieke discussie op het marktplein aanleiding zouden geven. Mersault werd echter verklikt, in hechtenis genomen en op 22 juli 1423 buiten de stadsmuren van Doornik verbrand.²⁸ In een van de twee bewaard gebleven pamfletten wordt de niet-letterlijke wijze van spreken van de bijbel ook met betrekking tot de woorden 'hoc est corpus meum' uiteengezet en wordt bovendien nog een aantal andere opmerkelijke argumenten opgesomd die later ook weer in Hoens betoog voorkomen. Daartoe behoren onder meer de vergelijking van het eucharistisch brood met het manna en met de afgodenoffers, maar ook de uiterst merkwaardige interpretatie van de woorden 'hoc est corpus meum' volgens welke

27 De periode 1418-1430 is uitvoerig (maar niet uitputtend) beschreven door Frantisek M. Bartos, 'Picards et "Pikarti"', *Bulletin [de la] société de l'histoire du protestantisme français* 80 (1931) 465-486 en 81 (1932) 8-28. Zie echter ook Paul Beuzart, *Les hérésies pendant le Moyen Age et la Réforme (jusqu'en la mort de Philippe II, 1598) dans la région de Douai, d'Arras et au pays de l'Alleu* (Le Puy, 1912), pp. 37-101; Ernst Werner, *Nachrichten über spätmittelalterliche Ketzer aus tsechoslovakischen Archiven und Bibliotheken* (Leipzig, 1963), pp. 251-264 en 277-279; Hermann Heimpel, *Drei Inquisitions-Verfahren aus dem Jahre 1425* (Göttingen, 1969), pp. 99-100 (over de Duitse hussiet Johannes Drändorf die in 1424 in Brabant preekte) en mijn bijdrage 'Der Widerhall des Jan Hus und der hussitischen Bewegung in den burgundischen Niederlanden', te verschijnen in de *Acta* van het symposium 'Jan Hus – zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen' (Bayreuth, 22-29 september 1993). Nadat het *Corpus documentorum inquisitionis* van Paul Fredericq en de *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* van F. Pijper en S. Cramer reeds afgesloten waren, ontdekte Bartos de twee vijftiende-eeuwse, uit de Nederlanden afkomstige hussitische teksten. In 1923 vond hij in de Staatsbibliotheek van Karlsruhe het manuscript van een hussitisch manifest, geschreven onder het pseudoniem *puer bohemus*. Bartos editeerde deze tekst in de 'Mémoires de la société des sciences de Bohême': 'Puer Bohemus: Dva projevy husitské propagandy', *Vestník královské České společnosti nauk*, 1923 (Praag, 1924), pp. 1-58. Het begin van deze tekst, dat in het handschrift uit Karlsruhe ontbrak, gaf Bartos in 1932 uit naar een handschrift dat hij in Stuttgart vond: Bartos, 'Husitika a bohémika nekolika knihoven nemeckých a svycarských', *Vestník královské České společnosti nauk*, 1931 (Praag, 1932), pp. 88-90. Voor het vermoedelijke auteurschap van Gilles Mersault, zie Howard Kaminsky, *A history of the Hussite revolution* (Berkeley, 1967), p. 357, noot 135, en Jean Gonnet en Amedeo Molnár, *Les vaudois au Moyen Age* (Turijn, 1974), p. 258, n. 218. In 1933 editeerde Bartos een document dat zeker van de hand van Mersault is: 'Manifesta mesta Prahy z doby husitské', *Sborník příspěvku k dějinám hlavního města Prahy* 7 (1933) 253-309 en 473-474. Voor Bartos' minder juiste interpretatie van deze teksten, zie Kaminsky, *A history of the Hussite revolution*, p. 357 en Lerner, *The heresy of the Free Spirit*, pp. 119-124.

28 CDI ii, pp. 247-248, 304-308; CDI iii, pp. 63-65, 67-72.

Christus deze naar zichzelf wijzend uitgesproken zou hebben.²⁹ Hoen gebruikte deze uitlegging bij zijn bespreking van de tekst 'supra hanc petram' (Mat. 16:18),³⁰ terwijl Andreas Karlstadt haar eveneens op de tekst 'hoc est corpus meum' toepaste.³¹

De exegese van Hoen en Karlstadt komt hiermee tegen een verrassende achtergrond te staan, maar het wordt nog boeiender wanneer men bedenkt dat het argument al veel ouder is en reeds in de twaalfde eeuw bekend was onder de Katharen. Uit de geschriften van katholieke apologeten als Alain de Lille en (pseudo-) Giacomo Capelli is af te leiden dat deze dualistische secte de katholieke theologen niet alleen tegenwierp dat Christus bij het uitspreken van de woorden 'hoc est corpus meum' niet naar het brood, maar naar zichzelf wees, maar dat de Katharen hun ook de kritische vraag voorlegden hoe het eucharistisch brood het lichaam van Christus kan zijn wanneer dat brood door de muizen gegeten wordt. Ook vroegen zij zich af waarom de leer volgens welke het brood in het lichaam van Christus getranssubstantieerd wordt als een geloofsartikel wordt beschouwd, terwijl het in de symbolen van de vroege kerk niet genoemd wordt. Bovendien adstrueerden zij hun ongelooft in de verandering van het brood in het vlees van Christus reeds met de stelling dat het brood slechts een teken van het lichaam van Christus is en dat de woorden 'dit is mijn lichaam' opgevat moeten worden als 'dit betekent (*significat*) mijn lichaam', zoals ook de tekst 'de rots was Christus' (1 Kor. 10:4) een dergelijke uitlegging vereist.³² Al deze gedachten komen ook in Hoens *Epistola* voor.

29 Bartos, 'Puer Bohemus', pp. 23-30.

30 Z iv, 513.37-38.

31 *Karlstads Schriften aus den Jahren 1523-1525*, Erich Hertz, ed. Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts 324, 325 (Halle, 1957), ii, pp. 15-17.

32 Zie Alain de Lille, *De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim Albigenses, libri quatuor* (MPL 210, pp. 305-430), pp. 359-365. Over dit werk van Alain de Lille, zie G. Raynaud de Lage, *Alain de Lille: poète du XIIe siècle*. (Montreal-Parijs, 1951), pp. 28-31 en 176-177; Cesare Vasoli, 'Il *Contra haereticos* di Alano di Lilla', *Bullettino dell' Istituto storico per il medio evo* 75 (1963) 123-172, aldaar vooral pp. 159-160; Marie-Thérèse d'Alverny, 'Introduction', in Alain de Lille, *Textes inédits. Études de philosophie médiévale*, lii (Parijs, 1965), pp. 156-162; Nikolaus M. Häring, 'Alain of Lille's *De fide catholica* or *Contra haereticos*', *Analecta cisterciensia* 32 (1976) 216-237. Voor de tekst van de *Summa contra haereticos* van (pseudo-) Giacomo Capelli, zie Dino Buzzocchi, *L'eresia catara: Saggio storico filosofico con in appendice Disputationes nonnullae adversus haereticos, codice inedito de seculo XIII della biblioteca Malatestina di Cesena* (Bologna, 1919-1920), appendix, p. cxlix: 'Fabulantur autem [heretici -BJS] quoniam panis quem Christus in cena benedixit et fregit per significationem erat suum corpus et non per conversionem. Unde sic exponunt 'hoc est corpus meum', id est, panis iste significat corpus meum. Sicuti dictum est petra erat Christus non re sed significatione.' Een gedeeltelijke Engelse vertaling van deze tekst, waarnaar Duke, 'The origins of evangelical dissent', p. 20 (noot 95) reeds verwees, is opgenomen in Walter L. Wakefield en Austin P.

Argumenten als deze lijken de eeuwen door getradeerd te zijn binnen ondergronds levende dissidente groepen en stromingen.

Dat deze argumenten voorkomen in een tekst die in de vijftiende-eeuwse Nederlanden verbreid is en daarin functioneren zonder de omzichtige reserves waarmee Wyclif ze omgeven had, terwijl ze in een zelfde verband in Hoens *Epistola* terugkeren, doet vermoeden dat Hoens betoog het eindpunt was van een dissidente traditie van aanhangers van Wyclif en Hus die zich in de Bourgondische Nederlanden, met name in de kernlanden Henegouwen en Vlaanderen, gedurende de gehele vijftiende eeuw gemanifesteerd heeft en tot in de zestiende eeuw bleef voortbestaan.³³ In dit licht wordt ook Zwingli's uitspraak duidelijk, dat Hoens interpretatie van 'est' als 'significat' geen verwerpelijke nieuwlichterij was en dat Hoen deze formulering ('sermo') aan het volk ontleend had ('de vulgo sumptus').³⁴

Gezien tegen de laat-middeleeuwse achtergrond van wycliffitische en hussiti-

Evans, *Heresies of the high Middle Ages* (New York-London, 1969), pp. 301-306. Voor het vermeende auteurschap van Giacomo Capelli, zie Mirella Ferrari, 'Per una storia delle biblioteche francescane a Milano nel Medioevo e nell'Umanesimo', *Archivum Franciscanum Historicum* 72 (1979) 429-464, aldaar pp. 438-441 (met dank aan professor Lorenzo Paolini te Bologna, die mij op deze studie attendeerde). Niet alleen de tropische interpretatie van de instellingswoorden van het avondmaal, ook het argument van de muis die een hostie eet, vindt men reeds in Berengarius' *Rescriptum*, R.B.C. Huygens, ed., pp. 73-74 (reeds genoemd, *supra*, noot 16) en p. 204. De vraag of de Katharen deze argumenten werkelijk uitdroegen en (via geschriften van diens opponenten) aan de heresiarch ontleenden, lijkt moeilijk te beantwoorden omdat de inquisitie hun de beruchte ketterse opvattingen van Berengarius kan hebben toegedicht. Op het congres 'Heresy and Literacy, c. 1000-c. 1530' (Oxford, Lady Margaret Hall, 7-9 juli 1992) deelde professor Lorenzo Paolini (Bologna) mij mee dat de bestrijders van de Katharen over het algemeen een getrouw beeld van hun personen en opvattingen gaven; of dit ook voor Alain de Lille geldt, staat echter nog te bezien (er is geen kritische editie van zijn genoemde werk). Voor het zeer traditionele argument van de muis die een hostie eet, zie Artur Michael Landgraf, 'Die in der Frühscholastik klassische Frage: *Quid sumit mus?*', in *Dogmengeschichte der Frühscholastik* III/2 (Regensburg, 1955), pp. 207-222 en (met aandacht voor Berengarius en de Katharen) Gary Macy, 'Of mice and manna: *Quid mus sumit* as a pastoral question', *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 53 (1991) 157-166.

³³ CDI iii, pp. 115-116, 239 (en zie Jacques Quétif en Jacques Échard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*, 2 delen [Parijs, 1719-1721], i, pp. 847b-848b); CDI iii, pp. 141-143 en CDI v, p. 394.

³⁴ Z viii, 568.21-22 (voor de interpretatie van de woorden 'de vulgo sumptus' als 'aan het volk ontleend', zie de formulering van Erasmus die in een aantal edities van zijn *Adagia* voorkomt: "Mihi videtur [sc. adagium 2377 – BJS] a vulgo sumptum, non ab authoribus" [ASD II,5, p. 281, kritisch apparaat bij regel 914; met dank aan dr. J. Trapman te 's-Gravenhage die mij op deze plaats attendeerde]). Ook dit gegeven maakt duidelijk dat er geen kloof geconstrueerd kan worden tussen de volkse sacramentsloochenaars en de humanistisch geschoolden die vanuit spiritualistische denkbeelden de leer van de transsubstantiatie afwezen; zie J. Trapman, 'Afscheid van

sche dissidente tradities is Hoen nauwelijks op een originele gedachte te betrappen. Zijn argumenten zijn al oud. Het verschil met de oorspronkelijke bronnen bestaat in de radicalere context waarbinnen zij functioneren – maar dat is een verandering die zich reeds een eeuw voor de Reformatie voltrokken had en veroorzaakt was door de popularisering van deze ideeën die mogelijk was door de hoge mate van alfabetisering van de recipiënten.³⁵ Is de tekst die wij als de avondmaalsbrief van Cornelis Hoen kennen, misschien dan toch het door Hardenberg vermelde *vetus scriptum* dat door Hoen tussen een aantal handschriften van Wessel gevonden werd en dat de ‘capernaïtische’ interpretatie van het avondmaal bestreed³⁶ – en zijn slechts enige interpolaties en toevoegingen aan het slot van de hand van Hoen zelf?

Hoens betoog was van invloed op de beginnende Reformatie in Duitsland en Zwitserland: in de jaren 1525-1526 verschenen vijf edities, twee Latijnse en drie Duitse, van de *Epistola*.³⁷ De daarin naar voren gebrachte argumenten waren zeer traditioneel en onorigineel, maar toch bewerkte de tekst veel onrust onder de verschillende hervormers die voor het eerst met dit gedachtengoed geconfronteerd leken te worden. De *Epistola* zette hen aan tot het ontwikkelen van een van Luther afwijkende symbolische interpretatie van het avondmaal. De kenmerkende wijze waarop Hoen zich op Mat. 24,23 beriep en zijn gebruik van het beeld van de ring komen ook voor in het werk van Melchior Hoffman.³⁸ De historische achtergrond van Hoens *Epistola* wijst daarom niet alleen op continuïteit tussen laat-middel-eeuwse heresie en de vroege hervorming, maar ook op continuïteit tussen vroege en radicale Reformatie.³⁹

de sacramentariërs?’, *Doopsgezinde bijdragen* 15 (1989) 143-147, aldaar pp. 145-146. Het door Trappman vermelde beroep op Hand. 17:22-25 door de Leidse sacramentariër Jan Cornelisz. in 1526, wordt ook al gehanteerd in *Wycklyffes Wycket*, A3recto.

35 Zie Alain Derville, ‘L’alphabétisation du peuple à la fin du Moyen Age’, *Revue du Nord* 66 (1984) 761-775. Voor de rol van geletterdheid bij de verspreiding van ketterse opvattingen, zie onder meer Brian Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Princeton, 1983), pp. 92-151, 241-325, en Margaret Aston, ‘Lollardy and Literacy’, in Aston, *Lollards and Reformers: Images and Literacy in Late Medieval religion* (London, 1984), pp. 193-217.

36 Albert Hardenberg, *Vita Wesseli Groningensis*, in Wessel Gansfort, *Opera* (Groningen, 1614; repr. Nieuwkoop, 1966) **-***2v, aldaar **6v-***7v.

37 Zie noot 6.

38 Zie Hoffmans *Die Ordonnantie Gods* (1530) in BRN v, pp. 125-170, aldaar p. 156. Voor Hoffmans gebruik van Mt 24:23 ter bestrijding van de *praesentia realis*, zie Calvin Augustine Pater, *Karlstadt as the father of the baptist movements: the emergence of lay protestantism* (Toronto, 1984), pp. 227-231.

39 Schrijver dezes bereidt een dissertatie voor over Cornelis Hoen en diens *Epistola christiana*, die in 1994 in de serie ‘Studies in Medieval and Reformation Thought’ van uitgeverij Brill te Leiden zal verschijnen.

Boetvaardigheid buiten de biechtstoel

De transformatie van het sacrament der boete in een evangelisch-doperse boetepraktijk

Stelling: *Als de doperse reformatie gekarakteriseerd kan worden als het streven naar het herstel van de apostolische vroomheid, dan is deze nieuwe vroomheid 'oud nieuws'. Het resultaat van dit streven bestaat uit een met behulp van de bijbel gezuiverde penitentiële vroomheid, opgevat als het levenslange proces van afsterving van het vlees. De ware boete is dan het middel bij uitstek om een hoge graad van zondeloosheid te bereiken. Bij de interpretatie van de doperse reformatie en bij de bepaling van het kenmerkende daarvan, verdient daarom de wijze waarop de dopers het boetesacrament transformeerden in een evangelische boetepraktijk alle aandacht.*

Behandeling: Ter verheldering van deze stelling wordt aandacht gevraagd voor 1) het penitente systeem als onmisbaar interpretatiekader van de laat-middel-eeuwse en vroeg-reformatorische vroomheid; 2) de kwestie van de heils(on)zekerheid, m.a.w. de theologische verklaring van de Reformatie; en 3) een schets van de ontwikkeling van de doperse leer en praktijk van de ware boetvaardigheid, in samenhang met de algemeen reformatorische afwijzing van de boete als sacrament.

1. De levenslange cyclus van zonde, absolutie en boetedoening

Met het in discrediet raken van een apologetische kerkgeschiedschrijving is ook de vraag naar het theologisch beginsel van de Reformatie enigszins naar de achtergrond verdwenen. Terecht vraagt de recente kerkgeschiedschrijving zich af hoe een theologisch-academisch dispuut over de boete in Wittenberg, een jonge universiteitsstad zonder grote reputatie, een kentering in de geschiedenis kon veroorzaken, wanneer daar, behalve theologische, niet ook politieke en sociale factoren in het geding waren. Daarom dient ook de kerkhistoricus zich niet alleen met theologische ideeën bezig te houden, maar ook aandacht te besteden aan de sociaal-politieke werkelijkheid. Binnen deze ruime context is het pas mogelijk zich in zoiets als de mentaliteit van het gelovige volk te verplaatsen.

De vraag is echter of zelfs de eind-twintigste-eeuwse kerkhistoricus die zich deel weet van de christelijke traditie, laat staan degene die het christelijke geloof als onmisbaar element bij het onderzoek naar de kerk als gemeenschap van gelovigen afwijst, voldoende invoelings- en beeldend vermogen bezit om de laat-middel-eeuwse vroomheid te begrijpen, te vertolken en voor de moderne, post-christelijke mens bevattelijk te maken. Zonde, vrijspraak en boete zijn begrippen bij uitstek die behoren tot een (geloofs-)wereld die velen vreemd is geworden, voor wie 'ge-

loof' thans bestaat uit zoiets vaags als 'spiritualiteit' en uit het werken aan vrede, gerechtigheid en een schoon milieu. Maar deze vreemde, traditionele vroomheid vormt wel het onmiskenbare interpretatiekader voor het verstaan van de totale laat-middeleeuwse werkelijkheid en eveneens voor de wijze waarop deze vroomheid in de Reformatie naar inhoud en vorm een verandering ondergaat. De reformatorische opvatting van de rechtvaardiging is in de biechtstoel en uit de praktijk van de private biecht ontstaan.

De geloofsinhoud en de geloofspraktijk van de kerk voor de Reformatie worden gekenmerkt door 'de levenslange cyclus van zonde, absolutie en boetedoening'.¹ De ziel van de gelovige wordt behouden door een levenslange cirkelgang van vallen en weer opgericht worden. De twee constituenten van deze cyclus zijn: 1) *de menselijke zonde*, vooral verstaan als het voortdurend niet beantwoorden of ongehoorzamen aan Gods eisende gerechtigheid die mede een neerslag heeft gevonden in de moraliteit en de wetgeving, met geldigheid voor de totale samenleving; en 2) *de vergeving van zonden*, die op clericale-sacramentalistische wijze door de kerk wordt bemiddeld. Het is de cyclus van genade naar zonde, en van zonde naar genade, waarin het sacrament van de boete de centrale rol vervult.

Deze individuele cyclus is een afspiegeling van Gods' heilswerk dat beoogt om de van Hem afgefallen mensheid in een veel langer historisch proces te zuiveren en met zich te verenigen. En wel door de doop, waarin de effecten van de erfzonde gedeeltelijk worden tenietgedaan, door de sacramentele heilsbemiddeling van de kerk, door de dood en het vagevuur waar de laatste beletselen om in het Laatste Oordeel begenadigd te worden weggenomen kunnen worden. Sacramentele biecht en boetedoening vormden derhalve het hart van de godsdienstige geloofspraktijk van de laat-middeleeuwse gelovige. Wie hieraan ging sleutelen, ondermijnde het totale heilstelsel dat kerk en samenleving samenhang verleende.

2. Wat is ware boete? De twijfel over de heilzekerheid en de heilsbemiddeling als theologische oorzaak van de Reformatie

De humanist Erasmus en de monnik Luther waren het samen hierover eens: met de bijbelse oproep om boete te doen, werd niet het sacrament der boete, m.n. de noodzaak tot satisfactie, bedoeld, maar een levenslang proces van gelovige vernieuwing.² Deze opvatting tastte de validiteit van het boetesacrament aan en on-

1 Zie: Euan Cameron, *The European Reformation* (Oxford, 1991) 79 vlg.

2 Erasmus bestrijdt in zijn 'Annotationes' (1515) bij Matt. 3:2 dat 'poenitentiam agite' ('metanoieite'), gewoonlijk betrokken op het boetesacrament, opgevat moest worden als het ondergaan van een straf voor misdaden. De juiste betekenis was: de zonde nalaten en terugkeren tot de juiste

dergroef de macht om zonden te binden en te ontbinden (de sleutelmacht), die in de bijbel nog slechts aan de apostelen, m.n. aan Petrus (Mat. 16, 19; 16, 18; Joh. 20, 22-23), maar later aan de bisschop en na 1100 bij zijn ordinatie aan iedere priester verleend was.³ De vergeving der zonden bijgevolg werd afhankelijk van de macht van de priester om het 'Ego absolvo te' uit te spreken, de *culpa* weg te nemen, de eeuwige straf in een tijdelijke *poena* om te zetten, te verminderen en zelfs te elimineren. Deelname aan het boetesacrament was noodzakelijk om de genade te verwerven die de onvolkomen menselijke boetvaardigheid (*attritio*; berouw uit vrees voor Gods straf) in de voor de absolutie vereiste volkomen boetvaardigheid (*contritio*; berouw ontspringend uit de liefde van en tot God) kon transformeren en de verzoening tussen de zondaar en God kon bewerkstelligen.

In de laat-middeleeuwse, nominalistische, semi-pelagiaanse rechtvaardigingsleer werd veel ruimte gegeven aan de menselijke mogelijkheid om zich op grond van de natuurlijke Godskennis op te werken uit de staat van zonde in de staat van genade. Zondenbelijdenis en bereidheid tot onvoorwaardelijke liefde tot God vormden de demarcatielijn, waar menselijke, onvolkomen activiteit en goddelijke genade elkaar ontmoeten.⁴ 'Door genade alleen' en 'door werken alleen' stonden in deze visie op het rechtvaardigingsproces niet op gespannen voet met elkaar, maar veronderstelden elkaar en vulden elkaar aan.⁵

weg: 'Meo iudicio commode verti poterat, Resipiscite, sive ad mentem redite'. Deze interpretatie vindt ook ingang in vroege vertalingen van het Nieuwe Testament in de volkstaal, zoals in Jan van der Pelts vertaling van Mattheus (1522): 'Dat woort doet poenitentie en is niet te verstanen gelyc vele menschen meynen: ene pyne te lijden voor onse misdaden, die men valsschelyc 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'. Vgl. J.I. Doedes, *Geschiedenis van de eerste uitgaven der schriften des Nieuwen Verbonds in de Nederlandsche taal* (1522, 1523) (Utrecht, 1872) 29 en J. Trapman, *De Summa der godliker scrifturen* (1523) (Leiden, 1978) 110.

De eerste vier stellingen van Luthers 95 thesen (1517) luiden: '1. Da unser Herr und Meister Jesus Christus sagt: "Tut Busse" usw. (Mt 4, 17), wollte er, dass das ganze Leben der Gläubigen Busse sein sollte. 2. Dies Wort kann nicht von der sakramentalen Busse verstanden werden, d.h. nicht von der Beichte und der Genugtuung, die durch das priesterliche Amt vollzogen wird. 3. Aber es geht auch nicht allein auf das innerliche Bussetun; dieses wäre vielmehr keine Busse, wirkte es nicht nach aussen mancherlei Abtötung des Fleisches. 4. Daher bleibt auch die Strafe so lange, wie der Hass [des Menschen] gegen sich selbst, d.h. die wahre, innerliche Busse, bestehen bleibt, also bis zum Eintritt ins Himmelreich.' Tekst uit: K. Aland, *Die 95 Thesen Martin Luthers und die Anfänge der Reformation* (GTB/Siebenstern 1406) 58.

3 Zie: Henry Charles Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church* (New York, 1968) I, 104 vlg.

4 H.A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Cambridge, Massachusetts, 1963), m.n. hoofdstuk 6: 'The Process of Justification', blz. 146-184.

5 Oberman, *Harvest*, 176: 'Finally, it is clear that Biel has a remarkable doctrine of justification:

Hoewel de oude theologen leerden dat eigenlijk de *contritio* (*interior poenitentia*) voldoende was voor het herstel van de relatie tussen de zondaar en God, beklemtoonde de officiële kerk, als reactie op het reformatorische ont-sacramentaliseringsproces, sinds Trente⁶ opnieuw sterk de noodzakelijkheid van de deelname aan het boetesacrament (*exterior poenitentia*). Daarzonder kon de gelovige, al hoe hartgrondig boetvaardig hij ook mocht zijn, niet aan de eucharistie deelnemen.⁷ De Kerk behield zodoende de mysterieuze kracht om de redding of het verderf van haar kinderen te regelen. Hoewel haar theologen soms twijfelden aan de onfeilbaarheid van deze sleutelmacht, werd aan het gewone volk voorgehouden dat hun eeuwige bestemming in de handen van de priester lag en, al ware hij God zelf, de macht had om schuld in onschuld, een verontrust in een vreedzaam geweten, angst in vertroosting te veranderen.

Het priesterlijke boetesacrament speelde aldus een wezenlijke rol in de sociale en geestelijke revolutie van de zestiende eeuw. De controverse tussen katholieken en hervormers was daarom meer dan theologische scherpslijperij. Het was een kwestie die de gewone gelovige in zijn gehele bestaan, maar ook in zijn ziel raakte. Vele hervormers vatten het boetesacrament op als een onchristelijk martelwerktuig en als een aansporing tot hypocrisie. De priesterlijke boetepraktijk liet, naar hun oordeel, het volk onveranderd, zonder de troost te verschaffen die nodig was om aan het oordeel Gods te ontkomen. Dit inzicht kon echter lang niet iedereen overtuigen. Voor de meerderheid van de gelovigen bleef het een hoge vorm van pastoraat, een rechtvaardige en zekerheid verschaffende discipline die wel degelijk de eeuwige redding bemiddelde.

De slogan van de Reformatie: 'door geloof alleen' kan niet verstaan worden zonder de tegenhanger ervan: 'door boete (opgevat als deugd en/of sacrament) alleen'. Door welke van deze twee zekerheden wordt het door Gods eisende gerechtigheid verontruste geweten het best tot vrede gebracht? Hoe wordt de gelovige zijn heil zeker? In het geloof in de belofte van zondenvergeving en eeuwig leven, rechtstreeks bemiddeld door de prediking, of in gehoorzaamheid aan de sleutelmacht

seen from different vantage points, justification is at once *sola gratia* and *solis operibus*! *By grace alone* – because if God had not decided to adorn man's good works with created and uncreated grace, man would never be saved. *By works alone* – because not only does man have to produce the framework or substance for this adornment, but God by the two laws of grace is committed, even obliged to add to this framework infused grace and final acceptance. Once man has done his very best, the other two parts follow automatically.'

6 Sessio XIV. De Poenitentia (1551).

7 Lea, *Auricular Confession*, 155. C. Trident. Sess. XIII. De Eucharistia c. 7, can. 11; Sess. XIV. De Poenitentia c. 4; can. 4, 12, 13. Father Sayre (Clavis Regiae Sacerd. Lib. I, c. 6, n. 6) uses this as an example of change of doctrine. All the older theologians, he says, taught the sufficiency of contrition, but since the utterances of the council of Trent they necessarily teach the opposite.

die door Christus aan de bisschop en de priester gedelegeerd was en aan het boetesacrament gebonden werd?

Bij Luther hangt de ware boetvaardigheid en de zondenvergeving af van het geloof in de van Godswege aan de zondaar toegerekende gerechtigheid. Niet het boetesacrament, maar dit geloof vormde uiteindelijk voor hem de sleutel voor de ontvangst van de vergeving der zonden.⁸ Zowel de *contritio* als de gewetenstroost zijn onvermijdelijke en spontane vruchten – dus geen voorwaarden! – van het geloof dat primair uit het horen van de belofte van zondenvergeving bestaat. De waarheid van de straf veroorzaakt hartgrondig berouw, de waarheid van de belofte schenkt vertroosting, maar uitsluitend als er geloof is in Christus' verdiensten alleen. De zekerheid ligt in dit geloof, niet mede in eigen verdienstelijke werken. Dit geloof gaat aan alles vooraf, ook aan de boetvaardigheid. Want de boetvaardigheid, hoe volkomen ook, kan niet de zekerheid van verzoening met God verschaffen die het geloof geeft.⁹ Zodoende wordt de priesterlijke sleutelmacht en het boetesacrament op losse schroeven gezet. Na enige aarzeling verwerpt Luther dan ook dit sacrament; alleen doop en avondmaal blijven van de traditionele zeven sacramenten over. Wel laat hij ruimte voor een persoonlijke biecht bij een medegelovige of een priester. Zwingli en Calvijn volgen hem door een nog radicalere afwijzing van de traditionele private boetepraktijk.

Terzijde een paar vragen en opmerkingen over de vermeende moderniteit van de lutherse rechtvaardigingsleer. Er wordt vaak eenzijdig gesuggereerd dat de aanval van de hervormers op de traditionele boetepraktijk uitdrukking gaf aan de gevoelens van onbehagen van het kerkvolk over de rigiditeit of de lakseheid, over het legalisme en de hypocrisie van de priesterlijke boetepraktijk. Als wij de hervormers op dit punt als voorlopers van de moderne tijd beschouwen vanuit onze opvattingen over vrijheid van gewetensdrang en van kerkelijke autoriteit en disciplineren, dan lijkt dit een terechte interpretatie. Dat de aanval der hervormers op de boetepraktijk appelleerde aan een gevoel van onbehagen dat zowel godsdienstig als sociaal geladen was, kan moeilijk bestreden worden.

8 Zie: J.E. Vercruyse, 'Schlüsselgewalt und Beichte bei Luther' in: H. Junghans ed., *Leben und Werk Martin Luthers von 1526-1548. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag* (Göttingen, 1983) I, 153-169 en II, 775-781 (annotatie).

9 Martin Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), *WA*, 6, 545: 'Magna res est cor contritum, nec nisi ardentis in promissionem et comminationem divinam fidei, quae veritatem dei immobilem intuita tremefacit, exterret et sic conterit conscientiam, rursus exaltat et solatur servatque contritum, ut veritas comminationis sit causa contritionis, veritas promissionis sit solacii, si credatur, et hac fide homo mereatur peccatorum remissionem. Proinde fides ante omnia docenda et provocanda est, fide autem obtenta contritio et consolatio inevitabili sequela sua sponte venient.'

Zie verder voor Luthers opvattingen aangaande de boete o.m. *WA*, 2, 709-724 en 52, 381 vlg.

Maar hoe valt dan te verklaren dat de meerderheid der gelovigen in Europa aan de traditionele, sacramentalistische heilsbemiddeling vasthield? In de voetsporen van Ignatius van Loyola zochten talloze sympathisanten met de katholieke reformatie ('contra-reformatie') hun troost niet in het afschaffen van het boetesacrament, maar juist in een intenser vertrouwen op de werking ervan.¹⁰ Anderzijds wordt er op gewezen dat de ontwikkelde, sociaal mobiele burgerij geen boodschap meer had aan een boetepraktijk en disciplinerende die inhoudelijk afgeleid was van hoge monastieke idealen.¹¹ Is de kloof tussen afschaffers en handhavers van de biecht in de vroege reformatie werkelijk zo diep als hier wordt gesuggereerd?

De vroege Reformatie werd gekenmerkt door laat-middeleeuwse idealen van een *restitutio* of *restauratio* van de apostolische vroomheid met een sterk zedelijk en ascetisch karakter.¹² De zich consoliderende en gepolitiseerde Reformatie stond echter kritisch tegenover dit streven om door een versterkt ascetisme de crisis in de laat-middeleeuwse vroomheid op te lossen.¹³ Moet men, met uitsluitend oog voor de politieke aspecten van de protestantse Reformatie met haar deze afwijzing van gemeenschappen van ware vrome gelovigen die de staatseenheid bedreigen, deze hervorming nu moderner noemen dan het doperse separatisme? Men zou dan met hetzelfde recht de dopers modern kunnen noemen, wanneer het gaat om hun opvatting over de scheiding van kerk en staat, nog afgezien van de vraag of dat de oorspronkelijke intentie van de dopers is geweest. Beide visies op de 'moderniteit' berusten mijns inziens op een te eenzijdige, sociaal-politieke benadering van wat de Reformatie eigenlijk beoogde, met te weinig oog voor de godsdienstige, (sociaal-)psychologische component. Trouwens, 'modern' wordt de kerk pas door de Verlichting, niet door de Reformatie. Met de Verlichting verdwijnt ook de boetvaardigheid om plaats te maken voor opvoeding als hart van het christelijke geloof.

De bevrijding van een oude last en de vrijwillige acceptatie van een nieuwe last, sluiten elkaar niet uit. Zo hoeven ook gelovigen die door Luthers gedachten beïnvloed waren, uit zijn nadruk op het *sola fide* nog niet geconcludeerd te hebben, dat ze behalve van het priesterlijke, nu van ieder juk bevrijd waren.¹⁴ Vele gelovigen

10 Thomas N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation* (Princeton, 1977) 363 vlg.

11 S. Ozment, *The Age of Reform: 1250-1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven/London, 1980) 220: 'A monastically derived lay piety with prominent clerical ideals of obedience and sexual purity seemed incongruous to an increasingly literate, socially mobile urban laity, who prized simplicity, directness, and respectful treatment in all spheres of their lives.'

12 Scott H. Hendrix, 'In Quest of the Vera Ecclesia: The Crises of Late Medieval Ecclesiology', *Viator* 7 (1976) 347-48. Zie verder: F.H. Littell, *The Anabaptist View of the Church* (Boston, tweede druk 1958); H.W. Meihuizen, *Het begrip restitutie in het noordwestelijke doperdom* (Haarlem, 1966).

13 Ozment, *Age of Reform*, 220-222.

14 Het *sola fide* moet in het algemeen heel omzichtig gebruikt worden als criterium voor de be-

hebben inderdaad deze bevrijding niet ervaren als een signaal om van God los te komen, maar als een aanzet tot een intensievere geloofspraktijk. Vanuit dit 'conservatisme' kan ook de doperse reformatie als de restitutie van het apostolische, ascetische vroomheidsideaal – maar nu buiten de klooster- en kerkmuren – verklaard worden.

Mede als reactie op een dreigend anti-nomisme als gevolg van de lutherse rechtvaardigingsleer, hebben de dopers de ware, d.i. van kerkelijke en on-bijbelse smetten bevrijde, evangelische boetvaardigheid als onmisbaar element, ja als wezenlijk element, dus niet louter als een gelukkige bijkomstigheid, van het geloof beschouwd. In hun ogen waren de reformatoren met hun *sola fide sine operibus* niet de best gekwalificeerden om aan al hun tijdgenoten werkelijke troost en een nieuwe christelijke levensstijl te verschaffen. Vrijheid van traditionele boetewerken moest trouwens in het algemeen volgens veel evangelischen in de jaren twintig van de zestiende eeuw juist leiden tot vrijheid tot het verrichten van de werkelijk evangelische werken en blijken van naastenliefde. Op deze wijze werd in de vroege Reformatie Luthers leer door de gewone man verstaan. Zoals de bontwerker Sebastian Lotzer uit Memmingen, een goed voorbeeld van een evangelische leke-theoloog, getuigt: 'Christus heeft ons gered opdat wij vrijgemaakt worden om Hem te dienen' – met de nadruk op de verplichting tot het verrichten van de werken der barmhartigheid.¹⁵ Dat is een algemene opvatting die alleen in een opzicht van de laat-middeleeuwse vroomheid afwijkt, n.l. dat de voor de evangelische werken der barmhartigheid benodigde genade uitsluitend bemiddeld wordt door de prediking en niet primair door het boetesacrament. De 'vrijheid van een christenmens' had een duidelijk verplichtend karakter; het geloof moest door liefde werkzaam zijn.¹⁶

paling van het reformatorische gehalte van vroeg-zestiende-eeuwse geschriften. Geloof en werken sluiten elkaar niet uit; het gaat echter om de vraag naar de aard van de werken: kerkelijk gedecreteeerde of spontane werken van barmhartigheid als dankbaar antwoord op Gods liefde.

15 P.A. Russell, *Lay Theology in the Reformation. Popular Pamphleteers in Southwest Germany, 1521-1525* (Cambridge etc., 1986) 94. 'Christian freedom is not a Nominalist *facere quod in se est license*, but the freedom to do works of mercy, both a mark of sainthood and a means to final salvation.' Terecht beklemtoont Russell tevens de apocalyptische druk als motief voor het verplichtende karakter van dit nieuwe, daadkrachtige leven.

16 Tentler, *Sin and Confession*, 366: 'As a cause of reformation, Protestant or Catholic, sacramental confession must be interpreted in its specific context. And if we were to investigate the variety of structures of discipline and consolation that emerge in the late sixteenth and seventeenth centuries, we would find clues to the meaning of many sixteenth-century struggles over the institution of forgiveness. And the persistence of dominant themes should not allow us to ignore elements that do not fit.'

3. De evangelische en doperse boetepraktijk en -theologie

Aan de hand van een korte bespreking van de vroeg-reformatorische boetepraktijk en een aantal hiermee samenhangende theologische thema's, wil ik proberen tot een plaatsbepaling te komen van de doperse beweging tussen traditionele vroomheid en reformatorische vrijheid.

a. *De algemene, vroeg-reformatorische opvattingen over de boete.* Dat biecht en sacramenten de heilsonzekerheid niet wegnamen, ja zelfs de angst vermeerderden, betuigt bijv. Gnapheus in zijn 'Een troost ende spiegel der siecken' (1531). In plaats van te verkondigen dat zij die in Christus geloven de dood niet zullen smaken, maakte de clerus de hel zo heet en de duivel zo zwart, dat men niet wist waar men zich moesten wenden of keren.¹⁷ Maar nu de vergeving van zonden uitsluitend van Christus' lijden en genoegzame betaling afhing, en niet van eigen en der heiligen verdiensten, was men algemeen van oordeel dat de sleutelmacht aan de clerus ont-nomen en voortaan aan alle mensen, ook aan vrouwen, gegeven was.¹⁸ De priester moest nu op zijn beurt maar eens bij de leek te biecht gaan.¹⁹

Voortaan kon men op drieërlei wijze biechten: 1) iedere dag bij God door het persoonlijke gebed; 2) bij de naaste, in geval van overtreding en schuld; en 3) bij een geordineerde kerkdienaar, alleen wanneer de gewetensnood daartoe drong, dus zonder dwang en zonder vooruitzicht op kerkelijke straffen als onderdeel van de vereiste satisfactie.²⁰ De bekering van de duivel tot God achtte men besloten in de volgende elementen: 1) het persoonlijk belijden van de zonden aan God; 2) het met vreugde geloven in de vergeving; en 3) het liefhebben van God uit dankbaarheid voor de vergiffenis.²¹ Of, zoals Cornelius Cooltuyn schrijft, de ware penitentie heeft als voorwaarde de oprechte berouw over de zonden; als middel het geloof in Christus; en als doel het nieuwe leven. Het daadwerkelijk effect van de ware boete krijgt hier een grote nadruk, het gaat primair om de vernieuwing van de mens naar ziel en lichaam, de verandering van een kwaad leven in een leven van deugd en

17 BRN, I, 230-232. 'Ick gheloove wel dat si met den verrader Juda tot Papen tot Monicken ter biechte ende tot die Sacramenten loopen om troost ende rust, mer si blijven even vertwijfelt.' (blz. 213)

18 BRN, VIII ('Dye histori, so zwen Augustiner Ordens [Hendrik Vos en Johannes van den Esschen] gemartert seyn tzu Bruxel'; 1523) 80-81.

19 L.M. van Dis, *Reformatorische Rederijkersspelen uit de eerste helft van de zestiende eeuw* (Haarlem, 1937) 165.

20 BRN, VIII ('Artickel der doctorn von Loven zu welchen Wilhelm van Zwollen geantwortet'; 1529) 170. Met gelijke strekking, maar uitvoeriger: BRN, IV (Anastatius Veluanus, 'Der Leken Wechwyser'; 1554) 222-226.

21 BRN, IV, 156-157.

gehoorzaamheid aan Gods geboden.²² De bijbel, en daarin met name de Tien Geboden en het Onze Vader, en niet de traditionele biechtboeken, diende uitsluitend als volmaakte biecht- of deugdenspiegel gebruikt te worden.²³ De prediking van de Wet voert de mensen tot kennis van hun zonden en tot hartgrondig berouw, waarna de prediking van het Evangelie hun van de vergeving van zonden verzekert.²⁴ Summa: niet de biechtpaap, maar Christus naar de schriften vergeeft. Voor het nieuwe leven is alleen deze kennis en *contritio* nodig.

b. *De doperse opvattingen over de boete.* De doperse opvattingen over de ware penitentie stemmen in het algemeen met deze vroeg-reformatorische kritiek op het boetesacrament overeen. Adam Pastor maakt een duidelijk onderscheid tussen de sacramentele ('valsche gedichtede Penitentia') en de bijbelse biechtpraktijk (m.n. psalmen en Jac. 5: 16: 'Belijdt...elkander uw zonden').²⁵ Uitgaande van de Hebreeuwse en Griekse grondbetekenis van het Latijnse woord *poenitentia*, komt hij tot de slotsom dat 'rechte penitentia' niets anders kan betekenen dan een omkeer of het aflaten van een vorig zondig leven. Het verkrijgen van de absolutie is afhankelijk van het tonen van de rechte penitentie.

De sleutelmacht is gegeven aan allen die de ware kennis van Christus uit de bijbel putten (en dus niet uit het onderwijs in het canoniek recht aan de hogescholen!) en die zodoende weet hebben van hun zondenvergeving door Christus. Het uiterste machtsmiddel jegens publieke zondaars is het opzeggen van de broederschap, de uitsluiting van de gemeente. Iemand ten dode bannen of uit het land verbannen, wordt, volgens Adam Pastor, niet bedoeld in de 'regel Christi' (Mat. 18:15-18) waarin de enige, bijbels-legitieme procedure voor het binden en ontbinden van zonden te vinden is.²⁶

Het gaat dus niet louter om de afwijzing van de uiterlijkheid van de traditionele biechtpraktijk en om een vermeende 'spiritualisering' van de biecht die zou leiden tot de afschaffing van het boetesacrament. De dopers willen geen afschaffing van de totale boetepraktijk, maar beoogden het herstel van de bijbelse betekenis van

22 BRN, IX (Cornelis Cooltuyn, 'Dat Evangeli der Armen'; 1558?) 294 vlg.

23 BRN, IV, 160-164. 'Een Christen mensch vervult de x gheboden ten ersten mit sijn gelove an Christus, dat is, hy reket Christus verfullinge mit sijn gelove vor sich, unde betalet Got mit Christus werken. Dat anderde verfullen is na allen vermuegen mit hulp des hilligen gheestes, dair in arbeiden.' (p. 163)

Zie voor de strekking van de biechtboeken: P. Bange, *Spiegels der Christenen. Zelfreflectie en ideaalbeeld in laat-middeleeuwse moralistisch-didactische traktaten* (Nijmegen, 1986); en voor de relatie tot de catechese: S. Voolstra, "'Van ware penitentie". De kern van Menno Simons' theologie', *Doopsgezinde Bijdragen* 12-13 (1986-1987) 258-259, n. 36 en 37.

24 BRN, IV, 337.

25 BRN, V ('Underscheit tusschen rechte en valsche leer'; ca. 1552) 507.

26 *Ibidem*, 410-412.

zowel de *contritio interior* als de *contritio exterior*, waarbij de 'regel Christi' als vormgeving diende. Ze maken de ware boetvaardigheid tot het hart van hun theologie en 'articulus stantis et cadentis ecclesiae'. Hun gehele leer is, volgens Menno Simons, samen te vatten in ware boete en penitentie, afsterving van het vlees en een nieuwe leven.²⁷

Zonder de ware boetvaardigheid is er ook naar de mening van zijn mede-oudste, Dirk Philips: 'noch Godt, noch Christus, noch heyilige geest, noch Evangelium, noch ghelooove, noch warachtich doopsel, noch avondmael des Heeren, somma: geen Gemeynthe Gods'.²⁸ De sacramenten van doop en avondmaal zijn alleen effectief bij die gelovigen die afscheid hebben genomen van een leven vol onwetendheid en onboetvaardigheid. De juist kennis van het bijbelse getuigenis aangaande Christus en de daardoor bewerkstelligde vermeerdering van geloof, hoop, liefde, lijdzaamheid en alle deugden zijn constitutief voor wat werkelijk reformatie mag heten.

De predikanten zijn dan ook voor alles boetepredikers die de mensen confronteren met Gods eisende gerechtigheid ('de dodende Wet') en zijn vergevende liefde ('het levendmakende Evangelie').²⁹ Niet de menselijke geboden, maar de goddelijke geboden en inzettingen vormen echter voortaan de ware biechtspiegel. Nodig is een rechte onderscheiding van de leer van Wet en Evangelie die vrucht voortbrengt en waardoor de mensen oprechte boete doen, van ongerechtigheid tot de levende God bekeerd worden.³⁰

De gelovigen zijn de ware boetvaardigen. Deze ware boetvaardigheid bestaat niet alleen in woorden, maar heeft de volgende drie tekenen of eigenschappen: 1) een diep doorleefd en voortdurend zondebesef; 2) het belijden van de zonden voor God met een vast vertrouwen op zijn vergevingsgezindheid; en 3) het daadwerkelijk aflaten van zonden.³¹ Niet alleen de gezindheid, maar de publieke zondeloosheid is bepalend voor het lidmaatschap van de gemeente en voor de toelating tot de sacramenten van doop en avondmaal. Boete voor God heeft geen geldigheid zonder de zichtbare vruchten van de boete.

27 *Voel goede und christelycke leringhen op den 25. Psalm* (1539) C 6vo: 'Confessio doctrinae meae': 'Ick hebbe emmers niet geleert dan ware boete en penitentie, stervinghe des vleisches unde eenen neuen leven.' Zie verder voor Menno's boetetheologie: Voolstra, "'Van ware penitencie'".

28 *BRN*, X ('Van Gods Ghemeynte') 397.

29 *Ibidem*, 217 ('Van de sendinge der predikanten'): 'Daeromme moeten oock de rechte Leerars ten eersten, ende voor alle dingen, den menschen boete vercondighen ende prediken (ghelijck Christus ende zijn Apostelen gedaen hebben) ende leerense wt de Wet, Gots toon ende strenghe oordeel over de Sonde, maer wt den Evangelio, God den Vader in zijnder ewigher liefden...op dat de herten door de Wet gheslagen ende ghebroocken, wederomme door dat Evangelium vertroost ende verquickt mogen worden.'

30 *Ibidem*, 407. ('Van Gods ghemeynte')

31 *Ibidem*, 259. ('Vanden ban')

Dit voorwaardelijke karakter van de ware, zichtbare boetvaardigheid verklaart tevens het grote belang dat de dopers aan een strikte banpraktijk hechten. De afvalligen en bozen dienen van de gemeente afgescheiden te worden, opdat de naam van God en die van de gemeente van de Heer niet gelasterd worden. De gemeente heeft het gezag om aan allen die oprechte boete doen en in Christus geloven de zonden te vergeven. De gemeente kan en mag dat echter alleen door te verwijzen naar Christus' gratis genade. Ze devalueert de boetepraktijk niet tot een zaak van geldelijk gewin, 'ghelijc...een cramerie'.³²

De tucht hoort zich, volgens de doperse leidslieden, dan ook uitsluitend uit te strekken over zondaars en zonden die in de bijbel genoemd worden: respectievelijk hoerenjagers, afgodendienaars, overspeligen, 'weeckelingen' ('nichten'), jongenschenders, dieven, doodslagers, gierigaards, dronkaards en lasteraars; en overspel, hoerij, onreinheid, wellust, afgoderij, toverij, vijandschap, gekijf, nijd, haat, toorn, tweedracht, secten, moord, zuipen en brassen.³³ Een kenmerk van de ware boetvaardige is dan ook dat deze zich bereidwillig onder de tucht stelt en niet protesteert tegen de enige straf die hem door de gemeente opgelegd kan worden: de afsnijding van het avondmaal en, bij blijvende onboetvaardigheid en onbekeerlijkheid, van de gemeenschap.

De gegevens over een vrijwillige, openbare biechtpraktijk bij de dopers zijn wegens het ontbreken van de bronnen schaars. Toch werpt het autobiografisch relaas van de menniste hageprediker Valerius Schoolmeester enig licht op dit gebruik.³⁴ In 1565, een jaar van grote schaarste en prijsstijgingen, was hij naar Hoorn gevlucht. Hij had zich aldaar aangesloten bij zijn geloofsgenoten, in het bijzonder aangetrokken tot een groep uiterst sober levende vrome broeders en zusters, die zich door eenvoudig handwerk in het levensonderhoud voorzagen en afkerig was van koopmanschap. Tegenover een geloofsbroeder uit deze ascetische kring uitte Valerius zijn behoefte om zijn eerdere speculatiezucht in linnen, garen en rogge op te biechten aan de gemeente en zich vrijwillig onder haar tucht te stellen. Zijn biechtvader weerhield hem echter van een openbare zondenbelijdenis ten overstaan van de gemeente met de opmerking dat dan de vermogende leiders van de gemeente hun eigen geldzucht eerst maar eens moesten opbiechten. Met andere woorden, het had geen zin om je zonden op te biechten bij de gemeente die zelf evenzeer zondig was. Het heil wordt niet bemiddeld los van de heiligheid van de gemeente en haar dienaren.

³² *Ibidem*, 400. ('Van Gods ghemeinte')

³³ *Ibidem*, 257. ('Vanden ban')

³⁴ S. Voolstra, 'Valerius Schoolmeester (overleden omstreeks 1569). Leven en leer van een menniste hageprediker in Zeeland in de reformatietijd' in: A. Wiggers e.a., eds, *Rond de kerk in Zeeland* (Delft, 1991) 106-133; m.n. 108.

Mede uit dit voorbeeld kan geconcludeerd worden dat bij de menniste dopers de evangelische biecht: de ware boetvaardigheid, het hart van hun geloofspraktijk vormde.³⁵ In de eerste plaats als de zondenbelijdenis en daadwerkelijke verzoening in de omgang met de geloofsgenoten. In de tweede plaats in de private biecht aan God die in de liturgie de vorm van het stille gebed had aangenomen, dat, naar oog- en oorgetuigen melden, met nogal wat diep boetvaardig gezucht en gesteun gepaard ging. Ten derde maakte een openbare biecht onderdeel uit van de tuchtprocedure die tot wederopneming in de gemeente leidde. De mogelijkheid van vergeving hing, naast de boetvaardigheid van de confessant, goed donatistisch gedacht, mede af van de zondeloosheid van de confessoren, c.q. de leiders van de gemeente zonder vlek of rimpel. Buiten deze zuivere gemeente kon geen heil gevonden worden.

Dit doperse streven naar perfectie was mede een uitvloeisel van Melchior Hoffmans leer, dat bewuste zonden na bekering en doop niet vergeven konden worden; een variant van het oude thema van de onmogelijkheid van een tweede boete voor afvallen. De bevrijding van met name wetende en publieke zonden was alleen te bereiken, indien men geloofde in de zondeloosheid van Christus zelf, die, naar de mening van Hoffman, dan ook geen zondig vlees van Maria aangenomen kon hebben.³⁶ Het najagen van heiligheid verklaart tevens de heftige disputen over de reinheid van leer en leven die in de tweede helft van de zestiende eeuw tot talloze partijschappen en splitsingen in de doperse kring hebben geleid. Een volkomen biecht hing immers af van zowel de *contritio* van de boetvaardige als van de zondeloosheid van de gemeente aan wie de macht gegeven was om te binden en te ontbinden. Daarzonder was niemand zijn heil zeker.

Het streven naar volkomenheid had bij de Mennonieten evenwel alleen betrekking op zichtbare, publieke zonden en leidde dan ook tot de zichtbare afzondering van de tot zonde vervallen, 'christelijke' maatschappij. De tucht moest de zuiverheid in leer en leven, waardoor de gemeente zich van de overige christenheid onderscheidde, bewaken en bewaren. Menno en de zijnen waren er echter huiverig

35 Er is inzake de tuchtuitoefening in de Nederlandse, doopsgezinde historiografie een te groot onderscheid aangebracht tussen de strikte volgelingen van Menno en Dirk Philips en de mildere Waterlanders. De belangrijkste leiders der Waterlanders, Albrecht Verspeck en Hans de Ries, tot 1575 resp. ouderling en diaken van de gereformeerde kerk te Antwerpen, verlieten de gereformeerden omdat dezen niet even rigoreus als zij zelf eisten dat alle publieke zonden, zonder onderscheid, openbaar voor de gemeente beleden moesten worden. Zie: J. H. Wessel, *De leerstellige strijd tussen Nederlandsche Gereformeerden en Doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Assen, 1945) 90-93. (Het is Wessel (p. 22 en 196) ontgaan dat de Antwerpse, gereformeerde ouderling en diaken en de latere leiders der Waterlanders dezelfde personen zijn.)

36 K. Deppermann, *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation* (Göttingen, 1979) 197-202; 143.

voor de tucht uit te breiden tot heimelijke zonden, deels uit angst voor het misbruik dat daarvan in de traditionele private biecht gemaakt was, maar niet minder voor de biechtpraktijk in de kring van David Joris.³⁷ De volgelingen van Menno erkennen dan ook dat de totale zondeloosheid nimmer bereikt zal worden. De aanleg om te zondigen blijft in de mens aanwezig. Zijn gevecht tegen de zonde duurt het gehele leven lang. Niet alleen Menno c.s., maar ook de dopers die met Munster gesympathiseerd hadden, stonden kritisch tegenover David Joris' eis dat alle zonden, ook de heimelijke van meestal sexuele aard, gebiecht moesten worden ten overstaan van de gemeente. Maar bovendien protesteerden ze tegen David Joris' opvatting, dat door naaktheid zonder schaamte of bijslaap zonder sexuele opwindning bewezen kon worden dat iemand van zijn lusten was afgestorven en dus de staat van zondeloosheid had bereikt.³⁸

Deze praktijk vertoont een innerlijke samenhang met David Joris' centrale theologische gedachte, dat de heropricting van Gods rijk verstaan moest worden als een innerlijk, psychologisch proces. Door publieke zondenbelijdenis werd de zondaar hersteld in een staat van geestelijke gezondheid, doordat het door heimelijke zonden bezwaarde geweten werd ontlast. Tevens werd deze biechtpraktijk een indringende vorm van groepspastoraat, en een goed instrument om leden aan de gemeenschap en aan de leider te binden en over hen tucht en controle uit te oefenen. In tegenstelling tot de Mennisten die, vanuit hun biblicisme, de tucht vooral toepasten inzake publieke zonden en zodoende zichtbare grenzen tussen de volkomen gemeente en de onvolkomen wereld trokken, leidde de david-joristische toespitsing van de boete op het uitroeien van de innerlijke, geestelijke wortels van het kwaad niet tot een dergelijke breuk. Vandaar dat David Joris 'veinzen met de wereld', nicodemisme, verweten kon worden. Op zijn beurt keurde deze echter, met zijn psychologische exegese, de letterknechterij en uiterlijke vroomheid der Mennisten af.

In het, met het david-jorisme geestelijk verwante, Huis der Liefde kende men ook de biecht als voorwaarde voor de ordinatie tot oudsten en dienaren. Het ging daarbij om het 'naketlich openbaren' van het gehele hart, van geheel het doen en

37 Menno Simons, *Dat Fundament des Christelyken Leers* (1539), R4vo. Hij wijst daarin af de 'duvelsche bicht, ofte gheen scaamte tho dragen etc.'

38 G.K. Waite, *David Joris and Dutch Anabaptism 1524-1543* (Waterloo, Ont., 1990) 121, 138 vlg., 207 vlg. Liefde (*caritas*) zonder lust (*cupiditas*, *voluptas*, *ardor*), als paradijselijke of hemelse toestand, maar ook als bewijs van christelijke perfectie in het aardse bestaan, vormt sinds de vroege kerk een belangrijk kenmerk van het ware geloof. Dat de man met zijn wil geen controle over zijn geslachtsorgaan had, werd o.a. door Augustinus als een gevolg van de zondeval beschouwd. Zie: P. Brown, *The Body and Society* (New York, 1988) 416 vlg. en H.P. Dürr, *Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozess III* (Frankfurt a.M., 1993) 187-189. Het weer onder het bevel van de wil of de rede brengen van de erectie, kan volgens deze gedachtengang als bewijs van perfectie en zondeloosheid opgevat worden.

laten, en om het ‘gantzelijk uth-werpen edder uth-braken’ van de zonden. Deze volkomen biecht sloot een proces van vasten en bidden af, ter voorbereiding op de ordinatie. Het is aannemelijk dat een soortgelijk boeteproces eveneens een rol speelde bij de ordinatie van leraren en oudsten in de totale doperse beweging.

Volgens Hendrik Niklaas werd de oude mens zodoende op de weg van lijdzaamheid en navolging van Christus gezet, totdat hij opnieuw geboren werd en met het goddelijke wezen van Christus – en daarmee zal ongetwijfeld zijn zondeloosheid bedoeld zijn – verenigd werd. Zonder biecht en boetedoening kon niemand in het priesterambt van het Huis der Liefde opgenomen en geordineerd worden. Ook hier speelde de biecht als totale onderwerping en gehoorzaamheid aan de groep en haar leiders een blijvende en belangrijke rol.³⁹

Slotsom: *De evangelisch-doperse reformatie maakt de contritio interior tot de voorwaarde voor een anti-clericale en anti-sacramentalistische, semi-pelagiaanse geloofspraktijk die gekenmerkt wordt door het streven naar zondeloosheid en het betonen van evangelische werken, conform de gezindheid van Christus. De ware boetvaardigheid van zowel de gelovigen als van de dienaren der gemeente verleent aan doop, avondmaal en gemeente als heilsmedia een bijbelse geldigheid en werkzaamheid. Een strikte tuchtpraktijk heeft tot doel de zuivere gemeente te bewaren als vindplaats van de heilszekerheid en als oefenplaats van een boetvaardige geloofspraktijk. De geloofsinhoud blijft zodoende traditioneel; de geloofsvorm wordt evenwel naar bijbels model vernieuwd. Niet het beginsel van de scheiding tussen kerk en staat, maar de nadruk op de ware boetvaardigheid en het daarmee samenhangende streven naar perfectie vormde voor de Dopers de belangrijkste belemmering om de rol van publieke kerk te vervullen.*

39 DAN, VI (‘Ordo Sacerdotis’) 213; 259: ‘Wie [...] vor synen Older in dem hilligen Vorstande, gene Belydinge noch Boete gedaen heeft, desulve en sal to de Priesterlicke Officie nicht vororden werden.’

Dirck Weyman en de reformatie in Utrecht

De religieuze gedrevenheid van een Utrechts glasmaker

In deze lezing hoop ik u iets te laten beleven van de ontdekkingsreis die archiefonderzoek is. Hoe je vaak maar met een handjevol gegevens begint, en hoe spannend het is, wanneer je van die gegevens een samenhangend verhaal kunt maken. Toen de gemeentearchivaris van Utrecht, drs I.W.L.A. Caminada, mij vroeg voor een lezing over 'Utrecht en de reformatie' leek het mij aantrekkelijk om geen algemeen verhaal te vertellen, maar een poging te doen om te achterhalen hoe de reformatie, de overgang van katholiek naar doopsgezind of gereformeerd, zich in een mèns heeft kunnen voltrekken. Ogenblikkelijk was mij toen de figuur van Dirck Weyman in gedachten gekomen, een man die in de literatuur over Utrecht wel genoemd wordt, maar die als mens niet uit de verf komt. Op dat moment beschikte ik over voldoende gegevens om te weten dat religieuze vraagstukken Dirck Weyman in verschillende perioden van zijn leven diepgaand hadden bezig gehouden. De achtergronden ervan kende ik echter nog niet. In deze lezing hoop ik een tipje van de sluier op te lichten. En ik zeg het maar ronduit: Dirck Weyman zelf heeft geen enkel persoonlijk getuigenis nagelaten. Wat ik van hem weet, ben ik via sprokkelwerk aan de weet gekomen. Ik volg het spoor terug.

In Utrecht leefde in de zestiende eeuw een zekere Dirck Weyman. Hij was vermoedelijk rond 1505 geboren en in 1568 gestorven. Hij behoorde tot een geslacht van glasmakers, een beroep dat ook hijzelf zou uitoefenen. Maar daarover straks meer. In dit verhaal wil ik vooral ingaan op Dircks geloofsovertuiging.

Tijdens zijn leven is Dirck drie keer omwille van de religie met de justitie in aanraking gekomen. De eerste keer, in 1530, zat hij – ongeveer 25 jaar oud – in de 'adsgevangenis op beschuldiging van 'lutherye', de in die tijd gangbare benaming voor mensen die van ketterse dwaalwegen werden verdacht, genoemd naar de hervormer Maarten Luther. Op een borgtocht van 1000 gulden mocht Dirck Weyman van de stedelijke raad in afwachting van het vonnis de gevangenis verlaten. Duzend gulden was in die tijd een onvoorstelbaar bedrag als wij bedenken dat 80 gulden een zeer goed jaarloon was. Hoe lang Dirck in de gevangenis heeft gezeten of

* Deze redevoering is op 15 januari 1993 uitgesproken door mw drs Llewellyn Bogaers t.g.v. de opening van de tentoonstelling 'Naar een nieuw evenwicht: Europa na de Reformatie' in de Utrechtse Domkerk. Deze lezing zal in een uitgebreidere, geannoteerde versie verschijnen in het *Jaarboek Oud-Utrecht* (1993) en tevens, in gewijzigde vorm, als hoofdstuk in haar dissertatie die ondermeer de religieuze stromingen in het zestiende-eeuwse Utrecht tot onderwerp heeft. De doperse beweging krijgt hierin ruim aandacht.

hoe zijn borgsom is opgebracht, viel niet te achterhalen. Vermoedelijk was zijn familie rijk genoeg om zich voor dit bedrag garant te stellen. Van een gerechtelijke uitspraak wordt ook in een later stadium nergens melding gemaakt, wat doet vermoeden dat de schepenbank uiteindelijk geen vonnis heeft gewezen. Over Dircks religieuze denkbeelden geeft dit raadsbesluit uiteraard geen informatie.

Des te verhelderder is het vonnis dat het Hof van Utrecht vier jaar later, op 25 april 1534, over Dirck Weyman uitspreekt. Dirck zat toen tezamen met zijn zuster Stijntje en zijn broer Jan gevangen op het kasteel Vredenburg. Uit de vonnissen blijkt dat zij tot de kring van Dominicus Abelsz. behoorden.

Dominicus Abelsz. was een geboren Utrechter, zoon van de Utrechtse goudsmid Abel vande Vechte. Dominicus trad op als voorman van de anabaptisten of wederdopers. Anabaptisten hadden afstand genomen van de kinderdoop. Het sacrament van het doopsel kreeg voor hun pas betekenis als die aan een volwassene werd toegediend die daar met vol bewustzijn voor gekozen had. Bovendien was voor velen de herdoop een teken dat zij zich op een nieuwe wijze tot God en de wereld wilden verhouden. In het voorjaar van 1534 was de beweging der herdoperij een radicalere fase ingegaan. Doperse leiders die zich in Münster hadden gevestigd, hadden de boodschap doen uitgaan dat het einde der tijden nabij was en dat alleen wie herdoopt was gered zou worden. Ook hadden zij hun volgelingen oproepen huis en haard te verlaten en in Münster het godsrijk op aarde te vestigen. Uit de Nederlanden gaven duizenden aan deze oproep gehoor. Dominicus Abelsz. behoorde tot degenen die toen het doopsel toedienden. Zijn welbespraaktheid en geleerdheid werden geroemd. Een tijdgenoot vergeleek hem met de apostel Paulus, en hij is niet zeker wie van de twee welsprekender was. Op 21 maart 1534 werd Dominicus Abelsz. in Amsterdam gearresteerd, toen hij zich aan boord van een schip bevond dat uit wilde varen richting Münster, dat inmiddels het centrum van radicale wederdoperij was geworden. De leiders aldaar hadden de intentie van de volgelingen die toch vooral op het eigen zieleheil gericht zal zijn geweest, ten eigen bate misbruikt. De beweging is ontaard: in Münster waren excessen van velerlei aard en er heerste terreur. Naar buiten toe werd een strijd op leven en dood geleverd met de troepen van de bisschop van Münster en van keizer Karel V. Naar dit Münster was ook Dominicus Abelsz. onderweg. Dit voornemen heeft hem zijn leven gekost: op 28 maart kwam het Hof van Holland in Amsterdam aan om de gevangen wederdopers te berechten. Omdat hij één van de leiders van de beweging was, kreeg Dominicus Abelsz. op 30 maart zijn doodvonnis te horen. Nog diezelfde dag volgde de onthoofding. De verschrikkingen van het beleg en de inname van Münster zijn hem bespaard gebleven.

Werden Dominicus Abelsz.' Utrechtse volgelingen gearresteerd, omdat ook zij naar Münster wilden trekken, of alleen omdat bekend was dat zij tot zijn kring behoorden? De vonnissen geven hierover geen informatie. Ook over de duur van hun gevangenschap en met name de datum van hun arrestatie waren geen gegevens be-

schikbaar. Van de arrestanten werd Dirck Weyman de voornaamste geacht: hij was 'grotelicken suspect ende beruofticht [...] van ketterye ende lutheraensche dwalingen'. Uit het vooronderzoek was namelijk gebleken dat hij de roep had 'qualicken te ghevoelen' van de communie, de kinderdoop en de priesterwijding, sacramenten waarvan in de zestiende eeuw wel vaker betwijfeld werd of de katholieke kerk die in de geest van Christus had ingesteld. Zo zou Dirck gezegd hebben 'zoo wèl priester te zyn als die andere geconsacreerde', een opmerking waarmee hij te kennen gaf dat hij zich evenzeer priester voelde als iemand die de geestelijke wijdingen had ondergaan. Hiermee laat hij zich kennen als een aanhanger van het denkbeeld van het priesterschap van alle gelovigen. Ook aan andere katholieke opvattingen en instellingen hechte hij geen betekenis: in hel of vagevuur zou hij niet hebben geloofd, en op zon- en feestdagen zou hij zelfs hebben gewerkt. Spotlust was hem niet vreemd. Toen hij eens met zijn hond langs de route van een processie stond, zou hij tegen zijn hond hebben gezegd: 'leght u handen te gader ende looft uwen God ende Heere'.

Deze tenlastelegging had Dirck Weyman ten dele bekend. Hierom werd hij veroordeeld tot een afzwering in het openbaar van alle ketterse overtuigingen en contacten en tot openbare boetedoening. Een jaar lang moest hij tezamen met zijn broer en zuster op een prominente plaats in de kerk enkele malen per week de mis bijwonen en geld offeren. Met christelijke hoogtijdagen moesten zij biechten en als eersten te communie gaan. Elke maand dienden zij een schriftelijke verklaring van de pastoor te overleggen dat zij het vonnis op deze punten waren nagekomen. Blijkbaar had het Hof veel vertrouwen in een religieuze heropvoeding.

Noch in de aanklacht, noch in de veroordeling wordt opgemerkt dat de gevangenen herdoopt waren, een strafbaar feit dat in de dagen van de Münsterse beweging tot zware straffen aanleiding kon geven. Ik heb zojuist verteld dat Dominicus Abelsz. de doodstraf had gekregen, omdat hij tot de kopstukken van de beweging behoorde. In de vonnissen van Dirck, Jan en Stijntje Weyman wordt slechts melding gemaakt van het feit dat zij allen een kwaad gevoelen hadden van de kinderdoop. Van een eventuele herdoop wordt met geen woord gerept. Dit sluit evenwel niet uit dat de gevangenen toch herdoopt waren. Immers wat niet wordt gesignaleerd, heeft geen straf. (Uit andere procesdossiers is bekend dat de Utrechtse rechtbanken in deze decennia zeer terughoudend waren in het veroordelen van Utrechtse burgers omwille-van-de-religie, zelfs als bekend was dat zij actief betrokken waren bij radicale groeperingen.) Hierbij moet ook nog worden aangetekend dat ten tijde van hun arrestatie en proces er geen amnestie was afgekondigd voor herdoopten. Wat betekende dat een eventuele herdoop volgens de geldende – strenge – strafmaat berecht moest worden. Verder verdient het de aandacht dat er in de veroordeling geen sprake is van lijfstraf of boete, al moesten wel de kosten van het verblijf in de gevangenis worden betaald. In feite waren het milde straffen, al kunnen wij niet inschatten wat destijds het sociale effect was van een arrestatie

of van openbare boetedoening en het verplicht en goed zichtbaar doen van godsdienstoefeningen.

Op 12 mei 1534 kondigde het Hof van Utrecht namens de landvoogdes Maria van Hongarije een amnestie af voor herdoopten die hun dwaling binnen vijftien dagen wilden herroepen. In Utrecht maakten Jan Weyman, de vader van Dirck, Jan en Stijntje Weyman, en twaalf andere Utrechtse mannen en vrouwen hiervan gebruik. Ook zij blijken tot de kring van Dominicus Abelsz. te hebben behoord. In de afgelopen winter hadden zij zich allen laten herdopen, onder andere door Dominicus. (De wetenschap dat mensen in hun onmiddellijke omgeving zich hadden laten herdopen, maakt het overigens zeer waarschijnlijk dat Dirck en zijn broer en zus inderdaad herdoopt waren.) Ook deze boetvaardigen moesten hun dwalingen afzweren, in het openbaar om vergeving bidden, en missen bijwonen. Zij betaalden wèl een boete. De hoogste prijs werd betaald door Jan Weyman: hij moest 28 gouden realen opbrengen, wat gelijk stond aan 84 gulden. Hij had de bui al zien hangen: op 19 mei 1534 had hij al zijn roerend en onroerend goed op naam van zijn kinderen laten zetten.

Een intrigerende uitkomst van deze processen was dat nagenoeg het hele gezin van Jan Weyman – slechts één dochter wordt niet genoemd – betrokken leek bij de doperse beweging en dat op de achtergrond de figuur van Dominicus Abelsz. zichtbaar werd. Ik was ervan overtuigd dat de familie Dominicus persoonlijk gekend moest hebben, maar ik kon het contactpunt niet vinden. Ze behoorden tot dezelfde parochie, de Buurkerk, en woonden niet ver bij elkaar vandaan, respectievelijk in de Boterstraat en in de Servetstraat, maar toch te ver uit elkaar om burengenoomd te kunnen worden. Dat er collegiaal contact was tussen een meester-glasmaker, Jan Weyman, en de meester-goudsmid Abel vande Vechte, de vader van Dominicus, lag ook voor de hand, maar dat is nog geen bewijs voor vriendschap, evenmin als het feit dat beide vaders lid waren van dezelfde, grote broederschap. Misschien kunt u zich mijn opwinding voorstellen, toen ik nog maar kort geleden de voogdijstelling vond naar aanleiding van het overlijden van Dircks moeder in 1526. Over de minderjarige kinderen van Jan Weyman werd niemand minder dan juist Abel van de Vechte aangesteld als voogd. De conclusie kan dan ook zijn dat er inderdaad een intensief contact bestaan heeft tussen beide families, die vermoedelijk van langer duur was: gewoonlijk werden voogden benoemd uit de familie of vrienden van de overleden ouder.

Deze voogdijstelling gaf mij heel veel meer informatie dan het ene zinnetje zou doen vermoeden: hij attenderde mij op de leefwereld van Dirck Weyman die opeens zoveel concreter voor mij werd. Ik realiseerde mij dat hij was opgegroeid in de tijd dat de reformatorische beweging opgang maakte: hij was ongeveer 12 jaar oud toen Maarten Luther in 1517 zijn stellingen aan de slotkapel in Wittenberg had bevestigd, en het was in zijn jeugd dat in Utrecht bekende religieuze vernieuwers, zoals Hinne Rode en Hendrik van Bommel, actief waren geweest. Het moet

niet onwaarschijnlijk worden geacht dat de zoon van een meester-glasmaker de Latijnse school heeft bezocht, waar hij les gehad kan hebben van Hinne Rode. Dan kan hij ook de *Summa der godliker scriftueren*, dat aan Hendrick van Bommel wordt toegeschreven, hebben gelezen. Met de bijbel als uitgangspunt wordt in dit boek ingegaan op de essentie van het christenzijn. De auteur van de *Summa* blijkt een aanhanger van Luther, in die zin dat hij schrijft dat alleen geloof de mens kan redden, en niet zijn levenswijze of 'goede werken'. Al vult hij dit wel aan met het inzicht dat wie Gods belofte van verlossing *gelooft*, zo vervuld is van liefde voor God en de medemens, dat het hem geen moeite kost goed te doen. Van een erudiet mens als Dominicus Abelsz. valt het te verwachten dat hij Dirck tot het lezen van religieuze literatuur heeft aanzet.

Door de voogdijstelling realiseerde ik mij dat deze periode voor Dirck veelbewogen moet zijn geweest. Want niet alleen was in 1526 zijn moeder overleden, Utrecht kende van 1525 tot 1528 een factiestrijd waarbij de hele familie Weyman actief betrokken was. Een oom van Dirck stierf in 1526 aan de gevolgen van een vechtpartij met een politiek tegenstander. Van deze 'troubelen' zouden trouwens ambachtslieden van het kaliber van de glasmakers Weyman de grote verliezer worden. Aan de gilden, en dus aan de ambachtslieden, werd immers in 1528, het jaar waarin Karel V wereldlijk heer van het land van Utrecht werd, alle politieke en militaire invloed ontnomen. Bij al deze ervaringen moet nog worden opgeteld dat Dirck in zijn jonge jaren heeft meegemaakt dat spirituele leiders van het eerste uur, zoals Hinne Rode en Hendrik van Bommel, omwille van hun geloofsovertuigingen de stad hebben moeten verlaten. Wat voor indruk hebben al deze gebeurtenissen op Dirck gemaakt? Hebben zij hem gevoelig gemaakt voor de vergankelijkheid van het leven? Het feit dat Dirck op jeugdige leeftijd reeds twee keer gearresteerd is geweest vanwege zijn religieuze denkbeelden geeft wel aan dat hij zich al jong met religie heeft beziggehouden. Daarvan had hij met jeugdige overmoed blijk gegeven.

Kennelijk heeft de veroordeling van 1534 Dirck Weyman terughoudender gemaakt in zijn publieke uitingen inzake zijn geloofsovertuigingen. Meer dan dertig jaar later blijkt hij echter nog steeds de zaak van de hervorming te zijn toegedaan. Eind 1566 – het jaar van de hagepreken en van de beeldenstorm – bleek Dirck betrokken bij een landelijke beweging die zich ten doel had gesteld de invoering van de nieuwe religie alsnog mogelijk te maken door koning Philips II een eenmalig bedrag van 3 miljoen gulden aan te bieden. Op 30 december 1566 behoorde Dirck Weyman tot de Utrechtse delegatie die het Utrechtse stadsbestuur hiertoe een request presenteerde. De presentatie was bedoeld om indruk te maken, maar het stadsbestuur heeft zich er niet mee ingelaten en geweigerd het request in ontvangst te nemen. De presentatie kende dan ook een element van bluff: in ieder geval één delegatielid stond niet helder voor ogen hoe het geld bijeen gebracht moest worden. Na de mislukte presentatie riep hij een passerend predikant toe waar het geld toch vandaan gehaald moest worden.

Dit optreden resulteerde in Dircks arrestatie op 16 september 1567, op last van de Utrechtse commissarissen van de Raad van Beroerten. Op 22 december 1568 werd hij door dit rechtscollege ter dood veroordeeld. De beschuldiging luidde, dat Dirck Weyman tot de gedeputeerden van 'de nyeuwe religie' had behoord die het stadsbestuur 30 ton goud hadden aangeboden, en dat hij deel had uitgemaakt van een vergadering van 'sectarissen', waarin een antwoord werd geformuleerd op een brief van de stadhouder, prins Willem van Oranje. In het vonnis wordt expliciet vermeld dat hij bij die gelegenheid had voorgesteld de afzender niet te stellen 'op naem vande nyeuwe religie' – wat een breuk met de katholieke kerk zou inhouden –, maar namens de 'gereformeerde catholique religie', wat een verbinding met de bestaande situatie aangeeft. De rechtbank concludeerde dat Dirck Weyman zich met deze optredens niet heeft gehouden aan zijn eed van 1534, waarin hij had beloofd niet meer om te gaan met mensen die van ketterij verdacht waren. Volgens een kroniekschrijver werd Dirck Weyman op 22 december 1568, na het voorlezen van het vonnis, onthoofd op het schavot voor het kasteel Vredenburg. Hij is daarna in de Buurkerk begraven, in gewijde grond.

Welke informatie ligt im- en expliciet in dit vonnis besloten? Allereerst, dat Dirck ondanks zijn veroordeling van 1534 niet in een sociaal isolement was geraakt. Hij stond in nauw contact met de kopstukken van de gereformeerde religie in de stad Utrecht. Voorts dat de religieuze heropvoeding, die het Hof van Utrecht in 1534 voor ogen had gestaan, niet heeft gewerkt. Opmerkelijk is dat Dirck zijn doperse sympathieën heeft losgelaten en betrokken is geraakt bij de gereformeerde religie. Deze overgang is ongebruikelijk. Slechts bij de Amsterdamse schoutenfamilie Baerdesen kan een soortgelijke ontwikkeling worden vastgesteld. Mijns inziens is deze brede religieuze oriëntatie alleen te verklaren vanuit het perspectief van de zestiende-eeuwse ideeënwereld: al is het waar, dat de anabaptisten met de eis van de volwassendoop een duidelijk apart accent zetten, toch waren in de zestiende eeuw de grenzen tussen de verschillende religieuze stromingen veel vloeïender dan wij die vertrouwd zijn met de verzuiling, geneigd zijn te onderkennen, waarbij evangelische inspiratie en een humanistische tolerantie van groter invloed konden zijn dan een ideologische of dogmatische gebondenheid.

Ook in dit vonnis is interessant wat er niet staat: in dit vonnis wordt niet genoemd dat Dirck Weyman betrokken was bij gewelddadigheden rond de invoering van de nieuwe religie. Hij had blijkbaar niet deelgenomen aan de beeldenstorm. Uit het vonnis blijkt overduidelijk dat Dircks activiteiten gericht waren op een vreedzame vestiging van de gereformeerde religie in de stad Utrecht, en dat hij hiertoe een genuanceerde, doch vastberaden aanpak beproefde.

We weten nu dat Dirck Weyman de opmerkelijke overgang heeft gemaakt van doperse gezindheid naar gereformeerde. Wat was er nu constant in zijn stellingname? Uit het vonnis van 1534 viel op te maken dat Dirck wars was van kerkelijke hiërarchie, in die zin dat hij aan het priesterschap geen bijzondere betekenis hecht-

te, en ook dat hij niet veel moest hebben van afspraken die binnen de katholieke kerk waren gegroeid, zoals de instelling van de kinderdoop en de viering van zonen heilige dagen, of van de betekenis die aan de communie werd gegeven. Hoe is zijn religieuze stellingname in de loop der jaren geëvolueerd? Het vonnis van 1568 informeert ons alleen over zijn strafbaar geachte optredens, maar gaat niet in op de inhoudelijke kant van zijn denkbeelden.

Van zijn religieuze overtuigingen in 1566 kunnen wij ons een indruk vormen, wanneer wij de kring onderzoeken waarin Dirck Weyman toen verkeerde. In zijn vonnis wordt onder andere Dirck Cater genoemd. Dirck Cater was het brein achter de hagepreken en beeldenstorm in Utrecht. Hij stond in contact met een landelijk netwerk dat de invoering van de gereformeerde religie beoogde. Tot deze club behoorden ondermeer Hendrick van Brederode, die een leider van het Verbond der Edelen was, naast de voormalige Amsterdamse schout Willem Dirck Baerdesen en de gebroeders Franck en Dirck Volckertsz. Coornhert. De vaste predikant van dit gezelschap was de Alkmaarse mandenmaker Jan Arentsz. Jan Arentsz. was beslist geen tegenstander van het 'zuiveren' van de kerken. Nadat eenmaal in Antwerpen op 20 augustus het sein tot beeldenstormen was gegeven, lieten ook de preken van Jan Arentsz. een spoor van vernielde kerkinterieurs achter. Zo ook in Utrecht. Hij heeft verschillende malen buiten Utrecht gepreekt, onder andere op de ochtend van 25 augustus 1566, waarna in de stad in de Buurkerk, in de Jacobijkerk en in de kerken van de Dominicanen en Franciscanen is huis gehouden.

Van het gedachtengoed van Jan Arentsz. is een lied bewaard gebleven, waarin hij zich laten kennen als iemand die geraakt is door een spiritualiteit die streeft naar innerlijke zuivering. Het is het 'Vermaenlied': hierin roept hij op tot een herboren worden uit de Geest, wat een loslaten van de oude Adam betekent en het worden van de nieuwe mens. Deze weg brengt beproevingen met zich mee, die de mens liefdevol moet aanvaarden. Alleen zo kan de mens tot zijn ware wezen komen. Deze zienswijze is typerend voor de zestiende-eeuwse spiritualiteit. Het gaat ook Jan Arentsz. om loutering hier en nu, om de innerlijke weg. Was dit ook essentieel voor Dirck Weyman? Uit de weg die hij heeft afgelegd valt af te leiden dat hij zich steeds minder provocerend is gaan gedragen, al was hij aan het einde van zijn leven niet minder overtuigd en vastberaden dan als jongeman.

Op diverse punten in zijn leven heeft Dirck Weyman getuigenis afgelegd van zijn geloofsleven. De weg die hij heeft afgelegd wil ik nog eens traceren. Gezien het religieuze klimaat in de stad Utrecht in het eerste kwart van de zestiende eeuw is Dirck waarschijnlijk al op jonge leeftijd aangeraakt door de sobere spiritualiteit die toen opgang maakte en die elementen kende van de *Navolging van Christus* van Thomas a Kempis en van het reformatorische gedachtengoed van Wessel Gansfort, Erasmus en Maarten Luther.

Nadat de eerste spirituele leiders Utrecht min of meer gedwongen hadden moe-

ten verlaten, verkeerde Dirck Weyman in doperse kringen. Of hij zichzelf heeft laten herdopen, is niet uitgesloten, maar kan niet met zekerheid worden gezegd.

In een later stadium van zijn leven heeft Dirck zich van de doperse beweging afgewend. Speelde zijn veroordeling hierin een rol? Betreurde hij wat er in Münster is gebeurd? Ook dit is onbekend. Mogelijk is van invloed geweest dat na 1535 het anabaptisme niet goed van de grond is gekomen in Utrecht. Bovendien is het religieuze landschap in de loop van de zestiende eeuw veranderd door het optreden van Johannes Calvijn. Uit het vonnis van 1568 blijkt overduidelijk dat Dirck Weyman zijn religieuze zoektocht niet heeft opgegeven en dat hij in de calvinistische beweging een gedachtengoed heeft gevonden waar hij zich voor wil inzetten, tegen een hoge prijs naar gebleken is, zijn leven. Hij wordt tot de protestantse martelaren gerekend. Wanneer in 1579 de gereformeerde kerk in Utrecht haar leden gaat registreren, laat Dircks weduwe zich bij de eerste gelegenheid die daartoe geboden wordt als lidmaat inschrijven.

Op dit punt aangekomen wil ik kort nagaan of er in Dircks religieuze stellingname ook andere factoren te onderkennen zijn dan louter persoonlijke. Bas Dudok van Heel, archivaris in Amsterdam, is op grond van uitvoerig onderzoek tot de conclusie gekomen dat zich in de carrière van mensen die voor een andere religie kozen nog al eens een breuk aftekende. Wat kunnen wij in dit licht van Dircks familie zeggen? Uit mijn onderzoek is gebleken dat het eerste kwart van de zestiende eeuw een bloeiperiode was voor de glasmakers Weyman, bestaande uit Dircks grootvader, zijn vader en zijn ooms. In die tijd kregen zij opdrachten van allerlei kerkelijke instellingen en van het stadsbestuur, bekleedden zij functies binnen het steenbickersgilde en waren zij lid van de stedelijke raad. In die periode konden zij geld beleggen in lijfrenten en in huizen die op redelijk goede locaties waren gelegen. De factiestrijd van 1525-1528 maakte een einde aan hun voorspoed. Na 1525 kregen zij geen grote opdrachten, bekleedden zij geen bestuurlijke functies, en belegden zij geen geld meer. Zoals gezegd, de gilden en ambachtslieden waren de grote verliezers van de 'troublen'. Dircks optreden in 1566 kan dan ook begrepen worden als een opkomen voor méér dan alleen religieuze rechten. De delegatie zette zich immers in voor de vrijheid van religie en eiste daarmee expliciet het recht op vrije samenkomst in de stad. Dit streven krijgt meer betekenis als wij ons realiseren dat sinds 1528 aan de gilden elke vorm van samenkomst verboden was, waarvoor geen toestemming van hogerhand was verleend en waarbij geen toezicht van overheidswege was. In dit licht gezien kan het optreden van Dirck en de zijnen worden uitgelegd als een emancipatie niet alleen van die 'vande nyeuwe religie', maar ook van de ambachtslieden. Dat dit geen boude veronderstelling is, moge ook blijken uit het feit dat, wanneer de gereformeerde kerk vanaf 1579 haar leden gaat registreren, het overgrote deel van de lidmaten uit geschoolde ambachtslieden bestaat.

Dircks religieuze gedrevenheid is onmiskenbaar, maar krijgt meer reliëf nu die in een maatschappelijke context is geplaatst. Uit transportakten en uit de inventa-

ris van Dircks geconfisqueerde goederen blijkt dat hijzelf niets aan het familiekapitaal heeft toegevoegd. Integendeel, hij heeft er fors op ingeteerd.

Een persoonlijke opmerking tot slot: De kennismaking met een man als Dirck Weyman verhoogt mijn begrip van wat mensen in de zestiende eeuw bewogen heeft, een tijd die mij altijd mateloos geïntrigeerd heeft vanwege het heftige karakter ervan. Ik hecht aan dat begrip, want voor mij zijn heden en toekomst ondenkbaar zonder herkenning en erkenning van het verleden. De mogelijkheid van transformatie is er altijd, want, met de woorden van Frederik van Eeden:

Niets blijft, niets keert weer,
maar niets kan verloren gaan.

‘De duivel verzaken’

Onderzoek naar de doopleer van Bernhard Rothmann, Menno Simons en Dirk Philips

Inleiding

Bij de toediening van het doopsel aan kinderen volgens de orde van het *Missale Romanum* spelen de borgen een hoofdrol. Zij zijn het die de dopeling de kerk binnendragen en antwoorden op de vraag van de priester naar de naam van het kind en naar zijn verlangen naar het geloof en het eeuwig leven. Op weg naar het doopvont zeggen zij namens de dopeling de geloofsbelijdenis der Apostelen en het Gebed des Heren. Vervolgens vraagt de priester de dopeling de dienst van de duivel te verlaten en afstand te doen van al diens werken en ijdelheden, dat is van alle dingen die niet tot Gods eer zijn, waarop de borg met een driemaal ‘ik verzaak’ antwoordt.¹ Als hij dan de dienst van de duivel heeft afgezworen, belijdt de dopeling bij monde van de borg zijn geloof in God en in het heilswerk des Heren, en wijdt zich aldus toe aan de dienst van Christus. De borg spreekt het verlangen van de dopeling uit om gedoopt te worden en dat geschiedt dan in de naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. Tenslotte ontvangt de borg de brandende doopkaars en het gezelschap verlaat na te zijn ingeschreven in vrede de kerk.

Het doopsel van kinderen werd verder ver(v)luchtigd met een keur aan *sacramentalia*.² Dit zijn gebruiken o.a. rond de doop, zoals blazen, exorcisme, reeksen bezweringen in de voorbereidingstijd, diverse bekruisingen, het gebruik van olie voor zalvingen, zout en speeksel om de heerschappij van de duivel over de dopeling te weren. Dit alles om het kind te vrijwaren van de toorn en het Oordeel Gods. Na de doop kon de duivel het nog wel belagen, maar hij had geen macht meer. De dopeling was door het sacrament van de doop gestorven en herrezen met Christus.

Bernhard Rothmann, Menno Simons en Dirk Philips waren met dit ambachte-

1 De technische term voor dit verzaken van de duivel is *Abrenuntiatio diaboli*. Het ging in de doopliturgie van de oude kerk om een persoonlijk afzweren van de duivel en zijn praal (*pompa*). In een aantal gevallen was ook verandering van beroep nodig, bijv. voor hoeren, toneelspelers, soldaten, staatsbeambtes en heidense priesters, vgl. voor een overzicht, H. Kirsten, *Die Taufabsage* (Berlin, 1960).

2 Zie voor een overzicht K. Galling ed., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* V (Tubingen, 1957) 1318 (Voortaan afgekort geciteerd: RGG); R.R. Post *Kerkelijke verhoudingen in Nederland voor de Reformatie, van 1500 tot 1580* (Utrecht-Antwerpen, 1954) 44; W. Balke ‘Middeleeuwse doopleer en dooppraktijk’ in: W. van ’t Spijker, ed. *Rondom de Doopvont. Leer en gebruik van de heilige doop in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de westerse kerk* (Kampen, 1983) 167-194.

lijke tafereel in hun tijd vertrouwd. Voor Rothmann en Menno was het ook inderdaad handwerk. Maar voor hen zijn deze 'papistische ceremonieën' steeds meer het beeld geworden van de verwording van de kerk. De kinderdoop is de wortel van het verval en van allerlei misbruiken. Eigenlijk konden ze het niet meer aanzien. Rothmann wilde de Raad van Münster zelfs laten verbieden om nog kinderen te dopen! Alle juiste woorden klinken nog, zelfs tot driemaal toe wordt de duivel verzaakt, maar de woorden klinken hun hol in de oren. Uitgesproken naar hun mening tegen de verkeerde persoon in een verkeerde situatie op een verkeerd ogenblik. Zij zijn dit gaan zien als een gruwelijke afgoderij, waarin geloof is uitbesteed aan een ander, waar van boete geen sprake is en van heiliging niets terecht komt. Voor hen is juist een persoonlijk, bewust en berouwvol geloof een absolute voorwaarde voor de doop en bij kinderen kan daar eenvoudig geen sprake van zijn. Zij fulmineren hier dan ook tegen met een pathos dat wellicht eerst wat bevreemding wekt, maar wat bij nader inzien toch niet zoveel van het inlevingsvermogen vraagt van degene die ook maar iets van de verwording van de kerk in die dagen afweet.

