



DOOPSGEZINDE BIJDAGEN

Amsterdam
University
Press

51

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN

NIEUWE REEKS

NUMMER 51

Verzameld door de
Redactiecommissie van de
Doopsgezinde Historische Kring
Redactie@dhkonline.nl

Theo Brok
Daan de Clercq
Marius van Hoogstraten
Alpita de Jong
Adriaan Plak
Pieter Post
Mirjam G.K. van Veen (hoofdreductie)

Uitgegeven door de
Doopsgezinde Historische Kring
Kamgras 52, 1687 WH Wognum
<http://www.dhkonline.nl/>

DOOPSGEZINDE BIJDRAGEN

NIEUWE REEKS
NUMMER 51 (2025)



AMSTERDAM
DOOPSGEZINDE HISTORISCHE KRING

&

Amsterdam University Press
2025

Omslagillustratie:

- De kerkzaal van de doopsgezinde kerk van Winterswijk, foto: Hanna Melse



CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK

Doopsgezinde

Doopsgezinde Bijdragen

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

Eindredactie: Adriaan Plak & Mirjam van Veen

Vormgeving: Marijke Maarleveld

Nieuwe reeks 1 (1975)-...

Amsterdam: Doopsgezinde Historische Kring

ISSN 0167-0441

Verschijnt jaarlijks

Bijdragen nr. 51 (2025)

Met lit. opg.

ISBN 978 90 4857 410 0

DOI: <https://doi.org/10.517/DB51>

Trefw.: doopsgezinden; opstellen/bibliografie

© 2025 Doopsgezinde Historische Kring / Amsterdam University Press B.V.



creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0

Some rights reserved. Without limiting the rights under copyright reserved above, any part of this book may be reproduced, stored in or introduced into a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means (electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise).

Every effort has been made to obtain permission to use all copyrighted illustrations reproduced in this book. Nonetheless, whosoever believes to have rights to this material is advised to contact the publisher.

INHOUD

DOOPSGEZINDE BIJDAGEN NIEUWE REEKS NUMMER 51 (2025)

REDACTIONEEL

MIRIAM VAN VEEN Redactioneel 7-8

BIJZONDER DOPERS

HANNA MELSE Opvallend sober : plafondschildering in Winterswijk 11-13

ARTIKELEN

MIRIAM VAN VEEN Trompetgeschal rond een herdenkingsjaar 17-20

PIET VISSER Mennist Franeke vóór en na de kerkelijke coup van de calvinisten :
'Froon-acker' voor tweedracht – bolwerk van propaganda 21-59

AD VAN DE STAAL Doopsgezinden, vluchtelingen en kolonisten :
Het Hollands Doopsgezind Emigrantenbureau (1924-1938) 61-90

JOHANNES DYCK Herinneringscultuur van Rusland-Duitse doperse gemeenten
in de lange Schaduw van de goelag 91-110

RĂZVAN-IULIAN RUSU Dopers in de Windhandel: De Doopsgezinde Gemeente
Utrecht en de Provinciale Utrechtse Geoctroyeerde Compagnie (1720-1752) 111-129

JAAP BRÜSEWITZ Doperse Weerloosheid uitgedaagd.
François Adriaan van der Kemp (1752-1829), doopsgezind leraar en patriot 131-150

RUUD LAMBOUR De slavernijplantage van dominee Deknatel
en de Hernhutterse zending onder de heidenen 151-174

RUUD LAMBOUR Jacob van Wijlick en de Hernhutterse zendeling
op de Surinaamse koffieplantage Akerboom 175-184

ALLE G. HOEKEMA Een doopsgezinde 'filiaalgemeente' van Wormerveer in Batavia?
Nederlandse doopsgezinden in het koloniale Oost-Indië, circa 1800-1950.
Een overzicht 185-229

MIRIAM VAN VEEN 'De Disputeerder' :
Coornherts polemieken tegen Lipsius' Politica (1590) 231-246

PIETER POST 'Spagaat van een dienstweigeraar' 247-261

RECENSIES 263-276

MARIUS VAN HOOGSTRATEN Benjamin W. Coossen, *Chosen Nation: Mennonites and Germany in a Global Era* 264-265

PIETER POST Joute de Graaf, *Doopsgezinde kerk Sneek. Jouw naam ... een verhaal* 266-268

THEO BROK Rainer Kobe, *Der Kölner Evangelische Dr. Gerhard Westerborg († 1558). Ein Leben mit der und für die Reformation* 269-272

ANNEMARIEKE VAN DER WOUDE Pieter Post, *Samen het sterven vieren. Over het sacrale levenseinde* 273-275

SIGNALEMENTEN 277-282

ALLE G. HOEKEMA
J.J.F. van Melle, *Johanna Kuiper (1896-1956) gedurfd leven* 278-279

GWENDOLYN VERBRAAK
Fellowship voor de Doopsgezinde Bibliotheek 280-281

ALLE G. HOEKEMA Mechteld Gravendeel en Anke van der Meer,
Op hout behouden 282

CORRECTIES 284-286

**VERBETERINGEN OP OMISSIES IN HET ARTIKEL VAN
RUUD LAMBOUR, 'HET VOC-VERLEDEN VAN CORNELIS PRONK
EN THOMAS HOPE' EN EEN SIGNALEMENT IN DB 49-50 (2024)** 284-286

COLOFON 287

REDACTIONEEL

Mirjam van Veen

Andere roemruchte tijdschriften over de doperse geschiedenis gooien de handdoek in de ring (*The Conrad Grebel Review* stopte er eind 2024 mee), maar de *Doopsgezinde Bijdragen* (DB) heeft weer een nieuwe stap gezet. Het vorige nummer was het eerste nummer dat bij Amsterdam University Press (AUP) verscheen. Dankzij de samenwerking met AUP staat DB nu ook online en zijn de oude nummers gemakkelijk online te raadplegen. Het is bijna gelukt om deze verandering van uitgever zonder kinderziektes te laten verlopen. Bijna, maar niet helemaal. Daarom plaatsen we het artikel van Pieter Post opnieuw en is achterin een lijst met een paar correcties opgenomen. Met de uitgever hebben we inmiddels besproken hoe we kunnen voorkomen dat er fouten in het jaarboek sluipen. Alles wordt beter...

Terwijl onder aanvuring van het Duitse doperdom de internationale doperse wereld zich verzamelt in Zürich waar in 1525 de 'eerste' volwassendoop als blijk van geloofs-overgave plaatsvond, houdt DB als immer de blik primair gericht op Nederlandse vrijdenkers. Hanna Melse laat de lezer kennismaken met het Doopsgezind Erfgoedcentrum en laat de lezer met nieuwe ogen naar de vermaning in Winterswijk kijken. Piet Visser en Ruud Lambour maken hun naam en faam als vaste en zeer gewaardeerde scribenten van DB weer meer dan waar. Piet Visser staat stil bij de Franeker boekhandel; Ruud Lambour andermaal bij het dopers slavernijverleden. Dat laatste doet ook Răzvan-Iulian Rusu met een verslag van zijn grondig archiefonderzoek naar de rol van het Utrechts doperdom in de Provinciale Utrechtse Geoctroyeerde Compagnie.

Ad van der Staaij en Johannes Dyck doen ons de blik oostwaarts wenden met hun onderzoek naar de positie van dopers in de voormalige Sovjet-Unie. Ad van der Staaij promoveerde recent op het hulpwerk aan de doperse kolonie Molotsjna in Oekraïne in het stalinistische Rusland. Ditmaal vestigt hij de aandacht op het werk van het Hollandsch Doopsgezind Emigrantenbureau en zijn steun aan mennonieten die de toenmalige Sovjet-Unie wilden verlaten. Zijn artikel werpt nieuw licht op de rijkdom

van het archief van het emigrantenbureau, maar ook op de steun aan kolonisten in Brazilië en de moeite die Nederlandse dopers hadden met de nazi-sympathieën van Duitse geloofsbroeders. Johannes Dyck promoveert over hopelijk niet al te lange tijd op de geschiedenis van de *Russlanddeutsche*. Zijn artikel behandelt de overdracht van de doperse traditie onder de Rusland-Duitsers en de wijze waarop die tijdens de goelag verstoord raakte.

Uiteraard biedt *DB* meer dan dat. Jaap Brusewitz staat op basis van archiefonderzoek stil bij een doper die - niet al te weerloos - in uniform door de straten paradeerde; Alle Hoekema doet verslag van doperse sporen in Nederlands Indië en ondergetekende schreef een stuk over Coornherts botsing met Justus Lipsius over de kunst van het debatteren. Met ook nog een aantal recensies kan de lezer die dat wil zich weer van alles op de hoogte stellen van wat er speelt op dopers historisch erf. Bijna alles.

BIJZONDER DOPERS

BIJZONDER DOPERS

OPVALLEND SOBER: PLAFONDSCHILDERING IN WINTERSWIJK

Hanna Melse

Als ik me bij een doopsgezinde gemeente meld en het materiële erfgoed van de doopsgezinden ter sprake breng, krijg ik vaak te horen: ‘we hebben nauwelijks bezit, en als er al iets is, is dat niets bijzonders, hoor.’ Maar toch is er in elke vermaning wel iets te vinden dat cultuurhistorisch belangrijk is, of uniek, verrassend of typisch doopsgezind. Het lijkt alsof bepaalde voorwerpen of interieurstukken juist extra opvallen in de sobere setting die veel vermaningen bieden, alsof er simpelweg de rust en ruimte is om ze te laten spreken. Een prachtig voorbeeld is de plafondschildering in de doopsgezinde kerk van Winterswijk. Deze schuilkerk uit 1711 heeft het uiterlijk van een pakhuis en is voorzien van een hoog tentdak. Wie de kerkzaal betreedt moet wel onder de indruk raken van de ruimtelijke ervaring van de kleinschalige vierzijdige ruimte met het hoog opgaande plafond. Van het grijsblauw geverfde hout van de banken rondom gaat eenvoud uit. In de hoogte, op de houten binnenzijde van het dak, bevindt zich op het punt waar de vier ribben bij elkaar komen, bij de zogeheten koningsstijl, een schildering van een zon met in de kern een cirkelvormige tekst uit Maleachi 4 vers 2: ‘Die mynen Name Vreest sal de Sonne der Gerechtigheyd opgaan.’ De stemmige ruimte laat de schildering je als het ware tegemoet stralen, en nodigt uit om na te denken over de betekenis van het voorgestelde.

De schildering stamt uit de bouwtijd van de vermaning en is door zijn ouderdom uitzonderlijk voor doopsgezinde kerken in Nederland, waar al nauwelijks schilderijen met symbolen of teksten voorkomen. In 1994 zijn het dak en de rest van het gebouw gerenoveerd en in 1998 is vervolgens het interieur aangepakt. De schildering is gerestaureerd waardoor de kleuren weer mooi uitkomen, zeker in contrast met het overheersende blauw. De huidige banken, afkomstig uit een voormalige vermaning in de kop van Noord-Holland, zijn pas rond 1900 in de kerk geplaatst en de ‘dopers blauwe’ kleurstelling is in 1998 gekozen. Vroeger bevond zich in de zijmuur van kerkzaal aan de lange zijde tegenover de torenstraat een vluchtdeur, maar deze uitgang is tegenwoordig alleen nog vanaf de buitenkant zichtbaar. Hoewel het interieur van de doopsgezinde kerk in Winterswijk dus door de eeuwen heen is aangepast en zich



niet meer in de oorspronkelijke staat aan ons voordoet, is hier nog een uniek stukje eeuwenoud erfgoed te ervaren.

Van de redactie: In onze rubriek Bijzonder Dopers staat de persoonlijke betekenis van een aspect van het dopers erfgoed centraal: materieel en immaterieel. Een object dat is doorgegeven in de familie of een bijzondere betekenis voor iemand heeft bij de dienst in de vermaning, een brief die iemand onder ogen heeft gekregen en een eigen leven is gaan leiden, een overgeleverde anekdote of een gevleugelde uitspraak die een speciale betekenis heeft gekregen. Hanna Melse koos de plafondschildering in de vermaning van Winterswijk. Ze kwam daar als erfgoedsspecialist. Omdat ze als coördinator verbonden is aan het Doopsgezind Erfgoedcentrum en het doel van dat centrum in zekere zin aansluit bij deze rubriek, voegen we hier een korte tekst over dat centrum toe.

Doopsgezind Erfgoedcentrum

Dat Nederland rijk is aan dopers erfgoed zal een bekend gegeven zijn voor de lezers van dit tijdschrift. Wél nieuws is het Doopsgezind Erfgoedcentrum, dat in 2024 is opgericht als onderdeel van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit. Het Erfgoedcentrum is nodig omdat doopsgezind erfgoed, met uitzondering van dat in bibliotheken, tegenwoordig sterk in beweging is door sluiting van kerkgebouwen en doordat erfgenamen er vaak niet meer aan hechten.

Het Erfgoedcentrum heeft als taak om op basis van wetenschappelijk onderzoek en via advisering doopsgezinde gemeenten te ondersteunen bij beslissingen over hun erfgoed: wat kan worden behouden, wat kan herbestemd worden, en wáár moet het worden bewaard? En hoe kunnen de verhalen die bij dat erfgoed horen, verteld blijven worden? Het Erfgoedcentrum maakt gemeenten wegwijs bij vragen over gebouwen, roerend erfgoed, archieven en immaterieel erfgoed.

Het Doopsgezind Erfgoedcentrum bestaat uit dr. Mirjam van Veen, hoogleraar Geschiedenis van het Doperdom aan het Doopsgezind Seminarium, en coördinator Hanna Melse MA, ook werkzaam als Erfgoedsspecialist bij de afdeling Erfgoed in Kerken en Kloosters van Museum Catharijneconvent in Utrecht. De coördinator van het erfgoedcentrum is het eerste aanspreekpunt voor de gemeenten en zorgt voor een juiste doorverwijzing naar specialisten, commissies of instellingen op het gebied van erfgoed.

Meer informatie over het Doopsgezind Erfgoedcentrum is te vinden via: <https://doopsgezinden.nl/doopsgezind-erfgoedcentrum/>.

ARTIKELN

TROMPETGESCHAL ROND EEN HERDENKINGSJAAR

Mirjam van Veen

Voor historici zijn herdenkingsjaren altijd weer een uitgelezen kans bij het grote publiek aandacht te vragen voor hun vak. Nederlandse doopsgezinden bijvoorbeeld vierden in het ‘Mennojaar’ 1996 de vijfhonderdste geboortedag van Menno Simons. Volgens Royden Loewen in *The Conrad Grebel Review* (1999) overtroffen ze alle andere herdenkingen met een vierdaagse conferentie in Mennorode, de rijk geïllustreerde biografie *Sporen van Menno*, een nieuw officieel portret en een speciale Menno-postzegel. Ze gaven zelfs Menno-memorabilia uit, waaronder een biologisch afbreekbare pen- en potloodset van ‘Menno 500’, een herdenkingsblik met zoete stroopwafels, een knijpkat en een 12-daagse fietspelgrimstochtgid die de pelgrim meenam van Menno’s geboorteplaats Witmarsum in Friesland naar zijn sterfplaats Oldesloe in Duitsland.

In 2011 werd luisterrijk gevierd dat Menno Simons 475 jaar daarvoor het ‘pausdom’ had verlaten; dat het seminarium 275 jaar bestond; en dat 100 jaar geleden de eerste vrouw in het ambt van predikant werd bevestigd. Het bleek een uitgelezen kans om voor het voetlicht te brengen hoe doopsgezinden hun sporen door het Nederlandse landschap trokken. In een tentoonstelling werd de aandacht gevestigd op de bijdrage die doopsgezinden hadden geleverd aan de Nederlandse cultuur, op de doopsgezinde predikanten, en op hun interne twisten, bijvoorbeeld over het al dan niet dragen van wapens en het gezag van visioenen. Voorgangers, literatoren, schilders, uitgevers, zelfbenoemde profeten, wetenschappers, arbeiders en ondernemers passeerden de revue. Talrijke activiteiten werden ontplooid, zowel nationaal als lokaal. Tijdens deze jubileumjaren werd duidelijk hoe divers en veelkleurig de Nederlandse doopsgezinde traditie is.

Aandacht voor het doperse verleden is nooit weg. Het aantal mensen dat zich nog serieus met doperse theologie en geschiedenis bezighoudt, is gering en dat heeft zijn weerslag op de kwaliteit. In het onderzoek hebben kwantiteit en kwaliteit met elkaar te maken: als heel veel mensen zich bezighouden met een specifiek onderwerp is de kans groter dat er eens in de zoveel tijd een vernieuwende, uitstekende

publicatie verschijnt. Natuurlijk verschijnen ook op doopsgezind erf mooie dingen, maar wie kijkt naar het aantal scribenten van bijvoorbeeld de *Doopsgezinde Bijdragen* of de *Mennonitische Geschichtblätter* ziet dat de *pool* van schrijvers klein is. De *Doopsgezinde Bijdragen* zijn ooit gestart met het oog op de gemeente. Het doel was om door bezinning op de geschiedenis bij te dragen aan gemeenteopbouw. Als een dergelijke geëngageerde geschiedschrijving het doel is, wordt de situatie nog nijpender.

