

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks 33 (2007)



Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks nummer 33
Verzameld door de
Redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring

W. Bergsma

J.J. Bosma (eindredactie)

S. Bijker

D. de Clercq

J. de Jong (webredactie)

Y. Kuiper

G.A.C van der Lem

B. Rademaker-Helfferich

A. Vugts-Verbeek

P. Visser (hoofdredeactie)

A. Voolstra

Uitgegeven door de
Doopsgezinde Historische Kring
Singel 454, 1017 AW Amsterdam
www.dhk.doopsgezind.nl

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks nummer 33



Doopsgezinde Historische Kring

Amsterdam

2007

Omslagillustratie: bovendeurstuk, turfsteken in Hillegersberg, ca. 1750 (olieverf, linnen; 74 x 88 cm.) Historisch Museum Rotterdam; inv. nr. 57355.

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK

Doopsgezinde

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

Nieuwe reeks 1 (1975)-...

Amsterdam: Doopsgezinde Historische Kring

ISSN 0167-0441

Verschijnt jaarlijks

Bijdragen nr. 33 (2007)

Met lit. opg.

ISBN 978-90-8704-044-4

Trefw.: doopsgezinden; opstellen/bibliografie

©2008 Doopsgezinde Historische Kring

Uitgever: Uitgeverij Verloren, Postbus 1741, 1200 BS Hilversum

Eindredactie: Jelle Bosma & Piet Visser

Inhoud

Jelle Bosma	<i>Redactioneel</i>	7
-------------	---------------------	---

ARTIKELEN

Marius Romijn	<i>Hoe gebruikte Menno het Oude Testament?</i>	11
Mirjam van Veen	<i>David Joris' Memoryaell</i>	31
Gary K. Waite	<i>Wraakzuchtige gastheren en het als bij toverslag kunnen lezen en schrijven; propaganda tegen en vervolging van anabaptisten en heksen in de Zuidelijke Nederlanden, 1530-1600</i>	41
Gary K. Waite	<i>Tolereren de onlangs getolereerden de ander? Spiritualisten, dopers en Joden in de Nederlanden</i>	69
Sebo H. Abels	<i>Friese doopsgezinde investeerders in de energievoorziening van de zeventiende eeuw</i>	93
Alex Noord	<i>Verlichting, vroomheid en verbondenheid: Marten Schagen en zijn vertaalwerk van James Herve</i>	103
Piet Visser	<i>Verlichte doopsgezinden: Cornelis van Engelen (1726-1783) en zijn tijdschrift de Filosoof</i>	121
Anna Voolstra	<i>Van Groninger Oude Vlaming tot Amsterdamse lammist: de doopsgezinde predikant Allard Hulshoff (1734-1795) tussen rechtzinnigheid en rede</i>	159
Kees van Duijn	<i>Miskotte als theologisch bemiddelaar tussen dopers en calvinisten? Een essay naar aanleiding van Het tegood van K.H. Miskotte; de actuele betekenis van zijn denken voor de gereformeerde theologie</i>	181
C. Arnold Snyder	<i>Beeldenstormer uit bewogenheid; Sjouke Voolstra als anabaptistisch kerkhistoricus en zijn invloed op de dooperse geschiedschrijving</i>	195

RECENSIES

Anna Voolstra	Karin Evers (ed.), <i>De idealen van Pieter Teyler; een erfenis uit de Verlichting</i> (Haarlem, 2006)	207
Mirjam van Veen	J.D. Roth & J.M. Stayer (eds.), <i>A companion to anabaptism and spiritualism, 1521-1700</i> (Leiden, 2007)	209
Hans de Waardt	Gary K. Waite, <i>Eradicating the devil's minions; anabaptists and witches in Reformation Europe, 1525-1600</i> (Toronto, 2007)	211

Bonny Rademaker-Helfferich	Alfred Rudolf van Wijk, <i>Plicht tot leren & plichten leren; een onderzoek - naar de ontwikkeling van de doperse geloofsopvoeding in de Lage Landen (ca. 1540-1811), aan de hand van in druk verschenen geloofspedagogische geschriften</i> , deel 1: Tekst, deel 2: Appendices; geraadpleegde archivalia; geraadpleegde bronnen [...]; geraadpleegde literatuur; register op bijbelse persoonsnamen; register op overige persoonsnamen; register op plaatsnamen, (Kampen, 2007)	213
Yme Kuiper	Cor Trompetter, <i>Eén grote familie; doopsgezinde elites in de Friese Zuidwesthoek 1600-1850 (Doperse Documentaire Reeks 4)</i> (Hilversum, 2007)	215
SIGNALEMENTEN		222
VERENIGINGSNIEUWS		226
PERSONALIA VAN AUTEURS		232
COLOFON		234

Redactioneel

Bekende en minder bekende onderwerpen, personen en zaken vormen de inhoud van dit nieuwe nummer van de *Bijdragen*. Menno Simons en David Joris horen uiteraard tot de eerste categorie, de vertrouwde onderwerpen. Er zijn echter ook minder bekende thema's die aan bod komen: heksen en de vervolging daarvan, de verhouding dopers-Joden, de investeringen in veen en turf, en daarnaast is er dit nummer uitgebreid aandacht voor de Verlichting, de achttiende-eeuwse periode van (streven naar) rationaliteit, die tegenwoordig nog meermalen in politiek-culturele debatten ter tafel wordt gehaald, en wel vanwege de (vermeende?) invloed ervan op het moderne levensgevoel, op de godsdienst, het godsdienstbesef, de emancipatie en wat al niet.

Marius Romijn rekent in zijn artikel over Menno en het Oude Testament af met een oude misvatting, namelijk de gedachte dat de doperse voorman geen of weinig oog zou hebben gehad voor het Oude Testament. Op een bepaalde manier zijn er lijnen te trekken tussen dit artikel en het laatste (van de hand C. Arnold Snyder) van dit nummer van de *Bijdragen*, want ook Sjouke Voolstra, het onderwerp van dat artikel, heeft zich diepgaand beziggehouden met het onderzoek naar de vroege doperse voormannen, en daarbij allerlei vooroordelen doorgeprikt en nieuwe inzichten naar boven gehaald.

David Joris, de grote spiritualist en zelfverklaard voorman, gids, ja bijna Messias, komt aan bod in het tweede artikel – feitelijk een soort tekstuitgave – van de hand van Mirjam van Veen. In de bekende 'Jorislade' van de Universiteitsbibliotheek van Bazel trof zij een aantal godsdienstpédagogische of -ondersteunende handschriften aan van Joris' *Memoryaell*, een tekst die bedoeld was om de volgelingen van Joris te begeleiden en te versterken in hun geloof. De tekst die in meerdere handschriften is overgeleverd geeft aan dat Joris' navolgers heel consciëntieus omgingen met de geloofsvorming en -onderhouding; waarschijnlijk nog vele jaren na de dood van hun grote voorman.

Gary Waite gaat in twee uitgebreide artikelen diepgaand in op de vervolging van religieuze minderheden en hij doet dat door enerzijds de vervolging van anabaptisten met die van heksen te vergelijken en er een verband tussen te leggen. Zijn conclusie is dat beide groepen vrijwel om beurten de schuld kregen van allerlei rampen, ziekten, misoogst en dergelijke, en dat dit te maken had met het toenmalige magisch denken dat wederdoop al snel verbond met tovenarij en duivelskunst. Ook de doperse kritiek op de rooms-katholieke sacramentspraktijk werd als uiterts aanstootgevend en daadwerkelijk gevaarlijk geïnterpreteerd door de tijdgenoten, reden waarom deze ketters al snel de schuld kregen van allerlei onheil en de machthebbers besloten om hen met de meest harde hand aan te

pakken en zo mogelijk compleet van de aardbodem te doen verdwijnen. In Waite's tweede artikel wordt anderzijds ingegaan op de vervolging en demonisering (die daaraan vooraf ging) van de Joden, want al wat de 'nieuwe ketters' in de zestiende eeuw ten laste werd gelegd, was reeds eeuwenlang de Joden voor de voeten geworpen, met een vergelijkbare extreme vervolging als resultaat. Gary Waite stelt de interessante vraag of de vrijwel identieke demonisering en vervolging de twee groepen nader tot elkaar heeft gebracht en of er sprake was van enig mededogen of zelfs sympathie voor de Joden onder doperse groepen en auteurs. Zijn antwoord valt in zeker zin tegen, want het heeft er alle schijn van dat de verschillende bevolkingsgroepen nogal langs elkaar heen leefden en dat men daarom vele malen meer geïnteresseerd was in het eigen lot, de eigen misère en martelingen, dan in de vervolging die anderen ten deel viel. Niettemin is deze vraagstelling en het antwoord dat Gary Waite daarop geeft verhelderend voor de toenmalige onderlinge verhoudingen in de Republiek.

Sebo H. Abels die reeds veel onderzoek heeft gedaan naar dopers in Groningen (of anderszins het noorden van het land) gaat deze maal in op de doperse investeerders in de vervening en turfwinning, feitelijk een stuk economische geschiedenis. Zijn artikel haalt enkele namen omhoog van actieve investeerders, en ondersteunt op geheel eigen wijze de kennis van de reeds bekende rol die dopers gespeeld hebben in handel en industrie; het befaamde entrepreneurschap van deze – in vroegere tijden – zo vervolgde en gemarginaliseerde groep.

In maar liefst drie artikelen komt de periode van de Verlichting aan bod, de achttiende-eeuwse mentaliteitswisseling die – in zekere zin – tot op de dag van vandaag doorwerkt; de periode van rationaliteit, vrijheid van denken en – in mindere mate – politiek doen, het ontluikend empirisch onderzoek en dergelijke. Marten Schagen, Cornelis van Engelen en Allard Hulshoff speelden alledrie een zekere rol in dit proces, zij het niet steeds dezelfde. Schagen was onder andere boekhandelaar en hield zich als zodanig bezig met het uitgeven en ook vervaardigen van allerlei drukwerk. Alex Noord toont aan dat Schagen welbewust te werk ging toen hij besloot het vrijwel complete werk van de Engelsman James Hervey te vertalen en uit te geven. Naast het feit dat dit hem waarschijnlijk geen windeieren legde, was de keus voor deze auteur – zo blijkt – namelijk ingegeven door religieus-theologische inzichten. Hervey paste in Schagens straatje en betekende in zekere zin zelfs een keus voor een oprecht orthodox, zij het ietwat gematigd, en ook wel modern (gematigd verlicht) standpunt. Cornelis van Engelen was eveneens een productief publicist, die – anders dan Marten Schagen – een soms wel degelijk voluit verlicht geluid liet horen; met name in zijn spectatoriale tijdschrift, de *Philosooph*. Piet Visser geeft in zijn uitvoerige artikel aan in hoeverre Van Engelen op tal van punten aansloot bij de culturele voorhoede van zijn dagen. En pasant komt in dit uitgebreide artikel ook de visie tot nu toe van doopsgezinde historici en theologen aan de orde ten aanzien van de Verlichting, een

ietwat beladen visie die samenhang met de terugloop van veel doopsgezinde gemeenten in de achttiende eeuw, en met de angst voor identiteitsverlies van de dopers. Was hier sprake van uitverkoop van principes of juist van een grote stap voorwaarts in de lijn van de vroede vaderen.. Anna Voolstra gaat in op Allard Hulshoff, die niet alleen meer dan dertig jaar doopsgezind predikant was te Amsterdam, maar die ook gold als één van 's lands meest befaamde toenmalige filosofen. Zo trad Hulshoff bijvoorbeeld in correspondentie met de toen reeds uitermate 'grote' en beroemde filosoof Imanuel Kant (die overigens niet terugschreef), was hij een fervent deelnemer aan tal van genootschapsprijsvragen op theologisch-filosofisch terrein en won hij daarbij vele gouden prijzen. Hulshoff, die aanvankelijk uitermate abstract over God nadacht, zou in latere jaren meer oog krijgen voor de ervaringskant van het christendom, evenals voor de figuur Jezus. Hij bleef dus ondanks al zijn theoretische belangstelling een belijdend christen.

De twee laatste artikelen van de *Bijdragen* handelen zoals zo vaak over de moderne tijd: de twintigste of zelfs de eenentwintigste eeuw. In het eerste artikel – van Kees van Duin – wordt ingegaan op de gereformeerde theoloog Miskotte, die vooral rond de Tweede Wereldoorlog furore maakte als onafhankelijk denker en geïnspireerd theoloog in de lijn van Karl Barth. Van Duin geeft aan dat Miskotte slechts zeer beperkt navolging vond binnen de broederschap, maar dat hij gezien zijn vaak inspirerende en onafhankelijke opstelling wel degelijk aandacht verdient.

In het laatste artikel van dit nummer van de *Bijdragen* wordt door C. Arnold Snyder – we noemden het reeds – ingegaan op de historische en theologische drijfveren van Sjouke Voolstra. Het is een prachtig, zeker niet hagiografisch verhaal dat duidelijk maakt in hoeverre wetenschap en geloof bij Sjouke Voolstra verweven waren en in zekere zin incen vielen. Snyder laat zien hoe Sjouke Voolstra door zijn onderzoek naar Menno en andere vroede vaders op het spoor kwam van specifieke visies en kernpunten van het dopers belijden, dat hij probeerde die in hun tijd te plaatsen en te begrijpen, maar ook ze door te trekken naar de moderne tijd; een voluit gelovig en zeker ook wetenschappelijk acceptabel streven; een streven tenslotte dat in al zijn geïnspireerdheid ook een zekere spanning kende. En zo is de cirkel, die we reeds in het eerste artikel constateerden, rond. Wetenschappelijke interesse in geschiedenis en daarnaast inspiratie bij de beschouwing van het verleden, die twee zaken vormen ook deze maal weer de feitelijke hoofdpunten van de *Bijdragen*.

Jelle Bosma

Hoe gebruikte Menno het Oude Testament?*

Menno's Fundamentboek

In het geloof van Menno nemen Christus, het evangelie en dus het Nieuwe Testament (NT) de centrale plaats in. Krijgt het Oude Testament (OT) in zijn theologie derhalve slechts een bijrol toebedeeld? Of beperkte Menno's belangstelling daarvoor zich tot bijvoorbeeld de Psalmen?¹ Deze vragen vormden de achtergrond voor mijn onderzoek naar de hermeneutiek van de oudtestamentische citaten in Menno's belangrijkste werk: *Dat fundament des christelycken leers* (1539; hierna telkens aangeduid als het *Fundamentboek*). In de hervormingstijd ontstond rond de radicale reformatie – waarvan de dopers een onderdeel vormen – veel discussie over het belang van het OT. Dopers kregen dikwijls het verwijt dat zij het OT verwierpen. Menno geeft in het *Fundamentboek* een verdediging van zijn doperse leer, zowel gericht op overheden als op andere denominaties. Dat zijn niet alleen lutheranen, zwinglianen, calvinisten en spiritualisten, maar ook doperse tegenstanders, zoals de Münstersen – die nog veel invloed hadden toen het *Fundamentboek* verscheen – en de toen relatief talrijke Davidjoristen. Het boek moest bovendien de opbouw van doperse gemeenten stimuleren; ook daarbij zette Menno zich af tegen zijn doperse rivalen. Het karakter van het *Fundamentboek* is dus sterk polemisch. De vele citaten uit het OT en het NT zijn meestal apart in de marge vermeld. Mede hierdoor vormt dit werk een goede bron voor onderzoek naar de genoemde vraagstelling. Bovendien bezorgde Menno na 15 jaar een herziene tweede uitgave. Aan de veranderingen daarin kun je het nodige afleiden omtrent de ontwikkeling in zijn denken en over de reacties op de eerste uitgave. De eerste uitgave wordt hier aangeduid als I, de tweede als II.

* Dit artikel vat enkele belangrijke uitkomsten samen van mijn afstudeerscriptie aan de Faculteit der Geesteswetenschappen van de Universiteit van Amsterdam, getiteld: *'Hoe wel du suyuer biste, suyuer di noch meer'; over de hermeneutische achtergrond van de citaten uit het Oude Testament in het Fundamentboek van Menno Simons, en zijn bewerkte heruitgave daarvan* (2006; 155 bladzijden met bijlagen; bij mij verkrijgbaar, op papier of elektronisch).

1 Bekend is Menno's *Meditatie op de 25^e Psalm* (±1536).

Doperse hermeneutiek

Aan Stuart Murray ontleen ik vijf algemene thema's van doperse hermeneutiek (1 tot en met 5).² Voor Menno komen daar drie melchioritische thema's bij (6 tot en met 8).³ Zo ontstonden acht specifieke punten:

- 1 De bijbel is zelfinterpreterend (ook voor gewone gelovigen).
- 2 Christocentrisme: beide Testamenten moet je uitleggen naar de bedoeling van Christus en de apostelen.
- 3 Het OT is ondergeschikt aan het NT, met name wat betreft de ethiek.
- 4 Geest en Woord: alleen gelovigen die over de Geest beschikken kunnen de bijbel op de juiste wijze interpreteren.
- 5 Gehoorzaamheid verbindt interpretatie met toepassing (je kan ook spreken van 'discipelschap').
- 6 De heilsgeschiedenis kent drie tijdperken: een periode vóór het Verbond met Abraham (geen uiterlijke tekenen), een periode onder het Verbond (de besnijdenis), en tenslotte de periode vanaf Christus (de doop).
- 7 Geest en vlees: Het geestelijke rijk van de volkomenheid van Christus staat tegenover het vleselijke.
- 8 Door het 'hemelse vlees van Christus' (niet van Maria afkomstig) kon Christus de mensheid verlossen.

Daarbij komt het punt van de *parenese*: bijbelgedeelten als voorbeeld hoe de gelovige al dan niet moet leven. Heeft Menno het OT voornamelijk gebruikt ter ondersteuning van zijn christocentrisme en gehoorzaamheid? En kreeg het OT ook een eigen inbreng, of was het vooral 'schaduw' of prefiguratie? Hierbij is van belang welke canon Menno hanteerde, welke versies of vertalingen van de bijbel hij gebruikte en tot welke concordanties hij toegang had.

Christendom – Reformatie – doperdom

Het inleidend deel van mijn scriptie gaat over de Reformatie op het Europese continent; de hoofdfiguren van de Reformatie en radicaliserende volgelingen, waaronder Schwenckfeld en Hoffman, die Menno sterk beïnvloedden. In een terugblik op het ontstaan van het christendom, worden overeenkomsten en ver-

2 S. Murray, *Biblical interpretation in the anabaptist tradition* (Kitchener, 2000), 206-219. Zijn vierde hermeneutische punt: 'de gemeente als hermeneutische gemeenschap' – bij Menno weinig relevant – nam ik niet over.

3 W.O. Pakcull, 'Enkele aspecten van de hermeneutiek van Menno Simons', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 22 (1996), 152 [drie tijdperken – Geest en vlees]. Zie voorts: S. Voolstra, *Het woord is vlees geworden; de melchioritisch-menniste incarnatieleer* (Kampen, 1982), 152-158 [het hemelse vlees van Christus].

schillen met de dopers in de zestiende eeuw naar voren gehaald. Voor het doperdom wordt de polygenetische ontstaanswijze overgenomen, zoals naar voren gebracht door Stayer en anderen,⁴ met de aantekening dat hierover – bij gebrek aan bronnen – nooit volkomen helderheid zal ontstaan. Hiermee hangt samen dat het vroege doperdom niet uitsluitend pacifistisch was, zoals dikwijls wordt aangenomen. Er is aandacht voor bewegingen in de laatmiddeleeuwse samenleving die de weg plaveiden voor reformatie en doperdom, of waarvan dingen werden overgenomen. Daarnaast is er aandacht voor politieke en economische factoren en voor ontwikkelingen in het wetenschappelijke denken over (in-)tolerantie tijdens de Middeleeuwen en de Renaissance.

Menno's plaats in het doperdom – zijn hermeneutiek

In de ontwikkeling van Menno's denken lag het accent in het begin meer op de persoonlijke bekering; later meer op de gemeente. Kort na zijn uittrede uit de Katholieke Kerk werd hij in de Nederlanden één van de doperse leiders; zijn invloed werd geleidelijk groter, maar tegen het eind van zijn leven werd zijn positie – vanwege zijn ballingschap – marginaal. Hij heeft met grote inzet zijn rol vervuld als verdediger van de dopers in woord en geschrift; dikwijls waren zijn tegenstanders echter beter opgeleid.

Het *Fundamentboek* bleek veel beter leesbaar dan ik had verwacht, ondanks de dikwijls repetitieve stijl. Bij het evalueren van de inhoud, en de veranderingen in II, had ik veel baat bij de studies van Keeney,⁵ Bornhäuser,⁶ Voolstra⁷ en anderen. Bornhäuser, George en Packull gaan in op de relatie tussen OT en NT bij Menno. Ter inleiding op het eigen onderzoek is een hoofdstuk gewijd aan de 'hermeneutiek voor en tijdens de Reformatie', daarin komt de 'ware boete' als kern van Menno's denken naar voren. Verder is er een stuk opgenomen over 'de canon bij Menno'. Hoofdstuk 5 waarin het eigen onderzoek wordt weergegeven, begint met een technische benadering van de geraadpleegde uitgaven, en de problemen rond het vaststellen van de verzen in Menno's bijbelcitaten.⁸

4 J.M. Stayer et al., 'From monogenesis to polygenesis: the historical discussion of Anabaptist origins', in: *The Mennonite quarterly review* 49 (1975), 83-121.

5 W.E. Keeney, *The development of Dutch anabaptist thought and practice from 1539-1640* (Nieuwkoop, 1968).

6 C. Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons'; ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496-1561)* (Neukirchen-Vluyn, 1973).

7 S. Voolstra, "Van ware penitentie"; de kern van Menno Simons' theologie' in: *Doopsgezinde Bijdragen* 12-13 (1986-1987), 248-265.

8 In de dertiende eeuw ging men de bijbelboeken in hoofdstukken indelen, het indelen van de hoofdstukken in verzen begon in Genève, in 1553. Dit werkte pas later door in de omgeving van Menno.

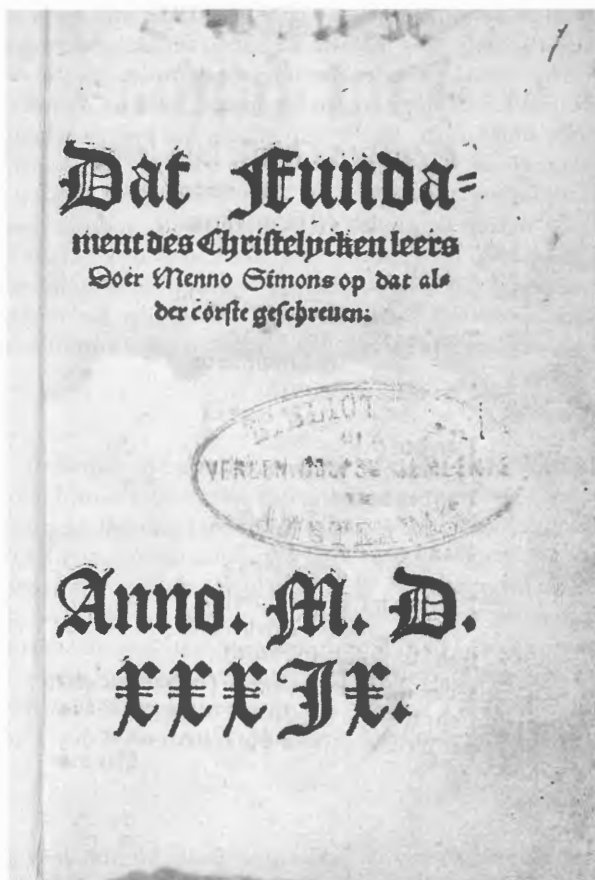
Voorbeelden van Menno's gebruik van het OT

In dit artikel moet ik me beperken tot enkele voorbeelden, terwijl de scriptie een weergave biedt van alles wat te vinden is in beide uitgaven van het *Fundamentboek*. Ook hier volg ik de indeling van dit boek. In Menno's inhoudsopgave staat de 'Fundamenttekst' (1 Cor. 3: 11) centraal. Deze verscheen in de regel op het titelblad van zijn uitgaven. Eén van Menno's negen andere centrale teksten komt rechtstreeks uit het OT, waaronder Jes. 30: 21 (een stem zal de gelovigen aanzeggen welke weg ze moeten volgen). Deze tekst is gericht tegen tegenstanders, die zich slechts in beperkte mate op de bijbel baseerden. Menno verbindt dit met Joh. 14: 6 (Jezus noemt zichzelf: 'de weg'). Zo wordt al duidelijk hoe hij uitgaat van harmonie tussen de twee testamenten.

De overheid

In zijn voorrede beklaagt Menno zich over de heftige vervolgingen. Hij vermaant de overheid om rechtvaardig te besturen, wat hij in **I** vooral ondersteunt met een citaat van Ex. 18: 21-26 (Jetro ziet dat Mozes' leidinggevende en rechtsprekende taak voor hem te zwaar is; op zijn advies stelt Mozes doortastende, vrome, betrouwbare mannen aan – die zich niet laten omkopen – om leiding te geven aan groepen van het volk en recht te spreken in de minder belangrijke zaken). In **II** zijn daaraan vijf citaten uit het OT toegevoegd, vooral over rechtvaardige, objectieve rechtsspraak, maar ook Deut. 17 over de 'dienende koning'. Het is bijzonder, maar begrijpelijk, dat het NT hier niet wordt geciteerd (elders in de voorrede wel). Menno's opposanten ontleenden eveneens hun argumenten aan het OT, dus hij bestreed hen met eigen wapens, en in het NT staan de gemeenten los van de overheid. Hier komt Menno's melchioritische instelling aan het licht. De overheid die niet het 'ware christelijke' (dus doperse) geloof aanhangt, moet volgens Rom. 13 een goddelijke taak vervullen door de zwakken te beschermen en boosdoeners te vervolgen. Menno waarschuwt de magistraten – opgrond van een tekst zoals Mal. 3: 19 – dat zij bij verkeerd bestuur hun straf niet zullen ontlopen. Menno's bijbels gefundeerde pleidooi voor onpartijdige rechtsspraak doet vooruitstrevend aan, maar komt ook over als nogal optimistisch. Overheden die verbonden waren met een andere denominatie zullen het immers juist als hun goddelijke opdracht hebben gezien om diegenen te vervolgen die in hun ogen ketters waren. Verder lijkt het me weinig voor de hand liggend dat zij openstonden voor Menno's opbouwend bedoelde kritiek. In **II** lijkt Menno's optimisme te zijn afgenomen. Menno richt zich verderop opnieuw tot de overheden, in een *supplicatio* (verzoekschrift), waarin hij hen er onder meer toe aanspoort, zich te gedragen als Nebukadnezar, die weliswaar tengevolge van zijn hovaardij met waanzin wordt gestraft, maar tot inkeer en onderwerping aan God komt, waarna

Titelpagina van Menno Simons, *Dat fundament des christelycken leers* (sl., [Oost-Nederland?], s.a. [ca.1540]). (UBA: OTM OK 65-387)
In dit artikel I.



hij in zijn koningschap wordt hersteld (Dan. 4). Uitvoeriger schrijft hij aan de overheid in de eerste paragraaf van zijn omvangrijke *slotbetoog*. Die paragraaf bevat in **I** tientallen, en **II** meer dan honderd OT-citaten, waaronder zeer beeldende, zoals Zach. 2: 12 ('Wie aan mijn volk komt, komt aan mijn oogappel'). Hij merkt daarin op dat ook vorsten sterfelijke mensen zijn; hij vermaant hen en wijst op het komende oordeel.

Boetedoening

Menno's hoofdstuk over de ware boetedoening heeft OT-citaten die een scala aan onderwerpen bestrijken: Ps. 13 is een oproep aan God om de gelovigen in-

zicht te geven, in Micha 6 vraagt de Heer niet meer dan gerechtigheid, liefde en nederigheid, Hos. 4 en Ez. 22 geven aanklachten tegen vorsten en volk van Israël. Verder komen allerlei zonden aan de orde, zoals in Gen. 3, 4 en 6: 1-4: van de inwoners van Sodom en van David met Batseba. Zonden kunnen worden vergeven, zoals blijkt in Ez. 18. Menno erkent het begrip erfzonde, als een neiging tot zondigheid die zich bij de volwassenwording openbaart, dit vormt dus geen reden om kinderen te dopen; de doop bewerkt op zichzelf geen verlossing. Daarnaast kent Menno de mens een vrije wil toe. Een groot aantal OT-teksten ondersteunt zijn oproep tot gehoorzaamheid, waarvoor hij Gods beloning verwacht. Voolstra wees erop dat Menno's bijbelse oproep tot ware boete moest leiden tot een leven van zuiverheid. De Reformatie vormde op die manier een intensivering van de menselijke inspanning, aansluitend bij de laatmiddeleeuwse boetepraktijk.⁹

Het geloof

In het hoofdstuk over geloof wordt met psalmverzen – gecombineerd met NT-citaten – de 'rechtvaardiging om niet' onderbouwd. Gods zoeken naar de zwakken en afgedwaalden wordt gestaafd met aanhalingen uit de profeten en uit Sirach 24. Dit laatste gaat over de Wijsheid, die een mentaliteit stimuleert waarvan een juiste levenswandel de natuurlijke vrucht is. Dat past bij de doperse nadruk op ethiek. In een verbinding van Jes. 61: 1-2 met Luc. 4: 18-19 – waarin Jes. wordt aangehaald – pleit Menno voor separatisme, en keert hij zich tegen predestinatie; zo neemt hij afstand van Luther, Zwingli en Calvijn. Menno vlecht bijbelteksten uit OT en NT samen tot een eigen canon,¹⁰ waarbij hier het algemeen protestantse *sola fide* (alleen door geloof word de mens behouden) naar voren komt.

De doop

In het hoofdstuk over de doop gebruikt Menno eerst argumenten uit het NT (het 'doopbevel' in Matt. 28: 19 en de fundamentele tekst). Daarna onderstreept hij met aanhalingen uit Jes. en Gen. dat zijn visie berust op juiste bijbelinterpretatie en dat dopers worden gehaat door andere christenen; evenals Jakob door Esau. Verdediging van de kinderdoop via de besnijdenis, ontkracht hij door erop te wijzen dat die niet voor de meisjes gold. Voor hem is doop verbonden met wedergeboorte. Dit verdedigt hij met NT-citaten, maar ook met Hab. 2: 4; een tekst die in Rom. 1: 17 wordt geciteerd. De waterdoop is slechts van waarde indien ook een

⁹ Voolstra, 'Van ware penitentie', 46-58 en 93, noot 39.

¹⁰ Voor Thomas Müntzer is zo'n proces van vorming van een 'geïnternaliseerde canon' beschreven in: P. Matheson, 'Whose scripture? A foray into reformation hermeneutics', in: *The Mennonite quarterly review* 70 (1996), 193-194.

vuur- en geestesdoop plaatsvindt. Verder wijst hij op de gehoorzaamheid, met aanhalingen uit Ex. en Num. De doop is niet meer dan een teken, het gaat om de 'nieuwe creatuur'. In de rest van het hoofdstuk worden deze argumenten herhaald en met andere bijbelplaatsen ondersteund, waaronder een twintigtal uit het OT. Aansluitend behandelt Menno de 'valse argumenten' van zijn tegenstanders ten aanzien van zijn visie op de doop, die hij ontkracht met gebruikmaking van de nodige bijbelplaatsen – waaronder vele uit het OT:

- De doop moet de erfzonde afwassen.
- De doop verschaft ons kwijtschelding van zonden.
- Door de doop worden de kinderen opgenomen in Gods gemeente.
- Zoals de besnijdenis Israëlsche kinderen in het verbond opneemt, doet de doop dat met onze kinderen.
- De besnijdenis is een figuur van de doop.
- In de doop ontvangen de kinderen een nieuwe geboorte, ze doen Christus aan en ontvangen de Heilige Geest.
- Zijn tegenstanders zeggen, heel slim, dat de doop kinderen niet van de erfzonde bevrijdt, maar dat deze hun omwille van de doop niet tot zonde wordt aangerekend. Menno pareert dit met Jes. 43: 11 en 53: 5, waarbij hij het OT zuiver als prefiguratie van Jezus hanteert. Hij combineert dit met 45 plaatsen uit het NT, om aan te geven dat de doop op zichzelf het behoud niet bewerkt. Terwijl hij in zijn leer van boetedoening aansluit bij laatmiddeleeuwse katholieke vroomheid, is hij hier 'protestantser dan de andere protestanten'. Alleen door het geloof in Jezus kruisoffer wordt de mens behouden.
- Christus heeft zijn gemeente gereinigd met dit waterbad en geheiligd door het woord; de kinderen zijn van de gemeente; zij moeten ook waterbad en woord ondergaan.
- Om de belofte in Marc. 16: 16 moeten kinderen worden gedoopt, al liet Christus de kinderen die men hem bracht niet dopen. Hij droeg na zijn dood op om dit te doen.
- De apostelen lieten gezinnen dopen, daarbij waren waarschijnlijk ook kinderen.
- Menno's opponenten herleiden de kinderdoop tot Origenes, Cyprianus, Augustinus en Cyrillus.

In II heeft Menno enkele valse argumenten samengevoegd; het aantal kwam daarbij van elf op acht. 'Een vermaning aan de verachters van het woord van de doop', is gericht tegen de spiritualisten. Zij geven vanuit de vraag: 'Wat kan dat water mij helpen?', slechts om het nieuwe leven. Menno erkent dat het doopwater op zichzelf geringe betekenis heeft, maar hamert op de gehoorzaamheid. Hij citeert daarbij Jes., Deut., Jer., Ex. en 1 Sam. Uit het NT is de doop van Jezus voor hem een krachtig tegenargument. Hij constateert dat de spiritualisten zowel innerlijk als uiterlijk nog moeten worden gedoopt.

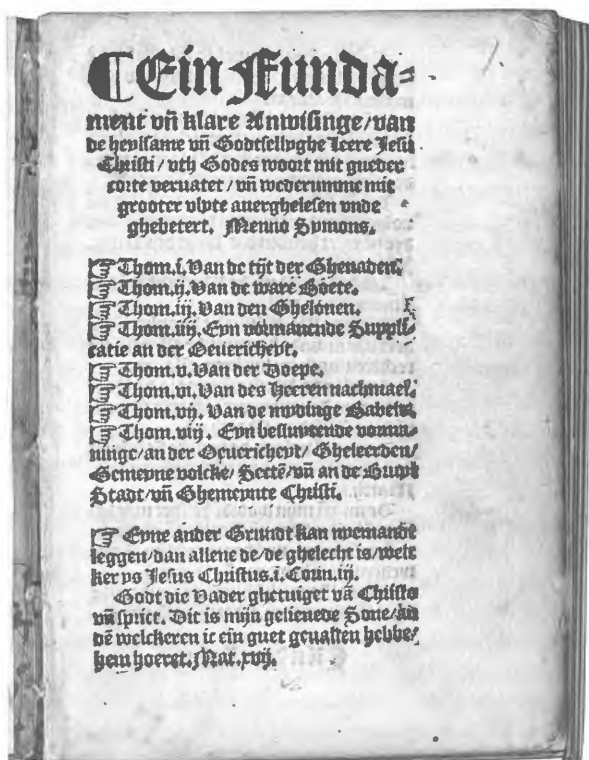
Het Avondmaal

Menno's hoofdstuk over het Avondmaal verschilt zo sterk in **I** en **II**, dat ik dit niet gecombineerd kan behandelen. In **I** ziet hij het Avondmaal als (1) gedachtenismaal, (2) een vermaning tot liefde, en (3) een middel om de gemeente zuiver te houden, door middel van de ban. In **II** betoogt hij om te beginnen dat brood en wijn tekenen zijn, en niet het wezenlijke vlees en bloed van de Heer. Daarna gaat hij in op het offeraspect: 'Jezus offerde zijn leven voor ons'. Vervolgens behandelt hij het als een oproep tot eenheid. Tenslotte gaat het over de 'gemeenschap met Christus'. Wie 'in Christus is' moet een nieuwe mens zijn geworden, en zich zo gedragen. Voordien waren de mensen als verdwaalde schapen. Het Avondmaal van Menno's tegenstanders is niet het Avondmaal van Christus. Zij bedrijven tovenarij, en zullen worden gestraft volgens 1 Sam. 15: 23, Ps. 7: 10 en Jer. 17: 10. In **I** en **II** maakt Menno gebruik van de profetie in Ez. 16: 6-14. Daarin komen zowel de uitverkiezing, als de straf na afval naar voren. Onder de titel: 'de verwoesting van het ware Avondmaal van Christus', beschrijft Menno hoe de Katholieke Kerk van het Avondmaal een dagelijks offer voor onze zonden heeft gemaakt, waarmee het in de plaats treedt van Jezus' kruisdood. Dit is 'aanbidden van het gouden kalf' (Ex. 32). Die valse leer veroordeelt hij met Ps. 110: 1, Spr. 1: 22 en Jes. 52: 11. Verderop in het betoog legt hij het Avondmaal uit aan de hand van teksten uit OT en NT; wat het eerste betreft: Jes. 43: 25 en 53: 6, Ps. 69: 5 en (vermanend) Jer 2: 13 en 13: 16.

Tegenstanders

Een kort hoofdstuk over 'de mijding van Babel' (de andere denominaties) begint met een vermaning om alleen de rechte leer van Jezus te volgen, en de sacramenten uitsluitend toe te passen volgens de Schrift. Met Jer. 23: 25 (in **I**) en Jes. 1:22 onderstreept Menno de misbruiken van zijn tegenstanders in algemene zin. Dan gaat hij in op details: Menno ziet de inname van Jeruzalem en de verwoesting van de tempel als gevolg van misbruiken, waardoor stad en tempel waren ontwijd. In 2 Kon. 25 (in **II**) en in 2 Kron. 36: 17-21 worden inname en tempelverwoesting beschreven. In **II** komen daarbij Jes. 56: 7 ('Mijn huis zal een huis van gebed heten'), en Jer. 7: 14 ('De tempel zal van Israël worden afgenomen'). Tenslotte citeert hij Dan. 5: 3, waarin Belsazar het vaatwerk uit de tempel misbruikte voor een drankgelag. Menno vergelijkt zijn tegenstanders met de vervolgers die Christus bespotten en zijn apostelen tot leugenaars verklaarden. Beide groepen houden duisternis voor licht, de dood voor het leven, en de duivel voor Christus. In **I** komt hierbij Hoogl. 5: 3, 'de bruid staat gereinigd klaar voor de bruidegom'. De gemeente is als de bruid; door te luisteren naar de antichrist zou zij zich opnieuw verontreinigen, en daarmee onder het oordeel vallen.

Titelpagina van Menno Simons, *Ein fundament unde klare anwisinge, van de heylsame unde godtselvyghe leere Jesu Christi* (s.l. [Fresenburg], s.a. [1554/55]). (UBA: OTM OK 63-5149)
In dit artikel II.



Predikanten

De tekst over de 'zending van de predikanten' verschilt in II aanmerkelijk van die in I. In I betoogt Menno dat predikanten vergeefs werken indien de gelovigen niet door de Geest en broederliefde worden gestuurd. Hij haalt het gouden stierkalf aan (Ex. 32: 1-35). Mozes was echter een doortastend leider. Daarna springt hij over naar 2 Kon. 12: 7-9, waarin koning Joas ingezameld geld ook laat gebruiken voor herstel van de tempel. Hij is daar de goede leider. In 2 Kron. 24: 20-22, laat diezelfde koning Zecharja doden, die tegen ontrouw opkwam, nu is de koning de slechte leider, maar Zecharja de goede, die zijn leven offert voor zijn boodschap. In Jer. 20: 9 zou de benarde profeet willen zwijgen, maar komt hij toch met zijn boodschap. Predikanten moeten standvastig zijn tegenover onwillige volgelingen en onder bedreiging. Wie op de juiste manier in het ambt staat, door een godvruchtige gemeente daartoe geroepen, wordt door Jezus Christus geïnspireerd. Jezus zendt hem uit, zoals de discipelen en zoals de Heer Mozes en

Aäron uitzond. Aan de hand van Ex. 4: 14, Jes. 6: 5 en Jer. 1: 6 geeft hij aan dat een geroepene kan tegenstribbelen. Met Jes. 19: 7 wordt weer onderstreept dat de Geest en de broederlijke liefde onontbeerlijk zijn.

In de Katholieke Kerk zijn veel voorgangers op lichtvaardige wijze in het ambt benoemd; zij leiden dikwijls een werelds leven.¹¹ Gods toorn zal hen treffen in het gericht. Dit wordt gestaafd met Jer. 23: 1-8 en 21 ('De onrechtmatige herders en de rechtmatige telg. De valse profeten zijn niet door de Heer gezonden'), Ez. 34 ('De Heer zal zelf de goede herder van zijn volk zijn'), en als negatief voorbeeld 1 Kon. 12: 26-32 (Jerobeam stelt een eredienst met gouden stierkalveren in). Valse voorgangers zijn door zondaars beroepen, en leren niet het woord van God, maar afgoderij. Hierbij staan Hos. 4: 9 (een ontrouw volk benoemt ontrouwe priesters), Num. 16: 1-50 (een opstand tegen Mozes), en opnieuw Jer. 23: 1-8; dit wordt verbonden met Joh. 10: 1-17. Aan de hand van 1 Sam. 17: 34-36 (David behoedde als herder zijn schapen voor beren en leeuwen), en opnieuw Ez. 34: 11-15 wordt dit afgesloten: 'Je moet zot zijn indien je niet kiest voor de groene weide van Gods woord, maar voor de dorre heide van de dieven en moordenaars.'

In II begint Menno met het geven van zijn visie op de gehele bijbel. Deze dient tot onderwijzing, vermaning en bestraffing, en daarnaast als richtsnoer voor het rijk en de gemeente van God. Alles wat met de Schrift in strijd is, moet worden afgedankt.¹² Goedwillende ambtsdragers moeten roeping, leer en leven van hun voorgangers goed onderzoeken. Veel vrome christenen worden immers vervolgd op aanstichting van geleerden. De volgelingen van Menno doen slechts wat Gods woord leert en opdraagt, terwijl de predikanten van de Katholieke Kerk de verleiders zijn, waarvoor de Schrift waarschuwt. Goede predikanten moeten worden beroepen op grond van hun gedrevenheid door liefde tot God en de naaste, en door de Heilige Geest. Ze moeten woekeren met het hun toevertrouwde pond. Hierna volgen, evenals in I, Mozes, Zecharja en Jeremia als goede voorbeelden, en daarnaast Paulus. Het verdere betoogt komt sterk overeen met dat in I. Naast Num. 16, wordt Micha 2 aangehaald (het volk ziet valse profeten aan voor echte), in plaats van Hos. 4.¹³ Menno wijst op het komende gericht; het beslissende uur is nabij.¹⁴ Aan het slot merkt hij op dat dit vooral op de roomse voorgangers slaat. Over de roeping en zending van

11 In Menno's tijd was in de Katholieke Kerk *simonie* (het kopen van ambten) sterk verbreid, en leverden veel benoemingen geld op zonder verplichting tot leveren van enige prestatie.

12 Menno lijkt wat optimistisch over de eenstemmigheid van de gehele bijbel. De Zuid-Duitse doperse geleerde Hans Denck (±1500-1527) had al in zijn tijd geschreven over tegenstrijdigheden in de bijbel.

13 Hierdoor wordt zijn redenering inderdaad nog meer versterkt.

14 Dit sluit aan bij de eerste hoofdstukken, over de tijd van genade (nul!), en de ware penitentie.

de lutherse en zwingliaanse predikanten, en hun handelwijze, moeten degenen die door God zijn onderricht, zelf oordelen.

Menno's tekst over '**de lering van de predikanten**' begint ermee dat je door de geest kunt worden geleid, maar ook door je buik en het vlees. Dat blijkt uit je lering. Hij geeft hiermee het verschil aan tussen de doperse voorgangers, en de anderen. Dit staft hij met Matt. 10: 20 waar Christus zegt: 'De Geest van jullie Vader spreekt in jullie'. Dit sluit – behalve bij 'gehoorzaamheid' – aan bij het hermeneutische punt: 'Geest en vlees'.

Hij vergelijkt Gods woord met het mannelijk 'zaad', en de gemeente met de vrouw van die man. Op andere plaatsen illustreert hij dit met het Hooglied. Een gemeente die zaad van een andere man ontvangt, is als een hoer.¹⁵ Als verkeerde uitgangspunten noemt hij Augustinus, Erasmus, Luther, Melchior (Hoffman), Bucer en de concilies van de kerkvaders. Deze bronnen mogen nooit afbreuk doen aan het evangelie. Hierin wil Menno het protestantse beginsel '*sola scriptura*' meer volkomen handhaven dan de gevestigde hervormers.

De slechte leraren vergelijkt Menno in zijn beeldspraak met de beesten in de Openbaring. Zij dienden de antichrist. Nu komt hij met een groot aantal OT-citaten (in II aanmerkelijk uitgebreid), zoals

- Ez. 34: 18, 21 (De vette schapen verdringen de magere).
- Jes. 28: 15 (De verkeerde leiders erkennen dat ze bedrog plegen).
- Jes. 5: 20 (Wee degenen die het kwade goed noemen en andersom).
- Deut. 27: 18 (Vervloekt is degene die een blinde de verkeerde richting wijst).
- Num. 12: 7 (De Heer getuigt dat hij op Mozes volledig kan vertrouwen).
- Jes. en Jer. (plaatsen waarin de tekst bevestigt dat: 'de Heer heeft gesproken').

Uit het NT verwijst Menno naar Paulus en naar Joh. 7: 16. Uit 2 Tim. 2: 25-26 put hij hoop dat God deze verleide mensen tot inzicht zal brengen. Degene die inziet dat het werk van de verkeerde leraren duivelswerk is, wordt een ketter genoemd, verjaagd en gedood, door mensen die van Christus niets weten. Menno maakt onderscheid tussen de Katholieke Kerk, die hij 'de hoer van Babylon' noemt, en protestanten die halverwege zijn blijven steken, vasthouden aan de kinderdoop en een niet-evangelisch Avondmaal. Deze christenen strijden met de regeerders tegen het Lam en de uitverkorenen daarvan (de dopers). Uit hun leven en leer kun je zien dat ze de Geest niet hebben, ze werken voor geld en wereldse eer. Dit wordt geïllustreerd met Dan. 12: 10 (het verschil tussen de wetelozen en de verlichten). De luthersen noemen zich 'evangelischen' maar veroordelen dopers en spiritualisten wanneer ze daaronder enkele verkeerde mensen aantreffen. Ze letten niet op de goeden onder hen, en zien bovendien hun

¹⁵ Menno volgt de in zijn tijd overheersende aristotelische opvatting: de man verwekt, de vrouw is biologisch passief.

eigen fouten niet. Hierbij plaatst hij Jes. 1: 10-20 (de Heer wijst zinloze offers af en verlangt gerechtigheid; zo verdedigt hij de doperse nadruk op ethiek, tegenover de officieel protestantse nadruk op dogmatiek en hun – in Menno's ogen onbijbelse – credienst), en Jer. 23: 11 (over verdorven profeten en priesters). Deze hervormers, die door hun verkeerde leer en praktijk edele mensen misleiden, zijn als een tuchteloze vrouw, die spreekt van eerbaarheid, maar hoererij bedrijft. Men zal haar bespotten: 'Wat is dit een verstandige hoer, ze leert aan de anderen kuisheid, maar hoereert zelf met alle voorbijgangers'. De hervormers hebben gebroken met kleine afgoderijen, zoals vasten, aflaat en heiligenverering, maar de kinderdoop, het valse avondmaal en het verdorven leven houden ze aan. Hun god is hun buik. Hierbij passen Jer. 8: 12 (Ze schamen zich niet voor hun wandaden, ze komen ten val wanneer ik ze straf), Jer. 14: 14 (over leugenprofeten), Jer. 23: 21 ('Deze valse profeten heeft de Heer niet gezonden') en Ez. 34: 2 (Israëls herders zijn rovers). De door God gezonden spreken alleen de woorden van God, zoeken niet het wereldse en hebben alles voor hun broeders over, maar de anderen beweren dat de goddelozen de ware gemeente zijn, omwille van wat gerst en een stukje brood. Daarbij zet hij Jer. 8: 8 ('Hoe durven jullie te zeggen wijs te zijn en de wet van de Heer te hebben? De pen van de schrijvers heeft die wet vervalst'), en Ez. 13: 19 ('Jullie hebben mijn volk van mij vervreemd voor een handvol gerst en wat hompen brood'). God gebiedt ons om gehoorzame schapen van Jezus Christus te zijn. Dit wordt toegelicht met Joh. 10 en Rom. 16. Dit gedeelte bestrijdt zowel de katholieken als de andere protestanten. Het doperse separatisme wordt bijbels onderbouwd. De afwijzing van valse leraren kan vooral tegen de davidjoristen zijn gericht. Menno weet het OT hier creatief te gebruiken; dit ontkracht op effectieve wijze de beschuldiging van Calvijn: 'de dopers randen het geestelijk karakter van het OT aan'.¹⁶

Het leven van de predikanten kwam hiervoor al enkele malen aan de orde, maar daaraan wordt ook een hoofdstuk gewijd. Bijbelse voorbeelden van goed levende leraren zijn Mozes, de andere profeten, de apostelen, en vooral Jezus. In II wordt hier Jes. 55: 11 aan toegevoegd ('Gods woord komt niet leeg naar hem terug'). Voor de goede leraren heeft hij een aantal bijbelse karakterisering:

- Herders naar Gods hart (Jer. 3: 15).
- Stralend als het hemelgewelf, en als sterren (Dan. 12: 3)
- De palen om de tabernakel, met de linnen doeken (Ex. 27: 17-18).
- De gewapende wacht van Salomo's draagstoel (Hoogl. 3: 7-8).¹⁷

16 Zie: W. Balke, *Calvijn en de doperse radicalen* (Amsterdam, 1973), 100.

17 Ik neem aan dat Menno hier geestelijke bewapening bedoelt.

- De aangename lippen en tong van de bruid (Hoogl. 4: 11).
- De rivieren van het paradijs (Gen. 2: 10-14).
- De zeven hoorns waarmee de muren van Jericho werden omgeblazen (Joz. 6: 4-20).
- De vreugdebode die redding en Gods koningschap verkondigt (Jes. 52: 7).
- De twaalf heilige vruchtbomen, de twaalf rivieren met melk en honing, de zeven bergen met rozen en lilies. (4 Ezra 2: 18-19).¹⁸

Naast deze negen aanhalingen uit het OT, zijn er drie uit het NT. De goede leraars zoeken de verdwaalde schapen, zoals te vinden is in Ezra 34: 16 en 4 Ezra 13: 28-29. Ze strijden alleen met het geestelijk zwaard, en brengen zo eeuwigdurende vruchten voort. In II is toegevoegd dat de voorgangers via het woord alles afbreken wat tegen Gods woord is (Jer. 1: 10). De verkeerde voorgangers zijn wolven in schaapsvel; ze leiden een liederlijk leven, met hoererij en buitenechtelijke kinderen; ze zitten vast in de strik van de duivel. Dat staat beschreven in Jes. 28: 7-8 ('Priesters en profeten zijn dronken, overal vind je hun braaksel') en Micha 3: 5 (tegen profeten die het volk misleiden voor eten). Toch zegt dit verkeerde geslacht Christus uit de hemel te kunnen dwingen (via de eucharistie), zonden te kunnen vergeven, en de pijlers en hoofden van de gemeente te zijn. Gods kinderen en de ware getuigen van Christus vallen in hun handen.

Naast deze katholieke geestelijken zijn er de reformatorische. Deze maken zich niet zozeer schuldig aan hoererij, overspel en misbruik van het avondmaalsbrood, als wel aan hovaardij, gierigheid, haat en nijd, opschik, veel eten en drinken, en afgoderij met doop en Avondmaal (deze beschuldigingen worden niet herhaald in II). Ook dorsten zij naar het bloed van de heiligen, zoals allen die voortkomen uit de draak en het beest. Nu volgt een reeks van beschuldigingen, als tegenwicht tegen de eerdere lofprijzingen aan de goede voorgangers:

- Ze zijn als de magiërs van Egypte die het aflegden tegen Mozes (Ex. 9: 11 – in II echter Ex. 7: 11 en 8: 3, waarin deze magiërs hetzelfde bewerken als Mozes en Aäron).
- Ze zijn als de profeten van Baäl en Asjera (1 Kon. 18: 19).
- Ze zijn als de priesters van de offerhoogten, niet uit de Levieten afkomstig (1 Kon. 12: 31).
- Ze zijn de verwoesters van de wijngaard en de akker van de Heer (Jer. 12: 10).
- Overal zijn ontrouwe priesters en profeten (Jer. 23: 10-11).
- Ontrouwe profeten zijn blinde wachters en stomme honden (Jes. 56: 10).

¹⁸ Het pseudo-epigrafische boek 4 Ezra was opgenomen in de Nederlandstalige bijbeluitgaven van Van Liesvelt (1526) en van Vorsterman (1528), waarvan Menno gebruik heeft gemaakt – zie het voorwoord van H.W. Meihuizen in zijn heruitgave van I; M. Simons: *Dat fundament des christelijken leers* (Den Haag, 1967), XVI.

- Het zijn schapen die het malse gras vertrappen en het water vertroebelen (Ez. 34: 18).
- Het zijn leiders die als verscheurende wolven de mensen te gronde richten (Ez. 22: 27).

Er volgt een groot aantal NT-citaten. Niet Menno veroordeelt de verkeerde leraren, maar het Woord, bijvoorbeeld 1 Cor. 6: 10. Anderen moeten de leraren toetsen aan de bijbel, naar Deut. 8: 3 (De mens leeft niet van brood alleen; in **II**). Na hun leven van afgoderij kunnen deze mensen niets anders verwachten dan Gods eeuwige wraak. De wereld is als Bileam die de arme ezelin blijft slaan, het bovennatuurlijke van haar spreken niet inzielt en de engel met het zwaard niet opmerkt (Num. 22: 22-34). De nakomelingen van Kaïn, Korach en Bileam liegen, bedriegen, schelden, verraden, oordelen en moorden naar hartelust, maar het Lam zal overwinnen, door lijdzaamheid met het woord van de Heer. Hierbij komen Ezra 1: 2 en Neh. 4: 7-8, over het herstel van Jeruzalem en de tempel, ondanks tegenwerking. De levende stenen worden echter overal vertrapt, naar Klaagl. 4: 1, maar Babel zal worden verwoest, zoals wordt beweerd in Openb. 18: 19. Menno betwijfelt echter of hij dit zal meemaken. Hieraan wordt in **II** Dan. 12: 10 toegevoegd, over het onbegrip van de wetelozen, en het begrip van de verlichten. De mensen weerstaan stijfkoppig de Heilige Geest, maar Menno roept hen op tot bekering. Hij is bereid tot dispuut. Indien men de waarheid zou kennen, zou veel rechtvaardig bloed niet worden vergoten. De antichrist strijdt altijd met het zwaard, en Christus met het woord, maar sommige ware gelovigen worden verleid door valse profeten. Ze willen het zwaard opnemen, zoals de Münstersen. Hierbij past 4 Ezra 13: 28-29 (in **I** hiervoor ook al aangehaald), over de verlosser die het op hem aanstormende leger vernietigde zonder fysiek wapen. Aan het slot van dit hoofdstuk wordt in **I** met Jes. 53: 6 benadrukt dat we allen zondigen (alleen Christus is zonder zonden), maar de waarheid kan door geen menselijke wijsheid, glossen of zwaard uit de harten van de ware gelovigen worden geroofd. In **II** wordt hierbij 2 Cor. 6: 17 aangehaald, een citaat van Jes. 52: 11, als waarschuwing om geen onreine dingen aan te raken. We moeten ons afkeren van valse profeten en hun kerkdiensten, en bidden dat God de bedrivers daarvan tot inkeer zal brengen.¹⁹ Evenals Suzanna vallen we liever in de handen van mensen, dan van God (Toev. Dan. B. 23).

Polemiek

In een hoofdstuk over ‘de tegenspraken van Babel’ weerlegt Menno de argumenten van anderen tegen zijn beschuldigingen. In **I** is dit een stuk tekst, maar

¹⁹ Dit lijkt gericht tegen de davidjoristen; zij accepteerden het bijwonen van ‘verkeerde’ kerkdiensten.

in **II** heeft hij het verdeeld in elf punten en uitgebreid. De valse leraren trekken het volk aan met hun uit het verband gerukte bijbelcitaten.

- 1 *Zij voeren aan dat volgens Matt. 23: 2-3 de schriftgeleerden en Farizeeën op de stoel van Mozes zitten en de waarheid spreken, ook al handelen ze er niet naar.* Indien de valse leraren schriftgeleerden en Farizeeën zijn, hebben ze Jezus laten kruisigen, zijn ze dat niet, dan slaat de bijbelplaats niet op hen. Menno daagt zijn lezers uit om zo'n leraar aan te wijzen, die het evangelie onberispelijk leert, met bijbels juiste doop en avondmaal. Je zult er geen vinden. Verder heeft Christus niet deze groepen met de leer van Mozes uitgezonden, maar zijn discipelen met zijn leer. Pas op voor de zuurdesem van de Farizeeën en Sadduceeën (Luc. 12: 1).
- 2 *Ze beroepen zich op Paulus (Onderzoekt alle dingen en behoudt het goede – 1 Tess. 5: 20-22).* Dit is echter geschreven aan de ware kinderen van God, niet over Farizeeën of afgodendienaars, maar over de leraren. Hoe kunnen de valse leraren, die uit de draak en het beest stammen, van nut zijn?
- 3 *Ze noemen Herodes, naar wie de wijzen luisterden.* Herodes ging alleen in op een vleselijke wens, en wilde het kind ombrengen. Ze verwijzen naar Herodes omdat ze zijn kinderen zijn. Ze dorsten naar macht, en naar het bloed van de ware christenen.
- 4 *Er zijn er die zeggen: 'Indien de duivel God preekt, waarom zul je dan niet luisteren?'.* Menno wijst op Luc. 4: 1-13, waar Christus de duivel afwijst, als leugengeest. De stem van de duivel vind je eerst via de slang, later door de valse profeten, en nu door de valse predikanten. In **II** ondersteunt hij dit met Deut. 18: 9-25 ('Luister alleen naar de profeten van de Heer').
- 5 *Het uitwendig luisteren staat ons vrij, indien we ons maar niet laten verleiden.* Bij dit punt in **II** geeft Menno een tienvoudige weerlegging. Die gaat over de afzondering van Israël, tegen het luisteren naar valse profeten (met citaten uit Deut.), Over de trouwe profeten die God riep wanneer goddeloze koningen valse profeten aanstelden (met vijf citaten uit 1 en 2 Kon.). Over Christus die – evenals Mozes – zijn eigen predikers, leer, riten en ordeningen instelde. Over de apostelen die maanden tot afzondering van ongelovigen, over de wereld die een nieuw Sodom, Egypte en Babel is. Over de oproep aan de gelovigen om een licht in de duisternis te zijn, over Matt. 18: 6 (je kunt beter met een molensteen om je nek in zee worden geworpen, dan de kleinste gelovige te schaden), en over de onmogelijkheid om bij leugenprofeten de waarheid te vernemen. Wie dat probeert, wekt de indruk dat het bloed van de martelaren vergeefs is vergoten.
- 6 *Ze zeggen dat de reinen alles rein is, en verwijzen, behalve naar Tit. 1: 15 en Rom. 14: 20, naar Naäman (2 Kon. 5: 18).* Menno gaat hierop uitvoerig in, met aanhalingen uit Dan. 3 (de mannen in de vurige oven – hadden die voor het afgodsbeeld van Nebukadnezar moeten buigen?), 2 Makk. 6 en 7 (over de mar-

teldood van trouwe gelovigen), Sirach 34: 30 (over rein en onrein), Jes. 52: 11 ('Raak niets aan dat onrein is'), en Hab. 2: 4 (een oproep tot oprechtheid). Menno erkent dat inzake noodzakelijk eten en drinken, kleding en huisvesting, de reinen inderdaad alles rein is. Daarnaast haalt hij het eten van de kennisboom in Gen. 3 aan. Voor de goeden dragen alle dingen bij tot het goede, voor de kwaden werkt alles ten kwade.

- 7 *Sommigen zeggen dat uiterlijke afgoderij je niet kan besmetten, zolang dit niet met het hart gebeurt.* Volgens Menno wordt onreinheid gemakkelijk tot een valstrik. Zo heeft Aäron door de zwakheid van zijn vlees het gouden stierkalf opgericht. Mozes bad intensief voor hem, om hem in leven te houden (Ex. 32: 21 en Deut. 9: 18-20). Hij voert het pastorale argument aan dat je het onreine moet vermijden omwille van de zwakken. In **II** haalt hij hierbij Gen. 3: 7 en 21 aan. Alle weifelmoedigen die de geschiedenis van het gouden stierkalf goed doordenken, moeten hun naaktheid niet met vijgenbladeren bekleden, maar met de door God gemaakte mantel (Christus).²⁰ Hij wijst zijn tegenstanders op Spr. 30: 12 (over mensen die zuiver denken te leven, maar vol vuiligheid zijn).
- 8 *Naäman zou voor zijn koning de Thora moeten overtreden, maar in Syrië bestond geen valse godsdienst onder de naam van de ware, daarom maakte Elisa geen bezwaar.* Dit behandelt Menno in **I** onder twee subpunten, en in **II** onder vijf. Menno heeft begrip voor Naäman, maar ziet de rivaliserende religies van zijn tijd wél als 'valse godsdienst onder de naam van de ware'. Bovendien was Naäman een vreemdeling, die niet onder de Thora viel. Bij zijn OT-citaten zijn er die hij eerder gebruikte, zoals 2 Kron. 24: 20 over Zecharja, maar ook nieuwe zoals Jer. 8: 5 ('Waarom blijft dit volk dan dwalen, waarom blijft Jeruzalem ontrouw?'), of Hos. 4: 16 ('Israël verzet zich als een onwillige koe'). Voor ons gelden de voorschriften van het NT.
- 9 *Zij achten het beter om zo nu en dan mee te gaan in onzuivere dingen, ter wille van vrouwen, kinderen en armen, anders kunnen zij hun goederen verliezen.* Menno citeert het eerste gebod ('Heb God lief'; Deut. 6: 5), en de aanhaling daarvan in Matt. 22: 36. Je moet je verzetten indien Gods naam wordt gelasterd. Of gaan je familieleden boven God? Hij wijst op Gods zorg voor zijn volk zoals door het manna (Ex. 16: 9-36), via het water uit de rots (Ex. 17: 1-7), of het voedsel dat de raven aan Elia brachten (1 Kon. 17: 6), en verbindt dit met Matt. 6: 33 ('Zoekt eerst het koninkrijk'). God houdt niet van zulke huichelachtige offers, zoals blijkt in Sirach 34: 23 en 1 Sam. 15: 22.
- 10 *Er zijn er die wijzen op de reiniging door Paulus en de besnijdenis van Timoteüs.*²¹ Dit

²⁰ 'De door God gemaakte en hun aangetrokken kleren van dierenvellen' in Gen. 3: 21 worden hier verbonden met Rom. 13: 14 (Omkleed u met de Heer Jezus Christus). Menno vermeldt deze NT-plaats niet.

²¹ Bedoeld is dat zo na het optreden van Jezus nog volgens de 'Wet' werd gehandeld.

waren geen werken uit de antichrist, maar uit God, waarmee Paulus de zwakke Joden tegemoet kwam.

- 11 *Zij halen aan dat we in Babylonië gevangen zitten, en daarom betrokken worden in de gruwelen zoals genoemd in 'Baruch' (nu: Brief van Jeremia).* Menno haalt Brief Jer. 3-5 aan (In Babylonië zul je vreemde goden van zilver, goud en hout zien, die worden rondgedragen en ontzag wekken. Pas je niet aan, en zeg bij jezelf: 'Alleen u verdient aanbidding, Heer').

Zie die nog in het afgodische Babel verblijven, hebben de ballingschap niet overwonnen. Wij zijn daaruit bevrijd, naar de vrijheid van Christus. Ons is geen vrijheid naar het vlees beloofd, want we zullen door alle mensen worden gehaat om de naam van Jezus (Matt. 24: 9). De drie mannen in de oven in Dan. 3 hadden zwaar gezondigd, indien God zou hebben bevolen om je zo te gedragen als de heidenen. Menno is om deze reden uit de Katholieke Kerk getreden, om (uiterlijk) onberispelijk te leven. Innerlijk blijven we allen zondaars, naar Pred. 7: 20. In II wordt aan de hand van Deut. 4: 25-26 ('Indien je in het land afgodendienst gaat bedrijven, zul je worden verdreven') en Deut. 28: 36 ('In het vreemde land zul je goden van hout en van steen vereren'), uitgelegd dat dit een straf was. Wie opnieuw door de Geest van de Heer wordt verlicht, gaat hem weer dienen, en wordt uit het geestelijke Babel bevrijd. Wie zegt nog in Babel gevangen te zijn, is nog niet door de waarachtige Cyrus (Christus) vrijgelaten uit Babylonië naar Jeruzalem. Hierbij staat Neh. 2 (over koning Artaxerxes, die de herbouw van Jeruzalem toestond). Israël wordt dus niet bevolen zich aan de heidenen gelijk te stellen. Wie zegt dat de ware gelovigen niet uit Babel zijn bevrijd, loochent de verdiensten van Christus' dood en bloed, het geloof, de Heilige Geest en het bloed van de martelaren. Aan de vrije kinderen van God is geen vrijheid naar het vlees beloofd, maar haat en het kruis. Menno verbindt dit met Hoogl. 1:6 ('Kijk niet op mij neer omdat ik donker ben, omdat de zon mij heeft verbrand'). Menno ziet dit 'donker zijn' hier dus als een resultaat van de vervolging.²² Hij verbindt de ware gemeente met het lijden. De antichristelijke gruwelen doen het waarachtige apostolische fundament teniet. Licht en duisternis staan tegenover elkaar. Menno en de zijnen baseren zich op de enige en eeuwige hoeksteen, bewandelen de juiste weg en hebben de heldere waarheid. Een andere weg biedt de Schrift niet. Hierbij haalt hij Jes. 28: 16 aan, de fundamentele tekst, die in 1 Cor 3: 11 wordt geparafraseerd. Hierbij voegt hij Ps. 118: 22 ('De steen die de bouwlieden afkeurden, is een hoeksteen geworden'). Menno hoopt, met zijn keuze voor het kruis in plaats van het tijdelijke genot van de zonde, Christus na te volgen, die hem heeft vrijgekocht.

²² Stelt Menno 'verbrand door de zon' gelijk aan 'verbrand door het vuur van de beul'? Dat is een originele gedachte, maar de beeldspraak past niet goed.

Conclusies

Het *Fundamentboek* is meer het product van een prediker dan van een wetenschapper. Menno kon echter boeiend schrijven en met bevologenheid bijbelteksten kiezen om zijn redeneringen te staven. Ten opzichte van **I** is **II** aanmerkelijk uitgebreid. Het aantal bijbelcitaten is ook vergroot. De tekst werd meer overzichtelijk; optimisme en eschatologische verwachting werden zwakker. De hermeneutiek beperkt zich in de beide uitgaven van het *Fundamentboek* grotendeels tot de punten van *parenese*, christocentrisme en gehoorzaamheid. 'De bijbel als zelfinterpreterend', en het punt van 'Geest en woord' komen zo nu en dan naar voren. Van Menno's melchioritische hermeneutiek komen de tijdperken soms aan de orde; 'geest en vlees' wat vaker, en 'het hemelse vlees van Jezus' niet. Op grond van zijn christocentrisme en driedeling van de heilsgeschiedenis neemt Menno het OT niet letterlijk. Hij bespot soms de inconsequentie van tegenstanders die dit wel doen. Zij bekritiseerden de doperse nadruk op de zuivere gemeente van herborenen, afgezonderd van de wereld, waarin boetedoening centraal staat. Het *Fundamentboek* is dan ook in sterke mate polemisch. Het NT stond voor Menno als 'vervulling' in beginsel boven het OT, maar dikwijls hanteert hij beide Testamenten als gelijkwaardig. Vele malen benadrukt hij de harmonie ertussen. De verwijten van gevestigde hervormers over 'verwerping van het OT door Menno en de zijnen', zijn in feite verkeerd geformuleerde protesten tegen zijn (niet door constantinisme ingegeven) selectie en argumentatie. Menno's opstelling tegenover de overheid is interessant en utopisch. Van zijn verwachting dat overheden zich zouden bekeren is weinig terecht gekomen; wel waren er gevallen van tolerantie. Zijn boek had – getuige de vele herdrukken – zeker positieve invloed bij de opbouw van de gemeenten, maar zijn project van de 'gemeente zonder vlek of rimpel' liep uit op scheuringen.

Bijlagen

De meest omvangrijke bijlage in de scriptie is een tabel van tien bladzijden met alle aanhalingen uit het OT in beide edities.

Hier zijn als bijlagen opgenomen:

- Een overzicht van alle OT-citaten in **I** en **II**.
- De verdeling van de OT-citaten over bijbelcategorieën.

TABEL 1: *OT-citaten in I en II, per bijbelboek, naar frequentie*

I	II	Totaal	Bijbelboeken
51	74	82 (14%)	Jes.
35	55	64 (11%)	Jer.
29	43	49 (9%)	Gen.
27	40	49 (9%)	Ps.
26	32	38 (7%)	Ez.
11	33	36 (6%)	Deut.
9	17	19 (3%)	1 Kon.
12	17	17 (3%)	2 Kron.
10	14	15 (3%)	Dan.
13	9	14 (2%)	Spr.
9	11	13 (2%)	1 Sam.
7	12	13 (2%)	2 Kon.
8	10	12 (2%)	Hoogl.
10	7	12 (2%)	4 Ezra
10	10	11 (2%)	Wijsh.
7	8	9	2 Sam.
7	6	9	Hos.
3	8	8	Lev.
4	8	8	Num.
6	7	8	Micha
3	7	7	Sirach
5	4	5	Hab.
4	4	4	Zach.
4	3	4	2 Makk.
1	3	3	Est.
3	1	3	Pred.
3	3	3	Jona
2	2	3	Tob.
2	2	2	Joz.
2	2	2	Ezra
1	2	2	Neh.
1	2	2	Sef.
2	2	2	Mal.
2	2	2	Brief Jer.
0	1	1	Job
1	1	1	Klaagl.
1	1	1	Joël
1	1	1	Hag.
1	1	1	Toev. Dan.
355	49	568	TOTALEN

Van totaal 568 bijbelpplaatsen, zijn er 40 uit apocriefen en pseudepigraphen, dus 528 canoniek in de huidige betekenis.

Er zijn geen citaten uit: Recht., Ruth, 1 Kron., Amos, Ob., Nah., Judit, Est. (Gr.), 1 Mak., Bar.²³ en Gebed van Manasse.

TABEL 2: *Verdeling van de 568 citaten over bijbelcategorieën*

Gesplitst naar de drie onderdelen van de Hebreeuwse bijbel, en wat daarbuiten valt	
275 citaten uit de profeten (<i>Neviim</i>)	48%
134 citaten uit de <i>Thora</i> (Pentateuch)	24%.
119 citaten uit de geschriften (<i>Ketoeviim</i>)	21%
40 apocriefe en pseudepigrafische citaten	7%

²³ Menno sloot aan bij de Vulgaat; Baruch 6 heet nu 'Brief van Jeremia'.

David Joris' Memoryaell

De Nederlandse aartsketter David Joris (1501-1556) schreef een verbijsterende hoeveelheid brieven, boeken en pamfletten. In deze geschriften spoorde hij zijn aanhangers aan tot een geestelijke wedergeboorte. Mensen moesten de zichtbare wereld achter zich laten, en zoals Christus in het vlees was gestorven en op geestelijke wijze weer was opgestaan, moesten ook de gelovigen dat doen. In zijn vermaningen aan aanhangers claimde David Joris een bijzondere autoriteit. Hoewel tot op de dag van vandaag onduidelijk is welke autoriteit David Joris zichzelf precies toeschreef, is wel duidelijk dat naar zijn eigen inzicht zijn geschriften het normale menselijke niveau ontstegen. Zijn geëxalteerde taalgebruik en zijn beschrijving van ontvangen visioenen, heeft moderne onderzoekers ertoe gebracht hem een plek toe te bedelen in het rariteitenkabinet van de zestiende eeuw. Ten onrechte.¹ Met zijn opvattingen over een geestelijke wedergeboorte, zijn optimisme over de mogelijkheid van mensen om zichzelf te verbeteren en met zijn afkeer van de kerkelijke strijd over wat hij zag als uiterlijkheden, wist David Joris grote groepen mensen aan zich te binden. Al vanaf de jaren dertig pleitte David Joris op gedreven wijze voor religieuze tolerantie. Deze pleidooien werden deels gemotiveerd door zijn eigen hachelijke bestaan. David Joris was permanent op de vlucht en nadat het Hof van Holland in 1538 een prijs op zijn hoofd had gezet, was zijn toestand precair. In 1544 vluchtte David Joris naar Bazel. Omdat de autoriteiten waarschuwingen dat David Joris in de stad was neergestreken negeerden, kon de Nederlandse spiritualist een ongestoord leven leiden. Mede dankzij zijn uitgebreide correspondentienetwerk slaagde hij erin ook nadat hij naar Bazel was gevlucht, contact te onderhouden met zijn sympathisanten. Deze sympathisanten kwamen waarschijnlijk samen in informele netwerken. Drie jaar na Joris' dood in 1556 kwam de stad Bazel alsnog in actie tegen de aartsketter die jarenlang ongestoord als de gerespecteerde Johan van Brugge in de stad had geleefd. Tijdens het ketterproces van 1559 verzamelde de stad een groot aantal ge-

1 M. van Veen, 'Contaminated with David Joris's blasphemies; David Joris contribution to Castello's *De Haereticis an sint persequendi*', in: *Bibliothèque d' humanisme et Renaissance*, 69 (2007), 313-315.

schriften over David Joris om zijn dwalingen te kunnen vastleggen. Nadat de dwalingen van David Joris waren vastgesteld, werd een groot aantal van zijn geschriften aan de vlammen prijs gegeven en werd in een bizarre ceremonie zijn opgegraven lijk verbrand. De bewaard gebleven verzameling van geschriften is te vinden in de Universiteitsbibliotheek van Bazel, in de Jorislade.

In deze Jorislade bevindt zich ook het *Memoryaell*. Dit tot nu toe onbekende geschrift van David Joris heeft waarschijnlijk in de vorm van een handschrift gecirculeerd. De UB Bazel bewaart een drietal afschriften van het *Memoryaell*: twee compleet; één incompleet.² Deze geschriften hebben een klein formaat (11 bij 16 cm en 16 bij 21 cm groot), zodat ze makkelijk waren mee te nemen en eenvoudig te verbergen. Het traktaat is ongedateerd. Twee gegevens uit het geschrift kunnen worden aangevoerd voor een late datering, bijvoorbeeld in de jaren vijftig. In het traktaat maakt David Joris geen gebruik van visionaire beelden. David Joris' vroege geschriften hebben een extatischer karakter dan zijn latere geschriften. Deze latere geschriften zijn nuchterder, en 'aardser' geschreven. Naar mijn gevoel past het *Memoryaell* beter bij de stijl van de latere geschriften van David Joris.³ Een tweede aanwijzing voor een late datering is David Joris' expliciete oproep aan zijn lezers om zich te voegen naar zijn onderricht. Het belang dat David Joris' hechtte aan zijn eigen rol nam in de loop van de tijd eerder toe dan af, zodat deze nadruk op volgzzaamheid kan wijzen op een late datering.⁴

Het *Memoryaell* is kennelijk bedoeld als oefenstof voor de aanhangers van David Joris. Het geschrift zet in met de oproep het geschrift dagelijks te lezen. Het slot: 'Seggt [...] amen amen altesamen', zou erop kunnen wijzen dat het geschrift is voorgelezen tijdens samenkomsten van davidjoristen. Het *Memoryaell* is een korte samenvatting van Davids ideeën over de wedergeboorte van de gelovige. Voor een dergelijke wedergeboorte is het nodig dat de vleeselijke mens sterft. De gelovigen moeten zich dagelijks oefenen in het gebed en afstand nemen van hun lust, wil en begeerte. Deze nadruk op een dagelijkse oefening in het gebed is ook terug te vinden in andere geschriften van David Joris, bijvoorbeeld in zijn uitleg van het Onze Vader. Evenals in het *Memoryaell* stelt David Joris in zijn uitleg van het Onze Vader dat niet zo maar iedereen kan en mag bidden: bidden vereist een bepaalde, geestelijke dispositie. Een niet eenvoudig te interpreteren passage uit deze uitleg van het Onze Vader zou mijn boven gedane suggestie kunnen ondersteunen, dat er samenkomsten van davidjoristen waren, waarin het *Memoryaell* werd gebruikt en het Onze Vader werd gebeden. In de desbetreffende paragraaf

2 Bazel, UB, Jorislade, I, 5, *Memoryaell*; Bazel, UB, Jorislade, I, 2; Bazel, UB, Jorislade, III+2 (onvolledig exemplaar).

3 Van Veen, 'Contaminated', 322.

4 M. van Veen, "Ontallijcke brieven van eenderley materie"; de propaganda van David Joris', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 32 (2006), 49.

Deze passage wijst er in ieder geval op dat ondanks het spiritualisme van David Joris en de zijnen en ondanks zijn verzet tegen de zichtbare, geïstitutionaliseerde kerk er wel een sterk besef van gemeenschap was tussen de gelovigen. David Joris' geschrift over het Onze Vader is niet gedateerd. Hierdoor levert een vergelijking tussen dit geschrift en het *Memoryaell* geen aanknopingspunt op voor de datering van het laatstgenoemde geschrift.

Opmerkelijk in het *Memoryaell* is de expliciete oproep het gezag van David Joris te erkennen. Wie zijn leer niet aanneemt, blijft vleselijk. David Joris verkondigt de goddelijke waarheid en wijst zodoende de weg naar de ingang van de schaapskooi. De nadruk in het *Memoryaell* op de noodzaak van wedergeboorte is in andere geschriften van David Joris op soortgelijke wijze te vinden; de nadruk op de noodzaak van gehoorzaamheid en het profetische besef de goddelijke waarheid te verkondigen is opmerkelijk. Deze passages zijn ook van belang voor een goed begrip van David Joris' zelfbeeld. Gary Waite heeft erop gewezen dat David Joris in zijn vroege geschriften zichzelf naar voren schuift als de derde David die in apocalyptische termen een nieuwe wereldorde aankondigt; in latere geschriften is onduidelijk of David Joris zichzelf identificeert met deze apocalyptische figuur.⁶ De identificatie van David Joris met deze derde David is een indicatie voor zijn profetisch besef. Het zou de moeite waard zijn om daarnaast te kijken naar het gezag dat David Joris opeist voor zijn eigen persoon en voor zijn eigen verkondiging.⁷

Voor deze tekstuitgave heb ik gebruik gemaakt van de twee complete exemplaren die de UB Basel bewaart. Beide exemplaren zijn in een fraaie, makkelijk te lezen hand geschreven. Het exemplaar I, 5 is mijn brontekst. Spellingsverschillen tussen de beide teksten heb ik niet weergegeven; andere verschillen wel. De spelling van mijn brontekst heb ik ongewijzigd weergegeven. Afkortingen heb ik stilzwijgend opgelost. Interpunctie, paragraafindeling en hoofdlettergebruik zijn van mijn hand.

6 G.K. Waite, 'Writing in the heavenly language: a guide to the works of David Joris', in: *Renaissance and Reformation*, new series, 14/3 (1990), 302-304.

7 Zie voor meer gegevens over David Joris en de kringen van davidjoristen in de Lage Landen: Van Veen, 'Ontallijcke brieven', 39-74.

Memoryaell

Mijn kinderzens, siet dit wil ick, dat gij alle weet wie dat mijn begeeren voir Godt is, dat gij nimmer en vergeet dit geschrift in sijnen sin sdaechs am minsten eens in te sien met een anmerckende verstant ende goetwillich geloovich herte. Sonder welcken het u dus anders niet helpen enich vordering gedoen konde, soet niet na mynder meeninge unde Godes wille gehoort, gelezen unde bedacht werdt; elck woort seg ick in sijnen rechten waren sin unde geest, aldaer gij noch altijt verder in most upwassen, bis gij hem van herten dair in gelijkformich in aller loutericheijt vonden wert ewichlijck met God Godlijck gesint boven dese schriftelijke leeringe unde onderwijsinge komen, bericht en bekent bist; geen vermaninge oder wtwendige leeringe meer van nooden, de vaste ewijge gront Godes in u herte, duer die verzegeling des heijlijgen geest ingedruckt hebt. Dwelck gij u selven niet en sult wijs maken off beduncken laten mueten one be[1v]vinden der waerheyt, op dat gij niet in grooooter [!] vervaerlycke dwalinge des alderboosesten eijgen goetdunckenden herten komt, dewelcke geen raet en is. Soo hebt acht op myn schrijven hier, wildij niet dolen, u int midden vinden, die rechte rechte straet holden, ter doeren der schaepskooijen ingaen, welck is duer Christum Jesum, duer welckmen God ingaet.⁸

Duer Christum suldij alzo verstaen, duer Godes ewijge goede woort, twoort des cruices, unde des alderheijlichsten gelooffs, duer Godes ewijge kraft, airt, geest, leven unde waerheyt, duer Gods ewijge wijsheyt, kennisse unde verstant: Somma duer Godes middelaer, vereniginge, lieffde, vrede unde gerechticheyt, dair gij u bij in unde wel toegesint bevinden moet, met ganscher williger herten, sonder ansien alles vleischs. Verstaet wel wat ick u daer met an geve. Het is door den gerechten wech unde waerheijt, dat ewijge leven met hert sin unde muet ingaen, die rechte dope des heijlijgen geestes, die wij niet ontsitten, off sonder dem salich werden mogen. Alsoo luttel als men sijn, gaen oder komen wil tot daermen niet en is, niet sonder wech [2r] oder tijt duer te lijden^a komen mach. Soo luttel kan iemant tot God sonder Christo komen. Nu dunckt u dat gij dit alles sinnlyck wel verstaet, lyckewel noch niet wie gij noch zult. Want duer Christum is als doot unde leven, droeffheyt unde blyschafft, die Godheyt unde menscheyt Christii anemen, tquade unde tgoede ^bkrancheijt ende kraft [erlyden]^c, syn^b nederheyt unde hoocheyt, wtganck und in ganck navolgen. Somma, alles wat er is, will unde doet, oock willen unde doen, mit syn willen unde doen.