Zij hebben zich alle drie uitgebreid in hun geschriften over de doop uitgelaten en in hun eigen context geprobeerd het karakteristieke van de doop te formuleren.³ Zij zijn in meer of mindere mate door Melchior Hoffmans ideeën geïnspireerd en gevormd. Alle drie waren ze bekend met zijn werk. Ook van onderlinge beïnvloeding en afhankelijkheid is er sprake geweest. Meihuizen wijst in zijn uitgave van *Dat Fundament* regelmatig op de mogelijke afhankelijkheid van Menno van Rothmann.⁴ Er bestonden intensieve relaties tussen Münster en de Noordelijke Nederlanden. Menno en Dirk kenden dus wellicht het werk van Rothmann. Het zou bij deze drie voormannen ook in dezen dus kunnen gaan om drie loten aan de melchioritische stam. Vergelijkende analyse van de dooptraktaten heeft laten zien dat we inderdaad kunnen spreken van een melchioritisch-menniste doopleer met de daarbij passende kenmerken en eigenaardigheden.

3 Meer onderzoek is gedaan naar de doopopvatting van andere Doperse voormannen. Ik wil hier noemen de monografieën van R.S. Armour, *Anabaptist Baptism* (Scottsdale, 1966); C. Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis*, (Leiden, 1976); de artikelen van M. Brecht. 'Herkunft und Eigenart der Taufanschauung der Züricher Täufer', *Archiv für Reformationsgeschichte* 64 (1973) 147-165 en G.J. Neumann, 'The anabaptist position on baptism and the Lord's supper', *Mennonite Quarterly Review* 35 (1961) 140-149 (Voortaan geciteerd als *MQR*); W. Klaassen 'Die Taufe im Schweizer Täufertum', *Mennonitische Geschichtsblätter* 46 (1989) 75-89; M.E. Miller 'Baptism in the Mennonite tradition', *MQR* 64 (1990) 230-258.

4 H.W. Meihuizen, ed. *Menno Simons, Dat Fundament des Chrystelycken Leers* (Den Haag, 1967) 40, 48, 52-54, 57, 66. (Voortaan geciteerd als *Fundamentboek*)

Een drietal traktaten in hun context

In oktober 1533 schreef Bernhard Rothmann zijn belangrijke traktaat *Bekennnisse van beyden Sacramenten, Doepe unde Nachtmale, der Predicanten tho Münster*.⁵ In november werd het gepubliceerd en mede-ondertekend door de Wassenberger predikanten Roll, Kloprys, Vinnen, Staprade en Stralen. Met deze Roll⁶ was Rothmann de drijvende kracht achter de radicale evangelische beweging in Münster. De stellingname van de predikanten tegen de kinderdoop bevatte nog geen oproep tot de gelovigendoop, maar verscherpte wel de situatie in de stad. Opnieuw verzocht de Raad de predikanten om te zwijgen of te vertrekken. Rothmann werd uit zijn ambt gezet en kreeg een preekverbod waar hij zich niet aan hield. Bijna kwam het tot een gewapend oproer, waarna de kerken gesloten werden en alle predikanten de stad uit werden gezet. Alleen Rothmann mocht nog blijven. De gemoederen kwamen echter niet tot rust. Openlijk werd nu het Doperdom verdedigd. Toen dan ook de twee afgezanten van Jan Matthijs van Haarlem op 5 januari 1534 Münster bereikten, wonnen zij nog dezelfde dag Rothmann en andere leiders voor de doop. De grote verandering voltrok zich. Een week later zijn er 1400 volwassenen gedoopt. Een ooggetuigeverslag geeft ons een indruk van Rothmanns ernst. Hij nam namelijk na zijn doop

ganz andere Sitten an, und äusserte eine grossere Heiligkeit und Gottesfürcht als vorher. Er entsagte allen Gastereien, allem wollüstigen Umgang mit dem anderen Geschlecht, mit einem Wort, allem, was ihm den Verdacht der Leichtfertigkeit zuziehen konnte, dass er demnach dergestalt verandert war, dass man ihn kaum für denselben Menschen hatte halten sollen. In einen Engel des Lichts verstellt, wollte er nicht mehr für einen Menschen sondern für einen Gott in menschlicher Gestalt Gehalten sein.⁷

Hier proeven we zijn radicale pathos om het leven te heiligen. In een later geschrift als de situatie in Münster bijna onherkenbaar veranderd is, kijkt hij nog een keer terug op die bewuste breuk in zijn leven en schrijft:

5 R. Stupperich. *Die Schriften B. Rothmanns, Die Schriften der Münsterischen Täufer und ihrer Gegner, 1. Teil* (Münster, 1970) 139-174. (Voortaan geciteerd als *Schriften*); vgl. W.J. de Bakker, 'De vroege theologie van Bernhard Rothmann', *Doopsgezinde Bijdragen* 3 (1977) 9-20; M. Brecht, 'Die Theologie Bernhard Rothmanns' in: J. Rott en S.L. Verheus eds. *Anabaptistes et dissidents au XVI^e siècle, Bibliotheca Dissidentium scripta et studia* 3 (Baden-Baden en Bouxwiller, 1987) 149-157; J.M. Stayer 'The munsterite rationalization of Bernhard Rothmann', *Journal of the history of ideas*, XXVII (1967) 179-192.

6 Zie over Hendrik Rol het artikel van G. Goeters in: W. van 't Spijker, ed. *Calvin, Erbe und Auftrag. Festschrift für Wilhelm Neuser zu seinem 65. Geburtstag* (Kampen, 1991).

7 R. van Dulmen, *Reformation als Revolution* (München, 1977) 290; vgl. verder W.H. Kuipers, 'Der gleib ist nicht idermans dinck. De ontwikkeling van Bernhard Rothmanns denken over de christelijke gemeente', *Doopsgezinde Bijdragen* 5 (1979) 19-40.

..als wi gedopt weren, do hebbe wy al unse weer und wapen affgalecht, unnd bereiden uns tho einen slachtoffer, meinden uns wolde nicht betemmen, den Godtlozen wedderstandt tho doen, dan dat liden, ya den doit myt verdult up thonemen...⁸

Rothmann heeft met zijn geschrift over doop en avondmaal grote invloed gehad op de ontwikkelingen in Münster. Maar ook ver daarbuiten werd het verspreid en gelezen. Het is een van de belangrijkste dooptraktaten uit de begintijd van het Doeperdom. Zeer waarschijnlijk was het dus eveneens in de Noordelijke Nederlanden bekend. Ook een heel ander figuur als Pilgram Marpeck heeft er kennis van genomen en het gebruikt.⁹

Eind maart 1531 vond Sicke Freerks de dood voor de kanselarij te Leeuwarden. Het lichaam werd op een rad geplaatst en het hoofd op een staak.¹⁰ In Emden had hij het doopverbond der Anabaptisten ontvangen en was daarna als zendbode actief geweest in Leeuwarden. Deze terechtstelling heeft op Menno een diepe indruk gemaakt. Bij Sicke Freerks was namelijk niet alleen sprake van volwassenendoop maar zelfs van herdoop. Ondanks zijn groeiende twijfel werd Menno toch pastoor in Witmarsum. Daar kwam hij in 1533 in contact met mensen die tot de volwassenendoop overgingen. Waarschijnlijk waren dit melchioritische Dopers en volgelingen van Jan Matthijs van Haarlem, die in deze jaren in Friesland actief werden.

Ook Menno onderging de invloed van de apocalyptische prediking, die hem in alle hevigheid confronteerde met de martelende vraag of hij zelf in het komende oordeel zou kunnen bestaan. Nog dichterbij voor Menno kwam het Münsterse vuur door de bezetting van het Oldeklooster in maart 1535. Voor Menno is deze gebeurtenis zeer indringend geweest. Waarschijnlijk kwam ook zijn broer bij de strijd om. Hij werd nu gedwongen om definitief zijn plaats te bepalen. In de loop van 1535 zocht hij contact met de bondgenoten, die in kleine kring vorm probeerden te geven aan het nieuwe leven van boetvaardige en wedergedoopte christenen. In januari 1536 brak Menno na grote innerlijke strijd uiteindelijk met de Roomse kerk. Het blijft een vermoeden of Menno in datzelfde jaar en wellicht door Obbe Philips is gedoopt.¹¹ Ruim een jaar later werd hij wel in Groningen door Obbe tot oudste bevestigd. Depend en leidinggevend zwierf hij jaren door de Noordelijke

8 *Schriften*, 280.

9 F.J. Wray, 'The "Vermanung" of 1542 and Rothmann's "Bekennnisse"', *Archiv für Reformationsgeschichte*, 47 (1956) 243-251.

10 A.F. Mellink, ed. *Documenta Anabaptistica Neerlandica. Eerste deel, Friesland en Groningen (1530-1550)* (Leiden, 1980) 4.

11 Het is opvallend dat Menno niet ronduit over zijn doop spreekt. Het zou kunnen zijn dat Menno de waarheid over zijn doop liever verzwegen, omdat hij bijv. of door een van de Münsterse zendboden was gedoopt, of door Obbe, die later afvallig werd; vgl. Bornhäuser, *Leben und Lehre*, 28 n.9; S. Voolstra, 'Menno Simons' verlichting, bekering en beroeping' in: *Uyt Babel ghevloeden, in Jeruzalem ghetogen*, Doperse Stemmen 6 (Amsterdam, 1986) 30.

Nederlanden. Ondanks de vervolging schreef hij een groot aantal traktaten, waaronder de eerste versie van het *Fundamentboek*. Dit bevat tevens het belangrijkste dooptraktaat '*Van den Apostolissche Dope*'.¹² Het ligt ingebed in het geheel van het ware geloof en leven van boetvaardige christenen. Zijn latere traktaat over de waterdoop van 1542 is wat uitgebreider, terwijl het antwoord aan Gellius Faber uit 1554 al het stempel draagt van de voortgaande discussie. De kern van de zaak heeft Menno dan al onder woorden gebracht.

In het begin van de dertiger jaren kwamen Dirk Philips en zijn broer Obbe in contact met een groep Melchiorieten die de doop echter nog niet ontvangen hadden, vanwege de door Melchior Hoffman ingestelde dooppauze. De geruchtmakende terechtstelling van Sicke Freerks te Leeuwarden heeft ook op Dirk en Obbe zijn indruk achtergelaten. In 1534 bezochten Bartolomeus Boekbinder en Dirk Cuyper Leeuwarden. Ze riepen op tot bekering en doop en verkondigden dat het Oordeel nabij was. Een aantal mensen werden gedoopt, waaronder Obbe. In januari 1534, acht dagen na de aanstelling van Obbe tot oudste, werd Dirk gedoopt door Pieter Houtzager, de derde zendbode van Jan Matthijs. Vijfentwintig jaar later verhaalde Dirk in zijn *Apologia* hoe hij de afgodische kinderdoop verworpen had, zich bekeerde, boetvaardig en gelovig werd en zich volgens de leer van Christus liet dopen.¹³ Het verwijt van wederdoop wees hij met klem van de hand. Hij beschouwde zijn doop als de enige die rechtmatig en schriftuurlijk was. Aldus koos hij voor de vrijheid en verbrak de banden met het Franciscanenklooster. Waarschijnlijk werd Dirk eveneens in de eerste helft van 1534 tot oudste aangesteld. Misschien waren Obbe en Dirk wel aanwezig in het gezelschap van het groepje Obbietten dat probeerde Menno te bewegen om het ambt van oudste op zich te nemen.

Pas na 1554 trad Dirk meer op de voorgrond. Hij werd zelfstandiger ten opzichte van Menno. Hij ging zelf schrijven en won aan gezag. Zijn tweede traktaat heet: *Eene corte bekentnisse en belydinghe van den eenigen, almachtighen, levendigen God, Vader, Soon ende heylige Geest, ende van die scheppinghe, verlossinge, ende salichmakinge des menschen, met een verclaringe des Christelicken ende Apostolischen Dopes... Ende ten laesten van dat rechte gebruyck des avondmaels*.¹⁴ Pijper vermoedt¹⁵ dat het deel over de doop en het avondmaal eerder apart is uitgegeven en misschien als geschreven boekje heeft gecirculeerd. Vermoedelijk rond 1545, maar in deze vorm is het ons niet overgeleverd. Het is ook niet onmogelijk dat Dirk eerst de stukken over doop en avondmaal

12 *Fundamentboek*, 36-77.

13 F. Pijper, ed., *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, X: *De geschriften van Dirk Philips* (Den Haag, 1914) 182 (Voortaan geciteerd als *BRN X*); vgl. verder C.J. Dyck, ed., *The writings of Dirk Philips (1504-1568)* (Scottsdale, 1992).

14 *BRN X* 69-106.

15 *Ibidem*, 15.

schreef, en later de andere stukken er aan toevoegde om er een geheel van te maken. In deze vorm heeft het een plaats gevonden in het *Enchiridion*, uitgegeven in 1557. Het traktaat draagt niet het stempel van de latere discussies over de ban, hetgeen pleit voor een vroege datering. Aan de andere kant zijn er toch geen vroege uitgaven van deze geschriften overgeleverd, zodat de datering onzeker blijft en we niet met zekerheid het traktaat in Dirks leven en werk kunnen plaatsen. De tekst was in ieder geval in 1558 bekend. Het werd door een Keulse martelaar gebruikt in zijn verweerschrift aan de overheid van de stad Keulen.¹⁶

Vergelijkende analyse van de dooptraktaten

Een vergelijkende analyse van de genoemde dooptraktaten van onze drie auteurs geeft duidelijke overeenkomsten en verschillen. We hebben gekeken naar de opbouw, de thematiek, de aangehaalde bijbelcitaten, en tenslotte naar de omgang met de kerkelijke traditie.

Opbouw

De drie traktaten vertonen formeel qua opbouw grote overeenkomsten: eerst wordt het wezen van de doop besproken, dan volgt een gedeelte over het misbruik van de doop en tenslotte worden de argumenten van de tegenstanders puntsgewijs weerlegd en komt men tot een afronding. Rothmann geeft het duidelijkst een indeling van zijn traktaat door middel van kopjes, die kort aangeven waar het in het betreffende gedeelte omgaat. Menno nummert zijn argumenten en Dirk bedient zich daarnaast van vraag en antwoord. In verhouding besteedt Rothmann de meeste aandacht aan het formuleren van het wezen van de doop en Dirk de meeste aan het weerleggen van de argumenten van zijn tegenstanders.

In directe zin geeft alleen Rothmann een duidelijke voorrede mee aan zijn traktaat. In de voorrede van resp. het *Fundamentboek* en het *Enchiridion* worden echter aanverwante tonen aangeslagen die we niet buiten beschouwing willen laten. Bij Menno gaan aan het stuk over de doop hoofdstukken vooraf over de tijd van genade, boete en het geloof. Dirk heeft een belijdenis van geloof in de Drieëenheid en een gedeelte over schepping, verlossing en zaligmaking. Een aantal zaken worden in deze beschouwingen al aangereikt: a) de Schrift als richtsnoer, b) zoeken naar de eer van God en zaligheid van de ziel, c) loskomen uit de strikken van de duivel, d) leer van de zondeloze Christus, e) boete en geloof, f) de gemeente als gemeenschap der heiligen en g) de op handen zijnde dag des oordeels. In de context van

16 J. ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips, 1504-1568* (Haarlem, 1964) 74.

de traktaten worden dus al enige noties aangereikt die voor een goed begrip van hun doopopvatting van belang zijn. Ze beginnen namelijk niet uit het niets over de doop te schrijven. Verder is het zo dat doop en avondmaal in samenhang behandeld worden. Bij allen volgt de bespreking van het avondmaal op die van de doop.

Thematiek van de ware doop

De verwantschap in thematiek tussen de drie auteurs is opvallend. De meeste thema's die Rothmann aansnijdt zijn ook bij Menno aanwijsbaar. Rothmann zoekt tegen de laster van de Satan naar de eer van God en zaligheid van gewone mensen met de bijbel als richtsnoer. Ook Menno stelt in de voorrede van het *Fundamentboek* dat het hem gaat om God en Zijn Woord, lichaam en ziel en het eeuwige leven en dat hij weet van de bedreiging die van de Satan uitgaat. Dirk vermeldt in exact dezelfde bewoordingen als Rothmann dat hij zoekt naar de eer van God en de zaligheid van de ziel. Ook hij weet van de laster en strikken van de duivel. Voor alle drie is de bijbel het enig richtsnoer.¹⁷

Ze benadrukken alle drie dat het sacrament niet het water is. Niet het uitwendige water heeft kracht. Vooral Dirk benadrukt de samenhang tussen inwendige (Geestesdoop) en de uitwendige waterdoop. Beiden moeten geschieden. De waterdoop is niet een genadeteken, maar een teken dat zonder het wezen geen nut heeft. Tekenen is niets zonder het betekende, al was je door Christus zelf gedoopt, voegt Menno er nog aan toe.¹⁸ De doop is echter wel inzetting van Christus en gebruik der Apostelen. Het zendingsbevel (Mat. 28:18-20) staat bij alle drie dan ook op de voorgrond. Zij zien daarin de weg aangeduid van het tot geloof komen, het je laten dopen en vervolgens het blijven onderhouden van de geboden. Het gaat steeds om het persoonlijke geloof in God wiens genade zichtbaar werd in de gekruisigde Christus. Dit geloof komt voort uit het horen en is alleen mogelijk door de kracht van de Heilige Geest, want die is het die het hart van de mens beroert, hem doet geloven in de vergeving van zonden en die de wedergeboorte bewerkstelligt.

De doop is een geheel van overgave en verplichting. Menno benadrukt ook Jezus' eigen doop als gehoorzame overgave aan de Vader die voor de mens richtinggevend dient te zijn. Of zoals Dirk zegt, het is een handeling verricht aan de berouwvolle die zich betert, zijn geloof belijdt en zich in dienst stelt van God. Nadruk ligt ook op de verandering en vernieuwing die tot stand komt. Menno formuleert het duidelijkst dat de wedergeboorte is uit ongelovig in gelovig, uit kwaad in goed, uit vleeselijk in geestelijk, uit aards in hemels, uit ongerechtig in gerechtig, uit Adam in Christus omgekeerd te worden. Deze nieuwe geboorte wordt beleden in de doop.

17 Vgl. *Fundamentboek*, 8; *BRN X*, 57, 58; *Schriften*, 139.

18 *Fundamentboek*, 44.

Alle drie gebruiken ze uitgebreid de bijbelse beelden die deze ommekeer en breuk met het voorafgaande leven uitdrukken en accentueren. Zoals het afleggen van de oude mens en het komen tot een nieuwe levenswandel, het sterven aan de zonde, de duivel verzaken en opstaan en Christus aantrekken. Alle drie gebruiken met enige variatie het woord verbond voor de doop. Verder telt ook bij allen de inlijving in de gemeente. De doop vormt zo, volgens Rothmann, de poort of ingang tot de Heilige Kerk, tot de gemeenschap van Christusgelovigen, die heilig is en zonder vlek of rimpel. Vooral Menno legt er de nadruk op dat het van het allergrootste belang is om door deze poort binnen te gaan. Dit mede in verband met Gods komende toorn en oordeel. Ook Dirk werkt het beeld uit van Noach en de Ark, dat hij ziet als Christus en zijn gemeente. De zondvloed betekent voor de vromen het leven en voor de goddelozen de dood.

Thematiek van de valse doop

De argumentatie met betrekking tot het misbruik van de doop c.q. de kinderdoop cirkelt rond drie belangrijke punten. a) De kinderdoop is niet schriftuurlijk, niet conform het bevel des Heren en het gebruik der Apostelen. Daarom dient deze niet gepraktiseerd te worden. Dirk zegt het het meest uitgesproken, dat datgene wat niet geboden is dus verboden is. b) De kinderdoop is een afgod geworden, waarop mensen ten onrechte voor hun ziel en zaligheid vertrouwen. Dit is een verachting van het bloed van Christus. Het leidt tot verderf en staat onder het oordeel. c) Een persoonlijk bewust en berouwvol geloof is een absolute voorwaarde voor de doop. Kinderen hebben dit geloof niet. Ze kennen het onderscheid niet tussen goed en kwaad, hebben niet de oren en het hart om tot geloof te komen, en dienen daarom niet gedoopt te worden. De Schrift spreekt ook niet tot hen.

Alle argumenten van zijn tegenstanders voor de kinderdoop die Rothmann puntsgewijs weerlegt zijn aanwijsbaar bij Menno¹⁹ en Dirk, zij het ofwel in verschillende volgorde dan wel op een andere plaats in het traktaat. Het gaat vooral om de vraag of de doop gekomen is in plaats van de besnijdenis. Dit hoofdargument van iedere pedobaptist wordt unaniem als 'ongeestelijk' afgewezen. De kinderen van Abraham zijn in het Nieuwe Testament niet de kinderen van gelovigen, maar de kinderen Gods. Alleen deze gelovigen worden gedoopt. Verder gaat het over de waarde van de tekst 'Laat de kinderen tot mij komen'. Snedig formuleert Rothmann dat een kind tot Christus brengen natuurlijk wezenlijk is; een kind tot de doop brengen is dat echter niet, want dan maak je van de doop een afgod. Verder

19 H.W. Meihuizen, *Fundamentboek*, 54 n.b, merkte op dat sommige passages van Menno over de misbruiken rond de kinderdoop zeer sterk doen denken aan Rothmanns bewoordingen; vgl. *Schriften*, 164.

is het gezag van de kerkelijke traditie inzake de doop, zelfs al zou deze teruggaan tot de Apostelen, pas rechtmatig wanneer ze gegrond is op de Schrift. Het argument van het zgn. dopen van huizen is voor hen het *testimonium paupertatis* van de kinderdopers. Want wie hiermee durft aan te komen, heeft blijkbaar geen openlijk gebod kunnen vinden. Het argument van het geloof van de kinderen roept heftig verzet op. Fel haalt Menno uit naar Luther die spreekt over slapend geloof dat in de kinderen verborgen ligt. Geloof is voor hem een persoonlijk bewust, berouwvol en werkzaam iets. Kinderen hebben dit niet. Wie zou vrezen dat kinderen zonder de doop verdoemd zijn, mag zich er in verheugen dat er niet staat geschreven dat wie niet gedoopt is verdoemd zal worden, maar wie niet gelooft. Dit slaat niet op kinderen, maar op hen die wel horen maar niet geloven. De kinderen hebben volgens Menno door de verdienste van Jezus Christus deel aan de belofte. Tenslotte de vraag of de Schrift ruimte laat voor twee dopen. Voor hen is natuurlijk maar plaats voor een doop: die van de gelovige en boetvaardige.

Opvallend verschil is dat Menno in zijn weerleggingen veel meer aandacht besteed aan de bestrijding van de magisch-sacramentele werking (*ex opere operato*) van de doop ten aanzien van de erfzonde. Voor hem was in de reformatorische discussie de bestrijding van de erfzonde in verband met de doop blijkbaar een centraal gegeven. Opvallend is ook dat alleen Dirk hier stil staat bij het verband tussen doop en avondmaal. Hij heeft hierover een uitvoerig excurs. Bij de andere twee komt dit pas bij de bespreking van het avondmaal aan de orde. We noteren vervolgens dat Rothmann geen en Menno en Dirk wel uitgebreid aandacht schenken aan de verachters van de uiterlijke doop. Deze 'onnutte clappers' hebben hen heel wat kopzorgen bezorgd. Het hielp niet zoveel om hen voor te houden dat het gebod van Christus gehouden dient te worden en het zodoende onvruchtbaar is om te vragen of het water wel helpen kan. Degene die toch de inwendige doop ontvangen heeft, vraagt niet meer of het water helpt, maar zal dankbaar dit kleinste gebod volbrengen. Voor Rothmann was dat nog geen kwestie: hij besluit zijn traktaat met de constatering dat de duivel tekeer gaat om de ingang tot de kerk open te houden, want hij weet wat hem anders zal ontgaan.

Schriftplaatsen

Bij de analyse van het gebruik van de schriftplaatsen die door de auteurs in de traktaaten worden vermeld ontdekken we dat op een na alle kernteksten die we bij Rothmann tegenkomen, ook te vinden zijn bij Menno en Dirk.²⁰ Het gaat om Gen. 17

20 Met kernteksten hebben we die teksten aangeduid die a) over de doop gaan, b) in het traktaat worden geciteerd, c) een wezenlijk onderdeel van het betoog uitmaken en d) min of meer uitvoerig worden behandeld.

over Abraham en de besnijdenis; Mat. 3:11 over doop met water en die met vuur en Geest; Mat. 18:3, 19:4 over kinderen en Jezus en het worden als een kind; Mat. 28, Mrc. 16 over het Zendingsbevel; Joh. 3:16 over de eniggeboren zoon en de liefde van God; Hand. 2:38 over het gebruik van de Apostelen; Rom. 6:3,4 over begraven worden in de doop en het nieuwe leven; Rom. 10:17 over geloof dat voortkomt uit het horen; 1 Cor. 12:13 over 'Een Geest tot een lichaam gedoopt'; Gal. 3:26,27 over 'in Christus gedoopt en met Hem bekleed worden'; Ef. 4:5 over 'Een Heer, een geloof en een doop'; Ef. 5:25-30 over 'Christus die de gemeente heiligt en reinigt door het waterbad met het woord'; 'de gemeente zonder vlek of rimpel', Kol. 2:10,11 over 'de besnijdenis die geen werk van mensenhanden is', en tenslotte 1 Petr. 3:21 over 'het verbond van een goed geweten met God'.

Verder merken we op dat Menno en Dirk ook een groot aantal teksten gemeenschappelijk hebben. Opvallend is ook dat Menno en Dirk een aantal teksten uit het Oude Testament gemeenschappelijk hebben, dit in tegenstelling tot Rothmann die nauwelijks uit het Oude Testament citeert. Beiden gebruiken trouwens de fundamentele tekst (1. Kor. 3:11).²¹ Verder heeft natuurlijk ieder zijn eigen teksten. Bij Rothmann ligt de nadruk op het belang van een waarlijk christelijk leven en op de consequenties van een eventuele valsheid. Het eigene van Menno ligt meer op het vlak van het leven van Jezus en de christologie. We vinden er ook beelden van het komende oordeel en de verdrukking der gelovigen. Bij Dirk is vooral het aantal teksten opvallend. Verder zijn aandacht voor de geestelijke uitleg van diverse oud-testamentische passages en een groot aantal teksten over het oordeel.

Omgang met de kerkelijke traditie

Al in zijn voorrede maakt Rothmann glashelder waar hij staat. Hij wil schrijven voor de eenvoudige man en trouw zijn aan de Heilige Schrift. Deze inzet bepaalt zijn verzet tegen de geleerde kerkelijke traditie. Hij formuleert zijn verzet vrij globaal, terwijl hij toch wel degelijk ook aansluiting zoekt bij verwante theologen.

Zo is zijn verklaring van het woord 'sacrament' humanistisch te noemen.²² Net als bij bijv. Zwingli is het sacrament een onderpand of eed, niet een mysterie of geheim. Het is een plechtige toetreding (*Initiatio*) of het geven van een pand (*oppignatio*).²³ Het is een soort openlijke ambtsaanvaarding vanuit de gedachte dat alleen God de zonde kan vergeven. Sacrament is een handeling en een daad van belijdenis van de gelovige en een teken waarmee hij zich tot iets verplicht. Het accent ligt bij

21 K. Vos, *Menno Simons (1496-1561) Zijn leven en werken en zijn reformatorische denkbeelden* (Leiden, 1914) 26, beweert dat Menno deze lijfspreuk aan Rothmann ontleend heeft.

22 Vgl. *Schriften*, 141 n.2.

23 W. van 't Spijker, *Rondom de Doopvont*, 223.

Rothmann echter op de spontane innerlijke overgave, en niet zoals bij Zwingli op de objectiviteit van de genade. Wat betreft het door Rothmann gehanteerde onderscheid tussen de Johannes- en de Christusdoop, merken we op dat juist de gelijkheid van beide dopen bij Zwingli een voorname rol speelt om de kinderdoop te funderen als een heenwijzing tot Christus en als een gebeuren dat aan de kennis van Christus vooraf gaat.²⁴

Een ander punt voor verzet is voor hem de opvatting van de doop als een genadetecken. Al in zijn *Antwort auf den Ratschlag der Theologen zur Marburg* (voorjaar 1533) gaat hij hier op in. De Marburgers schreven tegen Rothmann dat de sacramenten tekenen zijn van goddelijke barmhartigheid en vriendschap en een verzegeling van de goddelijke genade.²⁵ Rothmann wees er toen op dat volgens de Schrift Christus en die gekruisigd, het enige genadetecken is, en dat het alleen de Heilige Geest is die verzegelt. In de lutherse leer zijn het de sacramenten die heilsbemiddelend zijn (*media salutis*). Ook Luther onderstreepte wel het belang van geloof voor de ontvangst van de sacramenten, maar hij trok hier geheel andere consequenties uit. Hier wordt de verscheidenheid in het geloofsbegrip zichtbaar.

Verder gaat Rothmann in op wat hij de 'papistische sophisten' noemt. Hij verzet zich tegen het spitsvondige onderscheid dat in de scholastiek gemaakt werd tussen het element (*materia*) en de genadebewerkende inzettingswoorden (*forma*). Deze onderscheiding wordt tegen het midden van de 15e eeuw onderdeel van de kerkelijke sacramentsleer.²⁶ Dit geldt eveneens voor de *ex opere operato* werking van de sacramenten. Het moge duidelijk zijn dat Rothmann deze niet bijbelse formuleringen en onderscheidingen volstrekt van de hand wijst. Verder citeert hij vooral kerkvaders zoals bijv. Tertullianus die zijn positie ondersteunden. Waarschijnlijk kende Rothmann 'Tertullianus' geschriften uit de uitgave van Beatus Rhenanus, een vriend en medewerker van Erasmus. Verder citeert hij nog het *Decretum Gratiani*²⁷ om te betuigen dat eertijds inderdaad niemand gedoopt werd dan diegene die in het evangelie was onderricht, zijn geloof beleed en de duivel verzaakte. Rothmann fulmineert tenslotte regelmatig tegen de paus en de spitsvondige geleerden. Steeds gaat het hierin om zijn verzet tegen de kinderdoop en om het verval van de kerk. Hier past ook het verzet tegen de *sacramentalia*.

24 *Ibidem*, 226.

25 *Schriften*, 133.

26 Dit onderscheid bouwt voort op het onderscheid dat Augustinus maakte tussen *signum* en *res*, ofwel tussen de uiterlijke handeling met het element en de goddelijke werking van de genade. In de scholastiek wordt er een nadere precisering gegeven van het *signum*. Thomas van Aquino maakte het genoemde onderscheid tussen *materia* en *forma*.

27 Dit *Decreta sive Concordia discordantium canonum* is een driedelige bundeling van middeleeuwse kerkrechtelijke bepalingen. Het derde deel waaruit geciteerd wordt gaat over de inrichting van de eredienst. Dit decreet werd later het eerste onderdeel van het zgn. *Corpus Iuris Canonici*.

Ook Menno neemt zijn uitgangspunt in de Schrift. Ook hij verzet zich tegen Rome met haar kinderdoop, peten en *sacramentalia*. De Reformatie verwijt hij naast het vasthouden aan de kinderdoop vooral het uitblijven van de betering des levens. Verder neemt hij afstand van de Münsterse excessen en doet hij een beroep op de overheid om eindelijk af te zien van het gebruik van het bloedige zwaard dat al zoveel slachtoffers voor zich had opgeëist. Tenslotte bestrijdt hij degenen die de uiterlijke doop verachtten. In deze situatie moet hij zijn positie zien te handhaven.

Een van zijn tegenstanders is Luther, al citeert hij hem slechts eenmaal. Hij noemt een preek van Luther voor de derde zondag na Epifanie²⁸, waarin het zgn. geloof van de kinderen wordt beweerd. Menno ziet dit als de val van deze grote Reformator. Op de achtergrond is Luther wel degelijk aanwezig, maar het is moeilijk uit te maken welke geschriften Menno nu eigenlijk van hem gelezen heeft. De meningen lopen hierover uiteen. Bornhäuser²⁹ suggereert dat het slechts om een klein aantal gaat. De *Chronica* van Sebastiaan Franck³⁰ was voor Menno en vele van zijn tijdgenoten een zeer waardevolle bron met citaten. De meeste citaten van Menno zijn hierin terug te vinden. Verder noemt hij Bucer, de Straatsburgse reformator. Het gaat om protest tegen diens opvattingen over de opvoedkundige waarde van de doop als opname van het kind in de gemeente. Ook Menno's verzet tegen het argument van de besnijdenis en tevens de doop als genadeteken is impliciet gericht tegen Bucers opvattingen.³¹ Ook hier is het moeilijk uit te maken welke geschriften van Bucer Menno gelezen heeft. Misschien een van zijn geschriften over de kinderdoop, hetgeen hij schreef naar aanleiding van de gebeurtenissen in Münster.³² Verder besteedt Menno op twee plaatsen aandacht aan kroniekschrijvers en kerkvaders, vooral om de veelzeggende gespletenheid van de kerkelijke traditie te onderstrepen. Belangrijk is dat ook hier zichtbaar wordt dat Menno een aantal van deze bewijsplaatsen aan Rothmann ontleend kan hebben.³³

Over Dirk kunnen we in dezen zeer kort zijn. Hij stond aan hetzelfde front als Menno en hij was zeer karig in het gebruik van citaten uit bijbelse bronnen. Hij werkte het meest consequent bijbels. De kerkvaders komen we er al helemaal niet tegen, wel een enkel citaat van Luther en Erasmus. Voor Vos was dit aanleiding om de zgn. geleerdheid van Dirk als een fabel te bestempelen.³⁴ Hetgeen overigens

28 *Fundamentboek*, 49.

29 C. Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496-1561)* (Neukirchen, 1972) 174.

30 Vgl. G.H. Williams, *The radical Reformation* (Philadelphia, 1962) 500 vlg. voor de invloed van Franck, wiens brieven in het Nederlands vertaald, gretig aftrek vonden.

31 Van 't Spijker, *Rondom de Doopvont*, 248-262.

32 *Ibidem*, 253-254.

33 Vgl. ook *Fundamentboek*, 54 n.b.

34 K.Vos, *Menno Simons*, 328.

niet betekent dat hij niet helder en met kennis van zaken schreef. De citaten die we aantreffen, vinden we of eveneens in de *Chronica* of ook bij Menno.

Een van de belangrijke punten van verschil is de houding tot de overheid. Rothmann staat in een geheel andere situatie. Rothmann kan een beroep doen op de Raad van Münster om de kinderdoop te verbieden. Menno en Dirk verkeren in een veel moeizamere positie. Vooral Menno smeekt de overheid de Dopers te ontzien. Tevens moesten zij zich verdedigen tegen het gevaar van uitholling van binnenuit door de verachters van de doop, zoals vooral de aanhangers van David Joris, Hendrik Niclaes en Sebastiaan Franck. Zij vormden een duidelijke bedreiging voor de gemeenten der bondgenoten.

Conclusies

De traktaten vertonen qua opbouw en inhoud grote overeenkomsten. Alle drie auteurs bespreken eerst het wezen van de doop, vervolgens het misbruik en tenslotte weerleggen ze de argumenten die hun tegenstanders voor de kinderdoop aandraagen. In de thematiek voeren de overeenkomsten eveneens de boventoon. Onder de druk van de eindtijdverwachting wordt vanuit het Zendingsbevel het belang van een boetvaardig geloof benadrukt. De doop is vervolgens een geheel van overgave en verplichting. De breuk tussen het oude en het nieuwe leven is fundamenteel en volkomen. Voor allen geldt dat niet het water *ex opere operato* kracht heeft en de doop geen genadeteken is. De doop is voor de wedergeborene het verbond van een goed geweten met God.

De kinderdoop wordt door alle drie verworpen. Ze is niet schriftuurlijk. Ze is tot een afgod geworden en zo een verachting van het bloed van Christus. Een persoonlijk, bewust en berouwvol geloof is een absolute voorwaarde voor de doop en bij kinderen kan daar geen sprake van zijn. Rothmann laat zich het meest anticlericaal over de kinderdoop uit. Hij ziet haar als de wortel van het verval van de kerk. Alle argumenten die Rothmann aanreikt om zijn tegenstanders te weerleggen zijn aanwijsbaar bij Dirk. Op hoofdpunten trekken de schrijvers dus een lijn. Verder zagen we dat eigenlijk alle kernteksten van Rothmann bij Menno en Dirk terugkomen. Het gaat om teksten als het Zendingsbevel en andere die het belang van het geloof, de overgang van oud naar nieuw en de kracht van Christus onderstrepen. Alle drie geven ze ter vermaning teksten over het komende oordeel. De afhankelijkheid van Menno en Dirk van Rothmann is ook hier aanzienlijk.

Tenslotte kunnen we concluderen dat de auteurs in hun strijd met Rome en de reformatoren op drie punten wezenlijk met elkaar overeenstemmen: a) Trouw aan de Heilige Schrift staat voorop. De Schrift is criterium om de kerkelijke dooppraktijk mee te beoordelen. Ten tweede b) verzetten ze zich, vooral Rothmann, tegen scholastici en reformatoren die heel spitsvondig en geleerd de uitspraken van de Schrift verdraaien om toch maar de doop van kinderen te rechtvaardigen. Dit o.a.

door het postuleren van het geloof van de kinderen en het beschouwen van de doop als een genadeteken. Er is wel waardering voor Luther die het belang van het geloof onderstreepte, voor Zwingli's sacramentsopvatting, maar in de uitwerking van de plaats die geloof en sacrament dienen in te nemen gaan hun wegen uiteen. Ten derde c) benadrukken ze alle drie dat de kerkelijke traditie gespleten is. De kinderdoop is voor hen aantoonbaar niet een apostolische verordening. De ware doop is vervangen door een menselijke inzet. Begrijpelijkerwijs zoeken ze steun bij diegenen die hier melding van maken. Ze nemen afstand van hen die wel de kinderdoop bepleiten.

Hun verzet tegen de vigerende doopopvattingen lijkt kortom vooral gericht tegen de objectieve en objectiverende betekenis die er aan de doop wordt toegekend. Hun protest tegen o.a. het *ex opere operato*, het genadeteken, komt waarschijnlijk uit deze bron voort. Het subjectieve, innerlijke aspect van de doop komt in hun ogen zo maar al te gauw in het gedrang. In het conflict met de mensen die de uiterlijke doop niet van belang achtten, hebben we kunnen zien dat Menno en Dirk, ondanks hun verzet enerzijds tegen de objectivering van de doop, anderzijds het zgn. overbodig zijn van de doop ten zeerste bestreden. Zij hielden terdege aan het belang van de uiterlijke doopraktijk vast. De specifieke samenhang tussen innerlijke en uiterlijke doop was hier in het geding en zij hebben deze niet prijsgegeven.

Kernpunten van een melchioritisch-menniste doopleer

Als een poging tot een theologische interpretatie van de dooptraktaten, willen we een aantal stellingen formuleren en toelichten, die cirkelen rond de essentiële en karakteristieke aspecten van een doperse doopleer. We wijden ons eerst aan de plaats van de Heilige Geest en het scheppende karakter van haar werk c.q. aan wat deze in mensen bewerkstelligt. Dan schenken we aandacht aan het resultaat van de wedergeboorte, ofwel aan boete en geloof. Daarna richten we ons op de verhouding tussen wezen en teken in de doop, de verhouding tussen inwendig verbond en uitwendig teken, tussen Geest en water. Daarna besteden we aandacht aan het gebeuren van de doop, nl. dat de gelovige deelkrijgt aan het Lichaam van Christus en opgenomen wordt in de gemeenschap der heiliging. Vervolgens bezien we de betekenis van de doop binnen de wat verwaarloosde eschatologische horizon en staan we stil bij de inhoud van de prediking die mensen ertoe bracht zich te laten dopen. Tenslotte markeren we nog een keer het onderscheid tussen kinder- en gelovigendoop en bezien we de draagwijdte van deze controversen tussen de doperse leidlieden en hun opponenten. We sluiten af met een samenvatting van de kernpunten van een melchioritisch-menniste doopleer. We proberen het geheel op een noemer te brengen om zo wezen, inhoud en draagwijdte van deze doperse doopleer bondig te kunnen formuleren.

1. De Heilige Geest en de wedergeboorte

De Heilige Geest breekt door het Woord in mensen de kracht van de zonde. Ze geeft kennis van goed en kwaad conform de inzetten van Christus. Ze herstelt tot vrijheid en opent door het geloof in het evangelie de mogelijkheid van het nieuwe leven. Dit tot geloof komen is de wedergeboorte van de mens (*Restitutio*).

De nadruk in de doperse doopleer ligt op het herscheppende werk van de genade los van het sacrament. De genade van God in de zondeloze Christus is niet zozeer een forensisch maar een transformerend gebeuren. 'Verzoening als verandering' *avant la lettre*. Deze transformatiegedachte staat haaks op het lutherse *simul iustus ac peccator*, waarin de nadruk meer ligt op het vertrouwen in de passieve gerechtigheid, op Gods vergeving door geloof. Vergeving is bij Luther vooral kwijtschelding, een niet meer aanrekenen, en niet een teniet doen, terwijl de Dopers juist de vernieuwing en verbetering beklemtonen die de gelovige door de Geest ten deel valt.

Alle drie auteurs benadrukken deze scheppende kracht van de Geest. Johannes 3, over de wedergeboorte is voor hen een belangrijke tekst. De kracht van de Geest maakt iemand tot een ander mens. Ze bewerkt in de gelovige een vernieuwing van denken en handelen, waardoor hij herschapen wordt naar het beeld van de Zoon en de laatste als Heer en Meester (h)erkent. De wedergeboorte wordt begrepen analoog aan het Christusgebeuren. De geboorte van de hemelse mens Christus onderscheidde zich van de wedergeboorte van mensen in de zin dat Christus de eerstgeborene was. Zodoende komt Hem bijzondere eer toe. De wedergeboren mensen zijn echter de ware kinderen Gods, broeders en zusters van Jezus Christus.³⁵

De Geest die de levenswending in de mens bewerkt, opent eveneens de Schrift. Zonder deze verlichting blijft de mens in de duisternis. Alleen de Geest geeft de rechte kennis van God en doet dat juist aan ongeleerde mensen. De samenhang tussen Woord en Geest werd echter wel vastgehouden. 'The sanctifying work of the Spirit in the human heart is not independent of the objective witness to the Word, which is the written and the preached Word'.³⁶ Hierin onderscheiden de drie auteurs zich duidelijk van Melchior Hoffman, volgens wie de Geest ook los van het Woord opereerde.³⁷

De wedergeboren mens wordt begenadigd en hersteld tot vrijheid, in staat gesteld om voor Christus te kiezen en zich in geloof te richten naar de geboden en

35 C. Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons*, 79.

36 J.W. Porter, *Bernhard Rothmann 1495-1535, Royal orator of the muenster anabaptist kingdom* (Wisconsin, 1964) 72. (Unpublished dissertation)

37 K. Depperman, *Melchior Hoffman* (Göttingen, 1979) 185.

beloften van de Schrift. Hij gaat de weg van de gehoorzame navolging, voortdurende heiliging en afsterven aan de zonde. Volkomen zondeloosheid werd niet nagestreefd. Menno is hierover het duidelijkst. Wel hielden ze vast aan het belang van de uiterlijke tekenen van de wedergeboorte en de werkelijkheid van het nieuwe leven. Restitutie is het herstel van de verloren gegane relatie tussen God en mens door Christus. Vanwege het scheppende karakter van de Geest kan de mens antwoord geven. De Geest heeft het primaat en de wedergeboorte is het alles bepalende begin van het christelijke geloof en leven. Een nieuwe schepping uit de Geest geboren.

2. Boete en geloof

De wedergeboorte maakt dat de mens door berouw en bekering, boete en geloof afsterft aan de zonde. Hij verzaakt aan alle werken van de duisternis en staat op in de navolging van Christus (*mortificatio, vivificatio*).

Wezenlijk voor het christen worden is het door de Geest leren kennen van het onderscheid tussen oud en nieuw en het verkrijgen van inzicht in wat God mensen geboden heeft. Alleen zo kan er sprake zijn van berouw, bekering en afsterven aan de zonde. Boete is het resultaat van de wedergeboorte. Het antwoord van de mens op het door Gods Geest in hem ontketende proces. In feite is de boete de uiterlijk waarneembare kant van het innerlijk geraakt worden door de Geest. Het is het definitieve aanvaarden van de lange weg van afsterving die uiteindelijk kan en zal leiden tot gelijkvormigheid aan Christus. Boete en bekering impliceren zo eveneens een breuk in de verhouding van deze nieuwe mens tot de wereld. Rothmanns gedrag is in dezen zeer illustratief. Hij had voor zijn doop zijn zwaard al afgelegd om voortaan weerloos door het leven te gaan. Na zijn doop waarde hij als een heilige door de straten van Münster. Als oprecht godsvruchtig mens vermeed hij alle kroegen en iedere wellustige omgang met vrouwen om zo maar iedere schijn van lichtvaardigheid te vermijden. Zijn betering des levens kon voor iedereen zichtbaar zijn. Hij was er – bijna onherkenbaar – een ander mens van geworden.

Voolstra constateert dat de doperse beweging in de eerste plaats een boete- en heilingsbeweging was. 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. De heiliging van het leven van mens en samenleving stond centraal. Verder merkt hij op dat volgens Luther het wezen van de boete niet zoals bij de Dopers, in de mate van boetvaardigheid gelegen was, maar in het volle vertrouwen op Gods vergeving in Jezus Christus. Luther verstond het evangelie 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 Dopersen blijven daarentegen

het geloof in de vergeving heel nauw betrekken op de boetvaardigheid en het afsterven der zonden.³⁸

Door zowel het geloof in Christus' bloed, als door de ware boete, wordt de zondenvergeving bewerkstelligd. De vergeving wordt pas ten volle van kracht als de gelovige metterdaad boete doet en werken van barmhartigheid verricht (zgn. tweede rechtvaardiging).

Het sterven aan de zonde is en blijft van God gegeven maar behelst voor de mens tevens een taak. De mogelijkheden zijn daar, maar zij moeten wel verzilverd worden. Het vlees dient gekruisigd te worden en de gelovige dient in gehoorzaamheid vorm te geven aan het nieuwe leven. Romeinen 6 is in dezen een cruciale tekst. De oude mens wordt met Christus begraven in de dood, opdat de nieuwe mens zou wandelen in nieuwheid des levens en niet langer als slaaf van de zonde.

3. *Wezen en teken*

De waterdoop is een uitwendig teken van het alreeds geschiede inwendige verbond van een goed geweten met God. Het is een teken van dit wezen en het verwijst naar dat wat zalig maakt. Geest en water, geloof en doop horen bij elkaar, de tweede veronderstelt de eerste (res et signum).

De wedergeboorte wordt beleden en be-tekend in de waterdoop, want zoals het geloof tot werken dringt, leidt de Geestesdoop tot de waterdoop. De waterdoop, bevel van Christus en gebruik der Apostelen, is niet een middel van genade, dat is alleen de gekruisigde Christus zelf. Zijn offer staat centraal. Niet de doop wast de erfzonde af, maar alleen het geloof in het verzoenende bloed van het onbevleete Lam.

De waterdoop is een uitwendig getuigenis waarmee de dopeling betuigt de oude Adam te hebben afgezworen en alleen met Christus te willen leven. Deze nieuwe mens wordt niet geboren uit water, maar uit het horen van het Woord door de Geest. Sacrament is niet het water, maar de handeling en daad van belijden van de gelovige waarmee hij zich verplicht. 'Sacraments have to do with deeds, not with things'.³⁹ Van het grootste belang is dan ook de intentie en het gemoed – de spontane innerlijke overgave – waarmee de gelovige deze handeling verricht. Een levend en ernstig geloof is voorwaarde.

De waterdoop (*signum*) staat zo in het midden. Ze wijst terug naar het geestelijke proces (*res*) dat al heeft plaatsgevonden en vooruit naar het nieuwe leven dat gevuld is met het doen van de wil van God. Het verbond dat de gelovige zo aangaat, kent drie aspecten. Het is een gave van God, de gelovige erkenning van Zijn genade en de verplichting om al het oude af te leggen. De waterdoop is in deze driedelige ver-

38 S. Voolstra, 'Van ware penitentie', *Doopsgezinde Bijdragen* 12-13 (1986-87) 248-265.

39 Porter, *Rothmann*, 81.

bondsgedachte van gegeven, bewuste en verplichtende overgave een teken van het alreeds geschiede inwendige verbond van een goed geweten met God (1 Petr. 3). De doop is niet een leeg teken, maar verwijst naar wat zalig maakt. De doop heeft een inhoud, de vergeving van God in de gekruisigde Christus. Aan die inhoud hangt de zin. Heinold Fast formuleert hier treffend: 'Die Taufe ist, was sie bedeutet'.⁴⁰

De doop heeft betekenis, in haar is zogezegd alles samengebald en inbegrepen.

Das Blut Christi, die Sündenvergebung, das Getauftsein, die Sinnesänderung, der Glaube vorher und nachher, das den Sünden Gestorben sein, das den Sünden Sterbensollen, die Neuheit von Leben und Geist und das Wandeln darin. Das alles ist signalisiert mit der Taufe und ist somit ihre Bedeutung.⁴¹

Voor deze Dopers was de doop, verbonden met het Woord en het geloof geen simpele waterdoop meer. Het woord 'teken' werd maar weinig gebruikt. In de oprechtheid van de samenhang tussen Geestes- en waterdoop ligt de zaligheid, omdat alleen zo zowel de gave als de opgave, geschenk en verplichting, wezen en teken tot hun recht komen en de mens daadwerkelijk deelkrijgt aan het nieuwe verbond.

4. *Gemeenschap der Heiligen*

De waterdoop is de toegang tot de heilige gemeente van de eindtijd. Alleen zij worden toegelaten die in Christus geloven, dit geloof belijden en dit, lijdzaam volhardend in de verdrukking, uitwendig met werken bewijzen (Communio fidelium et sanctorum).

Naast de fundering op het bevel van Christus en de verbinding tussen wezen en teken, wordt het belang van de waterdoop onderstreept doordat ze de toegangspoort vormt tot de zichtbare kerk als gemeenschap der heiligen. Vooral door Menno en Dirk wordt deze zichtbaarheid, die de bereidheid tot lijden impliceert, beklemtoont. Dit in verweer tegen hen die de uiterlijke doop verachtten en het veinzden met de wereld boven het lijden verkozen. De waterdoop heeft zo een onmiskenbaar objectieve zin. Ze betekent iets, is iets en bewerkt iets. Zoals Goertz Fast aanvulde: 'Die Taufe wirkt, was sie bedeutet'.⁴² In de doop krijgt een mens deel aan de zichtbare gemeenschap van Christusgelovigen die in de vruchten Gods leven.

Deze hierboven aangeduide ecclesiologische dimensie van de doop heeft een eschatologische spits. De gemeente wordt gezien als het voorportaal van het rijk

⁴⁰ H. Fast, 'Bemerkungen zur Taufanschauung der Täufer', *Archiv für Reformationsgeschichte* 57 (1966) 135.

⁴¹ *Ibidem*, 134

⁴² H.J. Goertz, 'Das doppelte Bekenntnis in der Taufe' in: *Die Mennoniten*, (Stuttgart, 1971) 75.

der hemelen en voor de gelovigen is er geen andere weg tot het eeuwige leven. Alleen in de gerestitueerde gemeente van wedergeboren gelovigen is vergeving en toegang tot de belofte van zaligheid. De (latere) aandacht voor de ban als tegenhanger van de doop illustreert een zelfde inzet. In een context van gezagscrisis en wankelende heilszekerheid spreekt uit deze visie een grote zekerheid van behoud en uitverkoren zijn, hetgeen mede verklaarbaar is uit de ontzetting over de gruwel van de kinderdoop die de ware kerk verwoest en opengezet heeft voor iedere onwillige, onwetende en onreine.

De waterdoop is dus niet alleen een teken maar ook een gebeuren. In zoverre dat het de dopeling opneemt in het Lichaam van Christus (1 Kor. 12:13; Ef. 5:25-30). Persoonlijke boete en geloof en het deelkrijgen aan het Lichaam van Christus zijn in de doop onlosmakelijk met elkaar verbonden. De doop is

erst voll beschrieben wenn sie den Taufling nicht nur das in Christus geschehene Heil anzeigt sondern den Taufling selbst in den Ort hineinstellt, wo das Heilsgeschehen in unser Welt konkret wird, in die Gemeinde als der Leib Christi.⁴³

De tegenstelling met Luther is hier groot. Ook als we in acht nemen dat het zowel Luther als de Dopersen ging om reformatie van de gehele samenleving, en het later geconsolideerde doperse gemeentemodel meer onder druk dan als vrije keuze gestalte kreeg. Luther kende aanvankelijk het ideaal van de vrijwilligheidskerk, de zgn. 'Dritte Weise', die hij in de inleiding op de *Deutschen Messe* van 1526 beschreef en verwierp:

....die dritte weyse, die rechte art der Euangelischen ordnung haben solte, muste nicht so offentlich auff dem platz geschehen unter allerley volck, sondern die ienigen, so mit ernst Christen wollen seyn, unn das Euangelion mit hand und munde bekennen, musten mit namen sich eyn zeychen, und etwo yn eym hause, alleyn sich versamen, zum gebet, zu lesen, zu teuffen und.... andere Christliche werck zu uben.⁴⁴

De Dopersen hielden dit model vast. Voor hen bestond de gemeente uit gelovigen die meer *gerechvaardigde* zondaars zijn dan gerechtvaardigde *zondaars*.

5. Zending en eschatologie

Het zendingsbevel van Christus wordt verstaan als oproep tot getuigenis van het evangelie in de zeer korte tijd die rest voor het aanbreken van de dag des oordeels, die voor de gelovigen het leven en voor de goddelozen de dood betekent. Door de doop wordt de boetvaardige gelovige opgenomen in de rijen der gelovigen en voor de dag des oordeels verzegeld.

⁴³ *Ibidem*, 74.

⁴⁴ Aangehaald bij J.L. Burkholder, 'Die Gemeinde der Gläubigen', in: H.J. Goertz ed. *Die Mennoniten* (Stuttgart, 1971) 54.

In de verkondiging gaat men er van uit dat de christenheid na de tijd van de Apostelen geleidelijk geheel in verval is geraakt. Niets is temidden van de puinhopen overgebleven van de oorspronkelijke ware kerk. In doperse ogen was de roomse kerk tot in de wortels verdorven. Deze kritiek gold o.a. de paus, de clerus, de uiterlijkheid van het geloof, waaronder de sacramenten. De Reformatoren bleven ondanks hun veelbelovende begin halverwege steken. Zij waren niet radicaal genoeg, hielden vast aan de volkskerk en verdedigden de kinderdoop en zo een naamchristendom zonder de vruchten van het geloof door liefde werkende. Kritiek hadden ze eveneens op de aan de zonde vervallen wereld en de overheid die notabene het bloedige zwaard hanteerde om de godsvruchtigen te doden. Voor de Dopers hoorde juist ook het afleggen van het zwaard bij het nieuwe gedoopte leven. Zo aanvaankelijk ook Rothmann, die zijn wapens aflegde en zich voegde naar een weerloos bestaan, bereid om te lijden en zo nodig zelfs de dood te aanvaarden. Ook Menno weet van dit om Christus wil verlaten van huis en haard, vrouw en kind en voortaan verdrukt en vervolgd en zelfs gedood te worden.

In deze situatie van zonde, verval en halve reformatie beschouwden de Dopers zich als de ware christelijke gemeenschap van Christusgelovigen die haar geloof uitwendig met werken beleet. Ze vormde a.h.w. een 'Elitegemeinde'⁴⁵ met de ware leer en het ware leven. Onder de eschatologische spanning van het naderende oordeel wordt de mensheid in tweeën gedeeld. Goertz merkt terecht op: 'Die Erfahrungseinheit von Glaube, Taufe und Gehorsam ist eschatologisch qualifiziert'.⁴⁶ Aan de ene kant staan de geredden die het toekomstig heil ten deel zal vallen en aan de andere kant staan de verdoemden.

In de gerestitueerde gemeente uit zich deze spanning van het naderende oordeel in een enorme zendingsijver. Deze hangt wezenlijk met de doop samen. 'Die Taufe entlässt mündige Christen. Sie ist gleichzeitig der Auftrag zu missionarischer Sendung'.⁴⁷ Voor hen dringt de tijd om conform het zendingsbevel (Mat. 28; Mrc. 16) naar buiten te treden om het evangelie te verkondigen, discipelen te maken en hen te dopen. Melchior Hoffmans *Ordinantie Gods* is in dezen ook voor hen programmatisch. Er was nog tijd die benut moest worden om te redden wat er te redden viel en mensen toe te voegen aan de gemeente (als ark van Noach) om hen te behouden. Men richtte zich op de goedhartigen en eenvoudigen om hen te betrekken bij de werkelijkheid van het heil, want na deze tijd is er geen tijd meer.

Zending is getuigen van de laatste uitnodiging tot de bruiloft van het Lam voor het aanbreken van de grote en gruwelijke dag des Heren. Het lijden en de weerloos-

45 W. Schäufele, *Das missionarische Bewusstsein und wirken der Täufer* (Neukirchen-Vluyn, 1966) 61.

46 Goertz, 'Das Doppelte Bekenntnis in der Taufe', 76.

47 *Ibidem*, 98.

heid omwille van de gerechtigheid horen hier wezenlijk bij. De doop werd het uiterlijke teken van de ware volgelingen van Christus, de uitverkorenen van de eindtijd, die door de Geest verzegeld waren met het teken Thau.⁴⁸ Zij die zo verzegeld waren zouden ontkomen aan het oordeel. Bij Rothmann krijgt het eschatologisch tekenkarakter van de doop uiteindelijk zoveel gewicht dat het wezen er (bijna) achter verdwijnt. Volgens Depperman heeft Rothmann 'die Taufe zum magischen "signum Tau" erhoben, das die Gläubigen im Endgericht vor dem Zorn Gottes "versiegelte"'.⁴⁹ De conclusie is gerechtvaardigd dat Rothmann hier heel dicht bij een effectief doopbegrip is gekomen. Niettemin is het echter mogelijk dat hij onder het getekend worden met het teken Tau zowel het geloof als de doop als het gedoopte leven is blijven verstaan. Niet voor niets bemoedigt hij zijn volgelingen om maar 'bestendich by Christo (te) blijven'.⁵⁰ Zeker voor zijn aanhangers was toen echter in Münster de tijd voor subtiliteiten voorbij. Het was erop of eronder. Menno en Dirk zijn hier terughoudender of ze vonden het naderende oordeel vanzelfsprekend. Alle drie hielden ze vast aan de samenhang tussen innerlijke en uiterlijke doop, die ze van levensbelang achtten. Het ging tenslotte ook om hun ziel en zaligheid.

6. Kinderdoop versus gelovigendoop

De controverse over kinder- en gelovigendoop signaleert en bestendigt diepgaande verschillen tussen de Dopers en hun tegenstanders. Deze verschillen vinden hun grond in de uitleg van de Schrift en uiten zich in uiteenlopende visies op het wezen van geloof, gemeente-zijn en de sacramenten.

In de controverse over kinder- en gelovigendoop staat er veel op het spel. De inhoud van de doop vraagt niet alleen om een bepaalde vorm, maar de vorm bepaalt op haar beurt weer de inhoud. De Dopers leggen bij hun tegenstanders de vinger op een proces van ontarding van het christen zijn, waarin zowel vorm als inhoud steeds minder tot hun recht komen. Het is een onboetvaardig naamchristendom dat in praktijk en theologie van de kinderdoop schrijnend naar voren komt.

De gelovigendoop is voor hen een speerpunt om dit ontardingsproces te doorbreken. In het conflict rond de ware doop staat het wezen van geloof en gemeente zijn op het spel. De kinderdoop wordt door Rothmann niet voor niets als de wortel van het verval van de kerk gezien. Verval ontstaat daar waar niet meer gehoord wordt naar de stem van God, daar waar zijn Woord verdraaid of veronachtzaamd

48 W.O. Packull, 'The sign of Thau: The changing conception of the seal of God's elect in early anabaptist thought' *Mennonite Quarterly Review* 61 (1987) 363-374.

49 K. Depperman, *Melchior Hoffman*, 205.

50 Rothmann, *Schriften*, 286.

wordt, zodat menselijke inzetten en geleerde spitsvondigheden als goddelijke waarheid de boventoon gaan voeren. De verdorvenheid van de pauselijke kerk is in dezen voor hen een afschrikwekkend voorbeeld. Die verdorvenheid impliceert nl. uiteindelijk verlorenheid, omdat er in haar geen heilszekerheid meer te verkrijgen is. Heilszekerheid is alleen maar te verkrijgen door terug te keren tot de gehoorzaamheid aan letter en Geest van de Schrift. Alleen een schriftmatige, apostolische fundering van het christen zijn kan soelaas bieden in deze ontzagwekkende tijden. De gelovigen dienen zich te richten naar het 'platte bevel van Christus' zonder spitsvondigheden en zonder marchanderen. Voor hen was het duidelijk dat voor de kinderdoop niet een dergelijke fundering te vinden was en daarom diende ze zondermeer afgewezen te worden. Herbouw en opbouw (*restitutio*) zou plaats moeten vinden op het ware fundament (1 Cor. 3; Kol. 2:11).

Gegeven deze fundamentele oriëntatie wordt het duidelijk dat de vigerende vorm van de doop het zicht op het wezen van de doop heeft verduisterd. In hun ogen was een persoonlijk, bewust en berouwvol geloof absolute voorwaarde voor de doop. De inwendige doop gaat aan de uitwendige vooraf. De doop is bestemd voor de boetvaardige, wedergeboren gelovige die bereid is verder te gaan op de weg van heiliging. Luthers inzet in dezen werd wel gewaardeerd, maar zijn oplossingen om via een *fides infantium* of *fides aliena* aan de kinderdoop vast te houden werden beslist afgewezen. Slappend (kinder)geloof is voor de Dopers een *contradictio in terminis*. Ook het pedagogische argument om zo een kind de vreze des Heren bij te brengen werd, mede gezien het onzienlijke resultaat, afgewezen.

Uit het geloofscriterium voor de doop vloeide de visie op de gemeente als gemeenschap der gelovigen en heiligen als het ware logisch voort. Geloofs- en gemeentebegrip zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. De volheid van de een bepaalt de volheid van de ander. De doop kan zo in doperse ogen niet meer de inlijving en opname van het kind in de gemeente zijn, omdat het kind geen kennis heeft van Christus, niet weet waar het voor staat en niet weet wat er gegeven en gevraagd wordt. Het wordt slechts – en dat is veel! – in genade bewaard. In de doop staat echter de daadwerkelijke presentie van de Gemeente van Christus in de wereld op het spel. De doop is wezens- en plaatsbepalend voor de gemeente.

Tevens kunnen we zien dat de accentuering van het belang van het boetvaardige geloof een zekere ontleding van het sacrament tot gevolg heeft. Een gemeenschap die het belang van het geloof hogelijk waardeert is geneigd om het sacrament lager in te schalen. Alleen het geloof in Christus, in het bloed van het onbevleete Lam, is zaligmakend. Hij is het enige teken van genade en de zaligheid staat dus niet onder enig uitwendig teken. Het hier dreigende gevaar van spiritualisering werd gecorrigeerd door de nadruk op het 'platte bevel Christi' (*lex evangelica*) dat tot gehoorzaamheid oproept. Gezien echter het front waaraan de Dopers zich bevonden, is het verzet tegen de doop als afwassing van erfzonde en het *ex opere operato*, vooral bij Menno begrijpelijk.

Een objectivistische sacramentsopvatting met teveel aandacht voor het zgn. causatieve karakter van de doop, fungeert in hun ogen maar al te vaak en te gemakkelijk als een dekmantel voor een naamchristendom waaruit de kern van de zaak is weggeëbd. Kwijtschelding van zonde geschiedt niet door maar in de doop. Wanneer men het water tegen Christus uitspeelt, maakt men van de doop een afgod en veracht men het bloed van Christus. Het is een miskenning van de zin en het wezen van de doop, zoals die door Christus is ingesteld als een teken voor de boetvaardige gelovige die opgenomen wordt in het Lichaam van Christus en die deel krijgt aan de belofte van vergeving. Het is God in Christus die handelt in de doop. Hij is het die de zondaar tot Zich geroepen heeft (*gratia praeveniens*). In die zin is het menselijk antwoord en belijden als afgeleid en secundair te begrijpen, maar juist als zodanig hield men er wezenlijk aan vast. Het *sola fide* bleef niet alleen overeind, maar werd gevuld en omgevormd door de nadruk op boete en heiligmaking. De passiviteit van het reformatorische kerugma *sola fide* wordt zo gecorrigeerd in een doperse theologie die staat en valt met het adequaat en getuigend verwoorden van het geheim van nieuw ingeblazen leven dat betekend wordt in de gelovigen-doop.

7. De duivel verzaken

‘De duivel verzaken’ is naar ons inzicht een adequate samenvatting van het hart van een melchioritisch-menniste doopleer. Dit *Stichwort* formuleert op pregnante wijze de essentie van een doperse visie op het christen zijn. Een waarin geloof en werken, leer en leven van de boetvaardige gelovige, in gemeenschap met Christus en zijn broeders en zusters, blijk geeft van een heilzame eenheid en heelheid.

De duivel verzaken impliceert zowel de mogelijkheid als de opdracht om een Goede welgevallig leven te leiden. De mogelijkheid is van God gegeven, ze rust in Zijn scheppend handelen. Het is Zijn Geest die in de mens een proces op gang brengt en in hem de kracht van de zonde breekt. De Geest, en dat is wezenlijk, herstelt tot vrijheid en opent door het geloof in het evangelie de mogelijkheid van het nieuwe leven. De mens kan in geloof sterven aan de zonde en in gehoorzaamheid vorm geven aan datgene wat hem is gaan bezielen. Geloof, opnieuw gedefinieerd in doperse zin, is *sola gratia* een herscheppend gebeuren dat als een werkzame kracht leven en werken van de mens doortrekt. Geloven is geloven in de werkelijkheid van de *Herrschaftswechsel*, waarin de mens niet langer in de ban is van de lagen en striken van de duivel, maar bekleed wordt met Christus en opstaat tot een nieuw begin van leven. Een mens kan verzaken aan alle werken van de duisternis en opstaan in de navolging van Christus. Hij kan de, weliswaar lange, weg gaan van kruisiging van het vlees en al haar lusten, en groeien tot gelijkvormigheid aan Christus.

De duivel verzaken, impliceert eveneens zowel de mogelijkheid als de opdracht om deze *Herrschaftswechsel* vorm te geven in gemeenschap. De Gemeente van Chris-

tus, bestaande uit wedergeboren boetvaardige gelovigen, staat getuigend tegenover de aan zonde vervallen wereld en kerk. Haar plaatsbepaling maakt dat er een breuk zichtbaar wordt tussen gemeente en wereld. Christenen kunnen niet zomaar deelnemen aan het reilen en zeilen van de wereld. Een duidelijk dualisme tekent zich af. Niet dat de gemeente de wereld aan zichzelf prijs geeft; maar zij zal verloren gaan aan zichzelf, tenzij ze zich richt naar Christus. Het is de taak van de gemeente om te getuigen van de mogelijkheid tot behoud. Rothmann stond de reformatie van de gehele samenleving voor ogen. Pas wanneer de Dopers vervolgd en neergeslagen hun wonden likken, vindt er een proces van herbezinning plaats waaruit de afgezonderde gemeente naar voren komt. We zien dit bij Menno en Dirk gebeuren.

De duivel verzaken, impliceert ook de mogelijkheid en de opdracht om nu de tijd dringt, de dagen geteld zijn en het Laatste Oordeel aanstaande, te getuigen van en anderen te laten bezinnen op die mogelijkheid van een *Herrschaftswechsel*. Juist in een apocalyptische sfeer, waarin Christus meer dan ooit de Komende is, wordt voor mensen de vraag nijpend waar hun eerste en laatste loyaliteit ligt. Mensen moeten ook geconfronteerd worden met de vraag op welk fundament zij bouwen en waaruit hun echte heilszekerheid bestaat. De duivel loert op mensen. Woedend en schuimbekkend gaat hij tekeer wanneer hij merkt dat gelovige mensen weer de ware doop willen instellen. Hij weet welke buit hem zal ontgaan wanneer boetvaardige mensen zich weer richten naar het Woord en bouwen op het ene fundament dat er gelegd is. Aan hen die zo gelovig leven, is de belofte van zaligheid en vergeving. Zij zijn de reizigers in de ark, terwijl zij daarbuiten verloren gaan: die mensen die hun bestaan niet wensten te kruisigen en er de voorkeur aan gaven om dienstknechten van de zonde te blijven en geen acht sloegen op het Woord.

De duivel verzaken, impliceert tenslotte dat een mens zich wil laten dopen. Dat hij het kleine en uitwendige teken van het alreeds geschiede verbond van een goed geweten met God begeert en temidden van de verdrukking bereid is om weerloos de weg van heiliging te gaan. De waterdoop wordt niet begeerd omdat hij zalig maakt, maar omdat hij een teken is van het wezen, nl. de *Herrschaftswechsel* die in een mens heeft plaatsgevonden. Het teken verwijst naar dat wat zalig maakt, nl. het verzaken van de duivel en je geheel toevertrouwen aan Jezus Christus. Hij die zich laat dopen, geeft er blijk van dat hij al zijn meesters ingeruild heeft voor de Ene, en alleen met Hem wil leven. De doop staat in het midden. Hij verwijst naar wat vooraf ging en naar wat komen gaat. Hij getuigt a) van verzaking en boete, b) van belofte en geloof en c) van inspanning en werken om te zullen kunnen blijven verzaken, om zo samen met de broeders en zusters vorm te geven aan het nieuwe leven en de weg der heiliging te gaan.

De doop is een getuigenis *coram Deo* in het midden van de gemeente. Getuigenis van Gods scheppend handelen in Christus met de mensen en getuigenis van de werkelijkheid van vergeving voor de boetvaardige en gelovige mensen die ant-

woord geven op wat hen geschonken is. Getuigenis voor de dopeling, voor de gemeente en voor de wereld dat zij nog steeds rekenen kunnen en moeten met het voortgaand heilshandelen van God. Zijn heil blijft niet in de lucht hangen, maar krijgt *sola gratia* in geloof, doop en werken vaste voet op deze wereld in de gedoopte gemeenschap van gelovigen die volharden bij het onderwijs der Apostelen en de gemeenschap, het breken van het brood en de gebeden totdat Hij komt.

Naschrift

In augustus 1990 gaf de Algemene Doopsgezinde Sociëteit een boekje uit met de titel *Geloven Vragenderwijs*.⁵¹ Het was bedoeld als een handreiking voor de gemeenten om richting te geven aan het gesprek over doopsgezind belijden en de 'smalle weg' die men in Amsterdam al was opgegaan. In het hoofdstuk over de doop wordt o.a. geformuleerd dat in de doperse traditie de gelovige door de doop wordt opgenomen in de gemeente van gelovigen, die verantwoordelijkheid willen dragen voor elkaar en voor de wereld waarin ze leven. God spreekt in het teken van de doop de gelovige woorden toe van vergeving en nieuw leven. De gelovige zelf geeft in woord en daad antwoord aan God door Christus als Heer te belijden, door antwoord te geven op de doopvragen, en door te knielen. Hij verbindt zich vrijwillig en voorgoed met Christus en Zijn Gemeente. Uit de enquête over deze bestseller in opdracht van de Commissie voor Geestelijke Zaken⁵² blijkt dat deze eigentijdse omschrijving van de 'duivel verzaken' nogal uiteenlopende reacties heeft opgeroepen. Van zich nog afvragen wat de doop is, of ze wel nodig is, tot instemming met het dopen als een bijbelse opdracht. Bij de conclusies wordt vermeld dat er verschil van mening bestaat tussen de geënquêteerden over de vraag of de doop verplicht tot navolging van Christus en tot gemeenschap met de gemeente.

Zonder overdrijving kan bij een dergelijk verschil van mening vastgesteld worden dat er zo wellicht ook niet gauw meer sprake zal kunnen zijn van de duivel verzaken. Blijkbaar weet men ook niet meer hoe hij er uit ziet, en houdt men in de meeste gevallen evenmin meer rekening met hem. Dit lijkt me een ernstig misverstand dat van weinig realiteitszin getuigt. Ik zou dan ook willen pleiten voor opsporing en identificatie van die duivel die ons en onze gemeenten, zonder dat we het ons wellicht bewust zijn, echter wel degelijk parten speelt. Het gaat in eerste instantie om het bepalen van het front. Vanaf welke kant(en) worden we bedreigd? Pas wanneer daar meer duidelijkheid over is, komen we misschien alsnog aan verzaken

51 J. Brüsewitz, e.a., *Geloven Vragenderwijs* (Amsterdam, 1990).

52 M.G.A. van der Burgt, *Onbepaald Doperdom, Geloven Vragenderwijs, de vragenlijst en de antwoorden daarop geëvalueerd* (Amsterdam, 1993). (Proponentsscriptie)

toe, in leer en leven, in de samenkomst van de gemeente en in de wereld.

Want we kunnen wel zeggen dat we modern geworden zijn en in een geheel andere tijd leven, maar misschien is dat wel niet zo. Ook onze tijd kent apocalyptisch besef. Het besef dat het zo niet langer gaat en dat de tijd dringt. Op wat grotere schaal bijvoorbeeld in het conciliaire proces met haar thema's als gerechtigheid, vrede en behoud van de schepping wordt dit levensgevoel onder woorden gebracht en gemobiliseerd. Op wat kleinere schaal wordt ook in de gemeenten weer iets wakker. Een nieuw bewustzijn van ingepakt en verstrikt te zijn geraakt in een cultuur die in velerlei aspecten haaks staat op die van God.⁵³ Een cultuur die ons van ons zelf vervreemdt, die ons losmaakt van de ander, en ons zo God doet verliezen. We worden dagelijks wetenschappelijk verleid om op te gaan in deze hedonistische consumptiecultuur, die veel belooft, maar die echter geen gemeenschap sticht, maar voortjaagt op afgunst en eenzaamheid en die daarom zonder toekomst is. In de gemeente wordt godzijdank weer wat wakker. Een nieuw besef van gemeenschap ontluikt, dat niet meer genoeg neemt met de lauwheid en het elkaar voortdurend ontbreken, maar er weet van heeft dat het een boodschap heeft van God, aan elkaar en aan de wereld en vooral aan wie in die wereld nog in de genadeloze kou staan. Een groep mensen, een rest zonder twijfel, die bij wijze van spreken liever meteen het monumentale kerkje der vaders verkoopt, dan alle slapende leden en andere donateurs te vriend te houden totdat de laatste het licht komt uitdoen.

Een gemeenschap van christenen, die voor God en zijn gemeente de duivel hebben verzaakt, hun geloof hebben beleden en gedoopt zijn en beloofd hebben om in woord en daad een trouw gemeentelid te zijn. Een gemeenschap met een duidelijk profiel en een missionair engagement. Open naar buiten en verleidelijk, veel-eisend naar binnen. Een gemeenschap met een geheim. Een gemeenschap die voor al haar belangstellenden, jong en oud, het oude driejarige catechumenaat weer invoert, dat toewerkt naar een persoonlijke beslissing om al of niet belijdenis af te leggen en gedoopt te worden en vervolgens toegelaten tot de kring van zusters en broeders die met brood en wijn hun gemeenschap vieren met Christus en met elkaar. Maar wellicht is het beter om eerst maar eens alle zgn. leden te bewegen tot een drie-jarig catechumenaat.⁵⁴ De viering van de maaltijd des Heren schorten we

53 Vgl. S. Voolstra, 'De actualiteit van de bijbelse doop als zendingsdoop' in: 'Jullie zijn het licht der wereld, missionair werkschrift voor doopsgezinde gemeenten' (Uitgave Doopsgezinde Zendingsraad, s.l., 1990) 10-19.

54 Voor passend catechetisch materiaal zouden we een voorbeeld kunnen nemen aan de Lutheranen die met *Witte zwanen – bij ons wordt geleerd* (Den Haag, 1985) een tweedelige serie hebben afgeleverd over geloven, bijbel en traditie, kerk zijn en belijden. De schriftelijke cursus *Toerusting en opbouw*, een tweejarige schriftelijke cursus voor de Doopsgezinde Broederschap, uitgegeven door de Gemeenschap voor Doopsgezind Broederschapswerk dateert nl. alweer van de zestiger jaren. Samenstellers waren H.B. Kossen, C.F. Brüsewitz, J.P. Jacobszoon e.a.

zo lang op, net als de Oude Vlamingen van weleer. Al diegenen die in de komende drie jaren dan ontdekken dat hun volwassenendoop eigenlijk een uitgestelde kinderdoop was, mogen vervolgens kiezen of ze willen bedanken voor de gemeente of opnieuw belijdenis doen en zich laten dopen. In het Menno jaar in 1996 vierden we dan voor het eerst weer de Maaltijd des Heren. Waardig, gelouterd en toegewijd, indachtig het ene fundament, dat er ligt, namelijk Jezus Christus.

Particuliere martelaarsbundels uit de late zestiende eeuw*

Inleiding

Dit artikel handelt over vijf bundels uit de late zestiende eeuw die tot dusver nimmer adequaat zijn beschreven, noch in hun historische context zijn geplaatst. Drie daarvan maken deel uit van de bijzondere verzameling doperse bronnen in de Amsterdamse Universiteitsbibliotheek; de vierde bevindt zich in de Universiteitsbibliotheek van Leiden en de vijfde bevond zich ooit – vóór de verwoesting in de Tweede Wereldoorlog – in de Staats- en Universiteitsbibliotheek van Hamburg.¹ Vrij recentelijk nog, in 1988, verscheen er in de *Doopsgezinde Bijdragen* een artikel waarin op nogal ongelukkige wijze naar een van deze banden wordt verwezen.² Sinds het

* Dit onderzoek is mogelijk gemaakt door een stipendium van de Joint Committee on Western Europe of the American Council of Learned Societies en de Social Science Research Council, die een beroep konden doen op fondsen van de Ford en Mellon Foundations. Graag bedank ik voorts Arnold Snyder, Sol Yoder, Paul Valkema Blouw en vooral Piet Visser voor hun commentaar en suggesties bij eerdere versies van dit artikel.

1 Twee van de drie Amsterdamse exemplaren (sign. OK 65-180 en OK 65-181) behoren tot de verzameling van de Doopsgezinde Bibliotheek; het andere (sign. 976 D 8) bevindt zich in de algemene Kerkelijke Collecties van de Universiteitsbibliotheek. Ik ben de heer Paul Valkema Blouw zeer erkentelijk mij te hebben geattendeerd op het Leidse exemplaar (sign. 1499 G 17). Voorts ben ik dank verschuldigd aan dr. Richard Gerecke van de Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg voor zijn informatie over het Hamburgse exemplaar. Gelukkig bestaat daarvan een negentiende-eeuwse catalogusbeschrijving die het ons mogelijk maakt de inhoud nader te typeren.

2 M.J. Reimer-Blok, 'De Vlaamse Anabaptisten. Een studie van de brieven van Jacob de Roore', *Doopsgezinde Bijdragen*, (in het vervolg: *DB*) 12-13(1987) 139-54; ook in het Engels verschenen als: 'The Theological Identity of the Flemish Anabaptists: A Study of the Letters of Jacob de Roore', *The Mennonite Quarterly Review* (hierna: *MQR*) 62(1988) 318-31. In haar beschrijving van de negentien brieven van de Vlaamse, doperse leider Jacob de Roore, die in 1577 gedrukt werden en in deze editie verschenen als eerste van zes verschillende publicaties in de bundel in kwestie, beweert Reimer-Blok dat zij 'samen met andere liederen en brieven van martelaren' uitgegeven werden 'onder de titel *In dit tegenwoordighe Boeckxten zijn uel schoone ende lieflijke Brieuen, uan eenen ghenaeemt Jacob de Keersmaecker, die hy wt zijnder gheuanckenisse ghesonden heeft*. ... Tenminste twee uitgaven van *Dit tegenwoordighe Boeckxten* bestaan nog, één uit 1577 en één uit 1584; 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 ... De uitgave van 1584 is van vergelijkbare afmetingen. Aangezien een groter lettertype gebruikt werd, is het echter tweemaal zo dik als het eerstgenoemde boekje' (p. 141). Dit wekt de indruk alsof de 1577-

einde van de negentiende eeuw waren in ieder geval vier van deze bundels bij verschillende onderzoekers bekend, waaronder Ferdinand Vander Haeghen en zijn medewerkers, die zeer gedetailleerde beschrijvingen gaven van de verschillende onderdelen van een der Amsterdamse exemplaren, zij het als zelfstandige titels. Zij typeerden ze als martelaars-monografieën, zonder te wijzen op het feit dat deze verschillende boekjes samengebonden waren tot grotere gehelen, tot convoluten, iets wat vermoedelijk niet zonder historische betekenis is.³

Ik stel mij voor deze vijf bundels eerst te bespreken en ze vervolgens te plaatsen in de toenmalige context van enerzijds het doperse martelaarsboek *Het Offer des Heeren* en anderzijds de onderlinge relaties van de verschillende doperse groeperingen in het laatste kwart van de zestiende eeuw. (Voor het gemak worden de vijf convoluten in het vervolg aangeduid als: **180**, **181** en **976** waar het de Amsterdamse exemplaren betreft – afgeleid van hun respectieve signaturen –, terwijl het Leidse exemplaar met **L** en het Hamburgse met **H** wordt getypeerd).

editie van De Roore's brieven zelf een bundel vormt van '4 cm dik', terwijl het in feite enkel de eerste van zes afzonderlijke publicaties betreft, die dit convoluut vullen. Bovendien impliceert haar beschrijving dat de titel ook de werken van andere martelaren omvat, terwijl het in werkelijkheid slechts die van het eerste der zes delen is.

3 Ferdinand Vander Haeghen, Th.-I.-J. Arnold en R. Van den Berghe (red.), *Bibliographie des Martyrologes Protestants Néerlandais* (hierna: *BMPN*) ('s-Gravenhage, 1890) I, 5-7, 95-107, 207-12, 307-18, 321-31, 461 en 465-69. Zij schijnen het Amsterdamse exemplaar OK 65-181 niet gekend te hebben; het Hamburgse en het Leidse exemplaar hebben zij kennelijk wel signaleerd (p. 163-69, 173-77). E.W. Moes en C.P. Burger Jr. noemen bij hun beschrijving van Thijs Joriaensz' *Christelijke Sentbrief, van de Sendinghe, Inleydinghe, ende coemste Jesu Christi in deser Werelt* ([Haarlem, Gillis Rooman voor] Willem Jansz Buys te Amsterdam, 1586), hetzelfde exemplaar als Vander Haeghen c.s. kende (Amsterdam OK 65-180), evenals vermoedelijk Amsterdam 976 D 8, doch ook zij hebben geen van beide convoluten als eenheid beschreven, noch gerefereerd aan de mogelijke relevantie daarvan. In verband met 'Thijs Joriaensz' tractaat merken Moes en Burger op dat het was aangetroffen 'in een oud bandje vereenigd met andere martelaarsbrieven van omstrecks denzelfden tijd, nl. Jacob de Keersmaker, Jan Wouterszoon van Cuyck en Ariaenken Jans, Henrick Alewijnz., Christiaan Rijcen en Adriaen Jansz'; *De Amsterdamsche boekdrukkers en uitgevers in de zestiende eeuw* (Amsterdam, 1907) II, 213-14. Toen was het Amsterdamse exemplaar 976 D 8 kennelijk nog te koop bij de Haagse antiquaar Martinus Nijhoff te Den Haag (*ibid.*, 214). Moes en Burger wisten ook van het bestaan af van het Hamburgse exemplaar zonder het overigens waarschijnlijk ooit te hebben gezien, omdat zij de incorrecte beschrijving uit de catalogus hebben overgenomen, nl. dat het een verzameling van tien afzonderlijke werkjes was. In feite bevatte dat exemplaar vermoedelijk slechts zeven titels, zoals verderop nog zal blijken. Frederik Pijper komt de eer toe als enige een van deze exemplaren (het Leidse) als een martelaarsverzameling te hebben bestudeerd in relatie tot de toenmalige context. Het Leidse exemplaar behoorde destijds al tot de collectie van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde. Zie F. Pijper, 'Een nieuw ontdekt doopsgezind martelaarsboek', *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* 2 (1903) 286-300; alsmede diens *Martelaarsboeken* ('s-Gravenhage, 1924) 107-12.

Dat er aan deze bundels betrekkelijk weinig aandacht is geschonken, is deels toe te schrijven aan het succes van de Nederlandse doperse martelaarstraditie zelf, alsmede aan de omstandigheid dat deze traditie in 1660 uitmondde in Tieleman Jansz van Braghts martelaarsspiegel (tweede druk 1685). Veel van het onderhavige materiaal – doch lang niet alles – vinden we inderdaad terug bij Van Braght, zoals hierna zal blijken. Het gevolg hiervan is geweest dat voor het onderzoek naar het doperse matelaarschap in de Lage Landen – althans wat de gedrukte bronnen betreft – vrijwel uitsluitend Van Braghts *Bloedig Tooneel* is geraadpleegd en dat er nauwelijks gebruik wordt gemaakt van niet alleen diens directe voorlopers, maar evenmin van andere zestiende-eeuwse uitgaven, die Van Braght als bron heeft gehanteerd.⁴ Het lijkt wel alsof men er stilzwijgend vanuit is gegaan dat Van Braght het meest waardevolle of interessante over het zestiende-eeuwse doperse martelaarschap heeft verzameld. Deze praktijk wordt nog in sterke mate bevorderd door het feit dat het *Bloedig Tooneel* als enige martelaarsboek in het Engels is verschenen, terwijl zijn voorlopers maar liefst bijna honderd jaar ouder zijn. Die beginnen met *Het Offer des Heeren* (1562-63), waarvan er tot in 1599 nog eens tien herdrukken zijn verschenen, gevolgd door vier Haarlemse en Hoornse martelaarsspiegels (1615-31), met als laatste in de rij het werk van Van Braght.⁵ Aansluitend bij deze taalbarrière zij nog opgemerkt, dat slechts een van deze martelaarsboeken in een moderne teksteditie beschikbaar is: de 1570-editie van *Het Offer des Heeren*.⁶ Derhalve is Van Braghts tekst veel toegankelijker geworden dan welke andere ook en dat verklaart ten dele waarom het moderne onderzoek – met name het Noordamerikaanse⁷ – zo weinig aandacht geschonken heeft aan de oudere martelaars teksten, -liederen en aanverwante boekjes.

4 Dit geldt met name voor het Engelstalige onderzoek. Wanneer we ons beperken tot de meest recente artikelen over dit onderwerp in de *MQR*, dan blijkt Van Braght (in de Engelse vertaling van Sohm) als voornaamste, dan wel als enige zegsman gehanteerd te zijn door o.a. A. F. Kreider, "The Servant is Not Greater Than His Master": The Anabaptists and the Suffering Church', *MQR* 58(1984) 5-29; C.J. Dyck, 'The Suffering Church in Anabaptism', *MQR* 59(1985) 5-23; J. Klassen, 'Women and the Family among Dutch Anabaptist Martyrs', *MQR* 60(1986) 548-71 en J. Hiett Umble, 'Women and Choice: An Examination of the *Martyrs' Mirror*', *MQR* 64(1990) 135-45.

5 Zie voor een kort overzicht van de Nederlandse doopsgezinde martelaarsboeken: *The Menno-nite Encyclopedia* (hierna: *ME*), III, 518-19.

6 In: *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* (hierna: *BRN*), II ('s-Gravenhage, 1904), bezorgd door S. Cramer.

7 Zelfs in het recente Nederlandse onderzoek is men nauwelijks doorgedrongen tot dit oudere materiaal. Zie bijvoorbeeld eerdergenoemd artikel van Reimer-Blok (noot 2); of S. Voolstra, 'Valerius Schoolmeester (overleden omstreeks 1569). Leven en leer van een menniste hageprediker in Zeeland in de reformatietijd', in: P.H.A.M. Abels e.a. (red.), *Rond de kerk in Zeeland. Derde verzameling bijdragen van de Vereniging voor Nederlandse kerkgeschiedenis* (Delft, 1991) 106-33; of het meer po-

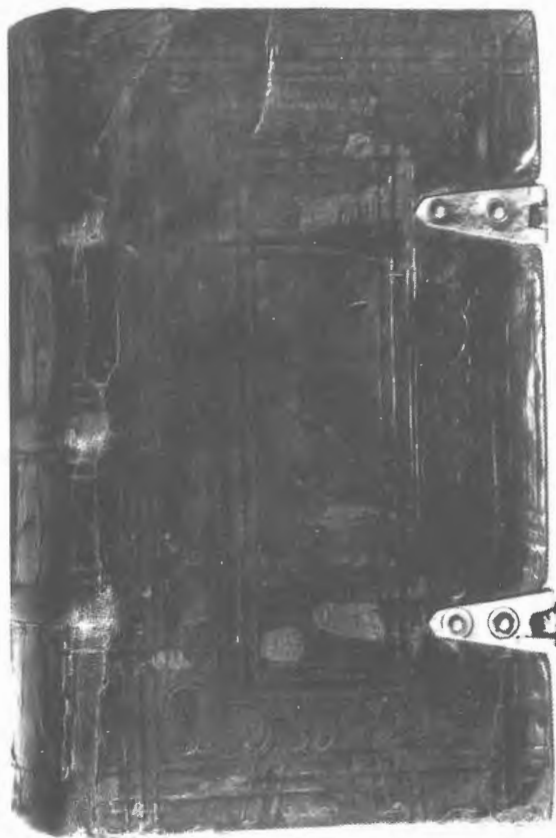


Afb. 1. *Het Offer des Heeren* (1562-1563). Doopsgezinde Bibliotheek, UB Amsterdam. Ca 10×7,5×3,5 cm.

De beschrijving van de inhoud

Wat nu als eerste over de bundels in kwestie gezegd moet worden, is het simpele feit dat ze *verzamelingen* zijn van afzonderlijk gedrukte uitgaven, samengebonden

pulariserende artikel van T. Alberda-Van der Zijpp, "Het Offer des Heeren". Geloof en getuigenis van de martelaren', in: S. Groenveld e.a. (red.), *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland 1530-1980* (Zutphen, 1980) 46-61. Een uitzondering hierop is het uitstekende artikel van W. Pac-kull, 'Anna Jansz. of Rotterdam, A Historical Investigation of an Early Anabaptist Heroine', *Archiv für Reformationsgeschichte* 78 (1987) 147-73. Ik heb de onuitgegeven licentiaatsverhandeling van W.O.R. Willems, *Het Offer des Heeren. Avondmaalsopvattingen in doperse kringen van martelaren, naar het martelarenboek uit 1570: 'Het Offer des Heeren'* (Vilvoorde, 1981), niet onder ogen gehad. Het is symptomatisch dat de inleiding die Samuel Cramer voor zijn teksteditie van de druk van 1570 schreef, nu bijna negentig jaar geleden, nog steeds de beste studie is over *Het Offer des Heeren*: BRN II, 3-40.



