

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks 6 (1980)



Doopsgezinde
Historische Kring

Doopsgezinde Bijdragen
nieuwe reeks nummer 6

verzameld door
de redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring

I. B. Horst

J. P. Jacobszoon

W. H. Kuipers

D. Visser

S. Voolstra

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

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks nummer 6



Doopsgezinde Historische Kring

Amsterdam

1980

© 1980 Doopsgezinde Historische Kring, Amsterdam
Zet- en drukwerk: Samsom-Sijthoff grafische bedrijven bv, Alphen aan den Rijn
Eindredactie: Dirk Visser & Mieke Krebber

ISBN 90 70164 80 9

Inhoud

	<i>Redactioneel</i>	7
I. B. Horst	<i>Geloof en praktijk</i>	11
A. F. de Jong	<i>Geest en toekomst</i> <i>De invloed van het cultureel-wijsgerig klimaat op de Doopsgezinden in de tweede helft van de 17e eeuw</i>	24
A. G. Hoekema	<i>Van onderstroom naar boventoon?</i> <i>Een ontijdige momentopname van het getuigenis der Doopsgezinden</i>	37
S. Voolstra	<i>Marcheert Menno weerloos verder?</i> <i>Een tegenstrijdigheid vragenderwijs toegelicht</i>	49
W. H. Kuipers	<i>Het priesterschap aller gelovigen</i>	65
H. B. Kossen	<i>De kwaliteit der eenheid als oecumenische prioriteit</i>	78
Interview	<i>S. E. Yoder Jr – De zondeval van het Doperdom</i>	96
S. A. C. Dudok van Heel	<i>Doopsgezinden en schilderkunst in de 17e eeuw – Leerlingen, opdrachtgevers en verzamelaars van Rembrandt</i>	105
I. H. van Eeghen	<i>De familie De Vos: kerk, kunst en zaken</i>	124
P. Hirsch	<i>Spinoza, wijsgeer tussen regenten en doopsgezinde collegianten</i>	137

S. B. J. Zilverberg	<i>Johannes Stinstra, een achttiende-eeuws strijder voor tolerantie</i>	154
J. M. Welcker	<i>Doopsgezinden aan de Zaan</i>	164
Boekbesprekingen	J. A. Gruys & C. de Wolf, <i>A Short-Title Catalogue of Books Printed at Hoorn before 1701</i> (door Irvin B. Horst)	189
	D. Nauta, A. de Groot, O. J. de Jong, S. van der Linde en G. H. M. Posthumus Meyjes, eds., <i>Biografisch Lexicon van het Nederlandse Protestantisme</i> (door H. Bremer)	
	Klaus Deppermann, <i>Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation</i> (door Sjouke Voolstra)	
	A. F. Mellink, <i>De radikale Reformatie als thema van sociaal-religieuze geschiedenis</i> (door Irvin B. Horst)	
	Thomas Müntzer, hrsg. von Abraham Friesen und Hans-Jürgen Goertz (door A. F. Mellink)	
	<i>Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus</i> , hrsg. von Hans-Jürgen Goertz (door Dirk Visser)	
	'Teyler' 1778-1978. <i>Studies en bijdragen over Teylers Stichting naar aanleiding van het tweede eeuwfeest</i> , o.r.v. J. C. Boogman en W. F. Dankbaar (door S. B. J. Zilverberg)	
Mededelingen	<i>Literatuurlijst bij V. O. Erickson, 'Van William Penn tot Graaf van Zinzendorf'</i>	202
	<i>Adressen auteurs</i>	
Verenigingsnieuws	<i>Verslagen ledenvergaderingen 1979</i> <i>Financieel overzicht 1978</i> <i>Ledenlijst; voortzetting tot 31 december 1979</i>	205

Redactioneel

In de maand november van het jaar 1530 vestigde Jan Volkerts Trypmaker zich te Amsterdam. Hij was gevlucht uit Emden, waar de doperse lekeprediker Melchior Hoffman hem gedoopt en tot leraar over de gemeente der ‘Bondgenoten’ aangesteld had. Door de bediening van de gelovigendoop verzamelde deze Trypmaker zich ook een ‘gemeente van de eindtijd’ te Amsterdam. De leden waren voornamelijk afkomstig uit kringen van malcontenten met de Roomse Kerk, de zgn. Sacramentariërs of Sacramentisten. Zij ontkenden het miswonder en gingen op eigen gezag de bijbel lezen in conventikels – huiskamerbijeenkomsten zouden wij zeggen. In hetzelfde jaar kwam het ook te Leeuwarden tot gemeentevorming van Dopers onder leiding van Sikke Freriksz, die eveneens eind 1530 te Emden gedoopt was. Als eerste doperse martelaar in de Lage Landen zou hij op 20 maart 1531 voor de Kanselarij te Leeuwarden terecht gesteld worden.

Bovengenoemde feiten geven aanleiding om het begin van de doperse reformatie in ons land te dateren in het jaar 1530. Deze institutionalisering van reformatorische gevoelens in Nederland vond, in verhouding met de Reformatie in de Duitse landen, tamelijk laat plaats. De lutherse reformatie consolideerde zich reeds in 1530 in de Augsburgse Belijdenis, de *Confessio Augustana*, hetgeen 1980 ook voor de Lutheranen tot een herdenkingsjaar maakt.

Het 450-jarig jubileum gaat in de Doopsgezinde Broederschap niet ongemerkt voorbij. Doopsgezinde Historische Kring en Seminarie organiseren van 15-17 mei in de Amsterdamse Singelkerk studiedagen over het thema ‘De gemeente als vertolking van de nieuwe tijd’ met sprekers uit de wereldwijde broederschap. De najaarsvergadering van de DHK wordt in Emden gehouden. In het Rijksmuseum Het Catharijneconvent te Utrecht wordt in een tentoonstelling de geschiedenis van vier en een halve eeuw Doperdom in Nederland zichtbaar gemaakt.

De Doopsgezinde Historische Kring geeft in dit herdenkingsjaar twee publicaties uit. In Doperse Stemmen 4 verschijnt het zendingsmanifest uit 1530 van de ‘Vader van het Nederlandse Doperdom’, Melchior Hoffman, *De ordonnantie Gods*. – In deze zesde aflevering van de *Doopsgezinde Bijdragen*, nieuwe reeks, belichten we de doperse beweging van twee kanten. Velen zullen geïnteresseerd zijn naar de invloed, die deze beweging op het maatschappelijke en culturele leven van ons volk had. Daaraan wordt in vijf artikelen in het tweede deel van deze editie ruimschoots aandacht besteed. De eerste zeven artikelen zijn vooral van

belang voor degenen die zich erfgenaam weten van de doperse traditie en die deze erfenis vrucht willen laten dragen voor de toekomst van de gehele christelijke kerk. Hierin wordt een poging gewaagd om nieuwe perspectieven te openen naar de toekomst van het doperse getuigenis.

Deze serie beschouwende en inhoudelijke artikelen wordt geopend met een bijdrage van I.B. Horst die een schets geeft van de onverbreekelijke samenhang tussen de inhoud en de vorm van het geloof, tussen belijden en getuigen in woord en daad. Hierin komen allerlei thema's aan de orde die in de volgende bijdragen min of meer worden uitgewerkt of belicht. Op deze ouverture speelt A. F. de Jong in met een beschouwing over de wijze waarop de invloeden van de Verlichting het wankel evenwicht tussen Woord en Geest dreigden te verstoren en het eschatologische moment in het doperse geloof definitief uitdoofden. A. G. Hoekema pleit voor een nieuwe openheid naar de wereld, door middel van een gelovig getuigenis dat zending, hulpwerk, ontwikkelingssamenwerking en vredesgetuigenis in zich verenigt. S. Voolstra wil aantonen dat het oorspronkelijk doperse vredesgetuigenis als de weerloze, dienstbare gemeenschap die vooruitgrijpt op de nieuwe tijd, een totaalvisie is, die niet gereduceerd mag worden tot anti-militarisme alleen. Het gaat ten diepste om een herinterpretatie en herwaardering van wat een messiaanse gemeente is. – Wat betekenen de 'Regel Christi' en de doperse opvattingen over de dienaarschap in onze tijd en situatie? Over deze en andere problemen heeft W. H. Kuipers zich gebogen. Bijzonder actueel zijn ook de fundamentele vragen die H. B. Kossen aan de orde stelt met betrekking tot de oecumenische discussie over de kwaliteit van de eenheid der kerk. Hoe worden breuken en spanningen die de samenleving verdeeld houden in de gemeente bespreekbaar en overwonnen? Hoe bevrijdt de gemeente zich van verzwegen ideologische kaders die niet de eenheid maar de verdeeldheid dienen en hoe bewijst ze daarmee de gehele samenleving een dienst? – Dat de gemeente, die weliswaar in deze wereld maar niet van deze wereld is, steeds weer met de wereld dreigt samen te vallen, is het onderwerp van gesprek geweest met de Amerikaanse 'vreemdeling en bijwoner' in het Nederlandse doopsgezinde establishment, S. E. Yoder Jr. Aan de lezer nu de taak om uit al deze inhoudelijke artikelen gemeenschappelijke thema's te ontdekken, die vruchtbaar gemaakt kunnen worden voor een broederschapsbeleid voor de komende 450 jaar. Einde, of nieuw begin?

Het tweede deel belicht vanuit verschillende gezichtspunten de doopsgezinde betrokkenheid bij de Nederlandse cultuur vanaf de 17e eeuw tot de moderne tijd. Opvallend is dat deze artikelen vooral rond individuen zijn georiënteerd, terwijl die in het eerste deel meer met bewegingen en ideeën te maken hebben. Van beide kan gezegd worden dat zij de creatieve expressie van het Nederlandse volk beschrijven. De doperse vleugel van de Reformatie was voor velen interessant omdat deze iets te zeggen had voor het geestelijk leven der mensen. In de Gouden

Eeuw vonden vele kunstenaars en dichters grote weerklank, juist omdat zij op authentieke wijze iets van het Nederlandse leven lieten zien.

Is er een verband tussen het nieuwe geestelijke leven in de 16e eeuw en de creatieve geest in de Nederlandse cultuur? Dat dit nummer thematische zowel als cultuurhistorische artikelen bevat, lijkt dit te suggereren, maar dat is niet de bedoeling. De redactie prijst zich gelukkig in dit nummer het werk van vijf experts op verschillende gebieden te kunnen presenteren.

S.A.C. Dudok van Heel toont in wat een drieluik genoemd kan worden niet alleen doopsgezinde schilders, maar ook het doopsgezinde aspect in het werk van Rembrandt en tenslotte doopsgezinde kunstverzamelaars. Veel geaccepteerde 'feiten' zullen na dit artikel opnieuw herzien moeten worden. Mw. I.H. van Eeghen schetst het beeld van de familie De Vos, waarin belangstelling voor kerk, kunst en zaken samenging. Het artikel van P. Hirsch over Spinoza heeft een wijsgerige horizon, een wereld waarin de Doopsgezinden nauwelijks meer dan amateurs moeten zijn geweest; zij waren op het gebied van verdraagzaamheid echter voorlopers, die hun oorspronkelijke ondervragers niet vergeten waren. De beschrijving van Johannes Stinstra door S.B.J. Zilverberg lijkt in bepaalde opzichten een voortzetting van het artikel over Spinoza, hoewel Stinstra ongeveer een eeuw later leefde. Tolerantie, zowel godsdienstig als burgerlijk, heeft een interessant verleden maar blijft ook in de toekomst een belangrijk thema. Mw J.M. Welcker beschrijft niet alleen de geschiedenis van een belangrijk industrieel gebied in Holland, maar vestigt ook onze aandacht op een onderdeel van de geschiedschrijving en op een tijdperk, die in ons tijdschrift meer belangstelling verdienen.

De herdenking van het 450-jarig bestaan biedt ons de gelegenheid terug te blikken, maar vooral om vooruit te zien. Het zou een misvatting zijn dit jubileumnummer van de *Doopsgezinde Bijdragen* te beschouwen als een aanleiding om nostalgisch stil te staan bij deze mijlpaal. De herdenking van een levende beweging kan een belofte voor een gezegende toekomst zijn.

Redactiecommissie

Geloof en praktijk

Geloof door liefde werkende (Gal. 5 : 6)

De tijdsspanne van 450 jaar doperse/doopsgezinde geschiedenis biedt een bijzonder vruchtbare voedingsbodem voor een onderzoek naar het onderwerp geloof en praktijk. Het begin van de beweging in de jaren '30 van de 16e eeuw was de tijd van een grote confrontatie tussen geloof en de heersende cultuur, die leidde tot veranderingen in de richting zowel als de structuur. Wat waren de consequenties voor kerk en maatschappij van de waarden, die ontstonden uit de nieuwe hoop voor de toekomst? Door het samenvallen van kerk en staat op het niveau van de nationale staten langs de lijnen van het Constantijns compromis? Door de vestiging van een evangelische stad; het nieuwe Jeruzalem? En bij het ontbreken daarvan, een gemeente van gelovigen onder het kruis?

In de jaren '40, toen een minderheid voor de laatste van de drie alternatieven had gekozen en een broederschap vormde, werd er een nieuwe richting ingeslagen inzake de verhouding van kerk en staat. Gelovige christenen waren niet langer tevreden met de kerkelijke praktijken van de Middeleeuwen; evenmin namen ze er genoegen mee om hun heil te zoeken in theologische formules, maar in plaats daarvan keerden zij terug tot de bijbel zelf in gehoorzaamheid aan Christus en zijn woord. Voor Doopsgezinden betekende dit, dat zij een verbinding aanvaardden tussen gelovigendoop en oprecht discipelschap.

De Broederschap ging steeds meer openstaan voor de cultuur van haar tijd; de nadruk op geloof in het leven was bepalend voor de opbouw van een leven als gemeenschap en voor de wederzijdse hulp bij maatschappelijke of economische nood van broeders en zusters, zowel in het binnenland als daarbuiten. Ook in onze tijd, waarin de broederschap op de rand van haar eigen eindtijd staat, kan de vraag gesteld worden wat wij moeten zeggen over geloof en praktijk. We kunnen er zeker van zijn dat we niet licht de betekenis zullen onderschatten, die de broederschap aan ons onderwerp hecht (en daarom heeft het brede belangstelling in de wereld gekregen, soms uit sympathie soms uit kritiek).

Laat ons in het kort kijken wat de reactie in de maatschappij was. Het vertalen van geloof in praktijk maakt ons dikwijls kwetsbaar voor beschuldigingen van onoprechtheid en zelfs schijnheiligheid, vooral wanneer het een traditie wordt van

meer dan een generatie. Terwijl het duidelijk is dat de levensstijl van navolging, die het vroege Doperdom ontwikkelde, later een dode traditie werd. De breuken in de traditie en het compromis met de wereld waren voor iedereen duidelijk zichtbaar zodat ze een onderwerp van spot en hoon werden. We zullen hier niet de schrijvers en kunstenaars noemen, – sommigen uit de eigen doopsgezinde rijen – die de schijnheiligheid van een dode ethiek aan de kaak stelden. Dat deze traditie iets te zeggen had over een nieuwe levensstijl en werd toegepast op kleding en op dagelijkse gewoonten kan men zien aan een strofe uit Vander Veen's *Zinne-Beelden*:

'Wie nu niet gaat gepronkt, gekoort, geboort, ghelist,
Die heet men al geveynst, en spottelijk Mennist'.¹

We kunnen ook de sprong maken naar de 18e eeuw, toen de roman haar plaats kreeg in de Nederlandse literatuur, en zien hoe de doopsgezinde 'practische rigting' soms een onderwerp was van humor en spot. Elisabeth Becker en Agatha Deken schreven over de snel verdwijnende doopsgezinde gewoonten in de Beemster (als een vorm van intrigeren in de menselijke verhoudingen), een ontwikkeling, die zij 'onmennonieten' (acculturatie, om een modern woord te gebruiken) noemden.²

We kunnen de bespreking van ons onderwerp beter niet aan de hand van de letterkunde voortzetten, waar ons onderwerp vaak eenzijdig benaderd wordt. Over de vroege Dopers schrijft S. Muller, 'Hun geloof was hun leven; men kende het alleen aan de vruchten'. Hij vervolgt dan met noemen van hun inspanningen om 'eenvoudigheid en reinheid van zeden in hun midden' te bewaren. 'Nederigheid en ingetogenheid kenmerkten hunnen wandel; orde en zindelijkheid in woning, stemmigheid in kleeding, matgheid en soberheid in spijs en drank onderscheiden hun huiselijk leven; in het openbaar vermeden zij alle vertoon en opschik, even als alle plaatsen van uitspanning en vermaak'.³ Dit is nog maar het begin van een opsomming van kenmerken, waarin hij ook waarheidspreken en weerloosheid noemt, die volgens Muller de houding en het gedrag van de Dopers karakteriseerden. Het is goed om deze uiterlijke zaken op een rij te hebben, waardoor we de consequenties van 'geloof en practijk' in de doperse traditie verstaan. De uiterlijke uitdrukkingsvormen van het godsdienstig leven kunnen waargenomen en opgetekend worden, zodat we kunnen begrijpen waarom gods-

¹ Ian vander Veen, *Zinne-Beelden, oft Adams Appel* (Amsterdam, 1642) 93.

² E. Beker en A. Deken, *Historie van Mejuffrouw Cornelia Wildschut* ('s-Gravenhage, 1796) VI, 109.

³ S. Muller, 'De belangrijkheid van de geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden, en de bezwaren met het schrijven derzelve verbonden', *Jaarboekje van de Doopsgezinde Gemeenten in de Nederlanden* (1838/1839) 86-87.

dienstige groepen met een sterke groepsband – ‘primaire groepen’, zoals sociologen die groepen noemen, die banden hebben, die gelijk zijn aan banden in de familiesfeer – heden ten dage het onderwerp zijn van veel wetenschappelijke onderzoeken.

Enige jaren geleden werd opgemerkt dat tot op heden ‘een doopsgezinde ethiek als een theologische discipline’ nog niet geschreven was. Dit ondanks het belang van de ethiek in het leven en het getuigenis van de Dopers/Doopsgezinden. ‘In feite is de nadruk op de ethiek zo allesoverheersend in de geschriften van Menno Simons, dat men soms geneigd is om te zeggen dat voor Doopsgezinden Christendom en ethiek hetzelfde is. Op zijn minst gebiedt de eerlijkheid te zeggen dat voor Doopsgezinden de ethiek een centrale plaats inneemt, wat in het algemeen niet voor de rest van het Protestantisme geldt.’ Verder wordt er op gewezen dat er wel ethische systemen zijn ontwikkeld door doopsgezinde theologen als S. Hoekstra en I.J. de Bussy, ‘echter niet in de doperse geest’.⁴

Robert Friedmann schreef dat het spreken over een theologie van de Dopers op de ‘kwadratuur van de cirkel’ lijkt.⁵ Iets dergelijks kan ook gezegd worden als de ethiek is losgemaakt van de theologie. In dit artikel spreken we over theologie en ethiek in de zin van ‘geloof en leven’. De doperse ethiek, als methode, is in de eerste plaats bijbelse ethiek en haar normen worden bepaald door het leven en de leer van Christus. De redactie heeft mij gevraagd aandacht te besteden aan het verband tussen geloofsinhoud en -praktijk. Het onderwerp wordt afgebakend van ‘gemeente en wereld’ (vooral inzake het vredesgetuigenis) omdat dat onderwerp elders in dit nummer aan de orde komt. In feite is ‘gemeente en wereld’ een integraal onderdeel van mijn onderwerp, zodat het moeilijk zal zijn overlappingen te vermijden.

De kontekst van de Protestantse Reformatie

De poging om geloof in een levenspraktijk te vertalen als een antwoord op en als het werken van de genade van God is een voortdurende factor binnen de tradities van de verschillende Christelijke kerken. Als we proberen onze eigen traditie, de traditie van de radikale Reformatie met die andere tradities in verband te brengen komen we snel tot de ontdekking dat er zich al een contrast aftekent wanneer het alleen nog maar gaat om de wijze van benadering, waarmee ik zowel de methode als de inhoud bedoel. We vergelijken de wijze van benaderen van ethische pro-

⁴ J. Lawrence Burkholder, ‘Ethics’, *The Mennonite Encyclopedia*, IV (Scottsdale, 1959) 1079-1083. Het is opvallend dat dit belangrijke onderwerp niet in het hoofddeel van de *ME* voorkomt en dat het in het supplement terecht is gekomen. Een freudiaanse omissie?

⁵ *The Theology of Anabaptism, an Interpretation* (Scottsdale, 1973) 17.

blemen binnen de traditie van de Protestantse denominaties met die van de Dopers.

In de eerste plaats valt op dat de Protestantse kerken voorkeur hebben voor de theologie en een gescheiden aanpak van theologie en ethiek. De Lutherse en Hervormde debatten met Rome concentreren zich niet op in het oog lopende ethische maar op theologische verschillen. Deze kerken concentreerden zich in hun hervorming op die zaken van geloof en kerkorde, die zij van belang achtten voor het zieleheil en de opbouw van een levensvatbaar kerkelijk leven. Hierbij werden zij erg beïnvloed door het feit dat de kerken territoriaal gebonden waren en dat zij zich verantwoordelijk voelden voor alle personen, die tot hun rechtsgebied behoorden. Daarom gaven zij de voorkeur aan de formulering van de leer, die werd uitgewerkt in geloofsbelijdenissen. Deze belijdenissen hadden een bindend karakter en werden beschouwd als normatief voor de omschrijving van het geloof. Zaken als kerkelijke tucht en ethische kwesties waren van ondergeschikt belang. Hoewel er sinds de 16e eeuw veel veranderd is, heeft deze gescheiden benadering haar weerslag in de huidige oecumene met haar afzonderlijke bewegingen voor 'Faith and Order' en 'Life and Work'.

Zoals we hierboven al hebben opgemerkt neemt de ethiek in de doperse traditie een meer centrale plaats in. De Dopers namen in bepaalde ethische kwesties een gemeenschappelijke positie in niet alleen tegenover Rome maar ook tegenover de Hervormden. Daarom moet het in dit artikel een zaak van historisch onderzoek zijn dat de agenda van de ethiek een verschillende plaats heeft in de strijd. Waarschijnlijk is de beste manier hier om vast te stellen dat er in de doperse wijze van benadering een verwantschap is tussen theologie en ethiek, die coherent moet zijn. We onderschrijven niet de mening van sommige doopsgezinde theologen en historici in de 18e en 19e eeuw, dat de Dopers niet alleen de voorkeur gaven aan ethiek, maar dat zij ook de ethiek hebben losgemaakt van de theologie. Zonder een levend geloof, dat hen de kracht gaf, vooral gedurende de beproevingen van vervolgingen en de bedreiging, die er uitging van valse broeders, zouden de Dopers niet in staat zijn geweest een geloofwaardig getuigenis vol te houden. De Dopers waren niet altijd even consistent in hun visie op de innerlijke samenhang van ethiek en theologie, waaraan ze overigens zeer hechtten.

Vanuit een historisch gezichtspunt valt te zeggen dat de Dopers nadruk legden op gehoorzaamheid aan bijbelse voorschriften; dit ontstond omdat de Lutherse en Hervormde leiders er niet in slaagden een eind te maken aan de controle van de burgerlijke overheid op de kerk. In werkelijkheid hebben de radicale Hervormers de aanvankelijke visie van Luther en Zwingli doorgezet om de post-constantijnse verstrengeling tussen kerk en staat af te wijzen. Wat we heden ten dage duidelijk kunnen zien als 'de grote vergissing' van de 4e eeuw zagen de Hervormers in de 16e eeuw als een noodzakelijk compromis, vooral toen duidelijk werd dat de politieke structuur niet veranderd kon worden zonder dat de nieuwe beweging vervolgd zou

worden. Door het vasthouden aan het Constantijnse schema op het stedelijk en landelijk niveau ging de hoop op een ethische vernieuwing verloren. De handhaving van de kinderdoop vereenzelvigde een hele bevolking met de kerk en maakte gedwongen lidmaatschap mogelijk. De overheersing van de kerk door de burgerlijke overheid leidde niet alleen tot goedkeuring van oorlog en geweld maar het versluierde ook ieder helder begrip hoe Christenen zich verhouden tot de machten van deze wereld. Er wordt zeker niet te veel gezegd als we zeggen dat dit compromis leidde tot een totaal verschillende visie op de betekenis van het Christen-zijn in de eerste jaren van de protestantse Reformatie. Deze zogenaamde 'magisterial Reformation' heeft in de 30er jaren haar aantrekkingskracht in de Nederlanden verloren toen 'de strijd om de evangelische stad' doorging, hoewel er overeenkomsten waren met Luther's leer van de rechtvaardiging door het geloof en Zwingli's visie op het altaarsacrament.

Geloofsinhoud

De radikale Hervormers hebben zich door hun verwerping van een kerk onder het gezag van de burgerlijke overheid niet alleen de toorn en de vervolging van de moederkerk van Rome op de hals gehaald, maar ook die van de nieuwe staatskerken. De ethiek had voor de Dopers prioriteit, omdat zij in hun hoop op een gemeente van gelovigen volgens de richtlijnen van het Nieuwe Testament waren bedrogen. Niet voor niets werden de Dopers 'werkheiligen' genoemd en ervan beschuldigd een nieuwe kloosterorder te hebben gesticht. In de vroege geschriften van Menno vinden we meer aandacht voor ethisch gedrag dan voor geloofsleer. Het tractaat *Van de Nieuwe Creatuere* (1539) bevat lange lijsten van menselijke gruweldaden en eindeloze berispingen voor een foute levenswandel, vooral van kerkelijke leiders en hun volgelingen, die het avondmaal misbruiken en die zich bezighouden met allerlei godsdienstige ceremoniën. Als we deze passage zorgvuldig lezen zien we dat Menno daarbij zowel aan de leiders van de Roomse kerk als ook aan die van de nieuwe staatskerken denkt. Zo wijdt hij in zijn *Fundamentboek* hele paragrafen, niet alleen aan 'de leringe der predicanten' maar juist ook aan 'dat leven der predicanten'. Zonder te doelen op een speciale groep schrijft hij, '... dat ghij oock gantsche Vorstendommen, Steden, Sloten, Burchten met uwe vervloecte Oorloghen ende Oproeren in den gront verderft, dan menschelijke bloedt als water vergiet, den armen Burger ende Huysman uwes eygen Geloofs-genoten om lijf ende goet brengt, brandt, plondert, uytroof, vanght, schat, pijnicht... wijve en maegden schent gij, den vroomen Godvreesende vervolght gij. Openbare Hoeren-huysen, dronkene Herbergen, Scherm-schoolen, Speel-banken ende diergelijke schanden meer lijf gij'.⁶

⁶ *Opera Omnia Theologica* (Amsterdam, 1681) 129.

Hoewel zulke passages aanleiding hebben gegeven om Dopers te betitelen als pacifisten, maatschappij-hervormers of zedenmeesters, is het waarschijnlijk dat Dopers zelf niet de voorkeur wilden geven aan de werken boven het geloof. In het Nieuwe Testament was de juiste volgorde dat de werken volgden op het geloof; in de wedergeboorte kwam de verandering in het geloof in Christus, dat zijn uitwerking had in de navolging. Als Menno uitvaart tegen het goddeloze leven en hij daarbij meer nadruk lijkt te leggen op de ethiek dan op het geloof, betekent dit niet dat zijn preken niet gebaseerd waren op theologische principes. Integendeel, zijn theologie was de basis voor zijn ethiek. Het was niet òf geloof òf werken, maar beide kregen evenveel nadruk: het ging hem niet om een zaak van voorrang maar van innerlijke samenhang.

We kunnen er zeker van zijn dat de ethiek van de Dopers en hun discipelschap afhankelijk waren van hun geloof. Zij konden Luther's leer van rechtvaardiging door het geloof gemakkelijk als een Nieuwtestamentische leer aanvaarden. In zijn boek *Een grondelicke ende klare bekentenisse der armen en ellendige Christenen* (1552) wijdt Menno een heel hoofdstuk ter staving van deze leer.⁷ In de doopsgezinde geloofsbelijdenissen uit de 17e en 18e eeuw vinden we deze leer moeiteloos terug. In het *Olijftacxken* (1627) is het geloof een gave van God, dat mogelijk gemaakt wordt door het werk van Christus en het wijst erop dat, 'Dit geloove betoont oock zijn uytwendige vruchten der liefde'.⁸ Er is dus sprake van een ethiek, die zijn norm vindt in het Nieuwe Testament, namelijk een leven in geloof dat de vruchten voortbrengt.

Deze visie treffen we vervolgens aan bij de meer vrijzinnige Galenus Abrahamsz (1622-1706). In zijn *Korte Grondstellingen* schrijft hij: 'Wij worden voor God niet geregtvaardigd uit onse werken als verdienstelijke oorsaken onzer saligheid, maar door de loutere genade Gods, welke is in Christus Jesus, onsen Heer, nogtans niet sonder het geloove en evangelische werken, die als noodzakelijke voorwaarden aan de sijde des menschen, tot verkrijging van onse eeuwige saligheid, vereischt werden'.⁹ Het laatste deel van dit citaat laat duidelijk de innerlijke samenhang zien tussen geloof en werken. Deze stelling van Galenus wordt ook aangehaald door S. Muller in zijn kritische beschrijving over J. Halbertsma in 1844. Halbertsma (1789-1869) had namelijk radikaal afstand genomen van de doperse traditie. In de discussie over de sterke daling van het ledental van de Doopsgezinden (volgens Halbertsma een teruggang van 160.000 in 1700 tot 32.000 in 1837) probeerde hij aan te tonen dat de oude Dopers geloofden dat het

⁷ *Ibidem*, 461-464.

⁸ *De Algemeene Belydenissen der Vereenighde Vlaemsche, Vriesche en Hoogduytsche Doopsgezinde Gemeynthe Gods* (Amsterdam, 1665) 28.

⁹ Hier geciteerd uit S. Muller, *Beoordeling van eenige Kerkkredenen van J. H. Halbertsma* (Amsterdam, 1844) 38.

leven belangrijker dan de leer was en dat zij 'de genade meer op de achtergrond schoven'.¹⁰ Muller had als hoogleraar aan het Doopsgezind Seminarie de oude visie vervangen door 'menschelijke doemwaardigheid, bloedvoldoening, lijdelijk genadegeloof, duivelse erfzonde en wat van die stoffe meer zij', aldus Halbertsma.¹¹ In zijn scherp antwoord beschuldigde Muller Halbertsma dat deze niet alleen de standpunten van de Dopers maar ook de waarheid van de Bijbel verzaakte. Ter ondersteuning van de visie dat geloof een essentieel onderdeel van 's mensen zaligheid was verwees Muller naar Galenus' bovengenoemd citaat en naar Jan Klaasz uit Grouw. Deze, een liberaal uit Halbertsma's geboorteplaats had in 1702 *De leer der Doopsgezinden*¹² gepubliceerd. Muller heeft zonder twijfel gedacht met deze verwijzingen indruk op Halbertsma te maken. Over zijn doceren aan het Seminarie zei Muller: 'Dan dank ik voor mij God, dat ik in mijne betrekking tot die verandering iets heb mogen toebrengen, want dan heb ik medegewerkt, om mijne geloofsgenooten terug te leiden tot den weg der waarheid, die even zeer door het gezond verstand, als door den H. Schrift aangewezen wordt'.¹³

Dit incident toont aan, dat de Broederschap liberaler werd. Binnen het brede scala van mensen en hun meningen, waaraan de doopsgezinde gemeenschap zich probeerde aan te passen, waren er altijd mensen die zoals Muller vasthielden aan een evangelisch geloof als basis voor goede werken. Zij waren echter een minderheid, de meerderheid keerde zich naar tradities van de intellectuele wereld. S. Hoekstra, een leerling van Muller, die aanvankelijk een bijbels supernaturalisme aanhing keerde zich daarvan af onder invloed van een al te kritische geest, die in die tijd opgang deed, en hij probeerde de leerstellingen van het christelijk geloof, inclusief de doperse traditie, aanvaardbaar te maken voor de moderne mens. Hij probeerde volgens de methoden van het empirische denken geloof en ethiek te zien als godsdienstige behoefte van de mens. Daardoor had zijn denken een anthropologische benadering, die voorbijging aan het begrip van Gods openbaring in Christus. Aan het eind van de eeuw verklaarde een van zijn leerlingen, P. Feenstra jr. bij de onthulling van het Menno Simons-monument te Witmarsum dat dit heenwees naar 'de eeuwige heerlijkheid en 't onvergankelijk vermogen van het zedelijk ideaal en van een God, die zich daarin openbaart'.¹⁴

¹⁰ J. H. Halbertsma, *De Doopsgezinden en hunne Herkomst, eene ruwe schets... en eenige Kerkredenen* (Deventer, 1843) 208.

¹¹ N. van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopsgezinden* (Arnhem, 1952) 197.

¹² Jan Klaasz. van Grouw, *De leer der Doopsgezinden* (Amsterdam, 1702). Zie speciaal blz. 192.

¹³ Muller, *Beoordeling*, 43.

¹⁴ P. Feenstra jr., *Pro sancto, Studien en Reden* (Haarlem, 1899) 251.

Voor Hoekstra, zie W. F. Golterman, *De godsdienstwijsbegeerte van S. Hoekstra Bzn* (Assen, 1942) 127.

Christus als voorbeeld

Voor het begrijpen van de doperse visie op geloof en praktijk, is de leer van Christus centraal. Hierin onderscheidt het Doperdom zich niet formeel van de andere tradities; namelijk als wij het er over eens zijn dat de verschillende tradities binnen het Christendom ondergeschikt zijn aan de belangrijkste traditie: Gods openbaring in Christus. Zo kunnen alle tradities dankbaar aanvaard en kritisch beoordeeld worden.¹⁵ Als we vandaag geneigd zijn kritisch te staan tegenover een begrensde christologie van de vrijzinnige traditie, kunnen we dankbaar zijn voor het beeld dat zij hebben vastgehouden van Christus' exemplarisch mens-zijn. Juist dat kan ons helpen een axioma te vinden dat we kunnen gebruiken bij het maken van ethische beslissingen. Het leven van Jezus van Nazareth op aarde is maat voor datgene, wat de leerling van Christus zou moeten proberen te bereiken. De vrijzinnige traditie legt vaak nadruk op de reserves tegenover het volledige mens-zijn van Christus.

De Dopers hadden niet, zoals vaak wordt gedacht, een probleem met de mensheid van Christus. Zij geloofden dat hij volledig mens was, maar zij wilden dit niet aan Maria toeschrijven. Mogelijkerwijs keerden zij zich tegen de Maria-verering van hun tijd; meer waarschijnlijk is echter dat zij een stevig fundament wilden hebben voor hun christelijke ethiek. Christus was de tweede Adam en evenals de eerste Adam was hij volledig mens en geschapen door God. Hoewel hij uit Maria geboren was, was hij zonder menselijke zonde, de eersteling van de nieuwe schepping. Hij is niet alleen de heiland voor mannen en vrouwen, die wedergeboren zijn, maar hij is ook de vernieuwer van de aarde en het universum, waarvan Hij de schepper is. Het was een leerstuk, dat steun had in de Schrift en het is een theologie, die moderne denkers niet hebben kunnen negeren.¹⁶

Deze visie op de incarnatie was karakteristiek voor het vroege Doperdom in de Lage Landen. Mechior Hoffman deelde dit inzicht, waarschijnlijk onder invloed van Caspar Schwenckfeld in Straatsburg en hij bracht deze leer over in zijn preken in Oost-Friesland en in de Nederlanden. Uit wat nog van zijn geschriften uit de jaren 1530-1533 bekend is, weten we dat deze visie op Christus hem geïnspireerd heeft tot een heilsleer, die alle mensen met een vrije wil makkelijk konden aanvaarden en waardoor ze konden toetreden tot de gemeenschap met Christus en haar bruid, de kerk. Deze kerk was opgeroepen om in de eindtijd het evangelie uit te dragen tot aan de einden van de aarde. Hoffman omschrijft de gemeente

¹⁵ Zie John H. Leith, ed., *Creeds of the Churches, A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present* (Oxford, 1973) 1-11.

¹⁶ Zie J. A. Oosterbaan, 'The Theology of Menno Simons', *The Mennonite Quarterly Review*, XXXV (1961) 187-196, speciaal daar waar een vergelijking wordt gemaakt tussen bepaalde ideeën van Menno Simons en Karl Barth.

duidelijk als de Verbondsgemeenschap van de laatste dagen. *De ordonnantie Gods* (1530) plaatst zijn boodschap in de kontekst van de grote zendingsopdracht in Matth. 28 : 18-20.¹⁷ De nieuwe hoop voor de toekomst, de eschatologische kijk van de Dopers leidde tot radikaal discipelschap.

Dat de christologie van de melchioritische Dopers niet een oppervlakkige leer was die men zomaar aangehangen had en licht opvatte wordt duidelijk uit de invloed van deze leer op de beweging. Menno Simons en Dirk Philips, die de pijlers van de vreedzame beweging na de val van Munster werden, namen haar helemaal over en verdedigden compromisloos haar geldigheid. Hun leer van de kerk stond op het spel in het bijzonder haar aard en haar roeping om een heilig volk en een gemeenschap geheiligd tot dienst aan Christus te zijn. Het was ook de kostbare leer voor de doperse martelaren. In de verhoren, die bewaard zijn gebleven in *Het Offer des Heeren*, en in de latere martelaarsboeken wordt deze visie op de incarnatie verdedigd door de leden van de beweging.¹⁸ Hoe beslissend deze leer nu juist is, wordt aangetoond door de vrees, die de Friese en Vlaamse Doopsgezinden in het eerste deel van de 17e eeuw ten toon spreidden toen het *Groote Martelaarsboek* (1626) werd gepubliceerd. De uitgevers van deze nieuwe editie kwamen uit de kring van de meer vrijzinnige Waterlanders, die ervan verdacht werden dat zij de martelaarsbeleidissen zouden hebben vervalst en dat zij delen van de incarnatieleer van Hoffman zouden hebben weggelaten. Om deze verdenking weg te nemen schreef de predikant Hans Alenson *Tegen-Bericht op de voorreden van 't groote Martelaars-Boeck der Doopsgezinden* (1630).¹⁹

Het is niet nodig om deze visie op de incarnatie, waaraan veel Nederlandse Dopers gedurende de eerste periode vasthielden, te verdedigen. Reeds in 1557 verwierp een bijeenkomst van ruim vijftig oudsten in Straatsburg deze leer zoals in de Nederlanden de Waterlanders en anderen. Hun christologie nam een centrale plaats in hun geloof in als basis voor ethische actie. Christus was de bron en het middel van Gods openbaring; Hij was de schepper en redder van de mens en de schepping. Zijn leven op aarde was een onderdeel van het goddelijk plan voor de redding van de mens en het universum. Zelfs in de 17e en de 18e eeuw is deze visie terug te vinden doopsgezinde geloofsbelijdenissen en andere geschriften. Ook Galenus Abrahamsz, die voor catechetische doeleinden vooral de voorkeur gaf aan de Apostolische geloofsbelijdenis, accepteerde deze visie.

¹⁷ Zie Melchior Hoffman, *De ordonnantie Gods*, R. C. Oosterbaan-Lugt, ed. Doperse Stemmen 4 (Amsterdam, 1980).

¹⁸ A. Orley Swartzentruber, 'The Piety and Theology of the Anabaptist Martyrs in Van Braght's *Martyrs' Mirror*', *The Mennonite Quarterly Review*, XXVIII (1954) 128-142.

¹⁹ Hans Alenson, *Tegen-Bericht op de voor-Reden van het groote Martelaer Boeck der Doops-Ghesinde Ghedruckt tot Hoorn 1626* (Haarlem, 1630).

Met de opkomst van de Verlichting in de 18e eeuw waren veel Doopsgezinden geneigd zich tevreden te stellen met een godsdienstige visie op de mens. De mens zoals die volgens de natuur was in betrekking tot zijn ingeboren vrijheid en een rationele zedenwet waren het onderwerp van de dag, zodat het ons niet hoeft te verbazen, dat een aantal leiders van de Broederschap vooraan stonden in de rijen van de Patriottenbeweging. In die tijd werd er veel gediscussieerd over 'de waeragtige mennonieten'; de tijd, waarin de 'klinkklare rijke menisten' de 'Men-niste Hemel' vonden in de Beemster en langs de Vecht. Van der Zijpp noemt deze periode een tijd van 'tolerantie en teruggang'.²⁰ Aan de andere kant waren er nog conservatieven als Lambert Bidloo en Herman Schijn, die zich uitspraken tegen een 'bloedloos moralisme' en 'onbepaalde verdraagzaamheid' en die probeerden de Doopsgezinden bewust van hun eigen geschiedenis te maken.

In de eerste helft van de 19e eeuw werd het verval enigszins tot staan gebracht door de stichting van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit (1811) en door de activiteiten van S. Muller en zijn medestanders om tot een opleving te komen. Maar velen stonden een filosofische en wetenschappelijke basis voor geloof en zeden voor. Weldra werd de Broederschap in de tweede helft van de 19e eeuw getroffen door de golven door het Modernisme teweeggebracht. We hebben reeds op de meer positieve aspecten van deze invloed gewezen. Hoewel S. Hoekstra de promotor was van deze nieuwe invloed, is het aan hem te danken 'dat het Modernisme in niet zo radikale gestalte bij de Doopsgezinden binnentrad als bij voorbeeld bij de Hervormden'.²¹ Zijn visie op Christus was een ondersteuning voor een verheven moralisme, maar het was niet voldoende voor de bijbelse visie van discipelschap. Sommigen van zijn volgelingen verwierpen het idee van de zondige mens ten gunste van de menselijke zedelijkheid. Een slag werd de doperse opvatting van ethiek en trouw aan de leer van Christus toegebracht in het begin van de 20e eeuw door de theorie van de interimethiek. Albert Schweitzer zei dat 'de hele ethische leer van Jezus Christus ontleend was aan zijn verwachting van een letterlijk dreigend einde van de onderhavige wereldorde. Sommigen hebben daarin een rede gezien om, aangezien het einde niet is gekomen zoals het verwacht werd, de ethiek van Jezus daarom op te schorten of zelfs af te danken'.²² De interimethiek is het meest expliciet toegepast op de Bergrede en de radikale eisen die deze aan het christelijk leven stelt.

Tot nu toe hebben we de visie verdiept, dat de vroege doperse ethiek berustte op een gave christologie. Als deze leer gecompromitteerd wordt, is daarmee de samenhang tussen geloof en leven ondermijnd. In de dopers/doopsgezinde tra-

²⁰ Van der Zijpp, *Geschiedenis*, 157-192.

²¹ *Ibidem*, 202.

²² John Howard Yoder, 'The Anabaptist Dissent: The Logic of the Place of the Disciple in Society', *Concern*, I (Juni, 1954) 65.

ditie werden de theologie en de ethiek niet afzonderlijk benaderd maar waren ze samenhangend, zowel wat vorm betreft als wat betreft de inhoud. Er zijn natuurlijk theologen, die de nadruk leggen op een gave christologie, maar die tegelijkertijd de nadruk leggen op een gescheiden aanpak van de ethiek. Zo rechtvaardigen de theologen, die de zondigheid van de mens benadrukken, het relativisme en opportunisme op zodanige wijze dat ze daarmee de werkelijke geldigheid van de ethiek vernietigen. Deze mensen stonden aan beide zijden in politieke geschillen en in de oorlog en zij waren bereid in naam van de ‘menselijke solidariteit’ voor het vaderland tegen de rest van het mensdom te strijden.²³ Men kan zo in beslag genomen worden door de eisen, dat de toegang tot de vraag of men al of niet Christus gaat gehoorzamen, die beveelt, en de genade te aanvaarden, die hij aanbiedt om uit te dragen, geblokkeerd wordt. De Dopers onderscheidden zich van hun Protestantse tijdgenoten niet zo zeer door de *wijze* waarop Jezus gehoorzaamd moest worden maar meer door het feit dat zij *wat* Jezus zei serieus namen als leidraad voor het dagelijks leven.

De gemeente van Christus

Mogelijkerwijze is hiervoor de indruk gewekt dat gehoorzaamheid aan Christus een individuele zaak is door het lezen van de Bijbel en daarnaar te leven. In de doperse traditie wordt het verstaan van de Schrift echter bemiddeld door de gemeente. Dit gaat niet ten koste van de plaats, die de persoonlijke vroomheid inneemt: de wedergeboorte als een individuele relatie met Christus en het vervullen van de christelijke deugden. Maar de belofte van Christus om zijn wil bekend te maken (Matth. 18 : 18) was tot een gemeenschap gericht, die zich in zijn naam verzameld had. Ook de belofte van de Trooster – ‘Hij zal u leiden in alle waarheid’ – werd bestemd voor een groep leerlingen (Joh. 16). Matth. 18 was voor de Dopers een belangrijke richtlijn voor hun kerkpolitiek.

Zowel Luther als Zwingli hebben zich aanvankelijk uitgesproken ten gunste van het congregationalisme, een type van kerkorde, die zij later hebben opgegeven. Voor Zwingli was dit het gevolg van groepen, die bijeenkwamen voor bijbelstudie in de eerste jaren van de Hervorming in Zürich. Theologisch rechtvaardigde hij dit op basis van de verscheidenheid van geestesgaven in de kerk (1 Cor. 14). Bij de opkomst van het Doperdom in de Nederlanden moeten we echter oog hebben voor de zogenaamde sacramentarische beweging in de jaren ’20 van de 16e eeuw. In het geloof dat de Geest mensen rond de Schrift verzamelt organiseerden de Sacramentariërs overal in het land cellen van leken. Als voorlopers van de Dopers waren ze niet alleen hoorders maar ook daders van het

²³ *Ibidem*, 57-58, 62-63.

Woord: de armen en de zieken dienen, het helpen van jongens door ze de handel te leren en het voor verweesde meisjes zoeken van echtgenoten.²⁴

Om de betekenis van de gehoorzaamheid te begrijpen moeten we ons naar de gemeente wenden. Daar was dan allereerst de directe boodschap van de Schrift – ‘het regelrechte woord van God’ – die doorzichtig was voor alle gelovigen. Zonder twijfel moeten we daarbij de voorschriften betrekken uit de Bergrede, zoals het spreken van de waarheid, het afzien van geweld en het niet gehecht zijn aan de Mammon. De diepere inzichten in de Schrift worden onderwezen door degenen, die de ‘sleutel van David’ bezitten, dat wil zeggen degenen, die in de gemeente de bijzondere gave van de uitleg hadden. We moeten hier niet de indruk wekken dat we het beeld schetsen van een onfeilbare hermeneutische gemeenschap, maar we moeten het meer zien als een poging van de zijde van de oprechte gelovigen om een bijbelse ruimte te scheppen voor de leiding van de Heilige Geest. De Dopers hadden weinig geduld met de geleerde – of predikant – die zich in zijn studeerkamer opsloot en beweerde de wil van God voor de gemeente te kunnen onderscheiden. Alleen de Geest kan gelovigen tot de eenheid rond de Schrift brengen.

De gelovige is dus niet een geïsoleerde broeder of zuster, die worstelt om tot kennis van de waarheid te raken, maar een, die groeit tot rijpheid in de gemeente, waar de Geest gelovigen rond de Schrift verzamelt. Binnen de gemeente is zijn plaats, daar dient hij in een nieuwe orde van het Koninkrijk van God. Deze orde is niet gebaseerd op een zich zelf zoekend en persoonlijk gewin, maar op zelfontlediging en offervaardigheid; het is niet een orde van wanhoop en bezorgdheid voor de toekomst, maar een hoop en toewijding aan de wil van God. Het is ook niet de plaats waar ruimte is voor haat en geweld, maar het is de plaats, waar liefde, vreugde, vrede en andere vruchten van de Geest in overvloed zijn. Het is aan de andere kant geen vlucht uit de wereld; integendeel, zij is betrokken in een strijd op leven en dood met de machten van deze wereld. Hoewel dit een harde strijd is, moet de gelovige beseffen dat de machten verdoemd zijn omdat Christus ze overwonnen heeft en dat daarmee een nieuwe schepping van geestelijke rangorde en kracht is ingesteld.

Tenslotte moet er nog iets gezegd worden over de gemeente als plaats, waar de liefde van Christus heerst. De gemeente als lichaam van Christus is een hechte gemeenschap van gelovigen; het is de bruid van Christus. Deze gemeenschap wordt gevierd in het avondmaal. Wanneer een lid tot zonde vervalt staat de gemeente klaar om hem te helpen. Soms spreken we kleinerend over de tucht, die vroeger in de doperse gemeente werd gehanteerd. Tucht had zeker liefdeloze aspecten, waarvoor geen verontschuldiging is, maar tucht is de keerzijde van de

²⁴ Helmut Isaak, ‘The Struggle for “the Evangelical Town”’, in: Irvin B. Horst, ed., *The Dutch Dissenters, Studies in the Early Reformation Period* (Leiden, 1980).

broederlijke liefde. Dat er op foute wijze gebruik van is gemaakt, betekent niet dat de tucht illegitiem was. De tucht is een van de essentiële kenmerken van de gemeente en is van belang bij de opbouw van de liefde en de eenheid. In antwoord op Christus' liefde voor de gemeente, hebben wij hem lief en niet alleen de leden van de gemeente maar ook onze medemensen, die niet minder Gods kinderen zijn. Dit is geen sentimentele zaak, maar veeleer een concrete uitdrukking in liefdedaden. Daarom is ons dienen een uitdrukking van een ethiek van liefde, dat wil zeggen, dat wij anderen niet dienen met een zekere neerbuigendheid, maar veeleer met een nederigheid in de naam van Christus. 'De zaak van de Doopsgezinden was altoos God lief te hebben boven al, dezer wereld ongelyk te zijn, gering, ingetogen, onstraflyk te leven, en den naasten veel liefde en weldadigheid te bewyzen.'²⁵

Slot

Een niet onbelangrijk aspect van geloof en praktijk is de uitwerking als getuigenis. Het is zeker waar dat hulpwerk en naastenliefde als uitdrukking van de ethiek van liefde hun waarde hebben voor het getuigenis, vooral wanneer het oprecht en niet paternalistisch geschiedt. Maar een levensstijl, die het resultaat is van authentiek geloof, van discipelschap, heeft meer uitwerking. Dit komt doordat de christen een afspiegeling is van de aard en het karakter van Christus – is het te veel gezegd dat de christen dat zou openbaren! Daarom hebben we in dit artikel de nadruk gelegd op de belangrijke plaats, die de christologie inneemt in de doperse/doopsgezinde geschiedenis. 'De vraag van de christelijke levensstijl in de wereld is het beslissende punt, waar de waarheid en de macht van het evangelie het meest op de proef gesteld worden. Theologie en leer hebben geen macht zonder een levensstijl, die niet een duidelijke samenhang heeft met de inhoud van het geloof'.²⁶

Wat mogen we vandaag hiermee? 'Een christelijke levensstijl bestaat niet langer. Het probleem is niet dat christenen geen levensstijl hebben, maar dat er niet langer een duidelijke eigen christelijke levensstijl bestaat. In plaats daarvan is de levensstijl, die de meeste voorkeur geniet in onze gemeenten er een die is aanvaard en overgenomen van de waarden van de maatschappij en de cultuur.' 'Christelijk getuigenis moet een belichaming zijn in een leven van daden, dat is de dagelijkse werkelijkheid van het leven van een gelovige in de wereld.'²⁷

²⁵ Jan Klaasz van Grouw, *Leer*, 6r.

²⁶ Jim Wallis, *Agenda for Biblical People* (New York, 1976) 35.

²⁷ *Ibidem*, gedeeltelijk is dit een parafrase van Jacques Ellul, *Presence of the Kingdom* (New York, 1967) 145.

Geest en toekomst

De invloed van het cultureel-wijsgerig klimaat op de Doopsgezinden in de tweede helft van de 17e eeuw

In mijn boekenkast staat een lange rij brochures en boekjes, die gewijd zijn aan bezinning op het wezen van het Doopsgezind-zijn: 'Doopsgezind zijn', 'Wie zijn wij?', 'Waarom zijn wij Doopsgezind?' etc. Het feit, dat de vraag naar het wezenlijke van het doopsgezinde regelmatig terugkeert, wijst erop, dat het antwoord op de vraag niet zo gemakkelijk te geven valt. Ik zou het antwoord op deze vraag willen zoeken door terug te gaan naar het begin van de doperse beweging in de 16e eeuw. De filosoof Heidegger stelt herhaaldelijk: 'Im Anfang liegt das Wesen'. Naar mijn mening kunnen wij aan de historische oorsprong van de doperse beweging niet voorbijgaan, als wij tot een goed begrip van het Doperdom willen komen. Dit teruggaan behoeft geen verabsolutering en idealisering van deze oorsprong te impliceren.

Teruggaan naar de oorsprong lijkt eenvoudiger dan het is. Want wie behoren tot die oorsprong en wie niet? Waar liggen precies de grenzen met verwantschap vertonende stromingen zoals Humanisme, Rationalisme en Spiritualisme? Illustratief voor dit probleem is het feit, dat de martelares Wendelmoet Claesdochter, die tot de Sacramentariërs behoorde, tot de Doopsgezinden is gerekend en in de doopsgezinde martelaarsboeken is opgenomen. Van der Zijpp zegt hierover: 'In zoverre ten onrechte, dat van de (weder)doop, het typische kenmerk der Anabaptisten geen sprake is in het verhoor en dat zij reeds in 1927 de martelaarsdood stierf, terwijl het Anabaptisme eerst in 1530 zijn intrede deed in ons land. Maar naar den geest hoort zij geheel en al thuis bij de oude Doopsgezinde martelaren, niet alleen omdat deze even fel afwijzend staan tegenover de sacramenten als Wendelmoet, maar ook omdat wij reeds bij haar dat spiritualisme vinden, dat geloof in de directe werking van Gods heilige geest onmiddellijk in de mensenharten, dat in de belijdenissen der Doperse martelaren steeds zo sterk naar voren komt. Trouwens vele Sacramentisten hebben later deoop aangenomen en velen van hen, die in de twintiger jaren met het gerecht in aanraking kwamen omdat zij kwalijk spraken van het sacrament, laten omstreeks 1535 hun leven als Dopers martelaar'.¹ Naast Wendelmoet kunnen vele andere voorbeelden genoemd wor-

¹ N. van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopgezinden in Nederland* (Arnhem, 1952) 30.

den van mensen, van wie niet duidelijk is, of zij wel of niet tot de doperse beweging gerekend moeten worden. De doperse beweging is een volksbeweging geweest, waarvan de grenzen vloeiend waren. De tijd, waarin de beweging ontstond, was een periode vol verwarring en maatschappelijke onzekerheid. In het tijdperk van het opkomende kapitalisme gingen oude, middeleeuwse, feodale verhoudingen en structuren verloren, waardoor grote maatschappelijke nood ontstond. Ook het geestelijk leven was turbulent, nieuwe inzichten braken door, maar moesten nog uitkristalliseren. Velen, die tot nieuw inzicht waren gekomen, leefden nog binnen de omheining van de Roomse Kerk. Met Menno Simons was dit ook enige jaren het geval. Ook de grenslijn tussen Reformatorische Kerken en Roomse Kerk was nog niet scherp getrokken. Niet alleen de grenzen van de doperse beweging waren naar alle kanten vloeiend, maar ook de beweging zelf was in ontwikkeling. De doperse stroming vertoonde een sterke dynamiek: in dit ontwikkelingsproces voltrokken zich in korte tijd ingrijpende veranderingen. Als wij de Zwitsers, Melchior Hoffman, de Munstersen en Menno naast elkaar zetten, is dat duidelijk.

De doperse beweging was in het begin een zeer pluriforme stroming: wij zouden een zeer globale onderscheiding kunnen maken tussen een biblicistische, een spiritualistische en een revolutionaire richting (de zwarte schapen van Munster behoren ook tot de familie). Kenmerkend is, dat het Doperdom een beweging van het gewone volk was, die niet zijn stempel heeft gekregen door het theologisch systeem van één groot theoloog. Het algemeen priesterschap der gelovigen was van het begin af aan in deze beweging aanwezig. Deze pluriformiteit maakt het moeilijk een lijst van hoedanigheden op te stellen, die bij alle Dopers in deze periode aanwezig waren. Het lijkt mij zinvoller te trachten een aantal theologische kernbegrippen op te sporen, die de structuur en de samenhang van deze beweging verduidelijken. Ik wil de volgende punten noemen.

1. De doperse visie op werkelijkheid en geschiedenis wordt gekenmerkt door het centraal stellen van de discontinuïteit in werkelijkheid en geschiedenis

De Dopers onderscheidden zich van de Reformatoren o.a. hierdoor, dat zij niet de bestaande kerk wilden hervormen. Zij wilden terug naar de Nieuwtestamentische gemeente, want de bestaande kerk was naar hun mening totaal vervallen. Zij verstonden zichzelf als degenen, die de nieuwtestamentische gemeente herstelden. Het begrip 'restitutie' speelde een belangrijke rol in het vroege Doperdom.² Hun

² Vgl. betreffende het begrip restitutie: H. W. Meihuizen, *Het begrip restitutie in het noordwestelijke doperdom* (Haarlem 1966) en: *The Mennonite Encyclopedia*, 4 (Scottdale, Pa. 1959) 302-304.

visie op de geschiedenis was zodanig, dat zij een cesuur in de geschiedenis zagen optreden en dat zij in het verlengde daarvan een volstrekt nieuw begin (nieuwe mens, nieuwe praxis, nieuwe gemeente) mogelijk achtten. Dit is een revolutionair geschiedenismodel. Het historisch proces wordt hier niet gezien als een continuïteit, die alle discontinuïteit omvat.

Niet alleen de discontinuïteit in de tijd werd door de Dopers benadrukt, maar ook de cesuur tussen gemeente enerzijds en wereld en cultuur anderzijds werd centraal gesteld. Van het begin af aan is naast de breuk met de traditie de breuk in het Corpus Christianum kenmerkend geweest voor de visie van de Dopers. Het conflict tussen Zwingli en Grebel betrof aanvankelijk niet de kinderdoop, maar de praxis van de staatskerk. Zwingli voelde aanvankelijk ook niet veel voor de kinderdoop. Ook de hervormer Oecolampadius in Bazel had bezwaren tegen de kinderdoop, terwijl Grebel aanvankelijk niet veel aandacht aan de problematiek van de kinderdoop heeft besteed. Van der Zijpp concludeert, dat het probleem van de kinderdoop niet specifiek Zürichs of anabaptistisch is.³ Doch toen na verloop van tijd zowel aan Zwingli als aan Grebel c.s. duidelijk werd, dat de kinderdoop samenhang met de structuur van het Corpus Christianum, koos Zwingli resoluut voor de kinderdoop en koos Grebel bewust voor de gelovigendoop. Zwingli had aanvankelijk rationalistische bezwaren tegen de kinderdoop. Zo schreef hij, dat uiterlijke ceremoniën het geloof der kinderen niet kunnen versterken, want zij kunnen nog niet geloven.⁴ Het is van belang te zien, dat bij de Zwitserse Dopers in de kwestie van de kinderdoop niet rationalistische argumenten de doorslag hebben gegeven, maar de afwijzing van het Corpus Christianum. Hiermee wordt niet ontkend, dat ook bij de Dopers in deze kwestie regelmatig rationalistische argumenten gehanteerd zijn. De cesuur in het Corpus Christianum maakte het de Dopers mogelijk om een radicaal-kritische positie in te nemen ten opzichte van de eigentijdse maatschappij en cultuur.

2. De mogelijkheidsvoorwaarde voor genoemde discontinuïteit is gelegen in de verhouding van Woord en Geest

Er bestaat in het Doperdom een spanningsverhouding tussen meer biblicistische stromingen, die een zwaar accent leggen op het uitwendig Woord, en meer spiritualistische stromingen, die de nadruk leggen op het inwendig Woord. Het is mogelijk dat in tijden van vervolging de neiging om het accent op het uitwendig Woord te leggen nog versterkt is, doordat het noodzakelijk was het Doperdom te onderscheiden van groepen die het inwendig Woord tot het één en het al maakten,

³ N. van der Zijpp, *Geschiedenis*, 11.

⁴ *Ibidem*.

en van groepen die de verlichting door het inwendig Woord gelijk stelden met allerlei fantastische profetieën en ingevingen. Als wij echter de plaats van de doperse stroming in het geheel van de christenheid proberen te bepalen, dan blijkt, dat specifiek voor het Doperdom is, dat de Geest gelijkwaardig aan het Woord geacht wordt. Op dit punt onderscheidt het Doperdom zich zowel van de katholieke als de reformatorische traditie. In de katholieke traditie vindt een zekere onderschikking plaats van de Geest aan de institutionele kerk (en de clerus) als de voortzetting van de incarnatie. De kerk als instituut beschikt in zekere zin over de Geest. In de reformatorische traditie daarentegen is sprake van onderschikking van de Geest aan het geschreven woord.⁵ Op grond van de gelijkwaardigheid van Woord en Geest kan de doperse visie stellen, dat God zich openbaart in zijn Woord en door zijn Geest. De openbaring van God maakt een dubbele beweging: Hij schenkt ons zijn Woord *en* geeft ons de mogelijkheid zijn Woord te begrijpen, doordat Hij ons door de Geest daartoe bevrijdt. Een dubbele verborgenheid van de waarheid Gods wordt in de openbaring opgeheven. De mens is totaal van God vervreemd, d.w.z. dat de mens niet alleen de verhouding tot God vergeet, maar hij vergeet ook dit vergeten. Hij beseft niet meer, wat hij mist. Daarom zou het ook niet voldoende geweest zijn, als God alleen zijn Woord had geschonken en vlees had laten worden, want wij zouden het Woord niet kunnen herkennen. Het zelfstandige werk van de Geest is nodig om ons zodanig te verlichten, dat wij het Woord kunnen verstaan en in Jezus van Nazareth het vleesgeworden Woord kunnen herkennen.⁶ De gave van de Geest wordt door de Dopers niet tot de clerus beperkt gedacht, maar gedacht als een gave aan iedere gelovige. Door deze gelijkwaardigheid van Woord en Geest in het proces van de openbaring wordt iedere algemene religiositeit buiten spel gezet en wordt iedere natuurlijke theologie de pas afgesneden. De menselijke rede, het gevoel en de religieuze ervaring zijn geen bronnen van godskennis. Openbaring is hier niet een samenspel tussen het Woord Gods en een menselijk religieus apriori, maar een samenspel tussen Woord en Geest. Dit betekent, dat de mens voor de kennis van de waarheid niet afhankelijk is van de kerkelijke traditie en het kerkelijk gezag en ook niet van wereldse instanties en werelds gezag. De voor het Doperdom zo typerende afwijzing van alle menselijk gezag en autoriteit, als het om het wezenlijke van de menselijke existentie gaat, heeft hier zijn wortels. De Geest verlicht zonder bemiddeling van kerkelijk instituut en clerus iedere gelovige. De Geest is de enige gezagsinstantie in de gemeente; daarom worden kwesties van kerkelijke organisatie van secundair belang.

Het feit, dat alleen de Geest het Woord openbaar maakt en derhalve de

⁵ J. A. Oosterbaan, 'Versuch einer ökumenischen Theologie', in: *Die Mennoniten*, hrsg. von Hans-Jürgen Goertz (Stuttgart 1971) 141-155; vooral blz. 146-148.

⁶ Vgl. J. A. Oosterbaan, 'Versuch', 146 vv.

uiteindelijke gezagsinstantie in de gemeente is, maakt de cesuur met de kerkelijke traditie en met de wereld mogelijk. De diepste grond van de kritische houding van de Dopers t.o.v. de wereld en de kerkelijke traditie ligt dus in hun opvatting van de triniteit. De discontinuïteit in werkelijkheid en geschiedenis in de doperse visie heeft zijn mogelijkheidsvoorwaarde in de doperse visie op de verhouding van Woord en Geest.

3. Kenmerkend voor De dopers is hun eschatologische gerichtheid, die een sterke nadruk op een vernieuwde praxis en een vernieuwde gemeenschap (= de gemeente) impliceert

Deze verwachting is gefundeerd in het geloof, dat Jezus van Nazareth de Messias is, die aanvang is van en onderpand voor de komst van het Koninkrijk in zijn volheid en die als zodanig openbaar is door de Geest.

Door de werking van de Geest wordt de macht van de traditie gebroken en het loodzware gewicht van het verleden opgeheven, door de werking van de Geest wordt een mens weggeroepen uit de wereld van het heden en losgemaakt van de machten, die het heden bepalen, door de werking van de Geest komt de waarheid Gods op de mens toe en wordt de mens in die op hem toekomende beweging opgenomen. De mens wordt een 'toekomstige' mens, die op de weg gezet is naar Gods toekomst en die leeft en werkt vanuit het vertrouwen in de komst van Gods Koninkrijk. De toekomstige mens is opgenomen in de beweging, die voert naar het Koninkrijk Gods: d.w.z. de gehoorzaamheid (levensheiliging, het nieuwe leven, navolging van Christus) komt in het geloofsbegrip centraal te staan. Hier is sprake van een nieuwe praxis, die breekt met de machten van verleden en heden, maar die een gehoorzaam antwoord is op het werk van de Geest in ons, die ons oproept mee te werken aan de komst van Gods Koninkrijk. De mens wordt niet geroepen om *alleen* aan dit vernieuwend werk van God in de wereld deel te nemen, maar om dit samen met zijn mede-geroepen te doen: d.w.z. als gemeente. Kenmerkend is, dat de oude Dopers zich vaak bondgenoten noemden. Het gaat hier niet om werkheiligheid en verdienstelijke werken, maar deze gehoorzaamheid is een antwoord op het genadig werk van de Geest, die dit antwoord ook mogelijk maakt. Het is een mondige gehoorzaamheid: geen gehoorzaamheid aan menselijke (kerkelijke of wereldse) autoriteiten, ook niet aan een kerkelijke traditie, maar alleen aan de Geest, die de Messias als fundament van de hoop openbaar maakt en die de gemeente op zijn weg door de geschiedenis in de richting van de toekomst van het Koninkrijk stuwt.

De gemeente is een gemeenschap van geroepenen, die onderweg zijn naar Gods Koninkrijk en die weten dat zij nog niet van aangezicht tot aangezicht zien, maar door een spiegel, in raadselen. Dit betekent, dat de geloofskennis nog stukwerk is

en dat de gehoorzame levenspraxis het hart van de vroomheid vormt. Een zekere terughoudendheid ten aanzien van theologische bespiegelingen was de Dopers niet vreemd. H.S. Bender zegt, dat de doperse visie op drie dingen de nadruk legt: 1. een nieuwe opvatting van het christen zijn als discipelschap; 2. een nieuwe opvatting van de gemeente als een broederschap; 3. een nieuwe leer van liefde en weerloosheid.⁷ De gemeente is het bondgenootschap van hen die het verbond van een goed geweten met God (de doop) hebben gesloten en die, kritisch t.o.v. kerk en samenleving, onderweg zijn naar Gods Koninkrijk. De gemeente was voor de Dopers niet een verzameling van vrome individuen, die alleen maar een pragmatische betekenis zou hebben, maar van wezenlijk belang. De mens is naar bijbelse visie een gemeenschapswezen, hetgeen impliceert, dat de weg naar de gemeenschap van het Koninkrijk Gods alleen maar door een gemeenschap, een vernieuwde gemeenschap (de gemeente), begaan kan worden. In dit kader wordt de uitspraak van Menno begrijpelijk, dat hij de gemeente meer lief heeft dan enig ding op aarde.⁸ In de polemieken met de Reformatoren over de volks- en staatskerkgedachte wordt door de Dopers benadrukt, dat de toetreding tot de gemeente vrijwillig is: op basis van vrijwilligheid wordt in de gemeente een nieuwe praxis beoefend. Gedreven door het toekomstperspectief van het Rijk Gods staat de gemeente kritisch tegenover de wereld, zodat er een spanning tussen gemeente en wereld bestaat, maar de gemeente staat tegelijkertijd vanuit dit perspectief dienend en vernieuwend in de wereld. De nieuwe praxis van de gemeente betekent niet alleen geestelijke verbondenheid, maar ook materiële hulp en bijstand zowel binnen de gemeente als naar buiten. Bij sommige groepen heeft deze bereidheid om de materiële goederen met elkaar te delen de vorm gekregen van gemeenschap van goederen, zoals bij de Hutterse Broeders, die vanaf 1528 tot in onze tijd in gemeenschap van goederen hebben geleefd.

De hiervoor genoemde theologische kernbegrippen bieden m.i. een mogelijkheid enig inzicht te krijgen in de theologische positie van de pluriforme doperse beweging. De doperse gemeenten kunnen beschouwd worden als een correctie op de Reformatie, die zelf de Rooms-Katholieke Kerk gecorrigeerd heeft.⁹ Hierbij mag wel bedacht worden, dat de humanistisch-rationalistische beschouwingwijze en het Spiritualisme het hunne hebben bijgedragen aan deze correctie. In hun avondmaalsleer staan de Dopers naast de Rationalisten en hun nadruk op de Geest hebben zij met de Spiritualisten gemeen. Wij kunnen een grenslijn trekken tussen Dopers en Spiritualisten door te stellen, dat de Dopers de Geest betrekken op de bijbel als het door mensen bemiddelde getuigenis aangaande het Woord Gods. De Geest maakt het Woord openbaar door middel van de bijbelse tekst, die

⁷ H. S. Bender, 'The Anabaptist Vision', *Mennonite Quarterly Review*, 18 (1944) 67-88.

⁸ Vgl. Menno Simons, *Opera Omnia* (Amsterdam, 1681) 392a.

⁹ Vgl. J. A. Oosterbaan, 'Versuch', 145.

in de gemeente door de verkondiging opnieuw tot klinken komt. Tussen sommige Rationalisten (b.v. Zwingli) en de Dopers bestaat een heel duidelijk onderscheid, doordat zij een radicaal verschillende visie op het Corpus Christianum hebben. Terwijl er over het algemeen bij Spiritualisten en Rationalisten grote nadruk valt op de natuurlijke theologie, bestaat er in het Doperdom een tendens tot volledige verwerping van de natuurlijke theologie. Rationalisten zijn het veelal eens met de reformatorische theologie, dat de Schrift zijn eigen vertolker kan zijn. Rationalisten menen dan, dat de mens op grond van zijn verstand de Schrift kan doorgronden. De Dopers stellen daartegenover, dat de natuurlijke mens de bijbel niet wezenlijk kan verstaan. Pas als de letter van de Schrift door de Geest levend gemaakt wordt, wordt de bijbel tot het levende woord, dat de mensen kan aanspreken. Hoewel de grenzen van het Doperdom met Reformatie, Spiritualisme en Rationalisme vloeiend zijn en er vele grensgevallen zijn, valt het m.i. niet te ontkennen, dat het Doperdom een eigen identiteit heeft.

De doperse gemeente heeft zijn fundament alleen in Messias Jezus. De Messias is het fundament van de eenheid van de gemeente. Geen kerkelijke hiërarchie of belijdenis bindt de gemeente samen. Men wil geen menselijk gezag in de vorm van hiërarchie of belijdenis als een obstakel tussen de gemeente en de Messias plaatsen. De Heer moet door de Geest in zijn volheid tot de gemeente kunnen komen en over de gemeente kunnen beschikken. De bemiddeling tussen de Heer en de leden van de gemeente kan niet plaats vinden door of met behulp van menselijke hiërarchische ordeningen of door menselijke belijdenissen, maar alleen door de Geest. Alleen de Geest heeft gezag over de gemeente en niet de dienaren. Door de Geest kan de Messias volledig over de gemeente heersen en kan er in de gemeente van radicale levensvernieuwing sprake zijn. Door de alleenheerschappij van de Geest kan de wedergeboren mens tot een nieuwe schepping worden, die een nieuw leven leidt in een nieuwe gemeenschap. Deze gemeenschap staat vrij en kritisch tegenover de staat. Waar de Geest des Heren is, is vrijheid: vrijheid tegenover de staat en de volksgemeenschap, maar ook vrijheid van iedere kerkelijke supervisie. In de gemeente moet alles vrijwillig toegaan en ook de toetreding tot de gemeente moet vrijwillig zijn. Het verwijt aan het adres van de volkskerk en de staatskerk is, dat zij de mens door de kinderdoop onvrijwillig in het kerkelijk verband inlijven, wat samenhangt met hun functioneren als machtsinstituut binnen het kader van het Corpus Christianum. Het is dan ook logisch, dat een dergelijk machtsinstituut zich met behulp van de wereldlijke macht wil handhaven.

Terwijl het Doperdom elders door zware vervolgingen sterk gereduceerd werd, ontstonden er in de Nederlandse doperse gemeenten scheuringen. De strijd ging voornamelijk over ban en mijding, die gehanteerd werden om de heiligheid van de gemeente zonder vlek of rimpel te bewaren. Op de bijeenkomst in 1557 in Harlingen kwam het tot een afscheiding van de meer gematigden en in de daarop volgende decennia splitste de gemeente zich verder als een repeterende breuk. Het

is kenmerkend voor het Doperdom, dat deze strijd niet zozeer de leer betrof, als wel de praxis. Na verloop van tijd kwamen een aantal herenigingen tot stand, te beginnen met de vereniging in 1591 van de Hoogduitsers en de Jonge Friezen. Het resultaat van dit proces van splitsing en hereniging was, dat er omstreeks 1650 in Nederland drie groepen Doopsgezinden te onderscheiden waren: 1. De Waterlanders; 2. De verenigde Vlaamse, Friese en Hoogduitse gemeenten; 3. Een reeks conservatieve gemeenten.¹⁰ Er is al vrij snel na het begin van de doperse beweging een proces van verstarring ingetreden. Dit proces was al voor 1557 begonnen. De eschatologische spanning begon af te nemen; het besef: 'morgen, maar nu nog niet' verzwakte. Er vond een verabsolutering van de gemeente plaats: daar was het Godsrijk te vinden en daarom mocht er ook geen vlek of rimpel aan de gemeente kleven. Zolang de spanning van het 'nog niet' uitgehouden wordt, blijft de gemeente als teken van het Godsrijk relatief. Een dergelijk proces van anticipatie op de toekomst heeft zich ook in de Oude Kerk voltrokken in de eerste eeuwen van onze jaartelling, maar daar was de anticipatie meer institutioneel sacramenteel gericht, terwijl bij Dopers de anticipatie zich concentreerde op de nieuwe praxis. In de theorie bleef de eschatologische verwachting overigens wel overeind, maar deze verwachting was niet meer het fundament van het leven en streven van de gemeente. Niet alleen de tijdelijke openheid naar voren verslaptte, maar ook de kritisch-vernieuwende houding t.o.v. de samenleving werd gefrustreerd. De Dopers werden door de politieke ontwikkeling in de positie van 'de stillen in den lande' gedrongen. Er was in deze periode een proces van verabsolutering en introvertering gaande in de gemeenten, dat zich in de onderlinge strijd weerspiegelde. Daarbij kwam dat, terwijl de kritisch-vernieuwende beïnvloeding van de samenleving door de Dopers belemmerd werd, er wel van een omgekeerde beïnvloeding sprake was van de gemeente door de samenleving. De Waterlanders accepteerden b.v. het 'stemmelijk' gebed en de meer conservatieve gemeenten werden veelal beïnvloed door calvinistische opvattingen.