Die overst Christum niet en kent, der en ^d kent oock sijn wt unde inganck niet. Wie sijn wt off in ganck niet en weet, der weet met allen niet van hem unde kan sich Christum niet vast beromen. Want der hem vrij beromen mach unde kent, der kent oock sijn aert, geest unde wesen, werck unde kraft, inden welcken hij an

8 Cf. Joh 10: 7-9.

sich selven niet onwetende oder blind sonder gevoelen unde bekennen blijven mach. Want wie Christo Jesu ingeplant wert, der komt in sterven als in leven, passeert duer hoocheijt unde laecheyt her; somma duer alles wat mitten cortsten Christum God unde de mensch is. Men mach ia niet dencken, wanneer iemant Christum [2v] begeven, die rechte waerheyt, [wysheyt]^c unde gerechticheyt toegedaen wert, off hij dan terstont int annemen des gelooffs, alle druck lyden unde sterven aff, die ewijge vruechde, leven unde vrede inginck. Neen o neen. Een komtet als dan tselve eerst recht in duer den inganck des cruïjs, lyden unde sterven Christii, welck eerst eenen waren doop des heijlygen geestes in kraft unde waerheyt is. Daerom mijn kinderen, siet wel toe dat gij u daer in bevint, neven an unde bij upwast. Overst soo gij u daer bij unde toe willich bevinden wilt, suldij u niet ontsien off ontsetten moeten vanden anloop des duyvels, het sij in wat bekoringen oder tentacien, in wat woortblasen, dullen, rasen off dasen dat wil, sult geen vleisch off mensch, veel min u selven mogen hier zegen achten, alleen dat goede verkiesen unde tquade verwerpen. Dan nu staet u wel toe tesien, dat gij tot geender tijt het bose verkiest unde tgoede onwetende verwerpt. Dan siet, dat staet dair in waer tenemen; namelyck soe u enijgerhande leeringe, woort, Geest, sin of verstant, oder wat gesicht off voirgeven het mochte sijn wtwendich off inwendich, die u niet inder anvanck dijnes [3r] gelooffs vestijgen, meerderen, upbrengen unde stercken, mer dair wt rucken, anders waerdrijven unde upbouwen wilde als upten gerechten waren steen Christi, der gront unde stad Godes, en suldij niet gelooven oder annemen, gelusten tehooren ofte volgen, up dat gijt quade niet voir tgoede angrypt, gelijk gij twijffelick niet en sult, zoo u dat goede woort (welck weder u unde alle vleisch wie langer wie meerder) lieff unde waert is. Dan soo u dat inder wairheyt niet angenaem, an dijnder sielen een verquickinge unde blijtschap waer, soe waert wel teseggen dat gij vant quade lichtlijck tebetoveren unde by tebrengen solt sijn, daer u mijn God voir behoeden moet, tquade voit tgoede teverkiesen.

Hoe gij nu mijne reden voirsproecken (die wtten verstande in warer kentenisse over u wtgegoeten) noch niet in haer eijgen licht, sonder ervarenheijt unde oltheyt (niet der menschelycker dagen off jaren) moecht beschouwen, wijl sy metter tijt allengskens genaket moeten syn, suldy sonder onderlaet dese mijnen eijgenen ^ssin, wil^s unde gront der herten (in welcken ick u up mijn verdomenisse schuldich sij, toe up, off in voert tebrengen) ter her[3v]ten nemen unde u alle geheelyck, sonder weder dencken dair toe vogen, buijgen unde willich begeven, wie een dissipul onder sijns meesters leeringe. Waer des niet, moochdij u niet mijne kinderen van aerde gelijk van mij voertgebracht bewijzen noch beduncken laten, wijl deman innerlijck int gemoet des herten, sinnen unde gedachten, niet wterlijck alleen, lichamelijck sij. Dermaten suldij u van mij gesegeen wie maken laten; moet alzo tot den heijlygen verstande, u ten goede, reden. Soo ontholt in aller tijt, dat ick u hier voir schrijve, unde mede in off an spreken will.

David Joris (1500-1556), staande voor het profiel van de kerk van Basel. Ets van Romeyn de Hooghe (Amsterdam, Sebastiaan Petzold, 1701) (Doopsgezinde Prenten, UBA: OTM Pr. K 383a).



Doer wt unde voiraff suldi sonder onderlaet immertoes in woort, wil, werck unde gedachten tguede, wie gesacht, verkiesen, unde tquede verwerpen met gansch herten.⁹ Hiertue suldy u herte, sin, wil unde gemoet altyt begeeren tekenen, dat in geenderleij wijze laten te weten waer an het geneicht, gesint, willich

⁹ Zie boven blz. 7.

unde anmuetic toe is: tot het goede off quade. Wat gij doet, ontholt dat unde bevindt u alzoe in alderwegen nimmer anders. Dan om hier [4r] niet sinnelijck in te sijn, u selven te bewijzen wairachtich alzoe unde niet anders te willen, suldijs Godt een Coninck, Heer unde Meester des hemelsch unde der aerden altijt sonder upholden anroepen, unde van^h gelooviger herten mit betrouwen bidden, dat hij u dat selve tot sijn loff, om sijnder goetheijt willen, vermeerdere, unde in aldertijt in syn bescherminge unde toesicht neme. Sult wijder hem wairachtich voor u Vader holden, unde als sijn kint u selven durch woort des gelooffs hoorsaemhey in schrijven, nimmer u anders laten voirstaen, willen, lusten, noch begeren, aldewijl gij u onder die gehoorsaemheijt des gelooffs unde der waerheijt Christi willich bevindt, unde u geerne int quade bestraffen, berispen, castijden unde ten goede onderwijsen laten wilt; het sij duer woort, geest off brief, anders ist met God gespott. Weet wat ick uⁱ segge. Dan soodanijge herten mueten in den selven sin, wil off gemoet niet slaapen, altijt wacker daer toe geneicht, gesint unde willich (als tot dat geen dat sij boven alle dingen verkoren hebbende) lievende sijn. Derhal[4v]ven nergens meer omgeven, voirdoen, unde na vragen, als daarnaa^l, u herte aldaer in benoogen, stillen unde bevredijgen laten, wijl^k het selve gevonden unde van Gods genaden om niet in Christo duer Christum verkregen heeft, die een yder ter werlt tot salicheijt leven unde vrede vergunt, gepredickt off aangeboden wert.

Hier up sy u gebett van dach te dage, oock des nachts tot Godt. Inden eersten met alzulcke wtgedruckte heijlijge woorden, soe ons der Heer Jesus in syn Evangelijum geleert unde oock bevolen heeft, unde noch huijdijger dach gepredickt zulcks te duen angesproken wert^l. Onse Vader die daer bist in die hemelen etc.¹⁰ Dese woorden kent unde weet gij wel, sijn oock die jonge kinderen guet te leeren, baldt metten monde gesproocken. Overst soe licht niet metter herten wt waerheijt unde verstande. Unde up dat gij u daer in niet sinnen Godt bespote, mitten lippen genaken, therte verde van hair hebben solt, wil ick dat gij dit gebett nimmer spreeckt [5r] ten sij dat gij u geheele herte, sin unde gemuet daer toe doet, unde u woorden macht geeft, dats waerheijt unde geen logen laet sijn, verstaet, up dat gij met uwen goeden engel niet en spottet, u selven bedriecht unde licht off tot een ghijssenaer maect.

Alwaer dat ick u in desen meer schriftelijck niet te seggen hadt, solles weet ick wel genoeg sijn. Dan ick weet dat in dit selve christelijcke gebett den gront unde oorspronck aller gebeden unde raetslagen, ja alle kentenisse unde verstandenissen gelegen sijn, off gelyck wt ontstaen moeten, waer des niet, sijn sy die selve mij van geender waerden. Sonder soe gij in ditt gebet met alle u herte grondich vonden wert, suldijs tallen wren wel gedreven werden, na gelegentheijt der saken, wie^m off wat u biegenen, ia ontbreken oder feijlen mochte. Dan hoe, off in wat for-

10 Mt 6. 9-13; Lk 11. 1-4.

ma gij anders behalven inder wijse bidden sult, is onnodich, oock niette schrijvene. Keert alle u vlijt alleen unde voir alle dingen daer toe, dat gij een waer[5v]achtich, vast geloovich, nederich, Godtvreesende, hoersaem herte krijcht, in welcken gij waerlijck dat rijkcke Gods unde sijn gerechticheijt mercklijck wie langer wie meer gevoelen unde bevinden sult. Wat dan der wt voirkomen wil, wert alles goet, al solt wel den onuprechten unde verkeerden na syn oordeel quaet sijn.

Dit is niet anders, soo gijt in siet, dan oft ick seijde, sett aldereerst een goeden boom in soe gij geerne goede vruchten hadt, gelust unde begeert.¹¹ Ia, soe gij Godt recht unde waerachtich eeren, dienen unde an beden, iet van hem verkrijgen oder affbidden wilt, soo verkricht alzulcken uprechten onbedriechlycken herte. Unde wanneer gij schoon alzulcken hert, sin, wil unde gemuet verkregen hebt, waerachtich gevoelt unde bevindt, soe suldi daeromme noch den olden vijantschen sondlijcken mensch an u niet sijn prickelinge int vleesch gevoelen,¹² dan dat sal u in sulcken herte staende niet schaden, wijl hij u tot last, pijn, lijden unde sterven, dats tot druck unde benaetheijt opten halze, [6r] weder dijn danck, bij blijft. Unde ten waer dat gij alzulcken veranderinge inden geest unde waerheyt an u herte gevoelde,¹³ off daer zegen gesint te sijn bevont, soe en soldij oock het Vader Ons niet met waerheyt spreekken, off Godt recht bidden konnen, u selven geen christen bewijsen, dan in sulcken herte. Wie veele min soldy dan in uwen geloove unde lieffde, sond, doot, duivel unde die helle, off werlt den olden mensch verwinnen konnen? Dairom, ist dat gij daer zegen gewalt om trijcke der hemelen in te nemen bewijsen wilt, soe suldi dat inder krafft Christi unde macht Godes (welcke inden geloove verkregen unde beseten wert) moeten doen, welck gij voiran van herten lieven unde verkrijgenⁿ most.

Soe voecht off schickt u immertoets daertoe, dat gij u herte van alle ydelheijt und sijns selffs angeboren bloedijge aert, eygene geest, lust, wille unde begeerte onttrekt. Unde keert tot den Heere [6v] Jesum Christum zyn woort; hoort, gelooft unde doet niet alleen metten monde, wtwendijgen ooren, handen unde vueten letterlyck, sonder in sijnen Godlijcken gerechten heijlijgen hemelschen sin, will unde verstant. Dair iaacht unde staet na, met een affgetogen vleischelycken airdijschen quaetwilligen zin unde verstant. Somma, gelooft unde betrouwt Godt; vrees Godt; hoort na zijn woort, wil unde sin, unde volcht Godt unde zijnen Christum; liefft unde doet sijn gebodt; gaet ws selffs quaetheyt wt, unde duet yderman guet unde dijnen naesten als u selven.¹⁴ Ist dat u iet anders bekomt, dat gij u hier in off daer in vergrijpt off missgaet, dat laet u van herten teminsten leet

11 Mt 7. 17; Lk 6. 43-44.

12 2 Kor 12. 7.

13 Joh 4. 23.

14 Mt 22. 39; Mk 12: 30-33.

zijn daer vrij om berispen unde straffen ter beteringe, wie ons der Heer duer apostel unde proffeten geleert, ter beteringe affter gelaten heeft. Wildij off due-
 dij anders, soe beroemt u mijnder, vele min Godes, niet, dan alzo bin ick gesint
 van geheelder meenender herten wt die gront mijnder sielen.

[7r]Godt bewaer u van verkeerde valsche leeringe, boes geselschafft unde on-
 gerechte sinnen, in somma, van een valsch geveijnst gemuet unde^o die bevlc-
 kinge deser arger werlt. Seggt gelycklyck Amen Amen altesamen.

Brengt dit dagelijcks in u memorije, schrijfftet in u inderste herte, nieren unde
 sinnen, wildij trijcke Gods in u bevinnen.

a boven de regel geschreven; **b** in de marge geschreven; **c** ontbreekt in I, 5; **d** doorge-
 streept: weet; **e** ontbreekt in I, 5; **f** aff is verbeterd uit off; **g** I, 2 schrijft: wil, sin; **h** in
 de marge geschreven; **i** geschreven boven een onleesbaar doorgestreept woord; **j** verbe-
 terd uit daerna; **k** in de marge geschreven; **l** woord weggelaten in I, 2; **m** doorge-
 streept: oder; **n** doorhaling in het woord; **o** in de marge geschreven

Wraakzuchtige gastheren en het als bij toverslag kunnen lezen en schrijven

Propaganda tegen en vervolging van anabaptisten en heksen in de Zuidelijke Nederlanden, 1530-1600¹

De Habsburgse heersers van de Lage Landen in de zestiende eeuw, Karel V en Philips II, drongen sterk aan op de vervolging van anabaptisten, wat leidde tot de arrestatie van duizenden en de dood van honderden; velen door verbranding. Waar de koninklijke ambtenaren op het hoogtepunt van het militante anabaptisme in de jaren 1530 enige rechtvaardiging hadden voor hun onderdrukkende maatregelen, blijft het een raadsel waarom Philips doorging tot circa 1590 met lokale heren en magistraten onder druk te zetten om vreedzame en vrome mennonieten uit te roeien tot op de laatste man. Zelfs na de Beeldenstorm van 1566 – waaraan de mennonieten niet deelnamen – zette Philips zijn vervolging voort, en in verschillende zuidelijke steden overtrof het aantal mennonieten dat aan de martelpaal verbrand werd verre de terechtstelde calvinisten, die nu juist de opstand leidden. Dit verschil overpeinzend, merkte een Nederlandse mennoniet uit die tijd op:

Tis velen niet onbekent, lieue ende Godvruchtighe Leser, hoe dat voor desen bynaest [G.K.W.=Zuidelijke Nederlanden] in alder Potentaten ende Princen herten een groote bitterheyt geresen was ouer den Christenen, die daer belijdenisse doen van de ware eenige Doop der Gheloovighen [...] ende daerom, aller Antechristen Doope verwerpande, voor Wederdoopers ghescholden worden, ende [...] voor de alder gruwelijckste Secte [...] wtgeroepen worden. Door welck lasterlijck roepen [G.K.W.=reputatie] ende bloedich schrijven, der ghener bloetdorsticheyt noch al meer ende meer verweckt is [...].²

1 Dit artikel – vertaling: Bonny Rademaker-Helfferich – werd voorgedragen op de *Sixteenth Century Studies Conference* te Atlanta, USA in oktober 2005. Het vormt een deel van een boek in manuscript, getiteld *Eradicating the devil's minions, anabaptists and witches in Reformation Europe, 1525-1600*, op dat moment nog in beraad voor publicatie door de University of Toronto Press (inmiddels verschenen in 2007; zie de recensie verderop in dit nummer). Subsidie voor het onderzoek werd verstrekt door een gift van de *Social Sciences and Humanities Research Council of Canada*.

2 Voorwoord van de uitgever bij de Haarlemse editie van de laatste geschriften van de doperse martelaar Christiaan Rijcken, terechtgesteld in Hondshoote te Vlaanderen in 1588. In Brad S. Gregory (ed.), 'The forgotten writings of the Mennonite martyrs', in: *Documenta anabaptistica Neerlandica*, vol. VIII (Leiden, 2002), 329.

De hier geciteerde schrijver wijdde de heersende onlusten in Vlaanderen aan het gewillige oor van de heersers voor de lasterlijke hetze van antibaptistische schrijvers, die uitwaren op de vervolging van onschuldige christenen. De toonzetting van de schrijver volgend, beweer ik dat het demoniseren van anabaptisten door polemisten en kerkleiders inderdaad de Habsburgse heersers ertoe bracht hen als een duivels gevaar te zien, waarmee men zich de wrake Gods op de hals haalde; een onvolledige maar verhelderende parallel met de transformatie van vrome Waldenzen in duivelse heksen in de voorafgaande eeuw.³ Ik stel verder vast dat, wat de weinige mennonieten die deze wrede politiek overleefden redde niet zozeer een omslag was naar religieuze tolerantie, maar een groeiende bezorgdheid over duivelse hekserij. Juist toen de kettervuren uitdoofden, begon Philips de vervolging van heksen te eisen als onderdeel van zijn contrareformatorische strategie, die leidde tot verscheidene paniektostanden rond heksen in de gehele Spaanse Nederlanden in het begin van de jaren 1590. Ik wil hier deze irrationele angst voor mennonieten analyseren in het licht van de bovennatuurlijke geloofs- overtuigingen van die tijd. Het zal duidelijk worden dat de katholieke reactie op anabaptistische propaganda tegen de katholieke beleving van de sacramenten, waarbij anabaptisten geschetst werden als duivelse godslasteraars, sterk bijdroeg tot de langdurige vervolging van deze ketteren en tot het geloof in duivelse samenzweringen. Slechts in enkele plaatsen kwamen de magistraten er achter dat het verbranden van anabaptistische godslasteraars de Almachtige geen genoegdoening verschaft, en gaven zij de strijd tenslotte geheel op.

Heksenjacht

Afgezien van het hertogdom Namen, waar een traditionele 'waldensische' heksenjacht op vrij regelmatige wijze doorliep sinds de vijftiende eeuw en waar geen omslag plaatsvond in de anabaptistische vervolging, kenden de Zuidelijke Nederlanden tot aan de jaren 1590 geen grote perioden van heksenvervolging.⁴ Voor 1500 namen de meeste lokale juristen de notie van een duivelse samenzwe-

3 Wolfgang Behringer, 'Detecting the ultimate conspiracy, or how Waldensians became witches', in: Barry Coward & Julian Swann (eds.), *Conspiracies and conspiracy theory in early modern Europe: from the Waldensians to the French Revolution* (Aldershot, 2004), 13-34.

4 Voor ketterijprocessen in Namen, zie: Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, 'La répression de l'hérésie dans le Namurois au XVI^e siècle', *Annales de la Société Archéologique de Namur* 56 (1971-1972), 179-230; voor de heksenjacht, Emile Brouette, 'La sorcellerie dans le comté de Namur a début de l'époque moderne (1509-1646)', *Annales de la Société Archéologique de Namur*, 47 (1954), 359-420; en Willem de Blécourt & Hans de Waardt, 'Das Vordringen der Zaubereiverfolgungen in die Niederlande, Rhein, Maas und Schelde entlang', in Andreas Blauert (ed.), *Ketzer, Zauberer, Hexen; die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen* (Frankfurt am Main, 1990), 182-216.

Titelpagina van Martinus Delrio, *Disquisitionum magicarum libri sex* (Aubaronum, 1599) (UBA: OTM 483 G 8).



ring niet *au sérieux*, en de meeste wegens hekserij aangeklaagde personen die de gerechtshoven überhaupt bereikten, werden relatief gemakkelijk vrijgelaten, alhoewel er een klein aantal executies van individuele heksen en er een aantal verbrandingen waren te Borgloon in Frans Brabant in de vroege jaren 1540.⁵ Een

⁵ F. Vanhemelryck, 'Bijdrage tot de studie van de heksenwaan in de zuidelijke Nederlanden van de 15^{de} tot de 17^{de} eeuw', in: *Volkskunde* 82 (1981), 31-41; hier 32-34. Zie ook Dries Vanysac-

van de redenen voor deze betrekkelijke gematigdheid was dat de Carolina-wet uit 1532, die *maleficia* met de dood als gevolg tot een halsmisdad bestempelde, in de Nederlanden tot 1570 nog niet was uitgevaardigd, en dat Philips II pas in 1592, 1595 en 1601 strengere wetten invoerde.

Religieuze vervolging en heksenjacht werden in één adem genoemd in de geschriften van lokale polemisten, zoals de Spaans-Belgische jezuïet Martin del Rio (1551-1608), auteur van de *Disquisitiones Magicae* uit 1599/1600, die probeerde de sacramenten en de sacramentalia van de Kerk te verdedigen tegen de godslastering van calvinisten en anabaptisten.⁶ Hij weet de recente toename van kwaadaardige magie aan de 'onmacht van en de minachting voor het katholieke geloof'. Idolatrie en hekserij gingen samen, want 'magie volgt op ketterij, zoals pest op hongersnood volgt'.⁷ Naast de specifieke *maleficia*, begaan door heksen, vormde duivelse magie een combinatie van ketterij, geloofsafval, heiligschennis, blasfemie, perverse seksuele handelingen en haat jegens God, en daarom was het noodzakelijk de bestaande restricties op het punt van bewijsvinding en het gebruik van tortuur opzij te schuiven.⁸ Voor Del Rio vormden het verhoor van ketteren en heksen evenals exorcisme bij bezetenen belangrijke wapens in de strijd om de in twijfel getrokken priesterlijke controle over het bovennatuurlijke rijk opnieuw te grondvesten.⁹ Hoewel hij hen slechts zelden noemde – waarschijnlijk omdat ze rond 1600 in de Spaanse Nederlanden zo drastisch waren vervolgd – geloofde Del Rio dat anabaptisten onderwezen werden door de duivel:

anabaptisten van nu bijvoorbeeld eten en drinken de Heilige Schrift en denken nog steeds dat zij gelijk hebben met te volharden in hun dwalingen. Wie onderwijst hen, tenzij het de Duivel is?¹⁰

Zij vormden, zo gaat hij voort, één deel van een duivels, apocalyptisch triumviraat dat erop uit was het ware geloof te vernietigen.

ker, 'Het aandeel van de zuidelijke Nederlanden in de Europese heksenvervolging', in: *Trajecta* 9 (2000), 329-349; en J. Monballyu, *Van hekserij beschuldigd; heksenprocessen in Vlaanderen tijdens de 16^{de} en 17^{de} eeuw* (Kortrijk-Heule, 1996).

6 P.G. Maxwell-Stuart (ed., trans.), *Martin del Rio; investigations into magic* (Manchester/ New York, 2000), 19. Zie ook Stuart Clark, *Thinking with demons; the idea of witchcraft in early modern Europe* (Oxford, 1997), 321-334; en Gary K. Waite, *Heresy, magic, and witchcraft in early modern Europe* (Basingstoke/ U.K., 2003), 93-96.

7 Martino del Rio, *Disquisitiones magicae*, vertaald heruitgegeven door P.G. Maxwell-Stuart (ed., trans.), *The occult in early modern Europe; a documentary history* (Basingstoke, 1999), 165, en Maxwell Stuart, *Martin del Rio; investigations into magic*, 189.

8 Maxwell-Stuart, *Martin del Rio; investigations into magic*, 189.

9 Waite, *Heresy, magic, and witchcraft*, 151-91.

10 Maxwell-Stuart, *Martin del Rio; investigations into magic*, 104.

We hebben de ooit bloeiende geuzen van België alles tezamen met calvinisme, lutheranisme en anabaptisme als rupsen zien opeten. We hebben deze ‘drie onzuivere geesten uit de bek van de draak, uit de bek van het Beest en uit de mond van de valse profeet zien komen’ (Apocalyps 16:13). Nu dat deze wegwijnen en met verloop van tijd bijna de laatste adem uitblazen, zien we allerlei soorten heksen als zwermen sprinkhanen het hele Noorden teisteren.¹¹

Met andere woorden de succesvolle verdrijving door de Contrareformatie van de ketterij uit de zuidelijke provincies bracht de duivel er juist toe voortdurend nieuwe heksen te sturen. Del Rio zag de wederdoop ook als een essentieel bestanddeel van de heksensabbat, terwijl dit vóór de komst van het anabaptisme amper genoemd werd. Waar vijftiende-eeuwse schrijvers over dit onderwerp schreven dat aankomende heksen hun christelijk geloof en doop afzwoeren, voordat ze hun nieuwe meester gingen vereren, zijn er vóór 1525 vrijwel geen beschrijvingen, als ze er al zijn, van een soort duivelse doop.¹² Door in 1529 te verklaren dat wederdoop een ketterse handeling was, die een vurige dood verdiende, bestempelden Karel V, zijn bestuurders en opvolgers dit als een typisch duivelse aangelegenheid. Wat Del Rio aangaat, hij geloofde dat heksen, na het verloochenen van hun christelijk geloof, door de duivel gedwongen werden tot herdoop, door het chrisma of de heilige olie – gebruikt voor de kinderdoop – van hun voorhoofden te wrijven, waarna de zondige geest ‘hen opnieuw met water doopt, hen een nieuwe naam geeft, hen dwingt hun christelijke peetouders te verloochenen en hen anderen toewijst’.¹³ In zijn vragenlijst voor een biechtvader die mensen verdacht van hekserij onderzocht, nam Del Rio op of zij heilige beelden hebben onteerd, en geheel *to the point*: ‘Over het verbond – tot welke ceremonies nemen zij hun toevlucht? Zijn zij opnieuw gedoopt?’¹⁴ Rond 1600 had de demonische retoriek tegen anabaptisten een theoreticus als Del Rio ertoe gebracht elementen van anabaptistische ketterij op te nemen in zijn stukken over duivelse hekserij.

11 Maxwell-Stuart, *The occult in early modern Europe*, 167.

12 Walter E. Stephens, *Demon lovers; witchcraft, sex, and belief* (Chicago, 2002), 202, waar hij een initiatieritueel citeert uit de *Errores gazariorum* uit de jaren 1430. Evenmin verwijst Heinrich Kramer naar een duivelse herdoop in zijn *Malleus maleficarum* (1486). Zie Heinrich Kramer (Institutoris), Günter Jerouschek & Wolfgang Behringer (eds.), Wolfgang Behringer, Günter Jerouschek & Werner Tschacher (trans.), *Der Hexenhammer. malleus maleficarum* (3rd ed.; München, 2003).

13 Zoals samengevat door Maxwell-Stuart in *Martin del Rio; investigations into magic*, 75. De afbeelding (pag. 53) is afkomstig uit Francesco Maria Guazzo, Montague Summers (ed.), E.A. Ashwin (trans.), *Compendium maleficarum* (New York, 1988; 1929 ed.).

14 Maxwell Stuart, *Martin del Rio; investigations into magic*, 240-241.

Het dagboek van Christiaan Munters

Del Rio was niet de eerste, noch de laatste om anabaptisten te betrekken in een duivelse samenzwering.¹⁵ Ik wil me nu echter, de publicaties van intellectuelen latend voor wat ze zijn, richten op het niet gepubliceerde dagboek van een kapeiaan uit Kuringen, een dorp bij Hasselt, toen gelegen in het bisdom Luik. Bijgehouden tussen 1529 en 1545, biedt Christiaan Munters' kroniek een gangbaarder (of in elk geval een minder geleerd) beeld van de katholieke poging om anabaptistische propaganda, die de katholieke sacramentele praktijk verwierp, tegen te gaan. Munters lijkt geen hoog ontwikkelingsniveau te hebben gehad, hij noemt anabaptisten 'lutheriaenen', en was helemaal van zijn stuk gebracht door de godslastering van anabaptisten jegens de heiligen, de maagd Maria, en speciaal 'Onsen Lieven Heer' aan kruisen of in de geconsacreerde hostie. Op het hoogtepunt van de anabaptistische activiteit en de vervolging ervan, tussen 1533 en 1536, beschrijft Munters verschillende recente wonderen die expliciet aantoonden aan wiens kant God stond.¹⁶ Hij beschrijft bijvoorbeeld een voorval dat plaatsvond in Munster in 1534, van twee mannen die voor een van de kerken stonden net op het moment dat de klokken luidden om de mis aan te kondigen. Eén van hen zegt tot de ander: 'ich wil gaen dat heylich gebenedyt sacrament aensien ende aanbidden', terwijl zijn stadgenoot antwoordt: 'waerom soudt gy dat doen, ten is toechen nyet dan broot'. Beide gaan naar binnen, maar als de hostie geheven wordt, verkondigt de sceptische man 'achter nu en wil ich nyet meer dat aensien', op welk moment hij blind, stom en doof werd, en hij niets kon eten tenzij, 'sy hem en laeffden met eenre veeren'.¹⁷ Dit verhaal wordt gevolgd door een korte verwijzing naar de belegering van Munster en de verschrikkelijke iconoclastische godslastering, begaan door de 'lutheriaenen' aldaar.¹⁸

Wonderen

Na zijn beschrijving van de verdrijving uit Munster van allen die weigerden zich opnieuw te laten dopen en van het aannemen door de stad van de gemeenschap

15 Gary K. Waite, 'Dienaren en dienaressen van de duivel; anabaptisten en duivelse samenzweringen in het vroeg-moderne Europa', *Dooptgezinde Bijdragen* (hierna: *DB*) 27 (2001), 33-72; 'Talking animals, preserved corpses and venusberg; the sixteenth-century worldview and popular conceptions of the spiritualist David Joris', in: *Social history* 20 (1995), 137-156.

16 J. Grauwels (ed.), *Dagboek van gebeurtenissen, opgetekend door Christiaan Munters, 1529-1545* (Assen, 1972), 16-17.

17 Grauwels, *Dagboek*, 20.

18 Grauwels, *Dagboek*, 21.

van goederen, doet Munters verslag van een groep mensen in een dorp bij Utrecht, die klaarblijkelijk op bomen klommen om daar hun 'hemelschen broot' af te wachten, van wie er tien werden gearresteerd en onthoofd.¹⁹ In april beschrijft Munters een wonder, waarbij een rijke 'lutheriaen' in Holland betrokken was die een broer had die priester was en hem ervan overtuigde zijn ketterij op te geven. De 'lutheriaen' werd ziek, en sprak zijn wens uit te biechten en het sacrament te ontvangen. Na veel smeekbeden werd aan zijn wens voldaan en hij ontving de laatste bediening voor het sterven. Toen zijn familie zijn kist in de kerk probeerde op te tillen, vonden ze die te zwaar, dus verwijderden zij het deksel, waarbij ze ontdekten dat er niets was overgebleven van het lichaam, behalve zijn zwart geworden hoofd. Tot hun verbazing zagen zij de hostie nog op zijn tong, en toen ze die met grote eerbied verwijderden, verdween plotseling het hoofd. Munters' conclusie was, dat de man alleen maar berouw had geveinsd, en de wraak van de op het lichaam bewaard gebleven hostie gold als bewijs van het goddelijke oordeel over deze heiligschennis.²⁰

Na zich te hebben gericht op de lokale vervolging van vermeende anabaptisten in de jaren 1534 en 1535, bespreekt Munters de grote beroering veroorzaakt door anabaptisten in Maastricht, waarbij hij het verhaal vertelt van een vrouw die door een boekverkoper was benaderd. Hoewel zij hem vertelde dat ze geen letter van het alfabet kon lezen, nam de boekverkoper haar mee naar zijn huis, waar zij na een paar uur onderwijs geleerd had 'alle dinck' te lezen. Toen ze thuiskwam met een paar ketterse boeken, haalde haar man direct zijn pastoor, die de vrouw haar zonde liet opbiechten. Na de absolutie van de vrouw, 'soe en cost sy nyet een letter meer'.²¹ Als gewone vrouwen plotseling bleken te kunnen lezen werd dit doorgaans toegeschreven aan duivelse ketterij, en dit vereiste onmiddellijke sacramentele actie van een priester. Zoals Gerhild Williams opmerkt, 'kennis zonder lezen, waarvan men dacht dat het karakteristiek voor heksen was, kwam neer op kennis aan gene zijde van de gezaghebbende controle en orthodoxe uitlegkunde'. Dit maakte deel uit van de 'strijd voor controle over de vrouw en was deel van haar vervolging als heks'.²² Op deze wijze legden Munters en andere schrijvers dus, door de schijnbaar bovennatuurlijke leesvaardigheid van anabaptisten te koppelen aan duivelse magie, een impliciete link tussen anabaptisten en heksen.²³ Munters merkt verder op dat in kelders van Maastrichtse anabaptisten

19 Grauwels, *Dagboek*, 22.

20 Grauwels, *Dagboek*, 23.

21 Grauwels, *Dagboek*, 26-27. Zie ook Auke Jelsma, 'De positie van de vrouw in de radicale reformatie', in: *DB* 15 (1989), 25-36, hier 27-28.

22 Gerhild Scholz Williams, *Defining dominion; the discourses of magic and witchcraft in early modern France and Germany* (Ann Arbor, 1995), 69.

23 Zie ook Willem Verlinde [Lindanus], *Een claer betooch vanden oorspronck der lutherie; van die menichvuldigheyt der Secten* (Bruge, 1567), 262-263.



Doopplechtigheid bij de wederdopers, afkomstig uit: Lambertus Hortensius, *Het boeck van den oproer der wederdooperen* (Hoorn, 1624) (Doopsgezinde Prenten, UBA: OTM Pr. K 855a).

drinkbakken klaarstonden voor dopelingen, van wie ieder drie druppels water onder de tong ontving en één op het hoofd, waarna zij werden geïnstrueerd drie vrijdagen lang vlees te eten, dan 'costen sy alle dinck'. Vervolgens verruilden zij hun christelijke namen voor nieuwe: 'vliegennet, stuver, blanck'.²⁴ Munters vatte derhalve de doop van anabaptisten op in bovennatuurlijke termen, als magische leesvaardigheid en kennis die door biecht en boetedoening teniet gedaan kon worden. En hij schrijft deze opvattingen aan anabaptisten zelf toe, zoals aan een vrouw die in Antwerpen gearresteerd werd, wier kind tegen haar wil werd gedoopt en die water nam, 'ende wies den kinde het heylich doepsel aff ende den heilighen creesdom ende weerdoeptet'.²⁵ Bovendien, zoals Del Rio later op-

²⁴ Grauwels, *Dagboek*, 27.

²⁵ Grauwels, *Dagboek*, 28-29.

merkte, beweerden heksen dikwijls in hun biecht, dat zij nieuwe namen hadden gekregen van de duivel, en deze veronderstelde anabaptistische namen leken verder op de namen die jeugdige bezetenen gebruikten, als zij gevraagd werden naar de namen van hun demonen.²⁶

In eenzelfde toon is een tweede verhaal uit Maastricht over een 'luther' die een 'kersten' vertelde: 'doet mynen raet, gy sult alle dinck weeten'. Ten eerste, hij zou zijn 'kersten gheloeff' moeten afzweren, want wat de heren en de kloosters zeggen is alles bedrog. 'Wat sal ick doen?', vroeg de christen. De ketter antwoordde: eet vlees op drie vrijdagen. Dit deed de man, maar het maakte in zijn geval geen enkel verschil, en hij ging terug naar de ketter om zijn beklag te doen. Deze adviseerde zijn stadgenoot toen: 'Ghy sult dit boecxken onder ur hoeft legghen als ghy slaepen gaet, ende ghy sulter op slaepen, dan sult ghy alle dinck weeten'. Toen de christen echter deze instructies opvolgde, werd hij zo rond als een ton, en zijn vrouw zette het op een lopen naar een priester. Toen deze probeerde de getroffen man de biecht af te nemen, zag de priester dat zijn tong en mond 'soe swart als een koel' waren. Verder kon hij niet begrijpen wat het slachtoffer probeerde te zeggen. De priester berispte hem daarom voor het aannemen van ketterse opvattingen en maande hem te biechten; wat hij deed. Onmiddellijk ging de aandoening over en was hij voortaan vastbesloten voor altijd te leven 'gelyck een goet kersten mensch'.²⁷ Op 19 februari 1536 beschrijft Munters zijn voorlaatste wonder, over een anabaptistische vrouw in Aken.²⁸ Ziek geworden, stuurde de vrouw aanvankelijk de priester weg, die haar wilde bedienen met de geconsacreerde hostie. Toen haar toestand verslechterde, vroeg zij hem echter terug te komen, en biechtte zij. Maar ze was niet oprecht en toen ze de hostie ontving, kleefde deze aan haar tong, 'oft daer op geprint hed geweest', en stierf ze. Toen de kerkelijke helpers de ouwel met 'cleyn instrumenten' probeerden te verwijderen, wilde hij niet loslaten, en zij moesten het deel van de tong met de hostie lossnijden. Dit droegen zij naar de kerk 'met groter reverentien', en bewaarden ze in glas. De kardinaal van Luik verklaarde het kennelijk tot een waarachtig wonder en gaf opdracht er 'op alle plaetsen' bekendheid aan te geven.²⁹

Dergelijke wonderverhalen werden overgenomen door andere katholieke schrijvers, bijvoorbeeld in de werken tegen de ketterij die inquisiteur Willem Verlinde of Lindanus (1525-1576) samenstelde in de jaren 1560 en 1570.³⁰ De meeste

26 Zie, bijvoorbeeld, Waite, *Heresy, magic, and witchcraft*, 165.

27 Grauwels, *Dagboek*, 27-28.

28 Dit laatste door Munters weergegeven wonder vond plaats in het volgende jaar, toen drie zwangere vrouwen, die kleinerende opmerkingen maakten over de maagd Maria, allen plotse-ling dood neervielen. Grauwels, *Dagboek*, 46.

29 Grauwels, *Dagboek*, 37-8.

30 Zie zijn werken, geciteerd in noot 23 hierboven.

Nederlandse rechters en ondervragers verwarden anabaptisten desalniettemin niet met heksen, alhoewel er voldoende aanwijzingen zijn voor een overdracht van demoniserende noties en toenemende ongerustheid over het duivelse, als gevolg van de ketterverbrandingen die de grote aanval op heksen vooraf gingen. Munters beschrijft een samenloop van omstandigheden, die om te watertanden is. Op 3 september 1540 werd een niet nader geïdentificeerde anabaptistenleider uit Maastricht in de gevangenis van Kuringen, de 'Homerlepomp', gebracht. De volgende dag werden twee personen, Geertruyt, 'Non Facis dy alde', en Peter Hammelarts voor toverij gevangen gezet in de Homerlepomp. Twee dagen later werd er nog een vermeende heks opgesloten: Geert Sceytens. Alle drie werden ondervraagd 'in dye questie desen somer', wat vermoedelijk betrekking had op de extreme hitte van het seizoen en op een onbekende ziekte die de bevolking teisterde.³¹ Op de dag van Sceytens arrestatie lieten de gevangenisbeambten een priester en een bediende vrij, die van lutheranisme verdacht waren geweest. Helaas is dit alles wat Munters ons vertelt over dit incident. Hier hebben we echter een specifiek geval van een anabaptistische leider, die in een kleine gevangenis vastzat samen met vermeende heksen. Waren de anabaptisten in de gelegenheid om de vermeende tovenaars te spreken? Wij weten het niet, maar we weten wel dat Munters een duidelijk onderscheid maakte tussen de twee soorten gevangenen, en het is waarschijnlijk dat de ondervragers dit eveneens deden. Het is verder duidelijk dat de anabaptisten niet de schuld kregen van het slechte weer en van ziekten, ondanks Munters' eerdere verhalen over anti-anabaptistische wonderen.

Heksenprocessen

Dit gezegd zijnde, is er een duidelijke toename waarneembaar in Munters' verslagen van ongeregelde heden en godslastering. Het iconoclasm van 'lutheriaenen' is het eerste voorwerp van zijn toorn, in 1534 gevolgd door de verhalen over anabaptisten en wonderen, waarna de vernietiging volgt van het verwerpelijke anabaptistische koninkrijk van Munster op het eind van juni 1535. Zijn verslag gaat dan verder over misoogsten, weer en pestilentie die het gebied in de late jaren 1530 troffen, de pogingen om godslastering te onderdrukken en de arrestatie in 1540 van enkele heksen, van wie men geloofde dat zij verantwoordelijk waren voor de verwoesting. Het slechte weer en de ziekte die het gebied in de zomer van 1540 troffen waren bijzonder lastig, en het hele jaar lang nam Munters deel aan een serie van processies met het lichaam van Christus, waarmee gepoogd werd Gods ongenoegen af te wenden. Munters' eerste verwijzing naar toverij is

31 Grauwels, *Dagboek*, 119 voor de arrestaties, en 117 voor de ziekte.

uit juli 1539, wanneer hij het verbranden van negen of tien heksen te Montenaken in Limburg noemt.³² Dan volgt de arrestatie van heksen uit Kuringen in 1540. Evenals elders wordt een duidelijke verband gelegd tussen enerzijds het verslechterende weer, hongersnood en pestilentie en anderzijds hekserij.³³ Pogingen God tevreden te stellen door boette te doen leken te falen, wat leidde tot het zoeken naar alternatieve zondebokken, die gevonden werden in de vermeende heksen.³⁴ In november werd de duivel uitgebannen bij de Kuringer heksen en werden zij gemarteld en op de 24^e werd, terwijl bij deze verdachten voor de derde keer de duivel werd uitgebannen, de anabaptistische leider uit Maastricht onthoofd, die deze genadige straf had ontvangen omdat hij al zijn ketterij had weerroepen zodat hij kon 'sterff als een kersten mensch'.³⁵ De vermeende heksen werden daarna nog wat verder gemarteld, deze keer door de bekware beul van Luik, die een bekentenis forceerde bij een van de beschuldigten, die op 7 december werd verbrand, terwijl haar celgenote werd overgebracht naar Luik, waar ze in de gevangenis stierf.³⁶ Dit eerste lokale heksenproces, door Munters opgetekend, leidde niet tot wijdverbreide paniek (Munters verwijst naar verbranding van vijf heksen te Borchloen in juni 1541),³⁷ terwijl de anabaptist die berouw toonde en tijdens het heksenproces werd terechtgesteld, de laatste was die van rechtswege werd omgebracht in Kuringen. Zijn herroeping bracht zeker enige verlichting in de gespannen sfeer in de streek, veroorzaakt door de anabaptistische activiteit juist op het moment dat bezorgdheid over hekserij de kop op stak.

In de laatste vijf jaar van Munters' kroniek (1541-1545) biedt hij niet langer verhalen van plaatselijke wonderen, noch leiden verwoestende stormen of een dodelijke uitbraak van de pest in de regio in 1543 en 1544 verder tot verdenkingen van hekserij. In plaats daarvan gaat zijn bezorgdheid vooral uit naar de verschrikkelijke plundering door de Gelderse troepen van Maarten van Rossum. Zelfs een verhaal uit 1543 over een man die in Maastricht uit zijn graf oprees, wordt zakelijk verklaard.³⁸ Het lijkt er dus op dat het bovennatuurlijke vooral een

32 Grauwels, *Dagboek*, 107.

33 Wolfgang Behringer, 'Climatic change and witch-hunting; the impact of the Little Ice Age on mentalities', in: *Climatic change* 43/1 (Sept. 1999), 335-351.

34 Peter Hammelarts, de veronderstelde mannelijke medeplichtige, werd later vrijgelaten. Hij won een tegenproces voor valse gevangenneming en tortuur. Grauwels, *Dagboek*, 142, 146-147. De vrouwen waren nog steeds in de gevangenis toen de pest in september toesloeg, en meer verdachten werden gearresteerd, maar deze werden een paar dagen later vrijgelaten na het betalen van een boete. Grauwels, *Dagboek*, 122-123.

35 Grauwels, *Dagboek*, 127-128.

36 Grauwels, *Dagboek*, 129.

37 Grauwels, *Dagboek*, 137-138.

38 Munters maakt duidelijk dat de man alleen dood had geleken en dat de begrafenis onvoltooid was. Grauwels, *Dagboek*, 179.



Duivelse herdoop. Hout-snede afkomstig uit Francesco Maria Guazzo's *Compendium maleficarum* (Mediolani, 1626).

rol speelde in Munters' verslag, toen het het meest onder vuur lag van de anabaptisten en toen hun charismatische, visionaire en sjamanistische trekken het opvallendst waren.³⁹ Op het moment dat vrees voor duivelse samenzweringen, naar men aannam bekookstoofd door anabaptisten, rondwaarde door het prinsbisdom Luik, trof een combinatie van slecht weer en ziekten de streek, wat leidde tot beschuldigingen van hekserij. Toen later stormen en epidemieën toesloegen, zonder onrust veroorzaakt door doperse twijfel aan de sacramenten, werden echter geen heksen beschuldigd.

Vervolging

Het patroon van vervolging in de Zuidelijke Nederlanden lijkt sterk op de chronologie die door Munters is geboekstaafd. Want de meeste zestiende-eeuwse hof-functionarissen waren volledig gericht op het onderdrukken van de nieuwe ketterij. In de drie grote steden van Vlaanderen overtroffen de anabaptistische martelaren de overige protestanten in aantal; in Gent was bijvoorbeeld 58% van

³⁹ Dit leidt tot mogelijke vergelijkingen met de transformatie van sjamanistische Waldenzi-sche meesters in heksen in de vijftiende eeuw. Zie: Behringer, 'Detecting the ultimate conspiracy'.

de martelaren anabaptist, terwijl in Brugge en Kortrijk dit cijfer zelfs nog hoger lag: 67 % voor de eerste groep en 60 % voor de laatste. In andere steden waren de protestanten (lutheranen en calvinisten) de voornaamste slachtoffers, zoals in het Vlaamse Oudenaarde (62 % protestants) en het Brabantse Brussel (60 %).⁴⁰ Antwerpen, het belangrijkste economische centrum van Brabant, is een verhaal apart als het gaat om kettervervolgning. Tussen 1530 en 1577 vervolgde de stad 1.188 ketters, waaronder 318 anabaptisten (26,8 %) en 489 protestanten (41,6 %). Van de 275 doodvonnissen tussen 1530 en 1577 betroffen echter 239 anabaptisten (87 %). Op eenzelfde manier is het percentage anabaptisten/mennonieten dat elders terechtgesteld werd in de tweede helft van de zestiende eeuw (vergeleken met alle andere dissidenten) opzienbarend: 87 % van de terechtgestelde ketters in Brugge waren mennonieten (1556-1573), terwijl mennonieten in Gent 78 % vormden van de martelaren (1556-1592), en in Kortrijk was dit 91 % (1556-1586).⁴¹ Een dergelijk bloedbad veegde de doperse gemeenten van de Zuidelijke Nederlanden praktisch van de kaart.

Waarom werd er toch zo meedogenloos jacht gemaakt op de relatief kleine groepen vredelievende doperse ketters, terwijl de calvinisten de werkelijke bedreiging vormden voor de religieuze orthodoxie en burgerlijke harmonie? Brad S. Gregory suggereert dat 'een veranderend juridisch klimaat, waarin ketterij opnieuw werd verbonden met ongehoorzaamheid en vernietiging [...] ook dopers kwetsbaar maakte voor zowel de lokale als de koninklijke autoriteiten'.⁴² Dit moge waar zijn, toch verklaart dit niet de schaal van vervolging die mennonieten (vergeleken met calvinisten) ten deel viel, noch waarom mennonieten de voornaamste ketters waren die op de brandstapel belandden. Veel gearresteerde anabaptisten/mennonieten waren vluchtelingen uit andere streken, vandaar dat er enige vrees geweest kan zijn voor samenzweringen van vreemdelingen en passanten, alhoewel veel calvinistische kooplieden en textielwerkers eveneens pas recentelijk in de regio waren gearriveerd.⁴³ Er moet daarom in de Zuidelijke Nederlanden een kwalitatief onderscheid gemaakt zijn door de katholieke autoriteiten tussen calvinisten en anabaptisten; de eersten werden beschouwd als politiek-religieuze tegenstanders, de laatstgenoemden werden afgeschilderd als duivelse godslasteraars, die God vertoornen.⁴⁴ Dit verschil in perspectief wordt in feite weerspie-

40 Aline Goosens, 'Karel V en de onderdrukking van de wederdopers', in: *DB* 27 (2001), 15-32; hier 25.

41 Goosens, 'Karel V en de onderdrukking van de wederdopers', 26-27.

42 Gregory, 'The forgotten writings of the Mennonite martyrs', XVI.

43 Jan Materné, 'Antwerp', in: Hans J. Hillebrand (ed.), *Oxford encyclopedia of the Reformation* (New York & Oxford, 1996), I, 62-63.

44 Er waren elementen van dit latere beeld in de anticalvinistische propaganda in Frankrijk, waar zeer weinig anabaptisten waren. Zie: Barbara B. Diefendorf, *Beneath the cross; Catholics and Huguenots in sixteenth-century Paris* (New York & Oxford, 1991); Carleton Cunningham, 'The de-

geld in de vervolging van de twee soorten ketters. Anabaptisten werden in vele Vlaamse en Brabantse steden op eenzelfde wijze als heksen behandeld; zij werden evenals heksen vaak onderworpen aan exorcisme om bekentenissen af te dwingen.⁴⁵ Brugge bijvoorbeeld stelde voorafgaand aan de Reformatie weinig heksen terecht en verbrandde in 1532 nog twee personen die zichzelf klaarblijkelijk aan de duivel hadden overgeleverd. Hierna waren er geen terechtstellingen meer van heksen tot na de antihekserij plakaten van Philips II uit 1592. In 1596 leidde heksenpaniek tot 23 aangiften en maar liefst acht terechtstellingen. Van toen af aan liepen omvangrijke processen door tot in de zeventiende eeuw, met een zelfs nog grotere epidemie in 1634. Tussen 1532 en 1596 werden tenminste 30 personen vervolgd voor waarzeggen, rituele magie, liefdesmagie of contramagie, maar geen van hen ontving de doodstraf, hoewel enkelen aan de staak werden gebonden met stro en takkenbossen rondom opgestapeld als om hen er aan te herinner welke straf zij zouden hebben kunnen krijgen, wanneer een toorts bij het ontvlambare materiaal was gehouden. Geen van deze beschuldigten werd specifiek ten laste gelegd lid van een duivelse sekte te zijn.⁴⁶

De vervolging in Brugge

In deze tientallen jaren van gematigd optreden tegen beoefenaars van magie werden de takkenbossen wel aangestoken onder andere beoogde oogappels van de duivel: met name anabaptisten of mennonieten. Tussen 1527 en 1573 werden in totaal 70 religieuze dissidenten door de magistraat van Brugge terechtgesteld: acht lutheranen, dertien beeldenstormers en calvinisten, twee vaag als ketters geïdentificeerde personen, en 47 anabaptisten (67%). Van de 51 slachtoffers die bestraft werden met de vuurdood op de brandstapel waren 43 anabaptisten of mennonieten (84%), terwijl nog eens twee mennonieten levend begraven werden. Slechts in één jaar (1538) vonden er zowel terechtstellingen plaats van anabaptisten als processen tegen overtreders op het gebied van de magie. In dat jaar werden zeven anabaptisten op de brandstapel terechtgesteld, terwijl eveneens twee vrouwen werden geeseld en verbannen voor het verrichten van rituele magie om gestolen goederen te vinden (in 1543 en 1545 vonden zowel terechtstellingen

vil and the religious controversies of sixteenth-century France', in: *Essays in history* 35 (1993), 34-47; en: Jonathan L. Pearl, *The crime of crimes; demonology and politics in France, 1560-1620* (Waterloo, 1998).

45 Iets waar ik nader op inga in het grotere boekmanuscript (zie noot 1), waaruit dit artikel is samengesteld.

46 Voor de processen van heksen en tovenaars, zie: Dries Vanysacker, *Hekserij in Brugge; de magische leefwereld van een stadsbevolking, 16^{de}-17^{de} eeuw* (Brugge, [1988]).

van ketters of lutheranen plaats als processen tegen tovenaars). Meer mennonieten werden terechtgesteld in 1552, in 1558 (zeven), in 1561 (twaalf), in 1568 (elf), in 1569 (twee), in 1570 (vijf) en in 1573, het laatste jaar waarin twee anabaptisten in de stad werden terechtgesteld. In 1561 en 1568 waren alle slachtoffers gezamenlijk terechtgesteld. Uit de weergave door mennonieten van de ondervragingen blijkt wat de centrale punten waren bij het onderzoek: de waarheid van de kinderdoop en de waarachtigheid van de transformatie van brood en wijn in lichaam en bloed van Christus.⁴⁷ Gezien de preoccupatie van de kerkelijke ondervragers met de verdediging van de sacramentele werkelijkheid tegen de aanvallen van anabaptisten en de vooronderstelde ontheiliging van hosties door heksen, is het erg interessant dat op generlei tijdstip beide, zowel anabaptisten als heksen, in hetzelfde jaar in Brugge werden terechtgesteld (zie Tabel 1).⁴⁸

De vervolging in Gent

Evenals in de zusterstad Brugge vervolgde men in Gent zowel anabaptisten als heksen, hoewel er meer ketterterechtstellingen waren en deze over een langere periode werden volgehouden. De magistraten van Gent stelden in 1530 een eerste ketter (een lutheraan) terecht en hielden er pas mee op in 1592, toen een beeldenstormer en twee mennonieten werden opgehangen, waarna in 1595 nog een ketter in de gevangenis stierf. In totaal zijn 252 ketters in de stad terechtgesteld, en 146 of 58 % van hen waren anabaptisten c.q. mennonieten. Het merendeel van de overigen waren calvinisten of andere dissidenten die gearresteerd waren in de nadagen van de Beeldenstorm van 1566. Van alle ketters werden de mennonieten het wreedst behandeld, want meer dan 70 % werd op gruwelijke wijze bestraft met de brandstapel, terwijl slechts 10 % van de calvinisten en beeldenstormers op die wijze werd terechtgesteld. Enkele verslagen van mennonieten over ondervragingen te Gent tonen dat de lijn tussen anabaptistische ketterij en duivelse hekserij overschreden kon worden in de intensiteit van het gerechtelijk onderzoek. Toen bijvoorbeeld in 1550 enkele monniken Hans van Ouerdamme vroegen te zweren op zijn doop en geloof teneinde de waarheid te zeggen, omschreef hij het eedzweren als een vorm van toverij, terwijl hij zijn ondervragers vermaande:

47 Gregory, 'The forgotten writings of the Mennonite martyrs', 98-100; hier 95.

48 Zie voor de executie van ketters in Brugge: A.L.E. Verheyden, *Het Brugsche martyrologium (12 October 1527-7 Augustus 1573)* (Brussels, [1944]). Zie voor de mennonieten in Brugge: Ludo Vandamme, 'Doopsgezinden in Brugge, 1555-1575', *DB* 24 (1998), 9-24.

Wat wilt ghy veel besweeren, ick en achte v besweeringe niet, want het is eenen aert der tooouenaers, die teghen die waerheyt besweeren.⁴⁹

Hij waarschuwde de heren van het hof ook dat,

den Antechrist v de oogen betouert ende verblint heeft, door de listicheyt des duyuels, dat ghy v selue niet en bekent, wie ghy zijt de antichrist.⁵⁰

Een andere anabaptist, Claes de Praet, terechtgesteld in Gent in 1556, werd door Pieter Titelmans, de beruchte inquisiteur van Vlaanderen, verteld dat hij bedregen was door de duivel en misleid door ambachtslieden en dat hij nu door geleerden geïnstrueerd zou worden. Claes antwoordde: 'Waerom leuen sy dan een Duyuels leuen?' Peter van Weruick, gevangen gezet in Gent in 1552, voegde zijn ondervragers onbekommerd toe: 'V lieder leere is de leere des Duyuels, want het is al tegens de waerheyt'.⁵¹ De moed van deze wederdopers bracht de ondervragers zo van hun stuk dat zij dit ongebruikelijke gedrag vaak verklaarden door te verwijzen naar duivelse interventie, zoals ondervragers de schijnbare onmacht van heksen om te huilen of hun onwil om onder tortuur snel hun schuld te bekennen toeschreven aan duivelse magie. Dopers zelfbewustzijn schijnt het ook moeilijk gemaakt te hebben voor ondervragers om bekentenissen van duivelse activiteit los te krijgen van de gevangengenomen wederdopers, die in plaats daarvan volhardend en agressief de beschuldigingen terugkaatsten in de gezichten van hun rechters. In één berucht geval, dat van David van der Leyen, die in februari 1554 in Gent werd terechtgesteld samen met Lievine Ghyselins (wier man het vorige jaar was verbrand, terwijl haar executie was uitgesteld omdat ze zwanger was), veroorzaakte de verbranding opwinding onder de toeschouwers. Om meer profijt van de zaak te hebben, had de beul bezuinigd op de hoeveelheid hout die hij voor het vuur gebruikte, en toen de vlammen doofden, was de dichte rij kijkers met afschuiv vervuld bij het zien van David die met zijn hoofd knikte. Geruchten van toverij weerklonken over het plein, terwijl de beul toesnelde om zijn werk met een hooivork af te maken, maar het nieuws van deze gruwelijke gebeurtenis bleef de autoriteiten achtervolgen, die naderhand besloten veel executies vroeg in de ochtend af te handelen om zo openbaar rumoer te voorkomen.⁵²

Afgezien van dit ongewone incident, onthult het patroon van kettervervolging in Gent veel over de specifieke houding van de autoriteiten jegens de anabaptis-

49 S. Cramer (ed.), 'Dit boeck wort genaemt: Het offer des Heeren', (1570), *Bibliotheca reformatoria Neerlandica* ('s-Gravenhage, 1904), II, 110.

50 Cramer, 'Dit boeck wort genaemt: Het offer des Heeren', 114-115.

51 Cramer, 'Dit boeck wort genaemt: Het offer des Heeren', 244 en 190.

52 A.L.E. Verheyen, *Het Gentsche martyrologium (1530-1595)* (Brugge, 1945).



De verbrande lijken van David en Levina van der Leyen te Gent; prent van Jan Luyken afkomstig uit Tieleman Jansz van Bracht, *Het bloedig tooneel, of Martelaers spiegel* (Amsterdam, 1685), II, 161 (Doopsgezinde Prenten, UBA: OTM Pr. K 996).

ten. Er waren zeven jaren, waarin tien of meer mennonieten werden terechtgesteld. Dit zijn 1551, 1559, 1560, 1562, 1568, 1569 en 1573, en in elk van deze jaren werden groepen van vier of meer slachtoffers tegelijkertijd verbrand. Toen de calvinisten in 1577 de stad in handen kregen, stopten zowel de ketterexecuties als de processen tegen tovenarij, om echter kort na de restoratie van de katholieke overheid in 1584 weer te door te gaan. Daarna werd nog slechts één calvinist geëxecuteerd, tegen vijf mennonieten. Gent heeft hierdoor een van de omvangrijkste reputaties van bloedige onderdrukking van anabaptistische ketterij, en dit ondanks de getalsmatig relatieve onbeduidendheid van deze groep in vergelijking tot de calvinisten.

De eerste heksenterechtstelling in Gent waarvan verslag gedaan wordt, die van Elisabeth Vlaminckx, vond plaats in december 1595, een kleine drie jaar nadat de laatste twee mennonieten als martelaren waren gestorven, alhoewel eerder dat

jaar nog een vrouwelijke ketter, Anne Dhanens, in de gevangenis was overleden. De stad kende slechts één incident dat iets van lichte paniek veroorzaakte, toen in de zomer en herfst van 1601 in totaal zeven vrouwen uit een randgemeente van Sint-Peters werden terechtgesteld. In 1598, 1603 en 1604 werden individuele slachtoffers verbrand, en daarna geen enkele meer. Gent lijkt met zijn buitengewoon krachtige aanval op de anabaptisten zijn antiduivelse acties te hebben afgerond. Evenals in Brugge, was er feitelijk geen overlap tussen de (jaarlijkse) vervolging van anabaptisten of ketters en die van heksen, behalve dan in 1530, het jaar waarin de eerste executie wegens ketterij plaatsvond van het reformatietijdperk – de verbranding van een lutheraan – en er tevens een mannelijk tovenaarsverbannen werd. In 1595 viel verder de eerste terechtstelling van een heks toevalig samen met het (voor het laatst) overlijden van een ketter in de gevangenis.⁵³ Toen de stad in 1539 door een volksopstand tegen Karel V op haar grondvesten schudde, werden vier personen voor het gerecht gedaagd wegens tovenarij, maar werd er geen geëxecuteerd. Op 9 juli, een dag nadat de handwerksgilden hadden verboden om de keizer belasting te betalen, werd een man, beschuldigd van toverij, geëxecuteerd en verbannen. Toen de opstandelingen het stadsbestuur hadden overgenomen, werden twee vrouwen berecht voor hekserij maar vrijgelaten. En in januari van het volgende jaar werd nog een vermeende tovenaarsvrouw op borgtocht vrijgelaten, net toen het nieuws van de spoedige komst van het leger van Karel V Gent bereikte. Heel interessant is dat op het hoogtepunt van de revolte (van midden tot laat augustus) de opstandelingen de schout dwongen een oudere voormalige gildedeken, Lieven Pien, te arresteren en zijn lichaam te scheren op zoek naar het duivelsmerk.⁵⁴ Kennelijk verdacht het gewone volk het bestaande Gentse patriciaat ervan tegen hen samengespannen te hebben, niet alleen met de keizer, maar ook met de duivel, en verdacht ze hen van het gebruik van duivelse methoden om hun machtspositie te handhaven.⁵⁵ Karel V weet van zijn kant de uitbraak in 1540 van een epidemie in Gent aan de godslastering van de ketters, maar toen de mennonieten uiteindelijk grondig onderdrukt waren, tegen de jaren 1590, liepen Gents rampen nog niet ten einde, en de aandacht verschoof al snel naar andere handlangers van de duivel, wier godslastering God vertoornd zou hebben.

53 De cijfers voor de vervolging van ketters in Gent komen uit Verheyen, *Het Gentsche martyrologium*; die voor de vervolging van hekserij uit de compilatie van J. Monballyu, bekend gemaakt op zijn website www.kulak.ac.be./facult/rechten. Zie ook zijn *Van hekserij beschuldigd*, dat helaas niet de lijst bevat.

54 Johan Decavele (ed.), *Keizer tussen stropdragers; Karel V, 1500-1558* (Leuven, 1990), 162.

55 Zie voor de Gentse heksenprocessen: W. Braekman, 'Belezers, waarzegger en heksen te Gent in de zestiende en zeventiende eeuw', in: *Oostvlaamse Zanten*, 65 (1990), 3-12; W. Braekman, *Spel en kuul in vroeger tijd; verkenningen van charivari, exorcisme, toverij, spot en spel in Vlaanderen* (Gent, 1992), en Monballyu, *Van hekserij beschuldigd*.

Andere steden

Het patroon van vervolging wisselde natuurlijk van stad tot stad; de zuidoostelijke, Vlaamse stad Kortrijk (Courtrai) had bijvoorbeeld een reputatie van kettervervolging, vergelijkbaar met die van Gent, maar kende een veel krachtiger vervolging van heksen (zie Tabel 3).⁵⁶ Een even diepgaand onderzoek naar de executiepraktijk van andere steden of van naburig Brabant is hier – door ruimtegebrek – niet mogelijk, maar wat opvalt is dat de magistraten van Brussel, in tegenstelling tot de genoemde Vlaamse steden, de anabaptisten niet al te gevaarlijk achtten, vergeleken met de serieuze dreiging die uitging van lutheranen en calvinisten. Want slechts tien van de 168 ketterterechtstellingen in Brussel betrof anabaptisten (zie Tabel 4), terwijl Antwerpen meer het Vlaamse model volgde.⁵⁷ Bovendien waren bijna 40 % van doperse martelaren uit Antwerpen van het vrouwelijk geslacht, terwijl minder dan 10% van de calvinistische martelaren dat waren. Doperse vrouwen zorgden zo voor een klimaat waarin ongewone vrouwen meer in het algemeen verdacht waren, en mogelijk brachten zij hierdoor de bestuurders en hofbeambten ertoe om grote groepen vrouwen, beschuldigd van duivelse godslastering, met extreme juridische strengheid te benaderen.⁵⁸ In het Nederlandstalige deel van Brabant vond de eerste heksenterechtstelling pas in 1589 plaats, gevolgd door een heksenpaniek in 1595, toen 34 mensen – onder wie 29 vrouwen – verspreid over het hele hertogdom werden geëxecuteerd.⁵⁹ Niet

56 Van de 41 terechtstellingen wegens ketterij, waren 24 (59%) anabaptisten (er stierf nog één in de gevangenis), terwijl vrijwel alle verbrandingen anabaptisten betrof. A.L.E. Verheyden, *Le martyrologe Courtraisien et le martyrologe Bruxellois* (Vilvorde, 1950), 14.

57 In Brussel waren, op een totaal van 168 terechtstellingen, 81 (48%) calvinisten, 57 (34%) beeldenstormers, 20 (12%) lutheranen. Slechts 10 (6%) van de slachtoffers waren anabaptisten of mennonieten. Verheyden, *Le martyrologe Courtraisien et le martyrologe Bruxellois*, 46. Bovendien werden 364 calvinisten verbannen, evenals 155 anabaptisten, 43 beeldenstormers/rebellen, dertien lutheranen en 40 anderen. Statistieken van 1550 tot 1577 zijn overgenomen uit Guido Marnef (trans.: J.C. Grayson), *Antwerpen in the age of Reformation; underground Protestantism in a commercial metropolis, 1550-1577* (Baltimore & London, 1996), en die van 1521-1549 uit P. Génard, 'Personen te Antwerpen in de XVI eeuw voor het 'feit van religie' gerechtelijk vervolgd', in: *Antwerpsch archievenblad*, 1^e serie 13, 2-19. De gevallen van hekserij zijn uit Alfons K.L. Thijs, 'Toverij in contrareformatorisch Antwerpen', in: *Liber amicorum prof. dr. Josef van Haver* (Brussels, 1991), 391-401.

58 Marnef, *Antwerp in the age of Reformation*, 78-79. Zie ook Hermina Joldersma & Louis Grijp (eds.), *Elisabeth's manly courage; testimonials and songs of martyred women in the Low Countries* (Milwaukee, 2001), 12-13.

59 Hans de Waardt, 'Verlöschen und Entfachen der Scheiterhaufen: Holland und Brabant in den 1590er jaren', in: Herbert Eiden & Rita Voltmer (eds.), *Hexenprozesse und Gerichtspraxis* (Trier, 2002), 315-329. Deze gevallen waren verbonden met economische en sociale crises, in het bijzonder de verovering van Antwerpen in 1585 en perioden van hongersnood in 1586 en 1593-1595.

alle steden namen van harte deel aan de vervolgingen. De magistraten van Antwerpen gingen voorzichtig te werk nadat de zeer strenge vervolging van anabaptisten daar in 1577 ten einde was gelopen, en ze weerstonden daarbij aanzienlijke druk van Philips II en enkele lokale functionarissen (zie Tabel 5). Bijzonder agressief waren Antwerpens bisschop Franciscus Sonnius (1506-1576) en de oude schout van de stad Jan Bacx. Bacx' klachten over de laksheid van de magistraten in Antwerpen brachten Philips II in juli 1592 en november 1595 tot een schrijven aan de lokale autoriteiten, waarin hij hen met klem aanbeval op te treden tegen duivelse overtredingen. Martin del Rio deed insgelijks op retorische wijze een duit in het zakje met de *Disquisitiones Magicae*. Antwerpens juristen behandelden Bacx' slachtoffers echter mild en negeerden over het algemeen Philips plakkaaten tegen de ketterij en hekserij. Het civiele hof van Antwerpen liet in totaal veertien waarzeggers los zonder strenge bestraffing. Het aandringen van Bacx, Del Rio en Philips II was mogelijk in 1602 van invloed op de verbranding wegens duivelverering van een vrouw uit Straatsburg, maar haar executie was de laatste die door het hof bevolen werd.⁶⁰ Op deze wijze leek de gerechtelijk reputatie van Antwerpen sterk op die van Holland – intense vervolging van religieuze dissenters, in het bijzonder van anabaptisten, en een redelijk milde vervolging van heksen die naar Europese standaarden vrij vroeg ten einde kwam.⁶¹ Toen de lokale autoriteiten van zowel Antwerpen als Holland een poging waagden om religieuze andersdenkenden te tolereren, verloren zij hun enthousiasme voor het antidiavels bloedvergieten.

Conclusie

Op basis van deze patronen van vervolging kan geconcludeerd worden dat het uiterst zeldzaam was dat anabaptisten in hetzelfde jaar werden vervolgd als heksen. Autoriteiten wisselden de twee typen vervolging af, of begonnen pas serieus aan een heksenjacht nadat zij geprobeerd hadden de ketterse dreiging uit te roeien. Het is duidelijk dat de pogingen faalden om anabaptisten te demoniseren en

60 Thijs, 'Toverij in contrareformatorisch Antwerpen', 396-399. Guy Wells, 'Sonnius, Franciscus', in: *OER* 4: 88-89; Alfons K.L. Thijs, 'Toverij in contrareformatorisch Antwerpen', 392. Zie van dezelfde auteur: *Van geuzenstad tot katholiek bolwerk; maatschappelijke betekenis van de kerk in contrareformatorisch Antwerpen* (Turnhout, 1990), 127-136. Ik dank Hans de Waardt die mij attendeerde op deze publicaties.

61 Hans de Waardt, *Toverij en samenleving; Holland 1500-1800* (Den Haag, 1991). Heersers die hun pogingen hadden opgegeven om de bevolking strikte religieuze conformiteit op te leggen en om alle sporen van godslastering uit hun rijk te verwijderen, vervolgden noch ketters noch heksen. Waite, *Heresy, magic and witchcraft*, 192-228.

hun beeld met dat van heksen te doen samenvallen. Het patroon van vervolging toont de belangrijkste reden van de overheid om juist deze dissidenten te vervolgen: men geloofde dat ketterij en tovenarij beide de gemeenschap bezoedelden en uitgeroeid moesten worden om zo Gods toorn af te wenden.⁶² Deze angst om het opperwezen te mishagen verklaart tevens waarom kleine groepen vredelievende mennonieten zo hard werden aangepakt in de tweede helft van de zestiende eeuw. Allerlei medische, economische en sociale crises werden vaak verhaald op kleine groepen godslasteraars, een rol die maar al te vaak door de Joden werd vervuld. Zoals in 1545 geleerde professoren uit Leuven stelden, vreesde men niet alleen het godslasterlijke kwaad van lutheranen, gereformeerden en anabaptisten, maar zag men andere vervloekte, vreemde, monstrueuze en ongehoorde sekten opkomen, die aan het licht moesten worden gebracht.⁶³ Toen deze dissidenten als mikpunt praktisch uitgeroeid waren en Gods' straf onverminderd doorging, werd beweerd dat de duivel in zijn poging het christendom te vernietigen slechts van tactiek was gewijzigd. Met het verslechterende klimaat rond het midden van de eeuw en grote economische neergang in de Zuidelijke Nederlanden na de val van Antwerpen in 1585, is het niet verwonderlijk dat de aandacht verschoof van religieuze dissidenten naar vermeende heksen. In deze omstandigheden werd de platte retoriek, die tientallen jaren lang de anabaptisten als duivels had afgeschilderd, eenvoudig omgezet in – het wederopgestane – demonische stereotype van de heks. Sommige lokale autoriteiten, zoals de magistraten van Kortrijk en Antwerpen, vonden wegen om de koninklijke eis om heksen op te jagen te weerstaan of te dwarsbomen. Anderen echter niet.

62 Zoals Natalie Davis overtuigend opmerkte, 'bezoedeling was een gevaarlijk ding voor een gemeenschap, zowel gezien vanuit protestants als katholiek oogpunt, want dit zou de toorn van God zeker oproepen'. Zij gaat verder: 'Katholieken moesten zich bovendien zorgen maken over het schenden van Maria en de heiligen; en hoewel de extra boeteprocessies, georganiseerd vlak na protestantse heiligschennis, hen tijdelijk de mond zouden kunnen snoeren, zouden ketteren zeker opnieuw toeslaan'. Davis, 'The rites of violence', in Natalie Z. Davis, *Culture and society in early modern France* (Stanford, 1975), 152-187; hier 159.

63 *Articulen, van onsen oprechten christen ghelooue, dewelcke van allen menschen die godtlijck ende christelijck willen leven [...] ghelooft moeten zijn, tsamenghestelt vande doctoren der Heyligher Godtheit in die Vniuersiteyt van Loven* (Louvain, 1545), Aij v.

Tabel 1 Terechtstelling van ketters/ anabaptisten en heksenprocessen te Brugge
Processen en terechtstellingen van ketters/anabaptisten

jaar	terechtstelling van ketters/anabaptisten
1522	
1527	– 1 lutheraan
1529	
1531	– 2 lutheranen
1532	
1534	
1538	– 7 anabaptisten
1541	– 1 lutheraan
1543	– 1 ketter
1544	
1545	– 2 lutheranen
1546	
1550	
1552	– 1 anabaptist; 1 calvinist
1553	– 1 lutheraan; 4 calvinisten
1554/6	
1556	
1557	– 1 calvinist
1558	– 5 mennonieten; 1 ketter
1561	– 12 mennonieten
1566	– 2 calvinisten verbrand
1567	– 1 beeldenstormer
1568	– 11 mennonieten; 3 calvinisten; 1 beeldenstormer
 <i>Processen en terechtstellingen van heksen</i>	
1522	– 1 necromantist boetedoening toegestaan
1529	– 1 boete opgelegd voor rituele magie
1532	– 2 terechtgesteld voor pakt met duivel en hekserij; 1 gegeseld en verbannen voor waarzeggerij (nog vijf beschuldigten verhoord in de omtrek van Brugge; geen bekend terechtgesteld te zijn).
1534	– 2 gestraft voor magie/waarzeggerij
1538	– 2 verbannen voor rituele magie
1543	– 2 gearresteerd voor hekserij; 1 voor contramagie
1544	– 4 verbannen voor rituele magie
1545	– 1 boete opgelegd voor rituele magie
1546	– 2 geslagen voor bijgeloof
1550	– 1 verbannen voor alchemie (drie anderen in de regio van Brussel geslagen voor magie)
1552	– (1 persoon in de regio van Brugge verbannen voor magie)
1554/6	– 1 op het schavot gebracht voor betovering
1556	– 1 op het schavot gebracht voor toverij en verbranden van boeken

1569	-	2 mennonieten
1570	-	5 mennonieten
1571/4		
1573	-	2 mennonieten - de laatste
1584		
1586		
1589		
1590		
1592		
1594		
1596		
1571/74		1 geslagen voor toverij
1584	-	2 verhoord voor rituele magie
1586	-	3 verhoord voor waarzeggerij
1589	-	1 boetedoening gegeven voor magie
1590	-	1 verhoord voor waarzeggerij
1592	-	1 verhoord voor genezing van dieren; 1 afgezworen pakt met de duivel
1596	-	gematigde heksenpaniek: 23 aangiften, tot 8 terechtstellingen

Tabel 2 Vervolg van ketters/ anabaptisten en heksen in Gent*Processen en terechtstellingen van ketters/ anabaptisten*

1530	-	1 lutheraan
1534		
1535	-	3 anabaptisten
1536	-	2 anabaptisten
1538	-	4 anabaptisten; 1 ketter
1539		
1540		
1545	-	6 ketters
1549	-	1 calvinist
1551	-	13 anabaptisten
1552	-	1 anabaptist
1555	-	1 calvinist
1556	-	2 beeldenstormers; 1 mennoniet
1557	-	6 mennonieten; 3 ketters
1558	-	1 mennoniet; 2 ketters
1559	-	10 mennonieten
1560	-	10 mennonieten
1561	-	2 mennonieten
1562	-	15 mennonieten
1563	-	3 mennonieten
1564	-	7 mennonieten
1565	-	1 mennoniet

1566	–	4 beeldenstormers; 1 calvinist
1567	–	18 beeldenstormers
1568	–	19 beeldenstormers; 6 calvinisten; 11 mennonieten; 1 ketter
1569	–	4 beeldenstormers; 9 calvinisten; 12 mennonieten
1570	–	1 beeldenstormer; 2 calvinisten; 7 mennonieten
1571	–	1 beeldenstormer; 1 calvinist
1572	–	4 calvinisten; 5 mennonieten; 1 ketter
1573	–	1 beeldenstormer; 4 calvinisten; 16 mennonieten
1574	–	2 ketters
1576	–	6 mennonieten; 1 ketter
1577	–	1 calvinist
1582	–	2 ketters
1585	–	
1586	–	
1588	–	
1589	–	3 mennonieten
1591		
1592	–	1 beeldenstormer; 2 mennonieten
1595	–	1 ketter gestorven in de gevangenis

Processen en terechtstellingen van heksen

1459/60–	3 vrouwen, allen op het schavot
1469-70–	1 man op het schavot
1511-12–	3 vrouwen verbannen
1516-17–	1 man, vinger afgehakt, verbannen
1530	– 1 verbannen
1534	– 1 vrouw ?
1539	– 1 geeseld, verbannen; 1 vrijgelaten; 1 onbekend
1540	– 1 beboet
1585	– 1 vrijgelaten
1586	– 1 op het schavot gezet
1588	– 1 eervol ontslagen
1591	– 1 verbannen; 1 geeseld
1595	– 1 verbrand
1598	– 1 verbrand
1599	– 2 vrijgelaten
1600	– 1 vrijgelaten
1601	– 7 beschuldigd: 4 verbrand, 3 vrijgelaten

Tabel 3 Vervolg van ketters, anabaptisten, en heksen in Kortrijk

Processen en terechtstellingen van ketters en anabaptisten

1563/7	1 anabaptist
1540/41	1 man, 1 vrouw, onbekende uitslag
1544	1 persoon vrijgelaten
1546	1 man vrijgelaten

1553	1 anabaptist
1556	2 anabaptisten (1 gestorven in gevangenis), 1 ander
1559	4 anabaptisten
1560	1 anabaptist, 1 ander
1561	2 anabaptisten
1565	1 vrouw vrijgelaten
1566	1 beeldenstormer
1567	4 anabaptisten, 1 beeldenstormer
1568	1 anabaptist
1569	9 anabaptisten, 1 beeldenstormer
1573	4 beeldenstormers, 1 man verbannen
1577	1 man geïdeld en verbannen
1580	1 calvinist
1581	1 calvinist, 2 beeldenstormers
1582	1 beeldenstormer
1586	1 beeldenstormer, 1 ander
1587	3 mannen en 3 vrouwen op pelgrimage gezonden
1589	1 vrouw vrijgelaten
1597	1 vrouw vrijgelaten
1598	1 man boetedoening toegestaan
1599	2 vrouwen verbannen
1602-1665	in totaal 6 mannen en 15 vrouwen verhoord, 2 gestorven

Tabel 4 Terechtingsingen van ketters/anabaptisten en heksen in Brussel

Processen en terechtstellingen van ketters en anabaptisten

1523	2 lutheranen
1528	1 lutheraan
1534	3 lutheranen
1536	1 lutheraan
1538	2 lutheranen
1541	1 anabaptist
1543	1 anabaptist (gestorven in de gevangenis)
1544	2 lutheranen
1545	3 lutheranen
1548	2 calvinisten
1552	1 lutheraan
1553	4 lutheranen
1558	1 calvinist
1559	2 calvinisten
1567	1 anabaptist, 5 calvinisten
1568	1 lutheraan, 2 anabaptisten, 40 calvinisten, 47 beeldenstormers
1569	22 calvinisten, 2 beeldenstormers
1571	4 anabaptisten, 6 calvinisten
1572	5 calvinisten, 3 beeldenstormers
1573	2 calvinisten

1574	1 calvinist
1587	1 vrouw beboet voor toverij
1595	1 vrouw verbrand, 4 vrouwen gemarteld en verbannen
1597	1 anabaptist (levend begraven)
1597	1 vrouw gemarteld en verbannen
1597-1600	1 vrouw gemarteld en verbannen

Tabel 5 Vervolg van ketters en heksen in Antwerpen, 1521-1603

Processen en terechtstellingen van ketters/ anabaptisten

1521	1 lutherse monnik
1525	1 lutheraan (verscheidene anderen gestraft)
1533	2 lutheranen
1535	9 anabaptisten
1536	2 anabaptisten
1537	8 anabaptisten
1538	2 anabaptisten
1539	3 anabaptisten
1542	
1544	5 ketters (Loyisten)
1545	1 ketter
1550	2 anabaptisten
1551	1 calvinist, 8 anabaptisten
1552	6 anabaptisten
1553	5 anabaptisten
1555	7 anabaptisten
1556	3 anabaptisten
1557	13 anabaptisten
1558	2 calvinisten, 22 anabaptisten
1559	5 calvinisten, 17 anabaptisten
1560	17 anabaptisten
1561	2 calvinisten, 6 anabaptisten
1562	11 anabaptisten
1563	2 calvinisten
1564	1 calvinist
1565	1 calvinist
1566	(38 anabaptisten verbannen)
1567	4 anabaptisten, 12 rebellen /beeldenstormers
1568	5 calvinisten, 3 anabaptisten, 5 rebellen of beeldenstormers
1569	5 calvinisten, 20 anabaptisten, 5 rebellen of beeldenstormers
1570	2 calvinisten, 6 anabaptisten, 1 rebel
1571	7 calvinisten, 10 anabaptisten, 2 rebellen
1572	1 calvinist
1573	38 anabaptisten
1574	2 calvinisten, 5 rebellen
1575	8 anabaptisten, 10 rebellen

1576	2 anabaptisten
1577	6 anabaptisten

Processen en terechtstellingen van tovenaars en heksen

1531	1 jodin verdacht van toverij – onbekend resultaat
1541	1 vrouw op pelgrimage gezonden en gebrandmerkt voor magie
1578	1 vrouw verbannen, 1 vrouw onjuist gearresteerd
1584	1 vrouw getuchtigd
1585	1 vrouw getuchtigd
1587	1 man geëxecuteerd voor magie, 1 vrouw verbannen
1589	1 heks terechtgesteld, 4 verbannen uit Lier
1591	1 vrouw gezuiverd
1592	1 man gestorven in de gevangenis
1593	1 vrouw vrijgelaten
1594	1 man getuchtigd
1595	1 vrouw getuchtigd
1596	1 vrouw getuchtigd
1600	1 vrouw vrijgelaten
1602	1 vrouw vrijgelaten
1603	1 vrouw terechtgesteld voor duivelse toverij (de eerste en laatste)

Tolereren de onlangs getolereerden de ander?