Afb. 2. *Het Offer des Heeren* (1570). Doopsgezinde Bibliotheek, UB Amsterdam. Ca 13×8,5×4,5 cm.

in laat-zestiende-eeuwse leren banden⁸. Dit betekent dat iemand zich destijds de moeite heeft getroost om de verschillende onderdelen bijeen te brengen en ze te laten inbinden. Omvang én uiterlijk van de beschikbare bundels hebben een frappante gelijkenis met *Het Offer des Heeren* (zie afbeelding 1). De zeer grote overeen-

⁸ Hoewel alle banden van de vier beschikbare exemplaren gerestaureerd zijn (181 nog in 1987), blijkt uit de grote restanten van het oorspronkelijke materiaal dat ze contemporain zijn. Ik dank Piet Visser, conservator van de Kerkelijke Collecties van de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam, voor zijn mededelingen hieromtrent over de aldaar bewaarde bundels. Omdat autopsie van het Hamburgse exemplaar onmogelijk was en de negentiende-eeuwse catalogus daarover niets meedeelt, is het onnodig te zeggen dat we omtrent die band geen gegevens kunnen verstrekken. Gegeven het feit dat we vier convoluten met contemporaine banden kennen, lijkt het niet boud

komst tussen 180 en 976 (met inbegrip van hun vrijwel identieke banden met koperbeslag) wordt hierna nog besproken. Alle bundels zijn compacte, dikke 16^e boekjes, een formaat dat in de zestiende vaak gebruikt werd voor devotieele lectuur. Convoluut **180** meet ongeveer 10×8,5×6 cm; **181** ongeveer 10,5×8,5×4,5 cm; **976** circa 10×8,5×6,5 cm en **L** plusminus 10,5×8×4 cm. (Ter vergelijking: de 1562-63-editie van *Het Offer des Heeren* meet zo'n 10×7,5×3,5 cm, terwijl de 1570-editie ongeveer 13×8,5×4,5 cm groot is.) Voor we nu verder ingaan op de relatie tussen deze verzamelbanden en *Het Offer des Heeren*, is het eerst zaak de inhoud nader te specificeren.

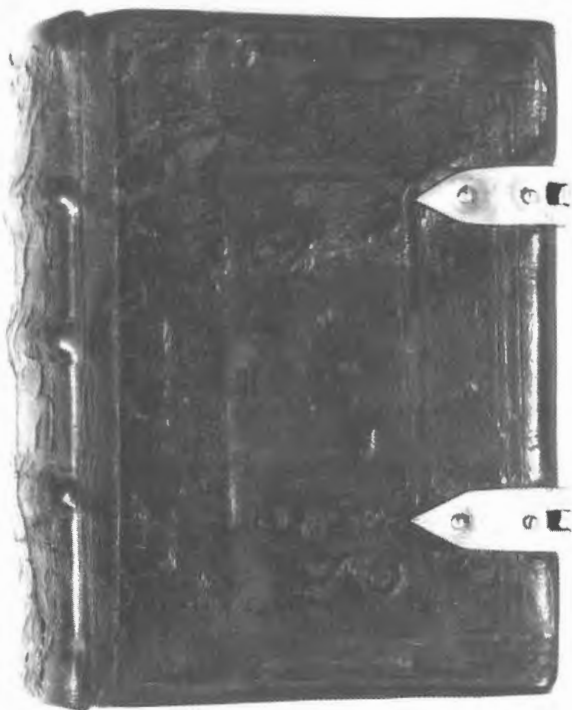
Band 181 en L hebben zes verschillende publicaties met elkaar gemeen, alle met een eigen titelpagina en onafhankelijke katernsignaturen. L telt nog een werkje extra dat dus niet in 181 voorkomt. De zes overeenkomstige geschriften zijn gezet in een klein gothisch lettertype van 29 regels op een blad, met uitzondering van 181/4, dat 28 regels per pagina heeft. Hoewel ze in 1577 zonder naam van de drukker of plaats van uitgave gepubliceerd werden, blijken ze alle zes afkomstig te zijn van de pers van de Delftse drukker Aelbrecht Hendricksz⁹. De acht auteurs, wier werken in 181 voorkomen, zijn allemaal tussen 1569 en 1571 om het leven gebracht tijdens Alva's schrikbewind in de Lage Landen. In totaal telt 181 364 bladen (728 pagina's) en L 388. L en 181 bevatten de volgende geschriften:¹⁰

181/1 (= L/1): [Jacob de Roore] *In dit teghenwoordighe Boecxken zijn veel schoone ende lieflijke Brieuen, van eenen ghenaeamt Jacob de Keersmaecker, die hy wt zijnder gheuanckenisse ghesonden heeft, de welke tot Brugghe leuende is verbrandt, Int Jaer 1569. den 10. Junij.* ([Delft, Aelbrecht Hendricksz] 1577).

te veronderstellen dat ook het Hamburgse exemplaar er ongeveer zo uitzag. Zekerheid hebben we evenwel niet. Het is ook nogal speculatief om aan niet-raadpleegbare boeken argumenten te ontleen, die enkel gebaseerd zijn op beschrijvingen die geen melding maken van de uiterlijke kenmerken, terwijl we daarin juist zo geïnteresseerd zijn. Maar zelfs al zou de bundel van een jongere band voorzien zijn geweest en dus ongeschikt zijn voor het betoog dat ons voor ogen staat, dan zouden we dat exemplaar rustig terzijde kunnen leggen zonder dat het de verdere argumentatie van dit artikel aantast. Dan zouden we simpelweg met vier bundels op 'safe spelen', zonder daarbij het Hamburgse exemplaar te hoeven betrekken.

⁹ Ik heb deze identificatie te danken aan de genereuze informatie van de heer Paul Valkema Blouw en zijn niet te evenaren kennis van de Nederlandse typografie van de zestiende eeuw. Zie voor beknopte biografische gegevens over Hendricksz: J.G.C.A. Briels, *Zuidnederlandse boekdrukkers en boekverkopers in de Republiek der Verenigde Nederlanden omstreeks 1570-1630. Een bijdrage tot de kennis van de geschiedenis van het boek* (Nieuwkoop, 1974) 312-15.

¹⁰ In het vervolg zijn de afkortingen opgelost door de desbetreffende letter(s) in romein weer te geven; alle spellingafwijkingen zijn gehandhaafd gebleven, terwijl de / vervangen is door een komma.



Afb. 3. Convoluut marte-
laarsgeschriften [181].
Doopsgezinde Bibliotheek,
UB Amsterdam, sign. OK
65-181. Ca 10×8,5×4,5 cm.

Dit geschrift van 152 genummerde bladen bestaat uit een voorwoord (2'-v), negentien brieven van De Roore (2-148"), drie liederen, waarvan gezegd wordt dat hij ze vlak voor zijn terechtstelling heeft geschreven (149-152), en een kort 'laetste Adieu' dat op de liederen volgt. Hoewel in L/1 de eerste acht bladen ontbreken, inclusief de titelpagina, is het duidelijk dat dit niet de herdruk betreft van De Roore's brieven uit 1584, waaraan de bladnummering ontbreekt (zie hierna 180/1). Slechts zeven van de negentien brieven komen bij Van Braght voor in de afdeling die aan Jacob de Roore (of Keersmaker) gewijd is.¹¹

¹¹ T.J. van Braght, *Het Bloedig Tooneel of Martelaers Spiegel der Doops-gesinde of Weerloose Christenen* (in het vervolg: *BT*) (Amsterdam, J. van der Deyster e.a., 1685) II, 452-75; Van Braght, *The Bloody Theater or Martyrs Mirror of the Defenseless Christians* (hierna: *MM*) (Scottsdale, Pa., 1951) 798-818. Als we de brieven nummeren in de volgorde van dit boekje, dan bevat Van Braght de brieven 1-4, 7, 11 en 12. Zie *BMPN*, I, 318.

181/2 (= L/3): [Hendrick Alewijnsz] *Veel schoone grondige leeringen wt des Heeren woort, beyde des ouden ende nieuwen Testaments, in welke onderscheydentlyck bediet, verclaert aengewesen wort, wat een mensche noodich sy ter salicheyt, door Henrick Alewijnsz, tot Middelborch geuangen om de waarheyt, die hy oock metten doot ende bloede stantuaestich betuycht ende besegelt heeft, Anno. 1569. Den 9. Febr.* ([Delft, Aelbrecht Hendricxsz] 1577).

Dit geschrift telt 64 genummerde bladen en bestaat uit een kort voorwoord (A^v), zes brieven of 'Tafereelen' (d.i. vertellingen van een gebeurtenis) van Hendrick (2-37), een brief van hem aan zijn geloofsgenoten in Zeeland (37-57^v), een verslag van wat Hendrick de mannen voorhield die hem martelden (57^v-60^v) en tenslotte twee aan hem toegeschreven liederen (61-64^v). Bij Van Braght vinden we hiervan alleen de brief aan de Zeeuwse gemeenschap en het verslag van zijn repliek op de martelknechten.¹²

181/3 (= L/2): [Joost Verkindert and Laurens Andries] *Sommige Brieuen, Testamenten, ende Belijdingen geschreuen door Joos Verkindert (ligghende gheuanghen binnen Antwerpen) aen zijn Huysvrouwe, ende andere zijne bekenden, die om tghetuychenisse Jesu Christi ter seluer stede zijn leuen ghelaten heeft, Anno 1570. den 13. Septembris.* ([Delft, Aelbrecht Hendricxsz] 1577).

Het grootste deel van dit boekje van 84 genummerde bladen wordt in beslag genomen door 28, over het algemeen vrij korte brieven van de hand van Joost, waarvan de meeste gedateerd zijn en geschreven tussen 3 juni en 12 september 1570, de dag vóór zijn dood (2-83). Hierop volgt één brief van zijn Antwerpse mede-gevangene, Laurens Andries (83-84^v). Deze uitgave is een herdruk van een eerdere editie uit 1572.¹³ In Van Braghts martelaarsspiegel vinden we wel Laurens' brief, doch slechts elf van de 28 epistels van Joost Verkindert.¹⁴

181/4 (= L/5) [Hendrick Verstralen en Maeyken Deynoots] *Twee schone Brieuen, gheschreuen door Hendrick Verstralen, aen zijn Huysvrouwe met haer drie cleyne Kinderkens, met noch eenen Brief aen zijn B[roeders]. ende S[usters]. wt der ghevanckenisse tot Rypermonde, aldaer hy gheuanghen lach, Anno 1571. Item noch zijn hier by ghedaen drie schriftuerlicke Liedekens, gemaect by den seluen Hendrick Verstralen. Item noch zijn hier by geset twee Brieuen van Mayken*

12 BT, II, 389-98; MM, 742-50.

13 BMPN, I, 449, 461. De druk van 1572 werd niet uitgegeven door Gillis Rooman in Haarlem, zoals Vander Haeghen heeft gesteld, omdat Rooman daar niet eerder dan 1584 zijn bedrijf zou beginnen. Zie H.J. Laceulle-Van de Kerk, *De Haarlemse drukkers en boekverkopers van 1540 tot 1600* ('s-Gravenhage, 1951) 88, 105 en 108). Een exemplaar van de 1572-editie bevindt zich in de Leidse Universiteitsbibliotheek, voorzien van een moderne band, tezamen met een herdruk uit 1579 van nr. 181/4. Ondanks de moderne band wekken de twee geschriften de indruk alsof ze reeds lang voordien samen zijn ingebonden (hoewel in dit geval enige precisering van het tijdstip waarop dat heeft plaats gevonden waarschijnlijk onmogelijk is).

14 Laurens' brief staat in BT, II, 527 en MM, 863-64; de brieven van Joost: BT, II, 509-27 en MM, 848-63. Uitgaande van de volgorde in dit drukwerkje, heeft Van Braght de volgende brieven opgenomen: 3, 7, 10, 12, 15, 19, 21-23, 26 en 28. Zie BMPN, I, 460.

Deynoots, de welcke sy tot Rypermonde wt der ghevanckenisse gheschreuen heeft aen haer B[roeders]. ende S[usters] ([Delft, Aelbrecht Hendricxs] 1577).

In dit geval dekt de titel de inhoud volledig: de 24 genummerde bladen bevatten twee brieven van Hendrick aan zijn vrouw (2-12^v), een brief van hem aan zijn broeders en zusters (13-16^v), zijn drie liederen die achterelkaar zijn door gedrukt, onderbroken slechts door de melodie-aanwijzingen van het tweede en derde lied (16^v-21) en twee korte brieven van Maeyken Deynoots (21^v-24). Volgens Cramer zou er nog een druk uit 1571 hebben bestaan, die niet meer te traceren is.¹⁵ Zowel de brieven van Hendrick als die van Maeyken komen voor bij Van Braght.¹⁶

181/5 (= L/6): [Thijs Joriaensz] *Een Christlijcke Sentbrief, gheschreuen wter geuanckenisse aen alle de gene die om de rechte kennisse Jesu Christi ende vreesse Gods van den stouten afgestooten ende ondertreden zijn tot versterckinge haers gemoets, op dat sy volherdich in de aenghenomene waerheyt, in een warachtich ghelouue, met een vrome Godsalige wandelinge, sonder aenstoot totten eynde moghen wandelen. Door Thijs Joriaensz. ([Delft, Aelbrecht Hendricxs] 1577).*

Dit boekje van 24 genummerde bladen bestaat uit twee delen. Het eerste begint met een korte 'Groete' (A), gevolgd door een brief die Thijs uit de gevangenis schreef (2-10^v). De katernummering en paginering lopen door in het tweede deel, daarmee dus een bibliografische eenheid vormend, alhoewel dat een separate titelpagina heeft:

Eene hert-grondelijcke ende Christelijcke Sentbrief wter geuanckenisse gheschreuen, aen alle de gene die een gelijk gelouue met ons vercregen hebben, door de rechtueerdicheyt Gods, ende in dat selue ghelouue vast gegront staen, tegen alle die haer hebben teghen de kennisse Gods. Door Thijs Joriaensz.

Dit deel bestaat uit een voorwoord of groet zonder opschrift (11^v), een tweede brief vanuit de gevangenis geschreven (12-23^v) en tenslotte 'Een Liedeken gemaect door Thijs Joriaensz' (23^v-24^v). Bij Van Braght vinden we alleen de brief uit het eerste deel, niet de tweede.¹⁷

181/6 (= L/7): [Herman Timmerman] *Een corte Bekentenisse ende grondige aenwijsinge wt der H. Schrift, dat Godt, Vader, Soon, ende heylige Gheest, een onuerscheyden God is, ende dat Christus Jesus oock Godt ende mensche is, die een wille ende werck met malcanderen hebben, onghe-deylt. Door Herman Timmerman. Item, noch is hier achter by gedaen een nieu Liedeken, inhoudende van sommige opgeofferde kinderen Gods, die om tgetuygenisse Christi haer leuen te Ghent ghelaten hebben ([Delft, Aelbrecht Hendricxs] 1577).*

Ook in dit geval is de titel descriptief: de zestien genummerde bladen bevatten Hermans 'Bekentenisse' (2-12) en een lied over 41 martelaren die in Gent tussen 1562

¹⁵ BRN, II, voetnoot op 629-30.

¹⁶ BT, II, 542-549; MM, 877-82.

¹⁷ BT, II, 480-85; MM, 823-27. Van Braght heeft daarentegen wel nog een andere brief van Thijs, die niet in dit boekje voorkomt: BT, II, 485-89; MM, 827-31.

en 1569 om het leven zijn gebracht (13-16). Bij Van Braght vinden we de belijdenis terug.¹⁸

L/4: [Soetken van den Houte] *Een Testament, gemaect by Soetken van den Houte, het welcke sy binnen Gendt in Ulaenderen metten Doodt beuesticht heeft, Anno. M. D. ende LX den xxvij. Nou-embris, ende haeren kinderen David, Betken ende Tanneken tot een Memorie ende voor het alder beste Goet heeft naghelaten, Als een jegelick Leesen mach. Hier achter noch by ghedruckt, een schoone Kinder Tucht: hoe alle vrome Ouders, haer kinderen (na wtwijzen der Schriftoeren) schuldich ende gehouden zijn te regheren* [Rees, Dirck Wylicx van Santen ca 1582].¹⁹

Dit werkje telt 32 ongenummerde bladen (A-D⁸), bedrukt in een klein gothisch lettertype, met 26 regels per pagina. Het testament begint direct na het titelblad (A2-B7^v); hierop volgt 'Eenen Sentbrief gheschreuen wter liefden' (B7^v-[C3^v]), die blijkbaar aan haar zuster gericht is;²⁰ dan komt een lied van de hand van Soetken (C4-C5^v) met aan het slot haar korte tractaat over hoe ouders hun kinderen tucht bij dienen te brengen, opdat ze vroom mogen opgroeien (C6-D8). Soetken, die in het Vlaamse Oudenaerde was geboren, werd op 20 november 1560 heimelijk onthoofd in het kasteel Gravesteen te Gent, samen met Martha Baerts en Lynken Pieters. Haar man, Ghislain de Meulenaere, was eerder al wegens zijn doperse sympathieën ter dood gebracht.²¹ In het *Bloedig Tooneel* komen het 'Testament' en de 'Sentbrief' voor, maar niet het tractaat over de kindertucht.²²

De derde en vierde verzamelband, 180 en 976, hebben eveneens zes gemeenschappelijke uitgaven; 976 heeft daarnaast nog een liedboekje. Elk werk heeft een eigen titelpagina en eigen katernnummering, hoewel er hier en daar meer verschil is dan in de deeltjes van 181 en L. Alle zes (zeven in het geval van 976) zijn tussen 1579 en 1588 verschenen. Het zijn geschriften van mensen die tussen 1569 en 1588 om het leven zijn gebracht; hoewel: met uitzondering van Christiaen Rijken werden allen tussen 1569 en 1572 gedood – in dezelfde periode dus als de makers van de geschriften in 181. In deze verzamelbanden treffen we drukwerk aan van minstens twee (vermoedelijk drie) verschillende drukkers: dat van Pieter Hendricksz te Leeuwarden en Gillis Rooman te Haarlem, die voor Willem Jansz Buys in Am-

18 BT, II, 415-19; MM, 766-70.

19 Deze editie van Soetkens *Testament* wordt gedetailleerd beschreven in de *Bibliotheca Belgica* (herz. ed. door Marie-Thérèse Lenger) (Brussel, 1964) III, 518; zie voor de drukker Derick Wylicx van Santen voorts P. Valkema Blouw, 'Nicolaes Biestkens van Diest, in duplo, 1558-83', in: T. Croiset van Uchelen e.a. (red.), *Theatrum orbis librorum. Liber amicorum Presented to Nico Israel on the Occasion of His Seventieth Birthday* (Utrecht, 1989) 321 en 330 noot 70. Met dank aan de heer Valkema Blouw voor de bijgestelde vermoedelijke drukdatum van 1582 (de *Bibliotheca Belgica* heeft ca. 1580).

20 Aan het slot staat: 'Aen mijn Suster Betken'.

21 ME, IV, 571.

22 BT, II, 277-82; MM, 646-51.

sterdam en Franchoy's Soete in Haarlem drukten; niet geïdentificeerd is de drukker van 180/4.²³ Drie uitgaven zijn latere edities van werken uit 181 en L. Twee van de zes titels uit 180 en 976 vermelden de naam van de drukker en de plaats van uitgave. Dat duidt erop dat het vanaf het einde van de zeventiger jaren voor drukkers en uitgevers van doperse literatuur in de Noordelijke Nederlanden steeds veiliger werd. In totaal bevat 180 452 bladen, terwijl 976 een omvang heeft van 482 bladen – bijna 1000 pagina's! De zes gemeenschappelijke titels en het liedbundeltje van 976 zijn de volgende:

180/1 (= 976/1): [Jacob de Roore] *In dit teghenwoordighe Boecxken ... Int Jaer. 1569. den 10. Junij. Noch is hier achter by gheset een disputatie tusschen Jacob K. ende B. Cornelis* ([Leeuwarden, Pieter Hendricksz] 1584).

Dit is een herdruk van 181/1 (zij het niet gepagineerd) en het bestaat uit een voorwoord (A^v-A²), De Roore's negentien brieven (A^{3v}-[Z³]), de drie liederen ([Z³]-Z^{7v}) en zijn afscheidsgroet (Z^{7v}-Z⁸). Hoewel de titel nog een toevoeging aankondigt over een dispuut tussen De Roore en de beruchte priester, 'Broeder Cornelis', ontbreekt dit stuk in zowel 180 als 976.²⁴

180/2 (= 976/4): [Thijs Joriaensz] *Een Christelijcke Sentbrief, van de Sendinghe, Inleydinghe, ende coemste Jesu Christi in deser Werelt, de oorsake ende waerom dat hy ons van Godt ghemaect is tot wijsheyt, tot gherechticheyt ende tot heylichmakinge: Oock van synen wtganck ende voleyndinghe: een cort verhael, gheschreuen. Door Thijs Joriaensz.* ([Haarlem, Gillis Rooman voor] Willem Jansz Buys, Amsterdam 1586).

Het blijkt dat dit werk gedrukt is door Gillis Rooman te Haarlem, omdat Buys hem

²³ Opnieuw dank ik de identiteit van de drukkers van 180/1, 180/3 en 180/5 aan de vriendelijkheid en kennis van de heer Valkema Blouw. Er zijn te weinig distinctieve kenmerken in 180/4 om de drukker te kunnen bepalen. Voor uitvoeriger informatie over Pieter Hendricksz, die ook verantwoordelijk was voor tal van herdrukken van het werk van Menno Simons en Dirk Philips, zij verwezen naar P. Valkema Blouw, 'Drukkers voor Menno Simons en Dirk Philips', in: *DB* 17(1991) 65-66.

²⁴ Dit dispuut, volledig weergegeven door Van Braght (*BT*, II, 425-37; *MM*, 774-98), betitelt Vander Haeghen evenwel als apocrief; ook Cramer twijfelt aan de echtheid: *BMPN*, I, 316-17 en S. Cramer, 'De geloofwaardigheid van van Braght', in: *DB* 39(1899), 94-95; zie tevens Reimer-Blok, 'Vlaamse Anabaptisten', 320. Deze vermeende disputatie komt voor het eerst voor in het martelaarsboek van Hans de Ries e.a., *Historie der Martelaren ofte waerachtighe Getuygen Jesu Christi* (Haarlem, Daniel Keyser, 1615) II, 110-28. A. L. E. Verheydens naspeuringen in het archief van Brugge brachten geen enkel bewijs naar voren van een dergelijk twistgesprek, ondanks dat er wel stukken te vinden zijn over de ondervragingen van De Roore en Herman Vlekwijk tussen april en juni 1569. Deze zijn in het Engels verschenen in Verheyden, *Anabaptism in Flanders, 1530-1650. A Century of Struggle* (Scottsdale, Pa., 1961) 125-33. Zie over Broeder Cornelis: *ME*, I, 711 (s.v. Cornelis Adriaensz).



Afb. 4. Convoluut martelaarsgeschriften [180]. Doopsgezinde Bibliotheek, UB Amsterdam, sign. OK 65-180. Ca 10×8,5×6 cm.

verzocht had het in 1586 uit te geven.²⁵ Het telt 32 genummerde bladen en begint met een korte begroeting (A^v), dan een voorwoord (2^{r-v}) gevolgd door het hoofdbestanddeel, de brief die in vier delen uiteenvalt (3-32) en waarvan het laatste deel weer uit twee onderafdelingen bestaat. Dit werk wordt in geen enkel martelaarsboek aangetroffen, ook niet in het *Bloedig Tooneel*.²⁶

180/3 (= 976/5) [Thijs Joriaensz] *Een Christelijke Sentbrief en Eene hert-grondelijke ende Christelijke Sentbrief* ([Leeuwarden, Pieter Hendricksz] 1579).

Dit is een herdruk van 181/5, met identieke paginering van de diverse onderdelen

25 Laceulle-Van de Kerk, *Haarlemse drukkers en boekverkopers*, 114 en 207 (nr. 45), waar het uitvoerig bibliografisch beschreven is. Ook Vander Haeghen schrijft dit werk aan Rooman toe, terwijl Moes en Burger het onder de uitgaven van Buys beschrijven: *BMPN*, I, 211; *Amsterdamsche boekdrukkers*, II, 213-14 (nr. 430). Mocht dit juist zijn, dan gebruikte Rooman hier een ander lettertype dan in 180/6, dat zonder twijfel door hem gedrukt is.

26 Ik kan Vander Haegens bevindingen in dezen alleen maar bevestigen; *BMPN*, I, 212.

en met in beide delen doorlopende katernnummering (zie eerder de beschrijving van 181/5).

180/4 (= 976/2): [Jan Woutersz van Kuyck, Adriaenken Jans (en Jan van Dort)] *Somme belijdinghen schriftlijcke Sentbrieuen, ende Testamenten geschreuen door Jan Wouterszoon van Cuyck, gheuangen liggende tot Dordrecht, de welcke aldaer omt getuychenisse Christi zijn leuen heeft gelaten, ende heeft zijn siele God opgeoffert den. 28. Meert. Anno. 1572. Met noch eenen brief van een vrouwe, die oock aldaer geuangen lach, ghesonden aen haeren man. Met noch eenen brief van haren man aen haer ghesonden.* (s.l., s.n. 1579).

Dit geschrift van 88 ongenummerde bladen bevat elf brieven en een geloofsbelijdenis in briefvorm van Jan Woutersz (A2-K4), een brief van Adriaenken aan haar man ([K4']-K7^v), een brief van de echtgenoot aan haar, gedateerd 18-19 januari 1572 (K8-[L5]) en tenslotte twee martelaarsliederen: een op Jan en een op Adriaenken ([L5]-L8^v). De gedateerde brieven van Jan Woutersz zijn geschreven aan het einde van februari en in de eerste week van maart 1572. Het lied over Adriaenken is van de hand van haar man, Jan van Dort.²⁷ Van Braght heeft alle brieven uit dit werk overgenomen, aangevuld met nog meer gegevens die hij geput heeft uit de archieven van zijn woonplaats Dordrecht, waar Jan en Anneken in maart 1572 zijn geëxecuteerd.²⁸

180/5 (= 976/3): [Hendrick Alewijnsz] *Ueel schone grondige leeringhen* ([Leeuwarden, Pieter Hendricksz] 1581).

Dit is een vrijwel identieke herdruk van 181/2, met dezelfde bladnummering.

180/6 (= 976/6): [Christiaen Rijken en Adriaen Jansz] *Tgetuygenisse ende de nae-ghelaeten Schriften van den Godvruchtigen Christiaen Rijken, die nu in dese laetste dagen een ghetrouwe Getuyghe binnen Hontschoote in Vlaenderen is gheweest: Alwaer hy als een recht Christiaen, om het woort Gods ende t'getuyghenisse Jesu Christi, gevanghen is gheworden, in December des Jaers 1587. Ende nae langhe versoekinghe ende vele aenvechtinge, die hy daer gheleden heeft, is hy aldaer op den seuenden dach van April, onder de bloedige Tyranne ende het Gouernement van den Prince van Parmen, seer wreedelijck ghemarteliseert, ende tot asschen verbrant. Hier zijn noch by ghevoecht eenighe Brieuen, van eenen vromen Dienaer Christu, Adriaen Jansz. die Anno 72. tot Rysel gevanghen sat, om t'woort Gods ende t'getuyghenisse der waarheyt, twelck hy met zijn doot aldaer besegelt heeft, voor desen noyt in Druck wtghegaen* (Haarlem, Gillis Rooman voor Franchoy's Soete 1588).

Dit boekje van 144 bladzijden bestaat uit een voorwoord (3-6), zestien brieven die

²⁷ 'Jan van Dort schenckt v dit nieuwe liet, Neemt het in danck tis wt liefden geschiet' (180/4, L8^v, couplet 17, vers 1 en 2). Ik betwijfel Van der Zijpps suggestie dat Jan ook het eerste lied geschreven zou hebben: *ME*, III, 86. Niet alleen loopt de tekst van het tweede lied veel beter dan die van het eerste, ook de bijbelverwijzingen in de marge zijn daar veel talrijker dan bij het eerste lied. Deze zijn daarenboven aangegeven door middel van hoofdstuk-, letter- en versaanduiding, terwijl bij het eerste lied de versnummering ontbreekt.

²⁸ *BT*, II, 566-603; *MM*, 897-929.

Rijken in gevangenschap schreef en waarvan er, blijkens de datering, vijftien tussen 2 januari en 27 maart 1588 geschreven zijn (7-97), een gedicht en zeven liederen²⁹ die hij samen met de brieven uit de gevangenis aan de broeders en zusters had verzonden (p. 98-122). Dan volgen er drie brieven van Adriaen Jansz, die in 1572 gevangen zat (125-37), en een lied over Rijkens lotgevallen (138-44). Slechts acht van de zestien brieven van Rijken vinden we bij Van Braght terug.³⁰

976/7 *Sommige Nieuwe Schriftuerlicke Liedekens, ghemaect wt den ouden ende nieuwen Testamente, waer afeenige noyt in druck gheweest en zijn, ende nu eerst ter eeren Gods ende tot stichtinge des eenvuldigen Sanghers, by malcanderen vergadert* (Haarlem, Gillis Rooman voor Willem Jansz Buys te Amsterdam [ca 1586]).

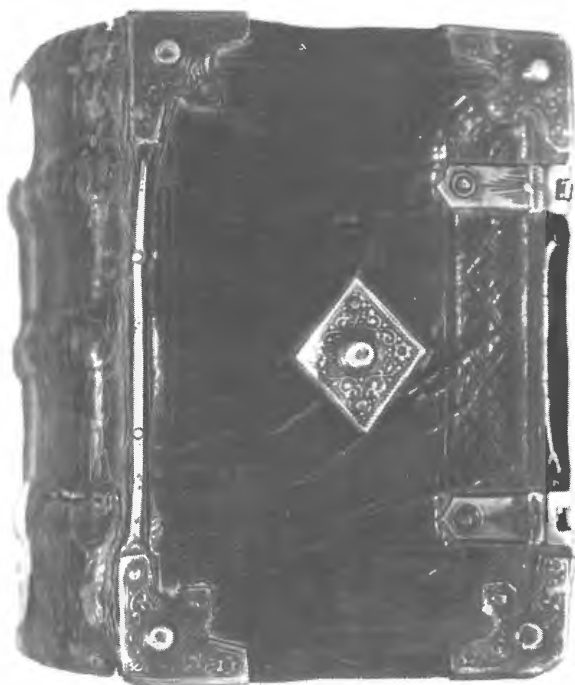
Dit liedboekje is niet compleet: de 30 niet genummerde bladen bevatten elf liederen en nog de melodie-aanduiding van een twaalfde ([A2-D7]; de bladen D1 en D8 ontbreken). Het typografisch onderzoek van Lacuelle-Van de Kerk naar het drukwerk van Gillis Rooman heeft de verschijningsdatum van ca. 1586 opgeleverd.³¹ Het ziet ernaaruit dat dit bundeltje inderdaad niet meer dan twaalf liederen heeft bevat.³² Twee liederen zijn ondertekend met 'J. Janssz'; een daarvan is geda-

29 Vander Haeghen heeft hiervan één lied niet opgemerkt. Dat begint bovenaan blz. 105; de eerste twee regels luiden: 'O Godt almachtich Vader ghepresen, // Wilt my by staen in desen noot' (cf. *BMPN*, I, 329). Dit lied komt evenmin voor in het register achterin Ph. Wackernagel, *Lieder der niederländischen Reformierten aus der Zeit der Verfolgung im 16. Jahrhundert* (Frankfurt-am-Main, 1867). Vander Haeghen heeft wel als 'lied' aangemerkt 'O Heere helpt my nu wat dichten, // Om mijnen Naesten daer mede te stichten', dat echter een doodgewoon gedicht is. Anders dan bij de zeven liederen wijst niets erop dat het hier een 'liedeken' zou betreffen. Het opschrift duidt het aan als een 'slecht [=eenvoudig] gedicht, en cleen vermaen, // Ghesonden aen mijn lieue vrienden, wt liefden saen' (180/6, 98).

30 *BT*, II, 757-63; *MM*, 1063-69. Genummerd in de volgorde van dit boekje vinden we bij Van Braght: 1, 3, 8, 9, 11 en 14-16. Zie ook *BMPN*, I, 331.

31 *Haarlemse drukkers*, 114, 207-08 (nr. 46). Dit is een herziening van de datering door Moes en Burger, die de verschijning ergens tussen 1589 en 1593 plaatsen: *Amsterdamsche boekdrukkers*, II, 216. Dit onvolledige exemplaar lijkt het enige nog bekende te zijn; noch Moes of Burger, noch Lacuelle-Van de Kerk kende een ander: *Amsterdamsche boekdrukkers*, II, 216; *Haarlemse drukkers*, 208. Zie hierna noot 33.

32 In 1599 drukte Gillis Rooman een aangevulde versie van *Sommighe nieuwe Schriftuerlijcke Liedekens* in twee delen, elk met een eigen titelpagina, maar met doorlopende paginering tot in een derde deel met eveneens een eigen titelpagina: *Een Cleen Liedt-boeckken* ... Deze drieledige verzameling wordt achterin ontsloten door een algemene index. Het eerste deel heeft dezelfde elf liederen als 976/7, plus nog het twaalfde, waarvan de eerste regel luidt: 'Een Liedt wil ick gaen singhen // Dit wel ghedachtich zijt': *Sommighe nieuwe Schriftuerlijcke Liedekens* (1599) 60-62. (Zie voor een uitvoeriger bibliografische beschrijving van deze editie Lacuelle-Van de Kerk, *Haarlemse drukkers*, 274-75, nr. 130). Het feit dat een van de liederen uit het tweede deel gedateerd is ná 1586 (72: '17 Februarij, 1589') bewijst dat althans dit lied in geen geval deel kan hebben uitgemaakt van



Afb. 5. Convoluut martelaarsgeschriften [976]. Kerkelijke Collecties, UB Amsterdam, sign. 976 D 8. Ca 10×7,5×6,5 cm.

teerd 26 juli 1579 (D6^v). Het is niet duidelijk wie deze dichter was.³³ Het feit dat in ieder geval twee liederen uit liedboekjes van vóór 1566 stammen, betekent dat de titel de lading goed dekt: de meeste waren werkelijk 'Nieuwe Schriftuerlicke Liedekens ... waer af eenige noyt in druck gheweest en zijn'.³⁴

de uitgave in 976. Dit versterkt de indruk dat die oudere editie bestond uit enkel de twaalfliederen die in het eerste deel van de uitgebreide herdruk van 1599 voorkomen. Als dit juist is, dan betekent dit dat alleen de bladen D1 en D8 aan de uitgave van ca. 1586 ontbreken. We kunnen aldus met enige stelligheid de mening van Moes en Burger herzien, alsof we niets zouden weten 'omtrent den omvang van den bundel en het slot van het boek': *Amsterdamsche boekdrukkers*, II, 216.

33 Hij of zij zou de Waterlandse leider Jacob Jansz Scheedemaker hebben kunnen zijn (*ME*, III, 61); verder komt in de *ME* geen met name bekende Jan Jansz voor die rond 1579 nog in leven was; evenmin kan het Job Jansz zijn, die in 1568 is omgebracht, noch Joos Jansz, terechtgesteld in 1561 (*ME*, III, resp. 76-77, 111 en 119). Natuurlijk was 'J. Jansz' een zeer gewone en veelvoorkomende naam in de zestiende eeuw; het is dan ook zeer goed mogelijk dat de maker van deze liederen een man of een vrouw was, over wie verder niets bekend is.

34 Genummerd in de volgorde zoals ze hier voorkomen, zijn de volgende twee liederen uit oudere bundels bekend: nr. 8 ('Schoon lief ghy zijt prijs weert alleynne // Verkoren liefken over

Omdat het Hamburgse exemplaar niet meer bestaat, moeten we volstaan met de beschrijving zoals de oude catalogus die verstrekt. **H/1** was hetzelfde werkje als 180/1, de editie uit 1584 van Jacob de Roore's brieven met daarbij de zogenaamde disputatie tussen hem en 'Broeder Cornelis'.³⁵ **H/2** was een van de uitgaven in het Nederlands met verzameld werk van en over Thomas van Imbroeck (eig.: von Imbroich): hetzij het in 1565 anoniem door Herman 't Zangers te Steenwijk uitgegeven boekje, hetzij – en dat is waarschijnlijker – de *Confessio* die in 1579, eveneens zonder naam, bij Pieter Hendricksz in Leeuwarden het licht zag.³⁶ **H/3** betrof de druk uit 1581 van Hendrick Alewijnz' *Ueel schoone grondige leeringhen* (=180/5); **H/4** betrof net als 180/2 het tractaat van Thijs Joriaensz, en **H/5** was identiek aan 180/3, Thijs' brief uit de gevangenis. **H/6** was een herdruk uit 1578 van Herman Timmermans *Bekentnisse*, waarvan de eerste druk van 1577 voorkomt in zowel 181 als L.³⁷ **H/7** lijkt een merkwaardig samenraapsel te zijn geweest van de drukpers van Nicolaes Biestkens: een druk uit 1579 van Soetken van den Houte's *Testament* (zie eerder L/4) in combinatie met Menno Simons' tractaat over de kindertucht – dit laatste

al'), dat reeds voorkomt in de *Gheestelike Liedekens* van 1563, en nr. 10 ('Tot prijs des hoochsten Maesteyt, Wert hier een liet verbreyt'), dat opgenomen is in *Een nieu Liedeneboek* van 1562 en dat in 1583 opnieuw werd uitgegeven als *Het tweede Liedeneboek* (Amsterdam, Nicolaes Biestkens). Zie: F.C. Wieder, *De Schriftuurlijke Liedekens. De liederen der Nederlandsche Hervormden tot op het jaar 1566* ('s-Gravenhage, 1900) 149-51, 163, 181, 200 (nr. 777) en 201 (nr. 799).

³⁵ Hoewel de catalogus de 'Disputatie tusschen Jacob Keersmaecker ende Broer Cornelis 1569' beschrijft als tweede van tien onderdelen van dit convoluut, mogen we toch aannemen dat het gewoon deel uitmaakte van de 1584-editie van De Roore's brieven, die samen één bibliografische eenheid vormden in plaats van twee afzonderlijke uitgaven. Zie *BMPN*, I, 307-18, i.h.b. 316.

³⁶ Volgens de Hamburgse catalogus kwamen achtereenvolgens als derde en vierde titel in H voor: 'Bekentnisse die welcke Thomas van Imbroeck aen die Overheit der stadt Cuelen geschreven etc' en de 'Wederspruc van eenē ghenaeamt Petrus (ende zijn tegen party Thomas) die welcke de Kinderdoop sonder gront en tuychenisse der h. Schrift wil bewaren en behoude. Etlike Sendbrieven die Thomas geschreven heeft'. Net zoals bij H/1 maakten deze 'twee' titels zeer vermoedelijk veeleer deel uit van één uitgave, in plaats van dat het twee afzonderlijke publicaties waren, omdat al dit materiaal reeds samengebracht was in de druk van 1565. Voorts meldt de catalogus dat de titelpagina en een deel van het voorwerk ontbreken, wat identificatie van de druk in kwestie zeer bemoeilijkt. Omdat alle andere titels in H echter gedrukt zijn tussen 1578 en 1586, lijkt de 1579-editie eerder in aanmerking te komen dan die van 1565. De verkorte titel daarvan luidt: *Confessio. Een schoone Bekentnisse eens vromen ende Godtureesende Christen, Met etlijke Sendbrieuen en Christelijcke vermaninge wt der heyliger Schrift (zijnder huysvrouwe ende broederen) wt der geuanckenisse geschreuen* ([Leeuwarden, Pieter Hendricksz] 1579). Zie voor een uitvoerige beschrijving hiervan: *BMPN*, I, 195-203. Zie voor de identificatie van de drukker van zowel de uitgave van 1565 als die van 1579: P. Valkema Blouw, 'Een vergeten ondergrondse drukker: Herman 't Zangers in Steenwijk (1565-1580)', in: Anton Geritsz (red.), *For Bob de Graaf, Antiquarian Bookseller, Publisher, Bibliographer. Festschrift on the Occasion of his 65th Birthday* (Amsterdam, 1992) 178 en 185, noot 24.

³⁷ Zie voor een gedetailleerde beschrijving van de 1578-editie: *BMPN*, I, 163-69.

werk met een ietwat afwijkende titel van de drukken die Horst beschrijft in zijn bibliografie van Menno's werken.³⁸ Al met al moet ook H een martelaarsbundel zijn geweest in de trant van de vier ons bekende verzamelbandjes: met een vergelijkbare inhoud, van een soortgelijk formaat, eenzelfde omvang en zeer vermoedelijk ook met een zelfde uiterlijk. Onderstaand overzicht laat zien welke werken, in verschillende edities, in de vijf martelaarsboeken zijn samengebracht:

Overzicht van de samenstelling van de vijf martelaarsbundels

uitgave	181	L	180	976	H
Jacob de Roore, <i>Brieuen</i> (1577)	X	X			
Jacob de Roore, <i>Brieuen</i> (1584)			X	X	X
Thijs Joriaensz, <i>Geuanckenisse</i> (1577)	X	X			
Thijs Joriaensz, <i>Geuanckenisse</i> (1579)			X	X	X
Thijs Joriaensz, <i>Sendinghe</i> (1586)			X	X	X
Henrick Alewijnsz, <i>Leeringen</i> (1577)	X	X			
Henrick Alewijnsz, <i>Leeringen</i> (1581)			X	X	X
Herman Timmerman, <i>Bekentenisse</i> (1577)	X	X			
Herman Timmerman, <i>Bekentenisse</i> (1578)					X
J. Verkindert en L. Andries, <i>Brieuen</i> (1577)	X	X			
H. Verstralen en M. Deynoots, <i>Brieuen</i> (1577)	X	X			
J. W. v. Kuyck en A. Jans, <i>Sentbrieuen</i> (1579)			X	X	
C. Rijken and A. Jansz, <i>Tgetuygenisse</i> (1588)			X	X	
Soetken van den Houte, <i>Testament</i> [ca 1582]		X			
S. v.d. Houte en Menno Simons, <i>Testament</i> (1579)					X
Thomas van Imbroeck, [<i>Confessio</i>] [1579]					X
<i>Sommige Nieuwe Liedekens</i> [ca 1586]				X	

38 De Hamburgse catalogus beschrijft beide titels als twee afzonderlijke werken, maar Horst volgt hierin Vos door op te merken dat deze editie van Menno's werk (het enig bekende exemplaar) deel uitmaakte van Soetkens *Testament*: I. B. Horst, *A Bibliography of Menno Simons* (Nieuwkoop, 1962) 103-4, nrs. 64 en m.n. 65; K. Vos, *Menno Simons 1496-1561. Zijn leven en werken en zijne reformatorische denkbelden* (Leiden, 1914) 295. Menno's geschrift is in de Hamburgse catalogus als volgt beschreven: '*M(enno) S(ymons)* Een suyperlijck onderwijs en leere, hoe alle vrome Ouders haer Kinderen – schuldich en gehouden zijn te regeren, te castijden te onderrichtē ende in een vroom – leven op te houden'. Het onderwerp sluit aldus aan bij het laatste deel van Soetkens *Testament*: lessen voor ouders over het deugdelijk opvoeden van hun kinderen, die in vroomhoud dienen op te groeien.

Het belang van de bundels

Hebben we aldus de inhoud van de verschillende publicaties in deze vijf martelaarsbundels opgesomd en beschreven, dan kunnen we het volgende vaststellen. In de eerste plaats bevatten ze drie soorten bronnen:

1. brieven van de hand van (en in het geval van 180/4 ook brieven gericht aan) door de katholieke autoriteiten ter dood gebrachte doperse martelaren;
2. liederen die door de ter dood veroordeelden vlak voor hun executie geschreven zijn (maar in sommige gevallen ook over hen, na hun terechtstelling, zoals het lied over Christiaan Rijken in 180/6), alsmede schriftuurlijke liederen, die meestal troost ten tijde van vervolging tot onderwerp hebben;
3. geloofsbelijdenissen (181/6, H/2 en H/6) en tractaten in briefvorm (180/2).

Dergelijk bronnenmateriaal nu is ook allemaal te vinden in *Het Offer des Heeren*. In dit verband zijn met name de martelaarsliederen van belang. Vijf van de zeven werkjes uit 180 en 181, en zes van de zeven uit L, hebben minstens één lied aan het slot – vrijwel net zo als ieder hoofdstuk van het eerste deel van *Het Offer des Heeren* door een lied wordt afgerond. Dat werd voor het eerst toegepast in de druk van 1570 en is sindsdien in alle daarop volgende edities onveranderd gebleven.³⁹ Nog dichter wordt de totale opzet van het *Offer des Heeren* benaderd door verzamelband 976, waarin het liedboekje aan het slot te vergelijken is met het *Liedtboecxken* achterin *Het Offer des Heeren*. Zo rond 1577, het jaar waarin de geschriften van 181 verschenen, had *Het Offer des Heeren* reeds vier edities doorlopen (1562-63, 1566, 1567 en 1570), met nog eens twee herdrukken in 1578 en een zevende in 1580.⁴⁰ Men mag daarom gerust aannemen dat *Het Offer* vanaf het midden van de zestiger jaren der zestiende eeuw in doperse kringen zeer bekend was.

Welnu, de vijf verzamelbundels dienen in mijn ogen beschouwd te worden als door een of meerdere particulieren samengestelde martelaarsboeken uit het laatste kwart van de zestiende eeuw. Dit is tot dusver niet onderkend (behalve dan in Pijpers artikel uit 1903 ten aanzien van L), omdat ze nimmer vanuit het oogpunt van *verzamelingen* van martelaarsmateriaal zijn bekeken. Vermoedelijk geïnspireerd door de 1570-editie van *Het Offer des Heeren*, heeft een geletterde doper (of misschien waren het er meer) een aantal recent verschenen werkjes met brieven, liederen en geloofsbelijdenissen van de hand van martelaren verworven en deze zó laten inbin-

39 Zie hiervoor het handige overzicht in Cramers inleiding tot *Het Offer des Heeren* in *BRN*, II, 17. Deze liederen ter afronding van elke prozatekst in *Het Offer des Heeren* moeten niet verward worden met de 20 liederen van het tweede deel van het martelaarsboek, het *Liedtboecxken*. Wanneer de uitgave van Thomas van Imbroecks werken in H inderdaad de druk van de *Confessio* uit 1579 was, dan hebben ook in H zes van de zeven geschriften minstens één lied aan het slot gehad (*Confessio*, [109]-112°).

40 Cramer, *BRN*, II, 8-14.

den, dat ze treffende gelijkenis vertoonden met de eveneens in leren bandjes gestoken exemplaren van *Het Offer des Heeren*.⁴¹ Door het zelfde kleine formaat als *Het Offer des Heeren* kon men ze gemakkelijk verbergen, een bijzonder praktisch kenmerk, dat alles te maken had met de doodstraf op het bezit van doperse boeken. (Er is nauwelijks een grotere tegenstelling denkbaar dan met de Haarlemse en Hoornse martelaarsspiegels, en bovenal met die van Van Braght: die zeventiende-eeuwse boekwerken zijn aanzienlijk groter, veel luxueuzer uitgevoerd. Dit weerspiegelt zowel de sociale integratie en groter wordende welstand van de doopsgezinden in de zeventiende-eeuwse samenleving, als de verdwenen geloofsvervolging, die hen noopte hun boeken gemakkelijk te kunnen verdonkeremanen.) De brieven en liederen konden gelezen en gezongen worden in kleine kring, net zoals dat met het materiaal van *Het Offer des Heeren* gebeurde.

Wanneer we de inhoud van deze particuliere martelaarsboeken vergelijken met die van zowel de Haarlemse en Hoornse verzamelingen als Van Braghts werk, dan kunnen we het volgende constateren. In tegenstelling tot de gangbare mening dat Van Braght zo'n beetje alles verzameld heeft wat hij maar aan dopers bronnenmateriaal over de martelaars kon vinden, blijkt hij bij nader inzien juist een actieve tekstbezorger te zijn geweest, die de ene tekst wel herdrukte, maar een andere weer niet. Lang geleden kwam Samuel Cramer tot de slotsom dat Van Braght in principe betrouwbaar was.⁴² Desalniettemin blijft er nog een groot terrein braak liggen voor onderzoek naar Van Braghts redactionele beslissingen bij de samenstelling van zijn *Bloedig Tooneel* en of deze al dan niet méér laten zien, dan de zorg om het werk binnen hanteerbare proporties te houden.⁴³ Tenminste één zeventiende-eeuwse lezer heeft zich de moeite getroost om het *Bloedig Tooneel* met 180 te vergelijken. Hij had al vastgesteld dat Van Braght niet alles uit de twee werkjes van Thijs Joriaensz had overgenomen.⁴⁴

41 In de zestiende eeuw werden boeken in de regel ongebonden verkocht en vervolgens op kosten van de koper voorzien van een perkamenten of leren band. Puur om praktische redenen wordt in het vervolg telkens in het meervoud aan de samenstellers van deze bundels en die van *Het Offer des Heeren* gerefereerd, zonder dat ooit vastgesteld is (of zal kunnen worden) of dat een of meerdere personen betrof.

42 S. Cramer, 'Geloofwaardigheid', 65-164, en 'Nogmaals de geloofwaardigheid van van Braght. Tevens antwoord op de kritiek van den Heer W. Wilde', *DB*, 40(1900) 184-210.

43 Natuurlijk kon Van Braght veel van dit zestiende-eeuwse werk simpelweg overnemen uit zijn voorloper en directe bron, de *Martelaers Spiegel* (Haarlem, 1631) van De Ries c.s. Toch heeft hij evenwel in enkele gevallen de zestiende-eeuwse gedrukte bronnen zelf moeten raadplegen, omdat hij materiaal opnam, dat niet in de Hoornse en Haarlemse martelaarsboeken te vinden was. Zo komen we brief 11 van Jacob de Roore (in 180/1 en 181/1) bijvoorbeeld wel tegen bij Van Braght, maar niet in een van de vier Haarlemse en Hoornse martelaarsboeken; *BMPN*, I, 318.

44 In de kantlijn van 180 staan in een zeventiende-eeuwse hand verschillende hierop betrekking hebbende aantekeningen. Op de titelpagina van 180/2 staat geschreven: 'dit geeft braght niet',

Dan resteert er nog een andere vraag. De beantwoording daarvan kan een interessant licht werpen op de verhouding tussen de verschillende menniste groeperingen van die tijd. *Het Offer des Heeren* was, net als de protestantse martelaarsboeken van John Foxe, Jean Crespin en Adriaen van Haemstede, een levend boekwerk: de anonieme tekstbezorgers voegden aan latere edities soms weer nieuw materiaal toe. Wanneer we ervan uitgaan dat er in de late zestiende eeuw tal van communicatie-netwerken bestonden tussen de uiteenlopende doperse gemeenschappen, en als we bovendien mogen aannemen dat de tekstbezorgers erop gespitst waren telkens meer bronnen aan hun groeiende martelaarsboek toe te voegen, dan is het zeer opmerkelijk dat slechts heel weinig materiaal uit de vijf martelaarsbundels terecht is gekomen in welke van de latere edities van *Het Offer des Heeren* dan ook. Slechts de drie brieven van Hendrik Verstralen, het eerste van zijn drie liederen, de twee brieven van Maeyken Deynoots (uit 181/4), plus nog het lied over de Gentse martelaars uit de jaren 60 (uit 181/6) treffen we daarin aan, en wel in een van de twee drukken uit 1578.⁴⁵ Het zal niet boud zijn te veronderstellen dat de redacteurs c.q. uitgevers van *Het Offer des Heeren* op z'n minst op de hoogte zijn geweest van het bestaan van enkele van deze tussen 1577 en 1588 uitgekomen geschriften, die ook in de particuliere martelaarsbundels terecht waren gekomen. In dat geval mag hun afwezigheid in *Het Offer* worden beschouwd als opzettelijke uitsluiting. Cramer leidt er niets meer uit af dan hun simpele zorg om het werk niet te laten uitdijen – toch kan er een andere verklaring achter schuil gaan.⁴⁶ Als zij waarlijk alleen maar bekommerd waren om de omvang van het werk, maar wel van oordeel waren dat de brieven van deze latere martelaars waard waren om opgenomen te worden, dan hadden ze er gemakkelijk een keuze uit kunnen maken zonder dat

een opmerking die herhaald wordt aan het begin van Thijs' betoog over de menswording in tractaat 180/2, 23. Aan het begin van 180/3 staat in hetzelfde handschrift te lezen: 'dese brief hebben d[e] offer-boeken' en vervolgens na de begroeting in het tweede deel: 'dese Br[ief] geeft T I V. Braght niet' (180/3, resp. 2 en 12).

45 Cramer, *BRN*, II, 12, 17-18 en 21. De vrijwel identiek gezette tekst doet zelfs vermoeden dat de samenstellers van *Het Offer des Heeren* de gedrukte werkjes als bron hanteerden en dat de zetter van de dikkere 1578-editie (Cramers '1578b', waar dit materiaal voor het eerst in voorkomt) direct te werk ging naar dit voorbeeld (in plaats van bijv. handgeschreven kopij of een mondeling relaas); vergelijk in dit verband 181/4, 2-18", 21'-24 en 181/6, 13-16 met *Het Offer des Heeren* ([Amsterdam, Nicolaes Biestkens] 1578), 263-275 en 53'-56 van het *Liedboekken* uit dezelfde druk. Zie voor de identificatie van Biestkens als drukker van deze uitgave: Moes en Burger, *Amsterdamse boekdrukkers*, II, 16-17, en Valkema Blouw, 'Nicolaes Biestkens van Diest', 321 en 330 noot 73.

46 Cramer erkent dat de samenstellers van de editie van 1578 en later deze afzonderlijk gedrukte werkjes gekend moeten hebben, maar concludeert dat zij simpelweg de omvang in de hand wilden houden: 'Hoe omvangrijk ware het ook anders geworden!'. Naar zijn mening is er evenmin bijzondere waarde te hechten aan de opname van de brieven van Hendrik Verstralen: *BRN*, II, 21; zie eveneens p. 621-24.

Het Offer des Heeren noemenswaardig zou zijn uitgedijld; ze hadden zelfs kunnen overwegen een tweede martelaarsboek uit te geven.

Een andere reden voor de afwezigheid van deze geschriften dringt zich op als we de specifieke doperse signatuur van de auteurs uit deze vijf verzamelbundels plaatsen in de context van de breuk tussen Vlamingen en Friezen na Menno Simons' dood (1561) in de jaren 1566-67.⁴⁷ Meningsverschillen over kerkelijk bestuur en gemeentelijke autonomie, nog versterkt door culturele verschillen tussen de doperse vluchtelingen uit het Zuiden en de gemeenten in de Friese steden, leidden in 1567 tot de wederzijdse verbanning. Dit had verdere verdeeldheid in gemeenten elders in de Nederlanden tot gevolg, waarbij een ieder zich schaarde achter deze of gene partij. Al spoedig werd de typering 'Fries' of 'Vlaming' dan ook veel meer een denominatieve, dan een geografische aanduiding.⁴⁸

Wanneer we ons nu richten op de mensen wier geschriften in deze particuliere martelaarsbundels voorkomen, dan treffen we daar allereerst Jacob de Roore aan. Nadat hij door Gillis van Aken in 1554 was gedoopt, werd hij een belangrijke leider der Vlaamse dopers, in talrijke plaatsen in de Zuidelijke Nederlanden prekend tot dat hij gearresteerd werd en in 1569 in Brussel ter dood gebracht.⁴⁹ Hetzelfde geldt

⁴⁷ Opnieuw was Cramer van mening dat *Het Offer des Heeren* een onpartijdig martelaarsboek was, waarin de aan de breuk ten grondslag liggende meningsverschillen geen enkele rol speelden. De samenstellers zouden van meet af aan 'niet anders hebben beoogd dan de opbouw van de hunnen in geloofsmoed en reinheid van leven onder de vervolgingen. Eene nader bepaalde strekking, de aanbeveling van de eene of de andere richting onder de hunnen of van eenig leerstuk is in hun arbeid niet te vinden': *BRN*, II, 37-38; zie ook p. 621-24. Een jaar eerder (1903) publiceerde Pijper zijn artikel over L; hij suggereert daarin dat voor een goed begrip van de context van de bundel de splitsing tussen Friezen en Vlamingen in ogenschouw genomen moet worden – een visie waarin Cramer dus niet kon meegaan: Pijper, 'Nieuw ontdekt doopsgezind martelaarsboek', 290; Cramer, *BRN*, II, 622-23.

Hoewel Cramers mening grotendeels opgaat voor de bronnen die daadwerkelijk in *Het Offer des Heeren* voorkomen – het kan ook moeilijk anders, omdat vanuit de meeste teksten dateren van vóór de breuk tussen Friezen en Vlamingen in 1566-67 – heeft hij nauwelijks aandacht geschonken aan het probleem waarvoor de samenstellers zich gesteld zagen ná het schisma: of zij redactionele beslissingen hebben moeten nemen op grond van hun eigen groepssignatuur. Hoewel Pijper mijns inziens op het juiste spoor zat, hebben beide geleerden zich toch te veel blind gestaard op de brieven en tractaten uit de doe-het-zelf martelaarsboeken 'an sich', zonder daarbij de invloed van de religieuze achtergrond van de auteurs in kwestie te betrekken. Alleen al het behoren tot een 'foute' gemeenschap zal iemand hebben kunnen diskwalificeren voor opname in *Het Offer des Heeren*, zonder dat er verder op gelet werd of de theologische en leerstellige Fries-Vlaamse twistappels op zich in hun geschriften aan de orde werden gesteld.

⁴⁸ *ME*, II, 337-38 en 413; W.J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Haarlem, 1932) 395-435, i.h.b. 399-425. Zie voor een gedetailleerd verslag van het ontstaan en de ontwikkeling van de breuk tussen de twee groepen in de Friese steden tussen ca 1560 en 1567: J.G. de Hoop Scheffer, 'Het verbond der vier steden', in: *DB*, 33(1890) 1-90.

⁴⁹ Reimer-Blok, 'Vlaamse Anabaptisten', 139-40.

voor Thijs Joriaensz die zich, voordat hij samen met Jan Claes te Muiden gedood werd, achter Dirk Philips en zijn Vlamingen had geschaard en zich fel gekant had tegen de Friezen.⁵⁰ Zij tweeën zijn goed voor 13 van de 33 bijdragen in de vijf bundels. Joost Verkindert en Laurens Andries blijken lid te zijn geweest van de grote doperse gemeenschap van Antwerpen. Onder hun gemeentelieden sympathiseerde een deel met de Friezen en overwoog zelfs om tijdens het schisma (1566-67) naar het Noorden te emigreren. Toen de breuk zijn beslag had gekregen, stond de gemeente erop niet-Vlaamsgezinden bij toetreding te herdopen, een praktijk die nauwelijks van enige genegenheid jegens de Friezen blijkt geeft.⁵¹ Van Herman Timmerman is het niet duidelijk of hij deel uitmaakte van de Waterlanders in Antwerpen, als oudste dan wel als gewoon vermaner – wel stond hij gematigd tegenover de ban. In 1560 heeft in een boekje de starre houding van Menno Simons en Dirk Philips in deze kwestie uit 1558 gekapitteld. Het is niet waarschijnlijk dat hij – net zo min als Joost Verkindert en Laurens Andries – sympathiseerde met de Friezen, die het roerend met Menno eens waren.⁵² Christiaen Rijken hield er blijkbaar zulke milde standpunten in tuchtzaken op na, vooral ten aanzien van ban en mijding, dat hij in Leiden uit het leraarsambt werd gezet.⁵³ Hij blijkt eveneens kennis te hebben genomen van Jacob de Roore's correspondentie: in een van zijn brieven parafraseert hij een passage uit de zestiende brief van De Roore en vermeldt hij tevens zijn naam.⁵⁴ Opmerkelijk is tenslotte dat het lied over Rijken, aan het slot van 180/6, geschreven is door Karel van Mander, de schilder en dichter

50 ME, IV, 713.

51 K. Vos, *De Doopsgezinden te Antwerpen in de zestiende eeuw* (Brussel 1920), overdruk van *Bulletin de la Commission Royale d'Histoire de Belgique* 84(1920) 66-69; ME, I, 135. Joosts zevende brief is gedateerd 20 juni [1570] en is gericht 'aen de G[emeente]. G[ods]. tot A[ntwerpen].' (181/3, bl. 17). Vander Haeghen leidt uit Joosts opmerkingen over het belang van de ban af (181/3, bl. 37), dat hij tot de Friezen behoorde: *BMPN*, I, 453. Dit overtuigt echter geenszins, omdat ook bij de Vlamingen de ban officieel in hoog aanzien stond.

52 ME, II, 710; Vos, *Doopsgezinden te Antwerpen*, 19, 23 en 42-44. Hermans werk, *Een verklaringhe: hoe en in wat manieren de Heere Jesus zijnen Jongeren in der af-zonderinghe macht gegeven heeft* (s.l., 1560), was een reactie op Menno's *Een gans grontlijcke onderwijs oft bericht, van de excommunicatie, banwtsluytinge, ofte afsonderinge der kercken Christi* ([Franecker, Jan Hendricksz] 1558) en op Dirks *Een lieflicke vermaninghe wt des Heeren woort* ([Franecker, Jan Hendricksz] 1558). Zie voor de identificatie van de drukker van deze titels van Menno en Dirk: Valkema Blouw, 'Drukkers voor Menno Simons en Dirk Philips', 73-74.

53 ME, I, 577; Hans Alenson, *Teghen-Bericht Op de voor-Reden vant groote Martelaer Boeck der Doops-Ghesinde Ghedruckt tot Hoorn 1626* (Haarlem, 1630) in: *BRN*, VII, 249. Alenson heeft Rijken goed gekend, hem vaak thuis opgezocht en herhaaldelijk met hem gesproken: *BRN*, VII, 249.

54 180/6, 15: in de tweede van Rijkens zestien brieven; deze brief komt in geen van de Hoornse en Haarlemse martelaarsboeken voor, noch in het *Bloedig Tooneel*.

die tot de Oude Vlamingen behoorde!⁵⁵ Afrondend kunnen we stellen dat al deze mannen hetzij uitgesproken Vlaamse dopers waren, hetzij grondig met de Friezen van mening verschilden.

Ik stel mij nu het volgende voor. *Het Offer des Heeren* stond aanvankelijk vermoedelijk boven de partijen toen het – vóór de breuk tussen Vlamingen en Friezen een feit was – in 1562-63 voor het eerst het licht zag. Nadien werd het voor een boek der Friezen gehouden. De edities van 1562-63, 1567 en 1570 waren in Franeker van de pers gekomen van de door de Friezen ondersteunde drukker Jan Hendricksz van Schoonrewoerd.⁵⁶ Als dit juist is, dan wordt de uitsluiting van de niet-Fries-doperse martelaars heel wat begrijpelijker. Latere doopsgezinde historici mogen het schisma dan wel hebben betreurd, in de laatste drie decennia van de zestiende eeuw heerste er nogal wat bitterheid tussen de twee partijen; verschillende verzoeningspogingen liepen dan ook op niets uit. De samenstellers van *Het Offer des Heeren*, die de Friese signatuur koesterden, hoedden zich ervoor ‘martelaren’ op te nemen van richtingen, die juist door hun voormannen als valse broeders in de ban waren gedaan – niet anders dan John Foxe had gedaan, die er evenmin over had gepeinsd om Thomas More in zijn *Acts and Monuments* op te nemen. Was dat wel gebeurd, dan hadden ze dusdoende instemming met dat geloof en die praktijk gesuggereerd – en daar schortte het nu juist aan! Normaal gesproken verschaftte dat juist de basis om vervolgingsslachtoffers als ware martelaars te beschouwen. Dat wél het lied over de 41 Gentse martelaren werd opgenomen, maar níet de samen met het lied gepubliceerde *Bekentnisse* van Herman Timmerman, toont goed aan dat de samenstellers selectief te werk zijn gegaan. Zij lieten het wel uit hun hoofd om een getuigenis te publiceren van iemand die zich publiekelijk teweer had gesteld tegen Menno’s ban. Het lied daarentegen kon zonder bezwaar worden geïncorporeerd, omdat het geen substantiële gegevens bevatte over de Gentse martelaren zelf, dan wel over hun specifieke standpunten inzake de kwesties, die de Vlamingen en Friezen uiteen hadden doen drijven. Men zou daarom zelfs hebben kunnen beweren dat deze in 1568 en 1569 ter dood veroordeelden de Friese zaak toegedaan waren geweest, of althans geen uitgesproken Vlaamse standpunten hadden verkondigd. Een dergelijke tweeslachtigheid kan ten grondslag hebben gelegen aan hun goedkeuring van de brieven en het lied van Hendrik Verstralen en Maeyken Deynoots: wanneer de samenstellers geen aanleiding vonden om hun te

⁵⁵ Het lied is ondertekend met Van Manders zinspreuk: ‘Een is noodich’ (180/6, p. 144). Zie: P.C. Molhuysen en P.J. Blok (red.), *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek* (Leiden, 1911) I, 1296; R. Jacobsen, *Carel van Mander (1548-1606), dichter en prozaschrijver* (Rotterdam, 1906; repr. Utrecht, 1972) 33; *ME*, III, 453. Ik dank Piet Visser mij hierop te hebben geattendeerd.

⁵⁶ P. Valkema Blouw, ‘Een onbekende doperse drukkerij in Friesland’, in: *DB*, 15(1989) 37-63, i.h.b. 57 en 59.

verdenken van uitgesproken Vlaams-gezindheid, dan zouden ze immers voor Fries-gezinde martelaars kunnen doorgaan!

Omgekeerd is het minder eenvoudig te betogen dat de vijf particuliere bundels dan dus van onmiskenbaar Vlaams-doperse snit zouden zijn. Wel is het zeer opvallend dat de brieven en liederen van Jacob de Roore, een van hun bekendste leiders, in alle vijf de exemplaren als eerste voorkomen. Zoals gezegd, schijnt Herman Timmerman geen deel te hebben uitgemaakt van de Antwerpse Vlamingen, maar veeleer tot de Waterlanders hebben behoord.⁵⁷ Ik houd het erop dat enkele geletterde Vlaamse dopers – minder behept met starheid inzake de verhouding tussen de martelaren en de door hen beleden leerstukken dan de samenstellers van *Het Offer des Heeren* (die derhalve vrijwel zeker *geen* Vlaamse voormannen waren) – de behoefte hebben gehad om materiaal te bundelen van martelaren die uit hun eigen kringen afkomstig waren: mensen die gestorven waren voor een vaststaande overtuiging van hun religieuze waarheid. Aelbrecht Hendricxs in Delft, de drukker van alle zes titels in 181 en van zes van de zeven in L, had aanwijsbare connecties met het Zuiden: juist omstreeks de tijd dat deze werkjes geproduceerd werden (1577), waren tal van zijn medewerkers uit de Zuidelijke Nederlanden overgekomen.⁵⁸ Voorts is het aan weinig twijfel onderhevig dat de zes identieke werkjes in 180 en 976 (ook al zijn ze afkomstig van twee of drie verschillende drukkers en binnen een tijdsbestek van negen jaar verschenen), gecombineerd met de treffende overeenkomst van hun boekbanden, door een en dezelfde persoon (of groep van mensen) zijn aangeschaft, bijelkaar gevoegd en ingebonden door een en dezelfde boekbinder. Gegeven het opmerkelijke feit dat twee exemplaren van deze martelaarsbundel bewaard zijn gebleven, is het heel wel denkbaar dat dit niet het enige identieke stel was, maar dat er zoiets als een kleinschalig assemblage-project van particuliere martelaarsboeken bestaan moet hebben, gericht op een doperse markt. Wie deze bronnen over martelaars ook verzameld moge(n) hebben, men stond daarin niet alleen: dit gebruik deelden de doopsgezinden met de protestantse en rooms-katholieke samenstellers van martelaarsboeken over hun respectieve en wederzijds elkaar uitsluitende martelaars, reeds vanaf de twintiger en dertiger jaren van de zestiende eeuw tot ver in de zeventiende eeuw.

Doch wat zich ooit zal hebben ontwikkeld als een elkaar beconcurrerende Fries- en Vlaams-doperse martelaarstraditie, lijkt ook weer tamelijk vlug te zijn verdwenen. Toen de belangrijke Waterlands-doopsgezinde leider Hans de Ries zich ontfemde over het project om materiaal te verzamelen voor een nieuw martelaarsboek, plaatste hij de Nederlandse doperse martelaarstraditie daarmee in een nieu-

57 Vos, *Doopsgezinden te Antwerpen*, 19; Cramer, *BRN*, II, 623; *ME*, II, 710 (zie eerder noot 53).

58 Briels, *Zuidnederlandse boekdrukkers*, 312: 'Omstreeks 1578 bestond een groot gedeelte van het personeel van de drukkerij [van Hendricxs] uit Zuidnederlanders'.

we richting – een die ze via Van Braght tot aan de dag van vandaag toe zou behouden. Hij zou haar niet alleen ‘europeaniseren’, hij deconfessionaliseerde haar ook in zekere zin. De Ries huldigde minder uitgesproken opinies en zijn grootste prioriteit was gelegen in pogingen om de verschillende partijen weer met elkaar te verenigen. Derhalve is het van niet te onderschatten belang geweest dat bronnen van zowel Vlaamse als Friese dopers daarin werden opgenomen (plus die van dopers elders uit Europa), met inachtneming van hun verschillen.⁵⁹ De Ries was er stellig van overtuigd dat dergelijke uiteenlopende visies nog geen schisma rechtvaardigden. De oudste van de Oude Friezen, Pieter Jansz Twisck, en zijn collega’s brachten daarentegen hun eigen versie van De Ries’ martelaarsboek op de markt. Maar in plaats van uiteen te halen wat door De Ries c.s. bijelkaar was gebracht, bespaarden zij zich veel werk door simpelweg te stellen dat alle martelaars die De Ries had verzameld, geloofsvisies verkondigden die overeenkwamen met de uitvoerige, 33 artikelen tellende geloofsbelijdenis der Oude Friezen, die ze ter inleiding van hun editie van het werk hadden toegevoegd.⁶⁰ Hans Alenson, spreekbuis van de Waterlanders, toonde in 1630 aan dat dit volstrekt onjuist was.⁶¹ Dertig jaar later zou Van Braght zich niet meer op de weg van zuiverheid in de leer begeven: zoals Kühler reeds opmerkte, stond hij op de schouders van Hans de Ries.⁶² Toch waren de prioriteiten toen nog eenmaal anders gelegd. Gemotiveerd door zijn pogingen om de water doorlatende dijk van doopsgezinde voorkeur en dopers engagement te dicht en aldus de zeventiende-eeuwse vloedgolf van assimilatie en weelde te stuiten, heeft Van Braght, de grootste doopsgezinde martyroloog, in zijn *Bloedig Tooneel* martelaren opgenomen van alle uiteenlopende, vredelievende doperse bloed-

59 [H. de Ries e.a. (red.)], *Historie der Martelaren ofte waerachtighe Getuygen Jesu Christi* (Haarlem, Daniel Keyser, 1615); zie de ‘Voor-reden Aenden Onpartijdighen Opmerckenden Leser’, *2-[*4]. De tweede vermeerderde editie van dit Haarlemse martelaarsboek is de *Martelaers Spiegel* van 1631.

60 [P.J. Twisck e.a.] *Historie Der Warachtighe getuygen Jesu Christi* (Hoorn, Zacharias Cornelisz, 1617); zie bijvoorbeeld hoe deze claim in het ‘Tot den Leser’ van de ‘Bekentnisse des Gheloofs’ is verwoord: ‘Noch en hebben niet konnen bevinden, in’t lesen van desen boeck, dat eenighe van dese op-ghoefferde, een contrarie bekentnisse in hare banden ghedaen hebben. Maer bevinden de selvige ... een stemmich met den selvige’. Ironisch genoeg wordt in de daarop volgende zin ondermeer de belijdenis van Jacob de Roore genoemd (p. *)! Enkele jaren later werd deze Hoornse martelaarsspiegel herdrukt, met een voorrede die zeer fel uithaalt naar de Waterlanders, als *Historie Van de Vrome Getuygen Iesu Christi* (Hoorn, Zacharias Cornelisz, 1626). Twisck c.s. hanteerden daarin een confessionele toetsing op basis van onder andere de incarnatieleer (cf. noot 45).

61 H. Alenson, *Teghen-Bericht*, in: *BRN*, VII, 139-266.

62 W.J. Kühler, *Geschiedenis van de doopsgezinden in Nederland* (Haarlem, 1940) II, 1, 115. Kühler verschaft op p. 97-115 een redelijk goed overzicht van de machtsstrijd tussen Waterlanders en Oude Friezen over hun martelaars gedurende de eerste drie decennia van de zeventiende eeuw.

groepen. Hij kon het zich niet meer veroorloven met alle verschillen rekening te houden, iets wat de samenstellers van *Het Offer des Heeren* er juist wél van had weerhouden om Jacob de Roore en Thijs Joriaensz in hún martelaarsboek op te nemen.

(vertaling Piet Visser)

Amischen in Nederland

Enkele haken en ogen van Zwitserse bergbewoners op sompige veengrond

Inleiding

Dit jaar, 1993, wordt op verschillende plaatsen de blijvende splitsing herdacht tussen de doperse oudsten Jakob Amman en Hans Reist, die in maart 1693 in Zwitserland plaats vond. De volgelingen van Amman, Amischen geheten (in Amerika Amish genoemd), practiseerden een strenge toepassing van de ban en de mijding, introduceerden de voetwassing en stelden strenge 'Ordnungen' op voor het dagelijkse leven. Terwijl men in de Nederlanden reeds de wonden van soortgelijke scheuringen van bijna anderhalve eeuw her weer heelde, voltrok zich dit drama onder de Zwitserse Mennonieten. Het curieuze aan deze geschiedenis is dat de Amischen, eenmaal afgescheiden, zich zouden beroepen op een Nederlandse belijdenis, die in 1632 te Dordrecht de breuk moest helen tussen de Friese en Vlaamse doopsgezinden.¹ Erger nog was dat de Zwitserse overheid in Bern al vanaf de jaren veertig van de zeventiende een steeds rigider beleid voerde tegen elke afwijking van de stijl gereformeerde leer. Na talrijke gevangennemingen, uitzettingen en dergelijke harde maatregelen meer gedurende vele decennia, zou deze intolerante politiek in de jaren 1710 en 1711 culmineren in de deportatie van honderden Zwitserse dopers. Dankzij de onvermoeibare en genereuze inspanningen van het bestuur van het te Amsterdam zetelende en al in 1660 opgerichte 'Fonds voor Buitenlandsche Nooden'², kon in 1711 een groep van zo'n 340 ontheemde Zwitserse broeders en zusters, hoofdzakelijk tot de Amische richting behorend, asiel verkrijgen in ons land. Zij werden gehuisvest op de drassige en laaggelegen veen- en kleigronden in en rond Kampen, Groningen en Sappemeer. Deze geschiedenis, die telkens weer zowel bewondering als afschuw wekt, vooral ook weer in onze tijd die vol is van het asielzoekersvraagstuk, is keer op keer verteld.³ Van de Amischen in ons land is se-

1 Zie *The Mennonite Encyclopedia* (hierna: *ME*) II, 92-93.

2 Zie over de vele inspanningen van het Fonds: *ME* II, 344-46. De eerste activiteit betrof hulpverlening aan de broeders en zusters in Dantzig (1660). Voor de benarde Pfalzer dopers werd in de jaren 1690-94 maar liefst ruim f52000 ingezameld. In 1710 werd ten behoeve van de Zwitsers andermaal, in één keer, 50000 gulden opgebracht, een bedrag dat telkenjare zou worden aangevuld. Tegen 1734 had men in zo'n halve eeuw reeds 270.000 gulden bijelkaar gebracht, een bedrag dat met de factor 25 mag worden vermenigvuldigd, om enige vergelijking met onze huidige geldwaarde te kunnen maken.

3 Zie *ME* IV, 672-73 en de daar opgegeven literatuur.

dert het begin van de negentiende eeuw geen spoor meer te bekennen: voorzover ze hier gebleven zijn, versmolten hun gemeenten met de ondertussen vrijwel geheel verbroederde doperse gemeenschap. Wat thans aan deze bewogen episode der doopsgezinde geschiedenis nog herinnert, zijn bekende familienamen als Meihuisen, Rijken, Boer, Teune of Leutscher. In deze bijdrage wordt dat bekende verhaal op enkele onderdelen nog eens aan een kritische beschouwing onderworpen.⁴

De Zwitsers in het oordeel van de buitenwacht

Toen Simeon Friedrich Rues, een Duitse Lutherse predikant, in 1742 de Nederlanden bezocht, deed hij verslag van zijn waarnemingen over de Mennonieten in een boek getiteld: *Aufrichtige Nachrichten von dem Gegenwärtigen Zustande Der Mennoniten*, dat in 1743 in Jena werd gepubliceerd. De bekende leraar Marten Schagen heeft daarvan in 1745 een Nederlandse vertaling bezorgd en deze voorzien van aanvullende opmerkingen, getiteld: *Tegenwoordige Staet der Doopsgezinden of Mennoniten in de Vereenigde Nederlanden*. Rues beschrijft onder andere de opvattingen over geloof en praktijk van de zogenaamde 'Fynen' (de Groninger en Dantziger Oude Vlamingen en de Oude Friezen) en van de meer rekkelijke richtingen, ofwel de 'Grooven' (de nog afzonderlijke Waterlandse, Friese en Vlaamse gemeenten en de reeds Verenigde Doopsgezinden). Hij besluit het hoofdstuk over de 'Fynen' met een korte paragraaf over de Zwitsers, waarvan hij het volgende zegt:

Eyndelyk konnen onder deze Classe, oft Hooftsoort [de 'Fynen'] ook nog de Verdrevne *Switschersche Doopsgezinden*, welke voor ettelyke jaeren in de Vereenigde Nederlanden quamen, maer byna meest all sederd nae Westindiën [= Noord-Amerika] getrokken zyn; behalven dat 'er nog twee zeer kleine Gemeenten van hen in dit Land zyn overgebleven [Schagen tekent aan: 'Te Sapmeer, en Kampen']. Zy behooren eigentlyk tot geene Hooftsoort. Hunne Kleding en Gedrag is zeer streng en byzonder [zij gebruikten haken en ogen in plaats van knopen; schoenen met gespen waren uit den boze; de mannen droegen lange baarden]. Geene der overige Gemeenten staet hen ten volle aen. Zy willen haer de hand van Broederschap niet geven. Ook zouden zy geen Lid, als was het van eene Gemeente onder de Fynen, zonder Wederdoop onder zich opnemen; niet-tegenstaende de overige Doopsgezinden hunne groote en genoegzaam-eenige Weldoeners zyn. Indien zy al evenwel onder eenige Soort zullen behooren, dan moet men ze tot de Fynen brengen.⁵

4 Dit artikel is een licht bewerkte versie van de lezing die gehouden is op het herdenkingscongres te Ste. Marie-aux-Mines (het vroegere Markirch) in Frankrijk, dat gehouden is van 19 tot en met 21 augustus 1993.

5 S.F. Rues, *Tegenwoordige Staet der Doopsgezinden of Mennoniten in de Vereenigde Nederlanden; Waeragter komt een Berigt van de Rynsburgers of Collegianten* (Amsterdam, 1745) 72-73. Vanwege de vele details over de kerkelijke gebruiken is het boek nog steeds een belangrijke bron voor de bestudering van het achttiende-eeuwse Nederlandse doperdom.

Hoewel Rues doorgaans een tamelijk objectief observator is, valt het op dat er een licht verwijt doorklinkt over de houding der Zwitsers jegens hun 'genoegzaam-eenige Weldoeners'. Veel sympathie voor het relatieve isolement der Zwitsers valt er evenmin uit te lezen.

Naast dit bericht van een zeer geïnformeerde toerist, is het aardig een veel subjectiever, maar sympathieker mening te horen. De Haarlemse dichter met doperse antecedenten, Pieter Langendijk (1683-1756), publiceerde in 1713 een satirisch gedicht, getiteld: 'De Zwitserse Eenvoudigheid, Klaagende over de bedorvene Zeden veeler Hollandse Doopsgezinden, Of Weerlooze Christenen'.⁶ Langendijk gebruikte hiervoor de destijds modieuze neo-klassieke vorm van de pastorale, waarin een maagdelijk herderinnetje, 'Zwitserse Eenvoudigheid' geheten, dat het ideaal van het eenvoudige landleven vertegenwoordigt, haar beklag doet over de wereldse levensstijl van haar grootstedse broeders en zusters. In deze allegorische personificatie representeert zij de gehele Zwitserse gemeenschap. Zij is niet gehuld 'in fijn gewaat, noch kraakende van zy',/ Maar slecht en recht gedekt met warme boere py.' Toen zij in de 'dert'le pracht' van Amsterdam arriveerde – van 4 tot 19 augustus 1711 werden de asielzoekers tijdelijk in een pakhuis ondergebracht – werd ze door tranen overmand.

Zyn dit de zelve mensen,
 Waar van ik troost ontving, meer als ik konde wensen!
 Van wier mildadigheid geroemt is by mijn volk?
 Blinkt deze straal van deugd uit zulk een' donk're wolk
 Van noodelooze twist en bitt're Kerkkrakeelen,
 Die de ongebondenheid en zorgeloosheid teelen?
 Dat gy gevallen zijt is oorzaak dat ik treur.

In deze voorstelling van zaken wordt de Zwitserse zuiverheid nogal geïdealiseerd. Langendijk was zich kennelijk niet bewust van het schisma der Zwitsers, dat vanaf 1693 de Amischen en Reistischen onverzoenlijk tegenoverelkaar deed staan. Door de mond van de eenvoudige Zwitserse plattelandse bespot Langendijk vervolgens dat deel der Nederlandse broederschap, dat er warmpjes bijzat aan de Amsterdamse grachtengordels:

Kom volg my, zo't u lust, 'k zal u een voorbeeld toonen;
 Hier staan wy voor een huis, daar wulpse lieden wonen,
 Van 't fijnste Mennos' volk, ten minsten met den naam,
 Wat is hier pracht en praal, men rijdt en rotst te zaam,
 Men volgt den grootsten zwier: Ei let eens op dat groeten.

6 Het werd door de auteur in 1721 herzien ten behoeve van de uitgave van zijn verzamelde werk. Hier wordt het naar de oorspronkelijke editie aangehaald. Irvin and Ava Horst hebben er een Engelse vertaling van bezorgd: 'Simplicity Laments Corrupted Manners', in: *Mennonite Life* 10 (July, 1955) 129-31.

Hoe aardig weet die Heer dat Juffertje te ontmoeten!
 Hoe Hoflijk leid hy haar de trappen op in huis!
 Kom volg me digter by. Men zal, door al 't gedruis
 En menigte van volk, onze aankomst niet bemerken.
 Men houd hier groot bezoek. Denk vry, 't zijn hier geen Klerken;
 Maar Meesters, in de konst van 's Waerelds idelheid.
 Hoe wordt hier 't Jufferdom gekust, gestreelt, geveit!⁷
 Hoe kost'lijk zitten Bruid en Bruidegom hier te pronken!
 Wat dunkt u, zijnze niet aan de aarde als vast geklonken?
 Is dit die ned'righeid, zo lang by hen geleert!
 Is hier des Waerelds pracht en pronk en praal geweest?
 ...
 Is dit van Mennos' volk! vertrekken wy van hier.
 Helaas, ik schrik'er van! ach! ach! Geloofsgenooten
 Durft gy de Eenvoudigheid dus stout voor 't voorhoofd stooten!

Door zijn satirische overdrijving zegt dit gedicht meer van het stedelijke doperdom, een milieu waarin de dichter zelf overigens aan de kost kwam als ontwerper van zijdepatronen, dan van de Zwitserse Mennonieten. Desalniettemin schetst het in ruwe, hekelende trekken heel goed de grote wereld van verschil tussen de berooide Zwitserse bergbewoners en hun Nederlandse weldoeners.

Na de baanbrekende studie van de Nederlander Jacob Huizinga uit 1890, als inleiding op de genealogie van de Zwitserse stamvader der Nederlandse Meihuizens; na de eveneens nog steeds gezaghebbende studie van de sterk op Huizinga leunende Ernst Müller over de 'Bernischen Täufer' (1895); en tot slot ook na het recente artikel van Hans Rudolf Lavater in *Mennonitica Helvetica* van 1991, valt er aan nieuw archiefmateriaal nauwelijks nog iets toe te voegen.⁸ Hoogstens de interpretatie daarvan biedt nog ruimte tot andere inzichten. Van de Zwitserse gemeenten zelf zijn in Nederland vrijwel geen archivalische sporen terug te vinden.

Dat er in de Nederlanden enkel van 'Zwitsers' in plaats van 'Amischen' gesproken wordt, vindt zijn oorzaak in de omstandigheid dat het onderscheid tussen de

7 Dit vers vonden de Horsts kennelijk nog te onzedelijk en kuisten het tot het neutralere: 'Here is much complimenting, favoring, flattery.'

8 J. Huizinga, *Stamboek of Geslachtregister der Nakomelingen van Samuel Peter (Meihuizen) en Barbara Fry van Gontenschwyl (Aargau-Zwitserland), omvattende de jaren (1671) 1714 tot en met 1889* (Groningen, 1890) 20-79; Ernst Müller, *Geschichte der Bernischen Täufer. Nach den Urkunden dargestellt* (Frauenfeld, 1895) 279-329; Hans Rudolf Lavater, 'Die vereitelte Deportation emmentaler Täufer nach Amerika 1710. Nach dem Augenzeugenbericht der "Rothenbacher Chronik"', in: *Mennonitica Helvetica. Bulletin des schweizerischen Vereins für Täufergeschichte / Bulletin de la Société Suisse d'Histoire Mennonite* 14(1991) 51-124. Tot slot zij nog gewezen op de doctoraalscriptie van J. Brüsewitz, *Van deportatie naar emigratie. Een archiefonderzoek naar de overkomst van Zwitserse broeders naar de Republiek der Verenigde Nederlanden in de 18e eeuw* (Universiteit van Amsterdam, 1981).

volgelingen van Jakob Amman en van Hans Reist hier niet of nauwelijks oppor-
tuun was. De in overgrote meerderheid Amische dopers werden simpelweg aange-
duid naar hun land van herkomst. Slechts de nauwst betrokkenen wisten in het be-
gin nog dat er ook een groepje Reistische dopers kortstondig verblijf had gehou-
den.

De vestiging in Nederland: enkele kwesties die tot dusver buiten beschouwing zijn gebleven

De benarde positie van de Zwitserse dopers, die reeds vroeg in de zeventiende eeuw
de sympathie genoot van vele geestverwanten in Nederland, had in ieder geval
– hoe moeilijk de zaak ook was – een gunstige uitwerking op de nog sterk verdeel-
de broederschap. Links en rechts doopsgezind Nederland zouden elkaar vinden
in hun inzet voor de Zwitsers. De bemiddelings- en financiële inzamelingsacties
brachten niet alleen de Zonnisten en Lammisten samen, maar ook de kleinere
groeperingen van traditionele Oude Friezen en Oude Vlamingen. Dat de doopsge-
zinden tevens de Haagse overheden konden winnen voor deze schrijnende kwestie,
die op het hoogste diplomatieke niveau moeizaam werd bevochten, duidt erop dat
de ooit in de Nederlanden vervolgde mennisten inmiddels tot zeer respectabele
burgers waren uitgegroeid.⁹ Bij de concrete uitvoering van de onderbrenging der
asielzoekers speelden de ‘Fyne’ mennisten zelfs een hoofdrol. Die eer kwam vooral
de vermogende bierbrouwer Steven Abrahamsz Cramer uit Deventer toe, diaken
van de Oude Vlamingen¹⁰, alsmede zijn neef Alle Derks, die juist in 1711 tot oudste
van de Oude Vlamingen in Groningen benoemd was en evenmin onbemiddeld

9 Ook de stedelijke overheden van Deventer, Kampen en Groningen hebben dit asielzoekers-
vraagstuk op zeer positieve wijze benaderd. Zo wendden op 8 december 1711 de burgemeesters
van Kampen zich rechtstreeks tot de Bernse overheid om de vijf minderjarige kinderen van Mel-
chior Zahler, die in Zwitserland achtergebleven waren, met de ouders te herenigen. (Gemeente-
archief Amsterdam, Doopsgezind Archief, PA 565 [hierna afgekort als: GAA PA 565], A 1392,
het zogenaamde relaas van Vorsterman, 246-47). Omdat de doopsgezinden in die stad altijd zelf
hun bededen onderhielden, besloot het Kamper stadsbestuur voorts bij hoge uitzondering alle
kinderen der Zwitsers automatisch het stadsrecht te verlenen (GAA PA 565, A 1912). De Deventer
burgemeester Jan van Suchtelen, ‘onse religie toegedaan’, zorgde onder andere voor het geld-
transport uit Amsterdam naar de tijdelijk in zijn stad gehuisveste Zwitsers (GAA PA 565, A
1907).

10 In de literatuur is men geneigd de naam te spellen als Cremer; hij ondertekende echter zelf
stevast met Cramer. Vgl. B. Rademaker-Helfferich, *Een wit vaantje op de Brink. De geschiedenis van
de Doopsgezinde gemeente te Deventer* (Deventer 1988) 74 en Huizinga, *Stamboek*, 121, bijlage U.

was.¹¹ Leer en levenswijze der Oude Vlamingen, die ook de voetwassing practi-seerden, kwamen overigens ook het meest met die der Zwitsers overeen.¹²

Dat was de 'Commissie voor Buitenlandsche Nooden' ook reeds gebleken op een vergadering met Zwitserse leiders in Amsterdam, die op 25 en 26 april 1710 gehou-den werd na de tumultueuze ontschepping in Nijmegen van het eerste, mislukte emigratietransport.¹³ Aan Zwitserse kant bestond de delegatie uit Benedicht Brechtbühl en Hans Bürki, leiders der Reistischen, terwijl de Amischen vertegen-woordigd waren door Melchior Zahler, Hans Rupp en de nog jonge schoenmaker Peter Thöne.¹⁴ Men verklaarde eendrachtelijk de belijdenis van Dordrecht uit 1632 te onderschrijven. Wel erkende men desgevraagd dat er twee richtingen wa-ren: de Amischen pasten de ban, de mijding en de voetwassing strikter toe dan de anderen.¹⁵ Dat de voornaamste contactman van de Amsterdamse Commissie,

11 S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Groningen, Overijssel en Oost-Friesland*. (Leeuwarden/Groningen, 1842) I, 158-59 en 295. Zie verder over de Oude Vlamingen: H.C. Hulshoff, 'Groninger Oude Vlamingen in de eerste helft van de achttiende eeuw en de van Zen-deren/Borne afkomstige familie van Hendrik Berendsz Hulshoff', in *Doopsgezinde Bijdragen* 18(1992) 53-82. Dat Alle Derks een neef was van Steven Cramer, blijkt uit een brief van de eerste aan de Commissie voor Buitenlandsche Nooden van 05-03-1712: GAA PA 565, A 1878. Zie tevens Huizinga, *Stamboek*, 122.

12 Des te opmerkelijker is het dat Runckel, de bemiddelaar van de Nederlandse regering én van de Commissie voor Buitenlandsche Nooden, de Groninger overheden verzekerde dat de in die provincie neergestreken buitenlanders 'in leer en leven het meest overeenkomen met de *Vriessse* Mennonieten'. GAA PA 565, A 1876: verklaring van Runckel uit Schaffhausen, d.d. 22-10-1711.