Vanaf ongeveer 1650 was er gedurende enige decennia sprake van een sterke wisselwerking tussen de beweging van de Collegianten en een deel der Doopsgezinden. De z.g. vrijspreek-colleges ontstonden in de tijd, toen de Remonstranten door de Gereformeerden uit hun kerk verwijderd werden. Omstreeks 1620 waren gelovigen die zich niet met de gereformeerde opvattingen konden verenigen, begonnen samen te komen om uit de Schrift te lezen en daarover met elkaar te spreken. De Collegianten waren afkomstig uit verschillende kerkelijke groepen; een groot deel van de Collegianten behoorde tot de Doopsgezinden; velen van hen bleven wel lid van hun eigen gemeente, anderen niet. De Collegianten vormden een anti-clericale beweging; naar hun mening was de kerk met zijn vaste leer en ceremoniën, doop en avondmaal, geheel verworden. Vooral het gezag van de kerk

¹⁰ Vgl. N. van der Zijpp, *Geschiedenis*, 96.

was het object van hun kritiek: tucht, traditie en ambten. Op de colleges werden zeer uiteenlopende meningen verkondigd. Meestal overwoog een christelijk humanisme, maar ook de mystiek en de filosofieën van Descartes en Spinoza hadden hun plaats op de colleges. De colleges hadden vaak plaats in de doopsgezinde kerk of kerkekamer. Er waren duidelijke overeenkomsten tussen het Collegiantisme en het doperse erfgoed. De oude Dopers meenden b.v., dat in de samenkomst van de gemeente alle gemeenteleden het woord moesten kunnen voeren. Het begrijpen van Gods Woord en wil is een gemeenschappelijke zaak en één persoon kan niet zonder meer namens allen spreken. De waarheid moet gemeenschappelijk gevonden worden.¹¹ Zo zouden er meer punten van overeenkomst genoemd kunnen worden. Het Collegiantisme heeft in Nederland tot diep in de 18e eeuw grote invloed gehad.

Tot deze Collegianten behoorde ook Galenus Abrahamsz de Haan, die in vele opzichten de weg bepaalde, waarlangs de Nederlandse Doopsgezinde Broederschap zich in de volgende eeuwen zou ontwikkelen.¹² In de verenigde gemeenten bestond in deze tijd een tegenstelling tussen conservatieven of 'ouderen' en progressieven of 'jongeren'. De ouderen hielden de gemeente voor de ware gemeente Gods, die zij gesloten wilden houden. Daarom wensten zij geen open avondmaal. Zij legden steeds meer nadruk op de belijdenissen. Galenus Abrahamsz behoorde tot de jongeren. Zij zagen de gemeente niet als de enig ware zichtbare kerk; de ware kerk is onzichtbaar. Ook wilden zij geen absoluut gezag aan de belijdenissen toekennen, zoals de ouderen. Bij de ouderen kreeg het kenniselement in het geloofsbegrip meer accent, terwijl bij Galenus vertrouwen en gehoorzaamheid in het geloofsbegrip centraal stonden. Galenus bestreed, geïnspireerd door het Collegiantisme, de verabsolutering van de gemeente: het gezag van de dienaren (b.v. om mensen, die niet lid van de gemeente waren of zedelijke tekortkomingen vertoonden, van het avondmaal te weren), het absoluut stellen van gemeentelijke ordeningen, van leer en tucht. Voorts waren er accentverschillen tussen Galenus en de ouderen, die aan de prediking van Galenus een eigen kleur gaven. Tegenover de trouw aan de letter van de Schrift bij de ouderen legden Galenus c.s. grote nadruk op de werking van de Geest in de mens; tegenover de nadruk op het belijden van de rechte leer van de ouderen stelde Galenus de rechte praxis centraal.

In Galenus zien wij het spiritualistisch-doperse erfgoed tot nieuwe bloei komen. Als Spiritualist moet Galenus ook duidelijk onderscheiden worden van de rationalistische Socinianen, hoewel hij met hen wel het een en ander gemeen had,

¹¹ Vgl. Walter Klaassen, 'The anabaptist understanding of the separation of the church', *Church History* (1977) 421-436, vooral blz. 430 vv.

¹² Vgl. Van der Zijpp, *Geschiedenis*, 98 vv; H. W. Meihuizen, *Galenus Abrahamsz* (Haarlem 1954) 189-193.

b.v. de nadruk op de praxis. In het werk van Galenus zijn ook wel elementen te vinden van het Cartesiaanse Rationalisme, dat in de kring van de Collegianten gangbaar was. In Galenus' *Korte verhandeling van de Redelijk-bevindelijke godsdienst* is de anthropologie van Descartes herkenbaar. Toch is Galenus niet volledig met de Collegianten meegegaan in hun individualisme en tenslotte is er dan ook een verkoeling opgetreden tussen Galenus en de Collegianten.¹³ Galenus verzette zich tegen de verabsolutering van de gemeente, maar liet de gemeente niet vallen. Zoals Galenus afstand bewaarde t.a.v. de Socinianen en Collegianten, zo distantieerde hij zich ook van het extreme Spiritualisme van de Quakers, zoals b.v. blijkt uit zijn discussies met William Ames.¹⁴

Galenus, geïnspireerd door het contemporaine wijsgerige klimaat en de spiritualistische traditie, reactiveerde in zekere zin de doperse oorsprong door verkerkelijkende tendensen tegen te gaan. Door het beklemtonen van de werking van de Geest werden een eenzijdige nadruk op de letter van de Schrift en een subordinatie van de Geest onder het Woord tegengegaan. De doorbreking van de verabsolutering van de gemeente is echter niet geresulteerd in een terugkeer naar het oud-doperse gemeentebegrip: de gemeente als een door de Geest vernieuwde gemeenschap, die op weg is naar de toekomst van het rijk Gods en daarbij kritisch-vernieuwend op de wereld inwerkt. Het kritisch-eschatologisch elan keerde niet terug en de anticiperende tendens van de doperse gemeenten werd niet ongedaan gemaakt, maar verschoof wel. De anticiperende tendens was niet meer zozeer gericht op de gemeente zonder vlek of rimpel, als wel op de individuele gemeenschap van de ziel met God. Galenus' nadruk op de bevinding preludeerde al op het Piëtisme. De wat introverte gerichtheid van de doperse gemeenten werd hier niet doorbroken.

In de figuur van Galenus zien wij de hoofdlijn van de beïnvloeding van de Dopers door het contemporaine cultureel-wijsgerige klimaat in de tweede helft van de 17e eeuw. Binnen de veelkleurige beweging van de Collegianten bevond zich ook een aantal mensen, dat verwant was met Spinoza. En onder deze mensen vinden wij vele Dopers.¹⁵ Enkelen van hen waren existentieel nauw met Spinoza verbonden. Van hen wil ik hier Pieter Balling noemen. Hij was intiem met Spinoza bevriend, hetgeen blijkt uit de troostbrief, die hij van Spinoza heeft ontvangen na het overlijden van één van zijn kinderen. Voorts heeft hij Spinoza's *Renati Descartes principia philosophiae* vertaald in het Nederlands. Pieter Balling heeft in 1662 een geschriftje gepubliceerd, getiteld: *Het Licht op den Kandelaar*.¹⁶ Dit

¹³ Vgl. H. W. Meihuizen, *Galenus*, 123.

¹⁴ *Ibidem*, 58-60.

¹⁵ Vgl. voor een overzicht van de contacten van de Doopsgezinden met Spinoza het artikel van P. Hirsch 'Spinoza, wijsgeer tussen regenten en doopsgezinde collegianten' in dit nummer, blz. 137-153.

¹⁶ Zowel de druk van 1662 als de druk van 1684 bevinden zich in de Bibliotheek van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam.

H E T,
L I C H T
Op den
KANDELAAR.

Dienende / tot opmerkinge van de booz-
naamste dingen ; in het Boekje genaamt De verborgenthe-
den van het Rijke Ghodts, &c. tegens Galenus Abra-
ham's. en zijn Toestemmers &c. verhandelt / en
beschreven / door

W I L L I A M A M E S.

1. Johan. I. vers 5. Dit is de verkondige die wy van hem gehoord
hebben, ende wy u verkondigen, dat Ghodt een Licht is, ende
gantsch geene duisternisse in hem en is.

Ephes. 5. vers 13. Want al dat openbaar maakt, is Licht.

Gedrukt voor den Autheur. 1662.

boekje is in het Engels vertaald door de Quaker Benjamin Furly¹⁷ en is één van de klassieke geschriften van de Quakers geworden. Het wat onduidelijke titelblad van Ballings tractaatje heeft tot gevolg gehad, dat het tractaatje ook wel eens aan de Quaker William Ames is toegeschreven. Het werkje is in 1683 in Latijnse vertaling uitgekomen samen met het posthuum uitgegeven werk van de Collegiant Adam Boreel. In 1684 is het tractaatje door Jan Rieuwertsz opnieuw uitgegeven samen met de *Belijdenisse des Algemeenen en Christelijken Geloofs* van Jarig Jelles, die ook tot de doopsgezinde vrienden van Spinoza behoorde. Jan Rieuwertsz wijst er dan in het voorwoord op, dat het werkje door sommige Quakers ten onrechte aan William Ames is toegeschreven.

Balling, die Grieks, Latijn en Spaans beheerste, begint zijn tractaatje met een taalfilosofische reflectie. De zaken zijn er niet om de woorden, maar de woorden om de zaken. Zo zou het behoren te zijn: de woorden tekens van de dingen. Doch de werkelijkheid is anders: wij zijn niet in staat met onze woorden de werkelijkheid adaequaat weer te geven. Twee mensen bedoelen met dezelfde woorden verschillende en zelfs tegenstrijdige zaken. Balling wijst in dit verband op de veranderlijkheid van taal; woorden kunnen van betekenis veranderen. Door de inadaequaatheid van taal om de zaken te betekenen leent taal zich voor misbruik. Woorden kunnen gemakkelijk uit onkunde of slechtheid verdraaid worden, waaruit dan weer bedrog en twist voortkomt. Maar ook als iemand oprecht en voorzichtig is in het spreken, ervaart hij toch dikwijls te misleiden of misleid te kunnen worden. Hoewel het tegenwoordig zo met de woorden gesteld is, is de taal toch het beste middel om onze gedachten aan anderen bekend te maken. Vooral in de godsdienst wordt de taal misbruikt om een bepaalde mening als de waarheid op te dringen.

Met de ware godsdienst is het anders gesteld: de mens moet inkeren in zichzelf; daar vindt hij het Licht der waarheid. Dit is een zeker en onfeilbaar beginsel en de bron der gelukzaligheid. Het Licht (Christus, Woord, Geest, Waarheid) is een heldere en duidelijke kennis van de waarheid in het verstand van ieder mens, waardoor hij een onbetwifelbare zekerheid heeft aangaande zijn en kwaliteit der zaken. Het Licht leert ons niet alleen waarheid en onwaarheid kennen, maar ook goed en kwaad en stelt ons door de kennis van goed en kwaad in staat het goede te doen. Dit Licht is de prediking aan alle schepselen onder de hemel, ook al hebben zij nooit van de Schrift gehoord. Dit leidt de mens op de weg naar God en tot een vereniging met God, waarin alle heil en gelukzaligheid gelegen is.

De inleidende reflectie over taal correspondeert met deze beschrijving van de verhouding van het inwendig Licht en het uitwendig Woord. Balling staat in een neo-platonistische mystieke traditie: de uiterlijke, stoffelijke wereld staat tegenover het innerlijke, geestelijke Licht. In het innerlijke wordt het heil gevonden en

¹⁷ Vgl. L. S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism* (Boston 1958) 50.

de mens, die aan het uiterlijk hangt, gaat verloren. Het uiterlijke, dat door de zintuigen naar binnen komt, is een veelheid, die aan verandering onderhevig is. Het geluk, dat de uiterlijkheid ons verschaft, is onbestendig en maakt ons tot een veelheid, verstroot ons. De taal hoort tot de wereld van de uiterlijkheid, zodat Ballings terughoudendheid t.o.v. de taal begrijpelijk is. De mens, die zich door de regels en de gewoonten van de wereld laat leiden, gaat op in zinnelijk genot en wereldse eer, zodat het Licht, dat in hem schijnt, verduisterd wordt. Het Licht wordt echter niet vernietigd, want het is eeuwig en onveranderlijk. Het schijnt a.h.w. achter de wolken. De waarheid kan niet van buitenaf tot de mens komen en dus niet door de taal overgedragen worden. Buiten is het niet: de mens moet inkeren in zichzelf. Onze wereldse cultuur ligt in de taal besloten en wordt ook door de taal overgeleverd. Het innerlijk Licht gaat boven schrift, leer en alles, wat van buiten tot ons komt. Het openbaringskarakter van de bijbel kan alleen maar door het innerlijk Licht beoordeeld worden; de kennis van God heeft zijn oorsprong in het innerlijk Licht en gaat vooraf aan het begrijpen van het bijbelwoord. Het bijbelwoord als uiterlijk teken vooronderstelt de godskennis van het innerlijk Licht: deze onmiddellijke godskennis is niet bemiddeld door enig uiterlijk teken. Woorden als uiterlijke tekenen zijn geschapen, eindige zijnden, waardoor God zich niet kenbaar kan maken, daar er een oneindig verschil is tussen het eindige en het oneindige en volstrekt geen analogie.

Hier is de evenwichtige verhouding tussen Geest en uitwendig Woord verbroken. Hier geldt niet meer, dat het geloof uit het gehoor is, maar het innerlijk Licht, dat de mens aangeboren is, leert hem God kennen en vanuit deze natuurlijke godskennis kan ook de Schrift op zijn 'goddelijkheid' beoordeeld worden.

Balling en verwante geesten vormen een uiterste in het Nederlandse Doperdom in de tweede helft van de 17e eeuw. Het andere uiterste wordt gevormd door de conservatieven, terwijl Galenus een middenweg bewandelt. Deze drie vleugels hebben een zekere kritische teruggetrokkenheid uit de wereld gemeenschappelijk en bij alle drie is het eschatologische elan verzwakt, dat kritisch-vernieuwend aan de wereld werkt, ook al ontbreken bij sommigen niet de eschatologische voorstellingen. Doordat het eschatologische elan verzwakt is, is er een duidelijk verschil met de doperse oorsprong te constateren. Betreffende de verhouding van Woord en Geest tenderen de conservatieven m.i. naar een onderschikking van de Geest aan het Woord en verabsoluteren Balling c.s. de Geest, terwijl Galenus komt tot een meer evenwichtige verhouding tussen Woord en Geest, waardoor hij op dit punt in de lijn van de doperse oorsprong staat.

Van onderstroom naar boventoon?

Een ontijdige momentopname van het getuigenis der Doopsgezinden

Twintig jaar geleden verscheen een brochure van N. van der Zijpp, *Verloren Openheid, van doperse zendingsgemeente tot doopsgezinde beslotenheid*.¹ De openheid, waar Van der Zijpp op doelt, betreft de zendingsijver, het apostolisch-missionair élan, dat 'de leden drijft om hun geestelijk bezit te delen met anderen die buiten zijn' (p. 7). Dat élan is na de zestiende eeuw verloren gegaan. Nadat deze brochure verschenen was, is er binnen de Doopsgezinde Zendings Raad sprake van geweest, dat er een vervolg zou komen onder de titel, 'Herwonnen Openheid'. Dat vervolg heeft nooit gestalte gekregen. Lag dat aan externe factoren, of was het wellicht ook zo, dat er nog onvoldoende openheid herwonnen was?

Nu, in 1980, moeten we dezelfde vraag stellen: hoe open zijn we eigenlijk als Doopsgezinde Broederschap? Hebben we nog geestelijk bezit te delen met anderen? Binnen de gemeente dient deze vraag besproken en beantwoord te worden. Verstarde reglementen zullen op de helling moeten,² maar vooral zal over de grondslag én de kracht van ons geloof nagedacht moeten worden. Binnen het korte bestek van dit artikel kunnen alleen enkele aanzetten tot een hernieuwde openheid gegeven worden. Daar aan voorafgaande moeten – voornamelijk aan de hand van genoemde brochure van Van der Zijpp – een paar historische overwegingen worden vermeld, en worden enkele facetten van de huidige situatie van onze Broederschap geschetst. Ik wil er van uitgaan, dat het begrip 'openheid' ruimer is dan datgene, wat dikwijls onder 'zendingsijver' wordt verstaan. Het gaat om de totale blikrichting van de gemeente.

¹ N. van der Zijpp, *Verloren Openheid, van doperse zendingsgemeente tot doopsgezinde beslotenheid*. Assen, 1959.

² Van der Zijpp, *Verloren Openheid*, 7. Het reglement van een mij bekende gemeente noemt als doel van de gemeente: '1. het Christelijk godsdienstig leven te bevorderen van haar leden en van de Doopsgezinden, die binnen de vastgestelde grenzen der Gemeente gevestigd zijn; 2. een geestelijk tehuis te zijn voor de Doopsgezinden, die daar tijdelijk vertoeven; 3. mede te werken tot bevordering van de geestelijke belangen der Doopsgezinden in Nederland en daarbuiten.' Evangelieverbreiding is in dat reglement een van de middelen tot dat doel.

Het verleden: de openheid nooit geheel verloren

Van der Zijpp stelt in zijn brochure, dat de Dopers zich vanaf de zestiende eeuw terugtrokken in de beslotenheid van de eigen kring, 'omdat zij niet meer het geloof en daardoor niet meer de moed en de kracht hadden, die het geslacht der martelaren bezielde en droeg'.³ Dat is een hard oordeel, en het is niet moeilijk om neven-oorzaken te vinden. Zo waren de oudste Dopers bezield door een sterke verwachting van het einde der tijden,⁴ welke in verband stond met de sociale onrust van die tijd. In de zeventiende eeuw verdween die eschatologische verwachting, en maakte plaats voor een meer positieve houding tegenover de samenleving. Dat leidde tot het sluiten van compromissen met de staat (zich onder meer uitend in financiële steun voor de oorlogvoering in 1672). Ook wordt veel tijd besteed aan de opbouw van de organisatie der gemeenten⁵. Wellicht tenderde een typisch doopsgezind vroomheidstype eveneens tot die beslotenheid, en school in het op zich juiste beginsel van de mondigheid van elk gemeentelid het gevaar van een 'individualistisch atomisme', dat het hebben van 'een woord voor de wereld' als iets ongerijmds ervoer.⁶ Zo werd ook het principe van weerloosheid, dat toch tot het belijden van de gemeente had behoord, 'verinnerlijkt tot een geestelijke deugd waarvan het ieder vrijstond deze wel of niet te cultiveren'.⁷

De houding van de protestantse kerken in het algemeen was in de zeventiende en achttiende eeuw bepaald door de Verlichting. Zending onder de heidenen paste niet bij het beeld, dat men toen had; men was tolerant tegen andersdenkenden, en dat principe won ook veld onder de Doopsgezinden.

Toch werd juist die achttiende eeuw voor de Doopsgezinden een eeuw van verval van geestelijke waarden en teruggang in getal.⁸ En daarom is het zo merkwaardig, dat juist in deze eeuw de Doopsgezinden zo actief waren op het terrein van de sociale zorg middels hun participatie binnen allerlei humanitaire instellingen en waardevolle initiatieven daarbij. En waar dit nog persoonlijke betrokkenheid van enkelingen genoemd kan worden, is het verrassend te zien, dat men als gemeenten een uitgebreid hulpwerk kende. Vanaf het voor ons land zo rampzalige jaar 1672 wisten Doopsgezinden uit elkaar tot dan toe mijdende groeperingen de handen ineen te slaan om hulp te bieden aan vervolgde geloofs-

³ Van der Zijpp, *Verloren Openheid*, 13.

⁴ H. W. Meihuizen, 'De Zendingsdrift der vroege Doopsgezinden' in: *Doopsgezind Jaarboekje* 1980, 21, ziet deze verwachting van het nabije wereldeinde als de hoofdreden van de zendingsdrift van de eerste generatie dopers.

⁵ Van der Zijpp, *Verloren Openheid*, 14 v.

⁶ Ibidem, 18.

⁷ Sjouke Voolstra ed., *Vreemdelingen en Bijwoners. Vredesgetuigenissen uit het Nederlandse Doperdom* (Amsterdam, 1979) 15.

⁸ N. van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland*, Arnhem, 1952, 187.

genoten, maar ook aan anderen zoals de Hugenoten. Dat hulpwerk resulteerde in 1710 in de oprichting van het Fonds voor Buitenlandsche Nooden, dat tot 1758 actief was en in 1803 werd geliquideerd.⁹ Het zou interessant zijn om na te gaan of het weerloosheidsprincipe, dat onder Doopsgezinden in die periode toch nog veelvuldig werd gehandhaafd, mede gevoed werd door de zorg om en de bekendheid met die buitenlandse broeders in nood.

In elk geval is dat beginsel van weerloosheid ná 1800 dood,¹⁰ en omdat er geen godsdienst vervolgingen meer plaatsvonden, werd het Fonds voor Buitenlandsche Nooden opgeheven en het nog aanwezige kapitaal gerestitueerd aan de gemeenten. Blijkbaar werd het niet nodig geacht het Fonds in stand te houden voor andere noden in het buitenland. Het was immers de tijd van vrijheid, gelijkheid en broederschap! Over verantwoordelijkheid van de gemeenten ten opzichte van noden, die b.v. door de industrialisatie in eigen land ontstonden, vernemen we niets. Bovendien werd de functie van het Fonds als samenbindend orgaan tussen de autonome gemeenten overgenomen door de Algemene Doopsgezinde Sociëteit, die in 1811 werd opgericht. Daarmee verschoof de aandacht: van openheid naar buiten toe naar belangen van onderlinge beslotenheid.

Had men in de negentiende eeuw dan geen oog meer voor wat buiten de eigen kring gebeurde? Bij een klein aantal Doopsgezinden ontstond belangstelling voor zending in het buitenland, eerst via bescheiden steun aan het Nederlands Zending Genootschap, later via het oprichten van een afdeling van de Baptist Missionary Society, en vanaf 1847 door de oprichting van de Doopsgezinde Vereniging tot Bevordering der Evangelieverbreiding in de Nederlandsche Overzeesche Bezittingen (gemakshalve Doopsgezinde Zendingsvereniging, D.Z.V. genoemd). Al bleef de D.Z.V. het werk van enkelingen, toch bewijst het, dat er ook in die periode mensen binnen de broederschap waren, die inzagen dat de cirkel van beslotenheid doorbroken diende te worden.

Zelfs werd van 1889 tot 1917 een tijdschriftje uitgegeven: *De kleine Medewerker. Doopsgezind Maandblad voor Uit- en Inwendige Zending*.¹¹ Het was bestemd

⁹ Zie over deze periode: W. J. Kühler, 'Dutch Mennonite Relief Work in the Seventeenth and Eighteenth Centuries', *Mennonite Quarterly Review* XVII (1943), 87-94. Voorts S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Holland, Zeeland, Utrecht en Gelderland*, Tweede Deel, Amsterdam, 1847, 117-124; en N. van der Zijpp, *Geschiedenis*, 185-186.

¹⁰ N. van der Zijpp, 'De vroegere Doopsgezinden en de krijgsveld' (1930), in: *Uit het werk van Prof. Dr. N. van der Zijpp* (s.l., s.a.) 31; Voolstra, *Vreemdelingen en bijwoners*, 47.

¹¹ *De kleine Medewerker. Doopsgezind Maandblad voor Uit- en Inwendige Zending*. Eerste jaargang 1889. Was bedoeld als maandblad voor de 'Doopsgezinde Kinder Zendings-Vereeniging'. Vanaf jaargang 13 (1911) blijkt die Kinder-Zendings Vereeniging door gebrek aan belangstelling opgeheven te zijn en verandert de titel. Na de dood van de redacteur, C. P. van Eeghen Jr, wordt de uitgave gestaakt (1917).

voor de jongeren in de gemeenten – op zich al een goede gedachte – en het eerste nummer geeft duidelijk de band aan tussen evangelieverbreiding in het buitenland en in eigen land. Door het opnemen van berichten over Russische en Duitse Doopsgezinden werd de horizon van de lezers wezenlijk verbreed. Dat was natuurlijk in zoverre eigen belang, dat Russische en Duitse steun (financieel en qua mankracht) het werk van de D.Z.V. toen op gang moest houden. Het mag ook uitgelegd worden als een teken van geestelijke armoede hier. In de periode tussen 1900 en 1920 dreigde de arbeid van de D.Z.V. dan ook vast te lopen (op het medische werk na, dat tot bloei kwam) door gebrek aan visie bij zendelingen zowel als zendingsbestuur.¹²

Opnieuw is het dan merkwaardig om te zien, dat juist in diezelfde periode het hulpwerk ten behoeve van geloofsgenoten in Rusland, die door de revolutie van 1917 en de daaropvolgende hongersnood getroffen waren, behoorlijk op gang kwam.¹³ Tussen 1920 en 1924 werd bijna een kwart miljoen gulden bijeengebracht alsmede 1500 ton goederen verscheept. Dit alles geschiedde in nauwe samenwerking met het Mennonite Central Committee en trouwens ook met instellingen als het Rode Kruis. Later werd het Hollandsch Doopsgezind Emigranten Bureau opgericht.¹⁴ Aan meer dan duizend mennonitische vluchtelingen uit Rusland werd hulp geboden op hun weg naar Canada of Zuid-Amerika. Ook begon toen de vredesgedachte weer gestalte te krijgen via de oprichting van de Arbeidsgroep tot bevordering van trouw aan het beginsel der weerloosheid onder Doopsgezinden. Daarmee werd erkend, dat het vredesgetuigenis zaak van de gemeente is, en niet alleen maar een persoonlijke overtuiging van enkelingen.¹⁵

Het is moeilijk om uit al deze gegevens konklusies te trekken. Van der Zijpp zegt: 'In vele opzichten is de geschiedenis der Doopsgezinden na haar eerste heldenperiode niet opwekkend'¹⁶ Hij heeft gelijk. Maar, zoals we zagen, is blijk-

¹² Th. E. Jensma, *Doopsgezinde Zending in Indonesië* ('s-Gravenhage, 1968) 64 vv. en C. Nydam, *De Doopsgezinde Zending* (s.l., s.a.) 18, 19.

¹³ Hierover: Douwe Woelinga, 'Nood van en hulp aan de Mennisten van Rusland 1920-1921', *Doopsgezind Jaarboekje* (DJ) 1922, 64-93; F. C. Fleischer, 'Ons hulpwerk in Oekraïne en de Krim', DJ, 1923, 43-73 en DJ, 1924, 61-78.

¹⁴ Ds S. H. N. Gorter hield in 1931 zelfs een radi toespraak over 'Doopsgezinde Emigratie', waarvan de tekst in druk verscheen. In het DJ 1931, 64-71 rapporteert hij voorts over de Mennonitische Welt-Hilfs-Konferenz, die in sept. 1930 in Dantzig was gehouden. 'Op deze samenkomst zijn zonder veel woorden oude, versleten en verscheurde banden weder vernieuwd en aangehaald en heeft men misschien sterker dan ooit gevoeld van Siberië tot Brazilië en van 17de eeuwsch rechtzinnig tot 20ste eeuwsch vrijzinnig, vele leden van één lichaam te zijn.' (65). De in aantekening 9 genoemde lezing van W. J. Kühler werd tijdens die conferentie gehouden.

¹⁵ Voolstra, *Vreemdelingen en bijwoners*, 53.

¹⁶ Van der Zijpp, *Verloren Openheid*, 22.

baar door alle tijden heen een, zij het soms zwakke, onderstroom aanwezig geweest, die zich bewust was van de noodzaak tot openheid. Het moet vooral die onderstroom geweest zijn welke de Doopsgezinden voor verder verval heeft behoed in de achter ons liggende eeuwen. Zendingsijver, daadwerkelijke hulpacties en vredesgetuigenis wisselden elkaar daarbij in een vreemde golfbeweging af. De één leek op te rijzen waar de ander verslapte. Elk van deze vormen van getuigen kende beperkingen. Het hulpwerk kwam vooral geloofsgenoten ten goede: toch nog een vorm van beslotenheid. Het weerloosheidsbeginsel bleef lang een beginsel zonder konsekventies naar buiten toe. De Zendingsvereniging dreef op de kurk van de buitenlandse geloofsgenoten; er werd ook niet al te vaak nagedacht over een eventueel doperse vorm van zending,¹⁷ en de band, die op een gegeven moment aanwezig was tussen 'inwendige zending' en 'uitwendige zending' verdween wat naar de achtergrond.

De huidige toestand: niet uit de rode cijfers

De periode na de Tweede Wereldoorlog heeft ten aanzien van het gesloten karakter van de Broederschap wel een aantal veranderingen te zien gegeven. Voorzover die betrekking hebben op de organen, die de openheid vertolken, gaat het daarbij om een sterkere organisatorische verworteling in de Broederschap en om verbreding van werkgebied.

a. Organisatorisch gezien kwam het hulpwerk na 1945 het eerst op gang, via de nog bestaande 'Commissie voor Buitenlandse Nooden', die in 1948 werd omgezet in een 'Stichting voor Bijzondere Noden in de Doopsgezinde Broederschap en daarbuiten'. Die nieuwe naam, waarin schijnbaar noden binnen de eigen kring nog voorgaan, was toen zeker gerechtvaardigd. Diakonaat in eigen land en werelddiakonaat komen in die naam samen, al gaat het in de praktijk hoofdzakelijk om hulp naar buiten.

Het vredesgetuigenis kreeg weer stem door de oprichting van de Doopsgezinde Vredesgroep in 1946. Ook hier, zoals bij het hulpwerk, hadden Noordamerikaanse Mennonites een wezenlijke inbreng.

De oude Zendingsvereniging was gehandicapt door verbroken verbindingen

¹⁷ A. K. Kuiper, *De Zending een Wekstem voor de Gemeente*, s.l., s.a. (± 1933), vermeldt alleen op p. 13: 'De verschillende genootschappen hebben dan slechts beteekenis in *dit* opzicht, dat zij in de onderscheidene zendende gemeenten de liefde voor den zendingsarbeid beter wakker kunnen maken en houden dan wanneer er slechts één Protestantsch genootschap was.' Uiteraard was de verwerping van de kinderdoop een belangrijk motief. A. Mulder, 'Uit het Verleden van de Doopsgezinde Zending', in: *Uit Verleden en Heden van de Doopsgezinde Zending* (1947) 6-7.

met Indonesië, maar werd juist daardoor gestimuleerd tot herbezinning. Vanaf 1948 woonde een vertegenwoordiger van de A.D.S. de bestuursvergaderingen bij, in 1950 volgde een naamsverandering¹⁸ en vanaf 1958 kreeg de vereniging de status van een Stichting binnen de Broederschap. Vanaf dat moment is zending eindelijk geen hobby meer, doch Broederschapsopdracht. Men kan bijna de verzuchting slaken, waarmee het oudste notulenboek van de D.Z.V. meer dan een eeuw eerder begon: 'de eigenaardige gesteldheid van ons kerkgenootschap, gevoegd bij eene niet groote opgewektheid van geestelijk leven [verklaart] genoegzaam, waarom de Nederlandsche Doopsgezinden niet reeds vroeger getoond hebben in dat gezegende werk belang te stellen'.¹⁹ Tenslotte dient te worden vermeld, dat de statuten van de D.Z.R. in 1979 in die zin zijn aangepast, dat het doel nu is, 'de verkondiging van het Evangelie in de gehele wereld ingevolge de zendingsopdracht van Jezus Christus'. Impliciet is daarin aangegeven, dat de zendingsopdracht ook binnen eigen land geldt.

b. Verbreding van werkterrein vond plaats als gevolg van het leggen van nauwere kontakten met buitenlandse Doopsgezinden en met andere kerken in Nederland. Meteen na de oorlog werd men hier gekonfronteerd met de noden van vluchtelingen in Duitsland.²⁰ Dit resulteerde in samenwerking van Bijzondere Noden met het 'Mennonite Central Committee' en uiteindelijk werd binnen Europees verband de 'Internationale Mennonitische Organisation für Hilfswerk und andere christliche Aufgaben' opgericht. Het vredeswerk ging banden aan met andere z.g. vredeskerken en in ons land met 'Kerk en Vrede'. De breedste samenwerking op internationaal terrein betreft het werk van de zending. Al in 1951 kwam het 'Europäisches Mennonitisches Evangelisations Komitee' tot stand – op dat moment ook een teken van verzoening.²¹

Deze internationalisering mag zeker belangrijk genoemd worden. Ze bewerkstelligde een hechtere band met de rest van de wereldbroederschap, en geeft onze Broederschap een voorsprong op andere kerken in ons land. Denkbeelden én vooroordelen binnen onze kring kregen dikwijls een heilzame korrektie door het contact met buitenlandse Mennonieten.

Toch lijkt het mij toe, dat impulsen voor de vernieuwing van doelstellingen en

¹⁸ Th. E. Jensma, *Doopsgezinde Zending*, 151. De oude naam was te zeer door het koloniale tijdperk bepaald.

¹⁹ Ibidem, 4 noot 16.

²⁰ R. de Zeeuw, 'Bijzondere Noden (overzicht over ruim 20 jaren)', *DJ* 1970, 72 v.

²¹ Notulen D.Z.V. dd. 18 september 1950 vermeldt besprekingen over samenwerking. Op 5 juni 1950 was daarover ook al gepraat (zonder duitse afgevaardigden erbij, die visa-problemen hadden). Daar noemde ds. D. Amstutz als bijkomende reden om in Europees verband te gaan samenwerken, de wens van de Javaanse kerk hiertoe, opdat niet langer over het christendom als 'agama belanda', 'godsdienst der Hollanders' gesproken zou kunnen worden!

methodiek van zending en hulpwerk eerder gekomen zijn van de kant van de oecumenische kontakten in eigen land dan van de zijde van de andere Europese Broederschappen, die zelf nog een gesloten karakter hebben. Gedachten en plannen binnen de Wereldraad van Kerken en binnen oecumenische organen in eigen land stimuleerden het denken over ontwikkelingssamenwerking. Zo ontstond in 1970 het Werkverband Doopsgezinden en Ontwikkelingssamenwerking.²² De D.Z.R. heeft zeer veel te danken gehad aan wat op wereldzendingskonferenties naar voren kwam – dat was trouwens voor de oorlog al zo. Landelijk heeft samenwerking met de zending van de Nederlandse Hervormde Kerk (en misschien nog meer met die van de Gereformeerde Kerken) op het voormalige Nieuw-Guinea vruchten afgedragen en worden vanuit de Nederlandse Zendings Raad voortdurend waardevolle impulsen gegeven. Het project 'Zending in Nederland' legde bijvoorbeeld noodzakelijke schakels tussen 'zending' (buitenland) en 'evangelisatie' (binnenland).

Men mag zich de vraag stellen, waarom vele van deze gedachten in feite zo slecht zijn doorgedrongen binnen onze Broederschap. Is het een kwestie van geslotenheid, dat het W.O.S. nog zo onbekend (hier en daar zelfs onbemind) is? En gleed niet het project 'Zending in Nederland' in feite langs de huid van de Broederschap heen? Juist vanuit een gemeenschap van belijdende leden zou konstruktieve kritiek op deze en andere oecumenische projecten heel goed mogelijk zijn, maar men krijgt niet de indruk, dat de daarin verwerkte problematiek in veel gemeenten serieus besproken is. A. Mulder schreef in 1947, dat 'warme belangstelling en offerbereidheid onder de Doopsgezinden pas maxima bereiken, wanneer het een eigen zaak geldt'.²³ Zeker is er in dat opzicht wel wat verbetering opgetreden, maar het eigene lijkt ook nu nog steeds het veiligste te zijn!

c. Werkelijke vernieuwing van onze Broederschap wordt tot op heden onder meer belemmerd omdat er geen integratie is van de instellingen, die de openheid van de Doopsgezinden naar buiten toe representeren. En dus komt het ook niet tot een gezamenlijke bezinning over de vragen die ten grondslag moeten liggen aan zo'n open karakter. Toch wordt al meer dan dertig jaar door enkelingen daarvoor gepleit.

De notulen van de D.Z.V. geven aan, dat reeds in 1947 bij de toenmalige voorzitter van de A.D.S., W.F. Golterman, gedachten leefden aangaande de integratie van een aantal instellingen. Het was zijn visie, 'om de D.Z.V. als zoodanig op te heffen en te vervangen door een Stichting, waarin participeren de oorspronkelijke D.Z.V., A.D.S., Commissie van Broederschapswerk, Commissie

²² Zie de brochures *Doopsgezinden en Ontwikkelingssamenwerking* (1971?) en *Tien jaar na Uppsala, 10 x 2%*, 1978.

²³ A. Mulder, 'Uit het Verleden van de Doopsgezinde Zending', 5-6.

voor Bijzondere Nooden, Vredesgroep en D.J.B., een soort “gemengd bedrijf” dus.²⁴ Het bijzondere van dit voorstel was, dat enerzijds het vredeswerk erin betrokken werd, anderzijds de voorloper van de G.D.B. als orgaan, dat de bewustwording van de gemeenteleden stimuleerde. Niettemin bleek de tijd er niet rijp voor, ook niet bij de D.Z.V.

In 1963 werd opnieuw over samenwerking gesproken tijdens een zendingskonferentie over de relatie tussen zending, hulpwerk en vredesgetuigenis.²⁵ Het jaarverslag van de D.Z.R. zegt daarover: ‘Allen zijn het er over eens, dat de werkzaamheden van genoemde instellingen uitingen zijn van het christen-zijn, d.w.z. tekenen van gehoorzaamheid aan en navolging van Christus’. ‘... de ene innerlijke grond van dit werk moet uiting vinden in een geest van onderlinge waardering, overleg en waar mogelijk samenwerking’. Maar een gesprek op bestuurlijk niveau tussen die instellingen leidde later in dat jaar tot niet meer dan, ‘Ieder blijve baas in eigen huis’.²⁶

Tien jaar later pleitte L. Koopmans opnieuw duidelijk voor een samengaan van zendings- en hulpwerk-organen binnen de Broederschap, op grond van het feit, dat zending principieel een zaak is van apostolaat en diakonaat. ‘Dit, opdat veel, wat nu binnen een zekere “konkurrentie- en prestige-sfeer” belemmerend werkt, naar buiten en naar binnen zo goed mogelijk ook organisatorisch eerlijk kan worden gepresenteerd als “dienst”, waartoe wij ons gezamenlijk “gezonden” weten in de wereld’.²⁷

Desondanks zijn we op dit moment niet verder dan een fase van periodiek beraad over praktische zaken. Het is mijn stellige overtuiging, dat dat onvoldoende is. De Broederschap is onlangs opgeschrikt door alarmerende cijfers aangaande daling van ledental in de toekomst.²⁸ Doch de zorg daarom mag niet versluieren, dat het veel belangrijker is om ons te blijven afvragen: hoe geven we als Doopsgezinden onze christelijke overtuiging zo duidelijk mogelijk weer via verkondiging, dienst, geweldloze actie? We zullen positieve aspecten van dopers gemeentelieven moeten verbinden met de ernst van de evangelieverkondiging in een ontkerstende samenleving, en de bereidheid dienen op te brengen om daarbij te leren van wat anderen hier én verre naasten uit andere kerken en culturen elders

²⁴ Notulen D.Z.V. dd. 15 oktober 1947. Cf. Th. E. Jensma, *Doopsgezinde Zending*, 149.

²⁵ *Jaarverslag Doopsgezinde Zendings Raad 1963*, 8-9.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ L. Koopmans, ‘Enkele principiële kanttekeningen bij 125 jaar doopsgezinde zending’ in: *Toen, Nu, Straks. Lezingen en impressies* door L. Laurensen, A. G. Hoekema, L. Koopmans, 49.

²⁸ Via een rapport van de Commissie Broederschap op lange Termijn. Dat dit probleem niet nieuw is, bewijst het geschriftje van S. Blaupot ten Cate, *Gedachten over de Getalsvermindering bij de Doopsgezinden in Nederland*, Amsterdam, 1844.

in de wereld ons aanreiken. De onderstroom van openheid is nog steeds zwak; we zijn hulpbehoevend.

De toekomst: zonder geloof wordt de uitkomst een nul

Wanneer men gedwongen is om opmerkingen te maken over enkele wezenlijke aspecten van de toekomst van de Doopsgezinde Broederschap, is het verhelderend om ook nog de pogingen tot plaatsbepaling van het dopers getuigenis als leidraad te gebruiken, welke in onze tijd door verschillenden zijn gewaagd.

‘Wij weten ons geroepen, in gehoorzaamheid aan Jezus Christus onze Heer en gedreven door Zijn liefde, om in de door strijd verscheurde wereld te getuigen van Hem en Zijn liefde als de enige weg tot behoud’, aldus de beginselverklaring van de Vredesgroep in 1953. Als eerste middel om tot dat getuigenis te komen, wordt genoemd, ‘door te streven naar een leven van geloof en gebed en gemeenschap met de Heer, en met name door na te streven, dat Zijn liefde, onverzwakt ons persoonlijk in alles moge leiden, ook tegenover vijanden en wie ons onrecht of geweld aandoen’.²⁹ Hoewel het punt van de gemeenschapsband onder elkaar pas op een volgende plaats komt in deze verklaring, ademt ze toch een geest, die wars is van bekrompen individualisme. Niet vele jaren later schreef W. F. Golterman: ‘Gemeenschap, verkondiging en dienst behoren bijeen. Het centrum, de gemeenschap, toont zich naar buiten als apostolaat en diakonaat. Het is m.i. niet mogelijk te zeggen, dat de gemeente in één van deze drie haar eigenlijke opdracht kan zien’.³⁰ Het behoud van besloten doopsgezinde gemeenten kan dus nooit een gerechtvaardigd doel op zich zijn!

Eenzelfde eenheid van zending en dienst wordt door L. Koopmans beklemtoond; beide zijn inbegrepen in zijn definitie: ‘Zending is het door het werk van de Heilige Geest ingeschakeld worden van de wereldwijde gemeente, bij Gods heilshandelen in Christus aan de wereld’.³¹ In deze definitie is onderkend, dat het om een getuigenis in eigen land en daarbuiten dient te gaan. Overal ter wereld zijn gemeenten opgeroepen elkaar assistentie te bieden om aan Gods heilshandelen handen en voeten te geven.

Voor J. A. Oosterbaan tenslotte is het zo, dat ‘wahre und vollständige Mission aber ist: Zeugnis geben von der Fülle des Heils, dasz sich ausbreitet über das ganze Leben’. Deze volheid van het heil is nader omschreven als de eenheid van het innerlijke heil, namelijk de vrede met God, zichzelf en de naaste, én het uiterlijke heil: de vrede, die door de liefde werkzaam is. De gemeente is dan ‘der

²⁹ Geciteerd uit Voolstra, *Vreemdelingen en Bijwoners*, 57-58.

³⁰ W. F. Golterman, *Tot alle Volken* (Haarlem, 1959) 4.

³¹ L. Koopmans, *Principiële Kanttekeningen*, 47.

Raum des Friedens in Christo'.³² Al eerder had Frits Kuiper betoogd, dat onze doperse boodschap 'nicht mehr und nicht weniger als ein fundamentaler historischer Biblizismus' is, en dat drie dingen daarbij van wezenlijk belang zijn: 'Erstens: Wir müssen den wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Mächten der Gesellschaft die religiöse Maske vom Gesicht reissen. Zweitens: Wir müssen den positiven Wert des menschlichen Lebens bestätigen, ohne es zu vergöttern. Drittens: Wir müssen das biblische Friedenszeugnis mitten in die Weltsituation unseres Jahrhunderts hineinragen'.³³

In het spoor van deze pogingen tot definitie waag ik het om de volgende opmerkingen over een open doperse gemeenschap te maken.

a. Hernieuwing van inzicht in en kennis van de bijbel als onze unieke inspiratiebron zal voor ons Doopsgezinden weer voorrang moeten krijgen, wil een besef groeien kunnen, dat we als gemeenschap überhaupt nog reden van bestaan hebben. Hernieuwde omgang met de Schrift (binnen het 'vermaan-huis') dient het geloof weer levend te maken, dat blijkbaar ná de tijd van de doperse martelaren onvoldoende uitdrukingskracht had.

b. Doopsgezinden hebben altijd een sterk besef van gemeenschap gehad en een vroomheidstype van een eigen aard. Dat alles moet zeker niet als onbruikbaar terzijde worden geschoven. Het dient wel met veel meer nadruk dan voorheen in dienst gesteld te worden van een riskante openheid, die niet op eigen behoud uit is. Juist waar Doopsgezinden gewënd zijn om in kleine groepen te opereren en met kleine getallen te werken, kunnen ze opnieuw een voorhoede worden in een maatschappij, waarin de technologie zich alles overwoekerend ontwikkelt en de veelheid van informatie de mensen verwart en terneerdrukt. Gegeven die situatie zullen er, aldus Emilio Castro, 'steeds meer kleine groepen ontstaan als uitlaatklep voor al die spanningen, als eilanden waar het leven zinvol is, als een mogelijkheid voor menselijk bestaan'.³⁴ Dr Castro voorziet daarom een groei van kerkelijke basisgroepen. Doopsgezinden zullen het oor te luisteren moeten leggen bij zulke groepen, om van hen te leren, hoe we weer 'open gemeente' kunnen worden. Om dezelfde reden zullen we te rade moeten gaan bij doperse gemeenschappen, die een experimenteel (of juist: origineel) gemeente-zijn in praktijk

³² In een lezing 'Heil für das ganze Leben' tijdens de EMEK-zendingsconferentie 1974, welke als thema had, *So sende Ich euch*. Afzonderlijk uitgegeven, 10 vv.

³³ Frits Kuiper, *Der Vorrang der Bibel in der Geschichte der Mennoniten* (Montevideo, 1966) 27-28.

³⁴ In een lezing tijdens het 50-jarig bestaan van de Nederlandse Zendings Raad, 1979. Te vinden in: *Wereld en Zending*, IX, 1980 nr. 1.

brengen. Want het zijn zulke gemeenschappen, die het volstrekte tegendeel vormen van 'individualistisch atomisme'. James Metzler gebruikt ideeën van John Howard Yoder als hij zo'n gemeenschap als volgt beschrijft: 'Bands of pilgrims, migrating here and there, relating to each other in a way that demonstrates every aspect of the gospel, and living in a community that is open to each new seeker – this is the kind of mission which the New Testament describes and for which shalom is the sum and the substance'.³⁵

c. Sneller dan in andere kerken kan bij ons het besef doorbreken en vorm krijgen, dat ook in Nederland de Christenen een minderheid zijn (al wordt dat feit onder andere verdoezeld door statistieken, die berusten op aantallen doopleden in die kerken, welke kinderdoop praktiseren) binnen een maatschappij, die meer en meer tekenen van ontbinding vertoont. Doopsgezinden hebben altijd een minderheid gevormd, en nooit macht bezeten. In principe moet het daarom mogelijk zijn om vanuit die houding de vragen van macht en van minderheid op een andere wijze te benaderen dan dikwijls gebeurt, ook binnen de kerken. Ook het probleem van overdragen van zeggenschap als vorm van macht (b.v. binnen ontwikkelings-samenwerking) zou juist door Doopsgezinden op een eigen manier aangepakt moeten worden. Evenzo de kwestie, of we, als een minderheid zonder macht, wel overal in moeten participeren en overal een mening over behoren te hebben. De theologische verwerking van deze benadering zowel als de praktische toepassing binnen diakonale en missionaire organen van onze broederschap dient hoge prioriteit te krijgen.

d. Gezien bovenstaande wordt het ook urgent om assistentie in te roepen van Christenen uit andere landen en andere culturen. Van hún wijze van gemeentezijn, dikwijls als minderheid in een vijandige of althans onverschillige omgeving, zullen we serieus kennis moeten nemen, en evenzo van hún vormen van theologische reflexie, ten einde samen nieuwe wegen te vinden om elders én in ons deel van de wereld een getuigenis te geven. Opnieuw zouden Doopsgezinden hier een voorsprong kunnen hebben door de intensiteit van hun internationale kontakten binnen de 'Mennonite World Conference'. Maar ook kontakten met mensen uit andere geloofstradities en overtuigingen zullen ons moeten helpen om een nieuw elan te geven aan onze gemeenten.

e. Waar in onze generatie het probleem van de vrede tussen rassen, volkeren en landen zo diep insnijdt in het leven van gewone mensen, zal een open gemeente het gesprek over die vrede niet uit de weg mogen gaan, maar juist moeten

³⁵ James E. Metzler, 'Shalom is the Mission' in: Robert L. Ramseyer, ed., *Mission and the Peace Witness* (Scottsdale Pa, 1979) 50.

stimuleren, zodat het vredesgetuigenis daadwerkelijk doorgegeven wordt binnen de samenleving. Besloten groepen hebben de neiging punten van verschil in opvatting uit de weg te gaan om zodoende naar binnen toe pais en vree te bewaren. Ook in de dienst van de zending in andere landen is dat vredesgetuigenis veelal onvoldoende tot uiting gekomen. Wat Ramseyer zegt over de zending van de Noordamerikaanse Mennonieten geldt waarschijnlijk ook voor ons: 'correctly or incorrectly, most Mennonite missionaries apparently did not include the peace witness as an important part of their presentation of the gospel'.³⁶ Voorzover zijn stelling waar is, zal ook het vredesgetuigenis thuis niet als een belangrijk deel van het evangelie zijn gebracht.

We zullen moeten leren om met respect voor de integriteit van de mening van de ander, ook daar, waar diens geweten naar ons oordeel 'zwak' is (vgl. 1 Cor. 8 : 7), samen onze 'veilige' opvattingen te verlaten en een bijbels vredesgetuigenis te geven.

f. Zowel voor de dienst in eigen land als voor het getuigenis elders missen we als Broederschap een organisatorische vorm, die optimaal gebruik maakt van de verschillende genadegaven binnen onze gemeenschap. Er zal met intensiteit gestreefd moeten worden om een werkgroep in het leven te roepen, welke de eenheid van het getuigenis tot uitdrukking brengt: eenheid tussen dopers vredesgetuigenis hier, dienst van het woord en broederlijke hulp elders.³⁷ De rechtvaardigheid in bijbelse zin, de mogelijkheid tot eigen ontwikkeling en het besef, dat het bij alles gaat om tekenen van liefde tussen gelijken zullen daarbij voorop moeten staan.

Maar dan nog moet er tenslotte bijgezegd worden, dat elke organisatorische vorm een kreupel lastdier wordt als het geloof ontbreekt. 'Indien gij niet gelooft, voorwaar, gij wordt niet bevestigd' (Jesaja 7 : 9). Ruim twintig jaren nadat Van der Zijpp zijn brochure met dat schriftwoord besloten had, blijkt die vermaning nog steeds de sleutel tot onze toekomst als doperse gemeente bevatten.

³⁶ Robert L. Ramseyer, 'Mennonite Missions and the Christian Peace Witness' in: Ramseyer, *Mission and the Peace Witness*, 117.

³⁷ In die richting denkt L. Laurens in een 'work-paper' dat begin 1980 binnen de D.Z.R. werd besproken. De gedachten, die door mij hierboven werden uitgesproken, zijn ook mede gevormd door recente discussies binnen de D.Z.R., en met name door de denkbeelden van L. Laurens en L. Koopmans, aan wie dank toekomt voor hun opmerkingen t.b.v. dit artikel.

Marcheert Menno weerloos verder?

Een tegenstrijdigheid vragenderwijs toegelicht

De toekomst van de Doopsgezinde Broederschap zal mede afhangen van de bereidheid van de leden om in de laatste decennia van de twintigste eeuw het vredesgetuigenis weer in het centrum van leer en leven van de gemeenten te plaatsen. Maar we hoeven elkaar niets wijs te maken: een gemakkelijke opgave zal het niet zijn! Om van 'traditionele' of 'historische vredeskerk' een levende vredeskerk te worden, daarvoor is meer nodig dan een winterseizoen lang praten in gesprekskringen. Maar wie weet, ontdekken we in de brede gemeentelijke discussie, die dit jaar op gang komt, dat vrede niet in de eerste plaats een toestand is, maar een proces, een weg vol risico's én beloften, benauwdheden én vergezichten ons door het Evangelie des vredes gewezen. Hoeveel zou al niet gewonnen zijn, als we samen de bereidheid zouden kunnen uitspreken om de komende decennia de eerste stappen op deze weg te zetten, ook al weten we nu nog niet precies hoe die weg moet en zal verlopen.

De twijfel en weerstand om ons met deze vragen bezig te houden zijn begrijpelijk. Ze raken immers zowel de werkelijkheid van de gehele wereld om ons heen als het bestaan van ons zelf en van onze geloofsgemeenschap. Het gaat immers om niets minder dan de *wereldvrede als voorwaarde* (C. F. von Weiszäcker) en de rol die de christelijke kerk daarin mag, moet en kan spelen. Een wereld die alleen als één wereld nog levenskansen heeft, aangezien alles met alles samenhangt. Een wereld die gevangen is in duivelskringen van armoede en uitbuiting, van geweld en onderdrukking, van racistische en kulturele vervreemding, van de vernietiging van de natuur door de industriële vooruitgang. In deze wereld zonder toekomst, met mensen die door gebrek aan hoop verlamd worden in denken en doen en als angstige hazen in hun leger het onweer afwachten – in deze wereld kan de christelijke kerk het zich niet meer veroorloven slechts met eigen overleven bezig te zijn. Als de hopeloosheid niet meer een ziekte is van een toevallige enkeling maar vormen aanneemt van een Westerse kultuurepidemie, dan is naast persoonlijk pastoraat ook 'politiek pastoraat' geboden.

Op deze totale, wereldwijde samenhang tussen geweld, strijd om de macht, gebrek aan gegronde hoop en het scheppen van een materiële droomwereld, past

een even totaal, alle dimensies van onze werkelijkheid omvattend antwoord. De gemeente gelooft dit antwoord in Jezus Christus ontvangen te hebben. Maar eveneens overdonderd door de ingewikkeldheid van het leven en samenleven in deze dagen, vertoont de gemeente tekenen van escapisme, wereldvlucht. Het oude, vertrouwde geloof blijkt geen moed en inspiratie te kunnen voortbrengen om in deze ingewikkeldheid stand te houden en wegen te zoeken. Dan doen zich twee mogelijkheden voor: of men snijdt de totale werkelijkheid op de maat van het te weinig ver reikende en verrijkende geloof en reduceert Gods vrede tot innerlijke vrede of de vredigheid binnen de gemeente; of men waagt het om uitgaande van een herbezinning op Schrift en traditie het blijkbaar te beperkte geloof aan een kritisch onderzoek te onderwerpen. In het eerste geval hebben we te maken met een verlies aan werkelijkheidsbesef. Dit is voor een gemeente even desastreus als een gebrek aan geloof, ja dat wordt daardoor mede veroorzaakt! Als de wereld uit het blikveld verdwijnt, raakt de rek uit het geloof. Het is daarom zaak om ons in de komende decennia weer te laten konfronteren met de totale werkelijkheid waarin we leven. Alleen door ons daarmee in te laten zullen we tegelijkertijd ontdekken dat de vrede die God voor deze schepping beoogt dit alles te boven gaat.

Als we ons de komende jaren als Broederschap gaan afvragen of we ons nog als een vredeskirk beschouwen, en zo ja, welke konsekwenties we daaraan willen verbinden voor ons belijden en beleid, dan kunnen we dat alleen doen in de kontekst van deze konfrontatie met de totale werkelijkheid. Het verleden geeft, evenmin als de Bijbel, pasklare antwoorden. Daarin ligt een zekere mate van onzekerheid over de reisroute opgesloten. Maar een aantal aanwijzingen geven ons toch wel voldoende houvast. Veel zullen we als ballast moeten achterlaten. 'O draagt niets overbodig: gij draagt uzelve dood!', zingen we als we het pelgrimslied 441 aanheffen. De ballast is in ons geval vooral de erfenis van een vorm van Doperdom dat met burgerlijke zelfgenoegzaamheid honderd jaar geleden een monument bouwde ter nagedachtenis van Menno Simons en dit onthulde met een concert door de kapel van het eerste regiment Infanterie.¹ Een Doperdom dat Menno wil laten marcheren is in tegenspraak met zich zelf. Laten we beginnen met dat in te zien, om vervolgens ons te verdiepen in de vraag hoe Menno's volk dan wél de vrede kan dienen.

¹ 'Een gelukkige, verkwikkelijke vermenging van ernst en vrolijkheid was en bleef tot het einde 't kenmerk dezer feestviering, ook toen ze voortgezet werd met een concert van 't 1e regiment Infanterie, 't welk den gasten door inwoners van Witmarsum en Pingjum, in 't gebouw der openbare school, werd aangeboden'. Uit: P. Cool en P. Feenstra, *Gedenkschrift van het Menno-Simons-Monument* (Zwolle, 1879) 29. Met dank aan J.P. Jacobszoon voor dit citaat, waaruit naar voren komt op welke wijze de wereldse toon het doperse musiceren bepaalde (bepaalt?).

I

De eerste en de zestiende eeuw vertonen meer gemeenschappelijke trekken dan de zestiende en de onze. Daardoor is het ook niet eenvoudig om rechtstreekse lijnen te trekken tussen Reformatie en heden. Dit geldt met name voor het vredesgetuigenis in de doperse traditie. In de ruimte van de zestiende eeuw klonk het Evangelie des vredes anders dan in de twintigste. Immers, hoe het evangelie wordt gehoord is afhankelijk van de situatie waarin de hoorder verkeert. In onze eeuw klinkt de oproep om vredestichters te zijn in een wereld waarvan het voortbestaan op het spel staat en afhangt van de bereidheid om vrede tot levensvoorwaarde te maken. De kerk wordt derhalve uitgedaagd ook een antwoord te geven op de structurele oorzaken van de wereldwijde onvrede en kan de bijbelse vrede als antwoord niet meer reduceren tot een verticale geloofsrelatie tussen de gelovige enkeling en zijn God. De verpsychologisering en de vermoralisering van de godsdienst dienen gekorrigeerd en verrijkt te worden met de vraag naar het sociale werkelijkheidsgehalte van de godsdienst. Wat bewerkt en hoe werkt Gods vrede in de historische, maatschappelijke werkelijkheid? We moeten vermijden al te dringend moderne maatschappijkritische vragen te stellen aan de zestiende eeuw. Afgezien van het feit dat het in het christelijke vredesgetuigenis niet in de eerste plaats kan gaan om het vooraf berekenen van het mogelijke maatschappelijke effect van het vredesevangelie, had vrede in de zestiende eeuw voornamelijk de lading van godsdienstvrede en vrijheid van geweten. Dat deze inhoud ook sociale en politieke konsekventies heeft gehad, moge blijken uit de aardverschuivingen die tijdens de Reformatie optraden, toen mens en samenleving oude gezagsverhoudingen onder kritiek stelden. In deze strijd om een nieuw fundament voor het geloof van enkeling en kerk kwam ook de vraag naar de legitimiteit van het gebruik van geweld om het nieuw herwonnen geloof te bestendigen en te verdedigen aan de orde. Dit gebruik van geweld keurde Menno af. Christenen hebben slechts één wapen en dat is het zwaard van de Geest, Gods Woord.²

² 'Wy en leeren noch bekenen anders geen zweert noch oproer in Christus Rijk en Kerk / dan alleen dat scherpe zweert des Geestes / Gods Woord / gelijk als hier ende in al onse Schriften genoegh verklaert is / dat scherper en doordringender is dan eenigh zweert / dat aen beyden zijden snijt en uyt des Heeren mond voorkomt. Daer mede wy oproerigh maken den Vader tegen sijnen Sone / en den Sone tegen sijnen Vader / de Moeder tegen hare Dochter / en des Soons Vrouwe tegen haers mans Moeder / maer dat zweert der Wereltlijcker Politien laten wy den genen die dat bevolen is / een yegelijk wachte hem dat hy hem aen dat zweert niet vergrijpe / op dat hy in des zweerts straffe niet vervalle'. Uit het hoofdstuk 'Een Vermaninge aen de Overigheyt' in zijn *Fundamentboek; Opera Omnia* (Amsterdam, 1681) f. 56 a. Aanwijzingen omtrent het recht of de plicht om in sommige gevallen tegen de overheid weerstand te bieden zijn dan ook niet bij Menno te vinden, in tegenstelling tot Luther, Calvijn en in het bijzonder Beza. Vgl. Max Geiger, *Kirche, Staat, Widerstand* (Zürich, 1978) 13vv., 20vv.

Menno heeft zijn beweging scherp afgebakend van de revolutionaire Munsterse Dopers, aldus voorkomend dat zijn aanhangers met dezen vereenzelvigd zouden worden. Dat zou immers de instandhouding en verbreiding van zijn kudde niet bevorderd hebben. 'Och nee, mijn lezer, nee!,' verdedigde Menno zijn volgelingen tegen de aanklacht van de andere reformatorische predikanten dat zij heimelijke revolutionairen waren, 'leer toch zien wat een recht Christen is, uit wie hij geboren is, wat voor aard en natuur hij heeft, wat zijn eigenlijke voornemen, streven en doen is. En gij zult ontdekken dat zij niet oproerkraaiers, moordenaars en rovers zijn, gelijk de geleerden hen verdacht maken, maar een godvrezend, vroom, vreedzaam volk, zoals de Schrift leert.'³ Een vreedzaam volk, dat was voor Menno een weerloos volk. Hoe kon de overheid dan toch van weerloze mensen gevaar duchten? Het was immers een gemeente die leefde uit het ethos van de lijdzaamheid en die de bereidheid toonde om vervolging en marteling te verduren. Een gemeente die gelaten aan God het laatste woord liet en er van afzag om weerstand te bieden. Als 'gedisciplineerde' gemeenschap leven in de navolging van Christus op deze gelaten en lijdzame wijze, dat was de rijke inhoud van de doperse weerloosheid.

In de loop van de geschiedenis van de doperse beweging is deze weerloosheid op verschillende wijze in betekenis ingeperkt. Het ethos waaruit de gemeente in navolging van Christus leefde, kon door meerdere oorzaken verharderen tot een wetticisme, dat de persoonlijke weerloosheid aan ieder gemeentelid verplichtend oplegde. Het mogen werd tot een moeten. Of de weerloosheid werd tot een door de overheid getolereerd recht om geen wapens te dragen, in ruil voor klinkende munt of ongewapende burgerdienst. Of de weerloosheid werd verinnerlijkt tot een geloofshouding zonder maatschappelijke konsekwenties. Als we deze ontwikkeling die zich in een paar generaties voltrok bezien met het maatschappijkritische oog van C.W. Mönnich, dan moeten we wel met hem instemmen dat het aanvankelijke doperse neen tegen geweld en overheid op den duur 'een zo fraai gestileerd neen geworden is, dat het mooier is gaan klinken dan het ja van de anderen'.⁴ Hoe vlug ook de Dopers uit dankbaarheid jegens een tolerante overheid en deeltijdigend aan de voorspoed der 'Gouden Eeuw' hun principes hebben verzacht en in de achttiende eeuw zijn gaan verloochenen – dit alles doet niets af aan het onmiskenbare feit dat ze het probleem van de onverenigbaarheid van de navolging van Christus en het gebruik van geweld herkend hebben. Wij zijn de

³ Een weemoedige ende christelycke Ontschuldige ende Verantwoordinge; Opera Omnia, f. 503 a.

⁴ De koning te rijk (Baarn, 1975) 83. Het is goed nog even verder te lezen: 'Ach, personen kan men kritiseren. Maar het is futiel, want personen zijn te vervangen zonder dat er iets essentieels verandert. Dat hebben de politieke, economische en maatschappelijke leiders ook niet gewild. Wat de Reformatie dan verder kon brengen, had zijn nut in het voortdurend gevecht om de macht in de wereld, de kale, naakte macht van het geweld en de rijkdom'.

laatst en om ons het recht toe te kennen hen te oordelen over de wijze waarop ze uit hun beginselen hebben geleefd. Hun vraag blijft onverkort ook onze vraag. Aan ons de opdracht om van hun fouten te leren, opdat we de geschiedenis niet hoeven te herhalen.

Als we de oorspronkelijke doperse weerloosheid in de volste zin van het woord wat nader bekijken, dan vertoont deze drie aspecten die elkaar wederzijds vooronderstellen en beïnvloeden. Als we het oorspronkelijke vredesgetuigenis zoals dat in de weerloosheid is samengevat willen aktualiseren, dan moeten we ons de vraag stellen of en in hoeverre ook in onze situatie deze drie aspecten medebepalend zijn voor een herwaardering ervan. Het eerste is het *tijdsgevoel*. De Dopers en hun tijdgenoten ervoeren hun tijd als een kentering tussen oud en nieuw. Horend naar het Evangelie ontdekten en realiseerden ze zelf tekenen van een nieuwe tijd: een gemeenschap van gelovigen die leer en leven, lijden en opstanding van Christus als enige wegwijzer aanvaardde en daardoor de haat van de oude wereld opriep. De eindfase in de geschiedenis van God en de mensen die in Christus was ingezet werd weer in alle radicaliteit ervaren. Eindtijd en oordeel, met daardoor heen het aanbreken van een totaal nieuwe orde beantwoordend aan Gods sjaloom. De verwachting en het in de vervolging oplichten van de dageraad van Gods heerschappij. De ervaring te leven in konfrontatie met de eschat: de laatste dingen. Een nieuwe tijd veronderstelde ook een *nieuw ethos*. Toen Christus' macht in de Geest opnieuw werd ervaren, leidde dit ook tot een nieuwe levenshouding genormeerd en geïnspireerd door Christus alleen. Tot dit ethos van de nieuwe tijd hoorde onlosmakelijk het afzien van geweld. Navolging van Christus, Bergredechristendom, zou men het later noemen: het ethos van *meer dan het gewone* (F. Boerwinkel). Dat was het tweede aspect van de doperse weerloosheid. Het derde kwam tot uiting in de visie op de wijze waarop Gods vrede als *gemeente* vorm aanneemt in de geschiedenis van door Christus ontwapende dienaars. De vrede heeft een zichtbare gestalte gekregen in onze historische werkelijkheid. De gemeente was niet alleen verkondiger, maar ook gestalte van Gods vrede. Voorloper van Gods imperium dat zijn macht op paradoxaal kwetsbare en onmachtige wijze onweerstaanbaar op aarde uitbreidde.

Deze doperse visie op de vrede als de Christus navolgende, weerloze gemeente van de eindtijd roept vele vragen op. Kritische vragen vooral. Mag de gemeente haar praxis laten bepalen door zo riskant in te spelen op het ethos van de nieuwe tijd? Is dat geen vlucht uit de harde realiteit, geen verzaking van de verantwoordelijkheid tegenover de bestaande orde? Mag je het Rijk Gods en de gemeente zo nauw op elkaar betrekken, ja zelfs met elkaar vereenzelvigen, zoals Menno deed?⁵

⁵ 'Die Vorst des vredes is Christus Jesus / Hebr.7. Esa.9. Sijn Rijk is dat Rijk des Vredes / welck is sijn Gemeynte / Esa.9. Dan.2.7. Luc.1.' *Opera Omnia*, f. 502a. Deze gemeente staat volgens Menno in de continuïteit van het volk Gods dat door alle eeuwen heen heeft geleden terwille van de gerechtigheid.

Bewerkt God primair zijn vrede door middel van de gemeente? En wat is dan het berekend effect van zulke machteloze minderheden op de samenleving? Wordt Gods sjaloorn op deze wijze niet gedeformeerd tot 'vredigheid' in de plaatselijke gemeente? Onder deze vragen komen we niet uit. Om ze te beantwoorden hebben we de komende jaren de handen vol. Het volgende heeft dan ook geen andere pretentie dan deze vragen opnieuw aan de orde te stellen op een wijze die misschien wat duidelijker kan maken op welke punten de beslissingen moeten vallen als we de doperse visie van de weerloosheid willen aktualiseren.

II

Eerst een paar opmerkingen bij de doperse nadruk op de eschatologie. Nieuw! Dat is kort en bondig de noemer waaronder de oorspronkelijke doperse visie gebracht kan worden. 'Zo wie in Christus is, is dan een nieuwe schepping: het oude is voorbijgegaan, zie, het nieuwe is gekomen' (2 Kor. 5:17). Leven uit de verzoening in Christus betekende voor de Dopers deelkrijgen aan de nieuwe tijd, de nieuwe schepping waarin ze als nieuwe, wedergeboren mensen en als nieuwe gemeenschap mochten leven. Deze nadruk op de vernieuwing van de mens had een sterk ethische lading: uit de levenshouding moest blijken of iemand in de door en in Christus herstelde sjaloorn Gods geloofde. De rechtvaardiging van de gelovige door het lijden en sterven van Christus zagen de Dopers vooral als de voor alle mensen gegeven mogelijkheid tot zedelijke vernieuwing. De mens kreeg de mogelijkheid om met name de geboden van de nieuwe tijd te gehoorzamen. Niet zonder reden stond daarbij de Bergrede met de scherpe onderscheiding tussen oud en nieuw, de nadruk op de overvloedige gerechtigheid en de vijandsliefde, centraal. Het ging hen om de 'beteringe des levens' in overeenstemming met de ethische richtlijnen uit het Nieuwe Testament. Volgens hen vond Paulus' prediking van de christelijke vrijheid in het evangelische gebod van de naastenliefde (inklus. vijandsliefde!) haar toepassing en begrenzing.⁶

Of ze zodoende de reformatorische nadruk op de rechtvaardiging als vrijspraak van zonden voor het gericht Gods korregeerden of dat ze door de rechtvaardiging met het accent op de zedelijke vernieuwing te interpreteren nog erfgenamen bleven van de voor-reformatorische traditie – deze vragen verdienen nog nader

⁶ De juistheid van deze overtuiging vinden we bevestigd in: John Piper, 'Love your enemies'. *Jesus' love command in the synoptic gospels and in the early Christian paraenesis*, (Cambridge, 1979) 173: '... de uiteindelijke eschatologische zegen is in zekere zin afhankelijk gemaakt van de gehoorzaamheid aan het gebod der vijandsliefde. De voorkomende genade van God doet niets af aan het verplichtende karakter van het liefdegebod, maar bekrachtigt dit juist en schenkt tevens het vermogen om eraan te gehoorzamen'.

onderzoek. Vast staat evenwel dat de Dopers de overtuiging hadden dat de vrijheid die de Christen in de rechtvaardiging werd verleend niet inhoudsloos en richtingloos was. Laat staan dat deze kon verschrallen tot een 'beginsel vrijheid' zonder enige aanduiding ten behoeve van een eigen vormgeving van deze vrijheid in de historische werkelijkheid. De toegerekende vrijheid als vrijspraak van zonden moest naar hun mening een vorm vinden die getuigde van de nieuwigheid van de tijd. Ze zochten die weliswaar niet in een kloostergemeenschap, maar wel ijverden ze voor een nieuwe samenleving temidden van de oude. Die nieuwe samenleving was een gemeenschap van mensen die het nieuwtestamentische ethos hoorden én gehoorzaamden.

Wat de ethische konsekventies van de vrijheid betreft, herhaalde zich in de zestiende-eeuwse Reformatie de onzekerheid die Paulus' verkondiging van de vrijheid in zijn eigen dagen had opgeroepen. In de ogen van joodse medebroeders was Paulus een vrijdenker, terwijl Paulus zelf moest waarschuwen tegen de losbandigheid van zijn broeders uit het heidendom die zijn leer van de christelijke vrijheid al te enthousiast ontgrendelden. De Dopers vonden de Roomsen te werkeilig, maar de andere reformatorische gelovigen te vrij(blijvend). Vrijheid was voor hen een gevuld en genormeerd begrip. De vrijheid van de joodse/roomse werkeilichheid gaf naar hun overtuiging de mogelijkheid tot en realiseerde zich in de zich opofferende, lijdende, weerloze liefde waarvan Jezus het voorbeeld gaf en waardoor het herstel van Gods sjaalom op aarde zich doorzette tot in hun tijd toe. Vandaar de nadruk op het Nieuwe Testament waarin de eigenlijke intentie van de Tora als uitdrukking van Gods wil (Rom. 8 : 4) opnieuw aan het licht kwam en om realisatie vroeg. De Dopers waren in zekere zin wettisch aangezien ze het gebod van de overvloedige gerechtigheid en de grensoverschrijdende liefde letterlijk namen en probeerden te vertalen in een broederlijke, tot vrede gebrachte gemeenschap van mensen. 'In zekere zin wettisch' betekent tegelijkertijd dat ze – goed reformatorisch – ten stelligste ontkenden door eigen gerechtigheid gerechtvaardigd te kunnen worden. De mogelijkheid tot zedelijke vernieuwing was voor hen aanvankelijk uitdrukkelijk geen kwestie van menselijk idealisme of moralisme, maar vond zijn grond en mogelijkheid alleen in het geloof in Christus' verzoening.

