

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks 5 (1979)

Doopsgezinde
Historische Kring

Doopsgezinde Bijdragen
nieuwe reeks nummer 5

verzameld door
de redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring

I. B. Horst

J. P. Jacobszoon

W. H. Kuipers

D. Visser

S. Voolstra

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

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks nummer 5



Doopsgezinde Historische Kring

Amsterdam

1979

© 1979 Doopsgezinde Historische Kring, Amsterdam

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

ISBN 90 70164 79 5

Inhoud

	<i>Redactioneel</i>	7
S. Voolstra	<i>Gods presente gebeuren</i>	9
W. H. Kuipers	<i>‘Der gleib ist nicht idermans dinck’ De ontwikkeling van Bernhard Rothmanns denken over de christelijke gemeente</i>	19
L. G. Jansma	<i>De chiliastische beweging der Wederdopers (1530-1535)</i>	41
J. M. Stayer	<i>Oldeklooster en Menno</i>	56
Tekstuitgave	<i>Een onbekende brief van Menno Simons?</i>	77
J. A. Oosterbaan	<i>Teyler en de vrijheid der theologie</i>	86
M. C. Keyser	<i>De drukkerij van Mattheus Jacobszoon, Lübeck 1554</i>	91
V. O. Erickson	<i>Van William Penn tot Graaf von Zinzendorf Over vrijzinnige Oostfriese Doopsgezinden die Quakers werden in de zeventiende eeuw en Herrnhutters in de achttiende eeuw</i>	95
Interview	<i>Cornelius Krahn – Pelgrim in Europa en Amerika</i>	114
C. F. Brüsewitz	<i>Jacobus ten Doornkaat Koolman (1889-1978)</i>	119

Boekbesprekingen *The Writings of Pilgram Marpeck*, transl. and ed. by William Klassen and Walter Klaassen (door S. Voolstra) 121

H. Bongers, *Leven en werk van D. V. Coornhert* (door S. L. Verheus)

Ulrich Bubenheimer, *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae. Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation* (door J. A. Oosterbaan)

Samuel Escobar and John Driver, *Christian Mission and Social Justice* (door A. G. Hoekema)

Max Geisberg, *Die münsterischen Wiedertäufer und Aldegrevier. Eine ikonographische und numismatische Studie* (door I. B. Horst)

Donald B. Kraybill, *The Upside-Down Kingdom* (door H. B. Kossen)

Albert F. Mellink, *Amsterdam en de wederdopers in de zestiende eeuw* (door J. Brüsewitz)

Korte Schets van mijn Leeven. Jelle Sipkes (1738-1823), útw. en taljocht t. J. S. Postma (door B. K. Homan)

Ingekomen boeken

Aanwinstenlijst *Doopsgezinde Bibliotheek Amsterdam, 1978* 132

Verenigingsnieuws *Verslagen ledenvergaderingen 1978* 137
Ledenlijst; voortzetting tot 31 december 1978

Adressen auteurs

Redactioneel

Een aanzienlijk deel van dit nummer wijst al vooruit naar 1980, wanneer de *Doopsgezinde Bijdragen* veel aandacht zullen besteden aan 450 jaar doperse beweging in Nederland. W. H. Kuipers onderzoekt de theologie van Bernhard Rothmann, de theoloog van het Doperrijk te Münster, met name diens denken over de gemeente. Daarmee onderstreept hij de betekenis van een miskent persoon uit de vroegste doperse geschiedenis. L. G. Jansma beschrijft vanuit een sociologisch gezichtspunt het doperse Münster en de voorgeschiedenis ervan in de Nederlanden. Menno Simons heeft, in tegenstelling tot de leiders in Münster, de continuïteit verzekerd, zowel in de geloofsleer als in de organisatie van de broederschap. J. M. Stayer onderzoekt die periode uit het leven van Menno Simons, waarin de doperse beweging invloed kreeg binnen zijn eigen parochie en veel beroering veroorzaakte. Hoewel de canon van Menno in de loop der jaren tamelijk nauwkeurig is vastgelegd, bevat dit nummer de tekst van een (in handschrift gevonden) 'vermaeninghe', die Menno in zijn latere jaren heeft verzonden aan zijn broeders en zusters in West-Friesland. We zijn dank verschuldigd aan S. L. Verheus, die dit onder onze aandacht brengt, en aan Th. P. van Zijl, die de tekst uiterst toegewijd heeft verzorgd. In dit kader past zeker een interview met Cornelius Krahn, sinds een halve eeuw kenner van Menno Simons en vriend van de geschiedenis van de doperse beweging in Nederland. Het artikel van Marja Keyser over Mattheus Jacobszoon werpt nieuw licht op het drukken van de eerste doperse boeken. We hopen dat we in de toekomst meer publicaties op dit gebied kunnen opnemen.

Het openingsartikel van S. Voolstra confronteert ons met de vraag naar de motivatie en de authenticiteit van het christelijk geloof. Geschreven vanuit de doperse visie op het Christen-zijn is dit artikel gericht tot onze gemeenten – en tot ons zelf. Het daagt ons uit tot het bepalen van ons standpunt en stelt onze activiteiten ter discussie – inclusief het uitgeven van een tijdschrift als de *Doopsgezinde Bijdragen*. Het is niet de bedoeling dat de Doopsgezinde Historische Kring uit nostalgische overwegingen of louter omwille van de academische discussie bezig is. Behalve een poging om de doperse geschiedenis zo goed mogelijk te onderzoeken, wil de Doopsgezinde Historische Kring meewerken aan een bijbels geïnspireerde vernieuwing van ons gemeenteleven.

Dat de *Doopsgezinde Bijdragen* niet alleen openstaan voor de zestiende eeuw

blijkt uit het artikel van J. A. Oosterbaan over Teyler. Vorig jaar werd het tweede eeuwfeest van de Teylers Stichting te Haarlem gevierd. Dit nummer bevat verder de resultaten van een onderzoek van V. O. Erickson over de Doopsgezinden in Oost-Friesland in de zeventiende eeuw. Het artikel is van belang vanwege de gegevens over de gemeenten in Emden en Norden én omdat het de relatie tussen godsdienstvrijheid en economische vooruitgang behandelt. Bovendien verheldert het de openheid naar de Quakers en de Hernnhutters in die dagen. C. F. Brüsewitz herdenkt in dit nummer J. ten Doornkaat Koolman, die o.m. met een belangrijke monografie over Dirk Philips de doperse geschiedschrijving heeft verrijkt.

In de *Doopsgezinde Bijdragen* van 1978 werden twee artikelen over het godsdienstgesprek tussen Calvinisten en Dopers in 1578 te Emden aangekondigd, die dit jaar gepubliceerd zouden worden. We moeten echter mededelen dat beide artikelen nog niet voor publicatie gereed zijn, waarvoor we onze verontschuldiging aanbieden. Daar in 1980 de *Doopsgezinde Bijdragen* geheel gewijd zullen zijn aan de 450e verjaardag van de doperse beweging in Nederland, zullen we de artikelen over Emden in een later nummer opnemen.

Irvin B. Horst

Gods presente gebeuren

‘Wanneer uw zoon u vraagt . . .’ (Deut. 6 : 20)

I

Wanneer de nieuwe generatie vraagt: ‘In welk opzicht verschillen jullie Christenen van de oppassend levende, enigszins kleurloze middenmoot van de bevolking?’, wat is dan uw antwoord? Gaat u wederom een aarzelend pleidooi houden voor medemenselijkheid, verantwoordelijkheid, communicatie, christelijke waarden en christelijke cultuur? Doet u een laatste poging de algemene humaniteit als ‘anoniem christendom’ te annexeren? Als de jonge generatie wat bijbelvaster zou zijn – maar wie zijn wij om dat haar te verwijten! – zouden we een zeer ter zake doende wedervraag kunnen verwachten: ‘Doen ook de heidenen niet hetzelfde?’ (Matt. 5 : 47).

We kunnen er maar moeilijk aan wennen dat de vanzelfsprekendheid van het Christen-zijn is verdwenen. We zien dat in de eerste plaats aan de getalsvermindering. In Nederland vóélft nog 53% van de bevolking zich verbonden met de kerk. Ook in doopsgezinde kring zien we de gelederen dunnen. De eerste reactie is: bewaren wat we hebben, desnoods in een wat groter verband van de ‘kleine, vrijzinnige oecumene’. Dit is een natuurlijke reactie, voortkomend uit onze drang om te overleven. Maar dat is niet de vraag die de jonge generatie stelt. Wat in haar vraag doorklinkt is veel meer: ‘Wat voor oorspronkelijk, nieuw leven komt er in deze en de komende tijd uit de gemeenten voort? In hoeverre verschillen de christelijke activiteiten van de activiteiten van andere groeperingen die evenzeer het beste met de wereld voor hebben?’ Dit is de vraag naar de motivatie en de authenticiteit van het christelijk geloof. Een vraag die we niet meer uit de weg kunnen gaan, wil uit de doperse traditie een werkelijk levende bijdrage aan de kerk van de toekomst voortkomen.

*Bewerking van een voordracht gehouden op een kaderetmaal van de Ringen Arnhem en Twente te Elspeet, 3-4 november 1978, onder het thema: ‘Wanneer uw zoon u vraagt . . .’ (Deut. 6 : 20).

Als Doopsgezinden hebben we steeds de nadruk gelegd op de praktijk van het geloof. Maar nu we al onze energie verbruiken in onze strijd om te overleven en van een authentieke geloofspraktijk nauwelijks meer iets zichtbaar is, wordt het tijd opnieuw te vragen naar de motivatie van ons christelijk handelen. Als zowel de praktijk des levens als de motivatie daarvan tussen Christenen en niet-Christenen niet wezenlijk verschillen, is de gemeente dan niet wereld geworden? Laat dan de gemeente niet haar inhoud en taak opleggen door de vragen van de wereld in plaats van het Rijk Gods? Verliest ze zo niet haar desemfunctie in deze wereld? Om deze vragen te beantwoorden kunnen we ons niet verschuilen achter stereotiepe opmerkingen over de 'christelijkheid' van onze samenleving, waardoor de grenzen tussen kerk en samenleving vervaagd zouden zijn. Wie werkelijk vanuit het perspectief van het Rijk onze werkelijkheid bekijkt wordt wel uit deze droom geholpen. Het falen van onze geloofspraktijk komt juist voort uit een verduisterd zicht op de motivatie en de grond van ons geloof.

De grond en motivatie van ons Christen-zijn is Christus. Daarom is de vraag naar het wie, hoe en wat van Jezus Christus een vraag van het hoogste belang. En niet alleen theoretisch van het hoogste belang, ook praktisch! Alleen door een nieuw geloof in Christus, zoals hij in de eerste plaats uit de bijbelse gegevens op ons af komt, zullen we ons zelf weer als Christenen herkennen en als zodanig herkend worden. De centrale opgave van de gemeente in onze tijd is, om zich als een bijbellezende minderheid haar bijzondere plaats en opdracht in deze wereld opnieuw bewust te worden. Dat is een proces met conflicten. We zullen samen een andere wereld leren kennen – de wereld van het bijbels gelovig denken en handelen – die niet met onze wereld samenvalt, ja er op vele punten mee in strijd is. Een bijbellezende gemeente wordt zo zelf een strijdperk waar de belofte en de huidige wereld slag leveren. En dat is een andere strijd dan om het zelfbehoud!

Kan onze doperse traditie ons een weg wijzen in dit bijbelse leerproces van de gehele gemeente? En dan denken we vooral aan de oorsprong van de doperse beweging in de zestiende eeuw. Vanzelfsprekend is er een groot verschil in de methode van bijbeluitleg van onze traditie in de zestiende en de twintigste eeuw. Evenals wij, waren onze geestelijke voorvaders kinderen van hun tijd. Het is daarom uitermate belangrijk om de tijdgebondenheid goed in het oog te houden, om zodoende al te vlotte actualisering te voorkomen. Toch ontdekten onze voorvaders grondwaarheden die ook in onze tijd richtingwijzend kunnen zijn voor een herbezinning op ons geloof en die nauw samenhangen met de wijze waarop zij de bijbel lazen. Een eerste vereiste voor congenialiteit met de zestiende-eeuwse Dopers is een zelfde liefde voor het bijbelse getuigenis als zij koesterden. Voorzover wij menen de bijbel beter te hebben leren verstaan, zullen we verplicht zijn om te proberen de door hen aan de orde gestelde problemen betreffende wezen en taak van de gemeente vanuit een nieuwe bijbelse inspiratie anders op te lossen. Alleen zo'n correctie sluit aan bij hun bedoelingen.

II

We leven in een crisistijd van het kerkelijk bedrijf. Dat is zeer positief, want daardoor wordt ons oordeelsvermogen opnieuw gescherpt en gaan we op zoek naar de essentialia van ons geloof en kerk-zijn. Het is niet verwonderlijk dat er juist in onze tijd een hernieuwde belangstelling bestaat voor zo'n andere crisistijd, de zestiende-eeuwse Reformatie, waaruit ook de doperse beweging is voortgekomen. Luthers roep van de vrijheid van een christenmens wekte in de twintiger en dertiger jaren van die eeuw alom hooggespannen verwachtingen bij de mensen. Deze verwachtingen verschilden al naar gelang de positie van hen die deze vrijheidsroep hoorden. De gevestigde machten van kerk en staat konden er moeilijk veel positiefs in beluisteren. Anders was het echter gesteld bij die landsvorsten die aasden op de rijke, kerkelijke goederen; de zelfverzekerde stedelijke burgerij die inspraak eiste en de boerenstand die herstel van oude, verlorengegane rechten verlangde. Elk vrijheidsstreven vormde een bedreiging voor de status quo, waarvan de kerk wel de grootste garant was. Een kerk die in aflaten handelde als garantiebewijzen voor de eeuwigheid. Een kerk die de sacramenten misbruikte als machtsmiddelen om het steeds mondiger wordende volk kerkelijk en – vanwege de eenheid van kerk en staat – maatschappelijk in het gareel te houden. Een kerk met ambtsdragers wier moraal omgekeerd evenredig was met de hoogte van de kerktorens.

Velen die aanvankelijk enthousiast hadden gereageerd op Luthers roep van de vrijheid, waren in de loop van de Reformatie teleurgesteld geraakt. Al gauw was Luther ten offer gevallen aan de nationalistische machtsaspiraties van de landsvorsten die zijn reformatorische gedachten usurpeerden. Vrijheid werd gereduceerd tot een innerlijke vrijheid, terwijl de sociale ordening bij het oude bleef. Luther verloochende op deze wijze bijvoorbeeld het vrijheidsstreven van de boeren. En de teleurgestelden vroegen zich met een van de belangrijkste opposanten van Luther, Thomas Müntzer, af wat dan uiteindelijk het resultaat van de Reformatie was. Was het niet meer dan dat nu de monniken met de nonnen in het huwelijk traden? Maar het volk verwachtte meer. En deze onbevredigde verwachtingen vormden ook een van de belangrijkste drijfveren voor de doperse beweging.

Het Doperdom was een reformatorische basisbeweging, waarin godsdienstige en sociale motieven ten nauwste met elkaar verbonden waren. Toen zij weigerden tienden af te dragen aan de overheidskerk en zelf predikanten wensten te benoemen die niet per se theologen behoeften te zijn, ondermijnden zij de bestaande orde, waarin de overheid mede zorg droeg voor de godsdienst. De Dopers gingen zelf de in de landstaal vertaalde bijbel lezen en ontdekten daarin zaken die ze uit de mond van de 'overheidstheologen', van wie gold: 'wiens brood men eet, diens woord men spreekt', niet plachten te vernemen. Zoals de 'utopie' van de eerste gemeente, als een gemeenschap waarin men samen deelde en waarin het gegeven 'ja' 'ja' was en dus

niet met een eed bekrachtigd behoefde te worden. En ze lazen Christus' oproep om geweld niet met geweld te beantwoorden en probeerden er naar te handelen, met de Turken voor de poorten van Wenen! En waar stond uitdrukkelijk iets over het dopen van onmondige kinderen? Was de doop dan niets anders dan het ingeschreven worden in een doopregister van een kerk wier normen en belangen naadloos samenvielen met die van de samenleving? Of betekende de doop dat een mens, levend in deze oude wereld, zich volmondig schikt onder de autoriteit van de nieuwe wereld? Uit een verwachtingsvolle openheid voor en gegrepenheid door Woord en Geest ontstonden kleine gemeenschappen die het Rijk weerspiegelden in een duistere wereld. De doperse reformatie was blijkbaar een antwoord op de vraag van die tijd: als een olievlek breidde in korte tijd die beweging zich uit over een groot deel van Europa, staats- en stadsgrenzen overschrijdend.

De bron van deze turbulente beweging is te zoeken in de bijbel. Onbevangen lazen ze de bijbelse getuigenissen en werden erdoor geraakt op een bijzondere wijze. Het lezen van de bijbel op zichzelf was niet zo buitengewoon. De ganse Reformatie beriep zich op de autoriteit van de bijbel, om zodoende de niet-bijbelse tradities in de Roomse Kerk te attaqueren. Ook de Dopers beschouwden de bijbel en met name de daarin betuigde Christus als alleen normatief voor leer en leven. Maar ze hanteerden de bijbel niet alleen als een instrument voor de hervorming van de eenheid van kerk en staat. Dat was hun te oppervlakkig. Ze lazen voor alles de bijbel als de aankondiging van een nieuwe tijd, van een herschepping van mens en samenleving. Zoals in de eerste eeuwen de heerschappij van God zich manifesteerde in de christelijke gemeenten (samen delen; gelovigendoop; geen krijgsdienst), zo zou alles zich in de zestiende eeuw herhalen. Wat in die oudste tijden een joodse secte tot een zendingskerk had gemaakt, zou ook later nog werkzaam blijken. Het getuigenis aangaande Christus, Gods Zoon, de Nieuwe Mens uit Gods Woord geboren, werd opnieuw ervaren als een regenererende kracht: het bracht nieuwe mensen voort, levend uit de normen van de nieuwe tijd. Daarmee was de oude wereld met zijn macht gebaseerd op geweld achterhaald en 'uit de tijd'.

Een treffend voorbeeld van de wijze waarop die bevrijdende en veranderende kracht van het evangelisch getuigenis werd omschreven, is te vinden in een brief die de chirurgijn Gielis Matthijsz in 1564 in de gevangenis te Middelburg schreef aan zijn vrouw en mede-gemeenteleden. Hij spoort daarin aan: 'dat ghy doch malcanderen hartelijcken lief wilt hebben wt reynder herten als diegene die wederom zijt gheboren, niet wt het verganckelijcke, maer wt het onvergankelijcke saet, te weten wt het levende, crachtige ende salichmakende woort'.¹ (Matthijsz werd datzelfde jaar in de gevangenis onthoofd, zijn hoofd op een rad gesteld en zijn goederen werden geconfiscieerd). De nieuw geboren mens komt voort uit onvergankelijk zaad.

¹ S. Cramer, ed. *Het offer des Heren* ('s-Gravenhage, 1904) 459.

Dat wil zeggen: hij wordt tot een nieuwe schepping doordat hij tot nieuw leven wordt gewekt door het Woord. Het Woord zelf is niet afkomstig uit deze oude wereld. Christus als het Woord Gods wordt dan ook in de doperse opvatting beschreven als de totaal nieuwe mens, die in het geheel geen deel heeft aan deze oude schepping die immers voorbijgaat. Hij is de manifestatie van Gods Geest en werkt door diezelfde Geest in de mensen. Deze Christus die door zijn Geest Gods heerschappij wederom bemiddelt in de mensen die Hem willen gehoorzamen, staat centraal in het gehele bijbelse getuigenis. Alles wordt nieuw! En dat roept een geweldige spanning op die het meest nadrukkelijk tot uiting komt in de soms uitzinnige vreugde, waarmee de martelaar op de brandstapel zijn ontdekking van en ontdekt-zijn door deze aanwezigheid van Gods Geest betuigt.

Zonder de pretentie recht te doen aan alle facetten van het doperse geloof, kunnen we een drietal vooronderstellingen ervan onderscheiden. In de eerste plaats en bovenal de grote liefde voor de bijbel, die door alle gelovigen gelezen wordt op een ontvankelijke manier zonder de hulp van theologen, maar wel met behulp van door-God-geleerde gemeenteleden. Bij dat gezamenlijk lezen van de bijbel heeft in de tweede plaats Jezus Christus de grootste aandacht. Hij is het centrum van de bijbel en als Gods Woord bringer en belichaming van Gods heerschappij: die nieuwe tijd die zich met veel pijn en moeite een weg baant in deze weerspannige wereld. Het is een lijdensweg die ook zijn leerlingen niet bespaard zal blijven. In de derde plaats wordt Gods heerschappij niet beperkt tot de persoonlijke levenssfeer. De nieuwe tijd die in Christus aanbrak wordt door de Dopers betrokken op alle terreinen des levens, zowel sociaal, economisch als politiek. De gehele samenleving van mensen en volkeren moet een nieuwe, geheelde samenleving worden. Pas in een later stadium van ontwikkeling van de doperse beweging wordt de heerschappij van God beperkt tot de gemeente of de individuele gelovige. En dan nog kan de gemeente niets minder zijn dan de voor-lopige, alhoewel onvolkomen manifestatie van het Rijk.

Ook in onze tijd hebben deze drie vooronderstellingen een zekere relevantie. Een gemeente die het getuigenis aangaande Christus niet meer ervaart als een actuele, vernieuwende kracht in mensen, de gemeente en de gehele wereld, kan zich er moeilijk op beroepen nog een levende gemeente te zijn. Een levende gemeente worden we niet door een beroep op onze traditie. Niemand kan aan zijn verleden rechten ontnemen, ook wij Doopsgezinden niet. Veel noodzakelijker is het, dat we de werkelijke bron weer aanboren, waaruit we leven en toekomst mogen putten. En leven en toekomst zullen we niet vinden, tenzij we weer het abc van het bijbels getuigenis leren. Als we ons werkelijk zorgen maken over onze toekomst, dan moet dit onze eerste zorg zijn! Want wie Christus is, is geen louter academische kwestie die we aan theologen kunnen overlaten. Het is een vraag waar de gemeente als geheel een antwoord op moet geven in belijden en handelen. Juist als we naar een eens-

gezinde gemeentepraktijk toe willen zullen we ontdekken dat aan het gemeenschap-pelijke handelen een gemeenschappelijk belijden vooraf dient te gaan. Ook al gaan daden woorden te boven – het belijden van Christus gaat aan ons handelen vooraf, want het bepaalt immers wat we doen én laten.

III

Wat betekent, wat ‘doet’ Jezus Christus ons? Daarop zijn vele antwoorden mogelijk en geen antwoord kan de volle betekenis samenvatten. Laat dat vooropgesteld zijn, als we nu proberen een drietal opvattingen te schetsen, waarbij met name de kwestie van de relatie tussen onze kijk op Christus’ persoon en werk en onze christelijke praktijk centraal staat. Sinds de opkomst van het rationalisme en het historisch bewustzijn in de achttiende en negentiende eeuw is steeds weer gevraagd naar de zogenaamde ‘historische Jezus’. Dat is de vraag naar de mens Jezus van Nazareth, zijn woorden en daden. Men maakte hem los van alles wat in de loop der tijden in de kerkelijke, dogmatische traditie over hem is gezegd. Deze vraag is ook in onze tijd weer actueel, met name in rooms-katholieke kringen die in dit opzicht een achterstand van eeuwen hebben in te halen. Maar ook mensen die alle kerkelijke jargon ontgroeid zijn, voelen zich aangesproken door deze benadering.

De vraag naar de betekenis van de mens Jezus heeft tegelijk een uiterst praktische beweegreden. We willen namelijk niet meer alleen horen naar de kerkelijke verkondiging aangaande Jezus, wij willen in onze tijd hetzelfde dóen wat Jezus toen deed. Maar nu varieert datgene waarvoor we ons willen inzetten naar gelang de tijd waarin we leven. Wij voelen ons aangeproken in onze tijd door Jezus’ inzet voor de gerechtigheid, vrijheid en vrede. We willen met andere woorden zijn programma in onze tijd voortzetten. Dat roept echter wel enige vraagtekens op. We moeten ons er goed van bewust zijn dat Jezus’ ‘messiaanse actieprogramma’ falikant mislukt is. Moeten wij ons dan niet afvragen of het wel zo verstandig is om ons zelf als uitvoerders daarvan te zien in onze tijd? Maar veelmeer moeten we er op attent zijn hoe selectief zo’n voorstelling van Jezus eigenlijk is. Wij maken hem tot een revolutionair, omdat hij moet beantwoorden aan onze, overigens gerechtvaardigde, verlangens naar gerechtigheid. Of we maken hem tot een totaal a-politieke vrome held, zodat hij in overstemming wordt gebracht met onze vrome innerlijkheid die het sociale engagement schuwt. Bij het zoeken naar de mens Jezus ‘zoals hij geweest is’, als een model voor ons wel of niet maatschappelijk geëngageerd handelen, blijkt dat we éérst een keuze maken voor een bepaalde geloofsinhoud en daarna Jezus er bij halen. Zodoende is Jezus eigenlijk overbodig. Want we nemen niet hem als motivatie voor ons handelen, maar datgene wat ons gezien de omstandigheden als redelijk, verstandig en geëngageerd voorkomt. Jezus is dan niet meer dan de vlag die deze lading moet dekken.

We kunnen ook Jezus Christus op een andere manier beschouwen. In dat geval leggen we minder de nadruk op de mens Jezus zoals hij geleefd en gesproken heeft zo'n tweeduizend jaar geleden, als wel op wat hij betekent. En de betekenis van Jezus wordt duidelijk gemaakt in zijn titel Christus, de griekse vertaling van het hebreeuwse woord masjiach, gezalfde. Als we Jezus de Christus noemen en juist deze titel benadrukken, schenken we meer aandacht aan zijn betekenis die zijn gewoon mens-zijn ver te boven gaat. Deze 'bovenmenselijke' betekenis wordt in de kerkelijke, dogmatische traditie op verschillende manieren omschreven – een proces dat in het Nieuwe Testament al op gang is gekomen. De bekendste is wel die van de Godszoon, die op aarde kwam toen de tijd vervuld was, die gehoorzaam de lijdensweg ging en door kruis en opstanding weer door God verhoogd werd. Deze benadering doet meer recht aan de volheid van de bijbelse overlevering. Niet alleen de evangeliën, maar ook de brieven van Paulus die vooral de betekenis van Jezus' kruis en opstanding uitleggen, leveren bouwstenen voor deze visie. Maar in deze beschouwing krijgen we evenmin een eenduidig antwoord op de vraag naar de relatie tussen Christus en ons concreet handelen. Ook al wordt aan de motivatie, aan de fundering van het geloof veel meer recht gedaan dan bij de eerste opvatting, de link met de praktijk is nog willekeuriger.

Daarom moeten we nog een derde poging doen, die zowel recht doet aan Jezus' mens-zijn als aan zijn 'bovenmenselijke' betekenis als Christus, daarbij de eenzijdigheid van de vorige benaderingen zo veel mogelijk vermijgend. Dat doen we door Jezus Christus te beschrijven als een 'gebeuren'. Het gaat dan zowel om de historische Jezus van Nazareth, als om datgene wat deze mens de kwalificatie Gods Zoon gaf. De vraag is dan: 'Hoe is deze Jezus de Godszoon?'. Het antwoord luidt simpel: 'Doordat hij in de God van Abraham, Isaäk en Jacob geloofde'. Alleen door zijn relatie met de God van Israël, die Jezus 'Abba', Vader, noemde, wordt duidelijk wat nu typisch aan Jezus is. Het is dus zaak wat nauwkeuriger inhoud te geven aan dit simpele antwoord: 'Jezus geloofde in God'. In het Jodendom ten tijde van Jezus leefden bij de vromen bepaalde voorstellingen omtrent het Rijk van vrede en gerechtigheid dat aan het einde der tijden aan zou breken. Steeds sterker geloofde men dat die nieuwe tijd ophanden was, al liepen die verwachtingen nogal uiteen. Ook Jezus deelde die verwachtingen. In dit opzicht verschilde hij weinig van zijn tijdgenoten.

Het typische aan Jezus was, dat hij geloofde dat die nieuwe tijd, het Rijk Gods, de aanwezigheid Gods bij zijn volk, werkelijk in zijn dagen aangebroken was. Het Rijk Gods, dit proces waarin God zijn wil doorzet in zijn schepping, is dan ook het centrale thema van de prediking van Jezus. Hij leefde in de zekerheid dat God heerst, en dat de macht van de Pilatussen aller tijden gebroken is. Jezus veranderde de voorstelling omtrent het Rijk in een gelovige levenshouding. De verwachte toekomst is heden geworden; de hemel is op aarde gekomen. Anders gezegd: in

Jezus' persoon en werk gebeurt God. Jezus leerde dat God de heerschappij heeft over alle terreinen des levens, mocht er van komen wat er van komt. Door hem worden dan ook alle stereotiepe messiasverwachtingen doorbroken. Een reden om Jezus niet al te modieus Messias te noemen, maar Christus, om verwarring met bepaalde messiaanse verwachtingen aangaande bijvoorbeeld een krijgshaftige koning te voorkomen. Jezus' messiaschap is totaal nieuw en kan zelfs niet met de profetieën aangaande de lijdende knecht des Heren geheel en al verklaard worden. Jezus' kruisiging en opstanding zijn uniek.

In Jezus gebeurt God. In Jezus is God present in de dubbele betekenis van het woord: God is aanwezig als een geschenk. Zonder voorbereiding en tegenprestatie van de kant van de mensen schenkt God zijn heelmakende tegenwoordigheid. Niemand kan het Rijk verdienen of naar zich toe presteren. We kunnen alleen maar inspelen op het door God begonnen begin. Pas vanuit deze ervaring en aanvaarding van het door God bevrijd te zijn, kunnen we medewerker Gods worden in deze wereld. We worden bevrijd tot medewerker. Christelijk handelen is bevrijd handelen – een dankbaar inspelen op een geschonken nieuwe werkelijkheid die God aan de mensheid heeft gegeven voordat mensen er naar vroegen. Jezus ging in op dit geschenk van de vergevende en helende aanwezigheid Gods en riep zijn omgeving op om het zelfde te doen. En mensen keerden om toen ze die nieuwe tijd als een geschenk herkend en geaccepteerd hadden.

Wat voor gevolgen heeft dit 'present-karakter' van Gods werkelijkheid voor de leerlingen van Christus? Ze ontdekken dat christelijk leven en handelen begint met passiviteit. Ze moeten zich eerst die aanwezigheid Gods laten schenken, voordat ze werkelijk doelmatig, namelijk gericht op hét doel: Gods Rijk, kunnen handelen. Christelijk handelen is niets anders dan het werkzaam-worden van die aanwezigheid Gods in mensen. En nogmaals, die aanwezigheid kunnen we niet door welke prestatie-ideologie ook bewerkstelligen. We kunnen niet God tot heerser uitroepen over een ideale samenleving die we eerst zelf tot stand gebracht hebben. We hoeven zelfs niet eens meer naar zo'n ver verwijderd doel te streven. Gods Rijk is er immers al. Het doel is al bereikt. De toekomst is al heden geworden. We oriënteren ons derhalve niet op een utopie, maar op een reeds heden-geworden-toekomst. Vanuit het geschonken einddoel in Christus mogen we handelen alsof in beginsel alles al gerealiseerd is. We kunnen er niets aan toe voegen, maar er alleen ontspannen op inspelen en zo meewerken aan de voltooiing.

De verre God is nabij gekomen. Zo nabij dat alle mensen zonen van God zijn geworden, die ook kunnen roepen: 'Abba', Vader (Rom. 8 : 15). Al hun handelen wordt een bevrijd en bevrijdend handelen, want het komt voort uit de solidariteit van God en resulteert in de solidariteit met de medemensen (Gal. 5 : 13, 14). Het is een ontspannen inspanning. Een 'bij-de-eindtijds' leven. Dit is de typische levenshouding van Christenen, die voortkomt uit en samenhangt met het geloof in Jezus Christus als Gods presente gebeuren.

IV

Hoe concreet zo'n levenshouding kan worden, hangt af van de mate waarop de gemeente door dit presente gebeuren Gods gegrepen wordt. Hoe de praktijk van zo'n geloof er uit zal zien, wordt bepaald door de bereidheid van de gemeente om Gods presente heerschappij te betuigen en te representeren in de sociale, politieke en economische werkelijkheid. In de ogen van de wereld zal zo'n gelovige levenshouding onverantwoordelijk en riskant lijken. Zij die vanuit de nieuwe tijd leven krijgen immers een geheel andere houding ten aanzien van de manier waarop deze wereld wordt geregeerd. Voor hen zijn slogans als 'de sterkste wint', 'als je vrede wilt, bereid je dan voor op de oorlog', 'rijkdom is zekerheid' en 'zonder geweld geen macht' geen laatste waarheden. De gemeente heeft weet van een veel diepere waarheid: de onoverwinnelijke macht van de liefde. En liefde niet als een romantisch of idealistisch gevoel, maar als een afspiegeling van de zelfvernedering van God in Jezus Christus om zijn vrede en gerechtigheid onder mensen en volkeren door te zetten. Liefde als solidariteit met de ontrechte en ontregelde wereld. Liefde als de revolutionaire (van binnen uit; van onder op) reddingsactie van God, die mensen doet afzien van heerszucht, eigenbelang en vertrouwen op geweld en die als resultaat heeft: vrede en gerechtigheid; een solidaire, vreedzame gemeenschap van mensen gegrond op Gods recht.

Aan dit riskante en onverantwoordelijke leven alsof God nu heerst, hebben de Dopers met vallen en opstaan uitdrukking willen geven. Voor hen was die aanwezigheid Gods geen idee maar een ervaren en doorleefde werkelijkheid. De tijd werd werkelijk nieuw: nieuwe mensen, nieuwe gemeenschap. Het oude is voorbij, het nieuwe is gekomen. Dat is de grondtoon van het doperse geloof. Een onverwoestbaar vertrouwen in de werkzaamheid van God in het geheel van de menselijke samenleving. Soms hebben ze de krachten van de oude wereld schromelijk onderschat. Dan weer deze oude wereld als een totaal geperverteerde wereld afgeschreven en zich teruggetrokken in hun gemeente, als de hemelse kolonie, waarin ze tevergeefs hun nieuw-geboren-zijn trachten te conserveren. Tussen de extremen van een te groot optimisme en een te groot pessimisme aangaande de kansen van het welslagen van Gods revolutie in de wereld, voltrekt zich de pendelbeweging van het doperse geloof. Maar een ding staat hen te prijzen: zogenaamde realisten zijn ze gelukkig nooit geworden. Nooit hebben ze hun vertrouwen in het schijnbaar onmogelijke van Gods Rijk op deze aarde opgegeven. Alleen hebben ze misschien in de begintijd beter dan in welke tijd daarna het fundament van dit vertrouwen gepeild. En hoe duidelijker de motivatie van het geloof, des te concreter de praktijk ervan. Een nieuwe gemeenschap, gewelddoos, samen delend, opofferend levend in een verdwaasde wereld: dat is de praktische droom die steeds weer gedroomd wordt – tot op de dag van vandaag. De uitdaging van onze tijd is, hoe op

een nieuwe wijze deze droom heilzaam kan worden voor de totale sociale, politieke en economische werkelijkheid waarmee we vergroeid zijn en waaraan we als nooit te voren verslaafd zijn.

Wellicht zal ook ons het verwijt treffen van onverantwoordelijk, idealistisch of te radikaal handelen, als we weer door Gods presente werkelijkheid worden gedreven tot een authentiek geloof. Deze kritiek zullen we dan delen met onze voorvaderen, van wie men ook al vond dat ze weinig rekening hielden met de doorsnee-christenen of naam-christenen, die wel bereid waren enige nieuwe geloofsvoorstellingen te aanvaarden, maar deze niet als een nieuwe werkelijkheid wensten te leven. Anderzijds moeten we ook niet uit het oog verliezen, dat deze nieuwe werkelijkheid heel vlug kon verstarren tot een traditie van louter uiterlijke kenmerken en eigenaardigheden. Om dit te voorkomen is de bereidheid om steeds weer open te staan voor de bevrijdende kracht van het Evangelie een eerste voorwaarde. Anders verliezen we zowel de juiste motivatie als de juiste praktijk van ons geloof. En het gaat er in deze tijd om, de motivatie van ons christelijk handelen en dat handelen zelf weer met elkaar in overeenstemming te brengen. Of zoals Menno Simons schrijft: 'So u geloove also gelijk is gelijk gy (i.e. de traditionele naam-christenen) segt / waerom en doet gy dan niet, dat hy u in zijn Woord geboden heeft? . . . Aengesien gy dan so niet en doet / gelijk hy gebiet en hebben wil / maer als gy wilt / so is daer mede genoeg bewesen als dat gy niet en gelooft dat Jesus Christus Gods Sone is . . . Want het Geloove en sijn vruchten moeten by malkenderen staen / dat sullen sy ons alle met des Heeren genade moeten bekenen en toestaen'.² Dat Jezus Gods Zoon is, betekende voor Menno bij uitstek dat in Jezus Gods heerschappij als present gebeuren manifest werd. In hem geloven als een presente werkelijkheid nu, maakt de nieuwe tijd zichtbaar. Onverwacht. Gratis. Nu niet minder dan toen. Nu niet minder dan in de toekomst. 'Want soo wie in Christo is / die is een nieuwe Creature' (ibid.). Vertel dat maar aan uw zoon, wanneer hij u vraagt . . . (Deut. 6 : 20).

² Menno Simons, 'Van de Nieuwe Creature', in: *Opera Omnia* (Amsterdam, 1681) fol. 127a-b.

‘Der gleib ist nicht idermans dinck’

De ontwikkeling van Bernhard Rothmanns denken over de christelijke gemeente

De gebeurtenissen in het Münsterse Doperrijk hebben eeuwenlang gefungeerd als een geboortetrauma voor de latere Doopsgezinde gemeenten. In feite konden latere generaties Dopers in de polemiek, waarin de legendevorming zo sterk speelde, niet anders doen dan suggereren dat ze niet van dezelfde oorsprong waren als de Münsterse Wederdopers en eigenlijk waren zij het vanuit hun burgerdom eens met Gresbecks opmerking: ‘do heft der duvel gelacht’.² Kenmerkend voor deze houding is een zeventiende-eeuws pamflet ‘Onnoselheydts peyl van ’t Munster onheyl’ dat nogal eens wordt bijgebonden gevonden in Martelaarsspiegels. Hierin worden Rothmann, polemisch Rottelman gespeld, en zijn medepredikanten ‘dese moetwilliche waren . . . alsamen Lutherse kerckprekers’ genoemd, terwijl ‘de nachtprekers, zijnde de vredighe . . . doopsgezinde’ figureren als de misleide en tragische slachtoffers.

Tot in de jongste tijd is er vanuit de doopsgezinde hoek op zijn minst zeer dubbelzinnig over Rothmann gesproken. William Klassen heeft het in zijn artikel over Rothmann in de *Mennonite Encyclopedia* over iemand, die ‘in spite of all his expressions of humility yielded to the desire for honor’.³ Heinold Fast rubriceert hem onder de ‘Schwärmer’, omdat hij ‘ohne den Christus des Neuen Testaments auskommt’⁴ en ten onzent heeft Kühler het over een ‘halsstarrigen dweper’.⁵

Nu is er met name door de onderzoekingen van Kirchhoff,⁶ List,⁷ Rammstedt,⁸

¹ De titel van dit artikel is een citaat van Bernhard Rothmann. Zie R. Stupperich, Hrsg., *Die Schriften Bernhard Rothmanns* (Münster 1970) 207.

² C. A. Cornelius, *Berichte der Augenzeugen über das münsterische Wiedertäuferreich* (Münster 1965) 60.

³ *Mennonite Encyclopedia*, (Scottsdale Pa.), IV, 370.

⁴ H. Fast, *Der Linke Flügel der Reformation* (Bremen 1962) 341.

⁵ W. J. Kühler, *Geschiedenis van de Doopsgezinden in Nederland* (Haarlem 1932) I, 127.

⁶ K. H. Kirchhoff, *Die Täufer in Münster 1534/1535* (Münster 1973).

⁷ G. List, *Chiliasmatische Utopie* (München 1973).

⁸ C. Rammstedt, *Sekte und Soziale Bewegung* (Keulen, 1966).

en Schilling,⁹ die voortbouwt op het werk van Moeller,¹⁰ een nieuwe mogelijkheid ontstaan tot een herwaardering van persoon en werk van Rothmann. Van grote dienst daarbij is de uitgave van de verzamelde geschriften, bezorgd door Stuppereich.¹¹

Het bekende dispuut of het Münsterse Doperdom getypeerd moet worden als een proletariaatsbeweging en daarmee als vroegburgerlijke revolutie is met name door het onderzoek van Kirchhoff ondergraven. Het blijkt dat een dwarsdoorsnede van de totale Münsterse bevolking participeerde, met een oververtegenwoordiging van gezeten burgers. Ook de nog oudere stelling dat het zou gaan om omverwerping van het wettig gezag is niet langer houdbaar door de nuchtere bestuurshistorische onderzoekingen van Schilling. Ook de plaatsing van Rothmann in het chiliastische utopie-paradigma lijkt te ideaal-typisch. Wel moet er volgens List rekening worden gehouden met een sterke chiliastische onderstroom in het Münsterse Doperdom, maar Rothmanns geschriften tonen aan – en we zullen dat ook in zijn ecclesiologie zien – dat de schrijver ervan veel te terughoudend is voor een plaatsing in dit schema. De radicalisering in Münster in de verbinding tussen burgeroppositie en Doperdom, zegt Schilling, kan noch uitsluitend als theologische, noch als politieke en nog minder als economische ontwikkelingslijn volkomen worden verklaard. Zij kwam tot stand door op elkaar betrokken en elkaar aanvullende burgerlijke en godsdienstige constellaties.¹²

Dit opstel wil daarom een bescheiden onderzoek zijn naar de theologische ontwikkeling nu historische en sociologische studies het maatschappelijk gebeuren in kaart heeft gebracht. Deze oriëntering aan het gemeentebegrip ligt voor een mennist onderzoek voor de hand, omdat het wel eens zo zou kunnen zijn, dat juist in doopsgezinde kring het opgraven van de wortels in het Münsterse Doperdom actualiteit bezit, doordat de menniste traditie uit angst tegenover het Münsters experiment is gaan reageren.

Rothmanns geschriften zijn gelegenheidsgeschriften met een appellerend karakter, maar dat hoeft nog geen aanleiding te zijn hem in zijn theologisch bezigzijn bij voorbaat te diskwalificeren. Wij willen proberen een aantal verschuivingen aan te wijzen in Rothmanns spreken over de gemeente, waarbij moet worden gezegd, dat vanaf het eind terugredenerend er niet alleen sprake is van verschuivingen of zelfs van breuken, maar ook van een doorlopende en zich steeds verder toespitsende lijn

⁹ H. Schilling, 'Aufstandsbewegung in der Stadtbürgerlichen Gesellschaft des Alten Reiches. Die Vorgesichte des Münsteraner Täuferreichs, 1525 bis 1534', in: H. U. Wehler, Hrsg., *Der Deutsche Bauernkrieg* (Göttingen 1975).

¹⁰ B. Moeller, *Reichsstadt und Reformation* (Gütersloh 1962).

¹¹ *Schriften*.

¹² Schilling, 'Aufstandsbewegung', 214.

in zijn ontwikkeling. Al in zijn luthers-reformatorische periode betoogde hij dat men het rechte geloof aan de goede werken kent. Aan de vruchten kent men de boom. De verschuivingen zijn dateerbaar aan de hand van de geschriften. De wending naar het Doperdom vindt plaats onder invloed van de Wassenberger predikanten in het voorjaar van 1533 en zou in plaats van aan Rothmanns 'labilen Charakter'¹³ ook toegeschreven kunnen worden aan zijn geloofsopvatting; geloof uitbrekend in goede werken, die hem wel buiten de luthers-zwingliaanse kamp moest brengen. De verschuiving in zijn doperse tijd vindt plaats in voorjaar en zomer van 1534 als de stad is ingesloten. Zijn geloofsopvatting ondergaat dan een andere inkleuring door het begrip gelatenheid.

In hoeverre Rothmann naast een betrekkelijk nuchtere, maar felle theoloog een persoonlijkheid was met extatische trekken laat zich moeilijk vaststellen. Wel is het zo dat hem in de latere geschriften een aantal verdubbelingen uit de pen vloeien die zo kenmerkend zijn voor dit type Doperdom.¹⁴ De herhalingen doen een sterker appel aan de hoorder en mogelijk vindt men de achtergrond daarvoor in het herhalen van Deutero-Jesaja – zeer geliefd bij de Münsterse – , waarvan Westermann betoogt: 'Die Verdoppelung des Rufes am Anfang "Tröstet, tröstet mein Volk" stellt eine für die Verkündigung Deuterjesajas wichtige Stileigentümlichkeit dar: die Verdoppelung als Ausdruck der Dringlichkeit'.¹⁵ Voor een 'slechter grammatista, ungeschicket dialecticus und eyn armDaventris bachante'¹⁶ is Rothmann een origineel theoloog.

De oudgelovige en evangelische periode: het formele denken over de gemeente

De eerste gegevens over Rothmanns theologisch bezigzijn en dan ook zijn denken over de gemeente valt binnen het kader van zijn overgang van de oudgelovige naar de reformatorische denkwijze. Hij beweegt zich dan nog helemaal in de sfeer van wat Williams karakteriseerde als de 'Magisterial Reformation', zoals die met name tot uitdrukking kwam in de reformatiepogingen van de stedelijke overheden. De verwording van de laatmiddeleeuwse kerk wordt door Rothmann bestreden vanuit de lutherse reformatie zoals die verwoord werd in de Confessio Augustana en de Apologie. Het is de wereldlijke overheid die de hervorming van de kerk tot een evangelische gemeente moet doorvoeren, omdat het kerkelijke establishment te zeer in eigen privileges gevangen zit.

¹³ *Schriften*, XI.

¹⁴ *Ibidem*, 258, 294, 366.

¹⁵ C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Das Alte Testament Deutsch*, (Göttingen 1966) 19, 31.

¹⁶ *Schriften*, 375.

Het gaat Rothmann in deze periode van zijn denken om de vrije prediking van het evangelie en de afschaffing van afgodische praktijken in de kerk. Bij de laatste hoorde ook het sacramentalisme. De felle toon die geheel zijn werk doorklinkt is dan al aanwezig: het sacrament van altaar 'dat men in den husekens ummedrecht, anropt und anbedet, ys nich mer dan slecht broith'.¹⁷ Vanwege deze theologische kritiek, die direct een sociale dimensie had, werd hij Stutenberndt genoemd. Die sociale dimensie komt naar voren, als hij direct aansluitend van de oudgelovige praktijken zegt, dat ze 'averst allene den unwetten volke den budel' . . . dienen . . . 'to lychten'.¹⁸

De volkstaal moet ingevoerd worden in de liturgie. Immers in de kerk, 'dat ys der gemeynen Christen', gaat het om de 'stychtinge und betteringe' van het kerkvolk. 'Wat men nicht vorsteyt, dat kan men sick yo nicht bettern'; daarom moet de volkstaal, in het bijzonder bij de bediening van de doop, de taal van de verkondiging zijn.¹⁹ Rothmann en de zijnen doen een beroep op de stedelijke overheid de reformatie van liturgie, sacramenten en prediking door te voeren. Zij had Rothmann ook aangesteld als priester. Een stuk betreffende de misbruiken in de roomskatholieke kerk²⁰ suggereert dat het gelovige kerkvolk dit beroep doet: 'plebs itaque christianae doctrinae addicta hos horrendos et impios abusus suggestione Spiritus Sancti cognoscens serioque adversans'.²¹ In deze periode zit er nog geen tegenspraak in het beroep op de 'auctoritas' van de raad en het tegelijk stellen, dat de gemeente de plaats is, waar door het waaien van de Geest en het verstaan van de Schrift de goede oordeelsvorming in zake de reformatie van de kerk tot stand komt. Rothmann onderwerpt zich aan het oordeel van kerkvolk en magistraat. 'Gelick wo yck de' . . . nl. zijn belijdenis . . . 'dem ordel der gantzen gemeyne, de uth yngevent des hilligen geystes na Godtlicker scryfft ordelt gerne onderwerpe'.²² Het uiteindelijke oordeel wordt toevertrouwd aan de magistraat, die nog functioneert als samenvatting van de 'gemeyne'.

Aard en wezen van de christelijke gemeente komen in de geschriften uit deze periode het uitvoerigst aan de orde in een stuk uit 1532 met de titel *Epitome confessionis fidei*.²³ Rothmann beweegt zich binnen het lutherse formele kader en stelt: de 'christlyke gemeyne ys eyne vorgadderynge der hylligen'.²⁴ De gemeente leeft overeenkomstig het Woord van Christus en niet ertegen, want de heiligen zijn door het verkondigde woord verzegeld met de Heilige Geest. De Schrift werkt kritisch tegenover de oudgelovige praktijk, die bestaat in 'menschengesaethe'. Alleen het Woord en niet 'vulbart der menschen, olde gebruyck, der gelerden

¹⁷ *Ibidem*, 58.

¹⁸ *Ibidem*, 59.

¹⁹ *Ibidem*, 59.

²⁰ *Ibidem*, 60 vv.

²¹ *Ibidem*, 60.

²² *Ibidem*, 64, 70.

²³ *Ibidem*, 63 vv.