13 Op 9 april was een schip met verdreven doopsgezinden vanuit Zwitserland in Nijmegen gearriveerd, met de bedoeling dat deze op transport zouden worden gesteld naar Amerika. Aan deze botte uitwijzing hebben de Nederlandse doopsgezinden, dankzij voorspraak van de Haagse overheid, een einde weten te maken. De Zwitsers keerden toen, tot blamage van de Bernse overheid, ijlings huiswaarts of bleven – voorzover ze daar onderweg al niet ontsnapt waren – bij fami-lie achter in de Pfalz.

14 De beide laatsten waren na de ontsnapping uit Nijmegen bij Steven Cramer in Deventer ondergebracht. De rol die Lavater (p. 101) aan Peter Thöne toedicht van 'Pionier, Quartierma-cher und Verbindungsmann ... wie Bendicht Brechtbühl für die Reistischen' is zeer overdreven en doet zeker geen recht aan de verdiensten van Brechtbühl, die tot en met de deportatie van 1711 álle Zwitserse belangen, van beide richtingen, heeft gediend. Wel heeft Peter Thöne vermoedelijk enkele zeer bijzondere inspanningen verricht. Deze werden, op verzoek van Steven Cramer, door de Commissie dan ook beloofd met een gratis burgerschap van de stad Kampen. Zie GAA PA 565, A 1392 (relaas van Vorsterman), 266-68 (d.d. 29-03-1713). Dat de vernederlandsing van zijn naam in 'Theune' zou wijzen op zijn latere sympathie voor de 'Nieuwe Zwitsers' (Lavater, *idem*) is evenmin steekhoudend. In vrijwel alle Nederlandse stukken worden tal van Zwitserse namen direct verhollandiseerd: Herzog als Hertog, Böhling als Beuling, Jost als Joost, Roth als Rood, Schneider als Snijer, etc. (zie de eerste lijst in GAA PA 565, A 1396, d.d. 13-07-1711).

15 J. Brüsewitz, 'Een opmerkelijke ontmoeting' in: *Doopsgezinde Bijdragen* 8(1982) 105.

Brechtbühl, bisschop of oudste van de Reistischen was, terwijl in Nederland zich vrijwel uitsluitend Amischen zouden vestigen, behoort tot de onvermijdelijke tragiek van zo'n dramatische asielzoekersgeschiedenis.

Mogelijk hadden de Oude Vlamingen enige hoop gekoesterd dat de Zwitserse immigranten zich bij hen zouden aansluiten, zoals eerder met een twintigtal Pfalzers in Groningen was gebeurd. Dezen hadden zich in 1707 onder de hoede gesteld van de gemeente van de Vereenigde Waterlanders en Vlamingen in de Pelzerstraat.¹⁶ De veel grotere groep nieuwkomers in Kampen en Groningen richtten evenwel onmiddellijk hun eigen gemeenten op, in afzondering van degenen die hen op zulk een voortreffelijke wijze de christelijke naastenliefde hadden betoond en dat, ondanks hun separatisme, zouden blijven doen.

Over de eerste mislukte tocht van april 1710, zowel als over het tweede grote deportatietransport in juli en augustus 1711 hebben Huizinga, Müller en Lavater reeds uitvoerig bericht. Toch verdienen enkele aspecten van deze historische gebeurtenis nog een nadere beschouwing.

In de eerste plaats valt op dat men, zeker in materieel opzicht, alles heeft gedaan om het de vluchtelingen zo goed mogelijk naar de zin te maken. Afgezien van alle aanzienlijke onkosten aan de voorafgaande bemiddeling bij de overheden en andere vormen van hulpverlening, tienduizenden guldens bedragend (zie eerder noot 2), spreken enkele kleinere uitgavenposten eveneens zeer tot de verbeelding. Zo werden er voor de opvang van de ca. 340 asielzoekers¹⁷ in het pakhuis in de Zand-

16 Dit zouden zelfs Reistischen geweest kunnen zijn, gezien hun aansluiting bij de 'Groove' mennisten. In dit verband zij ook gewezen op het kleine Reistische groepje dat in 1711 in Friesland, te Gorredijk en Harlingen, werd opgevangen, eveneens bij de meer vrijzinnige doopsgezinden. Dat volgens Huizinga, *Slamboek*, 58, de Pfalzers reeds tussen 1671 en 1695 in Groningen gevestigd waren, blijkt nergens. Zie ook Müller, *Bernischen Täufer*, 322-23. Cf. *ME* II, 594, waarin het jaar 1694 voor de Pfalzer dopers gegeven wordt, terwijl in *ME* IV, 420 gesproken wordt van de jaren 1680-90 'according to tradition, which, however, is not proved by documents'. Het jaartal 1707 volgt echter zonneklaar uit de brief d.d. 01-11-1707 van de Groningse leraar Sieverd Franssen, waarin hij pleit voor financiële ondersteuning van deze groep door de gehele Nederlandse broederschap (GAA PA 565, A 1866).

Dat de Oude Vlamingen in Kampen bijvoorbeeld zich voorstellingen hadden gemaakt over vereniging, zou afgeleid mogen worden uit hun geringe ledental: in 1710 telde de gemeente nog slechts 23 mannelijke leden; *ME* III, 142. Ook te Deventer was de gemeente der Oude Vlamingen nauwelijks groter.

17 Over het preciese aantal bestaat geen zekerheid. Müller, *Bernischen Täufer*, 320, houdt het op 350; Vorsterman, GAA PA 565, A 1392, 222, geeft een aantal van 340 op dat op 19 augustus uit Amsterdam vertrekt. Daarbij zijn niet inbegrepen één vrouw die gestorven was, een kind dat in het weeshuis in Amsterdam achterbleef en een student die bij Adriaan Spinniker in Haarlem in de kost ging. Blijkens de lijst van Steven Cramer van 08-09-1711 (GAA PA 565, A 1903) werden in totaal 336 mensen in de provincie geplaatst; Hans Gasser was ondertussen overleden. Huizinga

hoek van Amsterdam (3-19 augustus 1711) onder meer de volgende uitgaven gedaan: 187 gulden voor 149 roggebroden en 859 tarwebroden; *f* 106 voor 2137 'mingel' [= bijna 4000 liter] melk; voor boter *f* 200; voor kleding en stof *f* 1061; voor haken en ogen *f* 23 en voor dekens en ander beddegoed *f* 828. Totaal werd voor deze onderbrenging gedurende zestien dagen een bedrag uitgegeven van *f* 3838¹⁸, wat omgerekend in huidige geldwaarden neerkomt op ca *f* 95.950, ofwel 17 gulden per asielzoeker per dag.

Ook ten aanzien van de huisvesting heeft men veel consideratie betracht met de wensen van de inwijkelingen. Twee zaken kunnen dit illustreren. Uit de bestaande literatuur wordt soms de indruk gewekt dat de Amsterdamse Commissie maar al te graag vasthield aan de 'idée fixe' van definitieve vestiging in Pruisen, het huidige Polen.¹⁹ Men mag echter niet uit het oog verliezen dat het aanbod van de koning van Pruisen, om Zwitsers onder te brengen in delen van Lithauen en in de delta van de Weichsel, deel uitmaakte van de diplomatieke 'deal' met de Berner overheid. De Amsterdammers hebben dan ook naar eer en geweten die mogelijkheid via Brechtbühl serieus willen onderzoeken. Dat was simpelweg de consequentie van hun 'ja is ja' aan de Zwitserse overheid. Toen ondanks de gunstige berichten van Brechtbühl uit Polen, de Zwitsers hier in Nederland niet genegen bleken nóg eens een lange tocht te aanvaarden, heeft de Commissie er alles aan gedaan hen hier zo snel en zo goed mogelijk definitief te huisvesten.²⁰

Als tweede voorbeeld van Amsterdamse 'coulance' moge de mislukte nederzetting der Reistische dopers in Friesland dienen, een groepje van 21 mensen dat tijde-

ga, *Stamboek*, die in de bijlagen een lijst van Vorsterman reproduceert, komt echter op een totaal van maar 301 personen, waarbij de 21 Reistischen niet begrepen zijn, zodat het er dus totaal 322 zouden moeten zijn; hij spreekt echter elders (p. 42) weer van 350 mensen!

18 Dit bedrag is afgeleid uit de rekening van Vorsterman (GAA PA 565, A 1392, 276-77; ook afgedruk in Huizinga, *Stamboek*, 101), voor posten die geboekt zijn van 19 augustus tot en met 10 oktober 1711. Alleen de uitgaven voor materiële zaken zijn opgeteld, waaronder ook nog veren voor de bedden, brandhout en takken, potten, pannen en bestek, gort en erwten; maar ook voor diensten van zeven oppassers, de timmerman die na het vertrek herstelwerkzaamheden moest verrichten, etc. Ook inbegrepen zijn de kosten van vervoer uit Zwitserland.

19 Zie met name Lavater, 'Deportation', 101-102.

20 Cf. Müller, *Bernischen Täufer*, 327. De plaatselijke commissarissen, Alle Derks en Steven Cramer, hadden reeds voorafgaand aan Brechtbühls verslag telkens aangedrongen op spoedige besluitvorming. Wanneer de Zwitsers toch bleven – en die wens maakten ze direct bij aankomst in Nederland reeds kenbaar – was het zaak zo snel mogelijk huizen, vooral boerderijen, te kopen of te huren. Het was oud gebruik dergelijke transacties op 12 mei of 12 november te laten ingaan. Zie GAA PA 565, A 1874, d.d. 26-09-1711 (brief van Alle Derks) en A 1905, d.d. 28-09-1711 (brief van Steven Cramer). Dat Brechtbühl als *Reistische* leider niet de meest geschikte verdediger van de Pruisische kolonisatie der *Amischen* was, kan overigens ook nog hebben meegespeeld in hun weigering. Zie Lavater, 'Deportation', 102.

lijk bij Gorredijk was ondergebracht. Hoogst vermoedelijk woonden ze in een nog onontgonnen veengebied dat door bemesting en ontginning pas na zo'n tien jaar vrucht zou kunnen dragen: het Gorreveen, tussen Gorredijk en Kortezwaag.²¹ Dat de sompige bodem en het vochtige klimaat, de kou in herfst en winter, hen parten speelden, is dan ook vrij evident. Bovendien waren ze verstoken van vrijwel elke geestelijke zorg. De Zwitsers konden er met andere woorden niet aarden, wat ze dan ook met zoveel woorden te kennen gaven.²² Ze wilden derhalve niets liever dan zich bij hun familie in de Pfalz te voegen. Daar heeft de Commissie serieus onderzoek naar laten verrichten. Zij was dus niet onwillig om hieraan mee te werken, maar, zo blijkt, de eigen Reistische broeders in de omgeving van Mannheim maakten daartegen ernstig bezwaar. Brechtbühl liet namelijk weten hoogst ongelukkig met deze plannen te zijn, omdat er ginds reeds veel te veel mensen waren en er geen droog brood te verdienen was.²³ Op diens verzoek hebben commissielid Cornelis Beets uit Amsterdam en leraar Hans Douwes uit Leeuwarden de Reistischen overtuigd hier te blijven en hen verzekerd alle medewerking te verlenen bij het zoeken van passende behuizing. Aan hun wens, dan bij Kampen ondergebracht te worden, werd dan ook onmiddellijk gevolg gegeven.²⁴

Deze zaak verdient nog een opmerking, die een geheel ander aspect belicht, en wat tot dusver geheel buiten beschouwing is gebleven. Lavater houdt een interessant betoog over de beweegredenen der Reistischen om hun vaderland niet te wil-

21 Zie de uitvoerige brief van de Gorredijkster leraar Foocke Eijles d.d. 10-01-1711 (GAA PA 565, A 1868). Zie tevens J.J. Spahr van der Hoeck e.a. (red.) *De vleecke Gorredyck. Haadstikken út 350 jier skiednis* (Gorredijk, 1981) 37.

22 Zie de brief van Egbert Harings te Harlingen aan Vorsterman van 19-04-1712, GAA PA 565, A 1881. Dat ze geïsoleerd tussen de Amischen leefden, zoals Lavater stelt, is onjuist. Erger nog: ze konden hun Friese broeders en zusters, waar ze op aangewezen waren, in het geheel niet verstaan en waren 'hijr oock van alle troostelijcke vermaaninge ontbloot ... kunnen onse leeraren [nl. de Gorredijksters] niet wel verstaen'. Dat Rudolf Stettler als leraar zou zijn opgetreden, blijkt dus niet. Zie ook GAA PA 565, A 1392 (relaas van Vorsterman), 222, waar Stettler simpelweg als 'bouwman' [= (akker)boer] aangeduid is; cf. Lavater, 'Deportation', 100 en 115. Stettler zou later, op 19 mei 1712, in Harlingen overlijden na enkele dagen ziekte (A 1883).

23 Deze gang van zaken is geheel anders dan Lavater stelt, 'Deportation', 101: 'Weil das ermüdete Amsterdamer Hilfskomitee ihren Auswanderungsplänen Anfang April 1712 jede Unterstützung versagte, organisierten sie die Ausreise aus eigenen Mitteln' (15 november 1713).

24 Zie de brieven van Egbert Harings te Harlingen van 19-04 en 16-05-1712 (GAA PA 565, A 1881 en 1882), van Douwes uit Leeuwarden van 29-05-1712 (A 1884) en van Cornelis Beets uit Hamburg, 31-05-1712 (A 1885). Zie over de plaatsing van Christian Gaumann, Fijt Smid en de Weduwe met dochter ('Grietje-muy') in Brumpe en Ulrich Schur in Mastenbroek, twee gehuchten bij Kampen, de brieven van Steven Cramer van juli 1712 (A 1917 en 1919). De weduwe van Rudolf Stettler met haar twee kinderen en Lucia Weijman bleven liever in Harlingen (brief van Egbert Harings uit Harlingen, d.d. 24-05-1712, A 1883).

len verlaten. Hun heldhaftige hardnekkigheid, blijkend uit ontsnappingen van de boten, vele gevangenschappen en galeislavernij, schrijft hij toe aan hun essentieel van de Amischen afwijkende visie op gemeentevorming en afzondering van de wereld.²⁵ Wat de Reistischen betreft, die in 1711 op het zogenaamde Emmenthaler schip naar Nederland voeren, was er echter ook nog iets anders aan de hand. Het blijkt namelijk dat alle reeds onderweg te Breisach en Mannheim uitgestapte spijtoptanten in overgrote meerderheid jonge en ongebonden mensen waren. Voorzover dat na te gaan is, gingen er 16 jongemannen van boord, 9 ongehuwde vrouwen en 4 echtparen zonder kinderen.²⁶ Met andere woorden mensen die vanwege hun betrekkelijke ongebondenheid het avontuur niet schuwden en minder de noodzaak van een zeker bestaan voelden dan de grotere gezinnen die naar Nederland doorvoeren.

Met dat laatste groepje mensen, dat zich zo ongelukkig in Gorredijk zou voelen, was trouwens nog iets anders aan de hand. Zij blijken een arm en kwetsbaar stelletje mensen te zijn geweest met lichamelijke en geestelijke gebreken: een groepje sociaal zwakkeren dus. Zo bijvoorbeeld het gezin van Christian Gaumman jr., die als 'onbequaam', (geestelijk?) invalide, aangeduid wordt en tevens slechtziend was; of dat van Ulrich Schur: een 'min man', een zwak en ziekelijk mannetje dat slechts eenvoudige kleren kon maken, waarvoor hier geen markt was; of de weduwe Stettler die een lamme hand had, terwijl Fijt Smit niet anders kon dan spijkers maken.²⁷ Met andere woorden: naast bewondering voor de vastberadenheid der Reistischen, om zich niet zo maar uit hun vaderland te laten verjagen, moet men zich tegelijk ook afvragen of hun christelijke solidariteit en naastenliefde wel erg groot is geweest, door dit groepje sloebers zo aan hun lot over te laten in het verre Nederland. Voor de Nederlandse Commissie waren hun sociale beperkingen vermoedelijk een groter probleem dan hun Reistische gezindheid, wat de zaak natuurlijk nog wel extra compliceerde. Het verklaart in ieder geval waarom de kolonisatie in

²⁵ Lavater, 'Deportation', 95-98.

²⁶ GAA PA 565, A 1396, eerste lijst. Verder verlieten onderweg het schip nog een vader met kind, een moeder met kind en slechts één bejaarde, Christen Gaumann, de vader van de naar Friesland doorgereisde gelijknamige zoon.

²⁷ GAA PA 565, A 1917: brief van Steven Cramer aan Vorsterman c.s., d.d. 02-07-1712. Bovendien waren ze, eenmaal terug in Harlingen, niet in staat het bericht van Brechtbühl te lezen, om toch vooral niet naar de Pfalz te komen. Diens vermoedelijk met Nederlandse woorden doorspekt Duits konden ze niet ontcijferen, 'als geen goed hoogduijts, noch oock geen neederduijts sijnde' (A 1883). Zie voor het door Brechtbühl opgestelde en door negen andere Pfalzische Zwitsers ondertekende stuk – zij het in vertaling – Vorstermans relaas, A 1392, 263-64. Zie voor Brechtbühls kennis van het Nederlands: P. Visser, *Broeders in de Geest* (Deventer, 1988) I, 362. Hierin is dus een andere aanwijzing te vinden dat het met de intellectuele vermogens van deze groep ook maar matig was gesteld. Zie voor hun geringe financiële draagkracht noot 44.

Friesland bijna op voorhand reeds tot mislukken gedoemd was: deze mensen waren nauwelijks in staat in de landbouw en veeteelt een zelfstandig bestaan op te bouwen.²⁸

Tot slot van deze kritische aanvullingen op de bekende geschiedenis zij nog op een geheel ander facet gewezen, dat tot dusver geheel over het hoofd is gezien. Onder de groep van ongeveer 340 Zwitserse vluchtelingen bevonden zich ook anderen dan Amischen en Reistischen, namelijk een twintigtal *gereformeerden*! De lijsten van Runckel en de Amsterdamse Commissie, die ook door Huizinga en Müller gereproduceerd zijn, laten daar geen twijfel over bestaan.²⁹ Dat ook Zwitserse gereformeerden, die in de ban geraakt waren van het Piëtisme, met name in het Emmen-thal, te lijden hadden van de rigide politiek der Berner overheid, is algemeen bekend; ook dat de doperse leer en leefwijze bij hun veel respect afdwong. Er waren dan zelfs ook verschillende 'Halbtäufer', mensen die, hoewel ze de doperse begin-selen huldigden, onder druk der vervolgingen zich niet bij hen durfden aan te sluiten. In naam bleven ze derhalve lidmaat van de staatskerk, hoewel ze regelmatig doperse godsdienstoefeningen bijwoonden.³⁰

Verschillende van dergelijke 'Halbtäufer' bevonden zich ook onder de vluchtelingen: vermoedelijk 11 met doperse vrouwen gehuwde gereformeerde mannen, 2 met doperse mannen gehuwde vrouwen, 5 ongehuwde mannen en 3 ongehuwde vrouwen.³¹ Waar zich echter niemand om bekommerd heeft, is de vraag hoe dit

28 Slechts Rudolf Stettler, die in mei 1712 in Harlingen zou overlijden, was boer (zie eerder noot 22). Dit probleem klinkt ook door bij de pogingen van Steven Cramer hen in de buurt van Kampen onder te brengen: 'soo dat veel swarichcyt vinde om dese vrinden, an de kost te helpen' ... 'de meeste vrinden ... sijn nu meest alle weder in een tamelijcke [lichamelijke] toestant, doch sal het eerste Jaar (alsoo meest alles haar onbekent is) haar al wat beswaarlijck vallen.' (GAA PA 565, A 1917).

29 Zie Huizinga, *Stamboek*, 113-116; op p. 51 beschrijft hij het fenomeen als zodanig, maar aan de kwestie zelve besteedt hij geen aandacht; Müller, *Bernischen Täufer*, 307-314.

30 Delbert F. Gratz, *Bernese Anabaptists And Their American Descendants* (Goshen, 1953) 49-50. Zie ook Kurt Guggisberg, *Bernische Kirchengeschichte* (Bern, 1958) 387-394 en 444-47.

31 Deze aantallen zijn ontleend aan de opgave van de eerste lijst van Runckel (GAA PA 565, A 1396, in afschrift); op de tweede daarin voorkomende lijst, die minder bijzonderheden verschaft (afgedrukt door Huizinga, *Stamboek*, 113-116, Bijlage O), komt men voor het Oberlander en het Thuner schip op een totaal van 9 gehuwde mannen, 2 gehuwde vrouwen, 7 vrije mannen en 2 jonge dochters van gereformeerde signatuur. Aan het slot daarvan komt echter weer een andere telling voor: 14 gereformeerde mannen, 2 vrouwen, 2 vrijers, 3 vrijsters (*ibidem*, 115). Van de daar opgegeven mensen die niet zijn komen opdagen bij de inschepping, stammen er vijf gezinnen uit Gontenschwil (waaronder de stamvader der Nederlandse Meihuizens, Samuel Peter). Daarvan wordt gezegd: 'Alle deeze laatst genoemde lieden van Gunterswyl zijn nog Gereformeert, maar zouden een groote begeerte hebben tot de Religie der Doopers, en hebben zich daar door ook laten aantekenen' (ook *ibidem*, 51 en 116). Dat duidt ook op Halbtäuferschap.

fenomeen juist onder de Amischen getolereerd kon worden. Was buitentrouw niet ten strengste verboden? Dit fenomeen van 'Halbtäuferschaft' was voor Jakob Amman, naast onder andere de 'zachte' mijding, een van de niet te tolereren inzichten van Hans Reist, die in 1693 tot het schisma hadden geleid.³² Het twaalfde artikel van de door de Amischen aangenomen Confessie van Dordrecht laat hierover geen twijfel bestaan:

... dat ook in gelijker mate de Geloovige des Nieuwen Testaments geen ander vryheyd vergunt ofte toegelaten is, als om alleen onder dat uytverkoren Geslachte, en geestelijke Maegschap Christi te mogen trouwen, namelijk aen den genen (*en geen andere*) die eerst en al voren met de Gemeynthe als een herte en ziele vereenigt zijn, een Doopsel ontvangen hebben, en in eenderley Gemeynschap, Geloove, Leere en Beleving staen, al eer sy door den Houwelijken-staet haer met malkander mogen vereenigen.³³

Het is volstrekt onbegrijpelijk dat harde banniers als het volk van Jakob Amman met een dergelijk banwaardig fenomeen konden en mochten leven. Zelfs het antwoord in de catechismus van Jan van Koomen, diaken van de latere, veel minder rigoristische Nieuwe Zwitsers (waarover verderop meer) laat er geen twijfel over bestaan:

hoe of met wat reden zoude dan kunnen verdraagen worden, wanneer dat iemand hartnekkig voort vaart om te trouwen zodanig een persoon, die de gemeente gelooft, dat God niet wil, dat (in dien stand) van een' broeder of zuster zal genomen worden. En zo het dan zo zwaar is, om ergernisse te maaken, gelijk onze Zaaligmaaker ... daarom geleerd heeft, zodanige leden af te snijden, zoo weet ik geen reden te vinden, waar door de gemeente vryheit heeft om anders te doen, als Jezus zelf geleerd heeft.³⁴

Wel spreekt Hans Anken, in wiens gemeente Jan van Koomen later diaken zou zijn, in een brief van maart 1712 zijn zorg uit over de uitblijvende bekering van sommigen tot de gemeente, maar van repercussies tegen hen is geen enkele sprake.³⁵ Heeft een door de prangende omstandigheden ingegeven lokaal Zwitsers fe-

32 John A. Hostetler, *Amish Society* (Baltimore & London, 1972) 28-29: 'He [Amman] thought it was wrong to trim the beard and that persons who attended te state church should be excommunicated'.

33 Geciteerd naar T.J. van Braght, *Het Bloedig Tooneel, of Martelaers Spiegel der Doops-gesinde of Weereloose Christenen* (Amsterdam, 1685) [C5]' (mijn cursivering).

34 Jan van Koomen, *Belydenisse des Geloofs* (Groningen, 1744) 239-240, het paragraafje dat in het register achterin is aangeduid als: 'Dat een buiten Trouwer, in de gemeente niet kan verdragen worden'.

35 GAA PA 565, A 1879, d.d. 30-03-1712: '... aber was an gat die sich noch nit zu der gemeind begäben haben, als madlena smits kinder [acht in totaal], Elsbet Schabelt, ein säuvert [?] ein dochder, die aschbachers 4 kinder, da können wir Wit [?] iren gut nicht färdier dun alls dass sij sälbst wöllen dass man Wit dun soll.' Het is overigens zeer opmerkelijk dat Anken in dit vroege stadium reeds zo vele Nederlandse taalelementen in zijn idioom opneemt.

nomeen van crypto-anabaptisme het in dit opzicht gewonnen van een oer-principe der doperse orthodoxie? Deze kwestie, waarop voorshands geen pasklaar antwoord te geven is, vraagt om nader onderzoek. In de praktijk maakte het in het tolerante Nederland kennelijk ook niets uit, want ook aan de 'gereformeerde Amischen' werden huizen en boerderijen toegewezen, zonder enig voorbehoud.³⁶

Het verloop van de gemeenten te Kampen en te Groningen/Sappemeer – enkele aanvullende observaties

Over hoe het de gemeenten in de Nederlandse provincies Groningen en Overijssel is vergaan, is door Huizinga, Müller en anderen eveneens uitvoerig verhaald.³⁷ Met voorbijgaan aan alle details, komt het kort gezegd op het volgende neer. Er ontstonden twee gemeenten van Zwitsers: één in Kampen en een gecombineerde gemeente in de stad Groningen en het nabijgelegen Sappemeer. Oudste van de eerste gemeente was Daniel Richen en van de tweede Hans Anken. De gemeente van Groningen/Sappemeer hield haar wekelijkse bijeenkomsten beurtelings in Groningen en in Sappemeer.³⁸ Tussen 1720-26 deed zich een splitsing voor onder de Amischen van Groningen/Sappemeer, die hen verdeelde in de zogenaamde Nieuwe en Oude Zwitsers. De eerste groepering werd aangevoerd door Hans Anken: ze was ten aanzien van kledingvoorschriften en afzondering van de wereld minder conservatief. Ook gingen de Nieuwe Zwitsers al spoedig over op het gebruik van de Nederlandse taal in hun kerkdiensten. De Oude Zwitsers stonden onder leiding van bisschop Daniel Richen, met Abraham Lauffer als leraar in de gemeente van Groningen/Sappemeer; ook de Kamper gemeente behoorde tot deze laatste rich-

36 Het ging, behalve de eerder genoemden, om de gemengde echtparen: de man van Barbara Rohr, Steffen Ruser, Hans Teunen, Christen Schlabach, Ulrich Fruttiger, Hans Schabel, Peter Krayenbühl, Jacob Peter, Hans Bauer en Hans Schmeijd en voorts de vrouw van Hans Köhler. Van het echtpaar Nicolaus Tusscher en Margriet Stouteijn waren beiden gereformeerd. Opmerkelijk is voorts een combinatie als de doperse moeder Margriet Cahler en haar 20-jarige gereformeerde dochter. Ook de twee als 'Studiozozos' aangemerkte jonge mannen, Daniel Bekker en Ulrich Hugo' geven te denken (GAA PA 565, A 1396, eerste lijst). Vgl. de bij Huizinga afgedrukte tweede lijst, *Stamboek*, 113-116, Bijlage O.

37 Zie verder o.a. ook Gratz, *Bernese Anabaptists*, 64-66 en de verschillende artikelen van N. van der Zijpp in *ME* IV, 672-673 ('Swiss Mennonites in the Netherlands'), *ME* II, 594 ('Groningen'), IV, 420-421 ('Sappemeer') en III, 141-142 ('Kampen').

38 De Amischen van Kampen hielden aanvankelijk huisdiensten in en om de stad, maar na 1768 vergaderden ze in een kerkgebouw 'Achter de Nieuwe Muren' te Kampen. Zie H.J.J. Lenferink e.a. (red.), *Geschiedenis van Kampen* (Kampen, 1993) I, 206-07.

ting.³⁹ Beide richtingen zouden in Groningen rond 1780 weer samengaan en in Sappemeer omstreeks 1790.⁴⁰ In 1824 tenslotte zou een restant van zo'n 34 leden van de Zwitserse gemeente te Groningen zich aansluiten bij de Verenigde Doopsgezinde Gemeente aldaar, terwijl het veel kleiner aantal Sappemeerder Zwitsers reeds omstreeks 1800 had opgehouden met afzonderlijke kerkdiensten. De Kamper gemeente, die toen nog maar 25 lidmaten telde, was in 1822 de Groninger Zwitsers al voor gegaan. In een tijdsbestek van ruim een eeuw, ofwel binnen vier generaties, waren de ooit ethisch hoogverheven, markante en strenge Amischen in het sompige Hollandse landschap verzonken en vervloeid met het in 1811 aanvaarde grondwaterpeil der in de Algemene Doopsgezinde Sociëteit verbroederde doperse gemeenschap. Enkele Zwitserse gezinnen zouden echter overgaan naar de 'Grote' kerk, en dan vooral naar de piëtistische en fundamentalistische 'Afgescheidenen' van Hendrik de Cock, die juist in Groningen en Ommelanden zoveel aanhang zou verwerven.

Aan deze geschiedenis kunnen nog enkele zaken worden toegevoegd, danwel rechtgezet. Dat betreft in de eerste plaats de Zwitsers die door Steven Cramer op 19 augustus 1711 naar Deventer werden gebracht. Daar werden aanvankelijk 104 vluchtelingen ondergebracht, terwijl Cramer tevens 86 personen in Kampen had achtergelaten.⁴¹ Müller en anderen hebben zich afgevraagd waarom de vestiging in Deventer niet gelukte.⁴² Welnu, hun onderbrenging in Deventer had nimmer de intentie permanent te zijn. Reeds in september, toen de Pruisische optie niet meer reëel bleek, bespraken Cramer, Hans Anken en Daniel Richen de mogelijkheid om ook de Deventer Zwitsers in en om Kampen te huisvesten. Slechts enkele

39 Zie bijvoorbeeld de toelichting in de successieve jaarboekjes, vanaf 1755, de *Naamlyst der Remonstrantsche Professoren en Predikanten, Benevens die der Doopsgezinden in en buiten de Vereenigde Nederlanden Veranderd tot den eersten January*: 'Wij geven hun alleen den naam van nieuwen tot onderscheiding van de bovenstaande [= de Oude Zwitsers], die zig van hun hebben afgezonderd: de bovenstaande zijn in één gevoelen met de Zwitsersche Gemeenten te Kampen en die in Duitsland en elders nog verstroot zyn.' In GAA PA 565, A 1899 (zonder datum), wordt de scheuring als volgt gespecificeerd. De groep van Hans Anken telde ongeveer 40 tot 50 lidmaten; diakenen waren Pieter Krebs en Jan van Koomen. De aanhang van oudste Daniel Richen bestond uit 50 tot 60 lidmaten (niet duidelijk is of daaronder ook de Kampenaren begrepen zijn). Zij beschikte over twee leraren, Abraham Lover [= Lauffer] en Jan Hendrik Gertner [= Gärtner], en twee diakenen, Hans Mayer en Nicolaes Gerber.

40 ME IV, 673.

41 Beide cijfers worden vermeld in de brief van Steven Cramer d.d. 08-09-1711 (GAA PA 565, A 1903); volgens het relaas van Vorsterman zouden dat er echter 107 en 86 zijn geweest (A 1392, 224), terwijl Huizinga, *Stamboek*, 117, respectievelijk 106 en 81 Zwitsers opgeeft.

42 Müller, *Bernischen Täufer*, 325: 'Die bleibende Niederlassung gelang aber in Deventer weniger gut'; Gratz, 65: 'It seems that this settlement did not prosper as did the others'. Cf. Rademaker-Helfferich, *Wit vaantje*, 105 en Huizinga, *Stamboek*, 68-69.

alleenstaanden zouden in Deventer achterblijven, voornamelijk arme weduwen die de kost verdienden met spinnen, maar desondanks voortdurend bijstand behoefden. In en om Kampen was begin juli 1712 dan ook al aan 180 mensen onderdak verschaft.⁴³ Dit alles duidt er tevens op dat er in Amsterdam een tamelijk bewuste selectie heeft plaatsgevonden onder de in vier groepen te verdelen Zwitsers. Naar Groningen gingen de meest welgestelden; daaronder bevond zich ook de zeer rijke weduwe Magdalena Schmeid, met haar acht volwassen gereformeerde kinderen, die over 3000 Reichsthaler kon beschikken. Dat geld (verkegen uit in Zwitserland te gelde gemaakte bezittingen) was overigens nog in bewaring bij de Commissie, dat daartoe wissels van Runckel had gekregen. Deze Groningse groep zou zich dan ook, enkele families uitgezonderd, spoedig geheel zelfstandig kunnen redden. Naar Deventer en met name Kampen werden de minst draagkrachtigen verscheept, terwijl de voor Friesland bestemde Reistischen zich als het ware vanzelf al hadden uitgeselecteerd.⁴⁴

Wel is het opmerkelijk dat het korte verblijf van de Amischen in Deventer veel sympathie teweeg heeft gebracht. Op de toen vijftienjarige Jan van Calker heeft de inhuizing der Zwitsers grote indruk gemaakt. Toen de ontheemden arriveerden, 'voelde ik in mijn hart eene bijzonder Liefde tot haar omdat ik geloofde dat zij waare kinderen Gods waaren ... zo dat ik het mijn leven niet vergeeten konde'.⁴⁵ Ruim tien jaar later werd de Deventer gemeente der Oude Vlamingen van Steven Cra-

43 Bij die 180 waren toen ook al de 17 Reistische Zwitsers (GAA PA 565, A 1917, d.d. 02-07-1712). Zie voorts de brief van Cramer d.d. 08-09-1711 (A 1903): 'verscheijden van de Zwitserse Vrinden van hier [= Deventer] met mij na kampen hebben geweest, en met de aldaar zijnde het lant en gelegentheijt aldaar wel besien en onderstaan, en gevalt haar die Contreije soodanig, dat ick vertrou, sij haar meest aldaar sullen soeken neder te setten.' Zie tevens zijn brief d.d. 26-08-1712, A 1920: 'doch d'Arme weduwen die wij meest alle hebben behouden, moeten door dien het gespin en zijderij soo slecht is, al wat ondersteunt worden.'

44 GAA PA 565, A 1905, d.d. 28-09-1711: '... en wij [= Steven Cramer te Deventer] de meeste armen, en minst gegoeden hier [= Deventer] en tot Campen hebben behouden'. De Groninger Zwitsers hadden totaal aan eigen kapitaal in te brengen een som van 10539 Rijksdaalders, ofwel gemiddeld Rd. 87,80 per persoon (kinderen inbegrepen); de Deventer Zwitsers Rd. 7690, ofwel Rd. 72,54 per persoon en de Kamper Zwitsers Rd. 4736, ofwel Rd. 58,50 per persoon. Deze cijfers zijn ontleend aan Huizinga, *Stamboek*, 116-117. Ter vergelijking: de Reistischen hadden een tegoed van Rd. 811, ofwel bijna Rd. 52 per persoon. Hierin is een bedrag van Rd. 400 inbegrepen, dat Christian Gaumann beweerde van zijn broer in de Pfalz nog tegoed te hebben. Zonder die som bedroeg het gezamenlijk kapitaal van de Reistischen slechts Rd. 24 per persoon. Zij waren dus hoe dan ook de minst draagkrachtigen van alle Zwitsers. Deze laatste berekening is ontleend aan de opgaven in een brief van Egbert Harings d.d. 01-06-1712 (A 1914).

45 Geciteerd naar Rademaker-Helfferich, *Wit vaantje*, 106; zie ook Huizinga, *Stamboek*, 68. Vader Van Calker had zeven Zwitsers in huis genomen, terwijl elders in een groot pand meerdere gezinnen zaten, 'alwaar zij verzamelingen hielden die ik ook dikwijls bezogt.'

mer gescheurd, doordat een deel van de kleine gemeente haar verwereldlijking verweet, een gebrek aan ascetisme en verinnerlijking van het geloof. Het strikt leven volgens strenge bijbelse normen was voor de afgescheidenen nog geen garantie voor ware, innerlijke gemeenschap met God. De afgescheidenen zochten de door de Heilige Geest deelachtig geworden verlichting in de afzondering van de wereld, wel in het besef dat velen hen zouden beschimpen en verdenken van 'doolingen, inbeeldingen, ja somtijds ... geestdrijverij'. Het eeuwenoude twistpunt in de doperse geschiedenis, dat tussen biblicisme en spiritualisme, zou zich hier opnieuw manifesteren. Negen Deventenaren, allen familieleden van de Deventer 'Godfather der Amischen', Steven Cramer die toen kennelijk niet meer functioneerde⁴⁶, vonden die ascetische levenswijze bij de Nieuwe Zwitsers van Hans Anken en diaken Jan van Koomen.⁴⁷

Omdat deze overloop van de Deventer Oude Vlamingen naar de groep van Anken in dezelfde tijd valt als de splitsing tussen de rekkelijkere Nieuwe Zwitsers en de traditionelere Oude Zwitsers van Daniel Richen en Abraham Lauffer, is het verleidelijk tussen beide voorvallen een nauwe samenhang te zien. Tot dusver werd de opsplitsing vrijwel uitsluitend in verband gebracht met de aanstoot die de brede trappen met een hardstenen stoep voor de woning van Ankens boerderij bij zijn broeders gaf. Lauffer en de zijnen zagen daarin de doperse eenvoud geweld aangedaan. Ook wordt een verband gesuggereerd met de grotere neiging tot assimilatie van Anken en de zijnen, blijkend uit het gebruik van de Nederlandse taal.⁴⁸ De eerder genoemde Jan van Calker, die zich in 1718 zelfs door Anken had laten dopen, refereert aan soortgelijke onenigheden over 'uiterlijke zaken, als de kleding en dergelijke kleinigheden meer'.⁴⁹ Anken en de zijnen werden gebannen, aldus

46 Zijn overlijdensdatum is niet bekend, maar volgens Rademaker-Helfferich, *Wit vaantje*, 116, was in hetzelfde jaar 1721 Steven Berends van Delden tot zijn opvolger bij de Oude Vlamingen benoemd. De Deventer dissidenten zijn kennelijk door Cramers dood of afscheid van het leraarsambt extra gemotiveerd geraakt om in actie te komen.

47 Rademaker-Helfferich, *Wit vaantje*, 114-115. De brief van de afgescheiden Deventenaren, d.d. 4 oktober 1721 te Hoogezand bij Groningen verzonden, is opgenomen als bijlage bij J.C. van Slee, 'Historie der Doopsgezinden te Deventer sinds 1533 tot het einde der 18de eeuw', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 56 (1919) 97-109. Ze is ondertekend door zes mannen en drie vrouwen. Het citaat aldaar op p. 105. Zie voor de onderlinge familierelaties p. 75. Rademaker-Helfferich, zowel als Van Slee, situeert deze groep bij de *Oude Zwitsers*; deze stonden echter onder aanvoering van Daniël Richen. Zie eerder noot 39. Verwarring over de naamgeving is in alle studies te traceren: Oude en Nieuwe Zwitsers worden door elkaar gehaald. Dat Anken en Koomen derhalve tot de meest conservatieven zouden behoren, heeft reeds Huizinga (60) dan ook terecht bevreemd.

48 Zie Huizinga, *Stamboek*, 59. Zie over Ankens vroege neiging tot het Nederlands noot 35.

49 Huizinga, *Stamboek*, 118. Hij was gehuwd met een vrouw die neigde tot de Labadisten. Op het moment van het schisma, vermoedelijk in 1720, woonden zij op een boerderij te Kampen, waar ze 'met nog eenige personen' alleen overbleven toen de splitsing zich voltrok.

Van Calker. Zij echter, de Nieuwe Zwitsers, moeten in plaats van enkel star vast te houden aan de uiterlijke conventies, veeleer de nadruk hebben gelegd op de innerlijke zuiverheid, zoals de Deventer Oude Vlamingen dat ook nastreefden. Er moet zich met andere woorden ook onder de Zwitsers, mogelijk gevoed door het Oudvlaamse schisma, een conflict tussen bevindelijkheid en literalisme hebben voorgedaan.

Ten eerste blijkt dit uit de religieus ingrijpende ervaringen van Jan van Calker, die zich tussen 1716 en ca. 1720 bij de Zwitsers van Anken hadden voorgedaan:

Daarna geraakte ik in eene groote bekommernis over mijne zaligheid, maar ook tegelijk in eene zeer naauwgezette levenswijze, waarin ik de voorbeelden der Zwitsers volgde en mijn tijd met veel bidden en vasten toebragt, waardoor mijn ligchaam zoodanig verzwakt werd, dat ik naauwelijks meer voort kon.⁵⁰

Veel later zou hij overgaan tot de Herrnhutters van graaf Von Zinzendorf, die ook op tal van andere bevindelijke dopers grote aantrekkingskracht zouden uitoefenen.

Ten tweede biedt ook de *Belydenisse des Geloofs* (1744) van Ankens diaken Jan van Koomen⁵¹ daartoe verschillende aanknopingspunten. Beperken we ons alleen tot de voorrede. Daarin stelt Koomen dat de wereld vol is van 'regtzinnige' belijders, die echter God niet vrezen, eeren, dienen noch liefhebben. Zij beweren wel bekeerd en wedergeboren te zijn, maar zij willen 'an het eigen zelve, an de werelt, an de liefde tot de schepselen niet sterven'. Het gaat niet om de uiterlijkheden, maar om God 'wezentlyk' en waarlijk in de ziel te kennen – een spiritualistisch jargon dat telkens weerkeert.

En dus zo is 'er veel geloof zonder kragt, daar dog het weezentlyk geloove, zonder een Godlyke kragt en genade niet zyn en kan. ... Daarom zo heeft het my nuttelyk gedacht

50 Geciteerd naar Huizinga, *Stamboek*, 118.

51 Dat Van Koomen in tal van studies als leraar wordt bestempeld, is onjuist. Zowel het eerder genoemde stuk GAA PA 565, A 1889, als ook de door schoonzoon Hendrik van Kalker geschreven inleiding tot de catechismus van Van Koomen (p. 2) laat daarover geen twijfel bestaan: 'geweezen Dienaar [= diaken] onder de Zwitserse Gemeente, an de zyde van de Oudste-Dienaar Hans Anken'. Van Koomen is van Nederlandse (vermoedelijk Vlaamse) en niet van Zwitserse herkomst geweest. Zie ME III, 224.

De volledige titel van het postuum uitgegeven werk luidt: *Belydenisse des Geloofs onder de Doopsgezinde Christenen. Dewelke nog op aarden bekennen te zyn een zien- en- kenbaare Kerke Gods, bestaande uit geloovige en wedergebooren personen; om na 't voorbeeld van de eerste Christenen, huis te houden. Tot dienst van 't gemeen, en in 't bezonder ten nutte van onze geloofsgeenooten opgesteld; by wyze van vrage en andwoord, door wylen Jan van Koomen.* (Groningen, Hindrik Vegnerus, 1744). Hendrik van Kalker heeft daaraan zelf nog een slothoofdstuk toegevoegd (met eigen titelpagina, 285-297) over 'den dienst der Oudsten'.

... meer te tragten, om de waarheden wezentlyk in den mensch (zo veel mogelyk is) tot kennis te brengen, als om de verstandelyke bevattelykheden buiten den mensch, met de letter der Schrift te betoonen.⁵²

Wie hier de brief der Deventer dissidenten naast legt, die zij ter verantwoording van hun vertrek aan hun voormalige Oudvlaamse gemeente stuurden, wordt gefrappeerd door de vele overeenkomsten in motivering én omschrijving van hun eveneens bevindelijke geloof.

Een en ander leidt tot de aanname dat reeds vóór 1721 zich Deventer Oude Vlamingen met deze ascetische levensvisie bij de groep van Anken moeten hebben aangesloten. Van eerdergenoemde Jan van Calker staat dat zelfs vast. Deze Nederlandse inbreng onder de Zwitsers, een ongelooflijk snelle vorm van assimilatie binnen één generatie (Nederlands als kanseltaal; een Nederlander, Jan van Koomen, als diaken zelfs; vrij spoedig ook huwelijken met Nederlandse doopsgezinden⁵³) moet de groep van Daniel Richen en Abraham Lauffer zeer gestoord hebben: de Zwitserse, Amische identiteit stond meteen op het spel. Voor de naar innerlijke verlichting en een ascetische levensstijl hunkerende Nederlandse mennonieten echter waren de strikt naar bijbelse normen en in isolement sober levende buitenlandse zusters en broeders op het juiste moment gearriveerd.

Het hele geestelijke klimaat in protestants Nederland was er trouwens naar. Op dit moment vierden de sectorarische en evangelicale hervormingsbewegingen met mystiek-piëtistische inslag hoogtij, als praktisch tegenwicht van het bepruikte en bepoederde materialisme en als geestelijk tegenhanger van de fysico-theologie en het theologisch rationalisme der Verlichting. Met name de grote stads-doopsgezin-

52 *Belydenisse*, 11-15, citaat op p. 14. Zie voorts: 'Het hoofdwerk dat 'er voor elk mensche te bewerken is, dat is ... om de waarheit weezentlyk deelagtig te worden ... om dus door den inwerkende geest en genaade Christi, de waare Godsdienst in het weezen der waarheit na te tragten en deelagtig te worden' (16-17). Voor deze 'wezentlyke Godsdienst' is vereist 'een gemaatigde en bereidwillige gemoeds gestalte'. Een beroep op het ouderlijk geloof, op enige naam van de kerk die men aanhangt, op de volwassendoop, of op welke belijdenis dan ook wegen daartegen niet op (18-19). Verderop zegt hij andermaal dat, om God te kennen, er niet 'een begrip van woorden, maar een bevindelijk kennen' vereist is (tekst, 11).

53 Zo trouwde reeds in 1729 de uit Zuidbroek afkomstige Steven Jansz. ten Cate met de dochter van Ulrich Roth, Barbara; Abraham Gerritsz ten Cate, boer in de Kalkwijk bij Sappemeer, waar tientallen Zwitsers woonden, huwde in 1733 met de dochter van Hans Buhr, Annigje. Zie C.L. ten Cate, *Genealogie van de Groningse takken der (van oorsprong doopsgezinde) familie Ten C(K)ate uit Borne* (Utrecht, 1988) 44 en 128. Het eerste gemengde huwelijk onder de Kamper Zwitsers zou vermoedelijk pas in 1755 voltrokken worden, tussen Hans Kreps en Trijntje Folckerts uit Groningen. Zie J. Nanninga Uitterdijk, *Huwelijksproclamatien van Doopsgezinden te Kampen 1667-1795* ('s-Gravenhage, 1892 – overdruk uit het *Algemeen Nederlandsch Familieblad*) 9. Zie tevens C.J. Welcker, 'Zwitsersche Doopsgezinden te Kampen', in: *Verslagen en Mededelingen van de Vereniging tot beoefening van Overijsselsch regt en geschiedenis* 46(1929) 129.

den, die we uit de satirische zedenschildering van Pieter Langendijk kennen, zouden van deze moderne materialistische tijdsverschijnselen de representanten bij uitstek zijn.

De geestelijke pendant hiervan is het beste te illustreren aan de hand van een andere Oude Vlaming, de uit Borne afkomstige textielhandelaar Jacob Theunisz ten Cate (1677-1769).⁵⁴ Hij had zich in 1704 in de stad Groningen gevestigd en behoorde tot de gemeente van Alle Derks. Vanaf 1719 zou hij in ernstig conflict geraken met de plaatselijke gereformeerde kerkeraad over een 'kettters' boekje dat hij gepubliceerd had en dat kennelijk

weydt en seydt verspreyt wyrd en men oock hoorde, dat dese Jacob ten Cate quam te houden conventiculen om soo sine dwaelingen voort te planten.⁵⁵

Het betrof zijn *Vaderlijk geschenk aan alle Godzoekende Kinderen* (Groningen, 1718). Hierin reproduceerde hij de mystiek-pantheïstische bekeringsgeschiedenis van de Leidse catechiseermeester Jacob Brill⁵⁶, de mystieke visioenen van de uit Braunschweig afkomstige volgeling van Jacob Böhme, Hans Engelbrechts⁵⁷ en vooral grote delen uit de mystieke leer van Anthoinette Bourignon.⁵⁸ Het is juist dit type piëtistische bevindelijkheid en ascese dat we ook bij de Deventer dissidenten herkennen en eveneens in de *Belydenisse* van Jan van Koomen horen naklinken. Het ziet er derhalve naar uit dat in de Amischen van Hans Anken het ideaalbeeld is geprojecteerd van de mystiek-piëtistische zoekers onder de Oude Vlamingen. Deze inmenging van autochtone religieuze idealisten is ten koste gegaan van de eenheid onder de Zwitserse allochtonen, die door hun tragische lot gedwongen waren in de grootst mogelijke soberheid een nieuw bestaan op te bouwen: bij de meesten

54 Deze geschiedenis wordt uitvoerig meegedeeld door Ten Cate, *Genealogie*, 5-7 en vooral 215-225.

55 *Ibidem*, 215.

56 Zie over deze volgeling van Pontiaan van Hattum: *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, VI, 203. De titel van zijn in 1705 uitgegeven verzamelde werk luidt: *Werken van den hoogverlichtten Jakob Brill, klaar en grondig aanwijzende het pit en merg van de ware, wezenlijke en dadelijke godgeleerdheid, zeer nut en dienstig voor alle gezindheden*.

57 Voor Hans Engelbrechts (1599-1642) zie: D. A. Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (Leipzig, 1898) V, 372. Zijn wonderbaarlijke visioenen werden in het Nederlands vertaald en in 1643 uitgegeven onder de titel: *Een Christelijk Geschrift Aen de Geleerden Ende oock bysonder aen eenen yegelijcken, daer inne ick (Hans Engelbrechts) begeere, hoe dat een yegelijk mijn Goddelijcke verkondinge, naer Godes Woort, wel sal proeven ...* (s.l. [=Amsterdam], 1643).

58 Zie voor haar leer en leven o.a. Marcel Viller, S.J. e.a. (red.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire* (Paris, 1937) I, 1915-1917; J. Lindeboom, *Stiefkinderen van het Christendom* ('s-Gravenhage, 1929) 363-69; L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église: La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle* (Paris, 1969) 640-85.

prevaleerde vermoedelijk de zorg voor het dagelijks brood boven reflectie op het geestelijk voedsel.⁵⁹

Rest ons tenslotte nog even stil te staan bij één ander aspect dat uiteindelijk zou bijdragen aan de geleidelijke teloorgang van de Amische richting in Nederland.⁶⁰ In de jaren zestig en zeventig gelukte het de Oude Zwitsers steeds minder om leraren te benoemen; vooral de gemeente Kampen leed daaronder. Toen Pieter Teune in Kampen in 1763 het ambt van oudste neerlegde, was er vijf jaar lang geen opvolger meer.⁶¹ De broeders in de Pfalz werden van deze verontrustende situatie op de hoogte gebracht en stuurden afvaardigingen naar hier. Hans Nafziger merkte daarover op:

Als Christen Güngerich von Hünighausen im Waldeckischen, Jakob Holly von Mülhofen im Zweibrückischen, Hans Nafziger von Essingen bei Landau im Jahre 1765 sind verursacht worden, in Holland zu gehen und da müssen erfahren und sehen, dass unsere Schweizer Gemeinden oder Amische in grossen Streit gekommen, und das meist durch Uneigigkeit der Diener, und alsoweit mit einander gekommen, und verfallen, also dass wohl sechs Jahre lang oder mehr kein Abendmahl mehr gehalten, keine jungen Leute aufgenommen, keine Taufe bedienet, keine Ehe befestigt, und also sehr in Unordnung kommen, dass viele junge Leute sich in de Welt verlaufen haben.⁶²

59 Het zou me evenmin verbazen dat ook het eerder gesignaleerde probleem der ‘Halbtäufer’ met dit conflict in verband heeft gestaan. Door hun invloed was een deel der Amischen reeds ontvankelijk geworden voor het mystiek-piëtisme dat ook in Zwitserland onder gereformeerden veel aanhang had gevonden. Bovendien is het niet ondenkbaar dat het conservatieve deel der Zwitsers een wederdoop van de Oud-Vlaamse nieuwkomers zal hebben verlangd – daarover vernemen we niets uit het Nieuw-Zwitserse kamp. Men herinnere zich de opmerking van Rues: ‘Ook zouden zy geen Lid, als was het van eene Gemeente onder de Fynen, zonder Wederdoop onder zich opnemen.’ Tot slot zou ook de financiële draagkracht nog enige rol hebben kunnen spelen: het rijkere deel der Zwitserse immigranten (en die zaten voornamelijk in Groningen) heeft zich eerder de ‘luxe’ kunnen permitteren van geestelijke bezinning, dan de ‘sappelaars’ die andere noden kenden.

60 Over de emigratie in de dertiger jaren naar Pennsylvania van enkele families, die de spankracht van de achterblijvers ook verminderd moet hebben, is hier hoegenaamd niets aan bronnenmateriaal te vinden.

61 Zie Lavater, ‘Deportation’, 101 en 115. Dat Theune tot de ‘liberale, kultureel assimilerende’ Nieuwe Zwitsers behoorde, blijkt nergens (zie eerder de opmerking in noot 14). Zie voor de vacature in Kampen de *Naamlyst* van 1764 en volgende jaren. Zie voor de namen der leraren tevens de lijst van Isaac J. Leutscher, Gemeentearchief Groningen, Doopsgezinde Gemeente Groningen, nr. 78.

62 Bewaard in een afschrift van Christian Imhof uit 1820; geciteerd naar Herman Guth, *300 Jahre Amische Teilung 1693-1993. Amische Mennoniten in Deutschland. Ihre Gemeinden, ihre Höfe, ihre Familien* (Saarbrücken, 1992) bijlage V.7. Ze is ook opgenomen (met tekstvarianten) in: Horst Gerlach, *Mein Reich ist nicht von dieser Welt: 300 Jahre Amische (1683-1983)* (Kirchheimbolanden, 1993) 49. Zie voorts Nafzigers herinneringen, die door Ernst Correll in het Engels uitgegeven zijn: ‘The Value of Family History for Mennonite History (Illustrated from Nafziger Family History Material) III’, in: *Mennonite Quarterly Review* 2(1928) 201-204.

De geschiedenis van één van die jongeren, die de wereld van haken en ogen en lange baarden verliet en in Haarlem een nieuw leven opbouwde, kennen we: het is het verhaal van Abraham Theune.⁶³ Bijna jaarlijks sindsdien kwamen er voor langere of kortere tijd Pfalzer broeders naar hier die orde op zaken trachtten te stellen. In 1766 waren dat Hans Reichen, Jacob Ripp, Jacob Goldschmitt en Christen Güngerich. Dezen regelden dan, samen met de leraren te Groningen en Sappe-meer, dat de gemeente opnieuw bestuurd werd en er weer gedoopt kon worden. Hans Hubscher (Hupster in het Nederlands), een leraar van de Weisenburger gemeente, vestigde zich zelfs definitief in Kampen.⁶⁴ Toch waren daarmee de problemen niet opgelost: de Zwitsers woonden te verspreid, waardoor de communicatie haperde. Vaak kwam het voor dat in huisvergaderingen, hetzij in de stad Kampen zelf, hetzij in het omliggende Kamperveen en op het Kampereiland, de leraar zonder enig bericht wegbleef. Nafziger bericht daarover:

Herhaaldelijk kwamen ze niet opdagen voor 10 of 11 uur, wat de mensen zeer mishagde; ze hingen dan wat rond de boerderijen en langs de afrasteringen tot een uur of 11-12. Dit werd als een zeer vervelende zaak ervaren.⁶⁵

Besloten werd dan ook dat de gemeente in dat geval enkele liederen zou zingen, een paar hoofdstukken uit de bijbel zou lezen en pas na gebed weer huiswaarts zou

63 Welcker, 'Zwitschersche Doopsgezinden', 117-121; ook in Blaupot ten Cate, *Groningen II*, 149-150. Hij werkte eerst in Zwolle, waar hij zich onder druk van de andere, stadse mode van zijn Amische plunje ontleed. Enkele weken later bezocht hij zijn verwanten in Kampen: 'Ik wilde de geveinsde niet spelen, ging met gespen op de schoenen en knopen aan mijn witte rok naar Campen; maar de eerste ontmoeting van mijne vrienden en inzonderheid van mijne moei, mijn moeders zuster [= Elsbeth Gasser, vrouw van Jakob Garner] die bitterlijk schreide over haar neef, zal mij nooit vergeten, want ik werd bij haar bijna geacht als eeuwig verloren. Nu die dag raakte ten einde met eene heele kleine achtting omtrend mijn persoon, mij aanzijnde, als iemand, die de groote wereld inzeilde tot mijn tijdelijk en eeuwig verderf.' Later zou hij toch goed terecht komen in Haarlem.

64 Zie Nafzigers memoires, Correll, 'Value', 202. Correll heeft helaas niet begrepen dat de overige leraren uit Nederland afkomstig waren. Zo identificeert hij op p. 204 ten onrechte 'Compen' [= Kampen] als Compen in de Elzas, 'Gruningen' [= Groningen] als 'most likely a place in Alsace' en 'Sachmen' [= Sap(pe)meer] als 'perhaps a misspelling for Salm ... a very old and well-known Amish settlement in the Vosges Mountains'; vgl. ook Gerlach, *Mein Reich*, 49. Blijkens de *Naamlyst* heeft Hubscher de gemeente tot zijn dood in 1792 bediend. Zie voorts de opgave van Isaac J. Leutscher (GA Groningen – zie noot 61): 'uit Zwijtzer Lant dije hier Eenge Mallen ut Liefde dienst hebben gedaan en bin weer te rug Gereijest': Hans Hupster [= Hubscher; 1767-1792], Hans Napster [= Nafzinger; 1765, 1770], Jacop Goldsmijt [= Goldschmitt; 1766], Hans Rijgens [= Reichen; 1766], Krijstijan Jader [= Joder; 1770], Hans Koopersmijd [= Jacob Kupfer-Schmidt? 1770] en Hans Gingerijg [= Christian Guengerich? 1765, 1766].

65 Vertaald naar Correll, 'Value', 202-203.

keren. Met Hubschers komst werd bovendien besloten een kerkgebouw in de stad te kopen. Desondanks bleef het sukkelen; ook de invoering van de kerkordening van Hans Nafziger in 1781 mocht niet baten.⁶⁶ Nog in 1787 of 1788 berichtte Nafziger in een brief aan Christel Showalter in Amerika zijn zorgen over de Nederlandse gemeenten:

Die Diener unserer Schweizer Gemeind in Holland haben uns auch kürzlich geschrieben mit bekümmerten Gemüt, weil sie schon bald bei 5 Jahr lang kein Brotbrechen mehr gehalten, ich weiss aber jetzt allerdings niemand, der zu ihnen gehen wolle. ... so haben wir ihnen zugeschrieben, wann sie folchen und gehorsam seyn wollen, so wollen wir bestens hoffen. Die Sach macht uns aber viel Kummer.⁶⁷

Daarmee werden de Zwitserse broeders en zusters hier zo goed als opgegeven. Toen zich in 1782 een Nederlands Amisch gezin in Bitche in de Elzas wilde vestigen, zat de gemeente daar zelfs met de vraag te worstelen of het niet herdoopt zou moeten worden.⁶⁸ Na de dood van Hubscher zou de Kamper gemeente van 1792 en 1806 opnieuw geen leraar hebben. Toch zou ze haar leven nog tot 1822 weten te rekken. Het was de uit het nabijgelegen Giethoorn afkomstige Nederlandse leraar Jan Jansz Hoosen, die zich haar lot had aangetrokken. Zestien jaar heeft hij, als laatste leraar der Zwitsers, de toen reeds verwaterde Amische gemeenschap nog bediend.⁶⁹

Concluderend kunnen we stellen dat het vochtige, maar ook het verlichte Nederlandse klimaat aan het geestelijk leven en streven van de conservatieve Zwitsers uiteindelijk geen goed heeft gedaan. Wat Pieter Langendijk in 1712 nog als een satirische spiegel over het verval voorhield aan de toen nog onbedorven Zwitsers, werd – althans in religieus opzicht – door Hans Nafziger in 1781 al als een bittere, onontkoombare waarheid ervaren: ‘Loert hier al niet het grote gevaar dat deze ge-

66 Deze is afgedrukt in Guth, *300 Jahre*, Anhang V. Zie ook ME III, 806-807 en het artikel van Hermann Guth, ‘Die Lebensdaten des amischen Ältesten Hans Nafziger’ in *Mennonitische Geschichtsblätter* 45(1988) 67-69. Zie voorts Huizinga, *Stamboek*, 67.

67 Guth, *300 Jahre*, Anhang VI, 1.

68 Jean Séguy, *Les Assemblées Anabaptistes-Mennonites de France* (Paris/La Haye, 1977) 277.

69 *Naamlijst der Doopsgezinde en Remonstrantsche Gemeenten en Leeraren* (1829) 39: ‘Gedurende de laatste maanden van zijn verblijf te Kampen [gedoeld wordt op ds. Dirk Koopman, 1822] had hij nog het genoegen, de vereeniging van zijne Gemeente met die der zogenaamde Zwitsersche Doopsgezinden, in dezelfde Stad en de omstreken woonachtig, tot stand gebragt te zien. Deze vereeniging werd in een’ regt Christelijken zin begonnen en voltooid, waarbij het duidelijk bleek, dat beide Gemeenten reeds lang in den geest vereenigd geweest waren. Met de Oudsten der Zwitsersche Gemeente, den Eerw. J.J. Hoosen, werden schikkingen gemaakt, die hem een eervolle en genoegelijke rust bezorgden.’ Zie voorts Müller, *Bernischen Täufer*, 325 en Huizinga, *Stamboek*, 67.

meente zal ophouden te bestaan?’⁷⁰ We wagen ons maar niet aan de a-historische vraag of deze uitkomst nu waarlijk als een tragedie is te beschouwen. Er is weinig fantasie voor nodig om te stellen dat het antwoord van de eigengereide doe-het-zelf-dopers van de Lage Landen geheel zal verschillen van dat van de gezagsgetrouwe ‘plain people uit Lancaster County’, de Amish. Elke waarheid zal wel ergens in ieders midden liggen.

70 Vertaald naar Correll, ‘Value’, 202.

Simon Eikelenberg (1663-1738) en de Rijnsburger collegianten te Alkmaar

Inleiding

Voor de Alkmaarse historiografie bevat de schriftelijke nalatenschap van Simon Eikelenberg bijzonder veel relevant materiaal, en niet minder voor de geschiedenis van de doopsgezinden in die stad. Het bekende drietal Alkmaarse historieschrijvers, Eikelenberg, Boomkamp en Bruinvis, werd tot voor kort gehouden als stammende 'uit het woelige, enigszins mystieke wereldje van Waterlandse, Friese en Vlaamse doopsgezinden'.² Wat Eikelenberg betreft, lijkt nauwelijks enige mystiek aan hem te ontdekken te zijn, terwijl het zeker is dat hij niet doopsgezind was. Het oordeel over zijn historiografische betekenis loopt nogal uiteen. W.A. Fasel noemt Eikelenberg scherpzinnig, artistiek, ongedurig, niet al te scrupuleus; een man die graag een rol wilde spelen, maar die zich op geen enkel gebied volledig waar kon maken.³ C.W. Bruinvis schetst hem als iemand die zich 'op velerlei gebied bewoog, die immer werkzaam was zich te oefenen tot vermeerdering van zijn kennis, tot ontwikkeling van zijn kunstgevoel'.⁴ Nog ouder is het oordeel van een anonymus (Jacob Marcus?) die Eikelenbergs paperassen doorneusde en hem waardeerde wegens zijn 'oordeelkundige kennis, aangename smaak en verheve gedagten'.⁵

Wie zijn handschriften doorbladert, wordt gefraspeerd door zijn openhartige geest. Hoewel de aantekeningen en geschiedenissen veel minder zijn uitgewerkt, doet zijn

1 Het onderzoek voor dit artikel is door de eerste auteur reeds in 1983 afgerond. Hij is daarbij veel dank verschuldigd aan mw. T. Goedings, mw. B. Elzinga, mw. M. Joustra, drs. W.A. Fasel, drs. G. Valk en ds. A.G. Hoekema. De oorspronkelijke versie is aanzienlijk bewerkt en geactualiseerd door de tweede auteur.

2 W.A. Fasel, 'Alkmaar en zijn geschiedschrijvers tot aan het jaar 1800', *Alkmaars Jaarboekje* (1969) 22.

3 *Idem*, 36. In een recent betoog sluit Fasel zelfs niet uit dat Eikelenberg, althans zijdelings, iets te maken heeft gehad met de historische falsificatie van de zgn. *Rijmkroniek van Klaas Kolijn*. Deze zou een tijdgenoot zijn geweest van Graaf Floris III, overleden in 1192, en derhalve Neêrland's oudste kroniekschrijver. W.A. Fasel, 'Adriaen Westfalen en Simon Eikelenberg', *Oud Alkmaar* '66 (1992) nr. 2, 4-17 en nr. 3, 3-15.

4 C.W. Bruinvis, *Over Alkmaarsche Geschiedboeken en Geschiedschrijvers* (Alkmaar, 1888) 34.

5 Regionaal Archief Alkmaar, Collectie Aanwinsten 376 (hierna afgekort als RAA, CA ...). Vgl. over de identiteit van de biograaf: T. Goedings, 'De "vrijerijboeken" en "pareltjes" van Simon Eikelenberg (1663-1738)', *De Boekenwereld* 2(1985/1986) 56, noot 1, die hem voor Joh. Enschedé houdt.

stijl toch denken aan de onnavolgbare Samuel Pepys: zij schuiven de gordijnen opzij van het zeventiende-eeuwse Alkmaarse wereldje en gunnen een smakelijke blik op o.a. Eikelenbergs eigen financiële sores, zijn Machiavellistische omgang met vriend en vijand; zijn interesse voor godsdienstige zaken, voor insecten, de schilderkunst; onthullingen over zijn amoureushedden, zijn verlopen broer, de dood van zijn kinderen; beschrijvingen van de aardbeving van 1692, de kruitexplosie te Hoorn in 1703, de politieke toestand rond 1700. Het is verleidelijk om hierbij uitvoerig stil te staan.⁶

Ons gaat het echter voornamelijk om zijn betrokkenheid bij het collegiantisme en de onderwerpen die hij in die kring van remonstranten en doopsgezinden aan de orde stelde. Dat hij de colleges frequenteerde, wordt uit zijn aantekeningen duidelijk. Dan weer rept hij van 'de eerste redenvoering ... op de Koningsweg in de kamer der Waterlandse Kerk' (1683), dan weer 'eyndigde 't collegie bij de Keeten en begon dat op de Koningsweg' (1688). Dat het een college betrof op Rijnsburger grondslag, lijkt evenmin aan twijfel onderhevig te zijn. Er wordt gesproken van 'vrijheid van spreken', de onderwerpen kenmerken zich door een ondogmatische analyse, terwijl ook de bekommernis om de verdeelde christenheid dergelijke kringen kenmerkt. Bovendien hadden de deelnemers een remonstrantse en doopsgezinde achtergrond. Daarenboven stond Eikelenberg in nauw contact met Jacob le Poole die gehuwd was met zijn nicht Margaretha de Wit en een prominent lid was van de Leidse collegianten.⁷ Simon Eikelenberg heeft vanaf omstreeks 1683 tot 1703 aan de colleges deelgenomen: niet alleen werd er godsdienstonderricht genomen maar de deelnemers spraken er om beurten zelf en hielden gebedsoefeningen. Rond 1688 bestond de groep uit zo'n 20 jonge mannen.

Een korte schets van het leven van Simon Eikelenberg

Over Simons eerste levensfase tot ca. 1679-82 is niet veel bekend. Hij is op 16 maart 1663 te Alkmaar geboren als zoon van Aalbert Harmensen en Claasje Claas. Hij werd in de remonstrantse kerk gedoopt op 18 maart dat jaar.⁸ Toen hij vijf jaar was

6 De man verdient een waardige biografie. Ondertussen zijn reeds publicaties verschenen van G. Valk, 'Tussen lokaal patriotisme en historisch pyrrhonisme. Simon Eikelenberg (1663-1738) als Alkmaars geschiedschrijver', *Holland, regionaal-historisch tijdschrift* 17 (1985) 209-17, van W.A. Fasel (zie noot 3) en mw. T. Goedings (zie noot 5).

7 Zie: J.C. van Slee, *De Rijnsburger Collegianten* (Haarlem, 1895) 180 en 292. Zie voorts de vele correspondentie in Eikelenbergs nalatenschap, RAA, CA 556. Volgens het *Nederlandsch Patriciaat* (1955) 292, was Le Poole geboren te Leiden op 11-10-1651 en overleed hij, als fabrikleur, op 07-11-1704. In zijn derde huwelijk (29-12-1689 te Heiloo) trouwde hij met Margaretha de Wit, geboren te Alkmaar op 14-04-1661.

8 RAA, DTB 132 (= Remonstrants Archief 69).

en zijn zusje Grietje drie, stierf de moeder. Hun vader hertrouwde op 10 februari 1671 met Maartje Jans de Wit die vermoedelijk tot de strenge, doopsgezinde richting der Friezen behoorde. Uit dit huwelijk kwamen nog twee kinderen voort: Jan (1672) en Lijsbet (1676). De vader overleed in mei 1692 en hun (stief-)moeder in april 1717. Over zijn jeugd schreef hij dat zijn tweede moeder niet zonder haat was, 'ook mee als vader somtijts tegen 't huysgesin te straf was'. Schrijfonderricht kreeg hij vanaf 1672 op de vrije stadsschool van Meester Maarten Ronnevelt, terwijl hij vanaf 1681 catechisatielessen volgde bij ds. Johannes Molinaeus. Ondertussen had hij het vak van borstelmaker geleerd en was zijn leergierigheid al op vijftienjarige leeftijd tot uitdrukking gekomen met zijn 'Kronykje d'Alkmaar'.⁹ Uit deze tijd kennen we ook al zijn eerste gedichtjes en liefdesontboezemingen in vaak erbarmelijk Frans.

In de tweede fase van zijn leven, van 1682 tot ca. 1690, ontwikkelde hij zich op een breed maatschappelijk en cultureel terrein. In de zomer van 1682 stortte hij zich op de Latijnse lessen in het 'theatrum Grauwert' en volgde hij een cursus 'zedelijke ABC'. In dat jaar verkeerde hij in het aangename gezelschap van Bregje en Debora, nichtjes van zijn remonstrantse vertrouwensman Jan Cornelisz Hoo-geboom, 'en bij geval ook elders bij de vrijsters'. In 1683

maakte ik in't laatst van dit jaar d'amoureux bij M. P. avec un letre en dee ik op de Koningsweg een oratie over Apo. 12:13 [= Openbaring 14:13] en was 't een koude winter.

Hier vernemen we dus voor het eerst zijn optreden in collegiantse kring, in de kerk der Waterlanders. Dit zou een periode worden van ontwikkeling op allerlei terrein. De natuurwetenschap kreeg zijn interesse. Zo correspondeerde hij sedert 1687 met Jan Pronk over het licht, voerde hij discussies over aard en wezen van sperma, maakte hij aantekeningen over insecten, over kwik, maakte hij een ontwerp voor een apparaat om het 'korten en langen der dagen aan te wijzen', alsmede een microscoop, terwijl hij vanaf 1689 nadere studie maakte van het perspectief, de anatomie en de schilderkunst.

Zijn biografische notities uit deze tijd hangen daarnaast van vriendschappen en vrouwen aan elkaar. Elke gelegenheid welhaast greep hij aan om een gedicht te produceren: zowel voor een vriend die op de Groenlandse walvisvaart ging, als op diverse Alkmaarse schonen. Tevens stortte hij zich vol overgave op stichtelijke en moraliserende poëzie. De liefde hield de jonge man echter het meest intensief bezig. Hij had het er soms maar moeilijk mee:

9 RAA, CA 439 (citaat): CA 583: 'Kronykje d'Alkmaar'. Zie voor Molinaeus, een befaamd catecheet: *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme* (hierna: *BLGNP*) I, 185-86.

Omtrent dezelve tijt [in 1685] hoorde [ik] dat ma cousijne G.E. sou trouwen, besloot haar te vrijen, dee't vrugtlos, ik kreeg de koors, wat vóór haar trouwen, dat te Paas geschiede, daar men mij speelnoot wou maken, 't welk ik liet uit reden van conscientie, en ging slegs maandags middags ter bruyloft, wat koorstig en korts daarna troude d. Speculi.¹⁰

Uit deze tijd stamt ook zijn vaste omgang met Samuel van Baseroy, student medicijnen en zoon van de Waterlands-doopsgezinde diaken Bartholomeus van Baseroy,¹¹ die in 1688 zou trouwen. Voor Simon werd het als 25-jarige dan ook gauw zaak voor broodwinning te zorgen en zich te settelen. Tegen kerst van dat jaar huurde hij met behulp van twee doopsgezinde geldschietters, P.J. Visser en Hendrik Jansz Groenevelt,¹² een huis op de Zaadmarkt, of Luttik Oudorp, dichtbij het nog steeds bestaande huis 'De Schopjes'. Daar opende hij in mei 1689 een winkel in borstelwaren. Kort daarop trad hij in het huwelijk met Katalijntje Moerbeek Kornelisdochter uit Purmerend.¹³

Zijn derde levensfase, lopend van ca. 1690 tot 1703, die gekenmerkt zou worden door veel kommer en kwel, werd heel wat prozaïscher ingezet: '12 maart troude ik, 25 november kreeg ik twee kinder en storf het [ene] terstont, het ander na 8 dagen'.¹⁴ Een jaar later werd een dochtertje, Maartje, geboren dat echter niet ouder dan vijf zou worden, wat de moeder, die sindsdien geestelijk en lichamelijk sukkelde, moeilijk te boven zou komen.¹⁵ Ook zakelijk ging het niet al te voorspoedig. Bovendien raakte hij verward in een proces over een erfeniskwestie, waarvoor hij voor het Hof van Holland te Den Haag gedaagd werd, terwijl zijn in 1692 over-

10 RAA, CA 557. Zie over Eikelenbergs erotische besognes Goedings, 'De "vrijerijboeken"', 85 e.v.

11 Hij was papiermaker en panneman. Dat laatste houdt verband met de zoutziederij, een belangrijke tak van industrie te Alkmaar in de 17e eeuw. Het zout werd ingedampt in de zgn. zoutketen. 'Aan de Keeten' werden soms ook de vrijspreekcolleges gehouden. Bartholomaeus van Baseroy legde in 1714 de eerste steen van het Wildemanshofje.

12 P.J. Visser zou de Fries-doopsgezinde leraar kunnen zijn, die tevens verrekijkermaker was: zie Th. P.H. Wortel, 'Verrekijkers in Alkmaar', *Oud Alkmaar* 6 (1982) 482-89; Hendrik Jansz Groenevelt, was diaken bij de Waterlanders.

13 RAA, CA 439; Notarieel Archief (hierna: NA) 367, 6: testament d.d. 15-07-1692.

14 RAA, CA 557. Op 25 november 1690 (CA 556) schreef Simon aan een dame: 'Mejuffrouw, ik heb de eer gehad van mijn vrouw, eergisteren gelukkiglijk van 2 kindertjes bejide, moeder te zien worden. 't Eerst, een aangenaam Meisjen ... het ander een volschapien knegtje, heeft slegs niet meer dan een half uur geademt. Dus hebben wij reeds een levende en doode, beneffens de hoop er nog meer te kunnen krijgen, dewijl de moeder, na 't ontladen, van een zoo zware vragt, als deze, frisser, dan voor hene schijnt te wezen'.

15 Bij de begrafenis van het kind waren 68 mensen aanwezig, waaronder 'ouderlingen en dejakonen van de remonstrantse gemeente', alsmede tenminste 23 doopsgezinden, waarvan 16 leraren en diakenen.

leden vader, namens wie hij optrad, van malversaties in voogdijschappen verdacht werd. Het geschil rond de erfenis bracht hem in aanvaring met Neeltje Jacobs die werd bijgestaan door de doopsgezinde leraar Jan Jansz Kaaskoper.¹⁶

Een andere vervelende zaak in dat jaar 1692 betrof de verwijdering tussen Simon Eikelenberg en drie van zijn collegiantenvrienden: kruidenier Jan Belkmeer, meester Samuel van Baseroy (die spoedig zou overlijden) en vooral chirurgijn Claes Feyter. De ruzie werd verscherpt door een verhouding tussen laatstgenoemde en de nog jonge weduwe Van Baseroy, Sijbrich Jacobs Handt, die tijdens het leven van haar man rondom nogal wat afgunst zaaide. Simon ergerde zich waarschijnlijk over Feyters avances, die overigens spoedig tot een huwelijk van hun beiden zouden leiden.¹⁷ Er is een uitvoerige correspondentie over bewaard gebleven.

Dan was er de ellende met zijn halfbroer Jan die, 'moeders onverdraaglijk gezelschap moede zijnde', zich 'roekelooslijk' verloofd had met een remonstrantse vrijster uit de Streek bij Enkhuizen en haar in 1693 zou huwen. Dit zou een ongelukkig huwelijk worden: Jan joeg er in vier jaar tijds zo'n 4000 gulden doorheen in kroegen en bordelen.¹⁸ Dit gedrag werd Simon Eikelenbergen de overige familie zeer tot last: Jan verviel van kwaad tot erger, totdat besloten werd – om verdere schande te voorkomen – hem als soldaat naar Oost-Indië te sturen.

Ook Simons dagelijkse beslommeringen baarden nogal wat zorgen: zijn zaak ging achteruit. Ondertussen legde hij zich toe op de schilderkunst, maar de Alkmaarse kunstbroeders hadden weinig waardering voor zijn produkten, noch voor zijn optreden in het schildersgilde. Alles bijelkaar – de winkel moest hij noodgedwongen aanhouden – leverde het nauwelijks genoeg op om van rond te komen: 'in deze staat wenschte ik dikwijls een eynde aan mijn leven ... zijnde zeer bekomert ... tot der resolution mortifieer [= zelfmoord]'.¹⁹

Eikelenbergs huwelijk raakte tot overmaat van ramp ook enigszins in de versukkeling. De zwakke gesteldheid van zijn Katalijntje zal daaraan debet zijn geweest, maar evenzeer Simons zwakheid voor het vlees der andere sexe. Zijn schildersopdrachten brachten hem in aanraking met minzame dames, dienstbodes

16 Het fijne van de zaak wordt men niet precies gewaar. Opmerkelijk is wel dat een schikkingsvoorstel van Neeltje typisch dopers is gelegitimeerd: zij maakte 'groote zwarigheyd ... om te pleijten'; wanneer de eiser stond op het ontvangen van een som gelds, dan zou men hem dat dan maar moeten geven en zeggen: 'Zie daar is't geld, dat gij eijst. Zijn wij 't U niet schuldig, wij zijnt den Evangelio schuldig. Neemt het maar, opdat wij van de onrust af zijn.' Overigens werd tijdens deze kwestie Alkmaar ook nog getroffen door een kleine aardbeving, die de borstels aan de zoldering van Simons winkel deed schudden.

17 RAA, NA 211, 157.

18 Bruinvis, *Geschiedboeken*, o.c.

19 RAA, CA 557.

en maitresses aan wier verleidingen hij nauwelijks het hoofd kon bieden.²⁰

Ondertussen nam Eikelenberg een drastisch besluit om uit zijn financiële sores te geraken: hij 'changeerde' in 1703, dat wil zeggen dat hij officieel overging tot de gereformeerde kerk. De aanzet daartoe was reeds in 1699 gegeven: toen

begon ik a aller a l'eglise grand et dedan le collegie, welk collegie ik aan wilde houden, opdat de minsten niet kwalijk van mij zouden spreken en denken, dat ik uit policie changeerde, dog ging maar des avonts ter kerke, sonder ymand mijn destijn te zeggen'.²¹

Dat die overgang meer uit berekening dan uit overtuiging plaats vond, bleek wel toen hij in 1704 aangesteld werd als opzichter der stadswerken voor geboomte en waterwerken voor zes gulden per week. Lidmaatschap van de publieke kerk was nu eenmaal een vereiste om de ambtenarenstatus te kunnen verwerven. Dit overheidsbaantje verlostte hem van alle verdere gesoebat. Op 28 oktober 1715 kwam zijn vrouw Katalijntje te overlijden; vijf jaar later trouwde hij een rijke, 73-jarige weduwe uit Hoorn, Annetje Kornelisdochter Haalwijk. In 1735 werd hem eervol ontslag verleend als stadswerkersbaas met behoud van zijn tractement, waarna hij in 1738, op 4 november, zou overlijden. Ondertussen was zijn niet onbesproken naam toch plaatselijk gevestigd als literator en vooral stadshistoricus. Ondanks zijn overgang tot de publieke kerk zijn de contacten met zijn vrienden uit het collegiantenmilieu altijd gebleven, met doopsgezinden meer nog dan met zijn remonstrantse broeders,²² zijn bemoeienis daarmee nader onder de loop te nemen.

Het begin van het Alkmaarse college

Dankzij de nog steeds onmisbare studie van J.C. van Slee uit 1895 en die van A.C. Fix van recenter datum, waarin tal van intellectuele kruisverbanden worden gelegd, zijn we goed ingelicht over de opkomst, ontwikkeling en aard van het collegi-

20 Tussen 1700 en 1703 is er nogal wat cryptische correspondentie over verschillende avontuurtjes bewaard gebleven. Zo bijvoorbeeld de aantekeningen over april 1700: 'Zij [ene M. H.] tot mij-nent zijnde gaf zoo veel tekenen van genegenheit, dat ik mij niet onthouden kon, haar enige verscheijden reijnsen te kussen, 't welk ook zij, zoo 't scheen met blijdschap zagtelijk toeliet'; in juli is er sprake van ene P. Silvae [wsch. Van den Bosch of Van der Woude]: 'P. Silvae dedan jardin, jouand le jeu ... et me laissez tenir leur ... 29 augusti P. Sil. me donne permission de faire bejer [d.i. baisser, kussen] ... dizoit, que dat zoude le derjere fois zijn'. Zie uitvoeriger Goedings, 'De "vrijerijboeken"', 87-91.

21 RAA, CA 557.

22 Dat blijkt duidelijk uit de lijst van 268 aanwezigen bij de begrafenis van Katalijntje in 1715: met zekerheid zijn daaronder minstens 50 doopsgezinden aan te treffen en zo'n 25 remonstranten. Hetzelfde valt te constateren ten aanzien van de begrafenis van zijn tweede vrouw in 1725: onder de 80 namen op de 'opleescedulle' vinden we minstens 25 doopsgezinden en 18 remonstranten.

antisme.²³ Dat vond zijn ontstaan in en uit de politieke en religieuze troebelen tijdens het Twaalfjarig Bestand, culminerend in de verbanning door de Synode van Dordrecht (1619) van de aanhangers van Jacobus Arminius, de remonstranten. Bij ontstentenis van predikanten organiseerde de Rijnsburger ouderling Gijsbert van der Kodde toen bijeenkomsten. Daar werd met een beroep op de evangelische praktijk het 'vrijspreken' en 'profeteren' geëxerciseerd, om:

altemet eens zonder predikant bij elkander te komen, eenige capitels te lezen, een gebed te doen en iets tot stichting voor te dragen, indien iemand daartoe bereid en bewaam werd bevonden. Langs dien weg verliep de gemeente niet en kwam niemand in perikel.²⁴

Verdraagzaamheid stond er in hoog aanzien: de bijeenkomsten waren toegankelijk voor andersdenkenden die hun lidmaatschap van de eigen kerk niet behoeften op te zeggen. In deze kring werden opvattingen verkondigd die nogal wat verwantschap met die der doopsgezinden vertoonden, bijvoorbeeld ten aanzien van de volwassendoop, het eedzweren en de weerloosheid. Het Rijnsburger collegiantisme had, behalve onder voornamelijk remonstranten, dan ook een sterk zuigende werking op de minder dogmatische geesten van Menno's verdeelde kudde. Aan de vooraanstaande rol die Galenus Abrahamsz in het Nederlandse collegiantisme heeft gespeeld, hoeft hier niet of nauwelijks te worden gerefereerd. In tal van steden, zoals in Haarlem, Leiden, Hoorn, in de Zaanstreek en Friesland, ontstonden dergelijke vrijspreekcolleges. Het uitvoerigst zijn we ingelicht over de beweging in grote steden als Amsterdam, Rotterdam en Groningen. Het is dan ook zeer bijzonder dat dankzij de aantekeningen van Eikelenberg hierop voor het collegiantisme in Alkmaar een aanvulling geleverd kan worden, die tevens tot enige bijkleuring van het algemene beeld aanleiding zou kunnen zijn.²⁵

Over het ontstaan van het collegiantisme in Alkmaar tasten we in het duister. Wel zijn er aanwijzingen voor reeds vroege sympathieën. Van invloed zal zijn geweest de activiteit in Alkmaar van de in 1619 uit zijn ambt gezette remonstrant Johannes Evertsz Geesteranus, die dat jaar naar Warmond kwam om er bij de Van

23 J.C. van Slee, *De Rijnsburger Collegianten, Geschiedkundig onderzoek*. Met inleiding van S.B.J. Zilverberg. (Utrecht, 1980; repr. van 1895); A.C. Fix, *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the early Enlightenment* (Princeton, 1991).

24 Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, 29.

25 Zie over de rol van Galenus Abrahamsz in het Amsterdamse collegiantisme: H.W. Meihuizen, *Galenus Abrahamsz 1622-1706. Strijder voor een onbeperkte verdraagzaamheid en verdediger van het Doperse Spiritualisme* (Haarlem, 1954) 31 evv. Van Slee gaat heel kort in op het Alkmaarse collegiantisme (p. 203); Fix noemt Alkmaar slechts eenmaal in een opsomming van colleges elders in de Nederlanden (p. 46). Over Rotterdam zijn we sinds kort goed ingelicht door de studie van L. van Bunge, *Johannes Bredenburg, een Rotterdamse Collegiant in de ban van Spinoza* (Rotterdam, 1990).

der Koddess de weefkunst te leren; ook werd hij er gedoopt door onderdompeling. In de zomer van 1620 nam hij de wijk naar Norden in Oost-Friesland, maar hij bleef wel Alkmaarse contacten onderhouden en kwam er soms om te profeteren.²⁶ De sedert 1619 te Haarlem 'onder het kruis' predikende Herman Montanus trachtte vervolging te ontkomen door eerst naar Alkmaar en later in 1628 naar Hoorn te vluchten. In rustiger tijden vestigde hij zich opnieuw in Haarlem, waar hij vergeefs hoopte als remonstrants leraar benoemd te worden. Vlak voor zijn dood in 1640 had hij zich in Rijnsburg laten dopen. Montanus leunde sterk op doperse ideeën, met name inzake de weerloosheid en de doop, waaraan hij een publicatie wijdde. Zijn collegiantische sympathieën werden fel bestreden door Paschier de Fijne.²⁷ De rond 1650 in Alkmaar wonende ex-predikant van Egmond, Pieter Evertsz Geesteranus, was ook de Rijnsburgse gevoelens toegedaan.²⁸ Mogelijk waren er zelfs directe banden met de Van der Koddess via de bakker van het Luttk Oudorp, Jacob Jansz van der Kodde. Hij was getrouwd met Teuntgen Thijmansdr. Drie van hun zonen behoorden tot de vijftien glazen- en verrekijkmakers die in 1671 bij notarieel contract hun professie beschermden. Daarvan maakten toen ook drie doopsgezinde leraars deel uit. Het vergrootglazen slijpen verbindt deze Alkmaarders weer met Rijnsburg, waar in 1660 niemand minder dan Spinoza in deze kunst geschoold werd.²⁹ Simon Eikelenberg had connecties met deze Alkmaarse Van der Koddess. Zo heeft hij er in 1684, samen met enkele collegiantische vrienden, een feest bijgewoond (op Bartlemis Markt). Tot slot zij nog gewezen op de 'oecumenische' Gerrit Wildeman (1627-1702), die van gereformeerde afkomst was, maar vermoedelijk bij geen enkel kerkgenootschap was aangesloten. Wildeman bepaalde in zijn testament dat na zijn dood een hofje gesticht moest worden voor alleenstaande vrouwen van alle gezindten: Fries- en Waterlands doopsgezind, remonstrants, gereformeerd, luthers en katholiek. Als enige voorwaarde stelde hij dat de vrouwen slechts de 'naam onzes Heeren Jesu' moesten belijden 'en hem voor haren saligmaker' dienden te erkennen en aan te nemen – een standpunt dat Rijnsburgse gevoelens verraadt. Zijn broer Floris Wildeman was diaken bij de Waterlanders.³⁰

Veel meer dan deze aanwijzingen over collegiantische individuen hebben we in dit stadium niet. Over een organisatorisch verband weten we niet veel meer dan dat er ná de fusie tussen de Vlaamse en Waterlandse doopsgezinden, in 1674, een vrijspreekcollege in de kerk aan de Koningsweg vergaderde, wat op z'n vroegst na

26 Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, 65; *BLGNP* II, 210-11.

27 Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, 72-77; *BLGNP* I, 191-92.

28 Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, 203.

29 Wortel, 'Verrekijkers', 482-89.

30 RAA, Oud-Rechterlijk Archief 160, 175 (1669).

1678 moet zijn geschied. Uit 1680 is er een duidelijk bewijs dat het 'collegiantisch gevaar' in Alkmaar gesignaleerd werd. Toen namelijk, in april, bewerkstelligde de plaatselijke gereformeerde kerkeraad dat de burgemeesters aan Galenus Abrahamsz een verbod oplegden om te preken in de Verenigde Gemeente aan de Koningsweg.³¹

Tot slot zij in dit verband nog vermeld dat boekverkoper Jacob Pietersz Moerbeek in 1681 als Alkmaars collegiant optrad. Hij gaf echter reeds in 1657 Jan Philipsz Schabaelje's *Metamorphosis* uit. Schabaelje kennen we behalve als Alkmaars leraar bij de Waterlanders ook als een der voormannen van de in deze contreien tot ca. 1648 actieve kring van 'Vredestadsburgers', een dopers devote beweging die in zeker opzicht verwante trekken met het collegiantisme vertoonde. In 1664 bezorgde Moerbeek tevens een herdruk van het *Rijper Liedtboecxken* met veel liederen uit Vredestadskringen. Daaraan werd door hem een *Achterhofken* toegevoegd, een aanhangsel met voornamelijk liederen van collegiantische origine, geschreven door doopsgezinde dichters als Reinier Rooleeuw, Frans Kuiper en Barent Joosten Stol.³²

Dit zijn aanwijzingen dat er eind jaren vijftig reeds sporen van collegiantisme in Alkmaar gesignaleerd kunnen worden. Straks zullen we nog een indicatie tegenkomen die wijst op een eerder ontstaan, omstreeks het jaar 1656 (zie hierna), een jaartal dat zich enigszins verhoudt met dat van andere plaatsen. Van Slee geeft aan dat het Leids college van ca. 1630 dateert, Rotterdam van ca. 1630-35, Amsterdam van ca. 1646 en Haarlem van ca. 1662.