De Dopers kan het verwijt treffen dat ze in hun praktische konsekventies te veel op de verlossing vooruitgrepen, daarmee het wankel evenwicht in Gods openbaring als schepping, verzoening en verlossing verstorend. Ze zouden een te grote wissel getrokken hebben op de realiteit van de nieuwe tijd die in Jezus een aanvang heeft genomen. Het gevolg daarvan zou dan geweest zijn dat ze de oude wereld achter zich lieten en zich onverantwoordelijkerwijs uitstrekten naar de nieuwe. En benadrukten ze ook niet te veel de verzoening als de motor van verandering en bevrijding? We zullen er inderdaad voor moeten waken om de doperse ethiek utopisch te maken in die zin dat ze niet meer voortkomt uit een

gegronde hoop, maar afgeleid wordt van een ‘principe hoop’ (E. Bloch). Maar vertoont een ethiek van de scheppingsorde of een ethiek die voortbouwt op een ‘principe vrijheid’ zoals dat in de doorsnee reformatorische dogmatiek gebeurt niet veel onevangelischer eenzijdigheden? Het eschatologische, zo men wil anticiperende karakter van de doperse geloofshouding is toch inherent aan het christelijke getuigenis aangaande Jezus Messias, de eersteling, de nieuwe mens? Verliest niet iedere christelijke theologie, ja de christelijke kerk zelf haar recht van bestaan als de in Christus gerealiseerde eschatologie en de eenheidstichtende werkzaamheid van de Geest Gods in Christus sindsdien tot nu toe in twijfel wordt getrokken?⁷

Als we ons willen herbezinnen op een doperse theologie van de vrede – een andere theologie kan niet dopers heten – dan is het onze eerste taak om te letten op de eschatologische spanning. Dat dit niet moet leiden tot wereldvlucht staat buiten kijf. Juist *in* de duisternis en onvolkomenheid van deze wereld waar ‘de volken woelen en de natiën zinnen op ijdelheid’ (Ps. 2 : 1) en *in* solidariteit met

⁷ Het gaat in deze vraag onder meer over het recht en de betrouwbaarheid van de Paulinische theologie met haar in de apokalyptiek gefundeerde christologie en ethiek. Of Jezus als de belichaming en eersteling van de nieuwe tijd, dus als Messias, beleden kan worden zonder dat zijn navolgers in een antisemitisch triumfalisme vervallen, staat dezer dagen weer in het middelpunt van de belangstelling n.a.v. Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide* (New York, 1974). Duits: *Nächstenliebe und Brudermord* (München, 1978). In het spoor van J. Moltmann pleit zij voor een christologie die moet leiden tot een open eschatologische hoop. M.a.w. er moet meer aandacht geschonken worden aan wat nog niet, dan aan wat al reeds vervuld is in de nieuwe tijd. De kerk moet opnieuw haar voorlopige definitiviteit inzien en mét de Joden en vóór de armen hopen op de voltooiing van Gods heerschappij in de geschiedenis.

Paulus zelf zou deze kritiek toejuichen, immers: de Zoon heeft nog niet alle macht aan de Vader overgegeven (1 Kor. 15 : 28). Om nu echter, vanwege het misbruik dat de kerk van het gerealiseerd-zijn van de eschatologie in de persoon van Jezus gemaakt heeft, de exclusiviteit van de openbaring in Jezus als Messias tussen haakjes te zetten, door de christologie tot een poly-interpretabele messiaanse midrasj te maken, is zeer aanvechtbaar. (Zo: D.J. van der Sluis, ‘Jesus is the Messiah . . . and the Jews be damned’, *Wending*, 34, nr. 6 (juni 1979) 376-381; en idem, ‘Daarmee help je de openbaringsgeschiedenis om zeep’, *Wending*, 35 nr. 1 (jan. 1980) 76-82.) Zo’n ‘noodoplossing’ ontnemt voortijdig de spanning aan het gesprek tussen Kerk en Synagoge over Jezus’ messiaschap; stelt de universaliteit van Gods genade weer discutabel met als uiterste konsekwentie dat een niet-jood zich zal moeten laten besnijden om deel te krijgen aan de beloften Gods; en fundeert tenslotte iedere ‘eschatologische ethiek’ op drijfzand. We sluiten ons gaarne aan bij de mening van W.K. Grossouw: ‘Het komt mij voor dat het kwade geweten veel christenen de moed ontnemt Paulus’ tekst te onderzoeken op zijn eigenlijke intenties. De moed dit wel te doen zou de nieuwe interpretatie moeten opleveren, die de hedendaagse lezers raakt’. (‘Paulus onder de Joden’; afscheidskollege 16.9.1977 aan de Kath. Universiteit te Nijmegen. In: B.M.F. van Iersel e.a., eds., *Van taal tot taal. Opstellen over het vertalen van de Schriften* (Baarn, 1977) 171.)

zwakken, ontrechten en behoeftigen zal de gemeente in woord en daad moeten getuigen van een weerloze macht die sterker is dan de macht van het geweld. Het is niet voldoende om uit te gaan van een paar bijbelse begrippen zoals vrede en gerechtigheid, zonder dat deze inhoudelijk getoetst worden aan en hun dynamiek ontvangen uit de verzoening. Als eerste gerechtvaardigde goddeloze in de Geest (1 Tim. 3 : 16) wordt Jezus' heilsweg van de nieuwe tijd door God zelf geaccepteerd. Tevens vormt Hij het begin van een verzoeningsproces dat tot op de dag van vandaag doorgaat: 'Vrede zij met u' (Joh. 20: 19-26). Met deze woorden betreft Hij zijn leerlingen in de stand van vrede met God. Doordat Jezus zijn leven heeft gegeven krijgen de mensen voor wie Hij gestorven is eens en voor altijd 'toegang tot God' (Rom. 5 : 2) en worden daardoor 'nieuwe schepping'. Onder het machtsbereik gebracht van Israëls God die Jezus 'onze Vader' noemt, worden allen die hierin geloven op een nieuwe wijze betrokken in de bevrijding van de machten die de vrede Gods weerstreven. Vijandschap, tweespalt, afgodendienst worden overwonnen omdat ze aan het begin van de nieuwe tijd in beginsel overwonnen zijn. Alleen in de verzoening vindt het vredesgetuigenis een vast fundament.

III

'Vergeldt geen kwaad met kwaad' (1 Petr. 3 : 9); 'Weerstaat de boze niet' (Matt. 5 : 39); 'Hebt uw vijanden lief' (Matt. 5 : 44); 'Maar als gij goed doet, en dan lijden moet verduren, dát is genade bij God. Want hiertoe zijt gij geroepen, daar ook Christus voor u geleden heeft en u een voorbeeld heeft nagelaten, opdat gij in zijn voetsporen zoudt treden' (1 Petr. 2 : 20-21). Dat zijn een paar geliefde teksten waarmee de Dopers hun weerloosheid fundeerden. Zij geven de volle reikwijdte van de weerloosheid aan als totale geloofshouding: wrakeloosheid, gelatenheid, vijandsliefde, lijdzaamheid, navolging van Christus.⁸ Samengevat in het begrip weerloosheid is deze levenshouding het kenmerk van de gemeente van de nieuwe

⁸ Het revolutionaire karakter van deze levenshouding ontvangt een nieuwe belichting door de cultuur- en literair-historische onderzoeken van René Girard. Hij toont aan dat een profetische onderstroom in de bijbel die in Jezus aan de oppervlakte komt de godsdienstige legitimatie van het gebruik van geweld ontmythologiseert. Vgl. zijn publikaties: *La Violence et le Sacré* (Paris, 1972); 'Les maledictions contre les pharisiens et la révélation évangélique', in: *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes*, 27, nr. 3, (1975); (Duits: 'Das Evangelium legt die Gewalt bloß', in: *Orientierung*, 38, 1974) en *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Parijs, 1978). Zijn ideeën zijn bijbels-theologisch uitgewerkt door Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?* (München, 1978). Schwager gaat zo ver dat hij de wijze waarop in Jezus de oorzaken én de overwinning van het geweld manifest worden als hét unieke wezen van de openbaring ziet.

tijd. Alleen op deze wijze is de gemeente het optimale instrument van God om zijn gerechtigheid en vrede in deze wereld gestalte te geven. Alleen weerloos is de gemeente het machtsmiddel bij uitstek in Gods strategie om zijn vrede op aarde te vestigen.

In de tijd van vervolging en martelaarschap hebben de Dopers als onmachtigen dit als een ongekennde waarheid ervaren. Misschien heeft het feit dat ze vervolgd werden hun de ogen geopend voor de weerloosheid als wezenskenmerk van het evangelie. De ervaring van onmacht en het inzicht in de bijbelse waardering van de weerloosheid veronderstellen elkaar.⁹ Juist de *Bedrängte* (M. Buber), de mens in de vernieling die desondanks trouw blijft aan God, ervaart zijn nabijheid. Het zijn deze mensen die bij God voorrang genieten. Voor hen is Hij een schild (Ps. 7 : 11) en hun verschaft Hij recht (Jes. 50 : 8). Ook de mens die moet lijden terwille van de gerechtigheid en iedere macht ontnomen schijnt te zijn wordt zalig geprezen (Matt 5 : 10). Deze weerloosheid is niet alleen een zaak van de enkeling, maar vooral van een gemeenschap. Evenals in het Oude Testament het joodse volk verbrijzeld dreigde te worden tussen de grootmachten, zo blijft ook het nieuwe volk Gods van jood en niet-jood samen, als weerloze getuige van Gods gerechtigheid en vrede alleen op Hem aangewezen.

We moeten daarom voor alle duidelijkheid een onderscheid aanbrengen tussen weerloosheid en geweldloosheid. Weerloosheid is een geloofshouding die gestalte krijgt in de gemeente. Daar maken mensen zich totaal afhankelijk van God om op geweldloze wijze zijn gerechtigheid te dienen. Als een schijnbaar passief middel van Gods werkzaamheid op aarde is de gemeente het effectiefst. Een gemeente van *slachtschaepkens Christi* (Menno Simons) is de plaats waar het kwaad als het ware wordt geneutraliseerd, doordat mensen het liever willen ondergaan en

⁹ Vgl. Hans-Jürgen Goertz, 'History and Theology: A Major Problem of Anabaptist Research Today', *Mennonite Quarterly Review*, LIII, nr. 3 (July 1979) 177-188. In dit artikel wijst Goertz erop hoe het ontstaan van bepaalde geloofsovertuigingen mede historisch bepaald wordt. De profane historische bestudering van een geloofsbeweging en haar ideeën is dan ook de eerste voorwaarde voor het verstaan ervan. Toegespitst op het vredesgetuigenis: 'Het vredesgetuigenis en de ideeën omtrent een van de staat onafhankelijke geloofsgemeenschap zoals die bij de Zwitserse Broeders ontstonden, kun je historisch gezien opvatten als het resultaat van een gevoel van machteloosheid bij de vroege Dopers die in de Schrift naar een rechtvaardiging voor hun ellende zochten. Theologisch gezien kun je echter zeggen dat de machtelozen de Schrift anders en beter afgestemd op de bedoeling van het Evangelie lezen.' (187). Dezelfde wederzijdse afhankelijkheid van de historische, maatschappelijke bepaaldheid en de wijze waarop de Schrift gelezen wordt, maakt dat de machtigen op hun beurt de profetische kritiek op hun macht en de 'genade van de weerloosheid' niet meer herkennen of ontkennen. Het bijbelse getuigenis gaat dan functioneren als een legitimering van gevestigde belangen of wordt gereduceerd tot een beproefd troostmiddel in het persoonlijke pastoraat. Dit is de situatie waarin we momenteel als christelijke machtigen verkeren.

erdoor onder willen gaan dan er weerstand tegen te bieden. Weerloosheid betekent in feite: God laten regeren, Hem de toekomst laten bepalen en ondertussen niets anders *doen* dan overvloedig gerechtigheid oefenen, grensoverschrijdend liefhebben, de vijand inkluis. Want dat is het doel en de weg die in Jezus zichtbaar zijn geworden. De uiterste aktiviteit, 'meer dan het gewone', kan alleen maar voortkomen uit deze uiterste passiviteit, die overgave aan God door Hem de richting van de geschiedenis te laten bepalen. Zo is weerloosheid de 'passieve' krachtbron van uiterst radikaal gedrag in de navolging van Christus. Zo alleen komt de paradoxale, weerloze overmacht aan het licht. Zelf hoeven de mensen hun toekomst niet meer met eigen voorzorgsmaatregelen of plannen te verzekeren. Temeer omdat ze geleerd hebben dat uiteindelijk iedere ideologie of verzekering het gebruik van geweld om zich zelf te bestendigen niet zal schuwen.

Geweldloosheid heeft alleen met weerloosheid gemeen dat ze afziet van gewelddadige machtsmiddelen. Maar geweldloosheid kan in principe voor ieder doel gebruikt worden. Je kunt met geweldloze middelen je eigen zin doordrijven en je eigengerechtigheid dienen. Geweldloosheid is niet uitsluitend gegrond in Christus' verzoening en daarom soms richtingloos en utopisch. Deze onderscheiding tussen weerloosheid en geweldloosheid heeft niet tot doel om de geweldloosheid of de geweldloze weerbaarheid als sociale en politieke aktie te devalueren. Integendeel! We willen slechts aangeven dat weerloosheid in de oorspronkelijke zin van het woord een geloofshouding is die alléén verstaan kan worden vanuit het gelóóf dat Christus Héér is.

Is deze weerloosheid als onvoorwaardelijke overgave en dienstbaarheid aan Gods gerechtigheid in de navolging van Jezus een begaanbare weg voor de gemeente in onze situatie?¹⁰ Ondanks vele pleidooien voor een herwaardering van deze geloofsinhoud zijn de omstandigheden waarin wij leven de grootste belemmeringen voor een aktualisering ervan. Het grootste obstakel is wel de macht die wij als Noordatlantisch, christelijk establishment in deze wereld uitoefenen en

¹⁰ De vraag naar een mogelijke aktualisering van de *Gelassenheit* op met name sociaal en economisch gebied krijgt opnieuw veel aandacht. Vgl. Donovan E. Schmucker, 'Gelassenheit, Entrepreneurs and Remnants: Socioeconomic Models Among the Mennonites', in J. R. Burkholder & Calvin Redekop, eds., *Kingdom, Cross and Community* (Scottsdale, Pa/Kitchener, Ont., 1976) 219-241. In zijn recensie van dit *Festschrift* voor Guy F. Hersherberger konkludeert David A. Shank, dat het verval van de radikaliteit van de doperse geloofshouding te wijten is aan de verloren gegane 'messiaanse kontekst van de doperse *Gelassenheit*': '... zonder twijfel mogen we zeggen dat de herontdekking van de messiaanse dynamiek van de Lijdende Knecht, zoals die haar vervulling vond in Jezus van Nazareth, de belangrijkste opgave is voor de huidige generatie en het enige brandpunt van een visie mag zijn'. ('A Time of Loss and a Time for Repentance', in *Mission-Focus*, VI, nr. 1 (Sept. 1977) 12). Zie voor een historische schets van de volle reikwijdte van het begrip *Gelassenheit*: J. P. Jacobszoon, 'Gelassenheit. Enkele historische notities', in: I. B. Horst e.a., eds., *De Geest in het geding* (Alphen aan den Rijn, 1978) 111-126.

verdedigen. Wij zorgen op een geheel eigenmachtige wijze voor onze eigen toekomst door uitbuiting en ontrechting van tweederde van deze wereld. We zijn betrokken in de militaire verdediging van deze voorrechten. Wij zijn de machtigen dezer aarde en het is dan ook zeer de vraag of wij als machtige mensen weerloos kunnen zijn in de bijbelse zin. Als we niet weerloos gemaakt worden door welke oorzaak ook, bestaat er voor ons maar één manier om op Gods gerechtigheid in te spelen, nl. door onze macht op te geven. Niet zo maar in het wilde weg, maar door onze macht te transformeren in 'onmacht' die Gods gerechtigheid dient. Wat in verdrukking als een gave ervaren wordt, kunnen wij slechts als een opgave zien.¹¹ Zolang wij de macht in handen hebben en willen houden om de geschiedenis te sturen naar onze opvattingen over 'gerechtigheid' en 'vrede', zolang kunnen we het Evangelie slechts als een harde wet ervaren. In dit opzicht verschillen wij niets van de rijke jongeling (Luk. 18 : 19-27) en de rijke dwaas (Luk. 12 : 13-21) die de blijde boodschap slechts als een oordeel over hun zelfverzekerde bestaan konden horen.

IV

Tenslotte besteden we nog enige aandacht aan de vraag welke plaats en rol zo'n weerloze vredesgemeente in de wereld inneemt. Is zo'n gemeente die in dienst van

¹¹ We staan in dit opzicht op een tweesprong. De weerloosheid in de oorspronkelijke betekenis is van de eigenlijke inhoud en praktische uitwerking ontdaan door het verlies van de eschatologische spanning. Dit laatste is mede te wijten aan de konformerende aan de wetten en waarden van de oude wereld, nu we in dienst van Mars en Mammon de vruchten van de welvaart dankbaar oogsten. Gaan en kunnen we in onze situatie de oorspronkelijke volheid van de weerloosheid als radikale navolging van Christus herontdekken, of blijven we met dit begrip flirten, terwijl we zonder het te willen toegeven reeds metterdaad de tegengestelde weg zijn ingeslagen? Toegepast op het vredesgetuigenis: onder de vlag van weerloosheid is ons vredesgetuigenis niets meer dan een methodologie t.b.v. het voorkomen, beperken of oplossen van conflicten, hetzij religieus, hetzij politiek gemotiveerd. De Noord Amerikaanse erfgenamen van Menno, die op allerlei punten bezig zijn ons met gezwinde spoed rechts in te halen, worden zich ook van dit dilemma meer en meer bewust. Een voorbeeld: 'Als we de oorspronkelijke doperse opvatting van de weerloosheid en het Rijk Gods aanvaarden, moeten we de huidige koers van onze gemeenten ter discussie stellen. Als we die opvatting niet meer kunnen accepteren, moeten we genoeg verantwoordelijkheidsbesef tonen om voor onze gemeenten een ethisch referentiekader te ontwerpen waarin Christus en cultuur niet meer met elkaar in tegenspraak zijn en waarin we de onvermijdelijkheid en noodzaak van geweld erkennen en proberen daar paal en perk aan te stellen'. (John Rempel in een ingezonden brief in de Canadese *Mennonite Reporter*, 9, No. 24, Nov. 26, 1979). Dit is de opgave waarvoor ook de Nederlandse Doopsgezinde Broederschap in de komende jaren gesteld wordt.

God haar wereldse macht opgeeft nog wel van belang in het maatschappelijke en politieke krachtenveld? Het antwoord is ontkennend als we de relevantie van de gemeente en haar leden afmeten aan de mate waarin ze invloed kunnen uitoefenen in de partijpolitieke machtsvorming. Voor een actie van het Interkerkelijk Vredesberaad om via de parlementaire weg de kernwapens van de Nederlandse bodem te verwijderen heeft een weerloze gemeente slechts indirect belangstelling. Zo'n gemeente stelt zich immers primair ten taak om een gemeenschap gestalte te geven die levend uit de Geest van Christus een verwijzing is naar het Rijk. Een broederschap die weet heeft van het feit dat de vijandschap tussen God en mens en de mensen onderling in Christus is te niet gedaan, zodat ze thans als een verzoende en verzoenende gemeenschap kan leven. Met vallen en opstaan proberen de leden elkaars getuigenis in woord en daad in stand te houden en te versterken. Er is 'discipline' in zo'n gemeente in die zin dat men elkaar op een verplichtende wijze bij het discipel-van-Jezus-zijn bepaalt. Daarbij hoort ook het afzien van geweld en de weigering daarin op welke wijze dan ook betrokken te worden of te blijven. Zo wil een weerloze gemeente een getuige zijn van Gods liefde in deze wereld. Een weerloze gemeente neemt haar uitgangspunt dus niet in de vraag of haar optreden succes heeft, maar in de vraag of ze een bruikbaar instrument is van deze liefde die zich openbaarde aan het kruis. Alleen zo gelooft ze de meest vruchtbare bijdrage te kunnen leveren aan de redding van deze wereld. Het blijft evenwel Góds werk!

Dit afzien van iedere wijze van machtsvorming om de geschiedenis te sturen in de richting die ons mensen goeddunkt, kan alleen voortkomen uit de zekerheid dat een grotere macht de geschiedenis richting geeft. Voor dat inzicht is bekering nodig, een vernieuwing van ons denken. Het is een bewuste keuze voor een minderheidspositie van een gemeenschap die zich totaal afhankelijk maakt van Gods gerechtigheid. Alles hangt nu af van het geloof in Gods werkzame aanwezigheid in onze geschiedenis. Op grond van dit vertrouwen waagt zo'n gemeente het er op zich volledig te richten op het vormgeven van een samenleving die leeft uit de waarden van de nieuwe tijd. Vanuit deze cellen van hoop wordt de wereld met werkelijke hoop geïnfecteerd. Deze gemeenten die bereid zijn om zonder bescherming van wapenen te leven omdat ze niets te verliezen hebben dan hun leven, kunnen het geweten van de wereld wakker houden. Een weerloze gemeente is Gods politieke partij die zijn heerschappij en zijn belangen op weerloze en tegelijkertijd overmachtige wijze dient. Door celdeling vestigt God zijn imperium op deze aarde. Een vredesgemeente is per definitie een zendingsgemeente.

In onze tijd wordt terecht de vanzelfsprekendheid van de christelijke sanktionering van wereldse machtspolitiek aangevochten. Ook het feit dat de kerk haar invloed verliest op het maatschappelijk gebeuren en tot een minderheid wordt in een pluriforme maatschappij, bevordert een zekere mate van gevoeligheid voor de oorspronkelijke doperse visie. Toch bestaat er nog een grote aarzeling (niet

minder bij de Doopsgezinden!) om het oude machtsdenken te verlaten. In en aan de rand van de christelijke kerk ontstaan basisgroepen die kritiek uitoefenen op de wijze waarop de kerk steeds haar macht en gezag heeft misbruikt ter rechtvaardiging van de machthebbers. Als reactie hierop leggen zij thans de nadruk op de solidariteit van de kerk met de zwakken en onderdrukten, door zich te engageren met linkse partij-politiek. De wijze van machtsuitoefening blijft dus gelijk, alleen het doel ervan is verschoven. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de problematiek van de middelen in deze basisbeweging slechts zijdelings ter sprake komt. In dit opzicht moeten de kritische gemeenten nog kritischer worden.¹²

De doperse visie gaat uit van een duidelijk onderscheid tussen de gemeente en de wereld. Dit roept onder meer de volgende vragen op. Is er zo niet sprake van een dualisme tussen de gemeente en de wereld, terwijl de werkelijke scheidslijn behoort te liggen tussen God enerzijds en gemeente én wereld anderzijds? Vallen immers niet zowel de wereld als de gemeente gelijkelijk onder Gods oordeel? Leven ze niet beide gelijkelijk uit de genade? Is daarom zo'n radikaal onderscheid in doel en middelen tussen beiden wel geoorloofd? Deze vragen mogen ons ervoor behoeden de gemeente al te simpel te beschouwen als een voltooide nieuwe schepping temidden van de oude die ten onder gaat. Ze kan zich nooit uit de oude wereld losmaken. Toch blijft er een onderscheid in die zin dat de gemeente reageert op Gods oordeel en vrijspraak in Christus en inspelt op het aanbreken van de nieuwe tijd metterdaad haar bereidheid toont om daarmee ernst te maken. In tegenstelling tot de wereld stelt ze zich vrijwillig onder het machtsbereik van Gods heerschappij en komt daardoor in konflikt met alles wat in de oude wereld daarmee in strijd is. De gemeente wordt zo inderdaad het *strijdperk* (H. Gollwitzer) waar het gevecht om de heerschappij op aarde tussen God en de machten die Hem weerstreven openbaar wordt. In de gemeente worden als op geen andere plaats de breuken in de oude samenleving openbaar. Maar tegelijkertijd is ze ook de plaats waar de natuurlijke tegenstanders met elkaar als broeders en zusters aan tafel zitten en 'enigheid' houden. Daarvoor is echter nodig dat de leden als veranderde mensen bij elkaar zitten. Ze toetsen hun betrokkenheid bij de machtsstrijd in de oude wereld kritisch aan het Evangelie en distantiëren zich metterdaad in de maatschappij van die zaken die de 'enigheid' in de gemeente bedreigen. Veelmeer door bepaalde dingen te laten dan door ze – al hoe kritisch-solidair ook

¹² De basisgroepen en kritische gemeenten in Nederland stellen zich achter een kritische traditie in de kerkgeschiedenis die zij identificeren met onder meer de armoede-, monniken- en ketterbewegingen in de Middeleeuwen, maar ook met Thomas Münzer en de Dopers. 'Vanuit deze kijk op de kerkgeschiedenis – dominante aanpassingstendens tegenover een weggedrukte kritische tendens – zijn we ook vandaag de dag op zoek naar bondgenoten in de bestaande kerken' ('Eerste Visie en Program', in: *Informatiebrief voor basisgroepen en kritische gemeenten in Nederland*, jrg. 6, nr. 2 (april 1979) 8).

– te blijven doen, kan de gemeente van haar gehoorzaamheid aan de Heer getuigen.

De verantwoordelijkheid voor Gods heerschappij stellend boven de verantwoordelijkheid voor het moeizame machtsevenwicht in deze wereld, in de overtuiging dat ze juist door gehoorzaamheid aan God de toekomst van de wereld open houdt, kan de gemeente bepaalde conflicten niet ontlopen. Gods vrede in Christus is iets anders dan het vroegtijdig met de mantel der liefde toedekken van conflicten tussen mensen, belangengroepen, volken, naties en grootmachten. Gemeente en staat bijv. kunnen niet anders dan met elkaar op gespannen voet leven. De gemeente staat nu eenmaal in het spanningsveld van Rom. 13 : 1 en Handelingen 5 : 29. Een duurzaam vergelijk met de staat heeft de kerk in de loop van de geschiedenis gelukkig nooit helemaal kunnen vinden. Een kompromis is ook niet mogelijk, gezien de belangen die op het spel staan! Dat de kerk in de westerse sociaal-democratieën zo rustig kan leven moet niet in allereerste plaats toegeschreven worden aan het democratische gehalte van deze samenlevingen, maar eerder aan het feit dat de kerk zo weinig representant van Gods heerschappij is. Het ware beter dat de kerk de sociaal-democratie wat minder ging adoreren als de beste van alle samenlevingsordeningen en voor een sociale theorie ten behoeve van de samenleving van de toekomst meer te rade zou gaan bij de anarchistische traditie, waarin het beste uit het liberalisme en het socialisme elkaar ontmoeten.¹³ Maar laten we ook hier de volgorde niet omkeren. Niet een sociale theorie brengt het Rijk, maar God zelf, die echter ook in dit opzicht wel wat meer verbeeldingskracht van de gelovigen mag verwachten omtrent de wijze waarop Hij zijn heerschappij gestalte geeft.

We zijn deze bijdrage begonnen met de enigszins apodiktische uitspraak dat de toekomst van de Doopsgezinde Broederschap mede zal afhangen van de bereidheid van de leden om in de laatste decennia van deze eeuw het vredesgetuigenis

¹³ De anarchistische sociale theorie kan inspirerend werken op de bestudering van 'een economie waarbij de mens meetelt', zoals bijv. E. F. Schumacher doet in zijn bestseller *Hou het klein* (Baarn, 1973). Ook bij de doordenking van de waarde van de individu en zijn plaats in de samenleving; de zoektocht naar wat werkelijk democratie mag heten en de beperking van de staatsmacht. Vgl. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York, 1974). Als Christenen vanuit de bijbel niet kunnen ontdekken dat de strategie van de actiegroep *Onkruid* evangelischer is dan enig ander protest tegen het militarisme, dan kan misschien een blik in de rijke geschiedenis van het anarchisme hen op het spoor zetten. Soms kunnen de kinderen van de duisternis essentiële dingen openbaren die de kinderen van het licht ontgaan. Zie voor een algemene inleiding in het anarchisme: George Woodcock, *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements* (Penguin Books, 1975). Onder verwijzing naar John H. Yoder's werk bestrijdt Allen J. Harder terecht de misvatting dat een Christen met name in zijn verhouding tot de staat geen anarchist kan zijn. ('The Possibility of Christian Anarchy: A Response to Nicholas Wolterstorff on Christian Views of the State', in: *Christian Scholar's Review*, IV, no. 4 (1975) 331-338.)

weer in het centrum van leer en leven van de gemeenten te plaatsen. Dit blijkt evenwel een ongenueanceerde en dubbelzinnige uitspraak te zijn nu we, aan het eind van onze poging om de doperse weerloosheid vragenderwijs wat toe te lichten, nog even terugblikken. Als de Broederschap de oorspronkelijke weerloosheid herontdekt en serieus neemt, zal ze namelijk in haar huidige vorm géén toekomst meer hebben. Zo beschouwd betekent het haar dood. Toekomst in de zin van een prolongatie van haar huidige bestaan is haar dan niet beschoren. Sommigen echter hopen dat de Broederschap dimensies in haar eigen traditie zal ontdekken die het gezicht van de gehele kerk van Christus in de toekomst mee zullen bepalen. Weerloosheid is daarvan de wezenlijkste. Geloof en verbeeldingskracht schieten nog te kort. Voor velen is het slechts een droom. Maar wel een droom die men zich bewust begint te worden. En wie droomt dat hij droomt, is bezig te ontwaken!

Het priesterschap aller gelovigen

Eén is uw Meester en gij zijt allen broeders
(Matth. 23 : 8)

1.

We zijn straks nog slechts een handjevol Doopsgezinden in Nederland. Dat concluderen indrukwekkende rapporten, dat vermoedden allang gewone gemeenten bij vergelijking van de *Doopsgezinde Jaarboekjes*. Onze Broederschap staat midden in een crisis. De inhoud van haar belijden – het Doopsgezind eigene in geloof en in kenmerken en eigenaardigheden is al een halve eeuw in discussie – is kennelijk niet meer eigentijds. De vorm van haar gemeentelven – de Gemeentedagbeweging bracht wel een nieuw religieus élan, maar geen principieel gewijzigde vormgeving van het gemeentezijn op lokaal niveau – kennelijk te zeer gebonden aan een stuk voorbijgevoerde bourgeoisiecultuur en regentenmentaliteit. Het ‘elftal’ had een sterk behoudend karakter en was ecclesiologisch weinig creatief. Wij staan niet alleen in deze crisis, maar delen die met heel het geëtablerde Christendom in de westerse samenleving. De grote volkskerken met hun aan de overzichtelijkheid van kleine stad en platteland gebonden parochiale structuur kennen dezelfde soort vorm en inhoud problemen.

De polaire opdracht van de gemeente van Christus het getuigenis van apostelen en profeten te bewaren en tegelijk door te geven en eigentijds te vertalen komt in zo’n situatie sterk onder druk te staan. In de tweede helft van de zestiger en de eerste helft van de zeventiger jaren lag de klemtoon sterk op het eigentijdse van het geloofsgetuigenis. Het Tweede Vaticaans Concilie van de Rooms-Katholieke Kerk sprak in termen van ‘Gods volk onderweg’. In de kerken van de Reformatie worstelde men met de theologie van de hoop. Velen ervoeren de exodusmentaliteit als bevrijdend: het was een tijd van experimenten op oecumenisch terrein en experimenten binnen de gemeente. Onze Broederschap met haar erfenis van voorzichtige koopliedenmentaliteit zocht toenadering tot de Remonstranten – niet al te ongelijksoortig en ook keurig. Wel stond dat in het teken van een ruimere beweging van onderlinge herkenning van de authenticiteit van de geloofsbeleving in de verschillende kerken, maar ook bij ons liet zich de groeiende discrepantie tussen de progressieve voorhoede in de kerken en de gemeenten, die het niet zo

vlug konden of wilden meemaken voelen. De uitspraken van brede overlegorganen als de Wereldraad of de landelijke Raad van Kerken landden niet en het Werkverband voor Ontwikkelingssamenwerking werd een club van hobbyisten.

In de sfeer van democratisering en herstructurering kreeg ook onze Broederschap een nieuwe structuur. De opzet was een maximale participatie van het gewone gemeentelid aan de beleids- en besluitslijnen van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit (A.D.S.). Toch bestaat alom de indruk dat de wisselwerking tussen de hogere bestuursorganen en de lokale gemeente nauwelijks groter is dan in de tijd van de althans bestuurstechnisch bekwame regenten. Dat ligt niet aan de structuur; die is gezien in het licht van de doperse traditie veel beter dan de oude. Het ligt aan de geringe rapportage naar het grondvlak van de gemeente, het ligt aan de geringe belangstelling van het gemeentelid voor het gebeuren op landelijk niveau – tenzij een bekend ochtendblad kabaal maakt; dan gaan kerkeraden over tot het besluit geen politieke besluiten meer te nemen en plegen daarmee verraad aan het evangelie, dat toch minstens in het leven vertaald wil worden – en het ligt vooral aan de alle kanalen dichtslibbende stroom van in stadshuistaal gestelde papieren.

Onze tijd wordt gekenmerkt door de pogingen binnen de verschillende kerken om de kerkelijke voorhoede en het lokale gemeentegebeuren weer bij elkaar te brengen. In de Rooms-Katholieke Kerk wordt gesproken over het communio-begrip, de gemeenschap van paus, bisschoppen, priesters en parochies en de kritische gemeentes. De Nederlandse Hervormde Kerk probeert met buitengewone wijkgemeentes in wording minder vleugellamme vogel te zijn. Alle kerken kennen groepen verontrusten over de inhoud van het belijden en de kerkelijke praktijk. Zelfs een weinig wakkerliggende Broederschap als de Remonstrantse – de kwalificatie is van H. J. Adriaanse – heeft een werkgroep verontrusten, die zich meer vanuit politieke en minder vanuit theologische verontrusting roert. Het volk van Menno is waarschijnlijk te individualistisch, misschien ook wel te lauw om zich groepsgewijs verontrust te organiseren. Toch heeft de Doopsgezinde Vredesgroep altijd wel trekken gehouden van appèlorganisatie binnen de Broederschap en zijn dit soort trekken aan de Doopsgezinde Historische Kring niet geheel vreemd.

Landelijk komen deze regressieverschijnselen tot uitdrukking in de opzet van een stuk verkerkelijkende overlevingsstructuur. De bestuursorganen van de A.D.S. proberen greep te krijgen op de nauwelijks meer te controleren praktijk, dat allerlei gemeentes gedeeltelijk of zelfs praktisch ongeschoolde leraren beroepen. Zoiets gebeurt vanuit een gebrek aan financiële middelen en vanuit een soort 'als er maar gepreekt en begraven wordt'-beleid van kerkeraden. Het gebrek aan opleiding wordt overdekt met pandjesjas en 'het is altijd zo geweest'-preken. Natuurlijk wil hier niets gezegd worden dat in mindering komt op de inzet die

velen geven of het doperse bewustzijn van het priesterschap van alle gelovigen, waarbij goed dopers elk gemeentelid alle 'kerkelijke handelingen' mag verrichten. Vraag blijft echter of er zozeer tegemoet moet worden gekomen aan de behoefte om iemand dominee te noemen. Het type dat dan naar voren komt riekt immers sterk naar het negentiende-eeuwse burgerdom.

Vanuit de A.D.S. wordt er nu gewerkt met drie soorten leraren in de gemeente: a. de door de A.D.S. gekwalificeerde proponenten, het oude type geschoolde dominee; b. de zogenaamde lekeprekers, die ondanks hun anderssoortige opleiding op bekwaamheid en vertrouwen door de gemeente tot leraar beroepen worden en dopers beter liefdeprekers zouden kunnen heten, al wordt tegenwoordig voor die liefdedienst een geringe vergoeding gegeven; c. de pastorale medewerkers, als door de A.D.S. half gekwalificeerde dominees, bij wie het 'half' vaak meer tot uitdrukking komt in de salariëring dan in de werkzaamheden die verricht moeten worden. Het 'mede-' van het woord medewerker is door de A.D.S. niet nader gepreciseerd; het heeft geen betrekking op een gesettled pastor in de zin van hulpprediker en zal dus betrekking hebben op de Heer van de gemeente zelf.

Dit soort onderverdeling in rang en stand lijkt minder wortels te hebben in een hernieuwde bezinning op aard en verscheidenheid van de dienst binnen het lichaam van Christus, dan in het overnemen van een volkskerkelijk ordenings-principe, dat berust op een principieel onderscheid tussen de dienaar van het woord of de priester aan de ene kant en het lekenvolk aan de andere kant, op pragmatische gronden. Wat de gevolgen ervan zijn wordt zichtbaar in de registratie van de leraren in de gemeente in het laatste *Doopsgezind Jaarboekje*.

Verkerkelijkende tendensen komen ook naar voren in de discussies over het wel of niet uitspraken doen van de A.D.S. in maatschappelijke en politieke vragen namens het geheel van de Broederschap. Toen in en na de Tweede Wereldoorlog de kerk in Nederland ging spreken, gebeurde dat vanuit het profetisch gevoel van de volkskerken, dat zij niet zozeer geroepen waren tot leer- en zedemeesters van de Nederlandse samenleving, alswel dat zij overeenkomstig hun roeping richting-wijzend naar Gods toekomst behoorden te zijn. Sedert zijn de kerken blijven spreken, nu via commissies en besturen.

Onze Broederschap kende die mogelijkheid niet. De oude wending was: 'De Algemene Doopsgezinde Sociëteit, namens een meerderheid . . .' of 'De Algemene Doopsgezinde Sociëteit, namens een minderheid . . .' Diep verankerd in de doperse traditie was het bewustzijn, dat men niet zomaar namens de gemeente, laat staan namens de Broederschap kan spreken. Deze manier van kerkelijk spreken en kerkelijke participatie aan de samenleving is in onbruik geraakt. Toch vertolkte zij de bescheidenheid, maar ook de belijdenis, die hoort bij het gegeven, dat er onder ons geen eenstemmigheid is in belangrijke zaken van geloof en leven. Verkerkelijkend en ondopers is de huidige discussie in die zin, dat men er

bestuurstechnisch vanuit lijkt te gaan, dat er door de A.D.S. namens de Broederschap gesproken kan worden zonder eenstemmigheid aan de basis en met overstemming van andersdenkende minderheden. Het daaronderliggende probleem van het gebrek aan eenstemmigheid, van de vernauwing van de navolging van Christus tot het betrachten van burgerdeugden en van het uit het vocabulair van onze verkondiging vrijwel verdwenen begrip 'gehoorzaamheid aan het evangelie' blijft in de rustkist begraven.

In zo'n situatie van crisis bestaan er drie wegen. De eerste weg is die van behoudendheid. De verkerkelijkende tendensen wijzen op het bouwen van fortificaties tegen de tijdgeest om de situatie van geestelijk laag tij te overleven, zonder bezinning op de vraag naar het waarom van de ebbeweging. De tweede weg is die van de veruiterlijking in activisme om in een tijd dat het woord des Heren kennelijk schaars is weg te roezen; ook hierbij is vaak sprake van een minimum aan bijbelse bezinning, terwijl de tijdgeest de leuzen biedt. Het vrijzinnig protestantisme is altijd nogal modegevoelig geweest. De derde weg is die van de actualisering van de traditie, een herbezinning op de bijbelse boodschap en de geschiedenis van de gemeente, een opnieuw in gesprek treden met de traditiedoorgevers van Gods bevrijding om zo tot een nieuw inzicht te komen in het belijden van de gemeente nu en in de vormgeving van getuigenis en dienst van de gemeente. In onze situatie van acculturatie willen we in enkele korte lijnen hier de derde weg aanduiden.

2. De gemeente als broederschap van bevrijde mensen

De eerste getuige van Gods bevrijding met wie we in gesprek willen treden is Mattheus. Omdat zowel de oudgelovigen in het hervormingstijdvak als de Lutheranen bleven bij het schema van het kerkelijk jaar, dat in sterke mate gebaseerd is op het getuigenis van Lucas, heeft het vanuit de gereformeerde lectio continua - traditie en vanuit de doperse traditie van vrije pericopenkeuze zin te luisteren naar het bredere getuigenis der schriften om te ontdekken wat destijds nieuw – en ongehoord – was.

Centraal in het doperse denken over de gemeente staat 'de regel van Christus' uit Mattheus 18. In dat hoofdstuk, traditioneel de gemeenterede genoemd, worden richtlijnen gegeven voor de structuur van het godsvolk. Het opschrift of het thema van het hoofdstuk zou je kunnen vinden in het voorafgaande pericooptje 'zo zijn de zonen vrij'. De zonen zijn de messiaanse gelovigen, die de wil van de Vader doen en daarmee de broederschap van Jezus Messias vormen. Hoe die vrijheid, waartoe de broederschap geroepen is, in verschillende relaties gestalte aanneemt, wordt in drie modellen getekend. De vrijheid van Gods kinderen wordt gekenmerkt door vrijwillig dienstbetoon, onderlinge verantwoordelijkheid en solidari-

teit en de wil in vergevingsgezindheid de nieuwe mogelijkheden van relaties zwaarder te laten wegen dan oud zeer. Immers Gods bevrijdend handelen is verbondsgeschiedenis, het gaat om het verbond van God en mens en de relatie van de mens en zijn broeder als verbondsrelatie. De vrijheid is gebonden in de wederzijdse liefde van het voor elkaar getuigen van Gods trouw te mogen en te willen zijn. Het is een smalle weg tussen paganisme en jodisme, tussen het jezelf breed maken ten koste van de ander en het jezelf het corset aanleggen van de angst om relaties aan te gaan.

2a. De vraag naar baas en leider

Een probleem, dat altijd weer naar voren komt in menselijke groepen is de vraag naar de grootste. Haantje de voorste kan een zeer verschillend kleed dragen afhankelijk van situatie en seizoen. Ook in de kring van Jezus' leerlingen duikt het probleem op als vraag wie de grootste is in het koninkrijk der hemelen, d.w.z. waar God met ons mensen tot zijn doel komt en waar mensen als broeders samenwonen om met elkaar Gods lief en leed te delen. Jezus houdt zijn leerlingen een kind voor als spiegelbeeld. In de messiaanse broederschap gaat het om een op de kop stellen van de wereldse gang van zaken: de nederigheid als die van de zoon des mensen zelf is constitutief. Het bevrijdende van Gods goed bericht betekent onder andere, dat hij ons mensen met en ondanks ons tekort accepteert als bondgenoten, in de pelgrimage zijn rijk tegemoet. Vanuit het aannemen van die vreemde vrijspraak durft en kan de mens zichzelf met zijn tekort accepteren en wordt hij niet langer produkt van aanleg en milieu of bepaald door frustratie en compensatie. De gemeente wordt gevormd door mensen die zichzelf aanvaarden en daarin de mogelijkheid vinden elkaar te aanvaarden. De broeders zijn net zulke gehavende en getekende mensen als de Heer zelf. De notie van de nederigheid wordt uitgewerkt in de merkwaardige passage 'Als uw hand of uw voet u tot zonde verleidt, houw hem af en werp hem van u. Het is beter voor u verminkt of kreupel ten leven in te gaan, dan met twee handen of twee voeten in het eeuwige vuur geworpen te worden . . .' Zonde moet hier gezien worden in zijn oorspronkelijke betekenis: het is die activiteit van de mens waarbij hij zijn doel mist en zonder God, als Adam, en zonder broeder, als Kain, wil zijn. In de broederschap van de Messias weet de mens van zijn roeping en leeft hij van Gods gunst en van die van zijn broeder, hij durft te leven zonder façade en tenenloop in de verwachting dat eigen tekort spontaan wordt aangevuld en gecorrigeerd door de gemeente. Tegenover de nederigheid staat de verachting, de geringschatting van de kleine. Het tempo van de broederschap is dat van de kreupele, het spreken wordt vertolkt in stamelen. In een broederschappelijk elkaar aanvullen en opvangen wordt de stem van ieder geteld als getuige van Gods trouw.

2b. De spel(regel)breker

Vanouds heten onze kerken vermaning. Een van de centrale constitutiva van het oude doperse gemeentebegrip was aldus gekoppeld aan het gebouw in plaats van aan de mensen. Alleen wijst de bouwstijl van oude vermaanhuzen nog op het proces van vermaning. In de messiaanse broederschap is men elkanders hoeder krachtens roeping en belofte. Bij de doop placht oudtijds tot uitdrukking te worden gebracht, dat de gemeente verantwoordelijkheid voor het heil van het nieuwe lid op zich nam en dat het nieuwe lid de verantwoordelijkheid op zich nam voor het heil van de gemeente en haar leden. Dat werd aangeduid met de term 'regel van Christus aannemen'. De vrije broederschap van leerlingen van de Messias Jezus is geen vanzelfsprekende, maar een bij voortduring bedreigde zaak. De gemeente wordt vergeleken met een kudde schapen, waarvan er één afdwaalt en dreigt verloren te gaan. Heel Gods geschiedenis met ons mensen is bevrijdende reddingsgeschiedenis, waarin de God van Israël werft om de mens te winnen voor zijn verbond en bij afval probeert terug te winnen. Het afdwalende schaap is een zondaar, of een van de kleinen in de broederschap die de dupe wordt van spelbreken door een broeder en zich gekwetst terugtrekt. Zo'n spelregelbreker probeert weer zonder broeder te zijn. Als in de gemeente deze misser wordt opgemerkt treedt het proces van de vermaning in werking. Eerst onder vier ogen, want het is de bedoeling een broeder te winnen en niet hem als spelbreker te etiketteren, dan met een getuige. Als degene die de kleinen veracht niet wil luisteren en beteren moet de zaak in de broederschap. Verhardt hij dan nog zijn hart, dan staat hij buiten spel: hij zij u als de heiden en de tollenaar, omdat hij de nieuwe opening tot broederschap niet aanneemt. Wie zonder broeder wil zijn, vindt zichzelf uiteindelijk zonder God. In de gemeente gaat het heil van de misser, de zondaar, en het heil van de kleinste de broederschap ter harte, daarin geschiedt Gods wil temidden van de mensen en daarin is ook het binden en losmaken, het grenzen trekken tussen de weg en de dwaalwegen gefundeerd. Daar kan het gebeuren dat mensen het wonder van het samengebracht worden rond de Messias, het wonder van de eenstemmigheid ervaren.

2c. Wanneer je broeder je te na komt

De broederschap van Jezus Messias is gegrond in Gods onomkeerbaar ja tot de mensen en bestaat in een wederzijds respectvol met elkaar omgaan. Petrus vraagt Jezus hoe vaak hij de broeder, die hem op het hart trapt moet vergeven. Jezus wijst die vraag af en vertelt de gelijkenis van de ondankbare dienstknecht en zijn mededienstknecht. De dienstknecht ziet niet dat uit Gods onomkeerbaar ja tegen hem zijn ja tegen zijn mededienstknecht automatisch volgt. De meester vraagt

rekenschap, maar rekent hem zijn schuld niet toe. De dienstknecht rekent naar zich toe en probeert heer te worden over zijn mededienstknecht, terwijl het in de broederschap van de Messias juist gaat om die Heer die knecht wilde worden terwille van de minsten. Petrus vraagt vanuit de onzekerheid over de nieuwe messiaanse orde en krijgt deze gelijkenis als antwoord. In de messiaanse orde wordt gebroken met de vanzelfsprekende religiositeit die rekent in boete en offer. Jezus verlegt de last van de partij die zondigt naar de bezeerde partij, omdat in de broederschap van Jezus, gegrond in de Heer die vrijwillig de kruisweg ging, het niet gaat om de vraag wie bezeert en wie bezeerd wordt, maar om de ruimte die tussen beide partijen ontstaat doordat de Messias die ruimte openlegt. Binnen die ruimte is het zo dat elk van beide partijen, daarop aangesproken door de Messias, zelf het respect voor de ander zoekt te herwinnen en die last niet doorschuift naar de tegenpartij door terug te vallen in het rekenen dat bij de voorbije orde hoort. De limiet is de onaanspreekbaarheid van de ander: dan keert de broederschap hem de rug toe.

2d. Man en vrouw als paradox

Vroegere generaties rekenden en menig partijprogramma lijkt nog te rekenen met huwelijk en gezin als de vanzelfsprekende peilers van onze samenleving. De Rooms-Katholieke Kerk citeert Mattheus 19 om de eeuwige onlosmakelijkheid van het huwelijk als de natuurlijke gang van zaken te proclameren. Bij nauwkeurige lezing van de tekst worden heel andere dingen gezegd over de mens als man en vrouw. Tegenwoordig lijkt de geest van de tijd juist het omgekeerde te zeggen als de traditie: het huwelijk en het traditionele gezin als onmenselijke want ontmenselijkende mogelijkheid, die niet *vol* te houden is. Tussen de twee polen van 'natuurlijk wel' en 'natuurlijk niet' loopt de weg van man en vrouw bij Mattheus. De oude Dopers hadden daar al van geproefd – zij gaven hoog op van het gelovige gezin – en worden door hun burgerlijke nageslacht met huiver bekeken. Het bijbelgedeelte spreekt van de echtscheiding. Op een vraag van de Farizeeën naar het al dan niet geoorloofd zijn van echtscheiding verwijst Jezus naar het scheppingsverhaal. In de bijbelse verkondiging wordt de mens tot medemens in de tweezaamheid van man en vrouw, die vóór elkaar oprijzen in wederzijdse opvang en kritische solidariteit. Het steeds terugkerende refrein in het scheppingsverhaal 'en God zag dat het goed was' wordt onderbroken door het tegenvers 'het is niet goed dat de mens alleen zij'. Zij zullen tot één vlees zijn. Het huwelijk wordt hier eigenlijk net als de gemeente getekend als proces. Eigenlijk is het huwelijk, het gezin, waar het door God is samengevoegd – grieks 'onder een juk samengebracht' – de kleine gemeente van twee of drie. Bij het joodse publiek, tot wie Mattheus zich richt, moet altijd bedacht worden, dat het familieleven er

een dermate belangrijke plaats innam, dat de tempeldienst kon worden verlegd naar de huiselijke eetkamer. Maar, net als de gemeente is het huwelijk een proces dat bij voortdurend bedreigd is. Zoals de gemeente kapot gaat waar de broeder en zijn medebroeder gaan rekenen en dat wil zeggen proberen heer over elkaar te worden, zo gaat het huwelijk stuk als de hardheid van de harten van mensen het wint en schaamte en geweld als splijtzwam het proces van één vlees worden omkeren. Op de reactie van de leerlingen dat het dan niet raadzaam is te trouwen, antwoordt Jezus met de verwijzing naar die mensen die terwille van Gods messiaanse orde afstand doen van de voorgegeven mogelijkheid van de tweezame mens. Maar in de bredere context van het erop volgende stuk klinkt dan met terugwerkende kracht 'wat bij de mensen onmogelijk is, is bij God mogelijk'. Dan worden delend leven en navolging voor vermoeiden en belasten mogelijkheden, bevrijd tot zachtmoedigheid en nederigheid door de Heer die knecht werd. Het lichte juk wordt als messiaanse orde aan de kinderen openbaar als ze leerling zijn geworden van de Messias, terwijl wijzen en verstandigen redeneren in 'natuurlijk wel' of 'natuurlijk niet'.

3. Verbond en verband: de gemeente als organisch lichaam

De tweede getuige uit het koor van apostelen en profeten naar wie we willen luisteren is Paulus. Hij beschrijft de ekklesia – de tot nieuwe orde geroepen mensheid – als een lichaam. Het beeld, bekend vanuit de hellenistische cultuur, zal mee gevoeld zijn door het visioen van Ezechiël van het dal met dorre beenderen, waar door Gods herscheppend woord een nieuw Israël opstaat. De mens buiten het beslag van Gods bevrijding wordt getekend als willoos overgeleverd aan emoties en mode. Het beeld van de gemeente als lichaam van Christus komt voor in verschillende paulinische en deuteropaulinische brieven met een aantal variaties. Er wordt met het beeld gespeeld, omdat het dienstbaar is aan het centrum van de verkondiging, nl. de gekruisigde Christus, die de tussenmuur tussen God en mensen en tussen mensen onderling wegbreekt en vrede maakt. De bekendste pericoop over het lichaam en de leden is het twaalfde hoofdstuk van de eerste Corinthenbrief. De gemeente in Corinthe, samengesteld uit mensen met een grote verscheidenheid aan achtergrond, was een milieu waarin charismatische uitingen veel voorkwamen en groot ontzag wekten. Veel gemeenteleden gingen zich aan bepaalde leidende figuren binden en verzaakten daarmee de mondigheid, waarin zij door het aannemen van het goede bericht gesteld waren. Het 'wij zijn beter en wij hebben gewonnen'-effect werkte als splijtzwam in de gemeente. De oude gestalte van de zonde verscheen in een nieuw de broederschap vernietigend gewaad. In de paulinische brieven komt het 'roemen' voor als weer net als Adam zonder God te willen zijn, en het verlangen als iemand anders te zijn om weer als

Kaïn zonder broeder te willen zijn. Van begeren, van willen hebben wat bij de ander hoort wijst de tweede tafel van de tien geboden af, van het geweld naar de broederschap van het verbond. Paulus bestrijdt het religieus individualisme van de Corinthiërs. De rangorde van de met religieuze verbazing en sensatie bekeken uitingen van de geest stelt hij op de kop. Binnen de gemeente gaat het om de eenheid van het Godsvolk. Daar waar de geest waait en mensen gaan belijden 'Jezus is Heer' wordt de gemeenschap van het messiaanse volk gecreëerd. Want het is dezelfde geest, die zich uit in verscheidenheid van genadegaven, d.w.z. gebruikte mogelijkheden om welwillend de broeder te verheugen; het is dezelfde Heer, die de ruimte ontsluit voor een verscheidenheid van vrijwillig dienstbetoon van de mens aan zijn naaste; het is dezelfde God, die alles in allen werkt en dat staat dan altijd in de context van Gods trouw die in het onderlinge vertrouwen van de broederschap gestalte aanneemt. De enigheid van het Godsvolk is gegeven in de enigheid van God en Jezus Messias. Waar het ene lid van het lichaam het andere niet nodig meent te hebben stekt de vrijspraak en wordt de gemeente gedrocht, want het gaat er om het welzijn van allen. De bijzondere mogelijkheden van ieder gemeentelid maken hem niet tot geloofsheld of religieus genie, in wiens schaduw de gewone man kan schuilen als onmondige; zij verwijzen juist terug naar Gods wil en welbehagen, omdat hij de wasdom van het lichaam en de groei van het zich daaraan vrijwillig onderschikkende enkele gemeentelid geeft. Bedreigd is het lichaam van Christus altijd opnieuw daarin dat de voet tot voetveeg verwordt en mensen zich losmaken en roemend tot parasieten en ongedierte op het lichaam verworden. In de Efezen- en de Colossenzenbrief wordt hetzelfde beeld gebruikt, met de wijziging dat van Christus als het hoofd gesproken wordt. Hierin laat zich de Oudtestamentische wijze van spreken in 'pars pro toto' gelden. In de Ene is sprake van allen, van Israël gaat het levenwijzende woord uit tot alle volken. Samenbindend blijft de diakonia – het dienstbetoon. Paulus kiest het woord juist vanwege zijn heel alledaagse klank als belangrijkste gave. Grondlegend voor de gemeente blijft de liefde, waar die ontbreekt stelt het allemaal niets voor, waar die geoefend wordt is ze pezen en zenuwen van het lichaam, is ze de veerkracht van het geestelijk leven zelf.

4. De doperse traditie

Het beginnende Doperdom herontdekte vanuit een in het separatisme teruggedrongen gemeenteleven niet alleen de bevrijdende werking van het nieuwgehoorde woord, maar ook de creatief gemeenschapsvormende kracht van het gehoorzaam beantwoorde woord. De oudste belijdenis van 1527 is meer beschrijving van een stuk gemeentepraktijk, dan de beschrijving van een gemeenschappelijk dogmatisch inzicht. De latere belijdenisgeschriften dragen allen sterk het karakter

van vredesaanbiedingen in gehoorzaamheid aan die Heer die tussenmuren wegbreekt en vrede sticht. Opvallend is dat in de meeste belijdenissen het anathema van de belijdenissen van de volkskerken ontbreekt. Er wordt niet geformuleerd op de manier van 'wij geloven dit en daarom vervloeken wij degenen die het evangelie in leer of leven anders geloven'. Het brede waaien van de geest kan niet in menselijk formuleren gebonden worden.

Het oude Doperdom leefde vanuit het wonder, dat mensen samengebracht kunnen worden in eenstemmigheid rondom Jezus Messias. Zij werden verenigd op zeven punten in Schleithem (1527). Dat lijkt misschien heel weinig, maar je kunt het wonder niet kwantificeren en het is de vraag of nu bij een minder werken met de rustkist en de mantel der liefde er wel punten van samengebracht worden tot eenstemmigheid op plaatselijk en landelijk doopsgezind niveau gevonden kunnen worden. In de artikelen van Schleithem is eenstemmigheid gebleken onder de broeders ten aanzien van de herders in de gemeente. Zij moeten een goed getuigenis hebben overeenkomstig de paulinische brieven. Niet alle Doperdom heeft zo scherp gedacht in gemeente en mijding van de wereld als het Zürichse. In Nederland werd de gemeente in de vervolgingstijd sterk onder druk gezet. Het gevolg was gelet op de discussie over democratische gemeente en autoritaire oudsten het opzetten van een overlevingsstructuur, waarbij ruime bevoegdheden die in het Zürichse model in de gemeente thuishoren overgedragen werden aan de oudsten. Het gevolg was bij een vermindering van het besef in de laatste dagen te leven en een gesloten raken van de oorspronkelijk open zendingsgemeente voortdurende ruzie en elkaar beconcurrerende doopsgezinde gemeenten. Apollos, Cefas en Paulus kregen andere namen, het roemen in eigen heiligheid groeide en het besef dat God de wasdom geeft, verschoof naar de mannen van gezag.

Toch zijn er steeds weer groepen en mensen geweest, die uit de autoritaire gesloten structuren braken om in de ruimte van de geest de oude openheid en 'democratie' te zoeken. In de diverse vredespresentaties zat iets van die openheid. Ze is te vinden bij die Doopsgezinden die participeerden aan het Collegiantendom, het beginnende Quakerisme of aan de maatschappelijke emancipatiebewegingen vanaf de Verlichting. Natuurlijk worden er keuzes gemaakt als je zo'n lijn trekt door de geschiedenis en kan ieder ook kiezen voor de traditie van de op maat gesneden gemeente. De laatste is echter wel de lijn die aan het eind van de achttiende eeuw doodliep: gemeentes vervloeden en ouderwetse mannen van gezag riepen zelfs op maar lid van de volkskerk te worden. In de crisis van het eind van de achttiende eeuw, niet ongelijksoortig aan de crisis van onze tijd, is door de broederschap gekozen voor een aanpassing aan het gemeentemodel van de volkskerk. Allang daarvóór waren de leraren en vermanen in de concurrentieslag gegaan met de kanselredenaars en preekijgers van de volkskerk. In de stroom van uniformering van de Franse tijd werd vanuit de Doopsgezind-Remonstrantse samenwerking het Algemeen Beschaafd Nederlands geboren; zo werd ook de taal

vanaf doperse kánsel geüniformeerd door het seminarie. Uniform werd in het gevolg daarvan ook de gemeentepraktijk; *Jaarboekjes* en *Doopsgezinde Bijdragen* geven getuigenis van het langzaam afschaffen van bijzondere en particuliere – meestal bijbelse – gebruiken. Aan het eind van die ontwikkeling kan Kühler constateren: zo zien we in de ontwikkeling van de geschiedenis van de Doopsgezinden in Nederland de beweging van het bijzondere naar het algemene! De Doopsgezinde Broederschap overleefde de crisis door te verkerkelijken. Hoe de gedachten over leraar en gemeente veranderden wordt het schrijnendst zichtbaar in de hier en daar aangebrachte doophekken naar calvinistisch model om de scheiding tussen herder en leraar aan de ene kant en het gewone volk aan de andere kant te accentueren. De nieuwere kerken tonen, dat er in de gemeente alleen maar meer gepreikt en geluisterd en niet meer samengesproken kan worden. De kerk in Surhuisterveen, nog uit de Franse tijd, laat het preekhuismodel al zien en veel gemeenten volgden, want de negentiende eeuw werd een bloeitijd voor onze Broederschap. Merkwaardigerwijze behield de Leidse vermaning in het midden van de eeuw de oude bouwtrant. Wel waren oudgedienden als Joost Halbertsma in Deventer ironisch over de behoefte van de gemeente iemand dominee te noemen – hij stuurde zijn hond met domineesbef om de straat op – maar de beweging naar het afschuiven van de verantwoordelijkheid op de heerser over het geloof van de gemeente was niet meer te stuiten. Het interessantst is deze beweging te zien bij het opkomen van het Modernisme in onze Broederschap. Die gemeenten die naar het gebruik van de tijd langdurig één predikant hadden die buiten het Modernisme stond zo van het midden van de eeuw tot in de zeventiger jaren bleven traditioneel, in alle andere kwam ‘het nieuwe licht’ als importartikel van de nieuwe A.D.S.-proponent. Onze Broederschap voer wel bij de ontevredenheid van veel vrijzinnig-hervormden. Het schrijnendst werd het denken in rang en stand naar het model van de volkskerk in die gemeenten waar zitplaatsen verhuurd werden. Het lidmaatschap van de kerkeraad werd een notabele erebaan en het besef samen de dienaarschap te vormen verdween.

5. De Broederschap in een pluriforme samenleving

Wat zou de toekomst kunnen zijn voor onze Broederschap als doperse broederschap in het huidige acculturatieproces. Als we denken op de wijze van onze koopliedenvoorouders ligt de lijn van verdergaande verkerkelijking voor de hand. Je weet immers wat je hebt en experimenten kunnen gevaarlijke windhandel van de geest zijn. Het is kerkelijke Colijn-politiek. Als we weinig geduld hebben met de achterblijvers keren we de Broederschap als een verschijnsel van voorbij tijd en waarde de rug toe. Velen deden dat en niet de eersten de besten, en velen doen dat nog om zich vanuit een ver doorgevoerd ‘daden gaan woorden te boven’ bij

een actiegroep aan te sluiten. Beide groepen denken eenzijdig over de gemeente; de eersten in termen van rust voor uw zielen, de laatsten in termen van werk voor uw handen. Diegenen die in gesprek met de traditie een nieuwe weg willen zoeken inzake inhoud van het belijden en vormgeving van het gemeentezijn, zullen eerst het denken in cijfers – stijgend of dalend – moeten afleren. Het getuigenis van de profetie van BOLT is ‘self-fulfilling’ in plaats van vol van de Geest. De gemeente is net zo min als het wonder kwantificeerbaar. We zullen ook af moeten van het denken in uniformiteit of wetenschappelijk niveau.

Als we dan rondkijken en dat zal met pijn in het hart zijn, moeten we concluderen, (a) dat er massa's dode, slapende of papieren leden zijn, die mee gevoed vanuit onbijbels en cultureel bepaald religieus individualisme het broederschap-pelijk proces en het lichaam van Christus zijn van de gemeente niet meemaken, (b) dat er vele gemeenten zijn die kennelijk de discussie met de tijdgeest gemist hebben en vanuit de mens gezien verworpen zijn tot begrafenisverenigingen op Doopsgezinde grondslag en (c) dat de A.D.S. de traditie van uniformiteit en een nieuw kerkorderlijk denken bestuurlijk vertolkt zonder herbezinning en daaruit voortkomende nieuwe modellen. Het zijn altijd de instellingen geweest, Gemeentedagbeweging, Vredesgroep, Zusterkringen, Gemeenschap voor Doopsgezind Broederschapswerk, die vanuit kritische distantie een appèl deden. Een hopelijk ruim aantal gemeenten zal het redden op de oude manier met een theologisch meer of minder geschoolde herder en leraar, als zo'n gemeente tenminste goed dopers gedragen wordt door een veelheid van gespreks-, bezinnings- en actiegroepen, die het kerkeraadsbeleid kritisch volgen. Binnen zo'n situatie zal met name de diakonie, het dienstbetoon aan gemeente en wereld, de geestelijke veerkracht aan het licht brengen. Immers een gemeente die de naaste niet meer kan vinden gaat met gesloten ogen het doodsgebied binnen. Alles zal daarbij afhangen van de openheid, de 'opnamecapaciteit' in de zin van zendingswerfkracht. Het Doopsgezindendom als biologische groep was theologisch altijd al een gedrocht, – sociologisch is het verschijnsel aan het sterven.

Daarnaast zullen in geürbaniseerde streken en op het platteland kleine groepen Doopsgezinden opereren die het zonder herder en leraar moeten stellen en soms zonder kerk, maar juist daarin allerlei nieuwe mogelijkheden hebben om doperse gemeente te zijn in onderling gesprek en dienstbetoon. Denk ook aan de functie van gespreksgroepen in diasporagebieden, waar de eredienst is uitgehold. In alle gevallen zal gelden, dat bijbelse bezinning, toerusting in publicaties, kadertraining en -vorming en landelijke conferenties veel ruimte moeten krijgen. Niet als een lapmiddel om een voorbijgaande tijd te rekken tot de laatste ooggetuigen dood zijn, maar als mogelijkheid om de verscheidenheid in talenten aan het licht te brengen 'tot welzijn van allen'. Juist onze tijd, die gekenmerkt wordt door een veelheid van mode en het afnemende gevoel dat het door allen na te streven doel notabel zijn is, kan denken in verscheidenheid. Er zullen allerlei vormen van samenwerking

kunnen zijn: met Remonstranten, maar dan altijd als eerste stap naar een breder oecumenische oriëntatie, met Hervormden en met Lutheranen. Herontdekking van de doperse identiteit schuilt in het gesprek met de andere kerken en in de discussie met de geest van de tijd. Het gaat immers niet om de overleving van de Broederschap als zodanig – dat is niet het doel in zichzelf van ons gemeentezijn –, het gaat om de gemeente van gehoorzame, want bevrijde gelovigen, om een doorgeven van het humanum, dat gegeven is in die God die mens werd terwille van ons. Hopelijk zal in de toekomst de vredesgemeente als ideaal en praktijk grotere eenstemmigheid vinden dan nu, maar per plek, kring kunnen accenten verschillen. Primair gaat het om de ene God, die in een veelheid van gaven en daarom ook in een veelheid van gemeentepraktijken en -modellen zijn trouw aan ons mensen zichtbaar maakt. Maar laten we in Gods naam af van het idee dat met het negentiende-eeuwse burgerdom het laatste woord over Doopsgezinde kenmerken en eigenaardigheden voor de toekomst gevallen is.

De feministische zusters houden het mij ten goede dat het bijbelse spraakgebruik nu eenmaal nogal masculien is. Dat komt niet in mindering op de waarde en de mogelijkheden van de zusters in de gemeente. Samenbindend in de zin van elkaar tot je recht te laten komen in een stuk emancipatie is immers die God, die wel Vader heet maar merkwaardigerwijs in het bezit van een baarmoeder blijkt te zijn.

De kwaliteit der eenheid als oecumenische prioriteit

In het kader van haar studieproject 'De eenheid van de kerk en de eenheid van de mensheid' heeft de Commissie voor Geloof en Kerkorde van de Wereldraad van Kerken tijdens haar vergadering te Accra (Ghana) 1974 een belangwekkende verklaring opgesteld met als titel 'Naar eenheid in spanning'.¹ In deze verklaring is het genoemde studieproject, waartoe Uppsala de aanzet had gegeven en dat in de besprekingen van de Commissievergadering te Leuven 1971 centraal had gestaan, tot een voorlopige afsluiting gebracht.

'De kerk waagt het over zichzelf te spreken als over het teken van de komende eenheid der mensheid', zo had Uppsala verklaard.² Het klonk als een antwoord op de vragen, die al gesteld waren door de vergadering van de Commissie te Bristol 1967, nl. 'Wat is de functie van de kerk in relatie tot Gods bedoeling om de wereld tot eenheid te brengen?' en 'Wat is de relatie van de vraag der kerken naar hun onderlinge eenheid tot de hoop op de eenheid der mensheid?'.³ Dóórdenkend over deze uitspraak van Uppsala stelde Leuven in alle nuchterheid vast, dat de conflicten, die de wereld verscheuren, in de kerk zelf doorwerken. Omdat de wereld verdeeld is, is ook de kerk verdeeld en deze verdeeldheid gaat op het ogenblik veel dieper dan de traditionele geloofsverschillen. Toch kwam Leuven tot de conclusie, dat de eenheid van de kerk daarom nog geen luchtspiegeling behoefde te zijn. Veeleer leek het de mening toegedaan, dat de kerk de spanningen van de wereld in eigen midden moet kunnen overwinnen.⁴

De verklaring van Accra gaat minder ver. Zij spreekt van 'een blijvende span-

¹ Gepubliceerd in *Uniting in hope, Accra 1974* (Genève, 1975) 90-94.

² *The Uppsala Report 1968* (Genève, 1968) 17.

³ *New Directions in Faith and Order, Bristol 1967* (Genève, 1968) 131 vv.

⁴ Aldus E. Flesseman-van Leer, *Uitdaging en bemoediging. Wat de Wereldraad met de theologie doet* (Baarn, 1975) 45, 48. Vergelijk John Deschners typering van de aanpak van Leuven: 'Wij wilden enerzijds de eenheid van de kerk bestuderen in de context van de vormen van verdeeldheid onder de mensen; anderzijds wilden wij tot deze vormen van verdeeldheid spreken in de context van de macht, die bezig is de kerk tot eenheid te brengen' (*Uniting in hope*, 83).

ning, die niet opgelost zal worden, totdat de belofte van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde vervuld is'.⁵ En even verder stelt zij: 'Wij moeten iedere te gemakkelijke vorm van eenheid of ieder misbruik van het teken, waarbij een dieper liggende tweespalt verborgen wordt, met beslistheid afwijzen. Tegelijkertijd mogen wij geloven in en getuigen van onze eenheid in Christus, zelfs met hen van wie wij ons ter wille van Hem moeten scheiden. Dat betekent de bereidheid om een "gemeenschap in duisternis" te zijn – afhankelijk van de leiding van de heilige Geest voor de vorm, die onze gemeenschap moet zoeken en aannemen; en een "eenheid in spanning" – afhankelijk van de Geest voor de kracht om in het éne lichaam van de kerk allen te verzoenen, die anders door de verdeeldheid zaaiende krachten voortdurend uiteengedreven zouden worden. Want er is geen "gemeenschap in duisternis" zonder enig teken van het verzoenend oordeel en de verzoiende liefde van Christus'.⁶

De hier aangeduide ontwikkelingen in het studieproject 'De eenheid van de kerk en de eenheid van de mensheid' verdienen alle aandacht. Dit geldt in de eerste plaats van de constatering van Leuven, dat de problematiek van de samenleving als geheel binnen de kerken doorwerkt. Want de spanningen, die binnen de kerken polariserend werken, zijn vaak dezelfde als die welke ook de samenleving als geheel verdeeld houden. Dit dwingt ons tot de erkenning, dat de kerken zelf deel uitmaken van de maatschappij en dat haar leden dus bloot staan aan de beïnvloeding door de zelfde krachten en machten, die in de maatschappij als geheel aan het werk zijn.

Deze erkenning roept vervolgens de vraag op, hoe de kerken zich dan op authentiek-evangelische wijze van de maatschappij kunnen onderscheiden en waarin dus de eigen kwaliteit van de gemeenschap der kerk gelegen is. Leuven lijkt daarbij te suggereren, dat de kerk de spanningen en conflicten van de wereld in eigen midden kan overwinnen. Accra is, naar ons bleek, voorzichtiger en spreekt van een 'eenheid in spanning' en van een 'gemeenschap in duisternis'. Wat met name onder dit laatste precies moet worden verstaan, wordt echter onvoldoende opgehelderd. Want de uitspraak, dat wij geloven en getuigen van onze eenheid in Christus zelfs met hen, van wie wij ons ter wille van Hem moeten scheiden, klinkt paradoxaal. Daarom is het naar mijn overtuiging noodzakelijk om door te vragen naar de eigen kwaliteit van de eenheid der gemeente.

E. Flesseman-van Leer heeft opgemerkt, dat het probleem van de oecumene zich de laatste jaren verschoven heeft: het gaat niet langer om de eenheid van de kerken, maar om de eenheid van de kerk. Terwijl de oecumenische problematiek oorspronkelijk een problematiek *tussen* de kerken was, wordt zij meer en meer een problematiek *in* de kerken. Vandaag is immers de eenheid in iedere kerk bedreigd,

⁵ *Uniting in hope*, 93.

⁶ *Ibidem*, 94.

aldus deze theologe.⁷ Naar mijn mening is de kwaliteit van de eenheid van de kerk in de problematiek van de verdeeldheid van de kerken altijd al aan de orde geweest. Juist het verloren gaan van deze kwaliteit heeft nl. de verdeeldheid tot gevolg gehad. In dit jubileumjaar van de Nederlandse Doopsgezinden mag er op gewezen worden, dat de nieuwe inzet van de doperse beweging in de zestiende eeuw juist gekenmerkt werd door een herontdekking van de eigen kwaliteit van de eenheid der gemeente. Niet een leerstellige eenheid, maar een gemeenschappelijk verstaan van Gods wil voor het dagelijks leven in alle verhoudingen vormde de belangrijkste basis van de eenheid der gemeente voor de Anabaptisten.⁸ In onze dagen begint de betekenis van dit verstaan van de eenheidsproblematiek duidelijk veld te winnen. Zo is de signaalwaarde van Leuven volgens Lukas Vischer hierin gelegen, dat het absoluut duidelijk maakte, dat de eenheid niet gelegen is in een overeenstemming tussen de verschillende confessies. 'De waarheid is, dat de kerk moet bewijzen zelf een verzoende en verzoenende gemeenschap te zijn in de historische omstandigheden, in de spanningen en conflicten van vandaag . . . De enige eenheid, die deze naam verdient, is een gemeenschap, die gestalte krijgt in de praktijk van het leven'.⁹ Dit is de reden, waarom ik de vraag naar de kwaliteit der eenheid meen te mogen aanmerken als een oecumenische prioriteit.