²⁴ *Ibidem*, 67.

auctoritet und gude meyninge²⁵ bepalen geloof en leven van de gemeente. De oudgelovige methode van oordeelsvorming in geloofszaken wordt volstrekt verworpen. Vulbart, wat zoveel betekent als volledige overeenstemming, wordt in de latijnse vertaling zwaarder aangezet als ‘consensus mortalium’.²⁶ In het *Epitome* en de *Disceptatio* van 1532 staat het Woord van Christus centraal.²⁷ Daar echter waar de gemeente weer vergadering der heiligen wordt, krijgt de ‘vulbart der gemeyne’ weer gezag in zake de reformatie der ceremoniën.²⁸ De consensus van de gemeente, die gebeterd is, beslist ten aanzien van de voortgang van de hervorming. Spreekbuis en uitvoerder van de consensus blijft vooralsnog de magistraat. Nu worden vanuit het lutherse gezichtspunt de nieuwe inzichten met betrekking tot doop en avondmaal geformuleerd. De volgorde van de veranderingen is meestal, dat verandering in de liturgie – schrift en sacramenten –, verandering in de gemeenteopvatting en verandering in het maatschappelijk engagement elkaar opvolgen. Het offerkarakter van de mis wordt ontkend: ‘missae . . . superstitiosa coenae dominicae profanatio sunt’.²⁹ In het stuk ‘de gemeyne tho Münster an ere Olderlüde’ van 1532 wordt ons een beeld getekend van Rothmanns prediking in deze tijd. Goed reformatorisch bestaat ze uit de driedeling: boete (‘beruwe’), rechtgeloof, rechte werken.³⁰ De boete wordt beschreven als ‘erkenntnisse der sunde unde torn gades’,³¹ die opgewekt wordt door het horen van het gepredikte Woord – ‘uth dem gesette unde allen Gades worden, de wercke van uns forderen’.³² Het rechte geloof wordt gewekt door het vertrouwen op de toezegging, dat in Christus Gods toorn gestild is – ‘dat wy uns all kinder Gades in em mögen verfrowen unde tēgen sūnde, helle, dūvel doet rōmen’.³³ Er is geen sprake van werkheiligheid, want vanuit het rechte geloof ontspringen goede werken. ‘Also sy ock id nicht ein recht gelove dan eine gedrōmede meininge, de nicht yn guden wercke uthbreckt und sich bewiset, wente gude wercke syn ein teken des geloven gelick als gude fruchte eynes guden bomes teken syn unde möge de gelove sunder wercke nicht bestan’.³⁴ De werken ontspringen spontaan uit dankbaarheid over Gods vrijspraak ‘sunder beger effte willen yēniges vordenstes, den tho einer danckbarkeit vor de unuthsprēkelike gnade unde gūder’.³⁵ In de *Disceptatio* klinken dezelfde geluiden.³⁶

De gemeente die uitbreekt in goede werken is nog de volledige gemeente van de stad Münster met als samenvatting daarvan de Raad. Zo kan de gelovige burger-schap – maar volgens Stupperich is het Rothmanns pen en dat laat zich op grond van

²⁵ *Ibidem*, 67.

²⁶ *Ibidem*, 73.

²⁷ *Ibidem*, 90.

²⁸ *Ibidem*, 68.

²⁹ *Ibidem*, 93.

³⁰ *Ibidem*, 80, 81.

³¹ *Ibidem*, 80.

³² *Ibidem*, 80.

³³ *Ibidem*, 81.

³⁴ *Ibidem*, 81.

³⁵ *Ibidem*, 82.

³⁶ *Ibidem*, 90, 91.

de rest van de getuigenissen goed verdedigen³⁷ – betogen, dat de naastenliefde in het bijzonder geoeffend wordt in de gehoorzaamheid jegens de overheid. ‘Van allen stucken der leve jēgen unsen negesten dat hogeste is gehorsam yegen unse overicheit’.³⁸ Fundering voor deze bijzondere vorm van naastenliefde zou een uitvoerige exegese van Romeinen 13 in de bredere context van de Romeinenbrief kunnen zijn, maar daarnaar wordt niet verwezen.³⁹ In het *Epitome* klinkt met betrekking tot de overheid wel Romeinen 13, maar de kritische grens in het gehoorzamen van de overheid klinkt wat scherper dan in het zestiende artikel van de Confessio Augustana – ‘si vero quid contra Deum imperarit, huic non est obtemperandum ullo modo’.⁴⁰ Heel merkwaardig klinkt na de passage over de naastenliefde in de gestalte van het gehoorzaam zijn aan de overheid – en dat laat zich niet verklaren uit een uitleg van Romeinen 13, maar zou kunnen wijzen op een opportunistische instelling van Rothmann – een passage over een extra begiftigd zijn met de Heilige Geest van de overheid. ‘Den Gades geyst, de den jn der Overicheit overflōdiger alse jn anderen wesen schal, wente zonder den neyn gudt regiment bestan mach’.⁴¹ Tegelijk is wel duidelijk dat deze hooggestemde invulling van het overheidsambt ook kritisch kan worden omgekeerd tegen de Raad. Ook al gaat het Rothmann in de gemeente uitsluitend om de ‘ehre Christi unde salicheit der βēlen’,⁴² toch begint een langzaam verlaten van de lutherse reformatie door het op elkaar af willen stemmen van prediking en praktijk. Dat levert hem vermaning van Melanchthon op om zich maar liever bij de leerstukken ‘το περι μετανοιας’ te houden, omdat de ‘mutatio publica ceremoniarum’ voor het volk niet noodzakelijk is.⁴³

Toch spreekt Rothmann in deze tijd nog niet in termen van een nieuwe structuur van de gemeente. Met het gereinigde evangelie blijven de bestaande stads- en parochiestructuur bestaan. De goede werken bestaan naast het gehoorzamen van de overheid kennelijk nog in het betrachten van de overgeleverde burgerdeugd, de *virtus*.⁴⁴ De goede werken blijven formeel, net als het denken over de gemeente. De werken krijgen weinig vulling, omdat hun dynamiek nog altijd buiten de dankbaar gehoorzamende geloofsact gezocht wordt, bij Rothmann in het geloof dat eraan voorafgaat, bij de oudgelovigen in het heil dat erop volgt. De broederschap is nog ‘de gemeyne te Munster’.

³⁷ *Ibidem*, 78.

³⁸ *Ibidem*, 82.

³⁹ F. H. von Meyenfeldt, *Minister en magister* (Hilversum 1976) 90 vv.

⁴⁰ *Schriften*, 77.

⁴¹ *Ibidem*, 84.

⁴² *Ibidem*, 86.

⁴³ *Ibidem*, 22.

⁴⁴ *Ibidem*, 90, 91.

De eerste doperse periode met het concrete denken over de open gemeente

De verhouding tussen Rothmann en de overheid verandert, als hij onder invloed van de Wassenberger predikanten overgaat tot de doperse beginselen. De Raad verbiedt het preken tegen de kinderdoop. 'Hefft ein Erber Raith von der kinderdoipe und den streitigen leren tho predigen stille tho holden und befolgen, so ist doch gelichewoll nicht stille gehalten'.⁴⁵ Nu gaan de restricties met betrekking tot het gehoorzamen van de overheid kritisch werken. De Raad is bevreesd dat de doperse leer 'vil boeser folge up sich drege', dat er 'kein geringe unraith folgen, auch allerley schedliche neweronge inriten mochten'.⁴⁶ Er wordt een colloquium georganiseerd – een veelgebruikt middel in die dagen om tot verzoening van godsdienstige tegenstellingen te komen – op initiatief van de Raad, 'up dat man in keiner erronge verharrede, sonder dair uith verholpen wurde'.⁴⁷ Rothmann vraagt zelf ook voortdurend om het vermaangesprek en de Raad sluit zich daar bij aan, 'dat sich ein ider also begeve, dat waer he mit der wairheidt und Gots geiste overthueget werde alßdan guithlich tho wieken und dan billich der warheit statt geve'.⁴⁸ Maar Rothmann en zijn groep zetten zich nu naar twee kanten af. Dat wordt vanuit een nieuw verstaan van wat gemeente in de navolging behoort te zijn zo verwoord: 'die papisten sin gerne in den kerken, und die Lutterschen up den beirbencken'.⁴⁹ Beide groepen vergeten de naaste! De kritiek op de evangelische partij is zo scherp, dat gesprek eigenlijk niet meer mogelijk is. 'Dat gantse deutschlandt beroempt syck schyr des Evangelij und willen alle christen unde Evangelische ghenoept und dar voer angesehen werden . . . Christus woert vast allenthalven verkundygeth, nimpt syck oick ydermennichlick syner an, dan in dem leven woert schyr allenthalvenn de wedderchrist ghespoert'.⁵⁰

De overgang naar het Doperdom wordt door twee lijnen aangegeven. In de eerste plaats heeft de mening van geleerden – altijd bij geleerden van de oudgelovige richting al twijfelachtig – geen autoriteit meer. Ook de overheidsmening, tot voor kort nog spreekbuis van de Heilige Geest, wordt van zijn gezag beroofd. Inzake geloven heeft alleen 'dat pur rein wordt gottes'⁵¹ gezag. In de tweede plaats worden de goede werken criterium voor de echtheid van het geloof. Dat de prediking niet recht was merkt men aan het ontbreken van de betering van het leven. 'Dat dat Evangelion nicht recht wer, merckt men by den fruchten woll'.⁵² De fundering van Rothmanns argumentatie wordt bijbelser. Het gesprek ontbreekt in de *Disputatie*. De lutherse Thom Norden vindt, dat de kinderdoop niet ongeoorloofd is, omdat ze

⁴⁵ *Ibidem*, 96.

⁴⁶ *Ibidem*, 96.

⁴⁷ *Ibidem*, 96.

⁴⁸ *Ibidem*, 97.

⁴⁹ *Ibidem*, 98.

⁵⁰ *Ibidem*, 157.

⁵¹ *Ibidem*, 98.

niet expressis verbis verboden wordt in het Nieuwe Testament: 'non precepit, ita quoque non vetat'.⁵³ Voor Rothmann en de zijnen is het bijbelse gebod richtlijn, dat formeel en materieel gehouden moet worden: 'Dan alleyne wo Christus bevallen heft, Paulus uithgelacht und de erste kercke gebrucket, so sal men recht dar medde umme gaen'.⁵⁴ Geen van beide partijen kan met deze verschillende wijze van argumenteren de ander overtuigen.

Er komen in Rothmanns opmerkingen nu ook contouren van een ander gemeentetype naar voren. 'Also we in de gemein Christi by der Apostell tyt is eingelassen – und eth solde oick noch also sein und eth nicht en is, is unrecht – dat neimants in de Christen gemein angenommen worde, he en bekente dan vor seinen geloven und erthogede sich willich alle boisheit tho verlaten und allen guden tho folgen'.⁵⁵ De consequentie zal een gemeente van heiligen moeten worden.

De schifting van de 'gemeyne' van Münster begint waar de Dopers stellen dat de kinderen niet bij de gemeente horen: 'dat de kinder sein van der gemein Christi, begeren wy' – zegt Rothmann – 'dat tho bewyst werde'.⁵⁶ Later zal hij in deze periode zeggen, dat men niet in de kerk geboren wordt, noch met een beroep op de objectieve doop, noch met een beroep op christelijke ouders of peten, noch met een beroep op Abraham en de besnijdenis.⁵⁷ Het betaamt christelijke ouders echter 'dat se oer kinderken mit vlytigen gebede cristo voerdregen und voer se bidden'.⁵⁸ De schifting zet zich voort als belijdenis en intentie tot navolging worden verondersteld bij de doop, nl. 'dat boese vorsaken und Christum einden schatt alles gueden anthien'.⁵⁹

Het sacramentsbegrip wordt dynamischer. Het sacrament verschuift van ding naar een 'werck dat gheschuit'.⁶⁰ Het sacrament bij uitstek nl. 'zeichenn gotlicher barmhertzigkeit unnd freuntschaft' is 'Christum allein'.⁶¹ Doop en avondmaal zijn slechts tekenen die naar Gods genadeaanbod in Christus verwijzen. Rothmann werkt hierbij met de bij Zwingli geliefde exegese van het paaslam. De *pesach* is de 'voorbijgang' een gebeuren van Godswege en niet het paaslam zelf.⁶² De verkonddiging van de dood des Heren in de viering van het avondmaal wordt vanuit deze dynamische avondmaalsvisie ook een verplichting tot onderlinge broederschap: 'das principal oder das wesen in den abentmal ist mit danckbarenn hertzenn den doith Christi verkundigen, seiner woldath gedencken unnd sich zusamen in christliche unnd bruderliche liebe verbynden unnd haltenn'.⁶³ Het avondmaal wordt door

⁵² *Ibidem*, 98.

⁵³ *Ibidem*, 100.

⁵⁴ *Ibidem*, 186.

⁵⁵ *Ibidem*, 111.

⁵⁶ *Ibidem*, 118.

⁵⁷ *Ibidem*, 165.

⁵⁸ *Ibidem*, 169.

⁵⁹ *Ibidem*, 112.

⁶⁰ *Ibidem*, 141.

⁶¹ *Ibidem*, 133.

⁶² *Ibidem*, 137, 198, 190.

⁶³ *Ibidem*, 136.

Rothmann tegen zijn joodse achtergrond geplaatst.⁶⁴ 'Dat nachtmael Christi is eyne leeflyke bykumpst unde gemein ethen und drincken der christgeloevigen, wo van Christus tho syner gedechnysse bevallen'.⁶⁵ Het is voor diegenen die hun geloof beleden hebben. Rothmann legt sterke nadruk op de voetwassing bij Johannes en het onderling verplichtend karakter van het avondmaal als vrijwillige onderschikking van de ene broeder aan het welzijn en heil van de ander. 'Dat wi dat exempel unses meysters myt leeften under malkanderen oyck vlytichliken ansehn und volgen'.⁶⁶ Als die intentie en de liefde ontbreekt is de maaltijd des Heren een 'apenspyl', zoals bij de papisten de voetwassing op witte donderdag, die ze 'sunder alle geyst und waerheyt' verrichten.⁶⁷ Zij hoort gevierd te worden 'in der leefte malkanderen underdenich und behoelpelick'.⁶⁸ De viering van de 'eynigheit'⁶⁹ heeft gevolgen voor het dagelijks leven van de gemeente. In het verband van de 'rechtchapener broederlickeer leve' van de avondmaalsgemeenschap vermeldt Rothmann op gezag van geschriften van Bullinger en Franck betreffende de apostolische gemeente: 'men deylde eynen yderen wat em noith was, want se hedden al dinck gemein, wo Acto 4 gesehen woert'.⁷⁰ De dagelijkse gang van zaken met de prioriteit op eigendom en bezit wordt op de kop gezet in de navolging van de Heer die knecht werd om onzentwil. Maar nog heel lang zal Rothmann beklemtonen dat het experimenteren vanuit de liefde in een vorm van liefdescommunisme een vrijwillige zaak is. De gemeenschap uit Handelingen 4 is kapot gegaan 'wo de bisschopen hebben angefangen tho gyren und dat gemein was eygen to maken und an syck to trecken'.⁷¹ Tot ongeveer 400, zegt Rothmann op gezag van Franck, is het avondmaal in zijn oorspronkelijke bedoeling gevierd. Zolang bleek ook naar buiten de inwendige beleving van het samen gemeente-zijn. 'Wo christus Jesus nicht alleyne in syner gemeyne inwendich dan oick durch desulve uithwendig will bekant syn und synen hilligen namen voer der werlt van den synen bekant und geprijset hebben'.⁷² Hier komt vanuit de herbezinning op het avondmaal en de betekenis daarvan voor de gemeente vanzelf de missionaire dimensie van de gemeente naar voren.

Dezelfde verschuiving valt te constateren bij de doopopvatting. Tegenover een objectief aan mensen geschieden gaat bij de doop de goede conscientie uit I Petrus 2 : 6 functioneren. Het geweten van de gelovige in de verbondsrelatie wordt de goede conscientie door de Geest Gods.⁷³ 'Also nicht dat werck der dōpe, dan de kraft des geloven moith soelkes' . . . nl. . . 'in eynen nyen leven tho wandelen uithrichten und als dan, wen soelkes in der dōpe geschuit, werde wy na dem olden menschen

⁶⁴ *Ibidem*, 174.

⁶⁵ *Ibidem*, 176.

⁶⁶ *Ibidem*, 176.

⁶⁷ *Ibidem*, 177.

⁶⁸ *Ibidem*, 178.

⁶⁹ *Ibidem*, 185.

⁷⁰ *Ibidem*, 184.

⁷¹ *Ibidem*, 185.

⁷² *Ibidem*, 191.

⁷³ *Ibidem*, 150.

begraven und verrisen in eynen nyen'.⁷⁴ Het gaat in de doop, zegt Rothmann, niet meer om een 'warteken der genade. Godt richtet synen bundt myt uns up, verplichet syck in genaden . . . und dat pandt der versekeringe soelker ghenade is de hillige geyst, uithgestortet van Christo in de herte der geloevigen und eth is sodaine verbundt ofte teken der genade gades tegen uns gans nicht an doepen noch jennich element ofte werck gebunden dan alleyn de ghelove entfencckt soelkes durch den hilligen geyst'.⁷⁵ Of nog sterker: 'wedderfart sulkes den doeplinge nicht uith kraft des doepens, ock nicht dar umme, dat de wort gesproken werden: "Ick doepe di etc.", ock nicht van wegen des geloven der vadderen und der sulven ungebedener löfte ader borchtal, dan wedderfart den doeplinge durch syne eygene erkentnisse Christi, synen eygenen geloven . . .'.⁷⁶

Met het dynamischer worden van de opvattingen van doop en avondmaal verschuift ook de opvatting van de gemeente van het traditionele statische en formele kerkbegrip naar een visie op de gemeente van de Messias als een christelijk broederschapsgebeuren. De gemeente wordt steeds opnieuw gesticht. 'Und woert nicht bedacht dat de hyllige kercke recht upgerichtet und durch de rechte porte thom ryke christi ingevoert mochte werden'.⁷⁷ De gemeente als gebeuren is een oefenplaats, waar vanuit de liefde geleefd en geëxperimenteerd mag en moet worden. Hier liggen de wortels voor de latere experimenten.

De gemeente van Christus heeft een democratische en autonome structuur. Een probleem is ten allen tijde het benoemingsrecht van de priesters-predikanten geweest. Tot dan toe in Münster in de reformatorische periode een zaak van de Raad. Nu gaan er stemmen op die het benoemingsrecht aan de gemeente willen geven: 'das wir die erwelunge der kirchenn diener der gemeynenn heiligen Kirchen zugebenn'.⁷⁸ De gemeente is niet onderworpen aan enige autoriteit dan aan Christus alleen. Zij is in de autoriteitsvraag kritisch omdat zij 'nit allenn geisterenn zu glaubenn denn sie zuversuchen, ob sie auch aus Got sein. So sal nicht einen also aldinck bevolhen werden das der gemeynenn kirchen gewalt darinne verkleynet werde, want der kirchenn ist underworffen aldinck'.⁷⁹ De gemeente wordt kritische instantie ten opzichte van de wereld en haar 'gewalt' en ten opzichte van de officiële kerk die niet langer als de gemeente van Christus kan worden erkend, want 'seint der Zeit die kindertauff ingerissenn ist, auch so wenig gudter fruchte in der gemeynter kirchen vernommen'.⁸⁰

De gemeente van de Messias is een gemeente van mondige leden. Voor de viering van het avondmaal zal men de broederschap niet verhoren en examineren, maar 'dar

⁷⁴ *Ibidem*, 152, 153.

⁷⁵ *Ibidem*, 151, 152.

⁷⁶ *Ibidem*, 155.

⁷⁷ *Ibidem*, 157.

⁷⁸ *Ibidem*, 130.

⁷⁹ *Ibidem*, 131.

⁸⁰ *Ibidem*, 135.

anders eine rechte kirche ist. Sonder da probert ein jeder sich selbst, unnd die zu der gemeyn hören, sollen nicht geweret werden'.⁸¹ Alleen de individuele gelovige zelf kan nagaan of het teken van het avondmaal en de geleefde en beleefde geloofswerkelijkheid op elkaar aansluiten of dat de viering de karakterisering van een judaskus verdient.⁸² Alleen degeen die openbaar de regels van het samenspel van de gemeente breekt, kan gebannen worden. Hier treedt naast de doop de tweede begrenzing van de broederschap naar voren. 'Es sey dan kundt unnd offenbar, das sie des bannes werth sein'.⁸³

De gemeenschap der heiligen wordt beschreven als een gemeenschap van heiliging: 'na den de hyllige kercke is eyne versamlinge und gemeinschup der christgelovigen welke in den furchten gades leven, derhalven zal nummant in sodainer vergaderinge und geselschup togelaten werden, eth sy dan dat he soelken geloven bekenne und ock uithwendich mit den werken bewyse'.⁸⁴ Het herstel van de gemeente is afhankelijk van het herstel van de doop, waar dat gebeurt 'verwaer, so woerde men oick wal eyne hillige unde unbevleekte ghemeinte spoeren'.⁸⁵ Bij het herstel van de doop gaat het immers om het herstel van de orde van Gods weg met de mensen nl. het horen van het evangelie, het aannemen van het blij bericht, de doop en het leren onderhouden van de geboden, dus de nieuwe levenswijze van het Christus aangetrokken hebben.⁸⁶ Het lid worden van de gemeente is een kwestie van kiezen voor het aangeboden heil. Men kan ook afwijzend reageren als men tot de jaren van het onderscheid van goed en kwaad is gekomen: 'verkesen se de duster-nisse . . . so moth men ydt lyden und den heren bevelen'.⁸⁷ De gemeente wordt gesticht waar het Woord gehoord en aangenomen wordt, dan wordt zij opgebouwd door het herstel van de doop en vervolgens beleeft zij haar roeping als gemeente in de viering van het avondmaal, waarbij de christgelovigen 'de eynicheit oeres geloven unde leefde under malkanderen bethugen'.⁸⁸ De ban nu strakker geformuleerd dan eerder houdt de gemeente rein, 'want wat gemeinschup is den gelovigen mit den ungelövigen ofte wat gelyckenisse dem lechte mit der duster-nisse?'⁸⁹ Vanuit de avondmaalsgemeenschap treedt de gereinigde gemeente naar buiten als een 'uithwendige hillige gemeinte'⁹⁰ met missionaire structuur.

Het zendingsaspect in Rothmanns gemeenteopvatting komt naar voren in het veelvuldige appel dat hij doet op de goedhartigen. Rothmanns geschriften zijn gekleurd doordat ze wervings- en verdedigingsgeschriften waren. Zij richten zich tot de 'guithertiger' christenen. Het veelvuldig gebruik van de term maakte ons nieuws-

⁸¹ *Ibidem*, 138.

⁸² *Ibidem*, 154.

⁸³ *Ibidem*, 138.

⁸⁴ *Ibidem*, 156.

⁸⁵ *Ibidem*, 157.

⁸⁶ *Ibidem*, 162.

⁸⁷ *Ibidem*, 173.

⁸⁸ *Ibidem*, 193.

⁸⁹ *Ibidem*, 193.

⁹⁰ *Ibidem*, 191.

gierig naar de achtergrond ervan. Het beroep op de goedhartigen als de goedwillenden⁹¹ zou kunnen wijzen op de 'homines bonae voluntatis' als de mensen der belofte. De 'eynfoldigen guithertziger christen' hebben geen partij gekozen tegen de Dopers 'bes dar beide dele gehoert syn',⁹² zij worden opgeroepen tot vermaning omdat zij in gehoorzaamheid oordelen 'na uithwusinghe der schrift',⁹³ zij onderkennen bij goede informatie de laster en de leugens die er over het Münsterse Doperdom rondgestrooid worden als lijdenstrek van de gehoorzame gemeente, zij verlangen naar het herstel van de doop, omdat zij wel weten dat de kinderdoop onbijbels is.⁹⁴ De goedhartigen kunnen optreden in parallelstelling met de gelovigen: 'also piten wir ale gleibigen und guthertzigen si welen ein gereicht gericht richten'.⁹⁵ Op deze gelovigen als adspirantdopers richt zich de zendingsijver die gegeven is met de herstellende gemeente, want 'der gleib ist nicht idermans dinck'⁹⁶ zegt Rothmann met een variatie op Hoffmann. Maar ook de goddelozen kunnen zich nog bekeren. Als Rothmann de turbulente gebeurtenissen van 29 februari 1534 beschrijft, toen binnen de termen van stadsreformatie en heilige gemeente de goddelozen uit de stad verdreven worden, klinkt er: 'was do sich hat bekert, das ist pliben'.⁹⁷

Het lijden als trek van de ware gemeente wordt steeds sterker als de stad ingesloten raakt. Het lijden van de gehoorzame gemeente komt naar voren in de laster van de goddelozen, maar ook in de onderdrukking. 'Underdrucken wie dan och von Christo vorhin gesagt, dos seliches geschehen solle',⁹⁸ 'Unser leiben vorvolgen, dos selb ach ergreifen und underdrucken',⁹⁹ maar de Heer zelf is wreker en de gemeente verzucht 'stehe uf in deinem zorn'.¹⁰⁰ De doperse gemeente wil alleen maar, dat men hen duldt: 'solt uns in sachen des globens non vor mer unbedrangt lassen',¹⁰¹ maar er is al een Doper terechtgesteld in Düllmen. Het lijden sterkt de gemeente en breekt haar niet: 'und wolden liffer hundert mol des dodes sterben don wir einigen ertom in dem rechten cristengleiben solten zulossen und gestaten und do wissens gemeinschaft mit haben'.¹⁰²

In de *Bekennntnis* vindt de overgang plaats naar een volgende fase in Rothmanns denken over de gemeente. De tegenstanders worden kortweg aangeduid als 'di gotlosen', de groep goedhartigen wordt steeds nader omlijnd als adspirant-dopers naast de 'gleibigen' in de diaspora buiten de stad. De grens van de gemeente wordt steeds strakker getrokken. Het huwelijk is de kleinste uitdrukking van de gemeente.

⁹¹ *Ibidem*, 248.

⁹² *Ibidem*, 140.

⁹³ *Ibidem*, 159.

⁹⁴ *Ibidem*, 164.

⁹⁵ *Ibidem*, 206.

⁹⁶ *Ibidem*, 207.

⁹⁷ *Ibidem*, 208.

⁹⁸ *Ibidem*, 196.

⁹⁹ *Ibidem*, 196.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 196.

¹⁰¹ *Ibidem*, 207.

¹⁰² *Ibidem*, 198.

Huwelijk met een niet-gemeentelid wordt zonde en reden tot echtscheiding.¹⁰³ Het verwijt van veelwijverij heeft van buiten al geklonken, maar vooralsnog wordt de echtbreker gebannen uit de munsterse gemeente.¹⁰⁴

Nu duikt ook de melchioritische christologie op met ethisch vermanende relevantie. De *familia Dei* bestaat uit degenen die de wil van de Vader doen (Mattheus 12 : 50).¹⁰⁵ Christus is 'erloser und exempel', zodat 'wir seinen fusstapfen nachfolgen sollen' en 'nit mer sundigen sollen'.¹⁰⁶ William Keeney uit zich wat voorzichtig maar in dezelfde richting als hij over de melchioritische christologie zegt: 'Perhaps it was formulated as a rationale to support his (h.e. Menno) concern that the concept of salvation incorporate fully the ethical dimension of Christian life'.¹⁰⁷

De tweede doperse periode: het concrete denken over de gesloten (?) gemeente

Waar gedacht wordt in termen van restitutie voltrekt zich het herstel altijd in een voortgaand restitutieproces. De verdergaande concretisering van de restitutie loopt parallel met een steeds verder terugschuiven van de val van de apostolische gemeente. In de vorige periode was de gemeente van de Messias nog intact rond het jaar 400, nu wordt het verval gedateerd op rond 100 jaar na de hemelvaart. 'Dann ummentrendt hundert jar na der upvart Christi hefft de Warheit mothen wikkenn unde de lõgen denn plaß beholdenn'.¹⁰⁸ Later begint het verval al tijdens Paulus, want die getuigt, dat 'de bßbewicht bestont und dreiff dat geheimnisse der onge-rechticheit al by siner tydt'.¹⁰⁹

De restitutie begint bij de schrift, bij Luther 'wo wal he nu leyder nicht vort wil, dan blyfft yn siner egener stoltheit'.¹¹⁰ Zij begint bij Erasmus, Luther en Zwingli, maar wordt volbracht in Melchior Hoffmann, Jan Mathijs en 'unsen brøder Johan van Leyden': het is voor de gemeente van de Messias de weg terug van de geleerdheid naar de armen van geest, de 'ungeleerdesten na der werlt'.¹¹¹ De restitutie van de Schrift betekent het herstel van de gehoorzaamheid, die als sleutel van David

¹⁰³ *Ibidem*, 204 vv.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 205.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 201.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 201.

¹⁰⁷ W. E. Keeney, *The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice from 1539-1564* (Nieuwkoop 1968) 98.

¹⁰⁸ *Schriften*, 217, 242.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 354.

¹¹⁰ *Ibidem*, 219.

¹¹¹ *Ibidem*, 219.

voorwaarde is voor het verstaan van het Woord. 'Dat wy ock also mit tzetteren und beven gehorsam syn und sinen willen vollenbrengen. Welcker dit vorsteyt und mit der dath bewyseth, de en ys nycht blynt, sunder hefft de schrift all verstaen'.¹¹²

De omgang met de schrift is nauwkeurig onderzoeken. Rothmann gebruikt hierbij de term 'kluven', zoals Menno later 'herkauwen'. De gelovige neemt de schrift en 'klûve se wal' om de rechte leer te vinden,¹¹³ hij 'doerkluve und sôke'¹¹⁴ 'dan ein yder kluve de schrift und sehe wall tho, dat he se recht van ein snyde und nicht vervelssche'.¹¹⁵ Het restitutieproces heeft betrekking op het geheel van de schrift, men leze ook veelal terzijde gelegde stukken 'sunderlinx de kleinen propheeten doerkluve se wal'.¹¹⁶

Vervolgens komt de restitutie van de doop. Wie de schrift 'doorkluuft', kiest 'mit frywylliger dath'¹¹⁷ voor Christus om voortaan zijn 'broder unde miterve'¹¹⁸ te worden. De restitutie van de schrift als verplichtend getuigenis herstelt ook de ordo van Gods weg met de mensen: 'Bekeret iuw, unde latet iuw iuwe sunde leydt syn, Gelôvet dem Evangelio, dat Christus vor iuwe sunde gestorven ys, unde latet iuw doepen up sinen namenn, tho affwasschinge iuwer sunde, so solle gy de gave des hilligen Geistes entfangen, dat gy lust hebben an Gades geboth tho holden'.¹¹⁹ Deze ordo onderbouwt de noodzaak van de nieuwe doop. Ook tegenover degenen die de doop niet nodig vinden: 'eth sy nicht van nōden oft schone de kynderdōpe unrecht ys, dat men dānoch mit water recht gedōpt mothe werden'.¹²⁰ De restitutie van de doop wordt gezien als caesuur in de heilsgeschiedenis: 'synt der doepe'¹²¹ is de gemeente hersteld. 'Na dem dat Evangelion na litterliken vorstande ein yar dre edder ver' – dus drie of vier jaar voor oktober 1534 – 'alle hyr geprediget und angenommen was, so hefft men uth Gades genaden ock vorstaen, dat sodane predige up de fûr unfruchtbar wōrde sin eth en were dan sake, men vorsamelde de gelōvigen in eine hillige gemeente, affgesundert van den ungelōvigen godtloßen' . . . 'so heefft men dar tho geyn middel noch yennigen ynganck kōnnen spōren, dan dat Christus dar tho yngesat und de Apostelen gebruket hadden, Nemptlick de hillige dōpe . . .'.¹²² De doop is 'dat se affgewasschen van der unreynicheit dusser werltd, inghelaten werden in dat lyff Christi unde upgerichtet up den wech der gerechtheit'.¹²³ De doop is een gelofte van navolging van hun 'geswaren Heren Christo, den se in der dōpe geswaren hadden'¹²⁴ en een op zich nemen van het lijden: 'Eth

¹¹² *Ibidem*, 222.

¹¹³ *Ibidem*, 237.

¹¹⁴ *Ibidem*, 337.

¹¹⁵ *Ibidem*, 343.

¹¹⁶ *Ibidem*, 357.

¹¹⁷ *Ibidem*, 237.

¹¹⁸ *Ibidem*, 236.

¹¹⁹ *Ibidem*, 236.

¹²⁰ *Ibidem*, 239.

¹²¹ *Ibidem*, 279.

¹²² *Ibidem*, 279.

¹²³ *Ibidem*, 312.

¹²⁴ *Ibidem*, 280.

was (dat weet Godt) van herten unse upsate yn der dōpe, dat wy wolden lyden umme Christus willen, watmen uns dede, mer eth hefft dem Heren anders behaget'.¹²⁵ De grens wordt nu strak getrokken. 'De noch nicht durch de rechte dōpe in den tabernakel Gades unde in dat lyff Christi yngetreden sint' noemt Paulus 'fromdelinge des verbundes und sunder Godt'.¹²⁶

Op de restitutie van de doop volgt de restitutie van de gemeente. De geschriften uit deze periode weerspiegelen het theocratische Godsvolk na de uitdrijving. Opvallend wordt de vanzelfsprekendheid van de gemeenteconceptie. Dat gebeurt trouwens eigenlijk altijd waar de gemeente en de volksgemeenschap samenvallen zonder kritische spanning. De zijswijze van de gemeente is al ingevuld. De restitutie van de gemeente spitst zich in Münster naar twee kanten toe nl. het alles gemeenschappelijk hebben en het huwelijksmodel.

Het gaat nu om de heilige gemeente van de 'ware Israelieten'¹²⁷ en 'bundtgenoten Christi',¹²⁸ omdat 'unse stadt gehilligt' is op de 27 februari 1534. Rothmann beklemtoont sterker dan in veel doperse theologie de eenheid van het verbondsvolk onder de beide testamenten, vergelijkbaar met de manier van de gereformeerde theologie. De invulling van het dagelijkse leven is de navolging. De broederschap rondom de Messias bestaat uit degenen die de wil van de Vader doen. Vanuit de melchiorietische christologie, die voorwaarde wordt voor het rechte christen zijn 'also machstu gein recht Christen syn, solange du nicht en weist, wat du van van Christo holden salst we he sy',¹²⁹ wordt het Oude Testament belangrijk, met een nadruk op de boeken van Mozes, niet als afschaffing van het Nieuwe, maar omdat de inhoud van het leven van Jezus bestond in de vervulling van de geboden van Mozes en de profeten.¹³⁰ Mozes en de profeten worden de 'principael ungetwivelde schrift'.¹³¹ De geboden blijven in de navolging van Christus dan ook van kracht en mogen niet via allegorese gespiritualiseerd worden. De gemeente en het Rijk van Christus zijn aardse en concrete zaken.¹³² Het leven van de gemeente weerspiegeld in belofte en gebod is een zaak van hier en nu.

Het liefdescommunisme blijft net als in de vroegere geschriften gebonden aan de avondmaalsviering. 'Dan by uns, dem Heren sy ewich loff und danck ys de gemeinschap weder van Godt gerestituert wo eth dan van anfangen gewesen ys, unde den hilligen Gades wal ansteit, als darvan geschrevenn steyt Act. 2 und 4'.¹³³ 'Want wy nicht alleine unse gūder ynt gemein under de hande der Dyaconen gemein gemaket hebben und dar van nodtdrōfflichlick leven, mer ock eyns herten unde

¹²⁵ *Ibidem*, 282.

¹²⁶ *Ibidem*, 324.

¹²⁷ *Ibidem*, 285, 286, 293.

¹²⁸ *Ibidem*, 293.

¹²⁹ *Ibidem*, 229.

¹³⁰ *Ibidem*, 223, 224, 302.

¹³¹ *Ibidem*, 302.

¹³² *Ibidem*, 362.

¹³³ *Ibidem*, 255.

modes prißen wy Godt durch Christum und sint geneyget myt allerley deinst malckanderen vor tho kommen'.¹³⁴ De fundering van het alles gemeenschappelijk hebben wordt gevormd door de liefde en de dienst. Het onrecht, van de armen 'sweitten unde drincken' . . . 'darvan wy uns mesten' kan in de gemeente niet bestaan, want het is 'der leiffte affbrocklick'.¹³⁵ Het liefdescommunisme wordt kenmerk voor de ware gemeente: 'Ya eth en mach gein Christen offte hillige Gade behagen de nicht in solcker gemeinschapenen steit oft thom mynsten darynne tho wesen van herten geneyget ys'.¹³⁶ Hier worden grenzen getrokken naar andere vormen van Doperdom. De gemeenschap is geworteld in de avondmaalstafel: 'Zollen wy Christi recht gedencken, so mōthen wy twyerley gedencken. Nemptlick wat he vor uns gedaen heeft und wat wy em tho dancke wedderumme doen sollen' . . . nl. 'ock voer unsen negesten also tho done gedencken unde geneiget sin und wat wy sint und hebben, unsen brōderen yn Christo gemein maken'.¹³⁷ De koppeling van avondmaalsviering en diaconaat is lang blijven bestaan in de menniste traditie. Nog altijd heten in de Doopsgezinde Gemeente te Grouw de jaarlijkse bijdragen 'avondmaals-gave'. Het geloofstype dat voor deze dienstbare gemeenschap vereist is karakteriseert Rothmann als 'gelatenheid'¹³⁸ of als 'mit oidtmoith under dem crutze . . . wanderen',¹³⁹ of als 'afzien van lijf, leven, goed en dood'.¹⁴⁰

De tweede toespitsing van de restitutie van de gemeente is het herstel van de gemeente van twee of drie in het huwelijk. Volgens Rothmann is het monogame huwelijk opgekomen in de na-apostolische tijd en teken van de gevangenschap van de gemeente.¹⁴¹ 'Want eth noch by der Apostelen tyde fry gewesen ys' . . . nl. om meerdere vrouwen te trouwen . . . 'Ys wal tho vorstan uth die schriffden Pauli dan he secht: Ein bisschop sal eins wyffs man syn'.¹⁴² Misschien is de volhardendheid waarmee de later Oude Vlamingen alleen gehuwde mannen tot oudste kozen een reactie op dit gebruik van de tekst. Niets gaat boven het boek Genesis 'ader dat bock der tellinge' uit, waar het gaat om een goed verstaan van het christelijke huwelijk. In de gemeente trouwt men 'dat se kinder soken und anders nicht, want dat ys de segen und entlike sake'.¹⁴³ In de wereld wordt om geld, goed of 'fleissches lust' getrouwd,¹⁴⁴ 'overst by den anderen geit uns nicht an' hoe zij hun huwelijk beleven. Naast de veelwijverij betekent de restitutie van het huwelijk ook het herstel van de rechte verhouding tussen man en vrouw. 'De wyver hebben vast allenthalven de herschappye unde leiden de menner als men de baren leidet'.¹⁴⁵ De vrouw dient onderdanig te zijn aan de man. 'Wyver de nu vast allenthalven de broek an hebben'

¹³⁴ *Ibidem*, 256.

¹³⁵ *Ibidem*, 256.

¹³⁶ *Ibidem*, 256.

¹³⁷ *Ibidem*, 257.

¹³⁸ *Ibidem*, 302, vgl. ook 322.

¹³⁹ *Ibidem*, 237.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 321.

¹⁴¹ *Ibidem*, 267.

¹⁴² *Ibidem*, 264.

¹⁴³ *Ibidem*, 259.

¹⁴⁴ *Ibidem*, 259.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 268.

... moeten ... 'in rechten und gebörliken gehorsam bögen'.¹⁴⁶ 'Also hebben ock de vrouwen nicht tho regeren, dan mit stillicheit gehorsam tho syn'.¹⁴⁷ Na het herstel van de gemeenschap als delende gemeenschap en het herstel van het bijbels huwelijksmodel blijven er nog een paar vragen liggen. In de vraag van de verhouding van Oude en Nieuwe Testament blijft de vraag liggen naar het gezag. Christus functioneert bij Rothmann blijvend als het midden van de tijd en het enige gezag in de gemeente. Toch kan hij de jubeljaartekst gebruiken waar Jezus de 'dag van de wraak' weglaat uit het Jesajacitaat terwijl later de wraak door Rothmann opnieuw wordt toegevoegd.¹⁴⁸ De vraag of Rothmann in eigenlijke zin chiliast is geweest en de eindtijd naar zich heeft toetrokken, is door List ontkennend beantwoord. Inderdaad houdt Rothmann het voltooiingstijdstip van de restitutie open, zij is al wel begonnen, maar nog niet voleindigd. Daardoor krijgt de gemeente bij hem ook niet de trekken van het volledig afgesloten Godsvolk der uitverkorenen. De tijd is 'nu anstande und vörhanden', ... 'want de tydt des lydens und des rechten voerhaves by nha geendiget ys'.¹⁴⁹ 'De tide der Restitution sint genaket'.¹⁵⁰ Wij leven echter nog in de tweede wereld 'darinne wy noch sweven'.¹⁵¹ Rothmann gebruikt twee tijdschema's, beide met Christus in het midden. Schepping–Christus–Voleinding; en: Schepping (eerste wereld)–Noach (tweede wereld, waarvan Christus het midden is)–Restitutie (derde wereld: 'Nyge hemel unde erdern').

Hij gebruikt het tweede niet met uitsluiting van het eerste maar laat ze kennelijk samenvallen. Toch kan Rothmann ook zeggen en dan lijkt de proclamatie van de eindtijd zeker: 'de tyde der Restitution sint hir, dan wy sehen dyt doch vör oghen, wo Godt dagelikes sine warheit klarer leth blyken und leth sinen hilligen tempel upgebouwet end des draken und beistes afgöddesche mort kulen allenthalven verwöstet werden',¹⁵² maar even later dat het lijden 'överst eine kleine tydt' nog zal duren.¹⁵³ 'Dat Rike Christi is noch nicht ghekommen, dan Israhel stridet noch unde moith thom dele darumme liden'.¹⁵⁴ Waarschijnlijk moeten we Rothmann niet als chiliast karakteriseren, maar rekening houden met een sterke chiliastische onderstroom in het munsterse doperdom. Jan van Leiden laat de deur der genade sluiten. Voor enkele personen wordt de deur volgens Gresbecks bericht steeds weer geopend, maar daaronder ligt de gedachte dat de deur der genade gesloten is. Dat moet zich in termen van gemeenteconceptie uiten in een afgesloten gemeente zonder zendingsmogelijkheid naar een tegrondegaande wereld. Een lijn die doorgetrokken wordt bij de latere Batenburgers die niet meer dopen.¹⁵⁵

¹⁴⁶ *Ibidem*, 269.

¹⁴⁷ *Ibidem*, 269.

¹⁴⁸ *Ibidem*, 232 en 273 in combinatie.

¹⁴⁹ *Ibidem*, 336.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 338.

¹⁵¹ *Ibidem*, 346.

¹⁵² *Ibidem*, 355.

¹⁵³ *Ibidem*, 356.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 365.

¹⁵⁵ L. G. Jansma, *Melchiorieten, Munstersen en Batenburgers* (Buitenpost, 1977) 224.

Bij Rothmann vindt men die blokkade niet. Het beroep op de goedhartigen om naar Munster te komen blijft tot het eind toe klinken. De 'guthertigen liefhebber der Christliker warheit' komen voor parallel met 'leve broders unde guden frunde'.¹⁵⁶ De 'eynfoldigen und gudthertygen' staan open voor de gerestitueerde rechte leer.¹⁵⁷ De goedhartige is de tegenpool van de 'bößwillige' en de 'kyffafftige'.¹⁵⁸ Zij zijn adspiranten want 'Noch wyder geven de gudthertigen wal vör unde sprecken Yck bin doch guden willens . . . Eth ys apenbar uth der schrifft dat de gudtwilligen Gades dener mothen striden tegen den anloip des bößen'.¹⁵⁹ De goedhartigen zijn nog niet aan de gemeenschap van het liefdescommunisme toe.¹⁶⁰ Zij staan parallel met de 'vorstendigen'¹⁶¹ en de 'simpelen'.¹⁶² In de *Wrake* is de 'bundt des Heren' ingeperkt tot Münster en 'se dar buten'¹⁶³ worden vermaand, de broeder van 'alle goethertighe' worden opgeroepen 'den bundt des Heren anthogripen'.¹⁶⁴ In de *Verborgenheit* is dit beroep ook veelvuldig aanwezig. 'We du byst guithertige leßer' . . . wij willen niets anders dan . . . 'unse wettenheit mit allen guthertigen liefhebber dir warheit mede tho delen'.¹⁶⁵ Resumerend zullen we moeten zeggen dat bij Rothmann de zendingsmogelijkheid blijft bestaan. De goedhartigen blijven functioneren als gemeente in de diaspora, als Dopers die nog niet tot de Münsterse bond zijn toegetreden en als mensen die onbevooroordeeld kennis nemen van wat God in Münster aan wonderen bewerkt.

Het duidelijkst wordt de groep goedhartigen afgebakend door de bestrijders van de gemeente te rangschikken. Zij zijn: de geleerden, omdat ze de lof der mensen zoeken,¹⁶⁶ de mensen die de belofte spiritualiseren,¹⁶⁷ de evangelischen die de 'vyff dullen yunckfrouwen' zijn, omdat ze 'mit halver warheit handelen',¹⁶⁸ de 'etliche de seggen' dat je de geboden niet kunt houden¹⁶⁹ en de mensen die escapistisch hun curiositas bevredigen met speculatieve vragen.¹⁷⁰ Vanuit de papistische, of de lutherse, of de 'gereformeerde' opvattingen is gemeenteopbouw niet mogelijk,¹⁷¹ omdat het gemeenschapsvormende navolgingsmodel ontbreekt.

Buiten spel staan ook de Joden,¹⁷² die in de eindtijd door God zelf bekeerd zullen worden. Zij figureren bij Rothmann niet als zendingsobjecten!

Interessant, maar onhistorisch blijft de vraag of bij een minder vroegtijdig tegronde gaan van het Münsterse experiment Rothmanns theologie niet kritisch zou

¹⁵⁶ *Schriften*, 210, 237.

¹⁵⁷ *Ibidem*, 236.

¹⁵⁸ *Ibidem*, 238.

¹⁵⁹ *Ibidem*, 248.

¹⁶⁰ *Ibidem*, 256.

¹⁶¹ *Ibidem*, 265, 266.

¹⁶² *Ibidem*, 283.

¹⁶³ *Ibidem*, 286.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 287.

¹⁶⁵ *Ibidem*, 367.

¹⁶⁶ *Ibidem*, 237.

¹⁶⁷ *Ibidem*, 239.

¹⁶⁸ *Ibidem*, 243.

¹⁶⁹ *Ibidem*, 244.

¹⁷⁰ *Ibidem*, 339.

¹⁷¹ *Ibidem*, 245.

¹⁷² *Ibidem*, 361.

zijn gaan functioneren ten opzichte van het sociaal proces in de gemeente. Een van de punten had kunnen worden het feit dat de profetie in zijn theologie en gemeentedenken nauwelijks een rol speelt. Een tweede punt is zijn sterke beklemtoning van het vrijwilligheidskarakter van het geloof dat in het latere Münsterse Doperdom naar de achtergrond verdwijnt. Tenslotte de grotere openheid naar goedhartige Christenen als potentiële gemeenteleden tegenover de gesloten deur van het andere type Münsters Doperdom.

De structuur van de wereld

Tenslotte willen wij aan de hand van Rothmanns tractaat *Von irdischer und zeitlicher Gewalt* nog schetsen hoe hij de structuur van de mensheid buiten de gemeenschap van de broederschap van de Messias en de wording daarvan tekent. De maatschappelijke werkelijkheid buiten de gemeente wordt getekend naar het model van Apocalyps 13. Romeinen 13 met haar beschermende structuur van de zich vrijwillig onderwerpende gelovige, die het kwade wil overwinnen door het goed, behoort tot de vorige wereld. Na de zondvloed in de tweede wereld zijn – daarin schuilt het beestachtige karakter van de wereldse samenleving – de ‘gewaltige’ en de koning opgekomen, die in hun titels het geweld en het koen zijn al tonen. Het geschrift laat de pendel van Romeinen 13 naar Openbaring 13 in Rothmanns denken – een beweging die veel voorkomt in de vervolgingssituatie van de gemeente – zien. Juist het loslaten en buitenwerking stellen van de betrekking tussen beide hoofdstukken laat de sluiting van het doperse denken in de eindfase van het Münsterse Doperdom zien. Tegenover een theologie die liever opereert vanuit de conceptie van Romeinen 13 – de overheid als dienaar van Gods – betoogt Rothmann dat Romeinen 13 slechts geldt voor ‘alle redelyke und byllike macht, gewalt und herlichey’¹⁷³ en stelt daarmee in feite Romeinen 13 buiten werking. Onder het doopsgezind-menniste nageslacht wordt juist andersom veelal gedacht vanuit Romeinen 13, zonder de betrekking tot Openbaring 13 te willen onderkennen.

De goddeloosheid van de maatschappelijke werkelijkheid buiten Christus openbaart zich niet in het niet religieus zijn van de wereld, maar in de praktijk van het samenleven van de mensen. De samenleving is juist erg godsdienstig, de belangrijke strijdvragen zijn religieus. Rothmann veronderstelt een natuurlijke godskennis bij alle mensen, maar schat het belang ervan gering, omdat mensen vanuit die godskennis niet geneigd zijn de geboden tot broederschapsvorming te houden.¹⁷⁴ Het is juist de natuurlijke religiositeit van de mens die zich zo gemakkelijk laat misbruiken voor de verering van de sterke en de ideologisering van de staatsmacht.

¹⁷³ *Ibidem*, 400.

¹⁷⁴ *Ibidem*, 378.

Aanvankelijk is het zo geweest, dat 'Godt vor erst yntgemeyn myt redelyker gewalt und myt dem swerde de werlt vorsorget, updat se redelyck darna se godt kandten leven solden'.¹⁷⁵ God heeft immers de machthebbers 'de gewalt' ingesteld, opdat 'de gerechticheyt to underholdene solde up erden geövet werden'.¹⁷⁶

De ideologisering van de staatsmacht en de gewelddadige praktijk ontstaan, waar de eer die God toekomt en die bestaat in het houden van de geboden, die broederschapsvormend bedoeld zijn, gebracht wordt aan de 'gewaltige', de machthebber, de gewelddadige. De 'gewaltige' is de tegenspeler – de valsspeler met de onderschikking van de gelovige – van Gods bedoeling met de broederschap van mensen.¹⁷⁷ Vanuit dit gemeente-ideaal is er de kritiek op de wereld, waarin de oudgelovigen op de bidbanken denken aan eigen zieleheil en de evangelische op de bierbanken dromen van de genade. De naaste wordt vergeten!

De oorspronkelijke verbondsstructuur van de mens en zijn broeder is sinds Kain en Abel¹⁷⁸ gebroken. Vanaf die tijd is de gemeente van de Messias lijdende gemeente,¹⁷⁹ want 'de van der wairheit handelt, spreckt oft secht, dat he der thosteyt, de moith thorstunt vor den lewen und geweldigē eyne hase syn'.¹⁸⁰ De broederschapsstructuur van de gemeente steekt de geweldige om de ellendige te verteren, zodat er geen meer zijn in het land.