Kortom: enig trompetgeschal rond een dopers jubeljaar lijkt niet gek. Toen ik echter de eerste keer - het zal in 2015 of 2016 zijn geweest - een bestuurslid van de Doopsgezinde Historische Kring vertelde van de grootse Duitse plannen voor 2025 keek hij mij verbaasd aan en zei: 'Daar hebben wij helemaal niets mee.' En dat klopt. De Nederlandse doperse beweging heeft weinig met 2025 omdat deze beweging een andere oorsprong en een ander karakter heeft dan bijvoorbeeld de Duitse en Zwitserse doopsgezinden. Van oudsher zoeken de Nederlandse doopsgezinden hun wortels bij het optreden van Melchior Hoffman vanaf 1530. Daarna zou Menno Simons zijn stempel op de Nederlandse doperse beweging hebben gedrukt. Theo Brok heeft onlangs in zijn fraaie proefschrift over doperse bisschoppen in het gebied van de Benedenrijn dat beeld nog weer verder verfijnd en hier en daar aanzienlijk bijgesteld.

Theo Brok borduurt deels voort op onderzoek van Martin Rothkegel en Mathilde Monge en beschrijft de eerste decennia van de doperse beweging als een soort *grassroots* beweging. De idee van zo'n beweging bouwt op zijn beurt weer voort op de inmiddels algemeen aangenomen theorie van de polygenese: de doperse beweging kent geen vader of moeder, noch een specifiek brongebied maar is op meerdere plaatsen op verschillende manieren ontsproten. Daarom konden dopers in een dispuut met de gereformeerden in Frankenthal in 1571 kort en krachtig zeggen: 'Menno en gaet ons niet aen.' Deze theorie van de polygenese maakte een eind aan de idee van Harold Bender. In een meeslepende rede uit 1943 lanceerde hij de idee dat de doperse beweging in 1525 in de buurt van Zürich zou zijn ontstaan. Deze beweging was immer vredelievend geweest en had met zijn ideeën over de scheiding van kerk en staat, vrijheid van geweten en vrijwillig kerklidmaatschap de grondslagen gelegd voor de democratie. We kunnen niet eeuwig bescheiden blijven.

De rede van Bender was meeslepend: hij verkondigde een aansprekende en duidelijke visie. Bovendien was wat hij te berde bracht, waarschijnlijk ook datgene wat in het oorlogsjaar 1943 moest worden gezegd: een pleidooi voor navolging van Christus en voor vrijheid van geweten. In de decennia daarna bleek dat Benders visie wel aansprekend was, maar historisch gezien onjuist. Zoals zo vaak gebeurt, had hij de geschiedenis gebruikt om zijn eigen ideaal extra autoriteit te verschaffen. Daarmee

zou dat ideaal nog steeds de moeite waard kunnen zijn, maar ook dat betwist ik. De visie van Bender creëert namelijk een onhistorische eenheidsworst die delen van het wereldwijde doperdom buiten beschouwing laat en uitsluit, waaronder de Nederlandse tak.

Deze Nederlandse tak wordt gekenmerkt door een rijke veelkleurigheid, door een sterke participatie aan de omringende cultuur, door de invloed op en van de Verlichting, en door een sterke opwaartse sociale mobiliteit. Na een stormachtig begin met de nodige uitbarstingen van geweld, werden Nederlandse dopers deel van de culturele elite van de Republiek. Vragen over hoe het nu precies zit met het ideaal van de navolging of hoe het zit met de in martelaarsspiegels gepropageerde weerloosheid, werden daardoor op een andere manier beantwoord dan in andere delen van de doperse beweging.

Hoewel de idee van de weerloosheid ook bij de Nederlanders een grote rol speelde, waren er genoeg dopers die deelnamen aan de (gewapende) VOC-vaart. Toen met het ontstaan van de moderne Nederlandse staat dopers gelijke rechten kregen, meenden velen onder hen dat de liberale rechtsstaat het waard was om gewapenderhand te verdedigen. Zij steunden dan ook de dienstplicht. Pas onder invloed van Tolstojanen, anarchisten, communisten en socialisten ontstond begin twintigste eeuw een levendige discussie over de dienstplicht en ontstonden ook in doopsgezinde kring organisaties die het weigeren van militaire dienst propageerden en dienstweigeraars ondersteunden. Hoewel het weigeren van dienst dus relatief veel voorkwam onder moderne doopsgezinden, was het zeker niet zo dat alle doopsgezinden dienstweigerden; sommigen bekleedden hoge militaire rangen. Onder invloed van de oorlog in Oekraïne is ook onder Nederlandse doopsgezinden het debat over weerloosheid en dienstweigeren opnieuw opgelaaid. Mijn punt is dat de historische bedding van het Nederlandse doperdom zo breed is, dat beide standpunten daarin een plaats kunnen vinden en dat niet met een beroep op een imaginair verleden het ene of het andere standpunt kan worden afgewezen als 'on-doopsgezind'. De idee dat dopers altijd weerloos en pacifistisch door het leven zijn gegaan, altijd de scheiding van kerk en staat hebben verkondigd en altijd voorstander zijn geweest van vrijwillig kerklidmaatschap, maakt het lastig een zinnige discussie te voeren over bijvoorbeeld weerloosheid.

Ik ben erg voor herdenkingsjaren omdat ik graag iedere gelegenheid aangrijp om aandacht te vragen voor mijn vak. Mike Driedger heeft er eerder in een artikel voor de *Doopsgezinde Bijdragen* en voor de *Mennonitische Geschichtblätter* op gewezen dat aan dergelijke herdenkingsjaren grote nadelen kleven: ze zijn meestal willekeurig gekozen en doen zelden recht aan de complexiteit van de geschiedenis. En inderdaad: met het trompetgeschal rond 1525 begeeft de internationale doperse wereld

zich in een mijnenveld. Het zal nog de nodige kunstgrepen vergen om recht te doen aan de diversiteit en veelkleurigheid van de internationale doperse geschiedenis en om ervoor te zorgen dat ook aan de wortels van bijvoorbeeld het Nederlands dopendom recht wordt gedaan.

MENNIST FRANEKER VÓÓR EN NA DE KERKELIJKE COUP
VAN DE CALVINISTEN‘Froon-acker’ voor tweedracht –
bolwerk van propaganda*Piet Visser*

ABSTRACT

Since the middle of the sixteenth century, the Frisian town of Franeker, located not far from the port city of Harlingen, a region significant for early Anabaptism, became a hotspot for hundreds, if not thousands, of Mennonite refugees from Southern Dutch and Flemish regions. Both the Frisians and the refugees with differing regional cultures and habits were subject to persecution by Roman Catholic rule. However, and perhaps surprisingly, Frisian authorities were very reluctant to abide too strictly to the heresy laws. Consequently, the Mennonite residents and migrants there enjoyed a relatively high degree of freedom. As a result, Franeker would become the first Northern center for illegal Mennonite book production. Since 1556, the printer Jan Hendricksz secretly published the early core of Dutch Mennonite literature, including New Testaments, concordances, hymnbooks, martyrologies, and tracts by Menno Simons and Dirck Philipsz. However, life changed dramatically for the Mennonites as soon as the seven Dutch provinces declared independence from Spanish rule and the new republic embraced Calvinism. Although persecution and martyrdom had ceased, daily life suddenly became more complex. Mennonitism became a target of harsh Calvinist propaganda. The establishment of the Dutch Reformed university of Franeker in 1585 worsened the situation. Disputations and disruptions of Mennonite church services became an almost-daily routine for the newly appointed Dutch Reformed theologians and ministers. Their polemics became a lucrative source of revenue for university-affiliated printers and publishers. This is evidenced by the numbers of anti-Mennonite and anti-*Doopsgezind* tracts and treatises produced by the first university press of Gillis van den Rade between 1586 and 1614. A two-sided picture is revealed by the surviving 1623 auction sale documents outlining the large stock of books owned by Jan Lamrinck, one of Van de Rade's Calvinist successors who had passed away suddenly. The records reveal that, while Lamrinck had been serving the anti-Mennonite book market in line with the polemic tradition of his predecessors, he also kept a supply of books that catered to the interests of the local Mennonite market. This surprising finding highlights the ambiguous and complex dynamics of Mennonite and *Doopsgezind* social acceptance

in this newly established period of emancipation during the early years of the Dutch Republic.¹

Keywords: Mennonites & Doopsgezinden – Roman Catholic persecution – Calvinist polemics – Franeker & Harlingen – (illegal) book printing – University of Franeker – Jan Hendricksz (Mennonite printer) – Gillis van de Rade & Jan Lamrinck (Dutch Reformed printers)

Een dooperse ‘hotspot’ in rooms-katholieke tijden

Hoewel noch de plaatselijke VVV, noch de *Lonely Planet* daar ook maar iets over meedeelt, neemt Franeker/Frentsjer (ooit: ‘Froon-acker’) in de Nederlandse geschiedenis van het zestiende-eeuwse doperdom een saillante plaats in. Dat blijkt zonneklaar zodra enkele markante gebeurtenissen uit dat verleden op een rijtje worden gezet.

Op 30 maart 1535 werd het Olde Clooster nabij Bolsward bezet door een ‘jiha-distische’ meute, opgehitst door het doperoproer van Jan Beuckelsz van Leyden in Münster. Ter voorbereiding daarop hadden zich onder leiding van de Münsterse zendbode Jan van Geelen in en rondom Franeker, met name bij Tzum, zo’n 300 doperse mannen en vrouwen verzameld, die optrokken om het klooster bij Bolsward te overrompelen, bezeten van het visioen van het Nieuwe Jeruzalem. Die verre van zachtzinnige bezetting duurde ruim een week, tot de Gelderse veldheer Georg Schenck van Tautenburg in naam van de Friese overheden na zes dagen van vergeefse aanvallen op 7 april 1535 dankzij zwaar artillerievuur de kloosterkrakers in de pan hakte. Tal van bezetters werden in de strijd gedood, terwijl menige gevangene standrechtelijk werd geëxecuteerd. In zijn befaamde *Chronique ofte Historische geschiedenisse van Vrieslant* (1622), geeft de historicus van de Staten van Friesland, Pierius (Pier) Winsemius, een feitelijk relaas van de afloop:

‘[Schenck] Heeft also’t voorz Clooster met macht bestormt ende ingenomen, ende be-raedtslaende, datmen op dese ende dierghelijcke attentaten, feyten, ende delicten, sekere extreme straffe stellen moeste, heeft op’t West van het Clooster een Galghe laten oprichten, aen welcke hy vierentwintich heeft laten hangen. Vijfthien sijn der selver met den sweerde onthalt, ende d’andere Mannen meestendeel binnen het Clooster verslaghen ende omghecomen.’²

1 Met dank aan Nina Schroeder voor de correctie van het abstract.

2 P. Winsemius, *Chronique ofte Historische geschiedenisse van Vrieslant* (Franeker 1622), 506. Menno’s vermeende broer Pieter Simons zou bij deze gewelddadige ontzettingsactie van Schenck van Tautenburg het leven hebben gelaten.



De herovering van
het Oldeklooster.
Uit: Winsemius,
Chronique (1622), 507
(privé-collectie)

In het Blokhuis (gevangenis) in Leeuwarden werden maar liefst 132 opgepakte rebellen, waaronder veel vrouwen, op water en brood gezet. De Friese justitie paste een keihard lik-op-stukbeleid toe: drie dagen later werden 17 mannen onthoofd, waarna hun lichamen, tot lering en vermaak, op een wagenwiel werden gelegd en hun hoofden op een staak gespietst. Vervolgens werden er vanaf 12 april in drie sessies een kleine veertig vrouwen verdrinken in het Hempenser Meer. De latere Leeuwarder historicus Simon Abbes Gabbema (1628-1688) vatte in 1659, zo'n vijfenveertig jaar na Winsemius, deze massa-executie met veel effectbejag in zijn *Historie van Friesland* nogal misogyn en ironisch samen:

'Zeevenendertig vrouwen en dogters verkoelden heure dolle onzinnigheid en heetkopte dollheid tot verscheiden daagen, in't Hempenser meyr, waar omtrent men haar by elk-andere in een kuil geworpen heeft, en de goederen verbeurt gemaakt.'³

3 S.A. Gabbema, *Historie van Friesland*, ed. T. Gutberleth, (Franeker 1703), 371; geciteerd naar A.F. Mellink (red.), *Documenta Anabaptistica Neerlandica* [hierna DAN] I: *Friesland en Groningen (1530-1550)* (Leiden 1975), 33. Het in 1784 drooggelegde meer heet sindsdien de Hempensermeerpolder, tussen Hempens en Warga.

Enkele decennia later, toen Menno Simons en Dirck Philipsz als geestelijk leiders voor de rooms-katholieke vervolging naar Noord-Duitse en Poolse contreien gevlucht waren, stuitten zij op steeds meer tegenstand, niet enkel extern verzet, maar ook weerstand uit eigen kring. In 1545 werd Menno in Emden door Johannes a Lasco protestants aan de tand gevoeld over de erfzonde, de roeping der predikanten en de menswordingsleer. Ook moest Menno de strijd aanbinden met de gereformeerde predikant van Emden, Jelle Smit, ofwel Gellius Faber. En begin 1554 raakte hij verstrikt in de geraffineerde woordenstroom van het dagen durende dispuut met Martin Mikron, leider van de in een storm nabij Wismar gestrande vluchtelingenboot vol met uit Engeland ontkomen gereformeerde armoedzaaiers. Steeds vaker moesten beide menniste *selfmade* managers echter ook om leren gaan met oppositie in de eigen gelederen. Enerzijds werden Menno en consorten gedwongen zich af te zetten tegen de voor zweefdopers verleidelijke profetieën van de charismatische concurrent David Joris. Anderzijds was het nog lastiger, zeker ook bij gebrek aan een vast omlijnd, dogmatisch dichtgetimmerd leerstelsel, deviante meningen van regionale oudsten en bisschoppen als Adam Pastor, Gillis van Aken, Lenaert Bouwens en anderen op elkaar af te stemmen. Naarmate het Menno steeds meer moeite kostte om op de juiste knoppen te blijven drukken, zou zijn jarenlange mede-mennist Dirck Philipsz steeds meer uit zijn schaduw treden en zijn eigen weg gaan.

Ondertussen raakten door de door de Bloedraad van Alva opgehitste inquisitie en ketterjacht duizenden dopers op drift. Veel mennisten vluchtten naar de Duitse en Poolse kustgebieden, in en rondom Danzig/Gdańsk en verder in het moerassige laagland van de Weichsel/Wisła-delta. Andere asielzoekers,

‘die uyt Vlaenderen, Brabant ende andere Provincien voor die groote tyrannie vluchten moesten, [kwamen] ... in Vrieslandt tot Franeker, Harlingen ende andere Steden ende plaetsen ... schuylen ende woonen, onder welcke waren veel vrome, yverige ende van herten goet-meynende luyden; maer oock mede een deel scherpsinnige, neuswijse, veelwoordige oft klapachtige ende mede krackelige gesellen.’