De Alkmaarse collegianten

Zoals gezegd bezocht Simon Eikelenberg de colleges tussen 1683 en 1703: in ieder geval in de jaren 1683-89 en 1699-1703. Of hij de tussenliggende periode van 1690-98 de vergaderingen ook frequenteerde, is niet uit de aantekeningen te achterhalen. In deze periode trouwde hij en raakte hij in onmin met collegebroeders Base-roy, Feyter en Belkmeer. Van 16 of 17 colleges kunnen we de inhoud aan de hand

31 Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, 203; cit. *Tegenwoordige Staet* V, 391. Zie voor de periode vanaf 1678: Th.B. Roep, 'Lammerenkrijgh te Alkmaar en een hartstochtelijk pleidooi voor verzoening tussen Vlaamse en Waterlandse Doopsgezinden (1669-1683)', *Doopsgezinde Bijdragen* 14 (1988) 103.

32 P. Visser, *Broeders in de geest. De doopsgezinde bijdragen van Dierick en Jan Philipsz. Schabaelje tot de Nederlandse stichtelijke literatuur in de zeventiende eeuw.* (Deventer, 1988) I, 133 en 240. In 1681 was Moerbeek, samen met Jan Ariaensz Gorter van Akersloot en Paulus Jansz van Krommenie, betrokken bij de affaire rond Abraham Lemmerman in Amsterdam, tegenstander van Jan van Brendenburg. Zie Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, 203; 166-67 en 180-81.

van Eikelenbergs notities redelijk nagaan. Van negen werd de inhoud compleet uitgeschreven; dit zullen zijn eigen spreekbeurten betreffen. Uit de aantekeningen over nog drie á vier bijeenkomsten hebben we eveneens vrij helder zicht op de zaken die aan de orde kwamen.³³ Op grond van schriftvergelijking kan gesteld worden dat zeven causerieën waarschijnlijk uit de periode 1683-89 stammen en twee uit de jaren 1699-1703. Verder laten de aantekeningen zien dat men in 1688 telkens op de vrijdag vergaderde en in andere jaren op zaterdag. De oefeningen werden bijgewoond door zo'n twaalf tot twintig mannen, die in 1688 gemiddeld tussen de 22 en 25 jaar oud waren. Wat Eikelenberg en de zijnen het meest na aan het hart lag, was het onderwerp 'de doop'. Hierover vinden we in zijn aantekeningen maar liefst één foliovel met een analyse, één dito met bijbelcitaten en zes met uitgeschreven bijbelplaatsen. De andere bijdragen variëren van één tot ruim vijf kwartobladen. Naast de doop werd er aandacht geschonken aan het avondmaal, het Onze Vader (drie samenhangende bijdragen), de Bergrede, de wedergeboorte en de levensheiliging.

Dat er tweeërlei aantekeningen zijn aangetroffen, deels uitgeschreven teksten en deels enumeratieve bijbelplaatsen, houdt verband met de opzet der vergaderingen. Vóóraf was meestal bekend welke bijbeltekst of onderwerp behandeld zou worden en welke twee leden daarmee werden belast. Per bijeenkomst nam één collegiant de schriftverklaring voor zijn rekening, terwijl de ander vervolgens verantwoordelijk was voor de toepassing. Beide onderdelen konden op hun beurt aanleiding zijn tot lang debat.³⁴

Daarnaast tekende Eikelenberg in de jaren 1686-88 aan wie de colleges bijwoonden, wat ons de gelegenheid biedt meer helderheid te verschaffen over de aanhang van de beweging in Alkmaar. In de nu volgende opsomming worden deze mensen op grond van archivalisch onderzoek, in alfabetische volgorde, kort nader getypeerd naar religieuze herkomst en zo mogelijk naar beroep. Het betreft: *Samuel van Baseroy*, zoon van de Waterlands-doopsgezinde papiermaker en zoutzieder Bartholomaeus van Baseroy. Hij was vermoedelijk heelmeeester, omdat hij bekend staat als leermeester van chirurgijn Claes Feyter (zie hierna);³⁵ *Jan Pietersz Belkmeer*, Fries-doopsgezind, kruidenier van beroep en natuurwetenschappelijk onder-

33 RAA, CA 376. De te bespreken collegegeschriften die geen paginering of andersoortige aanduiding hebben, zijn door Th. B. R. genummerd van I t/m XIII. In het vervolg wordt volstaan met een verwijzing naar deze nummering.

34 Zie Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, 309.

35 Hij huwde in 1688 (huw. voorw. 06-05-1688) met Sijbrich Jacobs Handt. In 1692 huwde zij, toen weduwe, met genoemde Claes Feyter. Samuels broer Jan huwde 29-09-1692 voor de Fries-doopsgezinde gemeente met Lijsbeth Joosten Spiegel, een zuster van na te noemen Pieter Joosten Spiegel.

legd;³⁶ *Pieter Pietersz Boot*, remonstrants, aanvankelijk kruidenier op het Dronkenoort en later bakker op de Koningsweg. In 1691 werd hij tot diaken verkozen in de remonstrantse kerk;³⁷ *Claes Feyter*, aanvankelijk mogelijk doopsgezind, later gereformeerd; hij was een van Alkmaars eerste chirurgijns;³⁸ *Cornelis Claas Hand*, remonstrants kruidenier in de 'Roo Haan' aan het Fnidsen; hij werd in 1700 tot diaken benoemd; *Willem Hildernis*, vermoedelijk remonstrants;³⁹ *IJsbrand Claasz Hogermolen*, waarschijnlijk doopsgezind;⁴⁰ *Clement Jacobsz van Hoorn*, zoon van de Waterlands-doopsgezinde leraar of diaken Jacob Pietersz van Hoorn; hij werd zelf ook diaken;⁴¹ *Jacob Hovingh*, van remonstrantse huize en diaken in 1695;⁴² *Simon Kalis*, remonstrants (?) en vermoedelijk een zoon van Aalbert Symonsz Calis, dia-

36 Hij trouwde voor die gemeente op 20-05-1691 met Maartje Cornelis Kuyper van Medemblik. In 1692 was hij eigenaar van huize 'De Lantaren' aan het Luttik Oudorp, in 1696 van enkele huisjes aan de Oude Gracht ter hoogte van de Lutherse kerk, en was hij voor een-achtste deel eigenaar van de zoutkeet 'Het Westzaner Wapen' ten westen van de Keetsloot. Hij was geboortig van Zijpe (22-02-1668), in de mennistenbuurt. Behalve kruidenier is hij ook lector geweest in de gezichts- en natuurkunde te Enkhuizen, wat hem zelfs een gratis burgerschap van die stad opleverde. Voorts zijn twee redevoeringen van zijn hand bekend: een over hoe je je verstand moet oefenen en de ander over vergezichtkunde en optische instrumenten. Hij verbeterde onder andere de door Anthonie van Leeuwenhoek ontwikkelde microscoop. H. van Loo, *De geschiedenis van het geslacht Verfaillie in Nederland* (Bergen, 1984) 161.

37 Hij huwde in 1691 Margaretha Jans Haring (huw. voorw. 15-03-1691). Deze verkocht op 21-03-1721, toen weduwe, een tuin met speelhuis buiten de Nieuwlander Poort.

38 Zijn vader, Adriaen Feyter, moet wegens zijn openbare functie (collecteur van 'coppeboter' en grutter) gereformeerd zijn geweest. In 1692 huwde hij Samuel van Baseroy's weduwe Sijbrich Jacobsz Handt (huw. voorw. 16-11-1692; zie eerder). In 1695 kocht hij een huis aan het Dronkenoort, gelegen tussen de gorterij 'Het Barnde Bos' en de 'Groene Bijenkorf'. Op 25-03-1707 verkocht hij een tuin met speelhuis buiten de Nieuwlander Poort. Zijn erfgenamen verkochten op 29-07-1719 een dito aan het Zeglis.

39 Gehuwd met Lijsbeth Wijngaerd (huw. voorw. 08-07-1699). Willems zuster, Trijntje Cornelis, huwde 27-04-1695 met Jan Albertsz Eeckelenbergh, een halfbroer van Simon Eikelenberg. Willem en zijn vrouw verkochten in 1703 een huis aan de Sint Annastraat en in 1705 'De Gapert' aan het Luttik Oudorp.

40 Was gehuwd met Trijntje Jacobsz de Clerck. Hun dochter Giertje werd gedoopt bij de Waterlanders op 31-05-1733 en trouwde met de doopsgezinde boterkoper Gerrit van Willigen. Zoons waren vermoedelijk meester-chirurgijn Claes Hogermolen en Jacob Hogermolen, keurslijfmaker en aanspreker. Deze zou als schrijver ten oorlog varen. IJsbrand Claasz Hogermolen werd begraven op 09-10-1704.

41 Getrouwd met Maartje van Veen (25-06-1698). Hij verkocht in 1707 een huis aan de Huigbrouwersteeg en op 21-04-1718 een huis uit zijn vaders erfenis aan het Luttik Oudorp.

42 Gehuwd met Marijtje Joris Kramer. Bezat huizen aan de Zijdam (1702), op het Luttik Oudorp (1704) en het Fencetsche Eiland. Dochter Trijntje Hoving trouwde met de Waterlands-doopsgezinde houtkoper Jan Regter op de Dijk.

ken bij de remonstranten;⁴³ van *Tamis Cornelisz* zijn geen bijzonderheden bekend; [*Jan Pietersz van de*] *Kouter* (ook: *Cautter*) was vermoedelijk doopsgezind;⁴⁴ *Jacob Muurling* was vermoedelijk remonstrants;⁴⁵ de slechts als *Nomis* aangeduide collegiant was de mogelijk doopsgezinde Jan Nomes;⁴⁶ *Jan Pietersz Schermer* was diaken bij de remonstranten in 1703;⁴⁷ *Dirk en Gillis Schuijt* waren leerkoper van beroep en beiden remonstrants;⁴⁸ van *Dirk Smit* zijn geen bijzonderheden bekend; *Adriaan en Hendrik Jansz Sleeper*, waren twee remonstrantse broers, waarvan Hendrik bakker was; hij werd in 1689, 1699 en 1703 voorgedragen als diaken;⁴⁹ *Pieter Joosten Spiegel* was vermoedelijk doopsgezind;⁵⁰ *Van de Velde* betreft vermoedelijk *Jan Aldertsz van de Velde*, een remonstrants diaken.⁵¹

Het overzicht van Alkmaarse collegianten, dat slechts twee jaren omvat, laat in de eerste plaats zien dat er van de 21 deelnemers zo'n acht van doperse en elf van remonstrantse huize waren. Van twee collegianten is geen nadere typering te geven. Opmerkelijk is voorts dat van de remonstranten er ongeveer de helft op enig moment het diakenambt zou vervullen. Dat is een indicatie voor enig aanzien in de gemeente. Voorzover de beroepen bekend zijn, duiden die eveneens op een zekere status, al stijgt het Alkmaarse college nauwelijks boven het niveau der 'mid-denstand' van chirurgijns, bakkers, kruideniers, leerkopers en borstelverkopers uit. Ook het intellectuele niveau spreekt nauwelijks tot de verbeelding, uitgezonderd wellicht dat van onze informant Eikelenberg en de Enkhuizer lector Jan Pietersz Belkmeer. Tot slot zij geconstateerd dat er hier en daar nogal wat onderlinge familieverbanden bestonden. Zo waren de doopsgezinden Van Baseroy, Feyter en Spiegel op enigerlei wijze geparenteerd aan de remonstrantse families van Handt

43 Zijn vermoedelijke zuster Grietje Albers Kalis was gehuwd met Harmen Eikelenberg, een oom van Simon Eikelenberg.

44 De vader, Pieter Pietersz van de Kauter, was afkomstig uit Aardenburg en gehuwd met Trijntje Jansdr van Medemblik (31-08-1664).

45 Hij was waarschijnlijk een zoon van looier en remonstrants diaken Dirk Jacobsz Muurling.

46 Deze was toeziend voogd over het kind van Jannetje Jans Schagen op 28-02-1730.

47 Gehuwd met Margarietje Joris. Zij verkochten een huis aan het Fnidsen op 30-04-1699.

48 Dirk was getrouwd met Cornelia van der Mieden (huw. voorw. 07-01-1693).

49 Hendrik (geb. 19-04-1660) was getrouwd met Grietje van Baseroy, zuster van eerdergenoemde Samuel van Baseroy. Beiden zijn op volwassen leeftijd gedoopt op 30-01-1699.

50 Hij woonde op het Luttk Oudorp. Huwde voor de eerste maal Maritge Jacobs Hand en de tweede keer Aeghjen Jacobs Stam. Zoon Jacob Spiegel, meester-chirurgijn, werd diaken bij de Waterlanders. Pieters zuster, Maritgen Joosten Spiegel, huwde in 1678 (huw. voorw. 07-09-1678) weduwnaar Bartholomeus van Baseroy, de vader van eerdergenoemde Samuel. Pieters eerste vrouw was vermoedelijk een zuster van Sijberich Jacobs Hand. Aldus was Pieter zowel geparenteerd aan Samuel van Baseroy als later aan Claas Feyter.

51 Gehuwd met Trijntje Pieters Schermer, zuster van Jan Pietersz Schermer.

en Sleeper⁵². We kunnen ons derhalve niet aan de indruk onttrekken dat het sociale element in het 'plattelands'-collegiantisme zoals dat in Alkmaar in het laatste kwart van de zeventiende eeuw bestaan heeft, mede bepalend moet zijn geweest voor de aantrekkingskracht van deze religies-overstijgende godsdienstig-intellectuele beweging.

De colleges volgens Eikelenbergs aantekeningen

Simons eerste voordracht op het college in de kerkekamer van de Waterlandse gemeente aan de Koningsweg was in de strenge winter van 1683. Hij sprak over Opb. 14:13: 'zalig zijn de dooden die in heere sterven'. De oratie zelf is niet bewaard gebleven, maar wel een zelf-kritisch commentaar erop uit het voorjaar van 1700, toen hij dit eerste optreden als volgt typeerde:

De eerste redenvoering, was op de koningsweg in de kamer der Waterlandse kerk. Anno [1683] over de woorden, zalig zijn de dooden die in de heere sterven enz. het werk was in't geheel op de wijs van een predicatie gemaakt. Wel doorwrogt met geschiedenissen, spreken, en Schriftuurplaatsen en doorgaans verhevener en geleerder dan die ongeoeffende jaren en opvoeding, plegen mee te brengen; maar de voorreden was wat lang, de stijl wat te verheven en te poetiss, de verklaring gemeen: dog alles stigtelijk, hoewel niet met die geheele ernst en toepassingh des gemoets van latere tijt.⁵³

Het is niet doenlijk om de man in extenso te volgen in zijn lange collegeloopbaan. Volstaan wordt derhalve met enkele andere voorbeelden. Deze kunnen niet alleen illustreren hoe Simon zelf over bepaalde theologische kwesties dacht, maar ze mogen tevens een indicatie geven van het klimaat dat onder de Alkmaarse collegebroeders heerste. Zo is zijn explicatie over de (volwassen-)doop helder, getuigt ze van een tolerante geest en mag ze tevens illustratief zijn voor de raakvlakken tussen doopsgezinde en remonstrantse opvattingen in die dagen. Zie het slot van zijn betoog.

Tot besluit dezer onderzoeking zeg ick dan, dat de doop een kristelijke pligt is: dog aen onmondige en kristen kinderen geheel onnodig en buyten Reden, zoo omdat ze niet behoeven, nog kunnen gedoopt worden tot vergevinge der zonden, die nog noit gezondigt hebben, als omdat het strijt tegens de Nature der doop en dat men daer geen voorbeeld van vint, dog dat zulx egter niet uitdruckelijk verboden is. Voor het tweede, dat

52 Zo hadden ook de Eikelenbergs en de Calis'en, of de Schermers en de Van de Veldes banden met elkaar.

53 RAA, CA 376, nr XII. Overigens heeft Eikelenberg de bijbelplaats abusievelijk weergegeven als Apoc. 12:13, wat erop kan duiden dat hij uit het hoofd citeerde. Vgl. soortgelijke klacht over gemaakte geleerdheid door de schrijver van het anonieme pamflet *Den Philosophischen boer*, Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, 310.

men daar zoo veel werx niet van moet maken tot ... [onleesbare regel door overlapping met strookje] ... dooplingen, datmen daarom de broederlijke liefde en vrede zou schenken, maar in dezen en diergelijke uiterlijke pligten, veel meer zich op de oorbaarheid en liefde, als op de juisten zin van't gebot, dewijl in alle deelen der godsdienst het swaarste meest moet gelden. Voorts dat men in dezen zijn mede broeders moet verdragen ter tijt de Heere hem of ons openbare, wat waarheit is, gedenkende, dat niet juist die geene zullen verdoemt wezen, die niet of immers niet in hun bejaartheit zijn gedoopt. Maar wel en zekerlijk, diegene, die door hunnen ongehoorsaemheit de doop des Heylgen Geests hebben verwaarloost en niet ontfangen. Voor 't laatste, dat deze wesentlijke deelen der Godsdienst van geen geveijnsde of werltling kunnen onderhouden werden en den doop wel, en dat zo derhalve zoo veel niet behoort te gelden, als de liefde of andere ware en wezentlijke deelen der godsdienst (II).⁵⁴

In het licht van het bovenstaande zal het niet verbazen dat de kinderen van Simon en zijn vrouw Katelijntje niet te vinden zijn in het doopboek van de Remonstrantse Gemeente. Het is bovendien opmerkelijk dat er onder de remonstranten, ondanks de heersende praktijk van kinderdoop, heel wat volwassendopen voorkwamen. Tussen 1656 en 1778 werden in totaal 52 lidmaten op volwassenen leeftijd gedoopt; opvallend daarbij zijn 'pieken' rond de jaren 1656, 1695 en tussen 1715-1730 (24 leden). Mag dat aan collegiantische invloed toegeschreven worden en impliceert dat tevens dat het Alkmaarse college reeds van ca. 1656 zou kunnen dateren?⁵⁵ Van dompeldoop, gebruikelijk onder de Rijnsburgers, is overigens bij Eikelenberg nergens sprake.

Voorts behandelde Simon de kenmerken van God (III), sprak hij over de bekering (IV), de geestelijke wedergeboorte (V) en over de 'eernamen der Cristenen' (VII).⁵⁶ Van omstreeks 1686 dateert een reeks voordrachten over het 'Onze Vader'.

54 *Idem*, nr. II. Als bewijspplaatsen voert hij aan: Matth. 3, Marc. 1, Luc. 8, Joh. 3 en 4, Hand. 2, 8, 10, 16, 16:32 en 18:8: 'elf plaatsen, die bijzonderlijk van doopen spreken, dog van geen kinderen reppen'; Matth. 28, Marc. 16, Hand. 8:37, 18:8, 19:5 en 22, Galat. 3:27; I Petr. 3:20: 'die uitdrukkelijk meebrengen, dat het geloof voor den doop behoort te gaan'; Joh. 3:22 en 4:2, I Kor. 1 en 10: 'die te kennen geven, dat de doop ter zaligh. of aen kristen kinderen onnodig is. Dat de doop een pligt der kristenen is, maar niet behoort to kinderen: Math. 3:14 en 28 en Marc. 16. Dat men doopt tot vergeving der zonden: Acto. [Hand.] 2. Gal. 3:27, Coloss. 2:2 I Petr. 3:20 en andre, die spreken van een geestelijke doop.' Daarnaast bevatten de aantekeningen II nog zes folio-vellen waarop deze teksten zijn uitgeschreven en van commentaar voorzien.

55 RAA, DTB 132 (=Rem. Archief 69).

56 Cryptisch zijn de kladaanwijzingen hierbij in het Frans: 'Le 7 augst [1685?] es guillaume pen este ici'. Wordt hiermee de quaker-voorman William Penn bedoeld? Tal van quaker missionarissen bezochten jaarlijks de Nederlanden om quakervergaderingen op te zetten en te leiden. In 1686 preekte Penn o.a. te Rotterdam. Dat hij ook Alkmaar zou hebben aangedaan, is dus niet uitgesloten. Zie K. L. Sprunger, *Dutch Puritanism. A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Leiden, 1982) 350. Dat quakers en collegianten elkaar regelmatig ontmoetten, blijkt o.a. bij C. B. Hylkema, *Reformateurs. Geschiedkundige studiën*

Daarin wijdt hij ondermeer uit over de regel 'Geef ons heden ons dagelijks brood'. Voor Simon duidt dat niet uitsluitend op melk en gebakken meel, maar ook op alle 'nooddrift' voor het leven. Hij verwijst daarbij naar de verklaring van Erasmus: om hemels brood dat aan de zielen verstrekt wordt, 'panum nostrum'. Voorts haalt hij Psalm 42:4 en 80:6 aan (tranenbrood), als ook Psalm 84, waarin de Heilige Geest de dingen zonder welke een mens niet kan leven 'broot of spijs' noemt. Ter afronding hiervan volgt een gebed:

Geef ons heden, dat broot des levens, dat wij daaglijks van nooden hebben, geef ons heden uwen geest; kom heden met uwen zoon in den geest woning in ons maken, als gij ons dat hemels broot onderhout, dan zullen wij uwen naame heylighen, dan zal U rijk toenemen in ons en wij zullen 't pogen te verbreyden, dan zal uwen wils geschieden, Ja Heere dan zullen wij uw roemen en prijsen in Eúwigheyt, amen.⁵⁷

In weer een andere toespraak wijdt Simon uit over de zucht tot kennen. Ze gaat gepaard met een opwekking aan de 'Jongeluyden' om de ijdelheid te overwinnen en zich te begeven tot wijsheid. Ook hier weer beperkt hij zich tot bijbeluitleg over de tot zonde verleide Adam en de tot botvieren der lusten aanzettende Satan. Dat hij een representant geweest zou zijn van gewaagde theologische stellingnames, zoals elders wel voorkwam in collegiantenkringen, is uit de overgeleverde verslagen niet af te leiden. Wél is zijn college over de zucht tot wijsheid voor hem aanleiding te refereren aan de verdiensten van de eigen tijd. 'Deze Juegt is de wel aangename tijt ... nu staat de wijsheyt voor ons open, proev die, zij is niet van verre'. En daarvoor verwijst hij onder andere naar de verdiensten van zeehelden als De Ruyter en Van Galen, alsmede naar Cornelis van der Lijn, ooit tot 1650 gouverneur-generaal van Oost-Indië te Batavia en in Simons dagen burgemeester van Alkmaar. Hierin kan men echter nauwelijks een aanzet tot Verlichtingsdenken zien, zoals Fix ons wil doen geloven. Dit is veeleer een echo van het midzeventiende-eeuwse burgerlijke bewustzijn ten aanzien van de kerstening der heidenen, ten faveure van het eigen volk, van God en vaderland.

Wel bespeuren we in een van zijn laatste toespraken, uit het voorjaar van 1700, andermaal de tolerante, op het individueel geweten toegesneden beweegredenen die te herleiden zijn tot zijn invulling van de levensheiliging, de 'kroon op het hoofd':

over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer Gouden Eeuw (Groningen/Amsterdam, 1978 [repr. van 1900]) 90 evv.

57 RAA, CA 376, nr. VIII. Deze rede begint overigens met een explicatie van 'Uw naam worde geheiligd.' In een tweede toespraak geeft hij een soortgelijke exegese van 'Uw Koninkrijk kome'. In een derde spreekbeurt in deze reeks heeft hij een passage uit de bergrede (Matth. 5:10) uitgelegd: 'Zalig de vervolgd en om der gerechtigheid wil, want hunner is het Koninkrijk der Hemelen'.

Ik mene, als wij ons zelve doorzoeken en ons gemoet regt op laten biegten, dat wij zullen bevinden alle heerszugtig te wezen; elk poogt te heersen, over zijn maiden, over zijn huysgezin, vriden, geburen, ampt- en tijtgenooten, over genegentheden en 't gevoelen van anderen ... [Er wacht ons een troon] die van geen doorslepe staatkunst, nog geweld van tirannen wort veroverd, door geen geld word gekogt, ende uit welke de bezitter noijt werd gedreven. U zagtmoedige zal hier het aardrijk en hierna de hemel en hemelse koninkrijk beerven en U arme van geest komt het toe het koninkrijk en deze troon te betreden. Zolang nog Uw lusten, de lust van de ogen en van het vlees, en de lust tot heersen in deze wereld in U heerst, zult gij daar niet heersen.⁵⁸

Tot besluit

Naar aanleiding van dit alles kunnen we ons niet aan de indruk onttrekken dat de door Eikelenberg behandelde onderwerpen nauwelijks uitblinken door theologische scherpstijperij, of dogmatische gewaagdheid. Of het moest al zijn dat met name Simons remonstrantse broeders zich – eerder dan de doopsgezinden – fronsend hebben uitgelaten over zijn inzichten over de doop bijvoorbeeld. Eikelenbergs exegetische exercities ademen het vakmanschap van de theologische amateur, die in een sfeer van tolerantie zijn kennis van bijbel en concordantie aan de man weet te brengen – geheel in de geest van een voorvechter van het Rijnsburgse ideaal als Johannes Bredenburg:

In dese vergaderingen alleen wort getoont, dat men van verscheijdene in een en deselve plaats, tot een en het selve volck, behoudens de vrijheijt van propheteeren voor een ygelijck, die in saken welcker waerheijt ter sielen zaligheijdt niet t'eenemael noodtsaekelyk is verschillen, in onderlinghe liefde en stichtinghe de Schriftuur kan hooren verklaren. Hier worden elkanders gaven opgheweckt tot onderlinghe stichtinghe.⁵⁹

Bij gebrek aan vergelijkingsmateriaal kunnen we ons geen oordeel vormen over de inbreng der andere collegebroeders.

Wel mogen we constateren dat in de door Eikelenberg besproken zaken nauwelijks sprake is van grote theologische nieuwsgierigheid, noch van aanzetten tot uitputtend debat. Dat, willen we althans Van Slee en vooral Fix geloven, was een der kenmerken van de colleges in de grote steden, zoals te Amsterdam, Leiden en Rotterdam. Uit de eerder opgesomde lijst van deelnemers mogen we in dit verband dan ook voorzichtig afleiden dat in deze kring van Alkmaarse 'middenstanders'

58 RAA, CA 376, nr. XII.

59 Uit een anoniem pamflet van 1671, *Een praetje over tafel tusschen een Remonstrant, Waterlands-Doopgesinde ende den Waardt*, geciteerd naar Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, 116.

het intellectuele gehalte, ondanks het veelzijdig talent van Simon Eikelenberg of het natuurwetenschappelijk vernuft van Jan Pietersz Belkmeer, over het geheel toch te gering was. Met academici, zoals elders met tal van te Leiden geschoolde theologen, kon Eikelenberg zich niet omringen.

Tot slot mag uit het feit dat er zoveel aantekeningen van zijn college-optredens in geschrifte bewaard zijn gebleven, worden afgeleid dat we van het vrije 'apostolische' profeteren in de Alkmaarse collegiantenkring niet de indruk overhouden dat men zich, althans Eikelenberg, tijdens het 'vrij spreken' primair door de spontane ingeving van de Heilige Geest liet leiden. We hebben er echter geen kennis van of dit beginsel überhaupt bij de hier verzamelde collegebroeders nog geëxerciseerd werd. Simon Eikelenbergs optreden laat de indruk achter dat het Alkmaarse college-gebeuren redelijk strak georganiseerd was, met vermoedelijk vooraf bepaalde spreekbeurten.⁶⁰ Dat is weliswaar als een rationeel fenomeen te beschouwen, maar niet van het type rationaliteit waarvan Fix ons in dit milieu tracht te overtuigen. Verder onderzoek naar andere vrijsprek-colleges buiten de randstedelijke centra zou nog wel eens aanleiding kunnen zijn om het algemene intellectuele voorhoedebeeld, dat met name Fix ons voorspiegelt, in nuchterder en 'amateuristisch' trekken bij te stellen en te nuanceren.⁶¹ Eikelenbergs notities hebben ons daartoe op z'n minst enige handreiking geboden.

60 Vgl. Fix, *Prophecy and Reason*, 48 en 168-84. We weten echter evenmin of Eikelenberg zijn uitgeschreven redes bestemd had voor de eigenlijke vrijsprek-colleges, danwel voor bijzondere bijeenkomsten waar meer specifieke, zedelijke en religieuze vraagstukken behandeld werden. Zie Van Slee, *Rijnsburger Collegianten*, 309-310.

61 Hiermee zij niet gezegd dat Fix dat niet heeft onderkend, doch in zijn visie op de ontwikkeling van het collegiantisme speelt het 'buitenrandstedelijke' aspect verder geen enkele rol: 'These [local] colleges were smaller and less influential than the big colleges of Holland, and little information on their activities is available.' (p. 46).

De doopsgezinde Jan Romein (1893-1914)

Bronnen betreffende zijn religieuze achtergrond en belijdenis*

Leven en werk van de historicus Jan Romein (1893-1962) zijn doorgaans zo geïdentificeerd met 'Amsterdam' en 'links', dat dikwijls vergeten wordt dat hij te Rotterdam is geboren en getogen, en dat hij zich gedurende de eerste twintig jaar van zijn leven tegen een doopsgezinde achtergrond heeft ontwikkeld. Hoogtepunten hier zijn de doop op negentienjarige leeftijd in de doopsgezinde gemeente van Rotterdam, met de daaraan voorafgaande persoonlijke belijdenis, en zijn besluit predikant te worden. Op 28 september 1914 schreef hij zich in aan de Leidse universiteit als student theologie. Zijn 'doperse' afkomst en sympathie dienen weliswaar in de literatuur over Romein regelmatig tot verklaring van die ontwikkelingen en wendingen in zijn geestelijke figuur waarvoor men geen betere oorzaak heeft, maar nadere aandacht heeft het doopsgezinde milieu waaruit hij kwam nog niet gehad. De uitgave van zijn belijdenis biedt de mogelijkheid tot een nadere beschouwing van de religieuze achtergronden in zijn ouderlijk huis en in zijn jeugdjaren.

De ouders van Jan Romein

Zijn vader Jan Julius Romein was geboren op 11 november 1862 te Leeuwarden, zoon van Jan Romein Jzn. en Maria Engeler. 'Jule' had nog drie broers, Jan, Frans en Willem. Het gezin verloor al vroeg de vader, waarna voor de zonen de betaalde dienst bij leger of marine een van de weinige mogelijkheden was om een opleiding te volgen. Te Kampen bezocht Jule de Mulo, waarna hij zich als adelborst meldde bij de Koninklijke Marine en opklom tot luitenant ter zee tweede klasse.

De moeder, Catharina ter Marsch, was geboren op 22 december 1862 te Hengelo, dochter van Jan ter Marsch en Alijda Stenvers. De familie verhuisde naar Rotterdam, waar grootvader Ter Marsch in 1875 gekozen werd tot een van de zeven diakenen van de doopsgezinde gemeente. Catharina was actief als lerares op een zondagschool en bezocht de doopsgezinde kerk vrijwel elke zondag. Hoe en waar Jule Romein en Cathy ter Marsch elkaar voor het eerst ontmoetten, is niet duidelijk, maar toen Jule om haar hand vroeg, werd hem dat aanvankelijk geweigerd.

* Graag betuig ik mijn hartelijke dank aan Dr. J. Trapman te Den Haag, die mij op de belijdenis van Romein attenderde. De belijdenis is door Romein met de hand geschreven in een normaal schoolschriftje en telt 14 bladzijden. De tekst is geëditeerd met weglating van de doorhalingen.

Hij moest eerst betere maatschappelijke vooruitzichten hebben en kreeg pas vier jaar later wel toestemming. Uit de verlovingstijd zijn enkele brieven bewaard van de weduwe Romein-Engeler, een eenvoudige vrouw, aan haar toekomstige schoondochter Catharina. Van de godsdienstige zin van grootmoeder Romein volgt hier een voorbeeld:

Maak je nu zelfs het leven niet te angstig, leef vrolijk en tevreden, alles komt terecht, niet alleen, maar ook alles wordt door *Een* ten besten beschikt. (...) Wat bij ons vaak niet mogelijk is, is mogelijk bij Hem die alle onze handelingen bestuurd naar Zijn Wil, dus mijn lieve vriendinnetje geloof en vertrouw U in Godshand die alles ten besten bestuurd, bij deze gedachten heb ik in mijn leven bergen kunnen verzetten, want ik heb tijden beleefd, waar ik niet dacht door heen te komen en nog nimmer heb ik te verreefs in opreghtheid geloofd en vertrouwd.¹

Godsdienstige gezindheid komt ook tot uiting in een dagboek dat Catharina ter Marsch in 1887 bijhield. Regelmatig berichtte ze over het zondagse kerkbezoek, zoals op 8 februari 1887:

Ds. Dyserinck² praatte over opvoeding en beschaving, ja! ik kon het niet laten telkens en telkens aan hem [Jule Romein] en mij te denken, als we eens eenmaal (God geve het) samen geknield liggen bij het wiegje van onzen eersteling en dan samen van God afsmeeken dat Hij ons den rechten weg wijst bij de opvoeding en ontwikkeling van het kind dat opgroeit tot een kind van God. Dàt is geluk, dàt is zaligheid. Op den Z[ondag]S[chool] sprak ik over ontevredenheid en over 't zonnetje van binnen. Trouwe goede Hemelvader laat dat zonnetje bij mij altijd schijnen en zegen en liefde en vrede brengen rondom mij en voor hem een heerlijk levenspad, dat hij steeds het uur zegent waarop hij mij vroeg om zijne vrouw te worden!³

Op 22 mei preekte dominee Boetje⁴ in Rotterdam. Ook over zijn preek was ze opgetogen:

Vanmorgen naar de kerk. Ds. Boetje preekte. Laat uw spreken ten allen tijde met zout bestrooid zijn. Een prachtige preek, hoe diep voelt men dan wat men te kort komt en wat is er dan nog veel te doen op de wereld.

Dit positieve besef van het vele dat er nog in het ondermaanse te doen staat, zou haar zoon Jan zijn hele leven – zij het in meer seculiere zin – voor ogen blijven staan. De laatste dagboek aantekening is van 8 juli 1887. In november van dat jaar werd haar engagement met Jule Romein openbaar gemaakt. Een gezamenlijk dag-

1 IISG, Romein-archief, nr. 720; Kampen, 18 juni 1883.

2 Johannes Dyserinck (1861-1912), doopsgezind predikant te Rotterdam 1884-1901.

3 IISG, Romein-archief, nr. 721. Dagboek van Catharina ter Marsch, 8 februari 1887.

4 Herman Boetje (1846-1937), doopsgezind predikant te Hengelo 1879-1911, of Jochem Boetje (1841-1890), doopsgezind predikant te Amsterdam 1884-1890.

boek begint op 7 november 1889, datum van hun ondertrouw. Zij trouwden op 21 november 1889, waarna ze op huwelijksreis gingen door België en Duitsland naar Italië. Op 6 december schreef Catharina Romein:

Van St. Nicolaas zooals wij dat vieren merkten we hier in Italië niets. Wij maakten er natuurlijk ook geen werk van en toch, en toch, gelooven we nu dat we elkaar een heel, heel groot Sint Nicolaascadeau gaven.

Negen maanden later werd Maria Romein ('Mies') geboren, op 3 augustus 1890. Zoon Jan volgde op 30 oktober 1893 en ten slotte kwam er nog een tweede dochter, Constance Henriette ('Conny'), op 18 januari 1896.

In het dagboek, dat vrijwel uitsluitend door de moeder is bijgehouden, gaat de meeste aandacht uit naar eenvoudige dingen – 'Janneman tekende zijn eerste locomotief, hij is nu vier jaar' – vooral naar de opvoeding van de kinderen en daarin was de godsdienst voor de moeder een vanzelfsprekend onderdeel. Op 21 mei 1902 vierden de Romeins het koperen huwelijksfeest en het gezin onderscheidde zich eigenlijk in niets van talloze andere gezinnen. Een paar maanden later blijkt hoe de moeder haar man nog steeds in alles adoreerde, maar ook dat zij degene was door wie de godsdienst in het gezin gedragen werd:

Vanmorgen ging ik al om half elf uit naar ds. Binnerts⁵ om voor Miesjes catechisatie te zorgen. We zaten heel gezellig te praten over allerlei. Ik heb hem ook verteld hoe hoog en goed mijn jongen is, mijn Jule, die niet naar de kerk gaat maar die o zoo'n boel beter is dan ik. En de kinders, ze hebben zijn hooge ideeën en edel hart, en mijn vriendelijkheid. 't is dan ook geen wonder dat ieder ze lief vindt. Mies komt nu a.s. September op catechisatie. (7 juli 1902).

Wanneer de jonge Jan Romein voor het eerst naar de kerk ging, is door de hiaten in het dagboek niet vast te stellen. Op 19 juni 1907 tekende zijn moeder aan: 'Jan zei vanzelf dat hij Zondag naar de kerk ging' en op 2 oktober 1907: 'Jan begint 't prettig te vinden op catechisatie'. In diezelfde maand begint de afwisseling van deze mededelingen over het geestelijk leven met die over de ziekte van Jan. Voor het eerst op 8 oktober 1907:

Dr. Kramers⁶ kwam vandaag naar Jan kijken. Jan heeft een kleine verkromming van den ruggegraat, platvoeten, ook heel weinig, en is wat bloedarm. Nu moet hij gemas-seerd worden aan de rugspieren, krijgt zoeltjes en moet 3x daags staalpillen gebruiken.

Het masseren bleek een daalder per dag te kosten, wat moeder Romein duur vond – van overdreven rijkdom was dus sprake, al woonde de familie 'op stand'.

⁵ Arjen Binnerts (1865-1932), doopsgezind predikant te Rotterdam 1902-1907.

⁶ Hendrik Kramers, arts te Rotterdam, was de vader van de natuurkundige Hans Kramers (1894-1952), jeugdvriend van Jan Romein.

De religieuze overtuiging van Catharina Romein-ter Marsch komt weer tot uitdrukking als een 'ongelukkige' vriendin haar bezocht heeft:

Suze de Lange-Craandijk⁷ kwam vanmiddag. Ze voelde zich zoo ellendig ongelukkig en levensmoe, de stakkert en ze heeft het toch zoo goed. O als de ouders wisten hoeveel kwaad ze hun kinderen deden door ze niet *godsdienstig* op te voeden! Ze vroeg mij hoe het toch kwam dat ik met al mijn kleine grieven en teleurstellingen toch zoo in-gelukkig en opgewekt kon zijn en ik heb het haar gezegd. Dat we een heel andere levensbeschouwing hadden, maar ze reageerde er niet op, ze zei alleen och neen dat was toch niets voor haar en kerken en dominés daar had ze een grooten hekel aan, voor Jezus voelde ze grooten eerbied maar van al dien anderen poespas wilde ze niets weten. Och Suze, er is geen poespas bij, het is zoo heel eenvoudig, het is alleen omdat je onbekend bent met onze levensopvatting en levensbeschouwing dat je er zoo'n haat tegen hebt en zoo'n afkeer. (26 oktober 1907).

Een paar dagen later was Jan jarig en opnieuw was de toon van zijn moeder positief. Het jaar tevoren – Jan zat inmiddels op de HBS – waren er wat problemen op school geweest en hadden de ouders twee waarschuwende brieven gekregen van een van Jans leraren.⁸ Maar nu leek alles sterk verbeterd:

Jan's verjaardag was een heerlijken dag. Iedereen was gezellig. Jan kreeg een handcamera en sedert verleden jaar is hij in karakter véél vooruitgegaan. Ik zou nu niet weten wat ik anders aan hem wilde hebben. Op catechisatie kreeg hij "uitstekend!" onder zijn werk, en zoowaar op zijn verjaardag ging hij even in een verloren oogenblikje aan zijn catechisatiewerk voor de volgende week beginnen.

Het woord gezellig is van doorslaggevende betekenis in haar waarderingschaal. Een maand later biedt een dagboekantekening zicht op het verschil in godsdienstige gevoelens tussen vrouw en man. Catharina Romein wist haar man mee te krijgen – kennelijk na enig aandringen – naar een lezing van de Protestantenvbond. Daags daarna schreef ze:

We zijn gegaan, ik was er zoo blij om. Het onderwerp was: op welke gronden berust ons Christelijk geloof? Jule was er heelemaal bij en vond het heel mooi. O zou ik hem nog gelukkig krijgen? ik geloof het wel, en het is immers "zij die gelooven, haasten niet". Ging hij maar eens telkens naar de kerk, 'k weet zoo zeker dat hij 't mooi en prettig zou vinden. (29 november 1907).

De verbinding met de doopsgezinde traditie lag dus in de moeder en niet in de vader, ondanks het feit dat ook hij officieel ingeschreven stond als lidmaat van de

7 Susanna Johanna Craandijk (1864-?), dochter van de Amsterdamse houtkoper Coenraad Craandijk (1833-1908), sedert 1905 echtgenote van L. P. de Lange (1837-1915), directeur van een Rotterdamse koffiebrandij.

8 IISG, Romein-archief nr. 726, brieven van J. Holwerda van 11 en 27 april.

doopsgezinde gemeente van Rotterdam.⁹ De familie Romein woonde aan de Westersingel 42 en bezocht de doopsgezinde kerk aan de St. Laurensstraat 59. Het kerkgebouw was tussen 1772 en 1775 tot stand gekomen en is bij het bombardement van Rotterdam op 14 mei 1940 vernietigd. Daarmee is ook het archief van na 1907 verdwenen.¹⁰ De gemeente werd in die jaren bediend door ds. Fokke Dijkema,¹¹ met wie de familie Romein regelmatig contact had, zeker toen Jans ziekte zich zo ernstig ontwikkelde, dat hij op 3 juni 1908 naar Den Haag vervoerd werd om er een ligkuur in een gipskorset te volgen.

Romeins ziekbed

De eerste teruggevonden brieven van Jan naar huis dateren van juli 1908.¹² Jan had zelfs een eigen naamstempel op zijn correspondentie: J.M. Romein, Parkweg 21, 's-Gravenhage. Op 30 oktober 1908 vierde Jan zijn vijftiende verjaardag in het ziekenhuis en kreeg hij een brief van dominee Dijkema:

Beste Jan,
Wel gefeliciteerd met je verjaardag. Gij viert dezen dag wel heel anders dan verleden jaar, en er is niet weinig gebeurd in den tijd, die achter je ligt. Maar op dezen dag hoop ik, dat je vooral denken zult aan de toekomst, en dat je dat doen zult met dezelfde blijmoedigheid en hetzelfde vertrouwen als waarmede je steeds bezield geweest bent. Genezing gaat altijd langzaam. Maar wat er gedaan kan worden, dat wordt gedaan en ge zult zelf wel gevoelen, dat het goed gaat. Wat ge verder noodig hebt, moed en rust en vertrouwen, deze dingen schenke je God!

Jan heeft zijn blijmoedigheid inderdaad niet verloren. De brieven geven een opgewekte, humoristische Jan Romein te zien, die met grapjes en verhalen de familie wist te vermaken. In de grote hoeveelheid vertelsels, die in Rotterdam aan de ontbijttafel werden voorgelezen, zijn de aanknopingspunten met de predikant Dijkema slechts gering in aantal. Direct religieuze uitingen komen in de brieven niet voor – alleen de predikant spreekt over God, zoals in zijn nieuwjaarsbriefje voor 1909:

9 *Verslag van den staat der Doopsgezinde Gemeente te Rotterdam, 1 Januari 1912*. Op 1 januari 1911 was het aantal gemeenteleden 853, waarvan er 130 buiten de burgerlijke gemeente Rotterdam woonden. Het steeg in 1911 tot 882 leden, waarvan 514 vrouwen en 368 mannen.

10 Het archief van vóór 1907 in het gemeentearchief te Rotterdam, beschreven door E. Wiersum.

11 Fokke Dijkema (1877-1944), doopsgezind predikant te Rotterdam 1907-1916.

12 IISG, Romein-archief, nr. 714, meer dan honderd brieven aan zijn ouders.

Beste Jan,
Mede namens mijne vrouw wensch ik je bij de intrede van het nieuwe jaar Gods zegen toe! Moge 1909 je het gehoopte herstel geven en je terugbrengen naar je huiselijken kring.¹³

Op 9 januari bleek dominee weer in het ziekenhuis te zijn geweest en met schaken van Jan te hebben gewonnen. Na weer een volgend bezoek werd Jan zelfs amicaal:

Nu 't was toen net 2 uur toen ds. D. kwam, waar ik het allerleukst mee gehad heb, ook zijn ds. Eldering¹⁴ en Frieda geweest, en vroegen of Dijkie meeging, maar hij wou niet, nee zei hij, daar ben ik niet voor gekomen. Nu is hij heel gezellig geweest verder, maar daarover in mijn brief van Zondagmorgen meer.

De zondagochtend daarop was Jan het alweer vergeten.

Een hoogtepunt in het godsdienstig gezinsleven waren de belijdenis en doop van zijn oudste zuster Mies. Over het afleggen van de belijdenis schreef zij uitvoerig naar de zieke Jan. Omdat deze waarschijnlijk in vergelijkbare omstandigheden zijn belijdenis heeft moeten voorlezen, wordt hier geciteerd uit het verslag van de avond waarop Mies Romein met haar ouders naar de kerk ging, waar in de consistoriekamer de korte plechtigheid plaatsvond:

Ds. Dijkema ging zitten in de groote stoel voor de spiegel, met Dr. Schütte en dr. Siegenbeek van Heukelom aan iedere kant. Ik tegenover Ds. D. en Vader en Moeder aan iedere kant van mij. Ds. D. begon met te zeggen, dat ik wel wist, waarom ik gekomen was, enfin, precies weet ik 't niet meer, maar 't kwam hierop neer, dat ik voor de vertegenwoordigers der Kerk en mijn ouders mijn belijdenis moest afleggen en Ds. D. noodigde mij daartoe vriendelijk uit. Toen vond ik 't heelemaal niet meer griezelig. Moeder had mij verteld, dat Ds. D. mijn belijdenis flink en degelijk vond, zoodat ik daardoor moed had gekregen en zelfbewust begon met lezen, haast geheel op mijn gemak. Toen ik klaar was, begon Ds. D. aan de vertegenwoordigers te vragen, of ze mij lid wilden laten worden en Dr. Schütte hield naar aanleiding daarvan een heel prettige toespraak tot me, waarin hij zei, dat uit mijn belijdenis een krachtig, frisch, jong geloof sprak, en dat hij volgaarne mij als lid toeliet. Heerlijk hè?¹⁵

Voor de eigenlijke doopplechtigheid mocht Jan naar huis en opgetogen schreef hij aan zijn ouders op 24 maart 1909:

Lieve Vader en Moeder!

Ook aan u zal ik schrijven, hetgeen deze dagen mijn heele geest in beslag neemt, nl. dat ik 3 April thuis zal komen, om Mies daar [sic] doopen met mijn tegenwoordigheid op te luisteren, maar ik kom voor Mies, en al mag er die Zaterdag een beetje werk van mij gemaakt worden, Zondag is en blijft voor Mies.

13 IISG, Romein-archief, nr. 91; brief van Dijkema, 2 december [lees: januari] 1909.

14 Ds. Petrus Eldering (1868-1954), sedert 1902 remonstrants predikant te Rotterdam.

15 IISG, Romein-archief, nr. 90, *in voce* Mies van Donk-Romein, 16 maart 1909.

Dijkema liet een weekje verstek gaan, omdat hij immers Jan bij zijn ouders thuis zou treffen. Ongetwijfeld zal hij op het Paulinische vrijheidsbegrip hebben gewezen in zijn doopdienst. Enkele dagen later schreef Jan, terug in het ziekenhuis: 'Dit is geen brief van Paulus, maar van Janus aan de Romeinen!'. Toen een week later de predikant opnieuw een bezoekje bracht, verklapte hij Jan zelfs iets uit zijn studententijd:

Hij heeft nog verteld dat hij als student tot Kerstmis niets had uitgevoerd, nog maar één maal op college was geweest. Dat schijnt wel de gewoonte te zijn, zoo. We zullen zien wat Vader Jan doet!!!

Hieruit mag waarschijnlijk afgeleid worden dat Jan toen al het plan had opgevat om ook theologie te gaan studeren. Het voornemen predikant te worden, is verder geen onderwerp van beschouwing in de correspondentie. Bij terugblik is er pas iets over te vernemen in mei en juni 1915, toen Romein een autobiografische roman schreef, 'Venus Ventura'. Daarin bekende hij over zichzelf:

Na op zijn veertiende jaar het besluit genomen te hebben had hij geen oogenblik geaarzeld, hij zou theologie studeeren. Over het predikantambt dacht hij weinig na, het lid van de maatschappij zijn en het zich rustig daarin bewegen lag hem zóó ver, dat hij aan botsingen met die maatschappij niet eens dacht. Dat ging natuurlijk van zelf. Zijn eigen sterk plichtsgevoel – hij meende althans dat hij het had omdat het vervullen van zijn plicht bijna nooit eenige moeilijkheid met zich gebracht had – deed hem niets natuurlijker voorkomen dan de menschen daarop te wijzen. Ze moesten eenvoudig god [sic] dienen. Hij zou het ze zeggen. Verder dacht hij over het ambt niet, en de studie trok hem.¹⁶

Voor die studie moest hij wel overstappen van de HBS naar het gymnasium en daarom kreeg hij op zijn ziekbed privélessen Frans en Latijn.¹⁷ Eind mei 1909 was Jan weer een paar dagen thuis en dat verblijf deed hem zo goed, dat de dokter er verbaasd over was. 'Wat doe ik dan toch in godsnaam hier? Ik begrijp het niet'.¹⁸ Op 21 juni schreef hij dat hij nog één keer een nieuw gipscorset om moest en daarna misschien definitief naar huis mocht. Zo gebeurde het ook: hij werd uit het ziekenhuis ontslagen. De Haarlemse doopsgezinde predikant J. Craandijk feliciteerde hem en was blij 'dat de dokter nu reeds gratie heeft gegeven en de kerkerdeuren geopend werden'. Ook hij refereerde aan de blijmoedigheid waarmee Jan zijn lot op zich genomen had en aan zijn wil predikant te worden:

16 IISG, Romein-archief, nr. 460, 'Venus ventura', blz. 14; de roman is gedateerd 15 mei – 6 juni 1915.

17 De docent Frans was Henri Straub, de docent Latijn heette K. Knip; geen nadere gegevens teruggevonden.

18 IISG, Romein-archief, nr. 713; brief nr. 110, 19 juni 1909.

Ge hebt aller sympathie verworven, door de wijze, waarop je 't gedragen hebt. Het voornemen om je voor de predikantsbetrekking voor te bereiden heeft mij zeer verblijd. Zeker heb je tot dusver een geheel andere opleiding gehad, dan de gewone – een veel betere, zou ik durven zeggen, – voor geest en gemoed, en wat er aan wetenschappelijk oogpunt aan ontbrak, dat is wel in te halen. Maak er maar niet te veel haast mede tot schade misschien van je gezondheid. Als het doel bereikt mag worden hindert het zooveel niet of 't misschien een jaartje later is. Integendeel, des te meer kans is er op rijpheid en wijsheid. Nu God helpe en zegene je verder.¹⁹

Jan bleef nog een jaar thuis kuren en bereidde zich voor op het toelatingsexamen tot de derde klas van het gymnasium. Omdat hij hiervoor zakte, ging hij in september 1910 naar de tweede klas van het Erasmiaans Gymnasium. In de paasvakantie van 1911 verdiepte hij zich

in theosofie, waarover ik net wat gelezen had, ik heb ook een boekje van Bolland gekocht over Mevr. Blavatsky en van dr. Vürtheim over de Grieksche religie.²⁰

Voor Mme. Blavatsky zou hij zijn leven lang minachting blijven koesteren en met de formele J.J.G. Vürtheim (1869-1928), rector van het gymnasium, zou hij in het vierde gymnasiumjaar problemen krijgen.²¹ In de tweede en derde klas was daarvan nog geen sprake. Met mooie cijfers ging hij zonder problemen over. Aan het eind van de vierde klas ging het mis: voor Grieks kreeg hij een drie-min, voor Latijn en Oude Geschiedenis geen cijfer. In deze drie vakken moest hij herexamen doen, wilde hij overgaan naar de vijfde klas. Jan Romein vertikte het en verliet de school met de mededeling dat hij in één jaar zijn staatsexamen zou doen. Hij slaagde op 15 juli 1914 en daarmee won hij een jaar terug op de door zijn ziekte zo lange middelbare-schoolperiode.²²

Catechisatie

Jan Romeins moeder berichtte al in 1907 dat Jan zonder tegenzin naar catechisatie ging. Van zijn genummerde catechisatieschriften ontbreekt no. I. Nr. II is geda-

19 IISG, Romein-archief, nr. 90, *in voce* Craandijk, Haarlem, 29 juni 1909. Jacobus Craandijk (1834-1912), doopsgezind predikant te Rotterdam 1862-1884, te Haarlem 1884-1900.

20 IISG, Romein-archief, nr. 714, brief aan zijn ouders, 23 april 1911. G.J.P.J. Bolland, *Mevrouw Blavatsky en hare "theosophie": eene poging tot voorlichting* (Leiden, 1911). J.J.G. Vürtheim, *Grieksche religie* (Baarn, 1911).

21 Vgl. J. Huizinga, 'J.J.G. Vürtheim (1869-1928)', in: *Verzamelde werken* (Haarlem, 1948-1953) VI, 488-89, waaruit: 'Een moeilijke aard en een heftig temperament maakten, dat hij zijn leven lang vrijwel strijd vond, ook daar waar vrede had kunnen zijn'.

22 IISG, Romein-archief, nr. 200: Getuigschrift staatsexamen, Utrecht 15 juli 1914.



Afb. 1. Ingang van het voormalig kerkgebouw (1775-1940) der Doopsgezinde Gemeente te Rotterdam, gelegen op een binnenterrein aan de St. Laurensstraat 59. Ets van Aart Bijl (1885-1962), impression d'artiste (1928), 46,7×30,4 cm. Doopsgezind Documentatiecentrum, UB Amsterdam.

teerd 3 oktober 1910 en getiteld 'De Christelijke Liefde'. Zijn opstellen zijn om de veertien dagen geschreven en de waardering van de predikant is telkens: 'zeer goed'. De schriften III en IV heten 'Historie en Symboliek in het Nieuwe Testament'. Het laatste cahier heeft als opschrift: 'No. V. Inhoud: Laatste jaar. Belijdenis.' Vooruitlopend op zijn eigenlijke belijdenis schreef hij hierin:

Nu is echter het doel van dit opstel geen abstracte bespiegeling over het wezen der godheid, maar een uiteenzetting die in alle deelen verband houdt met de menselijkheid en het menschelijk leven en dat wel speciaal in verband met mijn leven. De omstandigheden hebben gewild dat ik opgevoed zou worden onder doopsgezinden invloed, waarom de laatste vraag zal luiden: Waarom treed ik toe tot de Doopsgezinde gemeente? Een vraag die evenwel slechts beantwoord kan worden indien het wezen van het Doopsgezinde zal onderzocht zijn, hetgeen op grond van historische studiën zal moeten geschieden.

In de jaren voorafgaand aan zijn belijdenis zijn nog twee bronnen van belang voor de kennis van Romeins opvattingen. Ten eerste een aantal 'Nederlandsche opstellen', vermoedelijk geschreven voor het gymnasium en waarvan er twee gepubliceerd zijn in het *Letterkunde-schrift* van de Rotterdamse Gymnasiasten Bond. Ten tweede zijn manuscript van een grote *Kerkgeschiedenis*.

Omdat Jan Romein zelf zijn wending naar het marxisme een 'bekering' heeft genoemd, is het van belang te weten hoe hij de bekering van de apostel Paulus en van de kerkvader Augustinus karakteriseerde. In een opstel 'Paulus', schreef hij daarover:

Het is de meest plotselinge bekeering die men kent, een analoog geval kan niet gevonden worden. Het zijn dan ook niet alleen de rationalisten die een natuurlijke verklaring voor deze bekeering gezocht hebben. Ook anderen hebben gemeend hier een geval te moeten zien van overdreven zwarte schildering van den onbekeerden toestand om het hemelsch licht dat hem nadien omstraalde des te helderder te doen schijnen. Iets dergelijks neemt men bij Augustinus waar. Men heeft nagegaan dat de schildering die deze in zijn confessiones geeft van zijn leven vóór zijn bekeering te zwart is. Waar hij b.v. zegt dat hij zich in Afrika overgaf aan de schandelijke zedeloosheid, is er een leerrede van hem bewaard gebleven, waar hij zich heftig verzet tegen de zucht der Karthaagsche studenten om den circus te bezoeken! Men heeft daarvoor als oorzaken aangewezen: le zijn kerkelijke rigorisme, en dan de zucht der bekeerden om al het licht te doen vallen op hun bekeerden toestand en de tegenstelling zoo scherp mogelijk te maken. Iets dergelijks meent men bij Paulus te moeten aannemen.²³

Een ander opstel is een verslag van een bezoek aan de Keulse Dom, onophoudelijk zoekend naar God. Dit 'In den Dom te Keulen' verscheen in het *Letterkunde-schrift*

23 IISG, Romein-archief, nr. 195, 'Nederlandsche Opstellen I', blz. 4 van het opstel 'Paulus', blz. 43 van het gehele schriftje.

toen hij in de tweede klas van het gymnasium zat. Hij meende in de Dom geen mens te zien:

geen mensch – één menselijke gedaante toch, daar heel ver – aan een kruis. Ik zie nog geen bouwwerk, geen gothiek, geen pilaren, geen zuilen of zuiltjes geen gebrande of geschilderde glazen, dat eene zie ik nog maar – dat kruisbeeld.

Jan dwaalt door de kerk, geeft een clichématige beschrijving van het bouwwerk en komt langs de biechtstoelen – Luther, schiet hem te binnen,

maar de draad hield ik niet vast, want ik was achteraan gekomen aan de voeten van het kruis en wederom concentreerden al mijn gedachten zich op het kruis en de kruisiging van den Menschenzoon. Maar ik moest verder, ik moest zien, ik voelde er moest nog iets komen, het was niet volmaakt nog, die Kerk zoo.

Hij komt langs de schatkamer en ziet de bordjes bij de Driekoningenschrijn, die een aangegeven waarde heeft van zeven miljoen Mark en waarin de hoofden van de heilige drie koningen lagen. Een ander bordje verwees naar de staf van de heilige Petrus. ‘Wat ging mij dat alles aan?’ Bij het beklimmen van de toren komt hij op de ‘gaanderij’ en hoort hoe het orgel het beginkoor van de Matthäuspasion speelt:

Zou dit de leegte zijn die nu gevuld werd? Ik wist het niet, het stierf weer weg, plotseling schrik ik weer op – het “Bar-ra-bam, Bar-ra-bam” dondert door de gewelven, er is een wolk gekomen voor de zon, een onweerswolk, akelig donker wordt het, in de kerk onderscheid ik niets meer, één donkere massa. Ik kijk op, zie geen zangers of iets, alleen voor het kruisbeeld zweeft een zwarte gedaante, waar boven schril de kleuren van de leelijke, geschilderde ramen in het altaardeel...

Maar de zwarte nacht der twijfel maakt plaats voor de wildere droefenis. Droevig, weenend bijna ruischen de orgeltonen, en het koor zingt het “Wir setzen uns mit Thränen nieder”, de zwarte wolk begint zich te ontlasten, zware regendruppels vallen op het dak, hoog boven mij. Maar ook de droefenis zou nog wijken, zachtjes begon het koor “Ruhe sanfte, sanfte Ruh”, een heerlijke rust trad in, het wolkengordijn scheurde, een zonnestraal viel door het hoog-gothische kerkraam, deed de zwarte nevel voor het kruis verdwijnen en de zonnestraal omspeelde de figuur van den gestorven Christus. Ik had begrepen wat ik straks had gevoeld was onrust, hier was de rust, de rust in God.²⁴

Zwarte gedaante, nacht, wolk en nevel!

Op 10 januari 1912 begon hij een schriftje ‘Annotaties bij “Reden über die Religion” [van] Schleiermacher. Jani Marii Romani’.²⁵ Aan het eind van het jaar ontzag Jan zich niet een briefje op te stellen gericht aan de vermaarde protestantse

²⁴ IISG, Romein-archief, nr. 196, ‘In den Dom te Keulen’ handschrift; machineschrift en doorslag: Romein-archief, nr. 456.

²⁵ IISG, Romein-archief, nr. 208.

theoloog Adolf Harnack (1851-1930), hoogleraar in Berlijn.²⁶ Romein verdiepte zich in diens *Dogmengeschichte*²⁷ en wilde de vertaling weten van een Latijns citaat. Hij zal toch zelf wel hebben ingezien hoe dwaas het was de hooggeleerde lastig te vallen met zo'n kleinigheid, en verzending achterwege hebben gelaten. Maar het is tekenend voor zijn aspiraties.

De kerkgeschiedenis

De aspiraties spreken nog veel sterker uit het indrukwekkende manuscript van een complete kerkgeschiedenis. Als motto heeft hij er boven geschreven een citaat uit Plinius de Oudere: *Assidua de deo quaestio est*, onophoudelijk is het zoeken naar God. Een halve eeuw later zou hij dit variëren in de opening van een van zijn laatste artikelen: *'Assidua de homine quaestio est.'*²⁸ Het zou onzin zijn Romein gebrek aan oorspronkelijkheid te verwijten, omdat hij zijn kerkgeschiedenis op het werk van anderen heeft gebaseerd. Natuurlijk is het manuscript duidelijk jeugdwerk, maar ook hierom mag het niet negatief beoordeeld worden. Het werk kenmerkt zich door zijn grote consistentie en zijn vaste greep. Hier heeft een jongere van negentien, twintig jaar een zelfstandige keuze gemaakt uit een grote hoeveelheid literatuur – hoofdzakelijk Duitse werken, met als voornaamste die van Harnack – en deze zelfstandig verwerkt tot wat echt een geheel genoemd mag worden. Het zal allicht twee volle jaren gekost hebben om dit werk te schrijven. Gezien de Griekse citaten moet hij minstens een jaar gymasiaal onderwijs hebben gehad, voor hij hier aan kon beginnen. Op 1 maart 1912 beëindigde hij Boek III.²⁹ Is hij op het onderwerp nooit meer teruggekomen, stijl en preoccupaties tonen al helemaal de latere Romein. Dit blijkt onder meer uit zijn dan al grote bezorgdheid over de versplintering van de wetenschap:

Versnippering kenmerkt het geheele tegenwoordige Christendom, een uitvloeisel van het individualisme van onzen tijd, dat zich ook uit in detailstudie op alle gebieden van wetenschap. Wij willen niet loochenen dat ook dit zijn nut heeft, edoch slechts dan wanneer de resultaten dier detailstudie opgenomen worden in een allesomvattend werk. Daarom schreven wij een geheele Kerkgeschiedenis van het jaar 30 – 1912, als samenvatting van de detailstudies. Veel gemakkelijker is het een diepgaande detailstudie te schrijven dan een overzichtelijk geheel, maar de versnippering in de wetenschap is reeds al te ver gegaan.³⁰

26 IISG, Romein-archief, nr. 207; concept-brief van 18 december 1912.

27 Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (3. Aufl., Freiburg im Breisgau, 1894).

28 Jan Romein, 'Poging tot een herinterpretatie van het Humanisme', in: *Eender en anders* (Amsterdam, 1964) 87.

29 IISG, Romein-archief, nr. 459, 'Kerkgeschiedenis', map c, manuscript kleine schriften, 565.

30 IISG, Romein-archief, nr. 460, 'Kerkgeschiedenis', map b, manuscript in folio, 1076/8.

Zijn hele leven zou Romein de synthetische geschiedschrijving blijven beklemtonen en zelf beoefenen. Helaas is hier niet de gelegenheid uitvoerig uit het manuscript te citeren, maar twee onderwerpen zijn in het licht van de latere Romein interessant om te vermelden: de houding ten opzichte van Karl Marx en het socialisme, en ten opzichte van Nietzsche en het atheïsme. Door zich ook met maatschappijtheorie en filosofie bezig te houden, is het manuscript veel meer dan een kerkgeschiedenis in engere zin. Dat het manuscript nooit is uitgegeven is weliswaar door Romein niet betreurd, maar thans zou het een bredere lezerskring verdienen – de omvang mag afschrikken, de inhoud bevat veel aantrekkelijks. Wie was Karl Marx?

Hij is een atheïstische profeet, die op grond van een materialistische geschiedenisopvatting een volledige theorie van de sociale beweging heeft opgesteld. Volgens hem is alle geschiedenis adhuc een klassenstrijd geweest. Die klassen waren ontstaan door productie- of verkeersverhoudingen. De klassenstrijd van het proletariaat is zelf een fase, maar de laatste fase van dat proces. Een korte dictatuur van het proletariaat zal de overgang vormen naar de maatschappij zonder klassen. (...) De eerste poging evenwel tot verwerkelijking van het ideaal – de Parijse commune (Maart en April 1871) was een bloedige mislukking.³¹

Is deze constatering nog tamelijk neutraal, uitzonderlijk is in het manuscript een verzuchting als het volgende:

God geve dat de twee grootste cultuurmachten van den tegenwoordigen tijd het Christendom en het Socialisme niet langer tegenover elkaar blijven staan, omdat het tegen beider wezen in is, want in den grond willen zij hetzelfde, ja in den grond is het socialisme niets anders dan de vernieuwde eisch van het evangelie: 'Hebt U naasten lief' al heeft ook tot nog toe het meerendeel der socialistischen dit niet willen begrijpen of niet begrepen.³²

Ook ten opzichte van Friedrich Nietzsche stond Romein nog helemaal op het religieuze standpunt. Zijn karakteristiek opent met een typisch Romeinsiaanse stijlfiguur:

Het vreemde van het Nietzsche-probleem en eigenlijk de inhoud van dat probleem is hoe de domineeszoon en fijnbeschaafde moderne mensch tot den Anti-Christ is geworden als hoedanig hij zich zelf proclameerde. (...) Wij voor ons zijn echter niet onge-neigd aan te nemen dat het zijn zucht naar roem was, die wellicht nergens sterker op den voorgrond treedt dan juist bij Nietzsche. Want hoe kan men beroemder worden dan door te verkondigen dat alles wat adhuc voor het hoogste is gehouden eigenlijk het laagste is en wat adhuc voor slecht werd gehouden juist goed is?³³

31 IISG, Romein-archief, nr. 459, 'Kerkgeschiedenis', map b, manuscript in folio, 1040/2.

32 IISG, Romein-archief, nr. 459, 'Kerkgeschiedenis', map b, manuscript in folio, 1052/4.

33 IISG, Romein-archief, nr. 459, 'Kerkgeschiedenis', map c, manuscript in folio, 1064/6.

Zijn verontwaardiging over Nietzsche is nog zo stellig, dat er van twijfel aan het geloof in de verste verte geen sprake is:

Waarom verklaart hij zoo herhaaldelijk “Gott ist tot” als het zoo’n uitgemaakte zaak was, zooals hij zelf beweert. Waarom anders valt hij steeds weer het Christendom aan als hij niet voelde de geweldige macht die het was en is, en blijven zal? Nog niemand is het gelukt, – behalve banale geesten – de religie links te laten liggen. Zoo is ook Nietzsche onwillig een getuige voor de alles beheerschende vraag naar God en een getuige ook voor het feit dat de moderne mensch de kern van zijn wezen voelt in de religie, ondanks alle verlichting en cultuurtrots.³⁴

De grote belangstelling voor de negentiende-eeuwse kerkgeschiedenis in de breedste zin van het woord, dat wil zeggen ook met aandacht voor de Mormonen, het Leger des Heils, de theosofie en andere ‘kleine geloven’, is eigenlijk al een voorafspiegeling van wat Romein aan het einde van zijn leven in zijn *Op het breukvlak van twee eeuwen* bieden zal: een panoramisch overzicht, opnieuw in een synthetiserende beschrijving. Zoals daar, moest ook hier in de kerkgeschiedenis Mme. Blavatsky het indirect ontgelden:

Naast het Christendom ontstaan allerlei religiesurrogaten die zich aan de cultuur meenen aan te passen. Dagelijks worden er door Westerlingen, tooneelspeelsters b.v. nieuwe godsdiensten uitgevonden met behulp van eenige lichtschuwe, sneeuwverblindende Himalaya-bewoners. Waar moet dat heen? De orthodoxie ligt levensgevaarlijk ziek en hoe machtig zij ook wezen moge, zij strijdt om het haar lichaam ontvliedende reuzenleven. Groote veranderingen hangen in de lucht. Wederom profeteeren is niet het werk van den historicus. Maar al te zeer vergeet men tegenwoordig wat de wil vermag, dat alleen dat onmogelijk is voor de menschen wat indruischt tegen God en zijn eigen natuur.³⁵

Het slot van het boek is minder dat van een historicus dan dat van een theoloog. De roep tot werken – waaraan hij zijn hele leven gehoor zou blijven geven – lijkt door de moeder ingegeven te zijn:

Wie weet wie onzer geroepen kan zijn het Christendom te redden door een wilsdaad? “Werkt dan alzoo zoolang het dag is”. Werkt zoolang het dag is voor het terugvinden van het zuivere Christendom d.i. de leer van Jezus. Terug naar Jezus betekent vooruit naar Christus. Streeft naar de volgroeiing van het Koninkrijk Gods dat in ons allen is en waarvan de kiem gelegd is door Jezus Christus, vertrouwend in de oneindige liefde van God den Vader, door wien, in wien en tot wien alle dingen zijn. Finis.³⁶

Er is wel degelijk een predikant aan Jan Romein verloren gegaan.

34 IISG, Romein-archief, nr. 459, ‘Kerkgeschiedenis’, map c, manuscript in folio, 1067/9.

35 IISG, Romein-archief, nr. 459, ‘Kerkgeschiedenis’, map b, manuscript in folio, 1076/8.

36 IISG, Romein-archief, nr. 459, ‘Kerkgeschiedenis’, map b, manuscript in folio, 1082/4.

Belijdenis

Romeins eigenlijke belijdenis volgt hierna integraal. Opvallend is Jan Romeins referentie aan zijn moeder, die een jaar tevoren, op 13 april 1912 overleden was. Zijn jeugdvriend Hans Kramers had ook in 1912 zijn moeder verloren, en in zijn necrologie van Kramers herinnerde Romein zich hoe de jongen toen een citaat uit Homerus had opgeprikt: 'als het geslacht der blâren is dat der mensen'.³⁷ Een contemporaine uitlating van Jan Romein over zijn eigen reactie op de dood van zijn eigen moeder is niet bekend. Maar in zijn ongepubliceerde roman 'Venus Ventura' uit 1915 is de dood van de moeder een van de hoofdthema's. Daags nadat de hoofdpersoon Ru, alter ego van Jan Romein, van een schoolvriendinnetje Marietje zijn eerste kus had gekregen, realiseerde hij zich dat hij die avond voor het eerst van zijn leven niet gebeden had:

Dat was toch ondankbaar, na de eerste liefdesscène voor het eerst niet gebeden. Hij sloot stil de deur van zijn kamertje, zette het portret van zijn moeder op zijn bed, en toen alles voor de plechtigheid in gereedheid gebracht was knielde hij neer, liet zijn smalle witte vingers in elkaar glijden en sloot zijn ogen.

Maar de ware vroomheid wilde niet komen, dus besloot hij met de woorden: 'Moesje ik zal vragen of ze eens met mij naar U toegaat'. Wanneer hij dit inderdaad vraagt aan Marietje, antwoordt ze:

Ja, ik wil graag naar je moeder, die het meest van mijn Ru gehouden heeft. (...) Ja zie je, vroeger vond ik je zoo vreemd, zoo pedant, ik weet niet, maar toen je na je moeder's dood op school terugkwam, kreeg ik ineens vrèselijk meelij met je, toen zag je er zóó zielig uit.³⁸

Hoe voorzichtig bellettrie ook gebruikt moet worden om het leven van de auteur zelf te bestuderen, de conclusie lijkt gerechtvaardigd dat de dood van zijn moeder voor de jonge Jan een grote schok is geweest en dat hij na haar overlijden elke avond heeft gebeden. Het was de moeder die de band met het doopsgezinde geloof belichaamde en daarom is zijn belijdenis geïnspireerd op de hare.³⁹

De belijdenis is helemaal opgezet overeenkomstig het toen geldende stramien: waarom aansluiten bij een gemeente, een christelijke gemeente, een protestantse, een doopsgezinde? Het opstel kenmerkt zich niet door een originele keuze aan bijbelcitaten – de selectie is tamelijk conventioneel. De uitdrukking van de zuurdesem en de meelmaat was door Romein ook gebruikt in het 'woord vooraf' bij zijn 'Kerkgeschiedenis':

37 Jan Romein, 'Hans Kramers. De mens.' in: *Carillon der tijden* (Amsterdam, 1953) 332.

38 IISG, Romein-archief, nr. 460, 'Venus ventura', 5, resp. 7.

39 De belijdenis van Romeins moeder heb ik niet teruggevonden.

Neen, wij moeten wederom inzien dat wij leeren moeten van hen die grooter zijn dan wij en daarom ben ik ter school gegaan bij de groote mannen die het niet versmaden hun blikken te richten op figuren uit vervlogen tijden en die ons in waarheid kunnen leeren wat geworden is van de gemeente, die eens te Jeruzalem gesticht werd door de heilige apostelen, als eerste symptoom van de zuurdesem die de mate meels doortrekt en waarop zo vele gevolgd zijn en nog zullen volgen, alles ter meerdere Eere Gods.⁴⁰

In het begin van zijn belijdenis vergiste hij zich in een bijbelplaats, maar dominee Dijkema was er om te corrigeren. Romein had geschreven: 'Want Uwe gedachten zijn niet onze gedachten, gelijk de psalmist zegt'. In de marge heeft hij toegevoegd, vermoedelijk op aanwijzing van Dijkema: Jes. 55:8 en 'psalmist' is verbeterd in 'profeet'. De beoordeling luidde: 'Deze belijdenis kunt ge onveranderd houden! Vervang de vreemde woorden door Hollandsche: ik onderstreepte ze. Met genoeg las ik je getuigenis!' Trouwhartig verbeterde Jan Romein 'gecompliceerdheid' in 'samengesteldheid' en 'realiseering' in 'verwerkelijking'. Over de eigenlijke doopplechtigheid zijn geen contemporaine bronnen voorhanden.

In augustus 1914 begon hij al met het leren van Hebreeuws.⁴¹ Op 28 september 1914 schreef hij zich in als student in de theologie te Leiden. In hetzelfde jaar heeft hij ook al stukken geschreven die van een andersgerichte belangstelling getuigen. Een vertaling van het Hooglied is gedateerd 6 en 7 mei 1914.⁴² Van 26 mei, vermoedelijk in hetzelfde jaar, dateert een gedicht 'De Legende van den Dichter' – waarin de hoofdpersoon een naakte vrouw de zee in draagt.

En boven hunne hoofden sloot de zee
De groene golven van haar woelig wee.⁴³

Er is geen dichter aan Jan Romein verloren gegaan. Op 13 oktober 1914 begon hij een 'Eros en Psyche', waaruit we mogen afleiden dat de jonge theologiestudent zich tussen nog andere goden heen en weer liet slingeren. Zijn bestaan werd nog veel turbulenter toen een jaar later zijn grootmoeder overleed, die haar kleinzoon een kapitaal naliet van 70.000 gulden, thans ongeveer één miljoen. De benen bleken te zwak voor deze weelde. Jan Romein en zijn echtgenote Annie Romein-Verschoor duidden deze – bij nader inzien korte – periode van hooguit een jaar aan als zijn 'zwarte tijd'.⁴⁴ Op deze zwarte tijd volgde een nieuwe bekering, veroorzaakt door de de lectuur van de grote sociale roman van de Franse schrijver Romain Rolland (1866-1944): *Jean Christoph*. De ontmoeting met de marxistische na-

40 IISG, Romein-archief, nr. 459, 'Kerkgeschiedenis', map a, manuscript in folio, iii.

41 IISG, Romein-archief, nr. 212.

42 IISG, Romein-archief, nr. 211.

43 IISG, Romein-archief, nr. 211.

44 Annie Romein-Verschoor, *Omzien in verwondering* (Amsterdam, 1970-1971) II, 129 en 131.



Afb. 2. Interieur van het voormalige kerkgebouw der Doopsgezinde Gemeente te Rotterdam, geheel verwoest bij het bombardement op 14 mei 1940. Foto; 10,5 x 8 cm. Doopsgezind Documentatiecentrum, UB Amsterdam.

tuurkundige en levenslange vriend Dirk Jan Struik noemde Jan een tweede bekering. Het hoe en waarom van deze omslag kan hier verder blijven rusten – Jan Romein koos voor het marxisme en is deze keuze altijd trouw gebleven.

Twee vaststellingen betreffende zijn doopsgezinde herkomst zijn nog van belang. Regelmatig heeft hij in zijn historisch werk blijk gegeven van belangstelling en waardering voor de dopers in de Nederlandse geschiedenis.⁴⁵ In het licht van zijn religieuze opstellen mogen we de zinspelingen op zijn 'zwarte tijd' sterk relativiseren. In zijn beschouwingen over Paulus en Augustinus is de nadruk gevallen op de bekering: het zien van het Goddelijk Licht deed beiden de periode voor hun bekering in donkere termen schilderen. Het gaat niet te ver deze vergelijking in wereldse zin ook op Jan Romein van toepassing te achten. De aanduiding 'zwarte ja-

⁴⁵ Vgl. Anton van der Lem, 'Men of principles and men of learning', in: *From Martyr to Muppy* (nog te verschijnen).

ren' voor de verhoudingsgewijs korte tijd van stuurloosheid in zijn eerste studiejaar, diende als metafoor om de keuze voor het marxisme des te verheffender te doen schijnen. Zijn beleving van de christelijke godsdienst in zijn jeugdjaren is veel sterker geweest dan hij later heeft willen doen voorkomen.

Tekst van de geloofsbelijdenis van Jan Romein

Aan mijn dierbare moeder.

20 Februari 1913

Met een gebed tot U, Almachtig God, vangen wij de beschrijving van ons geloof in U en in Uwe Almacht, in Uwe Alwijsheid en Uwe Algoedheid aan, om van U te smeeken die kracht, die noodig zal zijn tot het volbrengen van deze zoo moeilijke taak door U uw kinderen opgelegd, om neer te schrijven dat wat zij van U en de dingen die van U zijn, gelooven.

Hoe toch anders zouden wij daartoe in staat zijn, het en zij gedragen door Uwen Geest? Indien wij toch ons verstand moeten vragen ons in te geven de woorden van deze belijdenis des geloofs; voorwaar het zou falen o, Heer, en Uw ondoorgroendelijke gedachten zouden geenszins zijn opgehelderd, want Uwe gedachten zijn niet onze gedachten, gelijk de profeet (Jes. 55:8) zegt; indien wij toch ons gevoel moeten vragen o, Vader, de dingen die Gods zijn, zouden des menschen worden, want Uwe wegen zijn niet onze wegen. O, Vader, indien wij nochtans mochten mistasten, niet kunnende bevatten het Wezen der Dingen, den Grond van het Zijn, dan bidden wij U om vergeving en om vermeerdering van ons geloof in U en uwe Liefdemacht. Schenk, ons dan, o, God, bidden wij U uit het diepst onzes harten: schenk ons dan die goddelijke kracht en dien Heiligen Geest opdat wij naar waarheid aangaande U en de dingen die van U zijn getuigen. Amen!

“Wij gelooven in U en in Uwe Almacht”. Aldus luiden de aanvangswoorden van de belijdenis mijner moeder, in al hun eenvoud en waarachtigheid en wij weten wel, dat hier wordt gevraagd onze persoonlijke geloofsovertuiging, maar wij kunnen niet beter doen, dan de woorden herhalen waarmee zij haar geloofsbelijdenis begon, om uittedrukken dat het eerste en het voornaamste artikel van háar belijdenis, het eerste en het voornaamste artikel ook van de ónze is, daarom, omdat de grond van het geloof door haar in ons is neergelegd, eenzelfde geloofsleven dat van haar in ons is overgevloeid. Toen zij ons leerde te zeggen “Lieve Vader in den Hemel” zooals onze avondgebedjes begonnen, alle, zonder uitzondering, toen heeft zij in ons neergelegd de kiem van dat zaligmakend geloof in de Godheid, dat sindsdien uit onze borst niet meer is geweken, integendeel van die tijden af in steeds reiner wijze, als steeds grooter openbaring kwam, is gaan bloeien! Kon het natuurlijk? Met een geloovig hart, van haar geërfd, geboren, heeft zij daarin de eerste ontwikkeling van het godsdienstig geloof opgewekt, en verder geleid, totdat het een

eigen wezen is geworden, toen ook ik zelf tot eigen zijn ben gekomen, langzaam uitgroeiend tot vollere rijpheid, terwijl toch de grond van alles één en hetzelfde bleef: "Wij gelooven in U en in Uwe Almacht".

Evenals bij het duister worden van den avond langzaam de sterren zichtbaar worden, dan hier één, dan daar één, totdat eindelijk de geheele hemel schitterend licht, in geladen pracht; zóó is ook ons geloofsleven; telkens vermeerderd, dan zus, dan zóó, totdat het misschien óók eenmaal zal schitteren tot meerdere eere Gods en tot Zegen der menschheid. De eerste kiem was gelegd, de avondster prijkte, langzaam kwam er meer, groeide het uit, geraakte tot bloei en tot wasdom. Nog jong kreeg ik den Bijbel in handen, en nooit anders dan met eerbied en heilig ontzag nam ik hem op, niet begrijpend nog, maar voelend dat daarin de goddelijke wijsheid en het heil der menschen lag besloten. Moeilijk te onderscheiden als een sneeuwklkje in den vóórlente, dat maar even zijn kopje uitsteekt boven de sneeuw, waaronder het toch levend groeit, zóó ligt in den Bijbel de goddelijke waarheid heimelijk verborgen, alleen voor den gelovige verstaanbaar, en wij hebben ons in stille avonden over hem heen gebogen, beseffend dat die Bijbel naast de levende openbaring van God zelf in ons hart, de eenige bron der waarachtige godsdienst is. En de Bijbel heeft ons niet alleen gelaten, heeft ons in onze verwachtingen niet te leur gesteld, op iedere bladzijde heeft hij getoond dat wij wél deden, hem te vertrouwen, hij heeft ons van God verteld, van zijn Wijsheid, van Zijn allesomvattende Vaderliefde, die de zondaren vergeeft en de harten der strijders sterkt in den strijd des levens, van Hem, den eenigen bron van al het Zijn, de Eeuwige, de Onveranderlijke, de Licht-, de Liefde- en Levensbron; de Bijbel heeft ons verteld van Christus, den allergrootsten der menschenzonen, den edelsten der kinderen Gods, die meer wist van God dan alle die voor hem waren geweest, meer dan alle die na hem zijn gekomen of zullen komen, omdat God het hem heeft geöpenbaard, Christus, die omgang met de zondaren en tollenaars, gekomen om te behouden en te genezen, die ons geleerd heeft dat God is de Vader, Wiens Naam moet geheiligd worden, Wiens Koninkrijk moet komen, Wiens Wil moet geschieden, zoowel in de Hemelen alsook op aarde, Christus die den heuvel van Golgotha beklom, beladen met het smadelijk kruis, en den kruisdood stierf in opperste gehoorzaamheid, uit hoogste liefde voor Zijn Zender, om de wereld te verwinnen in dit teeken.

En diezelfde Bijbel heeft ons ook verteld aangaande de eerste gemeente, bij monde van Lucas, den metgezel van Paulus, de eerste band dien de Christenen onder elkaar hebben gelegd, een band om steun te zoeken die, ondanks allen schijn niet is verbroken, maar door zijn goddelijke kracht is gerekt, totdat hij vele menschen omsloot en in Liefde aanéénbondt, een band, die tenslotte alle menschen zal omsluiten en tot Eere Gods en tot zegen der menschen ze zal aanéénbinden in Liefde tot den Vader.

Nochtans heeft de historie niet gewild, dat uiterlijk die band één zou zijn, één alleen is gebleven de onzichtbare Kerk van Christus, want die Kerk is onaantast-

baar van Eeuwigheid tot Eeuwigheid zijnde, maar de zichtbare kerken zijn vele en verschillende.

De Katholieke Kerk die langzamerhand groeide uit die eerste gemeente nam de wereld zooals zij die vondt, een wereld van grieksche beschaving in zich op, in verband met de teleurgestelde verwachtingen in de des Heeren, en de elementen die tóch die wereld wilden ontvluchten en de beschavingsvijandelijkheid van Evangelie en oudste christendom wilden blijven handhaven, nam zij door de wonderlijk menschkundige schepping van het monnikswezen óók in zich op en óók die wist zij op den duur aan zich vast te binden. De katholieke kerk is een heidensche gedachte: het Romeinsche Wereldrijk leefde, hoewel veranderd, in haar voort, ja die heerschersidee begon steeds grooter plaats in te nemen, de wereldzin der Pausen werd al grooter, de gapende kloof tusschen Evangelie en kerk steeds wijder.

Tòen kwam Luther, uiting gevend aan wat toen leefde in duizende van harten, één verlangen om weer waarachtiger God zelf te kunnen aanbidden. Hij greep terug op Paulus, en wel op dien Paulus, die predikte de zaligheid uit geloof door genade. Schijn was het te meenen, onwaar en godslasterlijk, dat de goede werken den mensch konden zalig maken, alleen het geloof, door de genade Gods, dát was het eenige dat den van nature tot zonde geneigden mensch van den ondergang kon redden en hem het Eeuwige leven kon doen deelachtig worden.

Niet in het uiterlijk ligt de godsdienst besloten, doch in de gezindheid des harten is zij verborgen, in het geweten d.i. Gods stem binnen in ons, geeft àan den weg des geloofs die de Christen mòet en wíl bewandelen. Want, zoo zeide Luther, "het is niet geraden, iets tegen het geweten in te doen". Vrij moest de mensch zijn, vrij tegenover zichzelf en zijnen God. Geen priester had het recht daartusschen te treden: rechtstreeksche gemeenschap van den mensch met het Eeuwig Wezen, onder uitsluiting van alle priesterschap of Kerk. Zóó was volgens de diepste beginselen van het protestantisme de verhouding tusschen mensch en God. Zóó tusschen de menschen onderling: Erkenning in een ieder van de menschenwaarde die in de schepping naar Gods beeld ligt en daarom voor God en de Overheid allen gelijk, een ieder in den dienst dien God hem aanwees, met gaven voor dien dienst door God hem geschonken. En wat betreft de verhouding van den mensch tot de wereld rondom hem: Overal werkzaam de genade Gods, stuitende de uitwerkingen der zonde, ontwikkelende ieder voor zich, onder de vreeze Gods, met voortdurende gedachte aan Zijn Eere, de gaven dier wereld, niet haar ontvluchtende, maar in haar werkzaam als de zuurdesem die de mate meels doortrekt, als het mosterdzaad dat tot boom groeit, welig tierend.

Om die redenen hangen wij het protestantisme aan, om de terugkeer tot de paulinische vrijheidsgedachte, die hoogste vrijheid, die beteekent de sterkste gebondenheid aan God, maar ook uitsluitend aan Hem.

Bij deze vrijheidsgedachte willen wij wat langer stilstaan, deze toch beteekent voor ons het tweeledig hoogste wat wij kennen om onze verhouding tot God te ken-

schetsen éénerzijds en onze verhouding tot de menschheid anderzijds, de twee vragen waarom het in het leven der menschen, wil dit werkelijk leven heeten, toch gaat.

Niets hoogers kunnen wij ons denken, dan de persoonlijke verhouding tot God, wat voor ons zeggen wil, het zich bewust zijn hiervan; dat het Opperwezen in zijn Almacht zich om ons bekommert, ons leidt, ons redden wil van de zonde en ons wil doen ingaan in zijn Zaligheid, het zich bewust zijn hiervan; dat er bij een leven met God redding mogelijk is uit de macht der zonde; dat, na het tot de erkenning komen van zondig te zijn en ijdel, nietswaardig en goddeloos, de verlossing van die zonde komt, het verlossingsproces, dat gevolgd wordt door de bekeering, die is een dáad, een wilsdaad van het gemoed, in de kracht Gods door het voorbeeld van Jezus Christus, die op zijn beurt wordt gevolgd door de zaligheid. Zij is voor den mensch zelf het goddelijk uitvloeisel van de verlossing en de bekeering, want Wie kan zich grooter zaligheid voorstellen dan bekeerd te zijn en zich, zooveel als dit den ongestorven mensch is gegeven, Gods kind te gevoelen?

Aan te breeken het persoonlijk leven met God, dat beteekent, gehoor te geven aan den edelaardigsten natuurdrang, die God in den mensch heeft gelegd naar Zichzelve. Daarom is de godsdienst niet een abnormaal ziekteverschijnsel, zooals men haar wel heeft willen voorstellen, noch een taaie rest uit overoude tijden die, vreemd genoeg, is blijven leven, zooals sommige gelooven, noch een listig priesterbedrog uitgedacht tot overheersching over de geloovigen zooals weer anderen beweren, maar daarom is de godsdienst de natuurlijkste zaak ter wereld, uiting van den edelsten natuurdrang, daarom is godsdienst de hoogste wijsheid, want godsdienst te hebben is zich bewust te zijn, dat de oorsprong van ons hoogere ik is God, het Leven zelf. Daarom is ook de wetenschap der godsdienst de hoogste wetenschap, de eenig-ware wetenschap, omdat zij de wetenschap is die navorscht het eigenlijke van ons Bestaan, het essentiële van ons Zijn, die nagaat vanwaar wij komen en waarheen wij gaan, innig overtuigd dat de vergankelijkheid van de aardsche dingen er op wijzen, dat dit leven slechts een werkelijkheidsphase is, dat de eigenlijke mensch iets is, voortkomende uit de Eeuwigheid om daarin terug te keeren, na zijn aardsche loopbaan te hebben afgelegd.

Hieruit volgt natuurlijk, dat ook in dit leven de mensch, zoo veel dit bij de samengesteldheid van de aardsche bestaansvoorwaarden mogelijk is, zijn hoogere afkomst indachtig moet blijven, dat hij dus steeds moet denken aan God en de dingen die Gods zijn, voortdurend moet bidden om vermeerdering van geloof, om hechtere banden die hem zullen binden aan Hem, tot Wien hij bidt. Dit is noodig, wil de mensch in waarheid de paulinische vrijheidsgedachte tot de grond van zijn bestaan maken, wil hij leven, zooals een waar Christen behoort te leven, gedachtig aan zijn God, door Wiens Gedachte ook hem het bestaan is verleend, vrij tegenover zijn medemenschen, onafhankelijk van hen gaande de weg, die zijn God hem naar Zich heeft voorgeschreven. Zóó achten wij dat het leven van een christen, zooals

Christus dat heeft gepredikt moet zijn: een zich voortdurend meer bewust worden aan den éénen kant van de zonde binnen in ons, om de weg der verlossing te kunnen betreden en aldus tot de bekeering en zaligheid te geraken, aan den anderen kant een zich voortdurend meer bewust worden dat wij zijn “van Gods geslacht” zooals een Grieksch dichter het reeds heeft uitgedrukt, en dat het eenig doel van ons leven in haar vele vertakkingen niets anders is dan een nadering tot God, anders gezegd een steeds meer vervuld worden van Zijnen Heiligen Geest.