Spiritualisten, dopers en Joden in de Nederlanden¹

Recente studies over de geschiedenis van de religieuze tolerantie in de tijd van de Reformatie hebben laten zien dat het ging om een lange moeizame weg, vol hindernissen, tegenstanders en plotselinge tegenslagen. Wanneer er ergens een redelijke staat van tolerantie was bereikt, kwam dit normaliter eerder door informele aanpassing dan door veranderingen in het intellectuele debat over deze kwestie.² Onder de kritische factoren waren in het algemeen, vaak onuitgesproken, zienswijzen van de ander,³ de afhankelijke machtspositie waarin iedere reli-

1 Graag wil ik dr. Piet Visser bedanken voor zijn gastvrijheid en voor het mogen gebruikmaken van zijn privé-collectie primaire bronnen, toen ik in de zomer van 2006 onderzoek deed bij Bijzondere Collecties in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam; flessen Canadese *ice-wine*, hoe groot en zwaar ook, kunnen mijn dank aan Janny en Piet niet weergeven. Dit onderzoek is mogelijk gemaakt door een genereuze schenking van het *Social Sciences and Humanities Research Council of Canada*. De vertaling van de oorspronkelijk Engelstalige tekst is van Jelle Bosma.

2 Zie de verschillende werken van Benjamin J. Kaplan, wiens *Divided by faith; religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe* in druk is: 'Fictions of privacy; house chapels and the spatial accommodation of religious dissent in early modern Europe', in: *American historical review* 107 (2002), 1031-1064; 'Diplomacy and domestic devotion; embassy chapels and the toleration of religious dissent in early modern Europe', in: *Journal of early modern history* 6 (2002), 341-361; *Calvinists and libertines; confession and community in Utrecht, 1578-1620* (Oxford, 1995); en 'Remnants of the papal yoke; apathy and opposition in the Dutch Reformation', in: *Sixteenth century journal* 25 (1994), 653-669. Andere studies over tolerantie zijn onder meer: R. Po-chia Hsia & H. Lehmann (eds.), *In and out of the ghetto; Jewish-gentile relations in late medieval and early modern Germany* (Cambridge, 1995); R. Po-Chia Hsia & Henk van Nierop (eds.), *Calvinism and religious toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge, 2002); John Coffey, *Persecution and toleration in Protestant England 1558-1689* (Harlow, 2000); Ole Peter Grell, Jonathan I. Israel & Nicholas Tyacke (eds.), *From persecution to toleration; the Glorious Revolution in England* (Oxford, 1991); en Ole Peter Grell & Bob Scribner (eds.), *Tolerance and intolerance in the European Reformation* (Cambridge, 1996); zie verder de werken hierna genoemd.

3 Hans J. Hillerbrand, 'The other in the age of the Reformation; reflections on social control and deviance in the sixteenth century', in: Max Reinhart (ed.), *In infinite boundaries; order, disorder, and reorder in early modern German culture* (Kirkville, MO, 1998), 245-269; Robert S. Wistrich (ed.), *Demonizing the other; antisemitism, racism and xenophobia* (Amsterdam, 1999).

gieuze groep zichzelf aantrof, banden met machten buiten hen en de dreiging die daarvan uitging, sociale en economische contacten tussen de religieuze groepen en de mate waarin iedere religieuze groep zich leerstellig als exclusief zag of als één van de velen. In dit artikel vraag ik mij af in hoeverre de officiële tolerantie na een periode van intensieve vervolging de leden van een religieuze minderheid meer of minder geneigd maakte om te sympathiseren met het lot van andere vervolgte groepen en of ze hierdoor hun strenge confessionele grenzen in een ander licht zagen. Vóór de formatie van de Nederlandse Republiek in zeventiger jaren van de zestiende eeuw en de afstand die men toen nam van de gruwelijke vervolging van religieuze dissenters die de voormalige Habsburgse leiders voorstonden, hadden de wederdopers en mennonieten te leiden gehad onder fysieke bedreigingen, de doodstraf en polemische bestrijding van hun geloof, waaronder aanmatigheden dat zij een verbond met de duivel hadden, de sacramenten ontheiligden, en dat ze bijgeloof en atheïsme promootten. Al deze aanklachten waren eerder de Joden die in christelijk Europa verbleven voor de voeten geworpen.⁴ Was er misschien één onder de dopers die, toen de felle vervolging van de eigen groep was gestopt in de Noordelijke Nederlanden, oog had voor de vergelijkbare positie van de Joden? Wat vonden zij van de *conversos*, de Spaanse Joden die in grote aantallen bekeerd waren na de pogroms van 1391 en wiens nakomelingen, evenals de dopers, werden vervolgd door de Inquisitie van de Spaanse Habsburgers? Was er onder de doperse schrijvers ook maar één die zijn visie op tolerantie begon te verbreden tot op deze niet-christelijke groep?⁵

4 Gary K. Waite, *Eradicating the devil's minions; Anabaptists and witches in Reformation Europe, 1535-1600* (Toronto, 2007). Zie voor het aantal terechtgestelde personen: E. William Monter, 'Heresy executions in Reformation Europe, 1520-1565', in Ole Peter Grell & Bob Scribner (eds.), *Tolerance and intolerance in the European Reformation* (Cambridge, 1996), 48-64; en James M. Stayer, 'Numbers in Anabaptist research', in: C. Arnold Snyder (ed.), *Commoners and community; essays in honour of Werner O. Packull* (Kitchener, Scottdale & Waterloo, 2002), 51-73. Het beste overzichtswerk over de dopers/ mennonieten in de Nederlanden is Samme Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden; geschiedenis van de dopers in de Nederlanden 1531-1675* (Hilversum, 2000).

5 Er is tot nu toe weinig aandacht geweest voor de verhouding tussen de dopers en de Joden. Zie als uitzondering: James Beck, 'The Anabaptists and the Jews; the case of Hétzer, Denck and the Worms prophets', in: *Mennonite quarterly review* 75 (2001), 407-427; en Michael Driedger, 'The intensification of religious commitment; Jews, Anabaptists, radical reform, and confessionalization', in: D.P. Bell & S.G. Burnett (eds.), *Jews, Judaism and the Reformation in Germany* (Leiden, 2006). Er bestaan heel wat meer studies over de verhouding van de dopers tot de Joden in de twintigste eeuw: Melanie J. Wright, 'The nature and significance of relations between the historic peace churches and Jews during and after the Shoah', in: Stanley E. Porter & Brook W.R. Pearson (eds.), *Christian-jewish relations through the centuries* (Sheffield, 2000), 400-425; en Perry B. Yoder, 'The importance of Judaism for contemporary thought', in: *Mennonite quarterly review* 67 (1993), 73-83.

De Joden

Na 1570 begonnen verschillende heersers, waaronder de regenten van de Verenigde Provinciën, om economische redenen Joden op te nemen in hun rijk.⁶ In sommige gebieden gebeurde dit heimelijk, door het geheime jodendom van de kooplieden van de 'Portugese Natie' zogenaamd over het hoofd te zien, maar in de Republiek keerden deze groep uiteindelijk tot haar religie terug, zij het niet zonder enig discussie. In de Spaanse Nederlanden werd *conversos* daarentegen toegestaan om als vermeende katholieken in Antwerpen te leven, terwijl er daar een ondergrondse synagoge was. In de Nederlandse Republiek werd nauwelijks antisemitisch geweld aangetroffen zoals dat elders in Europa van tijd tot tijd de kop op stak, en vele Joden beschouwden de Republiek daarom als het 'Nieuw Jeruzalem'.⁷ De regenten stonden op dit punt tussen twee vuren: ten eerste, de noodzaak om tegemoet te komen aan de verlangens van de gereformeerde dominees om de Republiek in een godgewijde, uniform Calvinistische staat te transformeren; en ten tweede het spiritualisme dat confessionele uitspraken ondergroef evenals zichtbare religieuze rites en confessionele discussies, ten gunste van een religie van het hart.⁸

In dit artikel beperk ik mij tot een bewust zeer kleine selectie werken van dissenterse auteurs, met name omdat geen enkele Nederlandse doper iets specifiek over de Joden heeft geschreven. Ik begin met een korte bespreking van de werken van de vroege leiders, in het bijzonder de 'sekteleider' Menno Simons en de spiritualist David Joris. Omdat de spiritualisten – evenals enkele Waterlandse dopers – de krachtigste argumenten ten faveure van tolerantie lieten horen, zal ik

6 Jonathan I. Israel, *European Jewry in the age of mercantilism, 1550-1750* (2nd ed.: Oxford, 1989). Zie voor Engeland: David S. Katz, *The Jews in the history of England, 1485-1850* (Oxford, 1994).

7 Sommige christenen zoals de kunstenaar Rembrandt onderhielden nauwe banden met Joodse leiders. Michael Zell, *Reframing Rembrandt: Jews and the Christian image in seventeenth-century Amsterdam* (Berkeley, 2002); J.C.H. Blom, R.G. Fuks-Mansfeld & I. Schoffer (eds.), *The history of the Jews in the Netherlands* (Oxford, 2002); en Peter van Rooden, 'Jews and religious toleration in the Dutch Republic', in: Hsia & Van Nierop, *Calvinism and religious toleration in the Dutch Golden Age*, 132-147; Yosef Kaplan, 'The return to Judaism; Spanish and Portuguese Jews in the west in the early modern era', in: Ruth Porter & Sarah Harel-Hoshen (eds.), *Odyssey of the exiles: the Sephardi Jews 1492-1992* (Tel Aviv, 1993), 45-58.

8 Zie over het eerstgenoemde: Andrew Pettegree, 'The politics of toleration in the free Netherlands, 1572-1620', in: Grell & Scribner, *Tolerance and intolerance in the European Reformation*, 182-198; zie over het tweede onderwerp Hans de Waardt, 'Religie, duivelspact en toverij', in: *Tijdschrift voor geschiedenis* 118 (2005) 400-415; en Mirjam G.K. van Veen, 'Spiritualism in the Netherlands; from David Joris to Dirck Volckertsz Coornhert', in: *Sixteenth century journal* 33 (2002), 129-150, en 'Verschooninghe van de roomsche afgoderye'; de polemiek van Calvijn met nicodemieten, in het bijzonder met Coornhert ('t Goy-Houten, 2001).

mij vervolgens concentreren op de denkbeelden van een conservatieve doper, de Oud-Friese vermaner Pieter Jan Twisck (1565-1636), die een indruk geeft van de wijze waarop niet-spiritualistische sektariërs konden omgaan met dergelijke lastige kwesties.

Menno Simons vermeed bewust expliciete vergelijkingen met de kinderen Israëls en pogingen om op welke wijze dan ook Mozes' wet letterlijk in te voeren, om zo afstand te nemen van de wanhopige poging van de wederdopers om het Israëlitische koninkrijk van David in Munster in 1535 in te stellen. In Menno's geschriften vinden we erg weinig verwijzingen naar Joden, afgezien van zijn neiging om de ethiek van Munster in verband te brengen met wat hij zag als Joods legalisme.⁹ Voor zover ik heb kunnen nagaan schrijft Menno nergens over de Joden of het jodendom in zijn eigen tijd en concentreert hij zich op de bijbelse Joden die golden als voorvechters van een aards koninkrijk Jeruzalem. Het is niet waarschijnlijk dat Menno in zijn eigen tijd ooit een Jood tegen het lijf liep.

David Joris

Joris was daarentegen veel meer geïnteresseerd in Joden in zijn eigen tijd, die hij probeerde te overtuigen van zijn profetische leiderschap en als navolgers wenste, waartoe hij in 1538 een brief vervaardigde gericht aan de Joden van Straatburg; zij echter vonden de vertaling ervan in het Hoogduits te duister en wensten het Nederlandse origineel, maar we weten niet of dit hen ook heeft bereikt.¹⁰ We bezitten deze brief niet meer, maar Joris zette de discussie voort in zijn magnum opus, *Twonder boeck*. Feitelijk is wat hij hier tegen de Joden zei niet zo heel erg anders dan Martin Luther's vroege traktaat *Da Jesus ein geborner Jude sei*, waarin wordt

9 In *A kind admonition on church discipline* uit 1541 waarschuwde hij zijn volgelingen om uit de buurt te blijven van een ieder die volhard 'in sijn Jootsche leere, namelijck, als sweert, rijck, veelheyt der vrouwen, oft diergelijke verleydingen meer, Item inde lereinge des onbeschaemden biechts, geen schaemte en dragen voor de schaemelijcke litmaeten, en sulke onnatuerlijcke onmenschenlijke handelen meer, Item inde leeringe die tegen dat kruyce Christi is, nameliek, als dat onreynigheyt den reynen reyn is, ende alsoo gemeynschap te hebben in onvruchtbare wercken, als het gehoor der wereldlijcker Predikanten, kinder-doop, wereltlijcke Avontmael, en sulcke grouwelen meer.' Menno Simons (ed., J. C. Wenger, trans. Leonard Verduin), *The collected writings of Menno Simons c.1496-1561* (Scottsdale, 1956), 412; hier in het origineel uit *Opera omnia theologica* (Amsterdam, 1681), 633-634. Hij ageert hier zonder twijfel tegen zijn aartsvijand Joris, die gedurende enige tijd een openbare schuldbelijdenis aflegde waarin ook naaktheid was opgenomen. Zie: Samme Zijlstra, *Nicolaas Meyndertsz van Blesdijk; een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme* (Assen, 1983), 121.

10 Gary K. Waite (ed.), *The Anabaptist writings of David Joris 1535-1543* (Waterloo & Scottsdale, 1994), 72-73.

aangegeven dat sinds hij het 'ware evangelie' had ontdekt de Joden gereed moesten zijn om hun ware apocalyptische rol op zich te nemen en zich te bekeren, zolang ze maar eerlijk behandeld werden.¹¹ Niettemin, terwijl Joris nergens de suggestie biedt dat Joden en moslims sowieso volledige tolerantie zou moeten worden geboden – iets waar hij herhaaldelijk van is beschuldigd – wees hij wel naar de islamitische wereld als voorbeeld van hoe een staat kan bloeien, die andere sektes en religies, waaronder het jodendom en christendom, laat voorbestaan; een argument dat we vinden in zijn brief uit 1539 aan het Hof van Den Haag.¹² Religieuze tolerantie tastte daarom niet noodzakelijkerwijs de verbondenheid met de staat aan, zoals vele tijdgenoten beweerden, en zijn voorbeeld van het Turkse Rijk zou worden overgenomen door latere voorstanders van religieuze diversiteit in de Nederlanden. Dat deze opinie als ketteris werd gezien door andere orthodoxe schrijvers blijkt uit het feit dat zij werd opgenomen in een lijst aanklachten die in 1545 werd opgesteld door de gereformeerde dominees van Straatsburg, waarin zij de magistraten waarschuwden dat Joris en zijn volgelingen recentelijk in de regio waren gesignaleerd en 'openlijk Straatsburgs kerk en religie in gevaar brachten, waarbij sommigen het bestaan van de duivel ontkenden en anderen beweerden dat men alle burgers diende te tolereren, of ze nu Jood, Turk of katholiek waren'.¹³

Alhoewel hij geen philosemiet was als Jean Bodin of Guillaume Postel,¹⁴ deed Joris serieus moeite om Joden te bekeren tot zijn spirituele geloofsinzichten. Hij

11 Zie over Luther: Mark U. Edwards, *Luther's last battles; politics and polemics 1531-46* (Ithaca, 1983), 115-142.

12 S. Zijlstra, 'De brief van David Joris aan het Hof van Holland, 1539', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 23 (1997), 133-149; hier 147.

13 John D. Derksen, 'Strasbourg's religious radicals from 1525 to 1570: a social history' (Ph.D. diss., Univ. of Manitoba, 1993), 351, verder Marc Lienhard, Stephen F. Nelson & Hans Georg Rott, (eds.), *Quellen zur Geschichte der Täufer*, vol.16, *Elsass IV, Stadt Straßburg 1543-1552* (Gutersloh, 1988), 119-121.

14 Zie over Postel: William J. Bouwsma, *Concordia mundi; the career and thought of Guillaume Postel (1510-1581)* (Cambridge/ Mass., 1957); Marion Leathers Kuntz, *Guillaume Postel, prophet of the restitution of all things; his life and thought* (The Hague, 1981); Yvonne Petry, *Gender, Kabbalah, and the Reformation; the mystical theology of Guillaume Postel, 1510-1581* (Leiden, 2004); en Roland Bainton, 'Wylliam Postell and the Netherlands', in: *Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis* 24 (1931), 161-172. Zie voor Bodin: Paul Lawrence Rose, *Bodin and the great god of nature: the moral and religious universe of a Judaiser* (Geneva, 1980).

15 Joris, *Twonder-boeck: waer in dat van der werlt aen versloten gheopenbaert is; opt nieuw ghecorrigiert vnde vermeerdert by den auther selue* (s.l., 1551), II, 2v-3r, 'Dat Godt een eenich Godt/ niet drye Goden inden eenighen Godt sijn', een hoofdstuk dat blijkbaar niet opgenomen was in de editie van 1542. Hij behoudt de leer van de Drie-eenheid omdat sinds God de mens naar zijn beeld schiep, en sinds mensen zijn tripartite, zal ook God het zijn: 'Soe ouerst Ghodt mit een

flirtte met de verwerping van de christelijke leer van de Drie-eenheid,¹⁵ maar anders dan Michael Servetus deinsde hij hier terug, terwijl hij uiteindelijk de goddelijkheid van zowel Christus als de Heilige Geest erkende en de eenheid van God benadrukte. Hij keek uit naar het moment waarop God zijn nieuwe mens zou onthullen, die zowel Joods als christelijk, verenigd zou worden onder de nieuwe David – duidelijk geïdentificeerd als hemzelf – die een tijdperk zou inluiden van vrede en geweldloosheid.¹⁶ Joris betoogde verder dat Joden zonder de innerlijke verlichting die hij bood op hetzelfde niveau zaten als de ‘benaemde Christen’, dat wil zeggen die christenen die de innerlijke doop niet hebben ontvangen en die daarom geen intrinsieke superioriteit bezitten ten opzichte van de Joden, maar die een zelfs nog groter oordeel te wachten staat aangezien ze denken dat zij geestelijk superieur zijn, terwijl ze in feite de grootste zondaren vormen.¹⁷ Deze twee zaken overweegt hij in zijn *Twonder boeck*,

die v Abrahams saet na den vleisch/ vnde Geest-Israeliten beroemt/ wijsheyt noch kennisse int verstandt der Godtlijcker Schriftueren/ noch van der kraft Godes hebt. D’een stoot hem ant Cruys Christi/ d’ander ant Rijck Christi: D’een verwerpt het begin vnde verwacht opt eynde/ d’ander beroemen t’begin vnde verwerpen t’eynde/ Namelijck/ die belooft: Dan beyde sijn sijt euen na. Daerom beroemt v des Heeren niet/ v beroeminghe is niet ghoet/ verde van den sin Christi.¹⁸

Hij geloofde dat zijn positie als criticaster van zowel de christelijke als de Joodse tijdgenoten zijn boodschap aantrekkelijker zou maken voor de Joden, tot wie hij zich direct richt in *Twonder boeck*. Terwijl hij hen prijst om hun duidelijke monotheïsme en om het feit dat zij de ‘eerst gheboren’ zijn van Gods verbond, hekelt hij hun verwerping van Christus. Hij houdt hen voor dat het geboren zijn als Abrahams nakroost al even zinloos is als kennis van de bijbelse talen zonder de Heilige Geest, iets wat hij de Joden al vele malen eerder had verteld.¹⁹ Dit argument lijkt duidelijk beïnvloed door een gevoel van (zelf) tekortschieten op het gebied van onderwijs; niettemin heeft zijn stelling dat de ware erfgenamen van Abrahams verbond diegenen zijn die geestelijk herboren worden als ‘Kinderen des Gheloofs’ egalitaire potenties, zij het dat er loyaliteit wordt verlangd aan wat

ander wesen oder Gheloof te ghenaken of te begrypen ware/ soe veele wel ghemeent/ hem oock die Beeldemaker of Schilder menschelijck in dryen ghedeelt/ vnde onderscheydlijck afgemaelt’.

16 Joris, *Twonder-boeck*, II, 51v-52r.

17 Joris, *Ernstelijcke klage / leere vnde onderuysinghe/ aen alle regenten vnde ouericheden/ ouer den nydighen bloedorstighen aardt Belials vnde antichristi/ hare dienaren vnde medegenooten/ die daer eenichsins raden vnde leeren/ ymanden om t’geloof of die weth haerder conscientien te mogen vervolgen oder te dooden* (20 October 1544), (s.l., s.a.), 15r-v

18 Joris *Twonder-boeck*, I, 47r.

19 Joris *Twonder-boeck*, I, 42r.

wordt genoemd: 'die gerechte Christus, een Sone des Heyligen Geestes', een persoon die zowel Jesus Christus is als degene 'die in den opganck der Sonnen wt den Midtnachtschen Lande in den Name des Heeren vnde kracht des Alderhoochsten met den Morgen-roodt opkomt', en die het laatste oordeel aan zal kondigen. Gezien het feit dat Joris elders dit 'middernachtsland' interpreteert als zijn eigen Nederland lijkt het voor de hand liggend dat hij hier op zichzelf doelt. Deze nieuwe Christus, zo verklaart hij elders, houdt de ware geheimen die de werkelijke natuur en naam van God ontsluiten, en kabbalisten zouden zich moeten realiseren dat hun kunst was vervolmaakt niet door duistere contemplatie van de tien Hebreeuwse namen van God, maar door een verlicht begrip van de nieuwe taal van de Heilige Geest: Nederlands.²⁰

Het is mogelijk – ook al ontbreekt tot op heden ieder spoor van bewijs – dat Joris is beïnvloed door enkele *conversos* in Antwerpen, toen hij van 1539 tot 1544 dichtbij die stad verbleef en begon met het opnieuw doordenken van het traditionele christelijke verhaal van de val van Adam en Eva en de natuur van de duivel.²¹ Joris' lezers konden in ieder geval na zijn dood in 1566 zijn narcistische claims loskoppelen van zijn spiritualistische begrippen, en zijn argumenten gebruiken om hun pleidooi voor tolerantie te onderbouwen.²² Niettemin konden zelfs deze twee fel vervolgde leiders van de wederdopers, Menno en Joris, zich niet voldoende identificeren met het lijden van juist de Joden om te pleiten voor een volledige tolerantie van het jodendom als een afzonderlijke godsdienst. Was dit nog steeds het geval nadat rond 1600 de opbouw van Joodse gemeenschappen in de Verenigde Provinciën in gang was gezet?

Aan het eind van de zestiende eeuw begonnen Portugese kooplieden (*conversos*) in Nederlandse havenplaatsen neer te strijken, met name in Amsterdam.²³ Eenmaal in deze in naam protestantse omgeving keerden veel van de *conversos* terug tot hun Joodse wortels, alhoewel eigenlijk weinigen in een duidelijke Joodse om-

20 Zie voor een diepgaandere analyse: Gary K. Waite, 'An artisan's worldview? David Joris, magic and the cosmos', in Snyder, *Commoners and community*, 167-194. Zie over de populariteit van de kabbala onder christelijke wetenschappers: Allison P. Coudert, *The impact of the Kabbalah in the seventeenth century; the life and thought of Francis Mercury van Helmont (1614-1698)* (Leiden, 1999).

21 Zie over Joris' ongebruikelijke demonologie: Gary K. Waite, 'Man is a Devil to Himself': David Joris and the rise of a sceptical tradition towards the devil in the early modern Netherlands, 1540-1600', in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 75/1 (1995), 1-30.

22 Van Veen, 'Spiritualism in the Netherlands'.

23 De *conversos* waren Joden wier voorouders in 1391 of later waren bekeerd tot het christendom, maar die door de oorspronkelijk christelijke bevolking ernstig werden verdacht van het handhaven van Joodse gebruiken en ideeën, en die om hun sociale en economische voorspoed werden benijd.

24 Blom, Fuks-Mansfeld & Schoffer, *The history of the Jews in the Netherlands*.

geving waren opgegroeid.²⁴ Wat zij gemeen hadden met hun Joodse voorouders was een diep bewustzijn deel uit te maken van een fel vervolgd volk, en omdat hun Amsterdamse burens hen sowieso als Joods zagen, leek het een goed idee om zich te distantiëren van hun nog meer verachte katholieke identiteit.²⁵ Een korte tijd dreigde er vervolging in 1603, toen verscheidene vooraanstaande Joodse *conversos* gearresteerd werden wegens crypto-Judaïsme, maar toen andere Hollandse steden, vooral Alkmaar, Rotterdam en Haarlem, hen met open armen ontvingen, krabbelden de Amsterdamse regenten terug, in weerwil van de gereformeerde dominees. Volgens de gereformeerde dominee Abraham Costerus, één van de smaakmakers onder de vakgenoten, was het afschuwelijk,

dat dese onreynne menschen een openbare Synagoge hier te Lande hadde versoght [...] inde welcke sy hunne dwase en sotte Ceremonien oeffenen, en hunne grouwelijken Godts-lasteringhen tegen Christum en sijn H. Evangelium, oock hunne vloecken tegens de Christenen en Christelijke Overheden soudén mogen uytspouwen.²⁶

In de statuten van de Republiek van 1619 aangaande religieuze tolerantie werd iedere stad speelruimte geboden om zelf te besluiten over het al dan niet toelaten van Joden in hun rechtsgebied, en de Amsterdamse regenten verwelkomden de Joden nu; zij het zonder het formele recht op burgerschap.²⁷ De Joodse voor mannen werd de vrije hand geboden om naar goeddunken interne kwesties in hun gemeenschap op te lossen, inclusief religieuze rechtspraak, onderwijs en armenzorg. Dit compromisachtige, quasi-voluntaristische systeem werd tevens op prijs gesteld door de dopers, die er de voorkeur aan gaven hun lidmaten zelf in de hand te houden en te verzorgen, bovendien hoefden zij zich niet te voegen naar een systeem van nauwgezette supervisie door de overheid, zoals de gereformeerde dominees dat wel deden.

25 Daniel M. Swetschinski, *Reluctant cosmopolitans; the Portuguese Jews of seventeenth-century Amsterdam* (Oxford, 2000); zie verder Miriam Bodian, *Hebrews of the Portuguese nation; conversos and community in early modern Amsterdam* (Bloomington, 1997). Zie voor de ervaring van *conversos* elders: Gayle K. Brunelle, 'Migration and religious identity; the Portuguese of seventeenth-century Rouen', *Journal of early modern history* 7 (2003), 283-311; Edmund Valentine Campos, 'Jews, Spaniards, and Portugaleses; ambiguous identities of Portuguese marranos in Elizabethan England', in: *English literary history* 69 (2002), 599-616. Katholicisme was officieel nog steeds verboden in de Nederlandse Republiek, zij het officieel getolereerd.

26 Abraham Costerus, *Historie der Joden, die t'sedert de verstooringe Jerusalems in alle landen verstroyt zijn: in dry deelen beschreven* (3rd ed., Amsterdam, 1650; oorspr. 1608), A2r.

27 De volgende jaren kwamen de eerste Ashkenazische Joden aan in de Republiek, en van toen af aan waren er twee verschillende Joodse gemeenschappen, met uiteindelijk hun eigen synagogen.

Pieter Jan Twisck

Pieter Jan Twisck, een oud-Friese vermaner te Hoorn, was als tijdgenoot en observator betrokken bij dit gebeuren. Als bestrijder van de spiritualistische trekken van de Waterlanders benadrukte hij de studie van de bijbel, strikte discipline in de groep en trouw aan de oorspronkelijke leerstellingen van Menno en de martelaarstraditie van de wederdopers. Eén van zijn vele publicaties behelst een omvangrijke tweedelige geschiedenis over de opkomst en ondergang van de tirannie.²⁸ Deze kroniek waarin onder meer onthult wordt dat tirannen en hun gebieden zullen worden beoordeeld door God en dat zij op een kwade manier aan hun eind zullen komen, bevat allerlei interessante en spectaculaire gegevens die kenmerkend zijn voor het genre, waarbij Twisck in hoge mate leunt op allerlei standaardwerken, zoals die van de Joods-Romeinse historicus Josephus uit de eerste eeuw en dat van zestiende-eeuwse spiritualist Sebastian Franck.²⁹ Twisck biedt echter een eigen element van interpretatie als hij zijn lezers inwijdt in de bijgelovige en duivelse natuur van de Rooms Katholieke kerk en het Habsburgse rijk.

Twisck biedt inzicht in een overgangsfase, want terwijl hij de zogenaamde katholieke wonderen terzijde schuift, wijst hij niet elk wonderverhaal, elke magische of duivelse activiteit van de hand. Zijn verslag begint veelbelovend met de beschuldiging dat Jesus' executie op het conto geschreven dient te worden van de politieke despoten Herodes en Pontius Pilatus, die beide tevens Joodse sektes, waaronder de Farizeeën, hadden vervolgd met als gevolg afschuwelijke slachtoffers.³⁰ Het was Pilatus die het bevel gaf tot de kruisiging van 'het onnosele Lam-

28 Pieter Jansz Twisck, *Chronijck vanden onderganc der tijrannen ofte Iaerlyckhe geschiedenissen in wertlycke ende kerklijcke saecken; van Christi geboorte af tot desen tyt toe* (Hoorn: Isaac Willemssz, 1620), 2 delen. Twisck was als medeauteur betrokken bij een omvangrijke geloofsbelijdenis, vertaald opgenomen in Karl Koop (ed.), *Confessions of faith in the Anabaptist tradition, 1527-1660* (Classics of the radical Reformation 11) (Kitchener, 2006), 165-266.

29 Beide werken waren wijdverbreid en Francks *Chronica, Zeijt büch vnd geschijcht bibel von anbegyn biß inn diß gegenwertig M.D. xxxj. jar.* ([Strassburg], 1531), was een veelvuldig geciteerde titel voor mensen in de traditie van de wederdopers. Onder de vele edities van Josephus, bevindt zich een Nederlandse vertaling (uit het Duits), gedrukt in Leiden in 1594: Everardum Bommeliem (ed., trans.), *Flavii Josephi, des hoochberoemden joodschen historischrijvers boecken, te weten: van den ouden joodschen gheschiedenissen twintich, ende een van zijn eyghen leven: noch van den Joodschen oorloghe ende verwoestinghe der stadt Jerusalem andere seven; item van de oude afcoemste der joden twee, gheschreven teghen Apionem Grammaticum ende ten laetsten noch een van des vernufts conste ende der Machabeër tijden; daer by ghevoecht zijn Egesippi vijf boecken, oock handelende vande verstooringhe der stadt Jerusalem* (Leiden, 1594).

30 Pilatus' veroordeling wordt gevonden in Twisck, *Chronijck*, I, 8. Verondersteld werd dat Pilatus teruggeroepen was naar Rome door de woedende keizer Tiberius vanwege zijn slechte afhandeling van de zaak Jesus. Volgens Twisck pleegde Pilatus zelfmoord toen hij vernam dat hij in ongenade was gevallen, en werd zijn lichaam vervolgens door Tiberius in de rivier de Tiber

meken Christum Jesum', en Twisck geeft nergens op dit punt aan dat de Joden een algemene schuld zouden dragen; een ongewone omissie voor een christelijke schrijver. Hij komt hier echter op terug als hij de verschrikkelijke rampen beschrijft die de Joden overkwamen na de rampzalige revolutie van het jaar 70. Op dit punt beschrijft hij de Joden als 'verleyt door een Valsche Prophete, die haer weynigh te vooren daer in begheven hadde', een opmerking die ongetwijfeld bedoeld is om zijn doperse lezers te waarschuwen niet achter meer extatische of profetische broeders aan te lopen.³¹ In zijn poging om deze afschuwelijke tragedie te verklaren, valt Twisck terug op het oude stereotype, omdat hij betoogt dat op dit moment 'Gods rechtveerdige oordelen end straffen over de tyrannisjen, wreetheyt, ende hartneckigheyt der Joden, aen Christum, aen die Christenen ende aen andere begaen' een aanvang namen, iets wat de lezer duidelijk zal merken 'soo hier en daer op verscheyden plaetsen' in zijn kroniek. 'De Heere ontferme haerder, datse tot beter kennisse ende ruste mochten ghebracht worden.'³² Telkens wanneer Twisck later in zijn werk voorbeelden van Joods lijden geeft, komt hij terug op deze verklaring, dat de Joden het over zichzelf hebben afgevoelen door hun 'tyrannighen' oppositie tegen Jezus en hun slechte behandeling – naderhand – van de christenen.³³ Toch wordt, zoals we zullen zien, deze christelijke gemeenplaats bij tijd en wijle getemperd door oprechte sympathie voor de geloofsijver van de Joden. Meer in het algemeen veroordeelt Twisck in de eerste plaats de keizers en hun dienaren, die soms christenen samen met Joden vervolgden, en hij verwerpt de ongewone wreedheid van een keizer als Titus jegens de Joden, die bijvoorbeeld honderden kruisigde en 'jammerlick ghemarteliseert' heeft toen hij de stad had ingenomen. Hij kiest ook de zijde van de Joden op het moment dat zij weigerden om een standbeeld van de keizer in hun tempel op te stellen.³⁴ Hun ellende, geeft hij toe, is vele malen erger dan die van enig andere natie in de geschiedenis, maar grotendeels in verhouding tot de mate van genade die zij ontvingen en verwierpen, en vandaar dan ook dat God de noodzaak had hen afschrikwekkende tekenen te zenden van zijn toorn; Twisck kon slechts ingaan 'op't thiende deel' van de 'ellende, moort ende vernielinge' die de Joden ondergingen tot op de huidige dag.³⁵ Uitgaande van deze algemene gedachte kon Twisck lastig ageren tegen de slechte behandeling van het Joodse

geworpen, 'de Duyvelen by daghe ende by nacht uyt het water ghetrocken/ ende inde lucht getuymelt/ dan wederom van boven neder int water gheworpen/ met Donder/ Blixem ende groot onweder'.

³¹ Twisck, *Chronijck*, I, 26.

³² Twisck, *Chronijck*, I, 14.

³³ Zoals gedurende de opstand van 109 waarover Twisck vermeldt dat 'sy der Christenen vleesch verscheurden ofte aten.' Twisck, *Chronijck*, I: 36.

³⁴ Twisck, *Chronijck*, I, 26.

³⁵ Twisck, *Chronijck*, I, 28.

Titelpagina van Pieter Janszoon Twisck, *Chronyck van den ondergang der tyrannen* (Hoorn, 1619) (UBA: O 65-445).



volk. Maar hoe spoorde Twiscks doelstelling om de katholieken in diskrediet te brengen dan met zijn berichten over de middeleeuwse vervolging van Joden?

Nadat hij de Joodse betrokkenheid bij de moslimverovering van Spanje heeft veroordeeld, keurt hij openlijk het antisemitische geweld af van de kruisvaarders, die door de paus waren opgeroepen om heidenen met het zwaard te bekeren, een vorm van zieltjes winnen die door alle dopers met klem werd verworpen. Twisck vond het al erg genoeg dat de kruisvaders hun geweld op de Turken botvierden, maar onderweg plunderden zij en doden ze bovendien de Europese Joden. Men diende Joden juist door onderwijs te bekeren en niet met het zwaard.³⁶ Terwijl hij bevestigt dat Joden bekeerd dienen te worden tot het christendom, wijst Twisck heel beslist de middeleeuwse katholieke visie op religieuze oorlog af.³⁷

36 Twisck, *Chronijck*, I, 418. Twisck vermeldt dat de Saracenen in 715 in staat waren om Spanje en de machtige steden Leon en Toledo te veroveren, door het bedrog van de Joden die hiervoor beloond werden met bestuursfuncties, en die 'plaghen die Christenen met sware tribuyten ende imposten', zonder mee te delen dat zij onderhorig waren aan hun moslim heersers.

37 Twisck, *Chronijck*, I, 248.

In zijn tekstdelen over de beschuldiging van rituele moord en het ontwijden van de hostie heeft Twisck alle mogelijkheid om katholiek bijgeloof en tirannie te veroordelen. Helaas grijpt hij zijn kans niet. Het eerste incident dat hij bespreekt speelt zich af in 414 en betreft de zogenaamde kwestie dat de Joden 'dooden een Christen kind, ende worden daerom weder hardt ghestraf't', een incident dat waarschijnlijk vier jaar later een vervolg kreeg in Syrië, toen de Joden werden beschuldigd van het feit dat zij 'een Christen kindt gekruyst, bespot, end so lang geslagen [hadden; G.W.] tot dat het den gheest gaf', iets waar zij hevig voor moesten boeten want hun synagogen werden geplunderd, hun goederen gestolen en er werden talrijke Joden vermoord of verbannen.³⁸ De eerste overgeleverde Europese aanklacht van rituele moord vond plaats in Norwich rond 1150 toen het verminkte lichaam van een kleine jongen, dat enige jaren eerder gevonden was, door een monnik werd toegeschreven aan de plaatselijke Joden die hem zouden hebben ontvoerd en gekruisigd in hun vermeende niet te stelpen dorst om Christus te vermoorden. Hierna verspreidden de beschuldigingen zich snel over Engeland en daarvandaan naar het continent, wat een diep verlangen van de toenmalige mensen duidelijk maakt naar een tastbaar bewijs van Christus' dood en opstanding, een verlangen dat werd gevoed door de antisemitische preken van rondtrekkende religieuzen.³⁹ Twisck noemt inderdaad, alhoewel hij het incident in Norwich niet bespreekt, een duidelijke toename van antisemitische pogroms in zowel Frankrijk als Duitsland, en dat bijvoorbeeld in het eerstgenoemde land in 1182 het 'geruchte' zich verspreidde dat de Joden jaarlijks een christenkind ontvoerden en onder de grond verstopten om dit kind op Goede Vrijdag na talloze martelingen te kunnen kruisigen. Toen de koning dit vernam, aldus Twisck, beval hij dat alle Joden gevangengezet moesten worden en moesten worden gemarteld, wat uiteindelijk resulteerde in het verbranden van 80 personen in één jaar tijd en het verdrijven van ieder ander die weigerde zich te bekeren.⁴⁰ Enige tijd later erfde de neef van de koning, Richard Leeuwenhart, de Engelse troon en beval hij dat er geen Joden bij zijn kroning aanwezig mochten zijn. Toen er dwaas genoeg toch één verscheen, 'tghemeyne Volck op de selve sijn ghevalen, ende hebben den selven vermoort sonder aensien van vrouwen ofte kinderen', wat leidde tot een landelijke hetze die resulteerde in de beruchte overwinning op de Joden in het kasteel van York en uiteindelijk in de moord op 400 van hen.⁴¹ Een

38 Twisck, *Chronijck*, I, 147.

39 Gavin Langmuir, *History, religion, and antisemitism* (Berkeley, 1990), 299.

40 Twisck, *Chronijck*, I, 489.

41 Twisck, *Chronijck*, I, 494. Zie over de ramp bij York het contemporaine verslag van William of Newburgh, samengevat in Jacob R. Marcus (ed.), *The Jew in the medieval world; a source book: 315-1781* (New York, 1978), 131-135. William was uiterst kritisch over de acties van het christelijk gepeupel en van de adel die hen opstookten.

andere rituele moord zou in 1250 in Engeland plaatsgevonden hebben, na een vreselijke winter, overstromingen en aardbevingen. Opnieuw werd de Joden voor de voeten geworpen dat ze gedreven werden door hun verlangen om Christus te beschimpen, en ondergingen zij afschuwelijke strafmaatregelen – terechtstelling, moord, roof en in de zee werpen – iets wat Twisck niet expliciet veroordeelt.⁴² In 1263 wierpen de burgers van Londen zich op de lokale Joden en vermoorden ze er 500, 'om haer grouwelijcke woekerens wille'. Echter, zo stelt Twisck:

waert dat nu alle Vervalschers ende verlichters van de goede Munt-penninghen als bedrieghelijcke gout ende silver dieven aen diefsche galghen hinghen/ wat hadden sy haer anders te beclaghen/ dan haer eyghen schelmsche daden.⁴³

Op die manier maakt Twisck duidelijk dat een dergelijke wrede behandeling volgens hem niet alleen Joodse schelmen betrof maar gold voor alle oplichters. Overgaand op Duitse pogroms beschrijft Twisck een Beiers proces uit 1285 over een volgens hem niet onjuiste aanklacht dat de Joden 'een Christen Kint seer gemarteliseert, met naelden gheprickt ende hem al tbloet uytghetoghen' hadden, wat opnieuw leidde tot een omvangrijke pogrom en het verbranden van 180 Joden in hun eigen synagoge.⁴⁴ Hierna, in 1298 werden overal in het Heilige Roomse Rijk talloze Joodse families verbrand, 'om datse veel moedtwil met het Sacrament en Christen Kinderen gheoeffent hadden'.⁴⁵ Spoedig volgde de verdrijving van de Joden uit Frankrijk die door koning Filips V (1316-1322) was bevolen, een actie waarvan we nu weten dat hij in scène gezet was door de kroon om de rijkdom van zowel de leprozenhuizen als de Joden binnen te halen. Eerlijk gezegd kan van Twisck niet worden verwacht dat hij de ware motieven achter dit cynische geval van machtsmisbruik en populair antisemitisch sentiment kende, maar op het moment dat hij de dwangsom door Filips opgelegd beschrijft als 'altemaal niet anders dan een rechtveerdighe straffe Godts, om haer onmatighe, ontrouwe gierigheyt ende woeker', laat hij blijken te geloven in het stereotype beeld van de Joden als woekeraars, terwijl hij de aanklacht onderstreept door het verhaal van lord Andreas Hondorff te citeren,⁴⁶ die claimde dat in één voorbeeld de

⁴² Twisck, *Chronijck*, I, 565.

⁴³ Twisck, *Chronijck*, I, 583.

⁴⁴ Twisck, *Chronijck*, I, 612.

⁴⁵ Uitgaand van eenzelfde type verontwaardiging nam ook een Franse edelman een groot aantal huurlingen in dienst en slachtte hij 'hondert duysent Joden' af. Twisck, *Chronijck*, I, 633.

⁴⁶ Twisck, *Chronijck*, I, 678. Zie over de samenzwering tegen de Joden en de leprozen, Carlo Ginzburg, *Ecstasies; deciphering the witches' sabbath* (New York, 1991), 1-86; en Malcolm Barber, 'Lepers, Jews and Moslems: the plot to overthrow christendom in 1321', in: *History* 66 (1981), 1-17. Zie voor voorbeelden van laatmiddeleeuws antisemitisme, Andrew Colin Gow, *The red Jews; antisemitism in an apocalyptic age, 1200-1600* (Leiden, 1995). In zijn beschrijving van de aanklachten van rituele moord, gebruikt Twisck het werkwoord 'martelen' zowel voor de acties van

schuld van f 25,- aan een Joodse geldverstrekker in vijftientig jaar tijd toenam tot meer dan f 2.850,-.

Het ligt voor de hand dat Twisck sceptisch is over de aanklachten van ontwijding van de hostie. Toch lijkt dit niet het geval te zijn. Hij meldt bijvoorbeeld over het jaar 1337:

leden de Joden groote nootd/ sy worden ghevangen ende verbrandt/ in Beyeren te Deckendorff ende toe Straubinghen: want sy hadden voorghenomen de Christen te vergeven/ en met het Sacrament qualijck te handelen.⁴⁷

Ondanks zijn doperse afwijzing van de katholieke sacramentspraktijk, veroorzaakt Twisck de christelijke acties niet eerder dan wanneer hij aanbeland bij de pogroms ten tijde van de Zwarte Dood rond 1340. De mensen die de Joden beschuldigden van het vergiftigen van de bronnen hadden volgens Twisck het bij het verkeerde eind, want de belangrijkste oorzaken voor de pest waren zowel natuurlijk – verband houdend met de astronomische constellatie van de hemel – als religieus, omdat God de zonden van het menselijk geslacht wenste te straffen. In één geval werden de Joden door een boze menigte bedreigd en staken ze hun eigen huizen en synagogen in brand, maar sloeg het vuur over op hun christelijke burens, wat volgens Twisck, ‘een rechte roede end straffe Godts over de booshe end tyrannye der menschen’ was.⁴⁸

Twisck knoopt hier talloze verhalen aan vast over Joden die tot het christendom bekeerd werden, zoals bijvoorbeeld de *conversos* die werkten aan het hof van de Habsburgse hertog Albert van Oostenrijk, die later werd gekozen tot keizer (Albert II) in 1438. Eén van dezen kon niet worden afgebracht van de terugkeer tot de religie van zijn voorouders en de hertog keurde bereidwillig zijn executie goed. Toen de takkenbossen werden aangestoken gedroeg de *converso* zich op een wijze die een wederdopermartelaar niet zou hebben misstaan, want hij sprong vrolijk in de vlammen en zong ondertussen een Hebreeuws lied.⁴⁹ Twisck trekt hier echter geen expliciete parallel. Uiteraard wordt door dergelijke zaken duidelijk waar de grenzen liggen tussen deze twee religies en geven ze voedsel aan de gangbare verdenking dat dergelijke bekeringen in de eerste plaats nooit oprecht waren. Een ander ongewoon incident – volgens Twisck – deed zich voor

de heidense keizers, als voor de vermeende misdaden van de Joden jegens de christenen. Zoals de aanklacht in 1331 die uitmondde in de verbranding van ongeveer 300 Joden in Overlingen, Duitsland, omdat zij ‘ghemarteliseert’ hadden een christenkind. In dit specifieke geval wordt de term slechts gebruikt om het lijden van het christenkind weer te geven, maar niet voor het verschrikkelijke lot van de Joden. Twisck, *Chronijck*, I, 686.

47 Twisck, *Chronijck*, I, 690.

48 Twisck, *Chronijck*, I, 693, 700.

49 Twisck, *Chronijck*, I, 798.

in september 1390 in Constans, waar een gedoopte Jood de burgemeester benaderde om te pleiten voor zijn levende verbranding, omdat hij van zijn Joodse geloof was afgefallen en zichzelf had laten dopen. De burgemeester dacht eerst dat hij gek geworden was, maar toen de betrokkene bleef aandringen, ging het stadsbestuur bereidwillig akkoord.⁵⁰ Ook de praktijk van het gedwongen dopen van Joodse kinderen was een voor de hand liggend punt voor de doper Twisck om het katholicisme af te keuren, en hij noemt vele malen dergelijke gebeurtenissen, maar steeds zonder daar een oordeel bij te geven.⁵¹

De beste mogelijkheid om het katholieke bijgeloof in Joodse rituele moord te veroordelen kwam bij de beruchte zaak van Simon van Trente in 1475, die door Martin Luthers grote katholieke tegenspeler Johannes Eck was gepopulariseerd. Ronnie Po-Chia Hsia suggereert dat vanwege het veelvuldig voorkomen van dit verhaal in stedelijke kronieken, 'de tragische dood van deze kleine jongen een universele snaar lijkt te hebben geraakt van menselijke angst en sympathie', en stelt verder: 'dit verhaal vormde de standaardmanier om kindermoord en Joodse magie te gedenken'.⁵² Het feit dat de befaamde franciscaanse prediker, Bernardo da Feltre, een hele reeks fel antisemitische preken had gehouden in de stad, vlak voordat Simon verdween, had voor Twisck een reden kunnen vormen om het katholicisme te veroordelen.⁵³ Twisck steunde daarentegen geheel op Francks kroniek die aangeeft hoe de schoenmaker c.q. vader zijn verloren zoon was gaan zoe-

50 Twisck, *Chronijck*, I, 742. Zie over bekering en religieuze identiteit: W.J. op 't Hof, 'Een pamflet uit 1623 betreffende de bekering der Joden', in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 65 (1985), 35-45; zie tevens José Faur, *In the shadow of history; Jews and conversos at the dawn of modernity* (Albany, 1992); Miriam Eliav-Feldon, 'Invented identities; credulity in the age of prophecy and exploration', in: *Journal of early modern history* 3 (1999), 203-232; Jerome Friedman, 'Jewish conversion, the Spanish pure blood laws and Reformation; a revisionist view of racial and religious antisemitism', in: *Sixteenth century journal* 18 (1987), 3-30; Christine Kooi, 'Converts and apostates; the competition for souls in early modern Holland,' *Archiv für Reformationsgeschichte* 92 (2001), 195-214; Nabil I. Matar, 'Turning Turk'; conversion to Islam in English Renaissance thought', in: *Durham University journal* 86 (1994), 33-41; Perez Zagorin, *Ways of lying; dissimulation, persecution, and conformity in early modern Europe* (Cambridge/ Mass., 1990); en verder andere studies.

51 Bijvoorbeeld: Twisck, *Chronijck*, I, 750, dat handelt over Praag in 1400.

52 R. Po-Chia Hsia, *The myth of ritual murder; Jews and magic in reformation Germany* (New Haven, 1988), 46.

53 R. Po-Chia Hsia, *Trent 1475; stories of a ritual murder trial* (New Haven, 1992), 25. We weten niet of Twisck toegang had tot Eck's traktaat uit 1541 *Ains Judenbüchclins Verlegung* waarin Eck een recenter geval bespreekt, waarin de vader van het slachtoffer later bekende de zaak te hebben verzonnen, omdat hij, ervan uitgaand dat de Joden flink betaalden voor christenbloed, zijn eigen zoon had omgebracht, en later zelfmoord pleegde in het proces. Eck, die weigerde deze confessie voor waar aan te nemen, bleef de visie van het bloedlibel uitdragen. Hsia, *The myth of ritual murder*, 126-127.

ken, en dat hij – toen hij deze niet kon vinden – onmiddellijk de Joden verdacht, die vervolgens werden ondervraagd door de magistraat. De volgende week verklaarden de Joden de bisschop dat ze een kind gevonden hadden tussen de rivier de Rusch en het huis van de Jood Samuel. Ze gingen ervan uit dat hij door het stromende water daar was aangespoeld en tevens verminkt geraakt, want hij was bezaaid met steekwonden. Toen ze gemarteld werden kwamen ze – uiteraard – met een nieuw verhaal dat meer paste in het straatje van de ondervragers, namelijk dat zij het kind bij Passover ontvoerd hadden, dat ze het hadden gekruisigd en dood gestoken en vervolgens het lijk in de rivier hadden geworpen. Twisck's conclusie is dat, 'dese afgrijselijcke moort also beleden zijnde, werden sy alle, die inde selve eenighe schuldt hadden, ter doot ghebracht'.⁵⁴

De kritische kant van Twisck komt daarentegen volledig naar voren als hij de verovering bespreekt van de Nieuwe Wereld door Spanje; iets wat hij in de meest klare taal veroordeelt vanwege het uitroeien van de oorspronkelijke bevolking (van nature vriendelijk, onschuldig en vredelievend), alsmede vanwege de Spaanse Inquisitie.⁵⁵ In beide gevallen bleken de Spaanse katholieken wreed en misleid te zijn, want zij dachten, 'dit was de wijze van Christenen te maken', middels het zwaard en de slavernij. De Joden die uit Spanje verdreven waren werden geplunderd en tot slaaf gemaakt wanneer ze probeerden te vluchten, en ongeveer 30.000 stierven aan ziekten. De Spanjaarden, echter, twijfelden aan de oprechtheid van de Joden die zich bekeerd hadden; ze gingen ervan uit dat zij zich enkel hadden laten dopen om hun leven en hun bezit veilig te stellen, en ze lieten hen over aan de genade van de Inquisitie. Twisck's empathie voor het lot van deze slachtoffers valt op te maken door de regels heen:

De arme menschen wierden voor desen stoel gheleydt/ ende met slaghen ende stocken onderwesen/ oock met groote rantsoenen ende amenden/ wederom [...] op den rechten wech ghestelt. Daer en behoefde maer een Ceremonie van het Joodtschap ofte Mahometschap verhaelt oft onderhouden te zijn/ door dese nieuwe Christenen/ so haest het by de goede Vaders gheweten wert/ daer was oorsake ghenoech om dien te brenghen tot pijnighen/ schade ende benautheydt/ jae tot de uytterste straffe des doots.⁵⁶

De gevangenen waarin de verdachten werden opgesloten beschrijft hij als afschuwelijk, duister en muf; eerder graven dan kerkers. Twisck's veroordeling van

54 Zijn enige aanmerking op Franck's verslag betreft het feit dat deze zich een jaar vergist in de datering. Twisck, *Chronijk*, I, 855-856.

55 Twisck, *Chronijk*, I, 893-900. Zie over de Spaanse Inquisitie: Henry Kamen, *The Spanish Inquisition: an historical revision* (London, 1997); Friedman, 'Jewish conversion', 3-30; en Bernard Lewis, *Cultures in conflict; Christians, Muslims, and Jews in the age of discovery* (Oxford, 1995).

56 Twisck, *Chronijk*, I, 900.

de Spaanse praktijk om nieuwe christenen te vervolgen enkel omdat ze een aantal van hun oude religieuze rituelen aanhielden impliceert dat hij dergelijk gedrag zou tolereren van de *conversos*, maar mogelijk dacht hij hier anders over als het ging om een bekering tot het doopsgezinde geloof.

Dat Twisck sceptisch kon zijn als het bepaalde aspecten van katholiek antisemitisme betrof blijkt uit zijn beschrijving van een verhaal uit Meklenburg over hostieontwijding in 1492. Een Jood genaamd Eleazer zou in dit geval gewijde hostie van een priester hebben gekregen. Hij stak deze sacramenten met bloed op een witte linnen lap, en maakte er een wonderdadig object van devotie van. Hierop zouden:

de Joden als verachters der Godlijcker Majesteyt verbrandt zijn/ met Petro den Priester. Men soude oock de litteeken en alsoo bloedich in't Sacrament ghevonden hebben. Wie't gelooven wil die mach/ ofte het voor een Duyvels ghespook in't Sacrament houden.⁵⁷

Hier kwam Twiscks kritische blik om de hoek kijken: want waar de katholieken de waarheid van hun geloof wilden staven door op dergelijke wonderen te steunen, probeert hij hen zo vaak als mogelijk in diskrediet te brengen. Het vermeende bloeden van het sacrament wordt door hem betwist, niet de schuldvraag van de Jood Eleazer. Hij nam niet de – voor ons – logische stap om deze beschuldiging als vals te ontmaskeren. Mogelijk vond Twisck dergelijke aanklachten geloofwaardig. Immers een aantal van zijn religieuze voorlopers hadden gedreigd om de hostie te ontwijden, en enkelen hadden dit nog gedaan ook, om aan te tonen dat de hostie niet bloeden kan.⁵⁸

De problemen waar de *conversos* mee worstelden komen ten volle aan bod in Twisck's verslag van de slachting onder de Joden in Lissabon in 1506. Deze catastrofe was het werk van het katholieke gepeupel, dat reeds wanhopig was door de pest en zich wilde wreken op een nieuwe *converso* die had ontkent dat er zich in een katholieke kapel wonderen hadden voorgedaan. Twisck beschrijft de woede van de massa die de scepticus dood sloegen als 'onghestuymighe' en de daders als 'verblind zijnde onder het deksel van Religie'. Hij beschuldigt er monniken vervolgens van dat ze de massa op hadden gestookt tot zelfs nog meer geweld, door op te roepen om de ketterij uit te roeien, waarop zij 'overvielen de onschuldige Joden', er een groot aantal onthoofden en anderen nog levend in de vlammen

⁵⁷ Twisck, *Chronijck*, I, 901.

⁵⁸ Zie voor de wederdopers: Waite, *Eradicating the devil's minions*. Zie over de verhalen van de Joodse hostieontwijding in het bijzonder: Miri Rubin, *Gentile tales; the narrative assault on late-medieval Jews* (New Haven, 1999). Zie tevens haar eerdere studie over de verschillende laatmiddeleeuwse geloven omtrent de eucharistie in *Corpus Christi; the Eucharist in late medieval culture* (Cambridge, 1991).

wierpen.⁵⁹ Vele Joden – zo vervolgt hij – vluchtten de kerken in om zich te verbergen, grepen standbeelden van heiligen vast ter bescherming, maar zij werden losgetrokken en zonder pardon omgebracht, terwijl velen die ‘in cleedinge ende ghedaente den Joden ghelijck waren, wierden mede gedoot’; allen slachtoffer van dezelfde nietsonziende moordlust. Het woeden van het gepeupel stopte pas nadat drie dagen later gewapende troepen waren gestuurd en er inmiddels 2000 Joden vermoord waren. Waarom had dit wraakzuchtig incident plaatsgevonden, vraagt Twisck zich af. Zijn antwoord: ‘door al te groote jeloersheyt tot de afgodische Pauselijcke superstitie’.⁶⁰ Tegelijkertijd veroordeelt hij de moord op de Joden in de Tsjechische stad Eder in 1350, die werd veroorzaakt doordat..

een Monic Predikende op een Paeschdag nae ghewoonlijcke wijze de passie ofte het lijden Christi/ verhaelde hoe onschuldigh dat die troulose Joden Christum ghemarteliseert ende gedoot hadden. Een onverstandige Crijgs-knecht ghingh dit soo verkeerdelijck ter herten/ ende worde soo vertoornt over de Joden/ dat hy dat ontschuldighe bloet wilde wreken: Hy liep tot den Outaer/ hief een Crucifix..

Vervolgens riep hij zijn toehoorders op om hem te vergezellen in zijn wraakactie. Het gewone volk, zo vervolgt Twisck, ‘van de Joden ghenoech geplaecht ende haer doch vyandt zijn’, was alleszins genegen om ruimhartig tegemoet te komen aan de oproep van de huurling. Ze gingen naar buiten en vermoorden alle Joden, namen hun goederen en verdeelden deze onder elkaar. Twisck aanname dat deze Joodse pogrom het gevolg was van een onwetende huurling die door de preek van een monnik in vlam was gezet, was voor dopers niet echt schokkend. Andere verhalen over acties van het gepeupel tegen Joodse geldverstrekkers tonen opnieuw zowel het vermeende woekeren van de Joden als de niet te stelpen razernij van de aanvallers.⁶¹ Twisck sympathiseert vooral met de Joden als ze gedoopt waren en desalniettemin werden mishandeld, of als zij, evenals de heroïsche martelaren uit de doperse traditie, vurig de katholieke wonderen en sacramenten weerspraken en onbeschoornd met monniken en inquisiteurs in discussie traden. In moderne ogen zijn de parallellen tussen de rechtszaalbelevissen van ‘heroïsche’ crypto-Joodse martelaren en de post-Tridentijnse Spaanse Inquisitie en zestiende-eeuwse wederdopers inderdaad opmerkelijk.⁶²

Dit moge zo zijn, maar Twisck trekt toch nergens de schuldvraag van de Joden in twijfel als het gaat om rituele moord, zelfs niet als het een gedoopte Jood be-

59 Twisck, *Chronijck*, II, 928. Zie voor andere crypto-judaïsten die katholiek bijgeloof veroordeelden op een vergelijkbare wijze als protestanten en wederdopers: Miram Bodian, ‘In the cross-currents of the Reformation; crypto-Jewish martyrs of the Inquisition, 1570-1670’, in: *Past and present* 176 (2002), 66-104.

60 Twisck, *Chronijck*, II, 929.

61 Zie: Twisck, *Chronijck*, I, 705; tevens 732, 735-737, 741.

62 Zie Bodian, ‘In the cross-currents of the Reformation’.

treft, zoals Johan Pfeffercoorn, een gedoopte Jood die afschuwelijk gemarteld en terechtgesteld werd in Halle (Saksen-Anhalt) 'om zijn ontrou, vergif, kindermoort, ende andere boose stucken'.⁶³ Twisck lijkt nergens te twifelen aan de aanklacht, maar zijn beschrijving van de marteling roept herinneringen op aan de verslagen van doperse martelaren.⁶⁴ Wat enigszins helpt is dat Twisck de heroïsche dood van zijn geloofsgenoten op veel punten in dezelfde schrille kleuren schildert als de bestraffing van de Joden, waarbij telkens blijkt dat de dopers om hun geloofsovertuiging werden terechtgesteld.⁶⁵ Zijn kritiek op de terechtstelling van de *moriscos* of nieuwe christenen van Valencia in 1609 door Philips III lijkt dus sterk op zijn veroordeling van de Spaanse katholieke onderdrukking van zijn geloofsgenoten, maar dit wijst nog niet per sé op empathie aangaande de Joden.⁶⁶

Pas bij zijn bespreking van het jaar 1617 noemt Twisck eindelijk het feit dat er een groeiend aantal Portugese Joden (voormalige *conversos*) woonachtig is in zijn eigen land, en dit in het kader van zijn beschrijving van de stappen die de regenten van de Nederlandse Republiek zetten om enige van de Amsterdamse 'Portugese' kooplieden te beschermen, die te Dieppe waren gevangen gezet door de gouverneur, 'uyt kracht van het rigoreus Edict des Coninghs tegen die van de Hebreusche professie'.

63 Vermoedelijk is dit niet dezelfde bekeerde Jood als Johann Pfefferkorn (1469-na 1521), die met veel effect werd gebruikt door de Dominicanen in hun retorische strijd met Johannes Reuchlin. Deze Pfefferkorn verdween uit beeld na 1521. Mocht het toch om dezelfde Pfefferkorn handelen, dan verdienen Twisck's verslag en zijn bronnen een meer diepgaande analyse. Zie over de zaak Reuchlin: Hsia, *The myth of ritual murder*, 119-124; zie voor de bekende details van Pfefferkorn's leven <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=246&letter=P>.

64 *Chronijck*, II, *Chronijck*, II, 957. Ook het afgrijselijke lot van een Joodse man die gevangen was genomen vanwege een seksuele relatie met een christelijke vrouw wordt zo gedetailleerd beschreven dat het deerniswekkend wordt. Twisck, *Chronijck*, II, 1066. Zie over de martelaars-traditie: Brad S. Gregory, *Salvation at stake; Christian martyrdom in early modern Europe* (Cambridge/ MA, 1999).

65 Er zijn natuurlijk uitzonderingen, zoals de uitgewerkte beschrijving van de 'moedige martelares' Anneken van den Hove die in 1596 leven begraven werd in Brussel; één van de laatste doperse martelaren. Twisck, *Chronijck*, II, 1471. Hierop volgde al snel Twisck's verslag van de ellendige dood van Philips II, die zo veel onmenselijke wreedheid had bedreven.

66 Twisck, *Chronijck*, II, 1636. De populistische pogroms die in 1615 in Berlijn en Worms plaatsvonden werden door de autoriteiten voorgeteld als pogingen van het volk om 'voor te comen om niet geheel der Ioden slaven te worden', een referentie naar een typisch economische vorm van antisemitisme. Twisck, *Chronijck*, II, 1711.

De Heer van Asperen, Ambassadeur der Heeren Staten deser Geunieerder Landen/ heeft groote moeyte tot haerder ontlastinghe aenghewent/ doch niet anders uytgericht/ dan dat het onghelijck d'welck de Gouverneur haer aendoet/ eenighen te Hove is bekent ghemaect.⁶⁷

Deze verwijzing naar de moeite die zijn regering nam vanwege de gevangen genomen Joodse Amsterdamse kooplieden is het enige wat hij opmerkt over de Joden in de Nederlandse Republiek. Hij besteedt meer aandacht aan de afschuwelijke mishandeling van Hongaarse christenen door de islamitische Turken of aan de activiteiten van Turkse piraten, dan aan de Joden.⁶⁸ Toch prijst hij de landen die – geheel anders dan het Spanje van Philips II – geleerd hebben om dopers te tolereren, zoals bijvoorbeeld Polen, een katholiek rijk dat ook tolerant is ten aanzien van..

Joden/Turcken/Arrianen/Ebioniten/Hussiten/Roomschesindenden/Luther-schen/Calvinisten/Mennoniten/ende veel andere Secten meer/de welke meest doorgaens/doch bysonder op de platte Landen/haer Gheloof ofte Religie vry beleven moghen.⁶⁹

Twisck is er, evenals Joris eerder, van overtuigd dat een rijk een diverse religieuze samenstelling kan hebben zonder dat dit de loyaliteit van de burgers aantast, en hij verwijst naar zijn eerdere verhandeling *Na beter; religions vryheyt* uit 1609, om dit punt te onderbouwen. Daarin merkt hij op dat de Joden in het Romeinse rijk religievrijheid hadden, dat zij bepaalde lagere rechtbanken mochten houden en in verscheidene sekten waren verdeeld, maar dat ze elkaar niet van kant maakten om hun religieuze verschillen.⁷⁰ Hij citeert zelfs de Turkse sultan Mehmet II, de veroveraar van Constantinopel, die de Paus het volgende voorhield:

Ick gheloof dat Christus een groot ende vermaert Propheet is gheweest/maer dat hy noeijt en heeft bevoolen (soo veel als hy verstaen mach) dat die menschen met ghewelt ende wapenen soude gedwongen worden/om zijn wet te aenveerden/ende dat hy voorwaer oock niemant en dwingdt/om aen Mahomets wet te ghelooouen/Christus en heeft niet ghewilt/ dat zijn Euangelic soude gheleert worden met gewelt van wapenen/maer met predicatie ende leeringhe.⁷¹

⁶⁷ Twisck, *Chronijck*, II, 1734.

⁶⁸ Hij lijkt het ergste van de Turken te willen geloven. Twisck, *Chronijck*, II, 1745-1746, 1762 en 1793-1794. In het laatste stuk wordt enigszins ironisch de koninklijke ontvangst van de Turkse ambassadeurs in Den Haag in 1619 beschreven en de mishandeling van gevangen Turkse piraten door de Nederlandse marine.

⁶⁹ Twisck, *Chronijck*, II, 1849.

⁷⁰ Pieter Iansz. Twisck, *Na beter; religions vryheyt; een korte cronijcsche beschryvinghe van de vryheyt der religien, tegen die dwang der conscientien, ghetrocken wt veel verscheyden boecken, van Christus tijt af, tot den jare 1609 toe.* ([Hoorn], 1609), 2.

⁷¹ Twisck, *Na beter*, 12.

Het was extreem ironisch om een islamitische heerser op te voeren bij het bekritisseren van de vervolgingsijver van de katholieke paus en dit illustreert duidelijk en op een fraaie manier Twiscks centrale punt dat een natie die godsdienstvrijheid kent – ongeacht het persoonlijk geloof van de heerser – superieur is aan een exclusief christelijk rijk. De Spaanse machthebbers zaten fout, stelt hij, toen zij de stap namen om Joden zich onder dwang te laten bekeren en toen ze vervolgens de beruchte Inquisitie oprichtten om deze christenen meer oprecht te maken, een poging die volgen hem gedoemd was om te mislukken.⁷² Zijn conclusie is dat het vermoorden van een ketter hetzelfde is als het Joodse verzoek om Jezus te laten kruisigen. Deze laatste punten brengen ons, onbedoeld zo lijkt het, terug bij Joris, want Twisck leunt sterk op veel van Joris' geschriften ten faveure van de tolerantie, zonder hem overigens te noemen.⁷³ In de loop van de zeventiende eeuw was het voor een conservatieve doper mogelijk geworden om het standpunt van een zestiende-eeuwse spiritualist naar buiten te brengen, dat de levensvatbaarheid van een staat niet afhankelijk was van een uniforme religieuze structuur, en hij kon daarbij wijzen op de islamitische Turken om zijn gelijk te halen.

Twisck zat klem tussen twee tegengestelde posities: enerzijds het ideaal van vrijheid van geweten en godsdienst, anderzijds zijn verbondenheid aan de letterlijke betekenis van de bijbel. Dit laatste maakte het lastig voor hem om zijn eerste prin-

72 Twisck, *Na beter*, II, 21-22.

73 Sommige hiervan werden opgesteld door een zekere 'Jorghen Cleynerghen'. Deze George Kleinberg werd geciteerd door Sebastiaan Castellio's in diens controversiële *De haereticis, an sint persequend*, een verhandeling over godsdienstvrijheid die verscheen in 1553 als protest tegen de terechtstelling van Michael Servet in Genève. Er is nog steeds enige discussie over Kleinbergs werkelijke identiteit. Twisck citeert echter direct na een uitgebreid stuk tekst uit Kleinberg een tractaat dat hij noemt 'een twee spraek van Philips ende Jacob teghen t'vervolch, ghedruckt 1551', en hij doet dit zonder aan te geven dat hij overstapt op een andere auteur. Als we dit tractaat vergelijken met Joris' *Een tweespraek tusschen twee religiose personen, Philips vnd Jacob genaemt, tracterende teghen 'tvervolch; oock van die verrijzenisse vnde toekomst Christi, tot stichtinghe aen den dach ghegheuen* (s.l., 1551), blijkt dat het om hetzelfde werk gaat. Het feit dat dit korte uittreksel vermengd wordt met een lang stuk van Kleinberg en een korte biografie van Castellio suggereert dat Twisck wist dat Kleinberg en de auteur van de 'twee spraek' in feite dezelfde waren. In een eerdere verwijzing naar Kleinbergs *Boeck van die religion* plaatst Twisck (*Na beter*, 97-83) citaten van Jorghen Cleynerghen tussen ander werk uit 1537 en – van Menno – uit 1539, waarmee hij suggereert te weten dat dit werk eveneens uit die periode stamde, wat te meer opvalt omdat Castellio Kleinbergs werk niet dateerde in zijn boek. Joris schreef in die periode verscheidene werken over het onderwerp: vervolging. Zie voor argumenten tegen Joris als auteur van deze werken: Peter Bietenholz, *Basle and France in the sixteenth century* (Genève, 1971), 126, n. 30 en Roland H. Bainton (ed.), *Concerning heretics; whether they are to be persecuted and how they are to be treated, a collection of the opinions of learned men both ancient and modern* (New York, 1935), 10. Zie voor argumenten pro Joris' auteurschap: Samme Zijlstra, *Nicolaas Meynderts van Blesdijk; een bijdrage tot de geschiedenis van het Davidjorisme* (Assen, 1983), 110-114.

cipe (godsdienstvrijheid) tot haar logische conclusie vol te houden; immers in de evangeliën werden de Joden vooral negatief afgeschilderd, als verwerpers van Jezus, die de goddelijke toorn over zich hadden afgeroepen. Toch moet gezegd dat zijn opmerkingen over de Joden beslist de venijnige retoriek mist van iemand als Abraham Costerus. Vergeleken met hem, mogelijk de toenmalige standaardvisie, lijkt Twisck gematigde taal en rechttoe-rechtaan commentaar, samen met duidelijke sympathie voor de vervolgte *conversos* een baken van licht. Er zijn momenten waarop de lezer van Twiscks werken doordrongen wordt van de waarachtige sympathie van de auteur voor de slachtoffers van tirannie, ongeacht hun religieuze achtergrond. Duidelijk is dat Twisck met de Joden meevoelt, maar dat hij dit niet altijd kan doen zonder te breken met de letterlijke uitleg van de evangeliën. Twiscks houding steekt daarentegen schril af tegen die van bijvoorbeeld de spiritualistische schrijvers of de collegianten, die veel radicaler aanstuurden op volledige tolerantie en wederzijds begrip in de Republiek.⁷⁴ Vooral de naïeve wijze waarop hij verhalen napraat over rituele moorden en ontwijding van de hostie zijn teleurstellend, omdat hij als goede antikatholieke propagandist dit zou hebben moeten veroordelen als onderdelen van katholieke tirannie en bijgeloof, evenals de wonderen en heiligen. Hij verwerpt in plaats daarvan slechts de gewezen wonderen betreffende bloedende hosties zonder de schuld van de Joden te ontkennen, maar gezegd moet dat hij tenminste niet meegaat in de mythe van de wandelende Jood, die zo populair was bij vele protestantse tijdgenoten.⁷⁵ Vooral

74 Andrew C. Fix, *Prophecy and reason; the Dutch collegiants in the early Enlightenment* (Princeton, 1991), en 'Radical Reformation and Second Reformation in Holland; the intellectual consequences of the sixteenth-century religious upheaval and the coming of a rational world view', in: *Sixteenth century journal* 18 (1987) 63-80; tevens Leszek Kolawowski, 'Dutch seventeenth-century anticonfessional ideas and rational religion; the Mennonite, Collegiant and Spinozan connections (trans. James W. Satterwhite)', in: *Mennonite quarterly review* 64 (1990), 259-297 en 358-416; Michiel Wielema, *The march of the libertines; spinozists and the Dutch Reformed Church (1660-1750)* (Hilversum, 2004); Joris van Eijnatten, *Liberty and concord in the United Provinces; religious toleration and the public in eighteenth-century Netherlands* (Leiden, 2003); Jonathan Israel, *Radical Enlightenment; philosophy and the making of modernity 1650-1750* (Oxford, 2001) en Piet Visser, 'Enlightened Dutch Mennonitism - beyond the margins of historiography: the case of Cornelius van Engelen', voordracht gehouden op het congres *Grenzen des Täuferturns: Forschungsperspektiven in der internationalen Täuferforschung/ Margins of Anabaptism: trends and perspectives in international Anabaptist research* (Göttingen, 23 tot 27 augustus 2006).

75 Zie voor een contemporaine lutherse bron: *Corte ende waerachtighe beschrijvinge van eenen Jode, ghenaemt: Asverus die by de kruysinghe Christi gheweest is* (Schleswig, 1601), besproken in Waite, *Heresy, magic, and witchcraft*, 98. Zie tevens Galit Hasan-Rokem & Alan Dundes (eds.), *The wandering Jew; essays in the interpretation of a Christian legend* (Bloomington, 1986). Spiritualistische dopers stapten soms over dergelijke beperkende verhalen heen en sommigen stelden zelf voor om de Joden gelijke rechten te verlenen; eenzelfde open benadering hadden zij ook ten aanzien van de anti-trinitarische Poolse socinianen. Zie het speciale nummer van de *Doopsge-*

op deze plaats lijkt hij verblind door zijn biblicisme en wordt zijn polemiëk minder consistent.

De unieke houding ten opzichte van tolerantie die in de Nederlandse Republiek gangbaar was helpt tevens om te verklaren waarom Twisck de Joden die in zijn eigen land leefden zo duidelijk over het hoofd zag. Zoals Andrew Pettegree beweert was tolerantie in de jonge Nederlandse Republiek gedeeltelijk een polemisch wapen dat vooral bedoeld was om de macht van de calvinistische dominees aan banden te leggen. In dit licht gezien was een bittere ondergrondse strijd vaak van meer belang dan 'discussie op niveau'.⁷⁶ Omdat bovendien ieder groep in meer of mindere mate zelfstandig was, verantwoordelijk voor het eigen onderwijs en de armenzorg, was het voor een doper als Twisck mogelijk om weinig aandacht te besteden aan de groeiende Joodse gemeenschap. Als men zeventiende-eeuwse doopsgezinde polemische pamfletten leest ontstaat het beeld van een intense woordenstrijd om bepaalde confessionele kleinigheden die hen totaal het zicht benam op spectaculaire gebeurtenissen buiten de eigen kring, zoals bijvoorbeeld de opkomst en ondergang in 1666 van de beroemde Joodse Messias Sabetha Sebi, die door vele Nederlandse Joden werd omarmd als hun verlosser, wat uitdraaide op een teleurstelling toen hij zich tot de Islam bekeerde. Een dergelijk voorbeeld zou schitterende argumenten hebben opgeleverd voor de anti-spiritualisten onder de dopers om de extatische excessen van de 'gheestdrijven' in eigen kring te compromitteren, maar het lijkt erop dat ze dit niet hebben opgemerkt, tenminste als men op het eerste gezicht de polemische literatuur doorneemt. De gereformeerde polemisten zagen het, aan de andere kant, als hun taak om de natie in haar geheel toe te spreken, want zij spraken namens de officiële kerk.⁷⁷ Op deze wijze bevorderde de dualistische en separatistische benade-

zinde Bijdragen, 30 (2004), *Socinianisme in de Nederlanden*. Nog in 1767 berispte de vooruitstrevende doopsgezinde schrijver en uitgever van de *Philosooph*, Cornelius van Engelen, zijn christelijke broeders voor het feit dat zij: 'de Jooden haateden, als zynde een Volk, door God zelve gevloekt, en over den Aardbodem verspreid. [...] Zyn de Jooden niet reeds ongelukkig genoeg om onze heetste wraak te koelen? Is 't u niet genoeg, wreede Christenen, dat hun Staat en Tempel in de assche zyn gelegd, dat zy van hunne Regeering en Godsdienst ten grooten deele zyn beroofd, en als verdreeven ballingen, door de Wereld omzwerven?' Cornelius van Engelen, de *Philosooph*, een wekelijks Amsterdams tijdschrift, no. 77 (22 juni 1767), 193-200; hier 196. Ik bedank Piet Visser die me op deze bron wees en die me liet gebruik maken van zijn eigen exemplaar. Zie over Van Engelen: Visser, 'Enlightened Dutch Mennonitism'.

⁷⁶ Pettegree, 'The politics of toleration in the free Netherlands, 1572-1620'.

⁷⁷ Ik ben nog niet klaar met een intensieve bestudering van doperse geschriften uit de jaren 1666-1667, en daarom is deze conclusie gebaseerd op een scan van de Knuttel-collectie en van de verzameling pamfletten in de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam. Zie bijvoorbeeld van de gereformeerde polemieken: *Kort en bondigh verhael, hoe datter tot acht malen valsche Joodsche Messiasen geweest zijn; als oock wat wondere werken en tekenen sy gedaen en uytgerecht hebben, om staende te houden dat sy de rechte Messiasen waren: maer zijn alle deerlijck omgebracht, en de Jooden in groote*

ring van religieuze tolerantie in de Nederlandse Republiek – een formeel erkende staatskerk die opereerde onder toezicht en met steun van de overheid naast een aantal religieuze minderheden die zichzelf bestuurden – dus niet altijd de wederzijdse dialoog en kennis van elkaar; soms stond ze dit zelfs in de weg. Sommige burgers deden enorm hun best om dergelijk scheidslijnen af te breken, vele anderen bleven steken in hun traditionele vooroordelen. Twisck was in elk van beide kampen thuis.

ellenden geraeckt (s.l., 1666), *Den gewaanden Joodsche Messias Sabatha Sebi ontdekt: dat is, een gesprek tusschen een christen en Joode, over't geen uyt de quartieren van Asien geschreven werdt, van den koningh en propheet des Jooden, tot onderrichtinge van swacke christenen en overtuyginge der verblinde Jooden* (Amsterdam, 1666). Zie tevens: Gershom Scholem (trans.: R.J. Zwi Werblowsky), *Sabbatai Sevi; the mystical Messiah, 1626-1676* (Princeton, 1973); en verder het fascinerende: Matt Goldish, *The sabbatean prophets* (Harvard, 2004).

Friese doopsgezinde investeerders in de energievoorziening van de zeventiende eeuw

Inleiding

De belangrijkste vorm van energievoorziening in de zeventiende eeuw was turf, gewonnen uit veen. Turf werd enerzijds gebruikt in de privé-sector, voor de verwarming van het woonvertrek in de winter en het koken van eten gedurende het gehele jaar. In de zakelijke sector werd turf gebruikt onder andere in de kalkbranderijen, de tichelwerken, pottenbakkerijen, de brood- en koekbakkerijen, de brouwerijen, de drankstokerijen en mogelijk de smederijen, alhoewel de laatstgenoemden voornamelijk smidskolen zullen hebben gebruikt.

Bij het investeren in energieprojecten werd doorgaans samengewerkt door kapitaalkrachtige individuen, die op deze wijze in staat waren grotere projecten van de grond te krijgen dan wanneer ze dat als individu zouden moeten doen. Bovendien werd het risico op deze wijze gespreid. Bij het gezamenlijk investeren in de zeventiende eeuw in de venen spreken we van compagnieën. We kennen in de drie noordelijke provinciën een aantal zeventiende-eeuwse compagnieën waarin een aantal kapitaalkrachtige individuen samenwerkten om te investeren in de energievoorziening. Voorbeelden zijn: de Reense Compagnie, de [Oude] Friese Compagnie [=Oude Heerenveenster Compagnie]¹ en de Nieuwe Friese Compagnie in de provincie Groningen, de Opsterlandse compagnie, de Schoterlandse Compagnie, de Compagnie van Medenblik, de Rottevalster compagnie in Friesland, de Hollandse Compagnie en de Friese Compagnie in Drenthe. Het lijkt niet onlogisch te veronderstellen dat compagnieën die in de zeventiende eeuw investeerden in de veengebieden in Noord-Nederland zich daarbij niet beperkten tot één veengebied in een bepaalde provincie, maar hun gelden zowel in de venen van Friesland, Drenthe als Groningen staken, mogelijk eveneens in het Noordwestelijk veengebied van Overijssel. Dit ten einde opnieuw het risico te spreiden.

1 Groninger Archieven (hierna: GrA): *Portefeuille losse stukken na reductie* 13 [=Feith, 1631 no.1]

In het kader van mijn onderzoek naar de sociaal-economische en culturele positie der doopsgezinden in de Groninger veenkoloniën in de zeventiende eeuw stuitte ik op twee compagnieën met doopsgezinde investeerders, het betreft de Friese Compagnie, ook genoemd de Oude Friese Compagnie, en daarnaast de Oude Heerenveense Compagnie, of de Kalkwijk, als voorloper van de Nieuwe Friese Compagnie, of de Nieuwe Compagnie of Rense Abels Compagnie, of de Kijlcompagnie. De gevonden doopsgezinde investeerders, met name afkomstig uit het Heerenveense, maakten zeer waarschijnlijk deel uit van de stroming der Vlaamse doopsgezinden, en vervolgens van haar opvolger de Groninger Oude Vlamingen.