In dit artikel zal de vraag naar de kwaliteit van de eenheid benaderd worden vanuit het eerste woord van de Tien Woorden: 'Gij zult geen andere goden voor mijn aangezicht hebben' (Ex. 20 : 3; Deut. 5 : 7). Friedrich-Wilhelm Marquardt merkt hierbij op, dat de God van Abraham, Isaak en Jakob zich in een nooit eindigende, steeds weer opvlammende strijd bevindt, waarin Hij zich onderscheidt van de afgoden. Hij voert dit gevecht in de vorm van een strijd tegen die oude wereld en ellendige verhoudingen, wier 'geestelijk aroma', om met Marx te spreken, tot religie en het scheppen van afgoden noodt. Daarom is het centrum van de bijbelse verkondiging nooit alleen maar God 'an sich' – een godsvoorstelling, een godsídee of -begrip –, maar het wereldveranderende Rijk van God, God zelf enkel in het voltrekken van deze verandering van de wereld. Dit brengt hem tot de conclusie, dat de kennis van God christelijk gezien een noodzakelijk maatschappij-kritische vorm heeft, zolang het eerste woord geldt.¹⁰ Marquardt legt hier een verband tussen de marxistische religiekritiek en het eerste woord van de Tien Woorden. Zoals bekend deelt Marx de overtuiging van Feuerbach, dat de

⁷ E. Flesseman-van Leer, *Uitdaging en bemoediging*, 97.

⁸ Aldus Walter Klaassen, 'The Anabaptist Understanding of the Separation of the Church', *Church History*, XLVI (1977) 429 vv.

⁹ *Uniting in hope*, 14 vv.

¹⁰ Friedrich-Wilhelm Marquardt, 'Muss ein Christ Sozialist sein?', *Evangelische Theologie*, XXXVII (1977) 160 vv.

mens de religie produceert, maar corrigeert hij Feuerbach als hij doorvraagt naar het 'waarom' van deze religieproductie en dan wijst op de verkeerde wereld als de wortel van alle religie: 'Zij is de fantastische verwerkelijking van het menselijk wezen, omdat het menselijk wezen geen ware werkelijkheid bezit. De strijd tegen de religie is dus indirect de strijd tegen die wereld, waarvan de religie het geestelijk aroma is'.¹¹ Als leerling van Karl Barth onderscheidt Marquardt radicaal tussen het geloof in JHWH en alle religie en weet hij zich in de naam van JHWH geroepen mét de marxistische religiekritiek stelling te nemen tegen een maatschappij, die als gevolg van haar ontmenselijkende werking voortdurend religie en afgoden produceert. Vandaar zijn conclusie: 'Een theologie, die zich stelt onder het eerste woord als theologisch axioma, staat juist daarmee in het spanningsveld van een afgoden producerende klassenmaatschappij en moet zich, als zij zich specifiek theologisch oriënteren wil, juist daarom ook specifiek maatschappelijk en politiek oriënteren'.¹²

Nu is het van bijzondere betekenis dat de Tien Woorden worden ingeleid en daarmee naar hun eigen aard bepaald door de proclamatie: 'Ik ben JHWH, uw God, die u uit het land Egypte, uit het diensthuis, geleid heb' (Ex. 20 : 2; Deut. 5 : 6). Het unieke van deze God wordt hier ondubbelzinnig vooropgesteld. Deze God heeft zich fundamenteel van de andere goden onderscheiden door het op te nemen voor een stel onderdrukte slaven om hen te redden uit de hand van de Farao van Egypte. Dat ligt blijkens Exodus 3 besloten in zijn Naam. Aleida van Daalen heeft de intentie van dit Schriftgedeelte aldus samengevat: 'Het verhaal Exodus 3 is geschreven voor de zonen Israëls om aan hen te verkondigen, dat het aanroepen van de naam JHWH betekent, dat "onze Elohim (God)" er één is, die er is, die met je is, en dat Hem dienen wil zeggen: uitgeleid worden uit de verdrukking, naar een goed en wijd land, een land, vloeiende van melk en honing'.¹³

Het vooropgaan van deze herinnering aan de bevrijding van Israël uit Egypte bepaalt de aard van de volgende tien woorden. Deze zijn te verstaan als krachtige toezeggingen in verband met de bevrijding, zodat ze de kracht krijgen van geboden. Ze proclameren een werkelijkheid, die de mogelijkheid biedt om als broeders en zusters samen te leven. Wat tot tien keer toe gezegd wordt is: 'Zó gaat het toe in Gods Rijk der vrijheid, zó staat het ons te wachten, als je blijft bij je Bevrijder'.¹⁴

¹¹ Karl Marx, 'Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung', *Karl Marx, Die Frühschriften*, uitgegeven door S. Landshut (Stuttgart, 1971) 208.

¹² 'Muss ein Christ Sozialist sein?', 162.

¹³ Aleida G. van Daalen, 'De plaats waar JHWH Elohim zich aan Mozes liet zien. Een onderzoek naar de compositie van Exodus 3' in: *Verkenningen in een stroomgebied. Proeven van oudtestamentisch onderzoek* (Amsterdam, 1974) 38.

¹⁴ Aldus Rochus Zuurmond, 'Tien woorden van bevrijding' in: *Wie oren heeft om te horen . . . Materialistische exegeze (I). Nederlandse bijdragen* (Zeist, 1979) 28.

Dáárop zijn de tien woorden dan ook gericht: Israël te doen blijven bij zijn Bevrijder. En waar Deze zich naar Marquardts woord in een nooit eindigende, steeds weer opvlammende strijd bevindt, waarin Hij zich onderscheidt van de afgoden, betekende dit bij Hem blijven voor de Israëlieten: zich tezamen met Hem in strijd bevinden met al die afgoden, die hen trachtten te vervreemden van die hun geschonken nieuwe mogelijkheid om binnen het verbond tezamen met hun mede-Israëlieten in Kanaän in vrede en gerechtigheid van zijn goedheid te leven.

Wat dit leven uit de bevrijding betekent, heeft Jezus ten volle betoond. Voor ons onderwerp is het daarom van belang, dat Hij het eerste woord van de Tien Woorden in het bijzonder heeft toegespitst op de afwijzing van de Mammondienst: 'Niemand kan twee heren dienen, want hij zal of de éne haten en de andere liefhebben, of zich aan de éne hechten en de andere minachten; gij kunt niet God dienen en Mammon' (Matth. 6 : 24; vgl. Luc. 16 : 13). Het woord 'Mammon' kan in het Jodendom vermogen betekenen in de zin van geld en goed, zonder dat daarmee een ongunstige bijklank verbonden is. Het heeft daar echter dikwijls de betekenis gekregen van 'onrechtvaardig gewin'.¹⁵ In het Nieuwe Testament vinden wij het woord slechts in uitspraken van Jezus. Behalve in de zojuist geciteerde tekst wordt het aangetroffen in Luc. 16 : 9 en 11, waar in beide gevallen sprake is van 'de onrechtvaardige Mammon'. Dit brengt Hauck tot de conclusie, dat vermogen naar Jezus' oordeel nauwelijks anders dan op onrechtvaardige wijze verworven kon worden.¹⁶

Deze conclusie wint aan kracht, als we Jezus' woorden over de Mammon verstaan in de maatschappelijke context van het Palestina van zijn dagen. Hans G. Kippenberg heeft opgemerkt, dat de gelijkenissen van de evangeliën, die zinspelen op de sociale en politieke verhoudingen van het Galilese platteland, een wereld presenteren van twee klassen: die van de rijken en die van de armen.¹⁷ Werd de Judese landbouw in de tijd van de Perzische heerschappij nog voornamelijk gekenmerkt door familiebedrijven, die hun eigen grond bewerkten; uit de bronnen van de Romeinse tijd blijkt dit type van de vrije boer niet al te veel meer te betekenen. De vraag naar de oorzaken van deze ontwikkeling beantwoordt Kippenberg met een verwijzing naar de staatspacht, die boerenbedrijven verplichtte tot de afdracht van een derde of vierde van de oogst, naast de tempelbelasting en de tienden voor de priesters.¹⁸ Dat de mogelijkheden van familiebedrijven hierop

¹⁵ Aldus Friedrich Hauck, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, begr. v. G. Kittel, hg. v. G. Friedrich (Stuttgart, 1933 ff.) IV 391.

¹⁶ *Ibidem*, 392.

¹⁷ Hans G. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung* (Göttingen, 1978) 130.

¹⁸ *Ibidem*, 126.

niet berekend waren, spreekt vanzelf. Onteigeningen waren dan ook het gevolg. Want belangrijke instituties als het sabbatsjaar¹⁹ hadden in de Romeinse tijd hun geldigheid verloren. Zo konden de nieuwe eigenaars zich uitsluitend laten leiden door de vraag naar een rendabele productie. Deze vergde, dat het aantal mensen, dat van de opbrengst kon leven, aangepast werd aan het getal van de noodzakelijke arbeidskrachten. Dit doel werd gelijkelijk gediend door loonarbeid, gebruik van slaven en het instituut van de deelpacht.²⁰ Zo leidde het grootste deel van de Palestijnse bevolking in Jezus' dagen een marginaal bestaan, terwijl een kleine maatschappelijke bovenlaag – te denken valt aan de tempelhiërarchie, de grootgrondbezitters, de handelselite, Herodes en zijn hoge functionarissen – van deze situatie profiteerde en zich zo schatten op aarde verzamelde (vgl. Matth. 6 : 19).²¹

Tegen deze achtergrond wordt aannemelijk, dat Jezus bij dit zich verzamelen van schatten op aarde gedacht heeft aan onrechtmatig gewin door middel van maatschappelijke uitbuiting. Daarmee wordt tevens duidelijk waarom Hij zich zo fel tegen de rijken kon keren: 'Wee u, gij rijken, want gij hebt uw vertroosting reeds. Wee u, die nu overvloed hebt, want gij zult hongeren' (Luc. 6 : 24v.)²² Toen Jezus zijn hoorders voorhield: 'Gij kunt niet God dienen en Mammon', was dit een vertolking van het eerste woord van de Tien Woorden in de situatie van zijn dagen, een oproep aan zijn Joodse tijdgenoten om het te houden met hun Bevrijder in diens strijd tegen de Mammon en vóór de overwinning van alle vormen van vervreemding, waartoe het bewind van Mammon leidde. Vandaar dat Hij zelf in gehoorzaamheid aan dit woord de muren van vervreemding, die er onder dit bewind van Mammon tussen mensen waren opgericht, bewust doorbroken heeft door zich te stellen aan de zijde van zijn arme, verdrukte en verachte volksgenoten om hun zó te demonstreren, dat zij JHWH zelf als de Bevrijder aan hun zijde mochten weten: 'Zalig, gij armen, want uwer is het Koninkrijk Gods.

¹⁹ Zie R. de Vaux, *Hoe het oude Israël leefde. De instellingen van het Oude Testament*, I (Roermond-Maaseik, 1960) 307-311.

²⁰ Hans G. Kippenberg, *Religion*, 152 en verder het gehele achtste hoofdstuk. Onder deelpacht verstaat hij de verdeling van de oogstopbrengst tussen landeigenaar en pachter. Het deel, dat de boer kreeg, varieerde in Judea van 1/4 tot 3/4. Dit hing af van de vraag, of de eigenaar behalve het land ook nog zaad en gereedschappen ter beschikking stelde of dat de pachter die zelf inbracht (*Religion*, 147).

²¹ Zie ook S. Applebaum, 'Economic Life in Palestine', in: S. Safrai en M. Stern, ed., *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*. Section One. *The Jewish People in the First Century*, II (Assen/Amsterdam, 1976) 631-699 en Fernando Belo, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc* (Parijs, 1976) 120-122.

²² Vergelijk Werner Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, I (2e dr.; Hamburg, 1955) 127.

Zalig, gij, die nu hongert, want gij zult verzadigd worden. Zalig, gij, die nu weent, want gij zult lachen' (Luc. 6 : 20v.).

Deze partijdige keuze vóór de armen, de hongerenden en de wenenden in het kader van de strijd van JHWH tegen de Mammon en tegen de vervreemdende uitwerking van zijn bewind in Israëls samenleving moest Jezus wel in botsing brengen met de dienaars van Mammon, dus met de rijken en machtigen. Bewust is Jezus deze confrontatie naar het getuigenis der evangeliën aangegaan. Hij heeft haar doorgevoerd tot in het Joodse machtscentrum bij uitstek, tot in Jeruzalems tempel toe om daar de tempelhiërarchie het verwijt voor de voeten te werpen, dat zij Gods huis, bestemd tot een bedehuis voor alle volken, tot een rovershol had gemaakt (Marc. 11 : 17).

Deze scherpe confrontatie als participatie in de strijd van JHWH tegen de Mammon was er echter – dat moet in alle duidelijkheid gesteld worden – niet op gericht om zijn dienaars te vernietigen, maar om hen juist uit de greep van de Mammon te bevrijden en zo bij Israëls Bevrijder terug te brengen, omdat ook zij zonen van Abraham waren (vgl. Luc. 19 : 9). Oók als zij weigerden zijn protest ter harte te nemen, zelfs als zij zich tegen Hem zouden keren om Hem als een bedreiging van hun positie uit de weg te ruimen, heeft Hij het niet als zijn roeping verstaan hen met geweld te beantwoorden. Want de limiet²³ van zijn messiaanse zending werd niet gevormd door eigenmachtig tegengeweld, maar door het vrijwillig aanvaarden van het lijden, dat uit deze confrontatie met de afgodendienaars moest voortvloeien. Want niet Hij behoefde deze strijd te beslechten. Dat was de zaak van JHWH zelf. Hij wist zich bij zijn participatie in deze strijd slechts geroepen het verlorene te zoeken en te redden (vgl. Luc. 19 : 10). Daarom heeft Hij zich er niet tegen verzet, toen de handlangers van het Joodse establishment in Gethsémane de hand aan Hem sloegen om Hem op de toenmaals voor rebellie gebruikelijke wijze uit de weg te laten ruimen. Zo is zijn messiaanse zending naar de wereld gezien geëindigd aan het kruis. De vroegste christenheid heeft echter reeds beleden, dat Hij zijn messiaanse zending juist zó ten einde toe volbracht heeft en daarom van God de naam boven alle naam heeft ontvangen (Philipp. 2 : 9) of anders gezegd, door Hem bekleed is met alle macht in hemel en op aarde (Matth. 28 : 18), opdat nu ook de volken mét Israël bevrijd zullen worden uit de greep van de Mammon tot een gezamenlijk leven op aarde in gerechtigheid en vrede.

Hierbij is de gemeente zichzelf gaan verstaan als eerste vrucht van dit bevrijdend en vredebestichtend handelen, terwijl zij zich tevens tot participatie daarin geroepen wist. Want constituerend voor de gemeente is die Geest, die in de kerk de heilige Geest genoemd wordt. Wij doelen daarmee op de Geest van JHWH, die

²³ Vergelijk wat Bert Hoedemaker schrijft over 'de limiet van het apostolaat' in zijn *Met Christus bij anderen. Opmerkingen over dialoog en apostolaat* (Baarn, 1978) 103-106.

Jezus als de Messias geheel vervuld en in zijn werk bepaald heeft en waardoor Hij als de Opgestane voortgaat mensen bij zijn bevrijdend en vrede-stichtend werk te betrekken. Wie onder het beslag van die Geest zijn gekomen, zoeken dan ook tegen alle weerstanden in een geheel eigensoortige, alternatieve gemeenschap te vormen. Want in deze gemeenschap stuiten de scheidingbrengende machten die in onze samenleving als geheel aan het werk zijn, op messiaans bepaald verzet, omdat er naar Paulus' woord in Christus geen sprake meer is van Jood of Griek, van slaaf of vrije en van mannelijk en vrouwelijk (Gal. 3 : 28). Alleen in zo'n gemeenschap kunnen vrouwen en mannen, die vermoeid en belast zijn, werkelijk rust en troost vinden, en dat niet op de wijze van verdoving, maar doordat zij er hun gevoel van eigenwaarde hervinden en er de moed ontvangen om hún bijdrage te geven aan dit verzet. Alleen zó kan de gemeente als een stad op een berg worden (Matth. 5 : 14) en kan zij op geloofwaardige wijze getuigen van het heil, waarmee JHWH de aarde wil vervullen. Want de mogelijkheid tot het volvoeren van haar zendingsofdracht om nl. te participeren in het bevrijdend en vrede-stichtend werk van haar Heer, staat en valt met deze kwalitatieve aard van haar gemeenschap, met deze kwaliteit van haar eenheid. Gaat deze kwaliteit verloren, dan moet dat voor de gemeente een onmiskenbaar teken zijn, dat zij de gemeenschap met JHWH zelf verloren heeft en dus aan zijn bevrijdend en vrede-stichtend werk ontvallen is, zodat nu de afgoden ook in haar midden weer vrij spel hebben. De kwaliteit van de gemeenschap der gemeente is dus afhankelijk van haar vermogen om in de kracht van JHWH weerstand te bieden tegen de afgoden en met name tegen het bewind van de Mammon, waarbij de aard van deze weerstand bepaald dient te zijn door Jezus' messiaanse praktijk.

Willen wij nader inzicht verkrijgen in deze kwaliteit, dan moeten we ons vervolgens verdiepen in het bewind der afgoden in onze maatschappij en met name in de heerschappij van de Mammon daarin, gedachtig aan de uitspraak van Marquardt, dat een theologie, die het eerste woord van de Tien Woorden als theologisch axioma neemt, zich als zij zich specifiek theologisch oriënteren wil, juist daarom ook specifiek maatschappelijk en politiek moet oriënteren. Het internationale bezoekersteam van het project 'Zending in Nederland' 1977 is zijn rapport dan ook terecht begonnen met de stelling, dat de kerk haar missionaire ofdracht niet goed kan vervullen zonder een voortdurende en diepgaande analyse van de samenleving, om ten slotte tot de conclusie te komen, dat de Nederlandse kerken juist op dit punt ernstig falen.²⁴

Nu kan zo'n maatschappij-analyse met het oog op de zending der gemeente geen onbevooroordeelde bezigheid zijn. Zij zal zich veeleer moeten laten leiden

²⁴ *Wereld en Zending. Tijdschrift voor opbouw van de missionaire gemeente*, VII (1978) 35-58.

door de bijbelse boodschap van bevrijding. Het is dan ook niet toevallig, dat juist in onze dagen een hoofdstuk als Leviticus en zijn doorwerking in Jezus' optreden van steeds meer kanten naar voren wordt gebracht als van fundamentele betekenis voor deze problematiek. Het getuigt immers van JHWH's wil, dat de Israëlieten het land Kanaän allen tezamen in solidariteit met en voor elkaar zouden bewonen, bewerken en bewaren. Want daarop was zijn bevrijdend handelen gericht. Dit hoofdstuk maakt dan ook duidelijk, dat dit bevrijdend handelen doorkruist werd, als sommige Israëlieten in het maatschappelijk verkeer hun stuk land, dat hun belangrijkste productiemiddel vormde en waarvan zij voor een leven in vrijheid dus volstrekt afhankelijk waren, moesten verkopen, zodat ze voor hun levensonderhoud van anderen afhankelijk werden en door hen konden worden uitgebuit.²⁵ En het Evangelie getuigt, dat Jezus zich als de Gezalfde van deze God geroepen wist om deze jubeljaargerechtigheid uit te roepen.²⁶ Als wij vanuit dit verstaan van JHWH's wil en werk onze eigen maatschappij gaan onderzoeken kan dat enkel gebeuren vanuit eenzelfde partijdigheid voor armen en verdrukten, als waarvan de bijbel blijk geeft. Daarom zal er bij dit onderzoek gebruik worden gemaakt van een maatschappij-analyse, die geboren werd uit de vaste wil 'alle verhoudingen omver te werpen, waarin de mens een vernederd, een geknecht, een verlaten, een veracht wezen is'.²⁷ Dit 'interesse' van Karl Marx rechtvaardigt reeds de bereidheid van de zijde der gemeente om zorgvuldig aandacht te schenken aan zijn analyse van de kapitalistische maatschappij en aan de uitwerking daarvan voor onze eigen tijd. Ook de kwaliteit van de marxistische analyse blijkt echter zodanig te zijn, dat zij door steeds meer Christenen in de wereld ervaren wordt als een onmisbare hulp bij de doordenking van de opdracht der gemeente.²⁸ Daarom zal in het volgende gedeelte kort worden ingegaan op wat wij van deze maatschappij-analyse kunnen leren.

In zijn *Inleiding in de marxistische ekonomie*²⁹ noemt Ernest Mandel drie wezens-

²⁵ Hans G. Kippenberg zet in het vierde hoofdstuk van zijn reeds geciteerde werk uiteen, dat Lev. 25 de klassenvorming veronderstelt, die reeds te vinden was in de tijd van Nehemia en die op schrijnende wijze verwoord wordt in de (aan)klachten van Neh. 5 : 1-5. Hij stelt, dat dit hoofdstuk de belangengemeenschap van verarmde boeren en landloze priesters/Leviëten weerspiegelt in hun gemeenschappelijk bedreigd zijn door de welvarende Joodse bovenlaag.

²⁶ Deze overtuiging is op het spoor van André Trocmé verder uitgewerkt door o.m. John Howard Yoder in *The Politics of Jesus* (Grand Rapids, Michigan, 1972) hoofdstuk 3 en Don Blosser, 'Jesus at Nazareth: Jubilee and the missionary message (Luke 4 : 16-30)' in: *Mission Focus*, VI/5 (May 1978).

²⁷ Karl Marx, 'Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung', in *Die Frühschriften*, 216.

²⁸ Dit is bijv. door Kr. Strijd in zijn afscheidscollege krachtig onderstreept: *De noodzaak van een marxistisch Voorverstandnis voor de theologie* (Amsterdam 1976).

²⁹ (Nijmegen, 1970, 9e dr. 1974) 31-34.

kenmerken van het kapitalistisch systeem. Het eerste kenmerk van en tevens de grondvoorwaarde voor dit systeem is de scheiding van de producent van zijn productiemiddelen. Dat dit tot een fundamentele afhankelijkheid moet leiden, werd hierboven bij de vermelding van de jubeljaarwetgeving van Leviticus 25 reeds signaleerd. Daar was sprake van het productiemiddel grond. Maar dit geldt eveneens van de andere productiemiddelen. Het tweede kenmerk is de concentratie van de productiemiddelen in de handen van één enkele sociale klasse, de bourgeoisie. De mogelijkheid tot zo'n concentratie ontstond pas met de industriële revolutie, die een ononderbroken ontwikkeling van steeds gecompliceerder machines op gang bracht, waardoor er steeds grotere kapitalen nodig waren om een nieuwe onderneming op te richten. Vanaf dat moment werd de toegang tot het bezit van de productiemiddelen voor de overgrote meerderheid der loonarbeiders en gesalarieerden onmogelijk en werden zij gedwongen voortaan voor anderen te werken. Het derde kenmerk van het kapitalistisch systeem is dan ook het ontstaan van een sociale klasse, die niets dan haar eigen handen bezit en op geen andere wijze in haar behoeften kan voorzien dan door haar arbeidskracht te verkopen aan de klasse, die de productiemiddelen heeft gemonopoliseerd. Tot zover Mandel.

De reden van bestaan van het kapitalistisch systeem is het maken van winst, die, gevoegd bij het kapitaal, in een volgende productiecyclus weer als kapitaal gaat fungeren, opdat het kapitaal aldus in een opeenvolgende rij van productiecycli al verder kan accumuleren.³⁰ Slechts bedrijven die winst maken, zijn dan ook levensvatbaar. De andere worden weggeconcentreerd. Nu heeft Marx aangetoond,³¹ dat op de vrije markt, waar in de ruil een uitwisseling van equivalenten plaatsvindt, slechts winst kan ontstaan, als ook de arbeidskracht als waar verhandeld kan worden. Want arbeidskracht onderscheidt zich van alle andere waren doordat zij in staat is waarde te scheppen. Beschouwd als waar valt de waarde echter te bepalen als die van elke andere waar, nl. aan de hand van de hoeveelheid arbeidstijd, die benodigd is om haar te reproduceren. Koopt nu de ondernemer op de markt de arbeidskracht van de arbeider (uiteraard voor een bepaalde tijd) door hem een loon te betalen, dat overeenkomt met deze waarde, dan verwerft hij door deze ruiltransactie het eigendomsrecht op het gehele pro-

³⁰ Vergelijk Siep Stuurman, *Kapitalisme en burgerlijke staat. Een inleiding in de marxistische politieke theorie* (Amsterdam, 1978) 34.

³¹ Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* Erster Band, Buch I: *Der Produktionsprozess des Kapitals*, in: *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Band 23 (Berlijn, 1977). Met name de hoofdstukken IV t/m VII zijn hier van belang. Voor een goede samenvatting van Marx' opvattingen over meerwaarde en winst valt te wijzen op de VU-dissertatie van W. van Drimmelen: *Meerwaarde en winst. Over de arbeidswaardeleer van Marx als grondslag van zijn verklaring van de winst* (Nijmegen, 1976), die daar de eerste honderd bladzijden aan wijdt.

duct van de arbeidskracht, ook als dit meer waard is dan het betaalde loon. Om deze meerwaardeproductie is het hem echter juist begonnen, omdat zij onder vrije concurrentieverhoudingen de enige blijvende bron van winst is. Tegelijk wordt duidelijk, dat deze meerwaardevorming ten koste van de arbeiders gaat. Omdat zij zelf echter geen productiemiddelen bezitten, moeten zij hun arbeidskracht ondanks dit onrecht wel verkopen aan de ondernemers. Natuurlijk zullen zij door het vormen van tegenmacht een zo hoog mogelijk loon bedingen. De ondernemers zullen hun echter nooit de volle tegenwaarde van de door hen geproduceerde waar kunnen betalen, omdat er dan geen winst meer gemaakt zou worden en de reden voor de kapitalistische productiewijze daarmee zou komen te vervallen.³² Het gevolg van deze situatie is, dat arbeiders en ondernemers onafwendbaar in een voortdurende strijd om de hoogte van het loon verwickeld blijven. Dit is de reden waarom een maatschappij, waarin een kapitalistische productiewijze heerst, gekenmerkt wordt door klassenstrijd, ook al poogt men dit voortdurend te verhullen door bijv. te spreken over de sociale partners. Als we ons vervolgens realiseren, dat de ondernemers zich ook onderling in een voortdurende concurrentiestrijd bevinden, treedt aan het licht dat een maatschappij met een kapitalistische productiewijze geheel in het teken van strijd staat.

Wij spraken tot nu toe over de bourgeoisie en de arbeidersklasse. Zij kunnen als de twee hoofdklassen in een kapitalistische samenleving worden aangemerkt. Zoals wij zagen zijn zij door het kapitalistisch systeem in een antagonistische verhouding met elkaar verbonden. Daarnaast vallen er echter ook middenklassen te signaleren. Stuurman onderscheidt er twee.³³ De eerste wordt gevormd door de kleine zelfstandigen in handel en productie, terwijl de tweede bestaat uit bepaalde categorieën hoog gekwalificeerde en hoog betaalde mensen in loondienst van met name het bedrijfsleven en de overheid. Deze middenklassen vormen volgens hem echter geen éénheid. Sommige delen bewegen zich in de richting van de arbeidersbeweging, terwijl andere delen zich eerder bij de politieke bewegingen van de bourgeoisie aansluiten.³⁴

³² Ook een sociaal-democraat als J. M. den Uyl acht het vraagstuk van de eigendom van de productiemiddelen nog geenszins opgelost . . . De zeggenschap over en het beheer van de kapitaalgoederenvoorraad in onze samenleving is een eenzijdige gebleven . . . Op den duur zullen de aanspraken op zeggenschap verder verschuiven naar de factor arbeid in de meest brede zin van het woord. Leiding en uitvoerende arbeid. De aanspraken ontleend aan kapitaalsbezit, zullen onvermijdelijk verder wijken . . . Het vraagstuk van de zeggenschap, verhouding kapitaal en arbeid in de onderneming, is nog onopgelost. Aldus J. M. den Uyl 'Socialisme en vrije ondernemingsgewijze produktie', *Inzicht en uitzicht. Opstellen over economie en politiek* (Amsterdam, 1978) 190.

³³ Siep Stuurman, *Kapitalisme en burgerlijke staat*, 134.

³⁴ Vergelijk Frank Köhler en Alexander de Roo, 'Marxistische theorie van de politiek. Enkele aantekeningen bij 'Kapitalisme en burgerlijke staat'', *Socialistisch perspectief*, 1/3 (1979) 35-38.

Nu wordt de strijd, die wij zoëven signaleerden als een fundamenteel kenmerk van het kapitalistisch systeem, niet enkel op economisch, maar ook op politiek en ideologisch niveau gevoerd. In de klassenstrijd op politiek niveau speelt de staat een belangrijke rol. Volgens Stuurman is het klassekarakter van de burgerlijke staat gelegen in zijn bescherming van de private eigendom als maatschappelijke institutie. Deze garantie van het eigendom omvat met name ook het contractrecht. Daarmee wordt ten eerste de normale praktijk van koop en verkoop op de markt mogelijk gemaakt. Hierbij gaat het om transacties tussen fabrikanten, tussenhandel en consumenten. Maar ook de koop en verkoop van de arbeidskracht valt hieronder. De arbeider ontvangt immers een zeker loon in ruil waarvoor de ondernemer de beschikking krijgt over de arbeidskracht van de arbeider gedurende een bepaalde tijdsduur. Op die basis kan, zoals we zagen, in het productieproces meerwaarde ontstaan. Zo maakt juist de privaatrechtelijke gelijkheid van arbeider en ondernemer – op grond van de opvatting, dat arbeidskracht een waar zou zijn – hun maatschappelijke ongelijkheid mogelijk.³⁵ Deze garantie van de privaatrechtelijke gelijkheid van alle burgers als warenbezitters, die karakteristiek is voor de burgerlijke rechtsstaat, heeft echter slechts betekenis, zolang de integriteit van de maatschappelijke samenhang gewaarborgd is. Deze integriteit wordt echter voortdurend bedreigd zowel door de klassenstrijd als door de onderlinge concurrentiestrijd tussen de kapitalisten.³⁶ Vandaar dat Stuurman de handhaving van de maatschappelijke stabiliteit beschouwt als hét motief achter alle vormen van staatsinterventie.³⁷

Met het oog op het bewaren van deze maatschappelijke stabiliteit poogt iedere heersende klasse, naast de economische en politieke middelen die haar ten dienste staan bij het behartigen van haar belangen, bovendien de instemming van de onderdrukte klassen voor haar eigen wereld- en maatschappijvisie te winnen. Daarmee komen we te spreken over de klassenstrijd op ideologisch niveau. De Franse marxist, Louis Althusser, die aan de doordenking van het functioneren van ideologieën een belangrijke bijdrage geleverd heeft,³⁸ betoogt, dat deze verwerkt zijn in bepaalde instituties zoals gezin, school, kerk enz., die door hem als ideologische staatsapparaten worden aangeduid. Deze instituties vormen

³⁵ Siep Stuurman, *Kapitalisme en burgerlijke staat*, 53 vv.

³⁶ *Ibidem*, 34 vv.; 56; 88 vv.

³⁷ *Ibidem*, 61; 70 vv.; 89.

³⁸ Louis Althusser, 'Idéologie et appareils idéologiques d'état (Notes pour une recherche)', *Positions (1964-1975)* (Parijs, 1976) 67-125. Een nederlandse vertaling is verschenen in *Te elfder ure*, XXIV, 58-103. Een leeswijzer bij dit artikel is te vinden in: Syllabus ten behoeve van de Inleiding van het project 'Sociaal-economische geschiedenis van kerk en theologie in Nederland in de 19e eeuw' van de Faculteit der Godgeleerdheid van de Universiteit van Amsterdam, 1978.

nl. het bewustzijn van de mensen, zodat zij in een bepaalde voorstelling van de wereld leren leven. Het zijn dus niet hun werkelijke bestaansvoorwaarden, die de mensen zich in de ideologie voorstellen, maar het is bovenal hun verhouding tot deze bestaansvoorwaarden, die hun door deze instituties wordt voorgesteld. Deze verhouding heeft dan ook een imaginair karakter. Want de ideologie stelt, aldus Althusser, de imaginaire verhouding van de individuen tot hun werkelijke bestaansvoorwaarden voor, zodat zij daarvan een vervormde voorstelling hebben.

Kenmerkend voor deze ideologische voorstelling is nu, dat mensen zich daar zelf in vinden. Want door dit voorstellingsmechanisme worden zij tot subjecten aangesproken. Het gevolg is, dat zij 'de bestaande stand van zaken' vrijwillig erkennen; erkennen dat het 'inderdaad zo is en niet anders', dat men God, zijn geweten, de pastoor, de ondernemer en de ingenieur moet gehoorzamen. Het woord 'subject' wordt door Althusser daarbij op dubbele wijze gebruikt. Enerzijds verstaat hij er een vrije subjectiviteit onder: een centrum van initiatieven, bewerk van zijn daden en daarvoor verantwoordelijk. Anderzijds geeft hij het de betekenis van een onderworpen wezen (sub-ject), dat onder een hoger gezag is gesteld en dus van elke vrijheid is verstoken, behalve van de vrijheid om in vrijheid zijn onderwerping te aanvaarden. Wat volgens Althusser dus in de ideologische voorstelling gebeurt, is dat het individu tot (vrij) subject wordt aangesproken, opdat het zich in vrijheid aan de geboden van het Subject onderwerpt, dus opdat het (in vrijheid) zijn onderwerping aanvaardt, m.a.w. opdat het de gebaren en handelingen van zijn onderwerping 'geheel uit zichzelf voltrekt'. Dit gebeuren speelt zich af in de genoemde instituties, waarin de ideologie van de heersende klasse wordt verwerkelijkt en zich verwerkelijkt, opdat de onderdrukte klassen zich vrijwillig voegen in de bestaande productieverhoudingen en de maatschappelijke stabiliteit daardoor bevestigd wordt. Van een conflictloze verwerkelijking van deze ideologie is daarbij echter geen sprake, omdat de voormalige heersende klassen en de onderdrukte klasse ook op dit niveau van de klassenstrijd voor het nodige weerwerk zorgen. Dat de ideologie van de heersende klasse echter ook de heersende ideologie pleegt te zijn, vloeit voort uit de machtspositie dezer klasse.

Het lijkt dienstig deze vrij abstracte uiteenzetting met een voorbeeld te verhelderen. Daartoe leent zich de CDA-studie *Gespreide verantwoordelijkheid*.³⁹ Een politiek beleid, dat naar christen-democratische beginselen herkenbaar probeert te zijn, zal, aldus deze studie, een appèl moeten doen op het hart van de mensen.⁴⁰ Want de bevoegdheid van mensen om verantwoordelijk te zijn voor wat zij doen

³⁹ *Gespreide verantwoordelijkheid. Een christen-democratische bijdrage aan de discussie over de economische orde* (Den Haag, 1978).

⁴⁰ *Ibidem*, 151.

en niet doen, is een wezenskenmerk van de naar het beeld van God geschapen mens.⁴¹ Daarbij gaat het om een verantwoordelijkheid, die georiënteerd is op rentmeesterschap en solidariteit.⁴² Ook de arbeiders worden in deze studie op deze verantwoordelijkheid aangesproken. Daarom worden ook zij aangeduid als 'bedrijfsgenoten'⁴³ en als 'deelgenoten in de onderneming'⁴⁴, die zelf getypeerd wordt als een 'samenwerkingsverband'.⁴⁵ Zij moeten zich dan ook verbonden kunnen voelen met de doelstellingen van de onderneming en de verantwoordelijkheid, die zij in dit opzicht hebben, ook werkelijk kunnen uitoefenen.⁴⁶ En verantwoordelijk handelen als rentmeester, zo moet dat verstaan worden, betekent voor hen met name: geen looneisen stellen, die de winst van het bedrijf in gevaar zouden brengen. Want dat zou strijdig zijn met hun deelgenootschap in de onderneming. Zo wordt er hier een appèl gedaan op het hart van de arbeider, d.w.z. dat hij zo tot verantwoordelijk subject wordt aangesproken. Het feit dat hij daarmee tevens subject blijft in de zin van onderworpen aan een maatschappelijke structuur, die bestaat krachtens de mogelijkheid tot het maken van winst op kosten van zijn arbeidskracht, is hem echter verborgen. Want het ideologisch voorstellingsmechanisme bewerkt immers, dat de tot subject aangesprokene een imaginaire verhouding tot zijn werkelijke bestaansvoorwaarden wordt voorgesteld, zodat hij daarvan een vervormde voorstelling verkrijgt.

Ter illustratie van Althussers opmerking, dat er van een conflictloze verwerkelijking van een ideologie geen sprake is, zij vervolgens verwezen naar enkele notities in deze studie over het bedrijvenwerk van de vakbonden. Al wordt dit een nuttige functie toegekend als katalysator voor het functioneren van de medezeggenschap, het wordt tegelijk de bevoegdheid ontzegd om het beleid van de werknemers(-vertegenwoordigers) in de medezeggenschapsorganen te bepalen, daar dit strijdig zou zijn met het verdiepen en verbreden van de eigen verantwoordelijkheden van de deelgenoten in de onderneming. Want medezeggenschap als concrete uitwerking van de menselijke verantwoordelijkheid van alle deelgenoten is meer dan het voldoen aan behoeften of het verdedigen van eigenbelang. Medezeggenschap is de consequentie trekken uit de feitelijke medeverantwoordelijkheid van de deelgenoten binnen de onderneming voor de productie.⁴⁷

Het voorgaande maakt m.i. duidelijk, dat deze CDA-opvatting over de georiënteerde verantwoordelijkheid als een ideologie in de zin van Althusser moet

⁴¹ *Ibidem*, 22.

⁴² *Ibidem*, 23.

⁴³ *Ibidem*, 107.

⁴⁴ *Ibidem*, 103.

⁴⁵ *Ibidem*, 106.

⁴⁶ *Ibidem*, 103.

⁴⁷ *Ibidem*, 109 en 103 v.

worden aangemerkt. Zij bewerkt dat arbeiders uit innerlijke overtuiging meewerken in een onderneming zonder zich bewust te zijn van haar antagonistisch georganiseerde productiewijze, die slechts ten koste van hen kan werken. Deze ideologie moet dan ook als strijdig met het bevrijdend handelen van JHWH met beslistheid worden afgewezen.

Wij hebben hiermee een indruk pogen te geven van wat van een marxistische maatschappij-analyse op economisch, politiek en ideologisch niveau geleerd kan worden. Over de juistheid van deze analyse zal in ons midden geen eenstemmigheid bestaan. Dit is echter geen reden om haar niet zorgvuldig te overwegen. Met behulp van deze analyse hebben we gepoogd inzicht te verkrijgen in de wijze, waarop de Mammon in onze maatschappij zijn bewind voert. Wij zijn daarbij gestoten op het kapitalistisch systeem, waarvan de reden van bestaan gelegen bleek te zijn in de accumulatie van het kapitaal. Wij hebben enig zicht verkregen op de wijze, waarop de heersende klasse onder de heerschappij van het kapitaal, dat naar zijn aard moet accumuleren, gedwongen is haar belangen op economisch, politiek en ideologisch niveau door te zetten tegen alle weerstanden in, waarop zij daarbij stuit. Dat dit een bepaalde mentaliteit heeft opgeroepen, ligt voor de hand. Dieter Schellong heeft deze mentaliteit scherp getypeerd. De bourgeoisie, zo betoogt hij, heeft reeds vroeg een mentaliteit ontwikkeld, die bij uitbuiting als principe past. Zij ontwikkelde niet slechts een rationele geesteshouding, die van al het bestaande afstand kon nemen, maar ook een rusteloze wil tot scheppen en machtsontplooiing. Zo'n gezindheid bood, aldus Schellong, de innerlijke vooronderstelling voor de ontwikkeling van het kapitalisme en hij verwijst daarbij naar wat Hegel als het principe van het 'Bürgertum' heeft geformuleerd, als hij dit aldus samenvat: 'Het is daarin gelegen, dat de enkeling zichzelf in zijn behoeften tot doel maakt, waartegenover de andere enkelingen iets vreemds, ja in feite niets zijn, al zijn zij als middel nodig en worden zij als zodanig gebruikt.'⁴⁸ De mentaliteit, die hieruit blijkt, heeft als de mentaliteit van de heersende klasse in sterke mate haar stempel gedrukt op de gehele kapitalistische samenleving.

Uit het voorgaande kan duidelijk zijn geworden, dat onze maatschappij in haar organisatie en in de daarmee gegeven heersende mentaliteit radicaal strijdig is met die wijze van samenleven, waartoe JHWH de volken blijkens het bijbels getuigenis wil bevrijden. De gemeente, die haar bestaansgrond en zending heeft in een leven uit en een deelname aan het bevrijdend en vredebestichtend werk van JHWH, zal zich in haar bestaan en zending dan ook voortdurend geconfronteerd zien met de economische, politieke en ideologische krachten, waarin de heerschappij van de Mammon zich in onze dagen manifesteert, zodat de eigen kwaliteit van haar

⁴⁸ Dieter Schellong, *Bürgertum und christliche Religion. Anpassungsprobleme der Theologie seit Schleiermacher* (München, 1975) 8 vv.

gemeenschap inderdaad afhankelijk is van haar vermogen om in de kracht van JHWH daartegen weerstand te bieden.

Als wij vervolgens pogen deze kwaliteit nader te bepalen, moeten we in de eerste plaats vaststellen, dat het niet binnen de mogelijkheden van de gemeente ligt om aan het antagonistisch karakter van de verschillende, met de economische organisatie van deze maatschappij gegeven klassenposities van haar leden in eigen midden een einde te maken. Daaraan kan nl. slechts een einde komen door een fundamentele verandering van de maatschappij als geheel. Als de eigen kwaliteit van de gemeenschap der gemeente in een antagonistisch geordende maatschappij op economisch niveau dus niet fundamenteel tot uitdrukking kan komen, zal deze in ieder geval op politiek gebied moeten blijken en wel uit de bereidheid van de gemeenteleden om te zoeken naar een gemeenschappelijke stellingname tegen deze maatschappij-ordening.

Dit roept de klemmende vraag op, of het wel ooit tot zo'n gemeenschappelijke politieke stellingname van mensen, die zelf verschillende klassenposities innemen, kan komen. Ook al behoren de leden onzer gemeenten in hoofdzaak tot de middenklassen, toch vormen zij daarom geen eenheid, zoals boven reeds werd signaleerd. Het fundamentele antwoord op deze vraag werd boven reeds gegeven, toen wij stelden, dat de Geest van JHWH, de heilige Geest, constituerend is voor de gemeente en dat wie onder het beslag van deze Geest komen, zich vrijwillig voegen onder de bevrijdende heerschappij van JHWH om als een eigensoortige, alternatieve gemeenschap in zijn bevrijdend werk te participeren. Wij hebben intussen echter ook nagedacht over de werking van ideologieën en kennis genomen van Althussers theorie, dat in de ideologische voorstelling, zoals deze plaatsvindt in de verschillende ideologische apparaten, het individu tot een vrij subject wordt aangesproken, opdat het zich vrijwillig in zijn klassepositie schikt, de gebaren en handelingen van zijn onderwerping geheel uit zichzelf voltrekt, aldus de belangen van de heersende klasse dient en daarmee de status quo ondersteunt. Zo wordt duidelijk, dat de bevrijdende macht van JHWH zich slechts kan doorzetten in een strijd, die zich allereerst op ideologisch niveau afspeelt. Daarbij gaat het om de vraag, welk Subject mensen zó tot subject aanspreekt, dat ze wérkelijk vrij worden tot een leven met en voor elkaar. In een maatschappij, waarin ieder mens blootstaat aan het ideologisch voorstellingsmechanisme in de verschillende ideologische apparaten, zal een gemeente om überhaupt gemeente te kunnen zijn deze ideologische strijd moeten voeren en zullen haar leden om überhaupt gemeentelid te kunnen zijn uit de vrijwillig aanvaarde praktijk van hun ideologische onderwerping bevrijd moeten worden.

Als het alleen de Geest van JHWH is, die ons daaruit kan bevrijden, dan is in ieder geval het gezamenlijk gesprek rond de bijbel, waarin het verhaal van zijn bevrijdend werken als een nog onvoltooid gebeuren tot ons komt, dé aangewezen weg om ons gezamenlijk in de voortgang van zijn bevrijdend werk in de richting

van zijn voltooiing te laten engageren. Bij dit gesprek rond de bijbel zullen de met onze klassenposities gegeven vooroordelen uitdrukkelijk ter sprake moeten komen in een geduldig en zorgvuldig pogen om elkaar bij de bevrijding daaruit behulpzaam te zijn.⁴⁹ Want alleen zo zullen wij een gemeenschappelijke mentaliteit van evangelische partijdigheid voor armen en verdrukten kunnen verkrijgen, die het juiste vooroordeel vormt om tot een adequaat verstaan en een gezamenlijke vertolking van het evangelie te komen in een eenduidige praxis. Zonder zo'n gemeenschappelijke poging tot problematisering van onze ideologische vooroordelen in een gesprek rond de bijbel behoeven we niet te verwachten ooit tot een gemeenschappelijk verstaan en een gezamenlijke vertolking van het evangelie te zullen komen. Dan is het evident, dat een grootgrondbezitter de klacht van Psalm 22, 'Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten, verre zijnde van mijn verlossing', op een andere wijze zal verstaan dan één van zijn pachters.⁵⁰

Dan wordt ook duidelijk, dat de Bijbelse boodschap van bevrijding niet zo maar door iedereen verstaan kan worden. De bijbel zelf laat daar trouwens geen twijfel over bestaan.⁵¹ 'De tijd is vervuld en het Koninkrijk Gods is nabij, bekeert u en geloof de blijde boodschap', zo vat Marcus direct aan het begin van zijn evangelie (1 : 15) Jezus' prediking samen. Vanaf het begin maakt hij zo duidelijk, dat geloof in de blijde boodschap met bekering gepaard gaat. Bekering heeft daarbij een zeer bepaalde betekenis. Zij is de terugkeer naar de weg ten leven, die JHWH door zijn daden van bevrijding geopend en in de thora gewezen heeft en die Jezus ten einde toe gegaan is om de thora te vervullen. Want het volgen van Jezus op deze weg gaat nl. gepaard met die gezindheid van evangelische partijdigheid voor armen en verdrukten, die wij zo juist signaleerden als het juiste vooroordeel voor een adequaat verstaan en een gezamenlijke vertolking van het evangelie in een eenduidige praxis. Tot dat juiste vooroordeel, zo stelden wij daar, kan het slechts komen door een bevrijding uit onze ideologische vooroordelen. Zo wordt duidelijk, dat het bij deze bevrijding om een gebeuren gaat, dat dieper reikt dan het cognitieve niveau, ook al zal het gesprek over deze vooroordelen daarbij een noodzakelijke rol spelen. Beslissend voor dit gebeuren is echter de omkeer, het breken met de ideologisch bepaalde praktijk en de keuze voor de weg des levens, die JHWH ons in zijn thora gewezen heeft, opdat wij bij Hem als de Bevrijder zullen blijven.

De bereidheid om tezamen als gemeenteleden deze weg te gaan in een gemeen-

⁴⁹ Voor de hierbij te volgen methode valt veel te leren van het boekje *Ervarend leren. Gebaseerd op de pedagogische ideeën van Paulo Freire* (Amersfoort, 1978).

⁵⁰ Aldus Jan Bonsen, 'Politieke lezing van de bijbel, een werkboek', *Eltheto, Tijdschrift over godsdienst en politiek*, nr. 59 (Zeist, 1978) 17.

⁵¹ Vergelijk Rochus Zuurmond, 'Wie oren heeft om te horen . . .' in: *Wie oren heeft om te horen* . . ., 4-6.

schappelijke praxis is beslissend voor de kwaliteit van de eenheid der gemeente. Dat dit niet anders dan een 'eenheid in spanning' kan zijn, zolang de heerschappij van de Mammon ons nog verhindert om de economische tegenstellingen binnen de gemeente te overwinnen, is evident. Deze belangrijke oorzaak van spanning heeft naar mijn overtuiging echter niet te blijven bestaan, totdat, zoals Accra stelt, de belofte van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde vervuld is. Ook al weten wij nog nauwelijks, hoe een maatschappij georganiseerd moet worden, waarin de mensen op een niet-antagonistische wijze met elkaar kunnen leven,⁵² toch zou het van ongeloof in de bevrijdende macht van JHWH getuigen, als wij daar niet met alle kracht naar zouden blijven zoeken.

Ten slotte wens ik mij van de notie 'gemeenschap in duisternis' te distantiëren. Want geloven in en getuigen van onze eenheid in Christus, zelfs met hen van wie wij ons ter wille van Hem moeten scheiden, is m.i. ongeloofwaardig en werkt weer een vergeestelijking van de eenheid in de hand, waar wij al lang genoeg onder geleden hebben. De kwaliteit van de eenheid der gemeente staat en valt naar wij zagen met de bereidheid van haar leden om zich te laten gezeggen door het eerste woord van de Tien Woorden door zich tezamen door JHWH in zijn bevrijdend en vredestichtend werk te laten engageren om in zijn kracht weerstand te kunnen bieden tegen de afgoden met de Mammon voorop. Want alleen zo kan zij ook in een antagonistisch georganiseerde samenleving de verzoende en verzoenende gemeenschap zijn, waar Lukas Vischer over sprak en die de oude Dopers reeds voor ogen stond. Het is dáárom dat de worsteling om deze kwaliteit der eenheid als een oecumenische prioriteit moet gelden.

⁵² Rudolf Bahro heeft in zijn *Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus* (Köln/Frankfurt am Main, 1977) duidelijk gemaakt, hoever met name de Oostbloklanden daar nog van verwijderd zijn. En Siep Stuurman noemt in zijn *Het reëel bestaande en het noodzakelijke socialisme* (Amsterdam, 1979) de Sowjet-productiewijze een klassenmaatschappij van een nieuw type (96), aangezien zij volgens hem niet te reduceren is tot de vertrouwde begrippen kapitalisme en socialisme (95).

De zondeval van het Doperdom

De verhouding gemeente en wereld in het Nederlands Doperdom

– *De eerste Dopers kenden een scherpe tegenstelling tussen ‘gemeente’ en ‘wereld’. Hoe verklaar je dat?*

De Dopers hebben ontdekt dat het bijbelse begrip ‘wereld’ een theologische inhoud had, aldus John H. Yoder. Dit zou ik verklaren vanuit hun radicaal biblicisme. Bij het woord ‘radicaal’ denk ik vooral aan drie dingen. (a) Het dringt door tot de kern, de wortel (*radix*) van de zaak. (b) Door de bijbel te lezen hebben de Dopers zich kunnen bevrijden van de vooronderstellingen van eeuwen Christendom; vooral die van het ‘Corpus Christianum’, de band kerk-staatsmacht. Zowel de RK Kerk als de Reformatoren erkenden nog deze band, maar door deze belemmerende vooronderstelling te verwerpen waren de Dopers in staat het bijbels getuigenis direct te verstaan. (c) Ze waren volledig trouw in gehoorzaamheid aan het getuigenis van de Schrift. In hun eigen ervaring van vervolging ontdekten ze een bevestiging van de rode draad door de hele bijbel: gemeente tegenover wereld.

– *In de geschiedschrijving komt voor dat de Dopers zich uit de wereld terugtrokken maar ook dat ze een nieuwe betekenis aan het zendingsgebod gaven. Hoe verklaar je die paradox?*

Ik maak een onderscheid tussen de doperse beweging enerzijds en het doopsgezind kerkgenootschap anderzijds; deze staan aan weerszijden van de ‘zondeval’ in de doperse geschiedenis. Bij de Dopers was er geen tegenstelling tussen niet-gelijkvormig zijn aan de wereld en de zending. Zij trokken zich niet terug in ethnische gemeenschappen met een eigen cultuur. Zij weigerden mee te doen met de wereld, te leven op de wijze van de wereld. Zij wezen het recht op zelfverdediging, dat iedere heiden erkent, af. Hun non-conformisme was geen terugtrekken uit de wereld, maar er juist midden in blijven staan, met een eigen levensstijl en

* Dit interview met Sol Yoder werd voorbereid en – op 24 december 1979 te Amsterdam – afgenomen door Irvin B. Horst en Sjouke Voolstra. Redactie: Dirk Visser m.m.v. Jaap Brüsewitz.

trouw aan de eigen keuze – zelfs als dit de ondergang betekende. Hun eventueel terugtrekken was het gevolg van geestelijke, vooral ethische, beslissingen: zij wilden niet gelijkvorming aan de wereld zijn (Rom. 12 : 2).

In de fase van het doopsgezind kerkgenootschap wordt de levensstijl gevormd door een geërfd cultuurpatroon in een gesloten ethnische gemeenschap. Niet de geestelijke beslissing is bepalend maar het biologisch Doperdom en de ethnische gemeenschap.

Acculturatie beschrijft het proces waarbij de culturele traditie van een gesloten gemeenschap zich ontbindt onder druk van buitenaf, bijv. welvaart, verstedelijking. Het conservatieve antwoord hierop is de grens tussen de eigen groep en de wereld nog scherper af te bakenen en de kinderen met nog strengere maatregelen proberen er binnen te houden (o.a. de Amishen). Het liberale antwoord is aanpassing waardoor de probleemstelling van de wereld onkritisch wordt aanvaard. Tegen die achtergrond proberen ze een antwoord daarop te geven. Een dopers antwoord zou daarentegen zijn dat je in radicale navolging je leven laat bepalen door de eisen van het evangelie en de probleemstelling van de wereld kritisch begeleidt en van daar uit de raakvlakken probeert te vinden, waar de ethische problemen in de nieuwe omstandigheden de eisen van de wereld confronteren. Door deze opstelling kom je onvermijdelijk in conflict met de wereld.

– *Als je gehoorzaam bent aan de zendingsopdracht kom je in aanraking met de wereld.*

Hoe hou je op creatieve wijze de spanning tussen gemeente en wereld? Die spanning moet je niet doorbreken door je geografisch terug te trekken noch door aanpassing. Littell zegt in *The Anabaptist View of the Church* dat je die spanning juist houdt door de aanval op de wereld, wat wij zending noemen. Door de nieuwe aanwinst van buitenaf houd je altijd de geest van de eerste generatie. In de kerkgenootschappelijke fase echter wordt de spanning doorbroken door een terugtrekken uit de wereld in een geïsoleerde ethnische groep, de stillen in den lande; of door een overgang naar de wereld, die uitloopt op de ontwikkeling van de Nederlandse en Pruisische doopsgezinde groepen, die Littell treffend heeft gekarakteriseerd als ‘opulent in economy, proud in intellect, and effective in competition and war’. In beide gevallen heeft het mennonitische kerkgenootschap de prijs betaald, die de wereld voor een precare tolerantie heeft gevraagd: als tweede-rangs burgers aanvaardden zij de positie voor hun weggelegd, d.w.z. ze stellen geen vragen meer, doen geen beroep meer op de wereld en wat zich daarin afspeelt.

– *Wat zijn de redenen voor de ‘overgang naar de wereld’ (het verloren gaan van het zendingsbewustzijn) bij de Nederlandse Doopsgezinden?*

Zo’n 25 jaar geleden heb ik van mijn mentor Irvin Horst een schema geleerd

waarin hij drie fasen in het acculturatieproces onderscheidt. Eerst heb je de economische aanpassing in de 17e eeuw, de invloed van de toenemende welvaart die door de vroege tolerantie mogelijk werd gemaakt. Hier ligt de fundamentele beslissing, want daarna volgt vanzelf de culturele aanpassing in dezelfde eeuw, die overigens leidde tot grote prestaties van doopsgezinde kunstenaars. Tenslotte in de 18e eeuw komt de politieke aanpassing: belangstelling voor de Patriottenbeweging en het wegvallen van de weerloosheid.

De theorie dat de economische aanpassing de primaire factor is, is al terug te vinden bij Galenus Abrahamsz de Haan, door C. B. Hylkema 'de laatste doperse profeet' genoemd. In zijn inwijdingspreek op 2 november 1687 bij de opening van 'het nieuwe huys' van de Fries-Vlaamse gemeente in Zaandam, wijst Galenus vooral de vroege tolerantie en de daaruit volgende welvaart als oorzaken van het verval aan. De gemeente bestaat nog wel, maar de leden stellen andere prioriteiten, ze hebben geen behoefte meer om een radicaal getuigenis te geven.

Ik worstel nog met de vraag of werkelijk het economisch compromis de belangrijkste oorzaak is van het secularisatieproces. Ik geloof eerder dat daar een fundamentele beslissing aan vooraf is gegaan en die moet je intiemer zoeken, bij het geloofsleven. Hoelang kan een zwaar vervolgde beweging het volhouden? Zou de volgende generatie de kans niet aangrijpen om het standpunt van totale vijandschap tegenover de wereld te herzien, zodra de wereld maar enige aanleiding daar toe geeft door zich milder op te stellen? Maar tegen welke prijs! Zo moeten zij zich een beetje rustig houden en de radikale kanten van hun contact met de wereld laten schieten. De prijs wordt gevraagd en betaald. Met een zucht van verlichting aanvaardt de voormalige beweging de nieuwe status van kerkgenootschap met zijn 'kenmerken en eigenaardigheden'. Dat is het verschil met een beweging: die heeft een totale geloofsvisie; bij een kerkgenootschap echter spreek je van 'kenmerken en eigenaardigheden'.

– *Kun je aangeven wanneer de zondeval van de beweging heeft plaats gevonden?*

Ik kan twee symbolische jaartallen noemen. In de eerste plaats 1572. Toen bezochten twee Waterlandse leiders Willem van Oranje in zijn legerplaats bij Roermond aan de Maas; hij zat met een lege schatkist. Uit pure dankbaarheid voor de toegezegde vrijheid van godsdienst schonken ze hem 1060 carolusguldens. In de tweede plaats 1590. Toen werd voor de laatste maal op een bijeenkomst van Waterlandse oudsten gesproken over het verbod om rente van geldleners te nemen. Daarna is het vraagstuk nooit weer ter sprake gekomen; een last wordt stilzwijgend weggenomen van de doopsgezinde zakenman.

– *Is er binnen de tweede generatie al een splitsing?*

Die twee jaartallen heb ik symbolische jaartallen genoemd. Het gaat om een geleidelijke beweging. Een ander symbolisch jaartal is 1555, nog in de tijd van

Menno. Er was toen onenigheid over toepassing van de ban, waardoor er splitsingen ontstonden. Menno liet zich onder druk helemaal naar de behoudende kant schuiven. Deze splitsingen die elkaar opvolgden waren ook een vorm van wereldsgezindheid, uitgevoerd onder de vlag van principes. Deze ontwikkeling noem ik de grootste geestelijke nederlaag van de beweging.

– *Ook in de tijd van 'Amsterdam' en 'Münster' (1533-1535) zie je al onenigheid optreden.*

De splitsing in de 30-er jaren van de 16e eeuw noem ik een goede zaak. Toen werd duidelijk wie Doper was en wie niet. In de stukken van die tijd, vooral omtrent Münster, kun je constateren dat de beweging zelf tot een definitie komt: de geweldplegers zijn geen goede Dopers, in hun eigen termen: geen nieuwtestamentische christenen. De Münsterse horen niet bij ons. Mijn theologisch oordeel over het beslissingsproces van die tijd is: zij hebben gelijk gehad. Ik ben mij wel bewust, dat ik met deze waardeoordelen een ideologische stelling neem en niet langer een historicus sec blijf.

De latere splitsing in de tijd van Menno was niet goed, omdat toen de gezonde kerk, die bijeen had moeten blijven, uiteenviel. Die mensen hebben het tot een splitsing laten komen, in plaats van met elkaar in broederlijk gesprek te blijven.

– *Het probleem van het geweld is pas van latere tijd. Bovendien, de anti-Münsterse polemiek is een poging om door aan te tonen dat ze ongevaarlijk zijn zodoende zelf bescherming van de overheid te krijgen, zoals bijv. de Zwingliaanse Reformatie in Noord-Duitsland. Menno heeft dit in Oost-Friesland geprobeerd. Houdt dat niet in de vraag aan de overheid om een keuze tussen de Zwingliaanse en de Doperse Reformatie te maken?*

Menno vraagt de overheid alleen om op te houden met de vervolging, niet om de Dopers te bevoorrechten boven andere stromingen. Het is volgens een woord van Paulus (1 Tim. 2 : 2-4) de taak van de overheid een zekere orde te handhaven 'opdat wij een stil en rustig leven mogen leiden in alle godsvrucht en waardigheid . . . dat alle mensen behouden worden en tot erkenning der waarheid komen'. De overheid dus komt pas op het tweede plan, zij moet bescheiden blijven. Het gaat in de geschiedenis primair om het stille werk van de gemeente.

– *Is het schema van de radicale breuk met het Corpus Christianum (volgens J. H. Yoder) hét keerpunt in de doperse geschiedenis in Zwitserland) wel verifieerbaar in de allervroegste doperse situatie in de Nederlanden en Noord-Duitsland?*

Helmut Isaak heeft bij de bestudering van de allereerste bronnen, de verhoren van de eerste Dopers, zich verbaasd waarom Menno zich met die groep heeft ingelaten. Het ging in die tijd niet om gemeentevorming, maar die mensen leefden in

de naïeve verwachting van het aanbreken van het Nieuwe Rijk. Toen had men nog geen duidelijk standpunt ingenomen over het gebruik van geweld.

– *Helmut Isaak zegt in zijn artikel ‘The Struggle for the Evangelical Town’ in: The Dutch Dissenters. Studies in the Early Reformation Period (Leiden, 1980) dat de eerste Dopers streefden naar een werelds rijk, de stichting van het nieuwe Jeruzalem. Hij zegt ook dat Menno altijd heeft geaccepteerd dat de vorst het moet opnemen voor de echte kerk, nl. de Dopers.*

Bedoelt Menno dat de ‘goede’ gemeente dezelfde bevoorrechte positie moet hebben als de staatskerk, of bedoelt hij alleen dat de staat haar taak moet erkennen zoals het Nieuwe Testament deze aangeeft?

– *Wellicht is er bij Menno een zelfde ontwikkeling als bij Conrad Grebel, die eerst ook dacht dat het in Zürich mogelijk zou zijn een christelijke stad te vestigen. De Züricher Raad zou de beschermmer worden van de Nieuwtestamentische Reformatie. Menno dacht eerst ook dat de Dopers de echte kerk waren, die het uiteindelijk zou winnen van de Roomsens, de Luthersens enz. Dat kan niet zonder de overheid.*

In de Nederlanden is er een beslissing gekomen na Münster. Niet alleen werden zelfverdediging en geweld afgewezen, maar ook het recht op bevoorrechtiging door de staat. Menno ontdekt nu dat de overheid met de pretentie ‘christelijk’ juist de echte christenen vervolgt en dus dubbel en dwars geen christelijke overheid is. Ik zie hier geen verlengstuk van de oude gedachte van de mogelijkheid van een overheidsreformatie.

– *Het punt van de vredesgezindheid is voor Menno nog geen fundamenteel vraagstuk.*

Het afwijzen van zelfverdediging met wapens vind ik een essentieel weerloos standpunt. Je neemt het drukkende kruis van Christus op.

– *Luther en Calvijn zeggen ook dat dat de taak is van de Christen.*

Met één verschil: bij Menno gaat het niet om de enkeling in diens houding tegenover de staat. Het is de houding van de gemeente die niet bereid is om als groep terug te slaan naar haar vervolgers.

– *Hoe kun je er dan voor pleiten dat de overheid tolerant moet worden?*

Dat is een tweezijdige ontwikkeling. Aan de ene kant houdt de overheid zelf op met vervolgen. Dat is de bevrijding van Nederland van het Spaanse juk, van de bisschoppelijke Inquisitie. Aan de andere kant tonen de Dopers zich dankbaar dat de overheid ophoudt met de vervolging. Maar dat hield wel een stilzwijgende bereidheid in een prijs te betalen. Ze willen met rust gelaten worden. Ze dagen de Calvinisten ook niet meer uit tot theologische debatten.

– *Kan de overheid zich hervormen? Wanneer de overheid ziet dat de Dopers ware christenen zijn en hen tolereert, is het dan een christelijke overheid?*

Het is de vraag wat Menno onder een ‘christelijke’ overheid verstaat. Een overheid die – net als een calvinistische de Calvinisten – de Dopers bevoordeelt, of één die de Nieuwtestamentische beperking kent en zich niet met gewetensvragen bemoeit. In het begin kun je bij Menno beide versies lezen. Later keurt hij de eerste versie principieel af en heeft hij nauwelijks hoop op een ‘christelijke’ overheid in de tweede zin.

– *Staat Menno uiteindelijk niet dichter bij de Lutherse opvatting, die toch vooruitloopt op een seculiere overheid, dan bij de calvinistische, waarbij de overheid christelijke verantwoordelijkheden krijgt?*

Tegenover de Lutherse opvatting zouden de Dopers radicaal de scheidslijn afwijzen die midden door de christen loopt: aan de ene kant behoort hij aan de overheid, aan de andere kant aan de christelijke gemeente. De Dopers zijn het met de Calvinisten eens dat de christen een heel mens is, hij moet integer handelen. Het blijkt dat de Dopers niet in te passen zijn in de heersende categorieën van de Reformatie. Daarom is mijn conclusie dat de doperse beweging een derde stroming is. Soms staat deze dichter bij de Rooms-Katholieken (de vrije wil), soms dichter bij de Lutheranen (de seculiere overheid) en soms dichter bij de Calvinisten (de integere mens die niet op te delen is).

– *Begeleidt het opgeven van ‘uitstaande belijdenissen’ het acculturatieproces of is het er de oorzaak van?*

Het is een begeleidingsverschijnsel van het acculturatieproces. De gemeente wordt een mogelijkheid ontnomen om zich te oriënteren in de nieuwe wereld van voorwaardelijke tolerantie. Hoewel de conservatieven de belijdenissen als een richtlijn behouden hebben, stelden zij geen nieuwe vragen meer; toch bleven zij vertrouwd met de begrippen van de radicale beweging. De liberalen hebben de belijdenissen opgegeven, daardoor konden ze niet meer in termen van de tegenstelling gemeente – wereld denken. Zodoende werd het een beslissende stap in het acculturatieproces.

– *Is er een bepaald patroon aan te wijzen in het acculturatieproces van de Doopsgezinden?*

Behalve wat ik al eerder gezegd heb, nog het volgende. Het economisch proces vormt een geweldige breuk in de muur tussen gemeente en wereld, en de individualiserende tendenzen doen onherstelbare afbreuk aan de capaciteit van de gemeente om een discipline te handhaven. De mogelijkheid tot een terugkeer tot de fase van een radicale beweging lijkt verkeken. Het culturele compromis in de 17e eeuw ontwikkelt zich als een vanzelfsprekendheid. De kunstactiviteit is die

van een autonome persoon die de ontwikkeling van zijn eigen talent nastreeft en niet de uitdrukking van zijn geloof in de context van de gemeente. In de 18e eeuw worden de Verlichting en het Rationalisme het geestelijk kader van intellectueel en wetenschappelijk streven. Het politieke compromis volgt bij de beroeringen van de patriottische tijd als toepassing van Verlichting en Rationalisme. Het doopsgezind ideaal van een rechtvaardige maatschappij wordt geseculariseerd tot een politiek idealisme. Nederlandse Doopsgezinden zien in de Amerikaanse revolutie de heraut van een nieuwe maatschappij. Doopsgezinde bankiers in Amsterdam hebben meegedaan aan de financiering van de Amerikaanse revolutie.

– *Hoe kun je veranderingen in het gemeentelven toelaten zonder dat je ‘overgaat naar de wereld’?*

Een sterk zendingsbewustzijn voorkomt geografische isolatie of aanpassing aan de wereld. Ik zie zendingsactiviteit als een aanval op de wereld met een bereidheid om risico's te nemen, niet een defensieve houding. Sociologisch is het resultaat te zien in het binnenkomen van buitenstaanders in de gemeente. Daardoor houdt je de krachten van de eerste generatie; die is vooral profetisch creatief. Iedere daad van gehoorzaamheid, individueel of collectief, is een getuigenis van het komende Rijk. Zending is geen programma maar gehoorzaamheid.

– *Hoe engageert de gemeente zich met de wereld?*

Het profetisch getuigenis tot de overheid is belangrijk. Ook door zelf alternatieven voor te leven is de gemeente politiek bezig. De hele zin van de politiek van het kruis (John Howard Yoder) is dat we op voorwaarden van de Messias (de Bergrede) politiek bezig zijn. Wij wijzen daarbij de macht om veranderingen af te dwingen radicaal af. Je moet de machten de waarheid aanzeggen ('Speak truth to power') en bereid zijn de consequenties daarvan te dragen, tot martelaarschap toe.

Het Koninkrijk Gods krijgt gestalte in de gemeente. Door ethische beslissingen te nemen en alternatieven voor te leven bouwt de gemeente een levenspatroon op. Dat zie ik identiek met de opbouw van een gemeentetucht die de levensstijl handhaaft.

Het is mijn streven om het begrip 'discipline' weer in ere te herstellen bij de doopsgezinde gemeente. De wortel van het woord 'discipline' is ten slotte hetzelfde als dat van het woord 'discipel' – leerling, navolger van Christus.

– *Is de weerloosheid de essentie of een bijkomstigheid van de doperse visie? In hoeverre kun je het opgeven van de weerloosheid als een graadmeter voor de acculturatie beschouwen?*

Weerloosheid is m.i. de essentie van de doperse visie als afgeleide van het evan-

gelie. Dat is de betekenis van het kruis van Christus dat centraal staat in het Nieuwe Testament. De beslissing om af te zien van zelfverdediging en om bereid te zijn onder te gaan tegenover de machten en afgoden die je aanvallen om het non-conformisme. Jezus is ons deze weg voorgegaan en die weg kan ik niet anders beschrijven dan als weerloos.

– *Ik kan mij moeilijk voorstellen dat de Dopers zelf over hun gemeente als vredesgemeente spraken. Zij hebben heel weinig over dit vraagstuk nagedacht. Proberen wij niet de problemen van onze tijd (vooral militarisme) terug te lezen in die tijd?*

Wij moeten natuurlijk niet domweg onze situatie op die van de 16e eeuw opleggen, maar ik houd vol dat in de oude doperse geschriften gesproken wordt van het onverdiende lijden dat de mensen op zich nemen, en dat noem ik weerloosheid.

– *J. H. Yoder noemt het opgeven van het menselijk pogen om de geschiedenis naar eigen opvattingen te sturen (de effectiviteit) als de essentie van de weerloosheid. Doet de persoonlijke weerloosheid dan nog recht aan de volle inhoud van dit begrip?*

Het afzien van het recht op zelfverdediging staat voor mij gelijk aan het overlaten van het sturen van de geschiedenis (de effectiviteit) aan God.

– *Wat is voor jou de waarde van de gemeentediscipline?*

Calvin Redekop heeft gezegd dat de enige manier voor de kerk om haar onvrijheid, dat is haar acculturatie, achter zich te laten is door het vormen van kleine christelijke groepen, die bezig zijn met het opbouwen van een gemeentetucht. Dat vind ik de toetssteen voor elke organisatievorm: wordt er de ruimte gegeven om een gemeentediscipline van kleine groepen op te bouwen?

– *Is de doop de grens van de gemeente?*

Inderdaad. De volwassenendoop is daarom zo noodzakelijk omdat een dopeling rijp moet zijn om aan het proces van discipline opbouwen deel te nemen. Omdat ieder lid aan het gesprek deelneemt, kan ieder lid de resulterende discipline aanvaarden. Weet een kind wat het betekent een open cheque te tekenen? Weet een kind wat het betekent om een toekomst te hebben? Als hij dat kan beseffen heeft hij de graad van volwassenheid bereikt die verlangd wordt bij de doop.

– *Hoe is de verhouding tucht-avondmaal?*

Avondmaal is 'enigheid vieren', zeiden de Dopers. De dingen die de broeders gescheiden houden, worden opgelost. Vervolgens tucht in die zin dat we het samen eens zijn over de weg die we hebben gevonden. Avondmaal en tucht veronderstellen elkaar.

– *Is de eenheid van de gemeente een voorwaarde voor de eenheid in de wereld?*
De gemeente hoort die eenheid – waarin broeders en zusters samenleven zoals God dat van het begin af heeft bedoeld – de wereld exemplarisch voor te leven, dat mag je verwachten.

Doopsgezinden en schilderkunst in de 17e eeuw – Leerlingen, opdrachtgevers en verzamelaars van Rembrandt

De schilder Rembrandt van Rijn (1606-1669) werd in Hollands tweede stad Leiden geboren op het moment dat de Republiek haar eerste ronde in de vrijheidstrijd tegen Spanje had gewonnen en er zich een bloeiperiode begon af te tekenen; niet alleen op materieel en politiek gebied, maar vooral ook in de wetenschappen en de kunstzinnige ambachten. Voor de schilderkunst zou Rembrandt het symbool worden van het hoogtepunt van deze ‘gouden eeuw’. Het fenomeen Rembrandt stond echter niet alleen. Dit wordt duidelijk wanneer men beseft dat in 1632, toen Rembrandt net een jaar in de Sint Anthonisbreestraat te Amsterdam woonde, op de 24ste november om de hoek op Vlooienburg Baruch de Spinoza (1632-1677) werd geboren, terwijl precies één maand vroeger Anthony van Leeuwenhoek (1632-1723) te Delft het levenslicht aanschouwde, waar eveneens één week later – op de laatste dag van oktober – Joannes Vermeer (1632-1675) ten doop werd gehouden. Alle drie zouden opgroeien tot mannen, die evenzeer onze bewondering wegdragen als Rembrandt.

De in een hervormd gezin groot gebrachte Rembrandt werd, toen hij zich op de schilderkunst ging toeleggen, in de leer gedaan bij katholieke leermeesters. Allereerst bij Jacob van Swanenburgh (1571-1638), die in 1618, na een lang verblijf in Italië, naar Leiden was teruggekeerd. Deze eerste leerperiode van Rembrandt zal zijn geweest in de jaren 1621 tot 1624, maar omdat er voor Rembrandt bij Van Swanenburgh niet genoeg te leren viel, ging hij in 1624 voor een half jaar naar Amsterdam lessen volgen bij de eveneens in Italië gevormde katholieke schilder Pieter Lastman (1583-1633). Na dit korte verblijf in Amsterdam vestigde Rembrandt zich als zelfstandig schilder in Leiden, waar hij enige tijd een atelier deelde met Jan Lievens (1607-1674), die ook van hervormde huize was en bij Pieter Lastman zijn opleiding had genoten.