Wij spraken van het tweeledig hoogste wat de vrijheidsgedachte voor ons beteekent, het eene is de verhouding tot God die wij zoo juist hebben pogen te schetsen, het andere is de verhouding tot de menschheid. Zooals ook wij van Gods geslacht zijn, is dat ieder menschenkind, daarom moeten wij in allen hoe diep ook gezonken, die afkomst die zich nooit geheel verloochen[en] kan blijven zien, maar dat niet alleen, wij moeten alle menschen liefhebben, met dezelfde liefde waarmee wij ons zelf moeten liefhebben, d.w.z. met een liefde die er op uit is om het geliefde tot waar geluk te brengen, anders gezegd, evenals wij ons zelve tot God moeten doen naderen, zoo moeten wij ook onze medemenschen tot God trachten te brengen, omdat daarin alleen het ware geluk kan worden gevonden. Door de bezwaren die de praktijk met zich meebrengt mogen wij ons, noch in dit opzicht, noch in eenig ander van de wijs laten brengen, het doel, de vergoddelijking der wereld of in N.tische taal de komst van het Godsrijk moet ons steeds voor oogen blijven, en zelfs die herhaalde teleurstellingen die steeds het deel van den ernstig strevenden mensch, zooals van een ernstig strevend kunstenaar, zijn en die in dezelfde mate vermeerderen als zijn ideaal hooger stijgt, mogen ons niet afschrikken. Altijd moet de vermeerdering der godsdienst in menschenharten onze voornaamste levensdrang zijn. In iedere maatschappelijke verhouding is dit na te streven, in geen beter dan in het priesterambt, waarom wij ook dat als ons toekomstig ambt kozen, dat wij hopen te vervullen in waarheid en liefde, ondanks alle bezwaren die wij weten dat zich zeker zullen voordoen, – tot het einde.

Maar nog in een derde opzicht hangen wij de paulinische vrijheidsgedachte aan: zij is traditioneel. Er zou geen reden zijn dit te bespreken hing het niet nauw met ons geloof samen. Wij wezen er op dat terugkeer tot het oerchristendom de diepste oorzaak der hervorming was, schrapping van wat het katholicisme voor nieuwe elementen in zich had opgenomen, ontleend aan de heidensche mysteriedienst. Daarom noemen wij het protestantisme traditioneel. Dat woord heeft een ongunstige beteekenis gekregen, iets van duf en bekrompen, en waar men in vorige eeuwen zich de heiligheid der traditie wel bewust was, daar heeft de nawerking van het rationalisme in onze eeuw veroorzaakt dat dat heilig woord in de achting en waarde-bepaling der menschen is gedaald tot iets van mufheid en gebrek aan levenskracht en levensmoed. Niet alzoo; de ware traditie is de eigenlijke geschiedenis. Terugkeer tot Jezus, zuivere terugkeer tot zijn beginselen, dat is het eenige wat waarde heeft en wat in staat is de godsdienst in leven te houden, zou men in staat zijn de traditie

te schrappen, te breken met alles wat eens geweest is en eens heilig werd geacht, van godsdienst zou geen menschentong meer reppen.

Maar indien dan die paulinische vrijheidsgedachte werkelijk het gronddenkbeeld is van het protestantisme – en aldus leert ons de historie – waarom dan niet de Luthersche of tenminste de Calvinistische geloofsbelijdenis onderschreven? En waarom juist ons bekend tot de Doopsgezinde gemeente? Mogen dit de volgende regelen voldoende duidelijk maken.

Was het protestantisme gebleven bij zijn oorspronkelijke gedachte, wij zouden niet gearzeld hebben lid der Hervormde Kerk te worden, die zelfs als grootste Kerk van ons land wat vóór heeft, want de eigenlijke kerk van ons volk is de Staatskerk: de Calvinistisch Nederduitsch Hervormde Staatskerk. Maar die is niet gebleven bij de vrijheidsgedachte, bij het persoonlijk leven met God zonder Middelaar. Eigenlijk heeft zij zelfs twee middelaars, ondanks de redeneeringen en betoogen harer voorgangers. De Godszoon Christus en die nog middels het Onfeilbare woord Gods. Want zonder autoriteit kon ook het protestantisme niet blijven. De Bijbel werd Gods onfeilbaar woord, waar en goddelijk geïnspireerd van den A tot den Ω , van het Begin tot het Einde.

Het zijn de Doopsgezinden, over wier verhouding tot hun oorsprong, de Wederdoopers, wij hier niet verder zullen uitwijden, die de paulinische vrijheidsgedachte het zuiverst hebben bewaard. De dragers dier idee zijn de leiders en volgelingen der Doopersche beweging, daarom willen ook wij hen volgen. Nu weten wij wel dat de historie, de gebrekkige verwerkelijking der ideeën, dat niet altijd even scherp doet uitkomen, ja dat er Dooperschen geweest zijn die van de vrijheidsgedachte weinig begrepen of navoelden, noch daarna[ar] handelden, maar eerstens is zij dan toch in de stemmingen der Doopsgezinden zooals uit hun geschriften blijkt, het duidelijkst bewaard, en verder geeft de Doopsgezinde gemeente ons het récht en dat is een belangrijk punt, om persoonlijke gedachten, mits natuurlijk binnen de grenzen van het Christendom blijvend (want het is in de eerste plaats een Christelijke gemeente) in onze geloofsbelijdenis neer te schrijven, wat natuurlijk bij andere gemeenten ook geschiedt omdat de menschen hun gedachten niet binnen eeuwenoude formules kunnen dwingen, maar waar het feitelijk onwettelijk geschiedt. Anders bij de Doopsgezinden; zij hebben geen geschreven geloofsbelijdenis, geen belijdenisschriften, een iegelijk stelt de zjine op naar zjijn inzichten om die te onderwerpen aan het oordeel van daarvoor bevoegde autoriteiten, die aan het hoofd der autonome gemeente staan.

Doch niet alleen om de paulinische vrijheidsgedachte, die toch misschien meer door ons op den voorgrond is geschoven dan wel gemeengoed van de Doopsgezinde gemeente is, die toch eigenlijk, hoe gaarne wij dit ook wenschen zouden, den Doopsgezinde niet tot Doopsgezinde stempelt, wilden wij tot deze gemeente toetreden. Meer redenen zijn er nog die maken dat wij de natuurlijke gang van zaken zijn gevolgd om, kind van een Doopsgezinde moeder, belijdenis

af te leggen om toe te mogen treden tot een Doopsgezinde gemeente.

Dat is dan allereerst: De bejaarde Doop, of de doop op belijdenis. Wij hebben alreede gesproken over de waarde van den Bijbel voor ons, hij is niet alleen het Boek dat ons nader tot God bracht, hij is voor ons gebleven althans wat het N.T. betreft de toetssteen voor ons geloof. Is er een uitspraak die wij zeker als van Christus zelf beschouwen, dan aarzelen wij geen oogenblik ons daaraan te onderwerpen. Zóó is het met den bejaarden doop. Het lijdt geen twijfel of dit is de eenige doop dien het N.T. kent, wat er [lees: we] verder nog tegen den kinderdoop hebben aan te voeren kan hier terzijde blijven. De bejaarde doop is de eenige doop die het N.T. kent, haar goddelijkheid en heiligheid vindt weerklank in ons eigen hart, niets kan dus ons beletten met hart en ziel dien doop te ondergaan, ja, dien doop te beschouwen als het heiligst oogenblik onzes levens, als een heilige bevestiging van het geloof, een heilig oogenblik, waarin wij doorleven de aanraking met het eeuwige, bevestigend dat ons geloof waarheid behelst, dat wij, ook al wilden wij, daarvan niet meer zouden kunnen afwijken, dat wij ons leven geven in Gods hand en het stellen in Zijnen Dienst tot voorbereiding van de komst van het Godsrijk.

De doop is dus een hoogtepunt in ons geloofsleven en als wij ooit een stap nader tot God zullen komen, dan is het in den Doop.

Wij spraken dus reeds over het ontbreken van belijdenisgeschriften, over den Doop; twee kenmerkende eigenschappen resten ons nog: de eedswegering en het practisch Christendom.

De eedswegering, met den Doop, zuiver Nitsch. Er is geen gegronde twijfel dat de door Matthëus ons medegedeelde woorden over de eed niet van Jezus zouden afkomstig zijn en wij moeten dus zeggen: Aangezien Jezus den eed heeft verboden, zijn ook wij verplicht hetzelfde te doen. Steeds is liegen ongeoorloofd, het waarheidspreken door den eed te bevestigen is overbodig. Bij iedere handeling, zooals ook bij ieder woord dat wij spreken, staan wij tegenover God, of wij tegenover een rechter of tegenover een ander mensch staan, maakt ten opzichte van het waarheidspreken geen verschil. God kent de verborgenheden des harten, maar ook Hij alleen, zoo wij liegen tegenover iemand die dat niet zal merken of die niet bij machte is ons, indien hij het al merkt, straf op te leggen, is even zondig als te liegen tegenover een die het wel zal merken of wel in staat is bij ontdekking ons te bestraffen.

Nu blijft alleen nog over het innerlijke kenmerk van het practisch Christendom. Het is hiermede als met de paulinische vrijheidsgedachte ofschoon het practisch Christendom toch wel een meer eigenlijk kenmerk is, niet altijd leert de geschiedenis dat bij de Doopsgezinden steeds het practisch Christendom is bewaard, maar diezelfde geschiedenis leert ons eveneens dat zelfs vijandige calvinisten erkennen moesten dat er in dat opzicht nog wel van de verketterde en kettische Doopsgezinden viel te leeren. Hebben wij ook in dit practisch Christendom niet een element te zien waarin het Doopersch leven zich onderscheidt boven andere richtingen? Voorzeker! Het katholicisme leert de zaligheid uit de goede werken, de protestant-

sche reactie het “sola fide”, maar wij zeggen, zijn beide zonder elkaar wel mogelijk? Mogelijk misschien, want het verband tusschen zedelijkheid en godsdienst is niet gemakkelijk te bepalen, maar zeker is dat èn bij de goede werken alleen èn bij het geloof alleen de harmonische eenheid die den volledigen mensch kenmerkt, ontbreekt. Kan het waarde hebben voor God te belijden: “Heer wij gelooven”, en nochtans zijne werken volbrengen wij niet, of wel, kan het voor God blijven bestaan, dat wij goede werken doen, niet om Zijns Wille, of om de komst van Zijn Rijk, maar om onszelfs wille, of om ons de achting onzer medemenschen te verwerven? Ons althans heeft God geöpenbaard, dat Hij van zijn kinderen wil, die geheele overgave aan Zijn Heiligen Wil èn in het geloof èn in de werken. In beider harmonie van geloof en van werken ligt de waren godsdienst besloten en daarom belijden wij “Heer wij gelooven en handelen dienovereenkomstig. Al ons leven is van Uwen Geest doortrokken, ons denken is op U gericht, ons Voelen strekt zich naar U uit, ons handelen is overeenkomstig Uwen Wil.”

Om dit hoogste te bereiken, de algeheele overgave van ons bestaan in Gods hand, waarvan straks de Doop het heilig zinnebeeld zal wezen, om dit te bereiken, bidden wij U om vermeerdering van ons geloof aan U, o Almachtig God, opdat zij onze wilskracht vermeerdere die ons tot goed en zedelijk handelen drijft, innig overtuigd dat Gij Zijt, die Was, die Is en die Wezen zal van eeuwigheid tot eeuwigheid en dat Gij Uwen hoogsten Wil hebt geöpenbaard in den grootsten der menschenkinderen, in onzen Verlosser en Heiland, dien wij, – dat is onze Christenplicht en dat belijden wij ernstig ons heele verdere leven te zullen trachten, – dien wij op den weg tot U en Uwe zaligheid, die weg die hij zelf ons gewezen heeft, zeggende “Ik ben de Weg, de Waarheid en het Leven, zullen navolgen. Amen!

J.M. Romein

Rotterdam 20 Februari 1913

De taal der Mennonieten in Siberië en hun relatie met Nederland

Inleiding

‘Wii zene tjeine Diitsche nich, wii zene fon Holaunt.’

Tijdens een bezoek aan het dorp Protasowo in het Altai-gebied, dicht bij de grens met Kazachstan, werd uit de mond van een informant bovenstaande uitlating opgetekend. Dit vond plaats in de zomer van 1992 tijdens de voorbereiding van ons onderzoekproject ‘De Taal der Mennonieten in Siberië’, waarbij we de gelegenheid hadden kennis te maken met een aantal bewoners van het ‘Nemetskii Natsional’nyi Rajon’ (het Duitse Nationale Gebied) dat daar sinds enige jaren bestaat. Ook bij andere gelegenheden werd er op gewezen dat een deel van de aldaar wonende Duitsers, nl. de Mennonieten, niet afkomstig zou zijn uit Duitsland, maar uit Nederland. Dit zou vooral ook blijken uit hun taal, het zogenaamde Plautdietsch (plat-duits). Over de mogelijke Nederlandse herkomst worden in dit artikel ter toelichting enige bronnen uit de Duitstalige literatuur geciteerd. We zullen nader ingaan op de oorsprong van deze taal, op de relatie die het Nederlands, de Nederlandse dialecten en het Fries daarmee hebben en op de aanwezige dialectverschillen.

Nederlandse en Friese restanten in het Plautdietsch?

Bij ons fonetische veldwerk in Siberië hebben we een aantal opnamen gemaakt van dialogen, interviews en liederen. Daarbij werd door een informante in het dorp Orlow ook het volgende gedicht ten gehore gebracht, dat in een op het Nederlands gebaseerde spelling weergegeven wordt met een letterlijke (niet-poëtische) vertaling.

De farjoasnaacht

Zöun farjoa tjemt nich mea tridj,
Uk nich de junge joare.
Wuu, eawa wöune laange bridj,
Mit wöun jesjpaun kaun öina tridj
Nuu ziine jügent foare?

Zöu sjtel sjlep daun de wiide sjtaap,
Aus wie blöus jletj op iede.
De folmöunt schiind zöu daach, zöu daach,
Daut öina jiidret blautje zaach
Waan zich de aaste riede.

De voorjaarsnacht

Zo’n voorjaar komt niet meer terug,
Ook niet de jonge jaren.
Waar, over welke lange brug,
Met welk gespan kan men
Naar zijn jeugd terugkeren?

Zo stil sliep dan de wijde steppe,
Als was er slechts geluk op aarde.
De volle maan scheen zo helder
Dat men ieder blaadje zag
Als de takken bewogen.

Daun bliide kretjt de aapelböim,
De tülpe en de fleida,
Daun sjtunde aule krusjtjeböim
En eare wundaboare dröim
En wite blöumetjleida.

Wöu ritjt et doch zöu wundasjöin
Fon aul daut fiile bliie
Waan zich de naachtwint sjokle tjöim
En wul zich op de goadeböim
Em zöite sjluup enwiie.

De naacht en zelvassjliia lead
Op aul dee praacht op iede.
Zöi haud de sjteerns enjewiift
En jiidre funkeld, blitst en biift,
Aus waan zöi 't farjoa hiede.

Zöu sjtel sjlep en 'e wiide sjtaap
Ons daarp em blöumegoade,
Aus waan en kraunts en jaane naacht,
Dee etj niimauls fejite haap,
Deem farjoa hau'tj feloare.

Toen bloeiden net de appelbomen,
De tulpen en de vlierbes
En alle perebomen stonden
In hun wonderbare droom
In wit bloemenkleed.

Wat rook het toch wonderschoon
Van al die vele bloesems
Als de nachtwind kwam schommelen
En zichzelf op de bomen in de tuin
In een zoete slaap wilde wiegen.

De nacht legde een zilversluer
Over al die pracht op aarde.
Ze had de sterren ingeweven,
En ieder fonkelde en schitterde
Alsof ze het voorjaar hoorden.

Zo stil sliep in de wijde steppe
Ons dorp in een bloementuin,
Alsof ik die nacht,
Die ik nooit vergeten heb,
Een krans aan het voorjaar had verloren.

We gebruiken hier voor het Plautdietsch niet de in Canada gangbare (vrij gecompliceerde) spelling, maar een schrijfwijze die aansluit op die van het Nederlands, om de overeenkomsten daarmee zo goed mogelijk aan te geven. Het blijkt dat er grote verschillen zijn met de vertaling in het ABN, maar dat er in een aantal opzichten een verwantschap is aan te geven. Zo zijn bijvoorbeeld de woorden voor 'voorjaar, blaadje, appel, sliep, witte' nauwer verwant met het Nederlands dan met het Hoogduits. Het in Noord-Duitsland gesproken Nederduits kent ook veel meer met het Nederlands verwante vormen. In het *Gedenkboek van het Algemeen Nederlands Verbond*, dat in 1923 werd uitgegeven, geeft ds. F.C. Fleischer zijn beschrijving van de toenmalige Mennonietenkolonies in Zuid-Rusland de titel 'Nederlanders in de Steppe'. Bij zijn eerste ontmoeting met deze mensen wil hij Duits spreken, maar hij krijgt te horen: 'Proat oe mar hollans, wie verstoan oe wol'. De schrijver signaleert een nauwe verwantschap van de Nederlandse streektaalen met het Plautdietsch, dat hem vertrouwd in de oren klinkt.

Eén van onze informanten in Siberië was Boris Veer, wiens grootvader nog De Veer heette en in wiens paspoort nog de Nederlandse nationaliteit vermeld stond. Ter illustratie gaf hij als voorbeeld van de overeenkomst van zijn taal met het Nederlands de telwoorden 'öin, tvöi, dröi, föia, fiif, zaas, zeeven, aacht, neajen, tien'.

Thiessen geeft in zijn boek een groot aantal voorbeelden van de Nederlandse erfenis in de taal der Mennonieten: 'drok (ik haw et drok=ik heb het druk, vgl.

Fries!), fegadering, fendoag, feniele(n) (= vernielen), loot (= laat), mak, onouzel, onjemak (= ongemak), voat (= woerd), jlad (= glad).¹ Een aantal van de woorden die hij noemt is ook in het in Noord-Duitsland gesproken Nederduits bekend. Uit de voorbeelden blijkt dat er een restant van het Nederlands en het Fries in het Plautdietsch aanwezig is; vele Mennonieten zijn zich nog bewust van deze erfenis. Alle bewoners van de voormalige Sovjet-Unie hebben in hun paspoort de vermelding van hun nationaliteit en een aantal Mennonieten heeft zich daarbij opgegeven als 'gollandski', zich identificerend met het mogelijke oorspronkelijke land van herkomst. In de Eerste en Tweede Wereldoorlog werd dit ook ingegeven door andere motieven: als ze werden erkend als niet-Duitsers zouden de Mennonieten gespaard kunnen worden voor de onaangename maatregelen die toen tegen de Duitse etnische minderheid in Rusland (de USSR) werden genomen.

Over deze 'Holländerei' wordt in paragraaf 4 een illustratie uit de Duitstalige pers in de voormalige Sovjet-Unie gegeven, maar eerst gaan we in paragraaf 3 in op enige historische achtergrondgegevens.

De geschiedenis van de Mennonieten en hun taal

In het verleden is het Plautdietsch der Mennonieten door vooral Duitse en Russische taalkundigen beschreven, zoals Jedig, Mitzka, Quiring, Schirmunski, Thiesen en het duo Wall en Kanakin.² Thiessen karakteriseert het Plautdietsch in Noord-Amerika als volgt:

Es handelt sich dabei um eine in der Masse und wesentlich niedersächsische Mundart, genauer ein Niederpreussisch mit einem niederländischen Erbe, in das einige friesische Reste eingeschlossen sind, und mit polnischen, russischen, besonders ukrainischen, jiddischen, altpreussischen und zuletzt englischen Lehnwörtern.³

De verwantschap met Fries, Nedersaksisch en Nederlands zou ook (gedeeltelijk)

1 J. Thiessen, *Studien zum Wortschatz der kanadischen Mennoniten* (Marburg, 1963) 31.

2 H. H. Jedig, *Laut- und Formbestand der niederdeutschen Mundart des Altai-Gebietes* (Berlin, 1966) en *Nishnenemetskij goror Altajskogo kraja* (Omsk, 1970); W. Mitzka, 'Die Ostbewegung der Deutschen Sprache', in: *Kleine Schriften zur Sprachgeschichte und Sprachgeographie* (Berlin, 1968); J. Quiring, *Die Mundart von Chortitza in Südrussland* (München, 1928); V. M. Schirmunski, *Deutsche Mundartkunde. Vergleichende Laut- und Formenlehre der deutschen Mundarten* (Berlin, 1962); J. Thiessen, *Studien zum Wortschatz der kanadischen Mennoniten* (Marburg, 1963) en *Mennonite Low-German Dictionary* (Marburg, 1977); M. Wall & I. A. Kanakin, *Fonologicheskije sistemy nemetskikh dialektov* (Novosibirsk, 1986); H. Penner, *Weltweite Bruderschaft. Ein mennonitisches Geschichtsbuch*. 4. Aufl. bearbeitet von H. Gerlach & H. Quiring (Weierhof, 1984).

3 Thiessen, *Studien zum Wortschatz*, 26.

terug te voeren kunnen zijn op elementen die reeds voor de aankomst van de Mennonieten in het Nederpruisisch aanwezig waren: In de middeleeuwen hadden zich nl. reeds kolonisten uit de Lage Landen in de Pruisische gebieden rond Danzig, Elbing en Koningsbergen gevestigd.

De omschrijving van Thiessen sluit aan bij de weg die de Mennonieten in de afgelopen vier eeuwen hebben afgelegd: de voorouders van velen van hen trokken in de zestiende eeuw vanuit de Lage Landen naar de Weichseldelta in de buurt van Danzig. In deze tijd waren Nederland en Duitsland nog geen afzonderlijke staatkundige eenheden. De volksverhuizers waren afkomstig uit gebieden die aan weerszijden van de huidige Nederlandse oostgrens lagen en spraken vaak zeer verwante dialecten. Deze staatsgrens heeft zich pas in de laatste decennia ontwikkeld tot een dialectgrens.⁴ Het is dan ook problematisch de afstammelingen van deze emigranten te kwalificeren als Nederlanders of Duitsers.

De eerste Mennonieten waren voor een groot gedeelte oorspronkelijk afkomstig uit Friesland, Groningen, Holland, Zeeland, Brabant en Vlaanderen, zoals blijkt uit nu nog als 'typisch Mennoniets' geldende achternamen als Friesen, Klaassen en Wiebe. Ze spraken Nederfrankische, Nedersaksische en Friese dialecten.⁵ Toen zij rond 1530 naar het Weichselgebied vertrokken, kwam hun taal in contact met de daar gesproken Westpruisische dialecten en het Hoogduits. Het hieruit ontstane Nederduitse mengdialect, het Plautdietsch, is de heden nog door veel Mennonieten in Siberië en Noord- en Zuid-Amerika gebruikte omgangstaal.

Deze kolonisten waren voornamelijk landbouwers en zij vestigden zich bij voorkeur in laaggelegen gebieden van de Weichseldelta, de Grosse en Kleine Werder (= waard, land langs rivieren), met plaatsnamen als Orlow en Schönwiese, die later ook in alle andere woongebieden van de Mennonieten werden gebruikt. Aanvankelijk bevond dit gebied zich in Polen, na de eerste deling van Polen (1772) viel het toe aan Pruisen; later werden ook de gebieden rond Danzig en Thorn (West-Pruisen) daarbij ingelijfd tijdens de tweede deling van Polen die plaatsvond in 1793.

Tot deze tijd bestonden er zeer hechte contacten met de Nederlanden, in het bijzonder op kerkelijk gebied. In de kerk werd oorspronkelijk het Nederlands gebruikt bij het lezen van de bijbel en bij de prediking, hetgeen tot laat in de 18e eeuw voortduurde. Tot 1800 bleef het Nederlands in Danzig in gebruik als kerktal van de Mennonieten⁶ en werden Nederlandse gezangboeken voor de Mennonieten in

4 H. Niebaum, 'Nordniederländische und niederdeutsche Dialekte', in: *De taal der Mennonieten, NOMES symposium. Rijksuniversiteit Groningen, 24 oktober 1992* (Groningen, 1992) 7. Zie voor een globaal overzicht van de geschiedenis der Russische Mennonieten, hun herkomst en verdere lotgevallen: *Mennonite Encyclopedia* IV, 381-93 ('Russia') en 199-200 ('Poland').

5 B.H. Unruh, *Die niederländisch-niederdeutschen Hintergründe der mennonitischen Ostwanderungen im 16., 18. und 19. Jahrhundert* (Karlsruhe, 1955) 40.

6 Thiessen, *Studien zum Wortschatz*, 26.

die omgeving gedrukt in Haarlem. Aan het eind van de 18e eeuw werd de kerktaal het Hoogduits van de Bijbelvertaling van Luther en van het gezangenboek. Het Hoogduits heeft op die manier later ook zijn sporen in de taal achtergelaten, maar het Plautdietsch is nog altijd een taalvariant die zeer ver van het standaard-Duits verwijderd is.

In dezelfde tijd, eind achttiende eeuw, vestigden vele Mennonieten zich op uitnodiging van Katharina de Grote in het zuiden van Rusland. Deze emigratie kwam tevens tot stand onder druk van de Pruisische autoriteiten (o.a. Frederik de Grote), die een eind maakten aan de privileges van de Mennonieten (o.a. vrijstelling van dienstplicht) en die het hen onmogelijk maakten land voor de gestaag groeiende gemeenschap te kopen. Vanuit de oorspronkelijke vestigingsgebieden in Chortitsa (1788) en Molotsjnaja (1803) werden vervolgens tal van dochternederzettingen gesticht, o.a. die in Siberië. De kolonisten namen daarbij hun Plautdietsche dialect mee en als kerktaal het Hoogduits dat, zoals gezegd, kort voor het vertrek het Nederlands als zodanig had vervangen.

Aantasting van de oorspronkelijke privileges van de Mennonieten leidde rond 1870 tot massale emigratie naar Noord-Amerika en na de revolutie van 1917 volgde een nieuwe emigratiegolf. Vanuit Canada vond later een verdere emigratie naar Mexico plaats, toen de Mennonieten zich opnieuw beperkt zagen in de mogelijkheid te leven volgens hun eigen principes (o.a. het gebruik van het Duits als kerktaal en in het onderwijs, vrijstelling van militaire dienst, het niet afleggen van de eed). Ook vestigden zich groepen Mennonieten in Paraguay, Uruguay, Argentinië en Brazilië.

De taal van de Mennonieten kan worden beschouwd als een Nederduits dialect, waarbij we in aanmerking moeten nemen dat het in een andere situatie verkeert dan de dialecten die in Duitsland – waar het Hoogduits de standaardtaal is – worden gesproken. Het Plautdietsch heeft zich gedurende enige eeuwen gehandhaafd in een omgeving waar een andere standaardtaal gebruikt wordt (Russisch, Engels, Spaans), terwijl het als communicatiemiddel binnen een ethnoreligieuze gemeenschap fungeert die verspreid is over ver uiteenliggende streken van de wereld. In de praktijk betekende dit voor veel Mennonieten in Rusland dat ze drietalig waren. Het Plautdietsch was de omgangstaal binnen de gemeenschap, het Hoogduits was de kerktaal en het Russisch de ‘Dachsprache’, de taal voor contacten met de buitenwereld. In Noord- en Zuid-Amerika wordt de functie van het Russisch vervangen door het Engels resp. het Spaans.

De rol van het Hoogduits is vooral in Rusland door de voortschrijdende ontkerkelijking na de Russische revolutie steeds verder afgenomen. Dit heeft tot gevolg dat veel sprekers van het Plautdietsch het Hoogduits ervaren als een vreemde (buitenlandse) taal. Sommigen zijn zich nog steeds bewust van hun banden met de Lage Landen.

Enige meningen over de Nederlandse achtergronden

De discussie over de relatie van de Mennonieten en van hun taal met Nederland is in het verleden al vaak gevoerd. Dit kan onder meer worden geïllustreerd aan de hand van enige artikelen die in de Duitstalige pers in Rusland zijn verschenen. In de voormalige Sovjet-Unie werd voor deze bevolkingsgroep in beperkte mate in het Duits gepubliceerd, o.a. in het blad *Neues Leben*. In het begin van de jaren '80 vond daarin een interessante discussie plaats tussen een aantal lezers die zich ook bezighielden met de bovenvermelde problematiek; te oordelen naar hun namen waren ze afkomstig uit de kring der Mennonieten. Voor een goed begrip van de situatie geven we drie van de betreffende artikelen hierbij integraal weer.

De polemieek werd gestart door een bespreking van het boek 'De Mennonieten' van A. Ipatow in *Neues Leben* van 3 februari 1982. Dit boek werd gepubliceerd met als ondertitel: 'Vraagstukken bij de vorming en de evolutie van een etnoconfessionele gemeenschap' en levert een beschouwing die gebaseerd is op marxistisch-leninistische (atheïstische) uitgangspunten.⁷ Door de recensent, H. Redekop, wordt daarover het volgende artikel gepubliceerd.

DEUTSCHE ODER HOLLÄNDER ?

Die Geschichte der Mennoniten, wie sie in manchen Büchern dargestellt wird, bietet ein verworrenes Bild. Leider ist dieses Kapitel der europäischen Geschichte nur wenig erforscht. Wissenschaftler, die sich mit dem Mennonitentum befassen, vertreten verschiedene Meinungen hinsichtlich der nationalen Abstammung der Mennoniten und der Herkunft ihrer Sprache. Abhandlungen, in denen diese Probleme vom marxistisch-leninistischen Standpunkt aus behandelt werden, sind rar. Mit um so größerem Interesse las ich das Buch "Die Mennoniten" von Alexej Ipatow, das im Verlag "Nauka" erschienen ist.

Zum Objekt seiner Forschungen hat der Verfasser jenen Zweig des Mennonitentums gewählt, der sich, von der niederländischen Mutterbasis losgetrennt, in Polen und dann in Rußland eingewurzelt hatte. Ipatows Buch enthält umfangreiches Tatsachenmaterial, das nach dem Studium einer großen Zahl von Quellen zusammengetragen wurde. Die Entwicklung der Mennoniten zu einer ethnographischen und konfessionellen Gemeinschaft wird von Alexej Ipatow im engen Zusammenhang mit der Geschichte der Niederlande, Deutschlands, Polens und Rußlands betrachtet. Der Verfasser weist die irdische Herkunft der mennonitischen Sitten und Bräuche nach, von denen einige bis heute erhalten geblieben sind, und – was besonders wichtig ist – macht Vorschläge zur Verbesserung der atheïstischen Erziehung.

Als großes Verdienst des Autors ist seine Kritik an der sogenannten Verdeutschungskonzeption zu bewerten. Unter den Argumenten, die von den Anhängern dieser Konzeption ins Feld geführt werden, trifft man wohl am häufigsten die Behauptung an,

7 A. N. Ipatow, *Mennonity. Voprosy formirovanija i evolutsii etnokontsional'noi obsjtsjnosti* (Moskva, 1978).

daß Mennonitendialekte dem Plattdeutsch (Niedersächsisch) verwandt seien. Alexej Ipatow beruft sich auf den bekannten Sprachwissenschaftler Viktor Schirmunski, der festgestellt hat, daß Mennonitendialekte zum niederfränkischen Zweig der germanischen Sprachen gehören und sich vom Plattdeutsch (Niedersächsisch) unterscheiden, Meinerseits möchte ich hinzufügen, daß jeder Mennonit, der seine Mundart beherrscht, den Unterschied zwischen Mennonitendialekten und dem Plattdeutsch gut kennt. Die Mennonitendialekte gehören zum niederfränkischen Zweig der westgermanischen Gruppe der germanischen Sprachfamilie genauso wie Holländisch. Man kann mit Fug und Recht behaupten, daß die Mennonitendialekte zwar eigenartige, aber doch Dialekte der holländischen Sprache sind.

Eine gründliche Analyse einer großen Zahl von Quellen, der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse, unter denen das Mennonitentum entstand und sich entwickelte, ließ den Autor zu folgendem Schluß kommen: "Unserer Meinung nach muß man als vollendete Tatsache die Herausbildung einer eigenartigen ethnischen Gemeinschaft anerkennen, zu der sich die ethnographische und konfessionelle Gemeinschaft der Mennoniten entwickelt hat." Alexej Ipatow erhebt keinen Anspruch darauf, praktische Ratschläge zur Bestimmung der nationalen Zugehörigkeit der Mennoniten zu erteilen. Zugleich betont er aber, daß ungenügende Klarheit in dieser Frage den Nährboden für nationalistische und religiöse Vorurteile liefert. Vollkommen richtig!

Die Bezeichnung der Mennoniten als Holländer hätte ermöglicht, ihre nationale Zugehörigkeit vom Glaubensbekenntnis zu trennen. Es liegt auf der Hand, daß die Verleugnung der nationalen Eigenart der Mennoniten die Lösung dieser Frage der mennonitischen Kirche überläßt, die sich als wahre Hüterin der nationalen Traditionen hinzustellen sucht.

Alexej Ipatow stimmt mit den Forschern nicht überein, die meinen, daß die Mennoniten rein niederländischer Herkunft sind. Es gibt tatsächlich keinen Grund, dies zu behaupten. Das bedeutet aber keineswegs, daß man die Mennoniten nicht als Holländer bezeichnen kann. Wohl jedes europäische Volk stellt, historisch gesehen, eine Mischung aus verschiedenen Stämmen und Völkerschaften dar. Alexej Ipatow vertritt die Auffassung, daß sich die Mennonitengemeinschaft aus Flamen, Holländern, Friesen und Niedersachsen herausgebildet hat. Es sei hier daran erinnert, daß das niederländische Volk aus Niederfranken, Friesen und Niedersachsen entstand. Was aber die Flamen betrifft, unterschieden sie sich nur wenig von den Holländern.

Die Nachkommen der mennonitischen Einwanderer, die in der UdSSR leben, zählen sich meistens zu den Holländern. Mein Großvater und mein Urgroßvater waren einfache Bauern wie die meisten Mennoniten und wahrscheinlich auch meine anderen Vorfahren, aber sie wußten, wie unser Familienname entstand und was er im Niederländischen bedeutete. Sie wußten sogar, wie unser Urahn, der aus den Niederlanden stammte, zuerst hieß, bis er einen mennonitischen Namen bekommen hatte.

Einen unwiderlegbaren Beweis der niederländischen Herkunft der Mennoniten, die nach Rußland eingewandert sind, erbrachte der niederländische Wissenschaftler J.S. Postma, ein guter Kenner der Mennonitengeschichte. Wie die von ihm angestellte etymologische Analyse der Familiennamen der Mennoniten, die in Polen lebten, ergab, wiesen 500 von 567 Familiennamen die niederländische Herkunft ihrer Träger aus. Das heißt: Rund 88 Prozent der Mennoniten waren Niederländer und nicht bloß die ersten Nachfolger von Menno Simons.

Die Muttersprache der Mennoniten ist also eine Mundart des Niederländischen;

ihrer Herkunft nach sind die Mennoniten, die in der UdSSR leben, Niederländer. Die Verdeutschungskonzeption ist demnach als wissenschaftlich haltlos anzusehen.

Das Bekenntnis zum Holländertum darf selbstverständlich nicht aufgezwungen werden. Das ist eine Gewissenssache jedes Mennoniten. Was unsere Muttersprache, die Mennonitenmundarten, betrifft, so wird sie wahrscheinlich auch weiterhin vorwiegend im Familienkreis gesprochen werden. Möge den Mennoniten das Hochdeutsche dabei wie früher behilflich sein. Deutsch und Niederländisch stehen einander nahe. Seit Jahren wird in der UdSSR Deutsch als Muttersprache unterrichtet. Das Studium der deutschen Sprache entspricht der mennonitischen Tradition ebenso wie der russischsprachige Unterricht in anderen Fächern. Deutsch gehört zu den fünf offiziell anerkannten Welt Sprachen. In Deutsch erscheinen zahlreiche wissenschaftliche Abhandlungen und Werke der schönen Literatur, die den Sowjetbürgern dank der Zusammenarbeit mit der DDR leicht zugänglich sind. All das, und nicht die angebliche "Verdeutschung" der Mennoniten, spricht dafür, daß die Niederländer, die in der UdSSR leben, Deutsch studieren sollten.

Harold Redekop, Ingenieur, Perm.

Op uitnodiging van de redactie wordt door verschillende lezers op dit artikel gereageerd. We geven twee van deze reacties in het volgende weer; de eerste verscheen in *Neues Leben* van 19 mei 1982.

WARUM GEHT ES EIGENTLICH ?

Ich las mit einigem Staunen den Beitrag von Harold Redekop "Deutsche oder Holländer?" Ein durchaus fragwürdiges Buch von Alexej Ipatow veranlaßte Redekop zum Votum für das Holländertum. Was die Erhaltung des deutschen Sprachgutes betrifft, das von der mennonitischen Bevölkerung vor der Einwanderung nach Rußland, dann in Rußland und jetzt in der UdSSR immerzu gepflegt wurde und gepflegt wird, so meint Redekop, daß "die Niederländer, die in der UdSSR leben, Deutsch studieren sollten" (also gewissermaßen als Fremdsprache). Die Anerkennung der holländischen Herkunft der Mennoniten, so Redekop, solle der Massenarbeit unter der mennonitischen Bevölkerung und speziell der atheistischen Erziehung zuträglich sein (?)

Alexej Ipatow behauptet in seinem Buch, daß die Sowjetbürger mennonitischer Herkunft keine Deutschen seien. Vielmehr bestehe hier eine "nationale Unbestimmtheit", man müsse die Mennoniten in den Rang einer besonderen nationalen Gruppe erheben, die den Holländern nähern stehe, als den Deutschen usw. Worum geht es eigentlich? Die Frage, inwieweit holländische oder deutsche Einflüsse im Plattdeutschen der Mennoniten vertreten sind, sollte von den Philologen beantwortet werden. Für die praktische Massenarbeit unter der mennonitischen Bevölkerung ist die Bedeutung dieses Problems gleich Null. Es steht jedem Sowjetbürger frei, seine Nationalität selbständig und ohne jeden Zwang zu wählen.

Der Verfasser dieser Zuschrift wurde in einer Dorfschullehrerfamilie geboren, die auf mennonitische Tradition großen Wert legte. Ein ganzes Jahrzehnt hat er dem Studium des vor der Revolution erschienenen mennonitischen Schrifttums gewidmet. Aus seiner Feder stammen sogar einige Bücher zu diesem Thema. Er fühlt sich daher berechtigt, den irrigen Behauptungen Redekops entgegenzutreten.

Nachweisbar sprachen alle Mennoniten schon vor ihrer Ansiedlung in Rußland und später Plattdeutsch, in den Schulen und beim Gottesdienst wurde aber Hochdeutsch gesprochen. Die Amtsgeschäfte in den Schulzenräten der Dörfer wurden in deutscher Sprache abgewickelt.

Das Schrifttum der Mennoniten (Wochenschriften, Jahrbücher, Abreißkalender, christliche Traktätchen u. a.) wurde in deutscher Sprache verfaßt. Die mennonitischen Buchhandlungen führten nur deutsche Bücher. Als man in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts damit begann, junge Mennoniten, Stipendiaten der Mittelschule und Söhnchen reicher Eltern, zur Weiterbildung ins Ausland zu schicken, da waren Hochschulen Deutschlands und der Schweiz das Ziel.

Die vorherrschende Ideologie des Mennonitentums hatte eine unverkennbare deutschnationalistische Prägung, mit allen Anzeichen chauvinistischer Überheblichkeit und Verachtung gegenüber Nichtdeutschen. Mann kann sich davon leicht überzeugen, wenn man die mennonitischen Wochenschriften ("Friedensstimme", das Organ der Brüdergemeinden, "Botschafter", das Organ der Kirchengemeinden) durchblättert. Hier eine Kostprobe davon. Da veröffentlichte die "Friedensstimme" (Nr. 2 für 1913) ihren Leitartikel unter dem Motto: "Bleib deutsch in Freud und Leid, bleib deutsch für jetzt und allezeit". Es folgte darauf ein speiübler Erguß von "teutschen" Tugenden, den kein erzpreußischer Winkelpatriot zu übertreffen vermag.

Als dann das Gesetz vom 2. Februar 1915 über die Liquidierung des deutschen Grundbesitzes erschien, da begann ein Possenspiel, das später den Spottnamen "Holländerei" erhielt. Um der Enteignung zu entgehen, färbte man die Mennoniten in Holländer um. Mühevoll versuchten eigens dazu herangezogene "Philologen" im Plattdeutschen Spuren des Holländischen nachzuweisen, aber mit wenig Erfolg. Außer Vor- und Familiennamen ließen sich nur spärliche Reste des Holländischen nachweisen.

Meine Urgroßmutter trug den Familienamen Schapansky, mein Schulfreund hieß Sawadsky, und es gibt noch ein gutes Dutzend anderer polnischer Familiennamen unter den Mennoniten. Ein Beweis mehr dafür, daß die Vorfahren der Mennoniten bei ihren mehrfachen Umsiedlungen (aus den Niederlanden in verschiedene Gebiete des nordwestlichen Deutschland und darauf in das Gebiet am unteren Stromlauf der Weichsel) vielfachen sprachlichen und anderen Assimilationsprozessen ausgesetzt waren. Wie schon oben gesagt, mögen sich die Philologen am sprachlichen Gebräu kehren, daß sich in drei Jahrhunderten herausgebildet hat.

Nach Beendigung des Bürgerkrieges erfolgte dann die Neuerstehung der "Holländerei". Um dem Einfluß von Partei und Sowjetmacht auf die mennonitischen Massen entgegenzuwirken, proklamierte die mennonitische Führungsschicht 1922 aufs neue ihre holländische Herkunft, indem sie den "Verband der Bürger holländischer Herkunft" gründete. Auch hier waren die Absichten durchsichtig. In mennonitischer Mitte gab es bedeutend weniger Proletarier und Parteimitglieder als bei den anderen Sowjetdeutschen.

Unter Berufung auf die sowjetische Nationalitätenpolitik wollte man sich isoliert halten, damit die Klein- und Mittelbauern unter der Fuchtel der Dorfprotzen und Prediger verblieben.

Die zweite Auflage der "Holländerei" schlug vollkommen fehl. Namentlich die heranwachsende Generation verwarf diese Mache aufs entschiedenste. Die sozialen Umgestaltungen auf dem Lande hatten zur Folge, daß die Vormacht der Großbauern und

Prediger in den deutschmennonitischen Siedlungen gebrochen wurde. Mit ihr geriet natürlich auch die "Holländerei" in Vergessenheit.

In Anfangs-, Mittel- und Hochschulen lernten und lernen sowjetdeutsche Kinder und Jugendliche einmütig zusammen. Niemals tauchten dabei irgendwelche "Probleme" auf, die auf die angebliche "ethnographische mennonitische Eigenart" zurückzuführen wären. Als Dozent der Deutschen Pädagogischen Hochschule Odessa und häufiger Besucher vieler Schulen mit gemischter Zusammensetzung der Studenten bzw. Schüler ("Mennoniten" und "Nichtmennoniten") kann ich dies nachdrücklich bestätigen. Mit der Vernichtung der Vormacht der Großbauern und Prediger schwand auch die Entfremdung gegenüber der nichtdeutschen Bevölkerung.

Die Diskussion, die durch den Beitrag "Deutsche oder Holländer?" eingeleitet wurde, steht in keinerlei Beziehung zu den Problemen der politischen Massenarbeit und speziell der atheistischen Erziehung. Wie schon erwähnt, steht es in unserem Lande jedem frei, seine Nationalität zu wählen. Wenn mein Kollege aus Perm demnächst im Paßamt seine holländische Herkunft vermerken lassen will, so darf er das auch ohne historische Spinnereien vollziehen. Viel Gefolgschaft wird er nicht haben, denn die Werktätigen deutschmennonitischer Abstammung sind überall, an allen Fronten unseres gewaltigen Aufbauwerks Schulter an Schulter mit Vertretern von über hundert Nationalitäten der Sowjetunion im Einsatz, ohne sich um deren und die eigene Herkunft zu scheren.

Professor David Penner, Wladimir.

De slotalinea behoeft weinig commentaar: de recente ontwikkelingen in de voormalige Sovjet-Unie hebben laten zien dat daar de etnische identiteit en de afstamming van vele groepen mensen een belangrijk vraagstuk is, dat aanleiding kan vormen tot grote politieke spanningen. Ook de Mennonieten ontkomen niet aan het maken van een keuze, waarbij velen kiezen voor de Duitse etnische identiteit, die hen de mogelijkheid verschaft naar Duitsland te emigreren. De volgende reactie op het eerste artikel, die op 14 juli 1982 in *Neues Leben* verscheen, gaat eveneens uit van het feit dat de Mennonieten moeten worden gerekend tot de groep der etnische Duitsers.

EIN ERFUNDENES THEMA

Der Beitrag "Deutsche oder Holländer?" von Harold Redekop darf meiner Meinung nach nicht als Stellungnahme des Autors – so war es aber gedacht – zum Inhalt der "Mennoniten" von Ipatow angesehen werden. Erstens klammert Redekop viele von Ipatow angeschnittene Fragen aus. Er beschränkt sich auf eine allgemeine Einschätzung des Buches, und dieses heißt noch nicht Stellung nehmen. Zweitens, Ipatow geht es vor allem um die Herausbildung einer "ethnischen und konfessionellen Gemeinschaft" bei den Mennoniten, die er als "ethnisch-konfessionelles Phänomen" bezeichnet. Das "holländische Problem" dagegen, so wie es bei Redekop angeschnitten wird, hat er überhaupt nicht berührt. "Deutsche oder Holländer?" ist somit ein erfundenes Thema, das nicht im Zusammenhang mit Ipatows "Mennoniten" behandelt wird.

Leider interpretiert Harold Redekop die von ihm angeführten Zitate etwas frei, was unweigerlich zu Sinnentstellungen führen mußte. Postmas etymologische Analysen der mennonitischen Familiennamen ergaben zum Beispiel, daß 500 von 567 Familiennamen niederländischer Herkunft sind. HERKUNFT und nichts weiter! Redekop folgert aber kategorisch: "88 Prozent der Mennoniten waren Holländer" und übersieht dabei, daß Postma zum Gesagten hinzufügt: "15 bis 20 Prozent der Mennoniten sind herkömmlich aus Niedersachsen und Ostfriesland", das heißt, aus deutschen Landen, wo "holländische" Namen ebenfalls keine Seltenheit waren und sind.

Hören wir mal zu, was Peter Martin Friesen, der sich viele Jahre mit der Geschichte der Mennoniten in Rußland befaßte, über Herkunft der Mennoniten und deren Familiennamen zu sagen hat: "Menno hat seine Gemeinden nicht allein in Friesland, Grönningen, Holland, Brabant und an der Ostsee (bis Riga!), sondern auch in Deutschland... Pfalz, Elsaß, in Bayern, Schwaben (Württemberg und Baden), in der Schweiz, in Österreich, Mären usw. gesammelt. ("Die Alt-Evangelische Mennoniten-Gemeinschaft in Rußland 1789-1910"). Und weiter zur Auswanderung von 13 deutschen Mennonitenfamilien aus Krefeld nach Amerika (1632): "...deren Namen uns aber fast ausnahmslos echt holländisch dünkten." Hierzu einige Beispiele: Siemens, zweimal Isaak, Dirk usw. – Holländische Namen ...deutscher Mennoniten! Und dieses an denselben Orten im Süden Deutschlands, wo "... Menno seine Gemeinden gesammelt hat".

Die meisten Forscher einigen sich darüber, daß Holländer unter den Mennoniten überwiegen. Aber 51 Prozent ist auch eine Mehrheit. Hätte sich das Deutsche als Schul-, Amts- und Kirchensprache durchsetzen können, wenn das deutsche Element in mennonitischer Mitte, nach Redekop, weniger als 12 Prozent betragen hätte?

Laut Peter Friesen sind im Zeitraum von 1874 (d. h. nach Einführung der Militärpflicht für deutschenmennonitische Bevölkerung) bis 1910 aus Rußland nach Amerika rund 40.000 Mennoniten ausgewandert. Niemanden aus ihrer Mitte fiel ein, sich Holländer zu nennen.

Die schnurgerade Verkündigung Redekops, daß mehr als die Hälfte der Mennoniten, die in der Sowjetunion leben, sich zum Holländertum bekennen, ist unbegründet und entspricht nicht der Wirklichkeit.

Die mennonitische Gemeinde Tokmak zählt 210 Mitglieder, mit nicht getauften Familienangehörigen etwa 500. Schätzungsweise leben hier genauso viele Deutsche, deren Vorfahren Mennoniten waren. Insgesamt also rund 1000 Mann. Laut Volkszählung, wo doch jedermann seine nationale Zugehörigkeit frei und ungestört bekennen darf, leben in Tokmak 6 – sage und schreibe – SECHS Holländer. Dieses macht 0,6 Prozent der Gesamtzahl der gläubigen und nichtgläubigen Bürger mennonitischer Herkunft.

Die "Holländerfrage" verlor in unserem Lande schon längst ihre Aktualität. Aber irgendwo im Unterbewußtsein einer geringen Minderheit glimmt das holländische Feuerchen immer noch. Das kommt vom Nichtwissen um die geschichtlichen Tatsachen.

Cornelius Heinrichs, Tokmak, Kirgisien.

De Mennonieten in het Altai-gebied

In het Altai-gebied, in de buurt van Slawgorod dicht bij de grens met Kazachstan en ongeveer 350 km westelijk van de hoofdstad Barnaul, bevindt zich een vrij groot taaleiland met een Duitse bevolking. Deze bestaat grotendeels uit Mennonieten, die als voertaal het Plautdietsch hebben. Aanvankelijk werden er in de periode 1899-1910 (tijdens de landbouwpolitiek van Stolypin) in de Kulundasteppe 49 Duitse dorpen gesticht, waarvan 31 met uitsluitend Nederduitse kolonisten. Tot lang na de oorlog leefden de bewoners van deze gebieden in een volstrekt isolement, maar de laatste jaren komen er contacten met het Westen op gang en trekken ook uit deze streken etnische Duitsers naar de Bondsrepubliek. Gerlach merkt hierover op:

Nach dem Kriege gab es spärliche Nachrichten aus Orenburg und Neu-Samara, aber aus den Omsker Dörfern und aus der Kulundasteppe kam kein Wort – sie waren isoliert. Es ist noch gar nicht so lange her, dass die ersten Umsiedler aus Slawgorod im Westen erschienen. Slawgorod und die Omsker Dörfer sind die letzten Siedlungen, die noch mennonitisch funktionieren, aber wie lange noch?⁸

De hoofdplaats Nekrasovo heeft inmiddels weer de oorspronkelijke naam Halbstadt gekregen – de andere dorpen nog niet. Zo heet Alekseïfeld nog Polewoje, Gnadenheim is nog Redkaja Doebrawa en Alexanderkrone worden nog steeds Grisjkowka genoemd. Tijdens de jaren '50 vond in het kader van de toen gevoerde landbouwpolitiek de 'verdichting der dorpen' plaats, waarbij de bewoners van veel kleine dorpen werden gedwongen naar grotere centra te verhuizen. Op het ogenblik telt het in 1990 opgerichte Nemetskii Rajon (Duits Gebied), dat gelegen is in het gebied van de voormalige districten Chabary en Slawgorod in de Altai, een vijftiental dorpen. In de verlaten dorpen zijn behalve wat resten van uit graszoden, leem en riet opgetrokken huizen de begraafplaatsen de enige overgebleven getuigen. Op de grafstenen komen typische Mennonietennamen als Friezen, Dyk en Kla(a)ssen voor, die herinneren aan de bewoners van weleer en aan hun Nederlandse/Nederduitse afstamming.

In een aantal dorpen wordt het Plautdietsch nog gebruikt als algemene omgangstaal. Volgens onze informanten is het in de dorpen Polewoje, Redkaja Doebrawa en Protasowo het beste behouden gebleven. Tijdens ons bezoek aan dit gebied (15-18 augustus 1992) hebben we in deze dorpen een aantal opnames gemaakt van het aldaar gebedigde Plautdietsch. Volgens Hugo Jedig, die een uitvoerige studie van dit dialect heeft gemaakt, is het ontstaan uit een vermenging van de dialecten uit de oorspronkelijke Mennonietenvestigingen, met als belangrijkste varian-

8 H. Gerlach, *Die Russlandmennoniten. Ein Volk unterwegs* (Kirchheimbolanden, 1992) 121.

ten die van Chortitsa en Molotsjnaja.⁹ De taal van onze proefpersonen wijst ook op invloeden van beide: sommigen sprekers gebruiken b.v. de uitgang -en bij de werkwoordsvormen, anderen laten de slot-n weg. Er is overwegend sprake van de dialecteigenschappen van Molotsjnaja, het dialect dat volgens Quiring bij de Mennonieten het hoogst in aanzien stond.¹⁰

De dialecten van het Plautdietsch en het gebruik daarvan

Het Plautdietsch van de moederkolonies van de Mennonieten in Rusland was een mengdialect, dat was ontstaan uit de dialecten uit de gebieden in Pruisen, waar de kolonisten zich oorspronkelijk hadden gevestigd. Omdat de tijd van emigratie en de plaats van herkomst daarbij bepalend zijn, kunnen we verschillende invloeden op het taalgebruik vaststellen die afhangen van deze factoren. Bij de indeling van het Plautdietsch worden twee belangrijke dialectgroepen onderscheiden: het Altkolonisch (afkomstig van de oudste Russische kolonie in Chortitsa, gesticht in 1788) en het dialect van de latere vestiging in Molotsjnaja (1803), het Neukolonisch. Deze verschillen zouden in verband kunnen worden gebracht met twee belangrijke religieuze subgroepen: de Vlamingen (de conservatieven of 'fijnen') en de Friezen (de progressieven of 'grouwen'). Deze opsplitsing van de doperse gemeenschap op geloofsgronden vond al in 1568 in Franeker plaats. In Friesland woonden in die tijd veel doopsgezinde vluchtelingen uit Vlaanderen, die zeer behoudend waren en die zich later (1587) verder opsplitsten in Jonge en Oude Vlamingen. Deze opsplitsingen zetten zich voort in het kolonisatiegebied in de Weichseldelta en in Rusland. Omdat de drie groepen betrekkelijk geïsoleerd van elkaar bleven, ontwikkelden zij daarbij eigen dialectvarianten.

Het is in relatie tot de Nederlandse en Friese dialectologie interessant op te merken welke verschillen er zijn tussen de dialecten van Chortitsa en Molotsjnaja:

- wel of niet een uitgang op -n bij de infinitief van werkwoorden: [ba:ln] vs. [ba:l@] voor 'bellen';
- de vokaal [y:] vs. [u:], zoals in [hy:s] vs. [hu:s] voor 'huis', met afleidingen [tys] voor 'thuis' en [hy:stj@] voor 'huisje' en [hi:stj@] voor de toiletvoorziening achter de boerderij;
- de diftong (tweeklank) [au] vs. vokaal [o:] (open variant van de [o]), zoals in [plaut] vs. [plo:t] voor 'plat' (vgl. het Fries);
- [ei] vs. [au], zoals in [heiv@n] vs. [hau@] voor 'houw@n', [keiv@n] vs. [kau@] voor 'kouwen', [bleiv] vs. [blau] voor 'blauw'.

9 Jedig, *Laut-und Formbestand*, 10 en *Nishnenemetskij gowor Altajskogo kraja*, 4.

10 Quiring, *Die Mundart*, 45.

Een bijzonder kenmerk van de taal vormt de palatalisering van medeklinkers, d.w.z. deze klanken worden meer voor in de mond uitgesproken dan de niet-gepalataliseerde. Daarbij wordt bijvoorbeeld /k/ gesproken als [kj] of, nog verder naar voren, als [tj]. Deze palatalisering treedt niet alleen vóór palatale vocalen op, zoals in [tjinja] voor 'kinderen', maar ook na (oorspronkelijke) voorvocalen, zoals in [jletj] voor 'geluk'. Interessant hierbij is dat bepaalde consonanten tussen de /tj/ en de vocaal in kunnen staan: [tjleida] 'kleren' of [maaltj] 'melk'. Naast de palatale /tj/ komen nog de fonemen /dj/ en /nj/ voor. In het eerder geciteerde gedicht vinden we enkele voorbeelden van de /dj/: [bridj], [tridj]. We zien uit deze voorbeelden dat de palatalisering in het Plautdietsch in meer posities voorkomt dan in het Fries en het Engels. Volgens sommige taalkundigen is deze palatalisering toe te schrijven aan invloeden van de omringende Slavische dialecten, i.h.b. het Kasjoebisch dat in het Noorden van Polen werd (en wordt) gesproken. In het Kasjoebisch is dit klankveranderingsproces inderdaad sterk aanwezig en de palatalisering gaat daar verder dan in het Pools en andere Slavische talen.

Het taalgebruik bij de afstammelingen der doopsgezinde kolonisten heeft de laatste decennia ingrijpende veranderingen ondergaan, evenals dat het geval is bij de andere etnische Duitsers. De oudere generatie heeft het Hoogduits op school geleerd, maar vanaf het begin van de Tweede Wereldoorlog werd het Duits nog maar mondjesmaat onderwezen. De Duitsers die in het Europese deel van de Sovjet-Unie woonden werden na het uitbreken van de oorlog naar Siberië gedeporteerd en hadden daar vaak maar weinig contact met andere Duitstaligen; de reeds in Siberië gevestigde Mennonieten ontkwamen weliswaar aan deportatie maar velen van hen werden wel tot het einde van de oorlog in werkkampen ondergebracht. Voor de jongere generatie Mennonieten is het Hoogduits eerder een vreemde taal dan een aan de eigen taal verwante variant, terwijl het Russisch de functie van officiële taal volledig heeft overgenomen. Het Hoogduits wordt nog sporadisch gebruikt voor contacten met andere groepen Duitsers, maar vaak heeft ook hier het Russisch zijn intrede gedaan. In de steden spreken de ouders veelal Russisch met de kinderen, op het platteland komt taalverlies in de Mennonietengemeenschappen in mindere mate voor.

De laatste jaren komt door de beter wordende contacten met het Westen en de politiek van perestrojka een groeiende emigratie naar Duitsland op gang, die bedreigend is voor het voortbestaan van het Plautdietsch. In de zomer van 1992 woonden er ongeveer 40.000 Mennonieten in de voormalige Sovjet-Unie, van wie naar schatting meer dan de helft nog Plautdietsch sprak. In de Bondsrepubliek waren intussen ongeveer 90.000 personen gearriveerd uit de kringen der Mennonieten. Het is de vraag hoeveel van hen het Plautdietsch als communicatiemiddel hebben en hoe zij het gebruik daarvan onder de volledig nieuwe omstandigheden zullen handhaven. In Duitsland wordt onderzocht hoe deze dialecten zich verder ont-

wikkelen, dan wel verdwijnen.¹¹ Daarbij wordt ook nagegaan hoe de kennis van het Plautdietsch een hulpmiddel kan zijn bij het aanleren van Hoogduits door de immigranten uit de voormalige Sovjet-Unie.

Slotopmerking

Uit het voorgaande kan de conclusie worden getrokken dat het Plautdietsch binnen de Germaanse taalfamilie een bijzondere plaats inneemt. Deze taal heeft zich ontwikkeld in een eeuwenlang isolement in een anderstalige omgeving; bovendien is er sprake van de verspreiding van een ethnoconfessionele groep over verschillende landen en continenten, zonder een sterke band met een nationale basis in een staat (het 'land van herkomst' of 'moederland') en met de officiële standaardtaal van deze staat. Tegen deze achtergrond moet men de discussies over de Duitse of eventueel Nederlandse afkomst van de Mennonieten zien: hun taal (het Plautdietsch) kan aan de ene kant in verband worden gebracht met de oorsprong in een mogelijk 'moederland', waar een verwante standaardtaal gesproken wordt. Aan de andere kant is er een relatie met de 'daktaal', de standaardtaal van het omringende 'vaderland' (Rusland, Canada, Mexico). De rol van 'moederland' wordt hierbij gespeeld door Duitsland, omdat de cultuur van dat land de laatste eeuwen, vooral via de religie en het onderwijs, de grootste invloed op de cultuur en taal van de Mennonieten in de diaspora heeft gehad. We hebben gezien dat in een eerder stadium het Nederlands en het Fries en hun dialecten een rol hebben gespeeld bij de ontwikkeling van het Plautdietsch. Een aantal eigenschappen van het Plautdietsch kan in verband worden gebracht met deze verwante talen, die in vroegere generaties de taal der Mennoniten mede gevormd hebben. In verband daarmee kunnen de Lage Landen worden gekarakteriseerd als 'grootmoederland' van de Mennonieten.

11 W. Stölting-Richert, 'Sprache, Glauben, Volkstum: Einordnungsprobleme mit den russländischen Plautdietschen', in: *Opera Slavica*, Neue Folge, Band 13 (1993) 265-67.

Twée brieven van David Joris

Ingeleid en geannoteerd door S. Zijlstra

Ter inleiding

In de collectie handschriften van de Provinciale Bibliotheek van Friesland te Leeuwarden bevinden zich enkele afschriften van brieven van de Delftse doper David Joris (1501-1556).¹ De brieven dateren uit de tweede helft van de jaren '30 van de 16e eeuw. De eerste brief is ongedateerd, maar we kunnen op grond van de inhoud de tijd bepalen waarin hij geschreven is. Munster is blijkens de brief nog niet gevallen, zodat de brief van voor juni 1535 moet dateren. Tevens is er sprake van hevige vervolgingen. Deze vervolgingen vonden vooral plaats na februari 1535. De brief is gericht aan de leden van het Hof van Holland dat in Den Haag zetelde.²

De brief is niet ondertekend, maar het is meer dan waarschijnlijk dat David Joris de auteur is. De brief is geschreven in de gezwollen stijl, vol met eschatologische toespelingen die Joris vooral in zijn vroege werken benutte. Ook zijn verschillende passages uit de brief, soms bijna letterlijk, terug te vinden in een andere brief die Joris in 1539 aan het Hof van Holland schreef, toen in Delft en elders tientallen van zijn volgelingen ter dood waren gebracht.³ Het lijkt erop dat die brief een bewerking is van de hier door ons gepubliceerde. De tweede brief, eigenlijk meer een traktaat, geeft wat datering en auteur betreft geen moeilijkheden, daar het opschrift luidt: 'Dit ist antwoord dat Da. gedaen heeft op de vrage van die Oldenburgers, 1539 op sanct Jacob [25 juli]'.

De brief aan het Hof van Holland moet dus in de eerste helft van 1535 geschreven zijn. David Joris,⁴ die reeds in de jaren '20 blijk gegeven had van protestantse ge-

¹ Provinciale Bibliotheek Leeuwarden, collectie Gabbema Y 24 en Hs 1816. In het laatste geval is de brief met afschriften uit boekjes van David Joris ingebonden met een van diens werken, *D'Onschuldiginghe DJ*.

De eerste brief is vertaald in het Engels en van een inleiding voorzien: G.K. Waite, S. Zijlstra, 'Antiochus Revisited: an Anonymous Anabaptist Letter to the Court at The Hague', *The Mennonite Quarterly Review* 66 (1992) 26-46.

² Knappert, die in 1905 korte stukken uit de brief publiceerde, meende dat de brief van Friese dopers stamde. Dit is gezien de adressering onwaarschijnlijk. Zie: L. Knappert, 'Een brief van Friesche Wederdoopers', *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* n.s., III (1905) 96.

³ N.M. Blesdikius, *Historia vitae, doctrinae ac rerum gestarum Davidis Georgii haeresiarum* (Deventer, 1642) 81-85.

⁴ Over hem: G.K. Waite, *David Joris and Dutch Anabaptism 1524-1543* (Waterloo, 1990); S. Zijlstra, *Nicolaas Meynderts van Blesdijk. Een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme* (Assen, 1983).

voelens was toen, na lange aarzeling toegetreden tot de doperse beweging en door de toenmalige leider Obbe Philips tot oudste aangesteld. Hij bezocht bijeenkomsten van oudsten, zoals die in Waterland, waar gesproken werd over hulp aan Munster. David Joris verklaarde zich aldaar tot tegenstander van geweld.

In de brief keerde Joris zich fel tegen de vervolgingen en voorspelde dat Gods toorn zich ontladen zou over de hoofden van de boosdoeners, waarbij hij speciaal de leden van het Hof van Holland op het oog had. De brief is een aaneenrijging van citaten uit het Oude en Nieuwe Testament, terwijl de auteur ook vaak de apocriefe boeken, vooral het boek Esdra citeerde.⁵ Ook wordt de Straatsburgse doper Lenaert Jost genoemd.⁶ Uit de verdediging van de kinderdoop met de klassieke argumenten ('wie geloofd zal hebben en gedoopt zal zijn, etc.' en 'Jezus werd ook pas gedoopt toen hij dertig jaar was') blijkt dat Joris in deze jaren nog het traditioneel doperse gedachtengoed vertegenwoordigde.

De brief heeft een sterk apocalyptische inslag. De teneur is dat de eindtijd nabij is ('alle oncruijt sal in boskens gebonden worden') en daarmee ook de bevrijding van de ware gelovigen uit de handen van de goddelozen. De laatsten worden opgeroepen hun zinloze verzet tegen het werk van God te staken, maar het is tekenend voor de gedachtenwereld van Joris dat hij het gericht aan God overliet: voor de mens was hierbij geen rol weggelegd. De brief eindigt met het verzoek aan de overheid dat de dopersen zich mochten verdedigen voor de rechtbanken, zonder gevaar te lopen direct onthoofd te worden. Dit laatste vinden wij in diverse werken van Joris terug, zoals in de brief aan het Hof van Holland uit 1539, waarin hij pleitte voor het bijeenroepen van een concilie om de twistpunten te bespreken.

De tweede brief van Joris werd onder totaal andere omstandigheden geschreven. Munster was gevallen en de doperse beweging moest een nieuwe koers uitzetten. Joris was een van de belangrijkste leiders van de doperse beweging geworden. Hij speelde een vooraanstaande rol op het convent van Bocholt in augustus 1535, waar hij korte tijd de diverse facties van de doperse beweging, die vooral van mening verschilden over het al of niet toepassen van geweld, wist te verenigen. Joris deed verder pogingen om de verschillende facties te bewegen hem als leider te erkennen. Hiertoe reisde hij naar Straatsburg en naar Westfalen, waar Heinrich Krechting,

5 Esdra was een geliefd schrijver in anabaptistische kringen: A. Hamilton, 'The Apocryphal Apocalypse. 2 Esdras and the Anabaptistic Movement', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 68 (1988) 1-16.

6 Bedoeld zijn waarschijnlijk diens visioenen, die door Melchior Hoffman werden uitgegeven. Hierin voorspelde Jost in analoge termen als gebruikt in de brief van David Joris het einde der tijden: K. Deppermann, *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation* (Göttingen, 1979) 184.

de uit Munster ontkomen kanselier van Jan van Leiden, en diens aanhang zich ophielden. Met deze groep werkte Joris reeds in 1537 samen, zoals uit een brief van hem aan Krechting blijkt.⁷ Zo dienden zijn volgelingen hun dienaren (oudsten) aan te stellen na het advies van Krechting ingewonnen te hebben.

In het voorjaar van 1538 bezocht David Joris met enkele medestanders, Leonard (van Dam), Jacob, Jan en Jurien (Ketel)⁸, Krechting in Oldenburg, omdat de groepering rond de voormalige kanselier nog enkele vragen omtrent Joris' ideeën had. Ook Krechting zelf was blijkens het antwoord van Joris aan de Oldenburgers aanwezig bij het gesprek. Over het verloop van dit gesprek worden wij geïnformeerd door de anonieme biografie van Joris. De volgelingen van Krechting eisten dat Joris zijn pretenties aan de hand van de bijbel zou bewijzen en legden hiertoe een bijbel op tafel, die als richtsnoer moest dienen. Toen deze bijbel op onverklaarbare wijze van de tafel viel zagen de Oldenburgers dit als bewijs van Joris' aspiraties en erkenden hem als hun leider.⁹

Toch hadden de Oldenburgers nog hun twijfels over de juistheid van bepaalde punten van Joris' leer en na veel heen en weer schrijven legden zij Joris een lijst van tien punten voor waarop zij nader antwoord wilden hebben. Een aantal punten wordt door Blesdijk in zijn biografie van David Joris opgesomd, maar hij is niet volledig.¹⁰ Hij verwees verder naar het antwoord van David Joris, dat deze in 1539 schreef en dat wij hier uitgeven. Ook zou volgens Blesdijk nog een antwoord van de Oldenburgers bestaan hebben, maar dat is tot op heden onvindbaar.

De punten behandelen de volgende onderwerpen. Het eerste gaat over het naaktlopen. Het blijkt dat Joris dit goedkeurde, mits het in besloten kring plaatsvond. Ook uit een schrijven van Blesdijk uit de tijd voor diens afval blijkt dat dit soort praktijken in joristische kringen gewoon waren.¹¹ Het tweede en derde punt behandelen de vraag of een mens zich beproeven moest. Joris meende dat dit inderdaad moest gebeuren, om te zien of de gelovige nog lust had in de 'begeerlicheden des buijckx und des bijslapens'. Tevens waren beproevingen nodig om te bewijzen dat men standvastig was in het geloof. Vele gelovigen, onder meer 'die te Munster', hadden die beproeving niet doorstaan. Punt vier en vijf behandelen de vragen over een komend Rijk. Krechting had tijdens zijn gesprek met Joris hierop gezinspeeld, maar Joris had hem niet durven tegenspreken. Hij ontkende echter dat hij de uitverkoren knecht, vorst en koning was die in de bijbel voorzegd werd.

7 Zijlstra, *Blesdijk*, 13.

8 Hun namen worden in de brief genoemd.

9 'David Joris sonderbare Lebensbeschreibung aus einem Manuscripto' in: G. Arnold, *Unpartheiische Kirchen- und Ketzer Historie* IV (Frankfort, 1729) 721.

10 Blesdikius, *Historia vitae*, 75-77.

11 Zijlstra, *Blesdijk*, 32.

Punt zes en zeven behandelen Joris' opvattingen over de duivel. Volgens Joris had de duivel geen macht, die kwam alleen Jezus Christus toe. De duivel was de tegenheid, het kwaad in de mens. Hiermee bevestigde hij de vermoedens van de groep rond Krechting. Punt acht behandelt de vraag of een profeet ook wonderen moest doen om zijn missie te bewijzen.¹² Joris meende van niet: Johannes de Doper had immers ook geen wonderen verricht. Men moest hem met een kinderlijk geloof aanvaarden. Punt negen handelt over de veelwijverij die Joris ontkent te praktiseren, terwijl het laatste punt gaat over de vraag of iemand die Gods woord (bedoeld is het letterlijke bijbelwoord) navolgt een goed christen is. Joris meende van wel, maar dit moest dan wel blijken uit zijn levenswandel.

Het antwoord is gericht aan Frederik, een verder onbekend figuur, die kennelijk tot de sympathisanten van Joris in Westfalen behoorde. Joris lamenteert in de inleiding op de antwoorden over de twistzoekers die het geloof niet als een kind willen aannemen en stelt dat hij zich verwonderde over de vragen die men immers aan de hand van zijn geschriften ook had kunnen beantwoorden. Hij had blijkens het slot van de brief weinig hoop de Munstersen overtuigd te hebben, maar stelde dat hij op het fundament, gelegd door de profeten en de apostelen, voortbouwde.

Tekst eerste brief

Dit scrive ick dy daerom dat men sien sal die geleden dingen in verleden tijden ende dat dat selve weder geschiet.

Het gebuerde dat Antiochus gedwongen heeft sijnen affgodendienst te volghen ende daer sijn sommige vrome mannen geweest dewelcken nijet hebben willen off-treden van de wett des Heeren, dat hij seven mannen gedoot heeft met die moeder ende mit noch een oude scriftgeleerde. Welan, die Heer dat sijns nijet vergetende, soe ist gebuert als dat desen met eender plagen geslagen is geweest dat den stanck van zijnen lichaem is gegaen, dat ghien mensche bij hem heeft moghen weesen ende hij selver den stanck nijet verdraghen en mochte, jaa wormen uuijt sijnen lichaem wiesen die bij hemselven soe hoveerdich was dat hij meende daer en mochte nijemant tegen hem staen.

Het is gebuert als dattet ordel Goidts over hem was, soe is hij tot beken sijn selfs gekomen, die een weynich te voiren meende die sterren des hemels te tellen, dat hij god selver was sprack hij: het is rechtveerdich Godt onderdanich te sijn ende

12 Ook tijdens zijn gesprek met de Straatsburgers was het bewijs van zijn missie voor Joris een breekpunt geweest. Joris verlangde van hen, evenals van de Munstersen, dat zij hem zonder kritiek zouden aanvaarden in een kinderlijk geloof. De Straatsburgers eisten bewijzen, hetzij door middel van wonderen, hetzij met bijbelteksten: Deppermann, *Hoffman*, 322-323.

den sterfflicken nijet van hem selffs te gevoelen, gelijk als van Godt ende hij badt van Godt dat hem vergevinge mochte werden, maer die schrift seijt dat hij gheen genade mochte krijghen in der ewicheijt.

Ende beloofde alle dinck weder te stellen, jae selver een joede te werden ende alle die dage sijns levens, jae dat gansze lant om te reijssen ende den Godt Ysrahel te vercondigen. Ten mocht nyet helpen. Die schrift seijt ende noempt hem een vermaledijdt mensche te zijn, omdat hij dat onschuldich bloet gestort hadde; met sulcker mate een mensche uuijtheet, sal hem ingemeeten worden. Amen.

Die ewige ende verscrickelijcke Godt voir wien die [2] heerscharen der engelen staen ende vreesen ende beven, die alder beginsel vader, denselven zij prijs ende cracht ende sterckheijt door zijnen lieven soon Jhesum Cristum, denselven zij prijs van ewicheijt tot ewicheijt ende in onentlijcker tijden, amen amen amen.

Terwijl dan dat ick sie uuijt Goidts genade de anxtelijcke ende verscricke ende ver-vaerlijcke tijt die boven alle tijden der werlt gaet, der verstoringe alder godtloser die wonen op aerden, daerom wordde ick daertoe gedwongen van den Heere u al-sulcx te scrijven, want ick sie een groote straffe boven u off het nu gelijk waer dat ghij die handt des Heeren ontlopen mochte, want ick wordde daertoe gedrongen met luijder stemme te roepen: wee, wee, wee over alle hovaerdige godlose overheijt [ende] schriftgeleerde soe wijdt die ganse werelt is, vermoert ende verslagen metten sweerde Goids des Heeren datter nijet overblijven en sall.

Daerom bekeer hem haestelijk die hem bekeeren mach, want alle den gheenen die onwetende den Heer gelastert hebben sullen die genade Goidts sien indijen zij haer sonder vertreck bekenen van haeren lasteren, maer wat hem in de waere kennisse tegen den Heere setten, die en sullen gheen genade hebben in der ewicheijt, maer toorne ende ongenade [sullen] over alle godlose weesen.

Daerom hoert des Heeren woort eer dan dat bevel van u vergaet, eer dan des Heeren toorne ende gramscap up u come. O ghij alle sachtmoedigen der eerden, soect den Heere, want ghij gewrocht hebt sijn oordeel. O ghij lasteraers des woirts, soect den rechtveerdigen, soect den sachtmoedighen, oft sij mocht werden verborgen voir die hant ende toorn des Heeren der heerscharen Goidts Ysrahel. Wee u verloren volck die daer verslint der armen vleisch, ghij zijt van den geslachte Caijn, des Heeren woort zij op u. [3] Ick sal u verderven van der eerden ende u uuijtroden van onder den hemel, want ick hebbe gehoert dijne lasteringe ende die vertredinge mijns volcx, want die princen zijn int midden van mijnen volcke als wolven die daer roven den gerechten ende grijpen hem aen om zijn bloet uuijt te storten ende haer zielen te verliesen om haerder ghijricheijt nae te volghen. Die propheten spreken logentael ende verleijden mijn volck. Wee, wee alle die daer mit cracht ende geweld den onnoselen nederdrucken ende in afgoderie holden; zij doen overlast in den lande ende doen geweld an mijn uuijtvercoren; zij roven den gerech-

tigen haer goet ende bloet ende quellen den armen ende verdruckten weduwen ende weesen sonder alle ordel ende rechten.

Dit seijt die Heere Godt: ick wil wee seijnden in haren eijnden ende ick salze verteren totten fundamenten toe ende ick sal haeren wech op haeren hooft vergelden. Roept, roept met vuyrige kelen dat ordel over alle volcken ende doet dat hueren in alle landen, want des Heeren toorn is op alle plaetzen ende verwoestheijt is in haeren huijsen. Sij roven der elendiger goet, daerom seijt Godt, sij sullen weder in een roof zijn ende in verwoestinge ende alle u cracht sal u berooft sijn ende alle u goeden sullen gedeijlt werdden ende u huijsen sullen verwoest liggen, seijt die Heere Godt almachtich ende u somerhuijsen in den welcken ghij verlustinge gehadt hebt, die sullen vergaen want ghij hebt den gerechten beroeft ende den ellendigen vertreden, daerom sult ghij weder [4] in een berovinge sijn van allen volcken ende u vleijs totten verslijndinge den vogelen onder den hemel, seijt die Heere Godt, die dat nijet en lieght.

Daerom bekeer die hem bekeren mach, want eenen grooten moort sal sijn over alle die de waerheijt vervolght hebben, want den dach compt ende die stercke sal gepijnicht wordden ende alle ongelovige sal sterven, want die Heere brengt alle verderfflicheijt over alle godlosicheijt: sweert, doot ende hunger, want die boosheijt vloeijt ende over, haer boese wercken sijn ontellick, die Here wilt nijet langer lijden haer groote ongodtlijckheijt, noch haer geweld die sij doen in den lande. Want dat onsculdich bloet roept voir Godt ende den roep der ellendiger compt voir zijnen oren, wrekende sal hij dat wreken.

Die ewige waerheijt spreeckt dat hij alle dat bloet der elendiger dat op der eerden gestort is van dit geslacht eijsschen sall, want die Here seijt int vierde boeck Esdre int vijftiende capittel: mijn volck wort als een kudde totter doot geleijt, nu wil ickt niet langer lijden dat mijn volck alsoe sullen gerooft werdden, maer die berovinghe sal ick op haeren vianden hooft gheven ende in der gheenre hant die se verdoemen. Siet neerstich toe wat die Heere spre[e]ct, want ick segge u voorwaer, daer en sal nijet een letter an falgieren, alsulck sal over die ganse werelt volbrocht werdden.

Daerom scrijve ick u desen brieff, dat ghij gheen onscult hebben moeght, want derwijlen wij ons nijet int openbaer verantwoirden moegen, het is dan ter stont die hals aff. Het waeren noch heijlige luijden bij der apostolen tijden, want doe mochten zij niet [5] eenreijs geeslen ende mochten hoer verantwoirden voir heeren ende vorsten. Maer nu alom verdoempt metten toegestopte mont daer mede wech. Men onderstaet nijet eens off zij recht off onrecht hebben ende maken alsoe van een stadt van recht een moortkuijl hier tot haerder confuijs ende schande ende hier naemels tot hoer ewige verdoemenisse, indijen zijt nijet haestich afflaten ende den barmhertigen Godt versoenen ist moegelijck. Nu welaen latet alzoo sijn want het is een cleijne saecke: die oprecht wal leven in Cristo Jesu die moet vervolginge lijden.

Oick mede soe blaemeert men ons after rugge als dat wij malckanderen besnijden ende liegen veel, welan wat zij met die waerheijt nijet hebben en moeghen, daer moet hem die loegen also bijstaen. Ghij weet nochtans wel beth ende oick alle die in Den Haegh sitten, die aldergruwelijcken die waerheijt vervolgen: ist nu nijet verre genoegh gecomen dat men den keijser tot eenen Godt maeckt ende die luijden op zijn geboden drijvet ende Godts gebott verlaten?

Welaen het en sall nijet geschien, wij willen Godt meer gehoersaem wesen dan die menschen ende willen alleen op zijn bevel sien. Ghij weet wel dattet die waerheijt getuijcht dat die vermaledijt is, die dat werck des Heeren verkeerdelijck doet ende tot des Heeren woort doet off off toe. Wij worden nu aldus gruwelijcken vervolcht om den verbondt des Heeren daert nochtans warachtich des Heeren bevel is ende sijn gebott: gaet heen ende leert ende geleert zijnde, soo doopt ende nijet doopt ende leert dan, als die verleijders dat werck des Heeren verkeert hebben. Ende is oeck vierhondert jaer nae [6] den doot Cristi ander nijet dan vele alsoe gebruijckt te weeten den jongen kijnderen te dopen.

Nu wel aen die scrift tuijght alzo als dat die antecrist is ende al verwoesten ende vertreden als men Daniel int XIIe lesen mach ende die soen Goidts selver seijt Mathei int XXIIIe dat hij die rechte woeste gruwel soude sijn ende den apostel Paulus hem een kijnt der verderfnisse noemt, diet all verdorven heeft, dat ons van den apostolen ende van den Heer afftergelaten is. Nu het moet all weder doer den geest, cracht ende Helije te recht gebracht werden, Malachias int vierde. Het is gewis ende warachtich dat gheen dinck nu ter tijt alsoo veel onnosel bloets gecost heeft als dat kijnder dopen, besonders in veel landen. Nu welaen dat misbruijck moet alsoo met dat bloet der heijligen uuijtgedaen worden. Lieve is dat een oirsaecke dat men den kijnderen Goods daerom alsoo doden sal, welcken doch Goids bevel ende Sijn woirt is dat daer oick nijet een letter aen en falgeert, want die soen Goids selver tot sijnen dertichsten jaeren tot zijnen doop is gegaen ende sijns vaders verbont aengenomen, want die gantse scrift betuijght also dat men den gelovigen in Cristo Jesu dopen sal ende anders nijemant dan die daer verstandich ende doort gehoer des predicants verstaen kan wat daer den verbont beduijt, anders ist valsch gebruijckt ende dat recht Cristi verkeert.

Dat daer den verbondt beduijt en is nu gheen tijt uuijt te leggen. Cortlijck Paulus seijt totten Romeijnen int seste dat zij alle in zijnen doot gedoopt zijn ende doer den verbont in den doot begraven. Ick nijet, maer [7] soe wijst ons die scrift claer an ende betuijcht ons dat men nae den gelove ende op den gelove dopen sal, Mathei int derde, Marcii, Actum ende in mennigerleije ander plaetzen die soe van den apostolen doort gehoer des eewangelijs geleert hebben gevraeght wat zij doen souden als ghij selfs die scrift wel weet. Het is gebuert als Philippus die versneden voirgehouden hadde het geloof in Cristo, soe heeft hij geantwoirt wat hem scadelijcks was, dat hij nijet gedoopt soude werden. Die apostel heeft geantwort: geloof gij van ganser harten, soe macht wel sijn. Die scrift is gans claer ende behoeft dijns

noch nijemants uuijtlegginge. Alsoo hebbent die apostolen gebruijct ende anders nijet als die scrift doer ende doer getuijght ende van Cristo also geboden als dan actum IIe, Xe, XIXe. Siet scherp op ende stoot u nijet an Goidts woort.

Wy hebben oick ghien opinie waerom ghij daer soe lastert ende vervolght. Welan, dat lijden dat ons daer van overcompt dat lijden wij gheerne, want het is om de rechte ordeninge Cristi, een ijegelijck doe dat hij will ende vermach. Ick bent nochtans seker dat die poorten der hellen daer nijet tegen moegen staen; het moet nu in der cracht zijn loop hebben over die gantse werelt, want alsulcken beveil heeft ons die Heer gedaen ende met zijnder cracht bevesticht dat sijnen bannier der godtlijcker gerechticheijt ende alder waerheijt der ganser eerden doer gedragen sal werden ende daerdoor die kijnderen Goidts bewaert ende versegelt werdden voir die onentlijcke straffe des [8] Heeren, diewelcke daer comen sal over all gotlose wesen.

Dat zij daerdoor van den Heere beschermt souden worden, als men Ezechieel int negende lesen mach, Apocalypsis int sevende. Die ooren heeft om te hoeren, die hoer, diet grijpen kan, die grijpt ende alle diegheene die de bannier der gerechticheijt nu aangeboden wert ende verwerpt, die en kan nijet behouden werden van die toorn des Heeren, gelijk dan nijemant behouden en is, die nijet in de arcke gegaen en is, Genesis int sevende.

Al u vervolgen en mach nijet helpen, die Heere wilt voort hebben, daerom en helpt uwen arbeit nijet. Doot ghij daer een aff, so winnen wij daer wel hondert weer, die Heer is u veel te sterck, tegens den Heere en is gheenen raet, u vechten en baet nijet. Daer isser soe veel duijnsenden dat u arbeit te vergeefs is, des Heeren cracht moet boven staen. Vervolght ghij ons hier in desen plaets, so gaen wij doch in een ander, soe ist gelijcke veel. Die Heere geeft ons waer wij commen genoegh ende overvloedich. Die almechtige Godt is stercker dan alle menschen, gheen raet der menschen en mach daer tegen staen.

Lieve, gaet oick tot Munster, daer isser soe veel dusenden, roodt die oock uut. Siet gij nijet dattet die cracht Goidts is? Nu welan, die Heere heeft ons al teveel cracht gegeven, dat u macht daertoe nijet helpen en mach, want tegens den Heere en is geenen raet. Hoe sijt ghij mit sulcker uuijtsinniger blintheit geslagen, gelijk dieghiene die de rechtveerdige verworgen, 2 Petri 2, gelijck die egiptenaeren, Exodi [9] int VIIIE dat ghij dat puijre woort Goidts alsoo vervolght ende levert dat onschuldich bloet ende doot den rechtveerdigen, daerom segge ick u alle die des onschuldich bloet deelachtich sijt in die wetenscap dat zij in den sweerde des Heeren vallen sullen.

Daerom hout u hant aff van den stoel des gewelds ende consentiert nijet in haren raet, maer volght den raet Gamaliel op, dat ghij nijet bevonden en wert dat ghij tegen die waerheijt Goodts. Dat segge ick u alzo warachtich als die Here Godt leeft, dat gheen creatuere tot deser tijt leeft, die dat selve uuijtdoen ofte beletten kan, al waeren alle heeren tijrannen, soe en kunnen zij dat nijet en keren, want het

is nu den dach welcke dach schijnen moet over die ganse werlt; het kan oick ijert vertoeven. Daerom een ijgelijck sie toe, want den dach der besoekinghe sij een betalinge alder godlosen mensch op eerden, den dach des oorts welcke alle oncruijt in bosckens sal gebonden werden als die waerheijt betuijght, Malachias int vierde, dat den dach des Heeren compt ontsteken als een fuijr, dat alle geweltdrijvers ende alle hoveerdige met die godtlosen sullen sijn als stoppelen ende den toecomenden dach salse aensteken, seijt de Heer der heerscharen, alsoe dat hem noch tack noch wortel noch bloeijssel sal gelaten werden. Is dat noch nijet genoegh, soe seijt die Heere Godt Sophonias int Ie dat hij ter selver tijt die boesheijt sal besoecken met lichten ende lanteernen. Die geweest zijn in haer onreijnicheden ende in haer sterckte hij salse in beroeringhe bringen ende haer huijs in een woestijne.

Die groote dach des Heeren is snel bij ende is den dach des toorns ende des tribulatijs ende des bangichheijts ende eenen [10] dach der duijsternisse ende der donckerheijts over alle hoveerdige ende die menschen sullen wandelen als blinden, want zij den Heere gesondicht hebben. Haer bloet sal uuijtgestort werden als water ende haer lichaemen dreck, haer silver ende golt salze nijet helpen moeghen in den dach des toorns des Heeren ende alle gotlosen sullen in den fuijre sijns toorns verslonden werdden, die met haesticheijt sal maecken een verderffenisse alle creatueren die op eerden woenen.

Die de eerde met gewelt regeren, op u is dese prophecie gedaen, dat jae alle boesheijt van der eerden wechgenomen soude werden, gelijk die propheet Amos int IXe, Sophonias int Ie, Sacharias int XIIIe, int vierde boeck Esdre int XVe, XVIe, Esaije int XXXIII, Jheremie int XIIIe, Ezechiel int VIe ende int negende, datter nijemant ontvliegen en sal, in den hemel noch op der eerden, ghen boesheijt hem verborgen mach, het moet nu ter tijt all uuijtgeroot werden, want het moeten nijeuwe hemelen ende nijeuwe eerde sijn, waer in die gerechticheijt wonen sall, den tweede Petri int derde, Esaie int sesde ende elfte, Lenert Ioestzoen is.

Soe is gewis ende warachtich als dat staet int vierde boeck Esdre int XVIe, daer die Heere seijt: die werlt ende die daer in woenen, want dat sweert des Heeren is gemaect ende u vernielinge is gecomen dat een volck sal tegent ander opstaen ende dat sweert in haeren hant, want die menschen sullen onstadich sijn, die een den anderen te machtich wordende, alsdan sullen zij haeren coninck ende prince nijet achten, dat sal u toecomen ende ghij moeght dat nijet ontvliegen, want van den Heere is u dat gesproicken dat sulck over alle hovaerdige comen sall, dat seijt Godt ende nijet ick.

Jae dat meer is, het sal nu sijn dat een mensche in der stadt sal begeren te ghaen ende sal nijet moeghen. Om haerder hoveericheijts wille sullen [11] die steden verstoert werdden, die huijsen sullen verscrickt werden, die menschen daerin sullen vreesen, zij sullen haer naesten niet ontsien om te vernielen haer huijsen, totten selven te ontrooven haer goeden. Siet, ick roepe tesamen seijt die Heere Godt alle coningen der eerden om haer te vernielen ende om haer weder te geven gelijk zij

mijn volck gegeven hebben: gelijk zij tot huijden toe mijn uijtvercoren gedaen hebben soe sall ick hem weder doen ende gheven in haeren schoot. Dit seijt die Heere Godt: Mijn rechterhant en sal nijet sparen over die sondaer, noch dat sweert en sal nijet ophouden van den gheenen die dat onsculdich bloet stortten op eerden. Fuijr is uijtgegaen van zijnder gramscappe ende heeft die fundamenten der eerden verslonden ende die sondaers gelijk ontsteken als stroo. Wee hem die daer sondigen ende houden mijn geboden, seijt die Heere Godt, mijn oghen en sullen nijet sparen over die godtlosen.