Zo getuigde een Harlinger tijdgenoot die een deel van de inwijkelingen met xenofoob vooroordeel bekeek, al zat daar wel enige rechtvaardiging in, omdat juist immigranten zich vaak vastklampen aan religieuze behoudzucht.⁴ Dat kwam aan de

4 I.H.V.P.N., *Het beginsel en voortganck der geschillen, scheuringen, en verdeeltheden onder de gene die Doops-gesinden Genoemt worden* (Amsterdam 1658), 22, geciteerd in S. Cramer (red.), *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* [hierna BRN] VII: *Zestiende-eeuwsche schrijvers over de geschiedenis der oudste Doopsgezinden hier te lande* ('s-Gravenhage 1910), 534. Voorheen werd vrij algemeen Carel van Ghendt beschouwd als auteur van dit geschrift, maar omdat deze al in 1600 stierf, is dat niet waarschijnlijk. Zie Klaas-Dieter Voss, *Das Emdener Religionsgespräch von 1578. Zur Genese*

oppervlakte zodra de roep om ethisch rigorisme luider werd, dat vooral door Dirck Philipsz gepromoot werd in het menniste ideaal van de gemeente zonder vlek of rimpel. Daartoe werden tuchtmaatregelen als ban, mijding en zelfs echtmijding als zuiverend instrumentarium in stelling gebracht. Toen in 1555 een geruchtmakende ban van ene Swaan Rutgers uit Emden in het Noorden ging rondzingen, werd er in Franeker een actie op touw gezet om die te voorkomen, wat echter de tegenstelling tussen voor- en tegenstanders vergrootte.⁵ Menno stuurde daarop een verzoenende brief naar de Franekers:

'bidde v dan alle vrome, hiermede om Gods wille, iaget den vrede na, ende so ghi met eenigen worde te hart aen malcanderen geuaren sijt, so reyniget uwe herten, ende versoent v onder malcanderen in Christo Jesu.'⁶

Menno onderkende weliswaar het Bijbelse karakter van de echtmijding, maar beloofde toch ter bemiddeling naar Friesland te komen, en in 1557 kwam hij daadwerkelijk naar Harlingen. Daar werd hij echter door Lenaert Bouwens en Dirck Philipsz in de tang genomen: zou hij niet in instemmen met de verbanning van Swaan Rutgers, dan zou men hemzelf verbannen. Het gevolg van deze wurggreep was dat Menno's leidersrol een enorme deuk opliep. De manke Menno zou daarna zijn Noord-Duitse woonoord nabij Oldesloe niet meer verlaten en daar in 1561 een stille dood sterven. Het andere effect was dat een groot deel van de immigranten, dat op de hand van Dirck Philipsz was, de protesterende Franekers in de ban zou doen. Dezen, naar hun voorman Hendrick Naeldeman ook wel kompasmennisten geheten, werden spoedig bekend als de Waterlanders: de rekkelijke variant van het doperdom, die zich niet meer met het strenge mennisme wenste te associëren, maar zich bij voorkeur doopsgezind zou gaan noemen. In hun kielzog zouden ook de mildere Hoogduytsers in de ban worden gedaan. Zo markeerde Franeker het eerste grote schisma onder de dopers. Daar zou het echter niet bij blijven.

Omdat de autochtone Friezen meer gedoe met de conservatieve immigranten vreesden, sloten zij achter hun rug om een geheim verbond tussen de steden Franeker, Harlingen, Leeuwarden en Dokkum. Daarbij kwam men overeen twistzaken, vacatures en andere kwesties onderling te regelen, zonder bemoeienis van de Vlamingen en Brabanders. Tien jaar na het eerste conflict, rommelde het in Franeker evenwel opnieuw, toen een Vlaming, Joris Tinnegieter, tot nieuwe leraar werd verkozen.

des gedruckten Protokolls sowie Beobachtungen zum theologischen Profil der Flämische Mennoniten (Leipzig 2018), 136-146.

5 Zie voor de hierna te bespreken scheuringen S. Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531-1675* (Hilversum/Leeuwarden 2000), 271-304.

6 Cramer (1910), *BRN* VII, 447.

Harlingen tekende hiertegen protest aan met een beroep op het verbond van de vier steden, waar de Vlamingen echter geen enkele weet van hadden. Dezen haalden er direct buitenleraren bij om het conflict te sussen, waaronder Dirck Philipsz uit Danzig, Hans Busschaert uit Antwerpen, en Hoyte Renix uit Bolsward. Men zei het geheime stedenverbond op, wat als een Vlaamse coup werd ervaren, terwijl men elkaar over en weer in de ban deed. In december 1566 werden twee bemiddelaars uit Holland uitgenodigd om alsnog rust in de tent te brengen: Jan Willemsz en Lubbert Gerritsz uit Hoorn. Hoewel zij in Franeker een compromis bereikten, zou bij de presentatie daarvan in Harlingen, begin februari 1567, de zaak alsnog ontploffen, toen op het laatste moment bleek dat alleen de Friezen, ten koste van de Vlamingen, met de eer zouden gaan strijken. Het gevolg was dat door doortastend optreden van Dirck Philipsz de Vlamingen tot de enige ware gemeente Gods werden verklaard, terwijl de anderen als afgodendienaren in de ban werden gedaan. De hierdoor ontstane splitsing tussen Vlamingen en Friezen zou sindsdien in de rest van het land, enkele gemeenten van 'stillestaanders' uitgezonderd, manifest worden. Ook dit tweede, veruit omvangrijkste schisma kon opnieuw in de Franeker annalen worden bijgeschreven.

Is driemaal niet scheepsrecht? Zeker en vast, want nog eenmaal, in een slepende kwestie die in 1586 begon en vier jaar zou dooretteren, zouden de Franeker dopers verdwaasd op drift raken door gestoethaspel, heibel, en herrie rond de aankoop van een woonhuis bij het Noorderbolwerk.⁷ De koper, vermaner Thomas Byntges, werd door een van zijn collega's beschuldigd van malversatie en dubbelpetse zelfverrijking bij de verwerving van het pand van molenaar Joost Oliviers. Niet enkel roddel en achterklap, maar ook twee mislukte bemiddelingspogingen door Harlingers en Hollanders deden de kwestie verder escaleren. Uiteindelijk moest het Hof van Leeuwarden eraan te pas komen om Byntges te veroordelen tot een boete van 1.000 daalders en verbanning uit de stad. Hierop werden in 1591 Byntges en zijn aanhang van 'Huyskopers' (later Oude Vlamingen genoemd) door de zogenaamde 'Contra-Huyskopers' (of Jonge Vlamingen) in de ban gedaan. Ook deze derde splitsing zou landelijk in tal van dorpen en steden effect sorteren.⁸ Hoe je het wendt of keert, Franeker had zijn stempel gezet op het door de buitenwacht decennialang bespotte

7 Zie Willem Stuve, 'Herrie om een huis; de huiskoperstvist kritisch bekeken', *Doopsgezinde Bijdragen* [hierna DB] 31 (2005), 33-74.

8 *Idem*, 68: 'In de periode 1598 tot 1632 kunnen in Nederland minstens negenentwintig gemeenten tot de Oude-Vlaamse richting gerekend worden. Buiten Nederland [in het huidige Polen vooral] behoorden een zestal gemeenten tot de Oude Vlamingen of Huyskopers.'

beeld der kijflustige vredestitchers die zo graag ‘stillen in den lande’ wensten te zijn, maar telkens veel rumoer veroorzaakten.⁹

De doperse drukactiviteiten van Jan Hendricksz ondanks censuur en inquisitie

Deze drie wapenfeiten van Friese verdeeldheden met landelijke consequenties vonden plaats in een tijdsgewricht dat het politieke en kerkelijke landschap grote veranderingen zou ondergaan. Ten tijde van het tweede, Vlaams-Friese schisma zou vanaf 1566 vanuit het West-Vlaamse, thans Noord-Franse Steenvoorde, de door calvinisten opgestookte beeldenstorm de antikatholieke en anti-Spaanse sentimenten in de Lage Landen aanwakkeren. Franeker, dat toen zo'n 3.000 inwoners telde, profileerde zich sindsdien als steunpunt voor het opkomend calvinisme. Overigens deden vanaf 1557 de toen nog katholieke Friese machthebbers, anders dan het Brusselse beleid voorschreef, niet hun best om het volk van Menno, minstens een derde van de Franekers, het leven zuur te maken. Totdat de laatste Friese martelaar in 1574 zou sneuvelen, werden nog slechts één Harlinger en één Franeker doper justitieel vervolgd. In 1559 zou in Leeuwarden de uit het Noord-Franse Atrecht (Arras) afkomstige mennist Jacques d'Auchy, die al een tijdje in Harlingen de kost verdiende als passementwerker, tot de verdrinkingsdood worden veroordeeld, omdat hij weigerde zijn waterdoop door Lenaert Bouwens in het Emderland te herroepen. Het is veelzeggend dat er slechts één martelaar geslachteerd werd, geen Friese inboorling maar een vluchteling, op een totaal van vermoedelijk zo'n 1.400 Harlinger dopers. Van vergelijkbaar mild 'dopergedoogbeleid' was zeker ook in Franeker sprake. Daar is enkel het geval bekend van ene Douwe Melisz die in 1553 wegens zijn bespottung van het heilige sacrament veroordeeld werd tot een zondagse processie met een brandende waskaars naar de Martinikerk waar hij, evenals op de 25 aansluitende zondagen, de hoogmis diende bij te wonen. De westelijke Greidhoeke vormde de facto een betrekkelijke *safe haven* voor autochtone en allochtone dopers: de grote schare van honderden Waterlanders, Vlamingen en Friezen hadden eigenlijk niets te vrezen van stadsbestuur en justitieel apparaat, niet in Harlingen, noch in Franeker.¹⁰ De men-

9 Niet veel later zouden ook de Friezen nog uiteenvallen in Jonge (of Zachte) en Oude (of Harde) Friezen; de conservatieve richtungen van Oude Vlamingen en Oude Friezen zouden gaandeweg nog verder vertakken. Van de Oude Friezen splitsten zich rond 1599 de Jan Jacobszgezinden af, genoemd naar de oudste van Harlingen; de Oude Vlamingen zagen omstreeks 1630 de Groninger Oude Vlamingen en de Dantziger Oude Vlamingen huns weegs gaan. Zijlstra (2000), *Ware gemeente*, 308-315.

10 A.F. Mellink & S. Zijlstra (eds.), *DAN VII: Friesland (1551-1601) and Groningen (1538-1601)* (Leiden/New York/Köln 1995), resp. 109 en 23. D'Auchy, geboren te Mont St. Eloi nabij Arras, was vermoedelijk klassiek geschoold, wellicht in de rechten. Zie het lemma 'Jacques d'Auchy (d. 1559)', op de

nist uit Beetsterzwaag, Reytses Ayses, door verraad in Oldeboorn opgepakt en in 1574 in Leeuwarden door verdrinking omgebracht, zou als laatste martelaar van het Noorden de boeken ingaan. Niet lang daarna werden in Leeuwarden zijn *Sommige belijdingen, schriftelijke sentbrieven, en[de] christelike vermaningen* gedrukt, met daarachter nog twee martelaarsliederen.¹¹

De Beeldenstorm markeerde het begin van de Opstand die uiteindelijk zou resulteren in de oprichting van de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden. De Unie van Utrecht (1579), waarin de afgescheiden provincies vrijheid van geweten in geloofszaken voorstonden, gold als wettelijke grondslag voor de jonge Republiek. Omdat de katholieke stadhouder Rennenberg in de noordelijke provincies tijdelijk nog roet in het eten gooide, zou Friesland zich pas in de loop van 1580 definitief aan de zijde van Willem van Oranje en de Republiek scharen. Sinds de afkondiging van het 'Placcaet van Verlatinghe' in 1581 werden alle katholieke bezittingen genaast en dienden kerk en staat het gereformeerde geloof te zijn toegedaan. De bont beschilderde en met heiligenbeelden versierde kerken en kapellen van voorheen, de 'santenkraam' in het antipaapse jargon, werden door slopershand en witterskwast calvinistisch gekuist. In Friesland was al bij plakkaat van 31 maart 1580 bepaald dat de kerkdiensten van de mennisten werden verboden, wat dus niet veel goeds zou betekenen. Gelukkig bleek dat opnieuw meer een willige letter op papier te zijn, dan dat het beleid strikt gehandhaafd werd, vermoedelijk ook omdat Friesland simpelweg te veel doopsgezinden telde: naar schatting zo'n kwart van de bevolking. Waar de nieuwe wereldlijke overheden qua wetshandhaving steken lieten vallen, waren het vooral de fanatiekste vertegenwoordigers van Calvijns jonge kerk, individuele predikanten, vergaderingen van classes en synodes, die Menno's volk het leven zuur zouden maken.¹² Zo bleek de in 1579 eerst benoemde calvinistische predikant van Franeker, Sixtus Ripperti, meteen al geen mennonietenvriend te zijn.¹³ In 1580 hadden de Friese Staten ook al besloten een 'seminarium of collegie' op te richten ten dienste van de kerk. De Franeker Academie, met de theologische faculteit als moeder

site van Global Anabaptist/Mennonite Encyclopedia Online, hierna GAMEO genoemd. Zie tevens Meindert Schroot, *Harlingen. Geschiedenis van de Friese Havenstad* (Leeuwarden 2015), 74-75. Een passementwerker maakte decoratief borduurwerk ter verfraaiing van kledingstukken.

11 'Reytses Ayses (d. 1574)', op GAMEO. Brad S. Gregory, *DAN VIII: The Forgotten Writings of the Mennonite Martyrs* (Leiden/Boston 2002), 261-325. Zie voor het lakse Friese beleid inzake de doperse ketterijen de inleiding van Zijlstra (1995), *DAN VII, VIII*.

12 Zie hierover Zijlstra (2000), *Ware gemeente*, 357-373.

13 W. Bergsma, *Tussen Gideonsbende en publieke kerk. Een studie over het gereformeerd protestantisme in Friesland 1580-1650* (Hilversum/Leeuwarden 1999), 455.



De universiteit van Franeker.
Uit: Winsemius,
Chronique (1622),
759 (pc)

der vier studierichtingen, zou in 1585, krachtig gesteund door de Friese stadhouder Willem Lodewijk, voor het eerst haar deuren openen.¹⁴

De propaganda voor het onversneden calvinisme die van de Friese godgeleerdheid uitging, ging gepaard met rabiate mennonietenhaat: polarisatie als prijs van de vrijheid.

Hoe zich dat ook nog zou ontwikkelen, vooralsnog was Franeker een vruchtbare voedingsbodem gebleken voor de drie grote doperse identiteitsconflicten. Dat geeft wel aan dat dit stadje in het directe achterland van havenstad Harlingen, het ‘Ter Apel’ van deze thans vrijwel vergeten zestiende-eeuwse vluchtelingenstroom, een belangrijke plaats innam in de historie van het doperdom in het Noorden onder het Spaans-Roomse juk. Precieze aantallen zijn niet bekend, maar geschat wordt, mede op grond van het hoge aantal mensen dat de rondreizende oudste Lenaert Bouwens hier gedoopt heeft, dat Franeker rond 1560 wel een dikke duizend dopers herbergde.

¹⁴ W. Nijenhuis, ‘Inleiding’ tot deel 2: ‘Het onderwijs in de vier faculteiten’, *Universiteit te Franeker 1585-1811. Bijdragen tot de geschiedenis van de Friese hogeschool*, G.Th. Jensma e.a. (red.), (Leeuwarden 1985), 227.

Tussen 1551 en 1582 had Bouwens hier 839 mensen de doop toegediend, in Harlingen maar liefst 1180.¹⁵

Het hoeft dan ook niet te verbazen dat Franeker, met een in die tijd van hoge doperse concentraties ook onderdak zou bieden aan een boekdrukker. Deze Jan Hendricksz was overgekomen uit Utrecht, omdat hij hier kennelijk een markt voor specifiek dopers drukwerk zag.¹⁶ Hij was afkomstig uit het dorpje Schoonrewoerd bij Vianen en had in Utrecht tussen 1552 en 1556 onder eigen naam keurig drukwerk uitgegeven.¹⁷ Vermoedelijk had hij zich al halverwege 1555 in Franeker gevestigd, toen hij het stedelijke burgerschap verwierf, en wel zonder dat hem dit een duit kostte, wat zeer ongebruikelijk was. Dat duidt erop dat de autoriteiten hem zeer welgezend waren en het kennelijk toejuichten dat Franeker voor het eerst een boekwinkel en drukkerij binnen de stadsmuren zou krijgen. Hoe dat ook zij, Jan Hendricksz moet een dubbelleven hebben geleid, want tussen 1556 en 1564 produceerde hij in het grootste geheim en volstrekt anoniem het ene menniste, dus ketterse drukwerk na het andere.¹⁸ Hoewel zijn boekwinkel aan de buitenkant de klantvriendelijke uitstraling moet hebben gehad van een doorsnee zestiende-eeuwse Brunavestiging, gebeurden

15 Zie het lemma 'Franeker (Friesland, Netherlands)', op GAMEO 'The number of members had largely increased, especially by the activity of Elder Leenaert Bouwens, who baptized at Franeker 16 persons in 1551-1554; 45 in 1554-1556; 37 in 1557-1561; 381 in 1563-1565; and 360 in 1568-1582.' In Harlingen zou Bouwens in de jaren 1563-1565 648 bekeerlingen dopen, en tussen 1568 en 1582: 324. Beide stadjes waren Bouwens' meest succesvolle zendingsplekken. In Leeuwarden doopte hij in diezelfde jaren 505 mensen, te Dokkum 436, Wirdum (Fr.) 365, Faldern (bij Emden, Oost-Friesland) 320 en te Antwerpen 292. Zie K. Vos, 'De dooplijst van Leenaert Bouwens', *Bijdragen en Mededeelingen van het Historisch Genootschap* 36 (1915), 39-70, m.n. 64-70.