Uit het bovenstaande mag men afleiden dat Rembrandt niet in een orthodox calvinistisch milieu is groot gebracht, maar meer strokend naar de Hollandse aard in liberalere kringen, waar de ideeën van Erasmus nog nawerkten. Het is namelijk zo, dat in de jaren waarin Rembrandt te Leiden opgroeide, er in Holland ernstige geloofstwisten tussen Remonstranten en Contra-Remonstranten zijn geweest.

Het waren de jaren van het Twaalfjarig Bestand, waarin de spanningen tussen Zuid-Nederlandse immigranten en de autochtone regerende klassen in een geloofscontroverse tot uiting waren gekomen. Onder de Zuid-Nederlanders waren veel orthodoxe Calvinisten, terwijl men onder de Hollandse regentenfamilies velen vond met libertijnse opvattingen, die van staatsdwang in geloofszaken niets moesten weten. Leiden met zijn enorme immigrantenbevolking en zijn jonge universiteit werd toen het toneel van ernstige onlusten. Het ingrijpen van prins Maurits in 1618 ten gunste van de Contra-Remonstranten maakte daar echter geen einde aan. Na deze geforceerde overwinning bleven de felle Calvinisten in die stad tegen de Remonstranten fulmineren, zodat zij er dikwijls op straat niet veilig waren. Het heeft er alle schijn van dat Rembrandt omstreeks 1625 met deze libertijnse kringen contacten heeft gehad; ja, zeer waarschijnlijk van Remonstranten opdrachten heeft ontvangen. Pas onder prins Frederick Hendrick verminderden geleidelijk aan de spanningen. Zo werden de Remonstranten sedert 1630 in Amsterdam getolereerd, maar in Leiden hebben deze tegenstellingen nog tot ver in de dertiger jaren doorgewerkt.

Reeds te Leiden heeft het atelier van de jonge Rembrandt en Lievens al heel vroeg de aandacht getrokken van de secretaris van de prins van Oranje, de erudiete Constantijn Huygens (1596-1687), maar ook van de Amsterdamse kunsthandelaar Hendrick Uylenburgh (ca 1587-1661). Door Constantijn Huygens werd het hof in Den Haag op Rembrandt attent gemaakt, maar veel belangrijker was de rol die Hendrick Uylenburgh in het leven van de schilder zou gaan spelen. Daarom is het van belang om even bij deze kunsthandelaar stil te staan, want zijn betekenis voor de jonge Rembrandt kan moeilijk worden overschat.

De geboorteplaats van Hendrick Uylenburgh is niet bekend. Het zou Leeuwarden kunnen zijn, maar ook het Poolse Krakau is mogelijk. In ieder geval kwam hij uit een Doopsgezinde familie van Friese oorsprong, die zeer waarschijnlijk om den gelove het land had verlaten en naar Krakau was uitgeweken. Het is zelfs mogelijk dat Hendrick Uylenburgh omstreeks 1611 te Danzig heeft gewoond en van daar naar Amsterdam is gekomen. Van beroep was Uylenburgh schilder, maar in het welvarende Amsterdam heeft hij zich op de kunsthandel toegelegd. Hendrick Uylenburgh had een grote collectie van bekende binnen- en buitenlandse meesters van Europees formaat aangelegd, waarnaar hij jonge schilders copieën liet maken tot hun onderricht, maar nog meer tot profijt van zijn kunsthandel. Het mag misschien voor de twintigste-eeuwer een vreemde gedachte zijn dat onze voorouders copieën van bekende meesters aan hun muren hingen, maar het begrip dat een origineel verre te verkiezen was boven een reproductie bestond toen nog niet. Voor hen was het slechts belangrijk dat een bekend schilder in hun verzameling was vertegenwoordigd. Vanwege het grote aantal leerlingen werd er wel over de Academie van Uylenburgh gesproken. Deze stond in de Sint

Anthonisbreestraat op de hoek naast het tegenwoordige Rembrandthuis.

Steeds op zoek naar nieuwe handel en jong talent is Hendrick Uylenburgh met het atelier van Rembrandt in contact gekomen. Nog in Leiden wonend leende de schilder in 1631 f 1.000,— aan Uylenburgh; toen een flinke som voor een vier-en-twintig-jarige! Daarom zou het wel eens zo kunnen zijn, dat Uylenburgh voor een groot bedrag schilderijen van Rembrandt in commissie had genomen, waarvoor hij een schuldbekentenis van f 1000,— tekende. Niet erg lang daarna is Rembrandt naar de metropool Amsterdam verhuisd en bij Uylenburgh ingetrokken. En zo kwam hij als inwonend 'docent' van de Academie terecht in een vroom Doopsgezind gezin, dat lid was van de Waterlandse Gemeente.

Wat heeft Rembrandt bij Uylenburgh gevonden? Allereerst een goed lopende kunsthandel met een grote voorraad internationale kunstwerken, waaronder in ieder geval Vlaamse meesters zullen zijn geweest naast mogelijk al een enkel Italiaans werk; maar ook een aantal leerlingen, die nu onder zijn leiding kwamen te staan. Vermoedelijk werkten deze gezellen daar in kleine van elkaar gescheiden ruimten, zodat zij elkaar niet in hun werk konden afleiden. Zoals gezegd, werd er vooral voor de handel gecopieerd; ook de stukken van Rembrandt! Daarnaast was er de clientèle, die Rembrandt al direct van grote opdrachten heeft voorzien. En dan moeten wij de contacten met collega's – schilders en kunsthandelaren – niet vergeten.

Onder deze laatsten was er een, Lambert Jacobsz (ca 1598-1636), die in het Amsterdamse Doopsgezinde buurtje van de Korte Nieuwendijk was geboren; in een sober en zeer eenvoudig, doch uiterst ontwikkeld milieu. Hij had een heel goede opvoeding genoten en zijn vader had hem een Italiaanse studiereis laten maken, hetgeen zijn sporen in het werk van Lambert Jacobsz heeft nagelaten. Omstreeks 1620 had hij zich als schilder van bijbelse taferelen te Leeuwarden gevestigd. Daarnaast dreef Lambert Jacobsz in de Friese hoofdstad een bescheiden kunsthandel. Hij is daar bovendien voorganger der Waterlandse Doopsgezinden geweest. Het is daarom heel begrijpelijk dat hij in nauwe relatie met Hendrick Uylenburgh heeft gestaan, die onder zijn familieleden te Leeuwarden een aangetrouwde neef, de hoofse portretschilder Wijbrant de Geest (1592-na 1667), had wonen. Deze was er sinds 1622 getrouwd met Hendrickje Uylenburgh (1602-ca 1682) uit de hervormde tak der familie.

Een persoonlijk contact tussen Rembrandt en Lambert Jacobsz ligt daarom wel erg voor de hand. Zij kunnen elkaar in Amsterdam, waar Lambert Jacobsz steeds hartelijke betrekkingen met zijn familie aan de Korte Nieuwendijk is blijven onderhouden, dan wel in Friesland hebben ontmoet. In ieder geval is Rembrandt in juni 1634 naar het noorden gereisd om daar met Saskia Uylenburgh (1612-1642), een ander nichtje uit Leeuwarden, in de echt te worden verbonden.

Toen in oktober 1637, na de dood van Lambert Jacobsz, te Leeuwarden een inventaris van de ongeveer vijftig onverkocht gebleven schilderijen uit zijn

kunsthandel werd opgemaakt, stonden daarop, naast schilderijen die te Amsterdam bij Hendrick Uylenburgh waren, meerdere stukken van Rembrandt, één origineel werk en liefst zes copieën.

‘Een outmans troni met een lange brede baert van M. Rembrant van Rijn selfs.’

‘Een oude bessie met een swart capproen nae M. Rembrant.’

‘Een vrouwen tronie nae Rembrant, il re de Mendic.’

‘Een schone jonge Turcksche prince nae Rembrant.’

‘Een soldaat met swart haer, een iseren halskraegh (ende) sluyer om de hals nae Rembrant.’

‘Noch een cleine Oostersche vrouwen troni, het conterfei(t)sel van H. Ulenburgs huysvrouwe nae Rembrant.’

‘Een eremyt studeren(de) in een rotse nae M. Rembrant in een vergulden lijst.’ Het voorlaatste schilderij is vooral interessant, omdat wij daaruit leren dat Rembrandt in de familiekring van Uylenburgh eveneens zijn modellen heeft gevonden. Intrigerend is daarbij tevens dat een Doopsgezinde vrouw zich met Oosterse opschik heeft laten schilderen, hetgeen niet erg strookte met de toen nog zeer eenvoudige zeden der Menisten in die dagen.

Twee leerlingen van Doopsgezinde huize

Lambert Jacobsz heeft te Leeuwarden twee belangrijke leerlingen in het vak opgeleid, die beiden in Doopsgezind milieu waren groot gebracht. De eerste was Jacob Adriaensz Backer (1608-1651), die weliswaar te Harlingen was geboren, maar sedert 1611 te Amsterdam aan de Korte Nieuwendijk in ‘de Gloeiende Oven’ (nr 6) was opgegroeid, waar toen aan de overkant op slechts enkele tientallen meters afstand Lambert Jacobsz met zijn ouders in ‘de Rotgans’, waar ‘de Rode Leeuw’ uithing, (nr 35) woonde. Hun families behoorden er tot de Waterlandse Doopsgezinden, bij wie de vader van Jacob Adriaensz Backer korte tijd leraar is geweest. Tot de Waterlandse Doopsgezinden rekende men toen ook Joost van den Vondel (1587-1679) en zijn familie. De dichter zelf onderhield in die tijd vriendschappelijke betrekkingen met de bewoners van ‘de Rotgans’.

De vader van Jacob Adriaensz Backer is tweemaal getrouwd geweest, waardoor de toekomstige schilder in een groot gezin opgegroeide met een halfbroer en meerdere stiefbroers en stiefzusters. Van deze laatsten huwde er een in 1624 met een broer van Lambert Jacobsz, Isaac Jacobsz Rooleeuw (ca 1600-1670), die zich naar het uithangbord van zijn ouderlijk huis aan de Korte Nieuwendijk is gaan noemen. Het is daarom zeer begrijpelijk, dat niet lang na het overlijden van vader Backer in 1626, de wees Jacob Adriaensz Backer door zijn voogden te Leeuwarden werd besteld bij hun geloofsgenoot en gewezen buurman om bij hem het vak van schilder te leren.

De andere leerling heeft Lambert Jacobsz uit Kleef meegebracht, nadat hij daar was geweest om voor zijn geloofsgenoten te preken. Onder zijn gehoor waren toen de ouders van Govert Flinck (1615-1660) geweest, die in die tijd ernstige bezwaren hadden tegen het verlangen van hun zoon om zich op de schilderkunst toe te leggen in plaats van ordentelijk in de handel van zijden stoffen zijn brood te gaan verdienen. Dat grootvader Ameldonck Leeuw te Keulen schilder en leraar der Doopsgezinden was geweest, telde voor hen blijkbaar niet. Het bezoek van Lambert Jacobsz heeft daar verandering in gebracht. Zij zetten hun bezwaren opzij en stuurden hun zoon naar Leeuwarden, waar zij hem in goede handen wisten.

Het is niet bekend of Govert Flinck nog de bijna volleurde Jacob Adriaensz Backer in het atelier van Lambert Jacobsz heeft getroffen; een deel van hun oeuvre lijkt echter zoveel op elkaar dat dit niet geheel kan worden uitgesloten, maar uiteindelijk scheelden zij toch maar liefst zeven jaar. En, zo zij niet telfder tijd bij Lambert Jacobsz hebben geleerd, dan hebben zij alle gelegenheid gehad om elkaar in de kring van Uylenburgh en Rembrandt te vinden.

Evenmin is precies bekend, wanneer zij uit Leeuwarden naar Amsterdam zijn gegaan. Documenten daarover ontbreken, maar het vroegste gedateerde werk van Jacob Adriaensz Backer is een 'Kruisoprichting' uit 1633, die zo dicht bij de vroege passiestukken van Rembrandt uit diezelfde jaren staat, dat men wel terecht aanneemt, dat hij toen al bij Rembrandt werkzaam was. Voor Govert Flinck is wel hetzelfde jaar gesuggereerd, maar dat lijkt mij verre van waarschijnlijk. Hij zou heel goed tot de dood van Lambert Jacobsz in Leeuwarden kunnen zijn gebleven. Mogelijk kort daarvoor diens atelier hebben verlaten, aangezien hij niet het slachtoffer is geworden van de pestepidemie, waaraan zijn leermeester is gestorven. Uit 1636 stammen zijn vroegst gedateerde werken, die er in ieder geval op wijzen dat hij toen in Amsterdam werkzaam was. Net als Jacob Adriaensz Backer bij Rembrandt, want een portret van de meester door Flinck is in 1637 gedateerd. Bovendien weten wij dat Govert Flinck in maart 1637 ten huize van Hendrick Uylenburg inwoonde.

Het oudste gedateerde portret door Govert Flinck draagt het jaartal 1636. Het stelt zijn twee-en-twintig jarige neef Dirck Jacobsz Leeuw (1614-1652) voor in een landschap. Op dit portret droeg de jonge heer Leeuw oorspronkelijk een breedgerande hoed volgens de mode dier dagen, die echter later in een klein hoedje werd veranderd, omdat de toenmalige eigenaar de grote hoed te ouderwets zal hebben gevonden. Het schilderij heeft daardoor enigszins aan equilibre verloren. In zijn oorspronkelijke gedaante getuigde het van de typische eenvoud en degelijkheid van kleden onder de Doopsgezinden, die de mode nog niet op de voet volgden. Men kan zich hiervan zelf overtuigen, want het schilderij maakt thans deel uit van de verzameling van de Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam.

Dirck Jacobsz Leeuw heeft zich kort na zijn huwelijk met de eveneens van huis

uit Doopsgezinde Maria Anslo (1619-1702) op 7 september 1639 samen met zijn vrouw bij de Remonstranten laten dopen. Zijn broer, Ameldonck Leeuw (1604-1647) die wij verderop als verzamelaar van onder meer het werk van Govert Flinck zullen ontmoeten, is daarentegen bij de Waterlandse Doopsgezinden gebleven. Een breuk met de familie heeft deze overgang van Dirck Jacobsz Leeuw naar de Remonstranten in het geheel niet betekend. Maakt zijn portret thans geen deel uit van de Doopsgezinde collectie? Zijn leven lang is Govert Flinck uiterst vriendschappelijk met zijn neven Leeuw blijven omgaan. In 1644 werd hij zelfs de buurman van Dirck Jacobsz Leeuw aan de Lauriergracht. De hele familie Leeuw werd in de loop der jaren door Flinck's penseel vereeuwigd.

Op 7 september 1651 is Govert Flinck zelf lidmaat bij de Remonstranten geworden en de 13de daarop aan huis gedoopt. Zes jaar vroeger had hij al nauwere banden binnen hun kring gekregen, toen hij met een vermogende Remonstrantse vrouw in het huwelijk was getreden. Bij het opmaken van het huwelijkscontract op 2 juni 1645 voor de Doopsgezinde notaris Jacob van Loosdrecht was hij met zijn vader en zijn neven Leeuw verschenen.

Drie maanden vóór Govert Flinck – 8 juni 1651 – was Jacob Adriaensz Backer als ongehuwd jongman tesamen met zijn broer Tjerck Adriaensz Backer (1605-1659) reeds als lid bij de Remonstranten aangenomen en de dag daarop gedoopt. Van Tjerck Adriaensz Backer meen ik te kunnen vaststellen dat hij al in het begin der jaren dertig met de Remonstranten sympathiseerde en bij hen zijn kinderen liet dopen. Zo kan Jacob Adriaensz Backer eveneens al in de dertiger jaren zijn banden met de Doopsgezinden losser hebben gemaakt. Hun halfbroer Dirck Adriaensz Backer (1612-1652) bleef bij de Waterlandse Doopsgezinden.

Van Rembrandt heb ik al aangegeven dat er aanwijzingen zijn dat de Remonstranten te Leiden al heel vroeg tot zijn eerste opdrachtgevers moeten hebben behoord. Deze goede betrekkingen van Rembrandt met de Remonstranten worden nog eens benadrukt doordat de schilder op 13 april 1633 hun predikant Johannes Wtenbogaert (1557-1644) in zijn atelier op bezoek heeft gehad om hem op verzoek van een der felste voorvechters der Remonstranten in een groot portret uit te schilderen. Van vijf jaar later dateert eenzelfde magistraal schilderij van deze Remonstrantse predikant door Jacob Adriaensz Backer en tenslotte zou ook Govert Flinck de Remonstrantse leider vereeuwigen. In 1635 zou Rembrandt nog eens zijn portret etsen. Bekijken wij nu opnieuw de inventaris van Lambert Jacobsz uit 1637 dan vinden wij daarop eveneens 'Het conterfei(t)sel van Joannes Uytdenbogaert in een schoon vergulden list'.

Opdrachtgevers uit Doopsgezinde kring

Opdrachten voor portretten heeft Rembrandt uit alle kringen, die men maar in

het zeventiende-eeuwse Amsterdam kan bedenken, ontvangen. Geen groep kan de meester exclusief voor zich opeisen. Er zijn bijvoorbeeld heel wat meer portretten door Rembrandt van Remonstranten, dan van Doopsgezinden bekend, maar het aantal geportretteerden dat in de pas heeft gelopen met de bevoorrechte kerk maakt uiteraard het merendeel daarvan uit. Toch is het interessant om hier na te gaan welke Doopsgezinden wij thans in het oeuvre van Rembrandt kunnen aanwijzen.

Al meteen na zijn komst naar Amsterdam in het tweede halfjaar van 1631 zijn Rembrandt al twee grote portretopdrachten ten deel gevallen, die mij uit de kring van de clientèle van Hendrick Uylenburgh lijken te zijn gekomen. Een in 1631 gedateerd portret stelt de bonthandelaar op Rusland Nicolaes Ruts (1573-1638) uit de Warmoesstraat voor; een hervormd lid van een Doopsgezinde familie. Zijn broer is de stamvader geworden van het in de Waterlandse Gemeente te Amsterdam zeer geziene geslacht Rutgers (van Rozenburg). Een van diens dochters, Maria Rutgers (1603-1652), was er in 1628 gehuwd met Ameldonck Leeuw, de andere neef van Govert Flinck, en twee kleindochters Rutgers zouden de schoondochters worden van Marten Looten, de tweede opdrachtgever van Rembrandt uit 1631.

Maarten Looten was van hervormde huize, maar had zich met enkele familieleden na zijn vestiging in Amsterdam bij de Doopsgezinden aangesloten. Zijn ouders waren uit het zeer Calvinistische textielstadje Hondschoote afkomstig, dat in 1582 door Spaanse troepen was ingenomen, geplunderd en platgebrand. Het gezin Looten is daarop naar Brugge uitgeweken, waar Marten als jongste kind het levenslicht heeft gezien. Vervolgens was de familie Looten met vele duizenden andere vluchtelingen uit Hondschoote verder getrokken naar Leiden, waar zij met hun kennis en werkkracht een nieuwe impuls aan de textielindustrie hebben gegeven. Door zijn saai- en lakennering is vader Looten er weer in goede doen geraakt. Zijn zoon Marten Looten heeft zich omstreeks 1615 als koopman in Amsterdam gevestigd en woonde daar sedert 1625 aan de Keizersgracht bij de Prinsenstraat (nr 47).

Rembrandt dateerde het portret van Marten Looten op 11 januari 1632. Deze datering van het schilderij staat op een briefje dat door Marten Looten in de linkerhand wordt gehouden. De verdere tekst daarvan, die door de schilder slechts als een indicatie van schrift werd aangegeven, heeft in de dertiger jaren van onze eeuw, toen het portret voor het laatst in Hollands bezit is geweest, een arts ertoe verleid om met een door hem bedachte 'optisch-chemische methode'(!) erin te lezen: 'Eensaem was mij Amsterdam. (Uw) geselschap, vriendschap juist gafen mij onvergetelijke rust ontstaen uit (een) ijnd(loose) Agting. RHL'. Een fraaie tekst, waaruit dan mogelijk al een oude band tussen de schilder en zijn model uit hun Leidse tijd bedoeld zou kunnen zijn. De tekst is niet zeventiende eeuws en staat er met de beste wil van de wereld niet! Veel eerder heeft Rembrandt in 1631

zijn opdrachtgever binnen de kring van Doopsgezinden rond Hendrick Uylenburgh gevonden, zonder dat een oude emotionele band de mannen in heimwee heeft verbonden.

Op een boedelinventaris van 30 januari 1647 van het sterfhuis van de lakenkoper Jan Pietersz Bruyningh (1599-1646) vinden wij als eerste schilderij in de binnenhaard achter de winkel vermeld: 'Een conterfeijtsel van Jan Pietersz Bruyningh ende sijn huysvrouwe zal: van Rembrant', gevolgd door: 'Een conterfeijtsel van Pieter Jansz Moutmaker mede van Rembrant'. In de wel zeer bescheiden woning in de Nieuwe Nieuwstraat, waar 'de Begrafenis van de Prins' uithing (nr 22), verwacht men gewoon niet dat deze Doopsgezinde lakenkoper een liefhebber van de schilderkunst is geweest, maar het huisje hing vol met werken van Rembrandt, Govert Flinck, Salomon Koninck (1609-1656) en anderen; zelfs het *Schilderboek* van Carel van Mander (1604) ontbrak er niet tussen zijn boeken.

Wanneer wij nu proberen om deze portretten in het oeuvre van Rembrandt aan te wijzen, dan moeten wij vaststellen dat dit niet erg goed mogelijk is en dat de schilderijen naar alle waarschijnlijkheid verloren zijn gegaan. Hillegont Pieters Moutmaker (1599-1640) werd op 2 juni 1640 in de Oude kerk begraven; het dubbelportret werd dus vóór die datum geschilderd. Haar vader Pieter Jansz Moutmaker (ca 1570/75-1632/35) maakte op 14 januari 1632 zijn laatste ons bekende testament en moet vóór oktober 1635 zijn overleden. Het is daarom geen te boude veronderstelling dat Jan Pietersz Bruyningh het initiatief tot het maken van beide schilderijen heeft genomen, zodat de opdrachten dan wel eens kort na 1631 kunnen zijn verstrekt.

Uit die jaren is een anoniem echtpaar door Rembrandt bekend dat 1633 is gedateerd. Op dit schilderij komt een vrij rijk gekleed echtpaar voor, dat qua leeftijd heel goed de gezochte personen zou kunnen voorstellen, maar de modieuze haardracht en het rijke kant aan de manchetten bij de vrouw maken het niet erg waarschijnlijk, dat hier het Doopsgezinde echtpaar Bruyningh-Moutmaker werd uitgebeeld. Het is moeilijk met zekerheid uit te maken; vooral, omdat er op diezelfde inventaris 'Het conterfeijtsel van Jan Pietersz Bruyningh A ANTIQUE () van S. Coningh met een ebbe lijst' voor komt. Dat doet evenmin erg Doopsgezind aan, maar het hing er toch maar in de binnenhaard naast de Rembrandts!

Tot de zomer van 1639 vinden wij Jan Pietersz Bruyningh als lakenkoper aan de Nieuwendijk gevestigd, in 1640 op de Kolk en vervolgens in de Nieuwe Nieuwstraat. Zijn lakenhandel dreef hij vanuit een huurhuis, waar hij steeds 'de Begrafenis van de Prins' had uithangen. Naar alle waarschijnlijkheid huurde hij in augustus 1627 het derde huis benoorden de Nieuwstraat (Nieuwendijk nr 158). Het is zeer goed mogelijk dat hij meer adressen aan de Nieuwendijk heeft gehad, maar die kan ik niet aanwijzen. De schoonzoon van de toenmalige eigenaar (in

1634 zou een zuster van Joost van den Vondel het huis kopen) was de katholieke koopman op Rusland en buskruitmaker Albert Cuyper (1585-1637), die zich in 1632 door Rembrandt heeft laten schilderen, terwijl het portret van zijn vrouw Cornelia Pronck (1599-1667) van één jaar later dateert. De samenhang kan hier echter louter toeval zijn. Hier zij echter nog vermeld dat Rembrandt in 1652 een van zijn boeiendste portretten heeft geschilderd van een Remonstrantse neef van de lakenkoper, Nicolaes Bruynningh (1629/30-1680).

Aan die zelfde Nieuwendijk woonde in de tijd van Jan Pietersz Bruynningh in 'de Kalkoense Haen' (nr 106) een andere Doopsgezinde lakenkoopman, die zeer gezien was onder de Waterlandse Doopsgezinden. Dat was Cornelis Claesz Anslo (1592-1646), zeer bekend als leraar van hun gemeente. Rembrandt etste zijn portret in 1641. Dat is zeker bedoeld geweest om aan zijn getrouwe aanhangers ten geschenke te geven, zoals predikanten dat toen gewoon waren te doen onder hun gemeenteleden.

Achter op de voorstudie uit 1640 voor deze prent staan in zeventiende-eeuwse hand enkele regels van Joost van den Vondel, die in deze tijd juist definitief de Doopsgezinden de rug had toegekeerd en katholiek was geworden. Zij geven blijk van de grote vermaardheid van Anslo als spreker.

Ay, Rembrant, maal Cornelis stem.

Het zichtbre deel is 't minst van hem:

't Onzichtbre kent men slechts door d'ooren.

Wie Anslo zien wil, moet hem hooren.

In 1640 is ook de tekening ontstaan, die als voorstudie heeft gediend voor het dubbelportret van Cornelis Claesz Anslo en zijn vrouw Aeltje Gerritsdr Schouten (1589-1657). Het lijkt mij zeer waarschijnlijk dat Anslo het dubbelportret van zijn collega en geloofsgenoot Bruynningh heeft gekend, zodat de keus van de schilder daardoor wel eens kan zijn beïnvloed. Ondanks enkele latere inkortingen meet het grote doek thans nog 1.76 bij 2.10 meter. De prijs voor het schilderij zal niet mis zijn geweest, want voor een ander dubbelportret van omstreeks 1642 heeft Rembrandt zich f 500,— laten betalen. Voor die tijd een heel forse som.

Anslo en zijn vrouw dragen beiden hun bontmantels op het portret, zodat ik aanneem dat Rembrandt omstreeks de winter van 1640/41 voor hen heeft gewerkt. De schilder stond tijdens het ontstaan van de Anslo-portretten op het hoogtepunt van zijn roem. In diezelfde winter was hij al bezig met zijn vermaarde schutterstuk 'de Nachtwacht', waarvoor de zestien schutters elk f 100,— betaalden; meer of minder, al naargelang de plaats die zij er op innamen. Wanneer men nu weet dat de meeste schutters lakenkoper van beroep zijn geweest, die veelal aan de Nieuwendijk hebben gewoond, dan blijkt daar wel uit hoe gezien Rembrandt moet zijn geweest onder de lakenkopers uit de buurt. Mogelijk heeft de belang-

stelling van de Doopsgezinde lakenkopers Bruynigh en Anslo voor Rembrandt hen er toe gebracht aan deze meester de opdracht voor hun schuttersstuk te verstrekken. Uiteraard komen er geen Doopsgezinden onder de schutters van 'de Nachtwacht' voor.

Vanwege de hoge prijs, die voor het Anslo-portret zal zijn betaald, is het geheel ondenkbaar dat, zoals sommige kunsthistorici ons willen doen geloven, de oude vrouw naast Anslo, vanwege de zakdoek in haar hand, een treurende weduwe is of een bejaarde dienstbode, die devoot naar haar leraar opziet. Ik kan mij niet voorstellen dat de strenge zeden bij de Doopsgezinden, ook niet bij de liberale Waterlanders, toelieten dat een leraar zich met een andere vrouw liet schilderen. Daarom wil ik er hier nog eens met nadruk op wijzen dat er een oude achttiende-eeuwse familietraditie is, waarbij zij zijn echtgenote wordt genoemd. Bovendien bestempelen de eenvoudige, doch zeer deftige kleding haar als de vrouw van een vermogend lakenkoper, die met grote aandacht naar de woorden van haar man, gezeten voor zijn boekenrij, luistert.

Hoeveel sobere kleding bij Doopsgezinden betekende, weten wij van een nakomeling, die in de achttiende eeuw het dubbelportret bezat. In 1766 bezocht hij een neef in Den Haag, waar de miniatuurportretten van de ouders van Cornelis Claesz Anslo hingen. Met veel genoegen constateerde hij bij dit bezoek, dat deze ouders heel wat eenvoudiger waren gekleed dan de zoon van diens echtgenote op hun portret uit 1641!

Cornelis Claesz Anslo heeft zijn leraarschap bij de Waterlanders heel nauwgezet opgevat. Dat toonde hij eind 1642, toen zijn zoon faillierde. Als vader voldeed hij de f 60.000,—, hoewel hij daar wettelijk niet toe verplicht was, uit zijn eigen vermogen terwille van zijn zoon. Een nazaat geeft daarover in de achttiende eeuw de volgende argumentatie: 'Ik ben een predikant die voortreed om andre hun pligt aan te wijzen, en aan te manen om volgens de les Mattheus 7 vers 12 andre zo te doen als men van hen gedaan wil zijn, als zijnde dat de Wet en Propheten; en mij dan telkens deze of dergelijke gedachten mijner behoorden tegen hoofd en borst doen opspringen, 'doe zelfs gelijk gij andre leerd': Neen! Ik wil niet (ofschoon ik niet behoef te betalen) dat dit, mijne prediking vrugteloos zal doen tot mij wederkeren of dezelve enige kracht doen verliezen.'

In juni 1642 stierf Saskia Uylenburgh. Rembrandt is nooit hertrouwd, maar had al heel spoedig een verhouding met de min van zijn zoon, Geertje Dircx (1605/10-na 1656). Deze verhouding heeft ongeveer zes jaar geduurd, waarna de schilder op niet al te sympathieke manier van haar is afgekomen door haar in het Tuchthuis te Gouda te laten opsluiten. Deze leef- en handelwijze zullen het aanzien van Rembrandt bij de Doopsgezinden wel erg hebben doen dalen. Temeer daar hij Geertje Dircx voor een veel jongere gediensstige Hendrickje Stoffels (ca 1626-1663) heeft ingeruild en bij haar een kind verwekte. Tenslotte is Rembrandt in 1656 ook nog failliet gegaan! Rembrandt's oude steun en toever-

laat Hendrick Uylenburgh, wiens buurman hij sedert 1639 was, had de St. Anthonisbreestraat verlaten en huurde sedert 1647 het huis 'de Bril' aan de Dam. Uylenburgh had Rembrandt in zijn vroege Amsterdamse jaren bij de Doopsgezinden geïntroduceerd, maar dat zal hij na 1642 als een goede Waterlander wel hebben nagelaten. Ik kan dan ook over de periode 1642 tot 1657 geen Doopsgezinden aanwijzen, die zich door Rembrandt hebben laten portretteren.

De opdracht, die Rembrandt in 1657 van Catharina Hooghsaet (1607-1685) ontving, zal wel zeer welkom zijn geweest. Hij zal er een flink bedrag voor hebben gekregen, want het doek meet liefst 124,5 bij 96,5 centimeter. Catharina Hooghsaet, in de wandeling Trijn Jans geheten, was sedert 1637 gehuwd met de karmozijnverver en leraar der Waterlandse Doopsgezinden Hendrick Jacobsz Rooleeuw (1605-1670), een andere broer van de schilder Lambert Jacobsz. Hoewel Catharina Hooghsaet een dochter van een Doopsgezinde leraar was, was zij hervormd, maar zij had zich wegens haar huwelijk met Hendrick Jacobsz Rooleeuw bij de Waterlanders moeten aansluiten. Het huwelijk moet wegens incompatibiliteit d'humeur een grote mislukking zijn geweest, hetgeen het leraarschap van Hendrick Jacobsz Rooleeuw geen goed heeft gedaan. Het echtpaar is uit elkaar gegaan, zonder dat er een scheiding werd uitgesproken. Catharina Hooghsaet is toen van 1644 tot 1654 van deelneming aan het avondmaal uitgesloten geweest. De opheffing van de ban in 1654 had echter geen verzoening met haar echtgenoot met zich meegebracht, zodat wij niet naar een pendant van haar portret hoeven te zoeken.

Op het schilderij zien wij een enigszins verbitterde vrouw van vijftig met haar dierbare groene papegaai, welk 'perkietye met sijn kouw (= kooi)' door haar in haar codicil van 8 december 1657 apart werd gelegateerd. In de kunsthistorische literatuur is nogal wat aandacht besteed aan het te wufte mutsje van Catharina Hooghsaet, waarvan het gouden oorijzer en de haarnaald op het schilderij duidelijk zichtbaar zijn. Het fijnkantens mutsje is niet van de allerlaatste mode, maar een model dat in de jaren dertig gangbaar was, zodat ik aanneem dat dit zondagse kledingstuk uit de hervormde jaren van Catharina Hooghsaet stamt.

Het portret van Catharina Hooghsaet heeft gehangen in haar huis aan de Haarlemmerstraat (nr 136), niet ver van de Eenhoornsluis. Tegenover de sluis woonde in die tijd eveneens aan de Haarlemmerstraat in 'de Oude Tobias' de gewezen schoolmeester Lieven Willemsz van Coppenol (1599-na 1671). Coppenol was als een arm man naar Amsterdam gekomen, waar hij op 10 februari 1619 in de Doopsgezinde kerk 'de Spijker' met een vermogende twintig jaar oudere weduwe was getrouwd, die hij op het einde van haar leven een aardig deel van haar vermogen had afgetrosgeld. Niet lang na zijn hertrouwen openbaarden zich bij hem ernstige vlagen van krankzinnigheid, waardoor hij zijn beroep van schoolmeester heeft moeten opgeven. Hij ontpopte zich toen als een kroeg- en bordeeloper, waarover hij in 1656 door diakenen van de Waterlandse Gemeente werd

aangesproken, die zijn zaak lieten lopen, omdat hij niet meer toerekeningsvatbaar bleek te zijn.

Lieven Willemsz van Coppenol verdiende in die tijd zijn brood met calligraferen en het is juist daardoor dat hij heden nog grote bekendheid geniet. Voor het nieuwe stadhuis heeft hij verzen in zijn prachtig schoonschrift uitgeschreven en het zal daar zijn geweest dat hij de beeldhouwer Quellijn ontmoette, die van hem een borstbeeld vervaardigde, dat wij thans niet meer kunnen aanwijzen. Omstreeks 1657/58 heeft hij ook opdrachten voor etsen verstrekt aan Rembrandt en Cornelis Visscher (1629-1658). Het is heel goed mogelijk dat het portret van Catharina Hooghsaet de schrijfmeester op de gedachte heeft gebracht om aan Rembrandt zijn portret te vragen. Liefst twee etsen heeft Rembrandt van de halfwijze ijdele calligraaf gemaakt. Coppenol zond zijn portretten rond aan alle bekende dichters van zijn tijd met het verzoek om er lofdichten op te maken. Maar deze gekochte roem heeft Lieven Willemsz van Coppenol niet geholpen. Hij ging steeds meer achteruit en hij is vermoedelijk op het einde van zijn leven buiten Amsterdam verpleegd en gestorven. Van de twee portretten door Rembrandt geldt de 'grote Coppenol' als een van de hoogtepunten van zijn etskunst.

Beide opdrachten van 1657/58 door Catharina Hooghsaet en Lieven Willemsz van Coppenol hebben naar mijn mening geen herwaardering van Rembrandt in Doopsgezinde kringen betekend, want beiden stonden toen enigszins buiten de gemeente. Verdere portretten van Doopsgezinden kan ik niet aanwijzen.

Rembrandts aan de muur bij Doopsgezinden

Men staat dikwijls verbaasd over het grote aantal schilderijen van onze bekende meesters dat in de zeventiende eeuw bij gewone burgers in Holland aan de wanden heeft gehangen. Ook bij Doopsgezinden zijn deze kunstwerken ruimschoots aanwezig geweest. Hun schilderijenbezit vertegenwoordigde vaak al een niet geringe som, zoals hier moge blijken uit een taxatie op 12 mei 1639 in 'de Oranjeboom' aan de Fluwelenburgwal (nr 237) verricht door Hendrick Uylenburgh voor Anna van Loosvelt (1606-1660), de weduwe van de koopman Cornelis Rutgers (1596-1638). Het is de oudste mij bekende collectie met een Rembrandt in Doperse kring.

'Een schilderijtjen, gedaen bij de Stom op	f 24,—
Een schilderijtjen (zeedorp), gedaen bij Adam Wille(r)s op	f 18,—
Een schilderijtjen (met beesten), gedaen bij Savarij op	f 30,—
Een schilderijtjen van een onweertjen (in zee), gedaen bij Jan Persel op	f 72,—
Een moijs weer, gedaen bij als vooren op	f 60,—

Een schilderijtjen van een ontbijt, gedaen bij Pieter Claesz	f 24,—
Een schilderijtjen, gedaen bij ouden Coninxloo	f 50,—
Een stuckje schilderij, gedaen bij Hals	f 12,—
Een lantschapje mette pen gedaen	f 6,—
Een stuckje schilderij, wesende een copie nae Poelenburch van een Hemel- vaert	f 24,—
Een schilderij van een onweer (in zee) met een ebben lijst, gedaen bij Persul- lus	f 30,—
Een schilderij, daer een witte koe in komt (Jupiter, Juno en Jo) met een ebben lijst op	f 24,—
Een ovael conterfeijtsel van een meisje met een ebben lijst	f 50,—
Een conterfeijtsel van een heremyt met een balijne lijst	f 60,—
Een conterfeijtsel, gedaen bij Rembrant op	f 100,—
Een schilderij van Lourensus die op de rooster gebraden wordt, gedaen bij Cornelis van Poelenburch op	f 250,—
Een schilderij van 't (bancket der Goden), gedaen bij (Cornelis) Schut, alias Brootsack op	f 300,—

Deze taxatie heeft niet het hele schilderijenbezit betroffen, dat één jaar eerder in het sterfhuis 'de Olijfboom' aan het Singel had gehangen. Hier ontbreken eveneens de familieportretten, zoals die van Cornelis Rutgers en zijn vrouw, die in het voorhuis hingen samen met de hoogst gewaardeerde stukken van Poelenburg en Schut.

Hoewel het zeer verleidelijk is om hier op de schilderijen uit deze verzameling Rutgers in te gaan, wil ik mij hier vanwege de ruimte slechts bepalen tot de werken van Rembrandt en zijn omgeving. Het op f 100,— getaxeerde 'conterfeijtsel' door Rembrandt blijkt volgens de boedelinventaris van 1638 als een 'mans trony met ebben lijsten' te hebben gehangen in de binnenkamer samen met een 'dochters tronytgen met een ebben lijst (bij) Rembrant'. Deze tweede Rembrandt lijkt mij identiek met het hierboven op f 50,— gewaardeerde 'ovael conterfeijtsel van een meisje met een ebben lijst'. Uylenburgh heeft er dus geen Rembrandt in herkend en hij kon het toch wel weten. Het schilderij van een 'out mans (bij) Jan Lievens' uit het voorhuis zou dan wel eens als 'een heremyt met een balijne lijst' voor f 60,— op de taxatielijst kunnen zijn gekomen. Voor het totaalbedrag van f 1154,— kon men indertijd een klein huis kopen.

Achter de lakenwinkel van de ons al bekende lakenkoper Jan Piertsz Bruyningh hebben buiten de familieportretten heel wat schilderijen van zijn liefhebberij gehangen. Helaas weten wij niet hoeveel zijn schilderijenbezit waard is geweest, omdat deze schilderijen in de zomer van 1647 te samen met de lakens uit de winkel zijn verkocht. Op 12 september 1647 werd daarvoor f 6849,— uitbetaald. De stukken hingen als volgt verdeeld over het huisje in de Nieuwe Nieuwstraat:

In de binnenhaard:

'Een schilderij daer Judas de penningen wederbrengt van Salomon Koningh
 met een ebbe lijst.
 Een Abrahams offerhande van Govert Flinck met een ebbe lijst.
 Een landschap van Porcellis met een ebbe lijst.
 Een vrouwe conterfeijtsel van Govert Flinck met een ebbe lijst.
 Een sogende Maria van Lucas van Leijen met een ebbe lijst.
 Een landschap van Govert Flinck met een ebbe lijst.
 Een oude mans tronie van Govert Flinck met een ebbe lijst.
 Een kamertgen.
 Een zeetgen van Jan Boritsz Smit ende noch een kleijnder van de selve.
 Een schilderij van Haman van Lastman.
 Een taeffeltgen van Treck.
 Een caert van Jerusalem.'

Op de boven voorkamer:

'Een copy van een landschap nae Govert Flinck.
 Een oudt mannetjen in een kamertjen van Salomon de Coningh.
 Een landschap van Kemphuysen.
 Een stucxken van den Coningh David van Salomon de Coningh.
 Een taeffel met een herdt.'

Op het kantoor:

'Een oude man ende vrouw van Salomon de Coningh.
 Een affneming van 't cruys van Govert Flinck.
 Een landschapjen van Rembrandt van Rijn.
 Een graeutjen van Govert Flinck.
 Een landschap van de selve.
 Een Tobias van Salomon de Coningh.
 Een schilderij van een wit paerd.
 Een kamertgen met een mannetgen aen 't glas van Govert Flinck.
 Een graeutjen, sijnde een heremitagie.
 Een St Jans onthoofdinge van Pieter Willemsz.
 Eenige printen.'

De verzameling van Jan Pietersz Bruyningh heeft enige bekendheid genoten, want als men het in 1661 te Antwerpen verschenen 'Het Gulden Cabinet van de edele vry Schilder-Const' van Cornelis de Bie op bladzijde 250 opslaat, dan leest men daar: 'Ten huysen van Ian Peetersen Bruyningh is een stuck daer Iudas de dertich penninghen voor de hoghe Priesters voeten neder werpt.' Dat is dus het eerste stuk dat in de binnenkamer wordt vermeld. Het zal het belangrijkste werk zijn geweest.

Zo neemt ook het tweede stuk 'Abrahams offerhande' door Govert Flinck een belangrijke plaats op de inventaris in. Het schilderij lijkt mij identiek met een doek met het zelfde onderwerp dat in München hangt en is gemerkt 'Rembrandt verandert en overgeschildert 1636'. Over het algemeen legt men dit opschrift zo uit, dat het schilderij een werkstuk van een leerling van Rembrandt is naar diens één jaar eerder ontstane Abrahams offerande, dat door de meester werd gecorrigeerd, zoals deze dat wel meer heeft gedaan. De kunsthistorici neigen er toe om in de hand van deze onbekende leerling Govert Flinck te herkennen, maar zij hebben daar nog geen communis opinio over bereikt. Misschien kan de hier aangehaalde inventaris enig gewicht in de schaal leggen. Men houde er rekening mee dat de Abrahams offerhande een zeer voorname plaats daarop inneemt. Bovendien is het doek gedateerd 1636; het jaar dat Flinck in Amsterdam werkzaam was.

De 'affneming van 't cruys' door Flinck uit het kantoor van Bruyningh zou wel eens een doek met hetzelfde onderwerp kunnen zijn, dat gesigneerd en gedateerd is 'G. Flinck f 1637'; dus weer een vroege Flinck!

Bekijken wij nu de verdeling van het schilderijenbezit van Ameldonck Leeuw, die op 7 februari 1653 heeft plaats gevonden, dan vinden wij daar weer een flink aantal Flinck's terug. Hetgeen ons niet verbaast, vanwege de familierelatie tussen de erflater en de schilder.

Aan Jacob Leeuw (1636-1704):

'Een contrefeitsel van Jacob Leeuw den ouden.

Een stuck gedaen van Wlenburgs soon, daerin mijn tronie gedaen van Ovens.

Een capitael stuc staende daerin moeder met ons haer kinderen.

Een stuck, zijnde een batalitie.

Een stuck, een lantschap met koeijen in een vergulde lijst.

Een stuck, wtbeeldende de belegeringe van 's-Hartogenbos.

Een stuck, zijnde een oude mans tronie van Govert Flinck.

Een stuck lantschap van G. Flinck.

Een stuck, zijnde een crucifix van Govert Flincq.

Een stuck, zijnde een zeestrand van Simon de Vlieger.

Een stuckje, zijnde een ruyne lantschap.

Vijf stuckies, de vijf sinnen heel clein.

Twe clene slegte voddige lantschapies.

1 cleen slegt stuckie met glas overdeekt.

Een clein gestickt bortien met glas daer over.'

Aan Agneta Leeuw (1630-1694):

'Een conterfeijtsel van A. Leeuw van G. Flinck.

Een conterfeijtsel van Susanna Rutgers van ditto.

Een stuck, sinde een seestrant van S. de Vlieger.
 Een stuck sinde een wafelbackertie van H. M. Sorgh.
 Een stuck, sinde een lantschap van C. Moiaert, vlucht van Egipten.
 Een stuck, sijnde een carstnacht van Lomper.
 Een stuck, sijnde een schael met een roemer van P. Claesz.
 Een stuck, sijnde een lantschap van Ruisdael.
 Een stuck, sijnde een seestrant, copie.
 Een stuck, sijnde een wintertgen.
 Een stuck met een schapenbout, een stuck ditto toebacxgereetschap.
 2 printen van de prins en prinses.'

Aan Barbara Leeuw (1629-1682):

'Een conterfeijtsel van bestemoeder Josynna Lambrechts van Backer.
 Een stuck, sijnde een offerhande gedaen van Claes Moyaert.
 Een stuck, sijnde twee blindemans.
 Een stuck, sijnde een lantschap van Govert Flinck.
 Een groot stuck, sijnde lantschap.
 Een stuck, het danckertie van Molenaer.
 Een stuck, een zee met de have van Middelburgh.
 Een lantschap, sijnde een bleeck van Gerrit Uylenburgh.
 Een slecht stuck, dry musycanten; een ditto, de liefde.
 Een slecht stuck, een ontbijt; een liermannetje met de pen gedaen.
 Twee printen, d'oude prins en princes.'

Aan David Leeuw (1631/32-1703):

'Een conterfeijtsel van David Leeuw door Flinck gedaen.
 Een stuck van Rembrandt, sijnde Thomas bij Cristus.
 Een stuck, sijnde een boerekermis van Oostade.
 Een stuck van Flinck, sijnde een koeijnej naer 't leeven gedaen.
 Een stuck, sijnde Elias door Flinck gedaen.
 Een groote koocken van Ulenborch.
 Een principael van onbekende meester daer Cain Abel in comen.
 2 tijckeningen van Rembrandt; 2 albaste borkens.
 2 klijne bortiens; 1 prent daer tijgers in coomen.
 1 stuck, daer een bakermat in comt met een vergulde lijst.
 1 slecht strantien; 1 prent daer een kasteel in comt.
 1 bloempot gesteecken.'

Hier zien wij dus weer een collectie met veel contemporaine kunst, waaronder vooral de namen van Rembrandt en zijn omgeving opvallen. Jacob Adriaensz Backer met een vroeg portret van de ongeveer zeventigjarige Josina Lambrechts

(ca 1565-1638), de schoonzuster van Rembrandt's eerste Amsterdamse opdrachtgever Nicolaes Ruts. Voor de familieportretten van de hand van Govert Flinck meen ik slechts één geschikte kandidaat te hebben voor David Leeuw in een jongetje van acht à negen jaar uit 1640. De Crucifix van Flinck zou wel eens diens schilderij uit 1649 kunnen zijn, terwijl de hier genoemde Elias van Flinck waarschijnlijk identiek is met 'Elias in de wildernis' uit 164(2).

Het schilderij 'Thomas bij Cristus' van Rembrandt, dat vermoedelijk rechtstreeks door Ameldonck Leeuw van de schilder werd verworven, blijkt liefst honderdvijfentwintig jaar in de familie te zijn gebleven. Het kwam in 1703 aan de dochter Susanna Leeuw (1669-1726), die in 1692 huwde met de koopman Dirck van Lennep (1665-1720), en werd op 30 januari 1759 geveild met de boedel van hun dochter Anna van Lennep (1695-1758), weduwe van Pieter Roeters (1695-1755). In de advertentie van deze boedelverkoop in de *Amsterdamsche Courant* van 27 januari 1759 staat het schilderij als volgt omschreven: 'een excelend schoon stuk van Rembrand het beste ooit van hem bekend, hoog 1 voet 10 duim, breed 1 voet 9 duim'. Deze maten (omgerekend 53.8×51.1 cm) blijken overeen te komen met het paneel 'de ongelovige Thomas' uit 1634, dat thans in het Pushkin Museum te Moskou hangt. Op de veiling Roeters-Van Lennep werd het voor f1100,— gekocht voor de Gebroeders de Neufville, wier bankiershuis in 1765 op gerucht makende wijze faillleerde. Het schilderij is toen via een Berlijnse collectie in het bezit van Catharina II van Rusland geraakt. Het blijkt thans nog in een uitstekende staat te verkeren!

Zowel bij Bruyningh als Leeuw vindt men meerdere landschappen door Govert Flinck vermeld, terwijl men in de *oeuvre-catalogus* van het werk van de schilder uit 1965 door J.W. von Moltke daar tevergeefs naar zoekt. Wel geeft hij twee oude vindplaatsen uit catalogi op. Misschien zou het aardig zijn voor de kunsthistorici om, uitgaande van de landschappen op de achtergronden van de hier afgebeeld portretten Leeuw, eens naar deze landschappen van Flinck te gaan zoeken. Misschien zitten die wel onder het werk van de grote meester Rembrandt verborgen?

Het stuk 'van Wlenburgs soon, daerin mijn tronie gedaen van Ovens' dat Jacob Leeuw kreeg, is het vroegste document van een jarenlange samenwerking in de schilderkunst en kunsthandel tussen Gerrit Uylenburgh (ca 1625 – na 1677) en Rembrandt's leerling Jurriaen Ovens (1623 – 1678). In de stadsbeschrijving van Philips von Zesen uit 1664 lezen wij dat Jurriaen Ovens twee jaar 'im berühmten Mahlerhause' aan de Lauriergracht heeft gewoond. Gezien de langdurige relatie tussen Jurriaen Ovens en Gerrit Uylenburgh heeft men deze passage zo uitgelegd, dat Ovens een onderkomen had gevonden bij de zoon van de kunsthandelaar Uylenburgh. Dit lijkt mij juist, maar waar woonde Gerrit Uylenburgh aan de Lauriergracht? Het was aan de noordzijde. Daar woonde ook Govert Flinck, die er in 1644 twee naast elkaar gelegen panden had gekocht, waar hij in een van die

huizen 'een groote schilderzaal met hoogen ligten (had) gebouwd, op welke bovenlijst de borstbeelden der Keizeren geplaatst stonden, vorder vele fraaije afgietsels naar de geagste marmere Antiquen, en tusschen beide met velerhande vromde gewaden, kleederen, harnassen, schiet- en steekgeweer behangen; als ook oude kostelyke fluweele, en andere met goud geborduurde behangsels die gekomen waren uit het oude Hof van den Hertog van Kleef.' In dat huis was Govert Flinck op 2 december 1660 na een heel kort ziekbed overleden op vier-en-veertigjarige leeftijd. Hendrick Uylenburgh, die vanwege de bouw van het nieuwe stadhuis, 'de Bril' aan de Dam had moeten verlaten, had in 1658 voor tweejaar het huis op de hoek van de Prinsengracht en de Westermarkt gehuurd. Na afloop van die termijn had zijn zoon de huur overgenomen. Hendrick Uylenburgh moet toen na de dood van Flinck diens voor zijn kunsthandel zo uiterst representatieve huis hebben gehuurd, maar hij werd daar al enkele maanden later op 22 maart uitgedragen naar de Westerkerk. Gerrit Uylenburgh is hem daar toen als huurder opgevolgd om er de kunsthandel van zijn vader voort te zetten. Zo vinden wij Hendrick Uylenburgh op het einde van zijn leven terug in het huis van Govert Flinck, die hij zelf in 1637 na diens komst naar Amsterdam onderdak had verleend in de Sint Anthonisbreestraat.

Literatuurlijst

- K. Bauch, *Jakob Adriaensz Backer, ein Rembrandtschüler aus Friesland*. Berlin 1926.
- J. G. van Dillen, 'Marten Looten en zijn portret', *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 54 (1939), 181 - 190.
- S. A. C. Dudok van Heel, 'Mr Joannes Wtenbogaert (1608 - 1680) een man uit Remonstrants milieu en Rembrandt van Rijn', jaarboek *Amstelodamum*, 70 (1978), 146 - 169.
- Id., 'Abraham Anthonisz Recht (1588 - 1664) een Remonstrants opdrachtgever van Rembrandt', maandblad *Amstelodamum*, 65 (1978) 81 - 89.
- Id., 'Het geboortjaar van de schilder Adriaen Backer (. . . 1684)', maandblad *Amstelodamum*, 67 (1980).
- I. H. van Eeghen, 'De restauratie van het voormalige Anslhofje', maandblad *Amstelodamum*, 56 (1969), 199 - 205.
- Id., 'Drie portretten van Rembrandt (Bruyningh, Cater, Moutmaker) Vondel en Blaeu', jaarboek *Amstelodamum* 69 (1977), 55 - 72.
- Id., 'Voor wie schilderde Rembrandt het portret van Nicolaes Ruts?', maandblad *Amstelodamum*, 64 (1977) , 97 - 101.
- Id., 'Ongrijpbare jeugd. Bij een portret door Govert Flinck', *Bulletin van het Rijksmuseum*, 25 (1977), 55 - 59.
- P. van Eeghen, 'Abraham van de Tempel's Familiegroep in het Rijksmuseum', *Oud-Holland*, 68 (1953), 170 - 174.
- Id., 'Eensaem was mij Amsterdam', maandblad *Amstelodamum* 44 (1957), 150 - 154.
- L. C. J. Frerichs, 'De schetsbladen van Rembrandt voor het schilderij van het echtpaar Ansl', maandblad *Amstelodamum*, 56 (1969), 206 - 211.

H. L. Straat, 'Lambert Jacobsz, Schilder', *De Vrije Fries*, 28 (1928) 53-76.

H. F. Wijnman, 'Nieuwe gegevens omtrent den schilder Lambert Jacobsz, I', *Oud-Holland*, 47 (1930), 145 - 57; II, *id.*, 51 (1934), 241 - 255.

Id., 'Mr Lieven van Coppenol Schoolmeester-Calligraaf', jaarboek *Amstelodamum*, 30 (1933), 93 - 187.

Id., *Uit de kring van Rembrandt en Vondel*, Amsterdam 1959. Hierin bijdragen over Hendrick Uylenburgh en Catharina Hooghsaet.

De familie De Vos: kerk, kunst en zaken

Aan de familie De Vos wordt in *The Mennonite Encyclopedia* een korte bijdrage gewijd, waarnaast Ds Willem de Vos nog een aparte vermelding krijgt. Daar komen zowel de kerk, de kunst als de zaken ter sprake. Dank zij twee archieven, die thans toegankelijk zijn geworden, dat van de familie en dat van De Vos en Zoon, is het mogelijk veel meer over dit alles te vertellen. Daar in dit artikel de kunst hoofdzakelijk moet zijn, lijkt het mij goed meteen mee te delen, dat het verzamelen daarvan nauw verbonden was met de zaken. Drie generaties achtereen – toevallig alle drie een Jacob de Vos! – konden zich dankzij de mooie inkomsten, die ze als assurantiebezorger hadden, het aanleggen van een collectie veroorloven. Zo werd de naam De Vos in de kunsthistorische wereld een klank, die thans nog voortleeft, maar in feite van 1750 tot 1883 werkelijk door Amsterdam schalde. Misschien vertel ik hier uiteindelijk niet genoeg over de kunst, maar de achtergronden lijken mij op deze plaats eigenlijk belangrijker.

Jeuriaan de Vos werd op 14 november 1628 geboren in Hamm in het graafschap van der Marck, dus in Westfalen. Met Pasen 1643 kwam hij naar Amsterdam, waar zijn oom Jurriaan de Wijse woonde. Diens zoon Joris was notaris en daar kwam Jeuriaan op 1 november 1649 op kantoor, precies een jaar nadat hij door Pieter Janzen Moyaard bij de Vlaamse Doopsgezinden was opgenomen. Of hij al eerdere betrekkingen had met de Doopsgezinden, blijkt niet; zijn neef Joris had dat in ieder geval niet. Op 11 november 1657 – vlak na zijn benoeming tot notaris – werd hij door Bartholomeus Louwen ‘in de vermaning’ getrouwd en door de schepenen Coenraad Burgh op het stadhuis. Of de volgorde werkelijk zo was durf ik niet te zeggen; de familieaantekeningen geven die in ieder geval zo.

De bruid was Anna Luninckhuysen en met haar kreeg Jeuriaan een grote kring van doopsgezinde familieleden. Haar vader, Barent, die bij zijn ondertrouw in 1632 goudsmidsgezel was, was jong gestorven en haar moeder was in 1641 hertrouwd met de weduwnaar Arent Kool, cruyssmit, die blijkbaar bij zijn tweede echtgenoot in de Kalverstraat ging wonen. Daar was Anna opgegroeid met kinderen Kool uit het eerste en tweede huwelijk, o.a. haar halfbroer Jacob, die in 1644 was geboren.

De jonge notaris had twee specialiteiten onder zijn clientèle, allereerst heel veel Doopsgezinden, in de tweede plaats het makelaarsgilde, waar hij in 1662 zelfs officieel als procureur ging dienen. Het lijkt een mooie praktijk, maar toen hij op 28 juni 1676 en zijn weduwe op 9 november 1678 was gestorven, kwam haar halfbroer, de spiegelkoper Jacob Kool, op de weeskamer verklaren dat er geen geld was. Met zijn medevoogd Jan Laars, toen nog kleermaker in de Kalverstraat en wat later kosten van de doopsgezinde kerk op de Herengracht, trok hij zich het lot van de zes wezen aan. Kool was waarschijnlijk de actiefste, maar Laars, wiens tweede vrouw een Focking was, was stellig de bemiddelende persoon bij de huwelijken van de twee jongste zonen met nichtjes van zijn echtgenote.

De jongste, Jacob de Vos – het petekind van Jacob Kool –, werd opgeleid tot schavenmaker. In 1695, het jaar van zijn huwelijk met Margaretha Weedeman, dochter van de leerkoper Harmen Weedeman en Eva Focking, werd hij als zodanig poorter, terwijl hij bij zijn ondertrouw als beroep winkelier opgeeft. Er zijn van de bruiloft enige gedrukte verzen bewaard en ook de familiebijbel De Vos stamt van deze familie Weedeman, die, ofschoon goed doopsgezind, de bekende Lutherse bijbelvertaling van 1648 bezat. Daarin werden voortaan alle familiegebeurtenissen opgetekend. Over de loopbaan van Jacob de Vos blijkt weinig. De jong overleden kinderen werden allen op een kerkhof ter aarde besteld. Ook de aangifte in de vierde klasse bij het sterven van Jacob in 1735 wijst niet op grote welgesteldheid. De weduwe verhuisde van de Herengracht naar de Herenstraat en stierf daar een jaar later.

Een zoon, Hermanus, die op 5 april 1711 van de dienaren van de kerk een prijs had gekregen omdat hij zijn lessen goed had opgezegd, was in 1724 gestorven en zo was het de jongste zoon, Jacob uit 1704, die de familie zou voortzetten. Hij trouwde in 1734 met Catharina van den Brie, een wees uit een Haarlemse fabriekersfamilie, en werd een jaar later poorter als boekhouder bij een koopman. Uit notariële akten blijkt, dat dit de welgestelde doopsgezinde cargadoor Jacob Scheltes was. De zoon Jacob Scheltes en de kleinzoon Jacob Scheltes Jansz gingen tenslotte met de trouwe dienaar een compagnieschap aan, zodat we later horen van Scheltes en De Vos.

Jacob de Vos was al sedert 1740 weduwnaar. Twee van zijn kinderen waren jong gestorven en – de familie werd deftiger! – in kerken begraven. Blijkbaar was er een innige band tussen de vader en de twee overlevende zonen, Jacob Jr uit 1735 en Willem uit 1739. Beide zonen waren uitzonderlijk bekwaam. Jacob Jr volgde in de voetsporen van zijn vader. Eerst zien we hem in cargadoorszaken en dan gaat hij werken op het kantoor van de Lutherse assurantiebezorger Baerlman, waar hij omstreeks 1760 firmant werd. Daar er geen tweede generatie Baerlman was en Jacob de Vos een volgende compagnon, Pieter Sanderus, geen recht van opvolging gaf, werd deze assurantiebezorger later een familiezaak.

We leren Jacob het beste kennen uit twee brieven aan zijn broer Willem, die een

geheel andere loopbaan had gekozen. Die studeerde aan de doopsgezinde kweekschool, uiteraard onder Tjerk Nieuwenhuis, de eerste professor. In 1759 werd hij in Haarlem beroepen, waar de families Van den Brie en De Haan van zijn moeders kant al een belangrijke rol speelden. Wanneer hij na 2½ jaar in Amsterdam wordt beroepen, aarzelt hij blijkbaar en dat verontrust zijn vader en broer. Jacob schrijft dan een brief op poten 'per nagtpost' en met 'dubbeld port': ook zijn professor heeft immers steeds Amsterdam voor hem in gedachten gehad, niet die van de 'Peuslaarsteeg'. Een PS luidt: 'Denk niet dat bovenstaande uyt Eygen belang maar weesentlijk ter bevordering van Uw volgend genoegen in dit leeven (so ons) voorkomt, geschreeven is.' Het schrijven van 19 december 1761 had succes en het resultaat was, dat Willem de Vos tot 1814 een leidende rol in de Amsterdamse gemeente speelde. De tweede brief, van 6 april 1762, is nog aardiger, wat betreft de persoon van de schrijver. Er is geen geschikte studeerkamer voor Willem in het huurhuis op de Keizersgracht. Vader De Vos wil wel iets kopen, maar geen kat in de zak. Na de kerkgang gaan hij en Jacob bij nicht Nabuur op bezoek. Dat is Sara, de dochter van de bovengenoemde Jan Laars. Ze horen van haar nog eens de lof van Keizersgracht 162, dat op 5 april 1762 geveild zal worden. De dag na de veiling, die Jacob zelf bijwoont, geeft hij uitvoerig verslag naar Haarlem. Het is een waar staaltje van koopmansgeest, het bieden bij opbod, het mijnen bij de afslag, de vreugde over de billijke aankoop, die zijn vader meteen voor f 1000,— meer kwijt zou kunnen, en de spijt van de vorige eigenaar. Er moet wat verbouwd worden en het is wel omslachtig, dat Willem tweemaal zal moeten verhuizen, maar in ieder geval wordt dat zo zuinig mogelijk geregeld.

Willem verlaat zijn vaders huis na vier jaar om in 1766 in Haarlem bruiloft te vieren met Elisabeth Kops. Jacob de Vos en Jacob Jr blijven achter op de Keizersgracht en daar blijft de zoon ook na de dood van zijn vader in 1781 wonen. Op 15 februari 1782 volgt de scheiding tussen de broers voor notaris Van Beem. Jacob krijgt het huis voor f 23000,—, Willem de tegenwaarde in obligaties en geld. Onverdeeld bleven f 3000,— en enkele porties in schepen, o.a. van Scheltes en De Vos. Daarvan wordt Jacob de Vos Jr — sedert 1781 Jacob de Vos — niet de grote kunstverzamelaar en maecenas; de gelden daarvoor komen uit de assurantiebezorging, met een belangrijke doopsgezinde clientèle, onder wie Jan van Eeghen, de achterkleinzoon van de bovengenoemde Jan Laars.

Over de collecties weten we eigenlijk alleen iets uit de catalogi van de veilingen van 1833, na de dood van de 97-jarige verzamelaar. Lugt spreekt van 'une collection hors ligne et nombreuse de dessins anciens'. De catalogus vertelt: 'De kunst en de verkeer met kunstenaars waren de lust van zijne jongelingsjaren, het sieraad van zijnen mannelijken leeftijd, de troost, het genoegen, ja de steun van zijne ouderdom die tot 96 jaren gerekt werd.' Wanneer echter begon dat? De tekeningencatalogus spreekt van de collecties Tonneman (1754), Feitama (1758), Muilman (1773), Maarsseveen (1793), Ploos van Amstel (1800), Gildemeester

(1800), Van Eyl Sluyter (1814) en B. de Bosch (1817). We vinden Jacob de Vos echter pas onder de kopers op de veiling Muilman in 1773. Ik ben geneigd om het echte verzamelen kort daarvóór te laten beginnen. In 1771, op de veiling Braamcamp, figureert hij nog niet. In 1772 vinden we hem als koper op een veiling van 20 januari, waar hij misschien één schilderij en zeker tekeningen van Van Huysum, Van Liender en Rob en wat prenten koopt, samen voor *f* 80.5,- (21, 30/1, 84, 123/4 en 2180). Op de veiling van de doopsgezinde Aldert Pronk op 24 februari koopt hij voor *f* 21.4,- prenten en voor *f* 2.15,- een kunstboek (748/9, 778/9, 799, 808, 1267, 1290, 1318, 1336, 1381, 1464, 1496). Op de bovengenoemde veiling Muilman van 29 maart 1773 raakt hij pas in zijn element. Hij koopt de kunstboeken I en Q voor *f* 26.10,-, drie lege kunstboeken en een omslag voor *f* 6,- en ruim 100 nummers voor bijna *f* 4000,- (De Heidin van Corn. Visscher *f* 480,- de 12 maanden van Van Everdingen *f* 445, nog meer van de laatste en ook Berchem, Bakhuisen en Saftleven, allen boven de *f* 100,-). Van dan af aan mist men hem niet meer op de grote tekeningenveilingen en we zien tenslotte de 82-jarige op de veiling van zijn gestorven vriend Bernard de Bosch in 1817 nog persoonlijk bieden, tot *f* 330,- voor Van der Neer en *f* 300,- voor Ruisdael. Of hij daarna nog zelf ging? Wel gaf hij opdrachten aan kunstenaars en ook voor bieden, b.v. voor een Doomer op de veiling Muller van 1827.

Zijn steun aan kunstenaars en zelfs aan hun kinderen, waarvan de catalogi reppen, wordt door twee testamenten, van 29 april 1805 voor notaris Van Beem en van 30 januari 1823 voor not. Karsseboom, bevestigd. De belangrijkste is de Doopsgezinde Wijbrand Hendriks, die in 1805 *f* 1500,- en in 1823 *f* 275,- toebedacht krijgt en dan bovendien nog het verzoek het geschilderde portret van De Vos na of vóór zijn dood aan de familie De Vos te doen toekomen. Het testament van 1823 – direct na de dood van Jacob's broer Willem –, toont dat de 88-jarige zuiniger was geworden. Over de relatie met Hendriks zijn we goed ingelicht door het artikel van De Bruyn Kops. Die vertelt, hoe De Vos van Hendriks voor *f* 420,- de beroemde Hobbema kocht, die Hendriks in ruil voor het schilderen van een portret in Gelderland had gekregen. Dit stuk werd het hoogtepunt van het mooie kleine schilderijenkabinet en het bracht in 1833 *f* 11400,- op. Hendriks beeldde het in 1784 op een tekening af, waarop men hemzelf achter De Vos ziet staan. Die bleef in de familie en kwam nu met het archief bij het Koninklijk Oudheidkundig Genootschap.

Hendriks vertrok naar Haarlem en later werd Jean Bernard, dierentekenaar, verzamelaar en snuifwinkelier in de Kalverstraat, blijkbaar de vertrouwde kunstenaar-vriend. Hij werd in 1805 met *f* 275,- bedacht, samen met vele anderen, in 1823 met enkele meesterwerken, het koetje van A. van de Velde, het model van de witte os van Potter, modellen van bokkenkopen van Berchem en alle geschilderde modellen uit hetzelfde kunstboek. De 68-jarige Bernard kreeg dit alles na de dood van De Vos, maar de opdracht om samen met neef Jacob de Vos de verkoop der

collecties te regelen, kon hij niet voltooien, daar hij zelf stierf. Hem was daarvoor *f* 600,— toegedacht en aan zijn echtgenote een gedachtenis, niet boven de *f* 150,— waarde. Blijkens Kramm's mededeling had Bernard ook een portret van De Vos gemaakt.

In 1805 worden nog de volgende kunstenaars met *f* 275,— bedacht: Vinkeles, Jurriaan Andriessen, Numan, Hulswit, Josi en Van Dijl. Ze zouden er geen van allen van profiteren. Hetzelfde geldt voor de handelaren Yver en Sebille Roos. In 1823 is een geheel nieuwe generatie aan de beurt: Dasveld met *f* 150,— Hanssen, Van Os, Van Ravenswaay en J. Hulswit de Jonge, ieder met *f* 100,—.

Wat jongere tijdgenoten, medeverzamelaars en ook doopsgezind, zijn de broers Jan en Bernardus de Bosch, die in 1805 resp. *f* 1000,— en een tekening van Wouwerms of ter keuze *f* 700,— gelegateerd krijgen. Een andere doopsgezinde verzamelaar, de rijke J. J. Brants, wordt in 1805 in de persoon van zijn huishoudster bedacht. Blijkbaar is De Vos er vaak te gast. In 1823 is dat hetzelfde met de ongetrouwde zoon Jacob Brants. Van Brants, die de collecties van zijn schoonvader De Neufville had geërfd, had De Vos in 1782 voor *f* 525,— tekeningen gekocht en na de dood van Brants op de veiling in 1813 kocht hij twee schilderijen van de beroemde Jan van der Heyden, een voorvader van de overledene.

Het familiearchief levert ook enkele namen in de vorm van portretten. Daarbij is de bovengenoemde Jurriaan Andriessen met een tekening van 15 november 1798, B. W. H. Ziesenis met twee rood krijt portretten van 1789 en J. van Eyk, een doopsgezinde vriend met een silhouet van 1781. Dan zijn er brieven van de verzamelaar Ploos van Amstel uit 1792 en 1795. Er zijn daarvan elders meer bewaard, maar deze betreffen speciaal de ordening van de tekeningen. De Vos deed dat — zoals toen niet ongebruikelijk — volgens onderwerpen. Het is daarom bijzonder moeilijk een idee te geven van deze prachtige verzameling, hoofdzakelijk van Nederlandse, daarnaast ook op bescheiden schaal wat van Italiaanse en nog bescheidener schaal van Franse en Duitse meesters.

De collecties werden ook bezichtigd door buitenlandse bezoekers. We horen van J. H. Merck in 1784, Sam. Ireland in 1789 en John Murray in 1822. Deze laatste beschrijft de 88-jarige De Vos in zijn donkere katoenen kamerjas, zwarte kousen en pantoffels en noemt speciaal de enorme prijzen, die hij had betaald. Ook vermeldt hij, dat Hendriks de Hondcoeters in de achterkamer heeft bijgewerkt.

In wijdere kring toonde De Vos de tekeningen bij kunstbeschouwingen op Felix Meritis. Daarover schrijft De Bruyn Kops en deelt daarbij mee, dat De Vos zelf geen lid was. Toch moet hij er geregeld zijn gekomen, want in 1823 bedacht hij Jan de Knecht op Felix Meritis, die hem altijd bediende, met *f* 25,—. Niet altijd werden er alleen grote meesters rondgegeven. De jonge Pijnappel bewonderde op een van de avonden vooral 'de tekeningen van de jonge heer de Vos, welke

ontzachtlijk schoon teekend, zoodat ik geloof dat geen liefhebber in ons land het zijn Ed. verbeeteren zal.'

Maar ik keer terug tot de testamenten. Daar worden uiteraard dienstboden en ook wel kantoorpersoneel bedacht en eveneens de Doopsgezinde Gemeente; de laatste in 1805 met *f* 2000,— en een tontinelening van *f* 500,—, in 1823 alleen nog maar deze lening. De bejaarde erflater kortte nu eenmaal overal. In 1805 was Willem de Vos natuurlijk de enige erfgenaam, in 1823 waren het zijn kinderen Catharina en Jacob en de vier kinderen de Clerq van de oudste dochter, die toen al overleden was. Jacob de Vos, de neef, en alle kleinkinderen van Willem zouden de tekeningen, die ze voor hun oom en oudoom hadden gemaakt, terugkrijgen. En tenslotte de tekeningen van de oudoom zelf: 'Ik begeer dat de tekeningen door mij zelve getekend volstrekt niet mogen worden verkocht, maar dat ze tussen mijn erfgenamen verdeeld of geheel vernietigd zullen worden.' Misschien gebeurde dat; ik vond althans in het archief geen tekeningen van hem.

In 1805 sprak Jacob nog de hoop uit, dat zijn broer Willem de collecties in stand zou houden, maar bij verkoop zou neef Jacob er voor *f* 5000,— uit mogen kopen. Dit werd in 1823 verminderd tot *f* 3000,—. Ik sprak al over de twee veilingen. Daar kocht neef Jacob voor veel meer dan *f* 3000,— aan: een Van de Velde voor *f* 1190,—, een tweetal nummers boven de *f* 400,—, 6 boven de *f* 300,— en enige honderden voor lagere bedragen, waarnaast 8 kunstboeken. De duurste stukken zag hij naar anderen gaan, met als top de klosbaan van Ostade voor *f* 2405,—.

Na afloop van die tekeningenveiling in november 1833 werd een zeer origineel idee van de overledene ten uitvoer gebracht. De aanwezigen, bijna alle leden van Arti et Amicitiae, werden op een vriendenmaal genodigd. Daar droeg de dichtersuikerraffinadeur H. H. Klijn — zelf op bescheiden schaal koper — een zang 'Kunst en vriendschap' voor:

Hier is men kalm en weltevreên,
Want de eêlste strijd is doorgestreên.
De strijd? — gewis; — maar 't was een strijd,
Den rijken oogst der kunst gewijd;
Een worstling om haar eêlsten schat,
Of wat zij keurigs in zich vat.
Een strijd — wel moeilijk soms bepaald,
En, zelfs met grof geschut herhaald,
Ja, met die drift en kracht hervat,
Als ieder kruid en kogels had;
Doch waar, — hoe rijklijk men ook won
Of weinig lauwren toonen kon,
Toch elk, met stille vreugde in 't oog,
In 't eind van 't bloedloos slagveld toog.