Daerom gaet wech van der macht ende wilt die heijlichmakinge des Heeren nijet besmetten, noch zijnen heijligen nijet verstoeren, want alle de gheene die den tempel des Heeren verstoiren, die sal God verstoiren. Want tot deser tijt moet Herusalem weder gebowt werdden, ende tot den loff in aertrijck gestelt werden wijens nagele in der waerheijt neijt uijtgetogen sulle worden. Alsdan sal die Heere alle tranen van zijnder heijligen oghen affwasschen ende sij sullen bestadich blijven tot in eewicheijt. Want ghen wolff sal weder onder haer oprijzen, want den wolff sal metten lamme weijden ende die leeuw sal hooij eten, gelijk die osse. Diet grijpen kan die grijpt, want die propheet Esaijas seijt: so seijt dat alle vianden des Heeren sullen crom ghaen ende nedergebuijght tot haer comen ende alle die haer gelastert ende vervolght hebben, die sullen comen die voetstappen haerder voeten aenbidden, jae welcke coninc-krijck haer nijet dienen [12] en will, die sal van de sweerde der heijdenen vernielt werden¹³ ende alle volcken sullen rechtvaerdicheijt leren ende in der eewicheijt sullen zij die aerde bewonen ende den spruijt mijnder plantinge ende dat werck mijnder handen tot mijnder grootmakinge, tot zijnder tijt sal ick haesten te doen.

Hebt ghij ogen om te sien, so siet, want een letter en salder niet aen vervallen, het is u van den Heere toegeschicht. Ick woude wel dat ick wiste hoe dat ghij zoe tijrannich sijt op die waerheijt des Heeren te vervolgen, want wij nijet een tijtlen dwalende sijn van der waerheijt daer wij in dolen mochten, het is dan grondeelijck met die heilige scrift bevesticht. Ick waer wel tevreden dat ghij alle u geleerde bij malckanderen vergaderdet, hoewel ick die slechste van ons allen ben ende dat ick met u disputeren soude op den fuijre. Laet mij doch een punct weten daer wij onder ons ketterij mochten hebben.

Nu welaen, ick weet wel dat die werlt van anbegin vermoort heeft ende is een bespotter geweest van alle gotlijcke menschen ende heeft ze alzo nedergedruckt. Och wat een swaren straffe staet haer boven haren hoofd in Den Haghe, die eenen alsodanigen stadt is, welcke daer in den bloede gebouwt is. Nu welaen, die Here die een wreker alder boosheijt is, die sal haer dat wel betalen ende dubbelt op haren hoofd vergelden.

13 *In margine:* ende dat geschreij ende geweene en sal nijet meer in den lande mijnder uutvercoren gehoert werden ende de dagen der vernielinge sullen vernielt

Die Heere is een bescermer alder sijnder uijtvercoren ende hij salze bewaren van der hant alder ongotlijcker, gelijk die Here seijt, dat nijet een haer van haren hoofd vergaen sall, het sij dan bij de wille Goidts ons vaders, denwelcken vader sij prijs, ewich loff, eer, danck, goetheijt ende barmherticheit an ons arme creatueren beweesen. Amen amen amen.

Die vader die alleen wijs is, die alleen alle glorie toecompt doer zijnen lieven zoen Jesum Cristum onse brudegom, denselven sij prijs van ewicheijt tot ewicheijt, amen. Dat selve geschie, dat bidde ick Godt, wan het zij bij mijne leven ofte doot.

Tekst tweede brief

Dit ist antwoord dat Da[vid Joris] gedaen heeft op die vrage van die Oldenborgers, 1539 op sanct Jacob.¹⁴

Voer alle wercken moet een waerachtich woort gaen (Ecclesiastici). Ick sweer bij mij selfs wt mijnen mont comt dat levendige woort der gerechticheijt unde dat en mach niemant wenden, sonder het sullen mij alle knijen buijgen, seijt die Heere. Emanuel. Bij uwen oerloeff unde welbelieven mijn vader, tot uwer unde niet tot mijnder eere unde tot stichtenge der eenvoldigen die dijnen naem ontovoirt werden. Ghij o Heere mijn God moetest heerlick, uwen onbekenden naem geheijlicht werden unde ick in den mijnen oneerlick unde te scande, in scaemte comen opter aerden onder der menschenkinder, soe ick doch uwen naem daerin niet geheijlicht of ontsien en heb als ick na den vleische wandelende, mijn eere unde prijs, niet die uwe daerinne ter werlt gesocht en heb, moet ick mij des naems nu veroersaect werden te scamen unde bekennen die maete recht ingemeten te werden, tot prijs mijns Gods heijligen naem¹⁵ unde mijnder salicheijt.

Soke ick nu noch prijs van menschen, soe bekenne ick die ongerechte knecht mijns Heeren te zijn, sijn leere onwaerdich in sijn naem iemant voer te dragen; datselvige moet ick stemmen unde annemen alle dienaers of knechten Christi, het blijft waerachtich. Mijn tonge moet gedeelt, mijn hals gesloten sonder sprake der woorden werden, waer mijnen sin unde herte, geest unde moet int goede met die woorden niet overeen en comt, dat weetstu o mijn God, die menschen bevaerder, wiens oogen claerder dan veele sonnen zijn. Overijngs wijse naerstelick alle dingen te bescouwen,¹⁶ soe wat oock int alderbinnenste des herten der menschen verbor-

14 25 juli. Het handschrift bevindt zich in de Provinciale Bibliotheek van Friesland te Leeuwarden (Hs 1816). Het is een afschrift dat met andere afschriften uit de werken van Joris is ingebonden bij een exemplaar van Joris' *D'Onschuldige D.J.*

15 *In margine*: salich sijnt die oetmodigen, Matth v, Luce.

16 *In margine*: Psal, Eccles.

gen unde int doncker verholden sijn mach. Uwe ooren sijn snelder dan eenich wint of geest, die als engelen tot uwen gebode bereijt in dijnen anscouwen staen, soedat ghij o almogende alle dinck weet, ja kenlick van der werlt an, eer die gront van haren vesten duer u wijsheijt bereijende gelecht waren.¹⁷

Hierom o broeder Vrederick laet u beminde eenvoldicheijt unde waerheijt in der simpelheijt dat oock vrij voercomen te gedencken, dat ick oock een redelick mensch unde een liefhebber derselfder sij, God van ganscher herten te soecken unde ter doot toe totten eijnde bevinde sterck als een clitte an te hangen, want ick als een ander /2/ een ziele te behouden of te verliesen hebbe, die mij in den bloede Jesu Christi wisse all een zeer dierbaer buijtpenninck of scat waerdich is, waerduer ick mij duer Gods gnaden den wech totten leven (hoewel se mij zeer enge unde nauwe int vleijsch gemaect wort) niet en wil vertragen, moede of mat te laeten maken, te begripen die voorgesette mate unde regel des levendigen gelooves¹⁸ in den welken ick van Christo begreppen unde sijnen oogen angenamelijck sij voer God, sijnen unde onsen vader te prijsen, te eeren een waerachtich soon onder sijnen soonen des geests, eerstelingen int rijke te sijn.¹⁹

Om sulcken grooten salicheijt niet te versuijmen is mijn ooge (op dese volheijt der hemelscher goeden) lustich met vruechden in der erste kennisse geworden om in te gaen duer die enge poorte des doots daer alle vleijsch zijn ziele verscrecken moet, alle eijgenwijsheijt, vernuft, hoocheijt, goetdunckheijt, eere glorie, genoechte, verweffelheijt, ijdelheijt, lichtvaerdicheijt, wellusticheijt, giericheijt, nijdiceijt, bitterheijt, haet, moort, kijff, smaet, lachter, geroep, sceldinge, afterclappinge, oortutinge, versmadinge, verachtige, eergiericheijt, stouticheijt, hartheijt des herten, toornicheijt, oncuysheijt, beveijnstheijt, scaemte, eijgenliefde, onbermherticheijt, haeticheijt, spijticheijt, curioesheijt, hoevaerdicheijt, scalckheijt unde alle ongerechticheijt int vleijsch. Want het is openbaer dat vleijsch unde bloet Gods rijke niet en sal besitten unde gheen onreijne daer mogen ingaen, ten sij dat wij als jonge kinderkens in allen manieren van zinnen na der simpelheijt unde onnooselheijt in onse scalckheijt unde angebooren boosheijt verandert werden, wij mogen int rijke Gods niet comen. Ist niet also?²⁰

Soe mij dan die salicheijt der zielen unde der grooter verdoomenisse int herte voor oogen staet wort mij in den lichte wt gnaden verstant gegeven dese dingen af te leggen, te ontvlien den aert van Esau, Kam unde Kain, opdat ick van hare aert unde ongerechtich wesen niet in den dach des Heeren besculdicht of verraden en

17 *In margine:* Eccles, Actorum, Eccle.

18 *In margine:* Die rechtvaerdiche sal benauthijt lijden.

19 *In margine:* die rechtvaerdige sal benauthijt lijden; die rechtvaerdige sal naulick befanden werden, Petri.

20 *In margine:* Matt, Luce.

worde.²¹ Want ick doch weet dat die kenner alder herten unde nieren alle dingen van ons gedaen siet unde weet unde die dingen naerstelick metet unde weget, sij bent goet oft quaet. Jae alle wat ons geheelijck dijnckt niet of vreemt verbor- /3/ gen te wesen een anderen, die met mij unde ick met hem in eenen hoep stae mach toezien. Want alzo salt hierom gaen: elck vrese voer dat sweert der gramscappen Gods, die weete datter een oerdel zij. Wij sullen rekeninge geven soe die Heere eijst van allen woorden, wercken unde gedachten, het is waerachtich.²²

Hemel unde aerde sal mij op huijden getuijch voir mijnen God geven als die ure vervult is dat gheen bedroch in mijn mont sal gevonden werden, diewijle ick in een goede wille Gods, geloovich na der liefden willich bereijt stae. Ick hate allen valschen wech unde een scalck ooge unde arch herte unde die tonge die stoutelick loegen spreekt is mij een verijsinge. Ten is mij niet vergeten dat die H. Geest voir langes her alzo gesproken heeft²³, namelic: Ick wil gheen valsche saken voer mij nemen, die misdaet der verraderije unde ontrouwicheijt haet ick, met alsulcken en wil ick nimmermeer conversacie holden.²⁴ Een scalchachtich gemoet (verstae) sij verre van mij. Gheen boose man en wil ick mij annemen of onder mijn vrienden lijden; die sijn naesten heijmelick blameert, den wil ick ombrengen, den hoevaerdigen unde stouten en vermach ick niets niet, etc. In mijn huijs en wil ick niemant lijden die met bedroch unde list omgaet wie daer stoutelick liecht en mach voer mij niet staende blijven, vroeck genoeg wil ick alle godloozen wtten lande der levenden²⁵ verdrijven opdat wt die stadt des Heeren alle misdadijge quaetdoenders of oveladders unde scalcken wtgeradet werden.

Hier heb ick oock acht op, lof sij God der gnaden in sijn wijsheijt unde kennisse der waerheijt dat hij mijn keerse lichtende, ja alle duijsterheijt in mij blijckende gemaect heeft om te scouwen²⁶ onder mij die stricken des doots unde die netten der verderffnisse die mij over all in der wech wtgespreijt liggen. Overst die Heere is mijn licht unde salicheijt, die mij over all die hant reijckt unde voer hem²⁷ vallen des doots of des verdervens bewaert.²⁸ Als een kindeken, ja als een kindeken dat alleen niet gaen en kan sonder die hant zijns moeders, begeere ick van hem geleyt unde bewaert te zijn. Unde ist dat ick arm van geest, cleijn unde oetmoedich /4/ onverstandich van mij selven sij, sal hij die sorge geerne annemen unde mij van

21 *In margine:* Eccle.

22 *In margine:* Jesa, Matt.

23 *In margine:* Siet onrechtvaerdicheijt na te volgen heb ick niet begeert.

24 *In margine:* Psal 101.

25 *In margine:* wt den lande der levender is wt den lande der geloovigen.

26 *In margine:* Psal 140.

27 *In margine:* Lees: den.

28 *In margine:* die een graft graeft sal der selfs in vallen, psal 131.

allen sijden in den wech rijngswijs omscransen unde mijn levent voer den doot bewaren, het sal alzoe gescieden.²⁹

Nu mijn vader, gedenct mijns na u woort der beloften. Ick heb mij geheel unde all uwer handen Sorge bevolen, set mijn mont een gebit in unde bewaert mijn tonge voer onbesceijden reden of onwijse ongesoutene woorden, opdat ick niet na mijnen, mer na uwen wille en spreecke of antwoort en geve, die mij vragen, na sij vragen unde hoe sij vragen, daer ghij alleen o God die kenner van zijt. Daerom laet mijn herte nimmer tot gheenen dagen geneijcht werden om qualick te spreeken of genoeghte met den scalcken unde listigen eergierijgen te hebben om ijemant tot verdervinge te bescamen als die godlooze, belialsche mannen in der werlt doen. Ick bekenne mij voor u, eer ick naerstelick na dijnen worde of geest geluijstert hebbe bin ick menichwerff doolende oft verdwaelt geworden, Heere, wt onweetenheijt, dat weet ghij die mij gemaect unde na uwen beelde unde heerlicheijt bereijgt unde gewilt heb. Daerom buijge ick mij met gehoorsamiger ooren als een leerkint, onderwijst mij nu mer altoes den wech die tot u leijt, den rechten wech des levents, die van weijnich bekent is.

Soe hoort Vrederick, broeder die mijn ziele in den Heere bemint, wildij berich-tinge hebben van den simpelen, soe neijcht u herte totten geest der simpelheijt opdat ghij haren sin bevatten unde den gront recht treffen moecht. Want ick sal u wtten licht sonder scalcheijt of list spreeken, mijn tonge en sal niet feijlen in der waerheijt diewijle ick den Heere in mij late spreeken, want hij alleen wijs is diewelcke van den wijsen gevattet unde recht moet verstaen zijn. Siet ick hadde wel die macht u luijden oock eerst te vragen, all eer ick u reutelick besceijt dorst geven oft op u vrage te antwoorden, ja oock meene ick wel, daer mij gheen vleijsch noch letterknechten op antwoorden en mochten recht metten verstande, gelooft mij of ghij wilt. Ick bent gewisse unde seecker tsijner tijt [5] salt wel openbaer werden. Ja wat die Heere in den sinne heeft sal noch der gansscher werlt openbaer worden, wtten monde der suijgelingen, ja wtten cleijnen sal hij gebenedijt sijn loff wijt wtbreijden.

Daerom vreest u alle voor all sulcken God Sinai, want bij hem macht unde craft is om sijn woort te bevestigen unde raet te volbrengen,³⁰ die wel soe diep unde wijt is dat sij van gheenen doerijgen of sotten menschen en mogen gevat of verstaen zijn dan die hem selven kennen unde die de onderwijsinge sijnder castijinge in allen manieren annemen unde doen. Sonder wie onderwijsinge unde wijsheijt laet varen of van hem werpen is onsalich, haren hoepe is ijdel unde haren arbeit sonder vruchten unde haer wercken onnutte, haer wijven sijn onsinnich unde haer kinder die alder godloosesten, want haer creatuer is vervloect. Hierom die den waerscou-

29 *In margine:* Psal.

30 *In margine:* die spotter soect wijsheijt unde vint se niet, Proverb.

wer veracht, die haet zijn eijgen ziele, mer soe wie den straffer volgt, die overcomt een oprecht herte.

Vorder wie eenen anderen straft sal ten laetsten angenamer worden dan die flatteert, sonder wie hertneckich is unde die straffinge veracht, die moet verderven unde men mach hem niet helpen.³¹ Alsoe laet ons dat quade wesen immer weder staen in ons selven unde acht hebben op den godvresenden unde cleijnen. Want die vrese des Heeren is castijende onderwijsinge der wijsheijt, die welcke alle ware geloovige be minnen unde haerder onderwurpen maken. Overst een logenachtige tonge hatet den gheen en die hem bescelt of verdemoedigen wil unde een geveijnsde mont weret verderffenisse, als geschreven is.³²

Hierom laet ons onsen aert verre wt ons wech doen unde daer viant teghen werden unde over clagen. Daerom arbeijden unde den achterclappingen geest, den nijldigen twijstigen stol ten geest laten varen of wij sullen daer in vergaen, want gedent die woorden des wijsen, jae bint sij om uwen hals unde laet se altijt op u herte voer uwen oogen staen unde oock voor mij. Soe wij daer inne niet wandelen moeten wij gelijckelick den wech missen.³³ Haet verwect twist, mer liefde bedect alle overtredinge, merct. Want ge- /6/ lijck die colen een gloijte unde dat holt vier ontsteect, alzo maect een kijfachtich man twist, die woorden des achterclappers³⁴ of oorenblasers sijn gelijck slagen, se gaen int binnenste des buijcx, fenijnge lippen unde een quaet herte is gelijc een aerden pot met silver overtogen. Die viant wort bekend wt sijn reden, want als hij genaect is gaet hij met valscheijt omme.³⁵ Soe hij met sijn reden vrientlick is, soe en geloof hem niet, want daer sijn seven afgrijselicken in sijn herte. Daerom wie den haet verbercht, opdat hij scade doe des boosheijts sal voer die gemeijnte openbaer werden.

Ick meen soe wij nu die vrese des Heeren gehadt, op dese wijsheijt gelet hadden, het solde niet gescien datter gesciet is. Desnietemin het is all van nooden dat alle argernisse die doch openbaer werden opdat die gerechte daerwt geloutert unde in bekend werden unde die een wt den anderen gesondert, die bucken wt den schaepen gedeelt werden, want daer een oerdeel tusschen schaep unde schaep voerseijt is, salt hier of daer wt openbaer werden, opdat die scrift vervult werde, Hezechiël.³⁶

31 *In margine:* die doeren verachten die sonde, die wijsen overmeten zij, Proverb.

32 *In margine:* die de berispinge oft straffinge haet is een teken eens godloozen wesens, Eccles, Prover, etc.

33 *In margine:* slaet mij die gerechte, soe wil ict voer een weldaet of vrientcap ontfangen, Psal 140, Prover, etc. wonden verdrijven dat quade, vorder die wonden der liefhebbers sijn getrou. Wie stout unde hoevaerdich is, richtet vol twistes an, Prover.

34 *In margine:* als die achterclapper wech is, soe holt den twist op.

35 *In margine:* die viant vertrect den haet met der lippen.

36 *In margine:* dien bloetgierigen haten die vroomen, sonder der gerechte heeft zijns levens acht, dat is: sij geven hem goet voer quaet, liefde voer haet, benedijdinge voer maledijdinge, soe dat bij ons sijn moet na dien willen ons vaders.

Siet ick heb mij verwondert dat ghij noch alsulcx eerst te vragen hebt, recht of ghij der somijge noijt gehoort of daer van gelesen hadt, daer ick niet an en twijvele. Des verwondert mij te meer, waerom doch sulcx van u gedaen wort, want ghij mijn scriften of die leere duer mij wt gegaen wel gelesen of gehoort hebt. Soe daerinne teghen die waerheijt of teghen Gods gerechticheijt iet tot doolinge van den geloove of van die liefde of van Gods vrese verkeert of iet scalcx na den vleijlsche of wtten duijvel inne staet of iet daer die eere ons Heeren of van sijnen heijligen in naem of faem te na of tecort inne staet, dat begeer ick dat ment mij late weten of scrijft. Ick wil mij beteren unde den smaet daer inne dragen, soe mij die Heere opleijt.

Waerom en scrijft men mij sulcx niet, nadien ick mijnen sin ontdeckt heb. Isser eenich valscheijt of bedroch of list in mij, daer behoort men (soe dit [7] wt eenen goeden raet unde door lieffden gecomen waer) getuijch af te geven, als den vroomen betaemt unde oock doen sal. Mer neen, dat wort bijsijden gestelt. Ghij wilt niet begreppen sijn sonder wel na luijt des briefs begripen; of ghijt weetende doet, seg ick niet.

Diesniettemin hoewel ick alsoe rechtwt sonder dubbelheijt des herten scrijve, soe men mij weet sulcx te bewijsen, daer neme ick gheen onwijse letterknechten toe, want die wel genoech warringe maken solden, dat gheen const is voer die lust in partijenge hebben, te bederven unde niet te stichten wt en bent. Ick weet wel daerom hoe sij moeten gescickt sijn die hem des verstants in der heijliger scriften beroomen of die eere anneemen willen. Gedanct sij God in der hoochsten dat hij die elendige, arme, becommerde gheen dinges gebreck laet hebben, mer die oprechte godsalicheijt, die verholentheijt te kennen geeft welck hij niet veele maer weijnich ondervinden laet. Want daer weijnich in sulcken herte na hongerende staen, hierom en doe mij gheen moijte, niemant onruste an, want die ons ter herten genomen, scerpe acht op geslagen heeft soldet qualicke ingaen, dat seg ick u wt nederheijt in mijnnder simpelheijt duer liefden, want ick bent gewisse datter bindinge hier unde boven is, jae voer des Heeren geest, woort unde waerheijt is nu macht. Wie dat stout unde vermeten is unde mij daerom bespotten wilde, die sie toe dat hemselven niet te stout, den spot an hem selven niet en beiaige, anders laet ick sij soe verde begaen.

Och oft ijegelick wiste waer hij stonde, ja oft ghij u selven kende unde wistet wat geest noch bij u vernachtet.³⁷ Ick meene soe u verstant niet verdonckert, dijn ooge scalck en waer, du soudet dij selven int herte wisse bet bewaren unde dese dingen bet ingezien hebben, lichtelick te ondervinden hebben, waer die geest der waerheijt of loegene, den geest des haets of liefde, nadien die scrift unde die leere der wijsheijt voor u oogen stonde, want het gaet veel te groff unde te hooch toe, dat te beiameren is.

37 *In margine:* alias wat die geest noch bij u verwachtet.

Want ick [8] heb met den man gheen twist, dan met liefden gesceijden unde scrijve hem doer drange unde wt den geest der liefden unde daernae als hij daerop lijet vragen unde seijde sulcke schoone dingen daer van teghen Jurien, als sij die daer bij waren weeten unde komt achter mijn ansicht of rugge unde niet mij met goeder besceijdenheijt voir noch nae vragende of hoorende eenige rede wt mijnen monde. Soe ongerechticheijt in mijnen handen ware of belials aert in mijnen sin mocht hij dan na gelegentheijt of grootheijt der saecken mij gestraft oft gescreven hebben wt liefden als ick hem gedaen heb. Nu dat overgeslagen, wat men mij doet sal goet doens met mij sijn. Want ick ben niet bijtich of bloet oft wraeckgierich over mijn vianden hoevele min over die de ick in der zielen om des Heeren wille lieff heb. Hierom kent den geest die u drijft, leiht unde leert unde waerwt ghij swijget of spreekt: iet doet of laet. Lieve hebt acht op, want een ijgelick sal sijn eijgen packetten dragen.

Antwoord van naect gaen totter volcomenheijt.

Naect te gaen heb ick niemant geheten of geleert, want ick selfs niet naect en gae. Hier most ick selfs in voertreden. Ja dat moet ick unde alle die hem die leere unde des bisscopswerck annemen selfs gelijk sijn of mijn woorden waren niet dan stanck, ongesouten voor den Heere, gansch sonder craft, wanneer se eenen wech niet wt en gengen.³⁸

Ick heb gescreven unde geleert van die simpelheijt Christo teghen die scalcheijt, die Hevam bedroech unde in der sinnen van die onnooselheijt, die onbevleete, heijlige cuijsheijt unde waarheijt verrucken liet, dat wij reijn van oogen, suiwer van herten soudon werden, iemant Gods hantwerck met reijnen oogen sonder daer in te sondigen te mogen aanzien.³⁹ Nu wt wat geest mij dat ontslaten unde doen scriven is, sal den scalcken unde onsuiveren herten, die kinderen van hondert iaren, noch wel ontwaer werden, soe ijemant met een scalck ooge bevonden wort [9] ten sij dat ghij omgekeert wort unde werden als kinderkens, ghij moecht int rijcke Gods niet comen.

Waer blijft die scalcke? Hij wort hier wtgesloten, hoe wildijt weeten oft u ooge noch scalck is?⁴⁰ Most ghijt niet door ondervindinge weeten? Is tot desen oock te comen anders dan met een bewijs van niet alleen dat, mer alle ander duechden unde craften, die bij ons moeten bevonden werden of wij bint noch blint. Gods woort wort vervult in sijn craft oft volbrenginge. Ist anders straft mij. Die hem op woorden verlaten en geweest niet. Waer scaemte is, daer is die sonde unde dat herte is

38 *In margine:* ist dat u ooge scalck is, zoe is u heele lijff duijster, Luce.

39 *In margine:* daer is scaemte die eere unde glorie, een scaemte die sonde toebrengt.

40 *In margine:* wie reijn van herten is, des werck is oprecht; den reijnen is all dinck reijn, den scalcken is unreijn met alles.

noch onreijn. Waer een scalck ooge is, daer ist verstant duyjster. Onmoegelijk ist daer in God of sijn ewijgen wijsheijt te sien. Onmoegelijk ist iemant die volcomenheijt te vercrijgen sonder die simpelheijt unde onnooselheijt. Wie weederseijt? Daerom neemdijs tbeen overdweers dat ick leeren soude dat die volcomenheijt int naect gaen gelegen zij. Neen niet alzoe, alle dingen met besceijdenheijt ter rechter tijt, na die wille in die vrese Gods is den Heere behaechelick. Onoerdentlicheijt of onmaticheijt unde onbesceijdenheijt unde oock die scalcheijt is verwerpelick. Ick rade voer den scalcken hem niemant ontblote, tot stichtinge sijn vrijheijt te laten sien, ten sij dattet God doet,⁴¹ waer die toeleijt sullen wij willich toegaen. Dit antwoorde ick cort daer op. Soet niet recht en sij, men onderwijse mij beter wt God in der waarheijt totter rechtvaerdicheijt, want die soecke wij om int rijke Gods te mogen comen.

Ten tweeden: of men sijn vleisch reijzen of tergen sal die boosheijt wt te eijsschen voernemen.

Antwoort. Dat ijemant hem selven met Gods vrese proeft unde ondersoect in der gerechticheijt, in heijligen verstande, is dat niet recht? Dat ick u versoecke of proeve door den geest tot stichtinge, is dat oock niet recht; dat God die mensch proeft, tenteert unde ondersoect, is dat niet recht? Eij lieve wil dijs hier van antwoort goet of quaet van hebben, hoe dat 10. is immer genoech vervattet in allerleij wijse in der scrift over den volcke Gods, dan dese versoeckinge en gesciet niet totten quaden om quaet te doen, overst om van dat quaet af te staen, dat vleisch te cruijden unde te dooden in sijn begeerlicheijt unde quade lusten, van welcke gront ick breet genoech gescreven heb. Men achter op of men wil, het sal die waarheijt in den sin bevonden werden. Mer het licht is van den rijcken veracht.⁴²

Daertoe is die soon Gods geopenbaert, dat hij die wercken des duyjvels op solde loezen.⁴³ Wat is hij die niet ondersocht of vervaren en is. Een man die in veele dingen geproeft is, sal veele dingen weeten; die niet besocht en is bekend luttel, doch seg ick: alle dingen met besceijdenheijt. Niemand en overloope sijne mate int gelooff ander sal die geest der godvresender bewaert unde behouden werden. Alsoe bescict God sulcx die ons selven in allen proeft unde ondersoect, sonder wij blijven onverstandich unde en weeten niet.⁴⁴

Paulus seijt oock alzoe: ondersoect u, siet off ghij int geloove staet, proeft u selven of en kent ghij u selven niet. Unde of ick off een ander duer den geest des gelijcx

41 *In margine:* dit scalcke sondelicke ooge heeft die scaemte toegebracht unde een onbescaemen den geoet men te bescamen, behoort voor God unde sijnen engelen.

42 *In margine:* Hiob.

43 *In margine:* Johan.

44 *In margine:* die Heere heeft geseijt: gaet hen unde vervloect Daviden.

seijde, in een ander letter, nemelick: ondersoect u unde proeft u. Siet of ghij in der liefden, in een rein herte, in een simpel ooge staet. Siet of ghij noch scalck zijt of in oncuysheijt of lusten leeft, in die begeerlicheneden des buijcx unde des bijslapens verblijet of verlusticht. Merct of ghij noch daer een toeneijginge of treckinge toe hebt. Vorder of ghij noch gierich, haetich, benijdende, twistich, kijffachtich of toornich, hoevaerdich, stout, bevejnst unde groothertich zijt. Lieve proeft unde verneemt dit, kent u selven, wat wolde ghij mij antwoorden.

Daerom siet toe wat ghij all spreckt, u woorden werden all gewegen, het sal u hert zijn teghen die waerheijt te stooten of qualick vergaen dat heijlige te lasteren. Wie dan goet weet te doen, die doe des.⁴⁵ Dat herte brenct dat quade unde dat goede voirt, oerdeelt ghij na dat aanzien? Wat ghij all met dat reijtzen meent en ver-
[11] stae of en weet ick niet. Mijn zin is oprecht unde die leere is oprecht, wort sij te recht gevat unde gedaen.

Ten derden: off een broeder geoeffent in den woorde ware ten bloede bestandich, gheen oerdeel of proeff over den geest des nieuwen, verstaet, te doene betaemt. Antwoort. Die eer een broeder was unde nu niet en is wat achte ick des. Sonder wie niet tegenstrijden, teghen die sonde totten bloede gestreden unde volstandich blijvende is, sal salich wesen unde die vrucht voirtbrengen met gedult, niet dat God berouwet van sijnder anneminge, roepinge, gnade unde gawe Roma XI, mer omdat sij se willens van hem werpen unde niet hebben willen.⁴⁶

Het is van den Heere door den propheten gescreven: die vromicheijt of gerechtigheijt des vromen sal hem niet mogen verloesen of vrijen soe hij overst ontroulick aftreet of onge- rechticheijt doet, leest Hezechiel. Dit antwoorde ick daerop: Kain, Lots huysvrouwe, Israel, Ephraim, Saul, Joab Salomon sijnt niet staende gebleven, Judas viel oock wt zijn bisdom, Demas van Paulo unde veele apostelen die eerst goet scennen als oock in Munster, nae ontrou unde valsch geworden unde gevonden bent. Demetrius wederstont oock Johannes in der leere, nochtans was hij een der grooten unde outsten der gemeijnten. Gelijck oock Chore, Dathan, Abijron, Jannes unde Jambres wederstonden oock Mosi. Sonder alsoe willen noch in der wijse veele te scanden comen, die den heijligen woorde ons Gods wedersprecken unde haer niet laten genoegen an den simplen unde cleijnen, leest Jesaie 3. Letter wel op.

Vorder in den woorde geoeffent te zijn en gelter niet; dat rijcke Gods staet in die woorden niet, die duivel is daer oock in geoeffent unde weet se wel oock op zijn pas na sijnder aert voert te brengen, overst niet na haerder aert. Wie hem op woorden verlaet en geweert niet.

45 *In margine:* wie dat goet weet te doene, die doe dat.

46 *In margine:* Hezech 48, 33.

Overst die geestelick is unde metter wijsheijt omgaet rechet alle dingen. Want die geest weet of kent, jae ondersoect oock die diepheijt der Godheijt. Hoe dijnckt u, broeder Vrederick dit luijden? [12] Overst een natuerlick of eigenwijs mensch die niet an die zinnen verandert en is staet sulcx verboden. Want hij kans niet bekennen, het dijnct hem sotheijt omdattet geestelick geoerdeelt wort.⁴⁷ Niemant en beroome hem des te hebben in allen unde over allen dan die de craft heeft, want oft ment in een of twee of ... dingen heeft, daerom en hebben wij in een manlick volcomen wesen niet. Elck sie toe unde drage hem niet hooger dan na die mate zijns gelooves unde liefden, na zijnder geboorten in den geest, niet in iaren of dagen, neen, na die man is soe is oock sijn craft. Die hemels sijn begrijpen dat hemelsche, die aerdijschen dat aerdijsche. Overst die geestelicke oordeelt alle dinck, dat heijlige unde onheijlige unde wert van niemant geoerdeelt, neen van niemant, noch tans elck in sijnen grade nae hij int geloove staet, een kint of jongelinc of een man is. Soe die aerdijsche sijn die hemelsche, elck in sijnder aert. Eercaut den zin.

Ten vierden: of Craftinck na allen articulen overeencomt, gesacht sij: een feijlt u noch unde daer op gehaelt etlicke inspreekingne eens coninckrijcx.

Antwoort. Hier en weet ick niet van, dat spreekce ick totter doot, heeft hij mij oock gevraecht mijn herte willen ondersoecken oft dat ick geantwoort soude hebben van argumenten en weet ick oock niet. Want wij gheenen twist noch strijdinge der woorden gehat en hebben, sijnt alzo vrienclick van den anderen gesceijden, daer mijn herte in becommert was wt liefden in der geest over hem sorgende niet alleen doe ter tijt, mer in der eersten heb ick over hem des gesorcht, dat hij een grootsch herte hadde, ja dat durve ick hem noch wel overseggen. Laet sien of ick daer int gerichte bescaemt wtcomen sal.

Ick wolde dat hij een kindeken, van herten cleijn gelijk were unde dat ick logenachtich bevonden ware, ick mer niet die geest. Want het comt mij niet wt haet dattet een sonde totter doot sijn solde. Daerom wenschede ick wel straffinge om sijn behoudinge. Ick meene dat ick spreekce na die wille Gods, hierom soe [13] hij dan dat woort wel wil weeten, dat ick sulcx gesproken soude hebben: een ontbreect u noch, soe laet ick hem dat woort unde recht daer inne behouden een tijtlanck. Twisten en wil ick niet, dan ick geefs gheen geloove. Want soe veele en dorste ick hem niet wel van selfs porren.

Van eens verstoute ick mij in den geest in een brief die gescreven was, als na sijn woort, recht of hij gescreven of geseijt had: van die belijdinge niet noodich of profijtelijck te zijn van der jonckheijt op unde dat voer die doope gesciet was. Daer vraechde ick hem nae of sulcx van hem gesciet⁴⁸ was, sonder hij belijede des niet, dan hij

47 *In margine:* wat menschs mocht Gods wille weeten, sijnen zin kennen, ten waer dat hij wijsheijt unde sijnen H. Geest gave, Sapien 9.

48 *In margine:* of geseijt.

seijde hoe hij gescreven had, mer niet alzoë anders heb ick hem niet durven roeren. Want mijn ooge sach hem hooch sittende aen, zoedat ick met hem niet twisten wolde wt vrese of ick hem daermede mochte verliezen of swaer vallen. Omdat ick mij cleijn kende, soe sweech ick. Nochtans sondegede ick in God dat ick sijn persoon ansach, nochtans zoe wuste die Heere dat ick daer niet in tevreden was unde niet en wuste hoe ick daer best bijcomen soude unde liettet varen tot in der nacht. Doe werde ick wel alzoë opgewect unde gedreven dat ick wel most gehoorsaem zijn. Dit weet ick ja wat hij sprack weet ick eenmael, namelic in der manieren.

Ick heb God veele te dancken, dat hij mij alzoë selven leert, alle dingen comen van hem, sonder ijemants leeringe te weeten unde hij nijechde, daer had ick sorge voir, dat het niet claer met hem was, want ick en sach niet dat mij te sien gegeven wort door den geest. Aldus laet ick dat oerdeelen die daer bij geweest bint, Jacob, Jan, Jurien, Lenaert, of ick sulcx geseijt unde dat boeck daer op gehaelt hebbe, het waer mogelick dat ick 'een ontbreect ons noch' geseijt hadde, dat hadde wat zins in, dan dit wiste ick wel, dat ick niet sonder sijn gront te ontdecken mocht geseijt hebben unde daer was ick niet willich of vlijtich in, want ick sach an sijn grootheid des herten unde mijn cleijnicheijt over hem.

Daerom heb ick wel goet te negieren, te seggen dat ick er op mijn sterven niet aff en weet of in belijden kan doch set ick in haren handen unde soe sij mij sulcx over- [14] seggen unde dan daerbij dat ick dat boeckesken daerop haelde twelck alzoë veele te seggen was, soe neme ick den rechtvaerdigen rechter der gedachten tot een getuijchge, soe sij mij dit overseggen, die laet ick rechter sijn tusschen mij unde haer. Unde ick verdraecht mij an God voor den rechterstoel Christi soe langhe wil ick mijn scande unde smaet daer in wel dragen unde in diijsternisse bescaemt sitten totdat mij die Heere in den rechte bescermt unde verantwoordende int licht steve teghen mij besculdigers, loegenalers unde afterclappers, oortuijters, die verkeerde boose nijdige belialsche aert, daer hij mede in woont, het sal alsoe bevonden werden.

Ist dat sij het niet weder versoenen unde haer ongerechticheijt belijden dan all recht teghen mij hebben willen, soe holde ick mij an die appellacie des hoogen keijzers voert gerechte Gods te verantwoorden mijnder saecken soe mij te doene staet. Doch sal wel eer veele woorden daerop gemaect, op der aerden wel tweemaal gescreven werden, sullen mijn besculdigers niet te vinden wesen, want sij int gerechte daer inne niet staen sullen moegen. Dit sal binden in den hemel, want ic sulcx immer vant boeckesken daerom of toe te haelen int groote of cleijne niet gedacht en hebbe, noch oock en solde willen. Vorder willen scriven valt te lanck; ick sij in die saecke onnoosel, gansch onsculdich, in der tijt salt openbaer werden eerlanck.

Ten viften: oft een ander heere of hooft des rijcxs of redder des volcxs Gods dan alleen Christus te hoepen sij.

Antwoort. Daer sullen veele heeren, vorsten unde coningen sijn na dat getuijch der

scriftueren, overst duer all sal Christus dat hooft, die beloefde sijn, die gesalfde daervan God het hooft die vader, dat woort unde die H. Geest. Dit weet ghij, mer hoe veer het gaet met u en weet ick niet. Van buijten het boeck te weeten unde niet binnen is niet veele geweeten.

Vorder van die hoopman oft vorst hebt ghij wel gelesen unde selven voergegeven, daer die propheten af tuijgen hebt ghij wel gelesen. Doch belijde ick niemant coninck dan Christus dat hooft der gemeijnte. Doch moet ick u wat wercks unde oerdel geven [15] unde een vrage lieflick vragen in stilheijt, holt die oock alsoe, dat is of David Christus is of Christus den David? Antwoort eer ghij vorder leset dat begeer ick. Vorder vrage ick dan of den David all sijn ampt wtgevoirt heeft in wien of duer wien unde wanneer hij comen solde unde of hij blijven soude of omcomen? Die coninck te Munster was die den David niet?⁴⁹ Of hoe ist niet den selfden beloefden wtvercoren knecht, plant, vorst, hoopman, coninck, een heerder getuijch, een gebieder soe van te zijn gescreven is. Is hij doot oft leeft hij? Heeft hij geweest of sal hij comen? Hij most niet wt blijven.

Ick begeer vrientlick antwoort unde verblijdet u an mijn scrijven, want daer is een groot licht onsteecken unde groot verstant des hemels ontsloten. Hierom veronweert u mijns scrijvens niet, duer scalcke gedachten, als oft ick mij wat duijncken liet. Laet u dat genoegh sijn, soe ghij of iemant in mijn omcomen of verdervinge scade of scande behulpen waer, dat ick soe ick wat zijn wil niet met allen sijn sal. Is dit niet genoegh? Hiervan hebt ghij luijden die ganssche werlt getuijcht, daerom geeft mij nu berichinge in desen, nu ick noijt stout daer in geweest en zij, opdat ick niet na die letter oerdeelen derff, dan wolde sulcx verwachten in der tijt.

Hierom laet Creftinck gheen sorge daerinne over mij hebben, dat hij meenen solde dat ick den wtterweelden coninck David of Christum wtstoten wil unde mij die eere annemen wil. Neen hij is niet gepresen die van menschen gepresen oft verheven wort, dat weet ick unde vechte niet geerne in die lucht te vergeves. Ick weet dat die knecht des Heeren soe hij getrouwe bevonden wort tot int eijnde geset sal werden over all sijn huijs, wanneer hij comt ten oerdeel, dat aertrijck te verscricken, verstaet dat dan, dit weet ick. Alsoe en stae ick hier niet na prijs unde eere, mer wel die minste van herten te werden. Oock en acht ick niet veel den smaet, den men mij andoet. Neen mijn ansicht en sal ick den specksel niet ontwenden of mijn rugge den slegen ontrukken. Ick bent all gewis hoet gaen moet welck wtvercooren bint bij den oppersten.

[16] Ten sesten: of oock enich creatuer den duijvel sijn macht benemen unde over die geloovigen te binden hebben dan alleen Christus.

Antwoort. Neen niemant is die macht gegeven dan alleen den Heere Christo. Men-

49 *In margine*: was die niet den David.

schen hebben gheen macht, want hij is een logen geest unde een waren geest Christi mostet doen. Ist niet recht?

Dan nu vrage ick u: is hij dan gebonden, den doot sijn macht benomen, dat hoeft der slange vertreden? Waerom lijden unde strijden wij dan? Wat is onse arbeit, wat victorie verwachte wij dan? Soet all gedaen is unde wij niet medehulpers, medegetuichgen medegenooten en sijn? Wanneer sullen wij dan van den quaden verlost werden, den viant op sijn hals climmen. Sal Christus oock eer in der craft versciijnen voor dattet all wedergebracht, sijn vianden onder sijn voeten gebracht sijn.

Antwoort mij wat van die gront des rijcxs unde sijn gerechticheijt, ist dat ghij verstant hebt. Is des niet, soe sij u hant op u mont, seijt die raet der wijsen geest. Antwoort in u herte eer ghij int wterste voirtvaren of lesen, zoe moecht ghij u selfs kennen leeren. Ontholt dat ick u scrijve, dan overpeijnst die woorden des apostels. Ick scrijve u als kinderen, als jongelingen, want ghij den viant, den duijvel verwonnen hebt, wat is dit. Mocht het doe ter tijt oock iemant anders doen dan Christus, als nu van u wil geseijt zijn, siet oft niet sotte vragen zijn haerder sommige bint dit niet sotte vragen. Lustede mij tot veele moeijten, ick solde u plomp genoeg anwisen alle dinck wat ghij doet unde verstaet. Doch hebdi verstant daer wort genoeg angewesen, mer dan ick u sculdich sij op een cleijn briefken te antwoorden. Nu alst eene geholpen wert, soe ist ander, des en trecke ick mij niet an, dan eijschet nu niet over die mate.

Ten sevensten: off gheen ander duijvel of creatuer dat men duijvel noemt dan tegenheijt en sij.

Antwoort. Hiervan heb ick int breet gescreven, het sal oock gescreven blijven. Wie bint sij die sijn vrienden unde sijn geboorte verstaen oft vertellen willen? Die selvige doe die dingen die gescreven sijn te niet met waerheijt, leest unde verstaet den hondersten unde thienste psal: die Heere heeft etc. Merct daer wien hij met voeten treden sal. [17]

Vorder gedenct wie die viantsche mensch, die duijvel unde satanas is, die gebonden soude werden, dat is die niet dan quaet zaijt en zaijt unde waer men haer soecken unde vinden zal. Lieve haest u te comen int licht der claerheijt, die waerheijt te bescouwen, haest u te versoenen met uwen broeder, soe ghij met ijemant iet wtstaens hebt, dat is mijn raet.⁵⁰ Is zij quaet men laet sij staen, ick weeter niet meer toe te doene. Soe wij onse saecken voert licht laten comen, soe sorge ick dat die rechter scerprecht doen sal over den baersculdigen unde hem diet sij den stockmeester overleveren sal unde die den kercker. Men hebber acht op. Ick segt int beste tot liefden om alleen dat quaet wt ons unde van ons te doen, namelic wt onse herte unde mont.

50 *In margine*: daer raedt oock toe in tijts den ghij lief hebt.

Ten achtsten: oft een propheet nieuwes opstonde sonder wtwendige craft, teijken of mirakel sijn leere te bevestigen van hem selven te tuijgen oft te roomen meer machts dan voerijge apos- telen, propheten unde Christus selven ontfangen hebben.

Antwoord. Wat teijcken bracht of mirakel dede Johannes die Dooper? Hij evangeli- zeerde die hem gelooven wolden unde noch die wil, mach gelooven. Teijkenen unde miraculen comt den kinderen unde ongeloovigen, niet den geloovigen toe, die sel- vige soecken dat overspelijge, sondelicke, boose geslachte, overst haer sal gheen teijken gescien dan dat teijken Jone, merct daer wel op.

Vorder die propheten comen den geloovigen unde niet den ongeloovigen toe. Daerom laet ick u dat weeten, haest u totten gesichte mijnder claeiheijt in simpel- heijt unde onnooselheijt duer den geloove in een nederich herte op te wassen.⁵¹ Want hoe langher hoe ghij anders blinder werden sult. Ist dat ghij die stemme Gods, die waerheijt gheen geloof of gehoor gevet, die Heere sal hem alijt niet als een kint buijgen, swijgen unde lijden, sonder eens met craft daer her treden unde wercken sijn werck in verwonderinge evenals gesciet unde noch meer verwonderen unde bet gezien werden, namelick wat werck God ja dat sal noch met grooter ver- wonderinge geseijt werden, sijtet gedachtich.

Ick sij gheen ontijdege geboorte, verstaet, ick bin een soon des gelooves. Soe [18] ijemant met mij spreekken of vragen wil, moet mij gelooven unde gheen teijkenen of craften daer over eijtschen, tmach an mij niet anders sijn unde tis gescreven dattet gemoet eens gerechtigen somtijts meer waerheijts gewoen te vercondigen is dan se- ven wachters die int hooge sitten. Hierom en argert u niet, mer wert voirsichtich.

Ten negenden: of die gemeijnschap der vrouwen bestaen mach.

Antwoord. Wat vraecht ghij daer na, hebdijsulcx van mij gehoort of ijemant van mij hooren naseggen of int geschrift gelesen? Neen, dat sal niet gedaen werden. Ju- rien heeft u dat wel geseijt en geloofdij hem niet. Meendij dat onse herte dubbelt unde onse tonge tweevoldich is, anders dan onse herte? Neen het sijnt wel twee oo- gen unde ooren, overst meer een herte unde tonge, hoe meendij willen sij staen voer den Heere als hij nu voirtcomt, vint hij oneenicheijt, waer sullen sij versciijnen die haren broeders soe blameeren, scandalizeeren, beclappen unde benijden, die haer daertoe gheen leet of quaet gedaen en hebben.⁵² Ist woort des Heeren all vergeten: die op sijnen broeder gram is sonder saecke die is des oerdeels waerdich unde wie sijn broeder hatet is een dootslager unde wandelt in duijsternisse. Unde noch wie

⁵¹ *In margine:* siet ghij versmaders verwondert u unde vergaet, want ick doe een werck in late dage, Obad 1. Kent dat woort als ick u van aerdijsche dingen seijde, etc. Johan 3.

⁵² *In margine:* ses dingen sijnt die den Heere mishagen unde die sevende haet sijn ziele, ja heef- ter een afgrijselicheijt van; dat is die tusschen broeders twist unde onvrede maect, etc. Proverb.

eene van desen minsten of cleijnen scandalizeert of argert, het waer hem beter dat hij een molensteen an den halse gebonden had unde int diepste des sees verdrinken laghe.

Is dit all wt den sinne, dit sijnt niet die cleijnen vant geloove, dan die men niet veele en achtet. Die ander cleijnen van geloove, die kinderen van hondert iaren sulen sterven, die sonder van hondert iaren vervloect werden, hebt acht op, die mont des Heeren heeftet gesproken. Alsoe en is mijn gront an niemant wijder geweest dan u Jurien geseijt heeft, dat ghij selfs toestaet na ick hoore, namelick in der herten des vleyschs off wt die oude zinnen te stellen unde een geheelick herte met haer unde sij met u den Heere overleveren, sonder ijemant daerin te rusten of te leven dan den Heere unde hebt sij als een costelicke gifte unde gave nae die ordinancie Godes of men haer niet en had, nochtans lieff unde waert boven ons selven in den Heere heijlichlick niet om vleysch dat duer lusten der doolinge verderft, unde die [19] doot toebrengt, neen mer dat herte an den geest des gelooves in der liefden na God laet genoeg, daer niet in wonen of rusten mach dan die geest der wijsheijt, die dwaesheijt mach niet bij haer zijn, want se een spiegel sonder vleckes is. Wat onreijn is comt niet in haer, etc. Dit is mijn zin wt een reijn heijlich herte in alle overwinners unde ruijteren Christi geweest met veele diversche manieren bewijssende na mij die geest te doene gegeven heeft tot stichtinge unde niet tot verdervinge.

Ten thienden: of een broeder of suster ooc voor een lit kan gehouden werden die dat woort Gods, namelijck out unde nieuwe testament te achtervolgen sonder eenich ongewisse leere gesinnet is.

Antwoort. Die dat woort Gods out unde nieuwe achtervolget sijnt die oprechte christen. Hoe solde men die niet voer een broeder holden na den wil ick wel lusteren unde van haer leeren, soe sij mij ijert te seggen ofte leeren hebben. Och of ick sulcker wat veele kende unde in den lande vinden mocht, want sulcke soecken die waerheijt op den wech der gerechticheijt, na die leeringe des Heeren wandelen.

Overst nu proef een ijegelijck hem selven of hij int geloove, in die liefde, in die genade, in bermherticheijt, lanckmoedicheijt, oetmoedicheijt, sachtmoedicheijt, in simpelheijt, in onnooselheijt, in cuijsheijt, heijlicheijt unde in gerechticheijt wandelt unde met Gods natuere vereenicht off deelaftich sijnde, die duechden Gods int herte besloten heeft. Soe die daer niet en bint, soe is daer blintheijt, dwalinge unde ijdelheijt, logentael unde bedroch, want met die mont en is God niet te genaken, noch met woorden den wech totten leven, dat woort des levens na te volgen, dat herte unde die oogen moetent werck doen. Overst of iemant een broeder genoemt wolde sijn unde hij waer een hoereerder van Gods reden of een oncuïjs of overspeelder of een dieff of een dronckaert of een gierijge of een nijdige of een scalcke of een spotter of een lasterer of een achterclapper of een faemroever of eeniger der booser dingen dede, mocht hij wel voer een broeder gehouden werden, die-

wijle hij daer van niet gesuijvert unde gereijnicht is doort woort Godes dat wij eeren moeten?

[20] Vorder vrage ick dan noch of mijn gront unde leere teghen denoude unde nieuwe testament is of dat sij niet en stichtet tot vorderinge an den nieuwen unde ouden te sterven unde te leven en dient?

Vorder wolde ick wel drie of veer sien all waert all wat meer, dat wolde ick wel die mij den gront van dat oude unde nieuwe testament wt eenen goeden scat des herten, als een vader des hujsgezins voirtbrochte of die recht mercken wat die woorden bent of in hebben. Meent hem iemant dattet pappijer of dat die verholentheijt des sins Godes vant rijcke der salichheijt soe te bekennen is voer een ijegelijck, Neent wisse al ist datter wel veele stout over sijt, daer mede ist niet verclaert, neen daer wat anders voer in dien die dat te doene gegeven is. Doch soe begeer ick wel, soe mij iemant den gront daervan te ontdecken weet anders dan mij te doene gegeven wort na die simpelheijt Jesu Christi, ick wil hem eeren, soe mij iemant daer inne dient, dochsalt wel openbaer worden waer die wijsheijt woont unde haer ruste genomen heeft, verstaet mij recht wel, die dat licht der wijsheijt liefheeft, want die sal lieff gehadt werden.

Hiertoe sij u vorderinge dat wij alle in onse ordeninge gaen, daer wij te staende den Heere in wachten moeten opten wech des vredes unde des gerechticheijts met waerheijt unde trouwe angedaen. Och oft alzoewer, dat die scalcke een eijnde name, soe mochte wij onse lust comen met vruechden te sien. Jae oft soe waer, dat eigenwijsheijt goetdunckenheijt unde die scalckheijt van den arge, boose herte wech waer, dat die oogen simpel waren unde dat ijegelijck die hem Christum be-roomen, Christus of dat woort des vaders na volchen in der wedergeboorte unde dat over all alleen dat quade, die sonde unde boosheijt, scalckheijt, nijdicheijt unde toornicheijt, summa alle ongerechticheijt gehaet werde, niet die creatuer, mer gelijk onse vader doet, die werpt ons niet daermede wech, dan soect ons daer van los unde vrij te maken.

Dede wij oock alsoe, wij souden meer liches unde verstants vinden, sonder nu doet ijegelijck als die onwetende. Die jongelinc is stout teghen die oude unde die blinden [21] willen leijders der blinden sijn, hoe mocht dit tot een goet eijnde comen? Jae mocht wij tot een koj unde stallinge comen, isser oock meer dan een hujs of een stadt of lichaem. Nu moge wij toesien waer wij ons afsceijden unde mede vereenigen. Ten sullen Gods kinder niet zijn die onvrede unde twistinge maken, neen contrarie sijnt die genatuert. Alsoe arbeijde ijegelijck in die waerheijt na die gerechticheijt te vercrijgen, te stichten unde niet te verderven, in liefde unde niet in haet, in vrede unde niet in onvrede, int geloove unde betrouwen te wandelen of leven, die anders daer in wil heerlick gemaect werden unde laten wij alleen dat quaet is soecken te haten unde dat goede beminnen unde ons bij denselvigen holden of afkeeren die hem van dat quaet niet afkeeren, een lichaem mede blijven wil.

Soe ijemant sijn gepeijns of verstant den anderen te boven gaet daer en mach

niet an gestoten worden, wanneer hij in der liefden, in der waerheijt, int betrouwen unde geloove tot God in Christo bereijt na die duechden staet unde dat hemels is soect unde daermede om gaet, sullen wij hem niet afsnijden, dan bidden voor den ander. Wie outst int verstant unde claerder in kentenisse des H. Geests is, die sal oock wel in den glansch sijnder wijsheijt wt moeten teghen den ander om alsoe geloove te krijgen bij den oetmoedijgen unde cleijnen.⁵³ Alleen dat wij dat alderbeste soecken te doen sal ons die Heere oock wel vredelijck in der liefden nae die wensch opbrengen.

Daerom sette hem ijegelijck als een voghel bij sijns gelijcke, opdat die waerheijt keeren mach totten die met haer handelen of inwoonen. Laet dan alsoe doen ijegelijck die den Heere soecken te behagen unde voer hem sijn wandel recht maken, in sijn aenscouwen, int woort blijven unde leven na die leere der apostelen unde propheten, in der waerheijt onse herte sal in dat verblijden. Soe wij int eijnde niet doer die duere recht in die scaepkoije tot die ruste unde int rijcke ons vaders oock blijckende bevonden werden, soe sullen wij die scade hebben. Gaet ghij/22/voirt, vallet niet om ons, soe ghij met ons niet gaen of loopen wilt unde timmert ghij vrij gout unde silver, laet ons vrij hout, stoe, stoppelen timmeren unde die scade an ons knuppen, is dat onse werck des gelooves verbrant wort. Och latet alsoe gescieden.

Sijt ghij vroom int geloove, wij cranck genoemt, ghij wijs, wij sot; leeft ghij, laet ons sterven; doolen wij, gaet ghij recht. Doch moet ghij ons wel wt liefden met een rein herte seggen unde u conscientie quijten unde wij sullen u dat niet qualijcke afnemen mer te scelden unde spijlich te spreeken is gheen const, toenamen toe geven is niet proper. Siettoe dat ghij daerinne u niet verderft, ijemant scendende of hatende die noch die Heere soe niet en hatet of selfs niet en scendet of te niet doet. Laet alle dingen te recht gaen, iegelijck in sijn herte gaen unde dat reijnige, want daer wt sal die mensch geoerdeelt werden unde niet na het angsicht.⁵⁴ Ick spreekte daer tot den ghij wel weet, want dat en betrouwe ick u niet toe.

Dit is mijn scriftelick antwoord. Ist soe niet, men openbaert mij, want ick niet en soecke dan daer bij te blijven is, namelick in haren gront der apostelen unde propheten daer wij alle op timmeren, overst niet eenderleij bevinde ick dat ick geerne hadde, waert mogelijck. Nu ick soecke an een ijegelijck dat beste, als an mij selven. Soe men mij niet hooren of gelooven wil, soe sij ick immer onsculdich unde stae immer tot een getuijchgenisse dat ick niemant verholden of int doncker verborgen hebbe, gelijck een vrecke of om prijs wtgedeelt hebbe. Die soecke ick, mer niet voer mij sonder voer mijnen God, die mij lief heeft. Daerom reijnicht u, reijnicht u, be-

53 *In margine:* Eccl.

54 *In margine:* alle oerdeel is mij overgegeven.

reijt uwen tempel, die haest versocht sal werden. Siet toe dat u gheen licht des levens en ontbreecke duer liefde unde tot stichtinge gedaen, het geve datter eenicheijt, vrede unde liefde wtcome. Het waer tijt, want die wren van beteringe gaen wij quijt, die nacht die komt.

[23] Dat derde capittel Malachie sal (gelooft dat) eer sijn vervullinge unde eijnde krijgen, eert te rechte bekent, ingesien of verstaen wort. Gedenct dat ict u geseijt hebbe. Wat mach ick meerder tot u gedoen. Mijn herte wenschet u unde dijn huijs veele gnaden, licht unde kennisse van God onsen hemelschen vader doer Christum onsen Heijlant. Amen.

Finis.

Recensies

Gerald R. Brunk, ed., *Menno Simons: A Reappraisal. Essays in honor of Irvin B. Horst on the 450th Anniversary of the Fundamentboek*. Harrisonburg, Virginia, Eastern Mennonite College, 1992. Pp. 215. LCCN 91 77930.

Ter ere van de emeritus-hoogleraar Irvin B. Horst van de Universiteit van Amsterdam en het Doopsgezind Seminarie, werd in maart 1990 een conferentie gehouden op het Eastern Mennonite College. De aanleiding tot en het onderwerp van de conferentie was het feit dat het in het jaar daarvoor 450 jaar geleden was dat het *Fundamentboek* van Menno Simons zijn eerste druk beleefde.

De resultaten van deze conferentie zijn samengebracht in een feestbundel ter ere van genoemde hoogleraar in de geschiedenis der Doopsgezinden en Anabaptistica. Naast deze resultaten zijn in deze bundel ook overzichten opgenomen van leven en werk van de geëerde. Het is opmerkelijk dat deze Nederlandse Amerikaan in eigen land, en niet in het land waar hij het grootste deel van zijn arbeidzaam leven heeft doorgebracht, werd geëerd voor zijn verdiensten. De vergelijking met Menno dringt zich op; immers ook Menno valt en viel buiten zijn eigen 'heitelân' meer eer ten deel dan in zijn land van herkomst. Vaker buiten dan binnen Nederland worden momenten uit het leven van Menno aangegrepen om hem te herdenken. Bij de veelheid van herdenkingen dringt zich wellicht de (Nederlandse) overweging op, of er steeds wel genoeg aanleiding is om hem te gedenken. Met het oog op de aanstaande Mennoherdenking in 1996 ben ik daarom deze bundel met meer dan gewone interesse gaan lezen.

De vraag die mij vooral bezighield was of er nog iets nieuws te melden was van lopend onderzoek, dat het houden van een herdenking rechtvaardigde. De vraag moet helaas ten dele ontkennend beantwoord worden, maar gelukkig waren er ook aanzetten die met het oog op 1996 interessante perspectieven bieden. Hieronder wil ik proberen aan te geven waar het onderzoek naar Menno lijkt te stagneren en op welk punt en waar nieuwe wegen gewezen worden die uitdagen om juist weer aandacht te vragen voor Menno en zijn theologie.

Kijkend naar de onderzoeksbijdragen in het algemeen, is het opvallend dat het onderzoeksperspectief dat van Nederlandse zijde werd geopperd vernieuwend genoemd mag worden, terwijl de Amerikaanse onderzoekers zich op meer traditionele paden begeven.

De Amerikaanse bijdragen houden zich hoofdzakelijk bezig met de vraag in hoeverre Menno voor de huidige doopsgezinde broederschap nog relevant kan zijn. De Nederlanders gaan verder en zijn de navelstaarderigheid gelukkig wat voorbij. Zij durven Menno te plaatsen in zijn tijd. Voolstra, bijvoorbeeld, breekt

een lans voor een contemporaine dialoog, door de vraag te stellen naar de theologische context waarin Menno geplaatst moet worden. Als bijna een tegenhanger probeert Isaak Menno nogal geïsoleerd, biografisch-literair-kritisch te duiden.

Een zelfde tegenstelling zien we bij de bijdragen van Visser en Friesen. Vanuit zijn vakgebied stelt Visser vragen naar de geschiedenis van het lezen, drukken en spreken over Menno. Terwijl Friesen in zijn artikel over Menno en Münster voorbijgaat aan de interessante vraag, waarom het geschrift van Menno tegen Jan van Leiden uitgerekend in 1627 werd ontdekt.

Met het oog op 1996 zou ik na lezing van deze bundel willen pleiten voor een 'relevante' Mennoherdenking, waarbij niet langer een geïsoleerde (heilige) Menno centraal staat, maar waarbij duidelijk aandacht wordt gegeven aan Menno in zijn tijd. Dat zal eerst veel helderder en kritischer uiteengezet moeten worden, voor we überhaupt toekomen aan de vraag of Menno voor ons vandaag nog iets kan betekenen. Vaak wordt ook in Nederland de actuele relevantie als legitimatie voor onderzoek gezien. Deze bundel heeft eens te meer duidelijk gemaakt dat onderzoek zichzelf zal legitimeren, als het kritisch en gedistantieerd verricht wordt. We kunnen ons niet zomaar Menno toeëigenen als 'onze' reformator, zolang we niet proberen met Menno zelf eigen te worden, d.w.z. zijn gang door de geschiedenis opnieuw historisch-kritisch te duiden.

Leiden

J. Brüsewitz

E. Hofman, *Liedekens vol gheestich confoort. Een bijdrage tot de kennis van de zestiende-eeuwse Schriftuurlijke lyriek. Mit einer Zusammenfassung in der deutschen Sprache*. Hilversum: Verloren, 1993 (dissertatie Rijksuniversiteit te Utrecht). 396 blz. ISBN 90 6550 363 3.

In februari 1993 promoveerde de heer E. Hofman te Utrecht op een omvangrijke studie naar het vroegreformatische Nederlandse lied. Dit onderwerp beleefte thans vanuit literatuur-, kerk- en muziekhistorische hoek een heuse opleving. Ik wijs slechts op de belangrijke studie van Luth over de gereformeerde gemeentezang (1986); van Grijp over de contrafactuur der Gouden Eeuw (1991); van Lieseberg over de Duits-doperse martelaarsliederen (1991); op het langlopende project over de bibliografie van doopsgezinde liedboeken en inventarisatie van liederen en melodieën, dat ondergetekende onder handen heeft. Tot dusver moest de liedhistoricus volstaan met verwijzing naar de deels verouderde studies van Wackernagel (1876), Wieder (1900) en Wolkan (1903), of naar het verdienstelijke overzicht met bloemlezing van W.A.P. Smit, *Dichters der Reformatie in de zestiende eeuw* (1939). Het is met name dit laatste werk dat het referentiekader vormt van Hofmans onderzoek.

In tien hoofdstukken komt de schrijver tot de pointe van zijn betoog, namelijk dat de oudste liederen de onmiddellijke reflectie vormen van het nieuwe elan van de vroege reformatie. Deze liederen mogen echter niet meer uitsluitend als dopers gekwalificeerd worden maar, zeker wat het alleroudste materiaal betreft, vooral als gereformeerd.

In het eerste hoofdstuk, dat kerkhistorisch van aard is, worden de verschillende stromingen der Nederlandse reformatie tot ca. 1560 beschreven. Het tweede hoofdstuk biedt een inventarisatie van het liedcorpus, niet alleen kwantitatief, maar ook inhoudelijk. Het derde hoofdstuk beschrijft de waarderingsgeschiedenis van het vroegreformatorische lied en met name de daarin nog steeds vigerende opvatting van Smit, als zou het doperse lied lange tijd dominant zijn geweest. Het vierde hoofdstuk bevat een analyse van twee liedboeken door Cornelisz Claesz en Harmen Jansz Muller te Amsterdam uitgegeven (ca. 1581-83), waarmee het vroegste reformatorische repertoire gereconstrueerd wordt. Hoofdstuk vijf houdt zich vervolgens historisch en inhoudelijk met de oudste liederen bezig: hun ontstaan, kenmerken, felle toon en hun relatie tot de Schrift. Hoofdstuk zes gaat apart in op de liederen die uit de kring der sacramentariërs zouden zijn voortgekomen. Hoofdstuk zeven bevat een uitvoerige analyse van zo'n twintig bundels, opeenvolgende edities van bekende liedboeken als de *Veelderhande Liedekens*, het *Nieu Liedeneboek*, het liedboek van het *Offer des Heeren*. Daarin vormt de oudst bekende druk van de *Veelderhande Liedekens* uit 1556 de kern: de slotsom luidt dat deze editie repertoire bevat dat in hoofdzaak van sacramentarisch-gereformeerde origine is. Het achtste hoofdstuk confronteert deze bevindingen met de traditie, met de inzichten van mensen als Wieder, Smit en anderen. Het doperse primaat der vroegste liederen wordt bestreden, terwijl – en zeer terecht – tevens gepleit wordt de grens van de ontwikkeling van dit genre niet bij 1566 te leggen, maar bij ca. 1580-83. Hoofdstuk negen is deels een reprise van eerdere betogen, doch focust voornamelijk op de beschrijving van de kenmerken van het lied als schriftuurlijk lied (relatie tot de Schrift; betekenis marginalia; kenmerken van de compositie; functie van de liederen, etc.). Hoofdstuk tien tenslotte biedt zicht op verder onderzoek.

Uitvoerig bronnenonderzoek en vervolgens interpretatie van vaak gedrongen en verwrongen theologische opvattingen (vanwege de versvorm, vanwege het rijm) hebben tot deze voor de doperse liedhistoriografie nogal verrassende uitkomst geleid. Voor ik inga op hoe Hofman omgaat met het probleem van het duiden van de religieuze signatuur van vroegzestiende-eeuwse, niet betogende teksten – hetzelfde geldt ook voor refreinen en toneelstukken uit die tijd -, moet ik eerst stilstaan bij enkele vooronderstellingen die de werkwijze en conclusies van Hofman nogal hebben bepaald.

Alleen al de ondertitel van het boek – laat ik daarmee beginnen – biedt stof te over om reeds enigszins op onze hoede te zijn. Ze rept namelijk van 'Schriftuurlijke lyriek', wat in het boek consequent doorwerkt in de soort aanduiding van 'Schrif-

tuurlijke liederen' (met hoofdletter!). Deze term is echter niet historisch representatief: slechts in drie van de meer dan dertig door Hofman onderzochte liedboeken, c.q. hun verschillende edities, wordt van 'geestelijke' of 'veelderhande' liederen gewag gemaakt, hetzij in de titel, hetzij in de bijbelse legitimering die o.a. vaak op Col. 3:16 teruggaat. Hofman heeft 'Schriftuurlijk' waarschijnlijk 'modern-gereformeerder' gevonden, dan het vrijblijvender 'geestelijk'. Wanneer we eenmaal op dat spoor zijn, dan vallen ons nog enkele andere zaken op.

Dat betreft bijvoorbeeld de door hem gehanteerde kerkhistorische terminologie en periodisering. Zo wordt de term 'sacramentarisme' gehandhaafd, hoewel Hofman de bezwaren van o.a. Augustijn daartegen kent. Wél neemt hij diens visie over dat er van het sacramentarisme relatief weinig invloed op het doperdom is geweest. De kritiek van bijvoorbeeld Duke en Zijlstra op Augustijn heeft Hofman niet verdisconteerd, noch die van Trapman die wél pleit voor afschaffing van de term, maar die de overgang van deze eerste 'protestanten binnen de Kerk van Rome' juist wel naar het doperdom zag plaatsvinden. 'Augustijns' sacramentariërs kwamen zo in Hofmans 'gereformeerde' straatje van pas, als directe voorlopers. Hij hanteert de term 'sacramentariërs' voor de periode tot ca. 1545 ter aanduiding van dissidenten in het algemeen, met uitsluiting van de dopers (p. 34). Voor de periode 1545-1560 spreekt hij wat de protestanten aangaat van gereformeerden – weer met uitsluiting van de dopersen. En voor de periode ná 1560 rept hij van calvinisten. Daarnaast heeft zich het doperdom ontwikkeld. De hantering van 'gereformeerden' voor die tussen-periode sticht natuurlijk niet alleen veel verwarring, maar heeft ook een apologetisch (bij-)effect voor lidmaten der huidige Hervormde Kerk. Hofman hanteert dan ook kerkhistorische beginselen die nogal rieken naar de 19e-eeuwse geur der 'nationaal-gereformeerden', maar die thans geen enkele kerkhistoricus meer zou durven verspreiden. In de praktijk van Hofmans onderzoek heeft dit ertoe geleid dat het voorheen door Smit tot hoofdzakelijk dopers erfgoed bestempeld liedrepertoire nu voor een groot deel op het 'gereformeerde' conto terecht komt – het 'sacramentarisch-gereformeerde' conto, wel te verstaan.

Overigens is Hofman in de toepassing van de door hem voorgestelde begrippen verre van consequent. Zo wordt bijvoorbeeld op p. 58 gesproken van de ca. 1556 optredende *gereformeerde* drukker Magnus van den Meerberghe als uitgever van *zuiver hervormd* werk. De aanvullende noot rept echter van *calvinistisch* werk. Nicolaes van Oldenburch drukte tussen 1522 en 1555 uitsluitend *hervormde* boeken (p. 57); in dezelfde trant is er ook sprake van het *hervormde* karakter, *hervormde* dichters, *hervormde* liederen (p. 88), waar we *gereformeerd* zouden verwachten. Het omgekeerde doet zich voor bij de kwalificatie van de eerste Deux-Aes bijbel (1562) als *gereformeed*, waar we nu juist *calvinistisch* hadden verwacht (p. 59). Om nu, wel correct binnen de voorgestelde indeling, Cornelis Claesz een 'calvinistische drukker' (p. 62) te noemen, is echter volstrekt onjuist: een algemenere aanduiding als *protestant* was heel wat veiliger geweest.

Hofmans 'gereformeerde' preoccupatie wordt dus vooral gebruikt om Smits 'doper-these' te bestrijden. Cruciaal daarvoor is de analyse van de oudst bekende druk van de *Veelderhande Liedekens* uit 1556. Hij komt tot de conclusie dat deze bundel 'sacramentarisch-gereformeerd' is (p. 175; idem p. 253). Merkwaardig blijft het dan dat eerder is vastgesteld dat 77 liederen als dopers zijn te kwalificeren, er ook nog een tekst van David Joris in voorkomt, een martelaarslied uit het *Offer des Heeren* en nog zes liederen van Soetjen Gerrits (p. 174). Het 'overgrote deel van de rest (110 liederen)' wordt als sacramentarisch bestempeld; negen regels later is dat 'overgrote deel' echter zo maar gereduceerd tot 'zo'n 28 liederen'! In het achtste hoofdstuk wordt dit alles 'hard gemaakt', zij het dat Hofman zich soms wel in bochten moet wringen. Wat bijvoorbeeld te denken van de observatie: 'tussen VL56 en VL66 bestaat nauwelijks affiniteit' (p. 252), terwijl (het hele betoog ten spijt) meer dan 47% van de liederen in *Veelderhande Liedekens* 1556 ook in die van 1566 voorkomt!? Voorts wordt er op dezelfde bladzijde wel op gewezen dat de 'gereformeerde' *Veelderhande Liedekens* van 1556 een *doperse* voorrede hebben! 'Hiervoor zullen we een verklaring moeten zoeken', zegt Hofman, wiens uitleg vervolgens echter weinig steekhoudend is. Temeer als het betoog weer eindigt met: 'misschien herinnerde het "Totten Sanger" ... toch teveel aan een doopsgezinde afkomst.' Met een dergelijke cirkelredenering is niemand gebaat.

Daarmee komen we op een ander aspect van dit onderzoek: de bepaling van de signatuur van een vroegreformatorisch lied. Voor Hofman was dat probleem natuurlijk niet eenvoudig, maar hij heeft er wel een pragmatische oplossing voor gevonden. In zijn optiek wordt het vroeg-reformatorische lied primair gekenmerkt door opgekropte emoties. Dat is een nogal verouderde psychologiserende benadering, die vanwege haar subjectiviteit nauwelijks controleerbaar is. Essentieel voor het reformatorische lied vindt Hofman voorts het thema der bekering, theologisch te duiden in termen van berouw, boete en wedergeboorte. Om nu impliciet al aan te geven dat dit een 'gereformeerde' thematiek betreft, refereert Hofman aan de bekeringsgeschiedenissen van onder anderen Johannes a Lasco, Calvijn, Guy de Bres en Marnix van St. Aldegonde. Tegenover deze vier 'late gereformeerden' plaatst hij slechts één doper, Menno Simons. Deze gereformeerde preoccupatie blijkt des te meer als bovendien de *Heidelbergsche Catechismus* van 1563 uitvoerig geciteerd wordt om de bekeringsthematiek van zo'n 30 jaar eerder te adstrueren (p. 28)! Hoezeer boete, bekering en wedergeboorte juist (ook) een wezenlijk deel van de doperse leer uitmaakten, vernemen we hoegenaamd niet.

Men blijft derhalve telkens met de vraag zitten hoe Hofman zo stellig het 'gereformeerde' corpus heeft kunnen losweken van de rest? Welke criteria heeft hij gehanteerd? We krijgen nauwelijks helderheid over de door hem gehanteerde categorieën. Hofman blijkt in de praktijk van het onderzoek van doperse liederen te spreken als ze 'uitgesproken opvattingen over de volwassendoop, de overheid, het eedzweren, enz.' bevatten (p. 166). Zijn die kenmerken afwezig, dan heeft hij de nei-

ging deze liederen als sacramentarisch te bestempelen – en sacramentarisch leunt in dit boek al heel dicht tegen ‘gereformeerd’ aan. Zou dit allemaal zo zijn, dan schrompelt het doperse liedcorpus drastisch ineen, vrees ik, want het merendeel der doperse liederen behandelt stichtelijke en vermanende zaken, zonder daarbij altijd aan typisch doperse leerstukken te refereren.

Dit illustreert de methodologisch nogal wankel basis van het boek. Op vrijwel uitsluitend interpretatieve wijze worden de gereformeerde schapen van de doperse bokken gescheiden. Het is jammer dat Hofman zich niet systematisch bedient heeft van modernere methoden, zoals onderzoek naar de contrafactuur, waarmee ook over de religieuze herkomst en ligging van de liederen heel wat te zeggen zou zijn geweest. Hofmans boek wint namelijk aan overtuigingskracht waar hijzelf controleerbare methoden ontwikkelt, zoals de bepaling van het reformatorische karakter der liederen door het markante van alleen al de beginregels te vergelijken. Dáár wordt de studie spannend en blijkt zo’n methode tevens een ‘eye-opener’ (p. 144-46).

Het gevaar van een hoofdzakelijk op interpretatie berustende methode blijkt ook uit het op zich niet gekke betoog om de ware identiteit van de drukker van de *Veelderhande Liedekens* van 1556 te achterhalen. Deze drukker, bekend staand als Magnus van den Merberghe, zou volgens Hofman in werkelijkheid de Emdense Nicolaes van den Berghe zijn geweest (p. 187-92). De bundel komt daarmee in Emdens, en dus vooral ook gereformeerd, historisch kader te staan. Echter net vóór het verschijnen van dit boek had P. Valkema Blouw in *Quaerendo* 22(1992) nrs. 3 en 4 langs typografische weg reeds onomstotelijk aangetoond dat Van den Merberghe een pseudoniem was voor Frans Fraet, drukker te Antwerpen. En Antwerps drukwerk was doorgaans meer algemeen reformatorisch van signatuur, dan het specifiek gereformeerde uit Emden. Als Hofman zich breder had georiënteerd, dan had hij niet alleen een dergelijke, in zijn ‘gereformeerde’ straatje te pas komende exercitie achterwege moeten laten. Dan had hij tevens kunnen ontdekken dat er een nog oudere editie dan 1556 van de *Veelderhande Liedekens* te traceren is: een exemplaar dat tussen 1552 en 1554 door dezelfde Frans Fraet gedrukt is en zich bevindt in de Herzog August Bibliothek te Wolfenbüttel!

Dit laatste is een gemiste kans die zich niet eenvoudig laat herstellen. En eigenlijk zou die constatering ook voor een deel van het boek kunnen gelden: voor die gedeelten die niet descriptief, maar interpretatief van aard zijn. De these van Smit is mijns inziens nog steeds niet onderuit gehaald – er valt best wel wat op af te dingen – hoezeer Hofman daar ook 396 fraai vormgegeven pagina’s drukwerk aan gespendeerd heeft. Zijn ‘gereformeerde’ vooringenomenheid zal een derde studie nodig maken om de visies van Smit en Hofman in juist evenwicht te brengen.

Walter Klaassen, *Living at the End of the Ages. Apocalyptic Expectations in the Radical Reformation*. Lanham/New York/London, University Press of America, 1992. ISBN 0 8191 8506 X (cloth); 0 8191 8507 8 (pbk). Pp. 150.

Michael Stiefel verwachtte met een schare geestverwanten te Lochau op 19 oktober 1533 om 8 uur dat de wederkomst van Christus een aanvang zou nemen. Wie was hij? Een verdwaasde doper? Nee, een der oudste en trouwste aanhangers van Luther. Luther was evenals Stiefel vervuld van het besef in het einde der tijden te leven, hoewel hij dergelijke pogingen van zijn vriend om tot een exacte datering te komen, als 'Schwärmerei' en aanvechting afwees. Een voorbeeld, hoezeer apocalyptische voorstellingen en verwachtingen het geloof in de reformatietijd bepaalden. Geen reden dus voor schaamte over Melchior Hoffman en zijn volgelingen die met hun prediking van het nabije Gericht de noodzaak tot zelfbeproeving, ware boete en betering des levens kracht bijzetten. De reformatie die Luther in gang gezet had was uit dezelfde gewetensnood ontsprongen: hoe kon de zondaar aan het Gericht ontkomen? De vroeg zestiende-eeuwse gelovigen deelden allen deze 'Naherwartung'. Waar verschil van mening over bestond was, op welke wijze dat Gericht verstaan moest worden. Op de wijze van Luther: als bevrijding, als de opgeklaarde hemel na het onweer, als 'realized eschatology', waarbij in de zondenvergeving door Christus alleen het Gericht voor de individuele gelovige al was weggenomen? Of op de wijze van de dopers: als 'realizing eschatology', als een voortdurende dreiging, waardoor de ware boetvaardigen gedwongen werden zich uit het open veld van de wereld terug te trekken om voor het onweer te schuilen, in afwachting van het moment waarop ze als de heiligen der laatste dagen geroepen zouden worden om met God de wereld te richten (1Kor. 6:2)?

John C. Wenger had gelijk met zijn bewering dat de vroege dopers in de strikte zin van het woord geen millenarianisme kenden of chiliasten waren, omdat ze geen nauw omschreven verwachtingen koesterden omtrent een 1000-jarig rijk dat met de wederkomst van Christus aanbrak en aan het uiteindelijke Gericht voorafging (Openb. 20:4-6). Maar zijn constatering diende tegelijk om iedere uiting van apocalyptiek in de doperse beweging onder te waarderen of te ontkennen. En dat alles vanuit historische of eigentijdse, apologetische overwegingen: de mennonieten hadden oorspronkelijk niets met de Munsterse apocalyptiek gemeen en ze dienden bijgevolg in de twintigste eeuw een dam op te werpen tegen de infiltratie van fundamentalistisch dispensationalisme. De ontkenning van het millenarianisme of chiasme, als een (te) nauwe bepaling van apocalyptiek, bracht met zich mee dat de apocalyptiek niet (h)erkend werd als een belangrijke motor van de Reformatie in het algemeen en van de Radicale Reformatie in het bijzonder. In *The Mennonite Encyclopedia*, I (1955) besteedde Wenger alleen onder het hoofd 'Chiasme' aandacht aan de apocalyptiek; in het supplementdeel V (1990) vinden we eindelijk een lemma van Walter Klaassen over 'Apocalypticism'.

Een goede illustratie hoe in de afgelopen decennia deze thematiek zich heeft verbreed en om nieuwe bestudering vraagt.

Walter Klaassen vraagt in deze studie terecht nieuwe aandacht voor de apocalyptiek als sleutel tot het verstaan van de Radicale Reformatie. Daarzonder kan de radicaliteit van deze beweging moeilijk verklaard worden. Ook het anticlericalisme is als interpretatiepoging niet overtuigend zonder voldoende aandacht voor de apocalyptische drijfveren. Het fenomeen anticlericalisme kende al een lange traditie; waarom leidde het dan pas in de vroege zestiende eeuw tot een complete vertrouwensbreuk tussen leken en geestelijkheid? Daarvoor is de apocalyptische duiding van de geschiedenis der Radicale Reformatie, met behulp van een profetische uitleg van de Openbaring van Johannes en van andere apocalyptische bijbel-passages, een voorwaarde.

Er is in het algemeen meer aandacht geschonken aan vragen rond het doel en de middelen van de Radicale Reformatie, dan dat er gezocht is naar een antwoord op de vraag van de oorspronkelijke motivatie, rekening houdend met de historische context en het geestelijk klimaat. De drang om aan de zestiende-eeuwse, doperse beweging directe relevantie te ontleen is misschien de belangrijkste oorzaak van deze versmalling van de optiek. De dopers verwachten evenwel niet de geboorte van de negentiende-eeuwse vrije kerk; hoogstens, en in alle voorlopigheid, een door gehoorzaamheid aan de letter van de Schrift gezuiverde samenleving, in afwachting van de definitieve doorbraak van het Rijk Gods.

In welke vorm heeft Klaassen zijn behandeling van de apocalyptiek gegoten? In het eerste hoofdstuk geeft hij een beschrijving van het christelijk, apocalyptische idioom voorafgaande aan de zestiende eeuw. Daarin kunnen we twee stromingen onderscheiden, die echter meestal in gemengde vorm voorkomen: een dynamisch-historiserende (joods-N.T.) en een meer de status quo bestendigende, augustijnisch-symbolische. Joachim van Fiore leverde aan het eind van de twaalfde eeuw een nieuw apocalyptisch schema, door zijn periodisering der drie rijken en zijn opvattingen over de komst van Elia en de Antichrist. Uit dit bonte en soms chaotische weefsel van middeleeuwse apocalyptiek, putte ook de Reformatie haar voorstellingen en beelden om de eigen tijd, waarin de kerk bedreigd werd door zowel Turk als Paus, als de in de Schrift voorzegde eindtijd te duiden.

De receptie van traditioneel apocalyptisch gedachtengoed in de vroege Reformatie, wordt door Klaassen thematisch behandeld. Hij legt verbanden tussen de reformatorische uitwerkingen en de overgeleverde elementen van de middeleeuwse, apocalyptische traditie. Een kort overzicht van de inhoud van zijn boek is hier op zijn plaats. In hfdst. II: 'The Last Age of the World', krijgen we een goede indruk hoe 'normaal' het apocalyptisch levensbesef was in het begin van de zestiende eeuw, zowel bij het Zwitsers-Zuidduitse als bij het Nederlands-Noordduitse doperdom, zowel voor als na Munster. Een schets van het leven en de gedachten van vier personen illustreren 'The Age of Visionaries': Thomas Müntzer, Hans Hergot,

Augustin Bader en Jan Matthijs (hfdst. III). Het zijn voorbeelden van de priesterlijke en profetische – ja zelfs koninklijke: Jan van Leiden! – rol die het lekenvolk zich aanmatigde. In hfdst. IV volgt een opsomming en beschrijving van de kenmerken van de Antichrist. Deze tegenkracht van de Reformatie was zichtbaar werkzaam in ‘het verraad van de klerken’, de gewelddadige vervolging der ware gelovigen, het onbijbelse gebruik der sacramenten van doop en avondmaal. Dergelijke onderwerpen vormden de breekpunten met de oude tijd en luidden het herstel (‘restitutie’) van de verlorengedane, authentieke christelijke gemeenschap in. Apocalyptiek betekende weliswaar angst voor de ondergang, maar dan wel vanuit het besef dat iets nieuws op doorbreken stond. Uit de profetische verkondiging kon, onder eschatologisch voorbehoud, een hersteld-apostolische kerk geboren worden, waarin de leek een grote rol was toebedeeld, hetzij in de vorm van een aards Nieuw Jeruzalem, zoals in Munster, of in de na-Munsterse, gedisciplineerde gemeente van wedergeborenen (hfdst. V: ‘The Age of Restitution’). Het beroep op de Geest en op visioenen in ‘The Age of the Spirit’ (hfdst. VI) moet, volgens Klaassen, verstaan worden uit de oppositie van het uitverkoren lekenvolk tegen de uitleg der geleerden die geen betering des levens en zuivere kerk voortbracht. Klaassen typeert deze tendensen naar directe openbaring als pinksterachtig (p. 99) en charismatisch (p. 105).

Het is de grote verdienste van dit boek dat het aantoont dat de apocalyptiek niet gemist kan worden bij de interpretatie van de radicale hang naar zuiverheid en perfectionisme, de kenmerken bij uitstek van het oorspronkelijke anabaptisme. Deze benadering is tevens een ondersteuning van de zienswijze, dat de Reformatie in haar geheel eerder geïnterpreteerd moet worden als het voorspel op het einde van alle geschiedenis dan als het begin van de ‘moderne tijd’: ‘...it is entirely possible that the ecclesiologies of Anabaptism with their rigorous discipline and the constant alarmist admonitions of the leaders and martyrs for faithfulness to Christ, were understood to be short-range holding actions to preserve the church pure for the return of its Head. That would mean that the concentration on the forms of congregational life and holiness never did, in their minds, constitute an alternative ecclesiology for the future, but that it became such when the apocalyptic expectations were not fulfilled’ (pp. 117-118).

Uit zijn didactische kijk op de geschiedenis volgt, dat Klaassen ruimte wil scheppen voor een minder moderne, ideologische en ecclesiocentrische interpretatie van het anabaptisme. Hij wil tegelijk waarschuwen voor eigentijdse uitingen van apocalyptistische stemming, zoals die van de fundamentalistische, Amerikaanse t.v.-predikanten die de kijkers oproepen zich niet druk te maken over de ellende van de wereld, omdat God voor alle wedergeboren christenen een toevluchtsoord ver van dit tranendal zal bereiden, wanneer de wereld begint te branden. Hij besluit zijn evaluerend slothoofdstuk VII: ‘Apocalyptic and History’ dan ook met de volgende vermaning: ‘There is and can be no perfection in any social order devised

by human beings. Particularly pernicious and dangerous is the conceit that there can ever be human beings so perfect that they can claim divine omniscience and so pass judgement on everyone else. Perhaps this story will remind us again of these dangers' (p. 119).

De nieuwe aandacht voor het apocalyptische klimaat waarin het oorspronkelijke doperdom ontstond, kan in het bijzonder behulpzaam zijn bij het overwinnen van de kunstmatige kloof tussen een theologische en sociaal-historische interpretatie van de geschiedenis van de Radikale Reformatie. Apocalyptiek is zowel een geestelijk klimaat als een middel tot duiding van de historische werkelijkheid en verenigt zodoende in zich de mogelijkheid om het doperdom tegelijk als geestelijke en als sociale beweging te verstaan. Apocalyptiek biedt tevens de totale context waarin andere typeringen van oorsprong en wezen van het anabaptisme hun plaats vinden, zoals anticlericalisme, restitutionisme, het streven naar ware boetvaardigheid en zuiverheid etc. Aan de andere kant worden, door de vermeerdering van de apocalyptische 'vreemdheid' der oorsprongsgeschiedenis, de mogelijkheden van relevante actualiserings sterk belemmerd.

Ook al wordt onze tijd als 'apocalyptisch' bestempeld, zelfs dan dient men voor ogen te houden dat de invulling hiervan niet gelijk is aan die in de zestiende eeuw. Het grote verschil tussen nu en toen is, dat de apocalyptische dreiging in onze tijd een gevolg is van de demonische overmoed van de mens die de pretentie en de macht heeft om de geschiedenis te kunnen maken en breken, terwijl de zestiende-eeuwse gelovige zich in zijn machteloosheid totaal overgeleverd wist aan God die op ieder ogenblik kon ingrijpen en aan de geschiedenis een einde kon maken. Apocalyptiek met zijn hang naar elitarisme kent – naast de godsdienstige versie van de t.v.-dominee's waar Klaassen voor waarschuwt – als sociaal-psychologisch proces bovendien vele seculiere verschijningsvormen: totalitaire linkse en rechtse politieke ideologieën die eisen dat het ik wordt opgeofferd aan de perfecte samenleving. In hun afkeer van het communisme verwelkomden vele geestelijke erfgenamen van het oorspronkelijke anabaptisme kritiekloos een andere apocalyptische utopie, die van 'das Dritte Reich'. Is dat nu toevallig, of bestaat er toch een zekere continuïteit tussen het apocalyptische Munster en deze keuze voor de nationaal-socialistische heilstaat?

Als uit de geschiedenis een lering getrokken kan worden, dan tenminste deze, dat apocalyptiek, los gesneden van de joodse wortels en geannexeerd voor een heidens streven naar perfectie, inderdaad een bedreiging vormt voor de humaniteit. Radicaler dan de anabaptisten met hun restitutie van de apostolische, christelijke kerk, vraagt onze tijd daarom om het herstel van de relatie tussen het joodse volk en de ecclesia en om de herontdekking van de messiaanse drijfveer van de geschiedenis en de gemeenschapstichtende functie van het bijbelse geloof. De Antichrist is een christen (zoals Luther al wist) en deze apocalyptische voorstelling mag dus nimmer vereenzelvd worden met een jood. Tot die ketterij kunnen christenen al-

leen komen, wanneer ze Gods werkzaamheid in de geschiedenis uitsluitend voor hun eigen volk, natie, ras of traditie reserveren. Ook tot dergelijke didactische overwegingen kan de lectuur van dit voortreffelijke boek over de apocalyptische context van de doperse ontstaansgeschiedenis aanleiding geven.

Landsmeer

S. Voolstra

R. Klötzer, *Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreform und Welterneuerung*. Münster, Aschendorff Verlag, 1992. ISBN 3 402 03779 3.

Het kortstondige wederdoperrijk te Münster heeft door de eeuwen heen de onderzoekers geïntigreed. Al naar gelang het standpunt van de schrijver werd of een positief of een zeer negatief oordeel geveld over de gebeurtenissen in de Westfaalse bisschopsstad. Pas sinds enkele decennia is er een zakelijke benadering van de materie te signaleren, waarbij vooral K.H. Kirchhoff een belangrijke rol gespeeld heeft. Kirchhoff wees op de continuïteit tussen de gebeurtenissen en de deelnemende personen voor en na de vestiging van het doperrijk en benadrukte de rol van de autochtone inwoners.

Ook Klötzer stelt de continuïteit van de gebeurtenissen centraal in zijn werk of beter, hij probeert het radicaliseringsproces te begrijpen vanuit de gebeurtenissen die eraan vooraf gingen. Münster is daarom zo'n interessant geval omdat de radicale reformatie hier bijna anderhalf jaar stand kon houden en men een begin kon maken met de inrichting van het bestuur en van de samenleving, zoals die er naar de visie van de radicale reformatoren moest uitzien.