16 Het nu volgende is gebaseerd op het analytisch typografische en bibliografische pionierswerk van Paul Valkema Blouw (1916-2000), destijds verbonden aan de Universiteitsbibliotheek van Amsterdam, die in het pre-computertijdperk zijn leven heeft gewijd aan het identificeren van anoniem uitgegeven zestiende-eeuws drukwerk. De resultaten daarvan zijn vastgelegd in twee boekhistorische monumenten. Zijn 36 wetenschappelijke artikelen, waarvan er drie ooit in de *Doopsgezinde Bijdragen* verschenen, werden verzameld door Ton Croiset van Uchelen en Paul Dijstelberge (eds.), *Dutch Typography in the Sixteenth Century. The Collected Works of Paul Valkema Blouw* (Leiden/Boston 2013). Alle 7.438 zestiende-eeuwse drukken werden met medewerking van A.C. Schuytvlot in twee dikke delen bibliografisch beschreven in: Paul Valkema Blouw, *Typographia Batava 1541-1600. Repertorium van boeken gedrukt in Nederland tussen 1541 en 1600. A repertorium of books printed in the Northern Netherlands between 1541 and 1600* (Nieuwkoop 1998) – hierna: *TB*.

17 Het verhaal over Jan Hendricks wordt uit de doeken gedaan in Valkema Blouw, 'An Unknown Mennonite Press in Friesland', *Collected Works* (2013), 387-413; het stuk was eerder verschenen als 'Een onbekende doperse drukkerij in Friesland', *DB* 15 (1989), 37-63.

18 Geen enkel dopers drukwerk vermeldt de plaats van herkomst, Franeker, noch de naam van de drukker. Valkema Blouw heeft dit werk kunnen identificeren dankzij de bijzondere eigenschappen van het typografisch materiaal dat Jan Hendricksz onder eigen naam in Utrecht al had gebruikt, met name sierkapitalen, ornamenten en specifieke lay-outkenmerken.

er in de aan het zicht onttrokken drukkerij zaken die het daglicht niet konden verdragen. Op het drukken en verspreiden van ketters drukwerk stond nog altijd de doodstraf, zoals uitgever Jan Claesz was overkomen, die begin 1544 in Amsterdam ter dood was gebracht omdat hij 600 exemplaren van vermoedelijk Menno's *Van dat rechte Christen ghelove* in Antwerpen had laten drukken.¹⁹ Dat Jan Hendricksz als eerste drukker in een Friese stad exclusief de groeiende beweging van Menno Simons en Dirck Philips ondergronds, en daarom ook in overwegend kleine formaatjes, van hun geschriften kon voorzien, is een prestatie van jewelste geweest. Direct al in 1556 bracht hij vier titels van Menno op de markt, het jaar erop gevolgd door drie werken van Dirck Philipsz, waarna vermoedelijk in 1558 Menno's roemruchte derde banboek, *Bericht van de Excommunicatie*, van zijn pers kwam. Voorts produceerde hij 'kerkgoed', zoals in 1558 *Dat Nieuwe Testament*, in het Nederlands voor het eerst voorzien van versnummering, een doperse innovatie,²⁰ waarvan in 1560 nog een druk verscheen,²¹ een *Concordantie* en de *Veelderhande Liedekens* (1559), het liedboek dat immens populair zou worden. In 1560 of daaromtrent publiceerde hij nog een nieuw traktaat van Dirck Philipsz. In 1562 zag de eerste druk van het martelaarsboek *Het Offer des Heeren* het licht, in 1563 gevolgd door *Een Liedtboecxken tracterende van de Offer des Heeren*, en nog twee edities van het *Nieuwe Testament*, nu in een volledige Biestkensversie.²² Dankzij deze illegale doperse drukpers zou vanuit Franeker in de Lage Landen een gestage stroom van fundamentele mennonitica op gang komen. Die rol is in het verleden vaak abusievelijk toegeschreven aan Emden, de boekenstad die juist de jongere kerk van de calvinisten bediende.

Na de dood van Jan Hendricksz in 1564, die in Utrecht begraven werd, bleef de illegale Franeker drukkerij nog tot 1570 actief dankzij een onbekende opvolger van wie alleen de initialen G.B.V. bekend zijn. In 1564 verscheen in groter formaat een complete Biestkensbijbel die Hendricksz nog op stapel had gezet.²³ Datzelfde jaar verscheen ook Dirck Philipsz' hoofdwerk *Enchiridion* van diezelfde doperse pers, in

19 Valkema Blouw (2013), 'Printers for Menno Simons and Dirk Philips', *Collected Works*, 462.

20 In navolging hiervan verscheen in 1560 voor het eerst in de Nederlanden ook een volledige bijbel met versnummering, die door Nicolaes Biestkens (van Diest) te Groessen, bij Zevenaar, was gedrukt. Zie: C.C. de Bruin & F.G.M. Broeyer, *De Statenbijbel en zijn voorgangers. Nederlandse bijbelvertalingen vanaf de Reformatie tot 1637* (Haarlem/Brussel 1993), 157.

21 In het colofon van beide testamentjes wordt de naam vermeld van Mattheus Jacobszoon, vermoedelijk de eerste doperse drukker in Lübeck, die in 1560 een bewerkte Liesvelt-tekst op de markt had gebracht, wat een dopers voorstadium zou blijken te zijn van wat spoedig het Biestkenstestament zou gaan heten.

22 Het betreft achtereenvolgens de TB-nummers: 5088, 1076, 5695, 2034, 2088, 5057, 3653, 3114, 2037, 5127, 3657, 3666a, 3666b en 3806.

23 Valkema Blouw kon vaststellen dat Jan Hendricksz zelf de eerste zes katernen had gedrukt: (2013) *Collected Works*, 404; TB 563.

1565 gevolgd door een nieuwe *Fondament*-editie van Menno Simons. Daarna werd nog een vermeerderde druk van het *Offer des Heeren* (1567) op de markt gebracht, opnieuw een Biestkenstestament, een Biestkensbijbel (1568), en herdrukken van de *Veelderhande Liedekens* (1569) en *Offer des Heeren* (1570).²⁴ Of de uitgeverij nadien nog bestond, is niet bekend.

Wel is opmerkelijk dat het typografische materiaal van deze doperse drukkerij in 1579 weer opdook in een Biestkensbijbel die bij ene Peter van Putte in Harlingen van de pers scheen te zijn gekomen. In werkelijkheid bleken dit een schuilnaam en een nep-adres te zijn van de officiële Friese Staten- en Hofdrukker Peter Hendricksz van Campen die in Leeuwarden gevestigd was. Die aanstelling als officiële overheidsdrukker verschafte hem in deze nieuwe tijden van de prille Republiek, waarin de katholieke dominantie het onderspit had moeten delven, kennelijk een prima dekmantel om de leeshonger van de doperse gemeenschap tot zeker 1587 te stillen. Hij werd de volgende drukker in Friesland waar geregeld titels voor de verdeelde geloofsgemeenschap op de pers werden gelegd. Deze Leeuwarder Hendricksz produceerde in het schemerduister van zijn overheidsaanstelling ruim twintig mennoniticatitels, overwegend herdrukken van de geschriften van Menno Simons en Dirck Philipsz, van Biestkenstestamenten en -bijbels, van *Veelderhande Liedekens* en *Offerboeken*. Ook kwam er een concordantie (1581) van de pers en de in het Nederlands vertaalde, in gevangenschap geschreven *Confessio* (1579) van Thomas von Imbroich (1533-1558), die in Keulen was omgebracht. Voorts publiceerde Peter Hendricksz de getuigenissen, traktaten en procesverslagen van de Nederlandse en Vlaamse martelaars Thijs Joriaensz, Jan Wouters van Cuyck, Henrick Alewijnsz, Jacob de Roore (of Keersmaecker) en, zoals eerder al gemeld, van Reytse Ayssesz.²⁵ De meeste titels verschenen anoniem, maar de bijbels en testamenten droegen de valse adressen van Peter van Putte en van ene Gerrit Andrieszoon, die eveneens in Harlingen werd gesitueerd.²⁶ Daarna zouden nog slechts een paar voor doopsgezinden interessante boekjes verschijnen bij de obscure Harlinger boekhandelaar Yge

24 Resp. *TB* 563, 1741, 2009, 3808, 3686, 5131, 256, 3809 en 1183.

25 Zie ook Valkema Blouw (2013), 'Of Frisian Origin: The *Chronyc Historie*, Noortwitz 1579', *Collected Works*, 110-111. Het betreft *TB*: 376, 1196, 2696, 1414, 2011, 2012, 1742, 574, 5137, 3705, 3812, 108, 2292, 582, 583, 3711, 2013, 3712, 2650, 2646, 592 en 3416. Zie voor die martelaarsboekjes de inleiding in Gregory (2002), *DAN* VIII, xix-xl, nrs. 2, 3, 4, 8 en 9.

26 Harlingen werd in 1599 door de gereformeerde Dordtse drukker van twee mennoniticatitels, Abraham Canin, ook nog als nep-adres opgevoerd, met ene Peter Sebastiaensz als uitgever. Dat betrof het boekje van martelaar Joos de Tollenaar, *Sommige Brieuen ofte Belijdingen* en een herdruk van *Het Offer des Heeren*, resp. *TB* 4912 en 3816. De naam Pieter Sebastiaensz (zonder Harlingen) was eerder al door Canin opgevoerd, in 1597/1598, in een door hem en de Leidse Hendrick Lodewijcksz van Haestens uitgegeven Biestkensbijbel; *TB* 628.

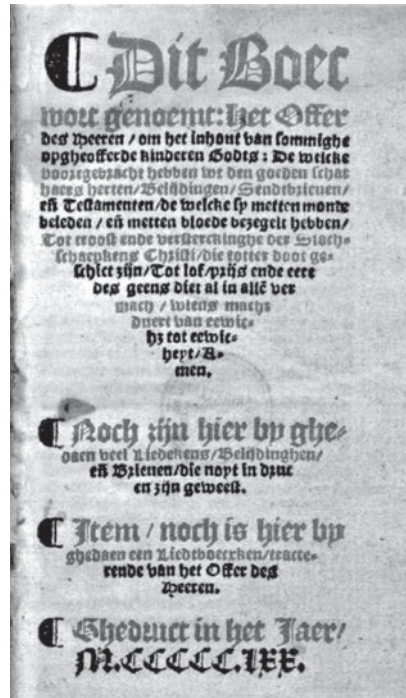


Clandestiene uitgaven van Jan Hendricksz van Schoonrewoerd en zijn opvolger(s) te Franeker.

Biestkensbijbel, 4° (1564) (pc)



Biestkenstestament, 16° (1563) (UBA-Dg: OK 65-637)



Offer de Heeren, 16° (1570) (UBA-Dg: OK 65-185)

Ygesz: Menno's *Lieffelijcke vermaninghe* (ca. 1600) en de weinig lieflijke *Historie, van David Ioris* (1604).²⁷

Mennonitica onder calvinistische vlag:

1. *Academiedrukker Gillis van den Rade* (1586-1614)

Na het verdwijnen uit Franeker van de doperse drukkerij van Jan Hendricksz, van diens anonieme opvolger, en de verplaatsing van het lettermateriaal naar Leeuwarden, zou het boekensegment van de mennonitica in Franeker een ander aanzien krijgen, wat vooral te maken had met de opening van de Academie in 1585. Nu de Friese Staten in Franeker een eigen wetenschappelijk bolwerk hadden gecreëerd voor het onversneden calvinisme dat ten koste van het verguisde rooms-katholicisme en de concurrerende ketterijen van het doperdom moest worden uitgerold, waaide daar een totaal andere wind. Het was, hoe paradoxaal ook, gedaan met de betrekkelijke vrijheid die de dopers eerder onder het nog rooms-katholieke juk van de oogluikende overheden hadden genoten. Het fris aangetreden gereformeerde theologendom van de nieuwe universiteit en de jonge kerk maakten serieus werk van de bestrijding van de opvattingen van de hopeloos verdeelde dopers, die tevens als de grootste concurrenten gezien werden voor het rekruteren van nieuwe lidmaten. Met instemming van de overheden daagde men de slappe hap van weerloze dopers uit tot twistgesprekken, werden hun bijeenkomsten in de schuilkerken verstoord, en bedolf men hen onder een stroom van polemische geschriften.²⁸

Of dat zoden aan de dijk heeft gezet? Ogenschijnlijk wel, omdat sindsdien het doperse lidmatenaantal gestaag zou slinken, terwijl dat van de gereformeerden zou toenemen, zonder dat de kerk van Calvijn er overigens in de zeventiende eeuw ooit in zou slagen een numerieke meerderheid te vormen.²⁹ De doperse slijtage was niet alleen te wijten aan de anti-menniste sentimenten van gereformeerde predikanten en academici. Zeer waarschijnlijk zijn veel doperse immigranten in de loop der tijd verder getrokken, naar het oosten, vooral naar Danzig en de nabijgelegen rivierdelta van de Weichsel, waar Vlamingen en Hollanders welkom waren om land in te polderden, en een stil en veilig leven te leiden op het Pools-Pruisische platteland. Hier

27 Valkema Blouw, *Collected Works* (2013), 485; TB 3113. De anonieme anti-Jorisbiografie was nog niet bekend aan A. van der Linde, *David Joris. Bibliografie* ('s-Gravenhage 1867), cf. nr. 248: de eerste druk, te Kampen bij Peter Warnersz, ca. 1559.

28 Zie voor een goed overzicht van de polemieken de lange lijst in J.G. Boekenooogen, *Catalogus der werken over de doopsgezinden en hunne geschiedenis aanwezig in de Bibliotheek der Verenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam* (Amsterdam 1919), 189-205.

29 Bergsma (1999), *Tussen Gideonsbende en publieke kerk*, 415-428.

en daar gingen doopsgezinden om sociaaleconomische redenen ook over naar de bevoorrechte gereformeerde kerk, al kwam het omgekeerde ook voor. Hoe het ook zij, terwijl Franeker aan het begin van de zeventiende eeuw vermoedelijk nog zo'n 600 dopers telde, resteerden er omstreeks 1670 nog maar 120 lidmaten (ruim 200 zielen). Van de vele zestiende-eeuwse opsplitsingen waren er in 1663 in de Friese universiteitsstad nog maar drie over. De gemeente van Huiskopers telde zo'n 30 lidmaten en kwam bijeen in 'het Valkje', met Watse Watses als vermaner. Dan was er vermoedelijk nog een Waterlandse gemeente met circa 50 leden, die Jouke Wybes als leraar had en in de Eerste Noord haar kerkdiensten hield. Ten slotte was er een zwarte-pakken-gemeente van Jan Jacobszgezinden die met 41 lidmaten kerkte in de Tweede Noord onder leiding van leraar Isbrant Japiks.³⁰

Al sedert haar oprichting in 1585 zou een van de eerste benoemde theologen van de Universiteit, Henricus Antonides van der Linden, ook Nerdænus geheten, naar zijn geboorteplaats Naarden, in zijn colleges fel van leer trekken tegen het ketterse doopgedoe. Zijn studenten liet hij de werken van Menno Simons fileren en hij doorspekte zijn preken en toespraken met anti-menniste propaganda. Dit ergerde Peter van Ceulen, de oudste van de Vlamingen (later van de Friezen en een geducht debater, zo zeer dat hij met Van der Linden in een openbaar dispuut wilde treden, die daarmee instemde. Ook het stadsbestuur keurde dat goed en er werden voorlopige afspraken gemaakt. Toch heeft het twistgesprek om onbekende redenen nooit plaatsgevonden.³¹ Ook de opdracht van de gereformeerde synode te Bolsward van 1588, om onder leiding van Van der Linden een kritische editie van Menno's *Fundamentboek* uit te geven, is nooit gerealiseerd. Wel vond Van der Linden in Johannes Bogerman, de latere voorzitter van de roemruchte synode van Dordrecht (1618-1619), een overijverige student die van het 'doper-bashen' zijn hobby zou maken.³² Overigens was het bestrijden van het mennisme geen exclusieve Franeker of Friese aangelegenheid. Ook elders in het land sloofden classes, synoden en individuele predikanten zich uit om het doopsgezinde geloof in woord en geschrift dwars te zitten, wat zeker tot in de tweede helft van de zeventiende eeuw nog zou aanhouden.³³

De nieuwe Academie van Franeker kreeg de beschikking over een eigen drukker en uitgever, de uit Antwerpen afkomstige Gentenaar Gillis van den Rade (gelatiniseerd

30 'Franeker (Friesland, Netherlands)', op GAMEO.