De oorsprong van het geweld is volgens Rothmann 'uth eyne woesten, wryvelmodigen koenen gemoete entsprungen'.¹⁸¹ De eerste geweldige was Nimrod. Bij hem begint het parallellopen van 'gewalt' en goddeloosheid naar het visioen van Openbaring 13. Nimrod 'wolde syck eyne herliken namen maken'.¹⁸² De koene, de koning is 'stolt, fors und dryeste',¹⁸³ hij heeft zich door 'driste koenheid. . . yn de gewalt gedrunge und gesath'.¹⁸⁴ Juist vanwege zijn macht verleidde Nimrod mensen tot hoogmoed om zich 'up er egene krafft tho verlatene'.¹⁸⁵ Hij heeft als logisch gevolg daarvan ook 'de erste affgodt gehalten'.¹⁸⁶ Bij Nimrods kleinzoon Ninus begint de afgodsbeeldendienst, als 'he synen vader Belo eyne belde tho eren oprichtede'.¹⁸⁷ Daarom dragen aldus Rothmann veel afgoden de naam Bel.¹⁸⁸

Vanaf die tijd zijn de machthebbers geweld(dad)igen geweest met slechts zelden een gunstige uitzondering, ja zelfs 'under Gods volcke isset eyne gantz selsam cruelt gewesē'. . . de 'uprechte konnyne edder geweldige'.¹⁸⁹ Daar 'is bewylen gescheen dat ergent eyne deer Gods woerde und wyllen eyne weynich fryheides und ruem

¹⁷⁵ *Ibidem*, 388.

¹⁷⁶ *Ibidem*, 388.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 380.

¹⁷⁸ *Ibidem*, 380.

¹⁷⁹ *Ibidem*, 376.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 376.

¹⁸¹ *Ibidem*, 398.

¹⁸² *Ibidem*, 383.

¹⁸³ *Ibidem*, 384.

¹⁸⁴ *Ibidem*, 384.

¹⁸⁵ *Ibidem*, 385.

¹⁸⁶ *Ibidem*, 385.

¹⁸⁷ *Ibidem*, 385.

¹⁸⁸ *Ibidem*, 385.

¹⁸⁹ *Ibidem*, 386.

thogelaten und vergunt hefft uth Gods verhencknyse, so syn doch de rike in oeren tydtlyke svange voert gegaen'. . . 'de waerheyt verstampet und verdrucket de hilligen'.¹⁹⁰ Al vroeger heeft Rothmann betoogd, dat de overheid haar roeping verkeerd heeft en zich 'tegen Godt sulven und sin wordt up gericht'. 'Yn sunderheit spört men dit yn der Overicheit de sick des Christenliken namens berömen dören'.¹⁹¹

De geleerden en theologen tegen wie Rothmann zich als 'eyn slechter grammatica, ungeschicket dialecticus und eyn arm Daventris bachante'¹⁹² afzet uit naam van de gemeente van de armen naar geest en materiële omstandigheden, hebben de machthebbers hun ideologie verschaft en doen dat nog. Zij hebben hun heren geveleid en hoog geprezen, ook degenen 'de syck vor godsdener und rentemester der wairheyt uithgeven', 'al weten se beter und wedderspreckt ore egene conscientiae'.¹⁹³ Zij diskwalificeren Rothmanns exegese als allegorese, maar maken zich er zelf aan schuldig. Zij spiritualiseren de uitleg van het Woord en betitelen actualiserende, concrete exegese als 'uproringe'.¹⁹⁴

Binnen het stramien van Genesis, van waaruit Rothmann argumenteert, is de afgoderij bij de Babyloniërs begonnen, nl. dat het wereldlijk gezag gedekt wordt door een godsdienstige ideologie. Maar dankzij Gods goedheid is het 'eyn tydtlyke regemente' geworden.¹⁹⁵ God heeft Israel uitgekozen als verbondsvolk, 'dat solde syne rechte und seden holden'. In Ninus' tijd is deze uitverkiezende 'schichttunge' tussen het verbondsvolk en de gojim begonnen.¹⁹⁶ Maar ook Israel heeft de roeping om volksgemeenschap in het verbond te zijn door het houden van de geboden overtreden. De geboden worden door Rothmann uitgelegd als 'dat redelyke gesette der natuer'.¹⁹⁷ De 'billyke gewalt' van de wet der natuur spelen in Rothmanns uitleg een grotere rol dan de nootverwijzing op pagina 387 naar Romeinen 1 : 19 door Stupperich kan verantwoorden. Eerder moet toch gedacht worden aan Rothmanns verworteld zijn in de middeleeuwse denktraditie van de *lex naturae*. God heeft 'Israel laten varen und de Christen upgenomen unde also bes thom ende tho'.¹⁹⁸

De wereld en het lijdende godsvolk begeleiden elkaar de geschiedenis door, waarbij de verhouding tussen beide steeds scherper wordt, omdat vanaf het misbruik van de 'verordente gewalt' ook 'oer verloop und vortganck van tyden tho tyden slymmer gewoirden is'.¹⁹⁹ Het wezen van de wereld openbaart zich steeds duidelijker: 'verderven und ummebrengen, dat ys van den gantzen wesen der werlt und nicht alleyn van der gewalt der erden tho mercken'.²⁰⁰

¹⁹⁰ *Ibidem*, 399.

¹⁹¹ *Ibidem*, 277.

¹⁹² *Ibidem*, 375.

¹⁹³ *Ibidem*, 386.

¹⁹⁴ *Ibidem*, 393.

¹⁹⁵ *Ibidem*, 398.

¹⁹⁶ *Ibidem*, 389.

¹⁹⁷ *Ibidem*, 387, 391.

¹⁹⁸ *Ibidem*, 391.

¹⁹⁹ *Ibidem*, 392.

²⁰⁰ *Ibidem*, 402.

Met behulp van het boek Daniel tekent Rothmann het verloop van de geschiedenis tot op het Romeinse Rijk, het *Römische Reich* van zijn tijd, waarin het 'nalateken her yntrede und de tall der hilligen vervult' werd.²⁰¹ Het 'Romesche Ryke' is versplinterd. Het ijzer uit de droom van Nebucadnesar (Daniel 2) zijn de van God geordende wereldlijke overheden, de potaarde zijn de geestelijke vorsten. Het rijk is machteloos, 'idt klevet nicht, mer ys broicklich, ungegründet dreck'.²⁰² Inderdaad zal voor de mens uit Rothmanns tijd de geestelijke vorstbisschop zo langzamerhand teken zijn geworden van maatschappelijke ontbinding en vernieuwing, omdat de overheidsproblematiek juist in de bisschopssteden speelde. Zo zegt Huizinga: 'De geschiedenis van de stad Utrecht geeft al het karakteristieke dat de bisschopssteden zoo belangwekkend maakt: het noodwendige conflict der Machten, dat de geestelijke heerschappij meebracht' en 'Juist de kerkelijke heerschappijen zijn het geweest die in zichzelf de kiem droegen, waaruit meestal door felle groeikoorts heen, het eerst een krachtig burgerwezen is opgebloeid'.²⁰³ De bestuurs-historische studie van Münster bevestigt dit beeld.

In Rothmanns interpretatie van de geschiedenis komt de afgoderij van de eerste 'gwalther' in hun verbinding van macht en godsdienstige ideologie bij uitstek te voorschijn in de geestelijke vorstendommen van het Duitse Rijk.

Het is trouwens een aflopende zaak met deze wereld en haar structuur. 'Alsdan lange tydt dat sulve ock all hyr', nl. in Münster, 'in mißbruck gewesen ys, so hefft de Almechtige Godt ock myt dem so syn wort is upgeaan de Overicheit by uns vernyet und na sinen worde wedder upgerichtet. . . Nemptlick dat Rike und den stoel David, in welcken durch dat swert der gerechticheit dat Ryck under uns gereinigt und vortan vorbereidet sal werden, dat de warafftige und vredenrike Salomon darna innemen und besitten sal'.²⁰⁴

Aan het eind der tijden – en het nalateken is er trouwens al – zal God het 'ryke Babilon darmedde he alle erdesche gewalt beslott' (van Babylon is het geweld uitgegaan, daar zal het ook zijn einde vinden) 'tho nichte maken'.²⁰⁵

²⁰¹ *Ibidem*, 392.

²⁰² *Ibidem*, 404.

²⁰³ J. Huizinga, *Verzamelde Werken* (Haarlem 1948) I, 203, 206.

²⁰⁴ *Ibidem*, 278.

²⁰⁵ *Ibidem*, 394.

De chiliastische beweging der Wederdopers (1530-1535)

Vat men de term chiliesme in zijn letterlijke betekenis op, dan kan daarmee alleen bedoeld zijn wat daarover vermeld wordt in de Openbaring van Johannes (20: 4-6). Hier wordt de wederkomst van Christus voorspeld en het koninkrijk dat Hij zal oprichten tezamen met degenen die als martelaar voor Hem zijn gestorven. Na duizend jaar te hebben bestaan, zal dit koninkrijk dat in de heilige stad is gevestigd voor de laatste keer door satan worden bedreigd. Daarna volgt het laatste oordeel waarbij satan in de poel des vuurs wordt geworpen. Dan zal het nieuwe Jeruzalem uit de hemel neerdalen en het rijk dat hier gevestigd wordt, zal eeuwig zijn (Openb. 20: 7-15 en 21: 1-4).

Bij het definiëren van een chiliastische beweging maken sociologen en cultureel-anthropologen veelal geen onderscheid tussen een duizendjarig rijk en het rijk van de eindtijd. Zij beschouwen iedere sociale beweging als chiliastisch wanneer zij wordt geïnspireerd door een leer die predikt dat de ellendige wereld waarin haar aanhang nu meent te verkeren, spoedig zal veranderen met de hulp van bovennatuurlijke krachten in een paradijs; dat wil zeggen in een volledig goede en gelukkige wereld.¹

Een dergelijke ruime definitie heeft het voordeel dat ook sociale bewegingen die zich laten inspireren door niet-christelijke heilsgedachten in de wetenschappelijke beschouwing kunnen worden betrokken. Als sociologen zich bezig houden met bewegingen die zich in West-Europa voordeden en die hun opvattingen over de verlossing ontleenden aan het Christendom hebben zij eveneens de ruime definitie gehanteerd. Christelijke theologen zullen het onderscheid tussen de twee in de Openbaring van Johannes genoemde rijken uiteraard sterk benadrukken, sociologen stellen er veel meer belang in om na te gaan hoe het gedrag van mensen die de aanhang vormen van chiliastische bewegingen door de verwachting van de eindtijd wordt beïnvloed.²

¹ Y. Talmon, 'Pursuit of the millennium: The relation between religious and social change', *Archives Européennes de Sociologie*, III, no. 1, (1962) 130.

² N. Cohn, 'Medieval Millenarianism: its bearing on the Comparative Study of Millenarian Movements', in: S. L. Thrupp, ed., *Millennial Dreams in Action*, (New York 1970) 31.

Wat zich echter bij sommige door het Christendom geïnspireerde eindtijdverkondigers als probleem voordoet, is dat niet altijd ondubbelzinnig is vast te stellen of hun het duizendjarig rijk dan wel het nieuwe Jeruzalem voor de geest staat. Met name de Wederdopersbeweging onder Melchior Hoffman stelde (en stelt), wat dit aangaat theologen en kerkhistorici voor grote problemen. Zo schrijft List dat sommige (kerk)historici Hoffman beschouwden als iemand die het duizendjarig rijk verwachtte.³

Dit is geheel onjuist, aldus deze schrijver, want Hoffman meende dat satan na de verkondiging van de apostelen duizend jaar gekerkerd was geweest. Het millennium besloeg volgens Hoffman derhalve de periode van de eerste tot de elfde eeuw na Christus. De tijd die zijn volgelingen – Melchiorieten – beleefden, was de periode van vervolging die voorafging aan de vestiging van het eindrijk, het nieuwe Jeruzalem.⁴

Stupperich spreekt daarentegen van het duizendjarig rijk dat Hoffman nabij achtte en ook voor dit standpunt zijn, lijkt mij, argumenten aan te voeren.⁵ Hoffman meende namelijk dat voordat het Godsrijk zou aanbreken een aantal tekenen zich moest hebben voorgedaan; onder andere het verschijnen van de twee getuigen (Openb. 11: 1-4) en de 144000 vrijgekochten die met het Lam staan op de berg Sion (Openb. 14: 1). Deze tekenen worden in de Openbaringen weergegeven als *voorafgaande* aan het duizendjarig rijk.

Mag het voor historici en theologen al een probleem vormen om duidelijk aan te geven of Hoffman als chiliast beschouwd moet worden dan wel als iemand die het eindrijk verwachtte, hoeveel problemen zullen zijn volgelingen niet gehad hebben om dit vast te stellen. Zij waren meestal niet theologisch geschoold en velen zullen niet alle geschriften van Hoffman gekend hebben. Uit de verhoren van gevangengenomen Melchiorieten merkt men dit ook op. Vaak wordt er dan gezegd dat men een vergadering heeft bijgewoond, waar uit een geschrift (waarschijnlijk van Hoffman) en uit de Bijbel werd voorgelezen, maar van een systematische analyse van Hoffmans gedachten is weinig te merken. Doordat Hoffman bij het verwoorden van de ideologie van de melchiorietische Wederdopersbeweging niet altijd even duide-

³ G. List, *Chilistische Utopie* (München 1973) 187 en 188.

⁴ F. O. zur Linden, *Melchior Hoffmann, ein Prophet der Wiedertäufer*, (Haarlem 1885) 201.

⁵ R. Stupperich, 'Die Münstersche Apokalypse', *Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte*, Jg. 53/54 (1960/61) 28. Mijn eigen opvatting hierover is dat beide standpunten ten aanzien van Hoffmans eindtijdverwachting verdedigbaar zijn. Ik meen met List dat volgens Hoffman satan reeds 1000 jaar gekerkerd is geweest, maar daarbij moet niet vergeten worden dat Hoffman zich bij zijn interpretatie van de Openbaring weinig aantrok van het onderscheid tussen het Rijk uit Openb. 20: 4-6 en het eindrijk.

lijk was en meer interpretaties daarvan mogelijk werden, mag men veronderstellen dat de verschillende melchiorietische groeperingen, die in het begin van de jaren dertig van de 16e eeuw ontstonden, onderling van elkaar afweken aangaande de leer. Toch bleek het voor de leiders mogelijk, ondanks de verschillende opvattingen, gedurende enige jaren een chiliastische beweging in stand te houden. Het probleem dat ik in het hieronder volgende dan ook wil bespreken is: Hoe konden zich verschillen in opvatting bij de diverse Wederdopersgroeperingen voordoen, en: Welke gevolgen hadden deze verschillen voor de instandhouding van de Wederdopersbeweging? Ik wil deze twee vragen beantwoorden voor de periode 1530-1535.

Ik zal bij de bespreking daarvan, uitgaan van drie tijdvakken:

- de Wederdopers onder Hoffman (1530 - november 1533),⁶
- de Wederdopers onder Jan Matthijsz (november 1533 - 5 april 1534),
- de Wederdopers onder Jan van Leiden (april 1534 - juni 1535).

Ik beschouw de Wederdopersbeweging in de gehele periode als een chiliastische beweging waarbij ik de term chilasme in ruime zin – zoals hiervoor is besproken – zal opvatten. Wel zal ik steeds waar dat noodzakelijk mocht zijn, aangeven of de chiliastische beweging der Wederdopers zich tijdens haar voortbestaan oriënteerde aan een duizendjarig Godsrijk dan wel dat een ander toekomstbeeld haar voor ogen stond.

De Wederdopers onder Melchior Hoffman

In 1530 begon in Oost-Friesland door de prediking van Melchior Hoffman het Anabaptisme zich hier duidelijk te manifesteren. Velen lieten zich dopen, waaronder een groot aantal dat naar deze streek gevlucht was omwille van het geloof. Er bevonden zich hier ook vluchtelingen uit de Nederlanden en ook onder hen wist Hoffman aanhangers te verwerven. Een van hen, Jan Volckertsz Trijpmaker, ging terug naar de Nederlanden waar hij vanaf november 1530 in Amsterdam en omstreken als doperse prediker optrad. Trijpmaker heeft zijn zendingswerk maar één jaar kunnen doen; in december 1531 werd hij in Den Haag terechtgesteld wegens ketterij.

Een andere volgeling van Hoffman, Sicke Freerks, preekte in Leeuwarden. Ook hij heeft de doperse leer maar gedurende een korte tijd kunnen uitdragen. Hij werd reeds in maart 1531 om zijn ketterse denkbeelden onthoofd.

Na de dood van Trijpmaker was er niemand die het zendingsambt op zich durfde

⁶ Met deze titel wil ik niet suggereren dat Hoffmann na november 1535 geen belangrijke leider meer is geweest. Hij komt echter in de schaduw te staan van de profeet, Jan Matthijsz. Zie ook aantekening 30.

nemen. Bovendien was Hoffman door de terechtstelling van zijn volgelingen zo geschokt, dat hij opdracht gaf het dopen voor twee jaar te staken. In die twee jaar heeft Hoffman nog wel een aantal zendingsreizen gemaakt. Hij was in 1532 in Leeuwarden en hij bezocht Oost-Friesland nog in 1533. Van daaruit ging hij naar Straatsburg, waar hij in mei 1533 gevangen werd genomen. Tot zijn dood toe (in 1543) is Hoffman door de Straatsburgse overheid gevangen gehouden.

Doordat Hoffman in de twee jaar voorafgaande aan zijn gedwongen verblijf in Straatsburg weinig zendingsreizen heeft kunnen ondernemen en door het feit dat na Trijpmaker niemand het predikambt op zich durfde nemen, kan er van een systematische opbouw van de melchiorietische gemeenten in de Nederlanden en Noordwest-Duitsland weinig sprake zijn geweest. De Melchiorieten waren voor wat de leer aangaat voornamelijk aangewezen op Hoffmans geschriften en voor wat betreft de opbouw van de gemeenten op zichzelf.⁷

De elementen uit de leer die voor alle aanhangers van Hoffman centraal stonden, waren volgens Mellink: de verwachting van het nabije Godsrijk, de opvatting dat Christus het vlees geworden woord van God was ('Hij had geen vlees van Maria aangenomen') en tenslotte dat de doop en het avondmaal als een teken van een verbond met God beschouwd moesten worden.⁸

Naast deze opvattingen worden in de verhoren van gevangengenomen Dopers die nog door Trijpmaker werden gedoopt vaak een aantal andere opvattingen gegeven. Zo zeggen sommigen dat zij tot de doop hebben besloten, omdat hij nodig is tot zaligheid. Anderen melden dat hun verboden werd de mis bij te wonen en dat zij moesten beloven de duivel te verzaken en Gods wil te doen.⁹

Hoewel er over de eerste jaren van het Melchiorietisme in de Nederlanden en Noordwest-Duitsland weinig bekend is, mag men aannemen dat de geloofsopvattingen die hierboven zijn genoemd, door de melchiorietische groepen wel gekend werden. Toch worden door sommige volgelingen van Hoffman enige opmerkingen gemaakt die de verstaanbaarheid van zijn leer in twijfel trekken. In 1535 geeft een Doper uit Wesel te kennen dat Christus mens is geworden, maar hoe dat in zijn werk

⁷ De term 'gemeente' vat ik hier in een hele ruime betekenis op. Hiermee bedoel ik 'huishgemeente', lokale groepering, groep, 'conventikel' en ook gemeenten. De hiergenoemde termen worden in dezelfde betekenis gebruikt in dit artikel.

⁸ A. F. Mellink, 'Das niederländisch-westfälische Täuferium im 16. Jahrhundert', in: H.-J. Goertz, Hrsg., *Umstrittenes Täuferium 1525-1975. Neue Forschungen* (Göttingen 1975) 210.

⁹ G. Grosheide, 'Verhooren en Vonnissen der Wederdoopers, betrokken bij de aanslagen op Amsterdam in 1534 en 1535', *Bijdragen en Mededeelingen van het Historisch Genootschap te Utrecht*, XLI (1920) 93. Zie ook: *Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins*, I, Heft 1, (Bonn 1863) 364.

is gegaan is voor hem onbegrijpelijk.¹⁰ Een andere uit dezelfde stad afkomstig zegt, dat hij zich houdt aan de geloofsartikelen en de Schrift. Het disputeren laat hij aan geleerden over.¹¹

Dat er veel gedisputeerd werd, wordt duidelijk uit de opmerkingen van Obbe Philipsz hieromtrent. Hij wijst op de tweedracht en de twist die in de gemeenten waren aan te treffen. Men was het onder meer oneens over 'die Hutte Mosis, ende ghespouden clauwe, van der sendinghe, van dat harnas Davids, van dat rijck Christi hier op eerden duysent Jaer, van der menswerdinghe, doop, . . .'¹² Niet alle thema's die hier genoemd worden, zijn van belang voor de periode die ik nu bespreek. Zo zal bijvoorbeeld de discussie over het harnas Davids relevant zijn geweest toen Munster door de Dopers was ingenomen, hoewel Obbe aangeeft dat er al van begin af aan over gedisputeerd werd.

Twee thema's lijken mij echter een nadere beschouwing waard: het duizendjarig rijk en de 'gespleten klauw'. Wat het eerste betreft hier wordt uit de opmerking van Obbe duidelijk dat een aantal Melchiorieten de opvatting koesterde dat het duizendjarig rijk zou aanbreken, anders is het onmogelijk dat over dit punt tweedracht zou zijn ontstaan. Deze volgelingen weken dus af van de opvatting die Hoffman zelf had over het einde der tijden. Een verklaring daarvoor kan volgens mij het tweede thema, de gespleten klauw, bieden. Hieronder wordt immers verstaan dat het schriftwoord een dubbele betekenis had. Hierdoor werd, zo zegt Kühler, de vrije speelruimte gegeven aan willekeur en ongebreideld individualisme.¹³

Allegorische uitleg van de Bijbel was mogelijk geworden en kon per – locale – melchiorietische groepering voor verschillen zorgen. Daarbij komt nog het volgende. Obbe spreekt herhaaldelijk over profetieën, dromen en gezichten die aan de Dopers 'dagelijks' werden medegedeeld en die ook voor meerdere uitleg vatbaar waren. Bovendien kunnen zoveel dromen en gezichten de verwarring alleen maar vergroot hebben.

Vershillen in interpretatie van de leer hadden vermeden kunnen worden door een bovengemeentelijke organisatie die de diverse melchiorietische groeperingen op

¹⁰ Letterlijk zegt daar Carl van Susteren 'und wie er menschheit emfangen, sei ihme zu hoch.' *Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins*, I, Heft 1 (Bonn 1863) 367.

¹¹ Idem: *Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins*, (1863) 367. Soortgelijke opmerkingen zijn te vinden in de vonnissen van Jan Evertsz, Cop Heyne en Jan Pietersz. Zie: K. R. Pikelharing, 'Bijdragen voor de geschiedenis der hervorming in Zeeland 1524-1572', *Archief Zeeuwisch Genootschap*, deel VI, (1866) 240, 246 en 250.

¹² Obbe Philipsz, 'Bekentnisse', in S. Cramer en F. Pijper, ed., *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, VII ('s-Gravenhage 1910) 137.

¹³ W. J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche Doopgezinden in de zestiende eeuw* (Haarlem 1961) 60 en 142.

afwijkingen had kunnen wijzen. Een dergelijke organisatie ontbrak echter. Zij had ook moeilijk tot stand kunnen komen, omdat de vervolging door de overheden opvallende activiteiten van de Melchiorieten verhinderde. Hierdoor zal het onderlinge contact van de verschillende melchiorietische groeperingen in de Nederlanden en in Noordwest-Duitsland niet zeer frequent hebben kunnen zijn. Een gevolg hiervan was weer dat het isolement van de groepen versterkt werd waardoor de differentiatie in geloofsopvattingen weer kon toenemen.

Tegenover deze onderlinge verschillen en de soms moeilijk te begrijpen opvattingen van Hoffman moesten zijn volgelingen hun houding bepalen. Hoe dat gebeurde geeft Obbe treffend weer in zijn *Bekentenisse* waar hij zegt dat de Dopers meenden dat zij nergens bezorgd over hoefden te zijn als zij zich maar afzijdig hielden van Papisten, Luthers en Zwinglianen. Wat de geloofsopvattingen van de eigen groepering waren, was niet altijd te overzien, wel kon duidelijk aangegeven worden waartoe men zich niet achtte te behoren.

Een dergelijke negatieve afgrenzing van de eigen groepering past in de wereldbeschouwing van aanhangers van een chiliastische beweging. Zij verdelen de mensheid in tweeën: aan de ene kant staan de geredden die het toekomstige heil ten deel zal vallen en aan de andere kant staan de verdoemden. Bij de Melchiorieten is een dergelijke tweedeling ook duidelijk te onderkennen. De Melchiorieten beschouwden de eigen groep als de geredden die het Godsrijk zouden beërven en de rest van de mensheid als de verdoemden, de goddelozen die de wraak van God te wachten stond.

Ondanks de onderlinge verschillen kon men zich toch één voelen op grond van de opvatting tot de geredden te behoren. Bovendien werden, gezien in het licht van het nabije Godsrijk, veel van de verschillen van minder gewicht. Van overheersend belang was in de beginperiode van de melchiorietische beweging de verwachting dat het Godsrijk in Straatsburg gevestigd zou worden voordat het jaar 1533 was verstreken.

De Wederdopers onder Jan Matthijsz

Voordat het Rijk van Christus in Straatsburg zou aanbreken, moest er volgens Hoffman een aantal gebeurtenissen plaatsvinden waaruit zou blijken dat het Rijk nabij was. Zo zou de stad Straatsburg in de zomer van 1533 door een strijdmacht van Keizer Karel V belegerd worden, maar de stad zou niet worden ingenomen. Daarna zou Hoffman aan het hoofd van 144000 apostelen de wederkomst van Christus meemaken. Hoffman beschouwde zichzelf als een van de twee getuigen (Elia) uit de Openbaring van Johannes (11: 1-14). Wie de tweede getuige (Henoeh) zou zijn, was

niet duidelijk; hierover werd door de Melchiorieten veel gespeculeerd.¹⁴

Hoewel de verwachtingen op het komende Godsrijk hoog gespannen waren, was er toch weinig dat op een vervulling van de profetie wees. Straatsburg werd niet belegerd en het uittrekken van de apostelen die de wereld de ware kennis van Christus zouden brengen, kon derhalve ook nog niet plaatsvinden. In deze gespannen situatie stond in oktober/november 1533 in Holland een nieuwe profeet op die meende de tweede getuige te zijn. Deze profeet, Jan Matthijsz van Haarlem, wist zich na aanvankelijke weerstand als Henoch te doen accepteren bij de Melchiorieten in de Nederlanden en – later – in Noordwest-Duitsland. Bij de volgelingen van Hoffman in Straatsburg kon hij weinig aanhangers vinden, daar werd de rol van Henoch aan een andere profeet toegeschreven.

Dat Jan Matthijsz zich aanvaardbaar wist te maken, hangt naar mijn mening samen met het tijdstip waarop hij begon te prediken en met hetgeen ik hiervoor heb gezegd over de organisatie van de melchiorietische groeperingen.

Jan Matthijsz' openbaring kwam op een tijdstip dat een teken nodig was. Het jaar 1533 was voor een groot deel al ten einde en er waren weinig tekenen waargenomen die op een totale ommekeer wezen. De komst van de tweede getuige kon de hoop op het Godsrijk weer voedsel geven. De Melchiorieten hadden bovendien al vaak openbaringen en dromen leren accepteren zonder daar veel kritiek op te hebben en – zoals hiervoor al is gezegd – een bovengemeentelijke organisatie die de openbaringen aan een kritische beschouwing kon onderwerpen, ontbrak.

In tegenstelling tot de opvatting van Hoffman meende Jan Matthijsz dat er weer gedoopt moest worden. Verder verkondigde hij dat de tijd van de tyrannie voorbij was en dat de goddelozen en tyrannen binnenkort uitgeroeid zouden worden. Met deze boodschap en met de opdracht de doop toe te dienen, zond hij een aantal volgelingen paarsgewijs uit op dezelfde wijze als in de tijd van de apostelen ook was gedaan.

De rol van de gelovigen werd door Jan Matthijsz opnieuw bepaald. Hij meende alweer in tegenstelling tot Hoffman dat de broeders actief mee moesten werken aan de tot standkoming van het Godsrijk. Dit hield onder meer in dat de gelovigen de wraak aan de goddeloze wereld zouden moeten voltrekken. Jan Matthijsz stelde dat het Godsrijk niet was gekomen, omdat de gelovigen te passief waren geweest. Daarom waren de goddelozen ook nog niet gestraft, maar die tijd zou nu spoedig komen en er zou geen christenbloed meer vergoten worden.

De oorzaken die ik hiervoor noemde voor differentiatie in de geloofsopvattingen in de periode onder Hoffman, bleven ook gelden ten tijde van het leiderschap van Jan Matthijsz. Onder de laatste werd het nog moeilijker voor een gelovige om een duidelijk inzicht te krijgen in de leer. Jan Matthijsz beschouwde zich namelijk als

¹⁴ Obbe Philipsz, 'Bekentenisse', 126.

een profeet die in direkte relatie stond met God; hij handelde op grond van openbaringen en visioenen. Het gevolg daarvan was dat er van enige systematiek aangaande de leer en de organisatie van de Wederdopersbeweging nog minder sprake kon zijn.¹⁵

De openbaringen die de profeet kreeg, waren vaak nodig om een probleem dat zich in een bepaalde situatie voordeed te duiden en op te lossen. Vooral toen Jan Matthijsz in Munster, dat in plaats van Straatsburg tot het nieuwe Jeruzalem werd uitgeroepen, verbleef, werden zijn profetieën sterk aan omstandigheden in Munster gebonden. En niet alleen onder Jan Matthijsz, maar gedurende het gehele Wederdopersrijk te Munster zou zich het onderscheid tussen de Munstersen en de gelovigen elders zich blijven voordoen en steeds duidelijker worden.

Met het verstrijken van het jaar 1533 waren de voorspellingen van Hoffman gelogenstraft en vele van zijn aanhangers waren geschokt in hun verwachtingen. Doordat Munster als het nieuwe Jeruzalem beschouwd werd, konden de Wederdopers de idee van een komend Godsrijk blijven koesteren. Jan Matthijsz voorspelde dat met pasen 1534 de wereld streng zou worden gestraft en dat Munster de stad des behouds zou zijn. De periode die de gelovigen in Munster ten tijde van Jan Matthijsz' verblijf daar, beleefden, wordt gekenmerkt door strijd met andersdenkenden en door overspannen gedrag. Katholieken en Luthersen werden na enige tijd uit de stad gejaagd en degenen die achterbleven werden allen, vrijwillig of onder dwang, gedoopt. Volgens de Wederdopers werd nu duidelijk dat God met hen was, want er gebeurden in Munster vele wonderen. Mensen zagen visioenen in de lucht en Rothmann, één van de belangrijkste predikanten in Munster, schreef dat er veel zeer zwaar zieken in die tijd genazen.¹⁶

Van het naderend godsgericht en de wonderen die in Munster waren geschied, wilde men de broeders elders ook op de hoogte stellen. Hiertoe werden 'sentboten' uitgestuurd en veel brieven gezonden aan de gelovigen buiten Munster om hen op te roepen voor Pasen naar de stad des behouds te komen, omdat geen tiende deel van de mensheid het godsgericht zou overleven.¹⁷

Velen begaven zich op weg om op tijd in de Godsstad te arriveren. Een groot aantal lukte het in Munster aan te komen maar ook veel Dopers werden onderweg tegengehouden. In de Nederlanden werden Dopers in grote getale gearresteerd en anderen konden niet door het leger van de bisschop heen breken, die een beleg rond

¹⁵ O. Rammstedt, *Sekte und soziale Bewegung*, (Köln/Opladen 1966) 63. Rammstedt spreekt zelfs van het irrationele dat Matthijsz' handelen kenmerkte.

¹⁶ R. Stupperich, Hrsg., *Die Schriften Bernhard Rothmanns* (Münster 1970) 282.

¹⁷ J. Niesert, *Münsterische Urkundensammlung*, I, (Coesfeld 1826) 157. Zie ook: H. Müller, *Die Reformation in Essen, Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen*, 84 (1968) 40.

Munster had laten slaan. Van de gearresteerden werden alleen de principale Dopers ter dood veroordeeld, de andere werden weer vrij snel op vrije voeten gesteld. Hiermee was echter de voorspelling van Jan Matthijsz duidelijk gelogenstraft: er was wel christenbloed vergoten en de tyrannie was nog niet voorbij.

Op de dag voor Pasen 1534 kreeg Jan Matthijsz een openbaring. Hij moest met enige getrouwen de stad verlossen. Hij deed de volgende dag met zijn volgelingen een aanval op de landsknechten van de bisschop, wat voor de Dopers ongelukkig afliep. De profeet en zijn getrouwen werden allen gedood. Hiermee was de belangrijkste voorspelling van Jan Matthijsz door de feiten weersproken. De wereld was niet streng gestraft en de profeet had zijn volk niet kunnen verlossen. Nu werd van belang de rol van Munster opnieuw te definiëren. Er was door het uitblijven van het godsgericht duidelijk geworden dat het niet noodzakelijk was geweest om naar Munster op te trekken om het oordeel te overleven. Een herinterpretatie van de rol van Munster moest zowel voor de gelovigen in die stad als daar buiten geschieden. Dit kon voor de Dopers in Munster vrijwel direkt gebeuren door Jan van Leiden en de predikanten; de gelovigen elders waren van hun eigen groep afhankelijk of moesten wachten op de interpretatie uit Munster die hen mondeling of schriftelijk – maar vaak veel later – werd gegeven.

Voorals toen de belegering van Munster hechter werd, ging dit probleem een belangrijke rol spelen, omdat de communicatie tussen de stad en de gelovigen elders steeds moeilijker tot stand kon komen.

De Wederdopers onder Jan van Leiden

De stad Munster zag zich na de dood van Jan Matthijsz voor grote problemen geplaatst. De Wederdopers moesten gehuisvest en gevoed worden en aan een ieder moest een taak worden toegewezen. Dit laatste was te meer van belang omdat de bisschoppelijke troepen een stormaanval op de stad voorbereidden. Tweemaal hebben zij Munster bestormd, maar beide keren konden de Wederdopers de aanvallen afslaan. De Dopers leidden hieruit af dat God hen had geholpen in de strijd, want zij waren veel geringer in aantal dan de bisschoppelijke troepen en hadden voor een groot deel geen krijgservaring.

Volgens Gresbeck hebben de predikanten na het succesvol afslaan van de tweede bestorming verkondigd, dat de stad spoedig verlost zou worden en dat Christus uit de hemel zou neerdalen om 1000 jaar met Zijn volk (de Dopers) te regeren.¹⁸ Het is moeilijk vast te stellen hoe wijd verbreid deze mening binnen Munster is geweest en

¹⁸ C. A. Cornelius, *Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich* (Münster 1853) 82.

wanneer zij precies is uitgesproken. In ieder geval is zij moeilijk in overeenstemming te brengen met de gebeurtenissen die midden oktober 1534 plaatsvonden. Jan van Leiden (kort tevoren al tot koning uitgeroepen) liet toen het volk samenkomen op de Domhof; door de Dopers de berg Sion genoemd.¹⁹

Als reden voor dit verzamelen werd opgegeven, dat alle Dopers zouden uittrekken uit Munster naar het land van belofte. Hoewel de koning daarna te kennen gaf dat men in de stad zou blijven, omdat het niet Gods wil was dat de goddelozen weer heer en meester in de stad zouden worden, blijkt hieruit dat aan de opvatting omtrent Munster als Nieuw Jeruzalem getwijfeld werd.

De positie van Munster in Gods plannen werd tijdens het verloop van het Wederdopersrijk steeds opnieuw omschreven. Onder Jan Matthijsz werd Munster gezien als het Nieuwe Jeruzalem en ook wel als één van de steden die God aan de Dopers had gegeven. Daarna komt (voor hoe lang?) de gedachte aan een land van belofte op; aan de broeders buiten Munster werd duidelijk gemaakt dat zij een stad in moesten nemen als wijkplaats voor de Munstersen als die onverhoopt hun stad moesten verlaten.

Rothmann duidde het Rijk te Munster als het rijk van de strijdende David; als de wraak aan de goddelozen door de Dopers onder David (Jan van Leiden) zou zijn voltrokken, kwam het echte rijk onder een koning des vredes, Christus-Salomo.²⁰ Nog een andere opvatting is te vinden in de betekenis van Zillis Leitgen van 14 februari 1535. Zillis vermeldt hier dat de koning gezegd had, dat hij zijn rijk over zou geven aan een opvolger die alle vorsten voor 1537 zou uitroeien. Voorts zou Jan van Leiden indien de bondgenoten Munster niet te hulp kwamen, zich met de zijnen dwars door de linies van de bisschoppelijke legers vechten en naar Holland trekken om daar leider te worden.²¹ Ook hieruit blijkt weer dat de doperse leiders het verblijf in Munster als voorlopig gingen opvatten. Het unieke dat Munster gekenmerkt had als stad des behouds kwam uit de latere opvattingen veel minder duidelijk naar voren.

Samenhangend met de herdefiniëring van Munster werden pogingen gedaan om de verlossing van de stad tot stand te brengen. Hiertoe stuurden de Munstersen verschillende malen 'sentboten' naar de bondgenoten elders om hen te troosten en te bewegen naar Munster op te trekken om de stad te versterken of te ontzetten. Het laatste motief was (nog) niet aanwezig bij het uitzenden van de 27 apostelen midden oktober 1534. Zij moesten proberen in Soest, Osnabrück, Warendorf en Coesfeld

¹⁹ Men kan zich hierbij afvragen of het verzamelen van de dopers op de Berg Sion bij velen niet de gedachte aan het uittrekken van de vrijgekochten heeft opgeroepen (Openb. 14 : 1-5).

²⁰ Stupperich, *Schriften*, 295 vv.

²¹ Niesert, *Münsterische Urkundensammlung*, I, 138.

een regiem te vestigen als in Munster. De leider van deze groep, Johann Dusentschuer, had zijn mede-apostelen het advies gegeven om negatieve berichten maar niet aan de broeders in Munster mede te delen.²²

Men wilde liever de feiten wat rooskleuriger voorstellen om de broeders in de stad niet te zeer te verontrusten. Iets soortgelijks is op te merken uit een bericht dat twee Hollanders aan Koning Jan van Leiden brachten. Zij zeiden dat de koning van Engeland en Frankrijk de doop hadden aangenomen en met deze boodschap hebben zij de Munstersen getroost. Uit het voorgaande valt af te leiden dat zowel de broeders buiten Munster als daarbinnen niet altijd goed door hun informanten op de hoogte gesteld werden van de werkelijke gang van zaken, zodat een realistische beoordeling van elkaars omstandigheden moeilijk werd.

Heeft het hierbovenstaande nog te maken met onjuiste informatie, veelvuldig komt het voor dat de broeders buiten Munster onvolledig zijn geïnformeerd. Men weet weinig van de situatie daar of is onvolledig op de hoogte van de plannen die van daaruit zijn opgesteld. Ook blijkt uit een aantal verhoren van gevangengenomen Dopers dat de plannen die in Munster waren voorbereid op weerstanden stuitten. Met name het zwaardgebruik was een thema waarover veel meningsverschil bestond. Sommigen meenden dat men geen wapen mocht gebruiken, anderen daarentegen dat dit geoorloofd was uit zelfverdediging en weer anderen dat alleen tot zwaardgebruik overgegaan mocht worden als zich bij hen dezelfde wondertekenen voordeden als in Munster toen de goddelozen uit de stad werden gejaagd.²³

Een van de belangrijkste en omvangrijkste acties om de stad Munster te ontzetten werd eind december 1534 en begin januari 1535 uitgevoerd. Deze acties werden echter verraden, zodat er veel Dopers gearresteerd werden. De verlossing van de stad moest weer uitgesteld worden en Jan van Leiden voorspelde dat er met Pasen 1535 geen vijand meer voor de stad zou zijn.²⁴ Om dit te realiseren werden vele acties in de Nederlanden ondernomen die alle mislukten. De teleurstelling hierover valt op te merken uit het feit dat zich in het Noorden van Nederland een afscheiding voordeed. Hier koos een groepje Dopers in plaats van Jan van Leiden, Jan van Batenburg als David die hen zou verlossen en de wraak aan de goddelozen zou voltrekken. Waarschijnlijk heeft zich omstreeks die tijd ook de groep rond Obbe Philipsz van de gewelddaden van hun doperse broeders gedistantieerd en zich afgescheiden.²⁵ In Munster zelf was de teleurstelling niet minder groot maar daar

²² E. Wolgast, 'Herrschaftsorganisation und Herrschaftskrisen im Täuferreich von Münster 1534/35', *Archiv für Reformationgeschichte*, 67 (1976) 196.

²³ Grosheide, 'Verhooren en Vonnissen', 96.

²⁴ Cornelius, *Berichte*, 292.

²⁵ Mellink, 'Das niederländisch-westfälische Täuferum', 213.

konden zich door het strenge regiem van Jan van Leiden geen afscheidingen voordoen.

In juni van 1535 werd Munster door de bisschoppelijke troepen weer ingenomen. De positie van Munster moest voor iedere gelovige nu weer opnieuw bepaald worden. De groepen die zich tijdens en na de val van Munster aftekenden, verklaarden de ondergang van het rijk op hun eigen manier.

De groep rond Obbe Philipsz deed dit door Munster als een gruwel af te schilderen en de groep rond Batenburg door de lijn van Munster door te trekken. Andere groepen die zich vormden, namen een van beide posities in of poogden een compromis te bewerkstelligen. Dit laatste lukte echter niet en na Munster ziet men dan ook de verschillende groepen een eigen weg gaan.

Slotbeschouwing

De kracht van de chiliastische beweging, zo stelt Yonina Talmon, ligt in haar heilsboodschap; in de verlossing, die zij aan haar aanhang belooft. Hierin schuilt echter ook haar zwakte want als de beloofde verlossing uitblijft, zal het enthousiasme voor de beweging snel afnemen. Vooral wanneer het tijdstip waarop de wereld gevormd zal worden in een paradijs heel duidelijk is voorspeld, zullen bij het verstrijken daarvan ernstige problemen ontstaan. Het is dan zeer waarschijnlijk dat de chiliastische beweging uiteenvalt of zelfs helemaal verdwijnt.²⁶ Ook Zygmunt meent dat een falende profetie crisissituaties met zich zal brengen wanneer zij concrete uitspraken bevat over het tijdstip waarop het paradijs een aanvang moet nemen. De aanhang van de chiliastische beweging ziet dan dat de profetie ondubbelzinnig door de feiten wordt weersproken.²⁷ Verschillende reacties zowel op persoonlijk niveau als op groepsniveau zijn dan waar te nemen. De gevolgen van een falende profetie voor individuen, bijvoorbeeld shock en desoriëntatie, zal ik hier niet verder behandelen omdat zij meer op het psychologische vlak liggen. Wat mij interesseert zijn de gevolgen voor de chiliastische beweging. Zygmunt stelt dat er een aantal gevolgen te onderkennen zijn, waarvan ik hier in verband met de Wederdopersbeweging twee wil bespreken, namelijk de gevolgen voor de recrutering en voor de eenheid van de beweging.

Zygmunt stelt dat bij ondubbelzinnig falen van de profetie die het heil voorspelde het recruteringsveld van een chiliastische beweging kleiner wordt. Potentiële leden worden nu afgeschrikt en bovendien neemt de effectiviteit van het proselyteren af.

²⁶ Talmon, 'Pursuit', 135.

²⁷ F. J. Zygmunt, 'When prophecies fail', *American Behavioral Scientist*, 16/2 (1972) 257 vv.

Nieuwe leden zijn echter nodig, omdat vele aanhangers zich uit teleurstelling van de beweging hebben afgewend. Een falende profetie heeft dus niet alleen tengevolge dat het recruteringsgebied kleiner wordt, maar ook dat de teruglopende aanhang niet snel kan worden aangevuld.²⁸

De Wederdopersbeweging zag zich voortdurend geconfronteerd met voorspellingen die ondubbelzinnig door de feiten werden weersproken. Hoffmans voorspelling omtrent Straatsburg kwam niet uit, wat voor velen een grote teleurstelling betekende, maar doordat Munster daarna al vlug de rol van Straatsburg kon overnemen, konden de Wederdopers hun hoop op het nieuwe Jeruzalem levendig houden.²⁹ Wel was er nu een scheiding gekomen tussen de Melchiorieten rond Hoffman in Straatsburg en de volgelingen van Jan Matthijsz.

Het falen van de profetie over Munster als stads des behouds en aangaande het streng straffen van de wereld met Pasen 1534, bracht eveneens grote teleurstelling. Of dit ook de gevolgen met zich bracht die Zygmunt aangeeft, is moeilijk vast te stellen. De in 1534 en 1535 gearresteerde Dopers zijn – uiteraard – geen afvalligen, maar standvastigen. Degenen die zich van de Dopers hebben afgewend en naar de Katholieke Kerk terugkeerden, gingen weer behoren tot de anonieme massa der gewone burgers. Nog moeilijker is het om te bepalen of potentiële leden werden afgeschrikt toen de profetie niet uitkwam. Deze categorie valt geheel buiten het beeld. Toch meen ik dat de gevolgen zoals Zygmunt aangeeft zich vooral voordeden na Pasen 1534 en veel minder toen de profetieën die daarop volgden door de feiten werden weersproken. Toen had men zich al enigszins gewapend tegen falende profetieën; aan de ene kant doordat men gewend raakte aan het feit dat veel beloften niet uitkwamen en aan de andere kant doordat de leiders (profeten en predikanten) het falen theologisch verklaarden en daardoor aanvaardbaar maakten. Ik zou dan ook de stelling willen poneren dat de chiliastische – op Munster gerichte – Wederdopersbeweging na Pasen 1534 niet of nauwelijks meer in aantal is toegenomen en dat de verdere acties die buiten Munster door de Wederdopers werden ondernomen, voor het merendeel werden uitgevoerd door mensen die al voor Pasen 1534 tot de beweging behoorden.

Falende profetieën hebben gevolgen voor de eenheid van een chiliastische beweging. Veelvuldig komt het voor dat er scheuringen en afsplitsingen optreden. Deze komen vaak tot stand doordat degene die de profetie uitsprak aan invloed inboet en zijn plaats moet afstaan aan een opvolger. Dit is voor de Wederdopersbeweging in

²⁸ Zygmunt, 259.

²⁹ Van de teleurstelling bij anabaptistische leraars over het niet uitkomen van Hoffmans profetie maakt Blesdijk melding. Zie: J. ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips 1504-1568* (Haarlem 1964) 9 en 10.

de Nederlanden en Noordwest-Duitsland op te merken bij de opvolging van Hoffman door Jan Matthijsz. De invloed van Hoffman was niet groot genoeg om Jan Matthijsz te belemmeren opdrachten te laten uitvoeren die geheel in strijd waren met wat de Melchiorieten tot dan toe was voorgehouden. Obbe meent zelfs dat de Melchiorieten Hoffman helemaal vergaten.³⁰

Het vertrouwen in Jan Matthijsz was tegen Pasen 1534 ook niet zeer groot meer. Hij heeft echter de gevolgen van het falen van zijn voorspelling niet meer kunnen beleven.

De dood van Jan Matthijsz had niet ten gevolge dat de Wederdopersbeweging uiteenviel. Later onder Jan van Leiden deden zich wel splitsingen voor. Toen de met Pasen 1535 voorspelde verlossing uitbleef en alle inspanningen om haar te realiseren tevergeefs bleken, scheidde zich een aantal Dopers rond Jan van Batenburg af. Deze groep was van mening dat het nu duidelijk was gebleken dat Jan van Leiden niet de David was die de Dopers zou verlossen, maar dat een andere leider – Jan van Batenburg – die taak op zich moest nemen. Wat hun geloofsopvattingen betreft, weken de Batenburgers weinig af van de Munstersen. Ook zij meenden dat de wraak aan de goddelozen moest worden voltrokken door het volk Gods.

Een andere groepering die het geweld afwees, begon zich ook steeds duidelijker af te tekenen en te verzamelen rond Obbe Philipsz. Na de val van Munster, eind juni 1535, poogden deze twee groepen de gedesillusioneerde Dopers voor zich te winnen; zij werden elkaars concurrenten op – aanvankelijk nog – hetzelfde recruteringsveld.

Het was voor de Wederdopers onder Hoffman, zo werd hiervoor al opgemerkt, niet altijd even duidelijk te bepalen wat nu de precieze inhoud was van de geloofsopvattingen van hun leider. Dit werd nog minder goed mogelijk onder de profeet Jan Matthijsz. De differentiatie in opvattingen onder de verschillende melchiorietische groepen vormde toen nog geen aanleiding tot splitsingen. In het licht van het komend Godsrijk in Straatsburg en later in Munster waren de verschillen van weinig belang. Toen echter bleek dat Straatsburg niet de Godsstad en ook dat Munster het nieuwe Jeruzalem niet was en dat de verlossing die herhaaldelijk door de doperse leiders werd voorspeld niet kwam, begonnen zich de scheuringen af te tekenen.

Deze splitsingen ontstonden buiten Munster. In Munster kon zich onvrede met het doperse regiem nauwelijks op groepsniveau constitueren; daarvoor was de sociale controle te sterk. Deze controle uitte zich in de strenge straffen op – vaak geringe – overtredingen met het gevolg dat niemand zich durfde te verzetten.³¹

Het regiem van Jan van Leiden kon de broeders buiten Munster wel tot collec-

³⁰ Obbe Philipsz, 'Bekentenisse', 133.

³¹ L. G. Jansma, *Melchiorieten, Munstersen en Batenburgers* (Buitenpost 1977) 128 vv.

tieve acties brengen. Hechte organisatie en coördinatie van de verspreide doperse gemeenten bleek een veel groter probleem. Te veel moest aan de lokale leiders worden overgelaten en kon door 'sentboten' niet worden bijgestuurd. De niet-centrale ligging van en het beleg rond Munster en de steeds sterkere controle van de overheden maakten communicatie tussen de Dopers in de stad en daarbuiten steeds moeilijker. Gecoördineerde acties konden dan ook alleen met de grootste inspanning tot stand gebracht worden.