De Friese Compagnie

De Vriesen die inde Drent gecocht hebben heeten:

Sioert Wibes wonende int Heeren veen

Fetse Ottes woonende inde Lange Swagen

Fedde Idtskes woonende inde Jouwer

Herman Renskens woonende inde Jouwer

Tongelo, Bogaert inde 2 Rochskens

inden Rooden Haen kennen dese personen²

Bovenstaande tekst valt te lezen op een stukje papier dat in de zeventiende eeuw klaarblijkelijk reeds werd hergebruikt. De tekst is waarschijnlijk geschreven in Drente ten behoeve van de aldaar niet aanwezige Hollandse participanten te Amsterdam. Summier worden hier enkele gegevens over vier investeerders gegeven. Het betreft leden van de Friese Compagnie, afkomstig uit het gebied rond Heerenveen die rond 1620 gingen investeren in de Dieverder en Leggerder venen in Drente. Zij kochten toen een kwart van de genoemde venen. De schrijver van het kladje verwees voor nadere informatie over de vier verveners naar Tongelo en Bogaers, die kennelijk woonden in de *2 Rochskens* en *de Rooden Haen*. Het is voor de hand liggend dat genoemde heren in Amsterdam woonden evenals de Hollandse participanten, waarvoor het briefje bestemd was. Waarschijnlijk betreft het hier Jasper van Tongerlo, koopman in de Warmoesstraat te Amsterdam, en vervolgens wonende aan de Herengracht; thans nummer 355. Jasper was van 1609 tot 1637 diaken van de Vlaamse gemeente het Lam. Met Bogaers wordt mogelijk aangeduid Mattheus Hans van den Bogaert, eveneens diaken bij genoemde gemeente, van 1623 tot 1657.³

² Drents Archief: [0603], 21: *Hollandse Participanten* (ca. 1620).

³ Met dank aan de heer R. Lambour te Amsterdam.



Turfwinning, prent afkomstig uit J.H. Swildens & P. Wagenaar jr., *Vaderlandsch A-B boek voor de Nederlandsche jeugd* (Amsterdam, 1781) (UBA: OTM O 99-114).

Sioerd Wijbes

[=Suijert Wibbes; Sioert Wijbes; Suijerd Wijbesso]

Hij lijkt begin zeventiende eeuw de invloedrijkste investeerder in de Drentse venen der Friezen. Sioerd woonde te Heerenveen, en later meer specifiek te Nij Brongergae⁴ [1628-1635]. Hij trouwde rond 1600 met Wijpck Intiedr, en overleed tussen 3 oktober 1635⁵ en 3 juli 1638.⁶

Ffeithije Ottes

[=Feijtje Ottens; Fetse Ottens; Feytze Otteszo; Feijtje Ottis; Fytge Ottes]

Hij woonde te Heerenveen⁷ [1617], later meer specifiek te Langezwaag, vervol-

4 *Tresoar*: Dekama archief, [103], 345 (15 oktober 1628).

5 *Tresoar*: Dekama archief, [103], 1832 (3 oktober 1635).

6 *Tresoar*: Dekama archief, [103], 1894 (3 juli 1638).

7 *Tresoar*: *Proclamatatieboek van Schoterland*, no.3, fol. 32v. (29 januari 1617).

gens te Sappemeer [1634]⁸. Ffeithije trouwde rond 1610 met Eva Idskes,⁹ waarschijnlijk een zuster van Fedde Itskes. Ffeithije hertrouwde met Eefjen Regneerse.¹⁰ Hij overleed tussen 20 december 1634 en 6 augustus 1642.

Fedde Itskes

Fedde was apotheker, hij had meerdere kalkovens en venen in bezit, en woonde te Joure [1620], vervolgens te Nijeschoot, daarna in de Poelestraat te Groningen [1635], vervolgens op de hoek van de Gelkingestraat en het Zuiderdiep te Groningen, terwijl in 1659 zijn weduwe bij *de Prinsensalle* aan het Schuitendiep te Groningen woont. Fedde trouwde rond 1617 met Egbertien Jans, vervolgens met Roelofke Berends Kremer en daarna met Egbertje Jans Mabé, een dochter van Johan Egberts Mabé, te Groningen, en een onbekende dame. Egbertje was eerder getrouwd geweest met Eijlert Derxsen,¹¹ die mogelijk de zus was van Gerrijt Dercksen, wonende te Kampen. Egbertje werd in 1664 nog als drukster genoemd. Fedde overleed voor 27 oktober 1654.¹²

Herman Renskes

[=Harmen Reynskesz]¹³

Herman woonde te Joure. Hij trouwde ca. 1610 met Houck Tiersdr.¹⁴ Herman investeerde behalve in Friesland ook in Drente, maar voor zover nu bekend, niet in de provincie Groningen.

Hieraan kan worden toegevoegd:

Intse Sioerds

Intse was landmeter en koopman te Heerenveen. Mogelijk was hij een zoon van Sioerd Wijbes. In 1637 tekende hij mogelijk als lid van de Friese Compagnie.

Van de vier als eerste genoemde personen was Sioerd Wijbes degene die in 1629 de grootste invloed had binnen de Friese Compagnie.¹⁵ We kunnen dit afleiden uit de overeenkomst die op 20 mei 1629 werd gesloten tussen de Hollandse participanten enerzijds en anderzijds de Friese Compagnie, waarbij namens de eer-

8 *Tresoar*: Dekama archief, [103], 1795 (20 december 1634).

9 *Tresoar*: Dekama archief, [103], 483 (10 juni 1615).

10 GrA, Gemeentearchief Groningen (hierna: GAG), IIIx 22, fol.120v. (6 augustus 1642).

11 GrA, GAG, IIIx 14, fol.163 (4 juni 1635).

12 GrA, GAG, IIIa 54 (27 oktober 1654).

13 *The Mennonite encyclopedia* (Scottsdale/ Pennsylvania enz., 1955-1990), IV, 313. Mogelijk is Harmen Reynskes, reeds voor 1695 vermaner te Warns, een kleinzoon van hem.

14 *Tresoar*: Dekama archief, [103], 578 (11 juni 1633).

15 Drents Archief: *Hollandse Participanten* 0603-14 (20 mei 1629).

De veender, prent van Jan Luycken afkomstig uit J. en C. Luyken, *Het menselyk bedryf; vertoond in 100 verbeeldingen van ambachten* (Amsterdam, 1694) (UBA: OTM OG 80-36).

De Veender. 14
 't's ongesien, Docht kan geschien



Van onder't Waater word geheeven,
 Een Stof, om Vuur en Vlam te geeven,
 Tot nut en tegenweer der Kouw:
 Soo most de Mens Mateeri vissen,
 Van onder's levens kornmernissen,
 Tot Vreugd, die Eeuwig gloorten souw.

sten tekenden Jacob de Gieselaers, Jan van der Mije, Claes Jansens, J. Borss, T. Struijckss en terwijl namens de Friese Compagnie tekenden, Suijadt Wijbes en Ffeijthije Ottess. Sioerdt Wijbes *cum suis* dienden zorg te dragen voor het onder-richt van Jan Henrichs als opziener tot het graven van een schipsloot. Klaarblij-kelijk beschikten de Amsterdams Hollandse participanten daartoe niet over vol-doende *knowhow*. Bovendien diende Sioert Wijbes het volgende jaar een goed en getrouw veenmeester aan te nemen ten behoeve van de Hollandse participanten.

De Oude Heerenveense Compagnie

Deze compagnie begaf zich in 1631 in de provincie Groningen op het pad der ontginning van de venen in wat later de Oude Friese Compagnie of de Kalkwijk wordt genoemd. Evenals in de Dieverder en Leggerder venen is ook hier de verkregen oppervlakte aan venen niet onbeduidend.

We komen hier de volgende investeerders tegen:

Fettie Ottens

[=*Ffeijthije Ottes*] – [zie boven]

Roeleff Schuiringe

Roeleff woonde te Nijbrongergae [1633].¹⁶ Hij trouwde rond 1615 met Mette Douwes, en overleed voor 26 november 1656.

Fedde Idskes

[=*Fedde Itskes*] – [zie boven]

Harinck Jacobs

Hij woonde te Langezwaag¹⁷ [1642], was koopman in bouwmaterialen¹⁸ en bouwde een ros boekweitmolen te Sappemeer [1645]. Hij trouwde rond 1615 met Eltjen Wytiedr, en hertrouwde in 1632 met Nieltjen Feddes, een dochter van Fedde Idskes, bovengenoemd. Harinck overleed tussen 22 mei 1652¹⁹ en 21 juli 1655.²⁰

De onderverdeling binnen deze compagnie was als volgt: Fettie Ottens en Roeleff Schuiringe ieder voor $\frac{1}{4}$ deel, terwijl Fedde Idskes en Harinck Jacobs samen voor $\frac{1}{2}$ deel deelnemen. Sioerd Wijbes had besloten niet mee te doen aan deze investering in het Groningse, hoewel hij de leidende figuur was in Drente van 1620 tot 1629. Mogelijk had hij daaraan nog zijn handen vol. Nu fungeerde Ffeithije Ottes als de leidende figuur bij de investeringen in turf onder de Kalkwijk van de Friese Compagnie. In Drente komen we Roeleff Schuiringe en Harinck Jacobs niet tegen als investeerders in de venen binnen de Friese Compagnie.

16 *Tresoar: Nedergerecht van Schoterland*, no.72, fol.300 (9 februari 1633).

17 *Tresoar: Dekama archief*, [103], 598 (1 februari 1642); opvallend genoeg betaalde Harinck in 1640 wel voor de klok en het uurwerk van Sappemeer, terwijl hij er klaarblijkelijk nog niet woonde, maar zich al wel verbonden voelde met Sappemeer.

18 GrA: [730], 64 *Gericht van Sappemeer* (18 mei 1650).

19 GrA: [730], 65 *Gericht van Sappemeer* (22 mei 1652).

20 GrA: GAG, IIIa 55 (21 juli 1655).

De Nieuwe Compagnie²¹[=Nieuwe Friese Compagnie; Rense Abels²² Compagnie; Kijlcompagnie]

Deze compagnie ging in 1647 investeren in de venen ten westen van de Kalkwijk, te weten in de Kijlcompagnie. De investeerders waren:

Fedde Idskens

[=Fedde Itkes] – [zie boven]

Harmen Wolters

Harmen was afkomstig uit Schoterland, als zoon van Wolter Roeleffs en Wijcher Harmens. Hij woonde in 1637 te Sappemeer.²³ Harmen trouwde rond 1635 met Nieltjen Feijtes, een dochter van Feijtte Ottens, te Langezwaag en Sappemeer, en Eva Idskes. Harmen overleed tussen 1 juni 1658²⁴ en 20 juli 1666.²⁵

Idske Feitiens

Idske was een zoon van Feijtte Ottens, te Langezwaag en Sappemeer, en Eva Idskes. Hij trouwde met Trijntien. Idske overleed voor 15 mei 1699.²⁶

Jochijm Engelberts

Jochijm was een zoon van Engelbert Harmens, landbouwer te Noordbroek, en Gesine Ottens. Jochijm trouwde rond 1635 met Sibbel Feijttes, een dochter van Feijtte Ottens, te Langezwaag en Sappemeer, en Eva Idskes. Hij hertrouwde met Itijen Peters. Jochijm overleed tussen 4 januari 1662²⁷ en 1 december 1666.²⁸

Doede Harmens Smilda

Doede was een zoon van Harmen Suijts, te Surhuisterveen (en vervolgens te Sappemeer), en Wobbechien Takes. Hij was boekweitmolenaar. Doede trouwde in 1641 met Rijkjen Feijttes, een dochter van Feijtte Ottens, te Langezwaag en Sappemeer, en Eva Idskes. Hij overleed tussen 2 november 1661²⁹ en 5 januari 1664.³⁰

21 Portefeuille losse stukken na de reductie 13 [= Feith ao 1631 no.1].

22 GrA: GAG, 321r. deel 24, *rekwestboek* (14 januari 1719).

23 *Tresoor. Nedergericht van Schoterland*, no.72, fol. 418 (10 september 1637).

24 GrA: [731], 7090, Meeden (1 juni 1658).

25 GrA: [730], 66, *Gericht Selwerd Sappemeer* (20 juli 1666).

26 GrA: GAG 321r, deel 14, *rekwestboek* 0 (25 mei 1699).

27 GrA: [730], 66 *Gericht van Sappemeer* (4 januari 1662).

28 GrA: [730], 66 *Gericht van Sappemeer* (1 december 1666).

29 GrA: [730], 66 *Gericht van Sappemeer* (2 november 1661).

30 GrA: [730], 66 *Gericht van Sappemeer* (5 januari 1664).

Sinne Herens

Sinne trouwde rond 1615 met Timentien. Hij overleed na 21 januari 1658.³¹

Jan Schuiringh

Jan was mogelijk een familielid van bovengenoemde Roeleff Schuiringe. Hij overleed na 30 juli 1656.³²

Reinske Abels

[=Rense Abels; Reynske Aebes]

Reinske woonde te Langezwaag [1633] en te Tjalleberd [1641]. Aangezien bovengenoemde compagnie ook voorkomt onder zijn naam, zal hij binnen dit samenwerkingsverband de belangrijkste investeerder zijn geweest. Hij trouwde rond 1630 met Sijne Luythisdr. Reinske overleed na 2 juli 1653.³³

Luitien Geerts

Luitien was geboren rond 1611³⁴ als zoon van Geerdts Jans Vechter, te Jubbega [1630] (en vervolgens te Sappemeer [1647]), en Marrichjen Gerkes. Luitien trouwde in 1641 met Jantjen Eijtes, uit Boijl in Friesland. Hij overleed voor 15 december 1649.³⁵

De verdeling binnen deze compagnie was als volgt: Fedde Idskens voor $\frac{1}{8}$ deel, daarna ieder voor $\frac{1}{16}$ deel (Harmen Wolters, Idske Feitiens, Jochum Engelberts, Doede Harmens, Sinne Herens en Jan Schuiringh), terwijl Reinske Abels en Luitien Geerts ieder voor $\frac{1}{4}$ deel deelnemen. Genoemde deelnemers in de Kijlcompagnie waren vrijwel allen afkomstig uit Friesland, en hadden direct dan wel indirect een band met Friesland. Fedde Itskes was van oorsprong afkomstig uit Joure, Harmen Wolters, kwam uit de gemeente Schoterland, mogelijk Nij Brongergae, Itske Feites kwam uit Langezwaag, Jochum Engelberts kwam uit Noordbroek, maar was getrouwd met een dochter van Feijttje Ottens. Doede Harmens Smilda kwam uit Surhuisterveen. Sinne Herens draagt een Friese naam, maar het is me niet bekend vanuit welke plaats hij naar het Groningse is gekomen. Jan Schuiring zal afkomstig geweest zijn uit de plaats Schuiring in Friesland, Reinske Abels was afkomstig uit Tjalleberd, en Luitien Geerts kwam uit Jubbega. Wat verder opvalt bij deze investeerders is dat er drie schoonzonen en een zoon

31 GrA: GAG, IIIa 60 (21 januari 1658).

32 GrA: GAG, IIIa 57 (30 juli 1656).

33 GrA: GAG, IIIa 52 (2 juli 1653).

34 GrA: GAG, 756r, no. 27 (25 februari 1640).

35 GrA, [730], 64 *Gericht van Sappemeer* (15 december 1649).

van Feijtte Ottes toe behoren. Twee andere zoons van hem investeerden in 1654 in de Rottevalster compagnie.³⁶

Groninger Oude Vlamingen - Waterlanders

De vraag in hoeverre we hier te maken hebben doopsgezinden, hetzij met Groninger Oude Vlamingen dan wel Waterlandse doopsgezinden dan wel een andere denominatie der doopsgezinden is voor het overgrote deel der genoemde investeerders slechts indirect te beantwoorden. Het doopsgezind zijn is m.u.v. Sioerdt Wijbes, een afgeleide in die zin dat allen of aanloven, dan wel handtasting deden, dan wel kinderen hadden die dat deden. Van één persoon, Doede Harmens Smilda, is bekend dat hij Waterlands vermaner³⁷ was, afkomstig uit Surhuisterveen. Hij trouwde met een dochter van Feijtte Ottens. Van alle andere investeerders kan worden vastgesteld dat voor zover mij thans bekend is, zij geen enkele nazaat hadden die tot de Waterlandse stroming behoorde, wel heeft een ruime meerderheid nazaten die deel uitmaakten van de Groninger Oude Vlamingen.

Conclusie

De vroegzeventiende-eeuwse Friese veen-investeerders Sioerdt Wijbes, Feithije Ottes en Fedde Idskes, samen met de andere leden van de Friese Compagnie en de leden van de Nieuwe Friese compagnie, vanuit de regio het Heerenveen, investeerden behalve in de Friese venen, eveneens in de Drentse venen, onder Diever en Leggelo, en de Groningse venen onder Hoogezand. In Drente verkregen ze in 1620 een kwart van de zuidwestelijke venen, in 1631 en 1647 was hun totale aandeel binnen de provincie Groningen in de Sappemeester venen omvangrijker. Bedoelde investeerders zullen voor 1637 merendeels behoort hebben tot de stroming der Vlaamse doopsgezinden, vanaf 1637 zullen ze grotendeels deel hebben uitgemaakt van de doopsgezinde stroming der Groninger Oude Vlamingen.

36 M.A.W. Gerding, *Vier eeuwen turfwinning: de verveningen in Groningen, Friesland, Drenthe en Overijssel tussen 1550 en 1950* (Wageningen, 1995), 381 (de namen zoals daar weergegeven zijn onjuist getranscribeerd). Het betreft twee andere zonen van Feijtte Ottes, te weten Otte Feijttes en Hijlke Feijttes; zij namen deel aan de Rottevalster Compagnie, in 1654 [RAF-EVC inv. nr. 1293]

37 Gemeente Archief Amsterdam [565], 4662a, 774/7 (ao 1647).

Verlichting, vroomheid en verbondenheid

Marten Schagen en zijn vertaalarbeid van James Hervey

De achttiende eeuw is lange tijd een ondergeschoven kindje geweest in de Nederlandse geschiedschrijving. Pas de laatste decennia is er meer aandacht gekomen voor deze vergeten eeuw uit onze geschiedenis. Niet langer denken historici bij de achttiende eeuw in eerste instantie aan teloorgang en verval. Tegenwoordig is er een groeiende belangstelling voor het unieke karakter van deze tijd. Ook in de doperse geschiedschrijving is de aandacht voor de eeuw van de Verlichting tot op heden beperkt geweest. Pas van recente datum is het pleidooi voor onderzoek op divers terrein, bijvoorbeeld naar de doorwerking en betekenis van het Verlichtingsdenken in de Republiek alsook naar de invloed van de Verlichting in doopsgezinde kring; een welhaast onontgonnen terrein. In dit licht is ook de oproep te verstaan om te komen tot meer biografisch onderzoek naar achttiende-euwers.

De persoon Marten Schagen (1700-1770), een doopsgezinde leraar, leent zich hier goed voor, want hij is een in meerdere opzichten interessant man. Schagens leven en werk kan worden geplaatst tegen de achtergrond van de doorwerking van het Verlichtingsdenken in de Republiek. Aan de hand van zijn wedervaren kunnen we een indruk krijgen hoe de Verlichting in doopsgezinde kring heeft post gevat.¹ Schagen is een voorbeeld genoemd van de gematigde Verlichting, die we in de achttiende-eeuwse Republiek kunnen aantreffen. De Nederlandse Verlichting propageerde vooral een milde tussenweg. De menselijke rede (deugd, vooruitgang, opvoeding en maatschappelijk nut) werd niet als tegenpool van de (goddelijke) openbaring gezien.² Er kunnen in deze tijd wel uitersten worden gevonden (bijvoorbeeld een atheïstische visie of een zeer rechtzinnig standpunt), maar over het algemeen werd door de Nederlanders naar het compromis gezocht; de weg van gematigdheid en geleidelijkheid.³ Voor de zelfstandige burger

1 Piet Visser, 'Redelijke regtzinnigheid'; prologomena over de betekenis van Marten Schagen (1700-1770) voor de Nederlandse Verlichting', in: Lies Brussee-van der Zee et al. (red.), *Balanceren op de smalle weg* (Zoetermeer, 2002) 216-284, aldaar 219-220.

2 W.W. Mijnhardt, 'De Nederlandse verlichting in Europees perspectief', in: *Theoretische geschiedenis* 10 (1983), 335-347, aldaar 343-344.

3 W.W. Mijnhardt, 'De geschiedschrijving over de ideeëngeschiedenis van de 17e- en 18e-

in de achttiende-eeuwse Republiek, voor wie religie steeds meer geworden was tot een innerlijke overtuiging, stond het begrip Verlichting gelijk aan zoiets als 'beschaving' of 'verfijning'. Dit hing samen met een optimistische mensvisie waarin de mens heel goed in staat werd geacht om zichzelf en de wereld rondom hem te verbeteren.⁴

Marten Schagen was weliswaar een man van de achttiende-eeuwse Verlichting, maar toch was hij allesbehalve een nieuwlichter en eerder behoudend. Hij was autodidact en had zich zelf het Grieks en Hebreeuws eigen gemaakt. Daarnaast was hij op tal van manieren actief in de samenleving. Hij was boekverkoper, schrijver, vertaler, redacteur van een tijdschrift genaamd *Godgeleerde vermakelykheden*, leeraar van de doopsgezinde gemeenten in Amsterdam, Alkmaar en Utrecht en tenslotte was hij lid van verschillende genootschappen (een typisch achttiende-eeuws verschijnsel), bijvoorbeeld van de prestigieuze Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden. In het nu volgende zal ik Marten Schagen vooral schetsen als vertaler van de Engelse theoloog James Hervey (1713-1758). Schagen heeft bijna het complete werk van Hervey in het Nederlands vertaald.⁵ Daarbij wil ik de volgende onderzoeksvragen stellen:

1. Wie was James Hervey en hoe is hij te plaatsen in zijn tijd? Bijzondere aandacht dient hierin te worden gegeven aan zijn relatie tot het Engelse methodisme.
2. Wat inspireerde Marten Schagen zo in de geschriften van Hervey?
 - wat zegt dit over Schagens eigen visie?
 - wat zegt dit over het Nederlandse Verlichtingsdenken in de Republiek?
 - wat zegt dit over de positie van doopsgezinden in de Republiek?

James Hervey en het Engelse methodisme

De groei van het methodisme in het achttiende-eeuwse Engeland wordt in de hedendaagse literatuur – hoewel niet geheel onbevooroordeeld – wel eens gezien als de belangrijkste verandering binnen de protestantse christenheid sinds de Reformatie.⁶ De grondlegger van het methodisme was John Wesley (1703-1791). Hij stichtte in 1729 met zijn broer Charles 'de heilige club', een studentenvereniging te Oxford, die samenkwam voor de versterking van het geloof van de leden.⁷ De

eeuwse Republiek' in: W.W. Mijnhardt (red.), *Kantelend geschiedbeeld. Nederlandse historiografie sinds 1945* (Utrecht/ Antwerpen, 1983), 162-205; aldaar 203-204.

⁴ Joris van Eijnatten & Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis* (Hilversum, 2005), 241-242.

⁵ Zie voor een overzicht van de vertalingen: Visser, 'Redelijke regtzinnigheid', 250.

⁶ David Hempton, *Methodism; empire of the spirit* (New Haven & London, 2005), 2.

⁷ Henry D. Rack, *Reasonable enthusiast; John Wesley and the rise of methodism* (London, 1989), 87.

snelheid waarmee het methodisme zich verspreidde in de achttiende en negentiende eeuw is indrukwekkend. Steeds opnieuw is gezocht naar een verklaring hiervoor. Hoe is het mogelijk dat een in feite piëtistische stroming als het methodisme zo snel groeide in (met name) de Angelsaksische wereld? Hier is geen eenduidige verklaring voor te geven, omdat er sprake was van een samenspel van factoren. Toch is interessant dat tegenwoordig ook John Wesley's optreden gezien wordt tegen de achtergrond van de Verlichting.⁸ In die zin was Wesley dus een kind van zijn tijd.

In het Engelse Verlichtingsdenken tref je een positieve visie op de mens aan. Want het ging erom (zo meende men) om een samenleving te creëren die enerzijds recht deed aan het individu, maar anderzijds gezuiverd was van individueel egoïsme. Het doel was het individualistische streven naar eigenbelang in overeenstemming te brengen met de instandhouding van een stabiele, sociale structuur. Individuele vrijheid mocht niet ten koste gaan van gemeenschapszin.⁹ Daarnaast trachtte de achttiende-eeuwse Engelsman zich (bekrachtigd door de rede) te onttrekken aan aloude tradities, onder andere aan de strenge discipline van het calvinisme. Zo ontstond een sociale ideologie waarin ijver, beschaving en rijkdom tot verlichte waarden werden verheven en er een sterke gerichtheid was op emancipatie en zelfontplooiing. De individuele mens mocht zich ontwikkelen en bevrijden van de knellende banden van schuld en zonde, als gevolg waarvan een nieuw mensbeeld ontstond,¹⁰ zij het niet los van de gemeenschap.

De opkomst van het Engelse methodisme moet worden begrepen vanuit het bovenstaande. John Wesley was zeer beïnvloed door het achttiende-eeuwse Verlichtingsdenken van zijn tijd, al viel hij er niet geheel en al mee samen en waren er ook verschillen. Hij had een positief mensbeeld en hij had vertrouwen in de menselijke vooruitgang. In die zin keerde hij zich tegen het fatalisme van het calvinisme. Daarenboven voerde hij een hartstochtelijk pleidooi voor religieuze verdraagzaamheid, was hij voor de afschaffing van de slavernij, had hij aandacht voor het lichamelijk en geestelijk welzijn van mensen en had hij een afkeer van vervolging en geweld. Kortom, John Wesley was meer een product van de Verlichting dan eerder wel eens werd verondersteld.¹¹

Ik noem hier de opkomst en ontwikkeling van het Engelse methodisme zo uitgebreid omdat James Hervey ten eerste beïnvloed was door John Wesley en het methodisme; al zou hijzelf altijd anglicaan blijven. In 1733 leerde hij tijdens zijn studie in Oxford John Wesley kennen, evenals George Whitefield en Benjamin

8 Hempton, *Methodism*, 41-43.

9 Mijnhardt, 'De Nederlandse Verlichting', 339.

10 Roy Porter, 'The Enlightenment in England', in: Roy Porter (ed.), *The Enlightenment in national context* (Cambridge, 1981), 1-18; aldaar 10-11.

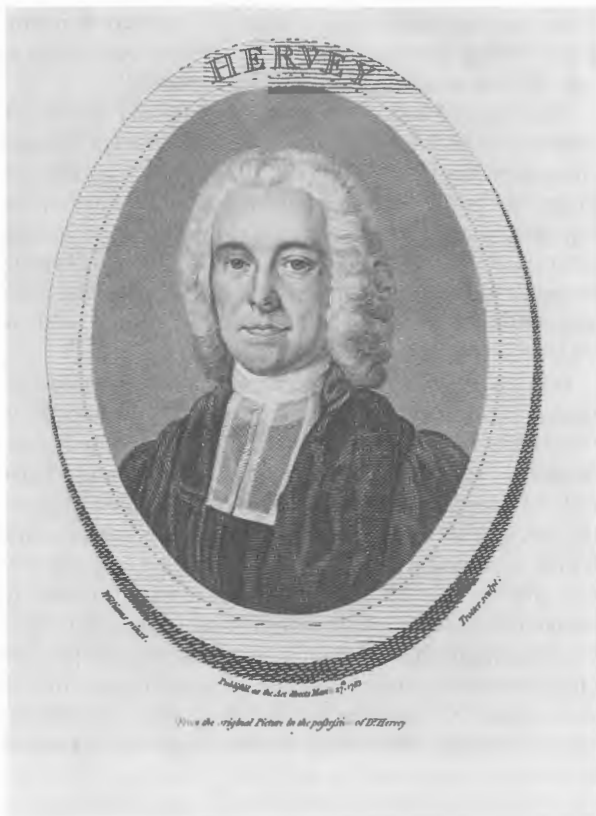
11 Hempton, *Methodism*, 41-43.



James Hervey, die hier abusievelijk Jacobus Hervey wordt genoemd. Portret aanwezig in *Verzameling der godvrugtige en stigtelyke brieven van wylen den eerwaerden heer Jakobus Hervey* (2e dr., Amsterdam, 1768) (UBA: OTM O 01-990).

Ingham, twee andere methodistische leiders. Met name onder invloed van John Wesley begon Hervey te studeren en leerde hij Hebreeuws; daarnaast werd hij ook in geestelijk opzicht door Wesley beïnvloed. Zo begon hij een hoge morele en geestelijke levensstandaard na te streven, bezocht hij zieken en gevangenen, en onderwees hij de armen. Hervey is zijn leermeester altijd dankbaar geweest, ook toen er later verwijdering tussen hen ontstond. In één van zijn brieven schrijft hij: 'I heartily thank you, as for all other favours, so especially for teaching me Hebrew'. Na op verschillende plaatsen predikant te zijn geweest, werd James Hervey in 1752 benoemd tot opvolger van zijn vader in Weston Favell en Collingtree. Daar zou hij tot zijn overlijden – Kerstmis 1758 – in dienst blijven.¹²

James Hervey; portret afkomstig uit *Brieven van den weleerwaerdigen heere James Hervey* (Rotterdam: L. Ben-net, 1786-1787) (UBA: OTM O 60-2858).



De laatste zeventien jaar van zijn leven heeft Hervey vooral geschreven. Hij had een zwakke gezondheid en was daarom vaak aan huis gebonden. Zijn boeken zijn geschreven in een overvloedige stijl die in onze dagen bevreemdend werkt. ('The style is so peculiar, that we marvel how our forefathers could possibly have liked it', aldus J.C. Ryle in 1885.) De boeken staan vol met fysico-theologische beschouwingen, die bij een breed publiek in die tijd zeer in de smaak vielen. De bestudering van de natuur, zo werd gedacht, bevestigde het bestaan en de aard van God en leidde bovendien tot geloofsverdieping. Zo viel God te ontdekken in de kristalvormen van de sneeuwvlokken en in het onweersgeweld, maar ook in de

¹² Biografische gegevens zijn ontleend aan J.C Ryle, *Christian leaders of the eighteenth century* (Edinburgh, 1885), 328-357; en aan Isabel Rivers, 'Hervey, James (1714-1758)', in: *Oxford dictionary of national biography* (Oxford, 2004).

bouw van het menselijk lichaam.¹³ De geschriften van Hervey hebben een brede verspreiding gekend. Ook in Nederland beleefden zijn boeken (in de vertaling van Marten Schagen) herdruk na herdruk.

Als schrijver had Hervey twee belangrijke doelen. Hij propageerde een reformatische theologie waarvan hij vond dat die vergeten dreigde te raken. Zowel zijn eigen Anglicaanse kerk (de *Church of England*) alsook de evangelische beweging van zijn tijd (het methodisme) waren van het 'rechte pad' geraakt, zo vond hij. Daarnaast wilde hij het establishment (de gesettelde burger) uitdagen om weer daadwerkelijk (en niet alleen intellectueel) de goede strijd van een christen te strijden. Daartoe dienden ook zijn uitgebreide fysico-theologische beschrijvingen. Hij wilde de lezers leren de wereld te zien 'with an evangelical telescope and with an evangelical microscope'.¹⁴

Ik stipte reeds de verwijdering aan die er op een gegeven moment plaatsvond tussen James Hervey en zijn vroegere leermeester John Wesley. Breukpunt was de theologie, namelijk de vraag hoe het heil te bereiken viel. Voor Hervey was het duidelijk want, 'hij zocht de redding van een christen in het houden van de wet'.¹⁵ Geloof vraagt om gehoorzaamheid, een mens wordt door God beloond als hij het goede doet en gestraft wanneer hij het verkeerde nastreeft. Hiermee hangt samen dat Hervey een vrij hoge geestelijke levensstandaard nastreefde, niet alleen voor zichzelf maar ook voor anderen. Alleen uitgesproken vrome christenen zouden volgens hem deel krijgen aan het heil. Voor zichzelf zag Hervey (hoe tragisch ook) hier geen rol in weggelegd. Wesley was veel optimistischer en moest niets hebben van een dergelijke zorgelijkheid. Hij geloofde in het heil voor allen.¹⁶ Zijn positie is ook wel eens aangeduid als die van een '*rational enthusiast*',¹⁷ want hij had zowel aandacht voor het verstand als voor de 'gevoelskant' van religie. Anderen noemen Wesley wel eens een 'arminiaans methodist', waarmee werd aangeduid dat Wesley de vrije wil benadrukte in het geloof; het ging hem om de vrije keuze van het individu voor het evangelie. Treffend in dit licht is John Wesley's bewaard gebleven reactie op het geschrift van James Hervey: *The-ron and Aspasio* (1755). In dit geschrift, dat later door Marten Schagen in het Nederlands vertaald is, had Hervey gedachten ontvouwd die in de ogen van Wesley de predestinatiegedachte bevestigden en dus calvinistisch waren. De kritiek van Wesley hierop was niet mis; de gedachte dat God zelfs ongeboren zielen in de moederschoot kon verdoemen was hem een gruwel:

13 Van Eijnatten & Van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, 245.

14 Rivers, 'Hervey'.

15 Ryle, *Christian leaders*, 335-336.

16 Hempton, *Methodism*, 14.

17 Rack, *Reasonable enthusiast*, 170.

I would sooner be a Turk, a deist, yea a atheist, than I could believe this. It is less absurd to deny the very being of God than to make him an almighty tyrant.¹⁸

Wesley sprak in het algemeen, zoals uit bovenstaand citaat blijkt, niet heel waarderend over het calvinisme (zeker in zijn orthodoxe soort). Hij vond dat het idee van de predestinatie de vrije verspreiding van het evangelie in de weg stond.¹⁹ Zo zocht het methodisme van Wesley een eigen weg temidden van de gevestigde kerken en de verschillende groeperingen, aan de ene kant een rechtlijnig calvinisme bestrijdend, aan de andere kant zich tweer stellend tegen geestdrijvers. Belangrijke sleutelbegrippen in het methodisme zijn dan ook praktische inzet (voor zieken en gevangenen bijvoorbeeld), vrije wil, universele verlossing, bekering en verstand, dit alles gevat in een evangelische dan wel piëtistische traditie.²⁰ James Hervey en John Wesley vonden elkaar hierin niet. Voor Wesley deed Hervey te veel denken aan het calvinisme. Dat was dan ook de belangrijkste kritiek op hem en reden voor een breuk tussen hen beiden.

Methodistische invloed in Nederland

Over de receptiegeschiedenis van het methodisme in Nederland is weinig geschreven. Hoewel John Wesley Nederland drie keer heeft bezocht (in 1738, 1783 en 1786),²¹ heeft hij weinig sporen nagelaten in Nederland. In de Republiek voelde men zich waarschijnlijk beter thuis in de meer traditionele religieuze wereld dan bij Whitefield, Hervey en de 'arminiaanse methodist' Wesley.²² Het is interessant te zien wie Wesley op zijn drie Nederlandse reizen heeft ontmoet, we komen dan ondermeer op het spoor van enkele doopsgezinden. De ondogmatische geest van Wesley en zijn op de praktijk van het christelijke leven gerichte vroomheid vonden in Nederland navolging en waardering. Daar moet allereerst de naam van Johannes de Koker (1696-1752) worden genoemd, een Rotterdamse doopsgezinde arts (ook collegiant) die de ideeën van John Wesley in Nederland ingang heeft doen vinden.²³ Hij vertaalde zelfs enkele geschriften van Wesley.²⁴

18 Geciteerd bij Stanley Ayling, *John Wesley* (London, 1979), 202.

19 Joris van Eijnatten, *Liberty and concord in the Unites Provinces; religious toleration and the public in the eighteenth-century Netherlands* (Leiden, 2003), 447.

20 Bernard Semmel, *The methodist revolution* (New York, 1973), 26-27.

21 J. van den Berg, 'John Wesley's contacten met Nederland', in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 52 (1971), 36-96; aldaar 36.

22 Van den Berg, 'John Wesley's contacten', 93-94.

23 Van den Berg, 'John Wesley's contacten', 48.

24 Van den Berg, 'John Wesley's contacten', 57-58.

Bovendien is het interessant te ontdekken dat John Wesley op zijn reis in 1738 onder andere logeerde bij Joannes Deknatel (1698-1759) een niet onbemiddelde doopsgezinde leraar te Amsterdam, die nauwe relaties onderhield met de Hernhutters te Zeist²⁵ en met Nicolaus Ludwig, graaf von Zinzendorf.²⁶ Wesley's ideeën vonden kennelijk ingang in meer piëtistisch gezinde (ook: doopsgezinde) kring. Het bovenstaande toont aan (al verdient één en ander nader onderzoek en verdere uitwerking) dat er in de achttiende eeuw verbanden te leggen zijn tussen Nederlandse doopsgezinden en methodisten, meer in het bijzonder met John Wesley, de grondlegger van de beweging. Bij een later bezoek aan Nederland (in 1783) ontmoet Wesley wederom verschillende dissenters, onder andere doopsgezinden in Haarlem en Hernhutters in Zeist.²⁷ Het bovenstaande laat zien dat Wesley belangstelling wekte in de volle breedte van het toenmalige Nederlandse dopendom (zowel de piëtistisch aangelegde Deknatel als de collegiant De Koker ontvingen hem thuis), daarnaast toont het de internationale contacten over en weer. Er was daadwerkelijk interesse voor ontwikkelingen buiten de landsgrenzen en voor nieuwe ontwikkelingen op theologisch terrein.

Marten Schagen en de positie van doopsgezinden in de Republiek

We hebben tot nu toe verschillende onderwerpen besproken en enigszins zicht gekregen op de Republiek en het Nederlandse Verlichtingsdenken in de achttiende eeuw. We hebben een uitgebreide uitstap gemaakt naar het achttiende-eeuwse Engeland ten tijde van James Hervey, en in het bijzonder hebben we aandacht besteed aan de ontstaansgeschiedenis van het methodisme waarin James Hervey een plaats heeft (als leerling van Wesley in zijn Oxfordjaren). Ten slotte hebben we aangegeven hoe John Wesley en zijn methodisme in het achttiende-eeuwse Nederland een voedingsbodem vond, ook onder doopsgezinden. Dit laatste blijkt overigens – ondanks verschillende bezoeken van Wesley aan Nederland – beperkt te zijn. Hoe valt nu te verklaren dat juist het werk van James Hervey en niet dat van de kennelijk in brede doperse kring als interessant beschouwde John Wesley bij de Utrechtse doopsgezinde predikant Marten Schagen zo'n weerklank vond? En hoe valt verder te verklaren dat Nederlanders klaarblijkelijk meer geïnteresseerd waren in (iets behoudender) theologen als Whitefield en Hervey, dan in Wesley zelf?

Voor de beantwoording van de eerste vraag (Schagen's belangstelling voor Hervey) ga ik eerst wat dieper in op het leven en werk van Marten Schagen, daar-

25 Van Eijnatten, *Liberty and concord*, 54.

26 J.P. Jacobszoon, 'Deknatel, Jimme (later: Joannes)', in: D. Nauta et al. (red.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme* (Kampen, 1978) 1, 62-64.

27 Van Eijnatten, *Liberty and concord*, 448.

Titelpagina van een werk van James Hervey vertaald door Marten Schagen, dat genoemd wordt in noot 49. Het betreft de zesde druk [sic!] uit 1788, waarmee duidelijk wordt dat Hervey inderdaad goed verkocht in de Republiek. (UBA: OTM O 60-4722)



na bespreek ik de positie van de doopsgezinden in de Republiek. Hoe zat het met Schagens belangstelling voor Hervey? Daarbij moeten we allereerst opmerken dat Schagen, hoewel hij als kind van de Verlichting te beschouwen valt, geen werkelijk verlicht denker was. Schagen was – zoals gezegd – geen modieuze rationalist, noch een verlichte geest met radicale ideeën, maar veeleer een rechtzinnig voorvechter van behoudende doopsgezinde signatuur.²⁸ Hij leefde weliswaar in de eeuw van de Verlichting, maar trok toch een eigen lijn. Schagen zag voor zichzelf een belangrijke missie: hij wilde in zijn geschriften keer op keer aantonen dat doopsgezinden niet de verwarde geesten waren en de verachtelijke ketters waarvoor zij nogal eens gehouden werden.²⁹ Vanuit dit streven schreef hij diverse werken. In zijn *Historie der christenen, die men gemeenlijk Waldensen noemt* (eerste deel uitgegeven in 1732) trachtte Schagen de stelling te onderbouwen dat de geschiedenis van de doopsgezinden terugging op de twaalfde-eeuwse ketterse lekenbeweging van de Waldenzen. Hij nam dit standpunt met name in om het Munsterse oproer (1534-1535) als *fremdkörper* in de doopsgezinde geschiedenis te kunnen kenschetsen. Doopsgezinden hadden volgens hem in beginsel niets van doen met geweld en oproer.³⁰

Feitelijk had dit pleidooi van Schagen met nog iets heel anders te maken, namelijk met het achttiende-eeuwse doopsgezinde streven om te worden tot een volkomen getolereerde religie, geheel en al gelijkgesteld aan de meer bevoorrechte (gereformeerde) publieke kerk.³¹ De doopsgezinden wilden niet langer een stiefmoederlijk bedeed volksdeel zijn.³² Kort gezegd wensten zij gelijke rechten en religieuze erkenning, zeker in een tijd waarin religie (hoe individueel beleefd ook) steeds nadrukkelijker deel ging uitmaken van de publieke sfeer, en waarin sociale en politieke ambten veelal door de (gereformeerde) overheid werden vergeven.³³ Gelijke rechten, dat was het streven. Toch was het nog niet zo gemakkelijk dit daadwerkelijk te bereiken. Dat had onder andere te maken met de veelkleurigheid in geloofsopvatting van de diverse doopsgezinde groeperingen. Doopsgezinden waren onderling sterk verdeeld. Intern was er nog altijd een grote verscheidenheid in geloofsbeleving tussen de meer rekkelijken en de orthodoxen. De orthodoxie zag met leedwezen aan hoe de doopsgezinden in leerstellig opzicht steeds meer verbleekten,³⁴ de rekkelijken (o.a. sociniaans-gezinden) daarentegen hadden juist lak aan leerstelligheid, want het ging hen om het gelo-

28 Visser, 'Redelyke regtzinnigheid', 218.

29 Van Eijnatten, *Liberty and concord*, 169.

30 Visser, 'Redelyke regtzinnigheid', 233.

31 Van Eijnatten, *Liberty and concord*, 184.

32 N. van der Zijpp, *Geschiedenis der doopsgezinden in Nederland* (Arnhem, 1952), 189.

33 Peter van Rooden, *Religieuze regimes; over godsdienst en maatschappij in Nederland 1570-1990* (Amsterdam, 1996), 26.

34 Visser, 'Redelyke regtzinnigheid', 216.

vige leven.³⁵ Tegelijkertijd speelde het probleem van het dalende aantal leden. De gestage teruggang (in leden) van de doopsgezinden in de achttiende eeuw was vooral rechtzinnige mennisten een doorn in het oog. Tussen 1700 en 1800 verdwenen in Nederland honderd gemeenten. Orthodoxe doopsgezinden verklaarden deze afname van het aantal leden vanuit de 'verregaande verdraagzaamheid' binnen de eigen gelederen en de geringe waarde die werd toegekend aan 'alom bekende belijdenissen'.³⁶ Zo gezien dienden er intern nog een aantal hindernissen uit de weg geruimd te worden voordat de doopsgezinden een eigen, gelijk-berechtigde positie in de Republiek konden verwerven.

Ten slotte moet worden genoemd hoe doopsgezinden in de loop van de achttiende eeuw de behoefte kregen hun positie ten opzichte van de remonstranten nader te definiëren. Dat is vrij opmerkelijk, temeer daar doopsgezinde theologiestudenten (bij gebrek aan een eigen seminarieopleiding) colleges volgden aan het Remonstrantse Seminarie. Dat verliep aanvankelijk zonder problemen; de verschillen tussen de beide kerken werden kennelijk gering geacht. In de twintiger jaren van de achttiende eeuw ontstonden er echter enige strubbelingen rondom predikantsbenoemingen. Remonstranten hadden het gevoel dat doopsgezinde gemeenten buiten Amsterdam door hen opgeleide proponenten 'wegkaapten'. Amsterdamse doopsgezinden werden hierdoor bevestigd in hun idee dat het nodig was een eigen kweekschool te stichten.³⁷ Enkele uitlatingen van de, overigens vanwege zijn 'grote geleerdheid' door doopsgezinde studenten zeer gewaardeerde, remonstrantse hoogleraar Adriaan van Cattenburgh (1664-1743) deden de rest. Hij had zich ongelukkig uitgelaten over de 'wederdopers' en een pleidooi gevoerd tegen de afwijzing van de eed door de doopsgezinden. Het gevolg was dat nu daadwerkelijk werd overgegaan tot de oprichting van een eigen doopsgezinde predikantsopleiding.³⁸ De Doopsgezinde Kweekschool werd gesticht in 1735. Een eigen predikantenopleiding bood de mogelijkheid de positie van de doopsgezinden in de Republiek te bevestigen en te versterken.³⁹ Dat lukte maar ten dele. Doopsgezinde studenten bleven de colleges van bijvoorbeeld de remonstrantse hoogleraar Van Cattenburgh bezoeken. De belangrijkste reden was het hogere intellectuele niveau dat zij daar aantroffen. Er speelden overigens diepere verschillen een rol in het uiteengaan van remonstranten en doopsgezin-

35 Van der Zijpp, *Geschiedenis der doopsgezinden*, 160.

36 Van der Zijpp, *Geschiedenis der doopsgezinden*, 178-179.

37 E.H. Cossee, 'Doopsgezinden en remonstranten in de 18e eeuw' in: H.J. Adriaanse et al. (red.), *In het spoor van Arminius* (Nieuwkoop, 1975), 61-74; aldaar 61-63.

38 E.H. Cossee, 'Meer verschil dan overeenkomst; remonstrantisme en socinianisme vergeleken door Adriaan van Cattenburgh in zijn *Specimen controversiarum inter remonstrantes et Socinum* (1728)', in: *Doopsgezinde Bijdragen* 30 (2004), 141-152, aldaar 143-144.

39 Van Eijnatten, *Liberty and concord*, 183.

den in de achttiende eeuw. Remonstranten stonden over het algemeen meer open voor vernieuwende inzichten in wetenschap en cultuur. Doopsgezinden daarentegen bleven vooral gericht op de eigen traditie.⁴⁰ Het is trouwens opmerkelijk dat in gemeenten in de achttiende eeuw soms een andere ontwikkeling te bespeuren viel. Zo gingen in 1798 in Dokkum de doopsgezinden en remonstranten samen in de 'Vereenigde Doopsgezinde en Remonstrantsche Gemeente te Dockum, genaamd de Christelijke'.⁴¹

Schagen's interesse voor Hervey

Van oudsher wordt de Nederlandse volksaard wel eens verklaard vanuit het samenspel van twee beroepsgroepen: die van de kooplieden en de dominees, een combinatie die de eeuwen door zondermeer lucratief is geweest. In zekere zin geldt het gezegde over de koopman en de dominee ook voor Schagen's interesse voor Hervey. Marten Schagen was handelsman (en boekverkoper) genoeg om te weten wat zijn publiek graag las. Weliswaar was er in de achttiende eeuw sprake van een teloorgang van Nederland als alom gerespecteerde 'Republiek der Letteren',⁴² toch valt op hoe geletterd Nederland was in vergelijking met andere delen van Europa. Een belangrijk percentage van de beroepsbevolking participeerde op de een of andere manier in de boekproductie.⁴³ De Franse filosoof Voltaire noemde Nederland niet ten onrechte: 'ce pays des nouvelles et des livres'.⁴⁴ Kennelijk werden boeken in ruime mate verhandeld en gelezen. Wat lazen de 'gematigd verlichte' Nederlanders graag? Twee zaken vallen hierin op: de populariteit van de fysicotheologie,⁴⁵ maar ook van Engelse auteurs als Whitefield en Hervey, met hun meer gematigde standpunt. Onderzoek naar de leescultuur in de achttiende eeuw maakt overigens duidelijk dat in absolute aantallen stichtelijk werk het meest werd verkocht. Bijbels, heiligenlevens, exegetische studies, ze vormden de topcategorie van de markt.⁴⁶ Bekend is verder dat vanaf 1750 het

40 Cossee, 'Doopsgezinden en Remonstranten', 67.

41 Cossee, 'Doopsgezinden en Remonstranten', 69.

42 W.W. Mijnhardt, 'De Nederlandse Verlichting' in: F. Grijzenhout et al. (red.), *Voor vaderland en vrijheid; de revolutie van de patriotten* (Amsterdam, 1987), 53-79; aldaar 66.

43 Jeremy D. Popkin, 'Print culture in the Netherlands on the eve of the revolution', in: Margaret C. Jacob & Wijnand W. Mijnhardt, *The Dutch Republic in the eighteenth century; decline, Enlightenment and revolution* (Ithaca & London, 1992), 273-291; aldaar 273.

44 H.H. Zwager, *Nederland en de Verlichting* (Bussum, 1972), 46.

45 W.W. Mijnhardt, 'The Dutch Enlightenment: humanism, nationalism, and decline', in: Jacob & Mijnhardt, *The Dutch Republic in the eighteenth century*, 197-223; aldaar 214.

46 Lia van Gemert, 'De verlichte lezer', in: W. de Moor & B. Vanheste (red.), *De lezer in oogen-schouw; een caleidoscoop van het lezen* (Den Haag, 1999), 31-55; aldaar 37. Zie ook José de Kruif,

Frans en het Engels als uitgangstaal voor een vertaling veruit favoriet waren.⁴⁷

Schagen wist dus precies wat hij deed toen hij Hervey begon te vertalen en uit te geven. Hij volgde daarin niet alleen zijn eigen smaak (al was dat zeker ook het geval), hij speelde ook in op de vraag van de markt. Reeds als boekenverkoper in de dertiger jaren van de achttiende eeuw viel op hoe Schagen in eerste instantie een algemeen protestants, in het Nederlands lezend publiek wenste te bedienen.⁴⁸ Schagen is in de uitgebreide 'Voorreden van den Vertaler' die we aantreffen in zijn eerste vertaling van een werk van Hervey (de *Godvruchtige overdenkingen* uit 1753) overigens heel eerlijk over zijn motieven. Hij hield wel degelijk rekening met zijn eigen smaak en met de smaak van het publiek, tegelijkertijd was ook het aantal herdrukken dat Hervey in Engeland had bereikt voor hem niet onbelangrijk,⁴⁹ al is niet alles verklaard vanuit deze commerciële gedachte.⁵⁰ Schagen zag voor zichzelf bovendien een taak tot 'stichting' van de Nederlander,⁵¹ maar misschien nog wel meer (al blijft dit motief enigszins toegedekt) tot vorming van zijn doopsgezinde geloofsgenoten in een meer behoudende richting.

Voor wat betreft dit laatstgenoemde punt dienen we vooral de levensschets te lezen die Marten Schagen schreef (want na het overlijden van Hervey vond hij het nodig diens leven en werk in Nederland bredere bekendheid te geven), en die hij als inleiding vooraf liet gaan aan zijn vertaling van Hervey's *Verzameling der godvruchtige en stigtelyke brieven*.⁵² Het is opmerkelijk dat Schagen in dit levensbe-

Liefhebbers en gewoontelezers; leescultuur in Den Haag in de achttiende eeuw (Utrecht, 1999), 179-180.

47 Adèle Nieuweboer, 'De populariteit van het vertaalde verhalend proza in 18^e-eews Nederland en de rol van de boekhandel bij de praktijk van het vertalen', in: *Documentatieblad Werkgroep Achttiende eeuw* 53-54 (1982), 119-141; aldaar 121.

48 Visser, 'Redelyke regtzinnigheid', 222.

49 J. Hervey, *Godvruchtige overdenkingen onder het beschouwen der grafsteden en van een bloemhof* (Amsterdam, 1753) 'Voorreden van den Vertaler' V-X: 'Met ongemeen Genoegen las ik, reets voor eenige Jaren, den Bondel der Godvruchtige Overdenkingen van den Heere J. Hervey in het Engelsch, en vont ze zoo krachtig opwekkende, dat het my toescheen geen onnutte Poging ter bevordering der Deugt en Godzaligheid te kunnen zyn, deze verhevene Gedachten aen onzen Godlievenden Nederlanderen mede te deelen [...] 't welk in Engeland zoo zeer de Goedkeuringe heeft weggedragen, dat het, [...] voor de Tiende mael het Licht zag.

50 In zijn 'Voorreden van den Vertaler', voorafgaand aan de uitgave van de vertaling van een tweede geschrift van Hervey, *Godvruchtige bespiegelingen over den nacht, den starrenhemel en den winter* (Amsterdam, 1756), merkt Schagen op pagina VIII welhaast triomfantelijk op: 'Over mynen Arbeid acht ik onnoodig den Aendacht der Lezeren af te trekken. Heeft het Vertier van den vorigen Bondel (dat is de *Godvruchtige overdenkingen*, AJN), die reeds in het voorleden Jaer herdrukt is, eenig Blyk van Genoegen gegeven.'

51 J. Hervey, *Godvruchtige overdenkingen*, X: 'Terwyl ik wensche, dat ons Nederlant de heilzame Vruchten van Godsvrucht moge plukken van deze Bespiegelingen'.

52 J. Hervey, *Verzameling der godvruchtige en stigtelyke brieven* (Amsterdam, 1762) I, V-CXCVI: 'Kort berigt van 't geloovig leven en zalig sterven, van den eerwaardigen heer Jakobus Hervey'.

richt James Hervey als een soort held temidden van de woelingen van zijn tijd afschildert. Schagen's sympathie ging volledig uit naar zijn 'idool' Hervey, die hij zo goed als mogelijk probeerde af te schilderen. Schagen was duidelijk niet onbevooroordeeld. Het lijkt erop alsof hij via Hervey de eigen tijd becommentarieerde en zelf positie koos voor een meer behoudend geloof. Zo ontkende Schagen in zijn 'Kort berigt' ten stelligste dat Hervey methodist was (wat op zich ook juist is, want Hervey is altijd Anglicaan gebleven), maar de heftigheid waarmee hij dit opschreef roept toch vragen op. Kennelijk wilde hij Hervey zuiveren van elke blaam van 'arminiaans methodisme' in de zin van Wesley. Maar hij ging zelfs nog verder dan dit. Schagen gebruikte in zijn levenschets van Hervey het woord 'antinomianery'. Dit is een begrip (*nomos* is Grieks voor: wet) dat in de kerkgeschiedenis nogal eens gebruikt werd om aan te geven dat iemand de Wet verzaakte. Dit was ondermeer een geschilpunt in de beginjaren van het methodisme tussen de 'arminiaansgezinde' Wesley en de meer rechtzinnig denkende Whitefield en Hervey. Volgens Schagen, en hij bracht dit punt met grote stelligheid, was Hervey geen antinomiaan en was hij dus zuiver in de leer. Schagen wilde Hervey ten volle vrijpleiten van iedere verdenking van antinomianisme.

Schagen gaf daarnaast (in dezelfde zin) nog enige biografische gegevens: Hervey had niet bij Whitefield gelogeed en was geen vriend van methodisten.⁵³ Dit laatste is, zeker voor wat betreft de studiejaren van Hervey, pertinent onjuist. Ook elders in het 'Kort berigt' blijkt dat Schagen's sympathie duidelijk niet bij de methodisten lag.⁵⁴ Voor wat betreft Wesley: die komt opmerkelijk genoeg slechts zijdelings ter sprake in het 'Kort berigt'.⁵⁵ Kennelijk vond Schagen het niet nodig om Wesley's gedachtegoed verder bekend te maken en uit te leggen, al maakte hij daarmee wel een duidelijke (ideologische) keuze. Maar ook op nog andere plaatsen in het 'Kort berigt' valt op dat Schagen het voor Hervey opneemt en hem plaatst in een rechtzinnig-christelijke lijn. De ideeën van Hervey strookten met die van Luther, Calvijn en Menno,⁵⁶ aldus biograaf Schagen. Voorts meldt hij dat Hervey geen methodist, antinomiaan of wetbestrijder was, maar tevens niet te kwalificeren was als mysticus of geestdrijver.⁵⁷ Ook neemt Schagen in zijn 'Kort berigt' stelling tegen

53 'Kort berigt', LXV: 'om niet van de nog erger beschuldiging van Antinomianery te reppen, ten lak maekten, dat hy, gelyk het gerugt ging, by Whitfield gelogeed had, en een vriend der Methodisten, zoo niet zelf een Methodist, was'.

54 'Kort berigt', LXVII. 'Maer in hunne Praktyk en Leerwyze zyn eenige dingen, welke van den gemeenen weg afwyken.'

55 'Kort berigt', CLXI.

56 'Kort berigt', LXVI. 'Zyne Gevoelens over 's Menschen Elende en Verlossing strookten met die van Lutherus, Calvinus, Menno.'

57 'Kort berigt', LXVIII. 'Hervey was geen Methodist, was geen Antinomiaen oft Wetbestryder [...] Voorts was hy geenszins [...] een begunstiger, of van de Mystieken of van de Geestdryvers.'

de remonstranten. Zij zouden volgens hem James Hervey niet goed begrepen hebben.⁵⁸ Ten slotte krijgen ook de socinianen een veeg uit de pan, want ook met 'het samenstel van Socyn'⁵⁹ had Hervey (c.q. Schagen) weinig op.

Enkele conclusies tot besluit

De Nederlandse doopsgezinde predikant Marten Schagen had een doel met het vertaalwerk van de geschriften van James Hervey. Dat achterliggende doel komen we op het spoor wanneer we met name de gegevens uit het 'Kort berigt van 't geloovig leven en zalig sterven, van den eerwaardigen heer Jakobus Hervey' goed op ons laten inwerken. Immers, dan ontdekken we dat Schagen zich niet alleen ten zeerste verwant heeft gevoeld met zijn Engelse collega, maar ook dat hij zijn 'held' gebruikte om de positie van doopsgezinden in de Republiek te markeren. Schagen's streven was het – we zagen het eerder – de doopsgezinden in de Republiek vrij te pleiten van de geestdrijverij uit het begin van de doperse beweging. Schagen stond een doperdom voor dat geen water bij de wijn deed, maar in leerstellig opzicht trouw bleef aan zijn beginselen.⁶⁰ Schagen eiste – als een rechtzinnig belijdend christen – voor de doopsgezinden een gelijkwaardige plaats op in de publieke sfeer.

James Hervey bleek in dit alles geweldig te passen; met zijn fysicotheologische geschriften deed hij aan de ene kant recht aan de geest van de Verlichting van zijn tijd, aan de andere kant kon hem (vanwege zijn breuk met Wesley) nooit een al te grote rekkelijkheid verweten worden. Dat is dan ook precies het punt dat Schagen in zijn 'Kort berigt' benadrukt: hij schetst Hervey als een kampioen van integriteit temidden van veel onorthodoxheid, zoals daar zijn het methodisme, het socinianisme, het remonstrantisme en het antinomianisme. James Hervey bood Marten Schagen de mogelijkheid om zichzelf als doopsgezinde te profileren in meer orthodoxe richting. Mooi meegenomen was het dat dergelijke geschriften (die van James Hervey) bijzonder populair waren; niet in de laatste plaats in gereformeerd piëtistische kring.⁶¹ Dat betekende niet alleen omzet (in

58 'Kort berigt', CX.

59 'Kort berigt' CXI.

60 Marten Schagen was ook de vertaler van S.F. Rues, *Tegenwoordige staat der doopsgezinden of mennoniten in de Vereenigde Nederlanden* (Amsterdam, 1745). Met grote instemming zal hij dit boek hebben gelezen en vertaald, zoals de beoordeling op pagina 107: 'Uit alles [...] blijkt, dat degeenen die de Doopsgezinden naer hunne Oude Geloofsbeydenissen beoordeelen, zichzelve zeer misleiden. De Leden op zichzelve genomen, zyn al veel, verre daarvan afgegaen.'

61 F.A. van Lieburg, *Levens van vromen; gereformeerd piëtisme in de achttiende eeuw* (Kampen, 1991), 93-96.

boekverkoop) maar ook steeds opnieuw de mogelijkheid om jezelf in een bepaalde lijn te plaatsen, los van de geestdrijvers, de socinianen en de remonstranten. Aan de hand van Hervey kon Schagen duidelijk maken waarheen de doopsgezinden moesten gaan, namelijk op een meer ‘precies’ pad. Dit zou de daling in ledenaantal kunnen stoppen, maar bovendien mogelijkheden kunnen bieden om het eigen geloof te versterken, en – voor Schagen toch ook niet zonder waarde – een meer zelfstandige route ten opzichte van de remonstranten te gaan.⁶² Samengevat ging het Marten Schagen – naast een persoonlijke waardering voor het werk en een commerciële zin – in zijn belangstelling voor de werken van James Hervey om het volgende:

- a De behoudende geschriften van Hervey boden Schagen de mogelijkheid in eigen doopsgezinde kring, maar ook daarbuiten, een gematigd theologische koers te promoten. Dit paste in het achttiende-eeuwse doopsgezinde streven naar gelijkstelling. Duidelijk moest zijn dat doopsgezinden betrouwbaar waren en een zelfstandige plaats in de Republiek verdienden. Schagen’s verzet tegen de socinianen (in het ‘Kort berigt’) kan van hieruit worden begrepen.
- b Met de uitgave van de geschriften van Hervey nam Schagen nadrukkelijk stelling in de richtingenstrijd in eigen doopsgezinde kring. Schagen behoorde niet tot de rekkelijken. Hij plaatst zich met zijn vertalingen van Hervey in meer orthodoxe kring. Ook nam Schagen middels zijn geschriften afstand van die Nederlandse doopsgezinden (zoals Joannes Deknatel bijvoorbeeld) die sympathieën koesterden voor John Wesley’s (arminiaanse) denkbbeelden. Hij nam daar nadrukkelijk afstand van.
- c Middels de vertaling van de geschriften van Hervey zette Schagen zich af tegen de remonstranten. Zoals blijkt uit zijn ‘Kort berigt’ gaf hij de geschriften van Hervey nadrukkelijk ook met dat oogmerk uit. Dit paste in het achttiende-eeuwse doopsgezinde streven om meer een eigen weg, onafhankelijk van de remonstranten, te gaan. Zoals we zagen is zelfs de oprichting van een eigen Kweekschool in 1735 van hieruit te verstaan.
- d De geschriften van Hervey konden, naar de mening van Schagen, uiteindelijk ‘een medicijn’ zijn tegen de dalende ledenaantallen van de doopsgezinde gemeenten in die tijd. Een meer precieze lijn zou de doopsgezinden als geheel alleen maar ten goede komen, zo was de gedachte. Hervey paste in een meer behoudende, doopsgezinde lijn.

⁶² Het is opmerkelijk dat Rues (opnieuw in vertaling van Schagen) in zijn *Tegenwoordige staat* (zie noot 60) een consequent onderscheid maakt tussen ‘Remonstrantsche Doopsgezinden’ en ‘Mennonitiesche Doopsgezinden’ (in hoofdstuk II, p. 82). Rues’ sympathie gaat overduidelijk uit naar de laatstgenoemde groep. Zie bijvoorbeeld pagina 91: ‘Integendeel konden de Remonstrantschgezinden den naam van Mennoniet, nogte onder hen, nogte in andere verdragen’.

Kortom: de bijzondere belangstelling van Schagen voor Hervey is niet los te zien van ontwikkelingen in de tijd. Met Schagen's noeste vertaalarbeid van de werken van James Hervey belanden we midden in de polemieken van de achttiende-eeuwse Republiek en in de doopsgezinde richtingenstrijd. Maar meer nog dan dat: het toont opnieuw aan dat biografisch onderzoek in de achttiende eeuw nodig is en blijft omdat het een nieuw licht kan laten schijnen op deze belangwekkende periode in de Nederlandse geschiedenis.

PIET VISSER

Verlichte doopsgezinden

Cornelis van Engelen (1726-1793) en zijn tijdschrift de *Philosooph*

Inleiding¹

Zal Johann David Michaelis (1717-1791), de beroemde hoogleraar in de filosofie aan de Universiteit van Göttingen, er zich bewust van zijn geweest dat zijn verlichte visie over taalkunde en semantiek ooit een van de theoretische fundamenten zou vormen van ons taalhistorische monument bij uitstek, de 42 delen van het nog maar enkele jaren geleden voltooide standaardwerk, het *Woordenboek der Nederlandsche Taal* (hierna: *WNT*)? Ondanks dat het eerste deel pas in 1864 het licht zou zien onder redactie van de gerenommeerde Leidse taalkundige van doperse huize, Matthias de Vries, toch werd het initiatief van dit omvangrijke project reeds zo'n honderd jaar eerder gelanceerd, toen in 1774 de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde het eerste plan hiervoor ter tafel bracht.² Ook al bij dit prilste begin van het *WNT* viel er enige doperse betrokkenheid te vernemen. Om de verlichte gedachte kracht bij te zetten dat de moedertaal, het Nederlands, het beste voertuig vermocht te zijn voor de vaderlandse wetenschap, de literatuur en de cultuur – en daarmee ingaand tegen de nog steeds geldende voorkeur voor

1 Dit is een bewerkte tekst van een lezing die ik onder de titel: 'Enlightened Dutch Mennonitism – beyond the margins of historiography: the case of Cornelius van Engelen', op 24 augustus 2006 heb gehouden op een congres aan de Universiteit van Göttingen over 'Margins of Anabaptism: trends and perspectives in international Anabaptist research', en die ik tevens in aangepaste en ingekorte vorm heb uitgesproken als openingscollege van het academisch jaar van de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit en het Doopsgezind Seminarium op 3 september 2007.

2 P.G.J. van Sterkenburg, *Het woordenboek der Nederlandsche taal; portret van een taalmonument* ('s-Gravenhage, 1992), 11-14. Zie ook Marleen de Vries, *Beschaven! letterkundige genootschappen in Nederlanden 1750-1800* (Nijmegen, 2001), 92-93. Pas in 1998 werd het voorlopig laatste deel voltooid, waarna sindsdien gewerkt wordt aan supplementdelen, herzieningen en aanvullingen. Tegenwoordig is het *WNT* ook via internet raadpleegbaar. Matthias de Vries (1820-1892) was de zoon van de Haarlemse predikant Abraham de Vries en diens echtgenote Hillegonda van Geuns; *The Mennonite encyclopedia* (Scottsdale/ Pennsylvania etc., 1955-1990), IV, 862 (hierna: *ME*); P.C. Molhuysen & P.J. Blok (red.), *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek* (Leiden, 1911) I, 1525-1527.

het Latijn in academische kringen, en het Frans onder de bestuurlijke elites – werd in het woordenboekprogramma van 1774, het zogenaamde ‘Ontwerp, tot het vervaardigen van een Algemeen, Omschryvend Woordenboek der Nederlandsche Tale’, te rade gegaan bij een taaltheoretisch betoog van de ‘geroemden grooten’ Göttinger geleerde Michaelis, die maar liefst driemaal uitvoerig geciteerd werd (in het Nederlands).³ Opmerkelijk is evenwel dat Michaelis zijn internationale reputatie geenszins te danken had aan zijn linguïstische expertise, maar bij uitstek aan zijn studies in de theologie en de oriëntalistiek, wat hem grote faam bezorgde als een van de eerste kritische bijbelcommentatoren. Overal in verlicht Europa werd hij als moderne theoloog op handen gedragen, vooral ook in Nederland, maar elders riep hij ook veel weerstand op, met name in de concurrerende faculteit der godgeleerdheid van Göttingen, die destijds nog gedomineerd werd door de lutherse orthodoxie.⁴

De Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde die zich niet met theologie als zodanig inliet, omarmde bovenal zijn in 1760 door de Koninklijke Akademie der Wetenschappen te Berlijn bekroonde inzending, getiteld: *Beantwortung der Frage von dem Einfluss der Meinungen in die Sprache, und der Sprache in die Meinungen*. Dit werk werd in 1762 in het Frans vertaald als *Dissertation sur l'influence des opinions sur la langue et de la langue sur les opinions* (Bremen), terwijl er in 1769 te Londen een nogal ondermaatse Engelse vertaling van verscheen. Michaelis houdt zich in zijn betoog voornamelijk bezig met de algemene semantiek vanuit zowel een taal-sociologische als een filosofische optiek, waarbij hij vooral het taalrelativisme en

3 D. van Alphen (voorzitter), ‘Aanspraak’, in: *Handelingen van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leyden* (1774), 6-7 en 8. Bij deze zitting in de schuttersdoelen te Leiden op 24 juli 1774 waren 24 leden aanwezig, waaronder zeven doopsgezinden (Van den Bosch, Fontein, De Kruijff, Meijer, Kops, Van Engelen en Vreede).

4 Klaus-Günther Wesseling, ‘Michaelis, Johann David’, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, V (1993), 1473-1479. Zie voor zijn betekenis in Nederland: Joris van Eijnatten, *Liberty and concord in the United Netherlands; religious toleration and the public in the eighteenth-century Netherlands* (Leiden, 2003), 341-344. Op zijn reis naar Nederland en Engeland in 1741 heeft Michaelis de Leidse oriëntalist Albert Schultens (1686-1750) ontmoet, die hier mag gelden als de grondlegger van de bijbelkritiek (bij de vergadering van de ‘Maatschappij’ van 1774 was ook een Schultens aanwezig, vermoedelijk de zoon Hendrik Albert (1749-1793), die vanaf 1778 tevens te Leiden de oriëntalistiek zou beoefenen). Michaelis’ belangrijkste werken, zoals *Mosaïsch recht* (1770-1775), *Deutsche Übersetzung des Alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte* (1769-1785, 13 delen), *Enleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes* (1750), en de 24 delen van zijn *Orientalische und exegetische Bibliothek* (1771-1780), werden onmiddellijk in het Nederlands vertaald. In de vijftiger jaren van de achttiende eeuw stond hij in nauwe betrekking met de Leidse uitgever Elie Luzac die in Göttingen een boekwinkel runde, maar die na vijf jaar al weer gesloten werd na moeilijkheden met de Göttinger professoren, met inbegrip van Michaelis. Zie: Rietje van Vliet, *Elie Luzac (1721-1796); boekverkoper van de Verlichting* (Nijmegen, 2005), 143-146 en 165-174.

de taalverandering aan de orde stelt, met name ten aanzien van de oorsprong van taal en de invloed van taalverandering op het denken.⁵

In 1771, drie jaar eerder dan het ontwerp voor een nationaal woordenboek zou worden goedgekeurd, had een Nederlandse vertaling van Michaelis' studie in Harlingen het licht gezien bij de doopsgezinde uitgever Volkert van der Plaats, getiteld: *Prysverhandeling over den wederkeerigen invloed van de aangenomen begrippen onder een volk op de nationaale taal, en van de taal op de nationaale wyze van denken*. Het innovatieve van het onderwerp werd in de ondertitel tot uitdrukking gebracht, luidende:

Waarin tevens verscheiden Plaatsen der H.S. opgehelderd, de oorsprong van eene menigte Vooroordeelen aangewezen, en veelvuldige zo geleerde als gemeene Dwaalingen verbeterd worden.

De vertaling was eveneens door een doopsgezinde bezorgd: de gepensioneerde leraar en journalist c.q. columnist, dichter, toneelschrijver en filosoof, Cornelius van Engelen, die – het behoeft niet te verwonderen – tevens aanwezig was bij die belangrijke vergadering in 1774 waar het *WNT* geboren werd.⁶ Dit voorbeeld van niet te missen doperse inbreng in de ontwikkeling van de achttiende-eeuwse wetenschappelijke en culturele vooruitgang is typerend voor de vooraanstaande rol die tal van doopsgezinden gespeeld hebben op een breed terrein der Nederlandse Verlichting. Zij fungeerden niet alleen als vertalers en intermediairs van ideeën en kennis uit het buitenland, maar zij manifesteerden zich ook in de frontlinies van het Nederlandse beschavingsoffensief dat nieuwe ontwikkelingen in gang zette. Het is nog niet zo lang geleden dat de doperse historiografie de periode der Verlichting nogal marginaliseerde. Daarom behandel ik eerst hoe de geschiedschrijving van het doperdom in dezen haar standpunt herzien heeft. Vervolgens bespreek ik in enkele algemene trekken de doperse affiniteiten met de Verlichting, waarna ik ten slotte uitvoeriger stil sta bij leven en werk van Cornelius van Engelen, die als een schoolvoorbeeld mag gelden voor deze nogal veronachtzaamde generaties van doopsgezinden die de 'wereld' meer lief hadden, dan sommige historici voor wenselijk hielden.

5 R.N. Smith, 'The sociology of language in Johann David Michaelis's dissertation of 1760', in: *Journal of the history of the behavioral sciences* 12/4 (1976), 338-346. 'Given the intellectual milieu of the work where inquiry was centered on the origin of language and language universals, it stands as one of the few discussions of this topic and it is also one of the most fruitful discussions of linguistic relativity for any period of history' (citaat uit de samenvatting, via JSTOR).

6 Zie noot 3.

De Verlichting in de doperse geschiedschrijving

De doperse geschiedschrijving uit de periode na de Tweede Wereldoorlog (WO II) – daartoe beperk ik mij – heeft nogal geleden aan wat wel een *embarrassment of Enlightenment* genoemd zou mogen worden.⁷ Vanuit Nederlands gezichtspunt bekeken hield deze ‘verlegenheid’ vooral verband met de toegenomen betekenis van het Noord-Amerikaanse doperdom voor de Europese gemeenschappen na WO II, dat vooral jegens de vrijzinnigheid der Nederlandse broederschap een soort minachting koesterde. Saillant is de houding van een van de belangrijkste leiders uit de voor- en naoorlogse periode, Harold S. Bender die met zijn *Anabaptist vision* zijn gemeenschap juist was voorgegaan in een selectieve weg terug naar de orthodoxie van het Zwitserse doperdom. Als vertegenwoordiger van de *Mennonite World Conference* en het *Mennonite Central Committee* kwam hij regelmatig met de eigenzinnige Hollanders in aanraking. Toen in 1947 bijvoorbeeld drie jonge predikanten voorgedragen werden voor een volledig verzorgde reis naar de Verenigde Staten, was Bender zeer op zijn qui-vive:

Selecting the Dutch visitors was ticklish. They had to be sufficiently orthodox to avoid alienating conservative American Mennonites.

Zo was hij ook zeer teleurgesteld in Nanne van der Zijpp (die hij als historicus weliswaar waardeerde), toen bleek dat deze niets met het pacifisme op had. Op een bijeenkomst in Amsterdam in 1948 was Bender, ‘persistently pro-German (although anti-Nazi),’ gechoqueerd door de anti-Duitse sentimenten der Nederlanders.⁸

Hoe dit ook zij, een van de belangrijkste redenen voor de verlegenheid met de Verlichtingsperiode was gelegen in de drastische afname van het ledental in de loop der achttiende eeuw, wat tevens het verdwijnen van nogal wat doperse gemeenten tot gevolg had. De geregelde kerkgang was in het slop geraakt – overigens niet enkel bij de doopsgezinden – terwijl daarnaast tal van gemeenten nauwelijks aan goede en afgestudeerde predikanten konden komen. Een ander kenmerk van dit tijdperk – sommige historici zouden dit zelfs verafschuwen – was de actieve betrokkenheid van tal van broeders bij de politieke beweging van het Patriotisme. Toen velen er in dat kader geen moeite mee hadden om ook naar de wapenen te grijpen, werd dusdoende het aloude weerloosheidbeginsel simpelweg overboord gezet. Niet enkel het ‘vrijzinniger’ deel van doopsgezind Nederland had met deze veranderingen in gemeentelijke betrokkenheid en teloorgang van oude normen en waarden te kampen, zelfs de meest conservatieve

⁷ Dit verwijst naar de titel van Simon Schama, *The embarrassment of riches; an interpretation of Dutch culture in the Golden Age* (New York, 1987).

⁸ Albert N. Keim, *Harold S. Bender 1897-1962* (Scottsdale, PA / Waterloo, Ont., 1998), 384, 402.

Mennonieten, de plukjes van 'fijnen', erodeerden van binnenuit en zouden rond het einde van de achttiende eeuw vrijwel in vergetelheid teloor gaan. Het totale lidmatenaantal zou in de achttiende eeuw teruglopen van circa 60.000 tot zo'n 27.000, een reductie van meer dan de helft!⁹ Een reeks van oorzaken is voor dit verval aangedragen, zoals bijvoorbeeld intellectuele, sociale, economische, morele veranderingen, waaronder een procreatiereductie veroorzaakt door een groeiend aantal ongetrouwde vrouwen, of economische recessies langs bijvoorbeeld de kust van de Zuiderzee, dan wel veranderde huwelijksgewoonten die resulteerden in gemengde huwelijken tussen doopsgezinden en niet doopsgezinden. Hoe dit ook zij – echt onderzoek hiernaar is nog steeds niet verricht – al deze verschijnselen werden geduid als negatieve gevolgen van veranderde inzichten en praktijken ten gevolge van de Verlichting.

Nog niet zo lang geleden kwam het nogal eens voor dat de internationale dopperse historiografie dit verval beschouwde – om niet te zeggen 'veroordeelde' – in termen van verraad aan het ware geloof, of als blijken van een verkeerd getuigenis. Sommige historici waren nogal uitgesproken over de Nederlandse toestand; anderen wisten niet goed raad met deze veranderde tijden en lieten daarom deze ongemakkelijke episode opzettelijk links liggen, of gingen haar nogal selectief te lijf. Lees bijvoorbeeld wat C. Henry Smith in 1941 hierover zei: 'The eighteenth century witnessed a great decline among the Dutch Mennonites both numerically and *spiritually*' [cursivering P.V.]. In 1955 schreef de Duitse historicus Horst Penner:

so war das 18. Jahrhundert des *großen Abfalls* [...] So feindselig sich die einzelnen Gruppen der Taufgesinnten auch manchmal in Fragen des religiösen Lebens gegenüberstanden.

Toch, zo moest hij toegeven, waren zij in ieder geval wel zo genereus om substantiële hulp te bieden aan de vervolgte broeders en zusters in Zwitserland en de Pfalz, die daarmee naar Pennsylvania konden emigreren.¹⁰ Schrijvers met een orthodoxere achtergrond gaven een nog ongenueanceerder beeld, zoals bijvoorbeeld Peter M. Friesen in *Die alt-evangelische mennonitische Bruderschaft in Rußland (1789-1910)*, een boek dat al van 1911 dateert, maar dat in 1991 ongewijzigd in herdruk werd uitgebracht:

9 Oudere studies, zoals die van de nog te behandelen Dyck en Van der Zijpp, gingen uit van een zeventiende-eeuws aantal van 160.000 (wat mede de 'schaamte' kan verklaren), maar dit lidmatental is op goede gronden tot realistischer proporties teruggebracht door Samme Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden; geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531-1675* (Hilversum/ Leeuwarden, 2000), 431-432.

10 C. Henry Smith, *The story of the Mennonites* (Newton, KS, 1941; 4^{de} herz. ed. 1957), 202; Horst Penner, *Weltweite Bruderschaft; ein mennonitisches Geschichtsbuch* (Karlsruhe 1955; 3^{de} dr. 1972), 57-58.

Diese Breite der religiösen Anschauung eines großen Teiles der Doopsgezinden der Niederlande, Hand in Hand mit großem Reichtum und Geschäftsbetrieb, bereitete dem eigentlichen Rationalismus, der Vorherrschaft der Vernunft in Glaubenssachen, den Weg; diesem folgte ein großer Indifferentismus [...] Die Preußischen Gemeinden Holländischen Ursprungs blieben auf dem rechtgläubigen Boden stehen [...] Ebenso blieben rechtgläubig die Gemeinden der Schweiz u. Süd-Deutschlands.¹¹

Aan de andere kant behandelt C.J. Dyck in zijn *Introduction to Mennonite history* uit 1967 deze geschiedenis veel positiever, zij het niet zonder enige ambivalentie:

Through these activities and resources Mennonite cultural, social, and even political influence in the Netherlands grew stronger than Mennonites have enjoyed anywhere else at any time.

Maar dan vervolgt Dyck zijn beschrijving langs een andere lijn, waarin toch weer enigszins het perspectief van 'verraad' opdoemt:

Some left [de gemeente; P.V.] for social or economic reasons, some because their heritage no longer meant much to them, some because the Reformed Church seemed to offer more spiritual stimulation.¹²

Ter verschoning zij gezegd dat Dyck zijn mening voornamelijk baseerde op de bevindingen van Nederlandse geschiedschrijvers. Opmerkelijk is dat de vooroorlogse doopsgezinden, met name de negentiende-eeuwse generaties die zeer ingenomen waren met hun eigen liberale vrijzinnigheid, blijkend uit zowel betrokken burgerschap als groei van hun ledental, het achttiende-eeuwse, uiterlijke kerkleven eveneens als een periode van verval beschouwden. Maar anderzijds staken ze hun waardering voor het toenmalige innerlijke en geestelijke leven, het ethisch en sociaal bewustzijn, resulterend in uiteenlopende bijdragen aan de Nederlandse maatschappij, niet onder stoelen of banken. Zie bijvoorbeeld wat Blaupot ten Cate hierover in 1847 te berde bracht:

11 P.M. Friesen, *Die alt-evangelische mennonitische Brüderschaft in Rußland (1789-1910) im Rahmen der mennonitischen Gesamtgeschichte* (Halbstadt, Taurien, 1911; heruitgave: Göttingen, 1991), 31. In kringen van zogenaamde 'Old Colony Mennonites' eechoot dit oordeel nog steeds luid en duidelijk na, bijvoorbeeld in H. Schapansky, *The Mennonite migrations (and the old colony, Russia)* (Rosenort, Man., 2006), 53: 'The émigrés [zij die naar Polen en Rusland trokken; P.V.] adhered to all the tenets of the Radical Reformation [...]. The stay-at-homes prospered economically [...] while at the same time abandoning one by one the principles which distinguished them as Mennonites. Because of their economic power and cultural status, they assumed a leadership role within the Mennonite world which was not totally justified by their abandonment of the fundamentals of the Mennonite faith.'