Maar boven al zij, na deez' strijd,
Hier aller huld aan hem gewijd,
Die in zoo menig kamp verwon;
Die streed, zoo lang hij strijden kon;
Die in ons kunstrijk vaderland
Heeft menig bloem dier kunst geplant,
En menig rijsje heeft gesnoeid,
Dat thans met kracht en schoonheid bloeit;
Die heel zijn schat, en kracht, en tijd,
Aan de eêlste kunstmin had gewijd;
Ja wien zij, zelfs tot aan het graf,
Nog soms een stil genieten gaf;
En die, door 't geen hij wrocht, gewis,
Ons allen tot een voorbeeld is.

Behalve de overledene werd ook zijn neef Jacob, die alles geregeld had, toegedronken. Ik kan helaas niet verder citeren uit het lange gedrukte vers en evenmin vertellen of ook de buitenlandse bidders genood waren. De schilderijen hadden *f* 22746,25, de tekeningen *f* 80984,— en de prenten *f* 17790,— opgebracht, samen *f* 121520,25. En daarmee sluit ik het leven af van Jacob de Vos, dat in het familie-archief opent met de prijs, die hij op 5 april 1744 als 8-jarige van diakenen kreeg voor het goed opzeggen van zijn lessen.

Voor ik nu tot neef Jacob overga, iets meer over het gezin, waarin hij opgroeide. Ds. Willem de Vos was als gevolg van Jacob's geboorte op 5 december 1774 weduwnaar geworden en anderhalf jaar later hertrouwd met Jacoba Stockelaar. Zij voedde de drie kinderen op. De twee dochters trouwden met twee broers de Clercq, haar aangetrouwde familie. Jacob trouwde in 1798 met Catharina Johanna Coster, jongste dochter van Gerrit en Catharina ten Cate uit Almelo, die hij vermoedelijk bij een logeerpartij in Amsterdam had leren kennen. Het waren alle goede doopsgezinde huwelijken en de band tussen de drie gezinnen was heel hecht.

Aan Jacob's opvoeding was door zijn vader – een zeer universeel man – veel zorg besteed. Al op zijn elfde jaar – in 1786 – wordt hij in het oprichtingscontract De Vos & Sanderus als toekomstige compagnon genoemd. Jacob bezocht toen de Latijnse School. Op 17 september 1790 werd dat bekroond door een rede in de Nieuwe Kerk, samen met twee anderen. Naast deze klassieke opleiding onder de beroemde rector van Ommeren had hij ook onderricht in tekenen en muziek gehad. Voor beide begaafd, was hij in het eerste – zoals we zagen – een meester. Daaraan was misschien de familie van zijn moeder Kops – met één bekende tekenaar – niet vreemd.

In 1790 ging hij in de assurantiebeziging werken, in 1798 werd hij daar na zijn

trouwen compagnon. Het was geen goede tijd en het gezin werd successievelijk uitgebreid met vier zoontjes. Voor de jonge vader zal het verzamelen van kunst aanvankelijk niet weggelegd zijn. Wel kon hij kopiëren. Er is o.m. een tekening van 1801 naar de hond van Potter in het kabinet de Smeth. In 1801 ontving hij de zilveren medaille van Felix Meritis, waartoe hij in 1791 als werkend lid was toegetreden. Voor vrienden en familie tekende hij voortdurend voorstellingen van grote humor. De banden met Haarlem waren nog nauw en in 1795 was hij daar toegetreden tot het befaamde gezelschap Democriet, waarvan vele Doopsgezinden lid waren. Nog berust daar een keur van de voortbrengselen van Jacob de Vos. Er zijn anatomietekeningen – vader Willem had die tak al beoefend bij prof. Camper! – en nog verschillende andere onderwerpen, waarbij een reeks van grapjes op zijn vriend Dr Daniel Dijlius. Maar het allermooiste maakte hij van 1803 tot 1809 en wel 267 tekeningen in zeven schetsboekjes met voorvallen uit het dagelijks leven, getekend in bijzijn van en bestemd voor zijn zoontjes. Hij woonde toen op Keizersgracht 27 en verhuisde in 1814 naar Keizersgracht 135.

In dat jaar was hij verkozen tot lid van de vierde klasse van het Instituut, waarvan hij in 1816 secretaris werd, het jaar waarin ook zijn oom Jacob de Vos Sr (sic!) tot lid werd benoemd. Als eerste van zijn familie was hij daarnaast diaken van de Doopsgezinde Gemeente, 1814-1819, terwijl zijn vrouw in die jaren diakones was.

Na het overlijden van Pieter Sanderus in 1819 was hij enkele jaren enig firmant, maar in 1828 werd zijn derde zoon, Jacob, stellig het petekind van zijn oudoom, in de firma opgenomen, die toen werd tot De Vos en Zoon. Er was toen een opleving in zaken, vooral door de oprichting van de Handelsmaatschappij in 1824. Gezien het feit, dat Willem de Clercq – oudste kleinzoon en petekind van Ds Willem de Vos en eerst bestemd tot dominee – daar een grote rol speelde, is het niet te verwonderen, dat ook De Vos en Zoon gouden tijden voor zich had. Toen in 1828 de kinderen op 5 december voor hun vader een vaudeville opvoerden, speelden toon- en schilderkunst daar een grote rol, maar zeer toepasselijk zingt de dan 25-jarige Jacob – net firmant –:

Aan de firma wil ik hopen,
Dat Mercurius zijn gunst betoon.
Handel vrij, de zeeën open
En zeer veel dat blijf de hope
Kwartjes voor de Vos en Zoon.

Die wens werd bewaarheid. Het maakte vader Jacob mogelijk ver boven de f 3000,— aan te kopen in 1833. Maar Jacob Jr, die in 1830 trouwde met Jetje Wurfbain – de eerste buitentrouw in de familie De Vos –, kon weer met 'grof geschut' verzamelen en hij werd na de dood van zijn vader, wiens verzamelingen

geruisloos aan hem kwamen, in 1844 de grote opvolger van zijn oudoom Jacob de Vos als collectioneur van kunst, in Amsterdam op den duur op Herengracht 130, bij Haarlem op het buiten Zorgvrij. Hij was lid van tallozen gezelschappen, tekende zelf ook en was actief lid van het college 'Kunst zij ons doel' van 1821. Bij zijn zilveren bruiloft in 1855 verrasten de leden hem met een fraai album met verzen en vier tekeningen van de jaargetijden, van P. G. van Os, Eymer, Striening en Leikert.

Jacob de Vos Jr had een merk voor zijn tekeningen en dus behandelde Lugt hem uitvoerig in de befaamde 'Marques de collection'. Ik ga op de collecties daarom niet meer in. Bij zijn dood in 1878 werden ze nog niet verkocht, pas na het overlijden van zijn weduwe, in 1883, precies een halve eeuw na de collecties van oudoom Jacob. De weduwe had nog kort vóór haar dood één van de allerdierbaarste zaken, de zeven schetsboekjes van haar schoonvader met kindertekeningen, naar Den Haag gebracht. Daar woonde de laatste mannelijke De Vos, Gerrit, gesproten uit het huwelijk van de jongste van de vier broers, Chris, en zijn volle nicht Catharina de Clercq. Zij was de zuster van de beroemde Willem en één van haar dochters, uit 1840, Jacoba Catharina of kortweg Coba – stellig een petekind van één van de Jacob's, die altijd Co waren genoemd – maakte naam als schrijfster van kinderboeken onder pseudoniem 'Cella', ofschoon ze van haar 24ste tot haar dood in 1900 bedlegerig was. Haar broer Gerrit was in 1872 van de Amsterdamse Doopsgezinde Gemeente overgeschreven naar de Haagse en deze tak woonde sedertdien elders in het land. Drie generaties zorgden achtereenvolgens zorgvuldig voor de familieschatten uit de Amsterdamse tijd: de unieke tekeningen van Jacob de Vos, de vele familieportretten en het familie-archief. Negen generaties van doopsgezinden en de drie middelste daarvan, de assurantiebezorgers-kunstvrienden van uitzonderlijke faam, staan ons dank zij deze zorgen thans bijzonder helder voor ogen.

Bijlage

Democriet te Haarlem (1789-1869)

Over het genootschap Democriet, waarvan ook vele Doopsgezinden lid waren, vindt men nadere bijzonderheden in de *Navorscher* 1904, p. 260-279 (W. P. J. Overmeer, 'Dichtlievend Genootschap Democriet') en in *Jaarverslagen Koninklijk Oudheidkundig Genootschap* 1971-1976, p. 80-88 (I. H. van Eeghen, 'Jacob de Vos Wzn en het Haarlemse Genootschap Democriet').

In 1802 tekende Jacob de Vos Wzn op verzoek van Loosjes zijn medeleden in hun beroep met aanduidingen op hun liefhebberijen. Hiet worden twee van deze tekeningen afgebeeld. De bijbehorende verzen en bijzonderheden over de geportretteerden laat ik volgen.

Adriaan Pietersz Loosjes, geboren 13 mei 1761 te Hoorn op Texel, gestorven 28 februari 1818 te Haarlem, zoon van de doopsgezinde predikant Pieter Loosjes Adriaansz, werd aanvankelijk opgeleid voor doopsgezind predikant, maar werd in 1782 boekhandelaar en bleef dat tot zijn dood, ook was hij romanschrijver en dichter. In 1781 publiceerde hij zijn *Flora Harlemica*, in 1783 *Minnezangen* en *Jeugdige Gedichten*, in 1785 *M. A. de Ruiter*, in 1786 *Joseph*, in zes zangen, in 1790-1793 *Tooneel oefeningen*, in 1793 *Bijbelsche Tafereelen* in een dramatische stijl, ook in 1793 *Het Hout of Boschgedachten*, in zes bespiegelingen, in 1794 *Hugo de Groot* en *Maria van Reigersbergen*, in 1799 *De Bataven* en in 1801 *De tijdperken van den dag*, in vier bespiegelingen, alle in de een of andere vorm door de tekenaar weergegeven. Hij was een fel patriot.

Naast de uitgeverij en boekhandel en zijn litteraire bezigheden was hij ook nog werkzaam als medeoprichter van het Haarlemse departement van de Maatschappij Tot Nut van 't Algemeen van Democriet en mededirecteur van Teylers Godgeleerd Gezelschap. In 1789 richtte hij het tijdschrift de Konst- en Letterbode op en in 1815 met anderen de Vereeniging ter bevordering van de belangen des Boekhandels.

In Democriet had hij de schuilnaam Rotgans. Jacob de Vos Wzn dichtte het volgende vers op hem:

*Das Verzeichnis seiner Bücher,
die kleinen Schrifte mitgezählt,
Nahm an den Lebenslauf allein
Drei Bogen und drei Seiten ein. Gellert
Dit's Rotgans, de eerste in deezen kring
Wien, door een heilig vuur gedreeven,
Voor langen tijd de Lust beving
Om de oude Kamers op het voetspoor na te streeven,
En die met anderen, tot roem van dit gewest
Deez' Tempel stichtte in Haarlems Vest.
Die aan den Abderiet, aan Democriet geheiligd,
Voor revolutie, (hem zij dank) steeds bleef beveiligd. —
't Is al een raare vent die Rotgans, kijk eens hier
Wat heeft hij niet al veel geschreeven op 't papier
In rijm, & onrijm, zie, nu zit hij te bedenken
Aan welke zanggodin hij zal een offer schenken
Aan Clio, Melpomun, Thalie, . . . wie men wil
Dat maakt hem geen het minst verschil
Zo als, uit 't geen hij 't ligt deed kijken,
Ten overvloedigste kan blijken.
Ook heeft hij met veel roem voorheen*

*Het schouw & staatstoneel betreên.
 Maar beiden heeft hij laten leggen.
 Daar is er wel die durven zeggen
 (Het zij dan met of zonder reên)
 Dat hij had welgedaan met enkle zijner stukken,
 Niet eer, dan negen jaar na hun geboort te drukken
 (Zoo als een oud vent voor deezen heeft geleerd)
 Doch 't zij hier meê zo 't wil wat men ook critiseerd,
 Hij is gewist een knaap vol scheppingskragt en driften
 Vol ijver en Poëtisch bloed,
 Die toch door veelen van zijn schriften
 Ons land geen kleintjen eer aan doet.*

Jan van Walré, geboren 22 augustus 1759 te Haarlem, gestorven 21 december 1837 aldaar, zoon van de linnenkoopman Jan van Walré en Susanna van Westerkappel, bezocht de Latijnse school en werd boekhandelaar, als hoedanig hij na de dood van zijn vader in 1782 nog wel wordt genoemd, maar weinig actief meer was. In dat jaar trouwde hij met Maria Kops, een nicht van Jacob de Vos Wzn. Ofschoon zelf niet doopsgezind, stond Jan van Walré in opvattingen dicht bij de geloofsgenoten van zijn echtgenote. Hij was gematigd patriot, ging in 1795 korte tijd in de politiek en was curator van de Latijnse School. In 1785 behoorde hij tot de oprichters van het toneelgezelschap 'Leerzaam Vermaak' en deed zelf niet onder voor de voornaamste toneelspelers, zowel in comédie als tragedie. Hij hoorde tot de enthousiaste leden van Democriet en ook was hij lid van de Rederijkerskamer de Wijngaardranken. Hij schreef toneelspelen, o.a. in 1785 Willem de Eerste, en gedichten, was muzikaal en tekende zelf ook.

In Democriet had hij de schuilnaam Crous. Jacob de Vos Wzn dichtte het volgende vers op hem:

'De omnibus aliquid' . . .

*'Van alles wat' kan op deez' gast
 Juist dunkt mij, werden toegepast,
 Schoon ik het geen er verder staat
 Met voordracht achterwege laat,
 Dat zou een rechte leugen zijn
 En die toch schuw ik als Venijn.
 Het scheen gewis slechts vleijerij,
 Bragt ik hier al de zaaken bij,
 Die aan deez' wonderbaren vent,
 Gantsch of ten deele zijn bekend,
 Hoe hij verscheiden taalen praat,*

*Ja zelfs Latijn & Grieksch verstaat,
 Hoe geestig hij de snaaren spant,
 Zoo knap als iemand hier in 't land,
 Daar hij in Blij, Treurig Dicht
 (zo als gij weet) voor niemand zwicht.
 Of hoe hij op den schouwburg speelt
 Wat rol hem ook is toebedeeld;
 Zei ik nu nog hoe men als vriend
 Van hem met lust steeds word gediend,
 Of hoe men altijd zeeker gaat
 Als men in konst hem vraagt om raad,
 Of hoe hij meest tijds is bereid
 Tot gulle scherts en vrolijkheid,
 Waarom hem 't kroost van Democriet
 Zoo gaarne ook in hun midden ziet.
 Dan kreeg ik heden niet gedaan,
 'K wil dit dus liever laten staan,
 En spreken enkel tot besluit
 Op hem nog deez' sententie uit:
 T' is jammer dat die braave man
 Niet ALTIJD doet AL wat hij kan
 Dan zocht men zeker, wat men deê,
 Vergeefs een Crousje nummer twee.*

Bibliografisch overzicht

Een korte stamboom De Vos publiceerde Mr P. van Eeghen, *Familieboek De Clercq* (1940), 43-44. Betreffende de oudste generaties vindt men gegevens bij J. Z. Kannegieter, *Geschiedenis van de vroegere Quakergemeenschap te Amsterdam* (1971). Naast *The Mennonite Encyclopedia* (1959) geeft het *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, X (1937) bijzonderheden over de belangrijkste leden van de familie. De verzamelingen worden uiteraard door Van Eynden en Van der Willigen (1820), Immerzeel (1842) en Kramm (1861) behandeld. Inlichtingen, die Jacob de Vos (III) aan Kramm verstrekke, vindt men in het familiearchief.

Jacob de Vos (I) werd nader behandeld door Mr. C. J. de Bruyn Kops, 'Wijbrand Hendriks en Felix Meritis', *Jbk Amstelodamum*, (1978), 294-311, en J. G. Kam, 'Het olijke oompje', *Mbld Amstelodamum*, (1967) 112. Ik wijdde, omdat over hem de meeste nieuwe gegevens voor den dag kwamen, hier speciaal aan hem aandacht.

Jacob de Vos Wzn (II) werd bij zijn dood uitvoerig nerdacht. De niet zo eenvoudig terug te vinden stukken zijn bij elkaar bewaard in het familie-archief. Kramm citeerde eruit. Ik publiceerde omtrent hem: 'Kinderleven in de Franse tijd' *Jbk Amstelodamum* (1955) 145-173, 'Het huis van Jacob de Vos Willemsz', *Mbld Amstelodamum* (1956) 37-38, 'Jacob de Vos Wzn en het Haarlems Genootschap Democriet', *Jaarverslag Kon. Oudh. Genootschap* (1971/72-1975/76) 80-88.

Jacob de Vos (III) werd uitvoerig behandeld door F. Lugt, *Marques de collections* (1921). Enige bijzonderheden vindt men in mijn artikel 'Amsterdamse kunstverzamelingen omstreeks 1875', *Mbld Amstelodamum* (1958) 227.

Daar de omvang van dit artikel niet toeliet uitvoeriger op bepaalde zaken in te gaan, hoop ik nog afzonderlijke stukken te publiceren over het notariaat van Jeuriaan de Vos (*Mbld Amstelodamum*), over De Vos en Zoon en de Amsterdamse assurantiebezoekers (*Jbk Amstelodamum*) en over de katoendrukkerij van de familie Stokkelaar (*Mbld Amstelodamum*).

Tenslotte wil ik hier nog iets vertellen over de nakomelingen van Jeuriaan de Vos, die vier zonen had. Anthony, de oudste, stierf ongetrouwd in 1694, de tweede, Daniel, in 1690 en een jaar later zijn enig kind. Behalve door de jongste, Jacob, wiens familie ik behandelde, werd het geslacht voortgezet door Arnoldus, geb. 1668, die apotheker werd. Als Quaker behandelde Kannegieter hem in zijn boven aangehaalde publicatie. Hij trouwde met Gertie Rieuwers, een dochter van de bekende doopsgezinde boekverkoper Jan Rieuwers. Zijn apotheek was in de Herenstraat gevestigd en daar woonde ook zijn zoon Daniel, die in 1728 trouwde met Meesie Schrijver, de dochter van de overleden goudsmid Gerrit Schrijver. Daar geen dopen van de kinderen te vinden zijn, lijkt het waarschijnlijk, dat het gezin toen doopsgezind was. Toen de ouders in 1766 stierven, waren er in ieder geval nog drie zonen in leven: Arnoldus, Gerrit en Daniel. Arnoldus trouwde in 1769, was toen remonstrant en stierf als apotheker in de Herenstraat in 1785. Gerrit trouwde in 1771, was toen remonstrant en stierf als laatste van zijn tak De Vos, 88 jaar oud, in 1823. Daniel trouwde in 1780, was toen 40 jaar oud en doopsgezind. In zijn belijdenis bij de Remonstranten in 1767 – in navolging van zijn oudste broer in 1752 en zuster en broer in 1764 – had hij al verklaard 'in het gevoelen der doopsgezinden ten aanzien van de eed zweeren' te zijn, wat plechtig in het lidmatenboek werd opgetekend. Hij stierf in 1805. Bij de scheiding van de nalatenschap na de dood van zijn weduwe, op 29 april 1819 voor notaris Klinkhamer, waren van zijn zijde gerechtigd voor de helft zijn broer Gerrit en voor de andere helft de kinderen en kleinkinderen van zijn zuster Geertruyda, die in 1768, zelf remonstrant, getrouwd was met Jeen Brouwer een mennoniet uit Sneek. Hun zoon Daniel nam de naam De Vos bij de zijne.

Spinoza, wijsgeer tussen regenten en doopsgezinde collegianten

Op 24 november 1632 werd op Vloomburg in de Amsterdamse joodse wijk, aan de Verwers Graft (de huidige Zwanenburgwal) Baruch de Spinoza geboren. Spinoza's familie, Sefardim, afstammelingen van uit Spanje gevluchte joden, hield zich met de Levanthandel bezig waardoor zij zich van een riant inkomen had verzekerd. Na zeven jaar lagere school, de 'Ets Haim', en drie jaar gevormd te zijn op de jesjiwa of talmoedschool van rabbi Morteira, kwam Spinoza na de dood van zijn halfbroer Isaac in de zaak van zijn vader. Spinoza's naam komt niet voor op de lijst van leerlingen die werden toegelaten tot de hogere jaarklassen van de 'Ets Haim'; dit maakt het aannemelijk, dat Spinoza niet voor rabbijn werd opgeleid.

In 1654 zette Spinoza na de dood van zijn vader samen met zijn broer de zaak voort onder de naam van Bento y Gabriël de Spinoza. Via de handel kwam Spinoza in contact met de doopsgezinde kooplieden Simon Joosten de Vries, Jarig Jelles en Pieter Balling. Spinoza had hen op de beurs en door hun gemeenschappelijke notaris Baddel leren kennen. Deze Doopsgezinden bezochten zeer regelmatig de bijeenkomsten van vrijzinnige geloofsconventikels en 'colleges'; zo kwam Spinoza in contact met het collegiantisme.

Het collegiantisme stamde uit de tijd van vlak na de synode van Dordrecht, waarop de orthodoxe Calvinisten de Remonstranten als ketteren uit hun midden gestoten hadden. Degenen die zich niet meer tot de officiële calvinistische kerk aangetrokken voelden, gingen zich in groepjes toeleggen op het lezen en bestuderen van de bijbel buiten de officiële kerk om. Zo ontstonden de 'exercitia' of de 'colloquia prophetica'. De collegianten waren uitgesproken anticlericaal; zij wilden geen geestelijke leiders aanstellen noch eigen kerken bouwen. Volgens hen kon geen van de bestaande kerken aanspraak maken op de ware verkondiging van Gods woord, daar zij allen hun taak verzaakt hadden. Zij wilden een evangelische vernieuwing en stonden een humaniserend christendom voor. Erasmus, Coornhert en later ook Descartes en Spinoza stonden bij hen in hoog aanzien. Lieden van allerlei denominaties sloten zich bij hen aan, terwijl zij al of niet deel bleven uitmaken van hun eigen kerk.



Spinoza naar het gegraveerd portret in de Opera Posthuma (1677).

*Universiteitsbibliotheek
Amsterdam*

Zo breidde de beweging zich snel uit en ontstonden er vele plaatselijke colleges. In Rijnsburg kwamen de collegianten twee maal per jaar bijeen om gezamenlijk avondmaal te vieren en de nieuwelingen, die dat wensten, door onderdompeling in hun midden op te nemen. Collegianten en Mennonieten hadden veel gemeen. Beiden kenden de volwassenendoop en stonden het algemeen priesterschap van alle gelovigen voor. Zowel collegianten als Doopsgezinden verwierpen militaire dienst en beleden een praktisch christendom. Vandaar dat veel Doopsgezinden zich tot het collegiantisme aangetrokken voelden. Vaak werden de bijeenkomsten in een doopsgezinde kerk gehouden. De nauwe betrekkingen tussen Doopsgezinden en collegianten hebben echter binnen de Doopsgezinde Gemeenten zelf voor de nodige strubbelingen gezorgd.

Spinoza's eerste kennismaking met het Doperdom had echter al veel eerder plaats kunnen vinden. In 1644 en 1645 voerde de doopsgezinde schriftkenner Jan Pietersz Beelthouwer in de synagoge met de rabbijnen felle debatten over het Oude Testament. Of Spinoza deze debatten gevolgd heeft en of deze van invloed op zijn vorming geweest zijn, is niet meer na te gaan. Dezelfde Jan Pietersz Beelthouwer zou in 1661 het traktaat *De hoogste en laetste Bedenckinge over Godt, en Goddelijcke Saken* laten verschijnen. In dit geschrift geeft hij er volgens Meinsma¹ blijk van dat hij 'hier of daar 't klokske van Spinoza's leer had horen luiden, maar ze stellig niet geheel doorgrond had'. 'Nu', zo schreef Beelthouwer, 'nu heb ick begrepen, dat het mooghlijck is dat Godt met sijn Weesen, ofte sijn, overal tegenwoordigh is: Ick, die in de lucht ben, leve ende sweve, ende de lucht in mij, door mij, en om mij is; ja, het is mij niet mooghlijck buyten de lucht te klimmen, duycken, ofte zeylen; maer in Godt leve, sweve, roer en rep ick; Godt leeft in mij, om mij, en door mij'.

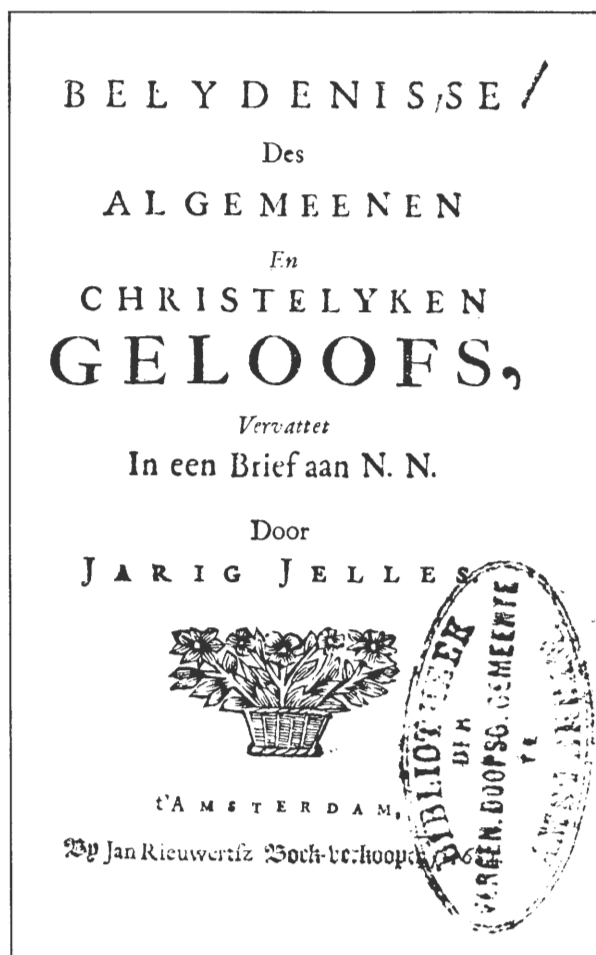
In 1667 bestreed Beelthouwer het wijsgerige traktaat *Philosophia S. Scripturae Interpres* van Spinoza's vriend, de arts Lodewijk Meyer. Deze probeerde aan te tonen, dat de ware filosofie het enige richtsnoer in ons leven mag zijn. Tevens stond voor hem vast, dat alleen door de filosofie de raadsels van de bijbel opgelost kunnen worden. Beelthouwer beriep zich bij zijn aanval op Meyer er op 'dat de hoogh-geleerde Spinoza hem toestond, dat de Prophetische Boecken suyver ghebleven zijn van de tyden des Hoogen-Priesters Esdra, tot op desen dagh'.²

Nu terug naar het midden van de jaren vijftig van de 17e eeuw. In de kring van collegianten ontmoette Spinoza ook de doopsgezinde uitgever en drukker Jan Rieuwertsz. In het huis van Jan Rieuwertsz in de Dirk van Hasseltsteeg kwamen de collegianten vaak bijeen. Zijn huis stond te boek als het trefpunt in Amsterdam van libertijnen en vrijdenkers.

Spinoza ging zich steeds vrijer opstellen ten opzichte van de Amsterdamse

¹ Meinsma, *Spinoza en zijn kring*, 243.

² Idem, 269.



Titelblad van Jarig Jelles, Belydenisse Des Algemeenen En Christelyken Geloofs (Amsterdam, 1684). Jarig Jelles was diaken van de Lamist-Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam. Hij was beïnvloed door de ideeën van Spinoza en Descartes.

*Doopsgezinde
Bibliotheek
Amsterdam*

joodse gemeenschap. Zo verwierp hij de opvatting, dat het joodse volk alle ontberingen en vervolgingen had kunnen overleven, omdat het Gods uitverkoren volk was; ja zelfs, dat het voortbestaan van het volk het bewijs er voor was, dat het Gods uitverkoren volk was.³ Spinoza meende, dat alle volkeren voor God gelijk waren, en volgens hem was de enige reden, dat de joden Gods uitverkoren volk genoemd werden, 'dat God voor hen een bepaalde landstreek uitgekozen had, waar zij onbezorgd en gemakkelijk konden leven'.⁴ Volgens Spinoza moest eerder het omgekeerde het geval geweest zijn. Doordat de joden zozeer gediscrimineerd en vervolgd waren, dat er geen assimilatie plaats had kunnen vinden, hadden de joden hun religieuze identiteit wel moeten bewaren.

Ook Spinoza's pantheïsme ondergroef het gezag van de rabbijnen. Omdat elke mens deel uitmaakt van dezelfde goddelijke natuur en God in elke mens evenveel aanwezig is, heeft elke mens rechtstreeks toegang tot het goddelijke. Bij de collegianten, voorstanders van het algemeen priesterschap der gelovigen, vond Spinoza's pantheïsme weerklank, men denke bijvoorbeeld aan Jarig Jelles' *Belijdenisse des algemeenen en christelijken geloofs*, of aan Pieter Ballings *Het licht op de Kandelaar*. Pieter Balling zei van dit licht: 'Welaan dan, buiten u, o mensch, en hebt gij geen middel te zoeken, waardoor gij Ghodt mocht kennen, in u zelve moet gij blijven, tot het Licht, dat in u is, moet gij u keeren; daer zult gij het vinden en nergens anders. Ghodt is u het aldernaaste'.⁵ Dit licht is volgens Pieter Balling identiek met de waarheid, met de heilige geest, met Christus. Dit licht is het eerste beginsel van de godsdienst, het is het enige 'beginzel, waarvan de mensch het geheele bestuur zijns levens afleiden kan'.⁶ Pieter Ballings werk werd voor de Quakers een klassiek boek.

Het pantheïsme had evenals bij de collegianten bij de Quakers flink wortel geschoten. Spinoza schijnt met deze sekte contact gehad te hebben. Zo zou de beroemde Quaker William Ames bij zijn bezoek aan Holland – hij probeerde hier Mennonieten over te halen tot de sekte toe te treden – Spinoza ontmoet hebben. Op 17 april 1657 schreef William Ames aan Margaret Fell, de latere echtgenote van George Fox, de stichter van het Quakerdom: 'there is a Jew at Amsterdam that by the Jews is cast out (as he himself and others sayeth) because he owneth no other teacher but the light and he sent for me and I spoke to him and he was pretty tender and doth owne all that is spoken; and he sayde tow read of moses and the prophets without was nothing tow him except he Came toe know it within: and soe the name of Christ it is like he doth owne'.⁷

³ Zie ook: L. S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, 22.

⁴ Spinoza, *Theol. Pol. Tract.*, Voorrede.

⁵ Hylkema, *Reformateurs*, 154.

⁶ Hylkema, *Reformateurs*, 153.

L.S. Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, 49.

B. D. S.
OPERA
 POSTHUMA,

*Quorum series post Præfationem
 exhibetur.*



CLC LXXVII.

Met dit pantheïsme gingen radicaal democratische opvattingen gepaard, bij de Quakers neigend naar communistische idealen, zoals het gemeenschappelijk bezit van goederen.

Wanneer God in alle mensen gelijkelijk aanwezig is, alle mensen van nature rechtstreeks tot God toegang hebben en zelf het vermogen bezitten om uit te maken wat goed en wat kwaad is, worden priesters, predikanten en rabbijnen als de middelaars tussen God en mens en als de tolken van Gods wil overbodig. De macht van de geestelijkheid werd aangetast! Zo kwam elk verbond tussen de geestelijke en de wereldlijke overheid onder druk te staan.

Spinoza viel in de *Ethica* de geestelijkheid fel aan, omdat zij het volk dom en onwetend hield en zo haar machtspositie kon handhaven.⁸ Spinoza zag, dat het volk door de hoop op een goed leven in het hiernamaals, maar vooral door de vrees, dat de mens na zijn dood zwaar gestraft kan worden, in bedwang gehouden werd.⁹

Spinoza meende, dat het volk tot de rede opgevoed moet kunnen worden, wat zowel een taak van de geestelijke en wereldlijke overheid, als van iedere enkeling behoort te zijn. Het bijgeloof van het volk, schreef Spinoza in de *Ethica*, berust op het feit, dat het volk geen inzicht heeft in de natuurwetmatigheid die er in de werkelijkheid heerst, niets van natuurwetten afweet en daarom natuurverschijnselen als wonderen aangaapt in plaats van er een redelijke verklaring voor te zoeken. 'En hierdoor komt het', zei Spinoza, 'dat degene, die de ware oorzaken der wonderen naspeurt en de natuurverschijnselen als een denkend wezen wil begrijpen, in plaats van ze als een dwaas aan te gapen, overal voor een ketter en een goddeloze wordt gehouden en uitgemaakt door hen die het grauwwereerd als de tolken der natuur en der Goden. Want zij weten wel dat, wanneer de onwetendheid eenmaal is opgeheven, ook de verbazing, hun enig middel om te overtuigen en hun eigen gezag te handhaven, ophoudt'.¹⁰ Spinoza hield de geestelijkheid de profeten voor ogen, die niet het heil van enkelen, maar het algemeen belang beoogden.¹¹ Volgens Spinoza vormde de zedelijkheid voor de profeten de kern van de religie; zij wilden de mens tot een redelijk wezen opvoeden. Voor de zedelijk, redelijk denkende mens heeft God niets beangstigends of bevreedends.

Spinoza's godsopvatting is rationalistisch. God en de natuur waren voor Spinoza identiek: 'Deus seu Natura'.¹² Spinoza's denken kan het best getypeerd worden als een pantheïstisch materialisme, waaraan elke teleologie ontbreekt, die

⁸ Spinoza, *Ethica*, I, aanhangsel.

⁹ Idem, *Ethica*, V, st. 41.

¹⁰ *Ethica*, I, aanhangsel.

¹¹ *Ethica*, IV, st. 54.

¹² *Ethica*, IV, inleiding.

E T H I C A

Ordine Geometrico demonstrata ,

E T

*In quinque Partes distincta ,
in quibus agitur ,*

- I. De DEO.
- II. De Naturâ & Origine MENTIS.
- III. De Origine & Naturâ AFFECTUUM.
- IV. De SERVITUDE Humanâ, seu de AFFECTUUM VIRIBUS.
- V. De POTENTIA INTELLECTUS, seu de LIBERTATE Humanâ.

de mens als het uitsluitend geïntendeerde doel van de werkelijkheid beschouwt. De goddelijke wet die de hele werkelijkheid, de natuur bestiert houdt geen rekening met menselijke gevoelens en verlangens. God handelt alleen krachtens de wetten van zijn eigen volmaakte aard; zo kan alleen God een vrije oorzaak genoemd worden.¹³ Deze vrijheid van handelen van God moet niet met willekeur verward worden, ook vinden de dingen niet toevallig plaats. Immers uit de volmaaktheid van God volgt, dat de dingen op geen enkele andere wijze, noch in een andere orde door God geschapen hadden kunnen worden.¹⁴

Spinoza kende God geen menselijke karaktereigenschappen toe, elke vorm van antropomorfisme werd door hem bestreden. Hij dreef de spot met 'lieden, die zich verbeelden dat God, evenals een mens, uit een lichaam en een ziel bestaat en onderhevig is aan hartstochten'.¹⁵ Spinoza sloot iedere overeenkomst van het menselijk lichaam met God uit.

Spinoza's materieopvatting vertoont een grote overeenkomst met Giordano Bruno's naturalisme. Spinoza en Bruno zijn filosofisch zeer verwant. Deze pantheïstisch materialistische Renaissancefilosoof was nog in 1600 door de inquisitie in Rome op de brandstapel gezet. Bruno zag de materie als eeuwig één en bewegend, als de 'natura naturans', die geen God van buiten of bovenaf nodig heeft om zich in allerlei richtingen te kunnen ontwikkelen tot de 'natura naturata', de bestaande zijnden van de werkelijkheid. De materie draagt alle levenskiemen in zich, is de gistende zich vormende natuur. God verwerd tot de immanente kracht, waardoor de materie zichzelf ontwikkelt. Bruno zag God daarom niet meer los van de materie, de materie bevat de onbewogen beweging zelf.

Spinoza trok vervolgens de uiterste consequentie: God werd met de materie, de natuur, identiek. 'Deus seu Natura', de natuur die zichzelf, immanent uit zichzelf of God ontwikkelt en daarom ook alleen uit zichzelf en in zichzelf begrepen kan worden.' . . . onder Natura naturans moeten wij datgene verstaan, wat op zichzelf bestaat en uit zichzelf begrepen wordt, ofwel zodanige attributen der substantie, welke een eeuwig en oneindig wezen uitdrukken, dat wil zeggen God, voorzover hij als vrije oorzaak beschouwd wordt. Onder (Natura P.H.) naturata daarentegen versta ik al datgene, wat uit de noodwendigheid van Gods aard of van enig attribuut Gods voortvloeit, dat wil zeggen alle bestaanswijzen der attributen Gods, voorzover zij beschouwd worden als dingen die in God zijn en zonder God noch kunnen zijn noch begrepen kunnen worden'.¹⁶

Zoals gezegd belandde Bruno wegens zijn ketterijen op de brandstapel. Spinoza is dat lot bespaard gebleven. Het enige middel dat de joodse gemeenschap in Amsterdam bezat om zich van de 'ketter' Spinoza te ontdoen, was de ban, de

¹³ *Ethica*, I, st. 17.

¹⁴ *Ethica*, I, st. 33.

¹⁵ *Ethica*, I, st. 15.

¹⁶ *Ethica*, I, st. 29.

'cherem'. Spinoza's afwijkende theologische en filosofische opvattingen hadden politieke consequenties; zij vormden een bedreiging voor de status-quo in de Amsterdamse joodse gemeenschap, waar de macht in handen was van een paar rijke families en de rabbijnen, die vaak nauw met de oligarchie verbonden waren. Bovendien moet niet vergeten worden, dat afwijkende denkbeelden en deviant gedrag in een kleine bedreigde groep altijd extra weerstand zullen oproepen.

Nadat eerst nog getracht was Spinoza van zijn 'dwaalwegen' te doen terugkeren, volgde op 27 juli 1656 de ban. Omdat het iedere jood verboden was nog met Spinoza omgang te hebben, was de liquidatie van de firma Bento y Gabriël de Spinoza eveneens een feit. Spinoza had het geluk, dat hij op zijn doopsgezinde vrienden kon terugvallen; anders was hij volkomen geïsoleerd komen te staan. Dit lot was Spinoza's voorganger Uriël da Costa beschoren geweest. Uriël da Costa werd in Spanje in een Marraans gezin (Marranen waren tot het katholicisme gepreste joden) geboren. Hij vluchtte naar Amsterdam om het geloof van zijn voorvaders openlijk zonder gevaar voor de brandstapel te kunnen belijden. Hij kwam echter in conflict met de joodse leiders en werd in 1640 geëxcommuniceerd. Excommunicatie betekende voor deze man die zich buiten zijn gemeenschap niet eens verstaanbaar kon maken, de ondergang. Terug naar Spanje was voor hem niet mogelijk en de joden in het buitenland was het evenals de joden in Holland verboden nog met hem omgang te hebben. Uriël da Costa benam zich met een pistoolschot het leven.

Spinoza trok in bij dr. Franciscus van den Enden die hij op een bijeenkomst van collegianten had leren kennen. Franciscus van den Enden was jezuïet van origine en had filosofie, medicijnen, klassieke talen en rechten gestudeerd; hij zou zijn leven in 1674 op het schavot eindigen, nadat hij als lijfarts van Lodewijk XIV in een complot tegen de zonnekoning verzeild geraakt was. In Amsterdam was Franciscus van den Enden een Latijnse school begonnen, welke ook door zonen van regenten bezocht werd. Spinoza was als leraar Hebreeuws aan de Latijnse school verbonden, terwijl Franciscus van den Enden Spinoza inwijdde in de filosofie en de wetenschap van de klassieke Oudheid en de Renaissance. Ook de franse filosoof Descartes, die in 1629 in Holland zijn toevlucht gezocht had en hier tot 1649 gewerkt had, werd door Spinoza bij Franciscus van den Enden grondig bestudeerd. Financieel werd Spinoza door zijn vrienden, de collegianten ondersteund; zij zouden hem tot zijn dood toe trouw blijven. In 1667 overleed Simon Joosten de Vries en hij liet aan Spinoza een jaargeld na van 300 gulden, wat door Jarig Jelles schijnt te zijn aangevuld, althans dat vermeld Leibnitz. Ook financierde Jarig Jelles zowel de Latijnse als de Nederlandse uitgave (verzorgd door Pieter Balling) van Spinoza's commentaar op Descartes. Spinoza probeerde echter zoveel mogelijk zelf in zijn levensonderhoud te voorzien. Daartoe had hij zich bij Franciscus van den Enden bekwaamd in het lenzen slijpen, een vaardigheid waarbij Spinoza zijn natuurwetenschappelijke kennis uitstekend van pas kwam.

Tot 1660 verbleef Spinoza bij Franciscus van den Enden. De kring van libertijnen rond Spinoza breidde zich uit. Ook begon Spinoza bescherming te genieten bij de regenten, en dit was wel nodig ook. In 1660 zou Spinoza opnieuw door de toorn van de Amsterdamse joodse gemeenschap getroffen zijn; althans als we J. M. Lucas, Spinoza's eerste en niet altijd even betrouwbare biograaf, mogen geloven, die als enige van deze gebeurtenis melding maakt. Spinoza verliet Amsterdam en waarschijnlijk vond hij toevlucht op het buitenhuis Tulpenburg van de Amsterdamse regent Dirk Tulp. Begin 1661 verhuisde Spinoza naar het collegiantendorp Rijnsburg, waar hij in het huis van de collegiant Herman Homan tot 1663 een gastvrij onthaal vond. Aan de godsdienstige bijeenkomsten van de collegianten nam Spinoza echter geen deel. In 1663 verliet Spinoza Rijnsburg en vestigde zich in Voorburg. Van 1669 tot zijn dood in 1677 woonde Spinoza in Den Haag.

Spinoza kon rekenen op de steun en achting van de regenten, en dit was wederzijds. Van Beuningen, Paets, Cuffeler, Hudde, burgemeester van Amsterdam, behoorden tot de regenten, met wie Spinoza omgang had. Of hij Johan de Witt persoonlijk gekend heeft, moet betwijfeld worden. Aan Oldenburg, de secretaris van de Royal Society of Science in Londen, waarmee hij een intensieve correspondentie voerde, schreef Spinoza in juli 1663: 'Naar aanleiding van deze publikatie (tweede deel van 'De Principia van Descartes, op meetkundige wijze uiteen gezet' P.H.) namelijk zullen er wellicht enige in mijn vaderland hooggeplaatste personen gevonden worden, die zullen verlangen ook het andere dat ik geschreven heb, en dat ik wèl als mijn eigen mening erken, te mogen zien; zij zullen er dan, hoop ik, voor zorgen dat ik dit zonder kans op onaangenaamheden openbaar kan maken'.¹⁷ En of het Spinoza onaangenaam gemaakt werd! Bij het streng calvinistisch deel der natie stond Spinoza te boek als de atheïst bij uitstek. Adriaan Koerbagh, een leerling van Spinoza, heeft zijn Spinozisme met de dood moeten bekopen. In 1668 werd hij wegens het schrijven van het werk 'Een licht schijnende op duistere plaatsen' tot het rasphuis veroordeeld, waar hij stierf. De regenten waren in tegenstelling tot de orthodoxe Calvinisten wel gevoelig voor meer verlichte denkbeelden: humanisme, libertinisme en natuurwetenschap vonden in deze kring ingang. De kleine burgerij en het volk bleven streng calvinistisch onder leiding van de predikanten, die vaak even arm als het volk waren, zodat een natuurlijk bondgenootschap tegen de oligarchie voor de hand lag. Achter de confrontatie libertinisme – orthodoxie speelde zich een felle klassenstrijd af; grote weelde en rijkdom enerzijds, diepe ellende en bittere armoede anderzijds.

Tegenover elkaar stonden de regenten, die de Loevesteinse factie vormden, en de orangistische volkspartij.

Er werd in de onderste lagen van de bevolking veel armoede en ziekte geleden, waar de regenten dan liefdadigheid tegenover stelden, wat een grote mate van

¹⁷ Spinoza, *Briefwisseling*, brief 13.

zelfvoldoening en standing verschaft. We bezitten nog een groot aantal schilderijen waarop regenten zich als filantropen laten afbeelden. Over particuliere armenzorg merkte Spinoza in de 'Ethica' op, dat 'de armenzorg rust op de gehele maatschappij en uitsluitend een zaak van algemeen belang is'.¹⁸ Spinoza zag in de bestrijding van de armoede een mogelijkheid tot het bereiken van een grotere eendracht en het sluiten van vriendschap, want: 'Ofschoon dus de mensen gewoonlijk alles naar hun eigen zin trachten in te richten spruiten niettemin uit hun gemeenschappelijk verband meer voordelen dan nadelen voort'.¹⁹ De dingen in de natuur zijn nuttig voor ons, daar ze ons kennis en ervaring verschaffen, maar in de eerste plaats houden ze ons lichaam in stand; wij gebruiken tal van levensmiddelen daartoe: 'Om zich dit alles te verschaffen zouden de krachten van elk op zichzelf bezwaarlijk toereikend zijn, indien de mensen zich niet tot gemeenschappelijke arbeid verbonden'.²⁰ De mens is een sociaal wezen en Spinoza stelde dan ook, dat de mens voor de mens het nuttigste is om zijn wezen in stand te houden,²¹ als hij zich ten minste door de rede laat leiden. Deze gedachte keert in de 'Ethica' steeds bij Spinoza's beschouwingen over gemeenschap en staat terug. '*Homo homini Deus esse*' (de mens is de mens een God),²² zei Spinoza.

Maar helaas komt het slechts zelden voor, dat de mensen volgens het voorschrift van de rede leven, en daarom zijn de mensen elkaar ook meer tot last dan tot steun; '*homo homini lupus esse*', zo definieerde de Engelsman Hobbes, met wiens denkbeelden Spinoza bekend was, de mens. Hobbes leefde in Engeland en had gezien hoe de klassentegenstellingen daar tot felle uitbarstingen geleid hadden, dit in tegenstelling tot Holland, waar ook met de opkomst van het kapitalisme een klassenstrijd te ontwaren viel; doch tot zulke grote sociale omwentelingen als Engeland (17e eeuw) en Frankrijk (18e eeuw) gekend hadden, was het hier nooit gekomen. De sociale onrust beperkte zich tot oproer en opstootjes.

Armoede naast rijkdom, Spinoza wilde de armoede opheffen. Maar een oorzakelijk verband tussen armoede en rijkdom legde hij niet toen hij beschreef hoe een arme vrek gekweld wordt door zowel zijn eigen armoede als de rijkdom van een ander;²³ Spinoza liet hier niet gelden: 'De kennis ener uitwerking hangt af van de kennis der oorzaak en sluit deze in'.²⁴

Spinoza dacht statisch, niet historisch; de gedachte, dat armoede en rijkdom in één dialectisch proces elkaar produceren en alleen door elkaar opgeheven kunnen worden, was hem vreemd. De dialectische filosofie zou pas in de 19e eeuw door

¹⁸ *Ethica* IV, hfdst. XVII.

¹⁹ *Ethica*, IV, hfdst. XIV.

²⁰ *Ethica*, IV, hfdst. XVII en XVIII.

²¹ *Ethica*, IV, st. 18.

²² *Ethica*, IV, st. 35.

²³ *Ethica*, V, st. 10.

²⁴ *Ethica*, I, Axioma IV.

Hegel tot ontwikkeling gebracht worden en Marx zou dan de dialectische tegenstelling tussen proletariaat en rijkdom kunnen benadrukken.

Spinoza heeft echter iedere vorm van rijkdom en weelde afgewezen; de mens moet niet meer geld of andere zaken verwerven dan nodig zijn om het leven en de gezondheid te behouden, schreef hij als een van de drie voorlopige levensregels in het 'Vertoog over de Zuivering des Verstands'.

We zien dan ook in de 17e eeuw ondanks alle liefdadigheid, armenzorg, ziekenzorg, wezen- en bejaardentehuizen, door de opkomst van de industrie en de verzakelijking van de maatschappij de verruwing en de proletarisering van het volk steeds verder toenemen. Dit proces ging met sociale onrust gepaard, en de haat tegen de bezittende klasse, de regenten, zou in de 17e eeuw toenemen.

Bovendien werden velen in de havens en de industrie werkloos door de talrijke handelsoorlogen die de Republiek onder Johan de Witt voerde. Zo kon de aanhang van de Prins van Oranje onder het volk groeien en zou de prinsgezinde partij steeds sterker worden.

In 1672 stortten Engeland, Frankrijk, Munster en Keulen zich op de Republiek. Johan de Witt had het tij niet meer kunnen keren. Het werd zijn ondergang; samen met zijn broer Cornelis werd hij in Den Haag vermoord. De kleine burgerij verhief Willem III tot stadhouder in de hoop, dat deze een eind kon maken aan de regentenheerschappij en het land van zijn buitenlandse belagers kon bevrijden. In dit laatste werden ze door Willem III niet teleurgesteld, maar wat het eerste betreft des te meer. De Oranjes voelden niets voor hervormingen; eenmaal aan de macht lieten ze het systeem onaangetast. Spinoza zelf overleefde de val van de De Witten.

Spinoza's gevoelens ten opzichte van de regenten, de handelsaristocratie, waren ambivalent. Zeker, Spinoza verzuchtte in de 'Ethica': 'Het volk is vreselijk, als het niet vreest',²⁵ maar in zijn laatste werk, het onvoltooid gebleven 'Politiek Traktaat' schreef Spinoza, dat eigenlijk het volk zou moeten regeren: 'Want indien het gemeen in staat was zich te beheersen, over te weinig bekende zaken zijn oordeel op te schorten, of met weinig gegevens een juist oordeel over de zaken uit te spreken, dan zou het immers veeleer verdienen te regeren dan geregeerd te worden'.²⁶ Dat Spinoza verwachtte bij de ontwikkelde, intellectueel gevormde klasse van regenten respons te zullen krijgen is niet zo vreemd. Maar hij richtte zich niet alleen tot de regenten. De predikanten, de calvinistische leiders van het volk, werden door Spinoza voortdurend op hun plicht gewezen om het volk tot de rede op te voeren. Spinoza achtte het volk dus wel degelijk in staat als vrije burgers onder leiding van de rede, en niet als slaven door vrees geleid, te leven.

Onder Willem III werd onder druk van de orthodoxie de tolerantie en de

²⁵ *Ethica*, IV, st. 54

²⁶ *Politiek Traktaat*, VII, par. 27.

mogelijkheid om onorthodoxe geluiden te laten horen, teruggeschroefd. Zo werd het 'Godgeleerd-staatkundig vertoog' in 1674 door de overheid verboden. De Haagse kerkeraad besloot om Spinoza in het vervolg in de gaten te laten houden; maar erg lang zou Spinoza geen ergernis meer veroorzaken. Op zondag 21 februari 1677 stierf hij na een slopende ziekte, twee jaar nadat hij zijn hoofdwerk de 'Ethica' voltooid had.

Nog het zelfde jaar lieten Spinoza's vrienden, de collegianten, bij de drukker en uitgever Jan Rieuwertsz de 'Opera Posthuma' verschijnen. Jarig Jelles schreef het voorwoord en dit werd door Johannes Bouwmeester in het Latijn vertaald. Johannes Bouwmeester vervaardigde ook een zesregelig lofdicht. Voor de vertaling van de 'Opera Posthuma' tekende Jan Hendrik Glazemaker. Deze zeer verlichte en libertijnse Menist vertaalde bovendien nog Seneca, Montaigne en de Koran (naar het Frans) in het Nederlands. Van 1656 tot 1684 werkte hij aan de vertaling van de werken van Descartes, die ook door Jan Rieuwertsz uitgegeven werden.

Zo zien we, dat het contact tussen Spinoza en deze kring van vrienden ook na zijn vertrek uit Rijnsburg zeer intensief gebleven is. In deze kring ook circuleerden Spinoza's geschriften. Spinoza werd door hen om verduidelijking gevraagd wanneer dat nodig was. Zo vroegen zij Spinoza om een nadere uitleg van de eerste stellingen van de 'Ethica', die hen al in 1663 bekend waren. Begin 1663 vond er een uitgebreide correspondentie plaats tussen Simon Joosten de Vries en Spinoza. Deze correspondentie leert ons, hoe Spinoza's vrienden zich in zijn werk verdiepten. Simon Joosten de Vries schreef Spinoza: 'Wat onze kring betreft, die gaat als volgt te werk: één van ons (maar ieder op zijn beurt) leest voor, verklaart volgens zijn opvatting en bewijst vervolgens alles, in overeenstemming met de volgorde van uw stellingen. Als dan het geval zich voordoet dat wij het niet met elkaar eens kunnen worden, vinden wij het van belang dat te noteren en aan u te schrijven, opdat ons daarover zo mogelijk meer licht verschaft wordt en wij onder uw leiding in staat zijn tegen bijgelovige godsdienstigen en christenen de waarheid te verdedigen, ja het aanstormen van de hele wereld te weerstaan.'²⁷

Ook kunnen we uit deze brief en het antwoord van Spinoza aan Simon Joosten de Vries opmaken, dat Spinoza behalve waarschijnlijk de stellingen 21-27 van de ons bekende versie van de 'Ethica', die een heel eigen karakter dragen, aan de eerste stellingen na deze briefwisseling nog twee stellingen heeft toegevoegd. In 1665 waren de vrienden twee van de drie delen van de 'Ethica' – de 'Ethica' was oorspronkelijk in drie delen opgezet – bekend. Toen het derde deel langer op zich liet wachten dan de bedoeling was, stuurde Spinoza toch vast de eerste 80 stellingen van dit deel aan zijn vrienden, zodat Johannes Bouwmeester of Simon Joosten de Vries met de vertaling kon aanvangen.²⁸

²⁷ Spinoza, *Briefwisseling*, brief 8.

²⁸ Spinoza, *Briefwisseling*, brief 28.

Vooraf Simon Joosten de Vries, Jarig Jelles, Pieter Balling en de gebroeders Koerbagh heeft Spinoza diepgaand beïnvloed. Jarig Jelles probeerde Spinozisme en christendom te verenigen in zijn 'Belijdenisse des algemeenen en christelijken geloofs'. Van dit vrij omvangrijke werk is slechts één exemplaar bewaard gebleven en dit bevindt zich in de Doopsgezinde Bibliotheek in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam. In 1673 had Jarig Jelles zijn geloofsbelijdenis aan Spinoza voorgelegd en deze schreef hem terug: 'Ik heb met vermaak U E. Schriften overgelezen, en zodanig bevonden, dat ik'er niets in kan veranderen'.²⁹ Jarig Jelles legde grote nadruk op het innerlijk licht. Dit licht brengt alle mensen tot de waarheid en is hun gids tot het heil. Zijn geschrift is sterk ethisch-spiritualistisch gekleurd. Pas in 1683 na de dood van Jarig Jelles is het door Jan Rieuwertsz uitgegeven.

Doopsgezinden en collegianten legden grote nadruk op de zedelijkheid van het christelijk geloof. Spinoza had met deze mensen veel denkbeelden gemeen; hij hechtte eveneens het hoogste belang aan de zedeleer. Spinoza noemde zijn wijsgerig hoofdwerk dan ook de 'Ethica', niet 'Godsleer' of 'Kennis aangaande God of de Natuur'; Spinoza schreef een zedeleer, een ethiek. Daarom heeft hij zich zo uitvoerig met politieke en sociale theorieën beziggehouden. De zedeleer is voor Spinoza echter geen doel op zich, doch slechts een middel tot verwezenlijking van het hoogste goed dat er voor de mens weggelegd is: het geluk. Spinoza zei over dit geluk in het 'Vertoog over de Zuivering des Verstands': 'Dit is dus het doel, waarnaar ik streef, namelijk zulk een aard (deze aard bestaat in het bewustzijn der eenheid van geest en natuur P.H.) te verkrijgen, en tevens te trachten, dat velen met mij hem verkrijgen. Dat wil zeggen: tot mijn eigen geluk behoort het mij moeite te geven, dat veel anderen tot hetzelfde inzicht komen als ikzelf'. Even verder volgt dan: 'Hiertoe is het nodig zoveel van de Natuur te begrijpen als volstaat om zulk een aard te verkrijgen; vervolgens om een zodanige gemeenschap te vormen als wenselijk is, opdat zoveel mogelijk (mensen P.H.) zo gemakkelijk en zo zeker mogelijk hetzelfde bereiken'. Verder moet men om dit hoogste goed te bereiken zich toeleggen op de zedeleer, de opvoedkunde, de geneeskunde (een gezond lichaam), de mechanica (waardoor nieuwe hulpmiddelen het werk van de mens kunnen verlichten), maar vooral op de zuivering en verbetering van het verstand. Spinoza: 'Een ieder kan hieruit reeds zien, dat ik alle wetenschappen op één doel en eindpunt wil richten, namelijk om tot de hoogste menselijke volmaaktheid, waarvan wij gesproken hebben, te geraken'.³⁰

In de 'Ethica' liet Spinoza zien, dat dit hoogste goed alleen gerealiseerd kan worden, wanneer de mens opgaat in de 'Amor Dei intellectualis', de geestelijke

²⁹ Brief 48a en 48b, Spinoza, *Briefwisseling*, zie ook de verklarende aantekeningen blz. 488-489.

³⁰ Spinoza, zie *Vertoog over Zuivering des Verstands*, ed. Gebhardt, II, 8 vv.

liefde van de geest tot God, welke de liefde Gods zelve is, waarmee God zichzelf liefheeft.³¹

Voor Spinoza waren God en de natuur identiek: 'Deus seu Natura'. Spinoza's pantheïstisch materialisme vertoont een grote overeenkomst met dat van Bruno en de Stoa. Evenals de Stoa heeft Spinoza zijn deugdleer materialistisch onderbouwd; hij vat de eigenschappen van de geest materialistisch op.

De doopsgezinde collegianten waren vooral spiritualistisch-godsdienstig geïntereerd. Spinoza was in de eerste plaats wijsgeer. Hij bouwde een wijsgerig systeem op, dat zijn weerga niet heeft in de geschiedenis van de filosofie. In zijn wijsbegeerte heeft Spinoza Aristotelische elementen, neo-platonisme, Epicurisme, maar ook de filosofie van de Stoa, Descartes, Bruno en Hobbes opgenomen. Ook het joodse erfgoed en het Nederlandse humanisme heeft in zijn denken duidelijke sporen nagelaten. Dat Spinoza uit al deze elementen zijn grandioos filosofisch systeem heeft kunnen opbouwen, dankt hij in de eerste plaats aan zijn vrienden, de doopsgezinde collegianten. Het is niet overdreven te stellen, dat als zij er niet geweest waren we waarschijnlijk nooit van de wijsgeer Spinoza gehoord zouden hebben.

Spinoza's wijsbegeerte is onlosmakelijk verbonden met de lotgevallen van de Republiek der Verenigde Nederlanden in de Gouden Eeuw, met de sociaal-economische geschiedenis van de regentenrepubliek. Maar Spinoza was noch regent, noch collegiant, noch behoorde hij tot het volk. Theun de Vries typeert Spinoza in zijn Spinozaboek heel treffend als een 'denker tussen de klassen'. Juist omdat Spinoza's filosofie niet tijdloos is, niet in een filosofisch-historisch licht-ledig ontstaan is, kan zijn 'Ethica' voor ons als een ethiek blijven gelden.

Zoals reeds gezegd is, lieten Spinoza's vrienden in 1677 de 'Opera Posthuma' verschijnen. Uit voorzorg ontbraken op het titelblad de plaats van uitgave en de naam van Jan Rieuwertsz. Van Spinoza werden alleen zijn initialen B.D.S. vermeld. Doch het mocht niet baten. De overheid en de calvinistische orthodoxie was er alles aan gelegen elk spoor van de wijsgeer uit te wissen. Op 25 juni 1678 werden 'Opera Posthuma' officieel verboden. Het werk werd profaan, atheïstisch en blasfemant bevonden. Spinoza werd zowel binnen als buiten Holland vergeten, en pas op het einde van de 18e eeuw zou Lessing voor eerherstel zorgen. Zo kwam het, dat de grote Duitse filosoof Hegel begin 19e eeuw kon schrijven: 'Wenn man anfängt zu philosophiren, so muss man zuerst Spinozist sein'.³²

³¹ *Ethica*, V, st. 36.

³² Hegel, *Geschichte der Philosophie*, Werk XIV, 376.

Literatuur

- L. S. Feuer. *Spinoza and the Rise of Liberalism*. Boston, 1957.
- G. W. F. Hegel. *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hrsg. von H. Glockner. Stuttgart, 1959.
- C. B. Hylkema. *Reformateurs. Geschiedkundige studiën over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer gouden eeuw*. Haarlem, 1902.
- K. O. Meinsma. *Spinoza en zijn Kring*. Historisch, Kritische Studiën over Hollandsche Vrijgeesten, 's-Gravenhage, 1896.
- B. de Spinoza. *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, 1972.
- B. de Spinoza. *Briefwisseling*, vert. F. Akkerman, G. H. Hubbeling, A. G. Westerbrink, Amsterdam 1977.
- Th. de Vries. *Spinoza, beeldenstormer en wereldbouwer*. Amsterdam, 2e druk z.j.

Johannes Stinstra, een achttiende-eeuws strijder voor tolerantie

De achttiende eeuw behoort zeker niet tot de meest geliefde tijdperken in de Nederlandse doopsgezinde geschiedschrijving. Dit heeft ons niet te verwonderen; immers de voorafgaande eeuwen, en wel in het bijzonder de zestiende, hadden nu eenmaal grotere aantrekkingskracht met thema's als de martelaren, Menno Simons, de vorming der gemeenten en de relatie tussen Doopsgezinden en Gereformeerden. De achttiende eeuw trok te minder aandacht, omdat het Doperdom toen zijn interessantste tijd achter zich had. Van der Zijpp beschreef dit tijdvak in zijn handboek in een hoofdstuk 'Tolerantie en teruggang',¹ waarbij misschien het tweede lid van de titel een wat te sterk accent kreeg. Inderdaad was er in vele opzichten weinig reden tot juichen; wij noemen slechts de numerieke achteruitgang en de verslapping van de tucht in de gemeenten. Het laatste werd door de Gereformeerden danig aan de kaak gesteld, maar ook de conservatieven in eigen kring maakten in woord en geschrift duidelijk dat er naar hun mening weinig was overgebleven van de goede oud-doperse opvattingen. Toch was het betoog van Van der Zijpp niet geheel in mineur: 'De achttiende eeuw geloofde in het beginsel van de redelijkheid van 's mensen geest, en overdreef hierin, daar zij de mogelijkheid en de opdracht van Gods wege geschonken om de dingen des geestes met ons verstand te overdenken, verabsoluteerde. Dat was christelijk gesproken, ongeloof. Maar is het niet evenzeer christelijk gesproken, ongeloof, om in arren moede zich de twijfel in de armen te werpen of te vluchten in een "Credo quia absurdum, ik geloof, omdat het ongelooflijk, omdat het dwaas is", waartoe velen in onze tijd de neiging hebben?' Van der Zijpp wijst er dan nog op dat er niet alleen verlies-, maar ook winstpunten zijn te vermelden zoals de oprichting van de Kweekschool voor leraren, het werk van Buitenlandse Noden, het oecumenisch contact der groepen en de heroriëntering op maatschappij en staat. Al deze zaken zijn een nadere bestudering waard; hier zullen wij ons evenwel beperken tot de doopsgezinde bijdrage tot de tolerantie met als voorman Johannes Stinstra.

In de Republiek der Verenigde Nederlanden had – wellicht in strijd met

¹ N. van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland* (Arnhem, 1952) 157-191.

hetgeen de vaderen van de Unie van Utrecht van 1579 voor ogen stond – de Gereformeerde Kerk zich een bevoorrechte positie weten te verwerven. Vrijheid van godsdienst in onze zin des woords bestond niet, al was ook voor de Calvinisten de vrijheid van geweten geen punt van discussie. Bovendien bleken de meer ‘rekkelijke’ regenten over het algemeen niet bereid de Republiek in een tweede Genève te doen transformeren. De protestantse dissenters als Doopsgezinden, Lutheranen en Remonstranten ondervonden meestal weinig last van de autoriteiten, al kon dit van gewest tot gewest en van plaats tot plaats verschillen. Een eis die overigens aan hen werd gesteld was, dat zij geen openbare ambten mochten bekleden (al werd hiermee wel de hand gelicht) en dat hun kerkgebouwen niet als zodanig herkenbaar mochten zijn. Men spreekt wel eens van schuilkerken, doch ten onrechte, want het was de overheid en de gereformeerde predikanten maar al te goed bekend, waar de dissenters hun godsdienstoefeningen hielden. Dat er wel eens een onaangenaam kantje was aan deze ‘vrijheid’ van godsdienstoefening blijkt wel uit de omstandigheid van het toeschuiven van steekpenningen aan schout en schepenen.

Moeilijker dan de protestantse dissenters hadden het ongetwijfeld de Rooms-Katholieken, die nog in groten getale de Republiek bevolkten. Lange tijd droegen zij het kaïnsteken van slechte vaderlanders, die zich meer met de Spaanse (later Franse) koning en de paus dan met de Republiek verbonden voelden. Maar ook ten aanzien van de Rooms-Katholieken hing weer veel af van de plaatselijke of gewestelijke situatie. Amsterdam nam in dezen weer een bijzondere positie in; hier kon de van origine doopsgezinde Vondel overgaan tot de Rooms-Katholieke Kerk, zonder dat dit hem al te grote moeilijkheden bezorgde.

Ons gaat het hier echter om de Doopsgezinden. De gereformeerde predikanten lieten er weinig twijfel over bestaan, dat zij weinig waardering konden opbrengen voor de grote vrijheid die aan de volgelingen van Menno was gelaten. Uiteraard tilden zij zwaar aan de meniste verwerping van kinderdoop en eed, de weigering van wapendienst en het gebrek aan dogmatische vastigheid. Sedert het begin van de opstand tegen Spanje stonden de Doopsgezinden bij de autoriteiten meestal in een goed blaadje. Dit bleek al in 1572, toen twee Doopsgezinden zich naar het legerkamp van Willem van Oranje te Roermond begaven om hem voor zijn veldtocht een niet onaanzienlijk bedrag ter beschikking te stellen. Later zou de overheid zich dan ook over het algemeen positief opstellen tegenover de Doopsgezinden.² Toen in 1643 de Dordtse predikanten protest aantekenden tegen de vergroting van de Vermaning gaven de burgemeesters hun te kennen, dat ‘men zulks niet met fatsoen (kon) verhinderen, dewijl hun van het begin der Reformatie

² Voor het volgende: H. A. Enno van Gelder, *Getemperde vrijheid. Een verhandeling over de verhouding van Kerk en Staat in de Republiek der Verenigde Nederlanden en de vrijheid van meningsuiting in zake godsdienst, drukpers en onderwijs, gedurende de 17e eeuw* (Groningen, 1972) 92-108. Een dergelijk werk voor de achttiende eeuw ontbreekt nog.

af vrijheid om bijeen te komen was toegestaan'. Opvallend was echter weer dat hun drie jaar later werd verboden een 'groote poort' voor de kerk te bouwen. Alles tesamen hadden de Doopsgezinden in het gewest Holland zeker geen reden tot klagen.

Anders lag het in Friesland, waar zij van oudsher numeriek sterk waren vertegenwoordigd en in het maatschappelijk leven een belangrijke rol speelden. Desondanks stond het hier heel wat minder goed met de tolerantie. Het Remonstrantisme had in Friesland nooit wortel kunnen schieten en de gereformeerde predikanten waren meestal overtuigde aanhangers van de Dordtse beginselen. Alle gereformeerde kerkdienaren hadden het recht de kerkgebouwen der 'sectarissen' binnen te gaan om in debat te treden met hun voorgangers, die verplicht waren antwoord te geven. In een van de zeventiende-eeuwse kerkelijke wetten (die aansloten op hetgeen ter Grote Vergadering van 1651 was vastgelegd) kan men lezen dat de Doopsgezinden werden getolereerd, mits zij niet besmet waren met de dwalingen van Socinianen, Quakers en 'Dompelaars'. De gereformeerde predikanten hadden dan ook de bevoegdheid die Doopsgezinden voor de schout te leiden, die ervan werden verdacht deze ketterijen aan te hangen; in bepaalde gevallen konden dezen zelfs worden veroordeeld tot straffen van acht jaar tuchthuis. Alle Gereformeerden dienden op hun hoede te zijn voor 'de voortplanting van de verderfelijke sociniaansche leer onder de Mennonieten en de verdere Mennonitische stoutigheden, bijzonder in 't herdoopen, echtscheiden en 't bouwen van vermaanhuisen, daar te vooren geene geweest zijn'. In theorie klonk dit alles vrij hard, maar in de praktijk wilde het toch wel weer eens meevallen. Een goede beurt maakten de Friese Doopsgezinden toen zij in het rampjaar 1672 en later financieel bijdroegen (zij het dan niet geheel vrijwillig) aan de uitrusting van een vlooteskader. De regering honoreerde de vaderlandsliefde van de Friese Menisten door hun in 1673 stemrecht te geven in de landdag; een opmerkelijke draai gaf men aan deze regeling door Menno's volgelingen te kwalificeren als 'Liefhebbers van de Waare Gereformeerde religie'. Sedert die tijd ondervonden de Doopsgezinden van de zijde van de overheid dan ook geen verdere moeilijkheden, maar dit hield niet in dat de gereformeerde predikanten zich hier zonder meer bij neerlegden. Bijzonder alert bleven zij voor sociniaanse dwalingen, die zij juist bij de Doopsgezinden veelvuldig meenden te moeten signaleren. Het Socinianisme (genoemd naar Fausto en Lelio Socini) was een oorspronkelijk uit Polen afkomstige leer, die zich uiterst kritisch opstelde tegenover de vigerende dogmatische opvattingen en onder meer ook de leerstelling der Drieëenheid loochende. Zowel de kerken van Rome als die der Reformatie achtten dit een gruwelijke ketterij, die met alle middelen diende te worden bestreden. Ook in de Republiek der Verenigde Nederlanden drong het Socinianisme door,³ tot grote ergernis van de

³ Hierover: W. J. Kühler, *Het Socinianisme in Nederland* (Leiden, 1912) en J. C. van Slee, *De geschiedenis van het Socinianisme in de Nederlanden* (Haarlem, 1914).

calvinistische predikanten. Nu werd het etiket Socinianisme wel eens met grote lichtvaardigheid opgeplakt, zeker als het de dissenters betrof. Dit ondervonden ook de Remonstranten, zij het in de meeste gevallen ten onrechte. Een gewezen Remonstrant die was teruggekeerd in de schoot der Gereformeerde Kerk, Nicolaas Bodecherus, sprak zelfs over Socino-Remonstrantismus. Beschuldigingen van Socinianisme bleven de Doopsgezinden niet bespaard. Zij immers waren over het algemeen minder geïnteresseerd in dogmatische problemen en konden hierdoor gemakkelijk in verdenking raken. De meeste Doopsgezinden loochenden zeker niet de Drieëenheid, maar drukten zich hierover in woord en geschrift slechts weinig uit. Toen in 1653 de Staten van Holland, kennelijk onder druk van de gereformeerde predikanten, een plakkaat uitvaardigden tegen het Socinianisme, dat ook werd overgenomen door de andere gewesten, dreigde vooral voor de 'linkervleugel' van de Doopsgezinden een minder gunstige tijd aan te breken. Ondanks de krasse termen waarin het plakkaat was gesteld werd in Holland hieraan vaak slecht de hand gehouden, zodat het aantal slachtoffers van ketterjagerij tot een minimum beperkt bleef.

In Friesland lag het minder gemakkelijk. Dit bleek aan het einde der zeventiende eeuw, toen de doopsgezinde leraar van Surhuisterveen Foecke Floris door de gereformeerde predikant van Grouw, Fr. Elgersma, werd aangeklaagd wegens socinianerij.⁴ Floris, in alle opzichten een voorbeeldig Menist, verkondigde wellicht ten aanzien van de Drieëenheid min of meer onrechtzinnige denkbeelden, een Sociniaan in de strikte zin des woords was hij zeker niet. Toen Floris zich tegen de aanvallen van Elgersma (overigens een bijzonder onaangenaam persoon, die meer dan eens werd betrapt op dronkenschap) verdedigde in een geschrift, werd dit onmiddellijk in beslag genomen en vervolgens verbrand (1687). Floris liet het hier niet bij en ging voort met zijn prediking, hetgeen zijn arrestatie en zijn overbrenging naar een tuchthuis in Leeuwarden tot gevolg had. Na enige maanden werd hij uit zijn gevangenschap ontslagen met het uitdrukkelijke bevel Friesland te verlaten. Hij vertrok als leraar naar de Doopsgezinde Gemeente te Oost-Zaandam, waar hij moeilijkheden kreeg met de Noordhollandse synode. Door het ingrijpen van stadhouder Willem III leidde dit echter niet tot verdere vervolging.

In de achttiende eeuw begon de tolerantie in de Republiek allengs gemeengoed te worden, maar dit gold nog niet voor Friesland. Hier bleef men voortdurend waakzaam voor sociniaanse dwalingen of hetgeen hiervoor moest doorgaan. Een laatste confrontatie werd die met de doopsgezinde voorganger van Harlingen Johannes Stinstra.⁵

⁴ S. D. van Veen, 'Foecke Floris', *Doopsgezinde Bijdragen*, 1887, 49-85; ook in: *Historische studiën en schetsen* (Groningen, 1905) 409-444.

⁵ Een zeer uitvoerige monografie schreef Chr. Sepp, *Johannes Stinstra en zijn tijd. Eene bijdrage tot de geschiedenis der Kerk en School in de 18e eeuw* (2 delen; Amsterdam, 1865/66).