Vaak wordt de ontwikkeling van sociale bewegingen beschreven door haar te verdelen in een aantal fasen. De eerste fase van 'enthousiaste mobilisatie' wordt dan meestal gevolgd door stadia waarin formalisatie en organisatie optreden.³² Beschouwt men de gehele Wederdopersbeweging vanaf 1530-1535 vanuit dit gezichtspunt, dan valt de volgende conclusie te trekken. Onder Melchior Hoffman en Jan Matthijsz was er van een enthousiaste toeloop naar de doperse beweging sprake. Organisatie van de beweging en standaardisatie van de ideologie werden niet sterk nagestreefd. In het licht van de totale ommekeer van de wereld, was dit ook van ondergeschikt belang. Onder Jan van Leiden werd het wel noodzakelijk geacht om de Wederdopersbeweging te organiseren en ook om enige uniformiteit in de geloofsopvattingen tot stand te brengen. In Munster was het mogelijk om organisatie en standaardisatie te realiseren, buiten Munster bleek dit op grote moeilijkheden te stuiten door de tegenwerking van de overheden. Hierdoor heeft de chiliastische Wederdopersbeweging de fase van organisatie en formalisatie niet kunnen bereiken en moest zij blijven functioneren op het niveau van locale, soms door acties met elkaar verbonden, groeperingen. Ook de chiliastische Dopers na de val van Munster is het niet gelukt om boven dit niveau uit te komen. De niet-chiliastische Dopers onder leiding van Menno Simons zouden hierin – uiteindelijk – wel slagen.

³² J. Wilson, *Introduction to social movements* (New York 1973) 334 vv.

Oldeklooster en Menno

Toen Munster in het begin van 1534 een hemels toevluchtsoord werd waar de doperse volgelingen van Jan Matthijs van Haarlem konden ontkomen aan vervolging, zagen dezen de stad als de Ark waarin ze veilig zouden zijn tot de op handen zijnde dag van Gods toorn. Zoveel mogelijk Dopers werden uitgenodigd zich snel naar de stad te begeven, die als het Nieuwe Jeruzalem van de Openbaring het Straatsburg van Melchior Hoffman had vervangen.¹ Ofschoon de verdedigingsoorlog van Munster tegen haar bisschop gerechtvaardigd was als legitiem verzet van een lagere overheid tegen het geweld van een tyran, was de deelname van de Keizerlijke Draak aan het beleg voor de Dopers een duidelijk apocalyptisch teken dat in het koninkrijk van Jan van Leiden het naderend koninkrijk van Christus zijn schaduw vooruit wierp.² Toen in december de belegeraars de omsingeling van de stad voltooiden gaven de belegerden het uitdagende antwoord dat zij vertrouwen stelden in de profetie dat wanneer eenmaal de 8000 inwoners van Munster aangevuld zouden zijn tot 144.000 – het aantal uitverkorenen uit Openbaringen 7 – de vijandelijke versterkingen rondom de stad de nieuwe stadswallen zouden worden.³ Als de

* De oorspronkelijke versie van dit artikel is verschenen in: *The Sixteenth Century Journal*, IX, 1 (April 1978) 51-67.

¹ J. de Hullu (uitg.), *Bescheiden betreffende de Hervorming in Overijssel I: Deventer (1522-1546)* (Deventer 1899) 153-154; C. A. Cornelius (uitg.) *Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich* (Munster 1853) 154-158, 162-164.

² Voor de omstandigheden waaronder de opvatting van de munsterse Dopers dat hun zending bestond in weerloos lijden veranderde in het inzicht dat zelfverdediging toegestaan was, ja zelfs dat men ten strijde moest trekken in een apocalyptische kruistocht, zie Karl-Heinz Kirchhoff, 'Gab es eine friedliche Täufergemeinde in Münster 1534?', *Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte* LV-LVI (1962-1963) 7-21; James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword* (Lawrence, Kansas, 1972) 227-239.

³ Heinrich Gresbeck, in Cornelius, *Augenzeugen*, 67; voor een afgeronde schatting van de belegerde bevolking, zie Karl-Heinz Kirchhoff, *Die Täufer in Münster 1534/35* (Munster 1973) 23-24.

144.000 uitverkorenen bijeengebracht zouden zijn, zouden de Munsterse Dopers overgaan tot een algemeen offensief. In zijn boekje *Bericht von der Wrake* werd verder een soortgelijke toon van vertrouwen aangeslagen door de koninklijke predikant Bernhard Rothmann, toen hij de Nederlandse broeders opriep om het 'herliken Harnische David' aan te doen om de 'Babilonische gewalt vnde al dat Godlose weszen uthtoradden'.⁴

Begin maart 1535, toen de stad bijna geheel van de buitenwereld was afgesloten, was de stemming van de Munsterse Dopers veranderd; in plaats van te trachten versterkingen te krijgen vanuit de Nederlanden probeerden ze te vluchten.⁵ Koning Jan beloofde de bevrijding met Pasen (28 maart 1535) en was duidelijk bezig moed te verzamelen om de hongerende stad te verlaten en er met zijn wagenforten op uit te trekken om zich te voegen bij de getrouwen in de Nederlanden.⁶ Afgevaardigden, waarschijnlijk geleid door de hooggeplaatste Jan van Geel en Pieter Simons, werden, voorzien van geld, Munster uitgestuurd met de opdracht nieuwe doperse verzetshaarden te stichten die de voorgenomen campagne enig uitzicht op succes moesten geven. De bisschop zond brieven naar de omringende landsvorsten om hen te waarschuwen voor de nieuwe plannen van de belegerden. In antwoord hierop schreef George Schenck van Tautenburg, de stadhouder van Friesland, het land van herkomst van Menno en Pieter Simons, dat hij onlangs een Doper ter dood had laten brengen, die bekend had dat de nieuwe secte in zijn provincie vijf- of zeshonderd aanhangers telde. Hij beloofde alle militaire activiteit van de Munsteren in Friesland of het naburige Overijssel tegen te gaan, en ter voorbereiding nam hij tweehonderd man voetvolk in dienst.⁷

Wat volgde was de belangrijkste uitbarsting van militant Doperdom in de Nederlanden, namelijk de Oldeklooster beroering van eind maart en begin april

⁴ Verg. voor de meest recente en overtuigende interpretatie van Rothmanns geschriften: Willem de Bakker, 'De vroege theologie van Bernhard Rothmann. De gereformeerde achtergrond van het Munsterse Doperrijk', *Doopsgezinde Bijdragen* N.R. 3 (1977) 9-20. De Bakker maakt duidelijk dat in feite alle publicaties over het munsterse Doperdom behalve die van Rothmann vanuit de anti-positie zijn geschreven. De geschriften van Rothmann zijn nu gepubliceerd in een kritische uitgave: Robert Stupperich (uitg.), *Die Schriften Bernhard Rothmann (Die Schriften der Münsterischen Täufer und Ihrer Gegner, I)* (Munster 1970). Het citaat (uit *Bericht van der Wrake*) is uit *Rothmann Schriften*, 297.

⁵ J. Niesert (uitg.) *Münsterische Urkundensammlung, I: Urkunden zur Geschichte der Münsterischen Wiedertäufer* (Coesfeld 1826) 139-182; Gresbeck, in Cornelius, *Augenzeugen*, 121-122, 124, 132.

⁶ A. F. Mellink (uitg.) *Documenta Anabaptistica Neerlandica, I: Friesland en Groningen (1530-1550)* (Leiden 1975) 26-27, 28-29 (Frans von Waldeck, bisschop van Munster, aan Schenck, 15, 26 maart 1535). Hierna *DAN*, I.

⁷ *Ibidem*, 28, 32 (Schenck aan Waldeck, 23 maart 1535).

1535. Wij zullen proberen het verhaal van de gebeurtenissen op basis van bronnenmateriaal samen te stellen, omdat de bronnen een aantal vragen oproepen over de precieze loop van het gebeuren. Vervolgens zullen we de betekenis van Oldenklooster in het bredere verband van het Nederlandse Doperdom en de crisis van de zestiende eeuw bekijken.

Pasen, 28 maart 1535, was niet alleen de dag waarop Jan van Leiden aan Munster de bevrijding beloofd had, maar het was ook de dag van het jaar waarop de Sacramentariërs in de Nederlanden onderworpen waren aan de vernederende plicht de mis bij te wonen. Dit was, vanaf de tijd dat evangelische ideeën verbreid werden, niet alleen een belediging van de godsdienstige gevoelens van velen, – het was ook een gevaarlijk instrument in de officiële campagne ketters te vinden en te vervolgen, omdat zij die op die dag niet naar de mis gingen automatisch verdacht waren. De gebeurtenissen van dat paasweekend onderstrepen het belang van het Sacramentisme als recruteringssterrein voor de Melchiorieten die op hun beurt onder het morele gezag van het Munsterse koninkrijk vielen.⁸ Als gevolg van de oproep van de Munsterse afgevaardigden, zo vermeldt Beninga, een kroniekschrijver uit die dagen, verzamelde zich een groot aantal Dopers in het dorp Tzum bij Franeker, om 'dat se nicht tom sacremente wulde gaen'. Deze Dopers, naar schatting tweehonderd mannen en honderd vrouwen, werden op paasmaandag aangevallen door de soldaten van de stadhouder, maar wisten zich – tegen alle verwachtingen in – staande te houden.⁹

⁸ Het onderwerp van de sacramentarische achtergrond van de nederlandse melchioritische beweging is duidelijk behandeld in A. F. Mellink, *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden 1531-1544*, (Groningen 1954), 327-344. Pasen 1534 had eveneens een belangrijke rol gespeeld in de verwachting van de munsterse Dopers. Jacob van Osnabrück zei dat ze verwachtten dat de wereld gestraft zou worden voor Pasen – 5 april 1534 (Niesert, *Urkundensammlung*, 154-158, 162-164); en de grote trek van Dopers uit de Nederlanden naar de verzamelplaats in Overijssel moest voltooid zijn op 24 maart.

⁹ De authenticiteit van de bijeenkomst in Tzum en de daaropvolgende slag wordt bevestigd door het combineren van bronnen met verschillende graad van betrouwbaarheid. Eggerik Beninga, *Cronica der Fresen*, een tijdgenoot bericht: '... als nu dat Paesscheffest anquam, wurpen sick itliche bij Franiker dorch anroginge des koninges to Munster to hope, vorsam-melden sick in een dorp, genoemet Sum, toegen voert in der nacht na Oldencloester, tusschen Bolswert und Sneck gelegen, nemen ene oersake vor, dat se nicht tom sacremente wulden gaen' (*DAN*, I, 29). Dit verhaal vermeldt geen gevecht, terwijl de zeventiende-eeuwse officiële friese historicus Simon Gabbema dat wel doet: "t Geviel dat op Paaschmaandag te Tzum, een dorp bij Franeker, in zeeker huis omtrent tweehonderd mannen, en honderd vrouwen en jonge dochters van deez' gezinte verzaamelden; waarop tweehonderd zoldaten, bij de stadhouder ende 't Hooge Hof aangenoomen, om de ketterijen met wortel en al uit te roeyen, zijn aangevallen, maar wel onthaalt wordende met verlies afweekken' (*Ibidem*, 32). Van Gabbema

In de roes van die eerste overwinning overvielen deze Friese Dopers de grote Cisterciënser abdij Oldeklooster bij Bolsward in de nacht van dinsdag 30 maart.¹⁰ Na een vergeefse poging de abt en de monniken te winnen voor hun 'christelijke onderneming' joegen ze de Cisterciënsers de poort uit en begonnen ze hun positie te versterken.¹¹ Zij hadden zich een plek verworven die bij uitstek goed te verdedigen was, een hecht gebouwde kerk met de belendende kloostergebouwen, aan vier kanten omgeven door grachten en een omwalling. Stadhouders Schenck onderbrak snel de verdedigingswerkzaamheden van de Dopers, maar een aanval van zijn tweehonderd man voetvolk op het klooster werd gemakkelijk afgeslagen. Hij was gedwongen een lichting op te roepen, bestaande uit 'iedere derde man' in zijn gebied, en tien kanonnen in stelling te brengen. Met een bombardement op de eerste april begon het negendaagse beleg ernst te worden.¹²

Omdat de verschillende berichten suggereren dat er driehonderd belegerde Dopers waren, kinderen en vrouwen niet meegerekend, was de groep in Oldeklooster kennelijk groter dan de groep die zich bij Tzum verzameld had aangezien twijfelaars zich waarschijnlijk aansloten bij de Dopers die immers pas een overwinning hadden behaald.¹³ Het bericht dat ze zich vermaakten met het ontwijden

wordt verteld dat hij zijn geschiedschrijving altijd baseerde op een uitgebreide verzameling documenten; bovendien heeft het doperse verzet te Tzum een eigentijds bevestigend getuigenis. Het ontwerp van een friese militaire ordonnantie, gedateerd 21 april 1535, zegt in de inleiding over de Dopers: 'hadden hun nu onlanx vervordert mit groeten hoepen ende menichten te vergaderen om der justitie ende sulcke vervolginge als men hen dede te wederstaene, ende in effecte hadden wederstaen te Tzum ende namaels te Oldeklooster . . .' (*Ibidem*, 43).

¹⁰ Beninga laat Schenck het beleg slaan op paasmaandag (*Ibidem*, 29). Dit lijkt onwaarschijnlijk, omdat Schenck meldt dat hij pas in staat was zijn kanonnen te laten schieten (weliswaar na een eerdere aanval) op 1 april, een donderdag. Ik heb de dateringen gevolgd van Lambertus Hortensius, Ubbo Emmius en Thomas Groningensis (*Ibidem*, 30-31), die overeenkomen met Gabbema's bewering dat de gebeurtenissen te Tzum plaats vonden op paasmaandag en met zijn beschrijving van de dag van Schencks overwinning op de Dopers, 7 april, als de 'neegende dag des belegs' (*Ibidem*, 32-33).

¹¹ Hortensius en Gabbema, *Ibidem*, 30, 32.

¹² Schenck aan Waldeck, 8 april 1535, *Ibidem*, 36-37, is de meest betrouwbare bron voor de militaire operaties van de belegeraars. Zijn relaas wordt aangevuld door de inhoud van de inleiding van de friese legerordonnantie van april 1535, dat de Dopers te Oldeklooster 'onderstaen hadden te bevestighen ende meer gedaen souden hebben, ten waere mijnen voorscreven heere stadthouder nyet opte bienen geweest en sij soe verrascht dat sij tselve nyet en hadden coenen volbringen . . .' (*Ibidem*, 43).

¹³ Hortensius: 'promiscua hominum turba, numero trecenti fuerunt'; Thomas Groningensis: 'Anabaptistae trecenti, exceptis pueris et mulieribus'; Ubbo Emmius: 'eiusdem sectae

van de hostie is zeer geloofwaardig gezien hun sacramentarische achtergrond en de aanleiding voor hun bijeenkomst in Tzum.¹⁴ Voordat ze werden ingesloten waren ze nog in de gelegenheid een karakteristieke Munsterse oproep om hulp uit te laten gaan: 'So weerdich als u is 't Evangelium, en so lief als Godt is, versuymt niet om te komen tot ons in 't Clooster, als zynde de plaets uwer behoudinge, de welcke Godt tot een sekere bewaringhe zijns volks gegheven heeft'. Officiële briefwisseling geeft blijk van een gegronde vrees dat er in het geheim Dopers waren die klaar stonden om aan deze oproep gehoor te geven. Een oproer in het naburige Groningen, waarbij zeventig Dopers betrokken waren onder leiding van een afgezant uit Munster, werd veroorzaakt door het nieuws uit Oldeklooster.¹⁵

De militaire operaties van de stadhouder waren niet direct succesvol. Twee van zijn stormlopen werden afgeslagen en toen zijn troepen de overhand kregen, moest er hard gevochten worden om gebouw voor gebouw te veroveren. De verdedigers trokken zich langzaam terug in de hoofdkerk, die omgeven was door grachten. Daarbij kwam nog dat de kanonnen van de belegeraars niet in staat waren het complex in brand te schieten of een bres in de muur te slaan.¹⁶ De Friese overheid schreef zenuwachtig naar de Habsburgse regering in Brussel en vroeg met klem geld om het leger bijeen te houden, omdat de vooruitzichten van het beleg onzeker waren. Als het beleg moest worden opgeheven, zonder dat het klooster genomen was en de rebellen gestraft waren, zou dat een 'grande mutation' kunnen veroorzaken, die het gezag van de keizer en zijn controle over de provincie bedreigen zou.¹⁷

Op advies van een monnik, die ervaring had met geschut, werden de kanonnen

homines concursu facto trecenti numero foeminis puerisque mixti' (*Ibidem*, 30-31). Tijdens het beleg beschrijft de brief van Jacob van Stavele aan de Graaf van Hoogstraaten, gedateerd de zesde april 1535, de Dopers als 'a bonne quantite dont toutesvoves le nombre est incertain' (*Ibidem*, 34). Hoogstraten, een tijdgenoot die ver van het strijdtoneel verwijderd was, schrijft zelfs over 800 Dopers. (W. J. Kühler, *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de Zestiende Eeuw*, (Haarlem 1932) 167, noot 1.)

¹⁴ Hortensius: Aedis sacrae omnia demoliuntur. Eucharistiam pedibus, humi per ignominiam illisam, proculcare; addere, En deum impiorum. Multas id genus blasphemias eblaterantes, sacra omnia prophanarunt.' (*DAN*, I, 30).

¹⁵ Gerhardus Nicolai, in *ibidem*, 120-122; Stavele aan Hoogstraten, 6 april 1535, in *ibidem*, 34.

¹⁶ Schenck aan Waldeck, 8 april 1535, in *ibidem*, 36.

¹⁷ Stavele aan Hoogstraten, 6 april 1535, in *ibidem*, 34-35: '... se le lieutenant s'en partoist sans gaignier le dit cloistre et les chastiers, il feroit a doubter que de legier il y auroit grande mutation par decha, a quoy gist bien estre prins bon regard pour l'auctorite de l'empereur et conserver son pays.'

gericht op de zwakke noordermuur van de kerk.¹⁸ Met behulp van boten staken de belegeraars de grachten over. Schencks troepen begonnen hun definitieve aanval om drie uur 's middags op de zevende april en na uren van hevig gevecht veroverden ze het klooster pas na zonsondergang.¹⁹ Beninga bericht dat er acht- of negenhonderd mensen sneuvelden aan beide kanten, waarschijnlijk een wat te hoog aantal.²⁰ Volkomen plausibel is Hortensius' schatting, dat de stadhouder honderd man verloor. Van de Dopers, zegt Hortensius, 'kwamen sommigen om door projectielen van de belegeraars, sommigen stierven onder neerstortend puin, anderen werden neergestoken' bij de aanval.²¹ Er werd een aantal mensen gevangen genomen. Ongeveer veertig van hen werden direct opgehangen of onthoofd op het slagveld, zeventig anderen werden naar Leeuwarden gezonden voor ondervraging en berechting.²² Van de gevangenen te Leeuwarden werden nog eens dertien mannen onthoofd en vierendertig vrouwen verdronken.²³ Sommige vrouwen werden vrijgelaten 'regard nemende op huer jonckheyt' en voor eeuwig verbannen uit Friesland; acht gerechtelijke uitspraken in deze zin zijn bewaard gebleven.²⁴ Sommigen moeten in staat zijn geweest te ontsnappen; een verbanningsbevel uit 1539 maakt gewag van de ontvluchting van een aantal gevangen genomen vrouwen. Ook waren op 10 mei, bij de aanval op het amsterdamse stadhuis, twee mannen betrokken die al op 7 april te Oldeklooster standrechtelijk veroordeeld waren. Een van hen werd daar inderdaad opgehangen en ontsnapte toen het touw brak.²⁵

De nederlaag bij Oldeklooster doordrong de Dopers te Munster van de hoopeloosheid van hun eigen situatie. Vanaf dat moment klonk er uit de woorden van Rothmann een toon van berusting in plaats van de apocalyptische spanning die uit *Bericht von der Wrake* en *Von der Verborgenheit der Schrift des Reiches Christi* spreekt.²⁶ Belangrijker voor ons, echter, zijn de lokale gevolgen in Friesland van de gruwelijke ontknoping van het revolutionaire Doperdom.

De Friese overheid was diep geschokt. Het geweld in eigen gebied maakte meer

¹⁸ Gabbema: 'een monnik, die weleer voor busschieter te scheep voer' (*Ibidem*, 33).

¹⁹ Schenck aan Waldeck, 8 april 1535, in *ibidem*, 36.

²⁰ *Ibidem*, 30: 'Dar bleven an beiden siden in summa tuschen 8 oder 9 hundert doeden.'

²¹ *Ibidem*, 31.

²² Gabbema, (*Ibidem*, 33). Gabbema's betrouwbaarheid wordt opnieuw bevestigd door een confessie uit die tijd in Amsterdam, waarin verteld wordt over Dopers die ontsnapten gedurende de direct op de overwinning volgende executies (noot 25).

²³ *Ibidem*, 37-42.

²⁴ *Ibidem*, 40.

²⁵ Verbanningsbevel tegen Anne Pietersdochter, 11 februari 1539, *ibidem*, 58; verklaringen van Claes Ysbrantzoon en Hans Eylos, 9 juni 1535, *ibidem*, 134.

²⁶ Cornelius, *Augenzeugen*, 129-131; De Bakker, 'Theologie van Rothmann'.

indruk op haar dan de berichten over het revolutionaire Munster gedaan hadden en van een lakse, toegeeflijke uitvoering van de keizerlijke plakkatens tegen ketterij ging zij nu over tot een straffe vervolging van Dopers.²⁷ In een Friese legerordonnantie werd gesteld dat als één van de directe oorzaken van de oproer in Oldeklooster gezien moest worden de invloed van ‘pastoren, vicarien ende andere predicanten, die dus lange qualycken ende tegens twoert Gods gepredict ende guede schamele harten geseduceert hadden’.²⁸ Zeker vanuit de visie van de katholieke Habsburgers was Menno Simons een van die priesters, en zijn relatie met Oldeklooster is belangrijk voor de verdere ontwikkeling van het Doperdom in de Nederlanden.

In de pastorie van zijn geboortedorp Witmarsum zal Menno het gebulder van de kanonnen die Oldeklooster bombardeerden wel gehoord hebben.²⁹ Het zal een angstig geluid voor hem zijn geweest, omdat zijn broer onder de belegerden was, samen met enkele van zijn parochianen die hij ‘de Papistische grouwelen ten deele mede ontdeekt hadde’.³⁰ Gezien de omvang van het Oldeklooster oproer, de belangrijkste militaire actie van Munsterse Dopers in de Nederlanden, heeft een historische traditie, met opvallende hardnekkigheid, het leiderschap hiervan toegeschreven aan de meest vooraanstaande Munsterse afgevaardigden van die tijd, Jan van Geel en Pieter Simons.

Jan van Geel uit Deventer, die een maand na Oldeklooster op opzienbarende wijze aan zijn einde kwam bij de mislukte Munsterse aanslag in Amsterdam, zou de leider zijn geweest te Oldeklooster maar zou zijn ontkomen bij de herovering. (Het is meer waarschijnlijk dat hij betrokken was bij Tzum of de daaraan voorafgaande gebeurtenissen dan dat hij zich onder de belegerden van Oldeklooster bevond.)³¹

²⁷ Verg. Hfdst. VII, ‘De bestrijding der Dopers’, in J. J. Woltjer, *Friesland in Hervormingstijd* (Leiden, 1962) 103-122, in het bijzonder 107-110.

²⁸ *DAN*, I, 45.

²⁹ Kühler, *Geschiedenis*, 167.

³⁰ H. J. Harrison (uitg.), *Opera Omnia Theologica, of alle de godtgeleerde Wercken van Menno Symons*, (Amsterdam 1681) 257, 320; Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons*’ (Neukirchen-Vluyn, 1973) 20.

³¹ Zowel Kühler, *Geschiedenis*, 166-168, als Mellink, *Wederdopers*, 89, accepteren Jan’s leidende rol bij de gebeurtenissen te Oldeklooster. Ik heb deze mening overgenomen in *Anabaptists*, 272-273, maar heb daar nu mijn twijfels over. Een bron waar we ons indertijd op verlieten was Lambertus Hortensius, *Oproeren der Wederdoperen, geschiet tot Amsterdam, Munster en in Groeningerlandt* (1660) 114-115. Hoewel Hortensius Jan de schuld geeft van de oproeren in Friesland, een voorstelling van zaken die Hortensius in staat stelt om Jan’s rol in Amsterdam meer dramatisch reliëf te geven, is hij vaag over de details van zijn rol bij Tzum en Oldeklooster. Ook Mellink is teruggekomen op zijn aanvankelijke kijk op de zaak: in een brief van 11 januari 1977 geeft hij als zijn mening dat het ‘onwaarschijnlijk’ hoewel ‘niet geheel onmogelijk’ was dat Jan van Geel zich onder de belegerden te Oldeklooster bevond.

Dit heeft geleid tot vragen van het soort of hij en Menno elkaar misschien zouden hebben ontmoet op de twee bijeenkomsten met munsterse leiders, waar Menno later over schreef. Menno omschreef de persoon die hij ontmoet had als 'een vader van de verdorven sekten', wat zou kunnen wijzen op iemand van Jan's aanzien.³²

Het is best mogelijk dat Pieter Simons uit Tirns in Friesland, een van de twaalf oudsten van Munster, de rebellen te Oldeklooster geleid heeft en dat hij gesneuveld is bij hun nederlaag. Was hij de 'arme broeder' wiens 'misgrijpinge' Menno erkende in antwoord op de beschuldiging van Gellius Faber, de gereformeerde predikant van Emden, dat Menno een broer had verloren bij Oldeklooster?³³ Tirns was een dorp enkele kilometers ten oosten van Oldeklooster, zoals Witmarsum een klein eindje ten westen van het klooster lag; daarom is de traditie die suggereert dat Pieter Simons de broer van Menno zou zijn, plausibel genoeg.³⁴

Minder geloofwaardig dan de veronderstelling dat Menno contact had met Jan van Geel en Pieter Simons, is de opmerking in de vijandiggezinde *Successio Anabaptistica* dat de toekomstige doperse oudste, Dirk Philips, een 'vande oproermakers, die nae Oude closter trecken' was.³⁵ Gezien de onbetrouwbaarheid van bronnen als Hortensius en de *Successio*, en ook gezien Menno's bewust zwijgen over dit deel van zijn verleden,³⁶ zullen we waarschijnlijk nooit weten of Oldeklooster

³² Menno Simons, *Dat Fundament des Christelycken Leers* (1539) fol. Riij vo; H. W. Meihuizen, uitg., *Menno Simons – Dat Fundament des Christelycken Leers* (Den Haag, 1967) 199, noot a.

Dr Mellink suggereert dat het waarschijnlijker is dat de 'vaders der verdorven secten' waar Menno contact mee had, de twee oorspronkelijke volgelingen van Jan Matthijs waren die eind 1533 bij zijn huis in Witmarsum verschenen (brief van 11 januari 1977). Dit zou Menno onder de Sacramentariërs plaatsen (Obbe Philips gebruikte de anachronistische term 'Zwingelsche') die het gezag van Jan Matthijs niet wilden aanvaarden. Zie over deze onderwerpen: Meihuizen, *Menno-Fundament*, 199, noot a; Woltjer, *Friesland*, 82-84. Ik betwijfel de juistheid van Mellinks suggestie omdat het in tegenspraak is met een verklaring in Menno's autobiografisch fragment, waarin hij erkent in nauwer contact gestaan te hebben met de munsterse leiders dan met de personen die de doop naar zijn streek brachten; een verklaring die toch nauwelijks in zijn eigen voordeel was.

³³ *Opera Omnia*, 320.

³⁴ Verg. de bespreking van de vroegere literatuur over dit punt in Bornhäuser, *Menno*, 21, noot 43.

³⁵ V.P., *Successio Anabaptistica, dat is Babel der Wederdopers*, Keulen 1603, in *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, VII, 61: 'Van syn medebroeder Dirck Philipsson Biscop in den Dam, weten wy oock niet veel eeren, want hy is een gheweest vande oproermakers, die nae Oude closter trecken.'

³⁶ Verg. Bornhäuser, *Menno*, 5: 'Menno war ein grosser Schweiger und hat uns auch über Ereignisse und Personen, die einen ganz entscheidenden Einfluss auf ihn ausübten, kaum etwas mitgeteilt.' Eveneens, blz. 6-8, 16-17.

gelegenheid schiep voor contacten tussen belangrijke munsterse leiders en toekomstige Menniste oudsten.

Toch heeft Menno ons genoeg autobiografische gegevens verschaft om de conclusie te mogen trekken dat Oldeklooster er de belangrijkste directe oorzaak van was dat hij een doperse oudste werd. Priester gewijd in 1524, op de leeftijd van achtentwintig jaar, was hij al vroeg begonnen te twijfelen aan de 'realis presentia' in de mis. Studie van het nieuwe testament bracht hem er toe de leer van de transsubstantiatie te beschouwen als een 'misleiding'. Zo reageerde Menno op de sacramentarische stroming in de Nederlanden, die hem zijn oorspronkelijke twijfel over de mis zeker ingegeven had. Hij liet zoveel van zijn twijfels naar buiten toe merken dat hij beschouwd kon worden als een 'Euangelisch Prediker': er werd gezegd 'dat ik Gods Woord Predikte, en een fijn Man ware'. Te oordelen naar zijn latere doperse prediking zou het echter onvoorzichtig zijn te stellen dat Menno's 'evangelische' boodschap veel verder zou gaan dan het Sacramentisme en een kritische houding ten opzichte van ceremoniën, welke versterkt werd door het lezen van een gering aantal van Luthers werken.³⁷

Gedurende zijn hele loopbaan bleef hij aan veel van de traditionele middeleeuwse vroomheid vasthouden: nadruk op de wet en de vreze des Heren als de weg der rechtvaardigheid; synergisme, het geloof dat de vrije wil van de mens moet samenwerken met Gods genade om tot de verlossing te komen; het geloof dat een werkelijke, zij het incomplete, bevrijding van de gelovige van het verderf van het vlees, eerder dan alleen de verandering van de verhouding van de zondige mens tot God, de mens rechtvaardigt. Samenvattend, ook al rebelleerde Menno tegen de sacramenten en zou hij weldra rebelleren tegen de hiërarchie, hij hield vast aan het laatmiddeleeuwse streven naar heiliging.³⁸

Door het feit dat de Melchiorieten de traditionele kinderdoop aanvochten voelde Menno, als zoveel Sacramentariërs, zich gedwongen hierover een standpunt te bepalen. Zijn ogen werden geopend voor deze problematiek door de terechtstelling van de herdoopte Sikke Freerks in maart 1531, te Leeuwarden. Opnieuw las hij de bijbel en hij vergeleek hiermee de ideeën van de Rooms Katholieke kerk en die van verschillende protestantse leiders en kwam tot de slotsom dat de verschillende

³⁷ *Opera Omnia*, 256; Bornhäuser, *Menno*, 54-55, 174-175.

³⁸ Verg. de analyse van Menno's theologie, zoals die door Bornhäuser beschreven wordt; een theologie met als kernpunt de wedergeboorte van de individuele gelovige (*Menno*, 47-146). Bornhäuser verzwakt zo nu en dan zijn geloofwaardigheid door zich in theologische discussies te begeven die gekleurd zijn door zijn eigen lutherse kijk, maar desondanks is zijn betoog overtuigend. Tot soortgelijke conclusies komt Willis M. Stoesz, 'The New Creature: Menno Simons' Understanding of the Christian Faith', *Mennonite Quarterly Review*, XXXIX (1965) 5-24.

rechtvaardigen van de kinderdoop elkaar tegenspraken en niet deugden.³⁹ Toen de volwassendoop in zijn eigen woongebied bediend werd, zeer waarschijnlijk door discipelen van Jan Mattheüs in de laatste maanden van 1533,⁴⁰ moest Menno ervaren dat er mensen waren die in hun antisacramentele radicalisme verder gingen dan hij en van woorden tot daden waren overgegaan. Toen munsterse afgevaardigden in de Nederlanden arriveerden in 1534 en 1535, moeten ze er zozeer van overtuigd zijn geweest dat Menno hen niet zou verraden aan de autoriteiten dat ze hem uitnodigden voor de twee bijeenkomsten die Menno vermeldt in zijn autobiografisch fragment. Hij voelde dat hij in een moeilijke positie was, op eenzelfde manier als sommige sacramentarische leiders in Amsterdam.⁴¹ De revolutionaire Melchiorieten beschouwden dit soort mensen als heimelijke Anabaptisten die door enige apocalyptische dreiging er toe gebracht konden worden openlijk voor hun geloof uit te komen. Menno herinnert zich later dat hij in verwarring was gebracht om 'datse yverden, maer nochtans in der Leere feylden'. Hij zegt dat hij ook in verlegenheid werd gebracht door het feit dat de aanhangers van het oude geloof applaudeerden bij zijn successen in het debat met de Munstersen.⁴² Het is natuurlijk mogelijk deze uitspraken te beschouwen als een vrij doorzichtige poging van Menno om achteraf zijn houding in die dagen goed te praten, maar er is geen enkele goede reden om dat te doen.⁴³ Er is genoeg bewijsmateriaal om aan te tonen dat, alhoewel de Munstersen onder de nederlandse Melchiorieten een bijna dominerende invloed hadden in die tijd, er toch ook enig verzet werd geuit tegen hun praktijken en plannen.⁴⁴ Dit verzet kan te meer worden verwacht bij iemand als Menno, die het best gekenschetst kan worden als een Sacramentariër met melchiorietische sympathieën.

³⁹ *Opera Omnia*, 256. Woltjer, *Friesland*, 81-82, noemt Sikke de tweede melchiorietische martelaar in Friesland.

⁴⁰ Verg. de discussie in Bornhäuser, *Menno*, 14-17, over wat de betekenis is van de zinswending van Menno, dat sommigen 'met der Doope inbraeken'. (*Opera Omnia*, 257.)

⁴¹ Greta Grosheide, *Bijdrage tot de Geschiedenis der Anabaptisten in Amsterdam* (Hilversum 1938) 259, 265, 272-274, 290, 302. Verg. het 'Denkschrift über das Verhalten Amsterdams in Sachen der Religion', C. A. Cornelius, *Geschichte des Münsterischen Aufruhrs*, II (Leipzig, 1860) 404-412.

⁴² *Opera Omnia*, 257.

⁴³ Bornhäuser, *Menno*, 16-17, noot 30, suggereert dat Menno niet altijd de waarheid spreekt als de veiligheid en de eer van zijn broederschap in het geding waren. Hij heeft waarschijnlijk gelijk, maar zijn mening dat Menno zich pas van de munsterse Dopers afscheidde ten tijde van de Oldeklooster oproer (blz. 24) is gefundeerd op een nogal verwrongen interpretatie van Menno's verslag van zijn ontmoetingen met de munsterse agenten (blz. 19). Kühler, *Geschiedenis*, 164, geeft een veel eenvoudiger en duidelijker interpretatie van hetzelfde bewijsmateriaal. Zie mijn gedetailleerde argumentatie in het aanhangsel.

⁴⁴ Stayer, *Anabaptists*, 255-280, vooral 269, noot 39.

Toen kwam de crisis van Oldeklooster, waarbij personen die onder Menno's invloed hadden gestaan en nauwe persoonlijke betrekkingen met hem hadden gehad 'door die Godloose Leere van Munster . . . dat zweert in tegenweer getrocken, dat Petro van den Heere in der scheidten te steeken bevolen worde'. Overweldigd door het gevoel medeverantwoordelijk te zijn voor hun dood, besloot Menno tot een nieuwe openlijkheid in zijn prediking. Nu verkondigde hij vanaf de kansel steun aan de zaak van de volwassendoop en kwam hij er openlijk voor uit een Melchioriet te zijn, maar tegelijkertijd heeft hij toch 'een yegelijk voor der Munsterschen grouwelen, als voor Konink, veelheyd der Vrouwen, Rijck, Sweert, etc. trouwelijk gewaerschouwt'. Negen maanden later, in januari 1536, verliet Menno zijn post in Witmarsum om zijn ondergrondse loopbaan te beginnen als herder van die Melchiorieten die, eerst onder Obbe Philips en later onder hemzelf, de weg kozen van een vreedzaam sektarisme.⁴⁵ Bij het op schrift stellen van zijn klassiek geworden *Fundamentboek* van 1539/40 keek Menno met blijvende gevoelens van sympathie, maar misschien ook met blijvende gevoelens van schuld terug op de revolutionaire nederlandse Melchiorieten, zoals degenen die gevallen waren bij Oldeklooster: 'Ick en twivel daer niet aen ofte onse lieven broeders, de en weinich tegen den Here voormaels mishandelt hebben, vermits sy met geweer wolden hoeren gelove beschermen, ofte die hebben een genadigen God, want sy . . . sochten oock niet dan Christum Jesum unde dat ewighe leven unde daervoor hebben si opgeset huys, hof, lant, zant, vader, moeder, wyf, kynt, unde oock hoer eigen selves leven . . .'⁴⁶ Ook deze dwalende schapen waren christelijke martelaren.

Sinds 1627 werd een antimunsters tractaat *Tegens de Blasphemie van Jan van Leiden* aan Menno toegeschreven. Het werd waarschijnlijk nooit gedrukt in de zestiende eeuw. Bewijsmateriaal vanuit de tekst zelf, zoals het veelvuldige bijbelse taalgebruik, karakteristieke beeldspraak en manier van uitdrukken, wijst op Menno's auteurschap of op het weloverwogen werk van een pseudo-Menno. Het korte tractaat is duidelijk geschreven tegen Rothmanns *Bericht von der Wrake*. De schrijver stelt zeer beslist dat alleen Christus gezien moet worden als de beloofde David van de profetische geschriften, en ontkent ten stelligste Rothmanns argument dat Jan van Leiden het koningschap op zich moest nemen en als hij het op zich genomen had, het over zou moeten dragen aan Christus, zoals David het koningschap overdroeg aan Salomo. Dit moet gezien worden als verderfelijke misleiding, evenals Rothmanns oproep aan de nederlandse Melchiorieten om het lijden van de apostelen af te leggen en het harnas van David aan te doen, zodat Babylon gestraft kan worden door toedoen van de ware christenen. Als het werk niet een falsificatie

⁴⁵ *Opera Omnia*, 257.

⁴⁶ Menno, *Fundament* (1539) fol Rvii ro; Meihuizen, *Menno-Fundament*, 201-203, 201, noot a.

is, bevat het materiaal (de verwoording van de vrees dat de revolutionaire Melchiorieten 'niet ongestraffet blijven') waaruit men kan concluderen dat het tractaat dateert van voor de val van Munster en mogelijk nog van voor de val van Oldeklooster.⁴⁷ Menno raakte ongetwijfeld bekend met de geschriften van Rothmann gedurende de tijd dat hij zijn kudde waarschuwde voor 'Konink, veelheyd der Vrouwen, Rijck, Sweet'. Bovengenoemde zaken komen, met uitzondering van de veelwijverij, duidelijk aan de orde in *Tegens de Blasphemie van Jan van Leiden*. Het is niet onredelijk het geschrift te beschouwen als een verder bewijs van Menno's betrokkenheid bij Oldeklooster of de voorbereidingen daarvan, als men tenminste met W. J. Kühler aan kan nemen dat Menno, na de goddelijke bestraffing van de munsterse Dopers, het drukken en verspreiden van het tractaat zinloos achtte. *Tegens de Blasphemie van Jan van Leiden* is de belangrijkste van verscheidene raadselachtige bronnen betreffende Menno en Oldeklooster.⁴⁸

Raadsels daargelaten, hebben we voldoende betrouwbare aanwijzingen om voor het voorjaar van 1535 een opstand tegen het Habsburgse bewind te kunnen aantonen die op zijn minst belangrijk genoeg was om de overheid te doen vrezen voor een plaatselijk ineensstorten van haar gezag. Deze aanwijzingen staan niet op zichzelf maar passen in een groter geheel van gegevens die duidelijk de overheersende invloed van de revolutionairen onder de nederlandse Melchiorieten gedurende het beleg van Munster laten zien. Hoewel Menno zelf geen revolutionaire Melchioriet was, kwam hij er openlijk voor uit Doper te zijn omdat de gebeurtenissen te Oldeklooster hem overtuigd hadden van zijn pastorale verantwoordelijkheid ten opzichte van de revolutionaire Melchiorieten.

Oldeklooster wordt door de marxistische historiografie beschouwd als een van de afsluitende gebeurtenissen van de vroegburgerlijke revolutie in centraal Europa, een revolutie die zijn hoogtepunt bereikte in de duitse boerenoorlog van 1525 maar die tot 1535 bleef doorsmeulen.⁴⁹ Menno wordt door de meeste Amerikaanse kerkhistorici gezien als een leider in de Radicale Reformatie.⁵⁰ Wat hebben de gebeurtenissen die we zojuist bestudeerd hebben voor betekenis in het kader van de zestiende eeuwse crisis, als we ze beschouwen vanuit het oogpunt van de vroegburgerlijke revolutie of uit dat van de Radicale Reformatie?

Het begrip Radicale Reformatie is de laatste tijd opnieuw kritisch bekeken. C. P.

⁴⁷ *Opera Omnia*, 619-631. (Daerom duchte ick sal het niet ongestraffet blijven – *Opera Omnia*, 629). Verg. *Bericht von der Wrake*, in *Rothmann Schriften*, 284-297.

⁴⁸ Verg. het aanhangsel.

⁴⁹ Gerhard Zschäbitz, 'Die Stellung der Täuferbewegung im Spannungsbogen der deutschen frühbürgerlichen Revolution', in Gerhard Brendler (uitg.) *Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland*, (Berlijn, 1961) 152, 162.

⁵⁰ George H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia 1962) 387-398, 485-499.

Clasen heeft gesteld dat 'als men de doperse beweging beoordeelt naar het aantal aanhangers . . . deze zo onbeduidend was dat het gebruik van de term Reformatie volledig misleidend is. Het Doperdom was niet meer dan een kleine separatistische beweging.'⁵¹ Tot zover het begrip Reformatie. Wat de term 'radicaal' betreft: in indrukwekkend geleerde monografieën is overtuigend aangetoond dat de leiders van de Radicale Reformatie – Thomas Müntzer, Balthasar Hubmaier en Menno Simons – belangrijke onderdelen van hun denken ontleenden aan middeleeuwse tradities en dat, vanuit theologisch standpunt gezien, niet deze mensen maar Maarten Luther de 'vurige radicaal' was.⁵² Voorlopig heeft het historisch Revisionisme de Radicale Reformatie omgevormd tot een *kleine, en theologisch gezien traditionele, separatistische beweging aan de rechtervleugel van de Reformatie*. Ofschoon een dergelijke beschrijving opgaat voor de latere doopsgezinde beweging doet ze geen recht aan het feit dat deze beweging – zoals blijkt uit de manier waarop Menno geïnspireerd werd door de gebeurtenissen te Oldeklooster – haar oorsprong vond in het revolutionaire Melchiorietisme. Bovendien zal het voor marxistische geleerden die, zuiver in de leer, gewend zijn het Lutheranisme duidelijk te onderscheiden van de gebeurtenissen in de volksreformatie zoals die te Oldeklooster, nooit acceptabel zijn Maarten Luther te plaatsen aan de linkervleugel van de Reformatie. Een dergelijke indeling zullen ze slechts zien als ideologische vertekening. Voor hun standpunt is iets te zeggen en misschien zal uiteindelijk toch een marxistische steen, die wij, westerse bouwlieden van de reformatiegeschiedenis eens terzijde gelegd hebben, kunnen dienen als fundament voor een herbouwd geheel.

Wat ik hiermee bedoel is dat elke interpretatie van het Doperdom gebrekkig blijft die niet, zoals de marxistische geschiedschrijving dat doet, terugkijkt naar 1525 – het jaar waarin het Doperdom ontstond, het jaar van de boerenoorlog en het hoogtepunt van het radicalisme binnen de Reformatie. Gerhard Zschäbitz waarschuwde, toen hij probeerde de doperse beweging in de context van de vroeg-burgerlijke revolutie te plaatsen: 'We moeten de term Doperdom niet een te eng sectarische betekenis geven . . . Het vroege Doperdom werd een smeltkroes van vaak tegenstrijdige, radicale en revolutionaire antwoorden op een mislukte revolutie; allerlei gezichtspunten waren daarin met elkaar vermengd en wedijverden onderling om de belangrijkste te worden. Het Doperdom presenteerde zich als een ideologie van de

⁵¹ *Anabaptism. A Social History*, (Ithaca, N.Y. 1972) 29.

⁵² Bornhäuser, *Menno*; Hans-Jürgen Goertz, *Innere und Äussere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, (Leiden 1967); Christoph Windhorst, *Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie*, (Leiden 1976); David C. Steinmetz, 'Scholasticism and Radical Reform: Nominalist Motifs in the Theology of Balthasar Hubmaier', *MQR*, XLV (1971) 123-144, vooral 137.

armen, waarin de traditie van de boerenoorlog doorklonk en waarin mogelijkheden aanwezig waren voor een hernieuwde opstand.⁵³ Na het werk van K. H. Kirchhoff is het niet zo duidelijk dat het Doperdom, zelfs niet in Munster, het 'protestantisme van de armen' was.⁵⁴ Maar het Doperdom was wel de meest radicale uitdrukking van het diepgewortelde anticlericalisme waaruit de werkelijke volksreformatie in de zestiende eeuw eigenlijk bestond.⁵⁵ Deze 'revolutie tegen de priesters' was antisacramenteel, iconoclastisch en in de grond van de zaak anti-autoritair. De geïnstitutionaliseerde hervormde uitdrukkingsvormen ervan waren, ofschoon gematigder, vanaf het begin veel sterker dan het Doperdom. De 'revolutie tegen de priesters' leverde het cement dat de veelvuldige opstanden op het platteland samenvoegde tot de ongekend grote duitse boerenoorlog van 1525.⁵⁶ Het religieuze denken van deze beweging was in feite conventioneeler en traditioneler dan Luthers persoonlijke, echt radicale, theologie. Aanvankelijk maakte Luther gebruik van deze grote golf van antisacerdotalisme, maar later werd hij er een tegenstander van.⁵⁷ De nederlaag van de boeren in 1525 markeerde het stollen van de beweging in een nieuwe orde waarin angstige vorsten, raadscolleges van steden en de 'nieuwe pausen' van de protestantse orthodoxie het voor het zeggen hadden.⁵⁸ De Marxisten zijn dus fout wanneer zij – geheel in overeenstemming met de hun eigen onderwaardering van de godsdienst – stellen dat het Doperdom is ontstaan uit de boerenoorlog. Zowel Doperdom als boerenoorlog kwamen voort uit de maalstroom van het populaire anticlericalisme van de eerste hervormingsjaren dat zijn hoogtepunt bereikte in 1525. Het is dit verschijnsel dat Radicale Reformatie genoemd moet worden.

Het sectarische Doperdom in de Nederlanden volgde het patroon van de doperse

⁵³ Zschäbitz, 'Stellung der Täuferbewegung', 161-162.

⁵⁴ *Täufer in Münster*, vooral 42.

⁵⁵ Deze anticlericale golf is uitvoerig beschreven in Steven E. Ozment, *The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, (New Haven en Londen 1975).

⁵⁶ Hoewel de boerenleuze van 'göttliche Gerechtigkeit' niet ontstaan is tijdens de Reformatie, was het toch aan de Reformatie te danken dat deze algemeen bekend raakte en ingepast werd in het programma van de boeren. Verg. Günther Franz, *Der Deutsche Bauernkrieg*, (10e druk, Darmstadt, 1975).

⁵⁷ Verg. het proces waarbij Luther zijn theologie volledig vrijmaakte van middeleeuwse elementen en tegelijk van antisacramenteel spiritualisme, zoals dat beschreven wordt in Karl-Heinz Zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, (Tübingen, 1972).

⁵⁸ Franz Lau, 'Der Bauernkrieg und das angebliche Ende der lutherischen Reformation als spontane Volksbewegung', *Luther-Jahrbuch*, 1959, toont aan, zoals Munster dat overigens ook doet, dat dit een zuidduitse ontwikkeling is en niet van toepassing op noordduitse gebieden, die onberoerd gebleven waren in de Boerenoorlog.

beweging in Zwitserland en Zuid-Duitsland tien jaar daarvoor. Het bood een geheel eigen wereld voor een klein aantal van al degenen die op de dag van de revolutie er niet in geslaagd waren een nieuwe wereld op te bouwen. Hoewel het Doperdom niet altijd voorafgegaan werd door massale oproerige bewegingen kan het verband tussen Doperdom en daaraan voorafgaande opstanden niet langer gebagatelliseerd worden zoals tot nu toe gebruikelijk was.⁵⁹ Martin Haas en ik hebben gewezen op het verband tussen het Zwitserse Doperdom en de boerenbewegingen op het platteland van Schaffhausen en St. Gallen.⁶⁰ Gerhard Zschäbitz en John Oyer hebben de nadruk gelegd op de banden tussen de Dopers in Midden-Duitsland en Müntzers eigen boerenbende.⁶¹ Walter Klaassen heeft latere Dopers gevonden onder de volgelingen van Michael Gaismair bij de opstand in Tirol.⁶² Gottfried Seebass heeft

⁵⁹ Claus-Peter Clasen, *Anabaptism*, 152-157. Natuurlijk is het, gezien het verschil in omvang tussen beide bewegingen, zo overduidelijk dat de meeste opstandige boeren geen Doper werden, dat niemand dat zou willen tegenspreken. (Verg. Zschäbitz, 'Stellung der Täuferbewegung', 155). Hetzelfde geldt voor de relatie tussen de revolutionaire melchioristische beweging en de secten die uit haar voortkwamen in de Nederlanden: Karel Vos, 'Revolutionaire Hervorming', *De Gids*, LXXXIV (1920) 448-449: 'De chiliastische melchiorieten, wier aanvankelijk snelle aanwas zijn verklaring vond uit alom bestaand reikhalzend verlangen naar verandering in het maatschappelijke, werden eerst tot duizenden, niet uit een onschuldig verbeeldingsspel van vrome overtuigde protestanten, maar uit een in bijbelsche vorm zich beeldende revolutionaire gezindheid. Nadat die kringen waren gedecimeerd door vervolging en door terugkeer van het meerendeel tot de Roomsche kerk, bleven er kringetjes over van in hun blijde hoop jubelende vromen, die 's Heeren toekomst verwachten. Helaas mengde zich daaronder het hysterische draf der achterbuurten, dat tot godsdienstige extase was opgezweept. Uit dit mengelmoes werd de doopsgezinde broederschap gerecruteerd.' Maar zeker in een studie van het Doperdom zoals die van Clasen is de vraag niet zozeer of de latere seclarische groepen op adequate wijze de vroegere brede maatschappelijke beweging hebben voortgezet, maar veeleer of die groepen feitelijk wel erfgenamen van die beweging waren. Naar deze maatstaf gemeten denk ik niet dat Clasen's conclusie: 'thus the evidence – geographic, numerical, ideological and psychological – does not show a link between the peasant uprising and the Anabaptist movement.' (157) juist is.