31 Zijlstra (2000), *Ware gemeente*, 367.

32 Op de site van DBNL (Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse Letteren): P. de Bie, J. Lindeboom & D. Nauta (red.), *Biographisch Woordenboek van Protestantsche Godgeleerden in Nederland*. ('s-Gravenhage 1949), VI, 64-71. Vgl. de artikelen 'Peter van Coelen (16th century)' en 'Antonides, Henricus (1546-1614)', op GAMEO: in het eerste wordt gesteld dat het dispuut wel plaats vond, in het tweede dat het afgelast was!

33 Zie Zijlstra (2000), *Ware gemeente*, 340-357.

als Ægidius Radæus), die van 1586 tot 1614, als opvolger van Peter Hendricksz in Leeuwarden, tevens als drukker van de Staten van Friesland zou optreden. Vanaf dat moment kwam er uitsluitend nog tegen het doperdom gericht polemisch werk van zijn pers. Overigens maakte dat slechts een fractie uit van zijn enorme output van maar liefst 594 titels, die in meerderheid uit disputaties bestond.³⁴ In 1588 was van dominee Gellius Snecanus een *Ordentlijke beschryuinge ende fundament van dry gemeyne plaetsen der H. Schrift* bij Van den Rade gedrukt, waarvan op de synode van 1585 in Dokkum al gemeld was dat de 'Ghemeynte Goedts daer veel aen gheleggen is om die Doepers die mondt te stoppen.'³⁵ Het werk werd door de vertaler opgedragen aan het stadsbestuur van Franeker; in de voorrede is Vomelius expliciet over de doelgroep waarop het boek zijn pijlen richt: 'die Mennoniten oft Wederdoooperen'.³⁶

Het meest geruchtmakende boek tegen de doopsgezinden dat Van den Rade produceerde, was het verslag van het schier afmattende twistgesprek dat in 155 zittingen van 16 augustus tot 17 november in de Leeuwarder Jacobijnerkerk plaatsvond: *Protocol Dat is, De gantsche handelinghe des ghespreckx ghehouden tot Leeuwarden in Vrieslandt* (Franeker 1597).³⁷ De aanleiding was het in 1594 verstoren van een doperse kerkdienst in Nijland door de gereformeerde predikant van Cornjum, Ruard

34 Zie voor Gillis van den Rade: J.G.C.A. Briels, *Zuidnederlandse boekdrukkers en boekverkopers in de Republiek der Verenigde Nederlanden omstreeks 1570-1630. Een bijdrage tot de kennis van de geschiedenis van het boek* (Nieuwkoop 1974), 393-399; en het zwakke artikel van Sybren Sybrandi, 'Academiedrukkers van de Franeker universiteit', *De Franeker universiteitsbibliotheek in de zeventiende eeuw. Beleid en belang van een academiebibliotheek*, Jos M.M. Hermans e.a. (red.), (Hilversum 2007), 129. Overigens was er in de schaduw van de grote firma van Radæus tussen 1597-1599 in Franeker ook de drukker Abbe Wybes actief, die als Abalus Vibienus uitsluitend disputaties drukte (waarvan er maar zeven in de STCN voorkomen). Zie Ferenc Postma, 'Abbe Wybes, drukker van academische disputaties te Franeker (1597-1599)', *De Vrije Fries* 65 (1985), 87-98, die op een aantal van 25 disputaties kwam. In het drukkersregister van *TB* II, 570-571, sub 'Wybes, Abbe, Franeker' worden 29 titels opgesomd.

35 Dat betrof de al van 1584 daterende *Methodica descriptio, et fundamentum trium locorum communium sacre Scripturæ*, die in het Nederlands vertaald was door ds. Sibrandus Gerritsz Vomelius (uit Wommels), toen predikant te Pietersbierum en Wijnaldum. Zie Bergsma (1999), *Gideonsbende*, 168. Gellius Snecanus (Jelle Hotzes van Sneek), van meet af aan een ijveraar voor het gereformeerde geloof, in Friesland, zowel als in Oost-Friesland (Emden), werd ook wel de hervormer van Leeuwarden genoemd. *Nieuwe Nederlandsch Biografisch Woordenboek* VI, l. 1247-1249, op DBNL.

36 Snecanus (1588), *Ordentlijke beschryuinge*, *2v. In de opdracht aan de Staten van Friesland, p. *7r, wrijft Snecanus de argeloze lezer in zich niet door de dopers om de tuin te laten leiden: 'Maer ick hoore, dat sommige hier voorvverpen, ende seggen: Sy connen niet ghelooouen, dat de Mennoniten dvalen: besonder als sy aenmercken de vroomheyt van hare leuen. Vvy antwoorden ten eersten, dat dit altijt een oude const is geveest van de Kettters, om des te lichter de menschen te bedrieghen.' Dit is overigens een van de weinige strijdschriften waarvan geen exemplaar in de Doopsgezinde Bibliotheek aanwezig is.

37 Een titeluitgave verscheen bij Van den Rade het jaar erop, 1598; *TB* 4108, resp. 4109.

Acronius, omdat deze vreesde dat onwetende inwoners zich zouden voegen bij de dwaalleer van de verdeelde mennisten. Hij haalde echter nul op het rekest en werd later in zijn woonplaats bespot, waarop hij zich beklaagde bij de Staten van Friesland. Hij haalde zijn gram in de voorrede van twee officiële acta, die op 15 juli 1595 gedagtekend was. Daarop klom eerdergenoemde Peter van Ceulen, inmiddels gebannen door de Vlamingen en sedert 1589 oudste bij de Friezen, ook in de pen om de man onmiddellijk op 19 augustus van repliek te dienen met een drukwerkje ‘Teghens dat laster schrijven Ruwardi’.³⁸



Het ruim 560 pagina's tellende *Protocol* (1597) in 4° (pc)

³⁸ De data van voltooiing der beide werkjes zijn te vinden in *Protocol* (1597), 5. De titel van Acronius' werkje is niet bekend, maar het bevatte twee akten over de gebeurtenissen van Ruardus in confrontatie met de mennisten te Nijland en Cornjum in 1594 (ook opgenomen in *Protocol*, 10-12), die hij van de voorrede voorzag waaraan Peter van Ceulen zich ergerde. Deze schreef daarop *Een warachtige doch eenvoudige wederlegginghe, Teghens dat laster schrijven Ruwardi* (zonder plaats, zonder naam, 1596), waarvan slechts één exemplaar bekend is, in de Doopsgezinde Bibliotheek van de UB-Amsterdam, maar dat is helaas al tijden zoek. Vgl. Boekenooogen (1919), *Catalogus*, 197, en *TB* 5450 ['vermist'].

Na drie maanden protestants gepolder en gepruttel, gepraat en gepreek, onder een dagelijkse toeloop van nieuwsgierig en neuswijs volk, eindigde het Leeuwarder dispuut ogenschijnlijk in der minne, zonder dat beide partijen tot inhoudelijke overeenstemming waren gekomen. Toch beschouwden de gereformeerden zich als winnaars; het zeer eenzijdig gekleurde register van het *Protocol* illustreert dat op stuitende wijze. Hoezeer dit maandenlange dispuutspektakel de gemoederen bezighield, bleek wel uit de roddel die in Franeker de ronde deed: oud-predikant Sixtus Ripperti, die inmiddels stervende was, maar toch alle dagen te Leeuwarden het twistgesprek had bijgewoond, zou stiekem zijn overgelopen naar de mennisten.³⁹ Het door Van den Rade gedrukte *Protocol* had dan ook vooral tot doel om het publiek nog meer op te jatten tegen het doperdom. Het slot van de lange voorrede die uit naam van en stadhouder Willem Lodewijk en de Friese Staten was opgesteld, laat daarover evenmin enige twijfel bestaan. Vastgesteld wordt dat het complete betoog van de mennist Peter van Ceulen gebaseerd was op 'louter onverstant, verkeeringhe [omkering] van Gods woort, verdraeyinge der woorden ende schriften sijnder wederpartye [Ruurd Acronius].' Derhalve wordt het publiek gewaarschuwd om zich voortdurend te houden voor de 'schandelijcke en[de] schrickelijcke dwalingen' der 'Wederdooperen' (telkens opzettelijk als scheldwoord gehanteerd) als 'voor een verdervende quaet':

'Want al ist, dat sy tot noch toe, en[de] oock voor dese tijt, alomme, om merckelijcke reden, verdragen zijn, en[de]
als noch geduldet worden: so sijnse nochtans die gene, die in gheveynstheyt loghen spreken 1. Tim. 4.2. der
welcker leere gelijc den kancker verteert, 2.Tim.4.2.'⁴⁰

Zouden Franeker hangjongeren destijds 'kankerdoopers' hebben gescandeerd? Het zou zo maar kunnen. Hoe dan ook, als klap op de vuurpijl werd Peter van Ceulen in 1597 het preken verboden, terwijl ook 'rotterien ende versamelingen der wederdooperen' aan banden werden gelegd. Bovendien werd de eed in juridische kwesties voor de dopers verplicht gesteld, het echtmijden der strenge richtingen verboden, en het laten overkomen van leraren van elders een halt toegeroepen.⁴¹

39 Curieus is dan ook de verklaring die de doodzieke Sixtus op 9 juli 1597 ten overstaan van het Statencollege had laten opstellen en aan het slot van het *Protocol* (1597), p. 214r, heeft laten afdrucken: 'op dat also aller Wederdooperen, ende quaet willigher monden, die roemen, dat de gemelde Sixtus int eynde sijns levens een Wederdooper gestorven is, gestoppet moghen worden.'

40 *Protocol* (1597), 7*r; Zijlstra (2000), *Ware gemeente*, 367-369.

41 *Idem*, 360, 362.

Het anti-mennistensentiment werd telkens intensiever gevoeld met nieuwe uitgaven die van de pers van Van den Rade kwamen. De zelfverklaarde winnaar van de Leeuwarder slijtageslag, dominee Ruard Acronius, verlengde zijn *finest hour* door nog een doperse dwaalleer te fileren die in Leeuwarden wegens menniste onwil niet meer aan de orde was gekomen. Dat traktaat ging over de ware gemeente Gods, haar ambten en roeping der predikanten: *Seer grondighe ende wt Godes woordt wel ghefondeerde onderrichtinge, teghens de lasteringhe ende het gheschrey [der] ... Wederdooperen, ende andere quaetwillige* (1599).⁴² Voorts bracht Van den Rade een vertaling van het beruchte boek van Theodorus Beza op de markt: *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus*, als: *Een schoon tractaet [...] vande straffe, welcke de wereltlijke overicheyt over de ketters behoort te oeffenen* (1601). In het voorwoord doen de vertalers, de Sneker predikanten Gosuinus Geldorpius en Johannes Bogerman, uitvoerig verslag van hun vergeefse pogingen in 1600 en 1601 om, binnenvallend in de lokale schuilkerk tijdens een menniste preek, de hardleerse vermaner en zijn wederdoopse ‘wappies’ tot andere inzichten te brengen. Even zinloos was het geweest om de koppige bemoeial, oudste Peter van Ceulen, die kennelijk een goede neus had voor gereformeerde stront aan de knikker, met het licht van hun academische waarheid te beschijnen.⁴³ Tot slot drukte Van den Rade voor de predikant en mennistenvreter van Tzum, Conradus Alutarius, drie boekjes: de *Theses Theologicae [...] vande noodtsakeijckheyt der sichtbaerlijcker Gemeynte Jesu Christi* (1604), het *Onderscheyt des christendoms ende onchristendoms deses tijds [...] door t’samensprekinghe tuschen A. ende B.* (1605), en een *Eenvoudighe Onderwysinghe [...] van het handelen der Ghereformeerden Predicanten, met den Mennonist-Bisschoppen* (1605). In essentie bestreed hij de valse claim van de mennisten om de ware gemeente Gods te vormen, wat alleen en met steun van de overheid voorbehouden was aan de gereformeerde kerk. Daarenboven schamperde de geleerde herder over het doperse amateurisme:

‘Hare ydele roem der schrift is als syluyden vele texten en[de] plaetsen der schrift (de welcke sy ghewoonlijck hebben wt hare concordantie boecken, ende niet so zeer wt den gront der Bybelscher Schrift, der Apostelen ende der Prophete[n]) sonder verstant ende sonder verclaringhe over malcanderen ende onder malcanderen werpen, slechts om het schaeps-cleet, als oftse de[n] Bybel hadden op gheëten, den eenvoudighen toehoorders te

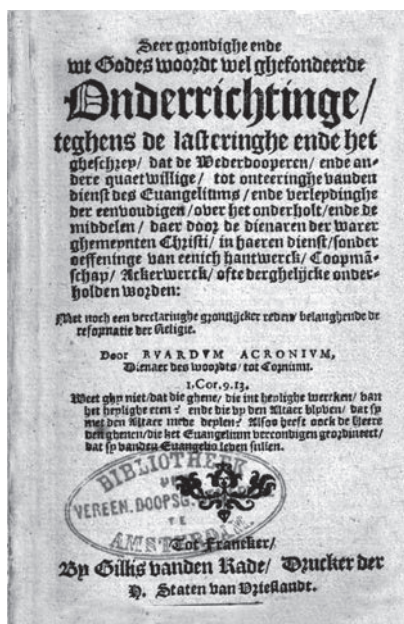
42 TB 33, een soort vervolg van het dispuut met Peter van Ceulen over doel en organisatie van de gemeente, haar (gesalarieerde) leraren en haar plichten jegens de behoeftigen, een thema dat Van Ceulen geweigerd had te bespreken.

43 Zie Zijlstra (2000), *Ware gemeente*, 369-370.

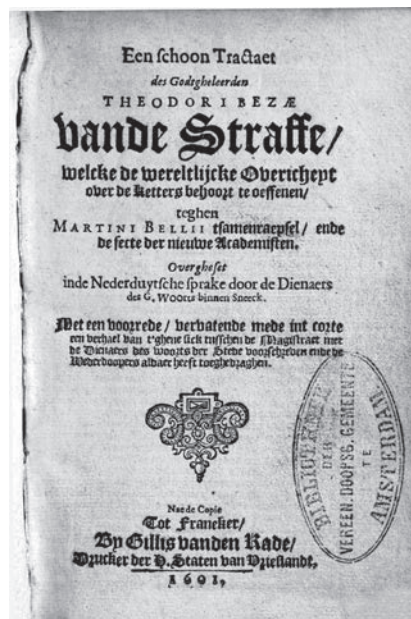
verdwasen en haer selve tot verwonderinghe commendabel [lofwaardig] voor te stellen. [Maar wanneer hen gevraagd wordt die duistere plaatsen rationeel toe te lichten of op te helderen] dan sullen sy lichtelijck uytluchten soecken met dit ende derghelijcke segghen, wy zijn onghelerde, eenvoudighe huysluyden [boeren] en[de] Ambachts-luyden, dat is ons te hooghe. O ontydighe ende verkeerde yveraers.⁴⁴

In vrijwel elk strijdschrift wordt die doperse aanspraak op de ware gemeente Gods onderuit geschoffeld. Het tekent de felheid waarmee de jonge gereformeerde kerk haar exclusiviteit verdedigde als de enige zichtbare kerk waarin het verbond van God met zijn gemeente gegarandeerd is en waarbuiten geen zaligheid te verkrijgen is. En het kan niet worden ontkend: het bekvechtende mennonietendom gaf daartoe tal van inkoppers, omdat elke door conflicten afgescheiden richting zich erop beriep de enige, exclusieve ware gemeente Gods te vertegenwoordigen, terwijl die claim door de verbannen partij werd ontkend, en vice versa. Hierbij sloot ook het

Andere twistschriften van de Franeker drukpersen

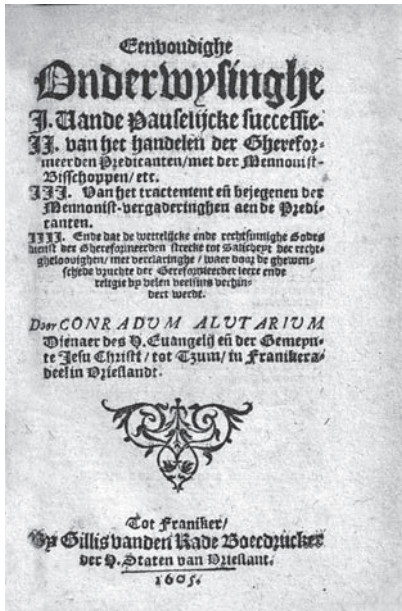


Acronius, *Onderrichtinge* (1599), 8° (UBA-Dg: OK 65-264)

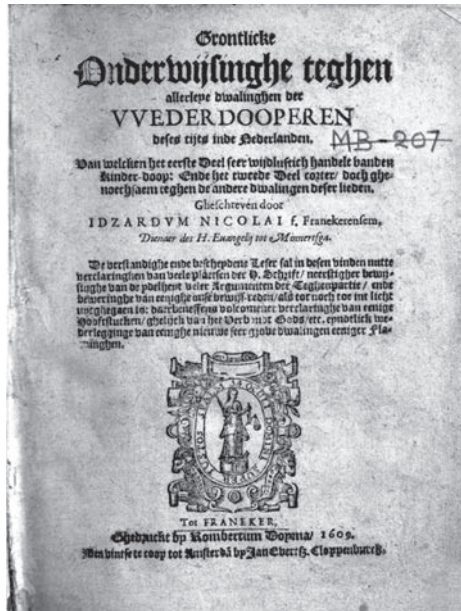


Beza, *Vande Straffe* (1601), 8° (UBA-Dg: OK 65-330)

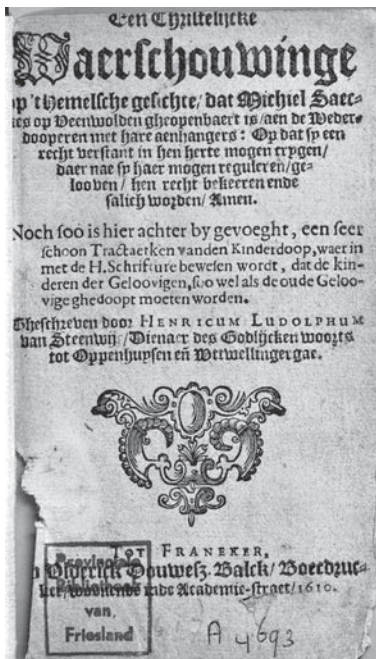
44 Alutarius (1605), *Eenvoudighe Onderwysinghe*, 31.