R E Q U E S T

Met bygevoegde

D E D U C T I E

Voor het Regt van de

V R Y H E I D

V A N

Geloove, Godsdienst, en Conscientie

Op den naam van de Doopsgezinde Gemeenten in Friesland ingele-
verd aan de EDELE MOGENDE HEEREN STAATEN
der gemelde Provincie, ten Landdage gewoonlyk
vergaderd te Leeuwarden, A. 1740.

Johannes Stinstra werd op 10 augustus 1708 te Harlingen geboren als zoon van de welgestelde houthandelaar Symon Johannes Stinstra en Trijntje Gooitjes Braams. In 1726 liet hij zich inschrijven als student in de godgeleerdheid, filosofie en letteren aan de Universiteit van Franeker. Na zijn studiejaren keerde hij terug in zijn geboorteplaats, waar de kerkeraad hem uitnodigde vier maal 's jaars te preken voor de Doopsgezinde Gemeente. In 1734 liet hij zich benoemen tot officieel leraar in een deeltijdse betrekking, die in 1738 werd omgezet in een volledige. Hij had echter van te voren bedongen, dat hij zich de vrijheid wilde voorbehouden zijn toezegging weer ongedaan te maken; dit was echter niet het geval. Blijkbaar was zijn faam in de eerste jaren van zijn Harlinger pastoraat al van dien aard, dat de Amsterdamse Gemeente van het Lam en de Toren een beroep op hem uitbracht, terwijl hij niet eens een proefpreek had gehouden. Na enig overleg zag hij af van dit beroep, omdat hij vreesde te Amsterdam zich te moeten schikken naar de daar ook heersende rechtzinnigheid. Ook een tweede beroep wees hij van de hand; hij zou de gemeente Harlingen trouw blijven tot aan zijn emeritaat. Wellicht speelde bij zijn beslissing ook mee, dat hij in zijn Friese Gemeente meer tijd had voor de hem zo dierbare studie en de letteren.

In 1738 ontstond in Friesland grote beroering, toen ter vergadering van de Gereformeerde Synode te Leeuwarden beschuldigingen van sociniaanse dwalingen werden ingebracht tegen twee doopsgezinde voorgangers, Pieke Tjommes en Wytse Jans Brouwer van Heerenveen. Zij hadden geweigerd ten overstaan van de grietman van Schoterland de artikelen van de Synode van Harlingen van 1722 te ondertekenen, waarbij van alle doopsgezinde leraren werd geëist dat zij zich uitspraken tegen het Socinianisme. Ook na een herhaalde oproep weigerden zij te verschijnen, waarna zij door de Staten eerst in hun ambt werden geschorst en vervolgens werden ontslagen. In oktober 1739 kwam de zaak ter sprake op een buitengewone vergadering van de Friese Doopsgezinde Sociëteit te Leeuwarden, waarvan Johannes Stinstra toentertijd voorzitter was. Hij belastte zich met het opstellen van een adres aan de Staten van Friesland, dat in 1740 in druk verscheen als *Request met bijgevoegde Deductie voor het Regt van Vrijheid van Geloove, Godsdienst en Consciëntie op naam van de Doopsgezinde Gemeenten in Friesland*.⁶ Hierin bracht Stinstra onder meer naar voren dat de Doopsgezinden steeds vrijheid van godsdienst hadden genoten en zich in velerlei opzicht verdienstelijk hadden gemaakt voor het gewest. Hij achtte het de taak van de overheid haar onderdanen te beschermen tegen degenen die hen in hun rechten dreigden aan te tasten.

De Staten reageerden niet onwelwillend en lieten dan ook weten, dat het nooit in hun bedoeling had gelegen op te treden tegen de Doopsgezinden, doch alleen

⁶ Voor het volgende behalve Sepp, *Stinstra*, ook J. C. de Bruijne, *Herman Venema, een Nederlands theoloog in de tijd der Verlichting* (Franeker, 1973) 89 vv.

D E
NATUURE EN GESTELDHEID
V A N
CHRISTUS
KONINGRIJK, ONDERDAANEN,
KERKE, EN GODSDIENST
afgeschetst in vijf
PREDICATIEN
door
JOANNES STINSTR A
LEERAAR DER DOOPSGEZINDEN
TE HARLINGEN.



Te HARLINGEN.
By FOLKERT VANDER PLAATS, Boekver-
koper aan de Voorstraat, 1741.

tegen de Socinianen. Dit nu weer was weinig naar de zin der gereformeerde theologen, onder wie de Groninger hoogleraar Daniël Gerdes,⁷ die het *Request* en de *Deductie* beschouwden als een bewijs van verregaande doperse onbeschaamdheid. 'Wat zou er van de kerk op deze wijze overblijven dan een wanordelijke, van alle wetten losgeslagen en op allerlei wind uitvloeiende synagoge der libertijnen?' Gerdes' wantrouwen was niet geheel onbegrijpelijk, want de uitgever van het gewraakte geschrift, Folkert van der Plaats te Harlingen, had al eerder boeken doen verschijnen (onder meer van John Locke en J. Barbeyrac), die moeilijk de instemming van de Gereformeerden konden hebben.

Stinstra zal hebben begrepen dat hij felle reacties zou krijgen, doch dit was voor hem geen reden er nu het zwijgen toe te doen. Hij publiceerde een aantal van zijn preken onder de titel *De Nature en Gesteldheid van Christus Koninkrijk, Onderdaanen, Kerk en Godsdienst* (Harlingen, 1741). Hierin pleitte hij minder op juridische, maar meer op bijbelse gronden voor godsdienstvrijheid. In zijn vijfde preek naar aanleiding van Rom. 14 : 2 liet hij uitkomen 'dat niettegenstaande de gemeenschap ieder nogtans zijnen Godsdienst voor zigzelve in 't byzonder oeffen'.⁸

Het ongenoegen der gereformeerde theologen richtte zich nu geheel op de persoon van Johannes Stinstra. Op aandrang van Classes en Synode richtten de Staten van Friesland zich tot de theologische faculteiten in het gehele land om advies. Zoals was te verwachten wezen deze Stinstra's opvattingen zonder enig voorbehoud van de hand; slechts zijn Franeker leermeester Herman Venema had de moed zich te verzetten tegen de veroordeling van zijn oud-student, hetgeen hem dan ook grote moeilijkheden zou bezorgen.⁹ De aanvankelijk aarzelande Staten van Friesland voelden zich nu gerechtigd op te treden tegen Stinstra en legden hem op 13 januari 1742 een preekverbod op. De Harlinger Doopsgezinde Gemeente stelde alles in het werk om dit ongedaan te maken, maar had hiermee geen succes. Hoewel Stinstra niet mocht prediken kon hij toch nog als catecheet een deel van zijn pastorale activiteiten voortzetten. Op de kansel werd hij onder meer vervangen door de proponent Cornelis van Engelen, die zich eveneens tot het uiterste inspande om de Staten van Friesland tot andere gedachten te brengen.

Stinstra was er niet de man naar om bij de pakken neer te zitten. Financiële problemen kende hij niet en bovendien had hij nu meer tijd voor studie. Hij verdiepte zich in het werk van de Engelse romanschrijver Samuel Richardson, wiens literaire opvattingen hij in Nederland grotere bekendheid wilde geven. Bijzondere bewondering had hij voor Richardsons stellingen over de zedelijke waarde van de literatuur, waarin een juist evenwicht moet worden gevonden

⁷ K. M. Witteveen, *Daniel Gerdes* (Groningen, 1963) 74 vv.

⁸ Sepp, *Stinstra*, I, 235 vv.; De Bruïne, *Venema*, 90 vv.

⁹ De Bruïne, *Venema*, 94-96.

tussen rede en verbeelding. In de jaren 1752 tot 1756 ontwikkelde zich een uitvoerige correspondentie tussen beide mannen, maar nooit zouden zij elkaar ontmoeten.¹⁰ In een brief van 2 april 1753 (in het Latijn, later werd de briefwisseling in het Engels voortgezet) verhaalde Stinstra een en ander over hetgeen hem in de voorafgaande jaren was overkomen, maar de toon was bepaald niet somber: 'Ik mag mij verheugen in de liefde van de gehele kerk en de vriendschap van vele goede mensen, niet alleen uit eigen kring, maar ook uit die der gereformeerden, die mij in mijn ongeluk zijn trouw gebleven. Dank zij God is er dus geen enkele reden om mij ellendig of ontmoedigd te voelen'. Stinstra stortte zich volijverig op het oeuvre van Richardson en bezorgde in de jaren 1752 tot 1756 een vertaling in acht delen van *Clarissa of de Historie van eene Jonge Juffer*, die hij bovendien voorzag van alleszins opmerkelijke inleidingen. Hoewel ook de vertaling van de *Historie van den Ridder-baronet Karel Grandison* (8 delen, 1752-1758) aan hem werd toegeschreven had hij hierover slechts de supervisie.

Doch niet alleen de letterkunde, ook de theologie zou hem blijven bezig houden. Hij koesterde een grote belangstelling voor het werk van Engelse godgeleerden als James Foster, John Tillotson en vooral Samuel Clarke, allen voorstanders van een 'redelijk christendom'. Samuel Clarke (1675-1729), hofprediker van koningin Anna, verwierp het in zijn tijd zo sterk opgekomen deïsme en pantheïsme en betoonde zich een paladijn van een christendom, waarin zowel de Bijbel als de rede het geloofsleven dienden te bepalen.¹¹ Tesamen met o.a. zijn collega J. Boelaart vertaalde Stinstra één van Clarke's werken als *Eene Verhandeling over Gods Bestaen en Eigenschappen; als ook over de Verplichtingen van den natuurlijken Godsdienst, en de Waarheid en Zekerheid der Christelijke Openbaaringe* (Harlingen, 1753). Weinig waardering bracht Stinstra op voor in zijn ogen geëxalteerde bewegingen als die der Moravische Broeders of Herrnhutters, die hij zonder hen met name te noemen bestreed in *Waarschuwinge tegen de Geestdrijverij vervat in een brief aan de Doopsgezinden in Friesland* (Harlingen, 1753), waarvan ook Franse, Duitse en Engelse vertalingen verschenen. Stinstra's tolerantie bleek toch ook zijn beperkingen te hebben, toen hij de Doopsgezinde Gemeente van Harlingen ervan trachtte te weerhouden de vriend van de Moravische broeders J. Deknatel op de preekstoel toe te laten. Overigens genoot Stinstra niet de sympathie van alle Doopsgezinden. In het bijzonder de 'rechtervleugel', met als woordvoerder de zonnistische prediker Jacobus Rijdsdijk, beschouwde de Harlinger predikant als een Sociniaan. Waarschijnlijk echter ten onrechte.¹² Stinstra

¹⁰ W. C. Slattery, ed., *The Richardson-Stinstra Correspondence and Stinstra's Prefaces to Clarissa* (London & Amsterdam, 1969).

¹¹ J. van den Berg, 'Eighteenth century Dutch translations of the works of some British latitudinarian and enlightened theologians', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* N.S., LIX (1979) 206.

¹² Kühler, *Socinianisme*, 266 vv.

verwierp weliswaar de Drieëenheid, maar aanvaardde de preëxistentie. Ten aanzien van de satisfactie week hij zeker af van de opvattingen der Gereformeerden: 'Indien Christus aan Gods wreekende Regtvaardigheid den laatsten penning heeft betaald, wat kan er dan nog geëischt worden van zijnen uitverkorenen?' Voorts betoogde hij: 'De goede werken, zonder welke ons geloove dood is, meen ik dat noodzakelijk zijn ter verkrijging van genade en zaligheid van 's menschen kant. Meenen de Sociniaanen dit ook: Ik stemme daarin gaarne met hen overeen: dewijl ik daarin met den geheelen inhoud des Evangelies overeenstemme'. W. J. Kühler komt dan ook tot de slotsom, dat Stinstra geen Sociniaan was, maar een aanhanger van een rationeel supranaturalisme, dat aan de uitlegkunde vrijheid van onderzoek toeliet.

De inmiddels in het gehele land bekend geworden zaak-Stinstra bleef voortslepen tot 1757, toen de Staten van Friesland het preekverbod ophieven. Stinstra was het laatste slachtoffer van sociniaanse ketterjagerij in de Republiek. De tijd bleek definitief te zijn veranderd, ook het Socinianisme had zich overleefd. De theologie der Verlichting bevatte veel van wat vroeger uiterst omstreden zaken waren en nu algemeen werd geaccepteerd.

Stinstra zou de gemeente Harlingen nog een kleine dertig jaar blijven dienen. In zijn laatste levensjaren liet zijn gezondheidstoestand veel te wensen over. In 1785 verzocht hij eerst om vermindering van dienst en nog voor het einde van het jaar om ontslag. Zelfs bleek hij er niet meer toe te bewegen lid te blijven van de kerkeraad. Op 8 januari 1790 overleed hij in de stad die hij zijn gehele leven was trouw gebleven.

In de geschiedenis van de Verlichting in Nederland wordt Stinstra met ere genoemd.¹³ Zijn optreden regardeerde uiteindelijk niet alleen de Doopsgezinden, maar allen die om hun geloofsovertuiging werden gediscrimineerd. Zonder enige twijfel is de overwinning van de tolerantiegedachte één van de voornaamste verworvenheden der achttiende eeuw. Dat deze niet gebonden is aan een bepaald tijdperk moge ook voor ons twintigste-eeuwers duidelijk zijn.

¹³ H. H. Zwager, *Nederland en de Verlichting* (Bussum, 1972) 88 vv.

Doopsgezinden aan de Zaan

Het was geen gemakkelijk volk dat in de huidige provincie Noord-Holland woonde. In 1494 namen de Kennemers, West-Friezen en Waterlanders deel aan de opstand van het Kaas- en Broodvolk, een uiting van wanhoop en armoede op het platteland, dat de belasting voor het leger niet kon of wilde opbrengen. Na de slechte afloop van hun protest kregen zij zware boeten opgelegd. Een generatie later kwamen in het kielzog van de Boerenoorlog in Duitsland (1525) ‘ketterse’ overtuigingen ook naar de Nederlanden: de Sacramentariërs, de volgelingen van Melchior Hoffman, de Dopers. Deze waren bezielde van een geloof in het nabijzijn van het einde der tijden en van de wederkomst van Christus, 1500 jaar na zijn dood aan het kruis: dan zou de goddelijke rechtvaardigheid op aarde heersen. In Munster, een bisschopsstad in Westfalen, zouden zij in 1534 een ideale samenleving proberen op te bouwen met herdoopte mensen. Toen de bisschop de stad belegerde, werden zendboden naar alle streken gezonden om hulp van de geloofsgenoten te vragen. Ook uit Nederland maakte een groot aantal Dopers zich op om hulp te bieden. Uit Monnikendam gingen ongeveer dertig boten naar Hasselt met de bedoeling om vandaar naar Munster te trekken. De leiders werden gevangen genomen, de rest van de mensen werd naar huis gezonden. Onder hen waren ook mensen uit de Zaanstreek, daartoe opgewekt door Jan Joeste, die in de banne Westzaan, het gebied ten Westen van de Zaan, werkzaam was.¹

In die tijd moet het verhaal van de gebroeders OudtHeyn spelen, dat is opgeschreven door de predikant Borstius en door Honig naverteld wordt. Zij woonden heel vredelievend in een gehucht – het latere Zaandijk – tesamen. De ene broer Arian wilde echter mee optrekken naar Munster, wekte zijn broer Pieter, die er bij nader inzien van afzag. Voor één van de broers, Pieter, volgde de straf, ‘ban’ uit de gemeente van geloofsgenoten en ‘mijding’. In het licht van het latere vredelievende Doperdom is er twijfel gerezen over de vraag welke broer dit lot was ten deel

¹ A. F. Mellink, *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden (1531-1544)*, (Groningen-Djakarta, 1954) 32-34, 156. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (London [1957]) 272 v.v. Horst Karasek, *Die Kommune der Wiedertäufer* [Berlin 1978].

gevallen. Gezien het enthousiasme voor de 'radikale' doperse richting, kan deze behandeling de vredelievende Pieter opgelegd zijn. Het verhaal is symbolisch voor de grote scheiding tussen de Dopers in de 16e eeuw.² Velen in de Zaanstreek waren de nieuwe leer toegedaan. Zoals twee raadsheren in 1534 aan stadhouder en landvoogdes berichtten, scheen het niet raadzaam om ze allemaal te vervolgen: 'zulcx dat zij screyen ende huylen, sommige als rasende ende dulle luyden loopende achter lande abandonneren wijf ende kinderen, ende die al mitten zwaerde te executeren hart schijnt te wesen ende groote beroerte int lant soude maken overmits dat zij vele van vrinden ende magen zijn van cleynen state onder malcanderen gehilic'.³

De vredelievende richting van Menno Simons zou pas na 1540 meer aanhang in de kustprovincies van de Nederlanden vinden, naast de Batenburgers en de David Joristen. Maar ook daarna zouden er verschillende richtingen onder de Doopsgezinden zijn, ook in de Zaanstreek. Naast elkaar zouden daar nog tot in de 19e en 20e eeuw de meer orthodoxe 'Friese' en de vrijzinnige 'Waterlandse' gemeenten in Wormerveer en Westzaan blijven bestaan. De eersten waren strikter in de toepassing van Bijbelse voorschriften in het dagelijks leven. Was het aanvankelijk niet de bedoeling om een gemeente 'zonder smet of rimpel' te vormen, een voorbeeld voor anderen, ook in de verwachting van de wederkomst des Heren?⁴ Dit geloof zou nog lang blijven leven onder eenvoudige lieden in de 17e eeuw. De Waterlanders waren iets milder in het be- en veroordelen van de eigen geloofsgenoten, zij volgden in het algemeen de leraar Hans de Ries (1607). Door de Doperse afkeer van het dragen van wapens, het vellen van vonnissen waarbij bloed werd vergoten, namen de Doopsgezinden aan de Zaan hoogstens deel aan het werk van de lagere bestuursorganen in de banne Westzaan tot circa 1650. Behalve de doop op oudere leeftijd, het spreken 'met ware woorden' in plaats van de eed, het verbod op het dragen van wapens en op buitentrouw, d.i. het trouwen met iemand buiten de eigen geloofsgemeenschap in enge zin, was er ook het gebod om een eenvoudig leven te leiden. Blijkbaar was het nodig om dit te formuleren. De Waterlanders legden in 1647, artikel 7 van de Kerkelijke Handeling vast: 'een leeraar met leer en leven behoort dienstig te zijn om af te leeren de groote pracht in kleederen, bruiloften, maaltijden, versieringen der huizen, onmatig gewoel in neeringen en koopmanschappen, gelijk besloten is geweest in 1581'.⁵

² Jacob Honig Jsz. Junior, *Geschiedenis der Zaanlanden*, I (Zaandijk, 1849) 69-72.

Dirk Vis in samenwerking met Jacob Vis JCz, 'Vis a Saandijk', 1974, 21 (tekst van Borstius), 21-22.

³ Mellink, *Wederdopers*, 157.

⁴ S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Holland, Zeeland, Utrecht en Gelderland*, I (Amsterdam 1847) 149-163.

⁵ Blaupot ten Cate, *Geschiedenis*, I, 166.

Ook de Friese Doopsgezinden kenden een aantal voorschriften in deze geest, die al in 1639 opgesteld zouden zijn en herhaald werden op de bijeenkomsten van de Friese gemeenten in 1653 en 1695. Artikel 5 zegt daar, dat men met handel drijven zoveel mogelijk buiten de herberg moet blijven, om aldus niet te veel sterke drank te gebruiken, geld te verspillen en om niet een slecht voorbeeld te geven; artikel 6: men moet stipt op tijd betalen in de handel, anders breekt men zijn gegeven woord, komt in een kwaad gerucht, doet dikwijls anderen te kort; het geeft ook de gemeente een slechte naam, omdat daar dan van gezegd kan worden dat deze de waarheid en de gerechtigheid niet genoeg handhaaft; artikel 7 verbiedt het kopen van geroofd of gestolen goed, om niet deel te hebben aan deze zonde en ook om deze niet aan te moedigen; artikel 8 waarschuwt tegen het reden van schepen met geschut (d.w.z. deze schepen tesamen met anderen uit te rusten). Wanneer dat toch gebeurt, dient men zich er zo mogelijk aan te onttrekken 'als het jimmers doendelijk is of met ordere gaan kan opdat men met onze goederen de Moortwaapenen niet en versterckt of geeven Andere het Swaart in de handt om onse tydelycke goederen te beschermen en doene veel hondertmaal meer schaadten in syn evenmens als de tydelycke goederen waardigh sijn en snijde so malcanderen de wegh af om haar te beeteren'; Artikel 9 geeft de aanbeveling 'geen onnut toback te drincken also het meest uijt een quaaide Aen wennende lust geschiet . . . waar door dat men syn tijd en gelt verquist en waar door dat men ook een last en afkeer wort voor andere die het niet en doen so in stanck als ook in vuyligheyt van quijlen . . .'.⁶ Aten geeft enkele voorbeelden van het vermanen door de diakenen van de Fries-Doopsgezinde gemeente in Wormerveer. In 1751 werd een gemeentelid gebannen omdat hij een mes had getrokken en iemand had gekwetst. Een andere broeder werd in hetzelfde jaar vermaand omdat hij knoeide met zijn produkt, namelijk olie met kruid mengde. Hij erkende schuld en beloofde beterschap. Dit zou na een paar weken op zondag vanaf de preekstoel bekend worden gemaakt.⁷

Door de strenge leefregels, hun eenvoud en zuinigheid, maar niet minder door onderlinge hulp en vertrouwen, wisten de Doopsgezinden aan de Zaan een goed bestaan op te bouwen in handel en industrie. Voor hen waren geen overheidsbetrekkingen weg gelegd: het niet willen afleggen van de eed en de weigering om wapens te dragen waren voor de staat niet acceptabel, zelfs enigszins verdacht. Bovendien waren zij geen lid van de staatskerk, de Ned. Hervormde kerk. Gedwongen om andere wegen in te slaan is het resultaat verrassend. Dat is pas goed duidelijk geworden door de publikatie en de analyse van de Personele

⁶ Blaupot ten Cate, *Geschiedenis*, II, 223-228 (bijlage III) weergegeven naar S. Lootsma, *Friesch-Doopsgezinde Gemeente West-Zaandam 1687-1937 (Het Nieuwe Huys)* (Zaandam, 1937) 86-88.

⁷ Jan Aten, *Wormerveer langs Weg en Zaan* (Wormerveer, 1967) 64, 79.

Quotisatie van 1742 voor de dorpen in de Zaanstreek door S. Hart.⁸ De Personele Quotisatie was de inventarisatie van de gegoedheid van de burgers en het opleggen van een eenmalige belasting door de Staten in verband met de Oostenrijkse Successieoorlog (1740). Aangeslagen werden gezinshoofden, getrouwden die bij anderen in woonden of onder voogdij stonden maar hun eigen inkomsten hadden. Vrijgesteld waren professoren, predikanten, officieren als zij alleen inkomsten uit hun ambt hadden, ambachtsgezellen in loondienst, vreemdelingen als ze hier kort verbleven. Vrije meesters en werkbazen werden wel aangeslagen. Behalve op de huurwaarde van het huis werd gelet op het houden van dienstboden en het bezit van een vaartuig, rijtuig of buitenplaats. In de lijsten werd het beroep van de aangeslagene vermeld. De godsdienst daarvan kon door Hart en anderen op grond van archivalische gegevens worden toegevoegd. Dat de aanslag niet altijd klopte, – sommige mensen waren rijker dan zij zich voordeden! – maakt Hart duidelijk door een paar testamenten van overledenen in deze tijd. Als men de aanslag te zwaar vond, kon men protesteren.

Voor *West-Zaandam* vormden de Doopsgezinden 25½% van de bevolking (Ned. Herv. 58½%, onbekend 16½%), zij moeten echter 40% in de opgelegde belasting betalen. Bij een telling van de huizen in datzelfde jaar waren er in totaal 1590 huisgezinnen, waarvan er 399 Doopsgezind waren en 10 gemengd gehuwden, (Ned. Herv. met Doopsgezinden en omgekeerd). Doopsgezind waren 8 kooplieden, 14 houtkopers, 30 houtzaagmolenaars, 9 timmerlieden (grootscheepmakers), 7 olieslagers, 6 renteniers, 4 winkeliers en 2 bakkers, die allemaal in deze personele belasting werden aangeslagen. Onder de algemene term kooplieden moet men zich deelnemers in de walvisvaart, in de ventjagerij (schippers die Zaanse producten op eigen risico naar elders vervoerden en verkochten), in handelsondernemingen (de zg. partenrederij) samen met anderen, voorstellen.

In *Oost-Zaandam* is in 1742 het aantal mensen waarvan de godsdienst onbekend is gebleven 58%; volgens Hart waren zij waarschijnlijk Ned. Hervormd. Van de bevolking daar is 13¾% Doopsgezind, 35% van hen werd in deze extra-belasting aangeslagen en moest 40% daarvan opbrengen. Vele eigenaren van molens aan de Oostzijde woonden in West-Zaandam, dat het centrum was van de houtkoperij en houtzagerij.

Koog aan de Zaan bood hetzelfde beeld. Er waren daar 435 huisgezinnen, 42% van de bevolking was Doopsgezind, 49% Nederlands Hervormd. Van de Doops-

⁸ S. Hart, 'De Personele Quotisatie te West-Zaandam, zoals ze in 1742 is vastgesteld', *De Zaende*, II (1947) 311-343; id. te Oost-Zaandam, *De Zaende*, III (1948) 217-234; id. te Oostzaan, *De Zaende*, III (1948) 336-343; id. te Wormerveer, *De Zaende*, IV (1949) 148-160; id. te Zaandijk, *ibidem*, 257-271; id. te Koog aan de Zaan, *ibidem*, 295-310; id. te Krommenie, *De Zaende*, V (1950) 210-235, 257-279, 289-308.

Waarschijnlijk ontbreken deze gegevens voor Westzaan en Assendelft.

gezinden werd 71% in de belasting aangeslagen en zij moesten 82% van het totale bedrag opbrengen, een gemiddeld bedrag van f 11.66.

Zaandijk was een rijkere gemeente. Hier woonden 350 gezinnen, waarvan 225 Ned. Hervormd waren en 102 Doopsgezind. Toch moesten de laatsten gemiddeld f 22.78 in de aanslag betalen, tegenover de Ned. Hervormden f 13,93. De Doopsgezinden vormden 30% van de bevolking, de Hervormden 66%, er waren 41% van de aangeslagenen Doopsgezind en 53% Ned. Hervormd. De Doopsgezinde fabrikanten en handelaren waren over het algemeen in de hogere klassen aangeslagen, 69% van de bevolking in een van de vier laagste klassen. Vele leden van de Doopsgezinde familie Honig woonden in *Zaandijk*.

In *Wormerveer* woonden in 1742 379 gezinnen, 1572 personen, waarvan 51% Doopsgezind was; zij maakten 68% uit van het totaal aantal aangeslagenen en moesten 81% van de belasting opbrengen. Tot de 'Friese' Doopsgezinden behoorde 46%, tot de 'Waterlandse' gemeente 22%, de eersten met een gemiddelde aanslag van f 17,18 en de laatsten met een gemiddelde aanslag van f 10,73. Zo waren 9 kaaskopers Fries-Doopsgezind, bijna de hele Wormerveerse kaashandel was in hun handen; verder hoorden nog 9 olieslagers tot deze gemeente.

De meest volledige lijsten van deze Personele Quotisatie in 1742 zijn bewaard gebleven van *Krommenie* en *Krommeniedijk*. De meeste beroepen van de 2424 bewoners van dit dorp hielden verband met de zeildoekweverij. Ook hier is de godsdienstige gezindheid op grond van archiefonderzoek vastgesteld. Hoewel de Doopsgezinden 16% van de totale bevolking waren, vormden zij 36% van de belastingplichtigen, en moesten 42½% van de opgelegde belasting betalen. Onder deze Doopsgezinden waren 24 rolreders, ondernemers die hennep inkochten, in molens voor bewerking gereed maakten, het thuis door wevers lieten weven en het produkt weer verkochten.

Voor *Westzaan* is het percentage Doopsgezinden: 33,2%.⁹

⁹ Dit cijfer is geput uit het artikel van Simon Groenveld, 'De Doopsgezinden in tal en last', *Doopsgezinde Bijdragen* nieuwe reeks 1 (1975) 96. De percentages voor de overige dorpen wijken iets af van de cijfers van S. Hart in *De Zaende*, daar Groenveld zijn cijfers putte uit de dissertatie van A. M. van der Woude, *Het Noorderkwartier, een regionaal historisch onderzoek in de demografische en economische geschiedenis van Westelijk Nederland na de late Middeleeuwen tot het begin van de negentiende eeuw*, Wageningen, 1972. Van der Woude's bronnen zijn in 1742 de tellingen van 'weerbare' mannen in de Zaanstreek en de betrouwbaar geachte tellingen van Nicolaas Struyck in: *Vervolg van de beschrijving der staartsterren, en nader ontdekkingen omtrent den staat van 't menschelyk geslacht, benevens eenige sterrekundige, aardrykskundige en andere aanmerkingen*, Amsterdam, 1753, waaruit ook Hart geput heeft. Noch Van der Woude, noch Groenveld kenden blijkbaar de publikatie van S. Hart. Groenveld heeft een staatje op p. 96 waar de percentages voor de jaren 1742 en 1747 naast elkaar staan. Zelfs binnen dit tijdsbestek is er sprake van een lichte teruggang. Westzaandam: 1742: 25,4%, 1747: 24,3%; Oostzaandam: 1742: 13,6%, 1747: 12,6%; Koog: 1742: 39,9%, 1747: 39,0%; Zaandijk: 1742: 29,1%, 1747: 28,8%; Wormerveer: 1742: 51,0%, 1747: 54,5%, Westzaan: 1742: 33,2%, 1747: 33,1%; Krommenie: 1742: 16,1%, 1747: 16,0%.

Uit het voorgaande blijkt dat de Doopsgezinden in deze streek vooral in de houtzagerij, de olieslagerij, de papierfabrikage, de kaashandel en de zeilmakerij behoorlijk mee konden komen. De Zaankant verkeerde in een bloeiperiode, die waarschijnlijk nauw samenhangt met het welvaren van Amsterdam. Na 1770 schijnt er een zekere teruggang in het molenbezit te zijn, verbrande molens worden steeds minder vervangen, molens worden stilgelegd en afgebroken. Het wijst op een teruglopende vraag naar produkten, economische stagnatie.

Juist in de 18e eeuw wordt gewag gemaakt van zeer rijke – Doopsgezinde – families, waarvan ook hun aantal molens blijkt geeft. Alleen in het geval van Cornelis Claasz Honig (1773-1845) kan dit duidelijk worden gemaakt. Hij was een lid van de olieslagersfamilie in Koog aan de Zaan. Dank zij de publikatie van een van zijn nazaten is het na te gaan hoe het vermogen was samengesteld.¹⁰ Treffend is de spreiding van het vermogen: 20 oliemolens door erfenissen en aankoop sinds 1749; sinds 1775 tot 1797 deelneming met een of twee schepen aan de walvisvaart; landerijen in verschillende polders o.a. de Beemster.

Andere zeer rijke Doopsgezinde families, die aan het eind van de 18e eeuw zijn uitgestoven, waren de familie Van der Ley en de familie Lely. Huwelijken van zonen van de familie Vas met de erfdochters Lely hebben bijgedragen tot de grote rijkdom van Vastert Claasz Vas in Wormerveer, die in 1808 stief en waarvan G. J. Honig de boedelbeschrijving uit 1809 publiceerde.¹¹

In de 18e eeuw nog gaan de Doopsgezinden procentueel achteruit: in 1785

¹⁰ Gerrit Jan Honig, *Uit den gulden Bykorf, genealogisch-historisch-ekonomische studiën over Zaanse families* [vervolg op het stamboek Smit] (Koog aan de Zaan) 20-24; overzicht van zijn vermogen: p. 25 e.v., met aanvullingen op p. 411. De Doopsgezinde dominee van Koog en Zaandijk later van Westzaan, Dirk Jacobsz. Huizinga (1772-1843) heeft een merkwaardig Dagboek nagelaten waarvan door G. J. Honig in bovengenoemd boek pp. 407-411 de passages betreffende Cornelis Claasz Honig worden gepubliceerd. Huizinga interesseerde zich vooral voor de mentaliteit van deze rijke Doopsgezinde broeder, toen 61 jaar oud. Blijkbaar had hij in de jaren 1834 en 1835 vrij veel contact met hem al valt natuurlijk moeilijk uit te maken wat het bevat over de vroegere jaren, die Honig mogelijk uit discretie niet publiceerde.

¹¹ Jan Aten, *Wormerveer langs weg en Zaan* (Wormerveer, 1967) 129-132, 242-244. De boedelscheiding in 1809 van de familie Vas is gepubliceerd door G. J. Honig in het *Stamboek Familie Smit*, I (Koog aan de Zaan, 1935) 173-189. Een lange reeks artikelen publiceerde dezelfde G. J. Honig over de familie Van der Ley in *De Zaende* 1946-1948 (jaargangen I-III). Deze leveren weinig op over de tot stand koming van het vermogen. Waarschijnlijk was dit een aanleiding voor Aris van Braam in *De Zaende*, I (1946) 245-246, iets over de Zaanse familiegeschiedenis, een kritiek te oefenen op de wijze van genealogie bedrijven zonder dat dit voor de economische historische wetenschap iets opleverde. Met name vroeg hij naar bewijsmateriaal voor de overtuiging dat de Doopsgezinden een grote invloed op de bloei van het economische leven aan de Zaan in de 17e en 18e eeuw zouden hebben gehad.

vormden zij in West-Zaandam 16% van de bevolking (in 1742 25%).¹² In Koog aan de Zaan waar in 1811 1728 inwoners waren vormden zij toen 22% daarvan (tegenover 42% in 1742 met 1563 inwoners); in Zaandijk waren zij van 30% in 1742 teruggelopen tot 18% in 1811.¹³ Tenslotte in Wormerveer woonden, berekend naar de opgave van Aten in 1799 nog 29% Doopsgezinden (in 1742: 51%).¹⁴

Groenveld geeft cijfers voor 1809, die gebaseerd zijn op de in dat jaar gehouden godsdienst-telling. De Doopsgezinden zijn procentueel in sterkte achteruit gegaan: Westzaandam: 13,7%, Oostzaandam: 10,9%, Koog aan de Zaan: 23%, Zaandijk: 18,3%, Wormerveer: 26,6%, Westzaan 20,1%, Krommenie: 11,0%.¹⁵

Het is een opmerkelijke teruggang, die Van Braam toeschrijft aan afval door buitentrouw, gezinsverduunning en een dalend geboortecijfer. Hij berekende dat de Doopsgezinde gemeente in West-Zaandam het moest hebben van het dopelingenoverschot vergeleken bij het aantal sterfgevallen onder de gemeenteleden, niet van immigratie.¹⁶ Misschien zijn er nog andere factoren in het geding. Van Braam's zuiver demografische verklaring, die overigens het teruglopen van de bevolking in de Zaanstreek omstreeks 1800 verwaarloost, voldoet mij niet helemaal.

Groenveld inventariseert in zijn artikel verklaringen van Doopsgezinde zijde voor dit verschijnsel.¹⁷ Migratie, dat ben ik met hem eens, is als verdunnende faktor niet uit te sluiten. Onderzoek naar de ledenlijsten en attestaties is noodzakelijk, al is dat voor de 18e eeuw nu juist geen gemakkelijke zaak. De 'geestelijke' oorzaken wil ik echter niet helemaal uitsluiten als faktor voor het verdwijnen van velen uit de vermaningen.

Een vraag die mijns inziens gesteld moet worden is of het stichten van een Doopsgezind Seminarie te Amsterdam in 1735 voor de speciale opleiding van predikanten naast positieve kanten niet ook enkele negatieve aspecten heeft. Het gebrek aan 'liefdepredikers' in de 18e eeuw toont aan dat degenen die hiervoor in aanmerking komen – geletterden en enigszins ontwikkelde mensen – 'geen tijd' meer hadden. Het toont aan dat er al een kloof gegroeid was tussen hen en de toehoorders, een tendens die versterkt wordt door de speciaal opgeleide predikanten. Vragen allen die de vermaning bezoeken wel zulke theologisch door-

¹² A. van Braam, *Westzaandam in de tijd van de Republiek* (Zaandam, 1978) 78-81.

¹³ S. Hart, 'Quotisatie', *De Zaende* (1949) 266-267, 304.

¹⁴ Aten, *Wormerveer*, 32.

¹⁵ Groenveld, 'De Doopsgezinden', 91, 94-96. Hij gebruikte hiervoor het reeds genoemde boek van A. M. van der Woude en de cijfers van J. A. de Kok, *Nederland op de breuklijn Rome-Reformatie. Numerieke aspecten van Protestantisering en Katholieke Herleving in de Noordelijke Nederlanden 1580-1880*. Assen, 1964.

¹⁶ Van Braam, *Westzaandam*, 81.

¹⁷ Groenveld, 'De Doopsgezinden', 99-104.

wrochte preken? Valt misschien in de 18e eeuw al de scheiding tussen rijk en arm in de Doopsgezinde gemeenten? Namen sommigen afscheid van de broeders en zusters omdat het Meniste geloof te veel een geloof voor de Zondag was geworden? Of nog anders gesteld: hoe stond het met de mogelijkheid om Zondags naar de vermaning te gaan of moest er bij gunstige wind doorgemalen worden? In dat verband is ook een onderzoek naar de armenzorg gewenst. Hebben sommigen toen al het gevoel gehad: in de week moet men samenwerken, maar in ons geloof behoeven wij niet ook nog eens onder de druk van de rijke kooplieden te staan? De armenzorg is ook daarom belangrijk omdat in de 18e eeuw en vooral in de Franse tijd molens werden stilgezet en afgebroken. Tenslotte komt bij de tellingen van 1809 en die van 1849 de vraag naar voren hoe de telling plaats had. Vele Doopsgezinden waren nl. zo konsekwent om hun nog niet gedoopte kinderen niet te willen laten meetellen als leden van de gemeente, een verschijnsel dat ook speelt bij de latere 10-jaarlijkse volkstellingen. Aan het eind van de 19e eeuw is men nl. het aantal ongelovigen gaan uitsplitsen naar leeftijd en dan blijkt dat het aantal mensen met geen geloof tot 17-18 jaar vrij groot is, vervolgens afneemt en op oudere leeftijd weer toeneemt.¹⁸

De cijfers over de godsdienstige gezindte zijn berekend ook voor het jaar 1849; verhoudingsgewijs zijn de Doopsgezinde gemeenten te Wormerveer en te Westzaan achteruit gegaan in ledental, precies de gemeenten waar zowel een zogenaamd vrijzinnige Waterlandse en een meer orthodox geheten Friese gemeente naast elkaar bestonden. Voor de volledigheid geef ik de reeks ook voor dit jaar in percentages: Zaandam 13,7%; Koog 26,4%; Zaandijk 17,2%; Wormerveer 17,9%, Westzaan 17,8%; Krommenie 10,0%.¹⁹

Tussen 1809 en 1849 ligt een economisch ongunstige tijd, hoewel dit niet voor alle bedrijfstakken gelijk ligt. Na de Franse tijd met de blokkade door het Continentaal stelsel en de tiërcering van de staatsschuld in 1810 en de gevoerde oorlogen, kwam de handel uiterst moeizaam op gang. Goede tijden bleven uit, ook in het nieuwe koninkrijk der Nederlanden. In 1841 kon de Doopsgezinde Ds S. Blaupot ten Cate nog een prijsvraag van het departement Zaandam van de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen winnen met 'Verhandeling over het verlevendigen en uitbreiden der Welvaart te Zaandam'. Drie van de vier bestuursleden van 't Nut waren – alweer – Doopsgezind en koopman. Naast een aantal praktische raadsragen inzake verbetering van de waterwegen, vindt Blaupot ten Cate dat het vóór alles een kwestie van mentaliteit is: men moet zich degelijk voorbereiden op het beroep van fabrikant, zich handelskennis verwerven, wat

¹⁸ Voor het eerst is dit gedaan bij de 10-jaarlijkse volkstelling van 31 december 1899. Het grootste aantal ongelovigen is daar te vinden onder de kinderen tussen 0 en 10 jaar.

¹⁹ Groenveld, 'De Doopsgezinden', 95 en noot 38: op basis van de publikatie van De Kok, *Breuklijn*, 324-339.

durven wagen en iets nieuws beginnen; verder eenvoud en spaarzaamheid betrachten. Het zal niet aan de dominee gelegen hebben dat na 1840 er meer welvaart aan de Zaan kwam.

Is er aan de Zaan nu iets te merken, dat duidt op Doopsgezinde invloed? Meer toegespitst nog is de vraag deze: heeft het Doopsgezind zijn van vele kooplieden en fabrikanten een rol gespeeld in de praktijk van hun handel en wandel? Het is natuurlijk opvallend dat in de eerder genoemde leefregels wel gesproken wordt over de wijze van handeldrijven en het leveren van een goed produkt maar niets over de houding tegenover de naaste, al sprak het haast vanzelf dat zij een goed huisvader c.q. huismoeder moesten zijn. Sommigen van hen zouden zich nog lang koopman blijven noemen, zelfs al was het fabriceren van een produkt even belangrijk zo niet belangrijker voor hun handel. Het is een hachelijke zaak om te proberen een *mentaliteit* te bepalen; toch wil ik een poging wagen. Dat gebeurt aan de hand van de verslagen van de Enquêtecommissie onder leiding van Mr A. Kerdijk in 1891.

Vooraf is het nuttig om na te gaan, of er nog wel Doopsgezinden in de Zaanstreek over zijn, na de snelle vermindering van hun aantal in de 18e eeuw en de wat langzamere tendens in deze richting in de 19e eeuw.

Aan de hand van de 10-jaarlijkse volkstellingen is hun aantal vast te stellen voor de verschillende dorpen aan de Zaan en wel op 31 december 1889; in de rechter kolom vermeld ik de percentages Doopsgezinden op 31 december 1869.²⁰ De

²⁰ Deze cijfers werden geput en berekend uit de *Uitkomsten der vijfde tienjaarlijksche volkstelling* . . . 31 December 1869, provincie Noord-Holland en *Uitkomsten der zevende tienjaarlijksche volkstelling* . . . 31 December 1889, provincie Noord-Holland.

Na afsluiting van dit artikel maakte Groenveld mij nog attent op het volgende artikel: 'Vergelijkende statistiek van het aantal Doopsgezinden in ons land in 1860, 1890 en 1900', *Doopsgezinde Bijdragen* 42 (1902) 115-138.

De anonieme schrijver put zijn gegevens uit de volkstellingen van 1859, 1889, 1899 steeds op 31 december gedateerd, die ik ook als bron gebruikt heb. De cijfers voor de dorpen in de Zaanstreek staan op pp. 127-129. Het is niet uitgesloten dat in dit artikel soms dubbeltellingen zijn geweest. De cijfers verschillen niet van de mijne, alleen heb ik dit opstel niet belast met de cijfers van 1900. Overigens is het aantal Doopsgezinden in Zaandam in 1889 suspect, omdat er een onverklaarbare terugval van het aantal Doopsgezinde vrouwen in dat jaar te constateren valt, een knik in de lijn naar het cijfer van 1899. Het is onwaarschijnlijk dat het hoge cijfer voor Wormerveer in het jaar 1889 moet worden toegeschreven aan een massale uittocht van Doopsgezinden naar die plaats. Ik houd het op een drukfout in de gepubliceerde *Uitkomsten van de zevende volkstelling*, en heb dit gecorrigeerd in het percentage. Achterin het nummer van de *Doopsgezinde Bijdragen* van 1902 zijn de getallen vermeld van het ledental van de toen bestaande Doopsgezinde Gemeenten. Daarbij worden ook het aantal catechisanten vermeld. Een vluchtige vergelijking met de cijfers van de volkstelling van 1900 (eigenlijk 1899) maakt het waarschijnlijk dat in het aantal leden van de Doopsgezinde Gemeenten in de officiële volkstelling van dat jaar zowel de leden van de gemeente als het aantal catechisanten en leerlingen van de Zondagscholen zijn opgenomen, dus kinderen onder de 18 jaar.

opmerking die ik gemaakt heb ten aanzien van de tellingen in 1809 en 1849 gelden ook nog voor deze jaren. Niet duidelijk is hoe het geloof van de nog niet gedoopte kinderen in Doopsgezinde gezinnen of in de gemengde gehuwde gezinnen in deze tellingen verwerkt is.

Plaats	1889		1869
	totaal aantal inwoners	percentage Doopsgezinden	percentage Doopsgezinden
Zaandam	14903	8.6%	14.5%
Koog a.d. Z.	2640	21.5%	22.8%
Zaandijk	2349	17.2%	18.2%
Wormerveer	4818	16.1%	18.9%
Krommenie	2576	10 %	10.3%
Westzaan	2154	17.2%	18.2%
Assendelft	3394	1.4%	1.2%

Nu is het Zaandam waar een heel sterke teruggang van de Doopsgezinden te constateren valt, die in de andere gemeenten in mindere mate ook aanwezig is. Toch zou in 1891 bij het onderzoek, dat de Staatscommissie moest instellen naar de toestand van de arbeiders, bijna de helft van het aantal opgeroepen werkgevers-fabrikanten Doopsgezind blijken te zijn.

De enquête-Kerdijk – zoals deze Staatscommissie wel werd aangeduid – was degelijk voorbereid. Men had geleerd van de voorgaande enquête in 1887 die de aanwezigheid van kinderarbeid moest onderzoeken en die als commissie minder rechten bezat – men kon een verklaring weigeren – en alleen toestanden in Amsterdam, Maastricht, Tilburg en bij de vlasbewerking in Zuidholland had onderzocht. In de jaren 1887 tot 1889 stelden Ir H. W. E. Struve, toen ingenieur bij het Stoomwezen en A. A. Bekaar, ingenieur van de Waterstaat te Maastricht, een *Nijverheidsstatistiek* op om de werkplaatsen en fabrieken over bijna het hele land in kaart te brengen.²¹ Ir Struve deed het onderzoek in de Zaanstreek, zoals uit de latere verhalen blijkt in 1889. Deze gegevens werden gepubliceerd in het eerste deel van de *Verslagen van de inspecteur van den arbeid* in 1890.²² Enkele jaren geleden is de grondslag voor de gedrukte uitgave als ‘geheim’ stuk in manuscript herontdekt.

In deze Nijverheidsstatistiek zijn alle bedrijven opgenomen met drie of meer

²¹ Een fotokopie van deze Nijverheidsstatistiek bevindt zich in de Economisch-historische bibliotheek te Amsterdam.

²² Mededeling van Th. C. Geudeker in: ‘Nijverheidsregistratie en de bestanddelen der Nijverheidsstatistiek’. Uitgave van het Nederlandsch Instituut voor Efficiency no. 63, oktober 1931, Purmerend, pp. 30-31. Ik heb deze verslagen niet kunnen vinden.

arbeiders. Aandacht werd vooral besteed aan de mate en soort van mechanisering, de veiligheid van de arbeiders, de werkomstandigheden, het aantal werknemers en deze weer onderverdeeld in mannen en vrouwen en naar de verschillende leeftijdsgroepen. Ook sociale maatregelen en voorzieningen, lidmaatschap van ziekenkassen, dag-, nacht- en overwerk werden geregistreerd en de hoogte van de lonen. Handelszaken en bankzaken komen niet in de statistiek voor. Waarschijnlijk is ook op grond van deze gegevens het verslag over 1891 van de Zaanlandse Kamer van Koophandel samengesteld, waarin echter gegevens over de fabrieken in de Wormer gelegen tegenover Wormerveer, ontbreken.²³

Helemaal foutloos is de Nijverheidsstatistiek niet. Er komen fouten in de namen voor en in een enkel geval ontbreken een paar fabrieken. Waarschijnlijk gaat het hier om de stoomoliefabrieken in de Wormer.²⁴ Tenslotte is een belangrijk verschil tussen het geschrevene en de werkelijkheid waarin een opsomming de werkelijkheid niet benadert. De duisternis, het lawaai, de onzindelijkheid kan men niet beschrijven. Daarvoor moesten de verhoren dienen die op 2 januari 1891 begonnen. Op die dag stapten vier leden van de enquête-commissie het raadhuis van Zaandam binnen. De voorzitter van de commissie was de vooruitstrevende liberaal Mr A. Kerdijk, lid van de Tweede Kamer voor Amsterdam-IX. De leden waren Samuel le Poole, een sociaal bewogen fabrikant uit Leiden, lid van de Provinciale Staten van Zuid-Holland. Hij had al vanaf 1859 artikelen in *De Economist* geschreven ook over kinderarbeid. Hij was Doopsgezind. W. M. Visser, oud-direkteur van Feijenoord bij Rotterdam – een werf en een machinefabriek – en daarna van de Hollandsche Stoombootmaatschappij te Amsterdam, die een lijn op Engeland exploiteerde. M. J. C. M. Kolkman, notaris te Didam, was katholiek en lid van de Tweede Kamer voor Rheden: hij kwam een week later bij de verhoren. Vice-secretaris was W. H. J. Royaards uit Utrecht. Vooral de voorzitter Kerdijk stelde de vragen aan de getuigen, Le Poole kwam enkele malen met een technische vraag vooral betreffende de machines, terwijl Kolkman zich hoogst zelden mengde in het verhoor.

In de getuigenverhoren was een zeker systeem gebracht. Eerst werden uit een plaats de burgemeester, de dokter, een of meer predikanten, mensen actief in het onderwijs of charitatieve verenigingen en een bestuurslid van de werkliedenvereniging in die plaats. Een aanknopingspunt in het verhoor was het schriftelijke antwoord van getuige op een aantal schriftelijke vragen, die in juli 1890 aan

²³ Aanwezig in de Kollektie Honig, in het Gemeentearchief van Zaanstad. Het is een van de weinige, misschien wel het enige gedrukte verslag van deze Kamer in de 19e eeuw.

²⁴ In het handschrift van de Nijverheidsstatistiek ontbreken no. 484 en 485 (folio 166) o.a. de stoomoliefabriek 'De Tijd', sinds 1857 met stoomvermogen, gelegen in de Wormer aan de ringdijk.

personen, verenigingen en instellingen waren toegezonden.²⁵ In de volgorde was een zekere speling mogelijk. Opmerkelijk is dat voor Zaandam de Doopsgezinde dominee van Zaandam-Oostzijde werd gehoord, Ds Jesse. In de andere dorpen aan de Zaan, waar nog veel fabrikanten Doopsgezind waren als vanouds, kwamen de Nederlandse Hervormde predikanten en de pastoor van het Kalf (gem. Zaandam) aan het woord. Ds Jesse gaf een verdienstelijke uiteenzetting van de ligging en bouw van de Zaan dorpen: de ‘heren’ woonden aan de dijk langs de Zaan, waar de weg lag met daarachter een wegsloot en loodrecht op de weg waren de paden waarlangs de arbeidershuisjes gebouwd waren met voor en/of achter een sloot.²⁶

Na deze eerste groep kwamen de werklieden aan de beurt voor ondervraging, vervolgens de baas of meesterknecht (of blokmaler op een windmolen) van hetzelfde bedrijf en tenslotte de eigenaars of een van de firmanten van de betreffende molens of fabrieken. Door de commissie werden 109 verhoren afgenomen in de Zaanstreek. Oostzaan rekende men niet tot de Zaankant maar Wormer wel, omdat – zoals al is opgemerkt – veel fabrieken van Wormerveerders aan de overkant van de Zaan aan de ringdijk van de Wormer lagen. Op zichzelf leerde de Nijverheidsstatistiek al het een en ander over de aard van de bedrijven in de Zaanstreek, die men echter moet putten uit het gehele overzicht van de nijverheid in de provincie Noord-Holland.

De bedrijven worden gedreven door eigenaars of door de vennoten in een firma, die vrijwel altijd een *familiezaak* is. De Naamloze Vennootschap lijkt als bedrijfsvorm in 1890 in dit industrie-gebied nog nauwelijks aanvaard te zijn. Alleen de Machinale Garensponnerij in Krommenie werd in 1885 op deze wijze opgezet. In 1891 zou de N.V. Verwer's vernis en stoommetaaldrukkerij te Krommenie wor-

²⁵ Enquête gehouden door de Staatscommissie benoemd krachtens de wet van 19 Januari 1890 (Staatsblad no. 1) Derde Afdeling. De Zaankant. De stukken werden in januari 1894 aan de Koningin-Regentes aangeboden. De antwoorden op de schriftelijke vragen, zijn te vinden, nà de verhoren, op pp. 3-35. Vijfendertig verenigingen enz. beantwoordden de vragen; in twee bijlagen zijn de instanties opgesomd die antwoord gaven en zij die meenden de vragen niet te kunnen beantwoorden, vier in getal.

²⁶ Enquête Zaanstreek pp. 14-15.

Om dit opstel niet te zwaar met noten te belasten verwijs ik voor de volgende betoog naar de gegevens in het verslag van de Staatscommissie over de Zaanstreek. Persoonlijke gegevens, bij voorbeeld over het lidmaatschap van een kerkgenootschap of verwantschap, zijn geput uit de gegevens van het bevolkingsregister, afdeling Bevolking Zaanstad en de archieven van de Doopsgezinde gemeenten te Westzaan en Koog aan de Zaan-Zaandijk. De heren Voorn (Afdeling Bevolking Zaanstad), De Wit (Westzaan) en Honig (Wormerveer) wil ik hier hartelijk bedanken voor hun hulp bij mijn onderzoek.

Tenslotte heb ik vele genealogische gegevens geput uit de boekjes van het Nederlands Patriciaat; *De Zaende*; de familielijst Honig, 1931.

den opgericht. De oude firma Van Gelder (papierfabrikage) werd pas in 1900 een Naamloze vennootschap. Soms zocht men een vennoot zoals Jan Dekker Adrz. deed toen hij de firma Van Waveren en Dekker oprichtte; Van Waveren is waarschijnlijk geen Zaankanter. De firma Verkade en Comp. vestigde in 1886 een brood- en beschuifabriek in Zaandam en had waarschijnlijk een stille vennoot. E. G. Verkade zag in 1876 zijn patentoliefabriek in Zaandam verbranden. Tot 1876 was hij diaken in de Fries-Doopsgezinde gemeente te Westzaandam, daarna van 1877-1881 ook in de Verenigde Doopsgezinde gemeente te Amsterdam en vervolgens in Haarlem. De 'Comp.' zou missschien een Doopsgezinde broeder of zuster in Amsterdam of Haarlem kunnen zijn. Bij de firma Wessanen en Laan was 'Wessanen' een ver familielid, die in 1765 hielp om de zaak op te richten maar in 1789 werd uitgekocht. Hetzelfde is het geval met de firma Bloemendaal en Laan, die werd opgericht door twee broers Laan en hun halfbroer in 1872. Spoedig na de oprichting stierf Frederik Bloemendaal. Naderhand kwam een van zijn beide zonen in de zaak.

Behalve de papierfabriek 'De Eendragt' van de firma Van Gelder, gelegen in de Wormer, die ongeveer 115 werklieden in dienst had, telden de Zaanse bedrijven niet meer dan 50 en meestal minder vaste werklieden. Als het heel druk was namen los volk aan. Dit getal is gerekend per fabriek want enkele fabrikanten hadden méér dan een fabriek en de som van de daar werkzame arbeiders kon meer dan honderd zijn. Uit de verhoren zou blijken dat het aantal arbeiders per seizoen erg kon wisselen: blijkbaar was dit nodig voor een efficiënte bedrijfsvoering, vergelijkbaar met de meer georganiseerde vorm daarvan in het heden, de uitzendbureaus. Met name was dit het geval voor de sjouwers, die voor het lossen en laden per karwei werden aangenomen, dan goed verdienden, maar ook perioden van werkloosheid kenden wanneer de Zaan bij voorbeeld bevroren was.

De Zaanstreek is relatief nog weinig er toe overgegaan om met *stoomvermogen* te werken. De oude vorm van industrialisatie, molens, is nog niet overwonnen. Dit houdt verband met de eerste opmerking. Voor het overgaan op een andere wijze van produceren is een flink kapitaal nodig en dat konden sommigen niet opbrengen. Ook hebben zij, die wel een stoomfabriek hebben, dikwijls nog een of meerdere molens in bedrijf.

In totaal 30 fabrikanten-werkgevers van de Zaankant werden gehoord door de Commissie, 14 van hen waren Doopsgezind, 16 behoorden tot een ander kerkgenootschap, de meesten waren Ned. Hervormd, een was Christelijk Gereformeerd en één Rooms-Katholiek. Van de Doopsgezinden waren opgeroepen.

Uit *Zaandam* Hendrik Zwaardemaker jr, 29 jaar, peller en commissionair, firma J. Zwaardemaker Hzn.; Heyme Vis jr, 63 jaar, lid der firma Heyme Vis & Zonen, verfhoutmaler; Ericus Gerardus Verkade jr, 22 jaar, broodfabrikant, firma Verkade & Co.; Cornelis Pieter Korff, 36 jaar, stijfselfabrikant en oliesla-

ger, lid der firma Wed. C. Korff. Uit *Koog en Zaandijk* werden gehoord: Meindert K(laaszoon) Honig, 44 jaar, stijfselfabrikant te Koog a/d Zaan; Jan Dekker Adrianuszoon, 56 jaar, peller en koopman te Koog a/d Zaan [firma Van Waveren en Dekker]; Jan Honig Cz. 50 jaar, firma Jan Honig en Co, papierfabrikant te Zaandijk; Hendrik Honig Kz., 51 jaar, lid van de firma Klaas Honig en Zoon, oliefabrikant te Koog a/d Zaan. Deze verhoren vonden plaats in de periode tussen 2 en 13 januari 1891. De volgende werden gehouden tussen 15 en 20 juli 1891. Uit *Wormerveer* kwamen toen voor de Commissie: Dirk Laan, 48 jaar, koopman en fabrikant, firma Wessanen en Laan; Remmert Adriaan Laan, 45 jaar, rijstpeller en oliefabrikant, firma Bloemendaal en Laan; Willem Jan Prins, 34 jaar, olieslager, firma Jan Prins; Jan Dekker Pzn, 32 jaar, koopman en zakjesfabrikant, firma P. Dekker Jzn.; Pieter Smidt van Gelder, 39 jaar, papierfabrikant, Firma Van Gelder Zonen te Wormerveer, wonende te Amsterdam; Tenslotte uit *Westzaan* werd gehoord: Jacobus de Jong Gz., 48 jaar, papierfabrikant, firma Gebr. de Jong.

De volgende takken van industrie ontbreken in de bovenstaande lijst van Doopsgezinde fabrikanten: de houtzagerij, in verband met de wenselijkheid van korte verbindingslijn voor de aanvoer per schip van de balken, vooral gevestigd in Zaandam en in mindere mate in Westzaan. Ook daar waren Doopsgezinde familiebedrijven, zoals de firma de Wed. Stadlander en Middelhoven. Blijkbaar waren deze in de ogen van de Staatscommissie minder interessant dan bij voorbeeld de pas opgerichte stoomzagerij De Tijdgeest van de firma Van Wessem en Co, die in januari 1891 nog geen twee jaar bestond. Heyme Vis werd gehoord omdat hij met drie windmolens en vanaf 1870 met een stoomverfhoutmalerij werkte en als enige in zijn branche op stoomvermogen was overgegaan. In Krommenie werd de enige Doopsgezinde fabrikant P. H. Kaars Sijpesteijn – producent van zeildoek en bezitter van twee oliemolens – niet gehoord.

De Staatscommissie bracht aan verschillende bedrijven een persoonlijk bezoek, zoals uit de verhoren blijkt. Het waren in Zaandam de moderne stoomhoutzagerij van Van Wessem en Co, de stoomhoutzagerij en een van de windmolens, die hout zaagden van Pieter Kluyver; de stoomrijstpellerij van C. Kamphuijs; in Krommenie, op een dag dat het vroor dat het kraakte, de Machinale garensponnerij, waarvan een van de firmanten door de commissie werd gehoord: D. van Leijden. De heren waren geschokt geweest door het verwilderde uiterlijk van de daar werkzame meisjes. Maar ook verder gaven zij hun ogen goed de kost. In Wormerveer bezochten zij de moderne stoomoliefabriek van de firma Jan Prins, gelegen aan de Zaan tegenover het dorp. Deze werkte sinds kort met hydraulische persen, wat een enorm verschil uitmaakte vergeleken bij de vroegere wijze van werken met stampers (heien). Fabrieken, die werkten met deze nieuwe vorm van mechanisatie hadden een veel hoger rendement. Alleen Hendrik Honig en Duyvis

te Koog aan de Zaan waren overgegaan op het nieuwe systeem.²⁷

Over de gehoorde getuigen is nog wel het een en ander op te merken. E. G. Verkade senior, oprichter van de brood- en beschuifabriek, stuurde zijn jonge zoon van 22 jaar om de vragen van de Commissie te beantwoorden – zodat deze zich zou kunnen verschonen bij moeilijke vragen. De firma Wessanen en Laan vaardigde Dirk Laan af, die het beheer over de kaashandel en het pakhuis had; hij was een firmant van de oudere generatie, maar zeker niet de belangrijkste man in het bedrijf. In 1897 zou hij lid van de Eerste Kamer worden, een eervolle aftocht. Voor de firma T. Crok beantwoordde de firmant J. Crok Tzn de vragen, hoewel hij zich voornamelijk met de graanhandel bezighield. Zijn broer Dirk, die over de stoomoliefabriek 'De Engel' ging, was echter bezig om zich te associëren met zijn Doopsgezinde schoonzoon Jan Cornelis Laan, die in 1889 met de eveneens Doopsgezinde Trijntje Crok – haar moeder was Antje Honig, lid van de Doopsgezinde familie Honig – was getrouwd. De oude firma T. Crok was in januari 1891 al praktisch ontbonden en de firma Crok en Laan zou in mei 1891 het levenslicht zien.

Een blik op de genealogische tabellen toont hoezeer de Zaanse fabrikanten-families onderling verwant zijn: Doopsgezinde, Ned. Hervormde en Lutherse families in Zaandam, Koog, Zaandijk en Wormerveer, Krommenie onderhouden nauwe betrekkingen, al wil dat niet zeggen dat er geen hooglopende ruzies konden zijn. Bij buitentrouw, in de 19e eeuw een gangbaar verschijnsel, was het de gewoonte dat de dochters de godsdienst van de moeder volgden en de zoons die van de vader. Voor de continuïteit van een bedrijf was het soms wel nodig dat de bruid wat eigen geld meebracht.

De opvolging in de groeiende familiebedrijven was een moeilijk punt. Het duidelijkst is dat in de kinderrijke familie Laan te zien, die in 1839 naast de kaashandel het in de olie gaat proberen door aankoop van een van de molens van Vasterd Vas Visser. In de loop van de jaren zouden daar nog 5 oliemolens bijkomen. De moeilijkheden begonnen al bij de derde generatie, de gebroeders Jan en Adriaan, getrouwd met twee zusters Avis. De twee zonen van Adriaan richtten met hun halfbroer Frederik Bloemendaal in 1872 de firma Bloemendaal en Laan op. Van de vijf kinderen van Jan gingen de kinderen van de tweede zoon Jan Jacob die al in 1882 stierf, allemaal hun eigen weg. De oudste zoon trouwde met de erfdochter Elizabeth Ruyter en kreeg toen een leidende functie bij de firma W. J. Boon en Co, cacao- en chocoladefabriek 'De Ruyter' in Wormerveer. De op hem volgende broer richtte, zoals al vermeld, in mei 1891 de firma Crok en Laan op. De twee jongere broers stichtten de firma Gebroeders Laan met de stoomgortpellerij 'Mercurius' in 1893. Waarschijnlijk kregen zij te weinig verantwoor-

²⁷ Vermelding van deze bezoeken bij de verhoren: Enquête Zaanstreek pp. 20, 42, 72, 215, 265, 272; 274: bij Dirk Planteydt, zeildoekfabrikant te Krommenie.

delijke banen binnen het Wessanen en Laan-complex van de nog levende ooms Adriaan en Cornelis.

Het treft ook dat deze families vestiging aan de Zaan en Wormerveer prefereren en het niet buiten de Zaanstreek zoeken. Dat is wel het geval geweest bij de firma Van Gelder, die zijn handelsactiviteiten concentreerde in Amsterdam en op de fabriek in Apeldoorn – met ook meer dan 100 werknemers – de fabrikage van het handgeschepte oud-Hollandse papier vestigde, terwijl het machinale papier voor o.a. schriften en krantepapier plaats heeft op 'De Eendragt' in de Wormer. Duyvis senior sticht een nieuwe stijfselfabriek te Jutfaas, de zoon beheert de stijfselfabriek in Koog aan de Zaan. Het zijn de uitzonderingen op de regel van het plaatsgebonden-zijn van vele Zaanse fabrikanten.

Zoals te verwachten is, tonen de verhoren van de Staats-commissie aan dat er goede en minder goede werkgevers aan de Zaan woonden, onafhankelijk van hun godsdienstige overtuiging. Godsdienst blijkt tegenover economisch gevoelde noodzaak nauwelijks gewicht in de schaal te leggen. Er is sprake van een fabrikant, Honig (waarschijnlijk van de oliefabriek 't Hart en de Zwaan) die op Zondag niet wilde malen maar dat hij dat niet kon volhouden. Ook de paar Katholieke fabrikanten, de gebroeders Kamphuys in Oostzaandam, laten als regel hun fabrieken op hoge Katholieke feestdagen stilstaan.

Uit de getuigenverhoren blijkt duidelijk dat op de windmolens en de fabrieken tenminste tot 6 uur Zondagsmorgens gewerkt wordt, dat het op de windmolens meestal later wordt en dat bepaalde categorieën van het personeel, zoals stokers of timmerlieden wel tot 11 uur en langer doorwerken. Kerkgang schijnen de meeste fabrikanten niet belangrijk te vinden of zij zeggen die man is 'niet erg kerssch' want anders zou er wel wat op te vinden zijn want 'vele anderen, die 't zelfde werk hebben, zitten wel in de kerk' aldus Dirk Laan.²⁸

Dominees en de pastoor vinden het soms moeilijk om op een weekdag 's avonds catechisatie te geven vanwege de werkuren van de jongens en meisjes. Dat doen zij dan zo nodig maar op Zondag. Klagen bij de fabrikanten helpt niet, want deze verwijzen naar hun meesterknecht en deze speelt de zaak weer terug naar de directeur.²⁹

²⁸Enquête Zaanstreek p. 222, antwoord op vraag 4712.

²⁹ Dit vermeldt de Doopsgezinde Ds Jesse, vooral voor de jongens die op fabrieken werken. Na hun 16e jaar worden de jongens en meisjes niet meer beschermd door de in 1890 geldende arbeidswet, die verbodt dat kinderen onder 16 jaar na 19 uur 's avonds nog werkten, terwijl er ook geen beperkingen meer waren betreffende de arbeidsduur. Juist voor Doopsgezinden, die pas na hun 18e jaar belijdenis deden en gedoopt werden, was de catechisatie van jongelieden tussen 16 en 18 jaar van vitaal belang. Voor het antwoord van Ds Jesse:

Enquête Zaanstreek p. 16. Zie ook de verhoren van P. Knuttel Ned. Hervormd predikant te Zaandijk, ib. p. 129, M. J. van der Hoogt, Chr. Gereformeerd predikant te Zaandam p. 11, A. C. H. W. Koster, pastoor van 'Het Kalf' (gem. Zaandam) pp. 169-170; H. de Lang, Ned.

De onderzoekscommissie hecht veel aan het eten thuis tussen de middag. Voor veel arbeiders is deze afstand te ver lopen en voor de fabrieken aan de dijk tegenover Wormerveer onmogelijk. In Koog ligt het anders. De fabrikant Honig meent dat het zou leiden tot meerder kroegbezoek en maakt tegelijk een duidelijke verwijzing dat ook zijn kollega's-fabrikanten in dit opzicht niet vrijuit gaan. Dat het hoge drankgebruik een probleem is blijkt uit alle verhoren van degenen, die sociaal werkzaam zijn. Alle fabrikanten spreken lovend over hun personeel.³⁰

Dit zou Het *Volksblad* (Zaandijk) waaraan verschillende fabrikanten nogal de pest hebben vanwege het kritisch volgen van hun loonbeleid, nog eens uitspelen tegen Cornelis Laan, de 'rijstebrijkoning', voor het gemak vereenzelvigd met zijn broer Dirk, die de vragen van de Enquête-commissie had beantwoord! In datzelfde artikel werd een toespeling gemaakt op de godsdienstigheid van C. Laan. Blijkbaar waren in juni 1892 de antwoorden van de fabrikanten in de Zaanstreek bekend geworden.³¹

De instelling van de fabrikanten wordt voornamelijk bepaald door de *economische armslag* die zij hebben. Er is een vrij grote sociale controle niet alleen van de arbeiders onderling. Ook de fabrikanten zijn vrij goed op de hoogte van wat elders aan de Zaan gebeurt. Als de rijke fabrikant Prins in Wormerveer met de grootste en meest moderne olieslagerij te weinig loon uitbetaalt vergeleken bij de andere stoomolieslagers in Wormerveer, komt er gemor. De befaamde Doopsgezinde zuinigheid wil wel eens een loon onder de norm uit betalen, ook al bestaat er voor de olieslagers, vooral op de molens, een vaste loonstandaard. Waarschijnlijk zijn de lonen die Heyme Vis jr (IV) uitbetaalt zo laag omdat hij geen verschil wenste te maken tussen de arbeiders op zijn stoomverfmalerij en die op zijn drie windmolens. Het maximum-loon bij hem is ongeveer f 10,— per week.

Uit de verhoren blijkt dat fabrikanten die nog in de oude stijl met molens, dus met windkracht werken, het in financieel opzicht moeilijk hebben. De lonen op de papiermolens van Jan Honig en Jacobus de Jong uit Westzaan komen niet boven de f 10,— per week uit, zelfs wanneer er voldoende wind is. Een van de moeilijkheden om dit loon te bepalen is het feit dat sommige arbeiders een vast loon hebben en anderen een stukloon, terwijl bepaalde werklieden bij voorbeeld op de papiermolens een gemengd loon hebben: een vast basisloontje, waar dan nog het verdiende stukloon bovenop komt. Jan Honig wiens familie al sinds de 17e eeuw

Herv. predikant te Wormerveer heeft in dit opzicht wat betere ervaring over de moeilijkheid tot het volgen van catechisatie: ib. pp. 172, 174, Ds. P. A. Riedel te Krommenie (Ned. Herv.) p. 285 klaagt veel minder dan zijn kollega's in Zaandam en Koog en Zaandijk.

³⁰ H. Honig Kz: *Enquête Zaanstreek*, 149-150, antwoord op de vragen 3261, 3266-3269.

³¹ Dit was bij een loonconflict op de stoomrijstpellerij 'De Unie' van Wessanen en Laan. *Het Volksblad, Onafhankelijk Orgaan voor de Kiesdistricten Zaandam en Beverwijk*, IV, 25: het artikel 'Beliams ezel' (25.VI.1892).

papier maakte, gaf het op na de brand op zijn molen 'Het Fortuin' in 1894. Hij ging in de papierhandel. De familie De Jong uit Westzaan exploiteerde niet alleen twee papiermolens, waarvan een met hulpstoomvermogen, maar had ook nog een zakjesplakkerij en een drukkerijtje om de zakjes te bedrukken. Waarschijnlijk kon hij het daarom volhouden, zodat 'de Schoolmeester' nu een monument is. De papierfabrikant Van Gelder daarentegen heeft zijn fabriek gemoderniseerd en werkt met houtslip en cellulose als grondstof, niet met de dure lompen. Hij is in staat lonen van f 10,— en meer aan de volwassenen te betalen en betaalt zijn mensen tijdens ziekte door.

Vrijwel alle fabrikanten klagen over de buitenlandse concurrentie; enkelen, zoals Verkade over de plaatselijke of de Amsterdamse concurrentie. Als het kamerlid Kolkman dan vraagt of zij graag willen dat er beschermende invoerrechten zouden worden geheven, wijzen zij dat allen af. Zij verklaren allemaal vrijhandelaar te zijn. Ook zien zij niet veel of niets in reglementen op hun fabriek en geven min of meer beredeneerd hun bezwaren tegen een sociale wetgeving weer. Vrijwel allemaal zijn zij 'liberaal' in dit opzicht.

De traditie speelt een belangrijke rol in de Zaanstreek. Het is waarschijnlijk een van de factoren waardoor de langzame mechanisering kan worden verklaard. Zoals al eerder is opgemerkt was daarvoor een behoorlijk kapitaal aan liquide middelen nodig, maar stonden de fabrikanten nog afwijzend tegenover de manier om deze middelen te verkrijgen door een andere bedrijfsvorm. Men zou dan toch in dienst van de aandeelhouders zijn en met een raad van commissarissen te doen hebben. Dat in vele gevallen familieleden medebezitters waren voor een part in de molen, zag men als een meer natuurlijke zaak. Vele eigenaars waren bijzonder gehecht aan hun molens, die soms al generaties in een familie waren. Dank zij dit sentiment en een gerechtvaardigde trots op hun bedrijf, zijn er vrijveel gedenkboeken over Zaanse bedrijven verschenen.³²

³² Jane de Iongh, *Van Gelder zonen (1784-1934)*. Haarlem 1934.

R. Laan, *Wessanen's Koninklijke fabrieken, eertijds Wessanen en Laan, Wormerveer 1765-1940*. Wormerveer, 1940.

D. Vis, *Drie eeuwen verf. Een en ander uit de geschiedenis van de Zaanse verfindustrie*. [Wormerveer, 1945] 78-139; handelt over de N.V. Heyme Vis en Zoonen te Zaandam-Oostzijde, opgericht 1643.

P. Middelhoven, *Hout en trouw, de geschiedenis van een familiebedrijf de Wed. Stadlander en Middelhoven, Houthandel te Zaandam*. Zaandijk 1975.

Honderd jaren Dekker's hout. Gedenkboek ... 5 mei 1955. Zaandam, 1955. De historische hoofdstukken over deze firma werden geschreven door Dr M. A. Verkade.