⁶⁰ Martin Haas, 'Der Weg der Täufer in die Absonderung', in Hans-Jürgen Goertz (uitg.), *Umstrittenes Täuferium 1525-1975. Neue Forschungen*, (Göttingen 1975), 50-78; James M. Stayer, 'Reublin und Brötl: The Revolutionary Beginnings of Swiss Anabaptism', in Marc Lienhard (uitg.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism/Les débuts et les caractéristiques de l'anabaptisme* (Den Haag 1977) 83-102.

⁶¹ Gerhard Zschäbitz, *Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem grossen Bauernkrieg*, (Berlijn 1958); John S. Oyer, *Lutheran Reformers Against Anabaptists: Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany*, (Den Haag 1964).

⁶² Walter Klaassen, *Michael Gaismair: Revolutionary and Reformer*, (Leiden 1977) 112-116.

aangetoond dat Hans Huts chiliastische boodschap begon met een oproep tot ontevreden veteranen en vluchtelingen van de boerenoorlog in Franken.⁶³ Seebass merkt op dat het verkeerd is te proberen de verbindingen tussen eerdere opstanden en daaropvolgende doperse bewegingen kwantitatief te berekenen op basis van de algemeen toegankelijke bronnen: 'De uitgaven van de doperse bronnen bevatten zelden documenten die ons inlichten over het vroegere leven van de gedoopten en bieden derhalve weinig dat onze vraagstelling kan beantwoorden. Daarbij komt dat voor veel gebieden de bronnen die betrekking hebben op de boerenoorlog niet of maar zeer onvolledig uitgegeven zijn.'⁶⁴ Het kwantitatief bewerken van bronnen die verzameld waren met het oogmerk het Doperdom te schilderen als een religieuze beweging draagt weinig bij tot onze kennis van het verband tussen Doperdom en boerenoorlog.

Menno begon de loopbaan die hem historisch belangrijk maakt als apostel onder de Munstersen. Als er geen opstand in Munster geweest was zouden er geen Mennonieten geweest zijn.⁶⁵ Dat is waar het om gaat bij Menno en Oldeklooster. We hebben hier gesuggereerd dat er veel te zeggen valt voor de marxistische opvatting dat er zonder voorafgaande massale opstand geen daaropvolgend sectarisch Doperdom geweest zou zijn. Wilhelm Reublin, Balthasar Hubmaier, Hans Bänderlin, Melchior Rinck en Hans Hut hadden allemaal zoiets als Oldeklooster in hun verleden. Met een kleine herformulering van onze woorden: was er geen Radicale Reformatie geweest dan zou het Doperdom dat professor Clasen kenschetst als een 'kleine separatistische beweging' nooit hebben bestaan.

Aanhangsel

'Ist es gewagt, eine Abwendung Menno Simons' von der münsterischen Lehre erst in den April 1535, also wenige Wochen vor den Zusammenbruch des münsterischen Reiches, zu datieren?'

⁶³ 'Bauernkrieg und Täuferium in Franken', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* LXXXV (1974), 284-300.

⁶⁴ *Ibidem*, 285.

⁶⁵ Deze bewering is in bewuste navolging van Bernd Moellers 'Geen Humanisme, geen Hervorming' en heeft dezelfde betekenis. Het oproer te Munster was de noodzakelijke achtergrond of *Sitz im Leben* waaruit de Nederlandse doperse beweging voortkwam. *Imperial Cities and the Reformation. Three Essays* (Philadelphia, 1972) 14, 36.

In zijn recente studie *Leben und Lehre Menno Simons* heeft Christoph Bornhäuser opgemerkt dat 'veel doopsgezinde historici het misschien gewaagd vinden Menno's vaarwel aan de munsterse leer te dateren in april 1535, dus slechts een paar weken voor de val van het munsterse koninkrijk'.⁶⁶ In feite is het zo dat doopsgezinde historici, na het verdwijnen van de monolithische 'Benderschool', een buitengewone, ja bijna overdreven bereidheid tonen oude waarheden discutabel te stellen. Abraham Friesen, 'The Radical Reformation: From Synthesis to Disintegration and Back Again', noemde Bornhäuser's argumentatie op dit punt dan ook 'overtuigend'.⁶⁷ Men is gauw geneigd bij eigentijdse wetenschappers niet al hun beweringen kritisch na te gaan, al was het alleen maar omdat het gaat vervelen steeds maar weer dezelfde bronnen te blijven bewerken. De opzet van dit artikel was onder andere de mogelijk 'gewaagde' hypothese van Bornhäuser te onderzoeken. Aangezien ik geen doopsgezind standpunt vertegenwoordig kunnen de punten waarop ik Bornhäuser aanvecht niet bij voorbaat gezien worden als voortvloeiend uit doopsgezinde apologetiek.

In de eerste plaats zegt Menno dat hij de Munstersen had weerlegd 'van aenbegin tot noch toe met gantschen vlijt ende ernste . . ., beyde heymelijck ende openbaer, met mont ende met schriften, jae meer als van seventhien jaren herwaerts . . .'.⁶⁸

Twee historische problemen zijn nauw verweven met de vraag of Menno wel of niet een munsters verleden had. Karel Vos, een van de Nederlandse biografen van Menno, beweerde dat Menno gedoopt was in 1534, dus gedurende de periode waarin de nederlandse doperse beweging onder leiding stond van Jan Matthijs en diens volgelingen: 'In 1534 sluit hij zich bij de bondgenooten aan en wordt hij herdoopt'.⁶⁹ Vos was van mening dat Menno gedoopt werd tijdens een van de twee ontmoetingen die hij met de Munstersen zei te hebben gehad: 'En daarin heeft hij zich in die geheime samenkomst gewonnen moeten geven!'⁷⁰ Ik ben het met Cornelius Krahn eens dat Vos zich hier overgaf aan 'volkommen unbegründete' speculaties.⁷¹ Het enige bewijsmateriaal dat Vos aanvoert voor zijn stelling dat Menno vóór Oldeklooster gedoopt zou zijn is een op zichzelf staande datering van

⁶⁶ Bornhäuser, *Menno*, 24.

⁶⁷ Lezing gehouden op de Reformation Conference, City University of New York, 15 mei 1976, en op de Sixteenth Century Studies Conference, St. Louis, 30 oktober 1976. Blz. 20 van het manuscript dat Dr Friesen mij ter beschikking stelde.

⁶⁸ *Antwoord op de valse beschuldigingen* (1552), in *Opera Omnia*, 497.

⁶⁹ 'Revolutionaire Hervorming', 443.

⁷⁰ *Menno Simons 1496-1561. Zijn Leven en Werken en zijne Reformatorische Denkbeelden* (Leiden, 1914) 28.

⁷¹ *Menno Simons (1496-1561). Ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Taufgesinnten* (Karlsruhe, 1936) 28, noot 67.

Menno's doop in 1534 uit een antidopers polemisch geschrift van 1623.⁷² Vos legt de nadruk op het bericht van Gerardus Nicolai dat Menno gedoopt werd door Obbe Philips, wiens eigen doop weer terugging op Jan Matthijs.⁷³ Op dit punt bestaat er geen verschil van mening tussen Menno's biografen. De vraag betreft slechts het tijdstip van de doop. Welk stadium in het proces van vervreemding van de revolutionaire Melchiorieten had Obbe bereikt toen hij Menno doopte? Het meest waarschijnlijk is dat Menno's doop plaats vond in het begin van 1536 tegelijk met het vertrek uit zijn parochie Witmarsum.⁷⁴ Bornhäuser is het hier mee eens. Hij brengt Menno, zulks in tegenstelling tot Vos, niet door een vroege datering van de doop in verband met de Munstersen: 'Die Frage ist . . . , ob es angesichts der durch Obbe in seinen Bekenntnissen beschriebene Intoleranz jener 'Apostel' und ihrer Anhänger für Menno als Bundgenosse möglich gewesen wäre noch etwa zwei Jahre Priester zu bleiben. Es scheint mir deshalb wahrscheinlicher, dass er sich kurz nach dem Verlassen seiner Pfarrei, vielleicht in Leeuwarden, hat taufen lassen.'⁷⁵ Mijn conclusie is dat geen enkel argument in de discussie over Menno's doop opweegt tegen zijn eigen verklaring dat hij de Munstersen weerlegd had 'van aenbegin tot noch toe'.

Volgens Bornhäuser is het belangrijkste argument in de pogingen Menno te zuiveren van munsterse smetten gelegen in het hem toegeschreven auteurschap van *Tegens de Blasphemie van Jan van Leiden*. Het bedoelde werk werd in 1627 voor het eerst gedrukt ('nooyt voor desen ghedruckt'), waarschijnlijk in Hoorn. Het verscheen onder Menno's naam, maar zonder vermelding van drukker of plaats van uitgave. Het werd opgenomen in de verzamelde werken van Menno van 1646 en 1681.⁷⁶ Volgens J. G. de Hoop Scheffer was Christiaan Sepp aan het eind van de negentiende eeuw die de authenticiteit van het tractaat durfde te bestrijden. Ik heb de uiteindelijke standpunten in de discussie tussen Sepp en de Hoop Scheffer nog eens nagegaan.⁷⁷ Het is waarschijnlijk het billijkst te zeggen dat de Hoop Scheffer er

⁷² Vos, *Menno*, 29, noot 1.

⁷³ Nicolai's inlassingen in Heinrich Bullinger, 'Teghens de Wederdoopers', *BRN*, VII, 362.

⁷⁴ Ik ga er van uit dat het zeer onwaarschijnlijk is dat Menno eerder dan in het voorjaar van 1535, dus nog voor de geestelijke crisis teweeggebracht door de gebeurtenissen te Oldeklooster, gedoopt zou zijn. A. F. Mellink, 'Das niederländisch-westfälische Taufertum im 16. Jahrhundert', in Goertz, *Umstrittenen Taufertum*, 212-213, vermeldt dat gedurende het grootste deel van het jaar 1535 Obbe in Groningen verbleef terwijl Menno uiteraard in Friesland was.

⁷⁵ Bornhäuser, *Menno*, 28-29, noot 9.

⁷⁶ Irvin B. Horst, *A Bibliography of Menno Simons* (Nieuwkoop, 1962) 33-40, 117-118.

⁷⁷ Christiaan Sepp, *Uit het Predikantenleven van Vroegere Tijden* (Leiden, 1890) 1-19; J. G. de Hoop Scheffer, 'Eenige Opmerkinge en Mededeelingen Betreffende Menno Simons', *Doopsgezinde Bijdragen* (1892) 1-29.

beter in geslaagd is de wetenschappelijke kwaliteiten van Sepps werk in diskrediet te brengen dan om aan te tonen dat *Tegens de Blasphemie* een authentiek tractaat is. Zeker, Sepp had zwak bewijsmateriaal toen hij betoogde dat *Tegens de Blasphemie* niet noodzakelijkerwijs een antwoord was op Bernhard Rothmanns *Bericht von der Wrake*. Ieder die goed thuis is in beide werkjes moet wel tot de conclusie komen dat *Tegens de Blasphemie* geschreven is naar het patroon van *Bericht von der Wrake*, zoals de Hoop Scheffer overtuigend duidelijk maakt. Hij betoogt dat Rothmanns tractaat verloren ging vlak nadat het in circulatie was gekomen en dat het pas teruggevonden werd in het midden van de negentiende eeuw. Daarom was een zeventiende-eeuwse falsificatie onmogelijk. Verder toont hij aan dat zowel wat betreft het speciale friese taaleigen als de manier van uitdrukken en argumenteren, het werk geheel past bij de authentieke geschriften van Menno. Waar de Hoop Scheffer niet in slaagt, ondanks pogingen daartoe, is om in Menno's authentieke geschriften één duidelijke verwijzing naar *Tegens de Blasphemie* aan te tonen. De duidelijkste verklaring die hij in deze geschriften vinden kon is die uit *Antwoord op de valse beschuldigingen* die we bij het begin van dit aanhangsel citeerden. Uiteraard hebben de woorden 'meer als van seventhien jaren herwaerts' betrekking op de periode in 1535 toen *Tegens de Blasphemie*, naar men veronderstelt, werd geschreven, maar aangezien Menno zegt te hebben *gesproken* en geschreven tegen de Munstersen van het begin tot nu toe is zijn verklaring geen bewijs dat hij begon te *schrijven* tegen de Munstersen in het begin van 1535. Ik zou met Bornhäuser willen instemmen die zegt: deze passage 'lässt sich . . . ebensogut als eine Anspielung auf Mennos spätere Äusserungen gegen die falschen Propheten verstehen'.⁷⁸ Irvin B. Horst vat het probleem als volgt samen: ondanks de belangrijke, in de tekst gelegen, aanwijzingen die pleiten voor Menno's auteurschap, geeft het feit 'dat het boek onbekend was in de zestiende eeuw en dat er geen manuscript van bestaat terecht aanleiding tot serieuze twijfel aan de echtheid van het tractaat'.⁷⁹ Zowel de Hoop Scheffers bewering dat *Tegens de Blasphemie* op grote schaal in geschreven vorm circuleerde, als die van Vos dat er een eerste druk was in 1535⁸⁰ tonen aan dat deze geleerden, die goed thuis waren in de archieven, gewaagde sprongen durven maken zonder voldoende bewijsmateriaal. Even vindingrijk, maar waarschijnlijker, is de suggestie van W. J. Kühler die probeert het elkaar tegensprekende bewijsmateriaal onderling in overeenstemming te brengen door te veronderstellen dat Menno na de val van Munster zijn *Tegens de Blasphemie* 'in een kast' weglegde, zodat het nooit het

⁷⁸ *Menno*, 25, noot 56.

⁷⁹ *Bibliography*, 117-118.

⁸⁰ Vos, *Menno*, 32: 'De eerste druk, die in 1535 moet zijn uitgegeven, is verloren. Naar een zeldzaam geworden exemplaar is een afschrift vervaardigd, dat te Hoorn terecht gekomen schijnt.'

licht zag, totdat het in het begin van de zeventiende eeuw tussen zijn papieren werd ontdekt.⁸¹ Dit is naar mijn mening de beste hypothese als men uitgaat van de echtheid van *Tegens de Blasphemie*. Dus, ondanks het feit dat het niet duidelijk is hoe het werk tot ons is gekomen, acht ik het, alles in aanmerking genomen, waarschijnlijker dat *Tegens de Blasphemie* een oorspronkelijk werk van Menno is dan dat het een volmaakte zeventiende-eeuwse nabootsing van zijn manier van uitdrukken, gebaseerd op een toen zeldzaam geworden exemplaar van Rothmanns *Bericht van der Wrake* zou zijn. Dat laatste zou, logisch gezien, het standpunt van de tegenpartij moeten zijn. Volledig uitsluitel in de zaak van de echtheid van het tractaat is echter onmogelijk.

Tot zover de vraag naar de feiten. Evenzeer interessant, zo niet interessanter, is de vraag wat er aan de orde is in de discussie over *Tegens de Blasphemie*. Bornhäuser zelf heeft opgemerkt dat sommigen die de authenticiteit van *Tegens de Blasphemie* bestreden erop uit waren Menno te zuiveren van iedere mogelijke relatie met het revolutionaire nederlandse Doperdom van 1535.⁸² Er zijn redenen aan te voeren voor de mening dat *Tegens de Blasphemie* Menno zeer dicht plaatst bij een nog niet gedifferentieerde melchiorietische beweging. De Hoop Scheffer merkt op dat de verwijzing naar 'ons' door de schrijver van het tractaat impliceert dat *Tegens de Blasphemie* geschreven werd door een *Bondgenoot*.⁸³ Wat de Hoop Scheffer uitlegt als een leugen van Menno om zichzelf te beschermen – hij was per slot van rekening in 1535 nog kapelaan – kan ook anders gezien worden. Als Menno werkelijk een gedoopte *Bondgenoot* was toen hij het tractaat schreef, zou dat feit hem veel dichter plaatsen bij de revolutionaire Melchiorieten dan Menno zelf later, en nog later de Doopsgezinden graag zouden willen toegeven. (Maar zelfs dan zouden we niet de conclusie mogen trekken dat Menno een munsterse Doper geweest was.) Vandaar dat het moeilijk is in te zien hoe twijfels aangaande de authenticiteit van *Tegens de Blasphemie* ooit de stelling van Bornhäuser kunnen versterken dat Menno zich pas van de Munstersen afwendde in de tijd van Oldeklooster.

Daar noch de problematiek rond Menno's doop noch die rond de echtheid van *Tegens de Blasphemie* het waarschijnlijk maken dat Menno een munsterse Doper was ten tijde van Oldeklooster, blijft het voor ons een vraag waarop Bornhäuser zijn stelling baseert. Zijn bewijsvoering berust op de duidelijke sympathie en het verantwoordelijkheidsgevoel voor de revolutionaire Dopers te Oldeklooster die spreken uit Menno's eerste geschriften. Dat Menno opmerkingen in deze richting in de latere uitgaven van zijn werk wegwerpt verraadt zeker verlegenheid met een te duidelijke band tussen de revolutionaire Melchiorieten en het begin van zijn bewe-

⁸¹ Kühler, *Geschiedenis*, 165-166.

⁸² Bornhäuser, *Menno*, 24-25.

⁸³ 'Opmerkingen', 17.

ging, maar toont daarom nog niet aan dat hij pas met hen brak ten tijde van de gebeurtenissen te Oldeklooster. In zijn autobiografische fragment schreef Menno: 'Het geruchte is wijde uytgebreyd, dat ik se (de munsterse agenten) de mond fijn stoppen konde, sy beriepen haer alle op my, wie, en hoe sy waren'.⁸⁴ Bornhäuser legt deze zin als volgt uit: 'Er hatte sich also gegen jene Prediger gewandt, aber nicht so eindeutig, dass nicht auch sie sich auf ihn berufen konnten'.⁸⁵ Zeker, Menno voelde dat zijn uitspraken, als zijnde die van een sacramentarisch priester, voortdurend misbruikt werd zowel door papisten als door Munstersen, maar hij verklaart eerder in hetzelfde autobiografische fragment dat hij vanaf de eerste ontmoeting met de Munstersen hen naar beste vermogen had weerlegd.⁸⁶

Het is natuurlijk mogelijk dat Menno, al voordat de gebeurtenissen te Oldeklooster plaats vonden, een gedoopte revolutionair of een revolutionaire sympathisant was. (In de laatste dagen van het koninkrijk Munster wilde koning Jan best heimelijke aanhangers hebben in de Nederlanden, zelfs onder priesters.) Maar dat is alleen mogelijk als Menno's herhaalde verklaringen aangaande zijn relatie met de Munstersen leugens zijn. Ik weet niet hoe men vanuit doopsgezinde of lutherse hoek tegen deze zaak aankijkt; voor mij is het uiteraard mogelijk dat men na historisch onderzoek tot de conclusie kan komen dat Menno loog, maar het is zeker geen aanvaardbaar uitgangspunt. Daarom ben ik van oordeel dat het, gezien de afwezigheid van enige duidelijke aanwijzing in die richting, inderdaad 'gewaagd' en waarschijnlijk onverantwoord is om Menno's breuk met de munsterse leer te dateren in april 1535, dus slechts een paar weken voor de val van het koninkrijk Munster. Mijn verschil van inzicht met Dr Bornhäuser is echter klein en gaat gepaard met een gevoel van waardering voor de belangrijkste conclusies van zijn boek.

Vertaling: W. H. Kuipers

⁸⁴ *Opera Omnia*, 257.

⁸⁵ Bornhäuser, *Menno*, 19.

⁸⁶ *Opera Omnia*, 257: 'Ick hebbe my met mijn geringe Gave daer tegen gestelt, met prediken en vermanen, soo vele als in my was . . .'

Een onbekende brief van Menno Simons?

Bewerkt door S. L. Verheus en Th. P. van Zijl

De hier geboden tekst is een onderdeel van een aan de Doopsgezinde Bibliotheek ter inzage gegeven manuscript uit particulier bezit. Het werd in een betrekkelijk recent verleden ontdekt in Gelderland. Het gehele manuscript omvat 244 bladzijden, formaat 14 × 10 cm, geschreven in één hand. Het schrift is laat 16e-eeuws. Ook het papier blijkt bij nader onderzoek uit eenzelfde periode te stammen. Het is een verzamelwerk van de volgende inhoud:

1. Een aantal brieven van Jeronimus Segersz. en van zijn huisvrouw Lijsken, gepagineerd 1-182 en bovendien voorzien van de signatuur A2 - M5. Dit laatste zou er op kunnen wijzen dat de schrijver een gedrukte bron ter beschikking had. De tekst komt voor een groot deel overeen met die in de *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* II ('s-Gravenhage, 1904) 126-173. Er zijn echter ook daar niet vermelde brieven bij.
2. De hierna weer te geven brief, gepagineerd 1-13, zonder verdere signalen.
3. 'Een ander vermaninge', anoniem, in dezelfde stijl als de brief, gepagineerd 13-25.
4. Een brief van Maeyke de Korte, zoals bekend uit de *Martelaers-Spiegel* (Haarlem, 1685) II, 249 e.v., met aan het einde de vermelding dat het gaat om een geëxtraheerde brief en de mededeling van haar terechtstelling in 1559, gepagineerd 26-29.
5. Een blanco pagina.
6. De zendbrief van Dirk Philips aan de huisvrouw van Joachim de Suikerbakker [*Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* X ('s-Gravenhage, 1914) 675-688; zie M. Keyser, *Dirck Philips, 1504-1568* (Nieuwkoop, 1975) no. 25], met aan het slot de toevoeging: 'Ghesonden is desen brief van oosten'. Paginering aan de voet van de bladzijden 1-32.

De veronderstelling dat wij in de vóór ons liggende brief te doen hebben met een onbekend geschrift van Menno Simons berust op de in de aanhef aanwezige vermelding van zijn naam. Deze is wel door latere doorschrijving minder leesbaar

gemaakt, maar is niettemin duidelijk herkenbaar. Het vermoeden wordt versterkt door de stijl van dit stuk, die veel overeenkomst vertoont met wat wij van Menno Simons kennen.

Het is een schrijven aan de Westfriese broeders en zusters, ingegeven door het verlangen om nog eenmaal een vermanend en bemoedigend woord te laten horen voordat een kennelijk aanwezige ziekte een einde aan zijn leven zou kunnen maken. Er is reden tot dankbaarheid, want Gods Woord heeft gehoor gevonden. De schrijver is echter bevreesd dat het eenmaal gewonnen geloof weer verloren zou kunnen gaan. Nu hij, mede door de maatregelen van de overheid, zelf niet meer kan komen wil hij hun toch zijn vermanend woord niet onthouden. Vóór alles wekt hij hen op tot een persoonlijk geloofsonderzoek. Waar echt geloof is, daar heeft men allerlei in de Schrift genoemde ondeugden achter zich gelaten en daar kent men de rijkdom van het leven in de Heer. Aan de vruchten kent men de boom. Een nadrukkelijke waarschuwing tegen zelfbedrog wordt daarbij uitgesproken. Andere lering is duivelswerk, ook al zou Paulus het zo gezegd hebben. Heel zwaar klinkt de zinsnede: 'die u anders leert, die vermoort u ziele'. Waar het rechte geloof is, daar wordt ook de kracht gevonden die bergen verzetten kan. Het is eigenlijk dezelfde vermaning die steeds weer terugkeert, met een overvloedig gebruikmaken van daarvoor geschikte bijbelplaatsen.

Het is niet eenvoudig tot een nadere precisering te komen van de datum van de brief. Opmerkelijk is zeker hetgeen boven de brief staat: 'Dese vermaeninge is gesonden van oosten totten broederen in Westvriesslandt'. Zoals wij kunnen leren uit het gebruik hiervan in de *Documenta Anabaptistica Neerlandica* I (Leiden, 1975) moeten wij bij 'Westvriesslandt' denken aan wat wij tegenwoordig Friesland noemen. 'Van oosten' kan dan vrijwel het gehele gebied waar Menno buiten Friesland gezworven heeft omvatten; misschien kunnen we toch wel in het bijzonder denken aan het gebied tussen Groningen en Lübeck. Enkele aanduidingen kan men aan de tekst ontleen. Aan het begin maakt hij gewag van zijn 'ontbindinghe'. Er is dus sprake van ziekte, mogelijk van zijn naderende dood. Wij weten dat vooral na 1558 Menno's gezondheid veel te wensen overliet en dat hij latere brieven wel ondertekende met vermelding van zijn kreupel zijn. Maar ook in 1564, toen hij in Wismar zijn geschrift aan à Lasco schreef, sprak hij al van een naderend levenseinde [Krahn, *Menno Simons* (Karlsruhe, 1936) 98]. Zijn gezin wordt geen rustplaats gegund, hijzelf wordt gezocht. Volgens de tekst zouden vrouw en kinderen nog in leven zijn. Aangenomen wordt dat zijn vrouw vóór 1558 is overleden (zie Krahn, *Menno Simons*).

Over de ontvangst van de prediking valt uit de tekst op te maken dat er sprake is van vrucht van de eerste prediking. Er is gevaar van terugval in ongeloof en van valse leraars 'die de ziel vermoorden'. Wij krijgen uit de tekst niet de indruk dat de situatie te vergelijken is met die waarvoor Menno in 1557 naar Harlingen kwam. De kwestie

van het uitbannen is hier niet zo expliciet aan de orde. In tijd laat onze tekst zich toch misschien wel het beste localiseren omstreeks 1554, toen het gesprek in Wismar de aandacht bepaalde bij het streven naar een zuivere gemeente naar apostolisch voorbeeld, en Menno's gezondheid nogal te wensen overliet.

Bij een tekst als de onderhavige doet zich verder nog het probleem voor van de bijbelcitaten. Het zou voor de voortgang van het onderzoek naar Menno's geschriften van grote betekenis zijn als wij een duidelijker inzicht konden krijgen in de door hem geciteerde of bewerkte bijbeltekst. In een enkel geval lijkt een bepaalde pericop bijna letterlijk geciteerd te zijn, in onze tekst bijv. Rom. 12:1 en 2. Bij onderzoek van verschillende hiervoor in aanmerking komende vertalingen bleek geen enkele tekst zodanige overeenkomst met Menno's citaten te bieden dat wij hieraan enig houvast zouden hebben. Het moet niet uitgesloten geacht worden dat door de schrijver zelf, of door latere overschrijvers, een vroege concordantie werd gebruikt. Dit zou ook kunnen verklaren dat in sommige gevallen de in margine aangegeven bijbelplaats nauwelijks relevant blijkt te zijn.

Voor de bewerking van deze tekst maakten wij gebruik van de *Richtlijnen voor het uitgeven van historische bescheiden*, samengesteld in opdracht van het Historisch Genootschap en van de Rijkscommissie voor Vaderlandse Geschiedenis (5e dr.; Utrecht/'s-Gravenhage, 1975). Wat betreft het gebruik van *y* en *ij* hanteerden wij een aanvullende regel, ontleend aan de uitgave van de *classicale acta* van de Nederlandse Hervormde Kerk. Voor de vorm van de noten richtten wij ons naar E. H. Kossmann en C. B. Wels, *Aanwijzingen voor tekstbewerking en annotatie* (Utrecht 1971).

Dese vermaeninge is gesonden van oosten totten broederen in Westvriesslandt.

Menno Simons^a wenschet sijnen Westvriessche broederen ende susteren in Cristo Jesu genade ende vrede van Godt onsen hemelschen vader door Jesum Cristum onsen Heere, die ons lieffgehadt heeft, ende heeft ons gewasschen van onse sonden in sijne bloede. Hem sij prijs, eere ende cracht van ewicheyt tot eeuwicheyt. Amen.

a) Een andere hand dan die van de schrijver heeft de meeste letters veranderd: *M* in *W*, eerste *n* in *ss*, tweede *n* in *e*, *o* in *l*, *m* in *pr*, derde *n* in een onduidelijke letter die *y* of *x* zou kunnen zijn. Wanneer de niet veranderde letters blijven functioneren wordt het resultaat 'Wessel Siproys'(?), een onbekende naam. Met een loop is echter de naam 'Menno Simons' duidelijk

Die gantschen wensch ende begeerte mijns harten is, mijn alderlieffsten broederen ende susteren in Cristo Jesu, dat ick noch eenmael uwer, mijn alderlieffste, vóór mijnder ontbindinghe mach versoecken met mijns Heeren woort, want ick hoore hoe die barmhertighe, lieve vader die veynsteren des hemels over u geopent heeft, ende die crachtige douwe sijns heyligen woorts over u vallen laet, alzoe datter veele onvruchtbaere, verdroechde, dorre conscientien duer die glooriose vochticheyt ende die cracht des eewygen warheyt^b tot rechte godtsaelige vruchtbaerheyt gebouwt, getoegen ende vermurruwt worden. Waeromme ick dancke mijnen Godt voor allen duer Jesum Cristum, ende bidde sijnder genaden met mijns harten traenen dat hij u toch na sijnder grooter barmherticheyt doch getrouwe arbeyders^c onder u verwecke, die na rechter godtelicker condit ende wijsheyt in den geest des crachts mochten bouwen, metssen, saeyen ende planten, ende dat rijpe afsnijden tot bequaemer tijt ende invoeren in des Heeren schuere; rechte, sorgeroode^d harders^d, die de dwaelende schaepen recht mochten weyden, ende op die groene weyde Israels recht laeven, ende drincken laeten uyt die claere, blinckende wateren die daer springen ende heeruyt vloeyen, uyt die open fonteyne des eewygen wijsheyt^e, welke is Christus Jesus;² rechte wackere huyshouders, die getrouwe in allen dingen bevonden worden, ende die haer hongeryge huysgenooten haer broot niet en laeten gebreeken.

Diewijle ghij dan noch sulcke niet en hebt die staedich bij u moegen sijn, ende een stedich opsich op u moegen hebben, dit is alle mijn sorge voor u, dat ghij toch niet weder uyt en spouwet datgeene dat ghij gewonnen hebt, dan gelijck als ghij in Godt begonnen hebt, dat ghij alsoo oock uwe zaecke in Godt moeget uitvoeren duer Jesum Cristum. Mijn aldergewenste, lieve broeders in den Heere, ick wilde wel dat ick staedich bij u sijn mochte, ende u met mijn cleyne gaeve dienen mochte, dan het en mach mij immers niet gebueren, want ghij alle wel weet wat eyselicker stanck ende grouwel dat ick in onse landen ben, ende hoeveel datter na mijnen bloede staen ende na mijn leven staen. Ick en weet emmers oock geen woenplaetse voor mijn vrouwe te gecrijgen al onsen landt doer. Hoewel ick noch met wijff ende kinderen

te onderscheiden, temeer daar voor de veranderingen een blekere inkt is gebruikt. – b) Hierna 'ende' doorgehaald. – c) In margine: 'Luca. 10.' [Lc. 10:2]. – d) In margine: ['Joan. 4.' [Joh. 4:4-15]. – e) In margine: 'Eccl. 24.' [Jezus Sirach 24:1 en 30-31].

¹ Zorgzaam? Niet gevonden in E. Verwijs en Jac. Verdam, *Middelnederlandsch woordenboek* (11 dln.; 's-Gravenhage, 1885-1952).

² De marginale verwijzing naar Joh. 4:4-15 zou beter bij dit tekstgedeelte passen, tenzij bedoeld is dat Jezus optreedt als een zorgzame herder in zijn gesprek met de Samaritaanse vrouw.

geen plaetse bij u hebben en mach, so ben ick al eevenwel bereyt u, mijne Vriessche broederen, oock totter doot toe, na alle mijn vermoegen te dienen ende voor te staen. Diewijle ick dan nu om tot u te coemen verhindert ben overmidts cranckheyt, so en can ick des niet gelaeten om u met dese mijne corte, vermaenende scriften te versoecken.

Bidde ende vermaene u, mijn alderlieffste, met den heyligen Paulof, 'door dat hartelick ontfarmen Gods, dat ghij toch uwe lichaemen begeeft tot een offerhande, die daer levendich, heylich ende Godt angenaem is, datwelcke is uwen reedelicken godsdienst. Ende en stelt u niet gelijk dese werlt, sonder wort overgebeeldet door die vernieuwinghe uws gemoets, ende ondersoecket welcke die wille Gods sij, wat Godt aengenaem ende volcoemen sij.'³ Weeder vermaene ick u met denselffden Paulo dat ghij uselffs, een ygelicken hemselven, ondersoecke oft ghij oock in den geloove sijt, ofte oock Jesus Cristus in u is⁴. Mijn heylige broeders in den Heere, is 't dat ghij in den geloove sijt, so sijt ghij gerechtvaardicht duer den geloove⁵, maer is 't dat Jesus Cristus in u is, so is dat lichaem doot om der sonden wille⁶, ende den geest heeft dat leeven in der rechtvaerdichmaekinghe. In desen woorden settet Paulus voor als eenen onbedriechelicken proeffsteen, waermede eenen ygelick cristen sijn geloeve ende die grondt sijns gelooffs uyt sijnder harten recht mach rechten, beproeven ende insien. Want is 't dat ick noch die onreyne, vervloecte, Adamsche, ja, dat serpentische, lustich leeven ende domenie,⁴ gelijk als hoo moet, prael, giericheyt, gramscap, nijdicheyt, hoererie, dronckenschap, affgooderie, is 't dat ick den raet ende vermaeninghe des heyligen geests lichtelicken in den windt slae, mijn eygen goetduncken volge, ende verdrukke Gods uytgedruckte woort, ende zijn ordeninge ter scande maeke, mijn kinderen laet doopen⁷, den verboden predicanen te hooren⁸, dat affgoodische, heydensche nachtmael met der werlt te houden⁹, Cristum Jesum in mijnde versoeckinge voor alle levende creatueren niet en belijde,⁵ sijn cruys, dat ick om sijn naem, woort ende eere draegen moet, van mij worpe¹⁰, mijn broeders benijden ende achterclap van hem segge, uyt den gront mijns harten als

– f) In margine: 'Roma. 12.' [Rom. 12:1-2]. – g) In margine: '2. Corin. 13.' [2 Kor. 13:5]. – h) In margine: 'Roma. 3.' [Rom. 3:28], 'Gala. 3.' [Gal. 3:8 en 11-12. – i) In margine: 'Roma. 8.' [Rom. 8:10]. – j) In margine: 'Mat. 28.' [Mt. 28:19], 'Mar. 16.' [Mc. 16:15-16]. – k) In margine: 'Jere. 23.' [Jerem. 23:1-4 en 9-22], 'Mat. 7.' [Mt. 7:15-16]. – l) In margine: 'Mar. 7.' [Mc. 7:1-5 en 14-23?]. – m) In margine: 'Joan. 10.' [Joh. 10:24-26?], 'Marc. 8.' [Mc. 8:34].

³ Dit is één van de weinige letterlijke citaten.

⁴ Mogelijk van *dominium*, heerschappij.

⁵ Wellicht een zinspeling op het thema 'Jezus niet belijden' in Joh. 10: 24-26. De verwijzing komt dan wel iets te laat.

mijnselven niet en lieve, off om te lieven nae al mijn vermoegen niet en soecke, sijnen honger, dorst ende naecktheyt niet en bediene, sijne val ende bedroeffenisse niet ter harten en neeme, etc.,ⁿ⁶ so bewijse ick opentlicke door die blijckende vruchten alsdat ick die chracht^o des gelooffs ende die rechte aert ende geest ende natuer mijns Heeren Jesu Cristi in mij niet en hebbe, want die blijft eeuwich vast ende ongebrooken,^{p7} naemelick, so ick dat rechte, waere geloove hebbe, dat Godt werckt, so ben ick, seyt die Schrift, gerechtvaerdicht door den geloove. Ben ick dan gerechtvaerdicht, so en mach ick immers niet meer der sonde leeven ende onderworpen sij^{nq}, gelijk Joannes seyt: 'Alle die in mij blijft, die en [son]dicht^r niet. Alle die sondicht, die en heeft hem noeyt gesien ofte gekent^s. Mijn kinderkens, en laet u toch van niemant bedriegen. Wie recht doet, die is gerechtich gelijk hij gerechtich is. Wie zonde doet, die is uyten duyvel, want die duyvel sondicht van den beginne.'⁸ Ende ten tweeden, is 't dat ick Cristum Jesum in mij hebbe, so leewe ick niet langer, maer Christus^t Jesus leeft in mij^u. Ende waer Cristus Jesus leeft, daer en vint men niet dan een reyn harte ende ongeveynsde liefde Gods ende des naestens, waere ootmoedicheyt, cuysheyt, soberheyt, lanckmoedicheyt ende langsinnicheyt, vriendelickheyt ende vrede in den heyligen geest^v, stervinge des vleesch, geestelicke wijsheyt, rechten godsdienst, die reyne vrucht des Heeren, waeren doop, waere nachtmael, godtelick leyte ende waere drijvinge des geests, een onstraffelicke wandelinghe, somma alle gehoorsaemheyt, gerechticheyt ende vroemheyt.⁹ Alle dese hebben wij bevonden in Christo Jesu; sij werden oock bevonden in allen deengeenen die in Cristo Jesu sijn, want die rancken^w en moegen uyter natueren geen ander vruchten draegen dan die wijnstock selve en draecht, ende [die]^x wortel uyt denwelken hij gesprooten is. Desen regel ende grondt en mach ons in der eeuwichheit

– n) In margine: 'Roma. 15.' [Rom. 15:1-7], 'Philip. 3.' [Fil. 3:18-19?], '1 Timot. 6.' [1 Tim. 6:1-2?], 'Matt. 22.' [Mt. 22:36-40]. – o) Het handschrift heeft de kennelijke verschrijving 'chacht'. Het lijkt aannemelijker dat hier de *r* is weggefallen dan dat een *h* in plaats van *r* geschreven zou zijn. Ook tegen het einde van de brief wordt de spelling 'chracht' gebruikt. Zie p. 84. – p) In margine: 'Acto. 2.' [Hand. 2]. – q) In margine: 'Titum. 3.' [Tit. 3:3-7], 'Coloss. 3.' [Kol. 3:1-11], 'Roma. 3.5.' [Rom. 3:21-26 en 5:1-21], 'Galat 3.' [Gal. 3:10-14] 'Rome. 6.' [Rom. 6:1-14]. – r) Met de lettergreep 'dicht' begint een nieuwe bladzijde. De custode op de voorafgaande bladzijde geeft aan 'sondicht'. – s) In margine: '1. Joan. 3.' [1 Joh. 3:6-8]. – t) De schrijver gebruikt hier de afkorting 'xps'. – u) In margine: 'Galat. 2.' [Gal. 2:19-20] – v) In margine: 'Rom. 4.' – w) In margine: 'Joan. 15.' [Joh. 15:1-6]. – x) Waarschijnlijk is 'die' weggelaten.

⁶ Mogelijke zinspelingen op de thema's 'vijanden van het kruis' (Fil. 3:18-19) en 'verhouding meester en slaven' (1 Tim. 6:1-2).

⁷ Hand. 2 (Pinksteren; preek van Petrus) houdt niet duidelijk verband met deze passage. Mogelijk zinspeelt de verwijzing op het thema van bekering en doop.

⁸ Letterlijk citaat.

⁹ Rom. 4 is hier niet duidelijk van toepassing.

nimmermeer genoemen worden. Hiervoor moeten alle die helsche poorten ende benijders der eeuwige warheyt, hoe scerp¹⁰ dat sij oock vliegen, so moeten sij nochtans eeuwich beschaemt staen.

Rade ick mijn heylige broederen ende susteren met mijns Heeren woort: begeert ghij anders in uwer concientien gewis, ende voor uwen Godt ende in sijnder heylicher warheyt onvervoort te blijven, settet alle weege voor u dat woort, den geest ende dat leven Cristi^{ij}, want u geloove moet gelijkmatych sijn dat reyne woort dat van hem geleert is, uwen geest gelijkmatich sijnen geest, ende uwe leven gelijkmatich sijn leven.¹¹ Met dese sijne leere, geest ende leven moecht ghij 't al affmeeten ende onderrechten, namelick leeringe, geest ende leven in oock uselffs, als booven gescreven is, ende alle wat met deser leer, geest ende leven niet overeen en comt, het schijne so heylich, vast ende onwedersprekelick als 't immers schijnen mach, ja, al leerde 't ons oock Paulus selve, off een engel uyten hemel, off Helias, off Moyses, so isset doch voor Godt al vervloeckt ende verbannen. Mijn broeders, en laet u toch niet bedriegen, hetsij duer schoene woorden, welluydende, menschelicke wijsheyt, ofte hetsij duer vleyschelicke lusten, ofte duer satanassche behendicheyt, ofte duer des cruys swaerheyt, want daer en sal in der eeuwichheyt geen ander grondt geleyt worden behalven die daer geleyt is, 'twelck is Christus^{aa} Jesus^{bb}. Cristus Jesus is gisteren ende heden, ende hij is oock in der eeuwichheyt^{cc}. Ende gelijk hij oock eeuwich is ende onveranderlick, alsoo is oock sijnen wille, woort ende geest, ordeninge ende leven, totdat hij weder in den wolcken verschijnen sal ende alle vleysch rechten sal. Mijn heylige broeders, noch eenemael vermaene ick u allen: die u anders leert, die vermoort u ziele. Hierom soe sijt doch vrijmoedich ende welgetroost in den Heere. Ghij hebt die eeuwyge ongevalste warheyt, dat hemelsche woort der gerechticheyt, dat onuytbuschelicke licht der godtelickheyt. Ghij sijt genaeket totter heylicher wijsheyt, ende gecoemen totten geestelicken berch Zions, tot die stadt des levendigen Gods, dat hemelsche Hierusalem^{dd}, tot die menichte der ontellicker engelen, tot die versaeminghe der eerster geboorener, die in den hemel ingescreeven

– ij) In margine: 'Roma. 10.' [Rom. 10:4-13?]. z) In margine: 'Galat. 1.' [Gal. 1:8-9]. – aa) De schrijver gebruikt ook hier 'xps'. – bb) In margine: '1. Corin. 3.' [1 Kor. 3:11]. – cc) In margine: 'Hebr. 13.' [Hebr. 13:8]. – dd) In margine: 'Hebr. 13. 12.' [Hebr. 12:22-24].

¹⁰ Waarschijnlijk 'schrapp' in de betekenis van 'schrander'. Vgl. N. van Wijck, *Franck's etymologisch woordenboek der Nederlandse taal* (2e dr.; Utrecht, 's-Gravenhage, 1975) 597-598. Niet gevonden in Verwijs en Verdam, *Middelnederlandsch woordenboek*.

¹¹ Mogelijk een zinspeling op het thema 'Christus einde der wet' (Rom. 10:4-13).

sijn, tot die geesten der volmaeckter gerechticheyt, totdat Godt alle dingen rechten sal, tot die middelaer des nieuwen testaments, Jesum, tot dat bloet der besprenginge, dat beter *bespreckt*^{ee} dan dat bloet Abels.¹² Och, mijn hartelicke, lieve broeders ende susters in Cristo, bekent doch die groote genaede die u verscheenen is, die heerlickheyt totten welcken ghij geroepen sijt, dat eerffdeel dat u ende allen heyiligen in dat toecomende bereyt is^{ff}, ende die stercke cracht die die barmhertige vader door zijn onmeetende goetheyt soe vaderlicken neven ons bethoont ofte bewesen heeft, alsdat hij u ende ons in desen verscrickelicken, grouwelicken, tegenwoordygen tijt, vol alder boosheyt, duer die cracht des heyiligen geests, met zijn duersnijdende crachtighe woort, uut die doot onser vuyler, stinkender sonden ons opgeweckt heeft, ende heeft ons tesaemen met Cristo doen setten in 't hemelsche weesen^{gg}. Ick en twijfelen niet dese grootte lieffde ende jonste Gods, soose mijn broeders recht bekennen conden, haere hoopinge wert onsteeken gelijk een vier, haer lieffde wert in alle soetheyt uyt springende gelijk een fonteyne, ende haer gerechticheyt wert voortcoemen ghelijck die schoene morgenende. Ja, ghij wert gelijk die bergen Gods, in alder noot ofte aenvechtinge, in alle vrede ofte onvrede, in geluck ende tegenspoet, welcke onbeweechelick blijven in Cristo Jesu, seggende ende betuygende metten heyiligen Paulo uyt rijcker volheyt uus harten, namelicken^{hh}: 'Wie sal ons scheyden van die lieffde Gods, die in Cristo Jesu onsen Heere is.'

Hiermede wil ick mijn alderliefte broeders ende susters den Heere beveelen, ende dat woort sijnder genaden, ende vermaene u dat ghij toch met eenvoudiger, reyn harten uwen Godt wilt zoeken, opdat oock uwe woorden ende uwe wercken reyn zijn moegen, want so waer een reyn harte is, daer is oock een reyne tonge ende oock een reyn leeven. Dient uwen Godt met lusten, want den loon des eeuwichheys is u bereyt. Wijcket nochte wanckelt niet. Godt is uwe leysmanⁱⁱ. Wie verwint, die sal 't al besitten. Mijn broeders, wandelt toch voorsichtelick, onbestraffelick ende cloeckelick, opdat Gods heylige woort ende zijn gemeente uwenhalven niet gelastert en wort, ende dat wij ons moegen verblijden, ende ghijselven eewich moecht zalich worden. Dat gonne ons doch die barmhertige vader, duer Cristum Jesum, in die chracht sijns heyiligen geests. Amen.

Laet doch dese mijne cleyne gaeve der lieffden alle broederen leesen. Dat begeer ick om des Heeren wille. Groetet malcanderen metten heyiligen cusse des vreets. Die

– ee) In het handschrift zijn de letters 'be' nog vaag te onderscheiden. Waarschijnlijk is hier sprake van een correctie door radering. Anderzijds wordt eerder in de brief ook 'begeeft' gebruikt voor 'geeft'. Zie p. 81. – ff) In margine: 'Ephes. 1.' [Ef. 1:3-14]. – gg) In margine: 'Ephes. 2.' [Ef. 2:1-10], 'Collo. 3' [Kol. 3:1-4]. – hh) In margine: 'Roma. 8.' [Rom. 8:35]. – ii) In margine: '4. Esdr. 16.' [2 Esdr. 16:74-76].

¹² Hebr. 13 is op deze passage niet van toepassing.

Heere Jesus Christus sij met u ende met ons allen in der eeuwicheyt. Amen. Het groeten u oock die heyligen die bij ons sijn.

Menno Simons^{ij}
uwe broeder ende dienaer in Christo

Finis

– jj) Het handschrift heeft de afkorting ‘M.S.’

Teyler en de vrijheid der theologie

De geschiedenis is wel eens gekarakteriseerd als de vooruitgang in het bewustzijn der vrijheid. Als dat waar is, dan geldt die ontwikkeling van het vrijheidsbesef niet alleen de uiterlijke, burgerlijke of politieke vrijheid, maar ook de vrijheid van de kunst en van het religieuze en wetenschappelijke leven. Ook voor die levensuitingen zijn er tijden van grote onvrijheid geweest, hetzij doordat uiterlijke machten beperkingen oplegden, hetzij doordat de beweging van de geest van binnen uit verstarde, zich in dogmatistische grondstellingen en formuleringen vastlegde en zodoende een vrije ontwikkeling tegenhield. Vaak ook wisten zich de dogmatistische richtingen, wat het geloof betreft in kerken en religieuze orden, en wat de wetenschappen betreft in universiteiten en geleerde genootschappen, een uiterlijke basis te scheppen, zodat zij door eigen gewicht en soms ook door een bondgenootschap met de politieke machten een geweldig statisch uithoudingsvermogen kregen.

Maar er zijn tijdperken geweest waarin de vrijheid op de gebieden van kunst, religie en wetenschap een grote sprong voorwaarts maakte en die daarom ook een bijzondere benaming kregen. Schematisch gesproken hebben wij het over de tijd der Renaissance, de tijd der Reformatie en de tijd der Verlichting. Het ging in die tijdperken steeds om een totale geestelijke bevrijding en vernieuwing, maar steeds ook met een ietwat verschillende accentuering, in zoverre in het eerste vooral de kunst, in het tweede vooral het geloof en in het derde tijdperk vooral de wetenschappen en de wijsbegeerte in het brandpunt van de vernieuwingsbeweging stonden. Deze eeuwen van geestelijke bevrijding lopen dan tenslotte uit op de franse revolutie, waarin het begrip vrijheid ook politiek expliciet wordt en vooraan staat in de leuze van vrijheid, gelijkheid en broederschap.

In de theologie is die historische ontwikkeling in het bewustzijn der vrijheid zeer duidelijk te onderkennen. Terwijl in de oude en de middeleeuwse kerk de bijbeluitleg aan banden lag en door de kerkelijke overheden en door uiterlijke dwang

* Rede uitgesproken ter gelegenheid van de viering van het tweehonderdjarig bestaan van Teylers Stichting en haar beide Genootschappen op vrijdag 29 september 1978.

binnen de grenzen van wat de traditie heette gevangen werd gehouden, bracht de reformatie de bevrijding daarvan en kon de vrije bijbel van de kansel het evangelisch getuigenis doen klinken. En toen de protestantse confessies in de zeventiende en achttiende eeuw zich opnieuw tot een dwingende traditie dreigden te verharderen, doorbrak in het tijdperk der Verlichting de opkomende zin voor het goed recht van de redelijke en kritische wetenschappelijkheid deze banden.

Wanneer wij tegen deze geschiedfilosofische achtergrond nu het oog richten op Pieter Teyler van der Hulst, dan kunnen wij zeggen dat hij een typische vertegenwoordiger van de Verlichting was. Het is jammer dat wij zo weinig bronnen bezitten die ons een goede indruk kunnen geven van zijn persoonlijkheid; er zijn behalve zijn testament geen geschriften of brieven van hem bewaard gebleven, maar hij moet een man geweest zijn van een grote werkkraft en energie. Enerzijds een fabrikant en koopman van grote allure, die dan ook zeer vermogend werd, anderzijds een man met een bijna universele belangstelling in kunsten en wetenschappen en dit alles op de basis van zijn doopsgezinde geloofsovertuiging en zijn daaruit voortvloeiende op de praktijk gerichte vroomheid.