Alutarius, *Onderwysinghe* (1605), 8° (UBA-Dg: OK 65-267:2)



Nicolai, *Onderwysinghe* (1609), 4° (UBA-Dg: O 65-393)



Ludolphus, *Waerschouwinge Michiel Saeckes* (1610), 8° (Tresoar: A 4693)

strijdpunt over de wettelijkheid der kerkelijke ambten nauw aan. De gereformeerde dienaar des Woords, de *Verbi Divini Minister*, gekozen door de gemeente en gesalarieerd door de overheid, hamerde in de polemieken keer op keer op de valse roeping der menniste bisschoppen, leraren en oudsten.⁴⁵

Al in 1584 had de calvinistische oppositie hiertoe de meest wenselijke argumentatie op een presenteerblaadje gekregen door een zeer goed geïnformeerde afvalige uit de eigen doperse gelederen. Dat betrof de door de Amsterdamse uitgever Cornelis Claesz gedrukte *Bekentenisse* van Obbe Philipsz, de eerste vreedzame leider voordat Menno Simons in het perk zou treden.⁴⁶ In dit werkje dat tot dan toe in handschrift had gecirculeerd, legt Obbe, een broer van Dirck Philipsz, verantwoording af voor de bijbels niet legitieme wijze waarop hij door Jan Matthysz tot oudste was aangesteld, met gevolg dat sindsdien alle door hem verrichte dopen en inwijdingen, waaronder die van Dirck, David Joris en Menno Simons, ook onwettig waren. Op het moment dat Menno als leider publiekelijk naar voren trad, rond 1539-1540, verliet Obbe Philipsz gedesillusioneerd de beweging die hij sinds 1533 mede gestalte had gegeven; later zou Menno hem zelfs nog in de ban doen.⁴⁷ Deze *Bekentenisse* was natuurlijk *gefundenes Fressen* voor de bestrijders van de dopers: nu kon Menno's optreden dankzij Obbe Philipsz' argumentatie rechtstreeks gelinkt worden aan de Münsterse oproerkraaiers. Niet alleen de drukker/uitgever Cornelis Claesz was gereformeerd, maar ook de tekstbezorger en schrijver van de lange inleiding, die zich slechts aanduidde als 'eenen liefhebber der Waerheydt', kwam uit calvinistische hoek. Ruard Acronius maakte tijdens het twistgesprek dan ook dankbaar gebruik van deze *Bekentenisse*, wat Peter van Ceulen bijzonder ergerde. Hij vertikte het Obbe Philipsz' naam te noemen, noch de titel van diens 'partidich lasterschrift', maar duidde de renegaat aan als 'eenen verkeerde[n], van Godt afgefallen me[n]sche, die daer naer een ongodlijk vleysschelijk leven tot der doot toe beleeft heeft.'⁴⁸ Het is dan ook geen verrassing dat omstreeks 1591 in Franeker, bij Gillis van den Rade, van het boekje een herdruk verscheen dat ook door Cornelis Claesz in Amsterdam verkocht werd.⁴⁹

45 Zie bijvoorbeeld J.H. Wessel, *De leerstellige strijd tusschen Nederlandsche Gereformeerden en Doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Assen 1945), 16-33 en 39-52.

46 Obbe Philipsz, *Bekentenisse* [...] *Vvaer mede hy verclaert, sijn Predic-ampt sonder wettelicke beroepinghe gebruyckt te hebben* (Amsterdam, Cornelisz Claesz 1584); *TB* 3997; de STCN onderscheidt twee varianten van deze editie. S. Cramer heeft een teksteditie bezorgd in *BRN* VII (1910), 89-138.

47 'Obbe Philips (ca. 1500-1568)', op GAMEO; zie tevens de inleiding van Cramer (1910), *BRN* VII, 91-103, m.n. 100-102; Zijlstra (2000), *Ware gemeente*, 170-171 en 198.

48 *Protocol* (1597), resp. 35 en 37-38; Cramer (1910), *BRN* VII, 93, noot 4.

49 *TB* 3998. Waarom Valkema Blouw het ongedateerde herdrukje op ca. 1591 dateert, wordt niet duidelijk. In 1609 verscheen er nog een derde druk te Amsterdam bij Barent Otsz voor boekverkoper

Gillis van den Rade zou in 1615 als academie- en provinciedrukker slechts gedurende twee jaar worden opgevolgd door Rombertus Doyema die echter al vanaf 1605 in Franeker actief was en voornamelijk disputaties drukte. Ook de productie van antidoperse strijdschriften bleef doorgaan. Samen met zijn Franeker collega Ulderick Balck produceerde hij voor de Amsterdamse uitgever Jan Evertsz (II) Cloppenburgh de omvangrijke, tweedelige *Grontlicke onderwijsinghe teghen allerleye dwalinghen der vvederdooperen deses tijts inde Nederlanden*, geschreven door de in Franeker geboren en getogen predikant van Minnertsga, Idzardus Nicolai (Ids Claeses). Hiervan verscheen twee jaar later een samenvatting van 80 pagina's bij drukker Balck, wiens zaak tegenover de universiteit in de Academiestraat gevestigd was.⁵⁰ In 1610 produceerde Balck een curieus boekje voor de bejaarde predikant van Oppenhuizen en Uitwellingerga, Henricus Ludolphi van Steenwijk, getiteld *Een christelijcke waerschouwinge op't hemelsche gesichte, dat Michiel Saeckes op Veenwolden gheopenbaert is, aen de wederdooperen met hare aenhangers*. Aanleiding vormde een visioen dat genoemde Saeckes in september 1609 tijdens een wandeling in een hooiland nabij Roodkerk had gekregen. Daarin had een lichtschijnsel (een engel?) met een tweesnijdend zwaard hem zes dagen lang zijn spraakvermogen ontnomen, en hem met een van bloed druipende roede gelast zijn versnipperde doperse gemeenschap tot rede, inkeer en tot het ware geloof te brengen. Dominee Ludolphus, die dat visioen zeer ernstig nam, greep de boodschap ervan aan om, tamelijk onbeholpen overigens, het hardleerse doperdom aan alle kanten zwart te maken. Met het boekje dat echter zonder toestemming van de classis gepubliceerd was, ging Ludolphus zelf de deuren langs om het aan de man te brengen. Dat mondde uit in een tuchtzaak met als beschamend resultaat dat de colporterende predikant alle uitgevente boekjes zelf onmiddellijk weer terug moest halen: 'No, hearkes, dominee: al wer op hûsbesite?!'⁵¹

Willem Jansz Stam. Eerder, in 1595, had de Leidse drukker Franciscus Raphelengius voor Antoin Maire er een door Charles de Nielles vertaalde Franse editie van geproduceerd; *TB* 3999.

50 Nicolai had het boek opgedragen aan de stadsbestuurders van Franeker. Daarin verklaart hij hoe hij in zijn jeugd 'met bedroeftheyt' had moeten toezien 'dat sovele Burgeren uwer Stadt tot de secten der Wederdooperen haer begheven' hadden. Bergsma, *Gideonsbende* (1999), 313, noot 102. De samenvatting was getiteld: *Leere der waarhey, van eenighe leerstevcken die door de drijvers der nieuwicheden berispt ende ghelastert worden* (1611).

51 Het *en detail* beschreven visioen verscheen eind 1609 in druk als een pamfletje van vier pagina's: *Een varachtighe geschiedenisse van eenen stomme, ghenaemt Michiel Saeckes [...] de welcke wonderlijcke teecken en heeft beschreven, die hem geopenbaert syn* – zie de teksteditie hiervan in de volgende jaargang van de *Doopsgezinde Bijdragen*. Zie voorts Bergsma (1999), *Gideonsbende*, 242 en 510.

Het enige boekje dat niet in het Franeker genre van bestrijdingslectuur paste, was het stichtelijke werkje *Een vaderlijke waerschouwinghe, gedaen aen syne kinderen, daer in dat hyse vermaent tot een godtsaligh leven*, dat Balck in 1610 drukte. Het was geschreven door de doopsgezinde diaken Hans van Dantzig uit Amsterdam, en uitgegeven door zijn vaste boekverkoper Passchier (I) van Wesbusch te Haarlem, die zijn uitgaven altijd elders liet drukken. Zo had Wesbusch een jaar eerder ook al zaken gedaan met Balcks Franeker collega Doyema.⁵² Deze Franeker drukkers, en zij niet alleen, bleken pragmatische zakenlui te zijn: als er aan dopers drukwerk verdiend kon worden, dan liet men dat niet na; het maakte niet uit of men een hekel aan dat dubbeldooptse volk had, of niet: mennisten vormden hoe dan ook een aardig verdienmodel.⁵³

2. Academiedrukker Jan Lamrinck (1617-1622)

Ware het niet dat er een intrigerende bron is over de materiële afwikkeling van de boekhandel en -wandel van de Franeker academiedrukker Jan Lamrinck, die eind 1622 plotseling op 42 jarige leeftijd was overleden, dan had dit artikel hier reeds zijn slot gevonden. Edoch, op 16 januari 1623 werd niet alleen een boedelinventaris opgemaakt van het huis en zakenpand van Lamrinck in de Vijverstraat, maar werd er ook een gedetailleerd rapport opgemaakt van de daaropvolgende boekenveiling. Beide bewaard gebleven bronnen, uitgegeven door M.H.H. Engels, zijn op internet te vinden.⁵⁴ Lamrinck, van oorsprong een Groninger boekbinder, had zich van 1611

52 Van Dantzig kerkte vermoedelijk bij de Oude Vlamingen; zie 'Dantzig, Hans van (16th/17th century)', op GAMEO. Veel titels uit het kleine fonds van de doopsgezinde Van Wesbusch, waaronder een Biestkenstestamentje en het volledige oeuvre van Carel van Mander, werden gedrukt door de Alkmaarder Jacob de Meester. Daarnaast maakte Wesbusch gebruik van drukkers in Enkhuizen, Gouda en Leiden. Het bundeltje treurdichten op de dood van de gelauwerde Helicondichter Van Mander, dat Van Wesbusch in 1609 uitbracht, was in Franeker gedrukt door Rombertus Doyema: *Epitaphien ofte grafscripten ghemaect op het afsterven van Carel van Mander [...] overleden zijnde op den 11. september 1606*. Zie voor Van Wesbusch: Briels (1974), *Zuidnederlandse boekdrukkers*, 544-547.

53 Het summum hiervan betrof wel de herdruk van het monument van de doperse boekencultuur, de rijk geïllustreerde *Martelaers-Spieghel der Doops-Gesinde* van Tieleman Jansz van Braght (1685), dat via een winstgevende intekenstrategie op de markt werd gebracht door een Amsterdams consortium van negen gereformeerde drukkers en uitgevers. Zie Piet Visser, 'De pelgrimage van Jan Luyken door de doopsgezinde boekenwereld', *DB* 25 (1999), 167-172.

54 De boedelinventaris en het verslag van de boekenveiling, die van 31 maart tot en met 4 april 1623 in Lamrincks boekwinkel en drukkerij gehouden werd, worden bewaard in Tresoar in Leeuwarden, toegang 13-13, inv. nr. 191, fol. 312-343 en 346-369. Oud-wetenschappelijk medewerker M.H.H. Engels van de Provinciale Bibliotheek Leeuwarden, later Tresoar, heeft van deze bron, voorzien van een korte inleiding, in 2016 een digitale teksteditie gemaakt, getiteld: *Boedelinventaris en*

tot 1616 als boekhandelaar in Bolsward gevestigd, waarna hij met zijn tweede vrouw naar Franeker toog om als opvolger van de toen overleden Rombertus Doyema tot land- en academiedrukker te worden benoemd: *Ordinvs Frisiae & Academiae Typographus*.⁵⁵ Uit zijn Bolswarder tijd vermeldt de STCN vijf titels die toen door de Franeker drukkers Van den Rade en Doyema waren geproduceerd. Uit zijn werkzame tijd in Franeker, die eveneens slechts vijf jaar duurde, kennen we maar liefst 65 titels. De meeste daarvan hadden het 4^o- formaat (56 stuks), twaalf waren in 8^o, één miniboekje in 24^o (de *Historiae Romanae* van Caius Velleius Paterculus, uitgegeven door Ausonius Popma)⁵⁶ en tenslotte één foliant: het aan het begin van dit artikel reeds geciteerde *magnum opus* van Pier/Pierius Winsemius. De kwarto's betroffen overwegend academisch drukwerk in het Latijn (35 stuks, zoals disputaties, dissertaties en oraties), en 21 titels in het Nederlands, waaronder meerdere edities van de rouwklacht van de Friese dichter Jan Jansz Starter over de dood van Willem Lodewijk (1620).⁵⁷ De twaalf octavo's kennen een vergelijkbare verdeling van acht Latijnse en vier Nederlandse titels. Een curiosum daaronder is de *Lacchelijcke Chvchte Van een Boer die in een Calfsvel benaeyt was*, een onderbroekenlollig rederijkersstuk dat vermoedelijk voor studenten bedoeld was.⁵⁸

Omdat gesuggereerd is dat Lamrincks ontijdige dood wel eens te maken zou kunnen hebben gehad met de vroege dood van zijn vrouw en zijn zakelijk falen,⁵⁹ moet

boekenveiling 1623 van Jan Lamrinck, drukker † Franeker 1622. De tekst is te vinden op www.mpaginae.nl/At/Lamrinckboedel.htm, een site die onderhouden wordt door de KB te Den Haag.

55 Engels (2016), *Boedelinventaris en boekenveiling*, inleiding. In 1604 was hij te Leeuwarden voor de gereformeerde kerk getrouwd met Catharine Willems Boudewijns uit Tiel, bij wie hij vier 'voorkinderen' kreeg die bij zijn dood nog in leven waren, toen tussen de 12 en 18 jaar oud; in 1616 trouwde hij in Bolsward met Maria Pyters Dowma uit Franeker bij wie hij drie 'naekinderen' had verwekt: de bij zijn overlijden 4-jarige Rompcke, Peter van ruim 2 jaar en de 9 maanden oude Mayke. De familie woonde ten westen van de Beurs, terwijl de winkel en drukkerij gevestigd waren in de Vijverstraat.

56 Of wel de classicus Aesge Aesges Popma (1546-1621) uit IJlst, die tot treurnis van vele tijdgenoten nimmer een hoogleraarschap had weten te verwerven. A.J. van der Aa, *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*, XV (1872), op DBNL; en www.genealogieonline.nl/stamboom-jellema/I31400.php.

57 J.J. Starter, *Lyc-klacht, over den hoogh-welgeboren [...] heere Wilhelm Ludwig, grave tot Nassau* (1620): STCN ID 860280357; zie voorts de drie overige in de STCN onderscheiden edities uit 1622: ID nrs. 115586520, 056364237, 158737768.

58 Zie W.M.H. Hummelen, *Repertorium van het rederijkersdrama 1500-ca. 1620. Herziene editie* (2003), nr. 4.36, op DBNL. De klucht draagt het motto 'Wt liefde bestaen' van de Noordwijkse rederijkerskamer 'De Lely onder de doornen'.