12 C.J. Dyck, *An introduction to Mennonite history; a popular history of the Anabaptists and the Mennonites* (Scottdale, PA, 1967), 118; *idem* in zijn derde herziene druk van 1993, 158.

Het valt niet te betwijfelen, of zij hebben door dat alles een gunstigen invloed uitgeoefend op de wetenschappelijke vorming en de ontwikkeling van een goeden smaak in allerlei vakken.¹³

De voornaamste bron van Dyck was niet Blaupot ten Cate, maar Nanne van der Zijpp, een van de gezaghebbendste naoorlogse voormannen op dopers historisch en geestelijk terrein, die meer contacten in de wereldwijde broederschap onderhield dan wie ook van de generatie voor hem. Van der Zijpp ging om met Amerikaanse leiders als Harold Bender, Cornelius Krahn en soortgelijken, en derhalve zal hij zich terdege bewust zijn geweest dat dezen nogal wat moeite hadden met de doperse vrijzinnigheid van hem en het gros van zijn landgenoten. Dat is bijvoorbeeld duidelijk te proeven uit zijn toespraak op het Wereldcongres te Bazel in 1952.¹⁴ Op welke wijze dit bewustzijn van een kloof tussen twee werelden hem ook parten heeft gespeeld in zijn historische werk, kan men enkel bevroeden,

13 S. Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der doopsgezinden in Holland, Zeeland, Utrecht en Gelderland; van derzelver ontstaan tot op dezen tijd, uit oorspronkelijke stukken en echte berigten opgemaakt* (Amsterdam, 1847), II, 126. Hiernaast kunnen nog twee andere negentiende-eeuwse geleerden van doperse huize genoemd worden, die niet behept waren met religieuze apologetiek. Zo bijvoorbeeld Christiaan Sepp (historicus aan de Universiteit van Leiden) die een nog steeds lezenswaardige studie schreef over deze periode: *Johannes Stinstra en zijn tijd; eene bijdrage tot de geschiedenis der kerk en school in de achttiende eeuw* (Amsterdam, 1865-1866). De andere betreft de conservatieve predikant van Utrecht, Jan Hartog, die tal van bijdragen over politiek, cultuur en doperse geschiedenis op zijn naam heeft staan, waaronder zijn voor de Verlichting zeer verhelderende studie over de zogeheten 'spectators' en hun overwegend dissidente, doopsgezinde en remonstrantse origine, *De spectatorialle geschriften van 1741-1800; bijdrage tot de kennis van het huiselijk, maatschappelijk en kerkelijk leven onder ons volk, in de tweede helft der 18^{de} eeuw* (Utrecht, 1890; 2^{de} herz. editie).

14 Van der Zijpp zei, sprekend over 'Das Glaubenszeugnis unserer Väter von der Gemeinde', ondermeer: 'Eines der schwierigsten und schmerzhaftesten Probleme unseres heutigen Weltmennonitentums ist der öffentliche oder verschwiegene Gegensatz hinsichtlich der Gemeindeauffassung. Der Kontrast besteht nicht nur zwischen den niederländischen Taufgesinnten einerseits und den amerikanischen Mennoniten andererseits. Er regt sich auch im Unterschied der norddeutschen und süddeutschen Gemeinden.' In: J.J. van der Sluis (ed.), *Uit het werk van prof. dr. N. van der Zijpp* (Amsterdam, 1967), 48. Ook H. Bremer poogde bij diezelfde gelegenheid te verduidelijken waarom de Nederlandse broederschap in de zeventiende en achttiende eeuw de orthodoxie de rug had toegekeerd. Daarbij putte hij zich vooral uit om de achttiende-eeuwse ontwikkeling nog in een zo gunstig mogelijk daglicht te stellen, vooral met betrekking tot: 'Das Wachstum zur Einheit, von einer Mehrzahl Gemeinden und Gruppen zu einer zusammenarbeitenden Bruderschaft'. Iets wat in de rest van de doperse wereld nog steeds een fata morgana was. H.S. Bender et al. (red.), *Die Gemeinde Christi und ihr Auftrag. Vorträge und Verhandlungen der Fünften Mennonitischen Welkonferenz vom 10. bis 15. August 1952 St. Chrischona bei Basel, Schweiz* (Karlsruhe, 1953), 110-119: 114. Van der Zijpps lezing is hierin opgenomen op 102-111.

maar feit is wel dat hij in zijn lemma over Nederland in de *Mennonite Encyclopedia* de periode der Verlichting toch met enige deernis behandelt:

Led by the new spirit of the Enlightenment, and influenced by the current literature, *Mennonites of this type*[cursivering P.V.] finally turned their backs on the brotherhood altogether.¹⁵

Dit wekt op zijn minst de schijn dat Van der Zijpp de Verlichting impliciet min of meer als een duivelse *deus ex machina* opvoerde, waaraan zijn weerloze voorvaders, of een deel althans, ten prooi waren gevallen. Die uitkomst is des te opmerkelijker, aangezien eerder, in zijn in 1952 verschenen *Geschiedenis der doopsgezinden*, zijn beschrijving van deze periode genuanceerder en positiever was.¹⁶ En zo'n eerdere observatie bevreemdt nog meer wanneer we haar inkaderen in het zelfbeeld der toenmalige doopsgezinden die eigenlijk trots waren op hun 'verbasterde' uniciteit binnen de meer door conservatisme bepaalde wereldbroederschap – een houding die nog steeds apert is – en wat duidelijk doorklinkt in de nogal aanmatigende toon die Van der Zijpps opvolger aan het Seminarium, Hendrik W. Meihuizen, in 1971 aansloeg:

Die niederländischen Mennoniten bilden die stärkste Gruppe in Europa, der es bisher auf Grund ihrer theologischen und soziologischen Entwicklung am besten gelungen ist, der geistigen und geistlichen Potenz der mennonitischen Tradition interkonfessionell und gesellschaftlich eine zeitgemäße Form zu geben.¹⁷

15 ME III, 824-843; 833. In het vrijwel tegelijkertijd uitgekomen vierde deel van het *Mennonitisches Lexikon* (Karlsruhe, 1958), 233, waaraan Van der Zijpp, als opvolger van Karel Vos, al eerder meewerkte en dat in meerderheid dezelfde artikelen bevat die hij ook in de *Encyclopedia* zou publiceren, luidt deze passage: 'oderkehrten, genährt durch den neuen Geist der Erleuchtung und geführt durch die Literatur dieser Tage, der Gemeinde den Rücken'. Zelfs Zijlstra hanteerde voor zijn handboek, *Om de ware gemeente*, het criterium van dopers confessionalisme en traditionalisme als normatieve meetlat om de veranderingen door de tijd heen te signaleren en te verklaren. Zo beschouwt hij Galenus Abrahamsz en diens lammisten en collegianten – voorlopers van een verlichte mentaliteit – als 'een afwijking van de norm' (428-429), waarmee hij *de facto* een soortgelijke historiografische apologetiek hanteert als Van der Zijpp en diens tijdgenoten, die hij juist trachtte te bestrijden.

16 N. van der Zijpp, *Geschiedenis der doopsgezinden in Nederland* (Arnhem, 1952), 182: 'Maar, getuigt het van meer geloof en van zuiverder vroomheid om irrationalist te zijn dan rationalist? [...] Zijn er tegenover de verliespunten, die bij de geschiedenis der Nederlandse Doopsgezinden van de achttiende eeuw zo duidelijk in het oog vallen, ook winstpunten aan te wijzen? Ik meen er vier te mogen noemen', en dan refereert hij aan de oprichting van het Seminarium, het werk van 'Buitenlandsche Nooden', de toenemende oecumenische gezindheid onder de verschillende groeperingen, en de herziening van het doperse standpunt inzake overheid en maatschappij.

17 In: Hans-Jürgen Goertz (red.), *Die Mennoniten*, Band VIII, *Die Kirchen der Welt* (Stuttgart, 1971), 180.

Hoe dit ook zij, in 2002 is door Mike Driedger het onhoudbare, en vooral onvruchtbare van dergelijke minimalistische en apologetische interpretaties aan de kaak gesteld in zijn belangwekkende, zij het wat weggestopte artikel met de niet mis te verstane titel: 'An article missing from the Mennonite Encyclopedia: 'The Enlightenment in the Netherlands''.¹⁸ Ook de verdere tekst laat niets te raden over:

Whatever the reasons, enlightened Mennonites have fallen into the shadows of history, and the *Mennonite Encyclopedia* is a clumsy guide through this eighteenth-century territory.¹⁹

Driedger gaat er weliswaar vanuit dat de redacteurs van dit standaardwerk niet met opzet het onderwerp vermeden zullen hebben, maar hij constateert wel dat Van der Zijpp er hoe dan ook verlegen mee was. Hoe waar zulks nuchter beschouwd ook moge zijn, toch neem ik Van der Zijpp in dezen in bescherming. Van der Zijpp was zonder twijfel een van de productiefste medewerkers van de *Mennonite encyclopedia*, die zo'n 3.000 lemmata over het Nederlandse doperdom heeft aangeleverd. Hoewel Van der Zijpp al voor WO II artikelen voor het Duitse *Mennonitisches Lexikon* had geschreven, zou hij daarna in de vijftiger jaren de grote bulk van zijn *Encyclopedia*-artikelen aanleveren.²⁰ In die tijd was het nog steeds *bon ton* in de gehele Nederlandse geschiedschrijving om de achttiende eeuw vrijwel geheel links te laten liggen, omdat ze beschouwd werd als een periode waar weinig eer mee in te leggen was. Het was de eeuw van treurnis over de teloorgang van de roemruchte Gouden Eeuw, de eeuw van verval op vrijwel elk terrein, de eeuw van de 'Jansaliegeest' die slechts de creativiteit van elders importeerde en imiteerde onder het mom van Verlichting. Pas met de stichting van het Koninkrijk der Nederlanden in 1815 zou de herleving van een trotse natie en een nijver volk weer een feit worden, zo was de dominante negentiende-eeuwse visie op de daaraan voorafgaande periode – een historiografische consensus die nog tot ver in de tweede helft van de twintigste eeuw zou blijven doorklinken.

Pas in de loop van de zeventiger jaren, zo'n tien jaar na het overlijden van Van der Zijpp in 1965, is er een opmerkelijke ommekeer opgetreden ten gunste van de belangstelling voor en navenante herwaardering van de periode der Verlich-

18 Het artikel is opgenomen in een *Festschrift* (wat helaas altijd een beperkt publiek bereikt): C. Arnold Snyder (red.), *Commoners and community; essays in honour of Werner O. Packull* (Kitchener, 2002), 101-120.

19 Driedger, 'An article missing', 115. Driedger laat het niet bij woorden alleen. Met ingang van zomer 2007 is deze historicus aan de Brock University te Hamilton, Ont. (Canada) een onderzoeksproject gestart dat zal resulteren in een boek met de voorlopige titel: *The political radicalization of a religious minority: Mennonites, the Enlightenment and revolution in the Netherlands, 1735-1815*.

20 Keim, *Harold S. Bender*, 443.

ting. Dankzij deze nog steeds voortdurende aandacht voor de achttiende eeuw zijn we inmiddels overtuigd geraakt van bijvoorbeeld het bijzondere, vooral moderaat protestantse karakter van de Nederlandse Verlichting die mede dankzij haar brede internationale oriëntatie zich een geheel eigen plek in de mondiale geschiedenis der Verlichting mag toe-eigenen. En in dit verband wordt ook de grote betekenis onderkend van de voorhoederol van doopsgezinden, remonstranten en andere ruimdenkende protestanten in het achttiende-eeuwse beschavingsoffensief dat nieuwe ontwikkelingen aanzwengelde op een breed intellectueel, cultureel en maatschappelijk terrein.

Hoezeer Driedger in zijn artikel aan deze Nederlandse historiografische context ook voorbij gaat, toch doet dat niets af aan zijn pleidooi voor een andere paradigmatische benadering van dit thema:

A useful paradigm shift should begin by asking, not how Mennonites were affected by the Enlightenment and the revolutionary era, but rather how they contributed to them. This kind of question does not posit a false dichotomy between the Mennonites and the world. [...] Mennonites had been active participants in Dutch society from the sixteenth century onward. From this point of view it should not be surprising that Mennonites were among those who encouraged the spread of new forms of learning and reform ideas [...]. They were simply being people of their day.²¹

Dat ik het hiermee hartgrondig eens ben, heb ik eerder al kenbaar gemaakt.²² Toch kunnen bij Driedgers revisionistische pleidooi nog twee kanttekeningen worden geplaatst. In de eerste plaats moet worden bedacht dat het Nederlandse doperdom zich van meet af aan veel nadrukkelijker in een stedelijke omgeving heeft ontwikkeld, dan waar dan ook elders. Dat verklaart ondermeer dat, zodra aan de vervolging een einde was gekomen, acculturatie- en assimilatieprocessen zich hier eenvoudig konden voltrekken. Zowel het Pools-Russische als het Zuid-Duitse en Zwitserse doperdom droeg daarentegen veel meer plattelandskenmerken, waardoor identiteitsveranderingen minder in het geding waren, wat bovendien nog bevorderd werd door het (vrijwillig) vasthouden aan separatisme. Dienovereenkomstig is er ginds van een directe invloed van de Verlichting – hoofdzakelijk een fenomeen van de ‘buitenwereld’ – vrijwel geen sprake geweest. Een ander aspect waar hier tevens rekening mee moet worden gehouden, is de latente onderstroom van spiritualisme in het Nederlandse doperdom, die telkens weer manifest werd, bijvoorbeeld in kringen van Waterlanders en in het latere collegiantisme. Deze min of meer ingebakken attitude die zowel individualisme

21 Driedger, ‘An article missing’, 115.

22 Zie mijn oratie *Keurige ketters; de Nederlandse doopsgezinden in de eeuw van de Verlichting* (Amsterdam, 2004), 6-12. Deze verschuiving van focus sluit ook goed aan bij de bredere scope van religiegeschiedenis, die meer omvattend is dan die van de traditionele kerkgeschiedenis.

als een kritische houding jegens kerkelijke rituelen, dogma's en tradities impliceerde, mag mede van invloed zijn geweest op het schijnbaar geruisloos omarmen van de ontluikende Verlichting.²³

Niettegenstaande de meest intrigerende vraag naar *hoe* de doopsgezinden zouden bijdragen aan de veranderende tijden, blijft het in mijn ogen, als een tweede commentaar op Driedgers pleidooi voor een andere benadering, toch intrigerend om na te gaan *in welk opzicht* de doopsgezinden zo te porren waren voor de Verlichting, en *waarom*? Een kwestie die in feite ook Driedger wel bezighoudt, als hij zich afvraagt:

Was there a connection between the voluntarism and ethic of social responsibility that we might assume were typical in many eighteenth-century Mennonite congregations, on the one hand, and the ideals of Enlightenment reading groups and social organizations, on the other?²⁴

In het nu volgende zal ik eerst bij deze en aanverwante vragen stilstaan, die *de facto* te maken hebben met uiteenlopende facetten van de doperse dynamiek en het doperse aanpassingsvermogen; ze zijn met name van ethische en sociale aard en liggen derhalve eerder op mentaliteits- en cultuurhistorisch terrein dan op strikt kerkhistorisch gebied.²⁵

Doopsgezinden onderweg naar de Verlichting

Het dopers bewustzijn om zich mede verantwoordelijk te voelen voor het vaderland en zijn affiniteit met de Verlichting ontstonden niet zomaar, maar vloeiden voort uit een ontwikkeling met een lange voorgeschiedenis. Deze opmerkelijke rol in de voorhoede de achttiende-eeuwse cultuur en maatschappij, tezamen met andere verlichte dissenters, waaronder vooral de remonstranten en vooruitstrevende gereformeerden, was niet alleen het gevolg van, maar tegelijkertijd ook de uitdrukking van de twee laatste fasen van een lang, in vier stadia verlopend assimilatieproces dat tot dan toe een kleine twee eeuwen in beslag had genomen. Tijdens de eerste twee fasen hadden vooral de Waterlanders het voortouw genomen, wat daarna werd overgenomen door dat gestaag aanwassende deel, dat zich 'doopsgezind' en niet meer als 'mennoniet' zou beschouwen. Dit gehele proces kenmerkte zich door een accumulatie van cultureel en intellectueel zelfbewustzijn, wat tijdens de Verlichting zou resulteren in een vrijwel volledige sociale integratie.

23 Zijlstra, *Om de ware gemeente*, 31, wijst erop dat in de historiografie de impact van het spiritualisme op het 16de- en 17de-eeuwse doperdom goeddeels genegeerd is.

24 Driedger, 'An article missing', 115.

25 Ik heb dit nader uitgewerkt in *Keurige kettels*, 6-12.

De *eerste fase* van deze assimilatiegeschiedenis, die zich langs sociaal-economische lijnen voltrok, begon vanaf circa 1575, toen de Republiek werd gevestigd en er een einde kwam aan de periode van vervolging en martelaarschap. Dankzij de Unie van Utrecht verkregen de dopers vrijheid van geweten, hoezeer dit nog in lengte van jaren betwist zou worden door de jonge, maar gestaag groeiende gereformeerde kerk. Deze nieuwe situatie bood de nijvere dopers die er een hoog arbeidsethos op nahielden, meer en meer de gelegenheid om volop te participeren in de economische bloei van de Gouden Eeuw. Zij waren, zich vrij in handel en industrie bewegend, verzekerd van bescherming door de wet en de stadhouders, hoezeer de agitatie van de zijde van de geprivilegieerde kerk op sociaal-religieus terrein ook voortduurde.

In het kielzog hiervan deed vanaf ongeveer het eerste kwart van de zeventiende eeuw een *tweede fase* haar intrede, die zich vooral manifesteerde op sociaal-cultureel gebied. De alsmaar groeiende welvaart van de doopsgezinde zakenwereld opende tal van deuren naar de hogere stedelijke kringen, hun cultuur en manifestaties daarvan. Tegelijkertijd ontwikkelden zich in doperse kring ook allerlei artistieke talenten die zich, hetzij als schilder, hetzij als dichter, meer en meer manifesteerden op de markt der dominante smaak en artistieke cultuur. Niet alleen de patriciërs, maar ook de jonge burgerlijke elites der nieuwe rijken, waaronder nogal wat doopsgezinde welgestelden, vormden het mecenaat voor een groeiend en gevarieerd cultureel aanbod. Desalniettemin bleef het civiele domein der publieke ambten goeddeels – zij het niet volledig – gesloten, wat in 1651 dankzij de Grote Vergadering volledig werd dichtgetimmerd en waarmee de gereformeerde suprematie ook politiek beklonken werd.²⁶ Tegelijkertijd bleef nog steeds een academische opleiding, met name de studie der theologie, buiten het doperse bereik.

Het begin van de *derde assimilatiefase* wordt gemarkeerd door het jaartal 1672. Hierin zouden vooral het streven naar algehele tolerantie en verwerving van gelijke burgerrechten centraal staan. Om in het rampjaar het hoofd te bieden aan de Franse en Engelse dreigingen, moest de verwaarloosde nationale defensie opgekafeaterd worden, waartoe grote staatsleningen werden uitgezet. De gewestelijke staten, met name die van Friesland, deden expliciet een niet te ontlopen beroep op de welvarende doperse inwoners om tegen een lage rente 's lands

²⁶ Voordien was het in tal van plaatsen met een substantiële numerieke, vooral economische presentie van doopsgezinden en waar niet geput kon worden uit vergelijkbaar arsenaal van gereformeerd bestuurlijk kader, niet ongebruikelijk dat ook dopers, met name Waterlanders, actief deelnamen aan vroedschappen en andere publieke bestuurslichamen. Dat was ondermeer het geval in verschillende Zaanlanden, in Weesp, Hoorn, Harlingen en Molkwerum. In De Rijp werden in 1652 de laatste doopsgezinde vroedschapsleden naar de coulissen der vergetelheid verwezen, toen zij, voor het eerst sedert 1651, gedwongen werden de eed van trouw te zweren aan de Staten van Holland en West-Friesland, wat zij uit principe weigerden.

middelen te versterken. Onder voorwaarde van erkenning der burgerlijke gelijkheid, tastte de doperse zakenwereld ruimhartig in de buidel. Toegang tot het regeringskussen bleef echter onveranderd een gereformeerd pejoratief, maar sindsdien zou de calvinistische bedilzucht op religieus terrein zo goed als geheel – Friesland uitgezonderd – tot het verleden behoren. Het geestelijke en intellectuele *Lebensraum* was daarmee aanzienlijk verruimd. Dat groeiend bewustzijn manifesteerde zich enerzijds in het verschijnsel dat steeds meer dopers medicijnen gingen studeren, terwijl anderzijds op pastoraal vlak, als fenomeen van èn professionalisering èn confessionalisering, het oude lekenpredikerschap onder druk kwam te staan van een toenemende vraag naar academisch geschoolde theologen, wat uiteindelijk zou leiden tot de oprichting van het Doopsgezind Seminarium in 1735. Tezelfdertijd manifesteerde deze intellectuele stijging zich ook door het opmerkelijk actieve aandeel van doopsgezinden in typische fenomenen van de Verlichting, zoals het spectatoriale tijdschriftwezen en de vele genootschappen op uiteenlopend terrein.²⁷ Bovendien zouden ook de minder bevoorrechte geloofsgenoten elders in Europa, zoals de hevig vervolgte mennonieten in Zwitserland en Zuid-Duitsland, aanzienlijk baat hebben bij de verworvenheden van deze assimilatiefase. Zij werden niet alleen op indrukwekkende wijze materieel ondersteund dankzij de welvoorzien kas van het Fonds voor Buitenlandsche Nooden, maar ook de Nederlandse overheid trok zich hun lot aan door op het hoogste diplomatieke niveau te bemiddelen dat uiteindelijk nieuwe vestigingsgebieden gevonden konden worden in Pennsylvanië – een intermediaire rol die voordien ondenkbaar zou zijn geweest.

De *vierde en laatste emancipatiefase*, die nu vooral gedomineerd werd door het streven zich te ontdoen van politiek-sociale achterstelling, zou rond het midden van de achttiende eeuw steeds manifester worden. Hoewel de ‘tweede-hands-status’ van het doopsgezind burgerschap al goeddeels tot het verleden behoorde, werd de betrekkelijkheid daarvan toch weer manifest, toen in 1742 opnieuw het

²⁷ Hoewel het nog nooit onderzocht is, lijkt er grond aanwezig te zijn om een correlatie te veronderstellen tussen enerzijds de ‘aangeboren’, door een lange traditie bepaalde gemeentelijke overlegstructuur en -cultuur der doopsgezinden, die gebaseerd is op het (broederlijke) gelijkheidsbeginsel, en het genootschapswezen anderzijds, waarin zowel amateurs als professionals op voet van gelijkheid zich verenigden rond een gemeenschappelijke interesse. Bovendien hadden tal van gemeenten in de loop van de zeventiende eeuw hun krachten al gebundeld in zogenaamde (regionale) sociëteiten. Zowel gemeenten als sociëteiten kenden een principieel platte bestuurs- en besluitvormingsstructuur, waar het democratisch beginsel van de stem of het stilzwijgen der (mannelijke) meerderheid doorslaggevend was. In dit opzicht zou het zeventiende-eeuwse collegiantisme zelfs reeds als een directe voorloper beschouwd mogen worden van de latere genootschappelijkheid. Daarnaast mag evenmin uitgesloten worden dat het nieuwe circuit van genootschappen een welkom intellectueel alternatief vormde voor de nog steeds relatief beperkte ontplooiingsopties die de universiteit kon bieden aan doopsgezinden.

spook der geloofsvervolging rondwaarde. Aangestoot door een gereformeerde synode resulteerde een al veel langer slepend conflict erin dat de Provinciale Staten van Friesland de verlichte predikant van Harlingen, Johannes Stinstra, op beschuldiging van socinianisme een preekverbod van vijftien jaar oplegden. Deze demonstratie van machtsmisbruik gaf enkel maar voedsel aan in bredere kring van dissenterse lotgenoten steeds pregnanter beleefde gevoelens van onbehagen over en achterstelling bij het cliëntelisme der geprivilegieerde regentenklassen, wier oligarchische ambities zich steeds nadrukkelijker manifesteerden onder een steeds zwakker wordend stadhoudelijk bewind van Willem IV en V.²⁸ Deze trend van sterke politisering en polarisering in de Nederlandse maatschappij, die bovendien kampte met economische recessies, zou de bron vormen van de opkomst van het Patriotisme. Hierin bundelden de gediscrimineerde elites van vooral ook remonstrantse en doopsgezinde signatuur hun krachten, gevoed door Verlichtingsideeën over onvoorwaardelijke verdraagzaamheid en vanuit Amerika en Frankrijk overgewaaide revolutionaire programma's die maatschappelijke en politieke veranderingen proclameerden. Na de mislukte revolutie van 1787 zouden de Patriotten in 1795 uiteindelijk de overwinning behalen, die bezegeld werd met de stichting van de Bataafse Republiek. Toen het jaar daarop, in 1796, de scheiding van kerk en staat bij wet geregeld zou worden en er aan de eeuwenlange bevoorrechte positie der calvinisten een einde kwam, vond het niet minder lange assimilatieproces der doopsgezinden, die nu volwaardige burgers geworden waren, zijn voltooiing – zij het ten koste van een immens ledenverlies.

Ik ga nu nader in op hoe deze vier stadia gaandeweg de intellectuele en ideologische ontwikkeling van de doopsgezinden hebben vorm gegeven, die zo bepalend is geweest voor hun voorhoedepositie in de achttiende eeuw. Ik beperk mij daarbij tot slechts twee facetten. Het eerste richt zich op de intellectuele ontwikkeling die langs economische lijnen bevorderd is. De tweede betreft de religieus gemotiveerde visies van maatschappelijk ethische aard: de voortdurende focus op de samenhang tussen verdraagzaamheid en maatschappelijke verantwoordelijkheid, zaken die ook nationaal hoog op de agenda van de Verlichting stonden.

In religieus opzicht deel uitmakend van een kleine, voornamelijk stedelijke minderheid die economisch gezien vrijwel volkomen afhankelijk was van de bestaande infrastructuur voor handel en nijverheid, waren de doopsgezinden voor

28 Hoezeer de doopsgezinden schoon genoeg hadden van de aanmatigende demonstraties van machtsmisbruik der Friese regenten, blijkt uit de opmerkelijke presentie van doopsgezinde kooplieden en industriëlen – waaronder maar liefst 19 doperse notabelen uit alleen al Harlingen – tijdens het Friese pachtersoproer van 1747-1748. Zie: Yme Kuiper, 'Doopsgezinden in Harlingen en het pachtersoproer van 1748', in: *Doopsgezinde Bijdragen* (hierna: *DB*) 24 (1998), 185-204.

hun sociale en zakelijke contacten in de publieke ruimte min of meer noodgedwongen aangewezen op hiervoor door anderen gecreëerde en gedicteerde condities – tenzij ze voor een volstrekt *self supporting* en naar binnen gericht isolement zouden hebben geopteerd, maar dan had een evident gebleken assimilatieproces zich niet in deze mate voorgedaan.²⁹ Hun talenten en vaardigheden kwamen het best tot hun recht in die sectoren waartoe ze een onbelemmerde toegang hadden.³⁰ Die lagen vooral op het terrein van handel en industrie, zoals de voedingssector, de houtsector (zagerij, scheepsbouw en aanverwante neringen), en de textielsector (de fabricage van en handel in wol, linnen, laken en zijde). Daarnaast lijken de dopers – exacte tellingen zijn nooit verricht – ook een meer dan evenredig aandeel te hebben gehad in de toenmalige informatietechnologie: de boekproductie en -handel.

Ooit begonnen als clandestiene drukkers en boekverkopers van theologische traktaten, liedboeken, martelaarsboeken en bijbels voor eigen gebruik, werden de doperse fondsen al snel uitgebreid met andere categorieën voor een breder publiek, zodra de vervolging tot het verleden behoorde. Enkele uitzonderingen die een specifieke doperse markt bedienden daargelaten, eigende het gros der drukwerkverstrekkers van doperse huize zich in de zeventiende eeuw vrijwel het hele informatiemarktsegment toe: van kranten en pamfletten, van stichtelijke en recreatieve lectuur tot handboeken op cartografisch, technologisch en (populair) wetenschappelijk terrein. Anders dan hun calvinistisch concurrenten, stonden de doopsgezinde drukkers en boekhandelaren niet onder de censuur en het tuchtregime van de gereformeerde kerk, wier synodes, classes en lokale clerus zich met grote regelmaat ontfermden over haar leer onwelgevallige, heterodoxe publicaties door haar lidmaten. Wel ondervonden zij indirect hinder van die ker-

29 Zie L. Kolakowski, 'Dutch seventeenth-century anticonfessional ideas and rational religion: the Mennonites, collegiant and spinozan connections', in: *The Mennonite quarterly review* 64 (1990), 259-298 en 385-416 (met name 415-416), over beide typen: enerzijds de sektarisch gezinde richting die zich sociaal uitsluit en zich als de ware gemeenschap van heiligen beschouwt, tegenover anderzijds de richting die elke aanspraak op exclusiviteit laat varen, derhalve het kerkelijk domein marginaliseert ten faveure van de maatschappelijke participatie en die tevens soelaas ziet voor hervorming van de maatschappij op basis van algemeen te tolereren christelijke inzichten.

30 Hierbij moet ook bedacht worden dat, anders dan alle andere dopers die naar elders hadden moeten vluchten, of nog steeds als vreemdelingen beschouwd werden in hen niet welgezinde landen, de Nederlandse dopers, inclusief de uit het katholieke Zuiden naar hier gevluchte immigranten, als gewone staatsburgers beschouwd werden van de jonge Republiek. Er is wel geopperd dat de vestiging van doopsgezinde ondernemers in de Zaanstreek aanzienlijk bevorderd is door een gunstig vestigingsklimaat dat gekenmerkt werd door het ontbreken van gilden en dus restrictieve gildenbepalingen. J.P. Woudt & K. Woudt (red.), *Encyclopedie van de Zaanstreek* (Wormerveer-Zaandam, 1991) I, 195.

kelijke waakhondfunctie, zodra deze de overheden konden overhalen om verdachte producten van doperse personen of winkels met sancties te treffen.³¹ De doopsgezinde kerkenraden hebben bij mijn weten nimmer op inhoudelijke gronden hun lidmaten in het boekenmetier onder de tucht geplaatst; wèl wanneer zij ethische (gedrags-) regels schonden, bijvoorbeeld bij klachten over wanbetaling of faillissement, maar dit gold in principe voor alle lidmaten en niet voor een bepaalde beroepscategorie in het bijzonder. Deze relatief onafhankelijke positie der boekproducenten en -verspreiders, gevoegd bij de sowieso al kritische houding inzake leerstelligheid en de persoonlijke verantwoordelijkheid in het handelen ten overstaan van God en zijn gemeenschap van gelovigen, hebben de affiniteit met de intellectuele en commerciële niches op de heterodoxe markt vermoedelijk alleen maar versterkt. Die publicitaire betrokkenheid bij het dissenterse denken bleek des te meer, toen doopsgezinden en remonstranten elkaar vanaf het midden van de zeventiende eeuw vonden in en rondom het collegiantisme. In die kringen werden, vanuit universeel christelijke principes, zowel de confessioneel theologisch aanvaarde marges, als de bestaande begrenzingen van de toenmalige tolerantiepraktijk danig op de proef gesteld en overschreden.³² Doperse uitgevers hebben in dat proces, dat mede een goede voedingsbodem zou vormen voor wat Israel de radicale Verlichting noemt, een niet onbeduidende rol gespeeld. Als meest uitgesproken voorbeeld daarvan mag Jan Rieuwertsz I dienen, wiens Amsterdamse boekwinkel beschouwd werd als de ontmoetingsplek voor alle denkbare ketters.³³ Hij bracht tal van titels op de markt, die zowel door de gereformeerde als de doperse rechtzinnigheid als verwerpelijk werden beschouwd. Hij verspreidde niet alleen een Nederlandse vertaling van de koran, maar – nog bedenkelijker – ook verschillende geschriften van eigentijdse socianen en mystici, alsmede alle werken van Descartes en de ‘atheïst’ Spinoza – een persoonlijke vriend van Rieuwertsz. Al deze boeken waren in het Nederlands vertaald door de doopsgezinde Jan Hendriksz Glazemaker, waarmee deze heterodoxe lectuur een groter leespubliek verkreeg. Niettegenstaande het feit dat vele titels hiervan konden rekenen op een spervuur van gereformeerde aanvallen, en sommige zelfs door de overheden werden verboden, fungeerde Rieuwertsz gewoon ook als stadsdrukker, wat andermaal de gedoogcultuur van de

31 Ingrid Weekhout, *Boekencensuur in de Noordelijke Nederlanden; de vrijheid van drukpers in de zeventiende eeuw* (Den Haag, 1998), 59-166, en 91-92 met betrekking tot doopsgezinde publicaties.

32 Zie onder andere Andrew C. Fix, *Prophecy and reason; the Dutch collegiants in the early Enlightenment* (Princeton, NJ, 1991) en Kolakowski, ‘Dutch seventeenth-century anticonfessional ideas’.

33 Israel, *Radical enlightenment; philosophy and the making of modernity 1650-1750* (Oxford, 2001), 278-283; Piet Visser, ‘Blasphemous and pernicious’: the role of printers and booksellers in the spread of dissident religious and philosophical ideas in the Netherlands in the second half of the seventeenth century’, in: *Quaerendo* 26 (1996), 303-326; met name 311-318.

Gouden Eeuw illustreert, waarin belangen van kerk en staat vaak verre van synchroon liepen. Het was een publiek geheim dat, in het geval een suspect boek niet zomaar te verkrijgen was, het altijd wel van onder de toonbank in Rieuwertsz winkel kon worden aangeschaft.

Het hoeft derhalve dan ook niet te verbazen dat zowel ten tijde van de opkomst van de Verlichting als het hoogtepunt daarvan wederom een substantieel aantal van doopsgezinde drukkers en uitgevers welhaast een buitenproportioneel aandeel hadden in zowel de vertaling als de verspreiding van moderne boeken uit geheel Europa, die de lezers in het Nederlands lieten kennismaken met de visies van Newton, Locke, Clarke, Wolff, Leibnitz, Voltaire en Rousseau. Doperse uitgeverijen zoals die van Tirion, Houttuyn, Meijer en Warnars, Yntema en Tieboel in Amsterdam, Jan Bosch in Haarlem, of Volkert van der Plaats te Harlingen hadden een opmerkelijk aandeel in het Verlichte marktsegment. Een saillant voorbeeld hiervan biedt bijvoorbeeld de activiteit van de conservatieve, Fries doopsgezinde leraar en uitgever Marten Schagen te Amsterdam, die vanaf de vroege jaren dertig van de achttiende eeuw een opvallende gretigheid ten toon spreidde ten aanzien van de eigentijdse, buitenlandse theologie en wetenschap, zij het van moderaat Verlichte signatuur. Acht jaar lang, van 1732 tot 1740 redigeerde en publiceerde hij het kwartaalblad *Godgeleerde vermakelykheden*, dat besprekingen en samenvattingen bevatte van de meest recente wetenschappelijke publicaties uit Europa – niet alleen op het terrein van de theologie en filosofie maar ook op dat van de overige kunsten en wetenschappen. De meeste belangstelling ontwikkelde hij voor de fysico-theologie die de geheimen der natuur determineerde ter vergroting van het ontzag voor Gods scheppende almacht.³⁴ Schagen was bijvoorbeeld de eerste in Nederland die dankzij zijn tijdschrift een groter niet academisch geschoold publiek bekend maakte met de deterministische werken van de Duitse mathematicus en filosoof Christian Wolff, zoals diens *Vernunftige Gedancken von Gott*, en *Anfangs-grunde aller mathematischen Wissenschaften*. Hetzelfde deed hij met de irenische theologie van het beroemde Zwitserse triumviraat Werenfells, Osterwald en Turretini. Schagens rol en betekenis als popularisator van de moderaat christelijke Verlichting lijken zonder precedent te zijn en verdienen nader onderzoek.³⁵ Ook toen hij de uitgeverij van de hand deed en voltijds leraar werd bij

34 Dit werd een kenmerk van de Nederlandse Verlichting. Niet alleen buitenlandse geleerden als Isaac Newton, William Durham en dergelijke creëerden het forum voor de fusie tussen ratio en openbaring, ook de Nederlanders zelf speelden hierin een belangrijk rol, dankzij figuren als Willem Deurhoff en Bernard Nieuwentijt. Wielema, *March of the libertines*, 133-162.

35 Piet Visser, "Redelyke regtzinnigheid"; prolegomena van een onderzoek naar de betekenis van de doopsgezinde leraar, uitgever en vertaler Marten Schagen (1700-1770) voor de Nederlandse Verlichting', in: Lies Brussee-van der Zee et al. (red.), *Balanceren op de smalle weg: opstellen aangeboden aan Kees van Duin, Alle Hoekema en Sjouke Voolstra bij hun afscheid van het Doopsgezind Seminarium* (Zoetermeer, 2002), 216-284; met name 229. Schagens tijdschrift waarvan de volledi-

de doopsgezinden in Utrecht, bleef hij doorgaan met het vertalen van zo'n dertig moderaat verlichte boeken, waaronder het vrijwel volledige oeuvre van de Engelse dissenter James Hervey, eveneens een protagonist van de fysico-theologie.³⁶ Talloze andere doopsgezinden hebben zich verdienstelijk gemaakt als vertaler, zoals Jacobus van Zanten, vader en zoon Adriaan en Pieter Adriaansz Verwer, Lambert ten Kate, Mattheüs Huisinga, Abraham van Loon of Johannes Stinstra. Vanzelfsprekend hadden al deze mannen – overwegend predikanten – een goede opleiding genoten; een belangrijk aspect van intellectuele assimilatie dat ik verder buiten beschouwing laat. Bij ontstentenis van een academische opleiding in de theologie – de deuren van die universitaire faculteiten bleven voor hen gesloten – hadden velen, bij wijze van alternatief, een academische graad in de medicijnen behaald.³⁷

Wat deze activiteiten van doopsgezinde vertalers en uitgevers duidelijk te zien geven – los van hun commerciële overwegingen – is een daadkrachtig bewustzijn om de moderne wetenschappelijke inzichten, de grote natuurwetenschappelijke ontdekkingen en de kritische benaderingen op theologisch en filosofisch terrein te delen met een breder publiek. Dat lijkt mij een uitkomst, of anders gezegd: een eigentijdse invulling te zijn van het van oudsher aangekweekte sociaal-ethische verantwoordelijkheidsbesef der doopsgezinden, dat in vroeger tijden binnen de eigen kring werd gepraktiseerd, maar nu tevens van nut werd geacht voor de Nederlandse samenleving in het algemeen.

Een vergelijkbare progressie en uitbreiding is waar te nemen bij de ontwikkeling van hun begrip van gewetensvrijheid en tolerantie, een kwestie die eveneens hoog op de agenda kwam te staan in de achttiende eeuw. Al sedert de vervolging hadden Menno Simons en de zijnen bij de autoriteiten van kerk en staat aangedrongen op verdraagzaamheid jegens hun achterban. In het daaropvolgende tijdperk van onderlinge splitsingen waren het de Waterlanders die als eersten de onderlinge verdraagzaamheid bepleitten. Dat deden ze door het beroep op exclusiviteit van de eigen richting als ware gemeente Gods prijs te geven, een ruimdenkendheid die later zou worden overgenomen door de lammisten van Galenus Abrahamsz. Binnen de context van het collegiantisme, waar allerhande heterodoxe inzichten vrijelijk aan de orde gesteld konden worden, waren het zowel

ge titel luidt: *Godgeleerde, historische, philosophische, natuur-, genees- en aerdrykskundige, poëtische en regtsgeleerde vermakelykheden; of uitgeleze keurstoffen over allerlei onderwerpen: uit de beste dagelyks in't licht komende uitlandsche schryvers, enz. ten algemenen nutte byeengebragt*, is in dit opzicht zelfs innovatief te noemen, omdat zijn Nederlandse voorlopers in dit genre geleerdentijdschriften betrouwen, die zich overwegend van het Frans als voertaal bedienden.

³⁶ Visser, 'Redelyke regtzinnigheid', 240-241. Ook de werken van geestverwanten als Benjamin Bennett en Richard Pearsall heeft hij vertaald.

³⁷ Visser, 'Redelyke regtzinnigheid', 273, noot 68; Driedger, 'An article missing', 104-105.

de remonstranten als de doopsgezinden die het tolerantiedebat uitbreidden naar het algehele protestantisme. Deze kwestie vond haar hoogtepunt in de achttiende eeuw, toen de gereformeerde kerk die een ruime meerderheid van de bevolking vertegenwoordigde, het publieke, kerkelijke en politieke leven domineerde. Onbepaalde verdraagzaamheid werd van cruciale betekenis in de strijd om de invoering en acceptatie van het religieus rationalisme, welke vooral gestreden werd met de protestantse orthodoxie die de goddelijke openbaring en bijbels literalisme in stelling bracht, met inbegrip van de predestinatieleer en afwijzing van de vrije wil. In dit stadium van hun geschiedenis zagen zowel remonstranten als doopsgezinden als 'geconniveerde secten' zich geconfronteerd met dezelfde soort rechtzinnige, dogmatische en conservatieve tegenkrachten, evenals andere vrijdenkers en rekkelijken die doorgaans door hun opposanten polemisch simpelweg op één hoop gegooid werden als deïsten, atheïsten of socinianen. Meer dan ooit tevoren sterkte hen dit in hun strijd voor religieuze tolerantie en intellectuele vrijheid.³⁸

In England waren het onafhankelijke geesten als Chillingworth, Tillotson, Burnet, Hoadly en Locke, dissenterse activisten voor het verbond tussen verstand en openbaring, die de confrontatie aangingen met de dominante *Church of England*. Op vergelijkbare wijze gingen in Zwitserland gematigde, irenische gereformeerden zoals de reeds genoemde Alphonse Turretini, Samuel Werenfels en Jean-Frédéric Ostervald de strijd aan met de van staatswege gesteunde calvinistische orthodoxie. In Nederland waren het vooral de remonstranten, en in mindere mate de doopsgezinden, die met dezelfde boodschap aan de weg timmerden – niet alleen omwille van hun eigen emancipatiestreven, maar ook om dankzij die noodzakelijke verdraagzaamheid een algemeen christendom, een *summa religionis christianae* te bevorderen. Dit ideaal behelsde zelfs de stichting van een nationale, tolerante protestantse kerk die enkel het apostolicum als belijdenis hanteerde, en die aldus een onverdeelde en beschaafde christelijke samenleving zou representeren, waarin elke vorm van kritiek gebaseerd op logica, verstand en kennis kon gedijen. Zelfs de volwassendoop of de weigering om eden te zweren zou daarin toegestaan kunnen worden. Zo'n christelijk kerkgenootschap zou een hoge standaard aan zedelijke deugden en maatschappelijk verantwoordelijkheidsgevoel uitdragen – kortom: gestalte geven aan een tolerante cultuur ten fa-veure van zowel het welzijn van, als de cohesie tussen kerk en staat.³⁹ Tegelijkertijd

38 Joris van Eijnatten, *Liberty and concord in the United Netherlands; religious toleration and the public in the eighteenth-century Netherlands* (Leiden/Boston, 2003), 141-190.

39 Van Eijnatten, *Liberty and concord*, 381-476. Simon Vuyk, *De verdraagzame gemeente van vrije christenen; remonstranten op de bres voor de Bataafse Republiek 1780-1800* (Amsterdam, 1995), 258-330. Ondanks de triomf van de patriotten in 1795, die over het algemeen deze ideeën over religieuze verdraagzaamheid en nationale beschaving een warm hart toedroegen, zou dat kerk-ideaal alleen verwezenlijkt worden in Dokkum, waar in 1798 remonstranten en doopsgezinden samen een Verenigde Christelijke Kerk stichtten. Zie ook ME II, 80.

tijd bevorderde dit publieke tolerantiedebat ook sterke individualiserende en privatiserende tendensen inzake de godsdienst, waardoor geloof meer en meer als een zaak beschouwd werd van het privé-domein van het gezin en zijn leden, wat de aanvaarding van verschillende overtuigingen onder één dak faciliteerde.⁴⁰ Dit proces verklaart tevens het steeds gangbaarder patroon van gemengde huwelijken tussen doopsgezinden en andersdenkenden.

Tenslotte dient hier nog even stil gestaan te worden bij het aspect van de sociale betrokkenheid als demonstratie van ware christelijke liefde – een van de belangrijkste opdrachten van mennisten en doopsgezinden in deze wereld, gefundeerd op hun theologie en ethiek der heiliging. Aanvankelijk was dit praktische getuigenis beperkt tot de eigen gezindte blijkens hun zorg voor de armen, zieken, weduwen en wezen. Gaandeweg en simultaan met het assimilatieproces zou de sociale focus zich verwijden tot het publieke leven buiten de eigen kring. Zo droegen halverwege de zeventiende eeuw tal van welgestelde leden en gemeenten genereus bij aan steunverzoeken van de gereformeerde kerk om haar vervolgde waldenzische broeders in de Piëmont te hulp te komen. Of toen in 1675 het doopsgezind-collegiantische weeshuis de Oranjeappel werd gesticht, werd dat niet alleen opengesteld voor de eigen achterban, maar ook voor wezen van andere protestantse signatuur, wier voogden een tolerante, algemeen christelijke opvoeding konden waarderen. Uit eenzelfde, de eigen kerkmuren overschrijdend verantwoordelijkheidsbesef droeg men meer dan genereus bij om de politieke rampspoed in 1672 te helpen keren. Men verstreekte niet alleen aanzienlijke geldleningen, maar sleepte ook bergen schoeisel en kledij aan voor het leger, of hielp bij het graven en opwerpen van verdedigingswallen en bolwerken rondom zijn steden.

In de achttiende eeuw manifesteerden de doopsgezinden zich nog nadrukkelijker op het maatschappelijke front, waarbij de bevordering van de culturele, geestelijke en vooral morele verheffing van het land voorop stond. Veel van die toenmalige initiatieven beperkten de verlichte, intellectuele en zedelijke verheffing vaak tot de eigen, reeds bevoorrechte kring, getuige de vele kunst- en wetenschappelijke genootschappen, waartoe ook de twee befaamde stichtingen uit Teylers nalatenschap te rekenen zijn.⁴¹ Verschillende doopsgezinden echter ontwikkelden sociale programma's die veel verder reikten, door zich te richten op het welzijn van de gehele lokale, zelfs nationale gemeenschap. Gewezen zij bijvoorbeeld op het initiatief van de Hoornse leraar Cornelis Ris, die in 1777 een

40 Joost Klock & Wijnand Mijnhardt, *1800; blauwdrukken voor een samenleving (Nederlandse cultuur in Europese context 2)* (Den Haag, 2001), 199-200.

41 Zie voor meer bijzonderheden Driedger, 'An article missing', 109-111; Piet Visser, 'Onbeperkte verdraagzaamheid en zedelijk gemak', in Bert Sliggers e.a. (red.), *De idealen van Pieter Teyler; een erfenis uit de Verlichting* (Haarlem, 2006), 127-146.

herstelprogramma lanceerde ter stimulering van de plaatselijke economie, wat tevens een liefdadigheidsproject behelsde voor arme jongeren van alle gezinden, die tewerk gesteld werden in Ris' daartoe opgerichte behangselfabriek.⁴² En van een brede maatschappijbrede betrokkenheid getuigt de oprichting van de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen in 1784 door leraar Jan Nieuwenhuyzen en diens zoon Martinus, die spoedig dankzij de vele plaatselijke departementen een niet te missen nationaal volkspedagogisch effect zou sorteren. Hoofddoel was een algehele alfabetisering van de minder bedeelde klassen en haar op te voeden tot christelijk deugdzame staatsburgers. Daartoe produceerde het Nut nieuwe, goedkope soorten jeugdliteratuur en schoolboeken. Het Nutsprogramma zou vanaf het begin van de negentiende eeuw als blauwdruk fungeren voor groot-schalige onderwijsvernieuwingen, terwijl in dat kader ook kleuterscholen en spaarbanken werden gesticht. Het Nut zou gedurende een groot deel van de negentiende eeuw zelfs de belichaming worden van een breed gedragen burgerlijke moraal die mede zou bijdragen aan de revitalisering van het economische, politieke en zedelijke zelfvertrouwen in het Nederlandse koninkrijk.⁴³

Andermaal vormden ware christelijke naastenliefde, wederzijds respect en onvoorwaardelijke verdraagzaamheid de onbevoordeelde drijfveren der doopsgezinden. Omdat in deze fase van hun geschiedenis denominatief exclusivisme, met inbegrip van hun eigen gezindheid, werd verworpen en zelfs ondergeschikt werd geacht aan het morele welzijn van de gehele natie, zou zelfs geconcludeerd mogen worden dat het tijdperk van de moderate Verlichting qua geest en mentaliteit – meer dan ooit te voren – de doopsgezinden op het lijf geschreven was. Vanuit dit pre-oecumenisch perspectief bekeken, valt het niet moeilijk te begrijpen dat de verdediging van de oude doperse identiteit, gekenmerkt door confessionele, rechtzinnige, traditionalistische en isolationistische tendensen, geen enkele prioriteit meer had. Integendeel, de verlichte doopsgezinden – groeiend qua invloed, maar tanend qua aantal – staken hun ergernis over de orthodoxie en behoudzucht der 'fynen', hetzij van gereformeerde, hetzij van menniste signatuur, niet onder stoelen of banken. In hun ogen gedroegen die groeperingen zich, exclusief overtuigd van hun uitverkiezing Gods, egoïstisch en gericht op het eigen, sektarische belang. Als zodanig werd haar intolerante, niet maatschappelijk betrokken houding beschouwd als een demonstratie van bekrompenheid, blind geloof en volstrekte afwezigheid van rede en rationaliteit.⁴⁴

42 Piet Visser, 'Onbepaalde verdraagzaamheid en zedelijk gemak', 139.

43 Wijand Mijnhardt, *Tot heil van 't menschedom; culturele genootschappen in Nederland, 1750-1815* (Amsterdam, 1987), 259-294.

44 Zie hierover uitgebreider: Kloek & Mijnhardt, 1800, 187-211; in het bijzonder 204.

Cornelius van Engelen

Een van de vele doopsgezinden die hun partij mee bliezen in de moderate Verlichting is Cornelius van Engelen.⁴⁵ Cornelius was 28 augustus 1726 in Utrecht geboren als zoon van Daniël van Engelen en Hester van Heuven. Zijn vader was chirurgijn van beroep, net als diens vader die tevens controleur van het stedelijke ijkwezen was, wat erop wijst dat de familie tot de plaatselijke middenklasse behoorde. Waarschijnlijk heeft Cornelius de Latijnse school bezocht, waarna hij zich in 1744 liet inschrijven aan de Universiteit van Utrecht als student in de filosofie, waar hij een jaar later op 19-jarige leeftijd zijn these publiceerde, de *Dissertatio philosophica de natura et causa caloris*. De onderwerp weerspiegelt al zijn vroege belangstelling voor de moderne wetenschap en theologie. Datzelfde jaar 1745 schreef hij zich in bij het Doopsgezind Seminarium te Amsterdam, waar hij in 1748 het proponentschap behaalde. Direct daarna werd hij beroepen in de doopsgezinde gemeente van Harlingen, die gebukt ging onder het verlies van haar leraar Johannes Stinstra, die sedert 1742 ambtloos was door het preekverbod van de Staten van Friesland.

Van Engelen's omgang met Stinstra, een bekwaam schrijver van theologische geschriften en vertaler van het werk van John Tillotson, Samuel Clarke en Samuel Richardson – waaronder diens zeer populaire roman *Clarissa*⁴⁶ – zal zeker hebben bijgedragen aan Van Engelen's verdere intellectuele en culturele vorming. Bovendien was Harlingen een bedrijvige en welvarende havenstad waar veel doopsgezinde families, actief in de rederij, de handel en industrie, zich in allerlei opzichten manifesteerden.⁴⁷ Zij gaven, samen met gereformeerde patricische families die ook onderlinge huwelijksverbintenissen aangingen, kleur aan de dominante cultuur van de stad; daarnaast onderhielden sommigen ook nauwe betrekkingen met de fine fleur van de naburige Universiteit van Franeker, die evenzeer een verlichte reputatie genoot. Van Engelen werd ook nauw bevriend

45 Tot dusver is er weinig aandacht voor hem geweest. De beste, zij het zeer beknopte studie is N.C.H. Wijngaards, *Bloemlezing uit het werk van Cornelius van Engelen (1726-1793)* (Zutphen, [1972]), waarin ook een korte biografie en bibliografie (3-22) is opgenomen. Zie ook: ME II, 214.

46 Christiaan Sepp, *Johannes Stinstra en zijn tijd; eene bijdrage tot de geschiedenis der kerk en school in de achttiende eeuw* (Amsterdam, 1865-1866), 2 dln.; Joris van Eijnatten, *Mutua christianorum tolerantia; irenicism and toleration in the Netherlands* (Firenze, 1998); ME IV, 634-635; W.C. Slattery (red.), *The Richardson-Stinstra correspondence and Stinstra's prefaces to Clarissa* (Carbondale, IL, etc., 1969).

47 Yme Kuiper, 'Menisten in 't geweer; een schets van de doopsgezinde elite van Harlingen in de Patriottentijd', in: Maurits Ebben & Pieter Wagenaar (red.), *De cirkel doorbroken; met nieuwe ideeën terug naar de bronnen; opstellen over de Republiek, aangeboden aan Simon Groenveld bij zijn afscheid als hoogleraar geschiedenis en cultuur van de Republiek aan de Universiteit van Leiden, 19 mei 2006* (Leidse historische studiën 10) (Leiden, 2006), 181-194. Zie tevens het lopende onderzoeksproject over de Harlinger doopsgezinden van Yme Kuiper en Harm Nijboer op: www.harlingerrijkdom.nl

met Simon Stijl (1731), een doperse medicus die vooral naam zou maken als historicus en toneelschrijver.⁴⁸ Van niet minder betekenis was zijn omgang met de Franeker hoogleraar Petrus Camper, een kenner van de Newtoniaanse *methodus philosophandi*, de proefondervindelijke natuurwetenschap, die tevens zeer geïnteresseerd was in het verbeteren van landbouwkundige methoden.⁴⁹

In verband met een zwakke gezondheid legde Van Engelen in 1758 het Harlinger leraarsambt neer. Eerder al, in 1752, was hij getrouwd met de gereformeerde Gezina van der Sluis, die vermoedelijk niet onbemiddeld was. Het paar vestigde zich toen in Gelderland op een landgoed bij Veenendaal dat 'Remmersteyn' geheten was. In het voetspoor van Camper legde Van Engelen zich toe op agrarische experimenten, een onderwerp waarmee hij zich ook als schrijver en vertaler (uit het Latijn, Frans en Engels) zou bezighouden. Tegelijkertijd begon hij ook een carrière als schrijver en redacteur van zogenaamde spectators, weekbladen met een sterk moraliserende, kritische en vaak ook satirische inslag, waarin allerlei fenomenen uit het dagelijks leven, trends en modes, deugden en ondeugden, becommentarieerd werden. Deze rol van empirisch journalist, zo kenmerkend voor de Verlichting, bezorgde hem een nationale faam als filosoof en criticaster. In 1763 verhuisde hij naar het landhuis Gooilust, in het Gooi, in de buurt van Huizen. Daar pakte hij ook weer het leraarsambt op bij de kleine doopsgezinde gemeente aldaar.⁵⁰ In 1769 hield hij dat bijbaantje al weer voor gezien, dat hem kennelijk danig had gefrustreerd, getuige zijn vele klachten over de domheid, ongevoeligheid en koppigheid van deze plattelanders die hij soms vergeleek met de onbeschaafde 'wilden' in Noord-Amerika en Paraguay!

Daarop verhuisde hij naar de meer geciviliseerde academiestad Leiden, waar hij zijn werkzaamheden als freelance schrijver en vertaler voortzette tot zijn dood in 1793. Ook hier verkeerde hij in verlichte kringen van doopsgezinden en anderen, onder meer met de bekende gereformeerde hoogleraar Hebreuws en Oosterse Talen, Albert Schultens, diens zoon Hendrik, en met Etienne Luzac, de geziene redacteur en uitgever van de beroemde *Gazette de Leyde*.⁵¹ In datzelfde jaar

48 A.N.M. Wijngaards & N.C.H. Wijngaards (eds.), *Simon Stijl; de torenbouw van het vlek Brikkehiks in het landschap Batrachia, uitgegeven naar het handschrift in de Provinciale Bibliotheek van Friesland* (Zutphen, [1975]), 8-11; E.O.G. Haitsma Mulier & G.A.C. van der Lem, *Repertorium van geschiedschrijvers in Nederland* (Den Haag, 1990), 399-400, nr. 460.

49 R.P.W. Visser, 'Petrus Camper en het empirisme in de geneeskunde', in: G.Th. Jensma et al. (red.), *Universiteit te Franeker 1585-1811; bijdragen tot de geschiedenis van de Friese hogeschool* (Leeuwarden, 1985), 386-395.

50 In 1766 begon Van Engelen met het opzetten van een lidmatenboek getiteld *Naamen der ledemaaten van de gemeente der Doopsgezinde christenen te Huizen*, dat te raadplegen is via www.van-kampen.org. Toen telde de gemeente zo'n 30 gedoopte lidmeten, die slechts tot hooguit zes families behoorden.

51 Deze was de oom van de beroemde Leidse uitgever Elie Luzac, die in de vijftiger jaren ook

1769 werd Van Engelen ook lid van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde die in Leiden gevestigd was. Net als tal van andere dopers in den lande, maar bij uitstek in Leiden, schaarde ook Van Engelen zich achter de politieke ambities van de Patriotten.⁵² Tot de meest invloedrijke en beruchte aanhangers van het patriottisme ontpopten zich hier de rijke textielkoopman Pieter Vreede en Van Engelens leraar sedert 1777, de militante François Adriaan van der Kemp. Vreede en Van der Kemp waren zeer geporteerd van de Amerikaanse Revolutie. Zij corresponderden met John Adams, die hen zelfs bezocht in 1780 en nadien nog vaker, omdat diens zoon John Quincy Adams zich als student had ingeschreven aan de Leidse hogeschool. In 1783 richtten Vreede en Van der Kemp het 'Leidse Genootschap van Wapenhandel: Voor Vrijheid en Vaderland' op. Zij streefden naar een hervorming van de aristocratische en oligarchische republiek in een op volksbestuur geënte staatsvorm. In dat kader werden overal vrijkorpsen zoals het Genootschap voor Wapenhandel opgericht, vrijwillige milities die, mocht het noodzakelijk zijn, zelfs gewapenderhand de strijd van de patriotten zouden ondersteunen.⁵³ Vooral in de provincies Holland en Friesland schoten de vrijkorpsen als paddestoelen uit de grond, en – niet toevallig waarschijnlijk – vooral in plaatsen waar ook doopsgezinde gemeenten te vinden waren!⁵⁴ Van der

een uitgeverij in Göttingen runde; Van Vliet, *Elie Luzac*, 22, 25, 49-51.

⁵² Zie hierover S.R.E. Klein, *Patriots republikenisme; politieke cultuur in Nederland* (Amsterdam, 1995); Joost Rosendaal, *De Nederlandse revolutie; vrijheid, volk en vaderland 1783-1799* (Nijmegen, 2005).

⁵³ M.W. van Boven et al. (red.), *Pieter Vreede; mijn levensloop* (Hilversum, 1994), 16-19; M. Onnes Mz., 'De vermaner-patriot François Adriaan van der Kemp', in: *DB* 47 (1907), 99-151, met name 122-133; Helen Lincklaen Fairchild (red.), *Francis Adrian van der Kemp 1752-1829; an autobiography together with extracts from his correspondence* (New York & London, 1903). De secretaris van de doopsgezinde gemeente, de koopman en dichter Jan de Kruijff, schreef zelfs een gelegeheidsgedicht voor de oefeningen van het Leidse vrijkorps: 'Aan de Leden der Societeit van Wapenhandel, onder de spreuk: Voor Vrijheid en Vaderland, bij het sluiten hunner zomer-exercitien. Op den 30sten september 1784'.

⁵⁴ Friesland telde 28 stadjes en dorpen met doopsgezinde gemeenten, en in niet minder dan zestien daarvan was een vrijkorps actief. Sjouke Voolstra, 'The hymn to freedom'; the redefinition of Dutch Mennonite identity in the restoration and romantic period (ca. 1810-1850)', in: Piet Visser et al. (red.), *From martyr to muppy; a historical introduction to cultural assimilation processes of a religious minority in the Netherlands: the Mennonites* (Amsterdam, 1994), 190. Het patriottisme was wijd verspreid onder doopsgezinden, zoals moge blijken uit tal van recente studies waarvan er vier werden besproken door Bonny Rademaker-Helfferich in *DB* 31 (2005), 301-307. Zie tevens Cor Trompetter, *Eén grote familie; doopsgezinde elites in de Friese Zuidwesthoek 1600-1850* (Hilversum, 2007), 230-236. Ik ken een handschreven verslag, getiteld: 'Aanspraak van de Heer Jacob Oosterbaan bij de overgave van het vaandel aan het Exerctie Genootschap te Arum', waarin de officiële overhandiging beschreven wordt van een vaandel aan de kapitein van het vrijkorps van Arum (nabij Witmarsum, Friesland) door de achttienjarige doopsgezinde Jacob Jacobs Oosterbaan in oktober 1785, dat ontworpen en geborduurd was door zijn grootmoeder,

Kemp had het toezicht op de exercitietrainingen van zijn Leidse vrijkorpsmannen. Tengevolge van de mislukte patriottistische revolutie van 1787 moest, evenals honderden andere landgenoten, ook Van de Kemp het land verlaten; hij vestigde zich voorgoed in Amerika. Vreede vond een tijdelijk asiel in Brussel en Antwerpen, en vestigde zich vanaf 1790 in Tilburg. Toen tijdens de omwenteling van 1795 de Bataafse Republiek gesticht werd, zou Vreede onmiddellijk deel uitmaken van het nieuwe lokale bestuur; in 1796 trad hij toe tot de Nationale Vergadering, waar hij – ondanks zijn grote gezag als bewindspersoon – uiteindelijk gemangeld werd door de successieve machtsgrepen en bestuurlijke chaos.⁵⁵

Van Engelen heeft evenwel de triomf van de patriotten in 1795 niet meer meegemaakt, omdat hij twee jaar daarvoor al overleden was. Hoewel het niet waarschijnlijk is dat hij betrokken was bij het Leidse vrijkorps, bestaat er geen twijfel dat ook hij het patriottistische programma ten volle ondersteunde. De eerste vrouw met wie Pieter Vreede in 1773 getrouwd was, was een nicht van Van Engelen. In zijn dagboek typeert Vreede Van Engelen, die hij zijn leven lang als zijn mentor beschouwde, in veel ontzag uitstralende bewoordingen als: 'een uiterst philosophische kop, boven elke vooroordeele verheven'.⁵⁶ Van Engelens patriotse sympathieën blijken ook uit verschillende pamfletten die uit de pen kwamen van Johannes le Francq van Berkheij en diens protagonisten, een befaamde lector van de universiteit, vurig orangist en genadeloos verdediger van het aristocratische regime van de stadhouder. In een van deze pro-Oranje schotschriften wordt geageerd tegen de 'fyne penne van Cornelius van Engelen, de penetrerende en listige veder van van der Kemp, de picquante Dichtlire van Pieter Vreede.' In een ander pamflet, van de hand van Le Francq van Berkheij, wordt vrijwel zeker verwezen naar Van Engelen, die spottend getypeerd wordt als: 'zeker infaam Menist Dominé, by zyne oude Gemeente met stank en dank verlaten, en bekend voor een verbitterd Sociniaan' en die 'een gemeenzaam vriend by vele der Phariseeën [is; P.V.], en mogelyk erger stokebrand in 't geheim, als van der Kemp in 't openbaar'.⁵⁷ Elders betitelt Van Berkheij Van Engelen herhaaldelijk als 'den be-

Antje Feddriks Nieuwenhuis. Jacob Oosterbaan zou later, net als vele andere verwanten, een succesvol zakenman worden in Harlingen. In 1797 was hij tevens medeoprichter van de vrijmetselaarsloge 'Deugd en IJver'. Zie over het doopsgezinde aandeel in het Harlinger patriotisme: Kuiper, 'Menisten in 't geweer', 181-194.

⁵⁵ Van Boven, *Pieter Vreede*, 19-23; Simon Vuyk, "Wat is dit anders dan met onze eigen hand deze gruwelen te plegen?"; remonstrantse en doopsgezinde protesten tegen de slavenhandel en slavernij in het laatste decennium van de achttiende eeuw", in: *DB* 32 (2006), 171-296; met name 196-206.

⁵⁶ Van Boven, *Pieter Vreede*, 37. In datzelfde jaar werd Vreede bovendien, net als zijn aange trouwde oom-in-spé, lid van de Maatschappij der Letterkunde, waarvan hij secretaris werd.

⁵⁷ [Le Franck van Berkheij], *Vervolg op den Batavier, voor Js. Le Francq van Berkheij* ([Leiden], [ca. 1787]), 34. [Le Franck van Berkheij], *Voor Leydens burgery; voor de echte vrye Friesen, en echte*

drieglyken Emeritus Mennoniet ds. Van Engelen',⁵⁸ bijvoorbeeld in een reactie op Van Engelen's democratisch getinte visie op redelijk overheidsbestuur, waarin de wil van het volk gerepresenteerd en gerespecteerd wordt:

het Regeeringsweezen moet eenparig zyn, dat is, dat het geheele Volk, alle rangen en Familien, met uitzondering alleen der laagste Classen en eenige andere, die niet als onafhangelyk kunnen ondersteld worden, moeten in een zekere zin, en op een zekere voet, deel hebben aen de Regeering. Haar vertegenwoordigers, zo vervolgt hij, dienen door middel van algemene verkiezingen gekozen te worden.⁵⁹

De relevantie van Van Engelen wordt evenwel niet ontleend aan 's mans politieke opvattingen, maar voornamelijk aan zijn rol als intelligent beschouwer van zijn tijd, begaan met hervorming van de christelijke waarden en sociale verantwoordelijkheden ten faveure van het zedelijk en economisch welzijn van het land. In zekere zin wordt zijn boodschap adequaat tot uitdrukking gebracht in de onderstaande drie versregels uit de pen van de secretaris van zijn Leidse gemeente, Jan de Kruijff. In diens gedicht over de 'in gevoelens verschillende Godgeleerden' bestrijdt hij het Dordtse dogmatisme dat 'uit heersch- of ijverzucht' het 'eeuwig Vrij geweeten' van remonstranten, lutheranen, doopsgezinden en zelfs rooms-katholieken knevelt en aldus het gezag van de Messias met voeten treedt:

Hij, Hij alleen, geen mensch, moet onze Rechter weezen.
Zo groeie en bloeie een Kerk, die voor de Vrijheid pleit!
Zo blijv' haar kenmerk Deugd, haar zuil Verdraagzaamheid!⁶⁰

Batavieren (Amsterdam, [1784]), 18. Van Berkheij, *Voor Leydens burgery*, 18-19, beschuldigt de doopsgezinden, ongeacht hun principes, maar omwille van de verdraagzaamheid, de vrije wil en de vrijheid naar de wapenen te grijpen. Aldus 'leggen zy het met Jan van Leyen, of een meniste streek af'. Ongetwijfeld koesterde Van Berkheij gevoelens van persoonlijke rancune tegen de Leidse dopers, met inbegrip van Van Engelen, omdat zij hem vanaf 1774 fel op de huid hadden gezeten naar aanleiding van zijn toespraak ter herdenking van de heldhaftige weerstand tegen het Spaanse juk tijdens het ontzet van Leiden in 1574. R.P.L. Arpots, *Vrank en vry; Johannes le Francq van Berkheij (1729-1812); een wetenschappelijk proeve op het gebied van de letteren* (Nijmegen, 1990), 91-105.

⁵⁸ Zeer waarschijnlijk gebruikte Van Berkheij opzettelijk het woord 'mennoniet' als een pejoratief, omdat Van Engelen zelf meestal de kwalificatie 'rustend leeraar der doopsgezinden' aan zijn naam als auteur toevoegde. Zie bijvoorbeeld de titelpagina van zijn geheel bewerkte vertaling van Pluquet's *Traité philosophique & politique sur le luxe* (Paris, 1786) in: *Brieven over de weelde; als hoogst nadeelig voor deugd en geluk en verderfelijck voor den burgerstaat; door C. van Engelen, rustend leeraar der doopsgezinden* (Haarlem, 1791), 2 dln.

⁵⁹ Het citaat is afkomstig uit Van Engelen's tijdschrift *Iets gewigtigs voor Leyden*, waarvan slechts tien afleveringen het licht zagen rond 1786; in: Wijngaards, *Bloemlezing*, 9 en 126-128; zie aldaar 127 voor het tweede citaat.

⁶⁰ Jan de Kruijff, *Gedichten* (Amsterdam, 1776), 53. Net als Vreede en Van Engelen was ook De Kruijff lid van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde.

Alvorens nader op dit aspect in te gaan, waarmee Van Engelen zijn wekelijkse spectatoriale afleveringen vulde, is het eerst zaak enkele andere activiteiten van hem te releveren. Zijn meest opmerkelijke bijdrage als vertaler leverde hij tussen 1773 en 1783, toen hij de achttien delen van het belangwekkendste natuurwetenschappelijke werk sedert Newton in het Nederlands liet uitkomen, de *Histoire naturelle* van de Franse geleerden De Buffon en Daubenton.⁶¹ Van enigszins vergelijkbaar belang was zijn vertaalproject van moderne Europese toneelstukken, waaraan hij twee stukken van eigen hand toevoegde, die tussen 1775 en 1791 in twintig delen verschenen onder de titel: *Spectatoriale schouburg, behelzende eene verzameling der beste zedelyke tooneelstukken, byeen gebragt uit alle de verscheiden talen van Europa*. In de uitvoerige inleiding tot het werk nam Van Engelen een nogal revolutionair standpunt in, waarmee hij zich afzette tegen een lange traditie die gestoeld was op de esthetische en formele conventies van het Frans classicistische drama. Hij betoogde daarin, in navolging van Leibnitz en Baumgarten, dat kunst als zodanig geen relevantie heeft voor de verheffing der zedelijkheid. Wat goed drama echter wel kan bewerkstelligen, is het verkrijgen van een beter inzicht in de menselijke drijfveren en hartstochten. De toeschouwer leert aldus langs empirische weg hoe de menselijke en dus ook de eigen driften, aandoeningen en gevoelens, mits geleid door de rede, uiteindelijk deugdzaamheid te weeg brengen. Voorts is hij de mening toegedaan dat bij uitstek het kijken naar toneelstukken waarin op alle zintuigen een beroep wordt gedaan, een groter opvoedkundig nut of effect sorteren dan enkel lezen of luisteren. Drama dat de menselijke handelingen en driften blootlegt, kan daarom zelfs substantieel bijdragen aan een nog beter resultaat van de juiste prediking, wat uiteindelijk het enige middel blijft ter verbetering van de christelijke en morele verheffing.⁶²

Zodra Van Engelen in 1758 afscheid nam van het Harlinger leraarschap, is hij begonnen met het schrijven van artikelen voor uiteenlopende 'specators', een tijdschriftgenre dat geënt was op Engelse voorbeelden als *The Tatler*, *The Spectator*

61 Hans Bots, *Tussen Descartes en Darwin; geloof en natuurwetenschappen in de achttiende eeuw in Nederland* (Assen, 1972), 109, 123 en 175. Het werk bevat ook een gedetailleerde beschrijving van de omvangrijke 'naturaliënkabinetten' van koning Lodewijk XIV. De Nederlandse titel luidt: *De algemeene en byzondere natuurlyke historie, met de beschryving van des konings kabinet*.

62 Wijngaards, *Bloemlezing*, 12, 15-17. Deze inzichten reflecteren de ideeën van Shaftesbury's *Essai sur la mérite et la vertue* (1745) en in het bijzonder van Edmund Burkes *Philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and the beautiful* (1756). Van Engelen had soortgelijke ideeën ten aanzien van de poëtica. Ingaand tegen een taai Homerische traditie bepleitte hij, anders dan met betrekking tot het proza dat primair gericht diende te zijn op kennisoverdracht en opvoeding, dat de dichtkunst zich daarvan diende te onderscheiden door welvoeglijk en beeldend te focussen op de prikkeling van genoeg. Over dit onderwerp schreef hij twee door de Maatschappij der Letterkunde bekroonde opstellen die van grote invloed zouden zijn. Marleen de Vries, *Beschaven! letterkundige genootschappen in de Nederlanden 1750-1800* (Nijmegen, 2001), 64-66, 108.

en *The Guardian* van Richard Addison en Joseph Steele.⁶³ Hoewel veel artikelen anoniem of onder pseudoniem werden gepubliceerd, is men het erover eens dat Van Engelen vanaf 1760 stukken schreef voor de *Philantropie* (1756-1761), de *Denker* (1763-1774), waarvan hij de redactie voerde in 1765, en de door hemzelf in het leven geroepen *Philosooph*, waarvan hij gedurende zijn Huizenze leraarschap, van 1766 tot 1770, tevens redacteur was. Later zou hij ook nog artikelen aanleveren voor de *Rhapsodist*.⁶⁴

De spectatoriale tijdschriften worden tegenwoordig als belangwekkende instrumenten beschouwd, die in de tweede helft van de achttiende eeuw het nieuwe burgerschapsideaal van het verlichte Nederland op de kaart zetten en vorm en inhoud gaven.⁶⁵ Het lezerspubliek bestond uit zowel de heersende aristocratie als de culturele elites van ondermeer remonstrantse en doopsgezinde huize. Om nu beter zicht te krijgen op de rol die Van Engelen in dit beschavingsoffensief heeft gespeeld, bespreek ik enkele van de vele thema's die hij op de acht pagina's van de in totaal 208 wekelijkse afleveringen aan de orde heeft gesteld, en die voor het grootste deel uit zijn eigen koker kwamen.⁶⁶

De twee eerste nummers van de *Philosooph* bevatten een uiteenzetting over zijn programma dat zich toespitst op de moraalfilosofie en het geloof, beide gebaseerd op rede en openbaring, met het doel de mensheid zowel wijsheid bij te brengen als gelukkiger te maken, wat noodzakelijk is voor het eeuwig heil. Hij tracht dit te bereiken door bijgeloof te ontmaskeren, door aangename dwalingen

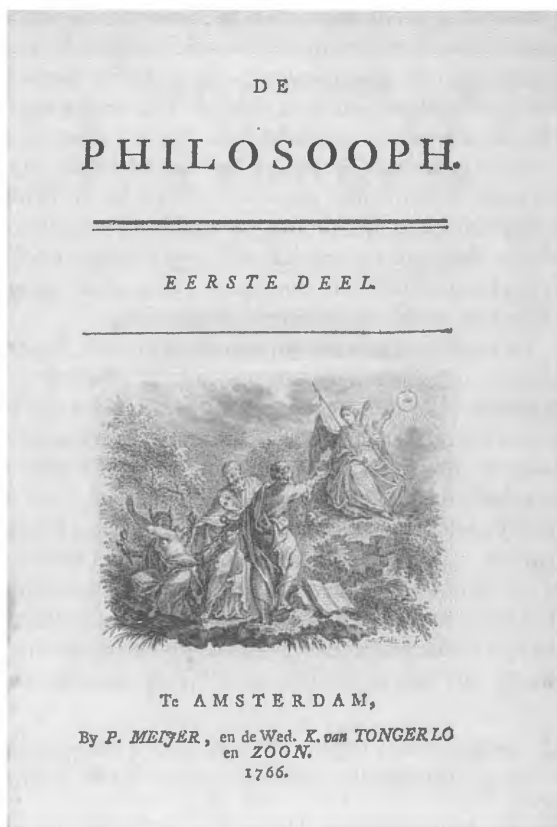
63 In Nederland werd dit genre geïntroduceerd door Justus van Effen met diens *Hollandsche spectator*, 1731-1735. Zie voor de betekenis van dit nieuwe medium: P.J. Buijnsters, *Spectatoriale geschriften* (Utrecht, 1991), Hartog, *De spectatoriale geschriften*, en Kloek & Mijnhardt, 1800, 71-78. Zie voor de *Denker*: Simon Vuyk, *Verlichte verzen en kolommen; remonstranten in de letterkunde en tijdschriften van de Verlichting* (Amsterdam, 2000), 74-97, en Wiep van Bunge et al. (red.), *The dictionary of seventeenth and eighteenth-century Dutch philosophers* (Bristol, 2003), I, 251-253.

64 Onenigheid met de uitgever van de *Denker*, de erven van de doopsgezinde firma Houttuyn te Amsterdam, dwong hem een eigen periodiek, de *Philosooph*, te beginnen, die door de niets ontziende concurrent Pieter Meijer, ook doopsgezind, op de markt werd gebracht. Deze overstap zou Van Engelen achteraf om hoofdzakelijk financiële redenen nogal betreuren; zie *Philosooph* nr. 208 (1769), 409-416. Zie voor Meijers calculerende en winzuchtige praktijk: Marleen de Vries, 'Uitgegeven... en uitgebuit, Over de achttiende-eeuwse bestsellerauteurs, liegende uitgevers, stiekeme privileges en het gedeeld auteurschap', in: *De achttiende eeuw* 37 (2005), 37-52.

65 Kloek & Mijnhardt, 1800, 169-185; 169: 'De belangrijkste verspreidingskanalen voor dit gedachtegoed zijn misschien wel de spectators geweest [...] Wat de spectator deed was een nieuw burgerideaal scheppen en verbreiden [...] De spectator is het medium waarin de achttiende-eeuwse culturele elite zich manifesteert als de nieuwe morele burger.' Zie ook Van Eijnatten, *Liberty and concord*, 421-423.

66 Sommige ingezonden brieven lijken van zijn lezers afkomstig te zijn, die hij bij voorkeur correspondenten noemde, maar het is het meest waarschijnlijk dat hij zich daarachter zelf als auteur verschool.

Geïllustreerde titelpagina van de *Philosooph*, deel 1 (UBA: OTM OG 63-6685).



te onderzoeken en door alledaagse dwaasheden te kritiseren. Hij is er niet op uit ware genoegens voor het lichaam te verbieden, maar wil vooral de middelen aanwijzen waarmee het leven in ethisch opzicht aangenaam gemaakt kan worden, ten einde voorbereid te zijn op de genietingen van de hemelse vreugde. Om vrolijk te leven, moet de mens zich als een redelijk schepsel gedragen. Slechts dan zal men in staat zijn de boeien van het bijgeloof te verbreken, de ordening der natuur te begrijpen, de bedoeling van Gods schepping na te speuren en te zegeviereren over de ongeregelde driften.

Er zijn geen verachtelijker mensen in de samenleving dan zij die alle vreugden afkeuren en alle redelijke gezelschappen verfoeien, doch in plaats daarvan met een gefronst voorhoofd, neergeslagen ogen en gemaakte gebaren, hun tijd doorbrengen met bidden, zuchten en kwaadspreken. Al het nuttige dat voortgebracht wordt door de wetenschap, de geschiedenis en de eigen ervaring zal onbevoor-

oordeeld besproken worden ter bevordering van verstand en deugd – slechts de godsdienst en vooral de zedekunde leveren daarvoor de maatstaf. Omdat hij kan putten uit een rijke ervaring – de verlichte mens is een empiricus – wenst hij nu ook zijn landgenoten hun dwaasheden onder ogen te brengen, opdat zij deze zowel uit vrije wil als uit goddelijke plicht zullen vermijden.⁶⁷

Zoals gebruikelijk binnen het spectatoriale genre is Van Engelens boodschap verpakt in een vlotte, soms humoristische en licht satirische stijl die zich gemakkelijk laat lezen, wat de toegankelijkheid bevordert voor een breed publiek, waaronder vrouwen tot wie hij zich regelmatig wendt. Opmerkelijk is voorts dat hij vrijwel nooit refereert aan zijn doperse achtergrond, maar zich bij zijn lezers affineert als ‘vaderlandsch zeedenmeester’.

De onderwerpen die hij aan de orde stelt, lopen zeer uiteen, zoals: de voordelen van moederborstvoeding boven die van een voedster; de voorkeur van een huwelijk uit liefde boven echtverbintenissen die ingegeven zijn door sociale status of ouderlijke dwang; kuisheid en de schande van voorechtelijke seks; goede boeken voor vrouwen, resulterend in een waaier van verlichte titels van natuurwetenschappelijke, stichtelijke en literaire aard, waaraan wel de waarschuwing wordt toegevoegd dat vrouwen zich moeten hoeden om ‘*scavants*’, geleerden te worden, opdat zij hun opvoedkundige en huishoudelijke taken niet verwaarlozen.⁶⁸ In andere afleveringen wordt de verwerpelijkheid van overdadige luxe aan de kaak gesteld, maar ook van valse bescheidenheid en schooierij; elders spreekt hij zijn afschuw uit over de slavernij en de discriminatie van Joden.⁶⁹ In zulke ethische kwesties is het niet moeilijk de werkzaamheid te traceren van reeds lang

67 *Philosooph* nr. 1 (1766), 3-8. In de tweede aflevering (9-16) ridiculiseert hij ook zijn eigen positie als zedenmeester: natuurlijk, zo geeft hij toe, is hij verwaand en hongerig naar roem en eer!

68 Zie achtereenvolgens *Philosooph* nr. 141 (1768); nrs. 85, 92 (1767) en 183 (1769); nr. 122 (1768); nrs. 41 & 42 (1766): in het bijzonder het nieuwe genre der romans van Fielding en Richardson, 57 (1767): een aanbeveling voor het toneel, en 85 (1767).