Deze vroomheid is zeker ook wel de grond van de bescheidenheid van deze man, waardoor zijn persoonlijkheid bijna geheel verborgen blijft achter het werk dat hij door zijn visie in de Stichting en in de beide Genootschappen heeft nagelaten. Hij was een zeer belangstellend lid van die Haarlemse doopsgezinde gemeente, die een schuilkerk had in de Peuzelaarsteeg. Dit waren de meer verlichte Doopsgezinden d.w.z. de zgn. Vlamingen en de Waterlanders, terwijl de verenigde Friese en Hoogduitse Doopsgezinden, die een meer precieze en confessionele groep vormden, een kerk hadden in het Klein Heiligland.

Volgens de resolutieboeken van zijn gemeente is Teyler op zijn eenentwintigste jaar, dus in 1723, door de doop op belijdenis toegetreden. Tien jaar later in 1733 werd hij voor het eerst tot diaken gekozen en tot 1753 treedt hij regelmatig als zodanig op. In 1728 verbindt hij zich evenals enkele anderen tot een jaarlijkse gift van f100,— om het mogelijk te maken dat een doopsgezinde predikant in de gemeente beroepen werd, die aan het remonstrantse seminarie theologie gestudeerd had. Dit is het eerste teken van zijn verlichte geloofsovertuiging dat ook in geloofszaken de wetenschap van belang is. De doopsgezinde gemeenten nl. hadden tot in de 18e eeuw liefdepredikers die soms wel medicijnen of natuurwetenschappen gestudeerd hadden, maar nog niet een speciale theologische opleiding aan een universiteit of seminarie gevolgd hadden. De Remonstranten hadden wel sinds lang een eigen seminarie. In 1735 wilden ook de Doopsgezinden een begin maken met een eigen theologische opleiding voor hun voorgangers. Omdat Teyler daar persoonlijk mee te maken kreeg willen wij daar even bij stilstaan. De vlaams-waterlandse gemeente in Amsterdam aan het Singel die in de Broederschap vaak de leiding nam had in dat jaar een aantal gemeenten uitgenodigd om de mogelijkheid van een eigen kweekschool

of seminarie te bespreken. Er kwamen gemeenten van verschillende richting bijeen. De meer confessionele gemeenten, onder leiding van de Amsterdamse gemeente die haar kerk had in het gebouw de Zon, spraken toen de wens uit dat de te benoemen hoogleraar zou verklaren dat hij zijn onderwijs zou geven in overeenstemming met een bepaalde doperse confessie. Bij de universitaire theologische opleiding van de heersende kerk was het een vanzelfsprekende zaak dat de hoogleraren van te voren zich verbonden om hun onderwijs te geven conform de calvinistische confessies, en de doperse preciesen wilden daaraan een voorbeeld nemen. Maar de vertegenwoordigers van de Haarlemse gemeente, die een van hun predikanten en Pieter Teyler van der Hulst als afgevaardigden hadden gestuurd, verklaarden toen, dat zij er tegen waren om het onderwijs door een confessie te laten binden en dat zij meenden dat alleen de Heilige Schrift als regel voor het geloof moest gelden en dat men 'voorts elkander in liefde en verdraagzaamheid moest dragen'. De confessionelen vonden ook dat de verdraagzaamheid een hoog goed was, maar meenden toch dat deze 'met heilige omzichtigheid gepaard' moest gaan. Men kon het toen onderling niet eens worden en voorlopig werd het seminarie zonder enige confessionele binding als vrije theologische opleiding door de Amsterdamse gemeente alleen opgezet, mede ten dienste van andere gemeenten. Mede door Teyler dus zegevierde het standpunt van de vrijheid der theologie die slechts in de Schrift en in het getuigenis van de Heilige Geest een grondslag en regel erkennen moet. Dat was ook het oorspronkelijke doperse standpunt geweest en voor die vrijheid waren ook de martelaren in de reformatietijd gestorven.

Toen Teyler dit standpunt verdedigde was dit op grond van deze oude traditie, maar deze ging nu samen met de geest der Verlichting, die vanuit een groot vertrouwen in de vruchtbaarheid van een vrij en redelijk onderzoek van alle dingen, ook van de dingen van het geloof, de toekomst van de mensheid optimistisch tegemoet zag. Toen Teyler dan ook in 1756 zijn testament schreef en daarin aan de Directeuren van de na zijn dood op te richten Stichting opdroeg om een Godgeleerd Genootschap op te richten, schreef hij daarin de volgende doelstelling. Het genootschap zou moeten discussiëren en prijsvragen moeten uitschrijven over 'allerhande stoffen en materiën tot de waarheid en vrijheid in de christelijke godsdienst en burgerstaat specterende'. In het eerste bericht dat door het Genootschap in 1778 de wereld werd ingezonden schrijven de leden dat zij in overeenstemming met de bedoeling van de stichter zulke onderwerpen ter behandeling zullen geven 'die geschikt zijn, om de vrijheid van den godsdienst tegen alle overheersing te verdedigen; om de vervolgzucht tegen te gaan, en de redematigheid van denken te bevorderen'. Zij wilden aansporen tot een 'onbevooroordeeld onderzoeken' van de godsdienst, en 'tot het maken van een vrij gebruik van het eigen oordeel in de godsdienst'. Het ging hun om 'de handhavinge van het onschatbaare voorregt der Vrijheid, om, in afzicht van Menschlijk Gezag, met de Rede en Gods onfeylbaar

Woord raad te plegen, ter oprechter belijdenisse en betragtinge der godsdienstige waarheden'. Dit eerste bericht werd ook afgedrukt in de eerste band van de *Verhandelingen* van het Genootschap. In de 'Voorrede' wordt daar ook een beknopte beschrijving gegeven van de erepenning die aan de bekroonden zal worden uitgereikt. In drie symbolische gestalten wordt uitgebeeld, dat de Vrijheid de Waarheid tot de Godsdienst leidt. De Waarheid draagt het kleine licht der rede hoog geheven, de Godsdienst echter wordt bestraald door het grote licht vanuit de hemel. Op de grond liggen een gebroken juk en de gebroken ketens van het vooroordeel en de gewetensdwang. Op de achtergrond is het silhouet van de stad Haarlem te zien en het geheel wordt omgeven door de spreuk 'De ware Godsdienst-kennis bloeyt door Vrijheid'. Het ging Teyler niet om een soort vrijzinnigheid in de moderne zin van het woord, maar om de mondigheid van een persoonlijk evangelisch geloof.

Enkele jaren later, in 1784, zou Immanuel Kant zijn kleine geschrift *Was ist Aufklärung* schrijven en hij begint dat met de beroemde definities: 'Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines Anderen zu bedienen'. De overeenstemming met het streven van Teyler en zijn Godgeleerd Genootschap is opvallend. Men zou misschien denken, dat het dus niet iets bijzonders was wat Teyler wilde, maar de zaak van de vrijheid van geloof en denken was in de achttiende eeuw vóór de tijd der revolutie nog helemaal geen gewonnen zaak. De Doopsgezinde Broederschap werd in Nederland wel geduld, maar had nog geen enkele vrijheid om naar buiten toe enige propaganda te maken, ondanks het feit dat zij in het begin van die eeuw honderd zestigduizend leden telde, dus een niet onbelangrijk percentage van de toenmalige bevolking van ons land.

De doperse kerken mochten nog niet aan de straat gebouwd zijn maar waren als schuilkerken achter de huizen gebouwd. Teyler en enkele anderen kochten in 1757 een huis aan de Grote Houtstraat om daardoorheen een betere toegang tot hun kerk te krijgen. Pas in 1796 bracht een besluit van de Nationale vergadering, onder voorzitterschap van de uit een oud dopers geslacht voortgekomen, maar zelf gereformeerd geworden Rutger Jan Schimmelpenninck, in ons land de echte vrijheid van godsdienst.

Teyler en het Godgeleerd Genootschap hebben dus wel degelijk baanbrekend werk gedaan door bij voortdurend een lans te breken voor de vrijheid der Theologie. Een antwoord van confessioneel-gereformeerde zijde bleef dan ook niet uit. In 1787 werd bij Octrooi van de Staten van Holland en West-Vriesland het 'Genootschap tot Verdediging van den Christelijken Godsdienst tegen deszelfs hedendaagse Bestrijders' erkend. Het ging dit 'Haagse Genootschap' niet om een vrije beoefening van de theologie, maar om de verdediging van de confessies en leerstellingen van de Hervormde kerk. Haar geschriften werden aan de goedkeuring van de kerk onderworpen wanneer de antwoorden door leden der kerk waren ingestuurd. De formu-

lering van de prijsvragen schreef gewoonlijk al de richting van het antwoord voor. Toen men aan de leidse theologische hoogleraar Borger, die in het begin van de negentiende eeuw tweemaal door Teylers Genootschap bekroond was, vroeg, waarom hij wel op de prijsvragen van Teyler antwoorden instuurde maar nooit op die van het Haags Genootschap, gaf hij ten antwoord: 'Omdat het Haags Genootschap mij voorschrijft juist en precies wat het hebben wil; Teyler mij vrijlaat te geven wat ik heb'. Gelukkig is het Haags Genootschap in het midden van de vorige eeuw ook een ruimer standpunt gaan innemen. Teylers Godgeleerd Genootschap heeft nooit zijn koers hoeven te wijzigen en is zijn principe trouw gebleven.

Het is in het kort bestek van dit herdenkingswoord niet mogelijk maar een overzicht te geven van de veelzijdigheid van de antwoorden die op Teylers prijsvragen in de loop van de twee eeuwen zijn binnengekomen en al of niet zijn bekroond en uitgegeven. Vooral in de eerste tientallen jaren was er een overvloed van antwoorden. Veel daarvan is nog van belang voor de geschiedenis der theologie. Maar om een indruk te geven van het belang van het Genootschap als stimulans voor de beoefening der theologie in de laatste tientallen jaren: sinds 1946 zijn er van de 32 prijsvragen 18 door een of meer schrijvers uit binnen- en buitenland beantwoord, waarvan er zeven bekroond en uitgegeven konden worden. Ik noem hiervan enkele onderwerpen: over de betekenis van Schleiermacher, over de theologie van Melchior Hofmann, over het Geweten bij Kant, Hegel en Heidegger, over de Sacramenten in het vierde Evangelie, over de godsdienstgesprekken in de zestiende eeuw in Leipzig, Hagenau, Worms en Regensburg, en over de nederdaling en hemelvaart van Jezus in het Johannesevangelie. De verscheidenheid der onderwerpen, het aantal en het gehalte der antwoorden, – dit alles bewijst voldoende de onverzwakte levenskracht van Teylers Godgeleerd Genootschap en de waarheid van zijn zinspreuk dat de theologie bloeit door de vrijheid.

De drukkerij van Mattheus Jacobszoon, Lübeck 1554

In de eerste helft van de zestiende eeuw, toen de Reformatie overal de behoefte deed ontstaan zelf de Bijbel te lezen, waren de bekendste vertalingen die van Luther en die van de Züricher Bijbeleditie. Op deze vertalingen was ook de eerste complete Nederlandse reformatorische Bijbel gebaseerd die in 1526 werd uitgegeven door Jacob van Liesvelt te Antwerpen. Deze 'Liesvelt-Bijbel' vond onmiddellijk een groot publiek en beleefde een aantal herdrukken waarin steeds meer Lutherlezingen werden aangebracht. In de uitgave 1542 waren er zoveel dat de autoriteiten Liesvelt in 1545 op beschuldiging van ketterij gevangen zetten. Op 28 november 1545 werd hij onthoofd.¹

Sinds de opkomst van de Reformatie had de overheid de verspreiding van ketterse geschriften streng aangepakt: op de bul *Exsurge Domine* die paus Leo X in 1520 tegen Luther en zijn geschriften uitvaardigde volgde een stroom van keizerlijke plakaten. O.m. werd bepaald dat op een boek de naam van de auteur en de drukker moest staan, en dat een drukker niet mocht drukken zonder 'oorloff ende consent'. Strengere straffen werden op overtreding gesteld.²

Omstreeks 1550 is de situatie als volgt: de Liesvelt-bijbel wordt niet meer herdrukt, en de behoefte aan bijbels in de landstaal groeit. Van alle reformatorische groeperingen waren de Dopers de grootste 'verbruikers' van bijbels.³

Geen wonder dus dat men er een goede zaak in zag (in geestelijk én materieel

¹ Over Van Liesvelt: A. Rouzet, *Dictionnaire des imprimeurs libraires et éditeurs des XVe et XVIe siècles dans les limites géographiques de la Belgique actuelle* (Nieuwkoop 1975) 128-129, en de aldaar vermelde literatuur.

Over de Liesvelt-bijbel: C. C. de Bruin, *De Statenbijbel en zijn voorgangers* (Leiden 1937) 161-169, 211-212. De 'Liesvelt-bijbel' verscheen in 1526, 1532, 1534, 1535 en 1542; het Liesvelt-N.T. in 1535, 1540, 1541, 1542, 1543 en 1544 (De Bruin, *Statenbijbel*, 165).

² M. E. Kronenberg, *Verboden boeken en opstandige drukkers in de Hervormingstijd* (Amsterdam 1948) 9 vv. F. Remy, 'De boekencensuur', *De Gulden Passer*, 20 (1942) 5vv.

³ De Bruin, *Statenbijbel*, 209, 212.

opzicht) een nieuwe bijbel op de markt te brengen. Maar de strenge plakaten maakten het drukken in de Nederlanden tot een zeer riskante zaak; gevaarlijke boeken werden daarom gedrukt in emigrantendrukkerijen: de drukkers onder de vele emigranten die om hun geloof en/of uit economische noodzaak hun geboorteground verlaten hadden, hadden zich vooral in Oost-Friesland en het Rijnland gevestigd.⁴ Hoewel deze streken min of meer protestant waren, heerste daar toch veel wantrouwen ten opzichte van de Anabaptisten, een gevolg van het optreden van de Munstersen in de dertiger jaren, en ook van de afwijkende opvattingen over doop en avondmaal. De bekende gereformeerde predikant Marten Micron was van mening dat de Doopsgezinden ogenschijnlijk wel protestant waren, maar in werkelijkheid een andere richting uitgingen, en met alle kracht bestreden moesten worden.⁵

Vrijwel iedere stad verbood 'wederdopers' zich binnen de stadsgrenzen op te houden. Vaak werd de wet echter soepel gehanteerd: tijdens Menno's verblijf te Wismar in 1553/54 kon een kind vertellen waar hij woonde.⁶

Maar het oogluikend toestaan van Dopers is natuurlijk nog iets heel anders dan het tolereren van een drukkerij van ongewenste literatuur. Ondanks het verbod van 1553 waarbij het Dopers ten strengste verboden werd zich binnen het stadsgebied van Lübeck op te houden, is daar in 1554 toch een doperse drukkerij werkzaam geweest. De feiten:⁷

1. *Brief van Claus Wensin*,⁸ 'Amtmann' in Segeberg, aan koning Christiaan III van Denemarken, dd. november 1554.

De Lubeckers hebben in Oldesloe tien tonnen boeken in beslag genomen (niet-gebonden boeken werden vroeger in tonnen vervoerd). Wederdopers hadden deze in het geheim in Lübeck laten drukken. 14 tonnen waren al naar Antwerpen gestuurd. Een van de drukkers, die vanwege een misdrijf (ketterse activiteiten) van zijn personeel uit Gent⁹ weg had moeten gaan, wenst in dienst van de Deense koning te treden.

⁴ J. A. van Houtte in *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, 5 (1952) 184-197. Na de troonsbestijging van de katholieke koningin Mary (1553) vluchtten velen die naar Engeland waren uitgeweken, naar Duitsland.

⁵ *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, I, 434.

⁶ K. Vos, *Menno Simons, 1496-1561* (Leiden 1914) 113.

⁷ E. F. Goverts, 'Das adelige Gut Fresenburg und die Mennoniten', *Zeitschrift der Zentralstelle für niedersächsische Familiengeschichte*, 7 (1925) publiceert, resp. vermeldt de drie genoemde brieven. C. Krahn, *Menno Simons* (Karlsruhe, 1936) citeert Goverts, maar weet geen raad met de in beslag genomen boeken.

⁸ Goverts, 'Das adelige Gut', 102.

⁹ Rouzet geeft geen opheldering over zijn identiteit.

2. *Brief van de predikant Balthasar Schröder*¹⁰ te Segeberg en twee andere predikanten aan koning Christiaan III van Denemarken, dd. 28 november 1554.

Een Wederdoper heeft boeken laten drukken in Lübeck; veel daarvan is al weggestuurd, maar dankzij een tip uit Lübeck zijn tien tonnen in Oldesloe in beslag genomen. De predikanten hebben deze boeken bekeken en geconstateerd dat het gaat om Nederlandse bijbelteksten naar Luther en met de concordantiën uit de Züricher bijbel ('ut der hollandischen biblen end seligen doctoris Martinij biblen genamen, und de concordantien uth der surischen biblen gesettet'). De boeken werden begeleid door een Doper met zijn drukkersgezellen die ook alles bij zich hadden wat tot een drukkerij behoort.

3. *Brief van koning Christiaan III*¹¹ aan zijn broers de hertogen Hans en Adolf dd. 12 december 1554.

Hij deelt hun de inhoud van de brief van Wensin mee, en zegt dat hij ook enige van de in beslag genomen boeken erbij gekregen heeft; het zijn *Profeterne* waarvan de tekst gebaseerd is op die van Luther en op de Züricher Bijbel.

Deze brieven geven een oplossing van een probleem dat sinds Le Long in de achttiende eeuw al velen heeft beziggehouden, nl. waar 'Mattheus Jacobszoon' gelocaliseerd moet worden, wiens naam voorkomt op de twee vroegste bijbeluitgaven voor Doopsgezinden, *Die Prophetien der Propheten* en *Dat Nieuwe Testament*, beide gedateerd 1554. De enige druk immers die volledig aan het in de drie genoemde bronnen vastgestelde signalement beantwoordt, is *Die Prophetien der Propheten* van Mattheus Jacobsz. Deze uitgave van de Profeten volgt de Liesvelttekst, en is de enige bekende Nederlandse bijbeleditie van 1554, naast het *Nieuwe Testament* van dezelfde Mattheus Jacobsz., dat echter niet de Liesvelt-bijbel volgt maar meer bij Erasmus' bijbel aansluit.¹²

Van de Profeten zijn vijf exemplaren bekend (o.m. in de Doopsgezinde Bibliotheek), van het N.T. twee (Museum Meermannno-Westreenianum; bibl. wijlen F. Ritter, nu in de Nieuwe Kerk te Emden). De boekjes dragen de naam van Mattheus Jacobsz., maar vermelden niet diens woonplaats. Le Long meende hem in Keulen te kunnen localiseren op grond van een vermelding in een editie van 1564, Ledeboer noemt onder verwijzing naar Le Long Amsterdam, en Wijnman zag in Mattheus Jacobsz. een schuilnaam van de toen in Buderik bij Wesel gevestigde Johan Gail-

¹⁰ Goverts, 'Das adelige Gut', 100, 102: 'Aus Bobé Bd II Beilagen, Seite 31; dort abgedruckt aus Reichsarchiv Hansborg VII 156'.

¹¹ Goverts, 102-103.

¹² Zie voor een overzicht H. F. Wijnman, 'Grepren uit de geschiedenis van de Nederlandse emigrantendrukkerijen te Emden', *Het Boek* 37 (1964-66) 125-127. J. Benzing, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrh. im deutschen Sprachgebiet* (Wiesbaden, 1963) vermeldt slechts Matthias Jacobi, te Keulen, 1566/67.

¹³ De Bruin, *Statenbijbel*, 213.

liant, die volgens hem ook de tekstverzorger van het N.T. zou zijn geweest. Wijnman kwam o.m. tot zijn conclusie door het ex. Ritter van het N.T., dat vermeerderd is met de apocriefe brief van Paulus aan de Laodicensen, en met een register, met op de laatste bladzijden het impressum: *Ghedrukt tot Eemden by Willé Ghelliaert*. Deze toevoegingen zijn echter zoals Wijnman opmerkt gedrukt op ander papier en met een andere letter dan het N.T., en aldus Wijnman, later toegevoegd.¹⁴

Op grond van het lettermateriaal kunnen *Die Prophetien der Propheten* en het N.T. aan dezelfde pers toegeschreven worden¹⁵; onderzoek van dit materiaal geeft ook aanwijzingen dat het N.T. het eerst gedrukt werd, wat gezien de voorkeur van de Doopsgezinden voor het N.T. niet onwaarschijnlijk is.¹⁶ Beide boekjes maakten misschien deel uit van een ambitieus project tot een nieuwe uitgave van de Bijbel.¹⁷ Van een uitgave van de overige boeken van het O.T. is echter niets gekomen.

De drie genoemde brieven maken het zeer waarschijnlijk dat de Profeten-uitgave uit Lübeck komt. Een verdere aanwijzing daarvoor is het papier dat blijkens het watermerk uit Normandië afkomstig is, en via de Hanse-routes aangevoerd kan zijn.¹⁸ Het ligt voor de hand dat ook het N.T. van Mattheus Jacobsz. in Lübeck gedrukt is.

De naam van Mattheus Jacobszoon is verbonden aan de geheime drukkerij in Lübeck. Zijn identiteit – is Mattheus Jacobsz. een schuilnaam of niet – en zijn eventuele relatie met Menno's drukkerij in Fresenburg – over deze pers bevat de brief van Balthasar Schröder ook mededelingen – zijn nog in onderzoek.

¹⁴ Wijnman, 'Grepēn', 36 (1963-64) 148; 37 (1964-66) 127.

¹⁵ Dezelfde lettertypes in dezelfde combinatie; initialen uit dezelfde alfabetten, als ze in beide uitgaven voorkomen vertonen dezelfde defecten.

¹⁶ Ook met het oog op de investeringen is het voordeliger een bijbeluitgave te beginnen met het N.T., dat geringer van omvang en dus eerder klaar is.

¹⁷ De afwijkende tekst-versies, en het feit dat het N.T. meer regels per pagina heeft dan de Profeten, pleiten tegen dit idee.

¹⁸ Onderzocht is uitsluitend het ex. Doopsgezinde Bibliotheek. Vgl. voor het pot-watermerk dat daarin voorkomt Briquet 12769 dd. 1546. In Buderik/Wesel (Wijnman) zou men eerder via de Rijn aangevoerd papier verwachten. In het Haagse exemplaar van het N.T. slechts kleine fragmenten van watermerken, die niet te identificeren zijn.

Van William Penn tot Graaf von Zinzendorf

Over vrijzinnige Oostfriese Doopsgezinden die Quakers werden in de zeventiende eeuw en Herrnhutters in de achttiende eeuw

Het verlangen naar godsdienstvrijheid met de mogelijkheid van persoonlijk religieus beleven was reeds lang een geestelijke onderstroming in de kerkgeschiedenis van Oost-Friesland. Dit leidde na omtrent 1530 tot het opnemen in steden en dorpen van grote aantallen hervormden, uitgeweken uit de Lage Landen. De Doopsgezinden behoorden daar tot de sterkst vervolgd, en Menno Simons zelf met vele volgelingen vond onderdak in Emden, Leer, Oldersum, Aurich en elders in Oost-Friesland, Norden niet te vergeten.

Later, in de zeventiende en achttiende eeuw ontstond er veel krakeel rondom de godsdienstoefeningen der vrijzinnige (grobe) Doopsgezinden¹ in de stedelijke centra, door conflicten met de Staat en met de erkende Lutherse en Hervormde (= Calvinistische) Staatskerken.

Het is mij niet bekend of er getracht is verband te leggen tussen Doopsgezinden en *aanverwante* godsdienstige stromingen, of tussen deze stromingen onderling, noch ook *wat* deze elkander snel opvolgende geestelijke stromingen in Oost-Friesland heeft veroorzaakt.

Door ons is gezocht naar het verband tussen de Quakers in Emden na 1662 en de Herrnhutters in Norden na 1738. Beide godsdienstige stromingen kunnen daar niet begrepen worden zonder te letten op hun ontwikkeling in Nederland, met ook

* Rede uitgesproken op de vijfde jaarvergadering van CAANS, Canadian Association for the Advancement of Netherlandic Studies, op 29 mei 1977 te Fredericton, N.B., Canada.

¹ Het onderscheid tussen strengen en vrijzinnigen was er van het begin der broederschap af. In de grotere Oostfriese centra vond men steeds beide groepen naast elkander. De strengen, *Feine*, waren de Oude Vlamingen, soms Ukowallisten genaamd. De vrijzinnigen, *Grobe*, waren de verenigde Vlamingen ('Jonge Vlamingen'), Friezen en Waterlanders. Aldus in Emden. De vrijzinnige groep in Norden waren de Waterlanders. In Amsterdam hadden de Vlamingen sinds 1608 hun vergaderplaats bij *Het Lam* (ME 1:102).

nadruk op de veelvuldige toenmalige Oostfries-Nederlandse betrekkingen in het algemeen.²

William Penn en Nederland

Een invloedrijk voorbeeld in het najaar van 1671 voor de Nederlanders en de Oostfriezen was niemand anders dan de 27-jaar oude William Penn. Deze was in Augustus 1671 ontslagen uit de gevangenis, waar men hem vastgehouden had wegens het verspreiden van de Quaker-beginselen. Sindsdien had hij besloten zijn zendingsarbeid ten behoeve van de Quakers voort te zetten. Het zal ons niet verwonderen dat hij Nederland zag als het voor de hand liggende gebied tot het zoeken van bekeerlingen.

Penn beschouwde Nederland als zijn groote *Proef op de Som*. Hij deed er een diepgaand onderzoek naar het verband tussen Godsdienst en Welvaart. In zijn conclusie beweerde hij, dat Nederland hoofdzakelijk zo was vooruitgegaan in Rijkdom, Handel en Macht, dank zij de verdraagzaamheid inzake geloof en godsdienstoefening (Uit. Hull, 1937: 208, noot 442). Had Penn in onze dagen geleefd dan had hij kunnen zeggen: *Economische vooruitgang is omgekeerd evenredig met de graad van belemmering in godsdienstvrijheid. Hoe groter in een streek de godsdienstvrijheid, des te groter de economische vooruitgang.*

Hull (1937:204) meent dat Penn in 1671 zijn bezoek aan Nederland bracht teneinde deze stelling persoonlijk na te kunnen gaan.³ Ik weet niet of voor Neder-

² Omstreeks 1700 begonnen de meeste bewoners van Groningen en van Oost-Friesland te voelen dat er onderscheid was in hun cultuurleven. De Oostfriesse Mennonieten der 19de eeuw waren de laatsten om de afscheiding van Nederland te gevoelen.

³ John Stubbs en William Caton waren de eerste Quakers die zendingsarbeid in Nederland verrichtten (1653), niet Penn. Het meeste succes evenwel had de agressieve William Ames, Baptist voordat hij Quaker werd. Een van zijn eerste bekeerlingen (1656) was de Amsterdamse arts Jacob Willemszoon Sewel en zijn vrouw Judith Zinspenning. Beiden waren Doopsgezind, leden der Gemeente *Het Lam*. (Hull 1938b:24). Hun zoon Willem Sewel sprak van Ames als een *Doopsgezind Leraar*. (Hull 1938a:198). Dit wordt wel als een vergissing beschouwd, doch dat kan ook liggen aan ons, 20ste-eeuwers, waar een 17de-eeuws lezer zulks niet zien zou. Blijkbaar waren in de 17de eeuw de verschillen tussen Doopsgezinden en Quakers niet erg groot. – Andere Britse Quaker zendelingen die aan Penn voorafgingen in Nederland en Duitsland waren Steven Crisp (Hull 1938a:198, 201), John Higgins, William Bale en Joseph Cal (ME4:562). Gemeenten waar men aanhangers verwierf, meestal onder de Doopsgezinden, waren *Amsterdam, Haarlem, Rotterdam, Utrecht, Leiden, Schiedam, Gouda, Enkhuizen, Alkmaar, Dokkum, Leeuwarden, Makkum, Harlingen, Workum*, en in Gelderland. In Duitsland werd enig succes behaald in *Kleef, Crefeld, Worms (Kriegsheim)* en in de Palts. Ook in Noord-Duitsland in *Hamburg, Glückstadt, Friedrichstadt* en *Danzig*. (Hull 1938a; 1938b).

land de stelling van Penn geheel opgaat, doch in Oost-Friesland komen de feiten goed met Penns stelling overeen.

Na de bevrijding uit de Spaanse overheersing in 1648 was de nieuwe Republiek een smeltkroes geworden van nieuwe godsdienstige en politieke ideeën, een centrum van liberaal kapitalisme, een gebied voor de zelfstandige ondernemer, waar de *macht* toekwam aan een opkomend koopmansgeslacht, en *niet* aan een erfelijke adel, aan een vorstenhuis, of aan de geestelijkheid.⁴

Een dergelijke omgeving voerde natuurlijkerwijs tot vrijheid van gedachte en van gedrag en tot ongebreideld individualisme.⁵ Godsdienst was een soms zéér persoonlijke zaak geworden, waarin de stem der innerlijke ervaring sprak, soms de stem van het hart. Tot dit laatste, de stem van het hart, gevoelde Penn zich in het bijzonder aangetrokken. In de woorden van Fantel (1974:134): *De leer der Quakers, met nadruk op de persoonlijke aard van het godsdienstig leven, past goed bij de hollandse gedachte van persoonlijke religie.*

In deze omgeving hoopten Penn en zijn mede-zendingen de akker reeds geploegd te vinden voor het spreiden van hun Quaker-zaad.⁶ (Hull 1938a: 192). – Gedurende hun reis in 1671 zijn Penn en zijn reisgenoten bij Delfzijl de Dollart

⁴ Penn drukt zich in zijn werk *A Persuasive to Moderation to Church-Dissenters* (Advies tot Matiging tegenover Andersdenkenden) over Holland zelfs nog krachtiger uit: (Uit Hull 1937:255-256) (1686):

Holland, dat moeras van de wereld, geen zee en geen land, steekt nu de grootste vorsten naar de kroon, niet door verovering of vorstenhuwelijk – de gewone weg tot keizersmacht – maar door eigen opvallende welwillendheid en ijver: want het één brengt het ander mee. Zij verzorgt haar mensen, ongeacht hun overtuiging, als de denkende kracht van het land, het hoofd en de handen van Handel en Welvaart. Plooibaarheid op het voorname punt van het geweten hielp haar sterk worden waardoor de bevolking toenam, hetgeen weer hielp haar te vervullen van rijkdom en sterkte.

⁵ *Ongebreideld* moet met een korreltje zout genomen worden. De godsdienstvrijheid was verschillend van plaats tot plaats. Penn vertelt inderdaad *niet* dat de autoriteiten in de Provincie Groningen Quakers vervolgden, maar één generatie eerder hadden zij wél de Oude Vlamingen verbannen, strenge Doopsgezinden in Noord-Oost-Nederland. Uko Wallis, hun leider, was met vele volgelingen uitgeweken naar Oost-Friesland (Erickson 1976). – Provinciale Staten van Friesland vaardigden in 1662 een wet uit, welke aan Quakers en Socinianen verbood de Provincie in te gaan, op straffe van vijf jaar dwangarbeid (ME4:562) – Toen Penn zijn verklaring aflegde, kon hij Hollandse steden in gedachten gehad hebben, doch ook daar was men niet immer verdraagzaam: Ames was uit de stad Amsterdam verbannen, en hij zat er ook gevangen voor zes dagen (ME 1:88).

⁶ Catherine Peare zegt hiervan, speciaal op Emden doelende (1957:140) :

De Stad Emden had zich de Hervorming reeds vroeg aangetrokken en was een vluchtoord geworden voor protestantse vluchtelingen uit andere landen – smeulige kost voor afwijkende geloofspredikers.

overgestoken op weg naar de nederlandssprekende stad Emden.⁷ Nogal wat aantekeningen over Penns eerste reis naar Emden staan in zijn 1677 dagboek, waarin hoofdzakelijk de tweede reis naar Nederland en Duitsland beschreven wordt.

De Quakers in Emden

Het bezoek van Penn was niet de eerste Quaker ademtucht in Calvinistische atmosfeer. De kerkeraadsnotulen der Hervormde Kerk van 25 Febr. 1669 vermelden een Engelse vrouw⁸ in Emden, die Quaker-materiaal, schadelijk voor de Ware Kerk, in de stad verspreid had (Kochs 1922:60)⁹.

Doch na Penns bezoek blijkt er speciaal één gezin gewonnen te zijn, waardoor ook de Quaker bijeenkomsten in het leven kwamen.

Het waren de ca. 25-jarige arts Johann Wilhelm Haesbaert¹⁰ en zijn jonge vrouw Imke Dirks Swart (DG 59:431). Het dagboek van Penn uit 1677 (1726:96-97) verwijlt nog bij die ontmoeting in 1671:

Zij waren dicht bij mij op die bijeenkomst zes jaar geleden in deze stad, en ik herinner mij

⁷ Jammer dat Penn niet 150 jaar eerder leefde en de Quaker stellingen poneerde. In 1521 had hij naar Oost-Friesland moeten komen. De Quakerbeweging zou dan een veel betere kans gehad hebben ook buiten Engeland grond onder de voeten te krijgen. Penns lof voor Holland in 1670 zou toen evenzeer verdiend geweest zijn voor het Oost-Friesland van de zestiende eeuw, vooral ook voor Emden.

⁸ Dit was waarschijnlijk Elisabeth Scullon (Kochs 1922:61), de 'Engelse Elisabeth', vrouw van Cornelis Andries van Ravenstein, een speldenmaker, fabrikant van spelden en naalden. – Ed. Haistwell verhaalt hoe hij de Van Ravensteins in 1677 bezocht in hun huis te Groningen, en toen vernam omtrent de doorstane gevangenschap en kwellingen, en de verbanning uit Emden enkele jaren tevoor.

Het is minder waarschijnlijk dat de verspreidster der pamfletten Elisabeth Cox (Cockx) geweest zou zijn, een der weinige Engelse vrouwen die in Nederland als Quaker-zending werkte in 1655 (Kanneg. 1971:12). Haar echtgenoot Pieter Hendricks (Deen) en Jan Claus waren compagnons in een knopenfabriek (Kan. 1971:49). Elisabeth Cox (Kan. 1971:145) bezocht Emden tenminste éénmaal, in 1676, om zich over de mishandeling der Quakers in die stad te beklagen.

⁹ Bovendien schijnt Ames Emden bezocht te hebben op zijn zendelingstocht in 1662 door de noordelijke Nederlanden (ME4:563).

¹⁰ Leden der familie Haesbaert (ook Hasebaert, Hasbert), Vlaamse adel, waren vóór 1600 uitgeweken naar Neusz in het Hertogdom Gulik. Hendrik Haesbaert, de vader van Jan Willem (Dr. Johann Wilhelm H.), was daar geboren. Deze had een verre neef Jacobus Haasbaert in Amsterdam wiens huwelijk met Clara van Tongerlo (Vlaams, Doopsgez.) het onderwerp vormt van Vondel's eerste Bruilofts-Referein (1605). Vele nakomelingen; via de anatoom Wynoldus Munniks (ca. 1740-) o.a. ettelijke Groninger families etc. (Kan. 1971:141).

hoe de Kracht des Heren op hen inwerkte, dat ik zeide tot B.F. (Benjamin Furly¹¹) en tot T.R. (Thomas Rudyard), toenmaals bij mij, het zal niet lang zijn voordat zij publiekelijk Getuigenis bezitten en uitdragen: en zowat drie maanden later werd *hij* actief, en *zij* ongeveer een jaar daarna. En door hun trouw en rechtschapenheid, niettegenstaande de pijnlijke en bittere stormen der vervolging ontstond er toch een fijne bijeenkomst. Maar die Dag waren zij verspreid en zij werden weer weggezonden zodra zij terugkeerden.

Ten tijde van Penns tweede en laatste bezoek aan Emden op 16 Juli 1677 waren dokter Haesbaert en zijn vrouw beide overleden, doch in Penns woorden (1726:96) *was de herinnering aan hun trouw als kostelijke balsam voor de rechtschapenen*. Doch tot de Stad Emden, wegens de behandeling die zijn volgelingen hadden ontvangen, was hij geenszins zo complimenteus (1726:96):

dit is de Stad waar de Vrienden zo bitterlijk en barbaars behandeld zijn. Soortgelijk heeft zich nauwelijks voorgedaan in enige plaats waar de Waarheid aan het licht gebracht is in onze dagen. Zij zijn uitgeworpen, sommigen wel dertig malen, anderen veertig malen en meer.

Wat bezielde Emden? Waarom zou een ‘verlichte’ stad als Emden zich zo te weer stellen tegen een onschuldige groep als de Quakers?¹² – Emden was een stadstaat binnen de Staat geworden, zo onafhankelijk van de Lutherse Graven van Oost-Friesland, dat de stadspredikanten, tezamen met het calvinistische Stadsbestuur, naar eigen goedvinden konden handelen.

In deze calvinistische stad werden de Doopsgezinden nog maar net getolereerd,¹³

¹¹ Dit is de Quaker Benjamin Furly ‘van Rotterdam’, een Engelsman die al jaren als koopman in Rotterdam woonde (Kan. 1971:46). Hij was vertaler voor Penn in 1671 in Emden en elders (Hull 1937:121). Er is geen reisjournaal van hem bekend. Benjamin Furly van Cochester, eveneens een bekend Quaker, was een oomzegger van hem.

¹² De Emdener Quakers stuurden het geenszins aan op een actieve of zelfs passieve ordeverstoring in de stad. Zij waren tevreden hun huisbijeenkomsten te houden in betrekkelijke geheimhouding, en noch de diensten der officieel erkende Hervormde Kerk te verstoren, noch ook tegen persoonlijke overtuigingen van individuele burgers in te gaan. Het dichtst kwamen zij bij burgerlijke ongehoorzaamheid toen zij weigerden de verbanning te aanvaarden. Het Stadsbestuur was evenzeer gekwetst door de wijze van ongehoorzaamheid als door de ongehoorzaamheid zelve. Telkens als de Quakers per schip de stad uit gewerkt waren, kwamen zij na twee of drie dagen met paard en wagen in vol daglicht terug. Het moet voor het Stadsbestuur zeer pijnlijk geweest zijn, hun verordeningen zo flagrant – zij het niet zonder humor – geschonden te zien. De steeds herhaalde terugkeer der Quakers zal wel zoiets als een stadsgrap geworden zijn.

¹³ Het moet erkend worden dat de Doopsgezinde broeders een betere behandeling ontvingen van de Emdenaren dan van andere Oostfriezen, met uitzondering van de burgers van Neustadtgödens. In Emden behoeften zij geen *beschermingsbrieven* te hebben, die – voor zover na te gaan – van de Graven van Oost-Friesland gekocht moesten worden. Het voortdurend moeten kopen van die *Schutzbriefe* was een zware belasting voor vele Doopsgezinde families.

doch de Lutheranen moesten voor hun Zondagsdiensten naar een naburige gemeente wandelen. Voorwaar, voor het Quaker-zaad was dit een onvruchtbare bodem.

Het was niet vóór 1674 dat het Stadsbestuur zich ging verzetten tegen de bijeenkomsten der Vrienden, zogenaamd ingevolge wensen der burgerij, doch waarschijnlijk na preken van de hervormde kansel (Smid 1974:329). Na overleg met de Hervormde Kerkeraad werden in een verordening de huisbijeenkomsten der Quakers verboden. Toen deze verzuimden die inbreuk op hun rechten in acht te nemen werden zij uit de stad verbannen. De meesten gingen tijdelijk naar de Provincie Groningen, doch telkenmale waren zij na enkele dagen weer in Emden terug, in de hoop hun werkzaamheden te kunnen hervatten¹⁴. – Penn hoorde hiervan en schreef in scherpe bewoordingen van Londen uit aan het Stadsbestuur te Emden op 24 Dec. 1674, waaruit aangehaald (1726:609) (door Furly uit het Latijn en Engels vertaald):

Het geruchte van uwe strengen Proceduuren tegen verscheyde Inwoonderen van U.L. Stad, verachtelijk Quakers genaamt, is tot dese gewesten overgewaayt en heeft veele met compassie en verwonderingh vervult. Met compassie, hoorende van d'ellende en het quaat tractement aen onnoesele en oprechte menschen, tegens de welke ghy niet anders kunt voortbrengen, als datse God met een onergerlijcke Conscientie trachten te dienen. Met verwondering, hoorende dat gijlieden, een Protestantse Regeringe, u wereltlijke macht begint te gebruycken, om te deterren, te straffen en zwaarlyck t'affligeren menschen, die d'overtuysinghe van hare conscientien komen te beantwoorden en op te volgen, en te doen na haar beste kennisse en wetenschap.¹⁵

Ik oordeel dat gy u eygen stant, in de lendenen van uwe befaamde Voorouderen, niet en

Het treft ons dat ondanks het ontbreken van die druk in Emden, veel Doopsgezinden toch vandaar in Norden gingen wonen, waar die *Schutzbrieve* wél gekocht moesten worden. Deze inbreuk op hun rechten scheen wel het kleinste van twee kwaden: In Norden moest men de *Brieve* kopen, maar men kon er geld verdienen. In Emden behoefden de Doopsgezinden geen brieven te kopen, doch het slechte financiële klimaat belemmerde het geld verdienen. In Emden kon van de rijkere burgers – en velen daarvan waren Mennonieten – verwacht worden dat zij de Stad zouden verlossen uit haar economische 'windstilte'.

¹⁴ Ofschoon er in Nederland tegen de verbannen Oostfriese Quakers op dat moment geen vervolging werd ingesteld en zelfs geen vooroordeel aan den dag kwam, wilden zij toch naar Emden terugkeren, waar verscheidenen van hen aanzienlijke bezittingen en investeringen hadden.

¹⁵ Penn (1726:609) voegt de volgende opmerking toe:

Mijn dagboek zegt: sommigen waren op bevel gruwelijk geslagen, anderen verbannen, weer anderen in een kerker gezet en gevoed alleen met water en brood; verscheidenen moesten boetes betalen, groter dan zij verplicht waren.

Smid (1974:330) zegt dat Penns brief beantwoordde aan de stemming die in Emden gangbaar geweest was tussen 1550-1570, doch die in 1674 verdwenen was ten gevolge van het steile Calvinisme, ingevoerd door Menso Alting. In 1674 sprak Penn tot dovemansoren.

behoorde te vergeten, die met groot recht en krachtige redenen de Vryheyt van Conscientie tegen's Paus bullen, 's Keyzers Placcaten en Spaense Inquisitie yverig hebben gedefendeert en voorgestaan. Hebben zij niet alle gewetensdwangh en strafe over die gene, die haar de selve niet en conden onderwerpen, als het eygen werck des Anti-Christis veroordeelt? . . . De kracht en het gewicht van welkers redenen, door dese uwe actien, niet en worden vermindert. Maer ten contrarie, uwe onvriendelyke (op dat ick niet en segge ongerechte) Procedures aggraveren de selve. De naam van Protestanten (hoedanige gy u roemt te wesen) is haar gegeven door diense protesteerden tegen de vervolgingh, en wilt ghy selfs Vervolgers worden? Zij hebben 't veroordeelt, en sult ghij 't doen?

Reeds in 1672 schreef Penn aan Dr. Haesbaert een brief ter aanmoediging, zich daarbij niet bewust dat dit binnen twee jaar hard nodig zou zijn om Haesbaert te helpen zich voor te bereiden op het lijden dat hem te wachten stond (1726:156). Uit deze brief:

Penn aan Haesbaert:

1672

En indien gij werkelijk afstand kunt doen en niets meer voor lief telt, om antwoord te geven op des Heren Hemels Bezoek van Liefde en Licht aan U, door te leven in het Kruis, naar de Zonde, de Gerechtigheid en het Oordeel, die des Werelds zijn, en door te getuigen van de Geestelijke Onzichtbare Weg der Verlossing, gezien in het Licht dat gij ontvangen hebt, terwijl gij nog proefondervindelijke kennis ontvangen moogt, dan zullen Glorie, Onsterfelijkheid en Uitwendig Leven uw Erfdeel zijn, wanneer de Tijd er niet meer zijn zal.

De levens van Dokter Haesbaert er zijn vrouw eindigden niet lang nadien, wij zullen nu zien op welke wijze. (Kochs 1922, Wiemann 1960, Smid 1974).

Op 21 Juli 1674 werden de meeste der Quakers uit Emden op een schip gezet en naar de Provincie Groningen verbannen, met aanzegging om nooit meer terug te keren. Vóórdien waren velen van hen beboet met 100 gulden. Indien zij toch terugkeerden, dan zouden zij gevangen worden gezet op water en brood.¹⁶

¹⁶ Edward Haistwell bevestigt het water-en-brood-regime met twee treffende voorbeelden. Eén daarvan betreft een ongenoemde uit Emden verbannen goudsmid in Delfzijl (Penny 1925:247):

. . . en daar kwam een vriend uit Delfzijl om George Fox te bezoeken: zij hebben hem vaak uit Emden verbannen. Als goudsmid had hij een huis en een winkelzaak in de stad, dus hij ging terug, en ten slotte hebben zij hem gevangen gezet en met water en brood gevoed, zij namen hem zijn goederen af en verbanden hem wederom met vrouw en kinderen uit de stad . . .

In de Ellwood text, Dagboek van George Fox, uitg. Thomas Ellwood. Eerste druk Londen 1694. Achtste of Twee Eeuwen druk, Londen 1891, vindt men toegevoegd: (Penny 1925:362):

. . . men liet aan hem (de goudsmid en zijn gezin) geen plek meer waar hij heen kon gaan, noch ook enig middel tot levensonderhoud. Wij vertroostten en bemoedigden hem in den Here en vermaanden hem, getrouw te zijn en standvastig te blijven in het aan hem toevertrouwde Getuigenis.

De ongenoemde Quaker moet Jan Jansen (Reyers) van Borssum geweest zijn, een neef van

Niet lang na die eerste keer in Juli '74 werden de Quakers ten tweeden male verbannen; alleen dokter Haesbaert bleef gevangen gehouden. In die tijd stierf zijn vrouw Imke, zwanger ten tijde van haar gevangenschap in (de nazomer) 1674. Zij liet twee dochters na. Op 31 October '74 werd dokter Haesbaert beboet met 200 gulden en nogmaals verbannen. Toen hij niet lang daarna terugkwam, blijktbaar om voor zijn kinderen te zorgen, werd hij weer gevangen gezet.¹⁷

Vroeg in 1676 was Haesbaert niet langer in de gevangenis. Hij had Emden moeten verlaten en was naar Amsterdam gegaan, om steun voor de Quakers in Emden te verwerven, dan wel om zijn krachten te herwinnen. Het heeft niet mogen zijn. Haesbaert stief op 10 Sept. 1676 te Amsterdam en werd er begraven (Kannegieter 1971: 144).

Relatie tot de Doopsgezinden

De Quaker gemeenschap in Emden telde ten tijde van zijn grootste bloei tien tot twaalf gezinnen, meest van vrijzinnig-doopsgezinde overtuiging. Hoe zit dat? – De door het Stadsbestuur opgemaakte lijst der leden in 1674 (Kochs 1922: 61) is moeilijk te duiden.¹⁸ Waarschijnlijk werden de Doopsgezinden – Quakers gesteund

Imke Dirks Haesbaert-Swart (Kan. 1971:142). in 1677 of eerder had Jansen met gezin en bedienden zich gevestigd in Harlingen, waar hij als penningmeester der Quakers fungeerde (Kan. 1971:79). Omtrent 1691 was hij een der laatsten die de Quakers in Harlingen bijeen trachtten te houden. Vóór zijn dood werd de navolgende brief in Amsterdam geschreven, gedateerd 1707 (Kan. 1971:79):

In Harlingen in Friesland is de bijeenkomst der Quakers wel erg klein geworden, en wanneer onze oude Vriend Jan Jansen Reyers weggenomen zal worden, dan zal er waarschijnlijk in die plaats weinig notitie meer genomen worden van het Getuigenis der Waarheid.

¹⁷ Er werd meer onrecht begaan tegen Dr. Haesbaert en zijn gezin. Eénmaal werden zijn geneeskundige boeken in beslag genomen, een ander maal werden zilver en een kostbare klok uit zijn Moeders huis weggehaald en ten bate van de schatkist verkocht (Kochs 1922). Merkwaardig is dat noch zijn moeder noch ook zijn ongetrouwde zusters verbannen werden, te zamen met de andere Quakers. De gramschap der autoriteiten was blijkbaar tegen Dr. Haesbaert gericht, die als zondebok voor de gehele familie gediend zal hebben. Kannegieter (1971:141) veronderstelt dat de bijzondere behandeling voor Haesbaerts moeder en zusters te danken is aan de invloed van Haesbaerts stiefvader Claes Foeldrichs in Emden. Deze was nooit Quaker geworden en het Stadsbestuur wilde hem ontzien: zijn mogelijk vertrek uit de stad zou een geldelijk nadeel worden. Foeldrichs en zijn vrouw behoorden tot de 'gegoede burgerij'.

¹⁸ Kochs' lijst (1922:61) omvat de navolgende namen:

1. Cornelis Andries van Ravenstein, naaldenmaker, Zwischen beiden Märkten, Emden, en zijn vrouw, de Engelse Elisabeth.
2. De Hollandse vrouw Hester Alefs.

door een groter aantal Doopsgezinden, die o.a. hulp boden aan doortrekkende Engelse zendelingen.¹⁹

Een van deze ondersteunende Doopsgezinden was de welgestelde²⁰ koopman Claes Jansz. Foeldrichs († 1689), schoonvader van Jan Claus (1641-1729). Deze Jan Claus, koopman te Amsterdam, was een zeer bekend Quaker, die vaak vertaalde voor engelse Quaker-zendingen op hun reizen in Nederland en Duitsland.²¹

3. Tweermaker Jan Coupé (*Tweern = dubbel garen, linnen enz.*).

4. De weduwnaar, broeder van Jan Harmens, brouwer.

5. Jan Jansen (Reyers) van Borssum.

6. Jan Cornelis.

7. Iemand van Leer, wonend in Aschendorf buiten de Herepoort.

8. Iemand uit het 'Liegende Hert'.

9. Hinrich Hinrichs.

¹⁹ Enkele leden der Hervomde Kerk deden hun best te helpen, blijkens een aantal gelijk-luidende anonieme brieven aan de Gemeenteraad te Emden, alle met de navolgende boodschap (Kochs 1922:64):

Schamt u wat, gy borgemesters, weet gy niet beter, so leert har beter kennen. Wy hebben se ock erst geprobeert, maer wy hebbent bevonden, dat sy oprecht syn en nemant solen bedregen... Wy warschouwen u, seet wel tow, wat ghy doet; wy willen ons vor u luden so niet bugen als de quakers doen.