Het zijn allemaal gedenkboeken van bedrijven van Doopsgezinde huize. Te betreuren valt het dat er geen publikaties verschenen zijn van de firma's Kaars Sijpestein in Krommenie, de

Ook in ander opzicht werken oude tradities door. Zelfs al is een fabrikant overgegaan op stoomvermogen, als peller of olieslager, toch blijken de oude gebruiken van de windmolens een taai leven te hebben. Op oudere stoompellerijen en olieslagerijen met stoomvermogen zijn de werkdagen nóg heel lang, 14-16 uur per dag. En dan was het continu werken op de fabrieken, in tegenstelling tot het werk op de molens, waar het ook wel eens windstil was. De uitbetaling van het loon had voor de olieslagers en pellers eens in de 14 dagen plaats. Men kreeg dan een vaste som, en het loon voor overwerk of het te weinig verdiende werd dan eens in het jaar of half jaar verrekend. Sommige werkgevers hielden nog lang vast aan emolumenten in natura, dus het garen van afvalhout, vrij gort of meel en een varken tegen Kerstmis, ook al werd een bedrag in geld meestal meer gewaardeerd. Op de moderne bedrijven wordt daarentegen in een tweeploegenstelsel gewerkt 12 uur achter elkaar, soms met een korte pauze van een kwartier of half uur – in het beste geval.

Juist onder de olieslagers traden *spanningen* op toen de verschillen tussen de traditie en vernieuwing te groot werden. De olieslagers op de molens werden per ploeg per last betaald en kregen dus niets als er geen wind was om te malen. Bij ziekte werd hun loon niet doorbetaald, zoals dat ook bij andere stukwerkers het geval was. In deze andere branches, de papierfabrikage en de stijfelmakerij, was er wel een stukloon, maar tegelijk ook een basisloon – heel laag – dat bij ziekte werd doorbetaald. De olieslagers kregen echter helemaal niets. Zoals een van de oliefabrikanten ronduit zei: ‘Stukwerkers verdienen niets, wanneer zij ziek zijn en hebben er naar onze morele opvatting ook geen recht op; als zij wat ontvangen, krijgen zij het, want ziek zijn is niet vangen.’³³ Ook de oude werklieden worden lang niet altijd gepensioneerd. Door het zware arbeidsleven werden de werklieden ook maar bij uitzondering erg oud. Ds Jesse meent dat de doopsgezinde gemeente wel eens een enkele maal zorgen moet voor werklieden, die niet meer kunnen werken, ‘maar de meeste firma’s in mijne gemeente zorgen voor hunne arbeiders, wanner zij afgewerkt zijn, wat haar tot eer strekt.’³⁴ Hij maakt echter duidelijk dat

bedrijven van de familie Honig in Zaandijk en Koog aan de Zaan en Verkade in Zaandam.

Ook de firma Rot in Westzaan (houthandel en houtzagerij) heeft een gedenkboek laten schrijven.

Voor een beoordeling van de papiernijverheid is de volgende publikatie verhelderend: B. W. de Vries, *De Nederlandse papiernijverheid in de 19e eeuw*. 's-Gravenhage, 1957.

Voor de kennis van de olieslagerij van ca. 1600 tot ca. 1850 in het opstel van Ankum zeer belangrijk:

L. A. Ankum, ‘Een bijdrage tot de geschiedenis van de Zaanse olieslagerij’, *Tijdschrift voor geschiedenis* (1960) 39-57, 215-251.

³³ Hendrik Honig Kz., *Enquête Zaanstreek*, 151 antwoord op vraag 3297.

³⁴ *Enquête Zaanstreek*, 17 antwoord op vraag 282.

hij in zijn gemeente niet veel sjouwers en bootwerkers die veel drinken en van de hand in de tand leven heeft. Ook de olieslagers hebben geen goede naam, al worden zij over het algemeen hoger aangeslagen dan de losse sjouwers en bootwerkers. Ook zij drinken veel en hun bestaan is door het stukwerk zeer ongewis. Op de windoliemolens zijn perioden dat er wegens windstilte niet kan worden gewerkt en dan verdienen zij niets. Wel krijgen zij dan een voorschot, dat dan weer verrekend wordt tegen het loon in een drukke tijd – eens per half jaar. Dat saldo kan bij gebrek aan wind, dus werk, ook wel eens negatief zijn. De Zaanstreek verkeert wat het olieslaan betreft in een overgangsfase van de overgang van windmolens op stoommachines. Alle betrokkenen menen dat het nog maar een kwestie van tijd is.

Op de stoomfabrieken werd korter gewerkt dan op de windmolens, waar, als er wind was de arbeidstijd 16 uur was, terwijl de werklieden op de oliefabrieken over het algemeen 12 uur – afwisselend in een dag- of een nachtploeg – werkten. De berekening van het stukwerk was op een fabriek anders dan op een molen. Op de oliemolens werd stukwerk betaald op basis van een last (30 hectoliter); op de fabriek werd gerekend naar het aantal geproduceerde koeken – in dit geval per 1000 koeken. Als veevoer vroeger een bijproduct, waren de murwe lijnkoeken en de harde lijnkoeken, al naar gelang de olie er minder of meer was uitgeperst, steeds belangrijker geworden. Tenslotte was men in de oliebranche steeds meer overgegaan van het olieslaan uit koolzaad naar het persen van de olie uit lijnzaad. Het had twee oorzaken: het koolzaad werd verwerkt in de provincies waar het geteeld werd en de geproduceerde raapolie was minder nodig nu voor verlichting gas en petroleum konden dienen. De lijnolie was echter zwaarder en daaruit moesten meer koeken gefabriceerd worden, wat meer tijd kostte, zodat de olieslagers op de molens in loon achteruit gingen: naar berekening van de Enquête-commissie voor 1/7 deel van het loon. Vandaar de aktie van een blokmaler (baas) op een oliemolen, A. de Rooij, om een uitbetaling naar het gemiddeld aantal verwerkte koeken ook op de windmolens te verkrijgen. Deze aktie mislukte omdat niet alle blokmalers op de olie-windmolens mee wilden doen. In hetzelfde jaar 1890 was ook een poging gedaan in Koog aan de Zaan om een vakvereniging voor olieslagers op te richten. Ook dat plan was niet levensvatbaar. De lonen op de stoomoliefabrieken gingen steeds meer de kant op van een half-vast loon, dat bij ziekte gedeeltelijk werd doorbetaald. De verschillen tussen molen en fabriek werden te groot.

De verschillende fabrikanten hebben zich nog weinig *gespecialiseerd*: zij zijn tegelijk handelaar en fabrikant in het eigen-product; sommigen hebben zowel wind- als stoomfabrieken in de eigen branche. Ook is het mogelijk om een oliemolen en een stijfselfabriek te beheren, zoals C. P. Korff. De firma Wessanen en Laan had een meelfabriek 'De Vlijt' sinds 1861, een rijstpellerij 'De Unie' sinds 1871 en een olieslagerij 'De Tijd' sinds 1834. Bloemendaal en Laan runde een

olieslagerij 'De Toekomst' en een rijstpellerij 'Hollandia' in de Wormer. En zo zijn er nog wel meer firma's te noemen. Het is niet alleen te wijten of te danken aan vererving. Het is een *spreiding van risico*. Van oudsher was het een schande om failliet te gaan en alleen door niet 'alle kleren aan een spijker te hangen' kon dit voorkomen worden. Dit was dan nog een spreiding op duidelijk zichtbare wijze. Het is nog niet na te gaan in welke zaken en bedrijven men financieel elders was geïnteresseerd. Vooral in de olieslagerij moest men rekening houden met groot verlies als het zaad te duur was ingekocht en voor het eindprodukt de marktprijs op het moment van afsluiten van het contract te hoog was. Zoals de houthandelaren elke maandag naar de houtbeurs in hotel Polen in Amsterdam togen, zo gingen de olieslagers op de drie 'staddagen' naar de korenbeurs in Amsterdam.

Uitermate verbaasd was de Enquête-commissie over het feit dat in de Zaanstreek het *boetestelsel* vrijwel niet voorkwam. De enige fabrikanten die het wel toepasten waren Heyme Vis (verfmalerij) en E. G. Verkade in zijn brood- en beschuifabriek. Op de overige fabrieken met stoomvermogen, molens en bedrijven kende men geen boete op het te laat komen. Van Gelder had een boete gesteld op het roken bij de lompden. Een fabrikant meende dat het heffen van boete de eer van de werklieden te na was. Een ander verklaarde dat de werkgevers hun werklieden wel moesten vertrouwen omdat zij niet dag en nacht op de molens in het veld konden controleren. Op die molens verbleven de werklieden, met uitzondering van de olieslagers, de hele week tot zondagmorgen toe. Op zondag bleven zij bijna een dag thuis. Het had dus niet veel zin om een boetestelsel in te stellen. Bij de stoomfabrieken zou dit anders kunnen liggen en Verkade en Vis trokken deze konsekwentie dan ook. Verkade had zijn kennis omtrent de produktie van brood en beschuif waarschijnlijk buiten de Zaanstreek opgedaan, waar een boetestelsel wel ingeburgerd was. De fabrieken waren over het algemeen nog overzichtelijk en het aantal werklieden klein. Velen waren echter ook om principiële redenen tegen al te veel reglementering en onder dwang de werklieden aan hun plicht te herinneren.

Wel meende de Enquête-commissie dat de werktijden veel te lang waren, al bleek het hen, dat door de invoering van machines met stoomvermogen er veel *verbetering* was gekomen in de toestand van de werklieden. Van 16-18 uur werken per dag op een windmolen naar 12 uur werken op een stoomfabriek leek een hele verbetering evenals het 'vangen' van een meer gelijkblijvend loon. De meeste fabrikanten prijzen de nieuwe werkwijze: snellere produktie en de mogelijkheid om op de vastgestelde tijd af te leveren. De meeste werklieden prefereren het vrijere leven op de molens, maar eenmaal op de fabriek willen zij toch niet meer terug. De meest sociaal-voelende fabrikant met de beste arbeidsvoorwaarden moet men echter niet onder de hier behandelde Doopsgezinde fabrikanten zoeken. Dat waren leden van de familie Duyvis; zowel op de oliefabriek van de firma

T. Duyvis Jzn. als de firma Jacob Duyvis met de stijfselfabriek te Koog aan de Zaan waren in sociaal opzicht voortrekkers. Dat dit moeilijkheden voor andere fabrikanten zou oproepen, die vanwege de ‘concurrentie’ of uit zuinigheid of omdat het slecht ging in het vak of omdat de wijze van produceren te ouderwets was – er zijn vele redenen te bedenken en ook door de fabrikanten aangevoerd, te lage lonen betaalden.

De enquête had toch een duidelijke verbetering tot gevolg. De werktijden op de brood- en beschuifabriek van Verkade bedroeg per week 85 uur. De Enquêtecommissie vond dat erg lang. Verkade junior legde uit dat dit als oorzaak had het leveren van vers brood op Zondag. Een later opgeroepen ‘warme’ bakker zou bevestigen wat Verkade al had opgemerkt: op een niet-machinale bakkerij bestond een werktijd van 105 uur en meer per week. In 1892 – om precies te zijn op 7 mei – adverteerde Verkade en Comp. in *Het Volksblad* dat zij hebben voldaan aan de wens van de bakkersgezellen en depothouders om hen een ‘zoo noodigen rustdag te verschaffen en voortaan op Zaterdagavond het brood zullen bezorgen.’ Verkade hoopt dat het publiek hierin steun zal geven en zal weigeren brood aan te nemen van de leveranciers, die het op Zondag blijven aanbieden. Ook C. Keg in Zaandam deelt in een andere advertentie mee, dat hij vanaf 15 mei (1892) zijn winkel ’s Zondags zal sluiten. Keg was waarschijnlijk een familielid van Verkade senior en Doopsgezind.³⁵

Geen van de opgeroepen fabrikanten vond het waarschijnlijk prettig om verhoord te worden en verantwoording af te leggen over hun beleid. Het is een staatscommissie, daarom moeten alle opgeroepen voorkomen en naar waarheid de vragen beantwoorden. Dit wordt nog eens goed duidelijk gemaakt aan Hendrik Honig, de oprichter van de stoomoliefabriek De Kroon in 1889. Toen hij de vraag moest beantwoorden over het vaststellen van het stukloon in verband met het aantal geproduceerde koeken vroeg hij geïrriteerd wat de fabrikage van zijn produkt te maken had met de toestand van de arbeiders. Het antwoord over dat produkt wilde hij buiten het protokol houden. Gezien de wijze van antwoorden door W. J. Prins moet er tussen hem en de voorzitter van de Commissie, Kerdijk, ook een kleine aanvaring hebben plaats gehad. Het meest tegemoetkomend en vrij in de beantwoording van de vragen blijken P. Smidt van Gelder en Jan Dekker Adrz. te zijn. Mogelijk kenden Kerdijk en Smidt van Gelder elkaar uit Amsterdam. Dekker, oprichter van een Zaanse coöperatie in Zaandam en een self-made man, was waarschijnlijk een geestverwant van Kerdijk. Alle verhoren werden genotuleerd en door de ondervraagde en de aanwezige leden van de Staatscommissie ondertekend.

³⁵ De moeder van E. G. Verkade senior was hertrouwd met Jan Keg in Zaandam. Verschillende leden van de familie Keg waren diaken in het Nieuwe Huis, de Fries-Doopsgezinde gemeente van Zaandam-Westzijde.

Hoe voorzichtig de Commissie moest laveren, wordt duidelijk bij een onderzoek naar hun onderlinge verwantschap. Dirk Laan van Wessanen en Laan was een neef van de getuige de verfhandelaar R. Pieper, terwijl de ook gehoorde Dr P. C. Korteweg een aangetrouwde neef was. Hij en Remmert A. Laan, van Bloemendaal en Laan waren neven. Remmert A. Laan was de zwager van de broers Meindert en Hendrik Honig. Jan Honig Czn en Hendrik Honig waren zwagers, zij waren met twee zusters Honigh getrouwd. Willem Jan Prins was een zwager van P. Smidt van Gelder wiens overleden vrouw een zuster van Prins was. Smidt van Gelder was een neef van E. G. Verkade senior en deze Verkade was weer een oom van de neven E. G. Duyvis en Jacob J. Duyvis. Met niet te veel moeite is deze lijst nog uit te breiden naar Zaandam en Westzaan. Alleen Jan Dekker Adrz kan ik nog niet plaatsen in dit netwerk van verwantschappen, dat nog heel summier is gehouden.

Voor zover ik de archieven van Doopsgezinde gemeenten heb kunnen raadplegen – dat was het geval voor de beide gemeenten in Westzaan en de gemeente Koog-Zaandijk – waren de meeste fabrikanten actief in het kerkelijke leven. De Jong uit Westzaan behoorde tot de Waterlandse gemeente aldaar en was daar ook diaken. Hetzelfde geldt voor Jan Dekker Adrz, die behoorde tot de Fries-Doopsgezinde gemeente in Westzaan. De familie Honig vervulde ook verschillende taken in het gemeenteleven. P. Smidt van Gelder Pzn was in de jaren 1881-1886 diaken van de Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam. Hetzelfde zal het geval zijn voor de Doopsgezinde Gemeenten waar ik de archieven niet van heb kunnen raadplegen.

De samenstelling van de kerkeraad van de Fries-Doopsgezinde gemeente te West-Zaandam (Het Nieuwe Huis) was omstreeks 1890 gemengd van samenstelling; één fabrikant, Middelhoven, en daarnaast een schoolmeester, een winkelier en iemand die in een lagere functie bij de firma Van de Stadt werkzaam was, waren toen diaken. De predikant was de ‘moderne’ Ds I. Molenaar, die vooral de meer orthodoxe gemeenteleden niet voldeed. Zij gingen dan ‘kerken’ in de Doopsgezinde kerk aan de Oostzijde van Zaandam. Het spijt mij dat ik voor de gemeente Wormerveer niet heb kunnen uitzoeken, hoe de functies daar verdeeld waren. Waarschijnlijk behoorde de familie Prins tot de Waterlands-Doopsgezinde Gemeente, terwijl de familie Laan Fries-Doopsgezind was. Mogelijk was de scheiding tussen de ‘Friezen’ en de ‘Waterlanders’ veroorzaakt meer door sociale verschillen dan door zekere orthodoxe geloofsopvattingen. Misschien is het toeval dat in hetzelfde jaar dat Adriaan Laan stierf, in 1899, ook de vereniging van de twee Doopsgezinde Gemeenten tot stand kwam in Wormerveer. Ook in de burgerlijke gemeente van de verschillende Zaandorpen zat altijd wel een of twee

Doopsgezinde broeders uit de fabrikanten kring; enkelen waren soms wethouder.³⁶

In de Tweede Kamer deden zij indirect hun stem horen. De zuster van een van de firmanten Laan van Wessanen en Laan was getrouwd met de hervormde dominee W. de Meyier, sinds 1877 gekozen als kamerlid voor de gemengde kieskring Haarlem-Zaanstreek. Na zijn bijdrage tot de val van het kabinet Tak van Poortvliet-Van Tienhoven door een amendement op de door Tak ingediende kieswet in 1894, werd hij niet herkozen en ging terug naar Arnhem. Intussen had de 'concurrerende' tak Laan, van Crok en Laan, een oudste zuster, die met P. B. J. Ferf trouwde, toen burgemeester van Westzaan en Zaandijk. Deze kwam in 1891 in de Tweede Kamer en was lid tot 1912, gekozen door het kiesdistrikt Hoorn. Toen Zaandam een 'eigen' kieskring kreeg werd de burgemeester van Assendelft, de hervormde K. Czn de Boer gekozen, die, naar zijn getuigenis voor de Enquête-commissie in 1891 te oordelen, een zeer kapabel man was. Hij zou later vrijzinnig-demokraat worden en was een van de weinige mensen van deze richting in de Tweede Kamer, waarvan hij van 1894 tot 1909 lid was. Hij viel een beetje buiten alle fabrikanten-verwantschappen aan de Zaan. Opvallend is dat de Doopsgezinde fabrikanten in de Zaanstreek niet zélf lid van de Tweede Kamer werden, maar dat zwagers indirect de Zaanse belangen zo nodig konden verdedigen.

In de Eerste Kamer lag de zaak iets anders. Jarenlang zat de Doopsgezinde fabrikant A. Prins – waarschijnlijk was hij lid van de Waterlandse gemeente in Wormerveer – in deze Kamer; in de periode 1871-1880 vooral omdat hij een van de rijkste mannen, zo niet de rijkste, van de provincie Noord-Holland was. In de tweede periode: 1892-1899 woonde hij in Amsterdam. Zijn broer J. Prins zat van 1888 tot 1896, eveneens als liberaal, in de Eerste Kamer. Daarna werd Dirk Laan door provinciale Staten van Noord-Holland gekozen in de Eerste Kamer. Hij was lid van de Fries-Doopsgezinde Gemeente in Wormerveer, maar staat te boek als 'vooruitstrevend liberaal'. Dat betekent waarschijnlijk dat hij voor uitbreiding van het kiesrecht was, een zaak die ook in zijn zittingsperiode, van 1897-1905, nog speelde.

³⁶ Hiernaar heb ik geen systematisch onderzoek gedaan. J. J. 't Hoen, *Op naar het licht. De Zaanstreek in de periode van de opkomst der arbeidersbeweging 1882-1909*. Wormerveer, 1968, geeft in zijn boek uitvoerige informatie over de gemeenteraad van Zaandam, van Koog aan de Zaan en Wormerveer. Vele Doopsgezinde broeders, die werden gehoord door de Enquête-commissie zijn in zijn boek te vinden. Het artikel van A. van Braam, 'Bureaucratiseringsgraad van de plaatselijke bestuursorganisatie van Westzaandam ten tijde van de Republiek', *Tijdschrift voor Geschiedenis* (1977) 457-483 en Prof. dr. A. van Braam, *Westzaandam in de tijd van de Republiek*, Zaandam, 1978, is in dit opzicht de pionier geweest. Hij beperkt zich tot de 16e-18e eeuw. Een eerste aanzet tot een overzicht van de industrialisatie van Zaandam na 1880 gaf hij in zijn artikel: 'Sociaal-economische ontwikkeling van Zaandam na 1880', *De Zaende* (1948) 305-313.

Dit opstel heeft hoop ik aangetoond dat er op sociaal-historisch en economisch terrein nog veel te doen is. Dat met name het onderzoek naar het functioneren van de Doopsgezinden nog moet beginnen. Er zijn te weinig studies gemaakt van de geschiedenis van de eigen gemeente; ook het beleven van het Meniste geloof in alle facetten in het verleden, is nog te weinig bekeken. Andere tijden roepen andere vragen op, waarop wij een antwoord moeten vinden.

*Tenslotte wil ik Mw Cora Gravesteijn (Economisch-historische bibliotheek te Amsterdam), Mw D. Honig-Prager (Zaandijk), de heren S. Groenveld (Hoofddorp), J. W. van Sante (Zaandijk) en J. J. Zonjée (Gemeentearchivaris van Zaanstad) hartelijk bedanken voor hun hulp.

Na lang aarzelen besluit ik dit opstel op te dragen aan de nagedachtenis van mijn 'gewoon' Doopsgezinde moeder en mijn Fries-Doopsgezinde grootmoeder en overgrootmoeder, allen geboren in de Zaanstreek.

Boekbesprekingen

J. A. Gruys & C. de Wolf, **A Short-Title Catalogue of Books Printed at Hoorn before 1701. A Specimen of the STCN, With an English and Dutch Introduction on the Short-Title Catalogue, Netherlands.** Nieuwkoop, B. de Graaf, 1979. ISBN 90 6004 360 x. 122 blz. f 65,—.

Van de kleinere steden van de Nederlanden speelde Hoorn een belangrijke rol bij de opkomst van handel en cultuur, vooral aan het eind van de 16e en in de eerste helft van de 17e eeuw. Doopsgezinden in Hoorn en naaste omgeving speelden hierin een vooraanstaande rol. Drukkers en uitgevers begonnen hier tamelijk laat, aan het eind van de 16e eeuw, en beleefden hun bloeiperiode tot circa 1670, toen er een algehele terugval intrad. Een van de eerste boeken was de eerste poging om de werken van Menno Simons te verzamelen en uit te geven. De *Sommarie* verscheen in twee delen (met supplementen) in 1600-1601 bij Jan Janszoon, een boekverkoper ter stede. Het drukken van dit omvangrijk werk was kennelijk te veel voor de drukkers te Hoorn; het werd uitgevoerd door Jacob de Meester in Alkmaar. Later slaagde men te Hoorn er wel in grote drukopdrachten te verzorgen, vooral Zacharias Cornelisz. (actief 1609-1637) en Isaac Willemsz. van der Beeck (actief 1620-1659); bovendien werden in Hoorn veel boeken gedrukt voor uitgevers in o.m. Amsterdam. De twee folio Biestkens Bijbels uit 1629 en 1630 zijn hiervan een voorbeeld.

Dat veel 17e-eeuwse Doopsgezinde boeken een drukker of uitgever te Hoorn hadden, is geen verrassing voor degenen die thuis zijn in de Nederlandse kerkgeschiedenis of bibliografie. De samenstellers van dit boek, Gruys en De Wolf, geven echter de exacte gegevens – short-title, datering en namen van drukkers en uitgevers, en bovendien collatie en locatie van de exemplaren in de Nederlanden. Zij beschrijven 371 in Hoorn gedrukte boeken voor 1701 (inclusief de supplementen). Onderzoek van vijftien Doopsgezinde boeken gaf mij de overtuiging dat zij hun werk met grote accuratesse hebben gedaan. Aan de lijst kan ik één titel toevoegen, de editie uit 1641 van Jan Philipsz. Schabaelje, *Lusthof des Gemoeds*, gedrukt te Hoorn door Isaac Willemsz. van der Beeck voor de Amsterdamse boekverkoper Jan Albertsz.

Dit boek is onmisbaar voor degene die een onderzoek verricht op het terrein van de Doopsgezinde geschiedenis in de 16e en 17e eeuw. Ongeveer een-derde van de titels hebben betrekking op Doopsgezinde auteurs, martelaar- en gezangboeken en verwante boeken. Bijna alle werken van Pieter Jansz. Twisck zijn uitgegeven en gedrukt in Hoorn. De eerste uitgave verzamelde werken van Menno Simons is reeds genoemd; later verscheen te Hoorn meer van de Friese Reformator. Verder noemen we de edities uit 1617 en 1626 van het zgn. martelaarsboek van Hoorn. Behalve de twee folio-edities zijn er nog vele uitgaven van het Nieuwe Testament van Biestkens in Hoorn voor Amsterdamse en Haarlemse uitgevers gedrukt. In de *Mennonitica* is nog weinig onderzoek gedaan naar drukkers en uitgevers. De meeste titels in deze lijst staan op naam van Zacharias Cornelisz. en van Isaac Willemsz. met hun verwanten; zij waren beiden Doopsgezind. Behalve veel Doopsgezinde boeken hebben zij ook veel van niet-Doopsgezinde auteurs gedrukt, die in totaal bijna de helft uitmaken van het aantal gedrukte boeken te Hoorn voor 1701.

Deze bibliografie is, zoals de ondertitel reeds aanduidt, een 'specimen of the STCN'. We zullen onszelf vertrouwd met deze afkorting – voor Short-Title Catalogue Netherlands – moeten maken. Het is een ambitieus project om alle Nederlandse boeken en pamfletten voor 1800 te beschrijven. Dat de collatie in de beschrijving is opgenomen, in tegenstelling tot de Engelse STC, is een gelukkige beslissing van de auteurs. De eerste 67 bladzijden van Gruys en De Wolf bevatten zowel in het Engels als in het Nederlands een inleiding tot dit project: een nauwkeurige beschrijving van geschiedenis en opzet als ook van methode en regels. Bij voltooiing zal dit project een geweldige stimulans zijn voor het onderzoek van de gedrukte bronnen van de Nederlandse geschiedenis tussen 1560 en 1800.

Heemstede

Irvin B. Horst

Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme, Deel 1, onder redactie van D. Nauta, A. de Groot, O. J. de Jong, S. van der Linde en G. H. M. Posthumus Meyjes. Kampen, J. H. Kok, 1978. ISBN 90 242 2091 2. 441 blz. f77,50.

In 1949 bleef het *Biographisch woordenboek van protestantsche godgeleerden in Nederland* van De Bie en Loosjes in de letter L steken.

Het nieuwe *Lexicon* is beknopter van opzet, al wordt gedacht aan vijf kloeke delen. Om vlug te kunnen werken behandelt ieder deel de bijdragen van A tot Z die op het moment van publiceren binnen zijn. Dit brengt met zich mee dat in het eerste deel vele bekende namen nog ontbreken en dat pas na voltooiing van het gehele werk een oordeel over 'volledigheid' mogelijk is. Voorlopig dus geen kans

op de bekende vraag waarom de een wel en de ander er niet in staat. Om het nazoeken gemakkelijker te maken worden 'cumulatieve registers' toegezegd. Niet opgenomen wordt wie na 1968 gestorven is (pech voor de betrokkene).

Er is een redactie van vijf kerkhistorici, die wordt geassisteerd door een grotere commissie, waarin als Doopsgezinde H. W. Meihuizen zit.

Deel 1 bevat bijdragen van 45 schrijvers, onder wie de Doopsgezinden J. P. Jacobszoon, S. L. Verheus en S. B. J. Zilverberg. Jacobszoon schreef een boeiend stuk over Jimme (later Joannes) Deknatel, de Amsterdamse predikant die de grote vriend was van Zinzendorf en de Hernhutters. Van Verheus ontdekte ik stukken over Samuel Muller en K. H. Roessingh, de remonstrantse theoloog die leiding gaf aan het werk van de Centrale Commissie voor het Vrijzinnig Protestantisme en voor velen de man van een nieuwe christocentrische vrijzinnigheid. Zilverberg is een van de vruchtbaarste auteurs: ik telde zo'n 70 bijdragen. Natuurlijk over een aantal Doopsgezinden; te beginnen met Wendelmoet Claesd. (Weynken Claes), te besluiten met W. J. Kühler. Om nog enkele namen te noemen: Herman van Vlekwijk, Pieter Jansz. Twisck, Plockhoy, Jan Wagenaar, Siegenbeek, Jan Nieuwenhuyzen, de gebroeders Wybrands, De Hoop Scheffer en Karel Vos.

Remonstranten, collegianten, spinozisten, vrijdenkers en Enkhuizenaren – zij allen mogen rekenen op Zilverbergs sympathie en aandacht. Ook schreef hij de biografie van Vossius en van de 19e-eeuwse kerkhistoricus Willem Moll.

Voor (doopsgezinde) Friezen zijn de vele bijdragen van J. J. Kalma interessant. Hij schreef o.a. over de leiders van de Balkster emigranten, R. J. Smit en R. J. Symensma, De Stoppelaar, de Wargaster dominee die mooie natuurboeken schreef, en de Leeuwarder predikant Pieter Zondervan. P. L. Schram schreef over 'onze' encyclopedist Anthony Winkler Prins.

Zilverberg, Kalma en ook de Remonstrant P. M. Luca. Opvallend lange artikelen zijn gewijd aan bekende theologen uit Hervormde en Gereformeerde kring, als G. van der Leeuw, O. Noordmans en Klaas Schilder. Ferdinand Domela Nieuwenhuis zingt mee in het koor der Vrijdenkers, terwijl mijn prijs voor oecumene gaat naar Robbert Robbertsz, een visionaire Doper, die later elke kerk te eng vond en die – omstreeks 1600 – zijn kinderen liet dopen 'niet alleen bij doopsgezinden, gereformeerden en lutheranen, maar ook bij rooms-katholieken, hetgeen dan ook vrij wat opschudding verwekte', aldus Zilverberg.

Amsterdam

H. Bremer

Klaus Deppermann, **Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation.** Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1979. ISBN 3 525 55366 8. 376 blz. + 18 illustr. DM 86,–.

De kerkgeschiedenis – ook de doperse geschiedschrijving – wordt de laatste decennia gekenmerkt door een zekere 'dekonfessionalisering'. De bestudering

van de geschiedenis wordt daardoor niet meer louter dienstbaar gemaakt aan de apologie of de rechtvaardiging van het gelijk van een bepaalde kerkelijke traditie. Tegelijk valt daarbij een verschuiving te konstateren van de belangstelling naar de sociale en politieke achtergronden van godsdienstige verschijnselen. Meer en meer zien we dat 'profane' historici bezig zijn volgens nauw omschreven historisch-kritische maatstaven de geheimen van de geschiedenis van de kerk te ont-radselen. De theologie moet bereid zijn om de historicus het hem toekomende terrein te laten bestuderen, ongehinderd door theologische, c.q. apologetische vooronderstellingen en vooringenomenheid. Langzamerhand worden de resultaten van deze wijze van bestuderen van de doperse geschiedenis openbaar. Een van de meest recente en geslaagde voorbeelden daarvan is het boek van K. Deppermann over Melchior Hoffman.

We mogen er oprecht dankbaar voor zijn dat de 'vader van het Nederlandse Doperdom' (S. Cramer) juist in deze tijd van gedenken met zo'n opzienbarende studie wordt geëerd. Het werd tijd dat Hoffman in het centrum van de belangstelling werd geplaatst. Leendertz' en Zur Linden's studies uit 1883 resp. 1885 waren – alhoewel nog zeer bruikbaar – verouderd. Kawerau's benadering van Hoffman als religieus denker uit 1954 was al te schematisch en te statisch. C. Krahn had al ingezien dat Hoffman meer mogelijkheden in zich borg, toen hij terloops opmerkte dat „Hoffman furnishes a unique opportunity for a case study of the early Anabaptist relationship to the government” (*Dutch Anabaptism*, The Hague 1968, p. 116). Deppermann heeft de gelegenheid niet voorbij laten gaan om juist dit aspect op een gewetensvolle, grondige en verrassende wijze te belichten. Twee dingen vallen vooreerst de lezer op: zijn beheersing van de bronnen en zijn kracht om een overvloed aan informatie kort en bondig vorm te geven. D. kon gebruik maken van acht na WO II ontdekte traktaten van de hand van Melchior, waardoor het getal van diens bewaard gebleven en bekende geschriften tot 27 vermeerderde. Een overzicht van deze geschriften is te vinden op pp. 345-349. Op grond van deze bronnen geeft D. een aantal overzichten van de theologische ontwikkeling van Hoffman die uitmunten door overzichtelijkheid. Ze vormen een zeer waardevol onderdeel van dit boek voor mensen die niet alleen historisch, maar vooral in theologisch opzicht in de profetische lekenprediker geïnteresseerd zijn. Maar van niet minder belang – en ook groter van omvang! – zijn D.'s onderzoeken naar de sociale en politieke omstandigheden in de gebieden waar Hoffman werkzaam was. De theologische ontwikkeling en de historische kontekst probeert D. te integreren. Hij stelt zich ten taak de wisselwerking tussen deze twee aan te tonen. De beoordeling van de mate waarin hij in die opgave geslaagd is, hangt af van de optiek van de belangstellende lezer. Is deze vooral gericht op de sociale en politieke relevantie van godsdienstige bewegingen, dan zal hij opgetogen zijn over wat hij in dit boek vindt. Houdt diegene echter meer van een – laten we het maar zo blijven noemen – konfessionalistische benadering, dan zullen er wel vraagtekens overblijven. Maar hij zal die niet te vroeg en onbezonnen mogen zetten!

Ondanks zijn belangstelling voor de sociale geschiedenis, kiest D. niet voor een marxistische benadering volgens welke godsdienstige ideeën louter sociaal-ekonomisch bepaald zijn. Hij erkent dat menselijke zingevingsprocessen evenzeer afhankelijk zijn van geestelijke tradities en individuele ervaringen en gewetensbeslissingen. 'Die von Hoffman propagierten Ideen werden deshalb nicht nur als Spiegelung, sondern auch als Quelle gesellschaftlicher Prozesse, nicht nur als Bedingtes, sondern auch als Bedingendes aufgefasst' (32). Vooral Hoffman's afhankelijkheid van laat-middeleeuwse gedachten over de apokalyptiek en het spiritualisme wordt benadrukt. Dit accent op de continuïteit ligt bij een historische benadering voor de hand, maar laat toch wel eens te weinig ruimte voor de diskontinuïteit en oorspronkelijkheid van sommige godsdienstige denkbeelden. Bovendien zou je bij de nadruk op de continuïteit mogen verwachten dat de afhankelijkheid van de laat-middeleeuwse vormen van vroomheid wat duidelijker omschreven en aangetoond wordt, al hoe moeilijk dat ook in het geval van een niet-gestudeerde als Hoffman moge zijn. Maar hier ligt niet D.'s direkte interesse. Het gaat hem er in de eerste plaats om zichtbaar te maken hoe deze lekenprediker met zijn boodschap zowel spelmaker als speelbal is geweest in het sociale en politieke spanningsveld van zijn dagen, toen de Reformatie bezig was zich te institutionaliseren en te konsolideren. In aansluiting bij de probleemstellingen van het Hoffman-onderzoek tot nu toe stelt D. onder meer de volgende vragen. Uit welke sociale lagen kwamen de volgelingen van Hoffman? In wat voor maatschappelijke en geestelijke situatie bevonden ze zich? Waar hadden ze hun hoop op gevestigd? Hoe verstonden zij Hoffman's boodschap? En aan de andere kant: wat voor belang hadden de machthebbers en de officiële reformatoren zoals Luther en Bucer er bij om hem een tijdlang te gebruiken en hem vervolgens weer te laten vallen? Tenslotte: welke invloed is van de melchioritische beweging op het verloop van de Reformatie en in de gemissioneerde gebieden uitgegaan? In het laatste geval beperkt D. zich tot de onmiddellijke invloed en laat hij de relatie met de tweede generatie en het Engelse puritanisme buiten beschouwing.

Hoffman's complexe gedachten worden door D. uitdrukkelijk niet tot één beginsel herleid. Er is D. alles aan gelegen om nu juist de tegenstrijdigheden en de breuklijnen te laten zien in hun relatie met de plaats die Hoffman in een gegeven konkrete maatschappelijke en politieke situatie innam. Tot de konstanten in Hoffman's denken behoren de verwachting van de Wederkomst en zijn illusoire hoop op een 'vrome overheid' die zijn reformatieplannen zou willen ondersteunen. In zijn breuk met het Lutherdom n.a.v. zijn vergeestelijkte avondmaalsopvatting en in zijn vlotte acceptatie van doperse gedachten (m.n. Denck) al vlug daarna in Straatsburg, komt wel tot uitdrukking dat Hoffman zich het lutherse reformatorische denken niet ten volle eigen heeft gemaakt. Ondanks zijn aanvankelijk meegaan in Luthers rechtvaardigings- en predestinatieleer en zijn tot het eind toe vasthouden aan de gehoorzaamheid aan de wettige overheden blijft

volgens D. Hoffman's geloofsdenken voor-reformatorisch van toon. Dit blijkt onder meer uit de belangrijke plaats die het concept *Gelassenheit* daar in inneemt. De beproeving en de lijdzaamheid zijn kenmerken van de ware gelovigen en bepalen mede de wijze van participatie der gelovigen in de strijd die aan de Wederkomst vooraf zal gaan. Hoffman's volgelingen zijn weliswaar uiterst actief in het zendingswerk, maar dienen zich te onthouden van de gewapende strijd om de Wederkomst te bespoedigen. Dat is immers de taak van de vrome overheid. Ook in dit opzicht bleek Hoffman's leer voor tweeërlei uitleg vatbaar. De Münsterse Dopers konden haar gebruiken als inspiratie voor hun militante ideologie. De revolutionaire ideeën van de Straatsburgse profeten en Denck's voluntarisme dat ruimte bood voor menselijke koöperatie in het heilswerk, hebben evenwel Hoffman's apokalyptische gedachten niet in die mate geradikaliseerd dat hij zelf zijn volgelingen tot de gewapende strijd opriep. Maar dat de onduidelijkheid in dezen het gesprek van de dag was, daarvan zijn de discussies tussen voor- en tegenstanders van geweld onder zijn volgelingen in de Nederlanden mede een bewijs.

Het 'nuttige effect' van Melchior's werkzaamheid en invloed op het verloop van de Reformatie is niet groot geweest. Hij wekte eerder negatieve reacties op dan dat hij bijdroeg tot de realisering van de vrijheden en rechten van de gededesintegreerde groepen die hij representeerde. Dat is volgens D. te wijten aan de dubbelzinnigheid van zijn leer en positie. Zonder bescherming van de wettige overheden had zijn beweging nergens succes, behalve dan in een gematigde vorm in de Nederlanden, waar evenwel het Calvinisme het grootste stempel op de reformatie zou zetten. Maar dezelfde overheden, c.q. door dezen erkende reformatoren, gebruikten hem alleen zolang hij hun eigenbelangen kon dienen. Toen Hoffman's sympathieën in strijd kwamen met de belangen van de overheden en de lekenpredikers in achtting daalden naarmate de Reformatie zich institutionaliseerde, werd hij aan de kant geschoven. D. ziet als belangrijkste oorzaak van dit gebrek aan effectiviteit Hoffman's (lutherse) geloof in een vrome overheid die zijn apokalyptisch programma zou uitvoeren. Luther's leer over de gehoorzaamheid aan de overheid en Sattler's a-politieke pacifisme gaan niet samen. Er is bovendien ook geen weg tussen gewapende opstand (Thomas Müntzer) en weerloze wereldmijding (Michaël Sattler) (338). 'Zwischen Wittenberg, Allstedt und Schleithem konnte es keine haltbare Synthese geben' (343). Hoewel er alle reden bestaat om Hoffman's beweging als een eigensoortige ontwikkeling van het Doperdom te beschouwen (naast het Middelduitse en het Zwitserse), biedt het volgens 'real-politische' maatstaven geen begaanbare weg, uitgezonderd in de vorm van een ascetisch, burgerlijk en gezagsgetrouw Mennonitendom. Melchior Hoffman is zelf het slachtoffer geworden van de tegenstrijdigheden in zijn denkwereld.

D.'s boek bewijst tot welke resultaten het historisch onderzoek dat oog heeft

voor de sociale en politieke achtergronden kan leiden. Hij geeft een Hoffman-interpretatie die stellig aan werkelijkheidsgehalte heeft gewonnen en opent onze ogen voor de onlosmakelijke relatie tussen geloof en de sociaal-politieke werkelijkheid waarin dit geloof gestalte wil aannemen en waardoor de geloofsinhoud mede wordt beïnvloed. We kunnen niet meer om deze historisch-kritische kerk-geschiedschrijving heen zonder het gevaar te lopen dat we vervallen in een normatieve typologie zonder enig historisch werkelijkheidsgehalte. (Vgl. bijv. de wijze waarop Kenneth R. Davis nu plotseling het charismatische karakter van het 'mainline Anabaptism' hanteert als criterium voor de 'orthodoxie' ervan, wederom Müntzer, Hoffman en Münster daarvan uitsluitend als 'heretical charismatic' (*MQR* LIII (July 1979) 233). Juist de profane geschiedschrijving stelt de konfessionele historicus in alle duidelijkheid voor vragen waarop hij dan vanuit zijn invalshoek een antwoord moet geven. Het is dan ook mijn overtuiging dat D.'s meesterlijke boek niet zozeer een definitief antwoord geeft op de vraag naar de realiteit van Hoffman's boodschap, als wel de discussie daarover op een hoog peil opent. Daarmee bewijst hij ook de meer theologisch gerichte beschouwer van het Doperdom een grote dienst.

Die discussie kan zich toespitsen op onder meer de volgende vragen. Moet de diskontinuiteit van de doperse beweging niet hoger gewaardeerd worden? Kan en mag de inhoud van een godsdienstige beweging gemeten worden aan het effect dat zo'n beweging heeft op de sociale en politieke werkelijkheid? Bij de eerste vraag gaat het om het probleem van de autoriteit. Is het gezag van bijv. de prediking louter gefundeerd in de continuïteit van de dogmatische traditie of kan die ook ontspringen aan een onbevangen lezing van de bijbel? Heeft de Geest of de traditie het primaat? De tweede vraag raakt de theologische waardering van het begrip macht. Vanuit het gezichtspunt van een profaan historicus is de konklusie gewettigd dat Hoffman's weg als middenweg tussen Müntzer en Sattler onbegaanbaar is gebleken. Er is hier inderdaad sprake van een dilemma dat ontstaat als mensen tegelijkertijd trouw willen blijven aan de bestaande orde, c.q. de overheden, naarstig streven naar gerechtigheid en vrijheid voor ontrechten en onvrijen en daarbij bewust afzien van geweldadige middelen. Deze drie opgaven zijn voortdurend met elkaar in strijd, ja schijnen elkaar uit te sluiten. Dit dilemma veroordeelt zo'n programma – al hoe eschatologisch geladen ook – tot vruchteloosheid. Maar moeten we dan niet tevens erkennen dat deze 'onmogelijke' opgave wel eens de werkelijke opdracht van de messiaanse gemeente kan zijn? En is dan deze steeds weer falende en aangevochten gemeente niet juist het thema bij uitstek van de kerkgeschiedenis? Welke wijze van bestudering van die geschiedenis kan ook deze dimensie tot haar recht laten komen?

A. F. Mellink, **De radikale Reformatie als thema van sociaal-religieuze geschiedenis**. Nijmegen, Socialistische Uitgeverij Nijmegen (SUN), 1979. 19 blz. f 5,—.

Ter gelegenheid van de aanvaarding van het ambt van gewoon lector in de moderne sociaal-religieuze geschiedenis aan de Rijksuniversiteit te Groningen sprak A. F. Mellink op 20 maart 1979 een rede uit met de hierboven vermelde titel. Daar de opdracht 'sociaal-religieuze geschiedenis' ongebruikelijk is, greep Mellink de gelegenheid aan de inhoud en de betekenis van de opdracht te omschrijven. Hij maakte hierbij gebruik van het thema, dat zowel opklinkt in de Radicale Reformatie van de 16e eeuw als in latere, meer gesecculariseerde, sociale protestbewegingen. Mellink ziet zijn vak niet als een onderdeel van de sociologie of de godsdienstgeschiedenis, maar ingebed in het terrein van de moderne geschiedenis. Zijn eigen werk tot nu toe past inderdaad goed binnen de nieuwe opdracht, zodat het een gelukkige omstandigheid is dat de Universiteit van Groningen dit heeft erkend en hem tot gewoon lector heeft bevorderd.

Een competente historicus behoort niet alleen acht te slaan op sociale en godsdienstige factoren, maar ook op politieke, economische en andere. Als we denken aan de onderwerpen, waarover Mellink geschreven heeft – 16e eeuws Doperdom en 19e eeuws socialisme in Nederland –, is onze aandacht gericht op zijn nieuwe opdracht. Hij erkent de noodzaak om rekening te houden met een totaliteit van factoren, maar 'het gaat er echter in de eerste plaats om op welke wijze men doordringt tot de drijfveren van de handelende mensen' (17). De aard van het onderwerp bepaalt de benadering en welke aandacht men aan verschillende factoren schenkt. Inzake het Doperdom is zowel de sociale als de godsdienstige factor erg belangrijk; over de opkomst van het socialisme in de 19e eeuw spreekt Mellink van 'de sekularisatie van Godsrijkverwachtingen' (13). In dit verband verwijst hij naar de preoccupatie met het Christendom, m.n. het invloedrijke boek van Claude-Henri de Saint-Simon, *Nouveau Christianisme* uit 1825. Of er sprake is van een genetische relatie tussen het Doperdom en de latere manifestaties in een gesecculariseerd protest, citeert hij Troeltsch en Lindeboom en reikt daarbij suggesties, maar geen oplossingen aan.

Het belang van de sociale en godsdienstige factoren bij de bestudering van de doperse geschiedenis ziet men door Mellinks opvattingen te vergelijken met die van C.-P. Clasen, die herhaalde malen in deze rede wordt genoemd. Clasen bedrijft sociale geschiedenis, zoals blijkt uit de titel van zijn boek *Anabaptism, A Social History* (1972). Hij schrijft: 'I confess that ideologies, whether Christian or Marxist, do not interest me very much. I am not particularly concerned with the rediscovery of Christian truths or the establishment of God's kingdom' (geciteerd bij M., 6). Mellink antwoordt hierop dat wanneer men de Radicale Reformatie wil benaderen 'zonder terug te grijpen naar de in de evangeliën of de brieven der apostelen verkondigde christelijke uitgangspunten, zonder de in de zestiende

eeuw zozeer levende verwachtingen van het komende rijk Gods centraal te stellen, dan betekent dit een zich afwenden van de historische werkelijkheid in al haar vormen' (6). Mellink maakt hem ook het verwijt dat hij, 'een ambtenaar van de statistiek', te veel leunt op kwantitatief materiaal en dat hij waarde-oordelen velt over de Dopers die zich niet schikten naar 'law and order', waarbij Clasen optreedt als een 'funktionaris van de politie' (7).

Mellinks rede is dus een provocerende schets van zijn eigen vakgebied. Het spreekt vanzelf dat hier meer aan de orde is dan het patroon van 'histoire événementielle'. De perspectieven, die Mellink ons toont, suggereren een historicus die op een creatieve wijze de feiten interpreteert en die open staat voor nieuwe ideeën op het terrein van het onderzoek van de moderne geschiedenis.

Heemstede

Irvin B. Horst

Thomas Müntzer, hrsg. von Abraham Friesen und Hans-Jürgen Goertz. *Wege der Forschung*, CDXCI. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978. ISBN 3 534 07079 8. 536 blz. DM 74,-.

Het gedenkjaar 1975 heeft geleid tot vele publicaties over de geschiedenis van de Duitse Boerenoorlog. De figuur van Thomas Müntzer, die na de nederlaag in de slag van Frankenhausen in 1525 het leven moest laten, is mede daardoor weer sterk in de belangstelling komen te staan. Deze bundel wil een beeld geven van de stand van het moderne historisch onderzoek betreffende een 'Schlüssselfigur der Reformationgeschichte' (VII), in het bijzonder van de na de tweede wereldoorlog verschenen publikaties in Oost en West. Immers Boerenoorlog en Reformatie in Duitsland zijn sinds de jaren '50 mede inzet geworden van een historisch-ideologische discussie tussen de vertegenwoordigers van de zogeheten marxistisch-leninistische geschiedwetenschap en hun wederpartijders.

De samenstelling van deze lijvige band was bij Abr. Friesen en H.-J. Goertz in bevoegde handen. Eerstgenoemde is de auteur van het belangwekkende boek *Reformation and Utopia: The Marxist Interpretation of the Reformation and its Antecedents* (1974) en Goertz heeft vele publikaties aan de figuur van Müntzer gewijd sinds zijn *Innere und äussere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers* van 1967. Beiden hebben in de aanhang van deze bundel dan ook een uitgebreid overzicht gegeven van de ontwikkeling der 'Müntzerdeutung' vanuit hun eigen onderzoekservaringen en zij zijn ook met eigen bijdragen onder de opgenomen auteurs vertegenwoordigd. In deze bundel zijn veertien studies bijeengebracht, gegroepeerd naar thema's als de verhouding van Müntzer tot Luther, die tot de Dopers, de liturgische hervorming te Allstedt en de revolutionaire strijd van de eindtijd. Vogels van diverse pluimage komen aan het woord, want naast Harold Bender en Gordon Rupp vinden we de namen van auteurs als Karl Honemeyer en

Manfred Bensing, wier bijdragen het eerst verschenen zijn in het *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig*. Uiteraard ontbreekt de kerk-historicus Walter Elliger niet, auteur van het 'eindrücklichste literarische Denkmal, das Müntzer zur Erinnerung an die Hinrichtung vor 450 Jahren in Ost und West gesetzt wurde' (521), waarmee zijn grote biografie van 1975 bedoeld wordt. Om technische redenen konden sommige belangrijke bijdragen als die van Thomas Nipperdey uit 1963 niet opgenomen worden.

Het is duidelijk dat hier een waardevolle verzameling tot stand is gekomen, die de stand van het huidige onderzoek goed weerspiegelt. Men zoekt hier dus geen inleidende of populariserende behandeling van het onderwerp, het gaat om specialistische studies vanuit verschillende invalshoek geschreven. De vraag of alle onderzoekers met elkaar de problemen rondom Müntzer werkelijk opgelost hebben blijft ook na lezing van dit boek open. Is iemand werkelijk er in geslaagd de 'Verschränkung von theologischen, politischen und sozialen Problemen', waarvan in het woord vooraf wordt gewaagd (VII), geheel tot zijn recht te doen komen?

Haren

A. F. Mellink

Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, hrsg. von Hans-Jürgen Goertz. Beck'sche Schwarze Reihe, 183. München, C. H. Beck, 1978. ISBN 3 406 06783 2. 263 blz.; geïll. DM 17,80.

De radikale Reformatie werd gedragen door die mensen die van mening waren dat de officiële Reformatie was blijven steken. Zij accepteerden niet dat de hervorming bij de kerk ophield. De radikale Reformatoren sloten hierin aan bij middeleeuwse reformatiemodellen, volgens welke zowel de kerkelijke als de maatschappelijke orde als één geheel getransformeerd moesten worden. Het meest kenmerkende punt van de radikale Reformatie was niet de breuk met het directe 'geistesgeschichtliche' verleden, maar met de maatschappelijke werkelijkheid van het heden. De radikaliteit was te meten aan de maatschappelijke kontekst, waarin elke theologie staat.

Dit is het kader, waarin Hans-Jürgen Goertz de 21 biografische schetsen van de radikale Reformatoren plaatst. In de inleiding neemt hij afstand van het concept (uit 1962) van G. H. Williams, die de 'Radical Reformation' als een geheel zag tegenover de officiële, door de overheid gesteunde Reformatie ('magisterial Reformation'). Later onderzoek, o.m. van de begintijd van het Doperdom in Zürich, heeft aangetoond dat de grenzen met de andere reformatorische bewegingen aanvankelijk veel vloeiender waren.

Goertz heeft de beschreven figuren in deze bundel niet streng ingedeeld. De huidige stand van het onderzoek laat nog geen alomvattende, definitieve beschrij-

ving van de radikale Reformatie toe; 'we zijn nu slechts in staat om de "glans en de ellende, de vrees en de hoop" van de radikale Reformatie uit te beelden in een galerie van biografische schetsen' (blz. 19). Achtereenvolgens passeren de revue de vroegste critici van de Wittenberger Reformatie en de leiders-partijgangsters van de opstandige boeren (Andreas Bodenstein von Karlstadt door Ronald J. Sider; Thomas Müntzer door Goertz zelf; Hans Hut door Gottfried Seebass; Hans Denck door Werner O. Packull; Sebastian Lotzer door Barbara Bettina Gerber; Michael Gaismair door Walter Klaassen; Johannes Hergot door Ferdinand Seibt), Dopers uit Zwitserland (Wilhelm Reublin door James M. Stayer; Konrad Grebel door Heinold Fast; Michael Sattler door Martin Haas), Zuid-Duitsland en Moravië (Balthasar Hubmaier door Christof Windhorst; Jakob Huter door Leonard Gross; Pilgram Marpeck door William Klassen), Münster en de Nederlanden (Melchior Hoffman door Klaus Deppermann; Bernhard Rothmann door Willem J. de Bakker; Menno Simons door Irvin B. Horst), tenslotte drie Spiritualisten (Caspar von Schwenckfeld door Horst Weigelt; Sebastian Franck door Steven E. Ozment; Martin Cellarius door Abraham Friesen), een Antitrinitariër (Michael Servet door Jerome Friedman) en de moeilijk in te delen arts en apostel Paracelsus (door Hartmut Rudolph).

'Dit boek wil, op basis van de laatste stand van het onderzoek, over de verschillende radikale Reformatoren op zo'n wijze informatie verstrekken dat het afwijkt van de gebruikelijke wetenschappelijke vorm van analyse en dat het voor een breed lezerspubliek bestemd is' (blz. 19). Hierin is Goertz zonder meer geslaagd. De 21 auteurs hebben – de een meer vanuit een theologische, de ander meer vanuit een (sociaal-)historische achtergrond – in helder geschreven hoofdstukken een prachtig overzicht van de radikale Reformatoren gegeven. In kernachtige ondertitels is getracht de essentie van de beschreven figuur weer te geven (bijv. 'Thomas Müntzer. Revolutionär aus dem Geist der Mystik'). Een overzichtelijke literatuurlijst, een register van namen en bio-bibliografische gegevens over de auteurs completeren dit boekje. Fraai uitgegeven, met 19 contemporaine illustraties in de tekst en de bekende afbeelding van de opstandige boer met 'Frijheit' in het vaandel op de omslag, is deze bundel verplichte (en inspirerende) lectuur voor alle DHK-leden die verder willen kijken dan Menno's monument lang is.

Amsterdam

Dirk Visser

'Teyler' 1778-1978. Studies en bijdragen over Teylers Stichting naar aanleiding van het tweede eeuwfeest. Haarlem/Antwerpen, Schuyt & Co, 1978. 328 blz.; geïll. f 95,-.

De toenemende belangstelling voor de al te lang verguisde achttiende eeuw is een

alleszins verheugend verschijnsel. In de doopsgezinde geschiedschrijving werd deze eeuw over het algemeen stiefmoederlijk behandeld en dit valt te begrijpen. Het was een tijd waarin de Broederschap niet alleen numeriek achteruitging, maar ook de waarden van oud-doperse eenvoud teloor zag gaan. Toch is dit beeld te eenzijdig. De Doopsgezinden hadden immers een niet hoog genoeg te schatten aandeel in wat genoemd wordt de 'christelijke verlichting'. In de vorige eeuw verrichtte Chr. Sepp pionierswerk met zijn monografie over Johannes Stinstra en zijn tijd, maar tot nu toe kreeg hij nog maar weinig navolgers.

Een van de 'verlichte christenen' van doopsgezinden huize was Pieter Teyler van der Hulst. Hij werd op 25 maart 1702 te Haarlem geboren als zoon van Isaäk Teyler en Maria van der Hulst. Als zijdefabrikant en -handelaar bracht hij het tot grote rijkdom; hij was een actief lid en diaken van de Haarlemse Doopsgezinde Gemeente. Na het overlijden van zijn echtgenote en zijn beide zoons in 1754 besloot hij zijn grote collectie natuurwetenschappelijke instrumenten, mineralen, penningen, schilderijen en boeken onder te brengen in een Stichting, die na zijn dood in 1778 officieel gestalte kreeg. Deze veelomvattende Stichting gaf een goed beeld van hetgeen een verlicht man als Pieter Teyler van der Hulst voor ogen stond. Duidelijk was wel dat voor hem er geen tegenstelling bestond tussen geloof en wetenschap.

Van belang ook was de oprichting van twee Genootschappen, waarvan het eerste zich met de godgeleerdheid, het tweede zich met de 'profane' wetenschappen bezighield. Het aantal leden van deze genootschappen was beperkt; het godgeleerde bestond oorspronkelijk vrijwel alleen uit Doopsgezinden, maar in later tijd zouden ook lidmaten van andere kerken worden opgenomen. Tot de voornaamste activiteiten van deze genootschappen behoorde het uitschrijven van prijsvragen, een traditie die tot op de huidige dag wordt voortgezet. Een bijzonder interessant beeld vormden de prijsvragen van het Godgeleerd Genootschap, waarvan de winners met een gouden medaille werden vereerd. Van degenen die in de afgelopen twee eeuwen de hoogste onderscheiding ontvingen mogen hier met name worden genoemd A. Hulshof, B. van Rees, J. C. van Slee, P. Kawerau en C. Augustijn.

Het is binnen het kader van deze bespreking niet wel mogelijk recht te doen aan alle facetten van dit monumentale, fraai geïllustreerde werk. Zelf werd ik getroffen door de bijdrage van W. W. Mijnhardt over 'Veertig jaar cultuurbevordering. Teylers Stichting 1778 - ± 1815' met een belangwekkend hoofdstuk over de christelijke verlichting en de genootschapstraditie in ons land. Wij zijn dan ook benieuwd naar Mijnhardts aangekondigde dissertatie over vijf geleerde genootschappen die Nederland aan het einde der achttiende eeuw rijk was. Uiteraard dient ook melding te worden gemaakt van de bladzijden die I. B. Horst wijdde aan de vroege bloei van Teylers Godgeleerd Genootschap.

Veel ruimte werd besteed aan de gebouwen van 'Teyler' (waaronder ook het

hofje); naar mijn mening had dit binnen het geheel echter wat korter gekund. Dit doet echter niets af van mijn bewondering voor dit gedenkboek, dat terecht de aandacht vestigt op hetgeen er leefde onder de Doopsgezinden van de achttiende eeuw.

Amsterdam

S. B. J. Zilverberg

Ingekomen boeken

Jürgen Bücking. *Michael Gaismair: Reformer – Sozialrebell – Revolutionär. Seine Rolle im Tiroler 'Bauernkrieg' (1525/32). Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung*, 5. Stuttgart, Klett-Cotta, 1978. 190 blz. DM 54,—.

Walter Klaassen. *Michael Gaismair. Revolutionary and Reformer. Studies in Medieval and Reformation Thought*, 23. Leiden, E. J. Brill, 1978. x, 156 blz. f 44,—.

Mennonite World Handbook. A Survey of Mennonite and Brethren in Christ Churches. Ed. by Paul N. Kraybill. Lombard, Illinois, Mennonite World Conference, 1978. 390 blz. \$ 10,—.

Th. B. Roep. 'Op zoek naar de gebouwen van de Doopsgezinde Gemeente aan de Koningsweg te Alkmaar op de kaarten van Drebbel, 1597, en Blaeu, 1649'. Gestencilde uitgave. Alkmaar, 1979. 14 blz.; geïll. f 3,—.

Th. B. Roep. 'De Friesch-Doopsgezinde Gemeente te Alkmaar 1747-1750 en iets over het geloof, de familierelaties en de economische situatie der leden'. Gestencilde uitgave. Alkmaar, 1980. 40 blz.; geïll. f 3,—.

Vier Eeuwen Haagse Mennisten. 's-Gravenhage, Doopsgezinde Gemeente, [1979]. 44 blz.; geïll.

Mededelingen

Literatuurlijst bij V. O. Erickson 'Van William Penn tot Graaf von Zinzendorf'

- | | |
|-------------------------------|--|
| Anonymus
1969 | '500 Jahre Verwaltung in Stadt und Land zwischen Ems und Jade,' Appendix to Kiesow, Gottfried, <i>Ostfriesische Kunst</i> . Volume 4 of <i>Ostfriesland im Schutze des Deiches</i> . Jannes Ohling, editor. Pewsum: Im Selbstverlag. |
| Bartels, Petrus
1880-1881 | 'Beiträge zur Geschichte des Pietismus in Ostfriesland,' <i>Ostfriesisches Monatsblatt</i> 8: 433-440, 479-488, 541-547; 9: 12-18, 53-59, 124-131, 198-205, 351-356. |
| 1882 | 'Mitteilungen zur Geschichte des Pietismus in Ostfriesland und den benachbarten Landschaften,' <i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i> 5 (part 2): 251-291 and 387-440. |
| Cremer, Ufke
1955 | <i>Norden im Wandel der Zeiten</i> . Norden: Heinrich Soltau. |
| Deknatel, Joannes
1722 | <i>Klaag- en troostdicht over . . . de zwaare Watervloeden in Oost-Vriesland</i> . Amsterdam. |
| Deutsches
Geschlechterbuch | 'Familie Swart aus Emden in Ostfriesland,' Band 59: 427-452. |
| Erickson, Vincent O.
1976 | 'Uckowallists or Pietists: An examination of the relationship between the Uckowallists and the Pietists of the state church of East Friesland in the 17th and early 18th centuries,' <i>CAANS Newsletter</i> (January): 2-13. |
| 1977 | 'Joannes Deknatel. Sein Leben und sein Einfluß auf die freikirchlichen Bewegungen des 18. Jahrhunderts in seiner Geburtsstadt Norden,' <i>Emder Jahrbuch</i> 57: 144-165. |
| Fantel, Hans
1974 | <i>William Penn: Apostle of Dissent</i> . New York: William Morrow and Company. |
| Greg, W. W.
1950 | <i>Marlowe's Doctor Faustus 1604-1616</i> . Oxford: Clarendon Press. |

* De redactie betreurt dat de literatuurlijst bij het artikel van Dr Erickson in *Doopsgezinde Bijdragen* 5 (1979) 93-113, niet is geplaatst. Het artikel werd vertaald door Dr H. L. van Vierssen Trip. Voor deze nalatigheid bieden wij onze verontschuldiging aan.

- Hagedorn, Bernhard
1912 *Ostfrieslands Handel und Schiffahrt vom Ausgang des 16. Jahrhunderts bis zum Westfälischen Frieden.* Berlin.
- Hull, William I.
1937 *William Penn: A Topical Biography.* London: Oxford University Press.
- 1938a 'The Mennonites and Quakers of Holland,' in Howard H. Brinton, ed. *Children of Light* pp. 189-209. New York: Macmillan.
- 1938b *The Rise of Quakerism in Amsterdam 1655-1665.* Swathmore College Monographs on Quaker History, 4. Philadelphia: Patterson & White Company.
- Jump, John D. (ed.)
1962 *Doctor Faustus.* London: Methuen & Co.
- Kochs, E.
1922 'Die Quäker in Emden,' *Upstalsboomblätter* 10-11: 60-79.
- Kannegieter, J. Z.
1971 *Geschiedenis van de vroegere Quakergemeenschap te Amsterdam: 1656 tot begin negentiende eeuw.* Amsterdam/Haarlem: Scheltema en Holkema.
- van Langeraad
en de Bie 'Biographie v. Deknatel, Joannes,' In: *Biogr. Woordenboek van Protest. Godgel. in Ned.* II: 416-424.
- Lütjeharms, Wilhelm
1935 *Het philadelphisch-oecumenisch Streven der Herrnhutters in de Nederlanden in de achttiende Eeuw.* Zeist.
- Mennonitisches
Lexikon 'Pietismus,' III: 373.
- Mennonite
Encyclopedia 'Ames, William,' I: 88-89.
'Ministry,' III: 699-701.
'Norden,' III: 910-912.
'Society of Friends,' IV: 561-565.
- Miles, Catharine
Cox 1938 'Personality Types of Two Quaker Leaders,' in Howard H. Brinton, ed. *Children of Light* pp. 55-83. New York: Macmillan.
- Müller, J.
1887 *Die Mennoniten in Ostfriesland.* Amsterdam.
- Peare, Catherine
Owens *William Penn: A Biography.* Philadelphia: J. B. Lippincott.
- 1957
- Penn, William
1726 *A Collection of the Works of William Penn.* In two volumes. London. Reprinted 1974. New York: AMS Press.

- Penny, Norman (ed.)
1925
Sandeem, Ernst R.
1967
Schöningh, Wolfgang
1961
- Smid, Menno
1974
- Wiemann, Harm
1960
- The Short Journal and Itinerary Journals of George Fox.* Cambridge: University Press.
'Count Nicolaus Ludwig von Zinzendorf,' in *The Encyclopedia Americana*, 29: 782-783.
'Emden,' In Günther Möhlmann, ed. *Ostfriesland: Weites Land an der Nordseeküste*. Essen: Burkhard-Verlag Ernst Heyer.
Ostfriesische Kirchengeschichte. Volume 6 of *Ostfriesland im Schutze des Deiches*. (Jannes Ohling, editor). Pewsum: Im Selbstverlag.
'Zur Geschichte der Toleranzidee in Ostfriesland. Ein Brief Williams Penns an die Stadt Emden,' *Ostfriesland, Zeitschrift für Kultur, Wirtschaft und Verkehr*. December issue, pp. 1-5.

Adressen auteurs

Verenigingsnieuws

Verslag van de elfde ledenbijeenkomst 26 mei 1979

De bijeenkomst werd gehouden in de Doopsgezinde Kerk te Haarlem. Aanwezig waren 102 leden en belangstellenden.

De vergadering was gewijd aan het thema 'weerloosheid' ter gelegenheid van de verschijning van Doperse Stemmen 3: *Vreemdelingen en bijwoners. Vredesgetuigenissen uit het Nederlandse Doperdom*. In de ochtendzitting hield Sjouke Voolstra, Eindhoven, een voordracht getiteld 'Weerloosheid: van gave tot opgave'. Weerloosheid in de oorspronkelijke doperse zin is de messiaanse strategie van God om het kwaad uit de wereld te helpen. Weerloosheid is oorspronkelijk louter een gave, die door de gemeenschap van machtelozen als een ongekende, revolutionaire, goddelijke kracht werd ervaren. De doperse weerloosheid is, aldus Voolstra, niet in de eerste plaats een middel om een doel te bereiken dat de mensen zich stellen, al hoe verheven en edel dat doel ook mag zijn, zoals vrijheid, gelijkheid en broederschap. De gerechtigheid van God, weerloosheid en de gemeente horen onverbrekkelijk samen in het doperse geloof.

Zolang wij niet beantwoorden aan de machteloze, alleen van God afhankelijke mensen, kunnen wij de weerloosheid niet als een levende werkelijkheid ervaren, hoogstens als een norm. Niet als een gave, hoogstens als een opgave. 'We zullen de weerloosheid moeten herontdekken als een samenvatting van het meest wezenlijke van onze traditie. We zullen de weerloosheid moeten maken tot de hartslag van ons belijden. Niet als een uitstaande belijdenis, maar als een gemeenschappelijk gezichtspunt', aldus Voolstra.

In de middagzitting zetten vier forumleden (zr H. Woelinga-Rodbard en de broeders A. G. van Gilse, voorzitter, H. Pals en J. Siersma) hun opvattingen over weerloosheid uiteen.

De bijeenkomst werd besloten met orgelspel door Marco bij de Vaate, Haarlem.

Verslag van de twaalfde ledenbijeenkomst 27 oktober 1979

De bijeenkomst werd gehouden in de Doopsgezinde Kerk te Utrecht. Aanwezig waren 91 leden en belangstellenden.

Voorzitter S. L. Verheus schetste in de ochtendzitting het verhaal van het zgn. Utrechtse Mennoportret: het is een afbeelding van Viglius van Aytta, waarmee – aldus Verheus – het betrekkelijke van de geschiedenis is aangetoond; de vervolger is de geportretteerde van de vervolgde geworden.

In het huishoudelijke gedeelte werd de contributie op *f* 30 per jaar (resp. *f* 20 en *f* 60) vastgesteld. Penningmeester K. Kroon, Amsterdam, trad af als lid van het Dagelijks Bestuur; zijn taak werd overgenomen door P. Bart, Alkmaar. Bij acclamatie werd besloten dat – met voorbijgaan van art. 3, lid 3 van het Huishoudelijk Reglement – voorzitter Verheus vanaf 1980 nog drie jaar in functie blijft.

U. F. Hylkema, Utrecht, hield een boeiende voordracht over de geschiedenis van de stad Utrecht, waarbij aandacht werd geschonken aan de Doopsgezinde Gemeente.

's Middags werd het Rijksmuseum Het Catharijneconvent bezichtigd. Ds C. F. Brüsewitz, Bunnik, besloot de bijeenkomst met een wijdingswoord.

D. Visser, secretaris

Financieel overzicht 1978

Balans per 31 december 1978

ACTIVA

Voorraad publicaties	f 8.467
Vorderingen	f 7.325
Kas en postgiro	f 10.947
	<u>f 26.739</u>

PASSIVA

Kapitaal	f 750
Bij: voordelig saldo	<u>f 5.254</u>
	f 6.004
Leningen	f 9.000
Vooruitgangen contributies	f 750
Diverse schulden	<u>f 10.985</u>
	<u>f 26.739</u>

Toelichting

De leenschuld is in de loop van 1979 teruggebracht tot f 6.000

Rekening van baten en lasten

BATEN

Contributies en bijdragen	f 16.223
Opbrengst publicaties	f 8.113
Diversen	f 391
	<u>f 24.727</u>

LASTEN

Inzake publicaties	
Jaarboek 1978	f 7.767
Overige	<u>f 6.803</u>
	f 14.570
Algemene kosten en porti	f 4.629
Rente lening	f 360
Batig saldo	<u>f 5.168</u>
	<u>f 24.727</u>

Toelichting

Kosten 906 ex Doopsgezinde Bijdragen 4 (1978)	f 9.947
Af: Voorraad per 31 december 1978	<u>f 2.180</u>
	<u>f 7.767</u>

K. Kroon & P. Bart, penningmeesters

Bij de Doopsgezinde Historische Kring verkrijgbaar

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

Doperse Stemmen 3. *Vreemdelingen en bijwoners. Vredesgetuigenissen uit het Nederlandse Doperdom*, geselecteerd, van een inleiding en aantekeningen voorzien door Sjouke Voolstra, 1979. 64 blz. f 7,- (ledenprijs), f 8,- (niet-leden).

Doperse Stemmen 4. *Melchior Hoffman, De ordonnantie Gods*, bewerkt door R. C. Oosterbaan-Lugt en ingeleid door I. B. Horst, 1980. 48 blz. f 5,- (ledenprijs), f 6,- (niet-leden).

Umstrittenes Täuferium 1525-1975. Neue Forschungen, herausgegeben von Hans-Jürgen Goertz. Göttingen, 1975. 314 blz. f 37,50 (alleen voor leden).

Binnenkort 2e, enigszins herziene druk.

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

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

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

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

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

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 1 (1975). Bevat artikelen van M. M. Doornink-Hoogenraad, S. Groenveld, I. B. Horst, J. P. Jacobszoon, H. W. Meihuizen en S. L. Verheus, en zeven boekbesprekingen. 128 blz., geïllustreerd. f 15,-.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 2 (1976). Bevat artikelen van A. H. A. Bakker, C. van Duin, A. G. Hoekema, I. B. Horst, J. P. Jacobszoon, A. F. Mellink, J. A. Oosterbaan, P. Scherft en A. L. E. Verheyden en tien boekbesprekingen. 187 blz. geïllustreerd. f 25,-.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 3 (1977). Met artikelen van W. J. de Bakker, H. D. Woelinga, J. F. Kuipers-Postma, J. P. Jacobszoon, H. Fast en J. J. Schiere, en acht boekbesprekingen. 128 blz.; geïll. f 25,-.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 4 (1978). Met artikelen van C. W. A. Willemse, H. Fast, H. J. Goertz, J. P. Jacobszoon, I. B. Horst, gesprek van W. F. Goltzman, A. Geense en J. C. Groot, interview met Theun de Vries en elf boekbesprekingen. 120 blz.; geïll. f 25,-.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 5 (1979). Met artikelen van S. Voolstra, W. H. Kuipers, L. G. Jansma, J. M. Stayer, J. A. Oosterbaan, M. C. Keyser, V. O. Erickson, C. F. Brüsewitz, tekstuitgave van een brief van Menno Simons, een interview met Cornelius Krahn en acht boekbesprekingen. 140 blz.; geïll. f 27,50.

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

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

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

De vereniging tracht dit doel te bereiken door

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

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks verschijnen eenmaal per jaar.

Leden en donateurs ontvangen de *Doopsgezinde Bijdragen* gratis. Abonnement f 30,— per jaar.

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

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

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

3 *Vreemdelingen en bijwoners. Vredesgetuigenissen uit het Nederlandse Doperdom*, geselecteerd, van een inleiding en aantekeningen voorzien door Sjouke Voolstra. 1979, 64 blz. f 7,— (voor leden, etc.) f 8,— (voor niet-leden).

4 *Melchior Hoffman, De ordonnantie Gods*, bewerkt door R. C. Oosterbaan-Lugt en ingeleid door I. B. Horst. 1980. 48 blz. f 5,— (voor leden, etc.) f 6,— (voor niet-leden).

- het houden van studiebijeenkomsten
Tweemaal per jaar worden er bijeenkomsten gehouden, waar onderwerpen betreffende geloof en geschiedenis van het Doperdom aan de orde worden gesteld.
- samenwerking met overeenkomstige verenigingen in het buitenland.

Leden

De contributie bedraagt f 30,— per jaar; studenten en a.o.w.-ers na overleg met de penningmeester f 20,—.

Donateurs

Gemeenten en andere doopsgezinde instanties kunnen donateur worden voor f 60,— per jaar.

Abonnees

Een abonnement op de *Doopsgezinde Bijdragen* kost f 30,— per jaar.

Adres

Doopsgezinde Historische Kring, Singel 454, 1017 AW Amsterdam.

Gironummer

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