69 Achtereenvolgens in *Philosooph* nrs. 31, 36 (1766) en 58 (1767); nr. 132 (1768); nr. 121 (1768); nrs. 19 (1766) en 166 (1769) over slavernij, en nr. 77 (1767) over de positie der Joden. In aflevering nr. 19 (1766) geeft hij een vertaling van William Shenstone's 'Elegy nr. 20', waarin Van Engelen zich nog nadrukkelijker dan zijn voorbeeld tegen de slavenhandel uitspreekt. Vergelijk slechts één couplet van beide versies (p. 150):

Ach! waarom scheurt men my uit myn Geboorteland!	Why am I ravish'd from my native strand?
Gy handelt met ons bloed als koopmanschap, Barbaaren!	What savage race protects this impious gain?
Moet dan een vreemde Vloek ten geessel van dit strand ...	Shall foreign plagues infest this teeming land,
Is't moog'lyk, kunt ge, ô Zee! die landgedrogt en spaaren?	And more than seaborne monsters plough the main?

bestaande doperse principes, zij het dat deze zich nu hebben geacommodeerd naar de verlichte visies over de gelijkheid van de mens en het natuurrecht, zoals dat bijvoorbeeld door Montesquieu in diens *De l'esprit des lois* is verwoord.

Evenzeer is Van Engelens sociale verantwoordelijkheidsgevoel te typeren als èn doopsgezind èn verlicht, wat moge blijken uit de volgende twee voorbeelden. In de aflevering van 7 juli 1766 van de *Philosooph* wordt uitvoerig verslag gedaan – zogenaamd door een Amsterdamse correspondent – over de grote brand van 25 juni die zo'n beetje eenderde van het naburige Hilversum in de as had gelegd. Het stuk eindigt met een oproep tot hulpverlening, waarin geappelleerd wordt aan de alom bekende liefdadigheid van de Nederlanders. Vooral, zo stelt de schrijver:

De Doopsgezinden in 't byzonder hebben zig, in vorige jaren [...] en in zeer veele andere gelegenheden van dien aart, onderscheiden, 't is onmoogelyk, dunkt my, dat zy, in zo gewigtige omstandigheden, hunne gewoone Weldaadigheid niet toonen zouden.⁷⁰

Het andere geval betreft Van Engelens bekommernis met de eeuwige strijd van de Nederlander met het water. In augustus 1767 bespreekt hij nieuwe methoden voor het redden en herstel van drenkelingen, waartoe hij de oprichting van de Maatschappij tot Redding van Drenkelingen aankondigt. Deze nog steeds bestaande instelling dient de verbetering van reddingsmethoden te stimuleren, redders met een gouden medaille te belonen en bij reddingsacties gemaakte medi-

Het waren opnieuw doopsgezinden en remonstranten die zich als eersten verzetten tegen deze mensonwaardige handel, waartoe zij de gelijke rechten van de slaaf op basis van de natuurwet tot uitgangspunt namen. Zie J.W. Buisman, *Tussen vroomheid en verlichting; een cultuurhistorisch en -sociologisch onderzoek naar enkele aspecten van de Verlichting in Nederland (1755-1810)* (Zwolle, 1992), II, 318-321, en Vuyk, 'Wat is dit anders dan met onze eigen hand deze gruwelen te plegen?'. De discriminatie van Joden wegens hun vermeende verantwoordelijkheid voor de dood van Christus, zo betoogt Van Engelen in *Philosooph* nr. 77 (1767), is volkomen in strijd met een beschaafde, redelijke en christelijke natie die verdraagzaamheid omarmt. Bovendien, zo voegt hij er nogal cynisch aan toe, hoe zou de Nederlandse economie er voorstaan als de Portugese Joden uitgezet zouden worden? Wat te denken van bijvoorbeeld Mozes Mendel, wordt hij tegenwoordig in Berlijn niet op handen gedragen wegens zijn zeer verlichte geschrift *Recherches sur les sentiments moraux*?

70 *Philosooph* nr. 27 (1766), 214. De Amsterdamse uitgever Pieter Jan Entrop zou ter gelegenheid van een nationale collecte op 3 september een fraaie rijmprint uitgeven, met een lang, explicatief gedicht van ene F.B. Deze is in 1971 in facsimile uitgebracht door de Hilversumse kantoorboekhandel F. Renou-Schaaf en drukkerij De Jong & Co. De prent werd overigens eerder al gebruikt voor een nationale collecte voor respectievelijk de gevluchte Waldenzen (in 1730) en het door de oorlog verwoeste Bergen op Zoom (in 1749). Zie F. Muller, *Beredeneerde beschrijving van Nederlandse historieplaten, zinneprenten en historische kaarten* (Amsterdam 1970; repr. van 1863-1882), II, nr. 4192 (cf. nrs. 3724 en 3974).

sche onkosten te vergoeden.⁷¹ Anders dan alle andere tot dan toe bestaande genootschappen die primair gericht waren op de bevordering van voordeel voor de eigen kring van intimi, was dit het allereerste genootschap dat zijn doelstellingen in dienst stelde van alle mensen, ongeacht rang of stand. Zijn drijfveren waren, met andere woorden, gebaseerd op onbekrompen liefdadigheid.⁷²

Dit beroep op sociale betrokkenheid en verantwoordelijkheid vormt een rode draad in Van Engelens *Philosooph* artikelen. Zijn christelijk gemotiveerd sociale bewustzijn is ingebed in zijn visie op gezond verstand, redelijke godsdienst, economische vooruitgang en vaderlandsliefde. Keer op keer betoogt hij dat de ratio een goddelijk geschenk is. God wil dat de mens zijn openbaring kent dankzij het gezond verstand dat haar aan de rede toetst en vergelijkt met de wetten der natuur. Het gaat derhalve alle verbeelding te boven dat iemand zijn intellect en verstand zou uitschakelen, om zomaar blindelings en zonder kritische analyse alle dogma's en theologische constructies te geloven.

Het is een gegeven der natuur dat de mens voortdurend op zoek is naar waarheid, schoonheid en geluk, wat evenwel niet altijd vermaak, maar ook verdriet oplevert. Anders dan het dier heeft God de mens zodanig geschapen dat hij de innerlijke drang heeft om goed te doen, en toe te nemen in kennis en deugd. Maar ondanks die niet aflatende groei in kennis, te verwerven dankzij onderzoek, ondervinding en ervaring, dient men tegelijkertijd te beseffen dat de bron van alle nieuwe ideeën, kundigheden en genoegens onuitputtelijk is, en het werk van God is, 'het oneindig Wezen'. Tot de natuurlijke gaven behoren ook gevoel, lust, hartstocht en drift, die echter alle beheerst dienen te worden door de rede, wil de zedelijkheid van zowel iedere staatsburger als de gehele maatschappij daarvan profiteren. Wanneer rede en deugd prevaleren, zullen voor alle mensen (ethisch en religieus bepaald) geluk en genoegens binnen handbereik komen, zowel hier

71 Alle schriftelijke verslagen van geslaagde reddingsoperaties, bevestigd door twee betrouwbare getuigen, dienden hiertoe ingeleverd te worden bij uitgever Pieter Meijer. *Philosooph* nr. 86 (1767), 265-272. In de volgende afleveringen 88 en 94 werd meer informatie verstrekt en verslag gedaan van de eerste succesvolle reddingen. Zie H. Brokken & W.Th.M. Frijhoff (red.), *Idealen op leven en dood; gedenkboek van de Maatschappij tot Redding van Drenkelingen 1767-1992* (Den Haag, 1992), 27-30. De doopsgezinde Amsterdamse kooplieden Jacob de Clercq en diens zwager Gijsbert Antwerpen Verbrugge van Frijhoff namen de eerste donatie van f 2.000 voor hun rekening, waarmee een fonds werd aangelegd. Opgemerkt zij dat Van Engelens Huizense buitenplaats Gooilust eigendom was van diezelfde mecenas Antwerpen Verbrugge.

72 Brokken & Frijhoff, *Idealen op leven en dood*, 2-3. Onder de eerste bestuursleden van de op 26 oktober 1767 officieel gestichte Maatschappij bevonden zich vijf doopsgezinden, één gereformeerde, twee Waals gereformeerden en twee lutheranen. Acht waren gerenommeerde zakenlieden (waaronder Meijer) en twee predikant (met inbegrip van Van Engelen). Brokken & Frijhoff, *Idealen op leven en dood*, 127-132.

als in het hiernamaals.⁷³ Niet enkel verstand en kennis, maar ook deugd en compassie, of *moral sense*, zoals David Hume, Hutcheson en Adam Smith dat benoemd hebben, vormen het cement van een beschaafde maatschappij. Later in de achttiende eeuw zou Allard Hulshoff een belangrijke pleitbezorger worden van deze *moral sense* filosofie.⁷⁴

Achter deze inzichten gaan de visies schuil van tal van andere verlichte denkers. Van grote invloed was John Lockes *Some thoughts concerning education* (1693), waarin de cultivering van het goede en deugdzame bepleit wordt, in plaats van de bestraffing van het kwaad. Een goede, positieve opvoeding en onderrichting van het kind werden van cruciale betekenis beschouwd voor een geciviliseerde maatschappij.⁷⁵ Het hoeft niet verbazen dat de Nederlandse vertaling van dit werk in 1753 vervaardigd werd door alweer een doopsgezinde, Pieter Adriaansz Verwer.⁷⁶ Een van Van Engelens meest favoriete auteurs, naast Leibnitz, was tevens de verlichte unitarische baptist James Forster. Diens *Discourses on all the principal branches of natural religion and social virtue* (1749-1752) vormde weliswaar een aanval op het moderne deïsme, maar verwierp tegelijkertijd op grondige wijze de orthodoxie door zijn nadruk op rede en deugd.⁷⁷ Dit markeert, dunkt mij, de moderaat verlichte houding van Van Engelen die niet enkel een hekel had aan orthodoxie als zodanig, maar evenzeer aan rigide deïsme en vooral atheïsme.⁷⁸

In aflevering 162, uit begin februari 1769, beschrijft Van Engelens zijn kennelijk ontluisterende ervaring toen hij onlangs een godsdienstoefening van de 'fynen' had bijgewoond. Na een nogal warrige preek was hij door de strikte broeders hard aangepakt over zogenaamd verderfelijke boeken, waarvan als summum beschouwd werd de pas verschenen roman *Bélisaire* van Jean-François Marmontel, die in 1768 in een Nederlandse vertaling verschenen was bij Van Engelens vriend en uitgever Pieter Meijer te Amsterdam.⁷⁹ Dit boek, verguisd door het kerkelijk

73 Zie bijvoorbeeld *Philosooph*, nrs. 10 (1766), 104 (1767), 105 & 132 (1768), en 172 (1769).

74 Kloek & Mijnhardt, 1800, 178-184. Hulshoff, opgegroeid in een orthodox gezin van Oud-Groningse mennonieten, werd destijds als een van de belangrijkste filosofen beschouwd. Zie over Hulshoff (1734-1795): Van Bunge, *Dictionary of Dutch philosophers* I, 461-465. In *Philosooph* nr. 172 (1769), 123, bestempelt Van Engelen het werk van Hulshoff, tezamen met geschriften van Perrenot, Nieuwentijld, Ray, Derham, Clarke en soortgelijken tot de meest aanbevelenswaardige, stichtelijke boeken. Zie tevens het artikel van Anna Voolstra elders in dit nummer.

75 Kloek & Mijnhardt, 1800, 172-173

76 Willeke Los, 'Locke in Nederland: de receptie van zijn ideeën over individualiteit in opvoeding en onderwijs bij P.A. Verwer (1669-1757) en K. van der Palm (1730-1789)', in: *De achttiende eeuw* 31 (1999), 173-186. Verwer, die ook spectatoriale bijdragen schreef, produceerde tal van vertalingen uit het Engels, Frans en Duits.

77 Van Eijnatten, *Liberty and concord*, 202-203.

78 Zie onder andere *Philosooph* nr. 73 (1767).

79 *Philosooph* nr. 162. Het boek waarvan de vertaler niet bekend is, werd zeer succesvol. Nog dat-

establishment onder aanvoering van de Rotterdamse predikant Petrus Hofstede, vormde de aanleiding tot de zogenaamde ‘Socratische Oorlog’. In de roman geeft Belisarius, een ontslagen generaal in het Romeinse rijk van Justinianus I, zijn verlichte inzichten ten beste over maatschappij, politiek en godsdienst. Het boek beweert dat zelfs antieke heidenen als Marcus Aurelius, Cato and Socrates dankzij hun voorbeeldige deugdzame gedrag buiten Christus de eeuwige zaligheid hebben verkregen. Enkel al het poneren van die veronderstelling, was vele stappen te ver voor de Dordtse rechtzinnigheid, want dit zou kunnen impliceren dat niet alleen heidenen, verstoken van elke zaligende werking van Christus, maar ook zelfs pertinente godloochenars, uitzicht konden hebben op de hemelse zaligheid. Het waren vooral de remonstranten, maar ook doopsgezinden zoals Van Engelen, die het voor dit boek opnamen, met heftige disputen en twistgeschriften tot gevolg. Deze discussie die uitgroeide tot het debat over kerkelijke gelijkberechtiging en algehele verdraagzaamheid werd monddood gemaakt, toen in mei 1773 de Staten van Holland elke polemiek verboden.⁸⁰ Van Engelen's *Philosooph* fungeerde als een van de podia waarop Marmontels *Bélisaire* verdedigd werd tegen het vooroordeel van de gereformeerde orthodoxie wat tevens een aantasting van de burgerlijke vrijheden impliceerde. Of in zijn eigen woorden:

Het schynt in onze dagen, dat een dweepziek en baldadig volk zig opwerpt tot deurwagters van de poorte des Hemels, en den ingang in dezelve aan hunne medemensen, die met hen in begrippen verschillen, stoutmoedig weigeren. Ongelukkige dagen! Zulk eene dikke duisternis onder zulk een helder licht! Waar is de Liefde, die groote les, ja de ziel van het Evangelium?⁸¹

Die grote les bepaalt de essentie van de beschaafde burgermaatschappij, op elk terrein, met inbegrip van economische welstand, te meer nog in tijden van recessie. Daarom spant Van Engelen zich als moralistische criticaster van de uitwassen van pronkzucht, van onverholen buitensporigheden, van verkwisting van geld, tijd en talent, van ijdeluiterij en modegrillen, van aanmatiging en gemanierdheid – hoofdzakelijk naar voorbeeld van uit Frankrijk afkomstige trends⁸² –

zelfde jaar bracht Meijer een tweede druk op de markt, terwijl een derde druk in 1769 verscheen.

⁸⁰ Van Eijnatten, *Liberty and concord*, 359-360; Kloek & Mijnhardt, 1800, 180. Sindsdien verplaatste het debat zich naar Duitsland, waar te Halle Johann August Eberhard zijn *Neue Apologie des Sokrates* (1772) publiceerde, waarin de orthodoxie gekraakt werd door de socratische levensvisie op één lijn te stellen met de oorspronkelijke intenties van Jezus. Zie voorts E.G.E. van der Wall, *Socrates in de hemel?; een achttiende-eeuwse polemiek over deugd, verdraagzaamheid en de vaderlandse kerk* (Hilversum, 2000).

⁸¹ *Philosooph* nr. 175 (1769), 146; zie ook nr. 181 (1769).

⁸² Op dezelfde wijze attaqueert hij ook de imitatieziekte in de letteren en de filosofie: zoals er slechts weinig echte sterren aan het firmament schitteren, zo zijn er ook maar weinig oorspronkelijke denkers, zoals Voltaire. Zie *Philosooph* nrs. 96 & 100 (1767).

zeer in om de rijken te heropvoeden, tot welzijn van het vaderland en zijn vele minder bedeeden, zowel in economisch als in moreel opzicht. Bij tijd en wijle verwijst hij naar het voorbeeld van Rousseaus 'edele wilde', maar tegelfdertijd staat hij ook zeer kritisch tegenover diens credo van *retournons à la nature*.⁸³ Opnieuw vertolkt Van Engelen een moderne maatschappijvisie waarin welvaart en een hoog ethisch normbesef hand in hand gaan, als hij de voordelen beschrijft van een hoge levensstandaard:

Ik wil gaarne erkennen, dat in een ver gevorderden en beschaafden Staat der Maatschappij de Menschelyke Natuur zig in verscheide opzigten voordelig vertoont. De menigvuldige hoefden, welke de Weelde voortbrengt, geeven gelegenheid om hunne bekwaamheden in derzelver vervulling te doen blyken; Dit vermeerderd de Werkzaamheid en eene loffelyken Naaryver; Dit bevordert de fraaije Konsten, en, naar maate Deze zig Volmaaken, wordt tevens de Smaak verbeterd; het Verstand breidt zig uit, en de Zeden worden Heuscher, Beschaafder, Vriendelyker. Maar al deze schynbaare Verbeteringen worden dikwils zo misbruikt dat zy geen wezenlyk genoegen aanbrengen.⁸⁴

Meer dan welk ander land dan ook in Europa is Nederland vrijwel volledig afhankelijk van de internationale handel, zo betoogt Van Engelen. Bevordering en verbetering van het welvaartspeil is in zijn ogen dan ook noodzakelijk voor werkgelegenheid en deugd, sociabiliteit en welzijn, wetenschap en vrijheid, en vooral ook liefdadigheid voor de armen. Hoewel de praktijk vaak daarmee in strijd is, verwijst Van Engelen om het nut en effect van deze stelling aan te tonen, bij hoge uitzondering en zelfs indirect, naar de voorbeeldige rol van de doopsgezinden:

Ik ben verzekerd, ten vollen verzekerd, dat gelyk eene weerlooze Secte in ons Vaderland door Nyverheid, en eene strikte eerlykheid in haaren handel, boven andere Inwoonders is ryk geworden, zo ook onze Koophandel in het algemeen nog grooter,

83 In *Philosooph* nr. 166 (1769) werpt hij de vraag op of 'wilden' die in hun onnozelheid vele wreedheden begaan, waarlijk te veroordelen zijn of niet, wanneer men zich tevens dient te realiseren dat ook christenen zich te buiten gaan aan misdaad, oorlogvoering en slavernij?

84 *Philosooph* nr. 58 (1767), 45-46; ook aangehaald, zij het zeer slordig, door Kloek & Mijnhardt, 1800, 177. Hij vervolgt dan: 'Het Verhevene, het Verrukkelyke in de fraaije konsten, wordt eerst aan eene gedwongen Regelmaatigheid, vervolgens aan een Kinderagtige zugt voor nieuwe Modes, of de buitenspoorigste Grillen van Ryke Lieden opgeofferd. De meer uitgebreide vermogens des Verstands worden niet tot de wezenlyke gebruiken des Levens besteed, maar aan nuttelooze onderzoekingen verspild, en de schynbaare Beschaafdheid, wordt een wezenlyke Huichelary. Deze beschouwing van het Menschdom [...] moet een verstandig en deugdzzaam Mens natuurlyk doen denken, "of'er geene moogelykheid zy om alle deze voordeelen der Samenleeving derwyze te vereenigen, dat dezelve het leven aangenaamer maaken, zonder de Deugd of het gezond Verstand te benadeelen."'

nog luisterryker, nog voordeeliger zelfs zoude zyn, als elk Koopman altoos de strengste wetten van Deugd en Trouw standvastig volgde.⁸⁵

De werkelijkheid toont vaak echter het tegendeel, wanneer eigenbaat en zelfverrijking de deur openzetten voor bedrog, fraude, faillissementen en sluikhandel, wat tegelijkertijd de goede zeden en waarden corrumpeert en de maatschappelijke samenhang geweld aandoet. Ieder individu heeft evenwel de sociale plicht om de zuivere zedelijkheid hoog te houden, ware deugd, eenvoud, oprechtheid, verdraagzaamheid en onbeperkte naastenliefde te praktiseren. Want de Schepper heeft harmonie beoogd:

Zo zyn wy gemaakt, wy kunnen niet elk op ons zelve vermaakelyk leeven, de Wyze Schepper heeft het geheele Menschdom met onverbreekelyke banden van Hoogagting, Eerbied, Liefde Erkentenis, Vriendschap, en dergelyken aan elkanderen gesnoerd, en wy worden noodwendig ongelukkig, zo dra wy die natuurlyke verbintenis verbreeken, en ons tot ons zelve alleen bepaalen willen.⁸⁶

Omdat handel en industrie te lijden hebben van neergang, met werkeloosheid tot gevolg, wijst van Engelen tevens op de noodzaak van agrarische hervormingen. Duizenden pondematen land en water, moerassen en hoogveengebieden in afgelegen streken zouden drooggemaakt, afgegraven en in cultuur gebracht moeten worden, waar de vele paupers en bedelaars uit de steden een eerlijk bestaan als boer zouden kunnen opbouwen.⁸⁷ En opnieuw bepleit hij in dit verband de noodzaak van economische groei en welvaart ten faveure van maatschappelijke rechtvaardigheid, wat evenzeer een voortvloeiende is van zedelijke deugd en redelijke godsdienst.⁸⁸

Dat zou tenslotte ook de kern moeten te zijn van de kanselboodschap: aanzetten tot morele verheffing, uitleg over de wetten der natuur en de onmetelijke rijkdom van Gods schepping, waarin de mens geschapen is om goed te doen, dankzij zijn intellect en talenten. Bij uitstek de preek moet gepresenteerd worden op een moderne, beschaafde en verstandelijke manier, zoals voorgestaan wordt door mensen als Tillotson, Sharpe, Watts en Doddridge,⁸⁹ en dus totaal anders

⁸⁵ *Philosooph* nr. 20 (1766), 154.

⁸⁶ *Philosooph* nrs. 20 & 36 (1766), 54 (1767), alwaar het citaat op pagina 14.

⁸⁷ *Philosooph* nr. 76 (1767); in nr. 121 (1768) suggereert hij zelfs dat hulpverlening aan de armsten een eerste verantwoordelijkheid van de staat zou dienen te zijn, waarmee hij *de facto* al preludeert op inzichten die door het late negentiende-eeuwse socialisme op de agenda zouden worden gezet.

⁸⁸ *Philosooph* nr. 177 (1769).

⁸⁹ *Philosooph* nr. 150 (1768); op pagina's 373-376 geeft hij een uitgewerkt schema van deze zogenaamde Engelse synthetische methode. Zie voor de wijze waarop zowel doopsgezinden als re-monstranten zich hebben ingezet om deze nieuwe homiletische methode te introduceren: Jelle

dan de langdradige preken van de rechtzinnigheid, waarin elke vorm van orde, welsprekendheid, verstand en rede aan ontbreken, maar waarin de ‘Taale Canaans’ domineert, alsof dat alleen zaligmakend zou zijn. Bovendien:

Het is ydel en ongerymd, de Hartstogten te roeren, zonder het Verstand te verlichten; Of het Hart te treffen zonder het Oordeel te verbeteren; 't Is ongerymd en schadelijk, inzonderheid, uwe Toehoorders aan onverstaanbaare Woorden, ongeregelde Toonvallen, wanstaltige Gebaarden te gewennen; Dus verliezen zy allen goeden Smaak, terwyl zy een verkeerd denkbeeld van de Godsdienst krygen; Dus wordt de Gezellige [=maatschappelijke; P.V.] Deugd verbannen, terwyl eene gedrogtelyke Dweepery zig onder haar eerwaardig Gewaad verbergt.⁹⁰

Helaas ontmoedigt op vergelijkbare wijze zowel de heersende kerk als in het kielzog daarvan ook de nationale overheid de bevordering van kunst en wetenschap, noch stimuleert zij de verbetering van de volkstaal, terwijl gezond verstand, goede smaak en een zuiver en helder idioom toch de kenmerken dienen te vormen van zowel de homiletiek als nuttige boeken en goede vertalingen daarvan.⁹¹ Zo wordt het duidelijk dat zelfs taalbewustzijn en toenemende appreciatie van de volkstaal, haar grammatica, semantiek en lexicografie mede van belang geacht werden voor het beschavingsprogramma van verlichte doopsgezinden als Cornelius van Engelen.⁹² Het hoeft dan ook niet meer te verbazen dat hij zo'n ontzag had voor Michaelis' *Beantwortung der Frage von dem Einfluss der Meinungen in die Sprache*.

Bosma, *Woorden van een gezond verstand; de invloed van de Verlichting op de in het Nederlands uitgegeven preken van 1750 tot 1800* (Nieuwkoop, 1997), 265-318.

⁹⁰ *Philosooph* nr. 59 (1767), 55-56.

⁹¹ *Philosooph* nrs. 93 & 102 (1767).

⁹² Andere achttiende-eeuwse doopsgezinden die zich intensief bezighielden met de Nederlandse taalkunde waren bijvoorbeeld Lambert ten Kate en Adriaan Verwer. Zie: Jan Noordegraaf, *Een kwestie van tijd; vakhistorische studies* (Münster, 2005), 17-49.

ANNA VOOLSTRA

Van Groninger Oude Vlaming tot Amsterdamse lammist

**De doopsgezinde predikant Allard Hulshoff (1734-1795) tussen
rechtzinnigheid en rede**

De doopsgezinde predikant en dichter Matthijs Siegenbeek schreef in het jaar 1795 een lijkdicht naar aanleiding van het overlijden van Allard Hulshoff, doopsgezind predikant te Amsterdam.¹ Siegenbeek was bevriend met diens zoon, Willem Oosterwijk Hulshoff, en was kind aan huis bij de Hulshoffs. In zijn gedicht beschrijft Siegenbeek op welke terreinen de leegte voelbaar zal zijn nu Allard Hulshoff niet meer is.

Bij zo vele edelen, te vroeg der aarde onttogen,
Velde ook de schicht des doods u, dierbre Hulshoff! neêr!
Een tranenvloed, dien naauw de hand des tyds kond drogen,
Ontrolt, bij dezen ramp, aan alle ogen weêr.
Een vrome Christenschaar, door uw gemis verslagen,
Zit spraakloos by uw graf. De Godsdienst, die, verrukt,
U zag met wys beleid haar 'achtbren tempel schragen,
Oogt haren lieving na, om dit verlies bedrukt.
De Wysbegeerte laat een droeven klaagtoon horen,
Wier rechten uwe pen met roem heeft voorgestaan,
Ach! (zucht ze) zie ik ooit my zulke een zoon geboren,
Wiens opgeklaard verstand geen nevel dekt van waan?
Ja billijk doet uw dood een vloed van tranen stromen:
Waar toch aanschouwd ons oog uw wedergaê op aard?
Waar Menschenvriend zo braaf? Waar Christen zo volkomen?
Waar Leraar zo getrouw? Waar Wysgeer zo vermaard?²

Opvallend is dat zowel de Godsdienst als de Wijsbegeerte bittere tranen schreien om het verlies van hun dienaar Hulshoff. Hoe kwamen beiden tezamen in zijn

¹ Matthijs Siegenbeek (1774-1854) was predikant te Dokkum en werd later de eerste hoogle-raar Nederduitse welsprekendheid aan de Universiteit van Leiden. In opdracht van de regering schreef hij een officiële spelling voor het Nederlands die in 1804 werd ingevoerd. Hij wordt wel gezien als de grondlegger van de neerlandistiek.

² M. Siegenbeek, *Op het afsterven van Allard Hulshoff* (s.l., 1795).



Allard Hulshoff. Ets uit 1785 door Reinier Vinkeles (1741-1816). (Doopsgezinde Prenten, UBA: OTM Pr. K 499a)

werk en leven? Was er sprake van een onderlinge spanning of juist van vredige harmonie? Reeds vanaf de achttiende eeuw zelf wordt de relatie tussen godsdienst en wijsbegeerte in het algemeen beschreven als vriendschappelijk dan wel vijandig. In het debat dat woedt over de vraag of godsdienst en wijsbegeerte, of breder gezien religie en Verlichting, wel of niet verenigbaar zijn, bestaan twee strijdige visies die allebei hun stempel drukken op de historiografie.

De conservatieve visie ziet het liefst dat de achttiende eeuw in zijn geheel niet had plaatsgevonden en grijpt terug naar de veilige orthodoxe en confessionele idealen van de vroege zeventiende eeuw. In deze visie is de relatie tussen religie en rede conflictueus; de nieuw verworven autonomie van de mens vormt een bedreiging voor kerk en theologie omdat de eenheid en autoriteit van het christendom beproefd worden. De Verlichting wordt dan ook beschouwd als beschadiger van het christendom en moet daarom bestreden worden. Gevolg

van deze houding is de opkomst van de apologetiek aan het einde van de zeventiende en in de achttiende eeuw. De vrijzinnige visie daarentegen ziet de Verlichting als het proces waarin het ware christendom tot bloei komt; bevrijd van bijgeloof, dogmatiek en confessionele ruzies. Tijdens de Verlichting wordt de hervorming die door de Reformatie in gang is gezet op een hoger plan getild en vervolmaakt. Rede en openbaring zijn harmonieus met elkaar verbonden en vullen elkaar aan.³ Het is precies dit spanningsveld tussen godsdienst en filosofie, tussen geloof en verlichting wat in dit artikel centraal staat bij de beschrijving van werk en leven van de Amsterdamse doopsgezinde predikant Allard Hulshoff.

³ Ernestine van der Wall, 'Religie en Verlichting; harmonie of conflict?' in: *Documentatieblad Werkgroep Achttiende eeuw* 32 (2000), 5-15.

‘Hij bezat de neiging diep te peinzen’

Allard Hulshoff werd op 20 februari 1734 te Groningen geboren als oudste zoon van de zeven kinderen van Barend Hulshoff en Johanna Rozinga. Hij groeide op in Groningen, alwaar het gezin behoorde tot de deftige middenstand. Er is duidelijk meer bekend over Hulshoffs wijsgerige en theologische werken, dan over zijn karakter en persoonlijk leven. Zelfs in brieven die bewaard zijn gebleven schreef Hulshoff voornamelijk over filosofische vraagstukken en niet over zichzelf. Uniek is daarom de karakterschets die De Bie en Loosjes van Hulshoff geven in hun biografisch woordenboek. Deze schets is voornamelijk gedestilleerd uit de lijkrede⁴ die Hulshoffs collega Willem de Vos heeft gehouden in 1795:

In zijn jeugd bedaard, doch opgeruimd van aard kenmerkte hij zich door liefde voor dieren; zelfs nog in zijn laatste levensjaren hield hij zich op zijn buitenverblijf bezig met honigbijenteelt; ook nam hij ijverig deel aan de spelen zijner makkers. Toen en later niet sterk van geheugen, bezat hij de neiging om diep te peinzen. Langzaam en met moeite streefde hij naar een bepaald plan het doel, dat hem voor den geest stond, na. Hij was geen natuur om te volgen, maar om zich een eigen pad af te bakenen en zich daarop door geen arbeid te laten terugschrikken.

Tot de voornaamste trekken van zijn persoonlijkheid behoorden een bijzonder rijke verbeelding, een zeldzame gave om snel en nauwkeurig op te merken, een scherp en juist oordeel over grond en beteekenis der dingen, een begeerte om naar de stem van zijn geweten te luisteren, gepaard aan diepen eerbied voor God en groote menschenkennis. Wanneer zijn plicht hem er niet van terughield, bracht hij zijn tijd bij voorkeur door in zijn studeerkamer, waar hij gewoon was tot diep in den nacht te werken. Hij mocht wat teruggetrokken lijken, maar alle geveinsdheid was hem vreemd. Hij had een afkeer van het ontvangen van hooggestemde loftuitingen, deeris met gevallenen; niet licht kwam hij er toe zich ongunstig over iemand uit te laten; hij was niet kwalijknemend, vriendelijk jegens allen en nooit heftig bestraffend. Zonder dat men hem in zijn latere jaren bepaald vroolijk kon noemen, was hij evenmin stroef of zwaartillend.⁵

Deze bedaarde, ietwat ingetogen Allard doorliep in zeven jaar de Latijnse school, waarna hij – tegen de adviezen van zijn ouders in – besloot om door te studeren. Zijn vader had liever gezien dat zijn zoon, net als hij, de handel in zou gaan; maar dat mocht niet baten. Op 29 december 1749 schreef Allard zich in als student aan de Universiteit van Groningen. Zijn interesse ging vooral uit naar exacte vakken als logica, wis- en natuurkunde.

De hoogleraren Nicolaus Engelhard (1696-1765) en Dionysius van der Wyn-

4 Willem de Vos, *Leven en character van Allard Hulshoff* (Amsterdam, 1795).

5 J.P. Bie & J. Loosjes (ed.), *Biographisch woordenboek van protestantsche godgeleerden in Nederland*, IV (Den Haag, 1931), 413.

persse (1724-1808) hebben Hulshoff tijdens zijn studietijd sterk beïnvloed. Engelhard liet Hulshoff kennis maken met de filosofie van Wilhelm Gottfried Leibniz en de interpretatie daarvan door Christian Wolff. Engelhards interpretatie van Leibniz' gedachtegoed ging in grote mate gelijk op met die van Wolff, behalve dat de cartesische invloed bij Engelhard vele malen groter was. Doordat hij er naar streefde de cartesische bewijstrant te incorporeren in zijn leerboek over metafysica, kwam hij tot enkele duidelijk verschillende standpunten ten opzichte van het wolffiaanse schema.⁶ Bovendien redeneerde Engelhard veel meer op a-priorische wijze en leidde hij de eigenschappen van de wereld af van de volmaaktheden van God, in tegenstelling tot Wolff die juist van de natuur tot God redeneerde en op die manier ook fysico-theologische bewijzen in zijn systeem kon opnemen.

Eén van de kernpunten van Engelhards onderwijs in Groningen was het aantonen van de compatibiliteit van het leibniziaans wolffianisme met het orthodoxe gereformeerde geloof. Dit werd mede veroorzaakt door aantijgingen van onder andere Anthonius Driessen, professor in de theologie in Groningen, die vond dat de doctrine van voorbeschikte harmonie de vrije wil uitbande en daarmee de religie ondermijnde. Engelhard rekende in twee pamfletten af met de kritiek van Driessen. Dat deze pamfletten aansloegen blijkt wel uit het feit dat zijn studenten en collegae nooit hebben getwijfeld aan zijn orthodoxie. De leibniziaanse doctrine van de best mogelijke wereld was erg belangrijk voor Engelhard en vormde de basis voor zijn rationalistische en optimistische visie op de mens en het universum. Dit optimisme was volgens hem theologisch gezien volledig orthodox en hij beweerde zelfs dat het optimisme niets meer is dan een filosofische neerslag van Genesis 1:31 'En God zag alles wat hij gemaakt had, en zie, het was zeer goed.'

Engelhard heeft er met zijn onderwijs en de leerboeken die hij naliet voor gezorgd dat de traditie van de systematische filosofie in de Republiek in stand bleef en dat zijn studenten onder andere door zijn uiteenzettingen over natuurlijke theologie en de redelijkheid van de godsdienst begrip bijgebracht werd voor de filosofie als universele rationele wetenschap. Engelhard kan dan ook als stichter

6 Volgens Engelhard vereist de morele toerekening van het kwaad dat de geest niet slechts de wil tot dit kwaad is, maar ook de daadwerkelijke uitvoerder ervan. Om de daadwerkelijke uitvoerder van het kwaad te kunnen zijn, moet de geest invloed kunnen uitoefenen op het lichaam. In de monadologie en harmonieleer van Leibniz is geen ruimte voor dergelijke beïnvloeding van de ene substantie door de andere. Daarom komt Engelhard met zijn eigen aangepaste interpretatie van Leibniz' monadologie en noemt die het equilibriumsysteem. Dit houdt in dat er een onderlinge inwerking bestaat tussen de geest en het lichaam, zonder dat de totale hoeveelheid kracht van één van beiden verandert. Het gaat slechts om een aanpassing van de snelheid en richting van bestaande krachten. Hiermee houdt hij vast aan Leibniz' wet van behoud van energie. De verbetering van dit cartesische systeem ligt in het feit dat nu de geest gezien kan worden als de secundaire oorzaak van de lichamelijke bewegingen, zonder dat God zich daar in hoeft te mengen. Dit is weer een bruikbaar argument in de strijd tegen het occasionalisme.

van een Groningse wolffiaanse school gezien worden.⁷ Er kwam pas concurrentie voor zijn onderwijsstof toen er in Groningen een tweede hoogleraar filosofie werd aangesteld, de eclecticus Van de Wijnpersse. Deze was het niet eens met Engelhards leer van de best mogelijke wereld en verkondigde bovendien de mening dat op metafysisch gebied het verstand toch wel beperkingen kent.

Het onderwijs van Engelhard en Van de Wijnpersse liet duidelijke sporen achter bij de student Hulshoff. Tijdens zijn studiejaren bestudeerde Hulshoff met grote interesse het stelsel van Leibniz en Wolff. Hij voelde zich aangetrokken tot de leibniz-wolffiaanse systematische wijze van filosoferen die Engelhard hem onderwees. Diens cartesiane achtergrond en invalshoek hebben Hulshoff niet onberoerd gelaten. Zo stond hij op een ultra-dualistisch standpunt, namelijk dat stof en ziel tegengestelden waren. Hij geloofde wel, de stem der rede overeenstemmende met de openbaring, dat er eens een hereniging van ziel en lichaam zou plaatsvinden.⁸ Hij nam Engelhards a-priorische instelling over, zoals in zijn vele verhandelingen terug te vinden is. De invloed van Engelhard op Hulshoff wordt het duidelijkst zichtbaar in de onderwerpkeuze van Hulshoffs dissertatie (1755), die handelde over het a-priorisch cartesians-leibniziaans ontologische godsbewijs.⁹ Engelhard was hierbij Hulshoffs promotor. Ook Van de Wijnpersse heeft Hulshoff echter beïnvloed. Zij zijn tot hun dood bevriend gebleven. Hulshoff was met hem eens dat er op het gebied van de metafysica grenzen bestaan voor de rol van het verstand. Bovendien had hij zijn twijfels bij het systeem van de best mogelijke wereld.

Op 21-jarige leeftijd werd Hulshoff doctor in de wijsbegeerte (30 december 1755). Na het behalen van zijn doctorsgraad besloot hij verder te gaan in de filosofie. Niet goed wetende wat hij daar in de praktijk mee zou gaan doen, bedacht hij zich op het laatste moment en vertrok naar Leiden om daar geneeskunde te gaan studeren. Al snel veranderde hij wederom van gedachten en zo kwam hij uiteindelijk in Amsterdam terecht, waar hij aan het Doopsgezind Seminarie een predikantsopleiding ging volgen. Op het seminarie werd hij onderwezen in de wijsbegeerte door Tjerk Nieuwenhuis (1708-1759) en kreeg hij onderricht in de kerkgeschiedenis van de remonstranten Jacobus Krighout (1703-1770) en Abraham Arent van der Meersch (1720-1792).¹⁰

7 M.R. Wielema, *Ketters en verlichters; de invloed van het spinozisme en wolffianisme op de Verlichting in gereformeerd Nederland* (s.l., 1999), 103-108; W. van Bunge et al. (ed.), *Dictionary of seventeenth and eighteenth-century Dutch philosophers*, I, (Bristol, 2003), 298-300.

8 De Bie & Loosjes, *Biographisch woordenboek*, 414.

9 Allard Hulshoff, *Dissertatio philosophica inauguralis qua entis realissimi existentia a priori demonstrantur* (Groningen, 1755).

10 Van der Meersch werd professor aan het Remonstrants Seminarium in 1756. Hij was van 1766 tot 1771 redacteur van het spectatoriale tijdschrift de *Denker*, waarin denkbeelden van de verlichte filosofen werden vertaald naar een groter publiek. Hij had felle kritiek op de bevoor-

Toen hij bezig was met zijn predikantsopleiding aan het Doopsgezind Seminarie was hij blijkbaar nog niet klaar met de vragen die het wolffianistische systeem van de beste wereld bij hem had opgeroepen, want in 1758 schreef hij, onder pseudoniem, zijn *Beschouwing der beste wereld*.¹¹ Dit was, na zijn dissertatie, zijn eerste uitgegeven werk. Hij probeerde hierin aan te tonen dat het stelsel van Leibniz en Wolff aanleiding gaf tot het ondermijnen van de gronden van niet alleen de geopenbaarde maar ook de natuurlijke godsdienst. Een zo streng doorgevoerd rationalisme moest volgens hem wel leiden tot deterministische consequenties, die onverenigbaar waren met het christelijke geloof. Hulshoff wilde te allen tijde de absolute vrijheid van God hoog houden. De kritiek spitste zich dan ook toe op de theologische kanten van Wolffs leer en veel minder op de puur filosofische aspecten.

Het grootste probleem voor Hulshoff was het ontbreken van het verband tussen het nu en het hiernamaals. Volgens de gedachte van de best mogelijke wereld krijgt ieder mens de grootste hoeveelheid geluk die de universele samenhang toelaat. De leibnizianen beschikken echter niet over de middelen om vast te stellen wie er zalig of veroordeeld zal worden, juist vanwege dit universele determinisme. Zo is het verband tussen het morele gehalte van menselijke daden en toekomstige gelukzaligheid verbroken. Dit was voor Hulshoff onverteerbaar, evenals het feit dat de wereld, indien het de best mogelijke wereld is, niet meer te verbeteren zou zijn:

Wie ziet nu niet, dat deeze Leer niet alleen ten hoogsten mistroostend, afschuwelyk en gevaarlyk is [...] Hoe yslyk, hoe akelig en hoe vertwyffelend is het, van alle middelen versteecken te zyn, om zig met eenige redenen te kunnen sterken tegen de Verschrikkingen welken de sterkste en vrugtbaarste Verbeelding in ons kan doen opwellen! Zeekerlyk, indien deeze Leer de waarheid aan haare zyde hadde, zouden de Regelen der Staatkunde, het welzyn der Maatschappye, vorderen, dat men dezelve onderdrukte, en onder het gemeen eenen Godsdienst, uit vooroordeel aangemen, handhaafde.¹²

Het leibniziaanse optimisme zag Hulshoff als een vorm van fatalisme die noch met natuurlijke godsdienst te verenigen is, noch met geopenbaarde godsdienst.

rechte positie van de gereformeerde kerk en bepleitte gelijkberechtiging en verdraagzaamheid. Met dat doel voor ogen nam hij deel aan de 'Socratische Oorlog', samen met zijn geloofs- en ambtgenoten Cornelis Nozeman en Johannes Karel Valk.

11 Alethofilus Fileusebius [= Allard Hulshoff], *Beschouwing der beste wereld; of filosoofische bedenkingen over Gods goedheid en wysheid, de vryheid des menschen, en hunnen staat in dit en het toekomstige leven: waar in men tragt te bewyzen, dat het stelsel van Leibniz, en sommige anderen, aanleiding geeft tot het ondermynen der grondslagen van den natuurlyken en den geopenbaarden godsdienst* (Amsterdam, 1758).

12 Hulshoff, *Beschouwing*, 94-95, zoals geciteerd in: Wielema, *Ketters en verlichters*, 126.

Juist in religie wordt volgens hem een beroep gedaan op de menselijke vrije wil en verantwoordelijkheid. Hij kwalificeerde het leibniziaans wolffianisme als gevaarlijk en zelfs nog gevaarlijker dan het spinozisme, omdat het acceptabeler zou lijken. Zo had hij zijn *Beschouwing* zelfs de voorlopige titel *Anti-théodicée* of *Bayle redivivus* gegeven. Dit verwijst naar de scepticist en fideïst Pierre Bayle (1647-1704), tegen wie Leibniz zijn *Théodicée* juist had geschreven. Hulshoff publiceerde zijn boek in een tijd waarin ook internationaal gezien de kritiek op het optimisme toenam.

Het is opvallend dat Hulshoff zich zo tegen het leibniziaans wolffianisme keerde, juist omdat hij in Groningen een leerling was geweest van Engelhard en nota bene bij hem gepromoveerd was. Engelhards stelling dat orthodoxie en optimisme uitstekend met elkaar te combineren zijn, is blijkbaar niet door Hulshoff overgenomen. De historicus Michiel Wielema vermoedt dat het door de voorbereiding op de preekstoel kwam dat Hulshoff zich bewust werd van de problemen van het optimisme en diens gevolge van koerswijzigde.¹³ In een brief aan de filosoof Immanuel Kant (1724-1804) schreef Hulshoff in 1790 zelf echter het volgende over zijn motieven om de *Beschouwing der beste wereld* te schrijven:

Van myne Jeugd af, was ik gewoon, somtyds met schyn van Scherpste, de desiderata in de beste Leerstelsels aan te toonen, en de bekwaamste Voorstanders sterk te noodigen of eenigzins te irriteren; enkel en alleen om meer Licht te verkrygen, en het dan te genieten met Dankzegging. Behoeften te kennen te geeven; om gelukkige Ophelderingen uittelokken, oordeelde ik geoorloofd, te meer dewyl het onderstelt, dat anderen meer doorzigt bezitten. Dit zy genoeg, om myne openhartige, vrymoedige en waarheidzoekende critiques te bevryden van alle Verdenking wegens gemelyke Partyzugt. Toen ik, Ao. 1757, de Beschouwing der beste Waereld schreef, was ik een hoogagter der Wolfiaansche Philos., en wenschte niets hartelyker, dan dat de zwarigheden, door een meer geoeffend Denker, werden weggeruimd.¹⁴

De *Beschouwing der beste wereld* baarde veel opzien, ook in het buitenland, en wordt door Wielema getypeerd als de 'qua invloed meest belangrijke aanval op het optimisme'.¹⁵ Het werd bestreden door Johannes Petsch, vurig verdediger van Leibniz en Wolff, in zijn *Wijsgeerige en godgeleerde verhandeling der beste wereld* (Haarlem,

13 Wielema, *Ketters en verlichters*, 125.

14 Afkomstig uit 'Brief van Allard Hulshoff aan Immanuel Kant', gedateerd 5 augustus 1790. <http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/briefe/440.html> (21-11-2006).

15 Wielema, *Ketters en verlichters*, 125. Waarschijnlijk bedoelt Wielema hiermee de meest belangrijke aanval vanuit de Republiek. Een jaar later werd namelijk *Candide* van Voltaire uitgegeven, waarin het leibniziaanse streven om het kwaad in de wereld rationeel te rechtvaardigen bespottelijk werd gemaakt. Het is onwaarschijnlijk dat de *Beschouwing der beste wereld* meer invloed gehad zou hebben dan *Candide*.



Silhouet-portret van Allard Hulshoff. Ets uit 1790. (Doopsgezinde Prenten, UBA: OTM Pr. K 504).

1760). Hulshoff heeft daar niet op geantwoord. Over het algemeen zorgde hij ervoor buiten polemieken te blijven. De kans is echter klein dat hij in Petsch de 'meer geoeffend denker' zag, die de zwarigheden kon wegruimen.

Toen aan het einde van zijn leven zijn toch al verstoorde vertrouwen in het rationalisme nog verder verstoord werd door het lezen van het werk van Kant, schroomde hij dan ook niet om in een brief aan Kant, gedateerd op 5 augustus 1790, naast lof ook zijn kritiek op diens beroemde werk *Kritik der reinen Vernunft* uitvoerig te uiten. Enkele citaten uit deze brief van Hulshoff, die tezamen met een vat haring en wat van Hulshoffs werk naar Kant verzonden werd, zullen enerzijds de lof duidelijk maken:

In het laatstverloopen Jaar, kreeg ik eene aanklopping of inspraak van praktisch Vernunft, zeggende: gy zyt tydenoot van den grooten KANT; en zult gy aan den hoogeerwaarden Grysaart nooit eenige betuiging doen van de Verwondering en Eerbied, welke Hy u inboezemt? zult gy nimmer zeggen, dat gy voor hem bidt om eenen gezegenden Ouderdom; op dat Hy verder nuttig moge zyn voor Waarheid, Godsdienst, en misschien (myn hoogst geluk rust op myne overtuiging wegens de Revelatie), – voor het christendom?¹⁶

Daarnaast was er de kritiek:

De Leere der Categorien scheen my te verrassen, inkomende als niet genoeg geparafeerd en uit de lugt gevallen. [...] Het leezen van de Crit. d. r. Vernunft viel my zeer bezwaarlyk, om de lange Perioden, die veel te parenthetisch zyn. Deeze veroorzaaken eene dubbele Vermoeying der Aandagt. De Perioden moesten anders getoerneed zyn; om ze dikwils afte hakken en veele Punctums te gebruiken. [...] Voornaamlyk is my gebrekkig voorgekomen de Wederlegging van 't Idealismus, zo in de Voorrede p. 39 van den tweeden druk, als op de daar aangehaalde plaats. Het Bewys voor de Mundus intelligibilis, als waarlyk buiten de Geesten bestaande, overtuigt my niet.¹⁷

16 <http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/briefe/440.html> (21-11-2006).

17 <http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/briefe/440.html> (21-11-2006).

Hij adviseerde Kant om aandachtig het werk van Berkeley te lezen en noemde een aantal ethische onderwerpen die verdere verduidelijking behoefden. Hij sloot zijn brief af door te schrijven dat hij ervan uitging dat Kant een orthodoxe christen was en dat hij van hem verwachtte dat hij het christendom zou verdedigen. Voor zover bekend heeft Kant nooit teruggeschreven.

Allard Hulshoff heeft zich dus tijdens zijn studietijd in Amsterdam ontwikkeld van enthousiast geïnteresseerde tot fel tegenstander van het leibniziaans wolffianisme. Waar hij aanvankelijk werd aangetrokken door de systematische manier van filosoferen en het gebruik van een mathematische methode, werd hij uiteindelijk afgestoten door de theologische consequenties die dit filosofische stelsel met zich mee bracht. De manier en methode van denken die hem op de universiteit van Groningen zijn bijgebracht, heeft Hulshoff desalniettemin altijd gehandhaafd. Naast de rationalistische, a-prioristische manier van denken die Engelhard hem had geleerd, ontdekte Hulshoff ook het zoeken naar een systeem of wetmatigheid op basis van het door de zintuigen waargenomen en door de rede geïnduceerde.¹⁸ Hij had een groot vertrouwen in de rede als instrument om tot kennis te komen. De rede was echter niet almachtig en moest haar grenzen kennen. Die lagen daar waar het geloof, het schriftgezag en de openbaring begonnen. Metafysische, morele en religieuze waarheden waren volgens hem niet door het verstand, maar enkel door het geloof te ervaren.

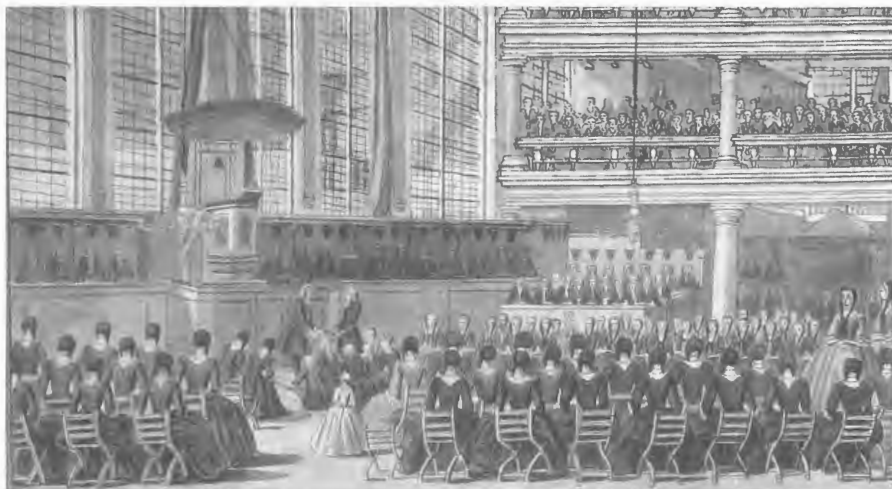
In 1760 werd Hulshoff aangesteld als één van de vier predikanten bij de verlichte doopsgezinde gemeente die samenkwam 'Bij het Lam' op het Singel.¹⁹ Het besluit tot deze benoeming werd op 25 juni 1759 door de kerkenraad genomen:

Op de volgende Beschrijving om eenen Leeraar te beroepen, is met volkomen genoegen de persoon van Allard Hulshoff, thans Proponent onzer Gemeente, verkozen om met het begin van 1760, als vierde Leeraar den Predikdienst in plaats van wijlen Ds. Joh. Deknatel waar te néémen, bestaande deeze Dienst: 1) In het waarnéémen van een $\frac{1}{4}$ van den Predikdienst met den [*onleesbaar*] van dien 2) In de helft van het overhooren der lessen en het geeven van catechisatie in ons weeshuys 3) Eindelijk nog in de helft van het waarnéémen der Predikbeurten over het Avondmaal. Zullende hij daarvoor genieten een jaarlijks Tractament van f 1800, en zo hij, Eene Weduwe nalaatende, mogte overlijden zo zal die weduwe genieten jaarlijks f 400.²⁰

18 Zo hield hij ook preken met een fysico-theologisch karakter, zoals 'Godsdienstige beschouwing der wereld' in A. Hulshoff, *Kerkelijke redenvoeringen*, III (Amsterdam, 1795/ 1796).

19 De gemeente Bij 't Lam was in 1668, vier jaar na de Lammerenkrijg, verenigd met de gemeente De Toren (eveneens aan de Singel), die bestond uit Waterlanders en Engelsen. Hulshoffs drie medeleraren waren Willem de Vos, Gerard van Heijningen en Klaas de Vries.

20 *Resolutieboek van den Kerkenraad der Doopsgezinden bij het Lam en den Toren 1742-1785*, Gemeente Archief Amsterdam (GA Amsterdam), inv. nr. 1120, 176.



Interieur van de kerk 'Bij 't Lam', de huidige Singelkerk, te Amsterdam. De kerk dankte haar naam aan de naastgelegen brouwerij 't Lam, tegenwoordig discotheek Odeon. Gravure door A. Veelwaard naar J. van Meurs, 1794.

Hulshoff bleef 34 jaar lang predikant te Amsterdam, totdat hij een longontsteking kreeg.²¹ Op 8 maart 1795 ging hij voor het laatst voor en bediende met moeite het Avondmaal. Hij stierf op de veertiende verjaardag van zijn dochter Maria Aletta Hulshoff, 30 juli 1795. Zijn talentvolle zoon Willem Hulshoff had dezelfde ziekteverschijnselen als zijn vader en was enige maanden eerder overleden (17 mei 1795).²²

Oude Vlamingen of lammist?

In deze korte schets van het leven, de opleiding en ontwikkeling van Hulshoff wordt zijn relatie met Wijsbegeerte als iets duidelijker. Maar hoe was nu zijn verhouding met Godsdienst? Het is immers niet voor niets dat beiden wenend zijn vereeuwigd door Mathijs Siegenbeek.

Beide ouders van Allard Hulshoff waren aangesloten bij de doopsgezinde gemeente der Groninger Oude Vlamingen. De betekenis van de benaming 'Vlamingen' is van oorsprong puur geografisch. Toen in de jaren zestig en zeventig

²¹ G. Wuite, *Iets over Allard Hulshoff* (Heerenveen, 1899), 12.

²² Wuite, *Iets over Allard Hulshoff*, 7-9; De Bie & Loosjes, *Biographisch woordenboek*, 412-413.

van de zestiende eeuw in Vlaanderen aanhangers van de Reformatie streng werden vervolgd, zijn er vele dopersen gevlucht naar de noordelijke Nederlanden, en dan met name naar Zeeland, Holland, Twente en Friesland. De voorouders van Barend Hulshoff zijn via Twente in Groningen terechtgekomen. In Twente verdienden de Hulshoffs de kost als linnenreders.²³ Naar alle waarschijnlijkheid stamden zij af van een zekere Berend Hendriks, die in de buurt van Zenderen bij Borne leefde. Hij hield zich daar schuil tijdens de Spaanse vervolging maar openbaarde zich als doopsgezinde in 1626 toen Oldenzaal door graaf Ernst Casimir was ingenomen. Het is echter niet met zekerheid uit te maken of deze Berend Hendriks 'een inboorling is geweest, dan wel een gevluchte Vlaminge.'²⁴ Hij kocht later een hoeve onder het erf Hulshoff (tussen Borne en Almelo) en zijn zoon werd een vermaarde oudste bij de Oude Vlamingen, genaamd, hoe kan het ook anders, Hendrik Berends.²⁵ Of ze nu van oorsprong uit Vlaanderen kwamen of niet, de familie Hulshoff was in ieder geval al generaties lang doopsgezind.

De oorspronkelijke geografische betekenis van de 'Vlamingen' viel in de loop der jaren sowieso weg.²⁶ Veel belangrijker werd het verschil tussen 'oude' en 'jonge' Vlamingen.²⁷ Dit onderscheid had niets met leeftijd of generaties te maken, maar met rechtzinnigheid. De mate van rechtzinnigheid was af te lezen aan de maatregelen die een gemeente hanteerde om een 'ware gemeente' te zijn of te blijven. Het doperse ideaal van de ware gemeente hield in dat men niet alleen recht in de leer en in de bediening van de sacramenten moest zijn, maar dat er ook sprake moest zijn van gehoorzaamheid aan het Woord, broederlijke liefde, een vrijmoedige belijding van God en Christus en tot slot 'druk en droefenis om des Heren Woord'. In het geval van zo'n ware gemeente was er sprake van 'heiligheid', waarmee bedoeld werd dat er een scheiding of afzondering is van de 'wereld'. Deze heiligheid hing nauw samen met de gehoorzaamheid aan het geloof en met de werken uit het geloof. Wanneer een lid van de gemeente niet gehoorzaam was aan het geloof en de leer van Christus niet naleefde, kwam daarmee de heiligheid van de gemeente in gevaar. Omdat men de ware gemeente wilde bewaren besloot men over te gaan tot tucht, ban en zelfs mijding van leden. In deze maatregelen lag het verschil tussen de Oude en de Jonge Vlamingen. De Oude Vlamingen wilden de gemeente zonder vlek of rimpel trachten te bewaren

23 Linnenreders gaven vlas of zaden voor de aanplant van vlas uit aan de boerenbevolking, die dat in de wintertijd ging spinnen en weven tot linnen. Dit linnen werd dan weer door de linnenreders tegen betaling meegenomen en verkocht op de Nederlandse markt. S. Groenveld et al. (red.), *Wederdopers, menisten, doopsgezinden* (Zutphen, 1981), 205.

24 De Bie & Loosjes, *Biographisch woordenboek*, 412.

25 De Bie & Loosjes, *Biographisch woordenboek*, 412.

26 Dat geldt eveneens voor de andere groepen met geografische namen: de Friezen, de Waterlanders, de Hoogduitsers, etc.

27 Zo waren er bijvoorbeeld ook Jonge en Oude Friezen.

door een strenge banpraktijk; de Jonge Vlamingen waren hierin iets gematigder. De geschillen over de banpraktijk zorgden voor verdeeldheid en afsplitsingen onder de doopsgezinden. Hoe ver mocht je gaan om de zuiverheid van de gemeente te handhaven? De kwestie rondom de mijding van gemeentelieden die onder de tucht gesteld waren leidde tot ethische discussies. Was het bijvoorbeeld geoorloofd om echtgenoten te dwingen tot mijding van elkaar, of ouders tot mijding van kinderen en *vice versa*?²⁸

Sinds het laatste kwart van de zeventiende eeuw heerste er een relatieve rust in doopsgezind Nederland. Na de vele versplinteringen en onderlinge strijd als gevolg van ethisch rigorisme, waren er inhoudelijk gezien in de achttiende eeuw nog grofweg twee stromingen te onderscheiden: een orthodoxe en een rekkelijke. De orthodoxe stroming werd die der Oude Vlamingen en Friezen genoemd, oftewel de meer menniste, behoudende doopsgezinden. Zij waren rechtzinnig in leer en leven. De rekkelijke stroming bestond uit de lammisten en de zonnisten.²⁹ De zonnisten, oftewel confessionele doopsgezinden, waren wel rechtzinnig in de leer, maar niet in het leven. De lammisten waren noch rechtzinnig in de leer, noch in het leven. Zij waren de a-confessionele doopsgezinden en vormden zo de verlichte ondogmatische stroming die verwant was aan de remonstranten. De betekenis van de benaming 'Oude Vlamingen' lag onderhand dus niet langer in de geografische maar in de kerkelijk-dogmatische sfeer. Het gezin waarin Allard Hulshoff opgroeide behoorde tot de meest orthodoxe stroming onder de doopsgezinden. Aan deze orthodoxe doopsgezinden was ook aan kleding, gedrag en huisinrichting te zien dat zij mennist waren. Dit gold niet voor de andere stromingen.

Allard Hulshoff had als kind al overwogen om predikant te worden, maar kwam hier op zestienjarige leeftijd van terug uit bezwaar tegen de veelheid en bepaaldheid van geloofsartikelen bij de meeste gezindheden. Dit bezwaar belemmerde hem niet alleen om predikant te worden, maar zelfs om ergens tot lidmaat te worden aangenomen, zo schreef hij in 1756 aan zijn oud-docent Dionysus van der Wypersse.³⁰ Dat hij dit schreef in 1756, dus ná zijn afstuderen en vertrek uit Groningen, betekent wellicht dat hij nooit lid geworden is van de gemeente der Groninger Oude Vlamingen waar zijn ouders toe behoorden. Na enig onderzoek kwam Hulshoff er achter dat aan zijn bezwaren door de tolerante 'lammiste' doopsgezinden in de vermaning Bij 't Lam te Amsterdam wel afdoende tegemoetgekomen werd.³¹

28 S. Groenveld, *Wederdopers, menisten, doopsgezinden*, 66-71.

29 P. Visser, 'Redelijke regtzinnigheid'; prolegomena over de betekenis van Marten Schagen (1700-1770) voor de Nederlandse Verlichting', in: L. Brussee-van der Zee et al. (ed.), *Balanceren op de smalle weg; liber amicorum voor Kees van Duin, Alle Hoekema en Sjouke Voolstra* (Zoetermeer, 2002), 216.

30 De Bie & Loosjes, *Biographisch woordenboek*, 412.

31 P.C. Molhuizen & P.J. Blok (ed.), *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek*, II (Leiden, 1911), 619-620.

De lammisten vormden een aparte groep sinds de tweede helft van de zeventiende eeuw. De Vlaams-Fries-Duitse³² doopsgezinde gemeente in Amsterdam werd toen verscheurd door de Lammerenkrijg. Deze speelde zich af tussen de ruimdenkende Galenus Abrahamszoon de Haan (1622-1706) en zijn conservatieve collega Samuel Apostool (1638-1699). Zij waren beiden voorgangers in de vermaning 'Bij het Lam'.³³ Inzet van de strijd was de functie van de belijdenis. Apostool geloofde in het ideaal van een afgezonderde en gesloten gemeente en zag de traditionele uitstaande belijdenis als een garantie hiervan. De Haan vond dat er hierdoor een veel te grote nadruk op de belijdenis als externe gezagsbron kwam te liggen en bovendien was hij gematigder in zijn ideeën over de ideale gemeente. Als gevolg van dit conflict vertrok Apostool met 500 aanhangers naar een nieuwe locatie: de vermaning De Zon, eveneens aan de Singel. Vandaar de benamingen 'lammisten' en 'zonnisten'. De lammisten vormden dus de gematigde partij die zich toleranter opstelde en grenzen van de gemeente minder scherp trok dan de zonnisten. In de achttiende eeuw zette de geest van de Verlichting echter zowel bij leden van lammistische als uiteindelijk ook zonnistische gemeenten door. Het accent kwam steeds meer te liggen op subjectiviteit, op de vrijheid van de enkeling en niet meer op het geheel van de gemeente en de daarin te handhaven confessies en gebruiken.³⁴

Deze persoonlijke vroomheid, vrijheid en ruimte voor het individu sloten goed aan bij Allard Hulshoffs persoonlijke overtuiging. Zijn kritische instelling en filosofische interesse konden in de 34 jaar dat hij werkzaam was bij deze Amsterdamse gemeente van lammisten probleemloos samengaan met zijn persoonlijke geloof en werk als predikant. Hulshoff verdiepte zich dan ook uitgebreid in de nieuwste ontwikkelingen op het gebied van de filosofie en het geloof. Veel van zijn wijsgerige verhandelingen werden bekroond door bijvoorbeeld de Koninklijke Academie van Wetenschappen te Berlijn, de Hollandsche Maatschappij van Weetenschappen te Haarlem, het Stolpiaansch Legaat, het Haagsch Genootschap en Teylers Godgeleerd Genootschap.³⁵ Ook in zijn prediking was Hulshoff een modern man. Tijdens de Verlichting maakte de zogenaamde motto-preek

32 In de zeventiende eeuw hebben veel afzonderlijke, van oorsprong etnische groepen zich verenigd.

33 De naam 'Bij 't Lam' komt van de Brouwerij 't Lam die enige panden verder op de Singel in Amsterdam gevestigd was, het huidige Odeon (huis Neurenberg).

34 Groenveld, *Wederdopers, menisten, doopsgezinden*, 76-79.

35 Het is opvallend dat Allard Hulshoff nooit is benoemd tot hoogleraar aan het Doopsgezind Seminarium. Per slot van rekening was hij het pronkstuk van de lammistische doopsgezinden, met al zijn eervolle prijzen en zijn lidmaatschap van de Hollandsche Maatschappij van Weetenschappen. De seminarie-hoogleraar Samuel Muller (1785-1875) suggereert in zijn jaarboekje dat Hulshoff juist vanwege zijn filosofische schrijfwerk geen hoogleraar is geworden: hij had er simpelweg de tijd niet voor.

opgang: een essayistische manier van preken met slechts beperkte aandacht voor exegese. Hulshoff was één van de voorlopers van deze verlichte trend.³⁶ Maar valt hier nu uit af te leiden dat Hulshoff werkelijk de rechtzinnigheid uit zijn jeugd volledig achter zich gelaten had?

Philosophische gesprekken over de voldoening

Was Hulshoff aanvankelijk een weliswaar kritische doch welwillende geïnteresseerde voor het redelijk geloof, op latere leeftijd werden zijn begrippen strenger en beklemtoonde hij zelfs bepaalde rechtzinnig kerkelijke leerstukken, zoals de *revelatio specialis*: de overtuiging dat de openbaring van God uitsluitend te vinden is in de bijbel, zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament, maar met name in Jezus Christus.³⁷ Hieruit volgde dat ook Godskennis slechts te verwerven is op traditionele wijze uit de bijbel. Hij wees hiermee het idee van een *revelatio generalis*, wat zoveel inhoudt als een algemene openbaring van God in de schepping, af en daarmee wees hij ook de natuurlijke theologie als kennisbron van God af.

De term natuurlijke theologie wordt hier gebruikt in de betekenis van een theologisch begrip dat onafhankelijk is van enige referentie aan zogenaamde handelingen van goddelijke zelfopenbaring. Natuurlijke theologie is dus de min of meer gesystematiseerde kennis van God die zonder bovennatuurlijke openbaring tot stand is gekomen. De mens zou deze universele, aangeboren Godskennis dan ook met eigen redelijke vermogens kunnen verwerven.³⁸ De rede is daardoor niet alleen het middel waardoor ware ideeën gekend kunnen worden, maar ook de bron van alle religieuze ideeën.³⁹ Hulshoff weigerde uiteindelijk de rede als bron van religieuze ideeën te zien, maar zag de rede wel als middel om tot kennis te komen over filosofische vraagstukken.

36 Zie voor de ontwikkeling van de Nederlandse preken tijdens de tweede helft van de achttiende eeuw: J. Bosma, *Woorden van een gezond verstand; de invloed van de Verlichting op de in Nederland uitgegeven preken van 1750 tot 1800* (Nieuwkoop, 1997).

37 Zo verdedigde hij in de verhandeling *Gods rechtmatig welbehagen* (1770) de redelijke godsdienst nog ten opzichte van Gods geboden, aan de hand van Romeinen XII,1. In *De bestaansbare protestant rechtzinnig* (1791) trachtte hij twintig jaar later te bewijzen dat Gods wil geopenbaard wordt in de bijbel, en in *De goddelijkheid der evangelieleer* (1795) gaf hij aan dat de goddelijkheid van de christelijke leer niet anders erkend kon worden dan door het aannemen van wonderen. Zie voor het laatste punt ook de preek 'Wonderen in Bethesda' in: Hulshoff, *Kerkelijke redevoeringen*, III.

38 P. Swagerman, *Ratio en revelatio; een theologisch kritisch onderzoek naar het godsbewijs en de godslere uit de menselijke ratio en de verhouding van de natuurlijke theologie tot de geopenbaarde theologie bij enige Nederlandse hoogleraren in de theologie of in de filosofie van 1650 tot 1750* (Groningen, 1967), 9.

39 P.H. Reill & E.J. Wilson (ed.), *Encyclopedia of the Enlightenment* (New York, 1996), 300-301.

Het redelijk geloof bleek Hulshoff toch geen voldoening te geven omdat dit het ontleedmes tevens zette in zaken die volgens hem buiten het bereik van de rede vielen, omdat ze voortkwamen uit overtuigingen en opwellingen van het gemoed. Bovendien reduceerde het redelijk geloof volgens Hulshoff het geloof omdat de betekenis van de kruisdood en het Schriftgezag teniet werden gedaan. Zijn biograaf schreef aan het einde van de negentiende eeuw het volgende over Hulshoffs reactie op het redelijk geloof:

Het alles beheerschende en alles meevoerende van deze richting verschaft ons mede den sleutel van het geheim, dat er is gelegen in de eigenaardige keuze van onderwerpen als: Gods Wetgeevende Macht, Gods bestaan á priori betoogd, Gods rechtmatig welbehagen e.a.: onderwerpen die thans niet meer aan de orde van de dag zijn, maar die destijds in hooge mate actueel waren en apologeten behoefden, omdat alles en de godsdienstige overtuigingen in het bijzonder, een geweldige schok ondervonden door den krachtigen aanval van het voorwaarts stormende redelijk besef.⁴⁰

Hulshoffs onderwerpk keuze laat tevens zien hoezeer zijn voorkeur uitging naar theologische vraagstukken met een duidelijk filosofische inslag.⁴¹ De verhandelingen die hij schreef laten dan ook vooral de filosoof Hulshoff zien, en pas op de tweede plaats de christen Hulshoff. Door zuiver te redeneren met het gezond verstand, probeerde Hulshoff tot de kern door te dringen van kwesties als de (on)stoffelijkheid van de menselijke ziel, de hartstochten van God, het (on)goddelijke karakter van de christelijke leer, de bewijsvoering dat dingen door een noodzakelijk wezen geschapen zijn en de grondslag van Gods wetgevende macht. Hij bestudeerde dus theologische onderwerpen met het oog en de methode van een filosoof, zonder overigens uit te komen op stellingen die in strijd waren met zijn geloof.

Een geleidelijke wending van redelijk tot rechtzinnig is in zijn filosofische geschriften nauwelijks merkbaar, aangezien die voornamelijk handelden over wijsgerig-theologische onderwerpen van algemene aard. Zo spreekt hij in bijna al zijn werken over het meer abstract-filosofische begrip 'voorzienigheid', terwijl Jezus Christus haast niet voorkomt.⁴² Voor de persoonlijkheid van Christus is in zijn filosofische beschouwingen geen plaats. Dit kwam ook door de tijd waarin Hulshoff leefde. Het geloof was in zijn tijd een algemeen voorzienigheidsgeloof zonder behoefte aan de *revelatio specialis*.

40 Wuite, *Iets over Allard Hulshoff*, 27.

41 Zie de bijlage: Bibliografie Allard Hulshoff.

42 Werken waarin hij over de voorzienigheid spreekt zijn: *Gods wetgevende macht, Beschouwing der beste wereld, Gods bestaan van voren betoogd, Gods rechtmatig welbehagen, De onstoffelykheid en onsterfelykheid der ziel, De bestaansbare protestant rechtzinnig, De goddeleyke hartstochten, Philosophische gesprekken over de voldoening, Sur les penchans*.

Met zijn laatste werk *Philosophische gesprekken over de voldoening* wijkt Hulshoff echter af van zijn eerdere onderwerpkeuze: er is geen ontkomen aan Jezus Christus. Het draait in dit boekje namelijk om de satisfactie- of verzoeningsleer. Volgens de satisfactieer heeft Christus plaatsvervangend voor de zondaars die onder Gods oordeel vallen de zonden op zich genomen en hen zo bevrijd van hun schuld. Christus' kruisdood was Gods laatste middel om de schuld van de gevallen mensheid aan Hem te voldoen. Dit leerstuk is de toetssteen van rechtzinnigheid in de achttiende eeuw, waarin Christus steeds meer alleen een voorbeeld werd voor goed zedelijk gedrag. Met dit werkje lijkt Hulshoffs uiteindelijke keuze voor de rechtzinnigheid bezegeld te zijn. Dit zou mede het gevolg kunnen zijn van zijn Groninger Oude Vlamingen achtergrond. De Oude Vlamingen hielden in navolging van Menno Simons vast aan de satisfactieer. In hun ogen had Jezus Christus primair iets voor de mensen gedaan, namelijk hun zonden weggenomen, voordat de gelovige iets voor Hem kan doen (navolging). Beide aspecten wilden de Oude Vlamingen evenwichtig handhaven.

Philosophische gesprekken over de voldoening bestaat uit de dialogen die de personages Ancus, Brutus, Cajus en Drusus voeren gedurende vier avonden. Ancus is een deugdzaam mens, maar hij verkeert wel in het duister aangaande godsdienstige waarheden en houdt zich daar ook niet zo mee bezig. Brutus is niet alleen deugdzaam maar ook godsdienstig. Hij is echter niet rechtzinnig en de schrijver vermoedt dat Brutus, omdat hij mee wil gaan met zijn tijd, steeds vrijere en ruimere begrippen zal gaan hanteren. Cajus is een geleerde en oprechte leraar die zijn leven ongestoord in heilzame overtuiging doorbrengt, zonder te filosoferen of zich te verdiepen in nieuwe ideeën. Drusus verschilt daarin van Cajus omdat hij juist wel kritisch de nieuwe wijsgerig-theologische ideeën van zijn tijd bestudeert en ze op basis van argumenten aanneemt of, wat vaker gebeurde, afwijst. Onderwerp van gesprek is de strafrechtelijke macht van God en alles wat daar bij komt kijken. Zo komen uit de monden van de verschillende personages nog eens alle argumenten bij elkaar die Hulshoff in eerdere werken reeds uitvoerig had uitgewerkt.⁴³

In de inleiding wordt duidelijk uiteengezet wat het doel van de auteur is. Hulshoff wil onderzoeken of de rede door middel van argumenten steun kan geven

43 Dat dit zeer kritisch gebeurt, blijkt uit de passage waarin Cajus gevraagd wordt om commentaar te leveren op een zekere passage uit Hulshoffs verhandeling over Gods wetgevende macht, waarin deze stelt dat het zedelijk gevoel de gelijkstelling tussen boetvaardige en volhardende zondaars afkeurt en vergeeflijkheid als eigenschap goedkeurt. Cajus zegt hierover: 'Over 't geheel is die Schryver nogal gemaatigd, wat blohartig, nu zeekerlyk eenige moden ten agter; en zyn besluit schynt aan te duiden dat hy de Leere van Christus wil pryzen, als eene Bekendmaaking van een willekeurig Voorneemen in God, om zogenoemde Boetvaardigen zeer rekke-lyk en inschikkelyk te behandelen. Twee groote Misslagen koomen hier ten voorschyn.' Hulshoff, *Philosophische gesprekken over de voldoening* (Amsterdam, 1795), 75.

aan de leer der strafgerechtigheid Gods en aan de grote en onderscheidende begrippen die het evangelie volgens hem zo troostrijk maken. Daartoe wil hij de gebruikelijke verhandelingen over zedelijkheid, met name in verband met de goddelijke natuur, scherper beproeven. Alhoewel de meeste lezers weliswaar zonder enig probleem genoeg zouden hebben aan het onderwijs van Cajus, houdt Hulshoff rekening met de 'vijandige aanvallen' en ziet het als zijn taak om te zorgen dat het geloof ook voor het nageslacht behouden blijft. Deze 'vijandige aanvallen' kwamen onder andere van de socinianen, die al in de zeventiende eeuw de satisfactieleer verwierpen op basis van rationele-juridische motieven: niemand kan in plaats van een ander ten onrechte veroordeeld worden. Hulshoff hekelt de rechtzinnigen die niet diep genoeg doordenken en redenen zijn gaan zoeken om de handelswijze van God (namelijk het straffen van het kwaad) te rechtvaardigen, alsof deze rechtvaardiging door de mens nodig zou hebben. Hiermee geven ze alleen maar toe aan de vijand. Het geijkte antwoord geven, namelijk dat God straft ter verheerlijking van zijn gerechtigheid, is echter ook niet voldoende. Volgens Hulshoff is de strafgerechtigheid wezenlijk eigen aan God, is zij eeuwig en noodzakelijk, zoals alles wat behoort tot zijn van zelf bestaande en volmaakte natuur. Hij komt dan met het volgende voorstel:

God, als volmaakt Heilig en Hoogstëerbiedwaardig zynde, straft ter Voldoening aan Zigzelven, als gehoond door de Zonde, als beleedigd door de Oneerbiedigheid in de vrywerkende Schepzelen; Hy straft aldus ook zonder verdere Bedoeling, zonder Zig een nog Hooger Einde voortestellen. *Met deeze groote Waarheid moet het gantsche Leergebouw, 't welk regtzinnige Protestanten met elkander gemeen hebben, staan of vallen.*⁴⁴

Ook geeft Hulshoff meteen maar even aan hoe mensen die het niet met dit voorstel eens zijn, hun kritiek vorm zouden moeten geven. Aan hen is dan de taak om het wolffiaanse stelsel, waarin het Gods oogmerk zou zijn om de grootste hoeveelheid, kracht en duur van aangename toestanden toe te brengen of zoveel mogelijk vreugde te verschaffen, te ontvouwen, bewijzen en verdedigen. In het wolffianisme was er immers vanwege het ontbreken van een verband tussen het morele gehalte van de mens en hun lot in het hiernamaals, geen plaats meer voor de strafgerechtigheid Gods. Drusus is degene die wordt ingezet tegen de vijandige aanvallen van de kant van de rede, omdat hij:

niet geheel onkundig [is; A.V.] van de Wysgeerige Kunstwoorden en Onderscheidingen, welke zelfs de uitlegkundige Schriften der nieuwe Hervormers beginnen te kenmerken, en voor veelen zeer lastig te maaken, inzonderheid sedert den aanvang van het laatste jaartiental dezer Eeuw.⁴⁵

⁴⁴ Hulshoff, *Philosophische gesprekken*, VI.

⁴⁵ Hulshoff, *Philosophische gesprekken*, IV. Waarschijnlijk doelt Hulshoff hier onder andere op de grammaticaal-historische bijbeluitleg van de doopsgezinde hoogleraar Gerrit Hesselink

Aanvankelijk was het Hulshoffs plan om zelf schuil te gaan achter de naam Drusus, maar omdat de schrijver in de inleiding zo duidelijk in 't licht komt, zouden daaruit 'wanvoeglijkheden' ontstaan. De schrijver is bijvoorbeeld niet zo geleerd als Drusus, zo schrijft Hulshoff in zijn inleiding. Verder geeft hij aan dat het 'hoofdbedoelde en gemeennuttige' in de beschrijving van de vierde avond naar voren komt. In dit hoofdstuk voert Drusus zijn afsluitende pleidooi. De kern hiervan kan gevat worden in de volgende passage:

De Leere des Evangeliums geeft uitkomst, maakt alles eendragtig en brengt de zaak in een helder licht. Wordt ons de Zaligheid vooruit verzeekerd, uit onverdiende Genade, dan, en dan alleen, kan alles losloopen en ten vollen gered worden. Het regtzinnig Leerstelsel van Geloove maakt den waaren, zuiveren Eerdienst mogelyk. Alleen de geloovige Christen kan God welbehaaglyk verheerlyken; dewyl hy zyne Behoudenis niet zoekt door Gestalten en Werken, maar dezelve verworven agt door Christus, en hem toevallende uit Genade, vertrouwende daarop door Geloove.⁴⁶

Het belang van dit werkje in het onderzoek naar de persoon Allard Hulshoff is tweeledig. Aan de ene kant geeft het uitsluitsel over Hulshoffs stellingname in het denken over de strafgerechtigheid Gods en de satisfactieleer, wat een belangrijke maatstaf is voor de christelijke orthodoxie. Aan de andere kant biedt het een rake typering van Hulshoff zelf, in de vorm van Drusus: een overtuigd rechtzinnig christen met een kritisch-wijsgerige instelling die nieuwe ideeën op gebied van filosofie en geloof niet bij voorbaat verworpt maar ze uiterst zorgvuldig met de rede als instrument onderzoekt en beoordeelt.

De gemeene kundigheden van ongeoeffende verstanden leiden de Mensch natuurlijk op tot de erkentenis van God en Godsdienst; maar wegens de meer geoeffenden, kan men zeggen, met Lord Bacon: een weinig philosophie of natuurkunde trekt hen af van het Opperwezen; doch het verder doordenken doet hen wederkeren.

Allard Hulshoff

(1752-1811) die in 1790 in Amsterdam het *Uitleggkundig woordenboek ter verheldering van de schriften des nieuwen verbonds* uitgaf. Hesselink was fysico-theoloog en schafte het natuurkundig laboratorium aan voor het Doopsgezind Seminarium.

⁴⁶ Hulshoff, *Philosophische gesprekken*, 97.

BIJLAGE

Bibliografie Allard Hulshoff

Werken

- *Dissertatio philosophica inauguralis, qua entis realissima existentia a priori demonstratur; pro gradu publico et solemnè examini submittit* (Groningen, 1755).
- [Alethofilus Fileusebius], *Beschouwing der beste wereld; of filosoofische bedenkingen over Gods goedheid en wysheid, de vryheid des menschen, en hunnen staat in dit en het toekomstende leven; waar in men tragt te bewyzen, dat het stelsel van Leibniz, en sommige anderen, aanleiding geeft tot het ondermynen der grondslagen van den natuurlyken en den geopenbaarden godsdienst* (Amsterdam, 1758).
- 'De Evidentia, in metaphysices et theologiae religionisque naturalis principiis ad academicos Berolinenses disseruit eclecticus', in: *Mémoires de l' Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Prusse* (Berlijn, 1764).
- *Klaas de Vries, leeraar bij de doopsgezinden te Amsterdam, geschetst in eene lykrede* (Amsterdam, 1766).
- *Discours sur les penchans; traduit de Hollandais en François par M. de Chastillon* (Berlijn, 1769).
- [Anoniem], *Zeno, over ongelooft en zeden* (Amsterdam, 1790).
- *De bestaانبare protestant regtzinnig* (Amsterdam, 1791).
- *Philosophische gesprekken over de voldoening* (Amsterdam, 1795).
- *Kerkelijke redenvoeringen*, 4 delen, (Amsterdam, 1795/ 1796).
- *Bundel van acht wijsgeerige geschriften, 1756-1795* (Amsterdam, 1795).
- *Bundel van vier wijsgeerige geschriften, 1758-1795* (Amsterdam, 1795).