Bovendien werd op 2 september 1674 de navolgende brief gevonden in de Aalmoezen Bus van de Emdener Grosze Kirche (Kochs 1922: 64-65):

Also ick hoor, dat hier luide ghevanghen worden, die men quekers noemt, en dat om de conscienssye wylen, so ben ick verwondert, dewyl datter (Eph. 28) het gheloove een gaeve Godts is, en ghy preekt het daghelyck en neemt u lidmaten daer op aen, en ik heb ook het selfde in my confessy beleden, als ik aenghenomen wiert, ook houde ikt voor een suyvere waarheydt, daerom doet myn ziele wee, als ick ghedencke, dat dese waarheydt niet ghepractiseert en wert. Daerom schryf ik tot u allen, en bed u, dat gy doch met ernst spreek tot de overigheydt deser stat, datse dese luden doch soo qualyck niet en handelen, want het stryft tegen de relighie en tegen het christendom, en sy setten haar in de plaetse Godts, die alleen heer is over de consctienssy, dan volgens halens de straffe Godts, over haer person en over de gansche stat. Leest dit uth en handelt daarme na waarheydt, want Godt salt van u eyschen.

²⁰ Claes Jansen Foeldrichs (*ook Foeldericks, Foelrichs*) was een welgesteld Doopsgezind koopman in Emden. Hij verwierf zijn stads burgerrecht in 1672. In 1679 kreeg hij van Hamburger kooplieden het recht schepen te ontvangen afkomstig uit Moskou, Frankrijk en Groenland. – In 1643 was Emden de eerste Duitse stad die de walvisvangst nabij Groenland bedreef.

²¹ Jan Claus I (1641-1729) was een Amsterdams koopman die in Engeland ging wonen en daar Quaker werd. Hij werd in Engeland gevangen genomen en tot zeven jaar verblijf op Jamaica veroordeeld, hetgeen hij overleefde, waarna hij in Nederland een grote steun was voor bezoekende Quakers uit Engeland (Penny 1925: 150).

Steven Crisp (1628-92) uit Colchester, die de Quakers in Emden bezocht in 1673, was een der eersten die opmerkte dat de Doopsgezinde Claes Foeldrichs de schoonvader was van de Quaker Jan Claus (Penny 1925: 241). Dit werd bevestigd in 1677 bij het bezoek van George Fox (1624-91), de stichter der secte, en zijn secretaris Edward Haistwell. Deze werd n.l. ziek en moest gedurende drie weken in Emden achterblijven als gast van Claes Foeldrichs (Penny 1925: 241). Het commentaar van William Penn (1726: 97)²² op deze zomer van 1677 sluit hier goed bij aan:

Wij bezochten zijn (Haesbaerts) moeders familie, waar wij drie van zijn zusters vonden, in de Liefde der Waarheid, terwijl ook de vierde zuster tot de Vrienden behoort, zijnde de vrouw van Jan Claus in Amsterdam.

De twintigjarige Anna Maria Haesbaert was nl. op 11 April '77 in het huwelijk getreden met Jan Claus te Amsterdam, sinds 1675 weduwnaar van A. de Vos (Kannegieter 1971: 139). Claes Foeldrichs had hiermede Jan Claus tot stief-schoonzoon gekregen: hij had omtrent 1670 in tweede echt Magdalena van Laer (1620-92) gehuwd, de weduwe van Hendrik Haesbaert (Kannegieter 1971: 194).

Penns bezoek aan Emden in 1677 heeft een volledige ommekeer in de houding tegenover de Quakers teweeggebracht. Na een bezoek met zijn reisgenoten aan Dr. Haesbaerts moeder, waarmede zij *een kleine intieme bijeenkomst hadden* (1726: 97) keerde hij tot zijn logement terug om te gaan schrijven aan de Burgemeester Dr. Jur. Djurke Andree (Sr., de vader). Penn had nl. gehoord dat deze verantwoordelijk geweest was voor de mishandeling der Quakers.²³ Het schrijven wilde hem echter niet goed gelukken, en hij erkende *dat hij zelf moest gaan, in de Vreeze en in de Naam des Heren, om bij hem te pleiten voor de onschuldigen en de zaak van het lijden van onze Vrienden*. Achteraf gezien is het van waarde om kennis te nemen van Penns verslag (1726: 97):

²² Hierdoor liepen de connecties van Jan Claus met Emden over een vooraanstaande Doopsgezinde familie, hetgeen hem te pas zou kunnen komen in zijn handelsbedrijf. Doch dit bracht ook zedelijke verplichtingen mee, welke Jan Claus niet altijd van zins was na te komen, want Jan Claus was familieziek, alleen als zulks in zijn kraam te pas kwam. Zijn achternichtje (*oud-oom-zegster*) Imke de Witt, Dr. J. W. Haesbaerts kleindochter, had Emden verlaten om in Amsterdam werk te zoeken en verwachtte bij Jan Claus onderdak te kunnen vinden, doch Jan Claus weigerde Imke in huis te nemen. Een Quaker Vriend van haar moeder Imke de Witt-Haesbaert vond een betrekking voor de jonge vrouw bij de familie van een Quaker te Haarlem, die op zijn beurt een boze brief aan Jan Claus zond aangaande diens houding tegenover zijn nichtje (Kan. 1971: 187). Na Jan Claus' dood in 1729 werd Imke de Witt tot een van zijn erfgenamen gemaakt door haar oudtante Anna Maria Claus-Haesbaert (Kan. 1971: 190).

²³ Dit is niet onwaarschijnlijk. Dr. Andree was burgemeester geworden in 1673 en bekleedde dat ambt tot 1691 (Anon.1969: 184).

Zo gingen wij naar zijn Huis: Hij was eerst verbaas te zien wat soort mensen wij waren,²⁴ doch na enige tijd begon hij zich vriendelijker te gedragen dan wij van hem verwacht hadden . . . Ik antwoorde . . . ik werd door mijn Geweten gedrongen hem te bezoeken te hunnen behoefte (*nl. ten behoeve van de vervolgte Emdener Quakers*), en ik kon niet zien hoe hij, een man van het Gemene-best en een Protestant, vervolgen kon. Ik wees hem op de onnatuurlijkheid, de onchristelijkheid en onbeschaamdheid van zulk optreden en drukte hem onze redenen ernstig doch omzichtiglijk op het hart . . . Hij . . . beloofde mij dat indien ik aan de Gemeenteraad een uiteenzetting van het geval onzer Vrienden zou schrijven en mijn verzoek aan hen onder woorden zou brengen en het aan hemzelf zou richten, dan zou hij het presenteren en laten voorlezen en laten blijken dat hij niet zozeer onze vijand was als wij hem wel beschouwd hadden.

Na Penns beklag hielden de vervolgingen op. Het werd aan de Vrienden toegestaan in vrede bijeen te komen. Later, in 1686, werd door de Emdener Gemeenteraad aan Dr. Haesbaerts moeder en zuster, getrouwe Vrienden, verzocht Quakers van Engeland en Nederland uit te nodigen zich te komen vestigen, kennelijk om de economische achteruitgang die Emden ondervond had, tegen te gaan (Penny 1925: 366).²⁵

Het verzoek om Quakers aan te moedigen naar Emden te komen had weinig resultaat. Na de dood van Dr. Haesbaert en zijn vrouw was de invloed der Quakers wel gebroken. Op 26 Febr. 1686 kondigde de Magistraat een Edikt van Verdraagzaamheid (Duldungsedikt) af, en aan nieuw aangekomen Quakers, meest rijke Engelsen, werden al de burgerrechten der Stad gegeven. Doch in 1688 begonnen deze naar Engeland terug te keren, het politieke klimaat was er verbeterd onder William and Mary (1688-1702), zodat slechts vijf of zes Quakerfamilies achterbleven (Smid 1974: 331). De laatste praktizerende Quaker zal Hester Jans geweest zijn, die nog in 1715 huisbijeenkomsten hield, meest door haar burens bezocht. (Kannegieter 1971: 147).

²⁴ Deze opmerking van Penn is dubbelzinnig. Hij kan bedoeld hebben dat Andree verbaasd was te zien, dat zijn bezoekers Quakers waren, of dat zij goede manieren hadden – althans van Quaker standpunt – en als heer gekleed gingen, of dat zij de onbeschaamdheid gehad hadden hem thuis te storen zonder eerst te vragen of zij hem zien konden op een tijdstip dat hem paste.

²⁵ Penny (1925: 366) haalt uit een brief van Crisp het volgende aan: ...pas in 1686 begon de magistraat in te zien, waar de belangen lagen en stuurden zij de Raad in een andere richting. Nadat zij de achteruitgang van hun handel bemerkte hadden, zetten zij de deur wijd open voor de vreedzame ontvangst van Quakers om hier te komen wonen. Zij wensten dat Magdalena van Laer en haar dochter Magdalena Hasbert, getrouwe Vrienden, Quakers van Engeland en Holland zouden uitnodigen om zich in de stad te vestigen.

Inloed der Quakerbijeenkomsten op de Doopsgezinden in Emden

De Doopsgezinden in Oost-Friesland, ongeacht de nuancering van hun overtuiging, vormden nauw verbonden gemeenschappen. De herinnering aan het onrecht door Emden begaan tegen de kleine groep, onder de vrijzinnige Doopsgezinden, die Quaker geworden waren, werd niet licht vergeten.

De vroeg overleden Imke Haesbaert-Swart had twee dochters nagelaten, Imke en Diewerke Haesbaert. Deze werden door verwanten opgevoed, en indien zij mogelijk zichzelf als Quakers beschouwden, dan zullen, naar het blijkt, Doopsgezinde verwanten ook een woordje meegesproken hebben.

Het is thans niet goed mogelijk, te zeggen welke verwanten de meisjes opgevoed hebben: waarschijnlijk wel van Vaders zijde, de oude Mevrouw Haesbaert woonde met drie ongetrouwde dochters²⁶ in een groot huis, zij kunnen zonder veel moeite de zorg voor de meisjes op zich genomen hebben.

Het volgen van de meisjes Haesbaert in hun latere leven kan inzicht geven in de ontwikkeling der Doopsgezinde Gemeenten in Emden en elders in Oost-Friesland. Wij ontmoeten namen van voogden en van huwelijksgetuigen. Van Vaders zijde: Warner Luilofs, echtgenoot van Dr. J. W. Haesbaerts zuster Magdalena Haesbaert. Zijn zwagers waren Quakers in Amsterdam enz.;²⁷ Claes Foeldrichs, eerder vermeld, tweede echtgenoot van de oude Mevrouw Haesbaert, en diens zoon.²⁸ Van moeders

²⁶ Henrick Haesbaert, J. W.'s vader, kocht in Emden in 1642 een groot Herenhuis 'de Witte Olifant' voor 8610 gulden. Hij verkreeg in 1644 het stadsburgerrecht voor 8 gulden 2 schaf. In datzelfde jaar trouwde hij Magdalena van Laer. Behalve hun zoon Jan Willem hadden zij vier dochters, Elisabeth, Magdalena, Anna Maria en Geertruyd. Anna Maria trouwde, zoals wij zagen, Jan Claus in 1677. Elisabeth trouwde Jan Roelofs van der Werff, Amsterdams koopman, in 1683. Geertruyd trouwde Benjamin Furly van Colchester, de Oomzegger van Benjamin Furly van Rotterdam, in 1685 (Kan. 1971: 139). Al dezen waren Quakers. Magdalena trouwde Warner Luilofs, Doopsgezinde van Emden, doch geen Quaker (Kan. 1971: 154,141). – Magdalena van Laer stierf in 1692, een grote nalatenschap aan haar vier dochters en hun echtgenoten nalatend (Kan. 1971: 151). Het is niet bekend waarom de beide dochters van haar overleden zoon Jan Willem niet in de erfenis deelden.

²⁷ Warner Luilofs, waarschijnlijk de man die Magdalena Haesbaert trouwde, verscheen als huwelijksgetuige voor Jan Willem Haesbaerts dochters, Diewerke in 1688 en Imke in 1693. Hij trad ook op als Imke's voogd in 1692 met betrekking tot een onbetaalde schuld van 690 gulden, welke terugbetaald werd door iemand die die som aan Dr. Haesbaert schuldig was geweest. (Kochs 1922: 72). Imke zal het geld wel nodig gehad hebben voor haar huwelijksuitzet.

²⁸ Claes Jansen Foeldrichs was een getuige bij Diewerke Haesbaerts huwelijk in 1688. Hij stierf het jaar daarop, eind 1689 (Kan. 1971: 147). Bij Imke's trouwen in 1693 was zijn zoon Nicholas Foeldrichs getuige (Kochs 1922: 71).

zijde: een achterneef Swart²⁹ en een ver familielid Bruinvisch.³⁰ En voorts een Waterlander Doopsgezinde uit Norden, geen familielid.³¹ Deze waren allen bekende vrijzinnige Doopsgezinden, van wie alleen Foeldrichs en Luilofs relatie met de Quakers hadden, doch geen van hen had betrekkingen met de Quakers in Emden uit de vroege jaren 1670.

De verbindende schakel met de Herrnhutter Gemeente in Norden

De schakel tussen de Quaker groep in Emden en de Herrnhutters in Norden wordt gevormd door de familie Swart van Emden, de schoonfamilie van Dr. J. W. Haesbaert. De stuwende kracht voor de stichting van de Herrnhutter Sociëteit in Norden was Joannes A. Deknatel, de in Norden geboren Doopsgezinde Waterlander, die in de 18de eeuw als predikant fungeerde in *Het Lam*, één der twee grootste Doopsgezinde Gemeenten in Amsterdam.

De moeder van Joannes Deknatel, Heilke Claassen Swart en J. W. Haesbaerts vrouw Imke Dirks Swart behoorden beide tot de Familie Swart uit Emden, zij waren achternichten (DG 59:429, schema). Maar de familiebanden zullen door het leeftijdsverschil niet sterk geweest zijn. Toen Imke Dirks Haesbaert-Swart gevangen zat en stierf in October 1674 was Heilke Claassen Swart, later Joannes Deknatels moeder, nog maar een klein meisje,³² en zij zal nog niet erg onder de indruk geweest zijn van het lot van haar oudere nicht. Zij stond waarschijnlijk nader aan de Haesbaert meisjes, want alle drie, Imke, Diewerke en Heilke waren ongeveer even oud.³³ Bovendien, een van Imke's voogden was geen ander dan Heilke's grootvader Bruinvisch,³⁴ en Imke en Diewerke zullen zich met Heilke meer als volle nichtjes gevoeld hebben dan als achternichtjes.

Tot zover reiken onze gegevens. Wij weten niet hoe de Familie Swart zich gevoeld heeft onder eerst het lastig vallen, daarna de verbanning en de gevangenschap van Imke Swart en haar man Dr. H. door Burgemeesteren en Raad van Emden. De vrijzinnige Doopsgezinden moeten wel wrevel gevoeld hebben tegen het stadsbe-

²⁹ Haike Peters Swart, broeder van Heilke Claassen Swarts vader (DG 59: 431).

³⁰ Hinricus Bruinvisch, een man van in de zeventig, was tezamen met Warner Luilofs voogd van Imke Haesbaert. Hij was de vader van Heilke C. Swarts moeder.

³¹ Dit was Peter Jacobs Rissdick, landbouwer op een boerderij in de Westermarsch bij Norden (Kochs 1922: 71. Müller 1887: 218,222,224).

³² Heilke werd als volwassene gedoopt op 12 Juni 1685 (DG 59: 432).

³³ Diewerke Haesbaert trouwde in 1688, haar zuster Imke in 1693 (DG 59: 431). Heilke Swart trouwde in 1690 (DG 59: 432) (*met Abraham T. Deknatel*).

³⁴ Dit was Hinricus Bruinvisch. Heilke's moeder was Aeltie Hindricks Bruinvisch, zijn dochter (DG 59: 432).

stuur dat hun vrienden en verwanten zo mishandeld had.³⁵

't Werd wel scherp gevoeld door Heilke's vader Claas Simons Swart die tijdens de Quaker vervolgingen de dubbele rol had van Doopsgezind Diaken te Emden (DG 59:432) en schoonzoon van Imke Haesbaerts voogd Bruinvisch. De aanwezigheid der twee weesjes bleef er aan herinneren dat hun toestand te danken was aan vervolging door de Staat van verwanten die eenmaal Doopsgezinden waren.

De geloofsvervolging zou niet licht vergeten worden, speciaal niet als het verwanten betrof. Het was in dit soort omgeving dat Heilke Swart opgroeide, die later de Waterlander Doopsgezinde koopman in Norden zou trouwen, A. T. Deknatel, en zo de moeder zou worden van Joannes. Haar verwanten de Haesbaerts zouden om hun overtuiging en hun lijden lang in herinnering blijven.

Joannes Deknatel en zijn invloed op Norden

Dat Joannes Deknatel, die Piëtist onder de Doopsgezinden, die persoonlijke vriend van de stichter der Herrnhutters Graaf von Zinzendorf, die weldoener van het Zeister Instituut en van de Herrnhutter Zending in Amerika, die aanstichter der Herrnhutter groepen in de Doopsgezinde Gemeenten te Akkrum, Blokzijl en Norden, dat Joannes Deknatel uit het beschreven soort Oostfriese Familie komt, kan ik niet als toeval zien (Erickson 1977).³⁶ Naast het feit dat twee generaties eerder sommige van zijn moeders familieleden betrokken waren in de Quaker geschiedenis te Emden is er een aantal verdere redenen voor Deknatels belangstelling in andere vrijzinnig godsdienstige stromingen.³⁷

De vrijzinnig Doopsgezinde Gemeente in Amsterdam *Het Lam*, waar Deknatel gedurende geheel zijn beroepsloopbaan diende als een der vier predikanten, had reeds lang open gestaan voor zeer persoonlijke uitleggingen van religieus leven (ME

³⁵ Müller (1887) geeft een beschrijving van de ontevredenheid van verscheidene groepen Doopsgezinden, gevoeld tegenover de Staat, door de buitensporige financiële last, hun opgelegd doordien zij *Schutzbrieife* moesten kopen in de 17de en de 18de eeuw. Deze betalingen werden door hen als *vervolging* beschouwd, aangezien zij hun vrijheid telkens overnieuw moesten kopen.

³⁶ Deknatels leven wordt uitvoerig beschreven door van Langeraad de Bie in 'Biographie van Deknatel, Joannes', in *Biographisch Woordenboek van Protestantse Godgeleerden in Nederland*, Vol. II, 416-424.

³⁷ Als groep in de Hervorming zijn de Doopsgezinden *veel ouder* dan de Calvinisten. Zij dateren van de *Bundesgenossen* in Zürich, Conrad Grebel enz., die in 1524-25 niet wilden weten van Ulrich Zwingli's Staatskerk. Tegenover andere Christenen zijn zij immer *verdraagzaam* geweest. In 1619 heeft zich *binnen* de Calvinisten in Nederland een groep afgescheiden, die eveneens de verdraagzaamheid voorstond. Dit zijn de *Remonstranten*.

III:373) – zij het in lijn met de Socinianen,³⁸ de Remonstranten of de Quakers – en Deknatel zelf had gestudeerd aan het Remonstrants Seminarie te Amsterdam met een beurs van de Gemeente *Het Lam*.³⁹ Toen dus de Herrnhutter invloed Amsterdam bereikte in de jaren 1730 was dit begrijpelijkerwijs aantrekkelijk voor een der leiders van *Het Lam*.

Doch ik loop op mijn verhaal vooruit. De Deknatels in Norden wilden hun zoon Doopsgezind Predikant laten worden, en zonden hem te dien einde in de loop van 1716 naar het Remonstrants Seminarie te Amsterdam. Doch nu geschiedde het dat op Kerstavond 1717 Noord Duitsland en Noord Nederland getroffen werden door een stormvloed met overstroming van ongekenen omvang, met meer dan twee duizend doden in Oostfriesland, en een soortgelijk resultaat in Groningen en Friesland. Ook Norden was getroffen en de geruïneerde vader Deknatel kon niet langer voor zijn zoon betalen. Joannes evenwel is zeker een begaafd student geweest. *Het Lam* bood aan de verdere Seminaire studie te bekostigen. Als vrucht van de belegging werd Deknatel aanvankelijk als hulpprediker in dienst genomen, terwijl men hem een paar jaar later een aanstelling voor het leven aanbood.

Deknatels piëtisme en ontvankelijkheid voor geestelijke stromingen zoals van de Herrnhutters kan aan verschillende bronnen ontsproten zijn. Zijn moeder Heilke Deknatel-Swart zal hem zeker gesproken hebben van het lijden en de ondergang der Haesbaerts, nadat zij Quakers geworden waren.⁴⁰ Het oververtellen van Doopsgezinde Martelaarslevens speelde altijd al een grote rol in de maatschappelijke opvoeding, en wanneer de martelaren eigen bloedverwanten waren van veertig jaar terug, dan was het verhaal nog sprekender.

De tweede bron kan de Kerstvloed van 1717 geweest zijn.⁴¹ In de eerste plaats zal

³⁸ De Socinianen zijn Christenen die de leer van de Drieëenheid niet aanvaarden. Tegenwoordige aanhangers van deze leer zijn de Unitariërs in Europa en Amerika.

³⁹ Het Doopsgezind Seminarie te Amsterdam werd gesticht in 1735. De verschillende richtingen der Doopsgezinden bleven bestaan totdat zij zich nominaal verenigden in de Algemene Doopsgezinde Sociëteit, A.D.S, 1811.

⁴⁰ Imke de Witt-Haesbaert, Jan Willems dochter, werd vroeg weduwe. Werkgelegenheid was er in Emden weinig, zodat zij met haar kinderen naar Leer trok, doch een burgeroorlog in Oostfriesland dreef haar weer naar Emden. Haar oudste zoon, een linnenwever, kon er geen werk vinden en de familie kwam zonder middelen te zitten. De oudste dochter ging toen naar Amsterdam (zie Aant. 22), waar Pieter Leendertz, een bekende van Imke de Witt-Haesbaert, haar aan de betrekking in Haarlem kon helpen (Kan. 1971: 187).

⁴¹ De stormvloed van Kerstavond 1717 is héél hard aangekomen. Deknatels letterkundige eersteling (1722), een verhalend gedicht, heeft deze vloed tot onderwerp. Volgens letterkundige beschrijvingen (Bartels 1880-81; '82) is het aannemen van het Piëtisme in Oostfriesland in de hand gewerkt door de gevolgen van deze calamiteit. Dat naar Gods wil de mens moet lijden en ontberingen ondervinden op grond van zijn zonden, zal de algemene opvatting geweest zijn na de vloed.

deze grote ramp Deknatel meer bewust gemaakt hebben van de vergankelijkheid van aardse verworvenheden zoals rijkdom en een hoge maatschappelijke standaard, hetgeen vele Doopsgezinde stedelingen wellicht waren gaan beschouwen als hun *recht*. In de tweede plaats, ware de vloed er niet geweest, Deknatel zou dan misschien niet zo sterk tot de vrijzinnige Gemeente *Het Lam* getrokken zijn. – Mijn redenering is deze: onder normale omstandigheden zou Deknatel na voltooiing van zijn studie aan het Remonstrants Seminarie op zijn vaders kosten waarschijnlijk in Oost-Friesland beroepen zijn, of in een kleinere Gemeente in Nederland, en niet in Amsterdam of een van de grote steden, waar de invloed van vreemde secten op dat moment gevoeld werd. Had Deknatel in een andere Gemeente dan Amsterdam gewoond, dan zou een vroegtijdige invloed van Herrnhutter zendelingen op hem niet zo waarschijnlijk geweest zijn.⁴²

Hoe dit zij, de Familie Swart in Emden, via de nichten Mevrouw Haesbaert en Mevrouw Deknatel, kan gezien worden als de schakel tussen de Quakers en de Herrnhutter beweging in Oost-Friesland. Evenwel, dat is maar een dunne schakel, en wij moeten er niet te veel gewicht aan hechten. Het is niet waarschijnlijk dat de Swarts meer geneigd waren tot een persoonlijke uitleg van religie dan wie dan ook van de vrijzinnige Doopsgezinde families uit die tijd. De Quaker invloed kwam niet door Mevrouw Imke Haesbaert, maar door haar man, en de Herrnhutter invloed kwam niet door Mevrouw Deknatel, maar door haar zoon.

De Swart-familie verschilde dus waarschijnlijk niet veel van andere vrijzinnig Doopsgezinde families in Oost-Friesland en Nederland. De meesten waren verdraagzaam inzake vrijheid van geloof en van het religieus gesproken woord. Tot welke richting men zich aangetrokken gevoelde werd meestal bepaald door welke beweging op dat moment invloedrijk was in de grote steden, en door leeftijd en geslacht van het betrokken familielid.⁴³

De kracht van het Quakerisme in Oost-Friesland was verdwenen reeds lang voor de jaren 1730, toen Herrnhutter zendelingen hun leerstellingen in Norden introduceerden op een *Stichtingsbijeenkomst der Herrnhutter Societeit* ten huize van Deknatels zuster. Geregelde Herrnhutter bijeenkomsten in Norden volgden, toen in

⁴² De Duits sprekende Herrnhutter zendelingen in Amsterdam moeten Deknatel als een bijzonder waardevolle schakel beschouwd hebben. Hij was sinds zijn vroege schooldagen in Norden volledig drieluik: thuis en in de kerk was het nederlands, op straat en in zijn vaders koopmansbedrijf was het platduits, en op de – uitsluitend Lutherse – middelbare school was het hoogduits.

⁴³ Haesbaert was midden twintig toen hij tot Quaker bekeerd werd; Deknatel was midden dertig toen hij de Herrnhutters leerde kennen. Blijkbaar konden ook jonge Doopsgezinde mannen tot internationale stromingen aangetrokken worden. Men moet niet denken dat alleen oudere mannen dynamische religieuze leiders zijn.

1741 M. Arisz, student van Amsterdam en protégé van Deknatel op diens aanbeveling in Norden ging wonen bij het aannemen van een beroep – voor het leven – als predikant der Waterlander Doopsgezinde Gemeente. Arisz huwde in 1743 een vrouw van het Herrnhutter geloof.

De burgers van Norden beschouwden de familie Arisz, enkele andere Norden Waterlanders, en later enkele Ukowallisten als nauw betrokken tot de Herrnhutter beweging der stad Norden (Erickson 1977: 154, 160, 162).

Besluit

Dit onderzoek leidt tot twee gevolgtrekkingen.

Ten eerste. William Penn's aan Nederland getoetste stelling, dat godsdienstvrijheid voert tot economische bloei, is zeer wel toepasselijk op Oost-Friesland.

In de tweede helft der zestiende eeuw hebben de Emdener Doopsgezinden zeer bijgedragen tot de bloei der stad.⁴⁴ Hun gunstige invloed begon te dalen toen Emden stijf calvinist werd en aanhangers van andere richtingen geweerd (vervolgd) werden. De stad ging achteruit in de loop der zeventiende eeuw met toenemend confessioneel bewustzijn, waarbij Emden ontegenzeggelijk een calvinistische stad werd. Toen de Quakers verbannen werden in de zeventiger jaren kwam er een nieuw economisch

⁴⁴ Ook Hervormden uit Nederland, van opvatting dichter bij Zwingli dan bij Calvijn, speelden een grote rol. De relatieve belangrijkheid van Hervormde tegenover Doopsgezinde invloeden op Emdens economische groei in de zestiende eeuw moet nog vastgesteld worden, maar in het Engeland dier dagen was Emdens faam gevestigd.

Dit bracht Christopher Marlowe er toe, Emden aan te halen in het Drama *De tragische Geschiedenis van Doctor Faustus*. – Terwijl Faust in verzoeking wordt gebracht door de *slechte engel* die de hoofdzonden opnoemt, brengen Eer en Rijkdom in Faustus' geest visioenen van Emden voort: (Act two, scene 1, line 22)

Faust: van Rijkdom

Weshalve de Heerlijkheid Emden de mijne zal zijn

Wanneer Mephistopheles mij bij zal staan

Welke God is er die U dan nog kwetsen kan?

In de tweede helft van de zestiende eeuw was Emden een bloeiende handelsstad met een aanzienlijke handel op Engeland (Greg 1950: noot bij regel 411). Emden was toen thuishaven voor Europa's grootste handelsvloot (Jump 1962: 27). In de ogen van Marlowe's Londens publiek was de toespeeling op Emden derhalve niet meer dan natuurlijk.

dieptepunt.⁴⁵ De gemeenteraad werd zich dit bewust in de jaren 1680 en trachtte de Quakers terug te roepen ter verbetering van de handel.

dieptepunt.⁴⁵

Toen het centrum van Doopsgezind leven in Oost-Friesland naar Norden ging ondervond Emden een verdere achteruitgang.⁴⁶ Emdens verlies was Nordens winst en de bloei der Lutherse stad Norden in de achttiende eeuw wordt toegeschreven aan de toewijding van de Doopsgezinden en hun medestanders, de Herrnhutters.⁴⁷ Overigens, voor beide groepen ging het pad der geloofsplichten niet altijd over rozen.

De tweede en meer algemene uitkomst van het onderzoek is het aantreffen van een sfeer van verdraagzaamheid en achting voor persoonlijke vrijheid, aanwezig bij een groot aantal vrijzinnig Doopsgezinde families in Oost-Friesland in het laatste derde deel der zeventiende eeuw en de eerste helft der achttiende eeuw.

⁴⁵ Toen Emden onder het bestuur der Cirksena's kwam, de Graven van Oostfriesland (1462), was het een gemeenschap waar ieder 'naar eigen wijs zalig kon worden' (Hagedorn 1912: 489), doch toen Emden tegen het eind der zestiende eeuw een stijve Calvinistische Stad werd veranderde zulks. Het werd aan de Lutheranen niet toegestaan hun diensten binnen de stad te houden, doch deze opmerking van Hagedorn kon met hetzelfde recht van de Doopsgezinden gezegd worden. Men had vaak vooroordelen tegen hen, en vanwege het door de stad getoonde ongeduld keerden velen haar eenvoudig de rug toe. Dit leidde het economisch verval in. De Emdener kooplieden keerden in groten getale naar de Nederlanden terug en zeilden voortaan van hollandse havens uit. Schöning schrijft van de periode omstreeks 1683: Holland verloor alle belangstelling voor de stad (1961: 116). Tenslotte, tegen het einde van het bestuur der Cirksena's (1744), was de stad nauwelijks meer eigenaar van een zeilschip, waard vermeld te worden, terwijl ook de binnenlandse handel steeds achteruitging. Er was een stadsschuld van 2 miljoen Thaler en de bevolking bleef achteruit gaan.

⁴⁶ Bij het zoeken naar de oorzaken van Emdens achteruitgang is er uiteindelijk geen sprake van een enkelvoudige verklaring. In de zeventiende eeuw begon de haven van Emden dicht te slibben, de Rivier de Eems verlegde zijn loop – zoals rivieren plegen te doen – en Emden werd minder toegankelijk voor zeilschepen. Veel geld werd besteed aan het uitbaggeren van de haven, en de stad kwam in het krijt te staan. Pas toen Oost-Friesland na 1744 aan Pruisen kwam kon de gemeenteschuld afbetaald worden, dank zij de financiële hulp van Frederik de Grote. De hollandse kooplieden begonnen weer belangstelling voor Emden te krijgen.

⁴⁷ Onder het bewind van Graaf Enno III (1599-1625) verplaatste het zwaartepunt van het Doopsgezinde leven in Oost-Friesland zich van Emden naar Norden. (ME III: 910) Cremer (1955: 81) vermeldt de belangrijkheid van de Doopsgezinden en de Herrnhutters voor de economische bloei van de stad Norden. De Waterlander Doopsgezinden zowel als de Oude Vlamingen (Ukwallisten) hadden achting en welstand bereikt in Norden als ondernemende kooplieden en fabrikanten. Ook de Herrnhutters waren van belang voor de economie van de stad Norden. Zij vestigden er zich als ondernemende fabrikanten en zij trokken ambachtslieden aan uit Holland (Zeist) en uit Zwitserland (1955: 81): leerlooiers, zeepzieders, paardemolenbazen, brouwers, klokkemakers, kleermakers, schoenmakers en kooplieden.

Toen dienovereenkomstig zekere personen, in dit geval Dr. Haesbaert en Joannes Deknatel van buitenaf beïnvloed werden door niet-mennonieten, wier geloof ook opriep tot verdraagzaamheid en persoonlijke vrijheid, viel dit in goede aarde.

De bijkomende waarden, welke de Doopsgezinde overtuiging en opvoeding niet tegenspraken, konden zonder veel moeite opgenomen worden in het eigen geloofsleven.

De uitspraak '*Schrob een bepleiter van godsdienstvrijheid en ge vindt een vrijzinnig Doopsgezinde*'⁴⁸ geldt zeker voor de besproken honderd jaar (1662-1762) in Oost-Friesland, en waarschijnlijk ook in Nederland.

⁴⁸ Vergelijk: *Grattez le Russe et vous trouverez le Tartare*, von Metternich 1815.

Pelgrim in Europa en Amerika

– *Langs welke lijnen heeft uw theologisch denken zich ontwikkeld?*

Ik ben afkomstig uit een piëtistisch milieu. Mijn ouders in Rosenthal, Oekraïne, waren van de Mennonitengemeinde naar de Mennonitische Brüdergemeinde overgegaan. Aan de andere kant las ik veel. Dat had ik van mijn moeder van wie men zei dat ze terzelfder tijd een koe kon melken en een boek lezen. Ik bewonderde o.a. Tolstoj. Later heb ik in Bethel College Russische literatuur gedoceerd.

In die tijd las ik ook alle Doopsgezinde boeken, voorzover mogelijk. Van de eerste president van Bethel College, C. H. Wedel, een korte geschiedenis der Doopsgezinden.¹ Een poging daar te studeren, liep op niets uit, waarschijnlijk wegens gebrek aan geld. Wel slaagde ik in 1926 erin om in Duitsland te studeren. Eerst aan het zendingsseminarie 'Licht im Osten' in Wernigerode in de Harz, waar ik o.a. Johannes Harder leerde kennen. Daar las ik werk van J. C. Blumhardt en L. Ragaz. Vandaar ging ik naar de zendingsschool te Neukirchen bij Moers. Er heerste een piëtistische sfeer. Helemaal voldoening schonk me dat niet meer. Langs de Rijn maakte ik toen fietstochten, o.m. naar Nederland. De eerste Nederlander die ik ontmoette, – overigens tijdens het Tweede Doopsgezinde Wereldcongres te Danzig in 1930 – was Frits Kuiper. Ik zou hem (en zijn vrouw) nog vele malen ontmoeten.

Op verschillende plaatsen in Duitsland (Bonn, Berlijn en Heidelberg) heb ik aan universiteiten gestudeerd. Van Goeters leerde ik veel over het Piëtisme. Maar zelf was ik de piëtistische traditie te boven gegroeid. Bij Dietrich Bonhoeffer liep ik 'neuere Theologie'. Walter Köhler zette mij op het spoor van Menno Simons,² zoals hij Horst Quiring op Luther en Harold Bender op Conrad Grebel liet promoveren.

* Dit interview werd op 28 en 31 juli 1978 te North Newton afgenomen door Helmut Isaak en Dirk Visser (redactie).

¹ C. H. Wedel, *Abriss der Geschichte der Mennoniten* (Newton, 1900-1904).

² *Menno Simons (1496-1561). Ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Taufgesinnten* (Karlsruhe, 1936).

Na een jaar onderzoek in Nederland, op uitnodiging van A. K. Kuiper, keerde ik terug naar Duitsland. In Bonn studeerde ik bij Karl Barth. Ik woonde het college bij dat hij als volgt begon: 'Dames en heren, u weet welke groet sinds gisteren verplicht is. Maar in deze zaal bestuderen wij het Woord Gods. Dat is de kerk van Christus. In deze zaal kennen wij slechts één Heer, en geen tweede.' Het was zijn laatste semester in Duitsland.

– *Hoe verliepen uw betrekkingen met Nederland?*

Ik merkte dat een Russisch paspoort met hamer en sikkel erop niet veel goeds beloofde in Duitsland. Bovendien kozen bijna zonder uitzondering al mijn vrienden de kant van Hitler. Als ik daar iets van zei, moest ik mijn mond houden. 'Jij werkt samen met Joden,' zeiden ze.

Nederland was voor mij een toevluchtsoord. Ik werd lid van de Doopsgezinde Gemeente Alkmaar. Ik hield veel van Elspeet om er jonge mensen te ontmoeten. Ik liep college bij Kühler en werd lid van ETEBON. In die tijd hield ik eens in een Doopsgezinde Gemeente een lezing, waarbij ik de naam Jezus Christus noemde. 'Dat doen wij ook, maar het is niet noodzakelijk,' zei de dominee na afloop . . .

Een beroep naar de Doopsgezinde Gemeente Ouddorp, waar ik een soort proefpreek heb gehouden, ging niet door. Toen bood men, wellicht van bevriende zijde, mij een studiebeurs voor een jaar in Amerika aan. Ik heb het hele land afgereisd, terwijl ik voor *De Zondagsbode* wel zo'n dertig artikelen schreef. Na dat jaar vroeg Frits Kuiper me terug te komen. Maar ik zag het zwerk drijven en besepte dat Nederland binnen de kortste keren er bij betrokken zou zijn. Als Russisch staatsburger zou ik dan in de val gezeten hebben. Dus ik bleef in Amerika. Eerst doceerde ik vier jaar aan Tabor College, daarna ging ik naar Bethel College, hier in North Newton.

– *Met Bethel College is onverbrekkelijk de naam van Mennonite Life verbonden. Waarom bent u daarmee begonnen?*

Eerst moet ik iets vertellen over de 'Historical Library', die ik daar begon op te bouwen. Uit alle windstreken kreeg ik zeldzame Mennonitica, waarvoor een speciaal fonds werd opgericht. Ik zou van elk boek kunnen vertellen hoe het hier gekomen is. In Oklahoma wandelde ik op een kerkhof en toen zei de grafdelver, wijzend op een eenvoudige steen: 'Deze man las Nederlands'. Omdat verwarring met plat-Duits of met 'Pennsylvania Dutch' mogelijk was, vroeg ik: Hoe zo? 'Ik heb gezien dat hij de bijbel in het Nederlands las.' De erfgenamen bleken niet alleen een Nederlandse bijbel, maar ook de Martelaarsspiegel te bezitten. Meegenomen vanuit Holland naar West-Pruisen, naar de Oekraïne, naar Kansas, naar Oklahoma.

Zo bouwde ik de historische bibliotheek op, die nu meer dan 20.000 boeken van en over Doopsgezinden bevat. Eerst vroeg ik me wel eens af: waarom moet ik hier, in

de prairie van Kansas, mijn ei leggen? En wat zal het resultaat van mijn werk zijn? Maar de bibliotheek heeft nu prestige en status. Je ziet het dezer dagen [tijdens het Xe Doopsgezinde Wereldcongres]: honderden mensen komen het bezoeken.

– *We vroegen u naar Mennonite Life* . . .

Goed, we hebben hier dus stápels boeken in vele talen. Wat betekent dat voor de mensen en voor de Broederschap die ik moet dienen? Ik verzamel geen stenen, ik verzamel leven. Leven zoals het was en zoals het is. So there must be life, *Mennonite Life*. Dat was 1946. [Cornelius Krahn heeft tot 1971 *Mennonite Life* geredigeerd.]

– *Hoe beoordeelt u de begintijd van het Doperdom?*

In *Dutch Anabaptism*³ heb ik sterke nadruk gelegd op de invloed van de Sacramentariërs, die de reële presentie van de Heer in de sacramenten loochenden. Dat was een cruciaal thema. Als je zo ver bent, dan is de volgende stap dat je dit van de doop zegt. Dat gebeurde volstrekt onafhankelijk van elkaar in Zwitserland en Nederland. Het zat kennelijk in de lucht. Dat was ook het gevolg van het werk van Melchior Hoffman.

Bornhäuser⁴ daarentegen heeft als Lutheraan een Lutherse bril op. Hij start bij Münster. Dat is m.i. eenzijdig. Wel ben ik het met hem eens dat je geen scherpe scheidslijn kunt trekken, zoals Bender en anderen hebben gedaan, tussen de Münsteren en de stille Doopsgezinden. Een verder punt van kritiek op Bornhäuser, die overigens voortreffelijk werk heeft gedaan, is de manier waarop hij de verbinding tussen de Doopsgezinden en de Piëtisten legt. De Doopsgezinden waren uit zichzelf piëtistisch, ze zijn niet beïnvloed door de voorlopers van het Piëtisme (Schwenckfeld o.a.). Zij vormden een zelfstandige groep met grote nadruk op persoonlijke bekering en overgave; overigens meer algemeen-christelijk dan piëtistisch.

Friedmann⁵ heeft de oorsprongen van het dopers Piëtisme in Noord-West Europa niet gezien, misschien omdat hij teveel afhankelijk was van de bronnen die toen in Goshen aanwezig waren. Je kunt het bij Deknatel laten beginnen, maar ook nog wel eerder. Bovendien noemt hij uit latere tijd de Van der Smissen-familie uit Hamburg niet, die correspondentie voerde met de gebroeders Wesley en met von Zinzendorf.

³ *Dutch Anabaptism. Origin, Spread, Life and Thought* (The Hague, 1968).

⁴ Christoph Bornhäuser, *Leben und Lehre Menno Simons. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens (etwa 1496-1561)* (Neukirchen-Vluyn, 1973).

⁵ Robert Friedmann, *Mennonite Piety through the Centuries. Its Genius and its Literature* (Goshen, 1949).

– *Hoe is de relatie tussen het Piëtisme en het ontstaan van de Mennonitische Brüdergemeinden (Mennonite Brethren)?*

De MB's zeggen dat Eduard Wüst, een piëtistische Lutherse evangelist uit de buurt van Stuttgart (1818-1859), hun stichter is. Hij verhuisde op een gegeven moment naar de Oekraïne. Daar had hij invloed op de Mennonieten. Hij preekte bekering en nog eens bekering. Maar hij bleef Luthers! Vanaf de Brüdergemeinde Korntal (waar de naam vandaan komt) tot zijn plotselinge dood doopte hij kinderen; hij hield zich aan het Luthers sacrament. Zijn opvolger, die daar niet mee kon werken, werd er uit gezet, omdat hij zich niet aan die Lutherse traditie hield. Dan zeg ik tegen de Mennonite Brethren: hier zeg je vandaan te komen maar er was iets anders, namelijk de doop.

– *Zelf afkomstig uit een piëtistisch milieu zult u nu de accenten wel anders leggen?*

Zowel in *Menno Simons* als in *Dutch Anabaptism* is te zien dat ik dopers georiënteerd ben met de focus op de betekenis van de gemeente. Niet het individu op zich, maar levend in een gemeenschappelijke wijze, toegewijd binnen het kader van de broederschap. Oriëntatie op de gemeente is m.i. veel belangrijker dan jezelf te 'heilig' te zien.

Aan de andere kant hangt het saamhorigheidsgevoel van de Amishen nauw samen met hun cultuur, waarin ze bijna gevangen zitten. Maar, wie is niet de gevangene van zijn omgeving? Natuurlijk maak je deel uit van de samenleving. Maar we moeten wel kritisch zijn, oog hebben voor het onrecht in onze maatschappij. Dat aspect ontbrak in de dagen van Hitler. Het kan hier, in de vrijheid die we hebben, ook verloren gaan. Dat de scheiding kerk – staat in wezen wegvalt. Je ziet het elke dag, dat de mensen hier denken: hoe conservatiever, hoe dichter bij God; en hoe meer geld, hoe dichter bij de hemel.

Tot voor kort woonden de meeste Amerikaanse Doopsgezinden nog op het platteland. Het geloof was nog een 'family affair'. Maar dat verandert ook hier. Telkens als ze de ladder van succes bestijgen, klimmen ze uit het nest. Dat geldt ook voor de Amerikaanse Doopsgezinden.

– *Welke toekomst ziet u voor de Doopsgezinde Broederschap in Nederland?*

In Nederland lijkt het alsof het een zaak van het individu is geworden, alsof het geen zaak van de gemeente is. Honderd jaar geleden was dat gemeentebesef helemaal verdwenen, door de aanpassing aan de omgeving.

Het is niet voldoende om slechts de 'kenmerken' te hebben, al zijn het de beste. Zoiets kan in korte tijd verdwijnen. Er moet een sterk gemeentebesef zijn. Een ruggegraat is meer dan een rib. Eén rib kan geen lichaam dragen, dan wordt het een weke massa. Er moet het geloof der vaders zijn, dat je steeds opnieuw ter discussie moet stellen. Dan ben je gedwongen je er in te verdiepen.

Aan de andere kant, als iemand slechts één aspect van het Doperdom, bijv. de weerloosheid, kent, dan kent hij nog niet het gehele Doperdom. Dat is meer dan dit ene punt. De weerloosheid was een uitvloeisel van de doperse scheiding tussen kerk en staat. Daaruit kwamen de 'kenmerken' voort.

Jacobus ten Doornkaat Koolman (1889-1978)

Op 23 oktober 1978 kwam te Zürich een einde aan het lange, welbestede leven van Jacobus ten Doornkaat Koolman. Hij was geboren in Hamburg, uit een oud Oostfries doopsgezind geslacht. Na zijn studie in de theologie in Duitsland en aan het Doopsgezind Seminarie te Amsterdam, waar hij ook zijn eerste vrouw, de doopsgezinde theologe Marie ten Bosch leerde kennen, werd hij ziekenhuispredikant in Solingen (Duitsland). Een poging om doopsgezind predikant in Nederland te worden, is in 1913 evenals in 1934 mislukt. Toch is hij zijn levenlang zowel door zijn kerkhistorische studiën als ook door zijn persoonlijke instelling ten aanzien van gemeente en vroomheid zich diep verwant blijven voelen met de Doopsgezinden in Nederland. In 1919 kwam hij om gezondheidsredenen in Davos, in Zwitserland; het land dat zijn tweede vaderland zou worden. Hij was er sinds 1920 eerst in Schanfigg en later in Davos, resp. gemeente- en ziekenhuispredikant. Daarna was hij predikant in Otelfingen en tenslotte van 1943-1954 de eerste predikant in volledige dienst bij de kantonale ziekenhuizen in Zürich. Na zijn emeritaat is hij nog tot in zijn 80e levensjaar in ziekenbezoeken en preken actief gebleven.

De reden waarom wij hem in dit tijdschrift gedenken mag gevonden worden in Ten Doornkaats grote verdiensten op het gebied van de doperse geschiedschrijving. Hij had de energie om zijn reeds in de studententijd (1911) begonnen studie over Dirk Philips na zijn emeritaat weer op te vatten en in 1964 af te sluiten met een monografie over de medestander en tijdgenoot van Menno Simons. Van zijn werk mag gezegd worden dat de gave om te luisteren, die hem in zijn pastoraat zo eigen was, ook daarin tot uiting kwam. Indringende kritische studie van de bronnen vermocht hij te paren aan een gevoel voor het unieke van een situatie en in het bijzonder van de levende mens die daarin betrokken was. Dat hij bijzonder goed thuis was in de geschiedenis van de Reformatietijd in Noord-Duitsland, Nederland en Zürich, daarmee een verbinding leggend tussen zijn land van herkomst en van keuze, kan ieder ervaren die kennis neemt van zijn studiën over het Doperdom in Amsterdam, Oost-Friesland en Zürich, zoals in het bijzonder het onderzoek over de Dopers in de Züricher Gilden in 1588. Het zal zeker in herinnering aan de goede

uren van studie doodgebracht in Nederland en vooral in het bijzonder de bibliotheek- en archiefkamer van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam zijn geweest, dat hij bepaalde dat zijn boeken en papieren voorzover van historisch belang zullen berusten in deze bibliotheek, die in de Amsterdamse Universiteitsbibliotheek is opgenomen.

Toen in 1975 de UB de eerste publicatie in de serie 'Bibliotheca Mennonitica' presenteerde – *Dirk Philips, 1504-1568. A catalogue of his printed works in the University Library of Amsterdam*, compiled by Marja Keyser –, kon dit niet beter gemarkeerd worden dan met een tentoonstelling uit het werk van Dirk Philips. Het was tegelijk een hommage aan de man, die leven en werk van deze Doper weer een profilering voor onze tijd had gegeven, Jacobus ten Doornkaat Koolman.

Korte bibliografie

- Dirk Philips. Vriend en medewerker van Menno Simons. 1504-1568.* Haarlem, 1964.
- 'Een onbekende brief van Dirk Philips'. *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 43 (1959-1960) 15-21.
- 'Joachim Kükenbieter (Nossiophagus). Ein lutherischer Eiferer des Reformations-zeitalters'. *NAK*, 44 (1960-1961) 157-176.
- 'Die Täufer in Mecklenburg'. *Mennonitische Geschichtsblätter*, 18 (1961) 20-56.
- 'The first edition of Peter Riedemann's 'Rechenschaft.' *Mennonite Quarterly Review*, 36 (1962) 169-171.
- 'De anabaptisten in Oostfriesland ten tijde van Hermannus Aquilomontanus'. *NAK*, 46 (1962-1963) 87-99.
- 'The first edition of Dirk Philips' 'Enchiridion'. *MQR*, 38 (1964) 357-361.
- 'Täufer in Zürcher Zünften 1588'. *Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1970* (Zürich, 1969) 31-47.
- 'Jan Utenhoves Besuch bei Heinrich Bullinger im Jahre 1549'. *Zwingliana*, XIV, 5 (1976) 263-273.
- 'Amsterdam' (samen met F. Kuiper). *The Mennonite Encyclopedia* (Scottsdale, 1955) I, 101-108.
- 'Amsterdam Mennonite Theological Seminary' (samen met N. van der Zijpp). *ME*, I, 108-110.
- 'Zurich'. *Mennonitisches Lexicon* (Karlsruhe, 1967) IV, 625-640.

Boekbesprekingen

The Writings of Pilgram Marpeck, transl. and ed. by William Klassen and Walter Klaassen. Classics of the Radical Reformation, 2. Herald Press, Kitchener, Ont./Scottsdale, Pa., 1978. Pp. 612, met geografische kaart. ISBN 0836112059. \$24.95; Canada \$27.45.