59 Engels (2016), *Boedelinventaris en boekenveiling*, inleiding: 'Zijn het overlijden van zijn tweede vrouw en de blijkens de boedelinventaris grote schulden hem te veel geworden?' Dit was denkkelijk ook de reden – de minderjarige kinderen werden vertegenwoordigd door curatoren en voogden – dat het stadsbestuur, onder leiding van burgemeester Dirck Obbesz en notaris Kempo Jacobus Duinterp, die tevens klerk ter secretarie was, door het gerecht opgedragen was

ik eerst even stil staan bij zijn enige en allerlaatste monsterklus die hij in het voorjaar van 1622 had weten te voltooien: de reeds ter sprake gekomen 974 pagina's tellende foliant van Winsemius, *Chronique ofte historische geschiedenisse van Vrieslant* (1622). Het typografisch fraai ogende boek met een door de uit Harlingen stammende kunstenaar Pieter Feddes gegraveerd titelblad, bevat vele illustraties, waaronder enkele ingevoegde stadsplattegronden en 49 tekstportretten van Friese koningen en andere leiders, onder wie Grutte Pier.

Zes daarvan waren door Pieter Feddes gemaakt, maar dit boek valt vooral op door de 39 in curieuze poses weergegeven koningen en notabelen, gegraveerd door de eigenzinnige hand van Simon Wynhoutsz Frisius.⁶⁰ Uit de boedel- en veilingbeschrijving is op te maken dat Lamrinck bij zijn dood nog een enorme voorraad van Winsemius' boek bezat. Zo waren er

de boedelinventarisatie en veiling ten uitvoer te brengen. Lamrinck had enerzijds nog de nodige inkomsten van tientallen klanten tegoed, die hun boeken op de pof hadden gekocht (zoals gebruikelijk in losse vellen en/of katernen, die de koper zelf moest laten inbinden; Lamrinck had echter ook ingebonden boeken te koop). Anderzijds had hij enorme schulden uitstaan, vooral bij collega-drukkers en -boekverkopers, zoals de dik *fl.* 2.000 (thans ca. € 30.000) bij de erfgenamen van de Amsterdamse boekhandelaar Jacob Ysbrantsz Bos, die in 1619 was overleden, of de ruim *fl.* 1.000 van Jan Jansz te Arnhem (NB: de Friese florijn telde 28 stuivers). Voorts hadden gerenommeerde uitgevers als Michiel Colijn uit Amsterdam, Jan Claesz van Dorp uit Leiden (allen op p. 339r) geld te goed, evenals als Jan Evertsz (II) Cloppenburgh en Broer Jansz uit Amsterdam (340 r), die elk nog aanspraak maakten op 300 pond.

- 60 Het boek was op 1 februari 1622 door de Staten-Generaal beschermd met een privilege (nadrukverbod) voor zeven jaar. Lamrinck had het boek onder andere opgedragen aan zijn broodheren, de Staten van Friesland, stadhouder Ernst Casimir en de Franeker Universiteit. Aan het slot betreurt Lamrinck de grote onrust die ontstond tijdens de Treves, het Twaalfjarig Bestand met zijn twisten tussen de remonstranten en de gereformeerde orthodoxie, maar deze 'nieuwigheden' konden zo goed mogelijk door de overheden 'gevetret ende ghekeert' worden. Daarom heeft hij dit werk, 'niet sonder groote kosten ende arbeydt' gedrukt, uit dankbaarheid opgedragen aan zijn voedslechteren. Zie voor de portretten van Pieter Feddes en vooral die van Simon Frisius die door Lamrinck uit langere koperstroken versneden waren tot individuele koperplaatjes: Hessel Miedema, 'De vormgeving van de vroege Friese geschiedschrijving', *Oud Holland*, 118 (2005), 1-27, m.n. 14-15. Dirk J. de Vries beweert in *Gezichten op gevels van huizen 1400-1700* (Zwolle 2022), 83, dat Pieter Feddes doopsgezind zou zijn geweest, maar dat lijkt niet correct te zijn. Harlingen-kenner Jeanine Otten berichtte mij per email op 17-04-2023 (waarvoor ik haar veel dank verschuldigd ben) dat er later in de zeventiende eeuw weliswaar een doopsgezinde naamgenoot Pieter Feddes, brouwer en koopman, in Harlingen woonachtig was, maar dat schilder en graficus Pieter Feddes, toen in Leeuwarden verblijf houdend, daar in 1613 en 1615 twee kinderen in de gereformeerde kerk had laten dopen. Mij was al gebleken dankzij de site www.allefriezen.nl en de Harlinger bewonerssite www.kleinekerkstraat.nl dat Pieter Feddes in 1611 in Harlingen getrouwd was met Lieuck Hania, die op 13 oktober 1611 als 'echtewijff van Pieter Feddes [van Harlingen], schilder tot Leeuwarden, voor 625 goudguldens een huis' [= Zuiderplein 1] had verkocht aan Harmen Harmens en Lampck Oenes.



Het door Pieter Feddes gegraveerde titelblad van Winsemius, *Chronique* (1622), 2° (pc)

'op de grote achter opcamer Driehondert ende vijff ongebondene cronycken op slecht [gewoon] papier [en voorts]
 Noch tzeitich ongebondene cronycken op schrijffpapier [dikker, zgn. groot papier] Drie ongebondene affgesette
 [ingekleurde] cronycken, Twee gebondene affgesette cronycken [en] Driewintich gebondene cronycken (p. 320r)'

wat een voorlopig totaal van 393 stuks oplevert, waaronder – tamelijk uitzonderlijk – 25 ingebonden exemplaren. Op de 'packamer' (p. 326v) bevonden zich evenwel nog eens 'Vierhondert vijffentachtich Vriesche cronnycken ongebonden', waarmee de voorraad onverkochte kronieken op 878 exemplaren kwam. Blijkens 'boeck G van de geleverde kronycken' (p. 336v-337v) had hij tot zijn dood 123 exemplaren weten te verkopen, meer op 'slecht' papier (à 7 gulden) dan op 'best' papier (8 gulden, ofwel omgerekend: € 118,93).⁶¹ Dit boek voor enkel de zeer goed gevulde beurs was dus in een oplage van minstens 1.001 exemplaren geproduceerd, wat gelet op de hoge prijs en de navenant schrale afzet, een nogal overmoedig uitgaveproject mag worden genoemd. Los van het zeer arbeidsintensieve, handmatige zet- en drukproces, vergde deze klus van formaat niet alleen extra investeringen voor de illustraties en kaarten, maar ook een fikse investering voor de twee soorten papier die hij gebruikt had. Omdat elk exemplaar uit 249 vellen bestond, had Lamrinck in z'n totaliteit een scheepslading van minstens 500 riem papier moeten inslaan.⁶² Is deze zakelijk finale

-
- 61 Voor de omrekening van toenmalige bedragen in guldens of florijnen naar eigentijdse euro's gebruikte ik de site van het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis: [/iisg.amsterdam.nl/onderzoek/projecten/hpw/calculate.phpie](http://iisg.amsterdam.nl/onderzoek/projecten/hpw/calculate.phpie). Voor zover de administratie daar gegevens over verschaft, bevonden zich daaronder twaalf gebonden exemplaren. Een ongebonden kroniek kostte aanvankelijk 7 gulden; soms rekende hij dat ook voor een gebonden 'slecht' exemplaar; voor een 'beste' in een band werd dan weer 9, dan weer 8 gulden en 10 stuivers gerekend. Naarmate de tijd verstreek, lijkt de prijs te zijn gezakt, wat er niet op duidt dat Lamrinck een kaskraker had geproduceerd. Overigens kon ik de gulle vergoeding voor het exemplaar dat hij aan de stad Harlingen had geleverd niet terugvinden: 'Den 9e dito [augustus 1622] betaelt aen Jan Lamringh boeckdrucker tot Franeker d'summa van achteen caroliguldens ter causa van een recompens [beloning, vergoeding] van nieuw uitgedomene Cronyck van Frieslandt bij hem den stadt vereert, luyt ordonnantie ende quitantie mit No 25, f 18-00-00' (Gemeentearchief Harlingen, Oud Archief Harlingen, inv. nr. 313: Rekeningen van de stadsrentemeester 1622). Met dank aan Jeanine Otten. Dat hij ook van de andere tien Friese steden en dertig grietenijen, aan wie het boek ook was opgedragen, eveneens een dergelijke 'recompens' ontving, is niet bekend, maar uitgesloten is dat niet.
- 62 De STCN-beschrijving geeft het aantal in een gecatalogiseerd boek gebruikte vellen; een riem bestond uit zo'n 480-500 vellen papier; 500 Riem papier woog zo'n 10.000 kg. De Amsterdamse drukker en uitgever Jan Evertsz (II) Cloppenburgh kocht op de veiling 'Een riem Lummerts [Lombardisch] papier' voor *fl.* 5-2-8; de Leeuwarder boekverkoper Barent Arendsz Berentsma, moest echter voor eenzelfde lot *fl.* 9-7-8 (p. 358v) neerleggen. Stel dat Lamrinck gemiddeld *fl.* 10 per riem had betaald, dan betekende dat alleen al een papierinvestering van zo'n *fl.* 5.000 voor de productie van de Winsemius.

sprong in het diepe Jan Lamrinck zo fataal geworden dat het inderdaad zijn ontijdige dood zou kunnen verklaren? Hoe dat ook zij, op de veiling liep het evenmin storm om een Winsemius te verwerven; in totaal werden er slechts twaalf exemplaren verkocht voor minder dan de nieuwprijs.⁶³ De opbrengst van de boekenveiling die vijf dagen in beslag had genomen, bedroeg fl. 793-11,⁶⁴ wat voor de zeven verweesde kinderen weinig troost zal hebben geboden.

Hoe dit ook zij, het is voor onze doperse insteek absoluut interessant onder Lamrincks handelsvoorraad ook enkele mennoniticitels aan te treffen. In de eerste plaats, dat hoeft niet te verbazen, betroffen dat enkele reeds bekende anti-doperse strijdschriften, zoals dat curieuze werkje van dominee Henricus Ludolphi over het visioen van Michiel Saeckes uit Veenwouden (1610),⁶⁵ Idzardus Nicolai's *Grontlicke onderwijsinghe* (1609), alsmede de samenvatting daarvan, *Leere der waerheyt* (1611), en natuurlijk het *Protocol [...] des ghesprecx ghehouden tot Leeuwarden* (1597).⁶⁶

63 Jacob Hettes Backer kocht 'Een Vriese cronnyck gebonden in haken [met koperen klampen]' voor fl. 4-10 en Toenis Ysaacs 'Een Vriese cronnyck gebonden in parkement' voor fl. 5-17-8 (349r). Peter Lolles daarentegen betaalde voor een ongebonden 'Vriesche cronyck' fl. 6-17-8, vermoedelijk een exemplaar op groot papier; Engels (2016), *Boedelinventaris en boekenveiling*, resp. 349r en 352v.

64 *Idem*, 366r. Zoals in de toenmalige boekenwereld gebruikelijk was, waren het vooral de vakgenoten die op veilingen hun slag sloegen om uitgeversrestanten goedkoop in te slaan. Bij de Lamrinckveiling (p. 367r-368v) was veruit de grootste 'big spender' de reeds genoemde boekhandelaar Berentsma uit Leeuwarden (fl. 177-13-..), op afstand gevolgd door Ulderick Balck uit Franeker (fl. 54-12-), Dirck Albertsz uit Leeuwarden (fl. 49-), Jan Evertsz (II) Cloppenburgh uit Amsterdam (fl. 48-16-8), Abbe Ruydts uit Bolsward (fl. 46-11-8), en de in de STCN onbekende Haye Hayes uit Leeuwarden (een kramer, of een boekverkoper zonder uitgeversactiviteiten? Of betrof het een particulier van adellijke afkomst, zoals Haye Hayes van Rinia?) voor fl. 41-3-8.

65 *Idem*, 326r, waar simpelweg staat: 'Micchiël Sakes in 80'. Niet alleen wordt hier geen aantal exemplaren genoemd, maar heel vaak ook ontbreken er concrete titels, omdat de klerk er soms een slag naar had geslagen. Zo noteerde hij niet specifieke omschrijvingen als: 'Verscheidene boecken in 12, 16 ende 24', of 'Zeventien stux folianten Duitz // Vijffentzestich stux Duitze boecken in 40 // Hondert negenendartich Duitze boecken in 80 // Vijffendartich Duitze boecken in 120 // Vierendartich Duitze boecken in 160' (320r). Het zelfde deed hij met kleinere formaten Latijnse titels (321v); ook volstond hij met cryptische aanduidingen als 'Enige packen van boecken opt bord aen den schoorsteen leggende // Een pack psalmboecken' (328r); of 'Eenendeveertich boecken opt bordt staende // Enighe olde boecken ende papieren, // 25 psalmboecken gebonden // 400 clein A.B.boecken // Negentien gebondene nyeuwe boecken (329v)'. Kortom, de lijst is niet uitputtend en daarom is het maar de vraag of alle mennonitica (vaak in kleinere formaten) uit zijn voorraad te identificeren zijn.

66 *Idem*, 324v: 'Leere der waerheit Idsardj Nicolaj in 40' en 'Protocol van Leuwarden in 40'. Het eerste boek werd later op de veiling gekocht door Petrus Hugius en Hendrick Hardhouwer, 'Idsardus Nicolaj contra d'Wederdopers' voor 16 stuivers. (350r), terwijl een tweede exemplaar gekocht werd door de predikant van Oosterwierum, Foeus (Fokke) Stellinghwerff, voor één gulden en één stuiver (355r). Van het Leeuwarder twistgesprek kocht boekhandelaar Berentsma '1 pack protocollen van Leeuwarden 4-5-..' (365r); een pak bestond vermoedelijk uit 25 exemplaren, getuige een toelichting elders: 'ijder pack 25 boecken' (320r).

Boekhandelaar Berent Arendsz uit Leeuwarden kocht op de Lamrinck-veiling een exemplaar van een al even befaamd twistgesprek in Emden uit 1578, tussen de calvinisten onder leiding van Menso Alting en enkele dopers, waarvan destijds Peter van Ceulen ook al een van de belangrijkste woordvoerders was: het *Protocol. Dat is, Alle handelinge des gesprecks tot Embden in Oostvrieslant met den Wederdooperen [...]* gehouden (Emden, 1579). Vermoedelijk betrof dit niet de eerste druk, maar de herdruk die in 1596 op de markt werd gebracht, toen het Leeuwarder monstergesprek plaatsvond. Deze editie was in Leiden van de pers gekomen bij Henrick Lodewijcxsoon Haestens voor de Amsterdamse uitgever Laurens Jacobsz.⁶⁷ Lamrinck onderscheidde zich met al dit polemische werk niet van de Franeker collega's die hem waren voorgegaan.⁶⁸

Daarnaast had hij ook nog enkele titels uit radicaal-reformatorische hoek op voorraad, die denkkelijk als studieboek bedoeld waren.⁶⁹ Dat betrof de *Concordantie Sebastiani Franck. Ofte het verseghelede met seven seghelen besloten boeck* (Haarlem, François Beyts, 1618), en Sebastian Castellio's *Novum Testamentum* (Basel, 1556, of latere edities), dan wel de Nederlandse vertaling daarvan: *Het Nieuwe Testament, dat is: Het nieuwe verbondt onses Heeren Iesu Christi Naer d'oversettinge Saebastiani Castellionis* (Leiden, Joris Abramsz van der Marsce / Haarlem, Hendrick Dircksz Mes te Haarlem, 1618).⁷⁰

Veel verrassender waren de titels in Lamrincks winkelvoorraad, die zonder twijfel voor specifiek doperse kopers bestemd waren. Dat betrof in de eerste plaats Menno Simons' hoofdwerk, *Een fundament ende clare aenwijsinghe vande salichmakende*

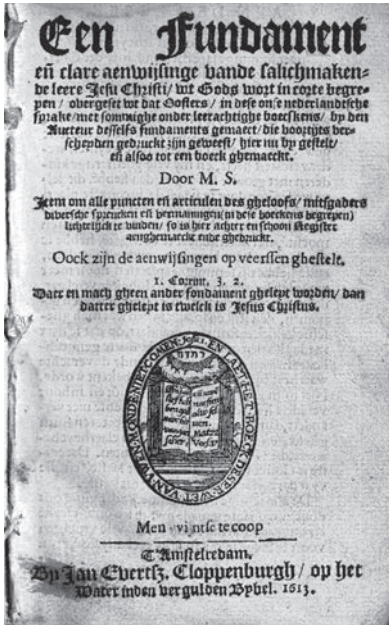
67 *Idem*, 356v: 'Bernt Arnts Prothocol van Embden ..-13-'. Zie: Voß, *Emder Religionsgespräch* (2018). Zie TB 4105; het opmerkelijke evenwel is dat het impressum als jaar van verschijnen opgeeft 1616, wat een evidente zetfout is (duidend op haastwerk) aangezien de Amsterdamse boekhandelaar al in 1603 was overleden! Voß, *idem*, p. 162, onderscheidt ten onrechte twee separate edities uit resp. 1596 en 1616.