Verhandelingen ter beantwoording van prijsvragen

Teylers Godgeleerd Genootschap:

- Antwoord op de vraag: 'Zyn er voldoende bewyzen voor de onstoffelijkheid der menschelijke ziele? Zo ja, wat kan men er uit afleiden, ten opzichte van derzelve duurring, gewaarwording en werking, na den dood des lighaams, in haaren afgezonderden staat?', in: *Verhandelingen raakende den natuurlyke en geopenbaarden godsdienst uitgegeven door Teylers Godgeleerd Genootschap*, X (Haarlem, 1790), 3-58.
Bekroond met de gouden erepenning.
- Antwoord op de vraag: 'Zyn er goede gronden om Gode hartstochten (of aandoeningen) toe te schryven? Zoo jaa; is het dan moogelyk, de werking dier hartstochten (of aandoeningen) in dier voege te verklaaren, dat deze werking geen invloed hebbe op Gods gelukzaligheid?', in: *Verhandelingen*, XIV (Haarlem, 1795), 123-174.
Bekroond met de zilveren erepenning.
- Antwoord op de vraag: 'Is het inwendig bewijs, afgeleid uit de goedheid en godebetaame-

lykheid, of wel uit de strekking der christelyke leer ter bevordering van 's menschen gelukzaligheid genoegzaam ter overtuiging, dat dezelve waarlyk godlyk, dat is, met de daad op godlyken last, door Jesus en de apostelen verkondigd is? Of moet er om eene gegronde en volkomene overtuiging des aangaande voort te brengen, het uitwendig bewijs, ontleend uit de evangelische geschiedenis en de wonderwerken door de eerste predikers dier leere verrigt, bijkomen?', in: *Verhandelingen*, XV (Haarlem, 1795), 261-326.
Bekroond met de tweede zilveren erepenning.

Hollandsche Maatschappij van Wetenschappen:

- 'Verhandeling over de zedelijke opvoeding, ter beantwoording van de vraag: Hoe moet men het verstand en het hart van een kind bestuuren, om het, te eeniger tijd, een gelukkig en nuttig mensch te doen worden?', in: *Verhandelingen van de Hollandsche Maatschappij van Wetenschappen te Haarlem*, IX (Haarlem, 1765).
Bekroond met zilver.
- [Anoniem] 'De vrijheid omtrent de onkunde, ter beantwoording van de vraag: Is het geoorloofd, in onzen handel en wandel, met de onkunde van onze medemenschen ons voordeel te doen? Zo ja; in welke gevallen, en hoe verre? Mt. VII:12', in: *Verhandelingen*, X (Haarlem, 1767), 125-152.
Bekroond met zilver.
- Antwoord op de vraag: 'Aangaande de beste beoordeeling van het scientifisch bewys voor Gods aanwezen, uit de onvolmaaktheid onzer zelfkennis opgegeeven door Moses Mendelssohn, in zijne Morgenstunden', in: *Verhandelingen*, XXVII (Haarlem, 1789), 89-124.

Stolpiaansch Legaat:

- 'Verhandeling over Gods wetgeevende magt/ Verhandeling over het regt Gods op de schepzelen, ter beantwoording van de vraag: Welke is de grondslag der wetgeevende magt, waer door God, inzonderheid in de openbaaring, eischt, dat de menschen hunne zedelijke bedrijven naar zijn voorschrift inrigten?', in: *Verhandelingen over eenige voornaame stukken van de kristelijke zedenkunde in het Nederduits en in het Latyn geschreeven om te dingen naar den prijs van het Stolpiaansch Legaat*, II (Leiden, 1766), 1-86.
Met goud bekroond.
- 'Onderzoek om Gods bestaan van vooren te betoogen, ter beantwoording van de vraag: Kan uit het denkbeeld van en noodzaakelyk wezen; 't welk de voorheen bewezene eigenschappen bezit, deszelfs daadelyk bestaan van vooren (a priori) worden betoogd?', in: *Prijsverhandelingen van het Stolpiaansch Legaat* (Leiden, 1768), 207-286.
- 'Verhandeling over Gods regtmatig welbehaagen, ter beantwoording van de vraag: Of God enkel willekeurig Zyne wetgeevende magt oeffene en dan wel op zulk eene wyze dat de menschelyke reden zelve de volmaaktheid der Goddelyke wetten bezeffen konne', in: *Prijsverhandelingen van het Stolpiaansch Legaat* (Leiden, 1769), 145 e.v.
- 'Het waare stelzel der natuur ontworpen, in eene oplossing van het voorstel: uit de eigenschappen, welke aan alle dingen, die dit geheel-al uitmaken, gemeen zyn – om te bewy-

zen, dat die dingen niet noodzaakelyk bestaan; maar, door een noodzaakelyk weezen, geschapen zijn', in: *Prijsverhandelingen van het Stolpiaansch Legaat* (Leiden, 1773), 53-108.⁴⁷

Genootschap ter verdediging van de Christelijke Godsdienst te Den Haag:

- [Christiaen], 'Tweede verhandeling over de voornaamste oorzaken, dat allerlei schriften, die, of den geopenbaerden godsdienst in 't gemeen, of de voornaamste waarheden van denzelve in 't byzonder, bestrijden, in onze dagen grooteren opgang maaken dan voorheen, en niet zelden zeer diepe indrukken in 't gemoed van de leezer achterlaaten. (Onder de zinspreuk: Haar woort zal voorteten gelijk de Kancker, 2 Tim. II:17)', in: *Verhandelingen van het Genootschap ter verdediging van de Christelijke Godsdienst, opgericht in 's Haeghe voor het jaar 1791* (Den Haag, 1792), 75-191.⁴⁸

Verder werkte hij mee aan:

- D.C. van Voorst (ed.), *De Nederlandsche spectator* [50 vertogen] (Amsterdam, 1792).

⁴⁷ Een Duitse vertaling van dit werk, *System der Natur* (Braunschweig, 1773), wordt vermeld in Laurens van der Hulst, *Catalogus eener keurige en welgeconditioneerde verzameling van Latynsche, Fransche, Engelsche, Hoog- en Nederduitsche, etc. boeken [...] alles nagelaaten by wylen Allard Hulshoff* (Amsterdam, 1796).

⁴⁸ De Eerste verhandeling over dit onderwerp was met goud bekroond. Die van Hulshoff zou ook voor bekroning in aanmerking zijn gekomen, als zijn verhandeling niet veel te laat was binnengekomen en hij bovendien niet had verzuimd een verzegeld briefje met zijn naam toe te voegen.

KEES VAN DUIN

Miskotte als theologisch bemiddelaar tussen dopers en calvinisten?

Een essay naar aanleiding van *Het tegood van K.H. Miskotte; de actuele betekenis van zijn denken voor de gereformeerde theologie*¹

Dit boek gaat over de vraag wat de relevantie is van de theologie van Miskotte voor de gereformeerde theologie. Het is geschreven door elf auteurs uit die sector van protestants Nederland die zich 'gereformeerde gezindte' noemt, een stroming die behalve op de rechtervleugel van de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) – maar daar niet alleen in de Gereformeerde Bond – ook bijvoorbeeld te vinden is in de Christelijke Gereformeerde Kerken; een stroming van mensen die willen staan in de traditie van Calvijn. De auteurs van het onderhavige boek hebben 'iets' of eigenlijk veel met Miskotte. Dat is in die sector tamelijk uitzonderlijk. Op genoemde rechtervleugel werd en wordt de theologie van Karl Barth gewantwoord. En Miskotte gold als *de* Nederlandse pleitbezorger van die theologie. Miskotte trad vooral na de Tweede Wereldoorlog theologisch op de voorgrond als Leids kerkelijk hoogleraar namens de Hervormde Kerk. De auteurs van het hier besproken boek staan niet kritiekloos tegenover het theologiseren van Miskotte, maar men kan toch zeggen dat hun waardering meer dan opweegt tegen hun kritiek. Het volgende opstel bedoelt iets meer, iets anders vooral te zijn dan een recensie. Als oud-leerling, -volgeling mag ik wel zeggen, van Miskotte wekte de lectuur van dit boek de onweerstaanbare reactie op van her-denken van mijn beslissing (in 1958) het kamp van Calvijn (en daarmee van Miskotte en Barth, zoals vervolgens zou blijken) te verlaten en mij bij het kamp van Menno te voegen; de onweerstaanbare behoefte ook over de hoofden van deze gereformeerde scribenten heen alsnog principieel de discussie met Miskotte aan te gaan.² Dat is één van de bestanddelen van dit opstel.

In wat dan toch misschien bespreking in eigenlijke zin mag heten, het eerste

¹ W. Dekker, G.C. den Hertog & Tjerk de Reus (reds.), *Het tegood van K.H. Miskotte; de actuele betekenis van zijn denken voor de gereformeerde theologie* (Zoetermeer, 2006).

² Ik bewaar nog altijd een briefje van Miskotte, dat hij mij schreef ter gelegenheid van mijn overgang naar de Doopsgezinde Broederschap. Daarin schreef hij onder andere dat ik toch wel heel goed moest weten wat ik deed als ik brak met de traditie van de vaders. Ik beschouw dit opstel maar als een verlaat antwoord hierop.

onderdeel van dit essay, maak ik trouwens al opmerkingen die op die discussie met Miskotte vooruitlopen. Het derde element bespreekt in het kort de vraag of en in hoeverre er voor, in en kort na de Tweede Wereldoorlog sprake is geweest van invloed van Miskotte op (theologen van) onze Broederschap, dan wel van verwantschap met hem, en stelt naar aanleiding daarvan de kwestie aan de orde of niet dit boek aanleiding zou kunnen zijn tot hervatting van de dialoog tussen dopers en gereformeerden, waarvan ik de indruk heb dat die na het overlijden van Sjouke Voolstra tot stilstand is gekomen.

Waarom speciaal naar aanleiding van dit boek? Omdat althans een deel van de gereformeerde gezindte hierin en hiermee blijk geeft van openheid voor een theologie – die van Miskotte, maar impliciet ook die van Karl Barth – waarmee toch ook, zij het wel vanuit tegenovergestelde richting, de doperse theologie raakpunten heeft. Denk aan de discussie die Yoder met Barth gevoerd heeft en aan de belangstelling – in de VS – van calvinistische zijde voor het theologiseren van Yoder.³ Het Franse spreekwoord zegt: *pour discuter il faut être d'accord*. Welnu, naar mijn mening zou de theologie, het theologiseren van Miskotte de gemeenschappelijke grond kunnen blijken te zijn waarop de dialoog tussen dopers en calvinisten alsnog tot ontwikkeling kan komen.

Het tegood van K.H. Miskotte

Verreweg het grootste deel van het boek (tien van de elf opstellen) gaat in niet geheel chronologische volgorde in op publicaties van Miskotte. Het eerste artikel (van Oevermans) doet dat niet, maar is thematisch. Het gaat over een constante in leven en werk van Miskotte, namelijk diens bevindelijkheid. Dat artikel: 'Wachten op ervaring; Miskotte als gids in een belevingscultuur', handelt voornamelijk over de dagboeken van Miskotte en ander biografisch materiaal. Het confronteert, zoals de titel ook al aangeeft, de belevingsvroomheid van Miskotte met de huidige belevingscultuur, maar ook met de traditionele bevindelijkheid van de gereformeerde gezindte. Het constateert een duidelijke verwantschap tussen Miskottes levensgevoel en dat van de levensfilosofie die in het begin van de twintigste eeuw in zwang was (Dilthey, Bergson, Heidegger). Een vraag bij dit opstel: is het wel zo zeker dat de bevindelijkheid van Miskotte niet lijdt aan hetzelfde euvel als de belevingscultuur van de ontspoorde gereformeerde bevindelijkheid als het antidotum waarvan Oevermans die van Miskotte opvoert?

Het tweede artikel (van Van der Velden), 'Miskotte over Afscheiding en Do-

3 Zie bijvoorbeeld het *foreword* van Richard J. Mouw in: John Howard Yoder, *The royal priesthood; essays ecclesiological and ecumenical*, Edited with an introduction by Michael G. Cartwright (Grand Rapids/ Michigan, 1994).

leantie', baseert zich op de twee publicaties van Miskotte uit de jaren dertig over (de) twee negentiende-eeuwse afscheidingen uit de Hervormde Kerk.⁴ In het eerste neemt Miskotte het, afgezien van kritiek op diens praktijk, op voor Hendrik de Cock, de vader van de Afscheiding. Voor het neo-calvinisme van Kuyper, de aanstichter van de Doleantie, en de zijnen daarentegen heeft Miskotte geen goed woord over (de antithese!). Uiteraard voor het thema van het boek, de relevantie van Miskottes theologie voor de gereformeerde theologie, een *hot item*.

In het artikel van G.C. den Hertog gaat deze in discussie met de Groningse dissertatie van Miskotte, *Het wezen der joodsche religie; bijdrage tot de kennis van het joodsche geestesleven in dezen tijd* (1932).⁵ De titel van het artikel, 'Geding over de vervulling van de wet', geeft het belangrijkste discussiepunt aan. Het gaat in dit artikel, evenals in het vorige, over fundamentele theologische zaken. Het is een congeniale verkenning van de sfeer waarin Mis-

kottes dissertatie geboren is en een dito inschatting van de betekenis van dit boek voor kerk en theologie. Bij het artikel van Den Hertog zullen doopsgezinden zich meer betrokken voelen dan bij het vorige. Het gaat, zoals de ondertitel ervan aankondigt, 'Over predestinatie tegenover correlatie en over heiliging en ethiek'. De tegenstelling die Miskotte constateerde tussen het christendom en het 'joodsche geestesleven' (de dissertatie gaat meer over Joodse denkers en schrijvers van rond de eeuwwisseling [1900] dan over typische representanten van de synagoge), is gelegen in de, joods genoemde, voorstelling van de correlatie (tussen God en zijn volk) als tegenstelling van de vooral door de (calvinistische) Reformatie benadrukte predestinatie (die de afstand tussen God en mens onderstreept).



Het Tegoed van K.H. Miskotte (Baarn, 2005).

4 *Korte nabetrachting over de Afscheiding van 1834* (Amsterdam, 1934) en 'Kanttekeningen bij het 'Gedenboek der Doleantie' (1936).

5 De publicatie van het proefschrift draagt het jaartal 1933.

Hier bekruipt de doopsgezinde theoloog de lust zich in de discussie te mengen, aangezien de hier in het geding zijnde kwestie ook figureert op de achtergrond van het conflict tussen de 'grote' reformatoren en de dopers van het eerste uur. Een conflict dat alles te maken had met wat men te verstaan had onder heiliging; en waarin de doperse nadruk op het ethos door de 'grote' reformatoren, Calvijn voorop, gehouden werd voor werkheiligheid. In zijn *Institutie* geeft Calvijn op dit punt meer dan eens de wederdopers onder uit de zak. Nu is de vraag: oordelen Miskotte en zijn medestanders wel correct over 'het joodsche geestesleven' (en, impliciet, over de doperse positie)? Is het niet een *genuine* bijbelse gedachte dat God en zijn volk, God en mens bondgenoten behoren te zijn? Noemden niet terecht bij tijden de vroege dopers zich 'bondgenoten'? Het verschil in 'gewicht' van de partners hoeft toch niet in mindering te komen; komt, als ik me niet vergis, nergens in de Schrift in mindering op hun partnerschap? Aan de kant van Israël, c.q. de gemeente van Jezus, drukt het ethos niet wezenlijk anders en dus zeker niet minder dan het geloof het vertrouwen uit in het 'overwicht' van de goddelijke verbondspartner. Het ethos van de gemeente is niet iets wezenlijk anders dan haar geloof. (Zie verder het derde deel van dit essay.)

'Miskotte en het Oude Testament' (van Van der Vegt) gaat over *Als de goden zwijgen* (1956). Van der Vegt beschouwt dit boek als 'een grote uitdaging [...] voor het gereformeerde denken'. (Ook hierop kom ik in het laatste deel van dit opstel terug.)

'Edda en Thora' heet het artikel van Vreekamp over het gelijknamige boek van Miskotte uit 1939. Het boek heeft als ondertitel *Een vergelijking van Germaanse en Israëlitise* (sic!) *religie*. Die Germaanse religie zag Miskotte in het nationaal-socialisme terugkeren. Maar ook wees hij in dit boek op de syncretistische aard van het christendom, een mix van bijbelse religie en heidendom.

Het opstel van Tjerk de Reus, "Er is geen regel die niet op God betrokken zou zijn", Miskotte en de moderne literatuur', cirkelt om Miskottes boek *Messiaansch verlangen; het lyrische werk van Henriëtte Roland Holst* (1941), maar cirkelt daar ook wijd om heen, d.w.z. het kijkt in de geest van Miskotte ook naar hedendaagse literatuur. Van den Brink bespreekt *Bijbelsch ABC* (1941), in het Duits vertaald (1976) als *Biblisches ABC*, met als ondertitel: *Tegen het onbijbelse bijbellezen*. Van den Brink stelt naar aanleiding van dit boek de onbijbelse, dat is de algemeen religieuze elementen in de godsleer van de gereformeerde traditie ter discussie. De bijdrage van Marchand, 'Verziend; Miskottes geestelijk chiliasme', heeft Miskottes *Hoofdsom der historie; gebundelde bijbellezingen over het bijbelboek Openbaring* (1945) tot onderwerp. Ik ga op deze *Voordrachten over de visioenen van den apostel Johannes*, zoals de ondertitel in de eerste druk luidde, verderop nog uitvoerig in.

De Leede schrijft over. *Om het levende woord* (1948), een hermeneutische studie waarover dopers zich zeker anders zouden uitspreken dan hier gebeurt. Dekker verdiept zich in het eerste deel van *Als de goden zwijgen* namelijk de 'Kleine Tijd-

spiegel', aan de hand van de vraag hoe actueel Miskottes kijk op de moderne mens is. Van Campen handelt tenslotte over Miskottes *De weg van het gebed* (1962).

De gereformeerde gesprekspartners van Miskotte die in dit boek aan het woord zijn ontpoppen zich als milde, niet fundamentele critici. Er is blijkbaar heel veel dat hen met Miskotte verenigt. Men is toch onder ons. De kritiek uit gereformeerde hoek, die aanvankelijk zeer fel was (de 'doorbraak'!) blijkt tenslotte toch een overzichtelijk en beheersbaar binnenbrandje. Deze gereformeerde auteurs althans blijken toch in de grond van de zaak op dezelfde golfhoogte te zitten als de aanvankelijk in die kring zo verguisde Miskotte.

Het belang van Miskotte voor doopsgezinden

Wat is het belang van dit boek voor doopsgezinden? Wat rechtvaardigt dus een bespreking ervan in *Doopsgezinde Bijdragen*? Er was zo'n veertig, vijftig jaar geleden waarschijnlijk wel meer dan een handvol doopsgezinde theologen die zich aan het theologiseren van Miskotte verwant wisten. De naam van Frits Kuiper dringt zich hier op. Hij was ontegenzeggelijk een geestverwant van Miskotte (en Barth). Omgekeerd was dat ook het geval. Ik herinner me dat Miskotte op college bij de verschijning van Kuipers boek *Israël en de goyim* (1951) stilstond. Weliswaar niet kritiekloos, maar wel congeniaal.⁶ Ik heb ook een herinnering aan een ontmoeting met Jaap Jacobszoon (het zal 1957 of 1958 geweest zijn; het was niet lang na het verschijnen van Miskottes *Als de goden zwijgen* [1956]); bij die gelegenheid liet de toenmalige predikant van de doopsgezinde gemeente Oldeboorn blijken mij erom te benijden dat ik in mijn Leidse studie jaren onder het gehoor van Miskotte had gezeten. In de doopsgezinde ecclesiologische studieclub die er in die jaren was en die in de wandeling 'het elftal' werd genoemd, bestond niet alleen bij Jacobszoon affiniteit met de theologie van de Leidse kerkelijk hoogleraar (die door niet weinigen beschouwd wordt als de grootste Nederlandse theoloog van de twintigste eeuw). In zijn bijdrage aan het *Liber amicorum* voor Ad den Besten releveert Haeijō Woelinga dat hij vanaf zijn Groningse studie jaren schatplichtig was aan Miskotte.⁷ Voor hem, en voor Ad den Besten, bleef Miskotte de jaren door 'de grote meester'.⁸ Voor Woelinga zijn Miskottes geschriften 'een licht in de nacht van Europa', een nacht die Woelinga en Den Besten in hun Berlijnse

6 In 1944 had Frits Kuiper een bijdrage geschreven in een *Liber amicorum* voor K.H. Miskotte ter gelegenheid van diens vijftigste verjaardag. Zie: *Bijbelse perspectieven; doperse documenten rond Zion* bijeengebracht door Karel de Haan (Oosterbeek, 1998), 28-31.

7 'Haeijō Woelinga over Ad den Besten', in: E. Buelens et al (reds.), *Dienstbaar doch dichtertlijk; liber amicorum voor Ad den Besten* (1993), 43-52.

8 Buelens, *Dienstbaar doch dichtertlijk*, 46.

dwangarbeidsjaren aan lijf en ziel hadden ervaren.⁹ ‘Met de kennis van, *Het waagstuk der prediking* (1941), als loopplank naar *Edda en Thora* waren we (alhoewel nog jong) geharnast tegen mogelijke verleidingen in onze contacten met predikanten in Duitsland’, schrijft Woelinga.¹⁰ Ook in de bijdragen van anderen in de eerste publicatie van ‘het elftal’ valt meer dan eens te constateren dat ze vertrouwd waren met het werk van Miskotte.¹¹ Zo gebruikt Nielsen in zijn opstel over Goede Vrijdag de term ‘de vreemde vrijspraak’, de titel van een boek van Miskotte uit 1938. Geestverwantschap kan daaruit uiteraard niet zomaar afgeleid worden, wel zekere vertrouwdheid met het werk van Miskotte. Met zijn gebruik van de wending ‘tussen de tijden’ herinnert Jacobszoon (hij schrijft over Pinksteren) aan het door Karl Barth onder die titel uitgegeven tijdschrift.¹² Onder de huidige generatie doopsgezinde theologen en theologisch geïnteresseerde gemeenteleden lijkt me bekendheid met het werk van Miskotte nauwelijks meer aanwijsbaar. Laat staan geestverwantschap. Dat is in de PKN wel anders. Denk alleen maar aan wat de Amsterdamse School genoemd wordt.¹³

De dialoog dopers-calvinisten

Maar is het desondanks (of juist daarom) zinvol voor het onderhavige boek aandacht te vragen in *Doopsgezinde Bijdragen*? Omdat we aan dit boek uit de hoek van de ‘gereformeerde gezindte’ een voorbeeld zouden kunnen nemen? Omdat we ons, naar analogie van de auteurs van dit boek, zouden kunnen afvragen wat het oeuvre van Miskotte voor de doopsgezinde broederschap (in en buiten Nederland) zou kunnen betekenen? Of er de confrontatie mee aan te gaan? Het zou op zich niet zo’n kwaad idee zijn. Maar waar de ‘gereformeerde gezindte’ blijkaar (of schijnbaar?) moeiteloos meer dan tien scribenten in huis heeft voor het samenstellen van dit boek, moeten wij het alleen al vanwege gebrek aan menskracht laten afweten. Maar afgezien daarvan?

9 Buelens, *Dienstbaar doch dichterlijk*, 48.

10 Buelens, *Dienstbaar doch dichterlijk*, 46.

11 W. Leendertz, H.D. Woeling et al., *Doopsgezind belijden nu* (Amsterdam, 1954).

12 *Zwischen den Zeiten*.

13 Belangstelling voor de theologie van Miskotte is er in het buitenland al decennialang. Om een paar dingen te noemen: *Als de goden zwijgen; over de zin van het Oude Testament* (Amsterdam, 1956), wel het *opus magnum* genoemd, is in het Duits en in het Engels vertaald. Van *Edda en Thora* (uit 1939) is in 2004 een Tsjechische vertaling verschenen. Er is werk vertaald in het Lets. In 1997 publiceerde Martin Kessler in de VS: *Kornelis Miskotte; a biblical theology*. De lijst van publicaties over Miskotte is intussen aanzienlijk. Voor actuele informatie kan men terecht op de website van de Miskotte-stichting, die zijn geestelijke nalatenschap beheert (en uitgeeft): www.miskottestichting.nl.

Mogelijk een beter, een realistischer idee: waarom zouden we niet naar aanleiding van de verschijning van dit boek de dialoog tussen dopers en calvinisten nieuw leven inblazen? De verschijning van dit boek lijkt er de geschikte aanleiding toe. Blijkbaar neemt Miskotte een middenpositie in tussen calvinisme en doperdom. Dit zou hijzelf nooit hebben willen erkennen. Maar, zoals ik in kort bestek – aanduidenderwijs – hoop nog aannemelijk te maken, zijn eigen geschriften geven er blijk van; geven niet alleen de ‘gereformeerde gezindte’ maar ook wie in de doperse traditie staan een belangrijk moment van herkenning; van aansluiting op een essentieel punt. Nu gaat meer dan één doper met zijn ogen knippen. En nog meer nu ik eraan toevoeg dat ik doel op het gegeven dat Miskottes theologiseren zijn uitgangspunt neemt in het Oude Testament! Dat het Oude Testament, de Hebreeuwse Schrift, in zijn oeuvre het zwaartepunt is blijkt al uit de titels van de hierboven genoemde werken, niet zijn onbelangrijkste. Niet over één van de brieven van Paulus, niet over één van de evangeliën, wel over het meest ‘oudtestamentische’, het meest ‘politieke’ boek van het Nieuwe Testament, de Openbaring van Johannes, heeft hij een monografie geschreven. Wel over de oudtestamentische boeken Job en Ruth. Zijn *Als de goden zwijgen* heeft als ondertitel *Over de zin van het Oude Testament; Edda en Thora*, de titel zegt het al. *Het wezen der joodsche religie*, in en achter het Joodse geestesleven waarover dit boek gaat ontwaart Miskotte het ferment van het Oude Testament, het boek dat het Joodse volk de eeuwen door bewaard heeft. *Bijbels ABC*; het gaat in dit boek over de taal van de bijbel. Ook hier is het Oude Testament het uitgangspunt: immers de taal van het Nieuwe Testament wortelt ‘gansch en al’ in het Oude Testament.

Maar meen ik nu werkelijk dat Miskotte en de dopers elkaar vinden – of tenminste elkaars nabuurschap erkennen – op de gemeenschappelijke grond van het Oude Testament? Staan dan niet de dopers bekend om hun uitgesproken voorkeur voor het Nieuwe Testament en om hun bedenkingen tegenover het Oude Testament? Dus hoe kan ik dan...? Het lijkt onmogelijk hier iets tegenin te brengen. Toch ga ik dat doen. Ten eerste stonden de vroege dopers, ook al waren ze zich dat niet altijd zo bewust, wel degelijk op de stevige ondergrond van het Oude Testament. Hun afwijzing van het Constantijns *corpus christianum* had in het Oude Testament een machtige bondgenoot. Dat ze dat zelf meestal niet zo zagen, is een ander verhaal. Waarschijnlijk werd hun het zicht op de ware betekenis, de eigenlijke strekking van het Oude Testament ontnomen door het eeuwenlange beroep erop van christelijke machthebbers. De schijn van gelijk die de klerikale rechtvaardiging van het christelijke rijk in de Middeleeuwen had gehad zou een rol gespeeld kunnen hebben. Op datzelfde spoor zaten de gouvernementele reformatoren die aan het Oude Testament argumenten ontleenden voor hun Constantijns *corpus christianum*.¹⁴

14 Al zijn er, bijvoorbeeld bij Menno en Pilgram Marpeck (?), genoeg aanwijzingen te vinden

Terug nu naar Miskotte. Wat is namelijk de achtergrond van Miskottes voorkeur voor het Oude Testament en van zijn nadruk op zin en betekenis ervan? Daarover heeft H.-J. Kraus een verhelderend artikel geschreven.¹⁵ Hij maakt aannemelijk dat de drijfveer achter Miskottes oriëntatie op het Oude Testament voortkomt uit diens verlangen naar wat in het Duitse theologische jargon *Enthellenisierung* heet, het streven kerk, christendom en theologie te ontdoen van de invloed(en) van de hellenistische cultuur, de beschavingskring waarin de beweging uitgaande van Jezus van Nazaret haar loopbaan begon en waaraan zij in de loop van de eerste eeuwen helaas de nodige tol betaald heeft; een tol die niet beperkt bleef tot de sfeer van de leer (het oudchristelijke dogma), maar die ook het leven, de praktijk tenslotte zo ingrijpend, zo negatief beïnvloedde dat, om met G.J. Heering te spreken, de 'zondeva' van het christendom' er het gevolg van was. (Een kijk op deze zaak die overigens niet die van Miskotte was; daarop kom ik nog terug.)

Terwijl bij Miskotte (en de zijnen) de heroriëntering op het Oude Testament – als tegengif tegen de hellenisering van het christendom – niet resulteerde in wat ik nu maar korthedshalve de afwijzing van de constantinisering van kerk en christendom noem (al zou dat wel consequent geweest zijn), kwamen de dopers in hun verlangen naar restitutie van de oorspronkelijke nieuwtestamentische gemeente, meestal zonder een expliciet beroep op het Oude Testament, wel tot verwerping van de onzalige verbintenis van de kerk met de politieke machten; en tot het besef, zeg ik nu met mijn woorden, dat de gemeente van Jezus ertoe geroepen is het *alternatief* van de statenwereld te zijn.

Aanzet tot een dialoog

In het laatste deel van dit essay wil ik een voorzet geven voor de dialoog dopers-calvinisten door op een aantal punten kritiek te formuleren op de positie van Miskotte en aldus heb ik alvast, als zat ik in de agenderingscommissie, een aantal doperse desiderata geformuleerd als *statements* voor een dialoog met de gereformeerde gezindte, in de hoop dat deze 'voorzet' een 'aftrap' zou kunnen worden. Er zouden in ieder geval twee paragrafen voor deze discussie op de agenda moeten staan. Allereerst zouden we ons als gesprekspartners afkomstig uit uiteenlopende tradities moeten verenigen in de waardering voor het theologiseren van

voor een goed verstaan van het Oude Testament. Ook de studie van het Hebreeuws in de kring rond Zwingli zou het globale oordeel over de oude dopers als vooral geïnspireerd door het Nieuwe Testament kunnen relativeren.

15 H.-J. Kraus, 'Vragen van het jodendom aan de kerk in de theologie van K.H. Miskotte', in: H.W. de Knijff & G.W. Neven (red.), *Horen en zien; opstellen over de theologie van K.H. Miskotte* (Kampen, 1991), 70-86.

Miskotte. Een waardering die het kritisch doordenken op de door zijn theologiseren gewezen paden niet uitsluit. Wat die paden betreft, ik noem er drie; er zijn er meer. Miskotte heeft, vóór velen uit, in zijn proefschrift (1932) de relatie (en het gebrek eraan) tussen christendom en jodendom aan de orde gesteld, inclusief het in de geseculariseerde Joodse levensbeschouwing voortlevende ferment van het Oude Testament. Hij heeft in *Edda en Thora* (1939) de principiële tegenstelling aangewezen tussen het *pagane* denken, zoals dat in Hitler-Duitsland tot zijn extreme praktische expressie zou komen, en een door de bijbel, meer in het bijzonder door het Oude Testament, gevoede levenshouding; en daarbij ook de vinger gelegd op de *pagane* bijmengsels in het christendom. En hij heeft in *Als de goden zwijgen* (1956) het antwoord trachten te formuleren op de vraag wat het Oude Testament voor de kerk kan betekenen in haar confrontatie met de moderne seculiere a- en antireligieuze cultuur. Men mag aannemen dat de gesprekspartners het er, zeker *grosso modo*, over eens zullen zijn, of tenminste worden, dat hier inderdaad gemeenschappelijke grond te vinden is.

Maar dan nu de doperse accenten, c.q. kritiekpunten; de keerzijde van de waardering; de principiële kritiek, opmerkelijk genoeg in hoofdzaak op de zo-even genoemde punten. Om te beginnen: Miskottes trouw aan de calvinistische hoofdstroom, inclusief zijn acceptatie van de, zij het in progressieve zin gepraktiseerde, constantijnse positie van kerk en christendom; een kritiek die niet in de laatste plaats zijn vertolking van het Oude Testament betreft (en zijn visie op de verhouding van Oude en Nieuwe Testament) en zich dan ook gaat uitstrekken tot zijn exegese en vertolking van het boek Openbaring. Dit als de gemeenschappelijk noemer van de hierna volgende enigszins gedetailleerde kritiekpunten.¹⁶

Allereerst enige opmerkingen over het 'tegoed' van het Oude Testament, zoals Miskotte het noemde, en de consequentie van zijn visie op het Oude Testament voor de uitleg en vertolking van het Nieuwe Testament. Eén van de meest spraakmakende elementen van Miskottes *Als de goden zwijgen* is tot op de huidige dag – de titel van het hier besproken boek is er ook een zinspeling op – zijn visie dat het Oude Testament tegenover het Nieuwe een 'tegoed', een extra, heeft. Het belangrijkste – in ieder geval niet het minst belangrijke – deel van dat 'tegoed' kan worden benoemd met het begrip *politiek*. De politieke strekking, aldus Miskotte, van het Oude Testament is evident. Ik zal hem niet tegenspreken. Maar welke politiek? Welke politieke gestalte heeft de dienst die JHWH van zijn volk, zijn bondgenoot Israël verwacht? Voor Miskotte is dat vanzelfsprekend het bevorderen van een progressieve sociaal-politieke stellingname in onze westerse democratische wereld. Zijn keuze, in de zomer van 1945, voor het lidmaatschap van de SDAP, de

16 Men zou gaan denken aan gelijkenis met de kritiek van de vroege dopers uit de kring rond Zwingli op diens inconsequentie, gegeven het gemeenschappelijke 'voortraject', ook toen.

roemruchte 'doorbraak',¹⁷ was er het logisch uitvloeisel van. Dat mag op het eerste gezicht inhoudelijk een totaal andere positie lijken dan die van het behoudende calvinisme (om van Calvijn zelf – zie zijn *Institutie* Boek IV, hoofdstuk XX – nog te zwijgen), maar is *au fond* en essentialiter een beaming van de calvinistische positie, te weten aanvaarding van een constantijns model voor de verhouding van kerk en staat. Hier wrekt zich mijns inziens het feit dat Miskotte in goed calvinistische trant het Oude Testament leest met een constantijns gekleurde bril op.¹⁸

Van hier valt ook een zeker licht op Miskottes kritiek op de antithese-gedachte van Abraham Kuiper en diens neocalvinisme (en de Anti-Revolutionaire Partij). Ook Miskotte moet bijbels-theologisch gesproken instemmen met het concept van een antithese tussen de gemeente en de wereld, al is het maar in de formule van de gemeente die weet dat ze 'zondig' is tegenover een wereld die daar geen weet van heeft. Voor Miskottes afwijzing van de antithese à la Kuiper was kennelijk het praktische politieke verschil tussen ARP en SDAP doorslaggevend. Dat albei de politieke keuzes bleven binnen het constantijnse model speelde blijkbaar geen rol. Het zou, bijbels-theologisch gesproken, terzake geweest zijn als Miskotte Kuiper formeel gelijk gegeven had, maar diens neocalvinisme bekriti-

17 Doorbraak, dat was de term die werd gebruikt ter karakterisering van de stap van zeven Amsterdamse hervormde predikanten/ theologen in de zomer van 1945; ze werden lid van de Sociaal Demokratische Arbeiders Partij en doorbraken daarmee het patroon volgens hetwelk kerkelijke personen geacht werden zich politiek te organiseren, christelijk namelijk. Bij die gelegenheid lieten ze een brochure verschijnen getiteld: *Wat bezielt ze?* Daarin wordt de 'Verklaring' toegelicht die ze over hun stap aflegden. In die Verklaring staat o.a.: 'Het is onze overtuiging, dat aan Kerk en volk een grote dienst zou bewezen zijn, indien de antithese-gedachte [hier volgt een bijzin] in de politieke strijd werd prijsgegeven'. De weggelaten bijzin stelde dat de antithese-gedachte de Kerk vervreemdt van de zakelijke verhoudingen der werkelijkheid en het volk verre houdt van het vertrouwen in de bovenpartijdige strekking van de evangelieprediking. Zeer verwant gedachtegoed werd het jaar daarop door Karl Barth uiteengezet in zijn brochure: *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946).

18 Vergelijk de volgende uitspraak van Miskotte, gedaan op het Haarlemsch Vredescongres op 17 mei 1934: 'Solidair meedragen van de schuld betekent ook: staat en geweld in beginsel aanvaarden. Er ligt een fijne, verborgen hoogmoed in de verachting van het door wet en geweld gebonden leven'. Is er groter hoogmoed denkbaar dan de door de statenwereld gepraktiseerde soevereiniteit; dan het 'hoogmogend' beschikken over leven en dood; dan deze majesteitelijkheid die door de respectieve volken, hun kerkvolk inclusief, voor heilige deugd wordt gehouden? De vraag dringt zich op of de affiniteit van een aantal leden van het genoemde 'elftal' en van Frits Kuiper met de theologie van Miskotte niet althans voor een deel werd gemotiveerd door deze politiek-progressieve gevolgtrekking uit Miskottes theologiseren; en of niet daardoor het nog altijd constantijnse karakter van dit calvinistische theologiseren aan hun blik onttrokken werd. Ik zou trouwens ook niet graag willen beweren dat de geringe weerklank die zowel Frits Kuiper als het 'elftal' in de broederschap wist te wekken aan de helderziendheid van onze broederschap op dit punt zou kunnen worden toegeschreven. Eerder valt hiervoor te denken aan het zeker toen nog sterk burgerlijke karakter van doopsgezind Nederland.

seerd had als verwerping van de alternatieve politiek waartoe de *ekklèsia* van Jezus van Nazaret geroepen is. Maar dat zat er niet in. Althans het kwam er niet uit.

Terwijl het Oude Testament, het boek Exodus voorop, de profeten (Jesaja, Hosea), het Deuteronomisch geschiedwerk er onmiddellijk achteraan, voor wie niet gehinderd wordt door die constantijns gekleurde bril duidelijke taal spreekt: De God van Israël heeft het niet op koningen (staten) van eigen, menselijke makelij.

Hiermee hangt het volgende kritiekpunt samen. Als het Oude Testament een 'extra' heeft ten opzichte van het Nieuwe Testament, dan heeft dit laatste dus een gewichtig minpunt tegenover het Oude Testament. Dat wordt niet altijd zo onomwonden gezegd, maar het zit er wel in. Die kijk op het Nieuwe Testament laat zich echter onmogelijk waar maken. Moet het nog politieker dan de titels die de nieuwtestamentische auteurs aan Jezus van Nazaret geven? Zoon van God, Christus (Messias), zoon van David, redder/ bevrijder, Heer; het zijn stuk voor stuk titels die hem toegekend worden als de concurrent van en het alternatief voor de machthebbers van deze wereld; als de tegenstander van de overste dezer wereld, als de representant dus van de regering van de God van Israël. Zoon van god, redder, bevrijder (Grieks *sootèr*), Heer (Grieks *kurios*), deze titels functioneren ook in de politieke *Umwelt* van Israël als epitheta van machthebbers. De termen Messias (Grieks *christos*) en zoon van David zijn uiteraard specifiek Israëlisch, maar functioneren in de bijbelse taalwereld op een wijze die functioneel gelijk is aan de manier waarop in de *Umwelt* termen als *sootèr* en *kurios* gebruikt worden. Ook de titel Zoon des Mensen, waarmee Jezus zichzelf aanduidt, spreekt niet mis te verstande politieke taal. Maar niet de taal van de gebruikelijke politiek.

Dat brengt me tot de volgende kritische opmerking en wel over Miskottes uitleg van het boek Openbaring, in het bijzonder zijn interpretatie van de beestmacht ten tonele gevoerd in de tweede helft van het boek, de hoofdstukken 12 – 20. Daarin wordt de satan (de oude slang, de duivel, de draak) getekend als de inspirator van het beest dat de doodsvijand is van de volgelingen van Jezus. Het is eigenlijk geen vraag welke macht met dat beest bedoeld wordt. Het boek is er duidelijk genoeg over al gebruikt het er de 'scheldnaam' Babylon voor: het is het *Imperium Romanum*. En wat Egypte is in de oudtestamentische taalwereld, is Babylon (Rome) in de nieuwtestamentische. Het probleem van christenen en kerken die in de 'constantijnse' traditie staan is, hoe de ontwikkelingen door Constantijn in gang gezet te rijmen zijn met de duidelijke taal van de Apokalyps. (En niet alleen met de boodschap van dat nieuwtestamentische boek, trouwens. Maar laat dat nu een 'terzijde' blijven.) Ook Miskotte heeft dat probleem gehad. Volgens de Openbaring van Johannes is de tegenstelling tussen de volgelingen van Jezus en het *Imperium Romanum* absoluut. Even absoluut als die tussen Egypte en Israël. Zoals de tegenstelling tussen Egypte en Israël in het nieuwtestamentische boek Openbaring geactualiseerd is in de vorm van de onverzoenlijkheid van het Romeinse rijk en de getuigen van Jezus, zo zou het nu moeten staan tussen de christenen en hun

respectieve staten. Het Romeinse rijk is allang ondergegaan, maar het heeft erfgenamen: de nationale staten van de moderniteit. Wie zich aan het boek Openbaring iets gelegen wil laten liggen als deel van de gezaghebbende kanon van het Nieuwe Testament, maar allang – sinds Constantijn – gewend is aan de *modus* van vreedzame coëxistentie – of een verder reikende *modus convivendi* à la Karl Barth – heeft een probleem. Miskotte dus ook. Voor hem – we vergeten niet dat deze lezingen over het boek Openbaring werden gehouden in de oorlogswinter van 1943-1944; wie dat als verzachtende omstandigheid wil laten gelden, doet mijns inziens Miskotte tekort – was de parallel tussen het Rome van de Apokalyps en Nazi-Duitsland evident. Maar Nazi-Duitsland (en dus ook het *Imperium Romanum*) was geen normale staat, maar een gedegenerende. Tussen de normale staat, de rechtsstaat, en de gemeente van Jezus is niet slechts vreedzame coëxistentie mogelijk, maar ook zelfs samenwerking op grond van wederzijdse waardering, aldus Miskottes interpretatie. Ter verdere verontschuldiging van de in principe ordentelijke Romeinse staat voert Miskotte het argument aan dat niet de Romeinse staat als zodanig de vijand is die in het boek Openbaring op de korrel wordt genomen, maar de hellenistisch-romeinse cultuur. Die is de kwade genius achter de degeneratie van de van huis uit normale Romeinse staat. In de woorden van Miskotte zelf:

Dat rijk, dat op zichzelf en oorspronkelijk in het genadig bestel Gods, een functie heeft gehad tot heil der menschen is, om zoo te zeggen, eigenmachtig veranderd, gemetamorfoseerd in een stichting van den satan, van den duivel op áárde!.¹⁹ Met de romeinsche republiek had de jonge kerk het zeker wel kunnen vinden.²⁰

Dan ook Jezus zelf, zou ik willen zeggen. 'Met de romeinsche republiek had de jonge kerk het zeker wel kunnen vinden.' Jammer dus, wereldhistorisch gesproken, dat Jezus een halve eeuw of daaromtrent te laat geboren werd. Immers, had hij in Jeruzalem gestaan tegenover een vertegenwoordiger van de Romeinse republiek, dan had hij met hem zeker wel zaken kunnen doen, en – nu weer woorden van Miskotte – 'de jonge kerk [had] de eerste veranderingen [die de metamorfose van de republiek in het keizerrijk bewerkstelligden] misschien nog kunnen opvangen' (ibid.). De consequentie van de gedachtegang van Miskotte is dat de dood, de kruisiging van Jezus, de uitkomst van zijn botsing met Pilatus, wereldhistorisch gezien een toevalligheid wordt. Waarop berust dan, zo moet je je afvragen, de heilshistorische – en dat is tegelijk de wereldhistorische – betekenis die toch door heel het Nieuwe Testament aan de kruisdood van Jezus wordt toegekend? Hier sluit mijn volgende kritische notitie naadloos op aan. In *Edda en Thora* schetst Miskotte de onverzoenlijke tegenstelling tussen het pagane denk- en leefpatroon en het door de Bijbel,

19 K.H. Miskotte, *Hoofdsom der historie; voordrachten over de visioenen van den apostel Johannes* (Nijkerk, [1945]), 288

20 Miskotte, *Hoofdsom der historie*, 292.

het Oude Testament in het bijzonder, gevoede. Hij constateert met nadruk dat dat *pagane* denkpatroon zeer religieus is. Hij onderkent en erkent ook dat het christendom niet vrij is van infiltratie van *pagane* elementen.

Wanneer hij zich gerealiseerd had dat het oudtestamentische protest tegen de religie van zijn *Umwelt* ('afgoderij') geheel samenvalt met en geheel gelijk is aan zijn afwijzing van de staat (Egypte) en van machtspolitiek (Jesaja!); wanneer hij zich door het Oude Testament had laten voorzeggen dat de religie van de *Umwelt* wordt afgewezen omdat zij de ideologie is van de staat, dan zou het inzicht niet ver geweest zijn dat de oudtestamentische positie in de moderniteit niet anders vertaald en vertolkt kan worden dan als non-participatie met de wereld van de staten. Hij zou dan ingestemd hebben met de uitspraak van Eric Voegelin dat de staat de god is van de moderne mens.

Ten besluite. Ik kom terug op het opstel van G.C. den Hertog over Miskottes dissertatie. Het idee-fixe – zo zou ik het willen noemen – dat Miskotte tentoonspreekt over de, joods genoemde, correlatiegedachte, kan zich mijns inziens niet beroepen op het Oude Testament. Integendeel. Al op de eerste bladzijde van de Thora wordt over de mens gesproken als geschapen tot beeld van God. Daarin is de correlatiegedachte in alle duidelijkheid present. Miskotte stelt dat de correlatie-idee gegrond is in het ethisch beginsel, de *Selbstverantwortung*, de vrijheid van de mens. Maar oudtestamentisch gezien is de correlatie tussen God en mens (Israël) gegrond in de ontmoeting van Israël met JHWH; in Israël's ontdekking en erkenning van JHWH, om het eens wat meer eigentijds te formuleren; en is die ontmoeting of ontdekking de grond van de correlatie, van de menselijke verantwoordelijkheid en van 's mensen vrijheid. De aard, het karakter van deze God, die wel bovenmenselijk maar niet antimenselijk is, die wel goddelijk maar niet onmenselijk is, en die mijns inziens het best gekenschetst kan worden als de gerechtigheid in persoon, als de verpersoonlijking van de gerechtigheid, die aard maakt het onmogelijk met Miskotte in te stemmen waar hij poneert: 'De correlatie biedt plaats aan een titanisch humanisme, een bovenmenselijk streven naar een steeds benaderde en nooit bereikte persoonlijke en sociale volkomenheid'.²¹ Waar zit het misverstand? De ontmoeting met en de erkenning van JHWH als de gerechtigheid in persoon resulteert in het *dienen* van de gerechtigheid, niet in het in beheer nemen ervan. Het is mij een raadsel dat Miskotte, de man die het politieke 'tegoed' van het Oude Testament onderstreepte, niet in het begin van de Dekaloog – 'Geen andere goden', enz. – dit evangelie hoorde: het heeft geen zin op 'Egyptische' (enz.) wijze te menen de gerechtigheid in de mensenwereld tot heerschappij te kunnen brengen (lees afdwingen).

²¹ K.H. Miskotte, *Het wezen der joodsche religie; bijdrage tot de kennis van het joodsche geestesleven in dezen tijd* (Amsterdam, 1933), 473



K.H. Miskotte met één van zijn kinderen in de jaren dertig van de vorige eeuw.

‘Wij staan [gewicht hechtend aan de correlatie] Gods rijk in de weg’, zegt Den Hertog Miskotte na.²² Inderdaad maar niet door een goed verstande correlatie, wel door een te beperkt verstande correlatieleer. Immers, wie de correlatie tussen deze God en de mens radicaal neemt, is zo diep onder de indruk van de majesteit van de gerechtigheid; van JHWH, dat geen haar op zijn hoofd op het idee komt de gerechtigheid de concurrentie aan te doen van het, bijvoorbeeld gewapenderhand, afdwingen van gerechtigheid, zoals het christendom in het *corpus christianum* – dat wel op papier maar niet in feite is afgeschaft – tot op de huidige dag meent te moeten en te kunnen doen. De zogenaamde ‘machtspositie’ die de mens in de verkeerd verstande correlatie wordt toegedacht, is gegeven het karakter van

JHWH, de hoogmogende gerechtigheid, nu juist in de oudtestamentische correlatie (verbondsverhouding) een onmachtspitatie; de belijdenis van machteloosheid²³ die gestalte krijgt in de dienstbaarheid aan de gerechtigheid, maar die ook het gevolg is van die dienstbaarheid. De gereformeerde theologie ziet blijkbaar niet in dat de correlatieleer bijbels is; niets anders namelijk dan de leer omtrent het verbond tussen JHWH en Israël; en analoog is aan, ja zelfs welbeschouwd gelijk is aan de genadeleer. Ik meen dat dit gebrek aan inzicht het gevolg is van de vertrouwdheid met de (geestelijke?) machtspositie van de kerk gegeven met het *corpus christianum*; een gevolg ook van de gewenning aan het idee dat de staat als handhaver van een rechtsorde en distributeur van gerechtigheid zoveel is als de adjudant in vaste dienst van God. En zo komt dan heel mijn agenderingsvoorstel neer op deze kardinale vraag: moet op grond van de strekking van het Oude Testament de *konstantinische Wende* beschouwd worden als de consequente uitkomst van de hellenisering van kerk en christendom en Constantijn derhalve getekend worden als de ‘Anti-Mozes’; of kan het moment ‘Constantijn’ los gedacht worden van dat helleniseringsproces en zelfs positief gewaardeerd worden?

²² Dekker, *Het legood*, 97.

²³ Denk aan de vele psalmen die in die toonaard geschreven zijn!

Beeldenstormer uit bewogenheid

Sjouke Voolstra als anabaptistisch kerkhistoricus en zijn invloed op de doperse geschiedschrijving¹

Ik voel mij vereerd dat ik ben uitgenodigd om vandaag in uw midden te zijn en deel uit te maken van deze belangrijke gebeurtenis. Het is belangrijk om samen te reflecteren op hoe het leven en werk van onze gewaardeerde collega en doopsgezinde broeder Sjouke Voolstra ons verrijkt heeft. Ik kende Sjouke niet echt goed, maar wij hebben elkaar in een korte tijd zeer goed leren kennen toen ik hier in 1992 op zijn uitnodiging een *sabbatical* heb doorgebracht. Ik herinner me dat Sjouke en zijn jongste dochter Anna mijn vrouw, mij en drie van onze vijf kinderen kwamen ophalen in een heel grote bus, die in mijn herinnering een gehele immigrantengemeenschap had kunnen vervoeren. Hij bracht ons opgewekt naar het Doopsgezind Broederschapshuis, zoals het toen heette (nu is het ingekort tot Mennorode geloof ik) in Elspeet. Dankzij Sjouke en de gastvrijheid die hij ons verschaftte, hebben wij daar een onvergetelijke tijd gehad.

Tijdens mijn frequente bezoeken aan Amsterdam en het Seminarium om aldaar onderzoek te doen en onderwijs te geven, begon ik Sjouke beter te leren kennen, zowel persoonlijk als door het werk. Ik herinner mij zeer levendig onze eerste gezamenlijke lunch in een klein gezellig restaurant in Amsterdam, vlakbij het Seminarie. Toen Sjouke ontdekte dat ik niet geheel paste in zijn bevooroordeelde beeld van een vrome Noord-Amerikaanse menniste historicus was hij zeer verheugd; net zoals ik verheugd was toen ik ontdekte dat hij evenmin voldeed aan mijn bevooroordeelde beeld van een geseculariseerde Nederlandse doopsgezinde wetenschapper. Wij konden vanaf het begin goed met elkaar over weg omdat wij, ondanks onze duidelijke culturele verschillen, een betrokkenheid deelden op drie fundamentele vlakken: we waren beiden betrokken bij de kerk, we waren gefascineerd door het zestiende-eeuwse doperdom en we waren beiden toegewijd aan het op een verantwoordelijke manier beoefenen van kerkgeschiedenis.

Sjouke had een passie voor doperse geschiedenis die ik deelde. We hebben

1 Deze lezing heeft prof. dr. Arnold S. Snyder uitgesproken op het herdenkingssymposium *Beeldenstormer uit bewogenheid*, dat op 15 oktober 2005 gehouden werd in de Singelkerk te Amsterdam ter nagedachtenis aan Sjouke Voolstra. De vertaling uit het Engels is van Anna Voolstra.

vele intense en vruchtbare discussies gevoerd, met name over de huidige ontwikkelingen in het onderzoek naar het anabaptisme. Ik herinner mij onze tijd samen met grote genegenheid en een waarlijk gevoel van verlies. In 1992 hebben wij ervan genoten het hevig eens te zijn met elkaar over de meest uiteenlopende zaken. Dat was des te prettiger aangezien er geen andere historici aanwezig waren die ons tegen konden spreken en wij het dus luidruchtig met elkaar eens konden zijn. Wederzijdse bevestiging kan een schitterend gebeuren zijn.

In die tijd overwoog ik een handboek te schrijven over het anabaptisme waarin de recente historiografische tendensen zouden worden opgenomen. Sjouke heeft me sterk aangemoedigd om dat project door te zetten, en grotendeels dankzij hem heb ik dat handboek *Anabaptist history and theology* geschreven en gepubliceerd. Het grootste deel van dat boek heb ik geschreven voor het raam van een kleine opslagruimte op de eerste verdieping van het oude Boederschapshuis – iedere ochtend beklom ik de trappen naar deze Menniste hemel, zoals ze het noemden. Het was een stukje hemel voor mij. Ik ben Sjouke diepe dankbaarheid verschuldigd voor zijn raad, steun en bemoediging gedurende die tijd. Hij was al verder op de weg die ik bewandelde, en hij heeft me geholpen om buiten de heersende historische paradigma's van die tijd te leren denken. Ik zag in hem een integrale persoonlijkheid. Ik zal hem altijd dankbaar blijven.

Als een toegewijd lid van zijn kerk en als historicus moest Sjouke twee terreinen tegelijkertijd bedienen. Zijn toewijding tot de kerk riep hem aan de ene kant op om bij te dragen aan haar gezondheid en vitaliteit, maar zijn toewijding tot wetenschappelijke objectiviteit riep hem tegelijkertijd op om een verantwoordelijk en eerlijke academicus te zijn. Deze twee belangen zijn op geen enkele wijze te scheiden in Sjoukes leven en werk.

Historiografie is altijd gekleurd door de plaats waar de historicus gevestigd is. In de Noord-Amerikaanse menniste gemeente werd de studie van het anabaptisme gevormd door unieke en merkwaardige historische krachten. Het ontdekken en bevorderen van het anabaptisme door Harold Bender en de zogenaamde Goshen school, was in feite een reactie op liberale versus fundamentalistische debatten die de Noord-Amerikaanse mennisten aan het begin van de twintigste eeuw verdeelden. Bender en andere kerkleiders beriepen zich op een historische *Anabaptist vision* om zo de toenmalige theologische disputen te overstijgen en door middel van deze *Anabaptist vision* legden zij de grenzen vast van een menniste identiteit in Noord Amerika.

De historiografische situatie voor doopsgezinden in Nederland werd gevormd door hele andere historische krachten. Volgens doopsgezinde historici – en ik denk dan met name aan W.J. Kühler – had het Zwitserse anabaptisme zeker niet gefungeerd als model voor doopsgezinden overal ter wereld. In de liberale ondogmatische doopsgezinde historiografie van Sjoukes jeugd was de geest van het

anabaptisme enkel zichtbaar als het ontgaan was van externalisme en dogmatisme – met andere woorden, anabaptisme hervond zijn eigen werkelijke potentieel enkel als het zich bevrijdde van menniste externen en zou verworpen tot een liberale ondogmatische doopsgezinde beweging in Nederland.

Hoewel we beiden menniste wetenschappers waren, werkten Sjouke en ik in een heel verschillende context binnen onze geloofsgemeenschappen. In de mijne werd een geïdealiseerd anabaptisme aanbeden; in Sjoukes omgeving was het anabaptisme vervangen en reeds lang vergeten – waarvoor iedereen oprecht dankbaar was – met uitzondering van Sjouke, uiteraard.

In de zeventiger jaren van de vorige eeuw vonden er echter significante veranderingen plaats in de anabaptistische historiografie – en in de historiografie van de Reformatie in het algemeen – die ons hebben geholpen om verder te kijken dan de bekende aanpak vanuit de eigen denominatie. Het kerkhistorisch onderzoek bevond zich midden in een bredere paradigmawijziging, waarbij apologetische en specifiek theologische studies werden afgewezen en sociaal-historische onderzoeksmodellen werden omarmd. De anabaptistische historiografie zag in deze periode de 'Benderschool' van historiografie ter ziele gaan. Zoals bekend werd Benders these van een exclusieve en normatieve Zwitserse oorsprong van de hele anabaptistische beweging vervangen door de 'polygenetische' visie, waarvan James Stayer, Werner Packull en Klaus Depperman voorstanders waren. Op basis van zorgvuldig onderzoek van historische bronnen beweerden de polygenese-historici dat het anabaptisme verschillende geografische en ideologische beginpunten kent: Zwitsers, Zuid-Duits/Oostenrijks en Noord-Duits/Nederlands. Elk van deze regionale anabaptistische bewegingen verdiende een zorgvuldig zelfstandig onderzoek. Hier in Europa werd het inzicht van polygenese bijzonder energiek opgepakt door Hans-Jürgen Goertz, die een anabaptistische historiografie voorstond die bevrijd zou zijn van de ketenen van de theologie.

Sjoukes verhouding tot deze nieuwe historiografische stromingen was gecompliceerd: hij waardeerde de nieuwe invalshoeken die zo tot stand kwamen, maar was tegelijkertijd gereserveerd ten opzichte van sommige beweringen. Sjoukes proefschrift, dat het belang en de invloed van Melchior Hoffmans incarnatieleer op de vroege anabaptistische en menniste beweging in Nederland onderzocht, heeft op minstens één, vrij directe, manier bijgedragen aan de historiografische omslag naar een polygenetische visie op het anabaptisme. Sjoukes onderzoek constateerde, hoewel het theologische continuïteit en niet sociaal-economische oorzakelijkheid traceerde, toch een duidelijke theologische connectie tussen Melchior Hoffman, Menno Simons en Dirk Philips. Hiermee werd de stelling van de polygenese historici verder versterkt. Noord-Duits/Nederlands anabaptisme was uniek vanwege zijn melchioritische wortels; invloed van Conrad Grebel en Michael Sattler was in geen velden of wegen te zien. Dit was geen goed nieuws voor de historici van de Bender school in Noord-Amerika.

Op een bepaalde manier ging Sjouke mee in een eerbiedwaardige Nederlandse menniste historische traditie, maar, zoals gewoonlijk, had hij hier zo zijn eigen beweegredenen voor. De poging om het Nederlandse anabaptisme als een afgeleide te presenteren van bewegingen elders had altijd al grote moeilijkheden met zich meegebracht: alleen door historiografische konijnen uit een hoge hoed te toveren kon Menno Simons als de directe en spirituele erfgenaam van Conrad Grebel genoemd worden. Nederlandse menniste historici hadden dit reeds lang geleden opgemerkt. Bovendien was er een tendens waarneembaar in de Nederlandse geschiedenisboeken die de eigen inheemse oorsprong van de Reformatie benadrukte.

Sjoukes historiografische aanpak was echter geen simpele voortzetting van nationalistische historiografie, noch was hij een aanhanger van de heersende stroming binnen de doopsgezinde historische wetenschap. Het is belangrijk op te merken dat Sjoukes onderwerpkeuze, zijn methodologie en zijn conclusies hem kenmerken als een dappere, iconoclastische en (durf ik het te zeggen?) ietwat lastige wetenschapper.

De identificatie van de vroege Nederlandse menniste traditie met die vreemde visionair Melchior Hoffman heeft zeker de Noord-Amerikaanse mennisten gestoord, maar heeft ook weinig achting betoond voor de eeuwenlange doopsgezinde historiografische traditie, waarin zo hard gewerkt was om die genante melchioritische connecties voorgoed te begraven. Wat kon iconoclastischer, problematischer zijn dan Menno Simons en Dirk Philips te verbinden aan de heterodoxe melchioritische leer van het Woord dat vlees geworden was? Was dat niet dezelfde *slogan* die de Munstersen vanaf de versterkte muren van hun stad schreeuwden en in hun munten lieten slaan in 1534 en 1535? Denk eens aan de schade die dit het beeld van de anabaptisten berokkende, het beeld van de mennisten, het beeld van de huidige kerk! Hoe kon een zichzelf respecterend doopsgezind historicus dit soort weezinwekkende dingen aan het daglicht brengen?

Sjouke lijkt gezegd te hebben, afgaande op zijn werk, dat geen zichzelf respecterend doopsgezind historicus had kunnen vermijden dit aan het daglicht te brengen, gezien het feit dat het nu eenmaal bleek uit de historische bronnen. Voor zijn moed om dit en andere historische inzichten vol te houden, ongeacht waar het toe zou leiden, eren wij hem vandaag terecht. Als hij ervan afgezien had, was er weinig geweest om te vieren, maar het moet gezegd worden: er was moed en overtuiging nodig om het pad te volgen dat Sjouke volgde. Hij heeft zeker een pad gekozen dat in zijn eigen doopsgezinde gemeenschap van wetenschappers weinig bewandeld was.

Veranderen van historische paradigma's

Sjouke bewoog zich niet alleen buiten de conventies van de doopsgezinde historische traditie, maar ook buiten een paar krachtige trends in de Reformatiehistoriografie van zijn tijd. In de jaren tachtig propageerde een sterke afvaardiging van de academische wereld een zo groot mogelijke scheiding tussen geschiedenis en theologie, om op die wijze meer historische objectiviteit na te streven. Het was een impliciete maar wijdverspreide aanname in het historische veld dat historici die religieus waren en die theologie als een belangrijke factor in historische gebeurtenissen beschouwden, onmogelijk goede kerkhistorie konden schrijven, omdat hun religieuze overtuigingen onherroepelijk zouden leiden tot apologetiek in plaats van geschiedschrijving. Seculiere historici, zo zei men, konden ongepassioneerd economische, sociale en politieke gegevens analyseren en een meer 'objectieve' beschrijving van historische gebeurtenissen geven, juist omdat zij geen religieuze overtuiging hadden.

Het was geen tijd waarin historici vanuit de verschillende denominaties werden aangemoedigd, maar eerder een tijd waarin een vleug van verdenking lag op een ieder die verbonden was aan de kerk en tegelijkertijd de discipline van kerkgeschiedenis wenste te beoefenen. Sjouke zei eens dat hij altijd meer een theoloog is geweest met kerkgeschiedenis als hobby, maar ik geloof niet dat hij dat werkelijk meende. Ik denk dat het een ironische opmerking was; het was zijn grapje. Hij was geen 'lepeltesteller' van beroep: hij deed niet aan zulke empirische sociale geschiedenis. Maar hij werkte wel hard aan het vakmanschap van objectieve geschiedenis, waarbij hij theologisch materiaal gebruikte. Hij was niet geïnteresseerd in het idealiseren van het verleden om zo het heden comfortabeler te maken. Zijn academische werk was gegrondvest in zijn beheersing van de historische bronnen: zijn historische verhalen waren gevormd en ingegeven door deze bronnen. Ook al bestempelde hij zijn geschiedkundig werk al grappend als 'hobby', ik weet dat hij zijn zorgvuldige werk niet als 'confessioneel' en daarmee bevooroordeeld en nutteloos wilde laten afdoen door de nieuwe seculiere historische paradigma's van die tijd. Hij ging uiterst serieus met zijn 'hobby' om.

Hoewel Sjouke de nuances waardeerde die door de sociaal-historici geïntroduceerd werden, was hij uiteindelijk niet overtuigd van de exclusieve claims die deze methodologie opeiste in de jaren tachtig en negentig. Hij geloofde niet dat enkel seculiere historici objectief konden zijn, vooral niet wanneer zij hun seculaire methodologie vastklampten en verdedigden met alle felheid van religieuze toewijding.

Ik kan, in aanvulling op de vele gesprekken die we hebben gehad over dit onderwerp, twee milde kritiekpunten noemen die Sjouke opwierp. In zijn dissertatie sprak hij eerst lovend over de polygenese-historici Stayer en Deppermann vanwege hun zorgvuldige onderzoek van primair bewijs en vanwege het feit dat zij

boven sociologische typologieën stonden. Maar toen hij naar zijn eigen onderwerp van studie keek, merkte hij de beperkingen op van deze polygenetische aanpak. De relatie van Hoffman tot Munster en Menno kon volgens hem niet gereduceerd worden tot een studie van enkel politieke relaties, maar juist diende daarbij 'de gehele gemeenschappelijke geloofswereld betrokken te worden'.² Sjouke zag met grote helderheid dat in de historische herschepping van het zestiende-eeuwse anabaptisme de verklaringen van historische gebeurtenissen begrepen moesten worden vanuit de geloofswereld van die tijd, of geheel niet begrepen zouden worden.

In een meer strijd lustige bui een aantal jaren later, vroeg Sjouke: hoe kunnen we uitleggen en begrijpen dat Menno Simons van rooms-katholiek priester de omslag maakte naar boeteprediker? Sjoukes manier om die vraag te beantwoorden was om eerst tot een werkelijk begrip te komen van wat het betekende om in Menno's tijd en omgeving een priester en een gelovige te zijn. Sjouke concludeerde dat Menno Simons, net als anderen in zijn tijd, zich vooral bezighield met de 'existentiële religieuze angst voor het heil van zijn ziel'.³ Volgens hem keken contemporaine historici naar andere zaken om tot begrip van het zestiende-eeuwse anabaptisme te komen. Zij waren geneigd om 'eerder sociale dan theologische methoden te gebruiken om de Reformatie te interpreteren', voornamelijk omdat zij zelf seculiere burgers waren die zich een dergelijke religieuze wereld 'lastig konden voorstellen'.⁴ Het was duidelijk voor Sjouke dat de moeilijkheden die we ervaren als we ons proberen voor te stellen hoe Menno's wereld eruit zag enkel betekent dat we harder moeten werken om die realiteit te begrijpen – niet dat we de dingen moeten negeren die als allerbelangrijkst in het leven van de actoren van die tijd beschouwd werden.

Sjouke was vooral kritisch ten aanzien van de manier waarop sociaal-historische studies van die tijd het antiklerikalisme propageerden als het inclusieve model waarmee allerlei gebeurtenissen in het derde decennium van de zestiende eeuw verklaard konden worden. Hij was best bereid om sociaal-politieke en economische oorzaken te onderzoeken als onderdeel van het verhaal, maar in geen geval wilde Sjouke instemmen met de monocausale sociaal-historische verklaringen van Reformatieverschijnselen die religieuze verklaringen uitsloten.⁵ Hij schreef eens dat Menno Simons in een strak antiklerikaal dwangbuis werd ge-

2 Sjouke Voolstra, *Het woord is vlees geworden; de melchioritisch-menniste incarnatieleer* (Kampen, 1982), [*Dissertationes Neerlandicae* series theologicae, 8], 17.

3 Sjouke Voolstra, *Menno Simons; his image and message* (North Newton/ KS, 1997), 54.

4 Voolstra, *Menno Simons*.

5 Voolstra, *Menno Simons*, 55. Let op zijn kritiek jegens Goertz' monocausale uitleg van antiklerikalisme, vooral waar het Menno Simons betreft: Goertz 'stuffs Menno Simons' life and teachings into a tight anticlerical straitjacket'. Voolstra, *Menno Simons*, 55, noot 31.

stouwd. Door middel van historisch theologisch onderzoek wilde hij Menno bevrijden uit zijn dwangbuis. In feite maakte zijn eigen religieuze sensitiviteit hem alert op de religieuze sensitiviteit van de geloofstraditie uit het verleden.

Recente studies over anabaptistische geschiedenis keren weer terug naar een analyse van religieuze en theologische factoren om op die manier te proberen de aard van de anabaptistische beweging te begrijpen – ik denk hierbij aan het recente boek van Andrea Strübind over het Zwitserse anabaptistische begin. Het is mij duidelijk dat Sjouke gelijk had door erop te blijven hameren dat theologie een plaats diende te hebben in de historische zoektocht naar objectiviteit; hij zou het methodologische klimaat nu vriendelijker vinden dan het was in de jaren tachtig en negentig. Het is typerend dat Sjouke, ondanks het feit dat hij met zijn methodologische aanpak tegen de stroom in ging, niet overtuigd kon worden om zomaar mee te gaan met de historiografische stromingen van de dag. Hij was daar sowieso te koppig voor. Weer nam hij een moedige en iconoclastische houding in. Wij zijn hierdoor intellectueel gezien rijker geworden en veel beter geïnformeerd.

Bij het inventariseren van de dingen die we geleerd hebben van Sjoukes werk, zou ik ten eerste zeggen dat we van Sjouke geleerd hebben dat anabaptistische geschiedenis niet begrepen kan worden zonder een diepgaande en sympathieke uitleg van de religieuze motivaties van haar hoofdrolspelers en een grondig begrip van de zestiende-eeuwse religieuze context. Dit lijkt misschien een voor de hand liggend gegeven, maar het heeft Sjouke heel wat problemen en eenzame arbeid gekost om dit belangrijke principe in zijn eigen werk te incorporeren.

Sjouke Voolstra: herontdekker van het anabaptistische-menniste verleden

Bovenop Sjoukes belangrijke methodologische volharding in zijn stellingname dat een historicus bereid moet zijn om op intellectuele wijze het religieuze leven en denken van het verleden te omarmen, wil ik graag in het kort vier punten noemen die een direct resultaat zijn van Sjoukes academische werk: vier punten die we met ons mee nemen, dankzij Sjoukes zorgvuldige vakkundigheid.

Ten eerste demonstreerde Sjouke dat het theologische fundament van de menniste kerk in Nederland geen andere was dan de opmerkelijke doctrine van de menswording van Christus, geërfd van Melchior Hoffman. Sjouke leek zich te verheugen in het stellen van ongemakkelijke vragen. In zijn dissertatie zoomde hij in op de genante doctrine waarvan de meeste doopsgezinden wensten dat die simpelweg zou verdwijnen – die merkwaardige en heterodoxe Melchioritische doctrine van de menswording. Sjoukes conclusie was dat Hoffmans menswordingsleer was overgenomen door Menno en Dirk en van fundamenteel belang was in de vorming van de menniste traditie. Deze vreemde menswordingsleer was



Sjouke Voolstra

niet van incidenteel of bijkomstig belang, maar werd in de handen van Menno en Dirk juist het fundament van het Nederlandse anabaptistische geloof. De focus van dit Nederlandse anabaptistische geloof was, om Sjoukes eigen woorden te citeren:

The restoration of the original human nature as created through faith in Christ as the New Adam, through whom fallen man is recreated to a new creature in whose heart the law is written.⁶

En zo kwam het volgens Sjouke dat Menno en Dirk geloofden dat verlossing verleend zou worden aan gelovige, gedoopte en gehoorzame mensen die 'geestelijk hersteld' waren dankzij hun geloof in het belichaamde 'Woord dat vlees geworden is'.⁷

Ten tweede heeft Sjouke overtuigend weten te beargumenteren dat het meniste begrip van geloof, werken en verlossing dichter bij het semi-pelagianisme

⁶ Voolstra, *Het woord is vlees geworden*, 212.

⁷ 'The restored perfection of man born again, a condition for future salvation, has its Christological basis in the incarnation doctrine'. Voolstra, *Het woord is vlees geworden*.

van het laatmiddeleeuwse katholicisme lag, dan bij de gereformeerde verlossingsleer van Luther, Zwingli en Calvijn. Uitgaande van de melchioritische menswordingsleer benadrukten de Nederlandse anabaptisten dat een geestelijke wedergeboorte noodzakelijk was voor de verlossing. Dit anabaptistische begrip van verlossing kon in geen geval beschreven worden als 'protestantism taken to its proper ends' – zoals Harold Bender had gesteld in zijn *Anabaptist vision* – maar stond dichterbij de nadruk op boetedoening van laatmiddeleeuwse katholieke bewegingen van geestelijke vernieuwing, alleen nu exclusief gebaseerd op de bijbel. Sjoukes theologische focus stelde hem in staat een belangrijk soteriologisch kenmerk van de anabaptistische traditie bloot te leggen.⁸

Ten derde heeft Sjouke ons een onvergetelijk portret van Menno Simons nagelaten als laatmiddeleeuwse, bijbelse boeteprediker voor wie de zuivere kerk vanaf het begin cruciaal is geweest. Sjouke is geboren in Friesland, slechts een paar kilometer verwijderd van waar Menno Simons werd geboren; misschien is dit waarom hij zo'n affiniteit met én empathie voor Menno had. Ik herinner me dat hij Menno vaak die 'koppige Friese boer' noemde – en dan lachte hij naar me alsof hij iets wist over koppige stugge boeren. En natuurlijk deed hij dat ook.

Sjouke wist Menno op overtuigende wijze theologisch te verbinden aan Melchior Hoffman, maar in zijn latere werk schetste hij Menno ook als een laatmiddeleeuwse priester die zich bezighield met boetedoening en het helen van zielen. Menno wilde, tegen deze achtergrond gezien, volgens Sjouke eerder méér dan minder boetedoening dan hij had ervaren als priester. Hij wilde waarlijk berouw herstellen en gelovigen naar een geestelijke wedergeboorte leiden. Deze wedergeboren gelovigen zouden dan een gemeente van heiligen vormen zonder vlek of rimpel.⁹ De reden waarom de anabaptisten niet de publieke kerk in Nederland konden worden kwam, zo concludeerde Sjouke, doordat zij streefden naar de perfectie die ware boetedoening zou brengen¹⁰ – en geen enkele staatskerk kon dat doen. Sjouke liet deze uitdaging na: in zoverre iemand wenst te spreken van een doopsgezinde theologie, kan iedere theologie die niet ware boetedoening, geestelijke wedergeboorte en een gedisciplineerd leven in gemeenschap omarmd, slechts een flauwe afspiegeling zijn van wat Menno zelf in gedachten had. Hij stel-

8 'Menno Simons is unable to follow Luther when the latter interprets faith unilaterally as the passive assimilation of God's forgiveness through Christ alone, thus purifying it of any form of human virtue and collaboration in the process of sanctification.' Voolstra, *Menno Simons*, 52, en 53: 'Grace which fails to bring about any change in how life is lived is only cheap grace.'

9 'The Word has become flesh, repeats Menno constantly, and only faith in this immaculate Lamb can produce a community of saints without spot or wrinkle.' Voolstra, *Menno Simons*, 14.

10 'It was not the principle of the division between Church and State which constituted the most important impediment to the Anabaptists' ability to fulfill the role of public church, but the emphasis on true penitence and the corresponding aspiration to perfection.' Voolstra, *Menno Simons*, 47, noot 11.

de hiermee niet voor om terug te gaan naar de gouden eeuw van ban en mijding; hij wilde simpelweg dat het helder was wat Menno in gedachten had gehad.

Tot slot hebben we van Sjouke geleerd dat veel moeilijke waarheden over de menniste traditie systematisch verborgen zijn geweest. In zijn historiografische werk heeft Sjouke het proces getraceerd van zestiende-eeuwse mennisten die geleidelijk doopsgezinden werden in de Nederlanden van de zeventiende, achttiende en negentiende eeuw. Sjouke merkte op hoe tijdens het voltrekken van dit proces het verleden door de doopsgezinde wetenschap werd geherinterpreteerd op individualistische, ondogmatische en onconfessionele wijzen.¹¹ De nadruk van Menno en Dirk op een levenslange boetedoening, geestelijke wedergeboorte, zondenvrij leven, discipline, excommunicatie, mijding, niet zweren van de eed, weerloosheid en het vormen van een zichtbaar zuivere kerk van heiligen: al deze oorspronkelijke anabaptistische hoofdtönen verdwenen uit de doopsgezinde historische herververtelling van dit verhaal. Sjoukes historische werk bracht een ongemakkelijk verleden opnieuw onder de aandacht van zijn geloofsgemeente.

Sjouke Voolstra: vertaler van het verleden voor het heden

Sjouke bleef de smalle weg bewandelen tussen aan de ene kant serieus academisch werk en aan de andere kant betrokken participatie in zijn geloofsgemeente. Het is moeilijk genoeg om als historicus objectiviteit te benaderen, maar het is dubbel zo moeilijk voor confessionele historici die ook een toewijding en zorg hebben voor de kerk. Kan het verleden tot het heden spreken? De verleiding voor confessionele historici is om het verleden te idealiseren ten dienste van huidige vooringenomenheid. Sjouke weerstond de verleiding om een gouden verleden neer te zetten dat de huidige kerk zou dienen te imiteren. Niettemin geloofde hij dat het zoveel mogelijk vasthouden van de waarheid van het verleden ons zou helpen realistisch en helder te reflecteren op het heden en de toekomst, zelfs als het maar een gedeeltelijke waarheid is en een moeilijke waarheid om te accepteren. In een onthullend klein stukje, gepubliceerd in het Engels in de *Pennsylvania Mennonite heritage*, schreef Sjouke over de relevantie van zijn geliefde Menno Simons voor huidige mennisten. Hij stelde de vraag:

11 Zijn historiografische werk begint met zijn dissertatie en breidt zich daarna gestaag uit. Zie vooral zijn *Menno Simons; his image and message* (North Newton/ KS, 1997), hoofdstuk 1 'The Art of Oblivion: Menno Simons in Dutch Mennonite Historiography'. Verder: Sjouke Voolstra, 'The colony of heaven; the Anabaptist aspiration to be a church without spot or wrinkle in the sixteenth and seventeenth centuries', in A. Hamilton, S. Voolstra & P. Visser, *From martyr to muppy* (Amsterdam, 1994), 15-29; en idem., "The hymn to freedom": the redefinition of Dutch Mennonite identity in the restoration and romantic period (ca. 1810-1850)', in: Hamilton, *From martyr to muppy*, 187-202.

What does the life of a late-Medieval village priest from the Lowlands by the North Sea have to say to us? [...] Did he (even) know that the world was round?¹²

Zijn antwoord was dat we ons niet tot Menno hoeven te wenden voor een lesje geografie, noch zouden moeten proberen Menno's poging te imiteren 'de kerk volgens het apostolische model te hervormen' of versteende menniste tradities te herstellen. Menno's nalatenschap is dat hij ons wijst op Gods beloften die nog niet in deze wereld zijn vervuld. Menno roept ons op ons te richten op de bijbel. Dit zijn Sjoukes woorden:

Menno, too, has found the living Jesus Christ in the Bible. Christ is the only reliable and enduring foundation for the Church and world. The continuing significance of Menno Simons is that, after nearly five centuries, he points to the living and solid foundation – Jesus Christ.¹³

Sjoukes studie van zijn koppige Friese broeder heeft ertoe geleid dat hij Menno kon plaatsen op religieuze fundamenteën die Menno zelf herkend zou hebben: de bijbel en het levende fundament, namelijk Jezus Christus. Het verleden heeft werkelijk iets te zeggen tot ons in het heden.

Door diepgravend de religieuze wereld van de zestiende eeuw binnen te gaan, heeft Sjouke Voolstra niet alleen een waardevolle dienst bewezen aan de wetenschap, maar ook aan zijn geloofsgemeenschap. Hiervoor zijn we Sjouke Voolstra, Menno's geestelijke broeder, waarlijk dank verschuldigd.

12 Sjouke Voolstra, 'The significance of Menno Simons for contemporary Mennonites', in: *Pennsylvania Mennonite heritage* (april 1991), 8.

13 Voolstra, 'The significance of Menno Simons', 11.

Recensies

Karin Evers (ed.), *De idealen van Pieter Teyler; een erfenis uit de Verlichting* (Haarlem: Uitgeverij J.H. Gottmer/ H.J.W. Brecht BV, 2006), 387 pp. ISBN 9023011872

In 2006 was het 250 jaar geleden dat de doopsgezinde zijdefabrikant, bankier en wetenschap- en kunstliefhebber Pieter Teyler van der Hulst (1702-1778) zijn handtekening zette onder zijn testament. Hij bepaalde daarin dat het grootste deel van zijn kapitaal nagelaten zou worden aan een na zijn dood op te richten stichting. De vijf aangewezen directeuren van deze stichting kregen drie opdrachten mee. Ten eerste was het hun taak de godsdienst te bevorderen en ten tweede om de kunsten en wetenschappen en het nut van het algemeen aan te moedigen. Hiertoe werden twee genootschappen in het leven geroepen: het Eerste oftewel Godgeleerd Genootschap en het Tweede Genootschap, dat het terrein van natuurwetenschappen, letterkunde, dichtkunst, geschiedenis, tekenkunde en numismatiek besloeg. Door middel van discussies, lezingen en het uitschrijven van prijsvragen werd het wetenschappelijk onderzoek op deze terreinen door de genootschappen bevorderd. Tevens werd het Teylers Museum opgericht, thans het oudste openbare museum dat Nederland rijk is. De derde opdracht was om hulp te bieden aan arme en noodlijdende mensen. De directeuren kweten zich van deze taak door armenhuizen in Haarlem ruim te bedelen (waarbij geen onderscheid gemaakt werd tussen doopsgezinden en andere gezindten) en door een nieuw hofje te bouwen.