Het lezen van doperse bronnen in de duitse grondtaal vormt meer en meer een probleem voor de studenten in Noord-Amerika. Vandaar het ambitieuze plan van het *Institute of Mennonite Studies* (Elkhart, Indiana) om belangrijke bronnen te vertalen en opnieuw uit te geven. In 1973 verscheen reeds in de serie 'Classics of the Radical Reformation' een vertaling van de geschriften van Michael Sattler door John H. Yoder. Nu worden we verrast met de lijvige uitgave van een belangrijk deel van de geschriften uit de kring van Pilgram Marpeck (Marbeck) door de Canadezen William Klassen en Walter Klaassen. De brieven van Conrad Grebel zullen binnenkort verschijnen.

Pilgram Marpeck (1495-1556) is de belangrijke leider geweest van het Zuidduitse Doperdom. Hij was mijn- en waterbouwkundig ingenieur, maar daarnaast een bekwaam lekentheoloog, gerespecteerd ook bij zijn tegenstanders. Als gematigd en bemiddelend figuur heeft hij krachtige pogingen in het werk gesteld om de eenheid tussen de verschillende doperse groeperingen te herstellen, met name met de legalistische Zwitserse Broeders en de communitaire Hutteren. Hij polemiseerde met niemand minder dan de Straatsburgse reformator Bucer over de verhouding Oude en Nieuwe Verbond, dit in verband met de kwestie van de doop. Voorts verzette hij zich tegen het spiritualisme van Caspar Schwenckfeld, dat de uiterlijke gestalte van de sacramenten en de kerk tekort deed. Steeds benadrukte Marpeck tegen de vergeestelijking van Christus, diens menselijkheid.

Opgenomen zijn: 1. *Clare Verantwortung* (1531); 2. *Ain klarer vast nützlicher unterricht* (1531); 3. *Rechenschaft meines Glaubens* (1532); 4. *Vermanung* (1542); 5. negentien brieven en 6. het voorwoord van de *Testamentserleutterung*, een omvangrijke concordantie van bijbelplaatsen over de verhouding Oude en Nieuwe Verbond. Daaraan vooraf gaat een heldere inleiding over Marpecks leven en ideeën,

door Jan Gleysteen van fotografische illustraties voorzien. Zeer uitvoerig en nuttig is het groot aantal noten, die niet alleen betrekking hebben op de vertaling, maar ook verwijzen naar verdere literatuur. Een bibliografie en indices van onderwerpen, titels, personen, plaatsen, eigentijdse auteurs en bijbelplaatsen, maakt dit werk tot een voortreffelijk voorbeeld van een modern, leesbaar, wetenschappelijk verantwoord studieboek.

Eindhoven

Sjouke Voolstra

H. Bongers, *Leven en werk van D. V. Coornhert*. Amsterdam, G. A. van Oorschot, 1978. 428 blz; geïll. f 59.50.

Op verzoek van het ministerie van CRM heeft H. Bongers een omvangrijk boek over leven en werk van Coornhert geschreven. Het is eigenlijk onbegrijpelijk dat voordien nog niet een samenvattend werk over deze grote Nederlander werd geschreven. Doopsgezinden in het bijzonder kunnen zich er over verheugen dat de ministeriële opdracht tot de verschijning van zo'n veelomvattend en fraai verzorgd werk heeft mogen leiden. Veelomvattend is het niet alleen omdat het naast de biografie van 119 blz. acht hoofdstukken over de verschillende denkbeelden van Coornhert bevat, maar ook omdat het door talrijke citaten en aantekeningen kan voeren tot dieper inzicht in deze boeiende persoonlijkheid.

De verhandelingen over Coornherts denkbeelden raken veelvuldig het terrein van de mennonitica. Kühler kon met recht Coornhert typeren als 'vriend en vijand der Doopsgezinden' en als 'Sebastiaan Franck in Nederland'. Zijn denkbeelden over erfzonde en vrije wil bepaalden reacties van sympathie of juist antipathie. In het hoofdstuk over Coornherts kritiek op de 'vergodelde profeten' Hendrik Nicolaes en David Joris vinden we telkens controverses terug, die ons uit de doperse geschiedenis bekend zijn.

Voor Bongers is Coornhert de grote perfectionist, die een christelijk getint humanisme als richtsnoer van praktische levenswandel probeert te realiseren. Dat Coornhert op een bepaald moment in eigen leven moet schipperen als hij uit zijn verbanning wil terugkeren ziet Bongers toch niet als een principieel échec van het nastreven van de volmaking.

In de *Christelijke Encyclopedie* noemt G. Kuiper bij de literatuuropgave bij Coornhert de vroegere monografie van Bongers 'veel te bewonderend' – daarvan laten zich ook sporen in het hier besproken werk terugvinden. Anderzijds moeten wij het misschien juist toejuichen dat na de dikwijls nogal denigrerende bejegening die Coornhert in ons Calvinistische vaderland ten deel viel deze studie vanuit een bewonderende verwantschap is geschreven.

Een grote verdienste is ook dat een hoofdstuk over de Coornhertstudie is opgenomen, dat zeker tot voortzetting zal stimuleren. De rake typering en opmerkingen, die Kühler destijds in zijn werk maakte, hadden vermelding van zijn naam hier wel gerechtvaardigd. In zijn voorwoord zegt Bonger zelf dat de biografie in bepaalde opzichten een populair boek genoemd kan worden omdat voor de niet-vakman allerlei onderwerpen nader werden toegelicht. Het lezen van de vele citaten in de oorspronkelijke schrijfwijze vergt anderzijds nogal wat van de minder geoefende lezer. Hier ligt een moeilijkheid in de opzet van het boek, die ook de verbreiding wel eens zou kunnen schaden. En dat zou jammer zijn, want onderwerp en de door de uitgever zo welverzorgde uitvoering verdienen dat het boek in vele studeerkamers en bibliotheken komt.

Amsterdam

S. L. Verheus

Ulrich Bubenheimer, *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae. Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1977. 335 blz. DM 59,—.

De grensgebieden tussen verschillende wetenschappen zijn in het algemeen vaak verwaarloosd, of tenminste pas betrekkelijk laat systematisch onderzocht. Hetzelfde geldt voor het historisch onderzoek naar grote figuren die zich in dat grensgebied hebben bewogen en wier werk en invloed ook het beste vanuit dat gebied kunnen worden beschreven. Karlstadt was zo'n grensfiguur, allereerst in die zin, dat hij als theoloog en als jurist een direct verband zag tussen de gebieden van de theologie en van de rechtswetenschap, zodat hij steeds meer ging in de richting van een juristothologie. Zijn theologie werd door zijn juridische denken, en zijn rechtswetenschap werd door zijn geloofsdelen beïnvloed en bepaald. Karlstadt was nog in een andere zin een typische grensfiguur, in zoverre hij nl. vanuit de scholastiek en de studie van de 'beide rechten' (het civiele recht en het kanonieke recht) eerst een lutherse reformator werd, met eigen inbreng en originaliteit, om vervolgens in de 'Wittenberger beweging' tot een radicale laagkerkelijke leken-theologie te komen, en tenslotte gedurende zijn verblijf in Zürich (1530-1534) en in Basel (1534-1541) zich te ontwikkelen tot een humanistisch-gereformeerde zwitserse reformator. Zo valt deze zeer veelzijdige en grote geleerde noch binnen het raam van de lutherse, noch binnen dat van de doperse of de calvinistische kerkgeschiedenis te bestuderen. Het gevolg is geweest dat er over hem tot nu toe slechts betrekkelijk weinig geschreven is. Het is daarom bijzonder verheugend dat na de werken van Barge (1905), Kriebbaum (1967) en Sider (1974), nu deze gedegen monographie van Bubenheimer verschenen is, als uitwerking van de dissertatie die hij in 1971 als leerling van Oberman in Tübingen verdedigd had.

De auteur laat ons zien dat op verschillende raakvlakken het juridische denken grote invloed kan hebben op de theologie, bovenal in een tijd waarin de roomskatholieke kerkstructuur, die geheel door het kanonieke recht werd bepaald, onder de kritiek werd gesteld van de reformatie. Ook in die tijd bestond er een tegenstelling tussen conciliaristen en papalisten binnen de roomse kerk, als het ging om de vraag waar de hoogste autoriteit gelegen was in geloofszaken en bij de interpretatie van de Schrift. Karlstadt die in 1516 in Rome tot doctor in de beide rechten gepromoveerd was en ook een pauselijke betrekking gehad had, koos tot 1520 voor de papalistische richting. Maar toen zijn naam in dat jaar aan de pauselijke banbul tegen Luther werd toegevoegd, keerde hij zich met een bijzonder fel verweerschrift tegen de paus, en verdedigde hij het *sola scriptura* als enige bron van geloofswaarheid. Bubenheimer laat zien hoe Karlstadt reeds tegenover het conciliarisme een 'ecclesiologie der Sachautorität', nl. de autoriteit van de Schrift (96) had ontwikkeld, die nu na de breuk met de paus werd geradikaliseerd. Nu zijn het niet meer alleen de theologen en kerkvorsten die de Schrift naar waarheid kunnen uitleggen, maar ook de leken (167). Typerend voor het verschil met Luthers denken is, dat beiden zich tegenover de paus wel op een Concilie willen beroepen, maar dat Luther daarbij ook denkt aan een beroep op de wereldlijke overheden, terwijl Karlstadt meent dat ook 'schriftkundige Laien' aan dat Concilie zouden moeten deelnemen (198).

Naast de betekenis van het juridische denken voor de vraag naar de autoriteit op het gebied van de Schriftexegese, speelt het natuurlijk ook een belangrijke rol in de theologische ethiek. Op dit punt werkt Karlstadt in de latere jaren zijn juristothologische denken verder uit. Evenals Luther ziet Karlstadt, dat de filosofie (en hij denkt dan aan Aristoteles) een verkeerde invloed in de theologie heeft gehad. Het juridische denken daarentegen is in overeenstemming met het bijbelse denken. Zoals in de scholastiek de filosofie als *ancilla theologiae* had gediend zo moet in een evangelische theologie de rechtswetenschap deze taak overnemen (227, 230). Er is immers volgens hem een *consonantia theologiae et iurisprudentiae*. De theologische categorieën kunnen ook juridisch geïnterpreteerd worden. De 'zonde' bv. is ongehoorzaamheid tegen de wetten van God, zoals in 1 Joh. 3 : 4 gedefinieerd wordt. 'Zonde is wetteloosheid', *anomia*. In het zo centrale theologische begrip van de justificatie is het juridische karakter in het woord zelf al uitgedrukt. Zo is de Bijbel voor Karlstadt het *jus divinum* of het *jus biblicum*. Daarbij moest natuurlijk wel de vraag opkomen in hoeverre de oudtestamentische wetten ook na Christus hun gelding hadden behouden. Terwijl Luther stelde dat 'das Gesetz Moses der Juden Sachsenspiegel sei', dus een voorbijgegaan joods nationaal recht, stelde Karlstadt, dat Christus de wet van Mozes niet opgeheven had (247). Er is een tijd geweest dat hij zelfs het gehele romeinse recht wel had willen vervangen door het bijbelse recht, maar later, vooral in zijn zwitserse tijd, erkent hij toch ook het romeinse recht weer. In die tijd waarin hij zijn meer humanistische fase doormaakt, keert hij zelfs zo nu en dan tot

de studie van Aristoteles terug.

- De auteur die naast de theologie ook de historische hulpwetenschappen en de rechtsgeschiedenis en het kerkrecht heeft bestudeerd heeft, voorzover ik beoordeel kan, een uitstekend specialistisch werk geleverd. Het steunt op een zeer uitvoerig bronnenonderzoek en het opent een nieuwe kijk op de geweldige betekenis van de invloed van het kerkrechtelijke denken op de bijbelse theologie. Dat dit denken ook in het protestantisme een belangrijke rol ging spelen en mede de kerkstructuren zou bepalen is niet het minst ook door het werk van Karlstadt bevorderd. De auteur heeft het laatste hoofdstuk, over Karlstadt's verblijf in Zwitserland en over zijn universitaire werk aldaar, aan zijn oorspronkelijke dissertatie toegevoegd. Daardoor komt Karlstadt's invloed op het Calvinisme enigszins tot zijn recht. 'Im reformierten Protestantismus hat Karlstadt möglicherweise stärker gewirkt, als bislang bemerkt wurde', schrijft hij op de laatste bladzijde (287).

Als doopsgezinde mist men node de beschrijving van de zonder twijfel zeer grote invloed die Karlstadt op de doperse reformatie van de reformatie gehad heeft. Thomas Müntzer, Münster en de Dopers in het algemeen worden in het hele werk niet eenmaal genoemd zelfs, ofschoon toch juist de nadruk op de betekenis van de leken, van de gehoorzaamheid als eerste geloofsuiting en van de betekenis van het bijbelse recht (Münster) typische overeenkomsten zijn.

Heemstede

J. A. Oosterbaan

Samuel Escobar and John Driver, **Christian Mission and Social Justice**. Introduction by R. Pierce Beaver. Institute of Mennonite Studies. Missionary Studies, 5. Herald Press, Scottsdale, U.S.A., 1978. 112 p. \$ 3.95.

Dit boekje bevat vier lezingen, die werden gegeven in verband met de jaarlijkse vergadering van de 'Mennonite Missionary Fellowship' in 1975 te Elkhart. De Peruaan Escobar vervulde verschillende functies in interkerkelijke organen in Latijns Amerika en voelt zich verwant met de Anabaptisten. John Driver werkte van 1951-1974 voor de 'Mennonite Board of Missions' in Latijns Amerika, laatstelijk als docent aan het 'Seminario Evangelico Menonita de Teologia' in Montevideo. Gezien de ervaring van de schrijvers is het niet verwonderlijk dat ze zich vooral bepalen bij de situatie in Latijns Amerika. Het is misschien ook niet vreemd, dat ze zich voornamelijk richten tot de 'evangelicals' onder hun gehoor. Voor dezen zal dit boekje wel wat stof tot nadenken bezitten. Escobar citeert bijvoorbeeld het zgn. 'Lausanne Covenant' uit 1974, waarin slechts na ampele discussie opgenomen kon worden, dat er bij miljoenen armoede bestaat, welke door onrecht is veroorzaakt (en dus niet door een soort distributieve gerechtigheid van Godswege).

Escobar behandelt eerst de noodzaak om ook ten aanzien van een oordeel over

sociale gerechtigheid een historisch perspectief te behouden; daarna spreekt hij over het evangelie aan de armen. Pas zijn derde lezing, 'Reform, Reformation and Missions' komt tot het hart van de zaak. Waar sommigen zeggen, dat het niet tot de essentie van de christelijke zending behoort om een oordeel te geven over het sociaal-economisch bestel in de landen, waar de zending aanwezig is, en anderen (soms met behulp van marxistische categorieën) juist de hele 'missionary enterprise' ontmaskeren op grond van zijn rol in zulke samenlevingen (zoals de bekende Verklaring van Barbados t.a.v. zending onder de Indianen in Latijns Amerika), en weer anderen (waaronder Escobar ook McGavran rangschikt) pragmatisch aansturen op veranderingen, kiest hijzelf voor de kritische houding tegenover zulke staatssystemen, welke hij bij de Anabaptisten aantreft. Bij hen is er, zegt E., 'a questioning of every system on theological grounds' én 'a way of life that could be lived under very different circumstances' (75). In een laatste paragraaf somt hij de consequenties van deze keuze op: een werkelijk bijbelse houding tegenover de Pax Americana moet worden ontwikkeld; macht en bureaucratie mogen niet langer ten voorbeeld staan voor structuren van zendingsorganen, en er mag ook geen 'free market competition principle' ontstaan tussen die zendingsorganen en zwakke jonge kerken. Schuldbesef mag Westerse Christenen niet verlammen, maar wel kan internationalisering van zendingsarbeid of zelfs het opgeven van Noordamerikaans staatsburgerschap nodig zijn – als 'the cost of discipleship'. Een bijbelse (en niet een marxistische) eschatologie moet vorm geven aan de zending, en het evangelie mag niet beknot worden, zodat 'sermonettes' worden gegeven en 'Christianettes' worden gekweekt. Gedachten van Wilbert Shenk en John Howard Yoder spelen hier mee.

Tegen deze achtergrond is het spijtig om van Driver te moeten horen, dat de Latijnsamerikaanse Mennonieten zich eigenlijk nauwelijks van andere hebben onderscheiden. De meesten houden het bij een theocratische of bij een spiritualistische opvatting, waarin de kwestie van mensenrechten secundair is. Alleen kleine groepen zoals de Timbues-gemeenschap en de Floresta-gemeente in Montevideo proberen een geweldloos sociaal protest te laten horen. Driver zelf komt ook niet verder dan de geijkte algemene termen om aan te geven, hoe een typisch anabaptistische visie op het probleem van de sociale gerechtigheid moet zijn. Daar heb je een 'messiaanse gemeenschap' voor nodig; 'dienstbaarheid', een 'gemeente als teken van het koninkrijk'.

Hoeveel Mennonieten, mag je zo afvragen (ook in Europa uiteraard) mogen zich dan eigenlijk nog 'Anabaptist' noemen? En hoe groot zijn de kansen voor de huidige doopsgezinde wereldbroederschap om zich, ook ten aanzien van het in dit boekje behandelde probleem, te rehabiliteren? In elk geval doet het nogal opgeblazen aan, als R. Pierce Beaver in zijn 'Introduction' durft te stellen: 'The Mennonites are in a

key position . . . to blaze a trail into the new age of world mission' (6). Dat is een uitspraak, die vanwege zijn zelfgenoegzaamheid gevaarlijk is.

Alkmaar

Alle Hoekema

Max Geisberg, **Die münsterischen Wiedertäufer und Aldegrevier. Eine ikonographische und numismatische Studie.** Baden-Baden, Verlag Valentin Koerner, 1977. vi, 78 blz. Met 18 afb. Studien zur deutschen Kunstgeschichte, 76. Herdruk van de uitgave Strassburg, 1907. ISBN 3 87320 299 9. DM 48.—.

De oudste gegevens over de Westfaalse kunstenaar Heinrich Aldegrevier vinden we in het bekende *Schilderboek* (1604) van Karel van Mander.¹ Deze noemt Aldegrevier 'een knap graveur', die — zo voegt Van Mander er aan toe — 'een zeer sierlijk en mooi portret van Jan van Leyden, den kortstondigen en onrechtmatigen koning van Munster, en van Knipperdollingh' had gemaakt. Deze prenten dateren uit het hoogtepunt van A.'s carrière. Ze kunnen zonder twijfel tot zijn beste werken gerekend worden. Ze zijn nu in musea te vinden; het Britisch Museum te Londen bijv. bezit een krijttekening van Jan van Leyden, een voorstudie voor bovengenoemde prent.

Geisberg heeft deze twee prenten bestudeerd in samenhang met verwante portretten en met latere copieën en imitaties. In een appendix, 'Zusammenstellung aller Wiedertäuferbildnisse', komt hij tot 84 nummers (inclusief schilderijen, etsen en houtsneden). Deze lijst vergemakkelijkt het identificeren van veel portretten, zoals bijv. die van Christoph van Sichem, in Nederland geen onbekende. Geisberg heeft de iconografie gecombineerd met de numismatica. Nauwkeurig beschrijft hij 29 munten en medailles, die verband houden met het Doperrijk te Münster. De meeste hiervan zijn in het boek afgebeeld. Deze munten, vooral de opschriften, vormen een belangrijk hulpmiddel bij de bestudering van de doperse geschiedenis. Zie bijv. nr 4 in de appendix 'Die Münzen und Medaillen': een taler met het motto 'wort is fleisch geworden vn wanet vnder vns' en op de keerzijde een ander motto met de naam van Thomas Müntzer. Beide zijden van deze taler zijn afgebeeld.

Dit boek van Geisberg, het handboek voor de Münsterse portretten en munten, was een herdruk waard. Na 70 jaar is deze studie nog steeds niet verouderd.

Heemstede

Irvin B. Horst

¹ Herbert Zschellentzschky, *Das graphische Werk Heinrich Aldegreviers* (Strassburg, 1933) 17.

Donald B. Kraybill, **The Upside-Down Kingdom**. Scottsdale, Pa., Kitchener, Ont., Herald Press, 1978. 328 blz. \$ 5.95.

Dit is een verrassende studie over het Koninkrijk Gods in de eerste drie evangeliën. Het bijzonder karakter ervan schrijft Kraybill zelf in dubbel opzicht toe aan zijn doperse achtergrond. In de eerste plaats vertelt hij nl. geen theoloog te zijn, maar een socioloog, die de bijbel poogt te lezen door de bril van deze wetenschap. Wie dit boek leest, wordt echter voortdurend getroffen door zijn zeer brede belezenheid in de relevante theologische literatuur, waarbij zijn sociologische deskundigheid hem behoedt voor valkuilen, waar niet-sociologisch gevormde theologen gemakkelijk in terechtkomen, en zijn aandacht richt op vaak verwaarloosde aspecten, die juist van bijzonder belang blijken te zijn.

In de tweede plaats vermeldt hij zijn overtuiging, dat Jezus' daden en woorden nog voluit gezag hebben voor wie Hem vandaag als Heer belijden. Inderdaad blijkt dit dopers 'Anliegen' sterk door te werken in deze studie. Kraybill slaagt er in op zeer gedocumenteerde wijze de volstrekt eigen aard van Jezus' zending te midden van de Palestijnse samenleving van zijn dagen in het licht te stellen. Tegelijk laat hij telkens zien, hoe revolutionair deze zending van Jezus ook vandaag nog is. Vandaar dat hij dit boek heeft opgedragen aan hen, 'die de wereld in opschudding gebracht hebben (de Revised Standard Version vertaalt: 'who have turned the world upside down') . . . , handelend in strijd met de geboden van de keizer door te beweren, dat er een andere koning is, Jezus' (Hand. 17 : 6, 7). Het is duidelijk, dat deze tekst hem ook tot zijn titel geïnspireerd heeft.

De voorgeschreven lengte van deze recensie laat helaas niet toe op de vele voortreffelijke aspecten van deze studie te wijzen. Ik vermeld slechts met name de behandeling van Jezus' houding t.o.v. de vrouw in het toenmalige Palestina (238-246). Ook zie ik af van het vermelden van een aantal bijbels-theologische punten van kritiek, omdat ze het betoog als geheel niet raken. Wel heeft zich bij mij de vraag opgedrongen, of ook dit boek niet een te idealistisch beeld van dopers gemeente-zijn ontwikkelt, dat de geboeide lezer aan het slot toch enigermate met gevoelens van onmacht achterlaat. Heel eerlijk erkent de schrijver in zijn inleiding trouwens ook zelf niet alles te verwerklijken, wat hij hier geschreven heeft. Zeker is hij er zich van bewust, hoe sterk de weerstanden in het sociaal-economisch vlak vaak zijn en hoe diepgaand zij ons beïnvloeden (110). Ook onderkent hij Jezus' opdracht om de dominante economische vooronderstellingen in iedere cultuur te problematiseren (151). Ik vraag mij echter af, of hij zelf op dit punt kritisch genoeg is ten aanzien van het economisch systeem van onze westerse samenleving. Ook al stelt hij terecht, dat we steeds moeten vragen, waar de winst vandaan komt (157), lijkt hij mij elders (bijv. 108, 116, 130) te naïef te spreken over de mogelijkheid om de winstmakerij binnen dit systeem te beteugelen. M.i. zijn de machten, waartegen de gemeente hier de strijd

moet aanbinden wil zij ook maar enigszins overtuigend op doperse wijze gemeente zijn, nog veel geduchter dan Kraybill lijkt te denken en zullen er uit de 'Upside-Down-Kingdom'-optiek nog veel radicaler conclusies getrokken moeten worden voor een werkelijk humane organisatie van de samenleving. Dat Kraybill deze vragen vanuit een radicaal lezen van de bijbel ter discussie stelt, is de grote verdienste van zijn boek. Ik hoop dan ook zeer, dat er ook in ons land mee gewerkt zal worden.

Amsterdam

H. B. Kossen

Albert F. Mellink, **Amsterdam en de wederdopers in de zestiende eeuw**. Nijmegen, Socialistische Uitgeverij Nijmegen, 1978. ISBN 90 6168 120 0. Sunschrift 120. 121 blz. f12,50.

Met de verschijning van *Archivalia Amsterdam, 1536-1557* (bewerkt door A. F. Mellink) in de serie 'Documenta Anabaptistica Neerlandica' in het vooruitzicht, heeft de actieve Nijmeegse uitgeverij er goed aan gedaan dit Sunschrift op de markt te brengen. Dit boekje plaatst de bronnen in een kader, waardoor ze straks voor de geïnteresseerde leken toegankelijker worden.

Mellink geeft in dit boek een overzicht van de wederwaardigheden van de stad Amsterdam tussen 1530 en 1566. De politieke en sociaal-economische context van de geschiedenis van de doperse beweging in Amsterdam wordt hiermee gegeven. Aan de ene kant zien we de worsteling van de stad voor een zelfstandige positie ten opzichte van de centrale overheid. Aan de andere kant toont Mellink ons de samenhang van de Amsterdamse geschiedenis met die van de stad Münster. In deze belangrijke episode uit de vaderlandse geschiedenis hebben vele Dopers een rol gespeeld. Daarin heeft de vervolging, geëntameerd door de centrale overheid, een grote plaats gehad. Plaatse-lijk was de vervolging overgelaten aan schout en schepenen. Naast angst voor de oproerige secte bestond er in Amsterdam ook wel sympathie voor de Dopers, vooral bij een deel van de voorname burgerij. Het is echter geen geschiedenis van de leidende politieke figuren geworden, maar meer van de 'non-persons', de mensen zonder politieke macht.

Een en ander zou wellicht toegankelijker zijn geworden als er een kaart van het zestiende-eeuwse Amsterdam was opgenomen. De speurtocht door de stad en haar geschiedenis, waartoe dit boek zeker oproept, zou vergemakkelijkt zijn. Dan waren de vele namen nog meer 'levende' personen geworden, als dragers van een beweging die een grote invloed heeft gehad op de ontwikkeling van de stad Amsterdam, die in de zeventiende eeuw een belangrijk dopers centrum zou worden.

Amsterdam

Jaap Brüsewitz

Korte Schets van mijn Leeven. Jelle Sipkes (1738-1823). Utwurke en taljochte troch J. S. Postma. Leeuwarden, De Tille, 1978. ISBN 90 700 10 77 i. 64 blz.; geïll. f15,-.

Een keurig boekje, heel verzorgd uitgegeven met een zwart-wit kaft waarop men enkele geschreven regels ziet van de autobiografie van de vermaner Jelle Sipkes. Het is een publicatie van de Fryske Akademy bij haar 40-jarig bestaan, verzorgd door de Religiografische Werkgroep, waarvan J. S. Postma deel uitmaakt. Zowel het woord vooraf, de inleiding als het naschrift zijn in het fries geschreven, hetgeen wel jammer is voor hen, die deze taal niet beheersen. Zij missen zo onder meer een interessante discussie tussen Postma en de doopsgezinde predikant H. J. Busé, welke laatste reeds in de *Doopsgezinde Bijdragen* van 1909 grote stukken uit de 'Korte Schets' heeft aangehaald en becommentarieerd.

Onze Jelle Sipkes leefde van 1738 tot 1823. Hij heeft dus veel meegemaakt in zijn lange leven: het verdwijnen van het Ancien Régime en het losbarsten van de revolutie in Frankrijk, de opkomst en de nedergang van Napoleon en de terugkeer van de Bourbons. Wat ons eigen land betreft beleefde hij de verovering door de Fransen, de uitplundering, de vervanging van de oranje-regenten door de republikeinse regenten, de inlijving door Napoleon en de bevrijding in de jaren 1813-'14. Hoe heeft een menniste prediker daarop gereageerd in zijn toespraken en prediking? Wat was zijn commentaar, vanuit het doperse standpunt, op de gebeurtenissen van zijn tijd? Het antwoord moet teleurstellend zijn. Broeder-vermaner Jelle Sipkes komt ons in zijn eigen levensschets tegemoet als een heel vriendelijk, gemoedelijk mens, die de dingen van het leven wel bekeken, maar niet gezien heeft; die wel wat heeft gehoord, maar niet scherp geluisterd. We vernemen wel dat de Fransen in ons land gekomen zijn, maar geen enkele kritiek daarop. Hij neemt een overheidsfunctie aan, maar we horen niets van het oude doperse standpunt dat kritisch staat tegenover elke overheid. Als de conscriptie wordt ingevoerd: geen woord daarover. Als de vermaners toen al gezwezen hebben, wat zal de doorsnee broeder en zuster hebben moeten doen in die gevaarlijke tijd?

Wel raken we goed op de hoogte van allerlei huiselijke zaken, zoals ziekte, geboorte en sterven in zijn familie en omgeving. We horen hoeveel maal de vermaner heeft gepreekt, hoe streng de winters waren. Ook wijdt hij een mooi, gevoelig stuk aan zijn overleden vader. Hij maakt een gedicht bij het sterven van zijn kleindochtertje. Een gedicht waarin zijn geloof naar voren komt.

Voor wie interesse heeft in de kleine dingen van het leven eind 18e, begin 19e eeuw, een prachtig boekje. Helaas, een echt dopers getuigenis, dat bespreking in *Doopsgezinde Bijdragen* rechtvaardigt, zoekt men tevergeefs.

Ingekomen boeken

Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus. Hrsg. von Hans-Jürgen Goertz. Beck'sche Schwarze Reihe, 183. München, C. H. Beck, 1978. 263 blz.; geïll. ISBN 3 406 06783 2. DM 17,80.

The Schleithelm Confession. Transl. and ed. by John H. Yoder. Introduction by Leonard Gross. Scottdale, Pa., Kitchener, Ont., Herald Press, 1977. ISBN 0 8361 1831 6. 32 blz. \$ 0.75.

G. Edwin Bontrager. *Divorce and the Faithful Church.* Scottdale, Pa., Kitchener, Ont., Herald Press, 1978. ISBN 0 8361 1850 2. 191 blz. \$ 7.95.

J. Daniel Hess. *Integrity: Let Your Yea Be Yea.* Scottdale, Pa., Kitchener, Ont., Herald Press, 1978. ISBN 0 8361 1859 2. 214 blz. \$ 5.95.

M. C. Stubbe. *Thuis in een tehuis? Het pastoraat in een verzorgingstehuis.* Kampen, Kok, 1978. ISBN 90 242 2812 3. 99 blz. f12,50.

Vijftig jaar werken met jeugd en jongeren. Amsterdam, Doopsgezinde Jeugd Centrale, 1978. 63 blz. f5,—.

'Teyler' 1778-1978. *Studies en bijdragen over Teylers Stichting naar aanleiding van het tweede eeuwfeest.* Onder red. v. J. C. Boogman en W. F. Dankbaar. Haarlem, Antwerpen, Schuyt, 1978. ISBN 90 6097 091 8. 328 blz.; geïll. Met samenvatting in het Engels. f95,—.

Deze boeken zullen besproken worden in nummer 6 van de *Doopsgezinde Bijdragen* of in het *Algemeen Doopsgezind Weekblad*.

Aanwinstenlijst 1978

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

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

Bibliografie

Springer, Nelson, P. and A. J. Klassen. *Mennonite Bibliography 1631-1961*. Scottdale, Pa., 1977.

Church Records of the Netherlands. Ed. by the Genealogical Society of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints Inc. Salt Lake City, Ut., 1973.

Bronnen

Anabaptist Beginnings (1523-1533). Ed. by William R. Estep Jr. Nieuwkoop, 1976.

Festklänge. Predigten von Mennonitenpredigern aus den Vereinigten Staaten, Russland, Deutschland, Pfalz, Bayern und der Schweiz. Gesammelt und zusammengestellt von S. F. Sprunger. Berne, Ind., 1891.

Franck, Sebastian. *Chronica, Zeijtbuch und geschijchtbibel von anbegyn bisz inn disz gegenwertig MDXXXI jar*. Straatsburg, 1531.

Pietersz., Pieter. *Die himmlische Hochzeit*. Elkhart, Ind., 1906.

Testament — Das Alt und Neuw — verdeutschet. 6 Bde. Zürich, 1527-1529.
and John F. Schmidt. Newton, Ka., 1959.

Literatuur

- Amstutz, A. en K. P. C. Gramberg. *Indrukken van het doopsgezind zendingsveld op Java gedurende de eerste oorlogsjaren 1940-1942*. Middelburg, z.j.
- Augsburger, Myron S.. *Walking in the Resurrection*. Scottdale, Pa., 1976.
- Belk, Fred Richard. *The great Trek of the Russian Mennonites to Central Asia 1880-1884*. Scottdale, Pa., 1976.
- Bonger, H. *Leven en werken van D.V. Coornhert*. Amsterdam, 1978.
- Brown, Hubert L. *Black and Mennonite. A search for Identity*. Scottdale, Pa., 1976.
- Century – A – of Witness. The General Conference Mennonite Church*. Ed. by Cornelius Krahn and John F. Schmidt. Newton, Ka., 1959.
- Coffman, Barbara F. *His name was John. The life Story of an Early Mennonite Leader*. Scottdale, Pa., 1964.
- Consultation on Anabaptist-Mennonite Theology*. Ed. by A. J. Klassen. Z.pl., 1970.
- Dalfsen, Dina van. *In de vergulde driehoek. Mijn tweedaags bezoek aan de zeventiende eeuwse Quakers in het Gouden Eeuwse Amsterdam*. Z pl. 1977.
- Detweiler, Richard C. *Mennonite Statements on Peace 1915-1966*. Scottdale, Pa., 1968.
- Documents – Selected –. The Mennonites in Russia from 1917 to 1930*. Ed. by John B. Toews. Manitoba, 1975.
- Doornkaat Koolman, Jacobus ten. 'Jan Utenhoves Besuch bei Heinrich Bullinger im Jahre 1549.' Sonderdruck aus *Zwingliana* Band XIV, Heft 5. 1976.
- Dozy, Jan Dionijs. *Het feminisme als zedelijk vraagstuk*. Amsterdam, 1923.
- Driver, John. *Community and Commitment*. Scottdale, Pa., 1976.
- Eelman, Johanna Maria. *Vondel's verwerking van bijbelstof in het 'Pascha'*. Amsterdam, 1919.
- Enns, Arno W. *Man, Milieu and Mission in Argentina*. Grand Rapids, Mi., 1971.
- Erb, Paul. *South Central Frontiers. A History of the South Central Mennonite Conference*. Scottdale, Pa., 1974.
- Erb, Paul and O. Miller. *The story of a Man and Era*. Scottdale, Pa., 1969.
- Geest – De – in het geding*. Opstellen aangeboden aan J. A. Oosterbaan bij zijn afscheid als hoogleraar. Onder red. van I. B. Horst, A. F. de Jong en D. Visser. Alphen a.d. Rijn, 1978.
- Hartog, Jan. *De Spectatoriale Geschriften van 1741-1800*. Utrecht, 1880.
- Horsch, John. *Menno Simons. His Life, Labors and Teachings*. Scottdale, Pa., 1916.
- Kam, L. J. van der. *Niet samen op weg!* Kollum, z.j.
- Kauffman, J. Howard and Leland Harder. *Anabaptists four centuries later*. Scottdale, Pa., 1975.
- Kingdom, Cross and Community*. Essays on Mennonite Themes in Honor of Guy F. Herschberger. Ed. by J. R. Burkholder and C. Redekop. Scottdale, Pa., 1976.
- Klassen, William, Henry Poettcker and Walter Klaassen. *Anabaptist Interpretation of the Scriptures*. North Newton, Ka., 1966.
- Kolakowski, Leszek. *Chrétiens sans Église*. Parijs, 1969.
- Kossen, H.B. en H.W. Meihuizen en H. P. H. Plevier. *Doopsgezind zijn*. Amsterdam, 1969.
- Krehbiel, Christian. *Prairie Pioneer. The Christian Krehbiel Story*. Newton, Ka., 1961.
- Kühler, W. J. *Het ontstaan van onze broederschap*. Amsterdam, c. 1925.
- Kühler, W. J. *Het socinianisme in Nederland*. Leiden, 1912.

- Kuiper, F. *Sovjet-Rusland en het Christendom*. Amsterdam, 1927.
- Lapp, J. A. *The Mennonite Church in India*. Scottdale, Pa., 1972.
- Lapp, John Allen. *The Mennonite Church in India. 1897-1962*. Scottdale, Pa., 1972.
- Leendertz, W. *Sören Kierkegaard*. Amsterdam, 1913.
- Leendertz-Waardenburg, C.E. *Meditaties*. Z. pl., c. 1971.
- Lohrenz, Gerhard. *Heritage Remembered. A pictorial survey of Mennonites in Prussia and Russia*. Winnipeg, 1974.
- Mellink, Albert F. *Amsterdam en de Wederdopers*. Nijmegen, 1978.
- Meulen, Jacob ter. *De wederopleving van het militarisme*. Overdr. uit: *Brieven*, XIII (1930).
- Peace is the will of God. A testimony to the World Council of Churches*. Z. pl., 1953.
- Peachy, Paul. *The Church in the city*. Newton, Ka., 1963.
- Penner, Horst. *Die ost- und westpreussischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen*. Teil I: 1526-1772. Weierhof, 1978.
- Penner, Lloyd Chester. *The Mennonites on the Washita River. The Culmination of four centuries of migrations*. Z. Pl. 1976.
- Postma, J. S. *Minnist, us? Vierhonderd jaar Doopsgezind lief en leed op het Friese platteland*. Leeuwarden, 1977.
- Proceedings of the Study Conference on the Believers' Church, held at Mennonite Biblical Seminary Chicago Ill. Aug. 23-25 1955*. Ed. Newton, Ka., 1955.
- Reck-Malleczewen, Friedrich Percyval. *Bockelson. Geschichte eines Massenwahns*, Stuttgart, 1968.
- Ris, Cornelis. *Die Glaubenslehre der Mennoniten oder Taufgesinnten nach deren öffentlichen Glaubensbekenntnissen dargestellt*. Berne, Ind., 1906.
- Ruth, John L. *Conrad Grebel, Son of Zürich*. Commissioned by the Conrad Grebel College in observance of the 450th anniversary of the Mennonites. Scottdale, Pa., 1975.
- Schellong, Dieter. *Warum Christen ihre Kinder nicht mehr taufen lassen*. Mit Beitr. von Markus Barth, Rüdiger Bremme und v.a. Frankfurt am Main, 1969.
- Schempp, Hermann. *Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser und weltanschaulicher Grundlage*. Tübingen, 1969.
- Slooten, J. H. van der. *Franciscus van Assisi en zijn cultuurhistorische betekenis*. Amsterdam, 1928.
- Smith, C. Henry. *Die Geschichte der Mennoniten Europas*. Deutsch von A. Esau. Bearb. und erweitert von C. Krahn. Newton, Ka., 1964.
- Schmucker, Donovan E. *The sociology of Canadian Mennonites, Hutterites and Amish*. Waterloo, Ont., 1977.
- Smucker, Donovan E. *The Theological Triumph of the Early Anabaptist-Mennonites*. Repr. MQR ... (1945).
- Swartzentruber, Crist. *Family History of John. V. Tice. Including his immediate ancestors and his descendants*. Berlin, Pa., 1962.
- Teyler 1778-1978. Studies en bijdragen over Teylers Stichting naar aanleiding van het tweede eeuwfeest onder redactie van J. C. Boogman en W. F. Dankbaar*. Haarlem, Antwerpen, 1978.
- Toews, Abraham P. *The problem of Mennonite Ethics*. Grand Rapids, Mi., 1963.

- Trocme, André. *Jesus and the nonviolent revolution*. Scottdale, Pa., 1973.
- Wahlberg, Ferdinand von. *Mathea, de dochter van den mennoniet. Een verhaal uit het leven der doopsgezinde kolonisten in Rusland*. Assen, c. 1912.
- Williams, George Huntston. *The Radical Reformation*. Philadelphia, Pa., 1962.
- Yoder, John H. *Nevertheless. The Varieties and Shortcomings of Religious Pacifism*. 2nd ed. Scottdale, Pa., 1976.
- Yoder, John H. *The original Revolution. Essays on Christian Pacifism*. Scottdale, Pa., 1978.

Varia

- Bakels, H. *Prikkeldraad*. Huis ter Heide, 1927.
- Bonga, L. *Gesloten Deuren*. Preek n.a.v. Matth. 25:10 b Z. pl., z. j.
- Brakel, J. E. van. *Handleiding voor Zendingscathechisaties*. Overdr uit *Brieven XX* (1937). *Broederschapsliederen*. Een tweede liederenbundel uitgegeven door de Broederschaps-boekhandel. Bilthoven, 1928.
- Cooking — Wonderful good — from Amish Country Kitchens*. Ed. by Johnny Schrock. 3rd ed. Scottdale, Pa., 1976.
- Erb, Paul. *From the Mennonite Pulpit. Twenty-six sermons from Mennonite Ministers*. Scottdale, Pa., 1965.
- Hymnal — The Mennonite —*. 5th ed. Kansas, 1975.
- Krahn, C. *Brieven uit Rusland*. Z. pl., 1934.
- Krumme, E. *Die Täufer in Gladbach*. Repr. van Rheydter Jahrbuch XII. Mönchengladbach, 1977.
- Lied van het Doopsgezind Broederschapshuis te Schoorl*. Woorden van J. M. Leendertz. Muziek van Jac. Zwaan. Z. pl., z. j.
- Meihuizen, H. W. *Laat Uw werk aan Uwe knechten gezien worden. Psalm 90:16 a*. Preek ter herdenking van Ds. Alb. Keuter. 's Gravenhage, 1945.
- Oenema, K.R. *160 jaar doopsgezinde gemeente Tjalleberd*. Z. pl., 1978.
- Ontwikkeling van het aantal leden der doopsgezinde gemeenten van Friesland, Aalsmeer, Amsterdam, den Haag, Haarlem en de Zaanstreek*. Den Haag, 1978.
- Poems of war resistance. From 2300 B.C. to the Present*. Ed. by Scott Bates. New York, N.J., 1969.
- Projectie ledental der Doopsgezinde Gemeenten in Nederland tot 1978*. Den Haag, 1978.
- Showalter, M. E. *Mennonite Community Cookbook*. 20th ed. Scottdale, Pa., 1976.
- Spinoza troisième centenaire de la mort du philosophe*. Catalogue. Parijs, 1977.
- Vijf-Gemeentendag te Oudebildtzijl op zondag 14 juni 1936*. Annaparochie, 1936.
- Warkentin, A. and Melvin Gingerich. *Who's who among the Mennonites*. North Newton, Ka., 1943.
- Wegwijzer voor bijbelkringen en studiekeringen*. Uitgegeven door de commissie van Doopsgezinden in Friesland. Z. pl., 1920.
- Woelinga, D. *Nood en hulp aan de Mennisten van Rusland*. Overdr. uit Dg. Jaarboekje 1922.
- Wuite, G. Jzn. *De kastijding en hare vruchten*. Preek gehouden op 6 sept. 1914. Den Haag, 1914.

Verenigingsnieuws

Verslag van de negende ledenbijeenkomst 1 april 1978

De bijeenkomst werd gehouden in het Theologisch Instituut van de Universiteit van Amsterdam. Aanwezig waren 48 leden en 7 belangstellenden.

Ter gelegenheid van het 100-jarig bestaan van de Universiteit spraken S. L. Verheus en J. Brüsewitz, beiden te Amsterdam, over de geschiedenis (tot 1945) en de naoorlogse ontwikkelingen van de Faculteit der Godgeleerdheid. Daarna bezocht men een tentoonstelling over honderd jaar studentenleven in de Agnietenkapel.

P. Bart Jr, Krommenie, werd in het bestuur gekozen in de vacature van H. G. de Vries, Amsterdam.

In de middagzitting sprak J. Reiling, hoogleraar geschiedenis en leerstellingen van het Baptisme aan de Rijksuniversiteit te Utrecht, over het dopers-calvinistisch gesprek in verleden en heden. Na een historisch overzicht van de Baptistenbeweging besprak hij de 'Täuferkonferenz 1525-1975', een studiebijeenkomst van geleerden uit de doperse en de gereformeerde traditie, en de discussies tussen de World Alliance of Reformed Churches en de Baptist World Alliance. Samenvattend was zijn conclusie dat er enerzijds een duidelijke innerlijke verwantschap bestaat tussen de gereformeerde Reformatie en de doperse traditie en anderzijds verschil van inzicht betreffende de verhouding Oude – Nieuwe Testament, de visie op de geschiedenis, en het verstaan van de Heilige Geest. Met groeps- en plenaire discussie werd deze bijeenkomst besloten.

Verslag van de tiende ledenbijeenkomst 23 september 1978

Deze bijeenkomst werd gehouden in Zutphen. Aanwezig waren 102 leden en 34 belangstellenden.

's Morgens bezochten de deelnemers de Walburgiskerk en de Librije. 's Middags hield Mw. M. M. Doornink-Hoogenraad, een lezing over de Moderne Devotie in Zutphen. Hierin besteedde zij veel aandacht aan de positie van de zusterhuizen in de IJsselstreek, met name het Adamanshuis te Zutphen. In de Doopsgezinde kerk werd deze bijeenkomst besloten met een wijdingswoord door Mw. Ds. M. C. de Wilde-Mulder.

D. Visser, secretaris

Het Financieel overzicht 1978 zal verschijnen in het volgende nummer van de *Doopsgezinde Bijdragen*.

Bij de Doopsgezinde Historische Kring verkrijgbaar

Doperse Stemmen 2. *Menno Simons' Meditatie op de 25e Psalm*, vertaald en ingeleid door H. W. Meihuizen, toegelicht door J. P. Jacobszoon, 1976. 56 blz. f6,— (ledenprijs), f7,— (niet-leden).

Doperse Stemmen 3. *Vreemdelingen en bijwoners. Vredesgetuigenissen uit het Nederlandse Doperdom*, geselecteerd, van een inleiding en aantekeningen voorzien door Sjouke Voolstra, 1979. 64 blz. f7,— (ledenprijs), f8,— (niet-leden). *Umstrittenes Täuferium 1525-1975. Neue Forschungen*, herausgegeben von Hans-Jürgen Goertz. Göttingen, 1975. 314 blz. f37,50 (alleen voor leden). 2e, enigszins herziene druk.

Voortrekkers en stilstaanders. Vijftien generaties dopers leven in Zeeland. Middelburg, 1975. 88 blz., geïllustreerd. f6,—.

H. W. Meihuizen, *Van Mantz tot Menno. De verbreiding van de doperse beginselen*. Amsterdam, 1975. 111 blz. f10,—.

Vooruitzien en terugzien. Feestbundel ter gelegenheid van de zeventigste verjaardag van H. W. Meihuizen, onder redactie van S. L. Verheus, D. Visser en R. de Zeeuw. Amsterdam, 1976. 67 blz., geïllustreerd. f10,—.

De Geest in het geding. Opstellen aangeboden aan J. A. Oosterbaan ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar, onder redactie van I. B. Horst, A. F. de Jong en D. Visser. Alphen aan den Rijn, 1978. 308 blz.; geïll. f25,—.

I. B. Horst, *Erasmus, the Anabaptists and the Problem of Religious Unity*. Haarlem, 1967. (Inaugurele rede). 32 blz. f2,50.

J. ten Doornkaat Koolman, *Dirk Philips. Vriend en medewerker van Menno Simons. 1504-1568*. Haarlem, 1964. 235 blz. f15,— (ledenprijs), f20,— (niet-leden).

Catalogus der werken over de Doopsgezinden en hunne geschiedenis aanwezig in de Bibliotheek der Vereenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam. Amsterdam, 1919. 357 blz. f10,— (ledenprijs), f15,— (niet-leden).

Het Trouwboek der Doopsgezinde Gemeente te Emden, 1632-1725, bewerkt door Mr. O. Schutte. 's-Gravenhage en Emden, 1976. 44 blz. f10,—.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 1 (1975). Bevat artikelen van M. M. Doornink-Hoogenraad, S. Groenveld, I. B. Horst, J. P. Jacobszoon, H. W. Meihuizen en S. L. Verheus, en zeven boekbesprekingen. 128 blz., geïllustreerd. f15,—.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 2 (1976). Bevat artikelen van A. H. A. Bakker, C. van Duin, A. G. Hoekema, I. B. Horst, J. P. Jacobszoon, A. F. Mellink, J. A. Oosterbaan, P. Scherft en A. L. E. Verheyden en tien boekbesprekingen. 187 blz. geïllustreerd. f25,—.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 3 (1977). Met artikelen van W. J. de Bakker, H. D. Woelinga, J. F. Kuipers-Postma, J. P. Jacobszoon, H. Fast en J. J. Schiere, en acht boekbesprekingen. 128 blz.; geïll. f25,—.

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks 4 (1978). Met artikelen van C. W. A. Willems, H. Fast, H. J. Goertz, J. P. Jacobszoon, I. B. Horst, gesprek van W. F. Golterman, A. Geense en J. C. Groot, interview met Theun de Vries en elf boekbesprekingen. 120 blz.; geïll. f25,—.

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

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

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

De vereniging tracht dit doel te bereiken door

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

Doopsgezinde Bijdragen nieuwe reeks verschijnen eenmaal per jaar.

Leden en donateurs ontvangen de Doopsgezinde Bijdragen gratis.

Abonnement f27,50 per jaar.

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

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

2 *Menno Simons' Meditatie op de 25e Psalm*, vertaald en ingeleid door H. W. Meihuizen, toegelicht door J. P. Jacobszoon. 1976. 56 blz. f6,— (voor leden, donateurs en abonnees), f7,— (voor niet-leden).

3 *Vreemdelingen en bijwoners. Vredesgetuigenissen uit het Nederlandse Doperdom*, geselecteerd, van een inleiding en aantekeningen voorzien door Sjouke Voolstra. 1979. 64 blz. f7,— (voor leden, etc.), f8,— (voor niet-leden).

- het houden van studiebijeenkomsten

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

- samenwerking met overeenkomstige verenigingen in het buitenland.

Leden

De contributie bedraagt f27,50 per jaar; studenten en a.o.w.-ers na overleg met de penningmeester f17,50.

Donateurs

Gemeenten en andere doopsgezinde instanties kunnen donateur worden voor f55,— per jaar.

Abonnees

Een abonnement op de *Doopsgezinde Bijdragen* kost f27,50.

Adres

Doopsgezinde Historische Kring, Singel 454, 1017 AW Amsterdam.

Gironummer

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

ISBN 90 70164 79 5