Klötzer beschrijft in zijn boek het proces dat leidde, in zijn ogen zelfs leiden moest, tot de vestiging van het doperrijk: hij ziet tenminste een soort logica in het proces dat in Münster plaatsvond. Reeds in 1525 hadden de gilden getracht de voorrechten van de clerus af te schaffen, maar deze pogingen werden snel de kop ingedrukt. In 1531 stak het verzet tegen de clerus opnieuw de kop op, waarbij vooral de persoon van Rothmann de dragende kracht achter de nieuwe ideeën was. De opvattingen van Rothmann sloegen aan en kregen een eigen dynamiek toen de stad Münster zich tegen de bisschop ging bewapenen. Het leek erop dat zich in Münster, evenals in vele andere Duitse steden, een stadsreformatie ontwikkelde: met brede steun van de burgerij en van de stadsraad werd deze doorgevoerd. De vrees voor de bisschoppelijke reactie leidde tevens tot een militarisering van die reformatie.

Toen Rothmann echter zijn ideeën omtrent de volwassendoop uiteenzette, ontstond er een splitsing in het reformatorische front tussen conservatief-reformatorische en radicaal-reformatorische groepen. De uiteindelijke confrontatie werd in het voordeel van de laatsten beslecht. De komst van de Nederlandse wederdopers

die de hervatting van de volwassendoop leerden, verscherpte de zaak nog en uiteindelijk zou in Münster het nieuwe Jeruzalem worden opgericht, waarbij politiek en religie samenvielen en een nieuwe maatschappij zou worden ingericht. Zoals bekend viel de stad weer in handen van de bisschop en was de rol van de radicalen in de stad uitgespeeld.

Maar daarmee was geen einde gekomen aan de radicale ideeën. Een aantal dopers, de groepering rond Heinrich Krechting en die rond Jan van Batenburg, poogde alsnog een Godsrijk op te richten. De visionaire David Joris verinnerlijkte de ideeën door erop te wijzen dat het Godsrijk in de mens moest worden opgericht en het was uiteindelijk Menno Simons, die totaal afzag van een poging om de maatschappij te veranderen.

Klötzer beschrijft de gebeurtenissen voor, tijdens en na het doperrijk te Münster als een dynamisch proces, dat een zekere logica had. Ongetwijfeld is het juist dat hij de nadruk legt op de continuïteit tussen die gebeurtenissen, maar of er een logische samenhang is, waardoor het proces irreversibel werd, waag ik te betwijfelen. Veel hing toch af van het toeval: de behoudende krachten gaven zich bijvoorbeeld gewonnen, hoewel zij getalsmatig het sterkst waren, terwijl veel van de inrichting van het bestuur van Münster tijdens het beleg door de bisschop beter vanuit de militaire situatie (noodzaak van verdedigen van de stad) verklaard kan worden, dan als een poging een soort theocratie in te stellen. Bovendien was het Münsterse experiment uniek: men moest tastend en zoekend zijn weg proberen te vinden, waarbij steeds de militaire mogelijkheden in ogenschouw genomen moesten worden.

Behartenswaardige zaken zegt Klötzer over de figuur van Rothmann, de drijvende ideologische kracht achter alles. Hij gaf met zijn avondmaalsopvatting de gemeente een belangrijke stem, hij ontwierp de radicale kerkorde en hij bekritiseerde ook de kinderdoop. Of hij deze ideeën op zijn eigen houtje ontwikkelde of hulp kreeg van Rol en de Wassenberger predikanten is niet duidelijk. Klötzer stelt dat het eerste het geval was, maar geeft weinig argumenten. Het laatste woord over deze verhouding is dan ook nog niet gezegd.

Rest ons te zeggen dat Klötzer een boeiend boek heeft geschreven over de interdependentie tussen stadsreformatie, verzet tegen de landsheer en de eisen van de radicale reformatoren. Zijn duidelijke stellingname zal ongetwijfeld commentaar uitlokken, maar wat wil men: geschiedenis is uiteindelijk 'a never ending discussion'.

The Mennonite Encyclopedia. A Comprehensive Reference Work on the Anabaptist-Mennonite Movement. Vol. V (Supplement). 986 p. Herald Press, Scottdale Pa./Waterloo, Ontario, 1990. ISBN 0 8361 3105 3.

Dit vijfde deel van de *Mennonite Encyclopedia* is een supplement en vervolg op de tussen 1955 tot 1973 verschenen delen I-IV. Het is uitgegeven onder auspiciën van het Amerikaanse Institute of Mennonite Studies en als de voorgaande delen in het Engels gesteld. De encyclopedie wil informeren over doperdom in het algemeen, over de talrijke doperse denominaties en over de over de hele aardbol verspreide mennonieten. Na zo'n kleine twintig jaar hebben de uitgevers Cornelius J. Dyck en Dennis D. Martin hun jarenlange arbeid met dit nieuwe deel bekrond.

Dit deel V richt zich vooral op de periode 1920 tot 1960 en voegt ongeveer 1.000 nieuwe artikelen toe. Sinds in 1951 het eerste deel verscheen, lijken opzet en uiterlijk onveranderd gebleven. Toch zijn er verschillen. De inleiding op p. XI – XIII gaat hierop in. Zo blijkt dat het aandeel genealogie sterk beperkt werd. Uit de in dit deel behandelde periode 1920-1960 werden vrijwel geen biografieën van levende personen meer opgenomen. Omdat deze in de eerdere delen I-IV wel ter sprake kwamen is hierin voorzien door middel van een apart artikel over genealogie. Per land zijn hierin de belangrijkste genealogische naslagwerken vermeld. Enige verfijning en precisie op dit punt zou welkom zijn geweest. Hierin wordt ook verwezen naar het artikel 'Historical Libraries' dat voor Nederland de afdeling Mennonitica (als 'Mennonite Library') op de Amsterdamse UB noemt.

In het overzichtsartikel over de situatie van de doopsgezinden in Nederland ('Netherlands') schenkt C.F. Brüsewitz aandacht aan de Doopsgezinde Historische Kring, zodat de genealoog – alle informatie aan elkaar plakkend – toch een heel eind komt.

Een nieuwtje zijn de 'human interest features', verhalen die iets bijzonders vertellen bij een behandeld trefwoord. Zo'n bijzonderheid is verpakt in een verticale balk. Bij 'Menno Simonszoon' lezen we over 'Menno Simons and the White Lie', het bekende verhaal over de gezochte Menno op de koets, uit de 'Menniste streken' van De Hoop Scheffer. Zo'n verhaal op die plaats is aardig maar zou natuurlijk in encyclopedische vorm onder het trefwoord 'Menniste streken' (tja, wat is dat nu in het Engels!) evengoed op zijn plaats zijn geweest.

Belangrijker in dit deel is de aandacht die besteed wordt aan nieuwe ontwikkelingen binnen de wereld van mennonieten en doopsgezinden, vooral waar deze gerelateerd zijn aan religieuze, culturele en maatschappelijke veranderingen in het algemeen. Zo worden ook doopsgezinden geconfronteerd met nieuwe, meer sociaal of medisch/ethisch getinte onderwerpen (bio-ethica, ecologie, sexualiteit enz.) die om een individuele of kerkelijke stellingname vragen. Het eerste artikel, over abortus, illustreert deze ontwikkeling. Prettig is de toonzetting van de infor-

matie bij artikelen die met name in de VS als 'heikel' gelden: informatief in plaats van belerend.

Bij nieuwe theologisch bepaalde artikelen is het een 'eye-opener' te merken dat onderwerpen als bijvoorbeeld genade ('grace'), redding ('salvation') of satan, pas in dit deel afzonderlijk behandeld worden. Ook encyclopedieën blijken spiegels van hun tijd te zijn. Nieuwe sociaal-historische inzichten hebben geleid tot het veruimen van in vorige delen vaak geïsoleerd behandelde traditionele terreinen van doperdom. Ik noem hier het begrip 'Community', dat in dl. I (p. 656 e.v.) alleen werd behandeld in ondermeer de verschillende doperse betekenissen en uitwerkingen, zoals gemeenschap van goederen, van groepen die dit beginsel gestalte gaven. In dit supplement is op pag. 173 e.v. nu ook een algemene definitie of benadering van dit begrip vanuit de sociale wetenschappen opgenomen.

Naast nieuwe artikelen zijn sommige items uit de vorige delen opnieuw aan de orde gesteld. Nieuwe feiten of wijzigingen in opvatting en vooral hun plaats in een bredere context vereisten dit. Als bijkomend voordeel heeft dit nog al eens een zekere vereenvoudiging opgeleverd bij het kiezen van de trefwoorden. Zo is het begrip 'original sin' (IV, 79) nu vereenvoudigd tot 'sin' (V, 821 e.v.) en daardoor niet alleen gemakkelijker te vinden, maar vooral door de directe relatie met de historische samenhang ook begrijpelijker. Als tweede voorbeeld het trefwoord 'theology' dat in deel IV de Anabaptistische-Mennonitische theologie veronderstelde maar in dit deel in veel algemener zin wordt behandeld. 'Feministische theologie' vond ik hier niet onder, maar werd verwezen naar het trefwoord 'Gender roles' waar uiteraard meer aandacht werd geschonken aan de rolverdeling tussen man en vrouw dan aan deze nieuwe loot van de oude wetenschap.

Waar veranderde inzichten in het begrip 'reformatie' en de relaties daarvan met het doperdom tot nieuwe interpretaties leidden, hadden deze hun neerslag in artikelen met trefwoorden die kunnen afwijken van die in de voorgaande delen. Werd het begrip als zodanig zelfs niet afzonderlijk vermeld in deel IV, nu is deze lacune opgevuld met een gedegen uiteenzetting onder 'Reformation, Catholic and Protestant', waarin recht gedaan wordt aan de historische ontwikkeling van het anabaptisme dat in bepaalde opzichten juist aansloot bij oud-christelijke, katholieke opvattingen.

Enige kennis van de Engelse taal is uiteraard voor het vruchtbaar raadplegen wel een vereiste. Bovendien moet men een beetje leren jongleren met synoniemen. Zo is een nieuw artikel opgevoerd: 'Sociopolitical Activism'. Als trefwoord is dit begrip echter te ruim en er wordt dus ondermeer vanuit 'Anarchists' (waarom niet 'Anarchism?') naar verwezen. Wie een Engels trefwoord zoekt, waaronder een Nederlands begrip is geklassificeerd dat niet getrouw de oorspronkelijke benaming volgt, wacht nog meer problemen. De volgelingen van Hendrik Niclaes, die zich in onze taal het 'Huis der Liefde' noemden, zijn in het supplement te vinden onder 'Family of Love', een benaming waaronder ik deze interessante tijdgenoten van

David Joris niet zo gauw zou hebben gezocht. Uiteraard is er wel een verwijzing onder 'Niclaes, Hendrik' opgenomen.

Alle artikelen zijn uitermate leesbaar en aangevuld met een beknopte literatuur-opgave, waarbij men zich moet realiseren dat een encyclopedie altijd enige jaren achter loopt. (De reden dat het Doopsgezind Documentatiecentrum, afdeling Mennonitica, UB Amsterdam, nog niet opgenomen is.)

Samenvattend kan worden gesteld, dat de *Mennonite Encyclopedia* allereerst binnen het werelddoperdom een stille, bindende maar uiterst belangrijke kracht is, waarop dit vijfde deel een boeiende en veelzijdige aanvulling vormt. Zou ze niet bij elke doopsgezinde gemeente in de boekenkast moeten staan? Daarnaast is ze ook voor de 'general reader' van onschatbare waarde. Wie begint te bladeren, wens ik alvast enkele ongestoorde uren toe.

Deventer

B. Rademaker-Helfferich

F. Smit, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Blokzijl*. Steenwijk, Van Kerkvoorde en Hollander, 1992. 288 blz., geïllustreerd. ISBN 90 70652 14 5.

Dit boek is een belangrijke bijdrage aan de vastlegging van de geschiedenis van plaatselijke, doopsgezinde gemeenten – een streven dat de laatste jaren, mede dank zij de stimulans van het Doopsgezind Documentatiecentrum, nieuwe vruchten heeft afgeworpen. In het 'Ten geleide' memoreert de conservator van de Doopsgezinde Bibliotheek en de initiatiefnemer tot de oprichting van het documentatiecentrum, Dr P. Visser, een aantal boeken, boekjes en artikelen die recentelijk over de locale geschiedenis van diverse doopsgezinde gemeenten verschenen (zoals: Aalsmeer, Alkmaar, Beemster/Oosthuizen, Bussum/Naarden, Drachten, Damwoude, Den IJp/Landsmeer, Zwolle en Deventer). Aan deze rij kunnen, afgezien van deze geschiedenis van de doopsgezinden in Blokzijl, ondertussen toegevoegd worden de publicaties over de doopsgezinde gemeenten in Enkhuizen, Nieuwendam, De Rijp en Edam (de laatste twee opgenomen in de zowel naar vorm als inhoud hopelijk trendsettende Doperse Documentaire Reeks).

De auteur geeft blijk van een grote verbondenheid met de streek waar de Blokzijlse doopsgezinden geschiedenis hebben gemaakt. Hij is bovendien in zijn behandeling van de lotgevallen der doopsgezinde gemeenten in Blokzijl in de ware zin van het woord een amateur, een liefhebber, die de feiten in een zekere samenhang en tegen een sociografische achtergrond wil presenteren. Deze geschiedenis wil meer zijn dan louter een kroniek; een pretentie die evenwel niet in alle opzichten waar gemaakt kan worden. In een zestal hoofdstukken wordt de beschikbare stof chronologisch geordend. Een negental waardevolle bijlagen en een persoonsregister maken het overzicht compleet en toegankelijk. De illustraties in de tekst geven

een goede indruk van o.a. in- en exterieur van de vermaningen die in de loop der eeuwen bij de doopsgezinden in Blokzijl in gebruik zijn geweest.

In het boek wordt een collage gegeven van de ontstaansgeschiedenis van de doperse beweging in de Reformatietijd en van fragmenten uit de geschiedenis van de doopsgezinden te Blokzijl door de eeuwen heen. De auteur betoont zich hier schatplichtig aan de apologetische strekking van de Nederlandse, doopsgezinde historiografie. Zo is Munster slechts een vreemd intermezzo geweest, 'dat er gelukkig niet toe geleid heeft, dat de oude doperse opvattingen van Grebel, Blaurock en de zijnen erdoor werden verdrongen' (p. 18). Daarvoor zal evenwel eerst aangetoond moeten worden dat de doperse beweging in de Nederlanden uit het Zwitserse dopendom is voortgekomen, en niet uit Melchior Hoffman c.s., zoals wel reeds is aangetoond. Ook wordt nog uitgegaan van de gedachte dat de doperse beweging aanvankelijk een eenheid vertoonde, die pas door de scheuringen over de tuchtkwestie verdeeld is geraakt. Het streven naar volkomenheid – het hoofdkenmerk van de doperse beweging – wordt, volgens deze opvatting, tot de grote boosdoener gemaakt en daardoor tot bijzaak verklaard. Veel waarschijnlijker is echter dat de pluriformiteit van de aanvankelijk diffuse beweging sinds de jaren vijftig van de zestiende eeuw in meer omlijnde richtingen aan het licht kwam.

We krijgen in dit boek soms wel een indruk van de sociale, maar veel minder van de geestelijke verankering van doopsgezinden in de Blokzijlse samenleving. Op bijvoorbeeld de motieven waarom de doopsgezinden in Blokzijl de kant van de Vlamingen kozen wordt geen nieuw licht geworpen. De 'liberale denkwijze van de Blokzijligers' (p. 44) is daarvoor een te onbestemde en anachronistische verklaring en in tegenspraak met het vervolg van de geschiedenis. Want ergens anders wordt gesteld dat juist de strikte doopsgezinden blijvend de toon hebben aangegeven, ook in de latere fusies van gemeenten in Blokzijl (p. 112). Wellicht zou eens gezocht kunnen worden naar familie- en handelsrelaties met doopsgezinden buiten Blokzijl, dus ook naar niet-theologische factoren, om er achter te komen waarom men eerst tot de Vlamingen gerekend wilde worden en waarom ook de latere splitsing in de Vlaamse partij zich in Blokzijl doorzette. Dit geldt evenzo voor de latere strijd tussen Zonnisten en Lammisten. We krijgen wel een uitvoerige beschrijving van de geschillen in den lande, maar de locale geschiedschrijving zou juist meer licht kunnen werpen op de redenen waarom die zich in de plaatselijke gemeenten voordeden. Vaak zien we de scheidslijnen tussen confessioneel en aconfessioneel (Zon en Lam) op het platteland parallel lopen met de sociale scheiding tussen behoudende boeren en liberale middenstanders. Het kunnen niet alleen 'persoonlijke opvattingen' zijn geweest, zoals de auteur meermaals beweert. Deze misvatting is mede debet aan het algemene referentiekader voor zijn locale geschiedschrijving, dat de auteur aan de 'standaardwerken' van Blaupot ten Cate, Kühler en Van der Zijpp ontleent. Het is hun negentiende-eeuwse interpretatie van de doopsgezinde geschiedenis met de liberale vertekening daarvan, die in dit

boek zonder kritiek doorklinkt en die verhindert dat de oorspronkelijke geest van de doopsgezinde gemeenten uit de zestiende tot de achttiende eeuw raak getypeerd wordt.

De verschillende gemeenten en hun vermaanhuisen (Noorderkaai (Lam), Het Oude Verlaat (Dantziger Oude Vlamingen), Breestraat (Zon)) passeren de revue. We krijgen een goed inzicht in de armen- en wezenzorg, het ledenbestand en de kerkelijke regering. De geschiedenis van de verenigde gemeente (1802) wordt per eeuw beschreven. Het is interessant dat juist vanwege zijn rechtse signatuur de verenigde doopsgezinde gemeente te Blokzijl een uitzondering vormt op het algemene negentiende-eeuwse beeld van afnemende kerkelijke betrokkenheid: 'Dit alles kon zo zijn van uit een sterke binding aan oude reformatorische geloofsbelijdenissen' (p. 137). (Het loslaten in 1948 van de bepaling dat slechts op belijdenis des geloofs gedoopten lid konden zijn, heeft blijkens de statistieken dan ook niet tot blijvende groei van de gemeente geleid!) Ten behoeve van de leden in het 'binnenland' werd in 1910 op de Wetering een vergaderlokaal ingericht, waar de auteur als onderduiker in WO II de diensten bijwoonde en zodoende bij de doopsgezinde gemeente betrokken raakte.

De behandeling van de periode tijdens en de na WO II is wel erg kroniekmatig. (Blz. 179 lijkt wel verdwaald...) Hoewel je het tegengestelde van een ooggetuige verwacht, krijg je soms slechts een glimp te zien van het geestelijk reilen en zeilen van de gemeente. Wat was de houding tegenover de bezetter? Hoe kon de intieme verhouding met de hervormden ter plekke sinds 1968 zo opbloeien? Welke invloed hadden de predikanten eigenlijk? Hoe was de relatie met de rest van de doopsgezinde broederschap? Misschien ligt dit alles nog te vers in het geheugen om een objectieve geschiedschrijving mogelijk te maken. Maar als in dit boek het laatste woord over de Blokzijliger doopsgezinden nog niet gesproken is, dan hoop ik dat we van de auteur daarover in de toekomst nog andere bijdragen mogen verwachten.

Landsmeer

S. Voolstra

Piet Visser, *'Dat Rijk is moet eens door eygen Rijpheydt vallen.'* Doopsgezinden en de Gouden Eeuw van De Rijk. Wormerveer, Stichting Uitgeverij Noord-Holland, 1992. (Doperse Documentaire Reeks, nr. 1) 96 blz., geïllustreerd. ISBN 90 71123 23 5.

Als dit eerste nummer van de kersverse Doperse Documentaire Reeks bedoeld is als trendsetter, dan wordt hiermee een gedegen en fraaie reeks op stapel gezet, uitgegeven door het Doopsgezind Documentatiecentrum (Universiteitsbibliotheek Amsterdam), onder redactie van dr. P. Visser, conservator kerkelijke collecties UB A'dam, en prof. dr. S. Voolstra, hoogleraar aan het Doopsgezind Seminarie. De

serie zal een onderdak bieden voor kleine lokaal-historische studies op het terrein van het doopsgezinde leven. Wie een publicatie op dit gebied voorbereidt of van plan is dit te doen, vindt in deze serie een goede plaats haar onder te brengen.

Dat de historie van de zeventiende-eeuwse Doopsgezinden in De Rijk het onderwerp van dit eerste nummer werd, is toevallig. Niettemin, de Rijk mennisten hebben zo'n uitzonderlijke geschiedenis gekend en hun bestaan biedt zoveel facetten die representatief zijn voor de doperse historie in het algemeen, dat het terecht is dat zij hier voorop gaan.

De titel van dit eerste nummer is ontleend aan een gedicht, dat verscheen na de felle brand die in de nacht van 6 op 7 januari 1654 het halve dorp De Rijk met zijn houten huizen en rieten daken in as legde. Een doperse vermaner zag er Gods hand in en dichtte :

Dat Rijk is moet eens door eygen Rijkheydt vallen,
G'lijck in den Rijken-Oogst des Seyssen kerft en snijt:
Waer al de Werelt Rijk, 'tsou d'Opper-Heer bevallen,
Die Rijke deuchden eyscht in den bequamen tijdt.

Niet alleen deze doperse dichter, ook calvinisten van die tijd 'her'kenden een causaal verband tussen het optreden van dopers en dit gebeuren. In hun ogen was met deze brand in De Rijk de hoogmoed van de doopsgezinden voor de val gekomen. Deze dopers, afstammelingen van ketterse voorouders die in 1534-35 in Amsterdam (als naaktlopers!) en Münster gewelddadig ten onder waren gegaan, hadden hiermee hun verdiende loon gekregen.

Vanwaar die calvinistische felheid? Het dorpje De Rijk in de Gouden Eeuw was rijk en bloeide als nooit tevoren, een gevolg van het geaccumuleerde kapitaal van een belangrijke groep plaatselijke Waterlandse mennisten. In economisch, politiek en cultureel opzicht voerden deze de boventoon, zelfs zo dat ook de overheidsambten in het dorp als vanzelfsprekend in hun handen waren gevallen. In 1581 al hadden de Waterlandse leraren bepaald dat hun volgelingen voortaan het 'officie der vroetschap' mochten vervullen. Omdat zij de meerderheid van de bevolking uitmaakten en ook vanwege de toenmalige verstrengeling van kerkelijke en openbare taken, betekende dit in feite dat een menniste schepen diakonale taken kon vervullen jegens calvinisten. Hoe ergerlijk! Pas een halve eeuw nadat het calvinisme de publieke religie was geworden, bepaalden in 1638 de Staten van Holland dat niet meer de 'Rijkxste ende bequaamste vanden dorpe' zitting mochten hebben in de vroedschap, maar alleen zij die van de gereformeerde religie waren of tenminste 'geaffectioneert tot deselve'. Daarmee werd de mennisten de mond gesnoerd en kwam ook het Rijk overheidssambt weer in calvinistische handen.

Toch was die strijd om de vroedschap niet het enige geschil tussen de beide Rijk bevolkingsgroepen. Piet Visser beschrijft met verve (en gedocumenteerd) hun

talrijke kwesties, ruzies en ergernissen. In de calvinistische geschiedschrijving blijken de menniste 'stoutigheden' dikwijls een andere 'couleur' gekregen te hebben dan blijkt uit de bronnen die helaas voor een deel in 1654 werden vernietigd. De wijvingen tussen beide groepen hebben menig vuurwerk aan de Rijper hemel opgeleverd. Aan de ene kant stonden de gereformeerde bewoners van het dorp die vooral na de Synode van Dordrecht een door de overheid gesanctioneerde politieke 'machtsgreep' pleegden, en aan de andere hun doopsgezinde overburen die eigenlijk niet zo voor zo'n ambt bij de overheid waren geporteerd, maar door hun rijkdom en economische macht daar haast als vanzelfsprekend toe werden gedreven. In 1654 maakte de grote brand van het dorp, symbolisch bijna, een einde aan dit tijdperk van bloei en twist.

Door middel van publicaties uit die tijd, de 'Rijper kleppende brandklok' en de 'Vriendenraedt gegeven aen de besochte Gemeynthe van de Rijp' laat Visser ons kennis maken met twee gereformeerde predikanten van Rijper geboorte die Gods gelijk in De Rijp aan hun bezochte plaatsgenoten uiteenzetten. We lezen over het Rijper godsdienstige en culturele leven, over hun doop en avondmaal, hun buiten- en binnentrouw en vermaning, alles aan de hand van een schat aan literatuur en archivalia die door de schrijver op een leesbare en begrijpelijke manier tegen de achtergrond van het leven uit die tijd worden benut. Wat de tekst ondersteunt en het lezen veraangenaamt, is de fraaie typografische verzorging. Naast de doorlopende kolom met de tekst is een brede marge gelaten voor illustraties en noten. Zonder hinderlijk bladeren is zo een directe relatie tussen het verhaal en de toelichting tot stand gebracht. Naast een beknopte literatuurlijst is ook een fondslijst van de Rijper boekverkopers in de zeventiende eeuw toegevoegd.

Deze publicatie diende tevens als de begeleidende tekst bij een tentoonstelling in Het Rijper Museum. Moge dit eerste aantrekkelijke nummer het begin zijn van een lange reeks en nieuw licht werpen op de doperse geschiedenis. Alleen regionale en lokale geschiedbeoefening kan het beeld van hun doen en laten, dat nog altijd te eenzijdig door calvinistische ogen wordt gezien, bijstellen.

Signalementen

De redactie houdt zich ten zeerste aanbevolen in kennis te worden gesteld van nieuw verschenen of nog te verschijnen boeken, artikelen en brochures op het gebied van het Nederlandse dopendom, dan wel werken die in meer of mindere mate aspecten daarvan behandelen. Voor titelattendering c.q. toezending van signaleringsexemplaren wende u zich tot: dr. P. Visser, Doopsgezinde Bibliotheek, Universiteitsbibliotheek, Singel 425, 1012 WP Amsterdam.

Marc A. van Alphen, ed., *Anna Abrahamsz: 'Journaal eener Oostindische Reis'. De belevenissen van een tienjarig meisje in 1847 en 1848*. Amsterdam, Terra Incognita (p/a Instituut voor Neerlandistiek, Spuistraat 134, 1012 VB Amsterdam), 1993.

In 1847 scheepte Anna Abrahamsz zich samen met haar ouders en beide zusjes te Amsterdam in aan boord van de bark 'Urania', waarvan Anna's vader gezagvoerder was, met bestemming Batavia. De tienjarige Anna schreef over deze reis en haar verblijf op Java (Batavia, Cheribon en Soerabaja) een helder en informatief verslag. Dit handschrift (Nederlandse Scheepvaartmuseum, inv. nr. 4143) is als derde in een reeks Nederlandse reisteksten gepubliceerd door de Stichting Terra Incognita. Anna's vader was goed gereformeerd, maar – niet zonder problemen in religiosis – gehuwd met de doopsgezinde Catharina Douwes Dekker, dochter van de zeekapitein Cornelis Douwes Dekker. Eduard Douwes Dekker (Multatuli) was een broer van Anna's moeder die reeds in 1849 aan typhus overleed. De invloed van 'oom Eduard' op het al reeds ontwrichte gezinsleven van de familie Abrahamsz was niet erg positief. Hij kreeg een verhouding met Anna's zusje Sietske en was, volgens Anna's vader, met zijn liberale ideeën mede verantwoordelijk voor de geestelijke instorting van de toen 23-jarige Anna.

Mira Baumgartner, *Die Täufer und Zwingli. Eine Dokumentation*. Zürich, Theologischer

Verlag Zürich, 1993. 355 blz. ISBN 3 290 10857 0.

Deze uitgave voorziet in de behoefte aan een selectieve bronnenuitgave die toegankelijk is voor lezers die het Latijn en oud-Duits niet machtig zijn. Er is een representatieve keuze gemaakt uit bronnenmateriaal dat betrekking heeft op de relatie tussen de doperse en zwingliaanse reformatie in de periode 1519-1538. Zo krijgt men een goed inzicht in de volgende onderwerpen: de ontstaansgeschiedenis van de doperse beweging in Zürich e.o., de vonnissen en mandaten, de rol van Konrad Grebel, Balthasar Hubmaier en andere leiders (ook afvalligen). Centraal staan de vragen over de doop en de kerkelijke tucht. Ook Obbe Philips' *Bekentenisse* is opgenomen, alsmede enige excerpten uit Menno Simons' werken waarin van de relatie met de Zwinglianen sprake is. Een beknopte chronologie van historische data en de biografische aantekeningen bij de personen die in deze selectie aan het woord komen completeren deze waardevolle bronnenpublicatie.

B. M. van den Bosch-Vervoort, 'De doopsgezinde weeshuizen in Haarlem', in: *Haarlem Jaarboek 1991* (Haarlem, 1992) 9-28.

Heel opmerkelijk dateert het oudste doopsgezinde weeshuis aan het Klein Heiligland in Haarlem al van 1634. Stichters waren het echtpaar Nicolaes Billaerts en Tanneken Pilken. Ook waren Jacques van Damme en

zijn huisvrouw Elisabeth Blenckvliet daarbij betrokken, allen lidmaten van de Vlaamse Blok. Het artikel beschrijft voorts de geschiedenis van het Weeshuis bij de Vest en het Weeshuis in de Ravelingsteeg, dat later naar de Frankestraat verhuisde.

IJ. Botke, *'Gaaf, krijgt een boek of pen in hant en ofent daarin u verstant'*. Drie generaties Teenstra en de Verlichting op het Groninger platteland (1775-1825) (Groningen, 1988) 136 blz. ISBN 90 367 0123 6.

Aan onze aandacht ontsnapt is deze monografie annex catalogus bij de gelijknamige tentoonstelling in de Universiteitsbibliotheek van Groningen (1 dec. 1988 – 26 jan. 1989) over de verlichte boer Maarten Aedsges (Teenstra) en zijn nageslacht, die zich in 1775 in Zuurdijk bij Leens vestigde. Hij was afkomstig uit het Friese Anjum en had reeds daar contacten met de doperse verlichte dominee Feike Hiddes van der Ploeg. In Groningen zouden hij en zijn nazaten zich tot exponenten van de belezen 'boerenverlichting' ontwikkelen: uitdenkers van nieuwe landbouwmethoden en prominenten in de Nutsdepartementen.

Peter Brock, *Freedom from Violence: Sectarian Nonresistance from the Middle Ages to the Great War* (Toronto/Buffalo/London, 1991) 385 blz. ISBN 0 8020 5879 5.

In dit omvangrijke overzicht van de geschiedenis der weerloosheid aan de 'linkerzijde' der reformatie, wordt de meeste aandacht geschonken aan de anabaptisten en de doopsgezinden in Europa en de 'Mennonites' en de Brethren-gemeenten in Amerika. Voor de Nederlandse situatie zeer lezenswaard is het negende hoofdstuk: 'The Rise and Fall of Nonresistance among Dutch Mennonites' (p. 97-110), terwijl ook het daaraanvoorafgaande hoofdstuk over het

socinianisme (p. 81-96) en een volgend over de Pools-Pruisische mennonieten (p.131-38) vanwege de directe relaties met het Nederlandse doperdom niet van belang ontbloomd zijn.

H.M. Brokken & W.Th.M. Frijhoff, *Idealen op leven en dood. Gedenboek van de Maatschappij tot Redding van Drenkelingen 1767-1992* ([Den Haag, 1992]) 258 blz. ISBN 90 72627 10 5.

Het herdenkingsboek over de Maatschappij tot Redding van Drenkelingen bestaat uit twee delen. In het eerste stuk worden in artikelen de geschiedenis en ideologische achtergronden van de Mij. behandeld, terwijl in het tweede deel allerlei zakelijke gegevens zijn ondergebracht, waaronder biografieën van de bestuursleden. Onder de eerste generatie bestuurders treffen we – geheel conform de praktijk van het achttiende-eeuwse genootschapsleven – tal van doopsgezinden aan, zoals de mede-oprichters en directeurs Jacob de Clerq (koopman/assuradeur), Cornelis van Engelen (leraar), Gijsbert Antwerpen Verbrugge van Freijhoff (koopman) en Cornelis Vollenhoven (koopman/zeepzieder); onder latere bestuurders vinden we mensen als Pieter Meijer, Jacob van Oosterwijk Bruijn, Gerrit Bosch en verschillende leden van de families Van Lenep, Van Eeghen en Willink.

C.C. de Bruin, *De Statenbijbel en zijn voorgangers. Nederlandse bijbelvertalingen vanaf de Reformatie tot 1637, bewerkt door dr. F.G.M. Broeyer* (Haarlem/Brussel, 1993) 367 blz. ISBN 90 6126 913 X.

Door het overlijden van de auteur in 1988 heeft het tot 1993 geduurd voor deze herziene editie van De Bruins standaardwerk over de voorgeschiedenis van de Statenvertaling, eerder in 1937 gepubliceerd, kon verschijnen. Vijftig jaren (boek-)historisch onder-

zoek noopten tot een herziening van verouderde inzichten. Opnieuw zal het boek ook voor de doperse historiografie als standaardwerk fungeren, omdat de vroegreformatorische bijbelvertalingen (Erasmus, Luther; Liesveldt, Vorsterman), leidend tot de Biestkensbijbel en het (daarvan weer afwijkende) Biestkenstestament, mede constitutief zijn geweest voor de ontwikkeling en de identiteit van het Nederlandse doperdom.

A.M.W. Bulk-Bunschoten & J.C.J. Bunschoten-Wijnants, 'Ruim een eeuw nageslacht van Huybert Gysbertsz. Gooyer, een zestiende-eeuwse brouwer', in: *Gens Nostra. Maandblad der Genealogische Vereniging* 48 (1993), 365-87.

Huybert Gysbertsz Gooyer, brouwer te Hoorn, is de stamvader van deels gereformeerde (te Hoorn en Weesp) en door huwelijk deels (Waterlands) doopsgezinde nazaaten, voornamelijk te Amsterdam. De gereformeerde takken blijken goede carrières te maken op het lokale regeringskussen; de doopsgezinden zijn niet zonder talent in zaken, kunsten en wetenschappen gegaan. Zo huwde kleindochter Marretje Lambertsdr. de doopsgezinde winkelier Govaert Bidloo: hun zoons Lambert Govertsz (1638-1724) en Govaert Govertsz Bidloo (1649-1713) zouden als resp. dichter en medicus grote roem behalen. Een andere parentage betrof de eveneens doopsgezinde familie Del, waarvan koopman Jan Claesz Del huwde met een dochter van de bekende leraar Cornelis Claesz Anslo. Later werden er ook huwelijken met remonstranten gesloten.

Murk van der Bijl, *Leeslust Baart Kunde: 200 jaar leesgezelschap in Alkmaar* ([Alkmaar, 1993]) 150 blz. ISBN 90 9006163 0.

Dit genootschap is tot op de dag van vandaag nog het enig bestaande uit de tijd der Verlich-

ting in Alkmaar. De stichters waren patriots gezind, goed ontwikkeld, goed bemiddeld en aanvankelijk in meerderheid doopsgezind. Uitwisseling van kennis door goede lectuur vormde de grond voor oprichting. Tot de oprichters en leden van het eerste uur behoren doopsgezinden als: Jan Hand, Jan en Pieter Bruinvis, Jan Regter Schagen, Cornelis Voorhout Bruinvis, Pieter Witsmeer de Wit en leeraar Jan ten Kate. Onder de huidige leden, allen notabel en in meerderheid gereformeerd, treft men geen doopsgezinden meer aan.

Euan Cameron, *The European Reformation*. Oxford, Clarendon Press, 1991. Pp. 564. ISBN 0 19 873093 4.

Met zijn omvangrijke studie over de Reformatie is Cameron er in geslaagd een bijdrage te leveren aan het onderzoek van deze periode. Zijn belangrijkste ontdekking, als dat zo genoemd kan worden, is het signaleren van een coalitie van kerkelijke en politieke leiders, die deze periode gemaakt heeft tot een periode die niet gemakkelijk op een lijn gesteld kan worden met enig andere periode in de geschiedenis. De plaats die de radicale reformatie echter in het geheel inneemt is nogal ondergeschikt. Het zou interessant zijn om dat deel van Camerons studie nog eens nauwkeuriger te bekijken vanuit de inzichten van het recente onderzoek op het gebied van de radicale reformatie. De opvatting van de auteur dat de radicale reformatie slechts als een mislukt incident beschouwd moet worden, daagt daartoe uit.

James R. Coggins, *John Smyth's Congregation. English Separatism, Mennonite Influence, and the Elect Nation* (Foreword by Irvin B. Horst) (Studies in Anabaptist and Mennonite History, 32). Scottsdale/Waterloo, Herald Press, 1991. 239 blz. ISBN 0 8361 3109 6.

Coggins beschrijft in deze bewerkte disser-

tatie (University of Waterloo, Ontario, Can.) de geschiedenis en theologie van een groep Engelse, puriteinse congregationalisten die onder Jacobus I naar de Nederlanden vluchtten. Een deel ervan trok naar Amerika (Pilgrim Fathers); een andere groep, o.l.v. Thomas Helwys, keerde naar Engeland terug en legde de grondslag van het Baptisme. Coggins beperkt zich tot de behandeling van de derde groepering die, o.l.v. John Smyth, toenadering zocht bij de 'bevredigde broederschap' der verenigde Waterlandse, Friese en Hoogduitse doopsgezinden in Amsterdam, op basis van Hans de Ries' confessie (1610). Het is een boeiend verslag van de integratieproblemen van deze separatistische asielzoekers die in de loop van dertig jaar (1610-1640) volledig in de Nederlandse samenleving en in de doopsgezinde kerk werden opgenomen, hun taal en nationale identiteit volledig opgevend. Verder vinden we een beknopte behandeling van de fundamentele thema's, zoals de incarnatieleer, de rol van vrouwen, de verhouding kerk en staat, vrijheid en gerechtigheid, de uitverkoren natie en de grenzen van het separatisme. Van belang zijn ook de omvangrijke bijlagen, waaronder ledenlijsten der verschillende groepen Engelse dissenters en een Engelse vertaling van de 'verdediging van de Ries' confessie'.

Henk ten Dam, *Doijers in Zwolle. Met Assuerus Doijer, zijn vader en zijn broers meelevend in eind 18de en begin 19de eeuw.* (1988-....; gestencilde uitgave in eigen beheer) 2 delen: Ia 75 blz., Ib 49 blz., IIa 128 blz., IIb 49 blz.

Zeer verdienstelijk biografisch 'amateur-onderzoek' levert al enige jaren de heer Ten Dam. Behalve uitvoerig onderzoek naar zijn Ten Damse komaf (zie hierna) behoort daartoe ook deze meerdelige reeks over het geslacht der Zwolse Doijers, geparenteerd aan de Ten Dams via een vrouwelijke lijn, Van Rees. Centraal daarin staat Assuerus

Doijer (geboren 1758) die van 1795-1838 de Zwolse doopsgezinden voorging als leraar. Deel Ia behandelt Assuerus' studietijd te Amsterdam (Seminarium) en te Halle (1778-1786). Deel Ib bevat de transcriptie van Assuerus' Album Amicorum (vanaf 1781) dat nog in familiebezit is. Deel IIa en IIb zijn gewijd aan Assuerus en zijn verwanten, hun bezigheden en hun bestuurlijke en politieke besognes in de zeer bewogen tijd der Franse revolutie. Het derde deel, over Assuerus' leraarschap, staat te verschijnen.

Henk ten Dam, *Mijn Ten Damse Komaf. Een familiekroniek* (1988-1992; gestencilde uitgave in eigen beheer) 4 delen: I 163 blz., II 176 blz., IIIa 89 en IIIb 76 blz., IV 210 blz.

Deze familiekroniek van de uit Aalten afkomstige leerlooiersfamilie Ten Dam is een fraaie illustratie van hoe in de loop der tijden een doopsgezinde, gereformeerde, hervormde en remonstrantse signatuur binnen een familie uitwaaiert. Hier is met name het eerste deel van belang, omdat daarin uitvoerig de geschiedenis der Kampense Gerbers wordt behandeld, die zich in 1711 vanuit Zwitserland als verdreven doopsgezinden in die stad vestigden. Deel II is gewijd aan 's schrijvers grootvader, Abraham ten Dam, kammenfabrikant en secretaris der Ned. Protestanten Bond. Deel IIIa en b vervolgt de geschiedenis van het familiebedrijf en met name de ontwikkeling van Willem van Dam, vader van de schrijver. Deel IV beschrijft diens opleiding tot ingenieur en betrokkenheid bij de S.D.A.P.

Peter & Elfrieda Dyck, *Up from the Rubble* (Scottdale/Waterloo, 1991) 384 blz. ISBN 0 8361 3559 8.

Dit boek bevat de persoonlijke en aangrijpende herinneringen van het echtpaar Dyck aan een bewogen geschiedenis van vluchte-

lingenwerk onder de vleugels van het MCC van ca. 1941 tot en met 1947. Aanvankelijk werkend vanuit Engeland (o.a. met Nederlandse kinderen), zetten ze in juni 1945 het hulpwerk vanuit Nederland op (Amsterdam, Koningslaan 58) en later vanuit Duitsland (Berlijn en nabij Stuttgart). Via hun bemiddeling konden zo'n 12.000 Russische vluchtelingen, merendeels van Nederlandse origine – net als zij zelf – een weg vinden naar Paraguay, Uruguay en Noord-Amerika, onder meer met ms. 'De Volendam'.

Peter A. Dykema en Heiko A. Oberman, eds, *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe* (Studies in Medieval and Reformation Thought, 51). Leiden/New York/Köln, E.J. Brill, 1993. 704 blz. ISBN 90 040 9518 7.

In dit voorbeeldig geredigeerde en uitgegeven (en daardoor bijna onbetaalbaar geworden) boek, zijn de bijdragen gebundeld van een congres met de gelijkkluidende titel dat van 20 tot 22 september 1990 aan de Universiteit van Arizona is gehouden. Anticlericalisme is een belangrijke sleutel voor het verstaan van de overgang van de Europese samenleving uit de Middeleeuwen naar de moderne tijd. Het is een protest tegen de als onrechtvaardig beoordeelde privileges van de geestelijke stand, voortkomend uit een lange traditie van kritiek op de zowel geestelijke als wereldlijke macht van paus, bisschop, priester en kloosterling. In twee bijdragen wordt met name ingegaan op het anticlericalisme als drijfveer van de radicale reformatie. Hans-Jürgen Goertz behandelt in zijn "What a tangled and tenuous mess the clergy is!" Clerical Anticlericalism in the Reformation 'Period' (pp. 499-519) de interessante vraag hoe geestelijken zelf anticlericaal kunnen worden. James M. Stayer spitst zijn bijdrage toe op het verzet tegen het systeem van clericale beneficies en de

tienden in de vroege reformatie in Zwitserland: 'Reformation, Peasants, Anabaptists: Northeastern Swiss Anticlericalism' (pp. 559-566).

Reuben Epp, *The Story of Low German & Plautdietsch*. Te bestellen bij: The Reader's Press, 214 S. Adams, Hillsboro, Kansas 67063. Fax (316) 947-2588. Pp. 133.

Epp houdt een pleidooi voor de volwaardigheid van het Plautdietsch als een oorspronkelijke – niet van het 'Hoogduits' afgeleide – Saksische taal. De zestiende-eeuwse emigranten naar het Weichselgebied spraken 'a loosely-knitted dialect of Nether Saxon Low German, mixed with Flemish, Dutch and Frisian'. 'Hoogduits' was dus voor de meeste latere menniste emigranten naar Rusland een vreemde taal, ondanks het feit dat ze als Duitse kolonisten beschouwd werden.

Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526-1535), Adolf Laube e.a., eds. Berlin, Akademie Verlag, 1992. Bnd I en II (samen 1778 blz.). ISBN 3 05 000936 5 (Bnd I en 2).

De twee banden bevatten een tekstkritische heruitgave van (gedeelten van) meer dan 90 vlugschriften uit de periode 1526-1535. Deze selectie is als volgt gerubriceerd: 1) avondmaalsstrijd, 2) verhouding tot de overheid, 3) geschriften van spiritualisten en dopers, 4) stellingnames t.o. de dopers en 5) berichten over reformatiegebeurtenissen, dopers en martelaren. Deze selectie vormt een vervolg op *Flugschriften der frühen Reformationsbewegung (1518-1524)* (1983) en *Flugschriften der Bauernkriegszeit* (1978), eveneens door Laube e.a. bezorgd.

Tjeerd de Graaf (red.), *De taal der Mennonieten. NOMES Symposium onder auspiciën van het Centrum voor Noord-, Oost- en Midden-Europese*

Studies van de Rijksuniversiteit Groningen. Samenvattingen van een aantal voordrachten rond dit thema en verdere informatie over het onderzoeksproject 'De taal der Mennonieten in Siberië, 1992-1996' (Groningen, 1992) 42 blz.

Deze op beperkte schaal verspreide 'proceedings' van bovengenoemd symposium zijn gewijd aan het zgn. Plautdietsch, de taal die gesproken wordt door Russische Mennonieten in Neudacino en waarnaar thans onderzoek wordt verricht door R. Nieuwboer. Aandacht wordt o.a. geschonken aan de geschiedenis der doopsgezinden in: Polen (Th. Wicherkiewicz), het Alteigebied in de Oekraïne (De Graaf), Siberië (P. Gorissen) en Mexico en Paraguay (C. Brandt). Taal- en sociologische en -fonologische bijdragen zijn er van W. Stölting-Richert, I. Kanakin, M. Wall en C. Hoppenbrouwer.

H. Halbertsma, *Van Sneek naar Amersfoort. Herinneringen van een oudheidkundige*. Utrecht, Matrijs, 1992. 159 blz.
ISBN 90 5345 013 0.

De archeoloog dr. H. Halbertsma, een loot van de Sneker tak van doopsgezinde Halbertsma's, beschrijft in dit boek zijn persoonlijke herinneringen. Ook deze Halbertsma is een rasverteller en dito schrijver. In het eerste gedeelte vertelt hij van zijn jeugd, van zijn ouders, ooms en tantes en hun verhalen. Hij roept daarmee een beeld op van een uitgebreide Friese familie en van de Friese gebruiken en folklore uit de negentiende en de eerste helft van de twintigste eeuw. In het tweede gedeelte gaat hij in op zijn werk als archeoloog. Hoe werd hij dit, hoe geraakte hij bij de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemonderzoek en hoe ontstond deze dienst, allemaal even interessant. Voor de doopsgezinde geschiedenis zijn de vele Friese 'meniste' figuren van belang, ook het Sneker doopsgezinde wereldje van koopmansfamilies dat lang nauwe ban-

den onderhield met de Amsterdamse en Zaanse koopliden.

G.T. Haneveld, P.D. 't Hart, W.J. Mulder, *Matthias van Geuns (1735-1817)* (Utrecht, 1993; niet in de handel) 46 blz.

Ter gelegenheid van de opening op 13 september j.l. van het Matthias van Geunsgebouw, onderdeel van het Academisch Ziekenhuis Utrecht, is deze fraai vorm gegeven uitgave verschenen. In drie artikelen worden zijn levensloop en betekenis voor de ontwikkeling van de medische wetenschap geschetst. Matthias, in Groningen geboren, werd te Haarlem gedoopt en zou als hoogleraar eerst in Harderwijk en later te Utrecht een opmerkelijke reputatie opbouwen. Hij pleitte o.a. voor overheidsbemoeienis met de gezondheidszorg. In 1793 richtte hij het eerste Nederlandse medische genootschap op, dat na zijn dood naar hem zou worden vernoemd. Bij de viering van het 200-jarig bestaan van het nog steeds bestaande genootschap werd eerder dit jaar een tentoonstelling aan Van Geuns gewijd en werd er een zilveren erpenning met zijn beeltenis geslagen.

Alle Hoekema, 'H.C. Klinkert: Missionary, Journalist, Bible Translator, Linguist', in: *Mennonite Quarterly Review* 67 (1993) 225-40.

Hillebrand Cornelius Klinkert (1829-1913) is een vrijwel onbekende naam in de doopsgezinde wereld. In 1856 vestigde hij zich onder auspiciën van de Doopsgezinde Zendingsvereniging op Java, waar hij scholing kreeg bij de bekende Pieter Jansz. Op Semarang richtte hij een krant op, de *Maleise Bazuin*. Zeer verdienstelijk maakte hij zich met de bijbelvertaling in het Maleisisch, die in opdracht van het Nederlandsch Bijbel Genootschap in 1876 gereed kwam en bijna een eeuw lang gebruikt zou worden. Terug

in Nederland, vanaf 1867, bleef hij zich met de Maleisische taal bezighouden. Contacten met de doopsgezinde broederschap verwaagden sindsdien.

B.K. Homan, A.G. Zwart-Kramer & P.A.M. Zwart, *De Mennisten en hun Vermaningen: beknopte geschiedenis van de Doopsgezinden in Enkhuizen* (Enkhuizen, 1992) 80 blz.

Het honderdjarig bestaan van de vermaning vormde de aanleiding tot deze lokale gemeentegeschiedenis, die door een collectief onder leiding van ds. Homan tot stand is gebracht. In zestig pagina's wordt het wel van de gemeenten van Friezen, Waterlanders en Vlamingen aan de Zuiderzee, die uiteindelijk in 1764 één gemeente zouden vormen, beknopt verteld. Aan het slot worden in een drietal bijlagen en nog een ahangsel diverse bijzonderheden vermeld, waaronder een lijst van predikanten en – tamelijk curieus – een lijst van dopelingen sedert 1909. Het boekje is adequaat geïllustreerd.

Margaret C. Jacob and Wijnand W. Mijnhardt ed., *The Dutch Republic in the Eighteenth century*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1992. Pp. 356. ISBN 0 8014 8050 7.

Aangezien de bestudering van de Nederlandse geschiedenis in de achttiende eeuw enigszins onderbedeeld is in de aandacht van de onderzoekers, voorziet deze bundel studies zeker in een behoefte en is het resultaat zeker de moeite van het signaleren waard. Vooral in de artikelen over de Verlichting worden de doopsgezinden een enkele maal genoemd. Voor een beginnend doopsgezind onderzoeker in deze periode – een periode, die zeker eens nauwkeuriger onderzocht zou moeten worden – vormt het gebodene in deze bundel een uitstekend kader. De drie revoluties

in de Republiek en de republikeinse traditie worden uitgebreid beschreven. We kunnen er niet om heen dat de doopsgezinden in meerdere of mindere mate hun bijdrage aan politiek en cultuur hebben geleverd. Deze bundel daagt ons uit om verder onderzoek te doen in deze periode.

Erik de Jong, *Natuur en Kunst: Nederlandse tuin- en landschapsarchitectuur 1650-1740* (Amsterdam, 1993) 263 blz. ISBN 90 6868 045 5.

Dit prachtig geïllustreerde proefschrift (RU Groningen) behandelt de geschiedenis van de Nederlandse tuinarchitectuur. Hoofdstuk 5 (p. 156-89), getiteld: 'Natuur en Deugd. Zijdebalen: de tuin van de doopsgezinde zijdehandelaar David van Mollem' is geheel gewijd aan dit ooit prachtige buiten aan de Vecht, nabij Utrecht. In aansluiting bij recent cultuurhistorisch onderzoek verbaast de auteur zich nauwelijks meer over hoe de fraaie kunstuitingen zich verhielden tot de vermeende doperse soberheid, dan wel verdiept hij zich in de vraag waarom bepaalde, vermoedelijk zelfs specifieke artistieke verschijningsvormen in Van Mollems tuinarchitectuur juist vanuit 's mans doperse levensvisie te verklaren zijn.

Benjamin J. Kaplan, 'Hubert Duifhuis and the nature of Dutch libertinism', in: *Tijdschrift voor geschiedenis* 105 (1992) 1-29.

In een helder en prikkelend artikel wordt het leven en denken van de Utrechtse pastor van de Jacobskerk, Hubert Duifhuis (ca. 1531-1581) behandeld. Duifhuis behoorde tot het midden-zestiende-eeuwse amalgaam der libertijnen: onafhankelijke geesten, zoals Coornhert, Herman Herbertsz of Caspar Coolhaes, in wie de laatmiddeleeuwse mystiek nog doorwerkte en die door hun beliden spiritualisme, anti-confessionalisme

en tolerantie a.h.w. de tweede generatie vormden van radicale reformatoren als Franck en Schwenckfeld. Congenialiteit met het doperdom is op tal van punten aan te wijzen. In de zestiger jaren is Duifhuis lange tijd een trouwe aanhanger van het 'Huys der Liefde' van Hendrick Niclaes geweest.

Reinhild Kauenhoven Janzen & John M. Janzen, *Mennonite Furniture: A Migrant Tradition (1766-1910)* (Intercourse, 1991) 231 blz. ISBN 1 56148 047 9.

Dit prachtig geïllustreerde werk behandelt het meubilair der Mennonieten met een Pools-Pruisische en Russische achtergrond. In de inleidende hoofdstukken wordt ook kort gerefereerd aan de overwegend Nederlandse herkomst van de zich sedert het midden van de 16e eeuw in de Weichseldelta vestigende doopsgezinden. De relatie met wat de Nederlandse immigranten in Polen aan eigen, Hollandse tradities ten aanzien van gebruiksartikelen als kasten, stoelen en tafels hadden meegenomen, en hoe deze mede onder invloed van contact met andere culturen zich zouden ontwikkelden tot wat de auteurs vanaf 1766 als een 'migrant tradition' bestempelen, had meer aandacht verdiend.

Marion Kobelt-Groch, *Aufsässige Töchter Gottes: Frauen im Bauernkrieg und in den Täuferbewegungen* (Frankfurt/New York, 1993; 'Geschichte und Geschlechter', Band 4) 213 blz. ISBN 3 593 34879 9.

'Zodra de oude wereld ziekteverschijnselen begon te vertonen en spoedig op instorten stond, waren de vrouwen present om met woord en wapen voor hun mannen, kinderen en voor zich zelf een beter heden en een betere toekomst te bevechten'. Vanuit deze stelling bekijkt de auteur de rol van vrou-

wen in de Boerenoorlog en het vroege doperdom. Met name in het anabaptisme kwamen, wegens het algemeen priester-schap, vrouwen naast mannen tot hun recht, zij het dat hun positie weer in het gedrang geraakte, zodra het eerste vuur der omwentelingen bekoeld was. In dit kader wordt een uitvoerige beschrijving van Hille Feicken gegeven (p. 64-132), de uit Sneek afkomstige doperse (geboortig van Wirdum), die in Münster het waagde als Oudtestamentische Judith een aanslag op vorst-bisschop Franz von Waldeck (Holofernes) te plegen, wat haar de doodstraf opleverde. Haar man 'Psalmus' wordt geïdentificeerd als Peter Simons, de vermeende broer van Menno.

P.U. van der Laaken en B.N. Leverland, *Inventaris van het archief van de firma Jacob en Abraham Le Poole en het archief van de familie Le Poole, 1680-1936*. Leiden, Gemeentearchief, 1992. 26 blz. ISBN 90 72493 12 5.

Met het verschijnen van de inventaris van de doopsgezinde en Leidse fabrikantenfamilie Le Poole is een zeer bruikbaar hulpmiddel voor verder onderzoek verschenen, dat ook om verder gebruik vraagt. Nog veel te weinig wordt er tot op heden gebruik gemaakt van het her en der in archieven opgeslagen doopsgezind materiaal. Het Leidse archief – met zeer veel inzet van vrijwilligers – heeft daartoe zeer belangrijk voorbereidend werk verricht, door ook met name particuliere archieven toegankelijk te maken voor verder onderzoek.

H.J.J. Lenferink e.a. (red.), *Geschiedenis van Kampen. Deel 1: "maer het is hier te Campen"* (Kampen, 1993) 246 blz. ISBN 90 6697 065 0.

In dit kloekke en fraai geïllustreerde eerste deel van de geschiedenis van Kampen, een

initiatief van de IJsselakademie, komt in een bijdrage van J. van Gelderen uitvoerig de kerkelijke geschiedenis van de stad aan bod (p. 113-218). Hoewel ze gedomineerd wordt door het calvinisme, wordt eveneens aandacht geschonken aan de minderheidskerken. Het begin van het anabaptisme (Kampen lag aan de 'aanvoerroute' naar Münster) wordt summier behandeld; zo ook de betekenis van verschillende clandestiene drukkers, waaronder Augustijn van Hasselt en Hendrick Niclaes, leider van het 'Huys der Liefde'. Beter ingelicht worden we over de doopsgezinde geschiedenis der latere eeuwen, met name over die der Zwitserse vluchtelingen (p. 202-07).

W.J.J.A. Mahieu, *Dat Weerloose Lammeken. De liederen van de Doopsgezinde Martelaren in de zestiende eeuw in Het Offer des Heeren* (Doctoraal scriptie Nederlands, Katholieke Universiteit Nijmegen, 1993) 62 blz.

De scriptie behelst een literatuurhistorische analyse van drie martelaarsliederen uit het *Offer des Heeren*: dat van Lenaert Plouier, Jorriaen Simonsz en Willem Droochscheerder. Doel is de functie van dit type lied te achterhalen. De analyse wordt voorafgegaan door hoofdstukken over het doperse martelaarschap, de doperse beginselen en de relatie tussen de proza- en de poëzieteksten.

Clasina G. Manusov-Verhage, 'Hermes, Plantijn en het Huis der Liefde', in: G. Quispel (red.), *De Hermetische Gnosis in de loop der eeuwen* (Baarn, 1992), 357-82.

Het artikel concentreert zich op de Antwerpse aartsdrukker Christoffel Plantijn en zijn connecties met Hendrick Niclaes, leider van het 'Huys der Liefde' en de eveneens van doperse bodem afkomstige 'opvolger' van Niclaes, Hendrick Jansz Barrefelt alias Hiël. Het betoog concentreert zich

vooral op deze twee figuren en hun werken, waarin 'een zuivere vorm' van de mystieke ideeën van Hermes Trismegistus (het zgn. *Corpus Hermeticum*) doorklinkt.

Gjalt van der Mark, *Een Bekende Onbekende. Leven en Werken van Anthony Winkler Prins* (Veenendam, 1988) 126 blz. ISBN 90 72117 04 2.

Hoewel reeds vijf jaar geleden verschenen, mag deze publicatie over een groot negentiende-eeuwer niet onvermeld blijven. Het leven en bedrijf van deze 'bekende onbekende' Anthony Winkler Prins, grondlegger van de bekende encyclopedie, zijn daarvoor te interessant. Van 1850-1882 was hij doopsgezind predikant te Veendam en streed als optimistisch liberaal voor de verbetering van de volksontwikkeling en het onderwijs. Eerder had hij in Tjalleberd gestaan. In die tijd, 1842, richtte hij het befaamde literaire tijdschrift *Braga* op. Behalve als dichter trad hij ook op als schrijver van politieke hoofd-artikelen. Hij was een aanhanger van de 'moderne theologie'; zijn encyclopedische arbeid is op initiatief van de Amsterdamse uitgever C.L. Brinkman tot stand gekomen.

A.J. Noord, 'Men sal gheen waen-wysen gheloo-ven'. *Dirck Volckertszoon Coornhert contra David Joris: kanttekeningen bij Coornherts religieuze verdraagzaamheid naar aanleiding van zijn geschrift Kleyn Munster* (Doctoraalscriptie Kerkgeschiedenis, Rijksuniversiteit Groningen, 1993) 88 blz.

De scriptie concentreert zich op Coornherts tolerantiebeginselen. Deze worden geconfronteerd met die van David Joris en getoetst aan het tegen de Joristen (waaronder de Goudse predikant Herbert Herbertsz) gerichte polemische geschrift van Coornhert, *Kleyn Munster* (1590). Noord komt tot de slotsom dat het beeld van Coornherts verdraagzaamheid, dat met name door

diens biograaf Bonger in lovende toonaarden bezongen is, op grond van dit onderzoek herijking behoeft.

Hughes Oliphant Old, *The Shaping of the Reformed Baptismal Rite in the Sixteenth Century*. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1992. 324 blz. ISBN 0 8028 3699 2.

In dit boek wordt een overzicht gegeven van de wortels van de theologie en de praktijk van de doop in de eerste generatie van de Reformatie. Old begint met een schets van de Latijnse dooprite en de vertalingen daarvan door Luther, Leo Jud en de Straatsburgse reformatoren. Na zijn behandeling van de eerste onder invloed van het christelijk humanisme hervormde dooppraktijk (Straatsburg, Zürich, Bazel), volgt de beschrijving van de ontwikkeling van de doperse doopopvattingen en -praktijk (Karlstadt, Müntzer, Ziegler, Grebel, Hubmaier, Denck). Conclusie: 'It [i.e. de radicale reformatie] is a very different approach to reformation than anything the classical Protestant Reformers had in mind. It was the taking of a different road than the Reformers, not simply going further along the same road.' (p. 109) In reactie op de dopers werden de hervormers gedwongen hun opvattingen theologisch beter te funderen (doopbevel, verbondstheologie, opvoeding, primaat van de genade) en met behulp van catechetische instructie verder te ontwikkelen in de jaren dertig (catechumenaat voor kinderen, doopgeloften, invocatie; onderdompeling, overstorting of besprenkeling). Volgens Old hielden de hervormers aan de kinderdoop vast omdat ze die het meest in overeenstemming achtten met hun (augustinisch) verstaan van wat de bijbel over genade leerde. Vanwege zijn uitsluitend theologische behandeling van de doop, vinden we bij Old geen sociaal-politieke verklaringen voor het handhaven van de kinderdoop, c.q. van de eenheid van de christelijke samenleving.

G.H. Pactzel-Veenstra, 'Stinne, een zeldzame familie(naam)', in: *Gens Nostra. Maandblad der Nederlandse Genealogische Vereniging* 48 (1993) 259-64.

Deze merkwaardige familienaam behoort toe aan een doopsgezind geslacht uit Grouwen en Hallum. Uilke (Uiltje) Johannes Stinne (overl. 1799) was behalve meester-gortmaker ook leraar bij de Grouwster Waterlanders. Eén zoon, Rintje Uiltjes, nam de naam Van der Meulen aan; de andere, Johannes Uilkes Stinne (1759-1844), was van beroep schoenlapper. Deze werd in 1783 tot leraar te Hallum benoemd, waar zowel zijn woning als zijn bedrijfje in de vermaning was ondergebracht. Ca. 1818 moest hij het veld ruimen voor een 'gestudeerde' predikant.

Matthias H. Rauert & Annelie Kumpers-Greve, *Van der Smissen. Eine mennonitische Familie vor dem Hintergrund der Geschichte Altonas und Schleswig-Holsteins. Texte und Dokumente* ([Hamburg, 1992]; 'Studien zur Kulturgeschichte Norddeutschlands, Bd. I') 274 blz. ISBN 3 929072 00 9 (los bijgevoegd: stamboom op geplastificeerd karton).

De Van der Smissens te Hamburg-Altona behoorden in de 18e eeuw tot de meest vooraanstaande doperse handelsfamilies, die vele leraren/predikanten zouden voortbrengen. Stamvader is de in 1576 vanuit Vlaanderen naar Goch gevluchte Gysbert van der Smissen, Daarna vestigde hij zich te Haarlem als lakenfabrikant. Zijn zoon Jan, de eerste doperse leraar uit de Van der Smissen-familie, is de stamvader van de Nederlandse tak; de oudste zoon, Daniël, zou de stamvader der Duitse Van der Smissens worden, die zich in 1616 in Glückstadt en ca. 1622 in de 'remonstranten-vrijstaat' Friedrichstadt vestigde. Hoewel deze tak het eigenlijke onderwerp vormt, wordt aan de ontwikkeling der Nederlandse tak en haar

rol in de doopsgezinde geschiedenis ook aandacht geschonken.

Heinz Schilling (red.), *Die Kirchenratsprotokolle der Reformierten Gemeinde Emden 1557-1620*, bearbeitet von Heinz Schilling und Klaus-Dieter Schreiber (Köln/Weimar/Wien, 1989-92) 2 bnd. 1200 blz. ISBN 3 412 02389 2 en 3 412 01591 1.

Als een der eerste gereformeerde gemeenten 'onder het kruis' beschikt deze gemeente ook over de oudste kerkeraadsakten 'in de Nederlanden'. Deze degelijke editie is niet alleen belangrijk voor de geschiedenis van het vroegste calvinisme, ze is wegens de vele raakvlakken en strijdpunten met het doperdom in Emden en omgeving ook voor de doperse historiografie een belangwekkende bron. Wie in de uitvoerige zaakregisters onder 'David-Joristen', 'Täufer (178 verwijzingen)' of aanverwante onderwerpen als 'Bann', 'Disputation', 'Franckisten', 'Lehrstreitigkeiten', 'Menschwerdung Christi', etc. kijkt, is daarvan gauw overtuigd.

Jan Smit, *Dirck Rembrandtsz van Nierop 1610-1682. Het leven en werk van een beroemd Sterrenkundige, Meester in de Wiskonst en een uitmuntend Onderwijzer voor Schippers en Stuurluiden* ([Winkel, 1992], uitg. in eigen beheer). 2 dln., 120 blz.

Dirck Rembrandtsz uit Niedorp bij Alkmaar is een van die 'self-made-men' die we in de zeventiende eeuw wel vaker onder doopsgezinden tegenkomen: van eenzelfde snit als Cornelis Drebbel, Jan Adriaensz Leeghwater, of Willem Bartjens. Dirck bewaamde zich in de astronomie en de mathematica. Zijn *Nieroper Graedt-boeck* zou vele herdrukken beleven. Deze studie die geen enkele wetenschappelijke pretentie heeft, zet vooral zijn 'alfa-vaardigheden' op een rijtje, zijn contacten in de geleerde wereld,

alsmede zijn nawerking bij latere generaties.

Mary Susan Sprunger, *Rich Mennonites, Poor Mennonites: Economics and Theology in the Amsterdam Waterlander Congregation during the Golden Age* (Urbana, Ill., 1993; proefschrift University of Illinois, Urbana-Champaign; uitgave in eigen beheer) 260 blz.

Naar Mary Sprungers proefschrift over de Amsterdamse Waterlanders in de eerste helft van de 17e eeuw (1612-1668) werd lang uitgekeken. Op basis van uitvoerig archiefonderzoek wordt erin uiteengezet: hoe de doopsgezinden in het algemeen met ethische aspecten van armoede en welvaart omgingen (hfdst. 2), welke positie 88 diakenen, leraren en oudsten innamen in de economie (handel met name) van Amsterdam (hfdst. 3), hoe ca. 15-18% der gemeente permanent behoeftig was, geïllustreerd aan het leven van 18 huishoudingen uit het armenhuis, het 'Backhuis', en hoe de gemeente door de diaconie de armenhulp organiseerde (hfdst. 4 en 5). In het slothoofdstuk worden de doperse 'leer' en de daarin geformuleerde bijbelse idealen aan dit structurele 'sociaal-economische minderhedenprobleem' getoetst.

NB: aangezien dit werk op zeer beperkte schaal verspreid is en Mary Sprunger – conform de Amerikaanse promotiecultuur – een bewerkte versie ervan in een handelseditie voorbereidt, zal niet het proefschrift onderwerp van kritische recensering zijn, maar het t.z.t. te verschijnen boek.

P.G.J. van Sterkenburg, *Het Woordenboek der Nederlandsche Taal. Portret van een Taalmonument* ('s-Gravenhage, 1992) 353 blz. ISBN 901208008 8.

Dit boekje verscheen ter gelegenheid van de paperback-uitgave van het monumentale,

doch nog steeds niet volttooide *Woordenboek der Nederlandsche Taal*. In 1864 verscheen er de eerste aflevering van, gewijd aan *a t/m aanhaling*. De man die in alle opzichten en gedurende meer dan dertig jaar dit titanenwerk als eerste hoofdredacteur gestalte zou geven – bij gebrek aan middelen financierde hij het project zelf een tijdlang – was de Haarlemmer Matthias de Vries. Deze menniste beroemdheid der negentiende eeuw – hij was hoogleraar in de vaderlandse taal, letterkunde, geschiedenis en welsprekendheid te Leiden – wordt in alle toonaarden lof toegezwaaaid, met name in het biografisch overzicht der WNT-helden (p. 155-62).

F. de Stoppelaar. 'De Stoppelaarsland. Een Fries stukje land genoemd naar een familie-lid', in: *Gens Nostra. Maandblad der Nederlandse Genealogische Vereniging* 48 (1993) 244-45.

Het artikeltje poogt een antwoord te geven op een toponymisch probleem. Hier zij het alleen vermeld als curiositeit: in 1943 heeft het 'Fryske Gea' een stuk weiland genoemd naar de doopsgezinde predikant, schrijver en journalist Reinder Jacobus de Stoppelaar (1873-1948) te Warga. Vernoeming van straten is meer voor de hand liggend, hetgeen te Warga in 1973 geschiedde ter herdenking van zijn honderdste geboortedag: de Ds. R.J. de Stoppelaarstrjitte. Een dergelijke veldnaam heet in het naamkundig jargon: eponym.

K. Terpstra, 'Het geslacht Tadema uit Holwerd', in: *Gens Nostra. Maandblad der Nederlandse Genealogische Vereniging* 48 (1993) 265-76.

Ter onderscheiding van andere Friese Tadema's is dit geslacht de Holwerder tak genoemd, wier naamgever Zacharias Taedes was. In de 17e eeuw behoorden de Tadema's tot de gereformeerde kerk. Vanaf het laatste

kwart van de 18e eeuw gingen er velen over naar de doopsgezinden, vooral te Bolsward. Een beroemde nazaat is de in 1836 geboren en in de gemeente te Leeuwarden in 1858 gedoopte Lourens Alma Tadema, die wegens zijn internationaal gevierde schilderkunst in 1899 te Londen in de adelstand werd verheven.

Lucia Thijssen, *1000 Jaar Polen en Nederland* (Zutphen, 1992) (ingevoegd: los katern met fotobijschriften in het Pools: *1000 Lat Polski i Hollandii*) 263 blz. ISBN 906011 807 3.

Dit prachtig geïllustreerde boek over 1000 jaar Pools-Nederlandse betrekkingen is het resultaat van jaren speurwerk van de huidige vice-voorzitter van de 'Stichting tot Behoud en Ontwikkeling van Nederlands-Doopsgezinde Betrekkingen in Polen'. Goed gedocumenteerd komen alle aspecten van het economische, het culturele, het wetenschappelijke en religieuze leven aan de orde. De verschillende doperse connecties komen eveneens aan bod, met name die tussen de Poolse socinianen en (aanvankelijk Waterlandse) mennisten en de ooit uit de Nederlanden gevluchte dopers, die grote delen van de Weichseldelta in cultuur hebben gebracht. Terloops worden op uiteenlopend terrein andere doopsgezinden gesignaleerd, zoals de vestingbouwer van Danzig Adam Wiebe, afkomstig uit Harlingen, of de schilders Hendrick en Romburg van Uylenburg, Hans Krieg of Isaac van den Blocke, een zeer getalenteerde zoon uit een gerenommeerde schilders- en architectenfamilie.

Richard Tromp, *Nederlandse erfgenamen in Rusland. Een onderzoek naar de Nederlandse achtergrond van de Russische Mennonieten* (Doctoraal-scriptie Ruslandkunde, Universiteit van Amsterdam, 1993) 93 blz.

De scriptie beoogt op basis van literatuur-

onderzoek antwoord te geven op de vraag in welke mate het Nederlandschap in de geschiedenis van de Mennonieten in Rusland enigerlei relevantie heeft gehad. Algemeen twijfelt men niet aan de Nederlandse herkomst, maar het 'Hollanderschap' speelt tot en met de 19e eeuw vrijwel geen rol in hun identiteitsbesef. Ook het dialect, 'Plautdietsch', wordt ondanks duidelijk Nederlandse taalresten primair als een Duitse taalvariant beschouwd. Pas onder het juk van communisme en stalinisme werd om pragmatische redenen de Nederlandse herkomst weer actueel. Onder het mom van lidmaatschap van het 'Verband der Bürger Holländischer Herkunft' ontkwam men aan voor Duitsers nadelige liquidatiewetten en mochten bijeenkomsten (clandestiene godsdienst oefeningen) worden georganiseerd.

Marc Venard (ed.), *Die Zeit der Konfessionen (1530-1620/30)*. Deutsche Ausgabe bearbeitet und herausgegeben von Heribert Smolinsky (Freiburg/Basel/Wien, 1992). Band 8 van: Jean-Marie Mayeur e.a. (ed.), *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*.

In dit achtste deel van deze monumentale, oorspronkelijk in het Frans geschreven kerk- en cultuurhistorische reeks (*Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome VIII: Le temps des confessions (1530-1620/30)*) (Paris, 1992), vinden we niet alleen een omvangrijk overzicht van Marc Lienhard over het begin van het anabaptisme (p. 122-91): 'Die Vielfalt der Strömungen', 'Theoretische Themen und Debatten', 'Die Wiedertäufer in der Gesellschaft', 'Die Wiedertäufer von 1550 bis zum Dreissigjährigen Krieg' en 'De spirituele Denksätze', maar ook capita selecta uit de Nederlandse geschiedenis van het doperdom door Marc Venard: martelaren, de Opstand (p. 448-87) en de martelaarsliteratuur (p. 1062-66).

Gerrit Verhoeven, 'Het voor-reformato-
risch doopregister van Molkwerum. Een
wapen in de strijd tegen de wederdopers',
Genealogysk Jierboek 1992, 114-124.

Als gevolg van een algemene verordening om te controleren of alle kinderen wel katholiek gedoopt werden, heeft Ysbrant Meynsezon, pastoor van Molkwerum rond 1560 een doopregister (aanwezig in het gemeentearchief Nijefurd te Workum) aangelegd dat hier met een inleiding wordt uitgegeven. Molkwerum telde vele aanhangers van de doperse beweging – blijkens de titel mag deze niet tot de Reformatie gerekend worden – die o.a. door Leenaart Bouwens gedoopt waren.

Hans Vogelesang, *Het Zuiderhofje te Haarlem*. Haarlem, 1992. 51 blz.

In dit rijk geïllustreerde en keurig verzorgde boekje wordt de geschiedenis beschreven van een van de vier doopsgezinde hofjes in Haarlem. Dit vrouwenhofje in de Zuiderstraat werd in 1640 gefundeerd door Jacques van Damme en zijn echtgenote Elisabeth Blinckveldt, leden van de 'Vlaemsche Block', de grootste doopsgezinde gemeente in die tijd. Vele regenten, regentessen en bewoners, op een levendige wijze beschreven, passeren de revue. In 1984 werd het Zuiderhofje gerenoveerd. Bij de heringebruikneming dichtte, in het voetspoor van de feestredenaar Vincent Loosjes in 1840, de toenmalige voorzitter van het College van regenten en regentessen, mr J. Kollen toen:

'Al bleef de schil dan oud,
Inwendig werd verbouwd
Voor de bewoonsters, die dat zinde
Dank zij de steun van onze vrienden!'

S. Vuyk, 'Warme vriendschap', in: *Voorbeeldige vriendschap, vrienden en vriendinnen in theologie en cultuur, een bundel opstellen aangeboden aan E.J. Kuiper bij zijn afscheid als hoogleraar der Remonstranten*. Groningen, Styx Publicatiens, 1993. Blz. 67-75. ISBN 90 72371 69.0.

In dit artikel over Elisabeth Bekker en Agatha Deken wordt helaas geen enkele melding gemaakt van de relatie tot de doopsgezinden. Toch dient voor de volledigheid melding gemaakt te worden van deze bijdrage. Dit artikel roept de vraag op naar de grote interesse, die er klaarblijkelijk in remonstrante kring heeft bestaan, voor deze dames met ook 'mennoniete' relaties.

Gary K. Waite, 'Reformers on Stage: Rhetorician Drama and Reformation Propaganda in the Netherlands of Charles V, 1519-1556', in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 83 (1992) 209-39.

Dit onderzoek leert dat in zo'n 54 rederijkersstukken uit de beschreven periode facetten van contemporair anticlericalisme en reformatische propaganda voorkomen van lutherse, spiritualistische en calvinistische snit. In de resterende 30% van de stukken worden de oude katholieke dogma's verkondigd, zonder dat er eigenlijk sprake is van een polemiek met de eerder genoemde stromingen. Het toneel – en dan vermoedelijk nog in sterkere mate de opvoeringen zelf – moet het (stedelijk) klimaat van publieke welwillendheid jegens de kerkhervormingen hebben bevorderd.

Johanna M. Welcker, *De Vermaning aan het Meerpad. Geschiedenis van de Doopsgezinden in Nieuwendam 1843-1993*. Schoorl, Uitgeverij Pirola, 1993. 96 blz. ISBN 90 9006436 2.

Ter gelegenheid van de viering van het 150-jarig bestaan van het 'kleinste kerkje van

Amsterdam' schreef mw dr Welcker de geschiedenis van de wijkgemeente van de Ver. Doopsgezinde Gemeente Amsterdam, gelegen ten noorden van het IJ. De families Cleijndert en Veenstra speelden bij de tot standkoming van het witte kerkje aan het Meerpad een belangrijke rol. Na 1920 was P.J.J. Honig de drijvende kracht. Op boeiende wijze, met oog voor veel interessante details, wordt de geschiedenis van deze wijkgemeente in en na WO II beschreven; de commotie over de verleende gastvrijheid aan de illegale 'kerk-Marokkanen' niet uitgezonderd. Het boekje is rijk verlucht en gebonden uitgegeven.

Johanna M. Welcker, 'Eduard Douwes Dekker' en 'Klaas Ris', in: P.J. Meertens e.a. (red.), *Biografisch woordenboek van het socialisme en de arbeidersbeweging in Nederland* (Amsterdam, 1992) vol. V, resp. 45-58 en 226-32.

In twee uitvoerige artikelen wordt het leven geschetst van de man die als Multatuli (1820-1887) de Nederlandse koloniale politiek op schokkende wijze aan de kaak zou stellen met zijn in vele talen vertaalde 'classie' *Max Havelaar*. Er wordt gerefereerd aan zijn doperse afkomst: hij was een van de zes kinderen van een vroom orthodox echtpaar, dat in 1808 te Ballum (Ameland) bij de Jan Jacobsgezinden in het huwelijk was getreden. Klaas Ris (1821-1902) was een generatiegenoot van Douwes Dekker, die geboortig was uit het orthodoxe geslacht Ris, dat vooral in Hoorn en de Zaanstreek aan te treffen was. Zijn hele actieve leven in de emancipatiestrijd van de werkende klasse (hij was een voortrekker van de Amsterdamse arbeidersbeweging en van de Eerste Internationale) bleef hij lid van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam.

George Huntson Williams, *The Radical Reformation. Third Revised Edition*. (Sixteenth Century Essays & Studies, XV.) Kirksville, Missouri, Sixteenth Century Journal Publishers, 1992. Pp. 1516. ISBN 0 940474 15 8.

In 1962 verscheen de eerste druk; in 1983 volgde een tweede druk in Spaanse vertaling. Nu kunnen we beschikken over een herziene en aangevulde druk van dit monumentale werk van Williams die 'Radical Reformation' tot een standaard term maakte voor alle nonconformistische, 'non-magisterial' uitingen van de Reformatie. De literatuur van de afgelopen 30 jaar is in belangrijke mate door Williams verwerkt, zonder dat de structuur en conclusies van zijn oorspronkelijke studie daardoor zijn veranderd.

Elisabeth Wisotzki, 'Die ethnische Identität der russländischen Mennoniten', in: U. Tolksdorf (red.), *Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde. Im Auftrag der Kommission für ostdeutsche Volkskunde in der deutschen Gesellschaft für Volkskunde*, 34 (1991) 35-70.

De hier besproken etnische identiteit van de Russische doopsgezinden wordt gerelateerd aan de Nederlandse herkomst ('Hollände-

rei'), aan de Duits-Pruisische overheersing in Polen vanaf 1772 en aan de sociaal-economische invloed van de Russische omgeving. Het is met name in de twintigste eeuw dat door het sterke ethisch-religieuze zelfbesef zij zichzelf zien als een 'Mennovölklein'. Opmerkelijk is dat de Nederlandse achtergrond telkens weer naar voren werd gehaald in tijden van gevaar, zoals gedurende de massale vlucht uit Rusland vlak na WO II.

Jan Pieter Woudt en Klaas Woudt, 'Tien eeuwen Zaanstreek, de Zaankanters en hun ziel en zaligheid', aflevering 9 van *Ach lieve tijd* (Zwolle, 1993).

Dit nummer van de populair-wetenschappelijke geschiedenis der Zaanstreek, die in afleveringen verschijnt, is gewijd aan de godsdienst. Van meet af aan heeft het dopendom hier grote weerklank gevonden: in de roerige jaren 1534-35 zouden maar liefst 288 anabaptisten uit de Zaanstreek worden terechtgesteld. De verdere ontwikkelingen der Zaanse doopsgezinden wordt in de context van die der overige kerkgenootschappen helder maar beknopt uiteengezet. Er wordt een historische relatie gelegd tussen de doperse affiniteit der Zaankanters en hun latere, vrij massale omarming van het socialisme in de 20ste eeuw.

Verenigingsnieuws

Verslag van de zesendertigste bijeenkomst op 4 juli 1992

De bijeenkomst, waarbij 95 personen aanwezig waren, vond plaats in de fraaie grote kerk der Ned. Hervormde Gemeente, gelegen aan het Jan Boonplein in De Rijp. De dag stond in het teken van de belangrijke rol van de Rijper mennisten in de economie, de cultuur en de politiek van het zeer welvarende haringvisserdorp op het Schermereiland tijdens de Gouden Eeuw. Met name het laatste aspect, doopsgezinden op het regeringskussen, maakt de Rijper historie tot een heel bijzonder thema.

Op de hem bekende wijze gaf dr. Piet Visser aan hoe de doopsgezinden aan het eind van de zestiende en in de eerste helft van de zeventiende eeuw in belangrijke mate bijdroegen aan de economische welvaart van De Rijp. Vele doopsgezinden bemanden de talloze molens om en nabij het dorp, anderen verdienden de kost in de haringvisserij. In de eerste decennia na de 'afscheiding' van het moederdorp Graft, in 1607, zouden de doopsgezinden de meerderheid hebben in de Vroedschap. Het schepen-ambt vervulden zij niet. In dat college werd onder meer recht gesproken en dat strookte niet met hun opvattingen. De vroedschap en de schepenen werden daardoor gevormd door mennisten en calvinisten. Het college van schout en schepenen en de vroedschap zouden regelmatig tegenover elkaar komen te staan. Deze kregen over tal van zaken conflicten, waarover zij bij de Staten van Holland in Den Haag processen voerden.

Het doperse aandeel in het Rijper openbare leven strekte zich beduidend verder uit dan alleen de politiek. Het technisch vernuft van br. Jan Adriaanszoon Leeghwater is algemeen bekend. Grote bekendheid genoot de medische kundigheid van voorganger Jan Willemsz. en ook in cultureel opzicht speelden de dopers de eerste viool. Zo bezat De Rijp een rederijderskamer. Hendrik Albertszoon Hoejewilt, bijgenaamd 'de Rijper poëet' publiceerde diverse dichtbundeltjes, alsmede kluchten die in handschrift bewaard zijn gebleven.

Tijdens de bijeenkomst werd een korte opvoering gegeven van een door hem geschreven carnavalsspel uit 1633 door twee leden van het toneelgezelschap 'Benedictus'. Claes Jacobsz. zette vanaf 1624 een boekhandel/uitgeverij op en gaf zo'n 40 titels uit, waarvan het *Rijper Liedt-boexken* het meest bekend is.

De grote brand van 1654, die als een 'toorn Gods' werd beschouwd, betekende het einde van de doopsgezinde dominantie in het dorp.

's Middags werd in twee groepen het Rijper museum bezocht voor de tijdelijke tentoonstelling: 'Dat Rijp is moet eens door eijgen Rijpheid vallen'. De expositie

omvat een interessante verzameling gebruiksvoorwerpen, kerkelijke documenten, schilderijen en gravures uit de periode, waarin de doopsgezinden in De Rijp een vooraanstaande plaats innamen. Daarna werd de voormalige Vermaning in Graft/Noordeinde bezocht, waar tevens een expositie van moderne schilderkunst te bezichtigen was. Na het drinken van de thee op het terras bij 'het Wapen van Munster' ging een ieder zijns weegs.

Verslag van de zevenendertigste bijeenkomst op 14 november 1992

Deze bijeenkomst, die door 80 leden en belangstellenden werd bezocht, werd gehouden in de doopsgezinde kerk te Enkhuizen.

Het was 100 jaar geleden dat de Vermaning aan het Venedie werd gebouwd. Ter gelegenheid van dit feit werd door ds B.K. Homan, samen met de heer Zwart en mevr. A.G. Zwart-Kramer, een boekje uitgegeven over de geschiedenis van de doopsgezinden in Enkhuizen.

Nadat eerst de korte huishoudelijke punten waren doorgesproken, volgde een lezing van ds Homan die van 1892 af belichtte hoe het internationaal op politiek gebied in Europa en Amerika toeging, om vervolgens, via de landelijke politiek met de diverse kabinetten, te komen bij de kerkgeschiedenis in Nederland. 1892 is voor onze calvinistische broeders en zusters van groot gewicht. In dat jaar vond er de éénwording plaats tussen twee groeperingen, de christelijk-gereformeerden en de nederduits-gereformeerden, tot de gereformeerde kerk in Nederland. De doopsgezinde broederschap telde in 1892 ongeveer 35.000 leden. De broederschap is in de negentiende eeuw volledig geëmancipeerd, d.w.z. de doopsgezinden hadden zich helemaal aangepast aan de staat en hadden toegang tot alle ambten gekregen. Er waren toen doopsgezinde burgemeesters, ministers, zelfs een gouverneur-generaal van Nederlands-Oostindië. Daarna noemde hij de diverse predikanten die zich zowel in de broederschap als aan het doopsgezind seminarie verdienstelijk hebben gemaakt. Br. Homan eindigde zijn lezing met het herdenken van zr. Jacomien Vlasveld die op 12 augustus 1892 werd geboren. Zij heeft in de doopsgezinde gemeente Enkhuizen vele functies vervuld. Zo beheerde zij de financiën en het secretariaat, bezocht zij zieken en zorgde zij er voor dat er in vakantie-periodes gastpredikanten kwamen. Tevens had zij zitting in de Raad van Kerken namens de doopsgezinde gemeente Enkhuizen. Zij deed dit met een grote blijmoedigheid. Zr. Vlasveld overleed op 10 februari 1992.

Na de goed verzorgde lunch werd een wandeling door historisch Enkhuizen gemaakt, eindigend in het Zuiderzee-(binnen-)museum, waar ter afsluiting thee werd geschonken.

Ledenlijst (namen verwijderd in online versie)

Voortzetting van de lijst in nummer 18; opgemaakt per 1 januari 1993

Het aantal leden, abonnees en donateurs bedraagt op 1 januari 1993 **623**.

Adressen auteurs (verwijderd in online versie)

Doopsgezinde Bijdragen is een uitgave van de Doopsgezinde Historische Kring, Singel 452, 1017 AW Amsterdam.

Contributierekening: Postgiro 4349337, Doopsgezinde Historische Kring, Elpermeer 27, 1025 AA Amsterdam. Betalingen uit het buitenland via de AMRO-bank, Molukkenstraat 122, Amsterdam, rekening 43.28.38.945 t.n.v. Doopsgezinde Historische Kring, Amsterdam.

De Doopsgezinde Historische Kring stelt zich ten doel:

- de bestudering van het Doperdom en aanverwante stromingen
 - de bezinning op de doperse traditie
- ten dienste van de kerkhistorie in het algemeen en de Doopsgezinde Broederschap in het bijzonder.

Zij tracht dit te verwezenlijken door:

- het houden van studiebijeenkomsten en excursies
- samenwerking met soortgelijke verenigingen in het buitenland
- de uitgave van de reeks *Doopsgezinde Stemmen*: tekstedities van oude bronnen, herspeld in modern Nederlands en voorzien van uitvoerige toelichting
- de uitgave van het jaarboek *Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks*.

Leden/donateurs/abonnement:

De contributie voor gewone leden bedraagt f 35,00 per jaar.

Instanties (bijv. Doopsgezinde Gemeenten) kunnen donateur worden voor f 65,00 per jaar. Zowel leden als donateurs ontvangen het jaarboek en de informatie over verenigingsactiviteiten gratis.

Een abonnement op het jaarboek (zonder lidmaatschap van de vereniging) bedraagt f 37,50.

Bij de Doopsgezinde Historische Kring zijn verkrijgbaar uit de serie Doperse Stemmen:

- 1 *Broederlijke vereniging* (1974) (gestencilde heruitgave; oorspronkelijke editie uitverkocht) 50 blz. f 5,00.
- 2 *Menno Simons' Meditatie op de 25e Psalm* (1976) 56 blz. f 7,00.
- 3 *Vreemdelingen en bijwoners. Vredesgetuigenissen uit het Nederlandse Doperdom* (1979) 64 blz. f 8,00.
- 4 *Melchior Hoffman, De ordonnantie Gods* (1980) 48 blz. f 6,00.
- 5 *Confessie van Dordrecht 1632* (1982) 64 blz. f 9,00.
- 6 *"Uyt Babel ghevloeden, in Jeruzalem ghetogen". Menno Simons' verlichting, bekering en beroeping* (1986) 64 blz. f 10,00.

Prijsreductie is mogelijk bij afname van de gehele serie.

Van de *Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks* zijn de jaargangen 2-18 (1976-1992) nog voorradig. Prijsreductie is mogelijk bij afname van een complete reeks. (Jrg. 1 (1975) is uitverkocht.)

Voor bestellingen, nadere informatie en boekenlijsten van andere publicaties wende men zich tot de Doopsgezinde Historische Kring, p/a H. Smit, Elpermeer 27, 1025 AA Amsterdam.

Kopij voor de Doopsgezinde Bijdragen

De redactie van de *Doopsgezinde Bijdragen* stelt prijs op toezending van artikelen, korte verslagen van lopend onderzoek of mededelingen die betrekking hebben op eerdergenoemd terrein. De bijdragen dienen bij voorkeur op diskette (Wordperfect) of op speciaal kopijpapier in persklare vorm te worden ingeleverd.

Instructies en kopijpapier zijn verkrijgbaar bij de redactie van de *Doopsgezinde Bijdragen*, p/a S. Voolstra, 't Plankenpad 18, 1121 JL Landsmeer.

Omslagillustratie: ingekleurde
potloodtekening (reproductie), 7 x 21,5 cm,
Doopsgezind Documentatiecentrum, UB,
Amsterdam, door onbekende tekenaar

Afgebeeld:

Het interieur met gezicht op het orgel van
de doopsgezinde kerk aan de St.
Laurensstraat 59 te Rotterdam

Explicatie van de omslagillustratie:

De afgebeelde doopsgezinde kerk werd op
28 mei 1775 ingewijd en ging bij het
bombardement op Rotterdam
op 14 mei 1940 volledig verloren.

De historicus Jan Romein (1893-1962)
werd in deze kerk in 1913 door ds F.
Dykema gedoopt op persoonlijke
belijdenis des geloofs en als lidmaat van de
Doopsgezinde Gemeente te Rotterdam
aangenomen.

Zie voor verdere bijzonderheden het
artikel van G.A.C. van der Lem: 'De
doopsgezinde Jan Romein (1893-1914).
Bronnen betreffende zijn religieuze
achtergrond en belijdenis', in deze
'Doopsgezinde Bijdragen'.