Alle reden dus om dit testament te gedenken! Teylers Museum deed dit door in 2006 voor het eerst in haar geschiedenis een tentoonstelling te organiseren over haar oprichter. Teylers Stichting liet dit rijkelijk geïllustreerde en mooi vormgegeven boek uitbrengen, waarin gepoogd wordt een licht te werpen op Teylers achtergrond, motieven en de maatschappelijke context waarin hij zijn idealen vormgaf. Dat voornamelijk de context van Teyler wordt besproken en veel minder de persoon Teyler zelf, komt doordat er geen persoonlijke documenten van hem bewaard zijn gebleven. Enkel zijn uitvoerige testament, een inventaris van zijn inboedel en een klein deel van zijn zakelijke administratie resteren. Voor hoeveel processen van vermeende verwanten van Teyler dit testament heeft gezorgd, wordt op amuse wijze besproken door Eric Ketelaar. Laten we vier typeringen van deze heer Teyler, die in de verschillende bijdragen terugkeren, kort beschouwen: Teyler als zakenman, als weldoener, als doopsgezinde en als typische man van de Verlichting.

Jaap Vogel laat in twee hoofdstukken zien dat de term zijdefabrikant, die vaak gebruikt wordt om Teyler te beschrijven, niet de lading dekt van Teylers werkzaamheden. Alhoewel Teyler inderdaad de zijdefabriek van zijn vader overnam, kan men volgens Vogel beter spreken van een 'fabriekur', waarmee bedoeld wordt dat Teyler de organisator was van het productieproces rondom zijde. Dit voltrok zich echter niet enkel in de fabriek. Hij kocht grondstoffen in, liet die bewerken door zelfstandige producenten en verkocht de eindproducten op de internationale markten. Maar ook de term 'fabriekur' volstaat niet. In Teylers

tijd was de zijdehandel op zijn retour, waardoor hij de fabriek en de voorraden in 1763 verkocht. Het meeste geld verdiende Teyler als belegger en bankier. Het fortuin dat hij via erfenissen reeds bezat, heeft hij door middel van verstandige beleggingen en winstgevende leningen aanzienlijk weten te vergroten. Opvallend is daarbij dat de meerderheid van zijn beleggingen bestond uit aandelen in de *Bank of England*, waarmee hij een deel van de staatsschuld van het Verenigd Koninkrijk financierde. Zijn zakelijke talent maakte het mogelijk dat de kinderloos gestorven Teyler een legaat van meer dan twee miljoen gulden naliet.

Deeze om zijne gierigheid te Haarlem zoo beruchte man, die gedurende zijn leeven, schier gebrek leed en toch zoo veele millioenen bezat, was eenige maanden voor mijne geboorte overleeden, en nu verspreidden zijne nagelaaten schatten, welvaart onder de ambachtslieden.

Bert Sliggers probeert in zijn bijdrage deze uitspraak van de Haarlemse kostschoolhouder Willem van Hull over Teyler te toetsen. Dat Teyler schier gebrek zou lijden wordt tegengesproken door zowel het reusachtige, mooi ingerichte huis dat hij aan de Damstraat bewoonde en de verzamelingen die hij aanlegde, als het riante buitenhuis dat Teyler aan het Spaarne liet bouwen. Dat hij gierig zou zijn wordt weerlegd door zijn gaven aan de armen (waaronder de aanschaf en uitbouw van een hofje voor hulpbehoevende vrouwen) en aan de kerk, en door zijn inzet op bestuurlijk terrein als diaken van de Vlaamse en Waterlandse gemeente en als regent van het stedelijke aalmoezeniers- en werkhuis. Het oordeel van Van Hull zou volgens Sliggers te verklaren zijn doordat de combinatie van veel geld verdienen en toch een sobere levenswandel hanteren voor sommige tijdgenoten gelijk stond aan gierigheid. Dat Teyler een sobere levenswandel kende wordt echter niet echt aangetoond. Enkel het stemmige tijdloze zwartlakense pak dat Teyler droeg op de twee portretten die hij van zich zelf heeft laten maken wordt aangevoerd als teken van zijn soberheid. Alle Diderik de Jonge suggereert dat Teyler niet werd benoemd als directeur van de in 1752 opgerichte Hollandse Maatschappij der Wetenschappen, omdat de regenten hem wegens zijn leefstijl niet zagen als behorend tot het hoogste maatschappelijk echelon van doopsgezinden in Haarlem. Dat andere doopsgezinde families wel benoemd werden en bovendien trouwden met Haarlemse regentenfamilies, wordt door hem verklaard doordat 'blijkbaar hun leefstijl vergelijkbaar was met die van de Haarlemse regentenfamilies'. Hij legt helaas niet verder uit, waarop hij baseert dat Teyler een andere leefstijl had dan zijn doopsgezinde vrienden.

Hoe Teyler zich verhiel tot overige typische doperse kenmerken zoals bescheidenheid als tegengestelde van de ijdelheid (twee portretten van hem zelf, maar ook juwelen, parels en kleinoden van zijn vrouw) en weerloosheid (aandelen in *East India Company* en *South Sea Company* die met bewapende schepen voeren) wordt nauwelijks besproken. Wel behandelt Piet Visser de vraag in hoeverre doperse beginselen ten grondslag hebben gelegen aan zijn gulle testament. Hij laat zien hoe in doperse kringen ethisch handelen, zoals het bedrijven van naastenliefde, beschouwd werd als uitvloeisel van de ware, boetvaardige navolging van Christus zoals gepropageerd door Menno Simons. Het begrip naastenliefde werd vervolgens begin achttiende eeuw door Galenus Abrahamsz uitgebreid met het domein van de ratio, natuurlijke kennis, wetenschap en de onbeperkte verdraagzaamheid. Het testament van Pieter Teyler van der Hulst sluit hier naadloos bij aan. Kort wordt nog even de matig-

heid besproken, volgens Galenus Abrahamsz het fundament der deugden. Men hoefde zich echter niet alle gemak en luxe te ontfangen: geld kon leiden tot zedelijk gemak, waardoor men zich ten volste kon richten op het helpen van zijn naasten in plaats van zich bezig te houden met alledaagse trivialiteiten. De doperse welstand werd hiermee dus alsnog ethisch verantwoord.

De verdraagzaamheid die door Piet Visser als doopsgezind kenmerk wordt aangemerkt, is tevens een kenmerk van de Verlichting. Bij Teyler bleek deze verdraagzaamheid uit het feit dat hij zich van zijn tijdgenoten onderscheidde door ook de armen van andere kerkgemeenschappen genereus te bedelen. Hij prefereerde weliswaar bloedvrienden en doopsgezinden als directeuren van zijn stichting, maar dit was niet noodzakelijk. Belangrijker was dat zij bekwaam waren. Dat deze lovenswaardige verdraagzaamheid onbeperkt was, betwijfel ik echter. Zijn aanvankelijke schenking aan de gereformeerde diaconie trok Teyler in ten gunste van de Haarlemse mennisten. Ook het aan verdraagzaamheid gerelateerde gelijkheidsbeginsel werd door Teyler niet consequent aangehangen. Zo heeft de opkomende kritiek vanuit verlichte hoek tegen de slavernij in de tweede helft van de achttiende eeuw er niet toe geleid dat Teyler zijn aandelen in de *South Sea Company*, welke een groot deel van de winsten uit de slavenhandel verkreeg, verkocht. Ook bezat hij een aandeel in een plantage in Suriname.

Alhoewel Teylers testament onomstotelijk duidelijk maakt dat hij de wetenschap op vele gebieden een warm hart toedroeg, laten zijn verzamelingen zien dat zijn persoonlijke interesse voornamelijk de geschiedenis betrof (wat onder meer blijkt uit zijn omvangrijke numismatische collectie) en de tekenkunde, wat ook tot uiting kwam in zijn rol bij de oprichting van de Teekenacademie in 1772. Bij zijn passie voor het verzamelen van tekenkunde wordt aangestipt dat dit tevens een economisch doel diende. Zijn kunst- en boek aankopen betroffen vooral bijbelse, historische en architectonische onderwerpen. Hij was lid van geen enkel genootschap in Haarlem en in zijn bibliotheek ontbraken uitgaven van universiteiten of geleerde genootschappen. Wel las Teyler het Verlichtingstijdschrift *Vaderlandsche letteroefeningen* van de doopsgezinde broeders Loosjes. Teyler was geen amateur-geleerde maar een initiator en stimulator van wetenschappelijke bedrijvigheid, die echter niet van plan was daarin zelf een rol te spelen. Dat hij de wetenschap daarmee tot op de dag van vandaag een grote dienst heeft bewezen moge duidelijk zijn, en ook dat hij dit boek daarmee ruimschoots heeft verdiend. Dit boek heeft Teylers daden, bezittingen (zie ook de uitgebreide en mooi verzorgde bijlagen) netwerken en achtergronden zoveel mogelijk weergegeven. De ideeën en het karakter van Teyler kunnen hieruit slechts gedeeltelijk worden afgeleid. De persoon Pieter Teyler van der Hulst zal daarom, ondanks dit boek, gedeeltelijk in mysteriën gehuld blijven.

Anna Voolstra

J.D. Roth & J.M. Stayer (eds.), *A companion to anabaptism and spiritualism, 1521-1700* (Leiden/ Boston: Brill, 2007), xxviii, 580 pp. ISBN 9004154027, 9789004154025

Voor wie zich op de hoogte wil stellen van de doperse geschiedenis tot 1700, is *A companion to anabaptism and spiritualism* een goede inleiding. Dit in 2007 verschenen boek biedt een serie opstellen van vooraanstaande geleerden over de doperse en spiritualistische geschie-

denis in Zwitserland, Duitsland, Moravië en Nederland. Daarbij worden verschillende invalshoeken gecombineerd: een thematische, een biografische en een lokale. In het boek komen verschillende disciplines aan het woord: Goertz en Mc Laughlin bijvoorbeeld hanteren in hun bijdrages over *the reformation of the commoners* en over *Spiritualism* primair een theologische invalshoek; in de bijdragen over de doperse geschiedenis in de verschillende genoemde gebieden is een historische invalshoek dominant. Een probleem met de bijdrages van Goertz en Mc Laughlin is naar mijn smaak, dat je je kunt afvragen of de hoofdpersonen uit hun opstel (Karlstadt en Müntzer bij Goertz; Schwenckfeld, Franck, Coornhert en Weigel bij Mc Laughlin) even systematisch dachten als hun beschrijvers. Zo betwijfel ik of Coornhert zou hebben begrepen wat een *noetisch platonist* was, terwijl hij volgens Mc Laughlin toch echt onder deze noemer te vangen is.

In de bijdrages van Snyder, Stayer, Rothkegel, Klötzer, Visser en Roth domineert een historische invalshoek. Zij beschrijven de doperse geschiedenis in Zwitserland, Duitsland, Moravië en Nederland. De doperse beweging is door zijn verscheidenheid en door zijn dikwijls informele en clandestiene karakter lastig te vatten. Daardoor is onder historici een levendige discussie ontstaan over het ontstaan van de doperse beweging. De vraag is of er een ontstaansplek en een ontstaansmoment valt aan te wijzen, of dat van meet af aan sprake is geweest van verschillende stromen die naast elkaar bestonden. In *A companion to anabaptism and spiritualism* wordt niet gekozen voor één van beide standpunten. Snyder kiest in zijn bijdrage over het ontstaan van de doperse beweging voor een duidelijke begrenzing: tot de doperse beweging behoorden degenen die de kinderdoop verwierpen en de volwasenendoop propageerden. Thomas Müntzer en Andreas Karlstadt vallen zodoende buiten de doperse beweging. Snyder laat zijn verhaal beginnen in Zürich, met Conrad Grebel. Hij laat zien hoe geleidelijk bleek dat de protestantse reformator Ulrich Zwingli en Grebel van mening verschilden over de doop, over de tienden en over de rol van de overheid in kerkelijke zaken. Daardoor komt Snyder weer in de buurt van het 'oude' standpunt met zijn ene ontstaanspunt.

Stayer beschrijft hoe de doperse beweging in Zuid-Duitsland en Zwitserland zich ontwikkelde nadat de breuk tussen de reformatie van Zwingli en de doperse reformatie definitief aan het worden. Anders dan zijn medeauteur Snyder in het voorgaande hoofdstuk, ziet Stayer daarbij het gedachtegoed van Thomas Müntzer en Andreas Bodenstein von Karlstadt als een onderdeel van de doperse beweging. Eveneens in tegenstelling tot Snyder gaat hij ervan uit dat de doperse beweging meerdere wortels heeft en niet alleen uit de Zürichse bron is ontsprongen. Jammer is dat de stukken van Stayer en Snyder niet op elkaar lijken te zijn afgestemd. Zelfs een eenvoudige verwijzing van het ene naar het andere artikel ontbreekt. Het is natuurlijk goed verdedigbaar om in een handboek twee verschillende visies aan het woord te laten, maar een redactie zou de lezer kunnen helpen door de bomen (de vele visies) heen het bos te blijven zien. Niet alleen bij de beschrijving van de ontstaansgeschiedenis van de doperse beweging had ik mij een sterkere redactie gewenst. Iets soortgelijks geldt voor het stuk van Stayer en Rothkegel. Rothkegel beschrijft de doperse beweging in Moravië en Bohemen. Deze verhoudingsgewijs tolerante gebieden vormden vanaf de opkomst van de doperse beweging tot 1622 een toevluchtsoord voor doperse vluchtelingen uit Zuid-Duitsland en Zwitserland. Ook Stayer wijdt een paragraaf aan deze vluchtelingen, zodat de hoofdstukken van de twee auteurs aanzienlijke overlap vertonen. De beschrijving van de twee auteurs van de meningsverschillen binnen de doperse kring in

Moravië stemt deels wel, en deels niet met elkaar overeen. Een verwijzing van het ene naar het andere artikel was naar mijn idee op zijn plaats geweest.

Doordat de afstemming van de verschillende artikelen mijn inziens te wensen overlaat, is van een echt handboek geen sprake. Wie zich daar echter overheen heeft gezet, houdt een fraaie bundel artikelen over. Lezenswaard is bijvoorbeeld het stuk van Visser over de Nederlandse dopers. Daarbij besteedt hij ook de nodige aandacht aan de doperse geschiedenis na 1600 en aan het proces van aanpassing en assimilatie in de gouden eeuw: een periode die er dikwijls bekaaid vanaf komt. Bijzondere aandacht verdient verder het stuk van Sigrun Haude. Daarin biedt ze een overzicht van wat er toe nu toe aan doperse vrouwen-geschiedenis is gedaan, geeft ze in kort bestek een impressie van de rol van vrouwen in de verschillende doperse/ spiritualistische bewegingen en doet ze enkele voorstellen voor nieuwe onderzoeksterreinen.

Al met al: wie *A companion to anabaptism and spiritualism* heeft gelezen, is op de hoogte van wat er momenteel speelt op het gebied van het onderzoek naar de doperse en spiritualistische beweging. Het boek biedt een overzicht van het ontstaan en van de ontwikkeling van de doperse en spiritualistische beweging tot 1700. Eerder vermelde kritiek neemt niet weg dat het boek door de verwerking van het recente onderzoek en door het aanwijzen van mogelijke nieuwe onderzoeksgebieden een belangrijke bijdrage levert aan de doperse geschiedschrijving.

Mirjam van Veen

Gary K. Waite, *Eradicating the devil's minions; anabaptists and witches in Reformation Europe, 1525-1600* (Toronto: University of Toronto Press, 2007), 319 pp. ISBN 9780802091550

De Canadees Gary Waite heeft naam gemaakt als onderzoeker van de groep rond David Joris. Een van de thema's waar hij in die context interesse voor had, betrof de opvattingen van de Joristen en andere spiritualisten aangaande de substantie en de macht van de duivel. Tegenstanders van deze radicale hervormers mochten hen graag wegzetten als 'geestdrijvers', maar voor deze libertijnse denkers en trouwens ook voor menig doperse voor-ganger had de duivel weinig geest- of drijfkracht. In hun ogen had de vorst der duisternis slechts macht over mensen die zelf voor de zonde kozen. Hij werd zo in wezen niet meer dan de neiging van de mens van na de zondeval tot zondigen. Daarmee verloor hij voor hen de antropomorfe gedaante die hij had in verhalen die zowel door katholieke als protestantse zielzorgers aan hun kuddes werden voorgehouden.

Voorstellingen waarin de Vijand handelend optrad, speelden juist een grote rol in de processen wegens toverij en heksery die vanaf de vijftiende tot de achttiende eeuw in Europa naar schatting 50.000 à 60.000 slachtoffers hebben geëist. Het is gezien deze tegenstelling tussen de spiritualistische voorstelling van de duivel als symbool van de zonde en die van de heksenjagers als een zintuiglijk waarneembare persoon niet verwonderlijk dat Waite belang is gaan stellen in deze vervolgingen. In 2003 publiceerde hij al een overzicht van de onderdrukking van ketterse bewegingen en de heksenvervolgingen in vroegmodern Europa (*Heresy, magic, and witchcraft in early modern Europe*). Nu ligt een nieuwe monografie voor waarin een relatie van een soort omgekeerde evenredigheid tussen deze twee vervolgingen tot uitgangspunt is genomen. Waite stelt vast dat waar men stopte met het ver-

volgen van dopers, men overging tot het vervolgen van tovenaresses en *vice versa*.

In dit licht beschrijft hij het proces van demonisering, waar in de zestiende eeuw zowel dopers als veronderstelde tovenaars en tovenaresses het slachtoffer van werden. Dopers die ontkenden dat de duivel een menselijke gedaante aan kon nemen en in staat was een pact aan te gaan met mensen en seksuele handelingen te verrichten, laadden de verdinking op zich dat zij als zijn handlangers er opuit waren hem in de ogen van andere mensen minder gevaarlijk te maken. Ook werden heksen er vaak van beschuldigd 's nachts op eenzame plekken in de wildernis bijeen te komen voor hun heksensabbat. De parallel met dopers die onder druk van de vervolgingen inderdaad nog wel eens nachtelijke bijeenkomsten op afgelegen plaatsen hielden lag voor de hand. Zowel de dopers als de heksen werden daarmee tot vertegenwoordigers van het absolute kwaad waarmee men, vond men in brede kringen, geen compassie mocht voelen. Hun misdaden gingen alle perken te buiten en men mocht, nee men moest, hen onschadelijk maken. Om de macht van de Boze over hen te breken mocht men hen aan speciale foltertechnieken onderwerpen, zoals de slaaponthouding. Deze technieken hadden ook toen geen wettelijke grondslag, maar in de ogen van de autoriteiten was het gevaar zo groot dat zij meenden zulke wettelijke bezwaren te mogen negeren.

Waite onderzoekt deze relatie van omgekeerde evenredigheid aan de hand van ontwikkelingen in enkele gebieden, namelijk de Noordelijke en de Zuidelijke Nederlanden, Zuid-Duitsland en Tirol. Vooral de vervolgingen van dopers had in de Nederlanden zoals bekend een uitermate bloedig karakter, al waren er wel belangrijke regionale verschillen. Alleen Munster leidde tot een vervolging die daadwerkelijk alle perken te buiten ging. De toverijvervolging bleef in het merendeel van deze gewesten, Luxemburg en Namen zijn de notoire uitzonderingen, tot de laatste decennia van de zestiende eeuw tamelijk beperkt. Rond die tijd kreeg de Opstand in het noorden vaste voet aan de grond en toen was het daar meteen voorbij met de vervolging van zowel andersdenkenden als veronderstelde tovenaresses. Gereformeerde predikanten wilden er daarna nog wel eens bij de wereldlijke overheid op aandringen dat nu toch eindelijk eens korte metten moest worden gemaakt met dopers en toveressen, maar kregen *de facto* telkens nul op hun rekest om intolerantie. In het Zuiden ging het echter heel anders. In de jaren 1590 zwakte hier de vervolging af van de dopers, van wie het merendeel inmiddels was uitgeweken, maar laaide die van tovenaresses en tovenaars juist ongekend hoog op. Waite ziet dit als een patroon, waarbij de vervolgingen van dopers en heksen zich om beurten afwisselde, en hij treft het ook aan in het zuiden van het huidige Duitsland en in Tirol. Enkel de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden vertoonde dit patroon niet, en vormt voor hem daarom de uitzondering die de regel bevestigt.

Waite's analyse van het proces van demonisering is uitdagend en uitermate actueel. De laatste jaren zien we wereldwijd een proces van demonisering optreden, waarbij verband wordt gelegd tussen bepaalde religieuze overtuigingen en terrorisme. In het verlengde daarvan vinden gezagsdragers nogal eens dat men geen rekening hoeft te houden met de rechten van vermeende terroristen. Om deze verdachten aan het praten te krijgen worden zij onderworpen aan speciale technieken, zoals de slaaponthouding, waarvan regeringen – onder wie de Nederlandse – beweren dat men dat geen foltering mag noemen. Waite's boek heeft dus een zeer actuele waarde. Maar toch.. Hij heeft ongetwijfeld gelijk als hij stelt dat zowel dopers als heksen tot duivelaanhangers werden gemaakt, en dat hun behande-

ling daardoor vaak een huiveringwekkend karakter had. Hij geeft daarvan de nodige voorbeelden en uit mijn eigen onderzoek van de tovenarijvervolgingen in de Nederlanden weet ik hoe gruwelijk het lot kon zijn van mensen die werden beschuldigd van contacten met de duivel. Waite geeft echter ook tamelijk veel voorbeelden van een proces dat precies de andere kant uitging, en waarbij dopers hun ondervragers ervan beschuldigden dat juist hun geloof het product was van Satanisch bedrog.

De demonisering was zonder twijfel een belangrijk onderdeel van de beschuldigingen tegen zowel dopers als tovenaressen. Maar dopers wisten ook op hun beurt wat demoniseren was. Mijns inziens toont Waite aan dat de neiging om in tegenstanders helpers van het absolute kwaad te zien in de zestiende eeuw zo sterk was dat ook pacifistische doopsgezinden zich daaraan niet konden onttrekken. Dat is dunkt mij een belangrijk gegeven en alleen al daarom verdient dit boek het om door onderzoekers van zowel de kettervervolgingen als de tovenarijprocessen te worden gelezen.

Hans de Waardt

Alfred Rudolf van Wijk, *Plicht tot leren & plichten leren; een onderzoek naar de ontwikkeling van de doperse geloofsopvoeding in de Lage Landen (ca. 1540-1811), aan de hand van in druk verschenen geloofspedagogische geschriften*, deel 1: *Tekst*, deel 2: *Appendices; geraadpleegde archivalia; geraadpleegde bronnen [...]; geraadpleegde literatuur; register op bijbelse persoonsnamen; register op overige persoonsnamen; register op plaatsnamen*, (Kampen: Kok, 2007), 425, 313 pp. met CD, ISBN 9789043514811

Op 30 november 2007 promoveerde Alfred van Wijk *cum laude* aan de VU bij promotor prof. dr. Piet Visser op een lijvige tweedelige dissertatie over de doopsgezinde geloofspedagogische geschriften uit circa 1540 tot 1811 in de Nederlanden. De directe aanleiding voor dit onderzoek was zijn aanstelling in 2001 tot docent catechetik aan het Doopsgezind Seminarium te Amsterdam. Dit proefschrift, een hoofdttekst (deel 1) en een bibliografische lijst van de geraadpleegde bronnen (deel 2), is ook op de website van de VU beschikbaar.

De studie geeft in chronologische volgorde de analytisch-bibliografische beschrijving van maar liefst 150 catechetische geschriften met korte lemmata van hun inhoud, en verschaft ons daarmee tevens en passant een overzichtelijk apparaat voor de bestudering van de binnen de diverse doperse richtingen vigerende geloofsleer en geloofsopvoeding. Hierdoor is de auteur in staat een uitermate boeiende conclusie (tekstdeel) uit de bronnen te distilleren zowel voor onderzoekers als algemeen geïnteresseerden. Dat bij de dopers uit de behandelde periode de geloofsopvoeding nogal afweek van die binnen andere godsdienstige denominaties in de Nederlanden is een gevolg van verschillende factoren. Een centraal leergezag ontbrak bij hen en gemeenten kenden geen overkoepelend gezag qua organisatie en bestuur. Zij waren in principe vrij hun geloof gestalte te geven zoals zij dit uit de bijbel meenden te begrijpen, en konden ook het gemeentelven vorm geven zoals dit het beste aansloot bij hun theologische opvatting. Niettemin ontstond op den duur tussen afzonderlijke gemeenten een zekere samenwerking op basis van diverse geloofsbelijdenissen. Het zijn die eigen gemeentelijke zelfstandigheid in geloven enerzijds én de behoefte aan gezamenlijk opgestelde geloofsbelijdenissen bij de afzonderlijke denominaties

die hun weerspiegeling vinden in ruim 140 drukwerkjes en brieven die door dr. Van Wijk werden onderzocht en nu resulteren in dit overzicht van doperse geloofsopvoeding gedurende ruim tweehalve eeuw, een tijdspanne die afgesloten wordt in 1811 met de stichting van de Algemeene Doopsgezinde Sociëteit.

De doperse geloofsopvoeding kan niet los worden gezien van het 'geloven' in de late Middeleeuwen. Terecht begint Van Wijk daarmee, *in casu* met een beschrijving van het doopritueel in de katholieke kerk, waarbij de dopeling op vragen van de priester geen antwoord had – het ging immers om pasgeboren kinderen – en die bijgevolg door de doopborgen moesten worden beantwoord. De doop die als verlossing van de erfzonde noodzakelijk was om toegang tot de hemel te krijgen gold aanvankelijk met name volwassenen. Van hen en voor hen werd in het vroege christendom wel degelijk een catechetische vorming verwacht na bekering en boetedoening. De wijziging van die oorspronkelijke doop van vrijwel uitsluitend volwassenen tijdens het vroege christendom in de latere 'kinderdoopt' had als godsdienstig en maatschappelijk doel de pasgeborenen voor eens en altijd in te lijven bij het *corpus christianum*.

Het triomferende christendom kreeg exclusieve maatschappelijke rechten. Hierdoor verdwenen in zekere zin de aan de vroegere 'volwassendoop' inherente bekering en boetedoening. Het geloofsonderricht was hierdoor sterk verschrapt, maar herkeeg in de vijftiende eeuw een nieuwe impuls door de toenemende geletterdheid en bijbelkennis onder de burgerij, en de toenemende betekenis van het gezin. Het doperdom ontdekte in de zestiende eeuw opnieuw het persoonlijke engagement van de vroege christenen als voorbeeld voor hun eigen geloofspraktijk. Hun keuze voor de (weder-)doop van louter volwassen bekeerlingen en hun specifieke opvatting met betrekking tot deze gedoopten als 'vreemdelingen en bijwoners' hadden verreikende maatschappelijke consequenties.

Dit geloof en deze levenswijze brachten een heel eigen menniste catechetische literatuur voort. De geschriften van David Joris, Hendrik Niclaes en Menno Simons golden daarbij als maatgevend. Maar ook de brieven en getuigenissen van de eigen martelaren, gericht tot hun gemeente, kinderen en nabestaanden, waren niet mis te verstaan. Ze werden gekoesterd en opgeschreven in martelarenboeken en leidden tot een heel eigen opvatting van godsdienstig onderwijs, waarin de bewogen levens van voorgangers tot richtsnoer werden en veel meer tot de verbeelding spraken dan de soms droge opsommingen van delen uit de catechese. Kennis stond bij hen niet voorop, maar deugd in het algemeen en gehoorzaamheid in het bijzonder, en voor de aanstaande dopeling boetvaardigheid en persoonlijk beleden geloof. Met name aan ouders werd hierbij een belangrijke taak toebedacht. Eerst toen binnen de gemeenten de geloofsoverdracht aan leraren werd opgedragen en deze zich met de opvoeding gingen bemoeien ontstond de behoefte aan catechismusboekjes die dan een meer leerstellige theologie zouden volgen.

Het is niet verwonderlijk dat de doopsgezinden zich wat betreft de geloofsopvoeding met name in de achttiende eeuw onderscheidden, wanneer de Verlichtingsideeën opkamen. Hun afzondering uit de wereld bleek voorbij. De strenge gemeenten van onder meer zonnisten en Groninger Oude Vlamingen liepen in aantal en lidmaten sterk achteruit. Hier lag een nieuw terrein waar doopsgezinden hun vleugels konden uitslaan. Niet in staat zich te laten gelden in openbare bestuursambten, maar evenmin gebonden aan de calvinistische leer die gangbaar was aan universiteiten (wereldse kennis werd door de dopers gewantrouwd), gewend zelf de opvoeding van hun jeugd ter hand te nemen, wilden zij ken-

nis nemen van nieuwe ontdekkingen onder meer in de natuurwetenschappen via onderzoek in experimenteel opgezette genootschappen. Vrijwel elke stad had een dergelijke genootschapstraditie, waarbinnen doopsgezinden een actieve rol speelden. Nog altijd is er als prachtig relict, het initiatief uit die tijd, het Teylers Museum, gesticht in 1778 door de doopsgezinde koopman Pieter Teyler van der Hulst – waar nog steeds de beroemde elektriseermachine staat. Ook bestaat nog steeds de 'Maatschappij tot Nut van 't Algemeen', gesticht door de doopsgezinde predikant Jan van Nieuwenhuyzen met haar vele invloedrijke Nutsdepartementen die bijgedragen hebben tot praktische pedagogische ideeën omtrent christelijke geloofsvorming in de sfeer van democratie en verdraagzaamheid.

De veranderde theologische en maatschappelijke zienswijze van de doopsgezinden blijkt met name uit de pedagogische en catechetische geschriften uit die tijd, waarin een verlichte godsdienst gekoppeld werd aan een nieuwe opvatting van burgerschap: 'een zedelijke deugd, de redelijke plicht als mens en als christen tegenover God' (p. 401). Een representant van die nieuwe opvatting over catechisatie en didactiek was Allard Hulshoff. Hij was weliswaar afkomstig uit het strenge milieu van Groninger Oude Vlamingen met hun confessies, maar wilde – anders dan voorheen – de godsdienstige vorming van kinderen voortaan laten samenvallen met hun eigen aard en levensfase. Hulshoff en zijn medestanders stonden daarmee aan de wieg van het toekomstige nationale lagere onderwijs.

Het spreekt voor zich dat dr. Van Wijk's onderzoek, dat zich over zo lange tijd uitstrekt, niet valt te lezen op een achternamiddag. Daarvoor is de historie die hij oproept te veel omvattend. Graag wil ik hem gelukwensen en iedereen die geïnteresseerd is in de geschiedenis van het doperdom in het algemeen en in het bijzonder in het onderwijs dat binnen hun kringen werd gegeven, deze studie aanbevelen. Uitermate praktisch hierbij is de indeling in twee hanteerbare delen, waarbij aan deel 2 een CD met appendices is toegevoegd, en aan deel 1 een uitklapbare tabel met de omlooptijd van de beschreven geraadpleegde bronnen.

Bonny Rademaker-Helfferich

Cor Trompetter, *Eén grote familie; doopsgezinde elites in de Friese Zuidwesthoek 1600-1850 (Doperse Documentaire Reeks 4)* (Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2007), 334 pp. ISBN 978-90-6550-977-2

Onlangs verscheen van de hand van de productieve economisch-historicus Cor Trompetter een vooral op kwantitatieve data gebaseerde studie over elitevorming in een aantal vroegmoderne doopsgezinde gemeenten in de Zuidwesthoek van Friesland. Deze monografie is het eerste deel van een geplande reeks van te verschijnen studies in het al geruime tijd lopende interuniversitaire onderzoeksproject over 'Elitevorming onder doopsgezinden ten tijde van de Republiek'. Zo zullen mettertijd nog boeken verschijnen over de ontwikkeling van de doopsgezinde toplagen van Harlingen, Groningen en Amsterdam. Dat alleen al rechtvaardigt een wat uitgebreidere bespreking van Trompetters studie. Zijn studie kan immers als richtsnoer dienen voor andere onderzoekers in het project.

Voor een faire beoordeling van het boek is het nuttig te weten dat aanvankelijk de heelaas veel te jong overleden historicus Samme Zijlstra, een erkend specialist in doperse geschiedenis, met dit onderzoek was begonnen. Cor Trompetter is later aangesteld om



Portret van edelman Bernard Walraad van Welderen Rengers, grietman van Wymbritseradeel, door Friese society-schilder W.B. van der Kooi, 1814 (particuliere collectie).

Zijstra's studie over te nemen en af te ronden. Door deze wisseling van de wacht heeft er een onmiskenbare accentverschuiving plaatsgevonden. Niet het wel en wee van de voor-
aanstaanden in een aantal doperse gemeenten kwam centraal te staan, maar meer een beschrijving en analyse van de ontwikkeling van rijkdom onder doopsgezinden in de Friese Zuidwesthoek in het licht van demografische en economische trends, die zich daar vanaf het midden van de zeventiende eeuw tot het midden van de negentiende voordeden. De specifiek doperse geschiedenis, annex religiegeschiedenis, verdween daarmee goeddeels uit beeld. In plaats hiervan kwam het accent sterk te liggen op sociaal-economische geschiedenis. Om een dreigend gevaar van overaccentuering te ondervangen heeft Trompetter in zijn onderzoek daarnaast – zoals hij dat zelf ziet – de politieke emancipatie van de doopsgezinden (vanaf vooral het midden van de achttiende eeuw) in een apart slothoofdstuk belicht.

Vanzelfsprekend leidt de auteur zijn studie in met een nadere omschrijving van de termen 'doopsgezind' en 'elite'. Bij de eerste term treedt er ruis op door de aanwezigheid van

gemengde huwelijken en door de aanwezigheid van kinderen die zich al dan niet laten dopen. Op dit punt kiest de auteur – terecht – voor een tamelijk vrije definitie: het gaat op de keper om personen die hetzij gedoopt zijn hetzij nagenoeg volledig deel uitmaken van doperse families en kringen. Wat zijn eliteconcept betreft schuwt Trompetter de toch rijk aanwezige literatuur daarover. Hij hanteert liever zijn eigen ‘pragmatische benadering’. Tot de elite rekent hij dan zij die tot de top tien procent van de vermogenshiërarchie in hun woonplaats behoorden. Hij haast zich daar aan toe te voegen dat toch niet alleen rijkdom maar ook ‘stand’ of prestige een belangrijke rol speelt bij de vaststelling van iemands positie in het maatschappelijk leven, zoals onder andere blijkt bij ambtenvervulling binnen een doopsgezinde gemeente. Maar systematisch gezien doet Trompetter in de rest van zijn studie erg weinig met dit laatste inzicht.

Wat de opzet en vraagstelling van zijn onderzoek betreft benoemt de auteur in zijn inleidende hoofdstuk drie contexten: de doopsgezinde, de economische en de demografische. Bij de formulering van de eerste context (in hoofdstuk één) sloot hij duidelijk aan op het in 2000 verschenen standaardwerk van de genoemde Zijlstra over de geschiedenis van de doperen in de Nederlanden voor de periode 1531-1675. Toch valt op Trompetters beschrijving van de doopsgezinde context en vooral op wat hij schrijft over de achttiende eeuw wel wat aan te merken. Ik wil hier niet vallen over het consequent verkeerd spellen van socinianisme als ‘socianisme’, maar wel over de al te gemakkelijk opgeschreven ‘vervlakking van het (doperse) gedachtengoed’ en de neergang van ‘de doopsgezinde gemeenschap als geloofsgemeenschap’. Om die dan vervolgens weer losjes te verbinden met de gedachte dat er toch wel ‘een besef van gemeenschap’ bleef bestaan, maar dat niettemin de getalsmatige achteruitgang van de doopsgezinden onmiskenbaar was. Ook in wat Trompetter later in zijn aparte hoofdstukken over doopsgezinde gemeenten te Sneek, Workum, Bolsward en nog enkele kleinere gemeenten (in Hindeloopen, Makkum en Molwerum) schrijft, krijgt de lezer niet echt helder zicht op de lokale doopsgezinde ‘contexten’ en de eventuele veranderingen daarin. Dat heeft alles te maken met het gegeven dat de onderzoeker voor de specifiek doperse en religiehistorische aspecten van zijn onderzoek vrijwel alleen op de bestaande literatuur is afgegaan en weinig archiefonderzoek op dit veld heeft verricht. ‘Kunnen verrichten’ is misschien in dit verband een betere typering, want daarvoor moeten zowel adequate bronnen aanwezig zijn als tijd en middelen om dit soort tijdrovend archiefonderzoek uit te voeren.

Wat de belichting van de demografische en economische contexten betreft heeft Trompetter uitstekend werk verricht. Zo maakt hij op strategische wijze gebruik van hem bekende fiscale en genealogische bronnen. Met het standaardwerk van de Wageningse sociaal-economisch historicus J.A. Faber over Friesland tussen 1500 en 1800 is hij immers beter vertrouwd dan met de weging van wat achttiende-eeuwse geschiedschrijvers schreven over het eigentijdse Friese doperdom. Misschien nog wel het beste is zijn specifieke aandacht in hoofdstuk twee voor de ontwikkeling van de bevolking in de Friese Zuidwesthoek en de plaats van de doopsgezinden daarbinnen. Niet een spectaculaire, maar wel een belangrijke conclusie is dat de doopsgezinden in demografisch opzicht nauwelijks afwaken van de rest van de bevolking. Om zo’n conclusie te bereiken moet veel en zorgvuldig worden gerekend. En in die tak van sport in Clio’s rijk is Trompetter goed thuis. Alleen bij de gefortuneerde doopsgezinden blijkt het jonge aantal kinderen beduidend groter te zijn dan bij niet-doopsgezinde rijken. Rara, hoe kan dat? Volgens de auteur ligt de verklaring in

het gegeven dat het doopsgezinde deel van de algehele toplaag relatief jong was. Maar dat is niet meer dan een suggestie. Een andere opmerkelijke bevinding uit dit hoofdstuk is dat de doopsgezinden zich getalsmatig redelijk handhaafden in de grotere centra Sneek en Bolsward, maar opmerkelijk achteruitgingen in de Zuiderzeestadjes en -plaatsjes (Molkwerum, Makkum en vooral Hindeloopen en Workum). Het waarom daarvan ligt opgesloten in een volgend hoofdstuk (drie) waarin de economie van de Zuidwesthoek wordt belicht.

Dan blijkt dat de ontwikkelingen in de economische sectoren van zeescheepvaart en landbouw grote invloed uitoefenden op het bevolkingsverloop in de stadjes en dorpen van de Friese Zuidwesthoek. Bij de zeescheepvaart was het niet simpel een kwestie van de afwisseling van de expansieve en florerende economie uit de Gouden Eeuw met die van stagnatie en relatieve achteruitgang in de achttiende eeuw. Zaken lagen veel gecompliceerder zoals Trompetter overtuigend laat zien. Nog gedurende een groot deel van de achttiende eeuw kon de Friese zeescheepvaart zich goed handhaven. Waar het in dit hoofdstuk aan schort is dat de auteur niet expliciteert wat nu precies het doopsgezinde aandeel is geweest in alle op zich interessante economische trends die hij schetst. Zo kan het napluizen van de Sont-tol-registers (beschikbaar in verschillende soorten) veel wetenswaardigs opleveren voor de economische geschiedenis van Friesland in de achttiende eeuw, maar de relevantie ervan voor het thema elitevorming onder doopsgezinden in de Zuidwesthoek is niet direct duidelijk. Zo spant de auteur zich bijvoorbeeld in om een aannemelijke schatting te maken van het aantal Friese zeevarende schepen in de achttiende eeuw. Daarmee belanden we echter op een ander onderzoeksveld dan dat van de doopsgezinde elitevorming. Heel kort komt dan aan de orde dat doopsgezinden rond 1750 nog steeds 'relatief sterk vertegenwoordigd' waren onder de schippers die op het Oostzeegebied voeren.

Bij de behandeling van de sector landbouw ligt het accent sterk op de slechte situatie in de eerste helft van de achttiende eeuw en de opbloei ervan in het tweede deel. Maar het bijzonder opmerkelijke gegeven waarmee de auteur zijn deelhoofdstuk begint – in 1848 was van de bevolking in typische landbouwgemeenten als Utingeradeel en Idaerderadeel nog respectievelijk de helft en een kwart doopsgezind – werkt hij helaas niet verder uit voor de Zuidwesthoek. Hoe interessant is het immers in historisch-regionaal onderzoek na te gaan of de boerensamenleving inderdaad meer kansen bood om identificaties met het doopsgezinde gemeentelieven vast te houden dan omgevingen waarin scheepvaart en nijverheid domineerden. Zelf laat Trompetter bijvoorbeeld in dit hoofdstuk vier zien dat doopsgezinden in een streekcentrum als Sneek in de loop van een aantal generaties in bepaalde bedrijfstakken steeds meer economisch en maatschappelijk succes boekten. En daarmee komen we bij een volgend hoofdstuk in dit boek: patronen van sociaal-economische stratificatie.

Twee dingen springen er hier uit: doopsgezinden waren sterk oververtegenwoordigd in de economische toplaag van de verschillende plaatsen, al vanaf 1672. Uit de data van 1848 blijkt dat de doopsgezinden zich in Sneek, Bolsward, IJlst en Makkum behoorlijk in de top van de lokale elite hadden gehandhaafd, maar dat was niet geval in de andere plaatsen en met name niet in Workum. Ook uit de daaropvolgende hoofdstukken (vijf tot met acht) over de bijzondere situatie van de doopsgezinden (en hun elites) in de verschillende stadjes en plaatsen komt eenzelfde patroon naar voren. Het meest uitgebreide hoofdstuk, dat over Sneek, behandelt nu ook eens twee verschillende richtingen binnen het lokale doperdom: Waterlanders en Groninger Oude Vlamingen. Opmerkelijk is hier de relatief

Portret van Jan Berends Wouters, raadslid van Sneek, door Hollandse society-schilder J.A. Kruseman, 1826 (Collectie Fries Scheepvaartmuseum, Sneek).



spectaculaire rijkdom onder de meer orthodoxe Oude Vlamingen. Nog veel opmerkelijker is de manier waarop hun meest vermogende leden zichzelf presenteerden in de vroeg-negentiende-eeuwse Friese kringen van notabelen. Prachtig wordt dit gedemonstreerd in het in 1826 door de Hollandse societyschilder J.A. Kruseman gemaakte portret van Jan Berends Wouters. Het lijkt in al zijn deftigheid en modieusheid in menig opzicht op het portret dat zijn Friese collega W.B. van der Kooi twaalf jaar eerder maakte van de edelman Bernhard van Welderen baron Rengers.

In een ander hoofdstuk, dat over Workum, wordt de doopsgezinde familie Nauta behandeld. Het blijkt een familie te zijn van houthandelaren en schippers. Interessant is dat met gebruikmaking van een boedelinventaris voor het eerst in dit boek de materiële cultuur van rijke doopsgezinden rond 1700 in beeld komt. De inventaris is ook als aparte bijlage in het boek afgedrukt. Terecht meent de auteur dat op basis van één zo'n inventaris geen stellige uitspraken gedaan mogen worden over de levensstijl die daaruit naar voren komt. En toch valt er meer mee te doen. Zilveren voorwerpen en memorabilia én porselein blijken in grote getale aanwezig te zijn, maar schilderijen nauwelijks. Juist zo'n observatie zou bij het verzamelen en analyseren van meer boedelinventarissen bruikbaar kunnen zijn

om vooral het bijzondere in de doopsgezinde cultuur op het vlak van huisinrichting en smaak op het spoor te komen. In het hoofdstuk over Bolsward springt nog een ander aspect van materiële cultuur in het oog: de aanschaf in de achttiende eeuw van een heuse buitenplaats door een doopsgezinde familie. De auteur noemt dit een vorm van 'verdeftiging'. Of het verschijnsel uitzonderlijk was of niet, wordt echter niet duidelijk.

Zoals gezegd komt in het slothoofdstuk 'Doopsgezinden en politiek' de politieke emancipatie van de doopsgezinden in de Zuidwesthoek aan de orde. Trompetter benadrukt sterk de betrokkenheid van doopsgezinden bij de Doelistenbeweging (1748) en bij de Patriottenbeweging (1780-1787). Merkwaardig genoeg accentueert hij bij zijn analyse van de laatste vooral de economische motieven van doopsgezinden en in het geval van de eerste hun bestuurlijke aspiraties. In beide gevallen waren de economische belangrijk, maar ten tijde van de Patriottenbeweging waren hun politieke aspiraties veel meer dan in 1748 verbonden met een golf van cultureel nationalisme die de hele Republiek in de jaren 1780 in beroering bracht. Op dat spoor gezet door eigentijdse egodocumenten (en ook door de uitgave daarvan indertijd door de historicus Colenbrander) wil Trompetter het doopsgezinde optreden in de Patriottentijd vrijwel rechtstreeks in verband brengen met de invloed die zij op Friese regenten konden uitoefenen, omdat deze leningen bij hen hadden afgesloten. Maar bij het ontbreken van gegevens over de precieze omvang daarvan is zo'n interpretatie tamelijk speculatief en wordt te snel voorbij gezien aan het aspect van politieke geruchtmakerij.

Wat zijn nu de grote conclusies van dit onderzoek? In het tijdvak 1650-1850 voltrokken zich ingrijpende economische en demografische veranderingen in dit deel van Friesland. Economische achteruitgang en bevolkingsdaling gingen hier hand in hand. Maar met name in Sneek en Bolsward kon een doopsgezinde elite zich echter in de top van de lokale samenleving handhaven. Verder hadden, algemeen gezien, de doopsgezinden zich in de loop van de tijd maatschappelijk geëmancipeerd. De keerzijde van die medaille, zo stelt de auteur in zijn slotbeschouwing, was dat 'de herkenbaarheid van de doopsgezinde elite' was verdwenen. Deze groep koesterde bijvoorbeeld niet langer meer een specifieke, eigen levensstijl. Opvallend snel komt Trompetter met zijn samenvattend beeld van de doopsgezinde rijken in de Friese Zuidwesthoek als uiteindelijk één familie: men trouwde onderling en 'buiten de eigen sociaal-economische laag' vonden zelden huwelijken plaats. Dit beeld gebruikte hij ook als titel voor zijn boek. Maar uit wat hij zelf op verschillende plaatsen in zijn boek schrijft over in religieus opzicht gemengde huwelijken blijkt dat dit soort endogamie meer met welstand dan met confessie te maken had. Een goed alternatief voor dit beeld van 'familie'-vorming is dat van aaneensluitende en grotere afstanden overbruggende netwerken. Meer overtuigend is daarentegen zijn conclusie dat de getalsmatige achteruitgang van de doopsgezinden al in de eerste helft van de zeventiende eeuw inzette. Ook dit verschijnsel verdient echter nader onderzoek.

Hoewel in het voorgaande enkele tekortkomingen van deze studie signaleerd zijn, verdient Cor Trompetter lof voor de wijze waarop (en het tempo waarin) hij veel interessante data over de vroegmoderne, rijkere doopsgezinden in de Friese Zuidwesthoek heeft bijeengebracht en bestudeerd. Niet uit het oog mag worden verloren dat hij voor zijn reconstructie van lokale omstandigheden waaronder de elitevorming onder doopsgezinden niet kon terugvallen op goede stadsgeschiedenissen. Een belangrijke leemte in de professionele geschiedschrijving over Friesland in de vroegmoderne tijd is namelijk het ontbre-

ken van zulke studies. Voor de nog te verschijnen delen in het project 'Elitevorming onder doopsgezinden ten tijde van de Republiek' is het belangrijk dat niet alleen, zoals toch vooral in deze studie, de doopsgezinden van afstand bekeken worden, maar dat ook hun zelfbeeld, hun wereldbeeld en hun religiositeit een duidelijker plaats daarin krijgen. Toegespitst op de rijkeren en later ook beter opgeleiden onder de doopsgezinden betekent dit dat dieper ingegaan moet worden op de invloed van hun cultureel en theologisch optreden in eigen kring en wat deze op termijn impliceerde voor de ontwikkeling van hun en andermans identificaties met het doopsgezinde gemeenteleven.

Yme Kuiper

Signalementen

Recent verschenen boeken en artikelen op het gebied van het Nederlandse dopendom en daarmee verband houdende onderwerpen

Dit overzicht vervangt de tot dusver gebruikelijke rubriek 'Signalementen'. Voor een kort overzicht van de inhoud van de hier genoemde titels kunt u voortaan terecht op onze website www.dhkonline.nl. Sommige titels hiervan zullen in de volgende jaargang(en) van de *Doopsgezinde Bijdragen* nog worden besproken; van andere titels treft u in dit nummer reeds recensies aan. Attendeer uw nieuwe publicaties bij, en/of stuur recensie-exemplaren naar: Piet Visser, Faculteit der Godgeleerdheid, Vrije Universiteit, De Boelelaan 1105, kamer 13A-22, 1081 HV Amsterdam (p.visser@th.vu.nl).

Piet Bakker, *Gezicht op Leeuwarden; schilders in Friesland en de markt voor schilderijen in de Gouden Eeuw* (s.l., s.n.) (eigen beheer; proefschrift Universiteit van Amsterdam), 420 pp.

Tjaard Barnard & Eric Cossee (red.), *Arminianen in de Maasstad; 375 jaar Remonstrantse Gemeente Rotterdam* (Amsterdam: De Baatafsche Leeuw, 2007), 304 pp.; ISBN: 9789067076180

Jeremy M. Bergen, Paul G. Doerksen & Karl Koop (eds.), *Creed and conscience; essays in honour of A. James Reimer* (Kitchener, Ont.: Pandora Press, 2007), 306 pp.; ISBN: 9781984710800

Gerald Biesecker-Mast, 'The persistence of Anabaptism as vision', in: *Mennonite quarterly review* 81 (2007), 21-41 (zie verder hieronder: Troy Osborne)

Igor van de Bilt (ed.), *Adriaen Verwer, Taalkundige geschriften (1707-1711); met de 'Letterkundige, dichtkonstige en redenkonstige schetse van de Nederduitse tale, uit het Latijn vertaald door Adriaan Kluit' en brieven over taalkunde van Willem Séwél en Arnold Moonen* (Amster-

dam: Stichting Neerlandistiek VU & Münster: Nodus Publikationen Münster, 2005), lxxvii, 218 pp.; ISBN: 9072365895

* Sarah Covington, 'Spared not from tribulation': children in early modern martyrologies', in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 97 (2006)

Geoffrey Dipple, 'The spiritualist Anabaptists', hfdst. VII van: Roth & Stayer, *A companion to Anabaptism and spiritualism, 1521-1700* (Leiden, 2007), 257-298

C.M. van Driel, *Schermen in de schemering: vijf opstellen over modernisme en orthodoxie* (Hilversum: Verloren, 2007) (*Passage reeks* 28), 288 pp.; ISBN: 9789065509703

Maureen Epp & Carol Ann Weaver (eds.), *Sound in the land; essays on Mennonites and music* (Kitchener, Ont.: Pandora Press, 2005), 220 pp.; ISBN: 9781894710592

Peter C. Erb (ed.), *Martyrdom in an ecumenical perspective: a Mennonite-Catholic conversation* (Kitchener, Ont.: Pandora Press, 2007), 211 pp.; ISBN: 9781894710817

Abraham Friesen, *In defense of privilege; Russian Mennonites and the state before and during World War I* (Winnipeg, MB & Hillsboro, KS: Kindred Productions, 2006), xviii, 520 pp.; ISBN: 189479107X

Johan Frieswijk, 'Een arbeidersfamilie uit de Friese Wouden: Frieswijk (1830-1960)', in: *Veranderende levens, Nederlandse families na 1850 - Jaarboek van het Centraal Bureau voor Genealogie* 61 (2007), 55; ISBN 97890 58020574

*Jeremy Garber, 'Reading the Anabaptists; Anabaptist historiography and Luther Blisset's *Q*', in: *Conrad Grebel review* (winter 2006)

E.K. Grootes, '[Levensbericht van] Siegfried Boudewijn Johan Zilverberg. Amsterdam 25 mei 1922 - Amstelveen 1 december 2005', in: *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden 2005-2006* (Leiden, 2007), 112-120

Willem van der Ham, *Verover mij dat land; Lely & de Zuiderzeewerken* (Amsterdam: Boom, 2007), 430 pp.; ISBN: 9789085064 374

Dereck C. Hatch, 'Autobiography as theology: Menno Simons's 'Confession of my enlightenment, conversion and calling'', in: *Mennonite quarterly review* 81 (2007), 515-529

Jan Jaap Heij (red.), *Jan Mankes 1889-1920; met artikelen van Alied Ottevanger en Caroline Roodenburg-Schadd en een oeuvre-catalogus samengesteld door Karlijn Berends en Tosca Philipsen* (Zwolle: Waanders Uitgevers, 2007), 240 pp.; ISBN: 9789040083227

Klaas Hoogendoorn, 'De werken van de meetkundige rekenmeester Sybrandt Hansz. Cardinael (1578-1647); proeve van een bibliografie', in: *De boekenwereld* 23 (2007), 276-290

Ralf Klötzer, 'The melchiorites and Münster', hfdst. VI van: Roth & Stayer (eds.), *A companion to Anabaptism and spiritualism, 1521-1700* (Leiden, 2007), 217-256

M.R. Kremer, *Strenghe heren regeren niet lang; onderzoek naar de halvering van het ledental van een orthodoxe doopsgezinde gemeente in de stad Groningen in de 18^e eeuw* (Amsterdam, 2007: masterscriptie Geschiedenis, Vrije Universiteit), 62 pp.

Peter Kriedte, *Taugesinnte und großes Kapital; die niederheinisch-bergischen Mennoniten und der Aufstieg des Krefelder Seidengewerbes (Mitte des 17. Jahrhunderts-1815)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 803 pp.; ISBN: 9783525358016

Yme Kuiper, 'Woudsterweg' [over Jan Mankes], in: Mercuur & Oosterhof, *Woudsterweg; de Friese jaren van Jan Mankes* (Heerenveen-Oranjewoud, 2007), 9-24

Yme Kuiper & Jan de Lange, 'De kunstenaar en de predikante; een dubbelportret van Jan Mankes en Annie Zernike', in: Mercuur & Oosterhof, *Woudsterweg; de Friese jaren van Jan Mankes* (Heerenveen-Oranjewoud, 2007), 51-104

Urs B. Leu, *Die Froschauer-Bibeln und die Täufer; die Geschichte einer Jahrhunderte alten Freundschaft / The Froschauer Bibles and the Anabaptists; the history of an old friendship* (Herborn, D.: Sepher Verlag / Hammerbrücke, Zw.: Conception Seidel OhG, 2005), 139 pp.; ISBN: 3933750717

Urs B. Leu & Christian Scheidegger (Hrsg.), *Das Schleithheimer Bekenntnis 1527; Einleitung, Faksimile, Übersetzung und Kommentar* (Zug: Achius Verlag, 2004), 116 pp.; ISBN: 3905351102

James W. Lowry (ed. & transl.), *Documents of brotherly love; Dutch Mennonite aid to Swiss Anabaptists. Volume I, 1635-1709* (Millersburg, OH: Ohio Amish Library, 2007) (*Dutch Mennonite-Swiss Anabaptist Document Series* 2), xx, 737 pp.; ISBN: 9780974360232

Hubertus Lutterbach, *Der Weg in das Täuferreich von Münster; ein Ringen um die heilige Stadt* (Münster: Dialogverlag, 2006: *Geschichte des Bistums Münster*, III. Band), 376 pp.; ISBN: 3933144086

Christopher S. Mackay (ed. & transl.), *Narrative of the Anabaptist madness; the overthrow of Münster, the famous metropolis of Westphalia by Hermann von Kerssenbrock* (Leiden & Boston: Brill, 2007) (*Studies in the history of Christian traditions* 132), 2 vols., xiv, 772 pp.; ISBN: 9789004157217

H.G. Mannhardt, *The Danzig Mennonite Church: its origin and history from 1569-1919; translated by Victor G. Doerksen; edited and annotated by Mark Jantzen and John D. Thiesen; epilogue by Tomasz Ropiejko* (North Newton, KS: Bethel College / Kitchener, Ont.: Pandora Press, 2007) (*Cornelius H. Wedel historical series* 14), xxxiv, 287 pp.; ISBN: 1889239046

Gerald J. Mast, 'Research note: epistolary rhetoric and marital love in the "Martyrs Mirror"', in: *Mennonite quarterly review* 82 (2008), 174-186

Thom Mercuur & Fronique Oosterhof (red.), *Woudsterweg; de Friese jaren van Jan Mankes (1909-1915)* (Heerenveen-Oranjestad: Museum Belvédère, [2007]), 144 pp.; ISBN: 9789071139024

Troy Osborne, 'New directions in Anabaptist studies', in: *Mennonite quarterly review* 81

(2007), 43-47 ('A response to Gerald Bie-secker-Mast', zie boven)

John D. Roth, *Stories; how Mennonites came to be* (Scottsdale PA & Waterloo Ont.: Herald Press, 2006), 244 pp. ISBN: 0836193385

John D. Roth & James M. Stayer (eds.), *A companion to Anabaptism and spiritualism, 1521-1700* (Leiden & Boston: Brill Publishers, 2007), xxviii, 574 pp.; ISBN: 9789004154025 (zie recensie)

Jochum Roosma, *Steenhouwersgeslacht De Vries* (Buitenpost: Roosma, 2007), 115 pp.

Gijsbert Johan Rutten, *De archimedische punten van de taalbeschouwing; David van Hoogstraten (1658-1724) en de vroegmoderne taal-cultuur; een wetenschappelijke proeve op het gebied van de letteren* (Amsterdam: Stichting Neerlandistiek VU / Münster: Nodus Publikationen Münster, 2006: diss. Radboud Universiteit Nijmegen), 459 pp.; ISBN: 9789072365934

* Joel Schmidt, 'The challenge of Menno Simons' symbolic view of the Lord's Supper', in: *Conrad Grebel review* (najaar 2006)

Jan Christiaan Sepp, *Nieuwe geographische Nederlandsche reise- en zakatlas; vervattende vier- en zeventig gekleurde, naauwkeurig geteekende en gegraveerde, ook accuraat aan elkander sluitende kaarten van de Verenigde Nederlanden*; Amsterdam, J.C. Sepp, 1773 (Landsmeer: Uitgeverij 12 provinciën, [2007]: facsimileherdruk), (10), 132 pp. + 75 kaarten; ISBN: 97890773164

M.H. Sitters, *Sybrandt Hansz Cardinael 1578-1647, rekenmeester en wiskundige; zijn leven en zijn werk* (Hilversum: Verloren, 2008), 656 pp.; ISBN 9789087040024

Govert Homme Siert Snoek, *De Rozenkruisers in Nederland; voornamelijk in de eerste helft van de 17e eeuw; een inventarisatie* (Haarlem: Rozekruis Pers, 2006), 681,[8] pp. ISBN: 067323241

C. Arnold Snyder, *Following in the footsteps of Christ; the Anabaptist tradition* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004), 216 pp.; ISBN: 1570755361

Cor Trompetter, *Eén grote familie; doopsgezinde elites in de Friese Zuidwesthoek 1600-1850* (Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2007) (*Doperse documentaire reeks* 4), 334 pp.; ISBN: 9789065509772 (zie recensie)

Cor Tuin, 'Dominee [Jan Gerrit] Boeken-oogen', in: *Krommenieër kroniek* 47 (september 2007), 92-95

James Urry, *None but saints; the transformation of Mennonite life in Russia 1789-1889; second printing with a new introduction* (Kitchener, Ont.: Pandora Press, 2007), 386 p.; ISBN: 9781894710718

Mirjam van Veen (ed.), *Ioannis Calvini, Brève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes* (Genève: Librairie Droz, 2007); C.P.M. Burger e.a. (eds.), *Ioannis Calvini opere omnia – series IV (Scripta didactica et polemica, volumen II)*, 149 pp.; ISBN: 9782600011051

Dirk Visser, *Open en gastvrij; 50 jaar Doopsgezinde Gemeente Buitenpost 1957-2007* (Buitenpost: Doopsgezinde Gemeente Buitenpost, 2007), 96 pp.

Piet Visser, 'Hoe dikker, hoe dunner?'; een eeuw doperse reflectie dankzij 100 jaargangen van het Doopsgezind Jaarboekje (1902-2006)', in: *Doopsgezind jaarboekje* 101 (2007), 9-32

Piet Visser, 'Under the sign of Thau; the bible and the Dutch radical reformation', in: M. Lamberigts & A.A. den Hollander (eds.), *Lay bibles in Europe 1450-1800* (Leuven: Leuven University Press & Uitgeverij Peeters, 2007), 97-116

Piet Visser, 'Mennonites and doopsgezinden in the Netherlands, 1535-1700', hfdst. VIII van: Roth & Stayer, *A companion to Anabaptism and spiritualism, 1521-1700*. (Leiden, 2007), 299-346

Marleen de Vries, *Open ruimte; een onderzoek naar netwerken, ICT, interne en externe beleving van tijd, ruimte en vrede bij de doopsgezinden* (Amsterdam, 2007 – masterscriptie COM, Vrije Universiteit), 129 pp.

Simon Vuyk, 'Georg Forster in Amsterdam', in: *Nieuw letterkundig magazijn* 25-1/2 (december 2007), 25-33

Gary K. Waite, *Eradicating the devil's minions; Anabaptists and witches in Reformation Europe, 1525-1600* (Toronto etc.: University of Toronto Press, 2007), xvi, 319 pp.; ISBN: 9780802091550 (zie recensie)

Alfred R. van Wijk, *Plicht tot leren & plichten leren; een onderzoek naar de ontwikkeling van de doperse geloofsopvoeding in de Lage Landen (ca. 1540-1811), aan de hand van de in druk verschenen geloofspedagogische geschriften* (Kampen: Uitgeverij Kok, 2007: diss. Vrije Universiteit Amsterdam), dl. I: 425 pp., dl. II: 313 pp. (incl. cd-rom); ISBN: 9789043514811 (zie recensie)

Lawrence M. Yoder, *The muria story; a history of the Chinese Mennonite Churches of Indonesia* (Kitchener, Ont.: Pandora Press, 2006), 386 pp.; ISBN: 1894710606

Verenigingsnieuws

Verslag van de voorjaarsbijeenkomst van de DHK in de vermaning van de Doopsgezinde Gemeente Sneek op 2 juni 2007

Deze bijeenkomst stond in het teken van de presentatie van het boek van dr. Cor Trompetter, getiteld: *Eén grote familie; doopsgezinde elites in de Friese Zuidwesthoek* (Hilversum, 2007), dat hij geschreven heeft als projectonderzoeker van de *Fryske Akademy* te Leeuwarden. Daarom mochten door de gelegenheidsvoorzitter Piet Visser – DHK-voorzitter Bonny Rademaker-Helfferich was in verband met een begrafenis helaas verhinderd – onder de ruim 130 aanwezigen ook tal van niet DHK-leden welkom geheten worden, waaronder familieleden van Trompetter, leden van de *Fryske Akademy*, die als medeorganisator van de dag optrad, en enkele ‘pommeranten’ uit de wereld van overheid en politiek. Dat betrof niet alleen de burgemeester van Weststellingwerf, de heer G. van Klaveren, waar Trompetter inmiddels wethouder van Welzijn, Onderwijs, Sport, Werk en Inkomen is, maar bovenal de heren J.W. Boekhoven, burgemeester van de gemeente Nijefurd, en H. van den Broek, wethouder van Sneek, die twee van de drie gemeenten (ook Bolsward) vertegenwoordigden, die mede de uitgave van het boek hebben gesubsidieerd. Mw. W.E. Eijkman-Kruisinga begroette als voorzitter van de Doopsgezinde Gemeente Sneek het gezelschap met een korte uiteenzetting over het reilen en zeilen van de *Snitser menisten*. Prof. dr. H. Mol die de verhinderde directeur van de *Fryske Akademy*, dr. R. Salverda, verving, schetste vervolgens de totstandkoming van dit boek. Trompetter was in 2002 aangesteld ter vervanging van de in november 2001 plotseling overleden dr. Samme Zijlstra die met het onderzoek een aanvang had gemaakt. Het project over de Friese Zuidwesthoek vormt onderdeel van het nog steeds lopende landelijke onderzoeksproject ‘Elitevorming onder doopsgezinden in de Republiek (1600-1850)’, dat vanuit de VU gecoördineerd wordt. In dit geval werd Trompetters onderzoek inhoudelijk begeleid door een breed samengestelde academische klankbordgroep, waarvan ook vertegenwoordigers van de verschillende medefinanciers van het Friese Zuidwesthoekproject deel uitmaakten, waaronder in het bijzonder de Boersma-Adema Stichting, de Ottema-Kingma Stichting en het Fonds Oosterbaan – die met veel dank genoemd mogen worden. Het degelijk uitgevoerde en fraai geïllustreerde boek van 334 bladzijden, dat een schat aan doperse netwerkrelaties blootlegt, is uitgebracht als deel 4 van de *Doopsgezinde Documentaire Reeks*. Cor Trompetter hield vervolgens een voordracht die als smaakmaker mocht gelden voor de rest van zijn werk. In kort bestek liet hij zien hoe doopsgezinde Snekers telkens het pad der vernieuwing betraden, wat geïllustreerd werd aan de hand van de achttiende- en negentiende-eeuwse Oudvlaamse families Wouters, De Roos en Bleeker. Daarna verzorgde prof. dr. Yme Kuiper (bijzonder hoogleraar in de Religieuze en Historische Antropologie aan de Rijksuniversiteit Groningen, en recentelijk toegetreten tot de redactie van de *Bijdragen*), een interessante lezing over hoe in vroeger tijden de doopsgezinden in Harlingen hun stempel zetten op het plaatselijke,

culturele en politieke leven. Samen met dr. Harm Nijboer verricht hij al jaren onderzoek naar de doperse elites van Harlingen. Het kersverse DHK-bestuurslid Onijdes Sijtsma had ervoor gezorgd dat het ochtendprogramma muzikaal werd omlijst met een sprankelend optreden van een kwartet van leerlingen uit het voortgezet onderwijs, waarin hij werkzaam is. Het officiële hoogtepunt was de uitreiking van de eerste exemplaren van Trompetters boek aan de reeds genoemde bestuurders van Sneek en Nijefurd. Zonder twijfel draagt deze sociaal historische studie wezenlijke en vooral nieuwe inzichten aan over de (netwerk)geschiedenis van het Nederlandse doperdom (zie de recensie ervan eerder in dit nummer). Het boek werd, al dan niet gesigneerd, tijdens de lunchpauze, die door de gemeente uitstekend verzorgd werd, met enthousiasme aangeschaft tegen een speciaal voor deze dag gereduceerde prijs.

's Middags verplaatste het gezelschap zich naar de historische binnenstad, waar met name het bezoek aan het Fries Scheepvaartmuseum zeer de moeite waard was. Dit museum dat in een voormalig dopers pand gevestigd is aan het Kleinzand, het 'Menistenhemeltsje' waar vooral de familie Wouters haar stempel op heeft gezet, heeft een zeer rijke collectie. Deze behelst veel meer dan enkel de geschiedenis van de Friese scheepvaart: ook over het doopsgezinde verleden heeft de collectie veel te bieden, zoals uit de speciaal vervaardigde *flyer* bleek (26 van de 28 illustraties in Trompetters boek, waaronder veel portretten, zijn bijvoorbeeld uit dit bezit afkomstig). Het is aan te raden, zeker ook voor degenen die deze dag gemist hebben, eens in de catalogus op de website van het museum te snuffelen (www.friesscheepvaartmuseum.nl) met behulp van de zoekopdracht 'doopsgezind' of 'doopsgezinden'. Na de thee volgde nog een korte huishoudelijke vergadering, waarin voor de laatste maal decharge werd verleend aan penningmeester Henk Smit voor het gevoerde financiële beheer. Na bijna dertig jaar trouwe dienst werd er met terechte loftuitingen afscheid van Henk genomen die, samen met zijn vrouw Hettie (zie foto), altijd een onafscheidelijk duo vormde op elke bijeenkomst van de DHK. Zij beiden waren decennialang, zelfs in de meest letterlijke zin, het gezicht van de DHK, omdat geen der bijeenkomsten een aanvang kon nemen, zonder dat de bezoekers bij hen de verschuldigde penningen hadden voldaan. Graag hadden we deze immer oprechte en niet van Mokumse humor gespeende mens en penningenman, die al die jaren ongelooflijk veel werk heeft verzet – vooral ook achter de DHK-schermen – een receptie aangeboden, maar Henk Smit, inmiddels benoemd tot erebestuurslid, vond dat



teveel ondoperse polonaise aan zijn bescheiden lijf. Ondertussen heeft het bestuur februari jongstleden hem en zijn vrouw in intieme kring ten (buiten)huize van secretaris Elma Schlecht in Etersheim een gezellig en inspirerend Italiaans etentje aangeboden, waarbij hij ons als bestuur een zeer behartigenswaardig bestuurlijk testament heeft nagelaten. Daarna werd de nieuwe penningmeester voorgesteld, Joop Lavooij uit Oostzaan, gepokt en gemazeld in het accountancyvak, die onmiddellijk, zoals reeds zichtbaar was, met veel verve en deskundigheid deze taak heeft overgenomen. En hoewel het in de slopende selectieprocedure voor deze functie niet als competentievereiste was opgevoerd, mag de DHK er zich desalniettemin op verheugen dat zij in hem tegelijkertijd ook zijn echtgenote Betty Lavooij-Janzen mag begroeten, die als jarenlange vrijwilligster van de Doopsgezinde Bibliotheek eveneens zeer ingewijd is in ons boeiende werkteerein. Doopsgezinde geschiedenis is vooral ook familiegeschiedenis, zoals deze dag in alle opzichten weer is gebleken. Het lijkt geen twijfel dat deze bijeenkomst allerwegen geslaagd was, vooral ook dankzij het warme onthaal van de *Snitser menisten: soks smakket nei mear!*

Piet Visser

Verslag van het Internationale congres, tevens najaarsbijeenkomst van de DHK 2007, over doperse vrouwen in het auditorium van de Vrije Universiteit te Amsterdam, De Boelelaan 1105, op vrijdag 31 augustus en zaterdag 1 september 2007

Onder de titel *Mythe en werkelijkheid van doperse vrouwen ca. 1525-1900 op het Europese vasteland* organiseerden de Doopsgezinde Historische Kring, het Doopsgezind Seminarium en de Theologische faculteit van de VU, in samenwerking met de Universiteit van Utrecht, het Instituut Nederlandse Geschiedenis (Digitaal Vrouwenlexicon) te Den Haag en de *Mennonitische Geschichtsverein e.V.* te Weierhof (D.) een internationaal congres in de Vrije Universiteit. Het congres werd georganiseerd door dr. Marion Kobelt-Groch (*Mennonitische Geschichtsverein e.V. & Universität Hamburg*), dr. Els M. Kloek (Universiteit Utrecht, etc.), prof.dr. Piet Visser (Doopsgezind Seminarium en Vrije Universiteit) en dr. Mirjam van Veen (Vrije Universiteit).

Doperse vrouwen spraken en spreken tot de verbeelding. De martelaressen uit de zestiende eeuw werden vereerd als voorbeelden van vrouwelijke heldenmoed en standvastig geloof. Toen in latere eeuwen geen lichamelijke vervolging meer plaatsvond, werden zij gezien als representanten van doperse soberheid en vroomheid, hoewel de buitenwacht hen ook wel eens het etiket van schijnheiligheid opplakte. Hoe het ook zij, veel is over hen geschreven, waarbij met name de vraag gesteld werd: waarom vrouwen zich tot dit dissidente geloof aangetrokken voelden? In het algemeen gesteld: welke posities konden vrouwen bereiken in nieuwe geloofsstromingen als het doperdom, het calvinisme en het lutheranisme? Bij de voorbereidingen van het congres werd een nieuwe benaderingswijze voorgesteld, die gekenmerkt wordt door een vergelijkende, contextuele, kritische en multidisciplinaire aanpak, aangeduid als imagologie. De imagologische studies zijn voortgekomen uit culturele studies. Beeldbepalende representaties, stereotiepen, zelfbeeldbepalende tradities, worden erin aan de orde gesteld. De comparatistische imagologie vond

onder meer haar toepassing bij het analyseren van vijandsbeelden in WO II: beeldvorming over Duitsers, Joden, Polen etc. In de 'imagologie' wordt de objectieve informatiewaarde van 'beelden' onderzocht en eventueel bevooroordeelde aannames achter deze beelden en stereotiepen onder de loep genomen.

Vanuit deze optiek stond (met als voertaal Engels) gedurende twee dagen de beeldvorming van en rond doperse vrouwen centraal in de voordrachten van een 26-tal wetenschappers uit binnen- en buitenland. Hun 'imago' en de zeggingskracht van de in dat kader gebruikte stereotyperingen stonden centraal binnen de bredere context van maatschappij, kerk en cultuur. Hoe en waarom kwamen beelden en beeldvorming tot stand, door welke omstandigheden werden zij bepaald, en door wie werden deze beelden gecreëerd. Zag de 'typisch' doperse vrouw in het verstedelijkte Nederland er anders uit dan haar 'zuster' op het Duitse, Zwitserse, Oekraïense platteland? Ondergingen deze beelden in de loop van de tijd aanpassingen en zo ja, hoe dan, en waardoor? Historische bronnen in de ruimste zin werden vanuit cultuur-, mentaliteits-, sociaal-, en kerkhistorische context onderzocht en geïnterpreteerd.

De DHK, die aan de tostandkoming een belangrijke bijdrage leverde, meende er goed aan te doen dit congres ook aan haar leden aan te bieden, gezien de belangwekkende inhoud ervan en de doelstelling van de kring. Het bestuur hoopte dat de voertaal – het Engels – tijdens de lezingen en discussies niet als barrière ervaren zou worden. Gelukkig bleken in totaal zo'n 125 deelnemers zich aangemeld te hebben en kon het congres ruimschoots doorgang vinden. De plenaire bijeenkomsten en vele parallelsessies boden elk wat wils: we noemen onder andere bijdragen over buitentrouw (huwelijken tussen menniste vrouwen met lutherse mannen in de Poolse Weichseldelta), de kledingcode van de mennonieten, Rembrandts portret van Catharina Hoogsaet (1657), de betekenis van de vrouwelijke menniste lijn in gemengde huwelijken, het zelfbeeld van oudere menniste vrouwen in het 'Oudevrouwenhuis' in negentiende-eeuws Amsterdam, etc. etc. De vele lezingen (parallel of plenair) volgden elkaar zonder haperen op, gelardeerd door koffie/thee en lunches, waarbij de deelnemers nieuwe banden konden aanknopen en oude onderhouden.

Het verbaasde ondergetekende dat zo gemakkelijk door de sprekers kon worden voldaan aan het verzoek Engels als voertaal te gebruiken. Toch was er wel een moment, waarop een aantal toehoorders de mist inging. Dat het kernwoord *mirage* in een der lezingen, uitgesproken op z'n Engels (waarbij het oorspronkelijke Frans wellicht beter begrepen zou zijn), bij navraag na de lezing 'waandenkbeeld' bleek te betekenen, zorgde voor een zekere verbijstering. De zin van het betoog was daardoor in zekere zin op losse schroeven komen te staan. Gelukkig verschijnen alle lezingen in druk in een congresbundel. Voor een ieder, die niet aanwezig kon zijn of die iets heeft gemist, een mooie gelegenheid nogmaals alles te lezen. Tussen de bedrijven door kon een tweetal tentoonstellingen rond het thema 'vrouw en beeldvorming' bezichtigd worden, die georganiseerd waren door de Bijzondere Collecties van de VU en de Doopsgezinde Bibliotheek van de UB Amsterdam.

Een congres van deze allure moet ook ontspanning bieden. Op de vrijdagavond 31 augustus konden de deelnemers genieten van een optreden van het muziekgezelschap *Camara-ta Trajectina*, een theatervoorstelling met scenes uit *Jan Claasz of de gewaande dienstmaagd* door Thomas Asselijn (1682), en een Indonesisch buffet na afloop. De organisatoren en de

vele medewerkers, onder wie de medewerkers van het bureau van de ADS, verdienen een groot compliment voor het succes van deze interessante dagen. Toch willen wij één persoon hier voor het voetlicht halen, ons DHK-bestuurslid, de congresvoorzitter prof. dr. Piet Visser, die door zijn niet aflatende activiteit, waakzaamheid en humor het congres strak in de hand hield, waar nodig in goede banen leidde en nooit liet varen 'het werk dat zijn hand begonnen was'. Met het uitspreken van de wens dat we elkaar in 2008 weer zouden mogen ontmoeten op onze voorjaarbijeenkomst in Groningen, resp. Leer (Oost-Friesland) dankte de voorzitter van de DHK Bonny Rademaker-Helfferich allen voor hun bijdragen aan dit geslaagde congres.

NB. Het ligt in de bedoeling dat in de nabije toekomst alle bijdragen zullen verschijnen in een congresbundel met dezelfde titel. De DHK zal hier te zijner tijd de aandacht op vestigen.

Bonny Rademaker-Helfferich

Personalia van auteurs

Sebo H. Abels is oud-docent maatschappijleer. Hij publiceerde onder andere een *Geschiedenis der doopsgezinden in het Oldambt 1577-1811* (2002), en een daarbij behorende lijst van doperse families.

Kees Duin is emeritus docent bijbelse theologie van het Doopsgezind Seminarium.

Alex Noord is predikant van de Doopsgezinde Gemeente Utrecht.

Marius Romijn studeerde – na zijn werkzame leven als apotheker – theologie aan de Universiteit van Amsterdam. Hij studeerde in 2006 af in de onderzoeksmaster religiewetenschappen en bereidt zich voor op een promotieonderzoek over de Nederlandse doopsgezinde predikant en publicist Herman Bakels (1871-1952).

Prof dr. C. Arnold Snyder is hoogleraar geschiedenis aan *Conrad Grebel College University, University of Waterloo*, en gespecialiseerd in de Radicale Reformatie, in het bijzonder de geschiedenis van het Zwitserse dooperdom betreffend, waarover hij vele boeken en artikelen heeft gepubliceerd. Daarnaast is hij eigenaar van uitgeverij Pandora Press te Kitchener, Ont., die gespecialiseerd is in alles wat onder de noemer Anabaptistica samen te brengen is.

Mirjam van Veen doceert algemene en Nederlandse kerkgeschiedenis aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Zij promoveerde in 2001 op een proefschrift over Calvijn en Coornhert en publiceert sindsdien met grote regelmaat over de polemieken tussen de *magesterial* en *radical reformation*. In 2006 verscheen van haar hand: *Calvijn, een inleiding met kernteksten*.

Piet Visser is hoogleraar in de geschiedenis van het dooperdom een aanverwante stromingen aan het Doopsgezind Seminarium en de Vrije Universiteit te Amsterdam.

Anne Voolstra is als aio verbonden aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit. Zij verricht promotieonderzoek naar de (cultuur)geschiedenis van de doopsgezinden te Amsterdam.

Gary Waite is hoogleraar van het *Department of History* van de *University of New Brunswick*, Fredericton, Canada. Hij heeft vele publicaties op zijn naam staan over het Davidjorisme, de vroege Reformatie en *witchcraft*.

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN

nieuwe reeks 33 (2007)

ISBN 978-90-8704-044-4

Doopsgezinde Historische Kring
Singel 454, 1017 AW Amsterdam
www.dhkonline.nl

De Doopsgezinde Historische Kring (DHK) stelt zich ten doel:

- de bestudering van het dooperdom en aanverwante stromingen in de Nederlanden;
- de bezinning op de doperse traditie ten dienste van de kerk- en cultuurhistorie in het algemeen en de doopsgezinde broederschap in het bijzonder.

De DHK tracht dit te verwezenlijken door:

- het houden van halfjaarlijkse studiebijeenkomsten en/of excursies;
- het publiceren van het jaarboek *Doopsgezinde Bijdragen*;
- het bevorderen van (lokaal)historische studies en van tekstedities van egodocumenten en andere historisch relevante bronnen;
- het digitaal beschikbaar stellen van wetenschappelijk verantwoorde databases;
- het uitbreiden van het historisch bronnenbezit ten behoeve van de Doopsgezinde Bibliotheek en het Doopsgezind Documentatiecentrum;
- het verspreiden van boeken en brochures over de doopsgezinde geschiedenis.

Leden, donateurs & abonnees:

De contributie voor gewone *leden* (individueen) bedraagt € 30,00 per jaar. *Instanties*, zoals doopsgezinde gemeenten en instellingen, kunnen *donateur* worden voor € 35,00 per jaar. Zowel leden als donateurs ontvangen het jaarboek *Doopsgezinde Bijdragen* gratis. Een abonnement op de *Doopsgezinde Bijdragen* voor bibliotheken e.d. bedraagt € 35,00 per jaar. Contributies dienen overgemaakt te worden op Postbanknr. 4349337 t.n.v. de Doopsgezinde Historische Kring. Aanmelding kan geschieden via het bovenstaande postadres of via www.dhkonline.nl.

Kopij/manuscripts

Schrijvers van wetenschappelijke artikelen, onderzoeksverslagen en/of recensies op dopers en aanverwant terrein worden van harte uitgenodigd hun bijdragen aan de redactie voor te leggen. De kopij dient in definitieve, persklare vorm en voorzien van rechtenvrije illustraties te worden ingeleverd (zowel op papier als digitaal) bij de hoofdredacteur. Raadpleeg voor adressen en de vereiste kopij-instructies: www.dhkonline.nl.

Authors of scholarly articles, research notes and book reviews in the field of Dutch Anabaptism/Mennonitism and related subjects are kindly invited to submit their contributions to the Board of Editors. Manuscripts (both in a printed and digital copy) should be sent to the Chief Editor in a final prepress form, including illustrations free of copyright charges. See for further information and style sheet instructions: www.dhkonline.nl.