68 Het strijdschrift tegen het socinianisme zou ook nog als zodanig beschouwd kunnen worden, waar vaak ook doopsgezinden van verdacht werden mee besmet te zijn geraakt, Sibrandus Lubbertus, *De Iesu Christo servatore [...]* libri quatuor. *Contra Faustum Socinum* (Franeker, Gillis van den Rade / Arnhem, Jan Jansz 1611). Engels (2016), *Boedelinventaris en boekenveiling*, 351v: 'Lubbertus contra Socinum 1-7-...'. Lubbertus (ca.1555-1625) zou vanaf de stichting in 1585 veertig jaar lang hoogleraar theologie aan de Universiteit van Franeker zijn. Hij nam deel aan de synode van Dordrecht (1618-1619), en bestreed verder rooms-katholieken en remonstranten.

69 Hiervan had hij meerdere exemplaren op voorraad, meestal aangeduid als een of meer 'packen', die overwegend op de 'packamer' opgeslagen lagen, overwegend Latijns drukwerk; zie: de opsomming in Engels (2016), *Boedelinventaris en boekenveiling*, 326v-329v.

70 *Idem*, 324r: *Zeven Segelboeck Sebastiaen Francq in fo*, waarvan Hidde Douwes Backer (352r) en Mr. Segers (352v) exemplaren kochten, evenals uitgever Jan Evertsz (II) Cloppenburgh die '1 pack ... 3-2-8' kocht (365r); en 325v: *Castalionis Testament*, waarvan Abbe Ryurds 'Een pack van Testament Constalionis' verwierf voor fl. 1-16-... (364v). Omdat er tweemaal van 'Testament' gerept wordt, ligt het voor de hand dat het de Nederlandse vertaling betrof.

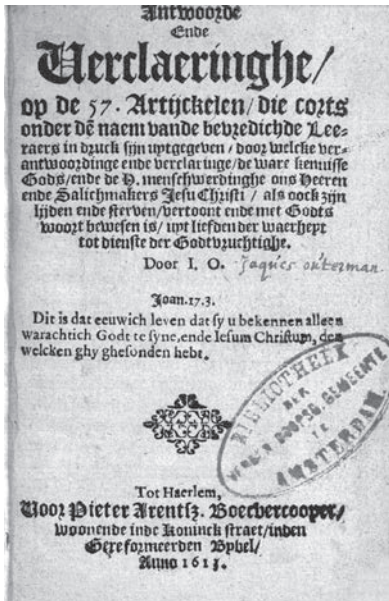
Mennoniticatitels in de voorraad van Jan Lamrinck



Menno, *Fundament* (1613), 8° (UBA-Dg: OK 65-425)



David Joris, *Wonder-boeck* (1584), 2° (pc)



Outerman, *Verclaringhe* (1613), 8° (UBA-Dg: OK 65-124)

leere Iesu Christi, waarvan niet duidelijk is om welke editie het ging.⁷¹ Ook had hij de typografisch prachtige foliant van David Joris' *Wonder-boeck* te koop, die op de veiling één gulden en veertien stuivers opbracht.⁷² Verder had Lamrinck nog wat martelaarsliteratuur in de aanbieding, zoals de *Drie Van 't Soetien van den holt*, wat zeer waarschijnlijk een tamelijk cryptische aanduiding was voor drie exemplaren van *Een testament, gemaect by Soetken* [ook: Avezoete] *van den Houte, het welcke sy binnen Gendt in Vlaenderen metten doot beuesticht heeft, anno M.D. en. LX den xxvij nouembris*, waarvan sedert ca. 1565 menige herdruk zou verschijnen. Dit was een geestelijk testament voor Soetkens drie verweesde kinderen David, Betken en Tanneken, omdat hun vader Ghislain de Meulenaere eerder al was gestorven.⁷³ Betrof dit slechts drie exemplaren, wat dan te zeggen van de 'Vijff packen van Reytze Aitzes, ijder pack 25 boecken' die op de grote achterkamer lagen, terwijl zich in de pakkamer nog een pak van het boek van deze laatste Friese martelaar bevond, getiteld *Sommige belijdingen, schriftelijke sentbrieven, en[de] christelike vermaningen*. De beste man had dus maar liefst 150 exemplaren van dit werkje op voorraad, een sedecimo van 194 bladzijden, waarvan nu nog maar één druk bekend is, tussen 1574 en 1582 gedrukt door de ons bekende doopsgezinde Peter Hendricksz van Campen in Leeuwarden. Lamrinck zal deze handelsvoorraad uit het nagelaten fonds van die Leeuwarder boekproducent-met-twee-gezichten hebben verworven. Op Lamrincks veiling was het zeer gewild: er werden maar liefst 93 exemplaren van verkocht.⁷⁴

71 *Idem*, 355v waar opgetekend staat dat de Leeuwarder boekhandelaar Dirck Albertsz eigenaar was geworden van een 'Fundement M. Simons ..-12-..'. Vóór het jaar 1622 waren de volgende drukken van de pers gekomen: zonder plaats van uitgave 1539/1540; Antwerpen 1551/1552?; Fresenburg 1554; Franeker 1557?; Emden 1562; Franeker 1565; Steenwijk 1567; Leeuwarden 1579 (twee editities); Leeuwarden 1583; Amsterdam 1613 en 1616. Zie Valkema Blouw (2013), *Collected Works*, 455-494. Albertsz zou als kleine uitgever in 1625 slechts één mennoniticum op de markt brengen, het dikke *Liede-Boeck* van Lenaert Clock.

72 *Idem*, 327: 'Wonderboek in fo.' en 358v, en 'Wonderboek van David Joris', dat opnieuw door Dirck Albertsz was aangeschaft. De eerste druk, in kwarto, was omstreeks 1544 in Deventer gedrukt; de foliant betrof een van de twee edities die heimelijk door Dirck Mullem waren geproduceerd: een in 1584, toen hij nog in Vianen werkte, en een van rond 1595 in Rotterdam. Zie Valkema Blouw (2013), 'Printers to the "Arch Heretic" David Joris. Prolegomena to a Bibliography of his Works', *Collected Works*, 495-542.

73 Engels(2016), *Boedelinventaris en boekenveiling*, 321r. Na de eerste illegale druk van Herman 't Zangers te Steenwijk omstreeks 1565, verschenen er herdrukken omstreeks 1582 (Rees) en 1586 (Delft), waarna later nog meer herdrukken zouden volgen. Zie 'Soetken van den Houte (d. 1560)', op GAMEO, en vooral de inhoudelijke bespreking van Marjan Blok, 'Your Mother in Bonds. The Testament of Soetken van den Houte', *Sisters. Myth and Reality of Anabaptist, Mennonite and Doopsgezind Women, ca. 1525-1900*, Mirjam van Veen e.a. (red.), (Leiden/Boston 2014), 133-145.

74 Engels (2016), *Boedelinventaris en boekenveiling*, 320r en 328v. De Leeuwarder boekverkoper Barent Adriaensz Berentsma kocht 25 stuks voor fl. 1-13- (348r); de Harlinger markthandelaar (zie 367r) Hancke of Hantje Aalsens kocht in drie etappes 68 stuks (348r en 348v) voor ongeveer dezelfde prijs. Zie voor

Ook had Lamrinck drie exemplaren op voorraad van het door de Vlaamse oudste Jacques Outerman opgestelde *Antwoorde ende verclaeringhe, op de 57. artijckelen, die corts [...] sijn uygegeven* (Haarlem, Pieter Arentsz & Vincent Casteleyn, 1613). Dit was een polemisch traktaat uit de strijd rond het in die jaren uiteenvallen van de zogenaamde 'Bevredighde Broederschap' die eind zestiende eeuw tot stand was gekomen op initiatief van de Waterlanders, de Hoogduitsers en de Jonge Friezen.⁷⁵ Niet polemisch maar irenisch is het werk van de Jong-Vlaamse oudste uit Blokzijl, Claes Claesz, dat ook in de winkel was aangetroffen: *Eenvuldige vertooninghe vwaer inne naectelijck wt de H. Schrifture aengewesen wort, dat Gods gemeente [...] op den hoecsteen Christum [...] ghefondeert staet*, dat enkel het jaartal 1610 vermeldt. Claes Claesz betreurde de grote doperse verdeeldheid zeer en stelde alles in het werk om elke claim op de ware gemeente Gods, door welke richting dan ook, op theologische gronden te weerleggen.⁷⁶ En dan was er nog een teksteditie van het boek Openbaring met commentaar van Jacob Pietersz van der Meulen, oudste van de Oude Vlamingen te Haarlem: *Apocalypsis, ofte de Openbaringhe Ioannis* (Haarlem, 1614).⁷⁷

de bibliografische data: Gregory (2002), *Forgotten Writings*, xxiii, nr. 9. En dan te bedenken dat er thans slechts één exemplaar bewaard is gebleven, in de Universiteitsbibliotheek van Leiden (sign. 1498 G 21).

75 Engels (2016), *Boedelinventaris en boekenveiling*, 320v: 'Drie 't Antwoord op Jacques Outerman'. Zie P. Visser, *Broeders in de Geest. De doopsgezinde bijdragen van Dierick en Jan Philipsz Schabaelje tot de Nederlandse stichtelijke literatuur in de zeventiende eeuw* (1988) I, 100-102; 'Outerman, Jacques (ca. 1547-ca. 1639)', op GAMEO. Outermans traktaat was een directe reactie op de *Brief. Eertijts gheconcipteert door eenighe leraren der vereenichder gemeeynten, om overghelevert te worden aende leraren der vlaemscher mennoniten anno 1604. in maio t'Amsterdam vergadert*. Die was pas in 1613, toen de 'Bevredighde Broederschap' uiteenviel, te Amsterdam uitgekomen bij Albert Heyndricksen Boumeester. Waar Outermans betoog uit 57 artikelen bestaat, werden in de *Brief* 58 kwesties aan de orde gesteld. De *Brief* was ondertekend door de in 1612 overleden Lubbert Gerritsz (Jonge Friezen), Lenaert Clock (Hoogduitsers), Jacob Tjebbes (Jonge Friezen[?]), Hans Matthijsz (Hoogduitsers), Hans de Ries (Waterlanders) en Rippert Eenckes (Waterlanders).

76 Engels (2016), *Boedelinventaris en boekenveiling*, 326v: 'Eenvuldige vertoninge' (dit betrof een met een plakstrookje gecorrigeerde titel waarop 'vertoonninghe' stond, ter vervanging van de zetfout 'vertrouwinge'; zie STCN, nr. 108773426); zie voorts 'Claesz, Claes (17th century)', op GAMEO.

77 Engels (2016), *Boedelinventaris en boekenveiling*, 326r. Het boekje was uitgegeven door Pieter Arentsz te Haarlem in 1613, maar het blijkt in 1614 gedrukt te zijn door Vincent Casteleyn. Tegelijk werd de eerste en enige druk ook uitgegeven door Daniel de Keyser. Het is een commentaar op het boek Openbaring, in de tekstversie van de gereformeerde Deux-Aes bijbel. Zie de database van *Biblia Sacra* (VU Amsterdam), nrs. 1614.Rev.dut.VC1.a, resp. 1614.Rev.dut.VC1.b. Ook bevat het werkje nog een *Historia, ofte Tijdt-rekeninghe* (die tot 28 maart 1614 doorloopt), en *Een beschrijvinge der [...] Christen gemeynten handeligen*. Grootinkoper Barent Adriaensz Berentsma kocht het boekje voor 10 stuivers. Engels (2016), *idem*, 365r. Zie voor Van der Meulen: 'Meulen, Jacob Pietersz van der (d. after 1631)', op GAMEO; Willem Stuve, 'De dienaarschap van de Oud-Vlaamse gemeenten te Haarlem. Personen en hun achtergronden', *DB* 28 (2002), 16-19, en de correctie daarop van O. Schutte, 'Jacob Pietersz. van der Meulen of Jacob Pietersz. van der Moelen', *DB* 34 (2008), 9-20. Indachtig Schuttes betoog opteer ik voor de spelling Van der Meulen.

Boekjes die minder snel in een academische boekhandel verwacht zouden worden, betreft het genre der liedboeken. Doch dat hoeft ook weer niet echt te verbazen, omdat tot lering en vermaak liedbundels tweeërlei soorten publiek bereikten – enerzijds het kerkvolk, als kerkgoed (psalmboeken voor gereformeerden, en stichtelijke liederen voor doopsgezinden), en anderzijds als arbeidsvitaminen voor boeren, burgers en buitenlui, en polonaise-repertoire voor (studenten)feesten en partijen. Lamrinck bediende zijn clientèle met beide soorten,⁷⁸ en verkocht dus ook doopsgezinde liedboekjes.

Het meest bekende en invloedrijke liedboek daarvan betrof Karel van Manders *Gulden Harpe* (Alkmaar/Haarlem, 1605) dat maar liefst 270 liederen bevatte, de meeste voorzien van Van Manders motto *Een is noodich*. De verspreiding van dit werk bleef niet beperkt tot de kring van Oude Vlamingen, waartoe Van Mander behoorde, maar vond ook elders in de doopsgezinde wereld veel waardering.⁷⁹ Ook uit Van Manders Oud-Vlaamse omgeving afkomstig was het convoluutje dat Claes Eelckes, dan wel Claes Selties op de veiling voor ruim 12 stuivers verwierf: een psalmbundeltje met daarbij een *Schalmeye, inhoudende veel geestelijcke liedekens* (Haarlem, Vincent Casteleyn, 1614).⁸⁰ Diezelfde Claes kocht ook nog een exemplaar van het de-

78 Engels (2016), *Boedelinventaris en boekenveiling*, 320r: 'Veertien liedtboecken, 't Vermaecht der Jeucht'; 320v: 'Tien Haerlemse lietboeckies // Negen Uterse [Utrechtse] lietboeckies // Twaleff David Souters [Psalmen]'; 321r: 'Zeven Haerlemse Soetendall'; 325v 'Luters Loffsangen'; 329v '25 psalmboecken gebonden'. Gereformeerde kerkangers zongen uit de alom bekritiseerde psalmberijming van Petrus Dathenus; voor doopsgezinden was het gros der psalmen te 'oorlogszuchtig'. Tot ver in de zeventiende eeuw bleef men daarom een voorkeur hebben voor de zogenaamde 'schriftuerlijcke liedekens'. Zie de artikelen van F.R.J. Knetsch en P. Visser, *Psalmzingen in de Nederlanden van de zestiende eeuw tot heden*, J. de Bruijn & W. Heijting (red.), (Kampen 1991), resp. 149-162 en 115-148. Zie voorts L.P. Grijp, 'De Rotterdamsche Faem-Bazuyn. De lokale dimensie van liedboeken uit de Gouden Eeuw', *Volkskundig bulletin* 18 (1992), 23-78, en *idem*, 'Local song books in the Golden Age', *Canadian Journal of Netherlandic Studies* 14 (1993), 76-88.

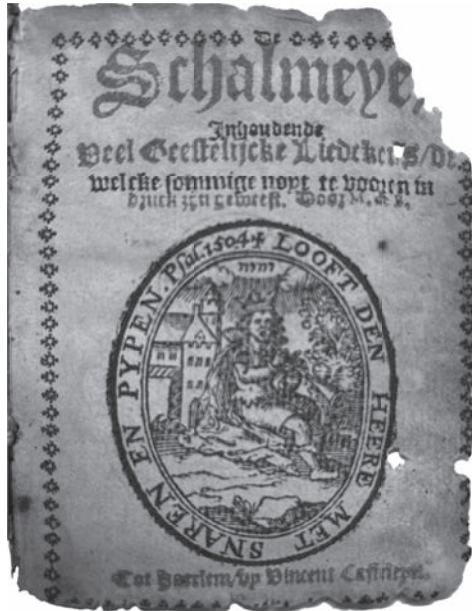
79 Engels (2016), *Boedelinventaris en boekenveiling*, 325r: 'd'Groote Harp Carl van Mander in 120'. De eerste druk van 1605, een sedecimo, was een verzamelbundel die tot stand was gebracht door de Haarlemse uitgever Passchier (I) van Wesbusch, die ook een tweede druk bezorgde in 1607, in duodecimo. Omdat Lamrinck drukwerk voor Van Wesbusch had gemaakt, ligt het in de rede te veronderstellen dat dit liedboek via hem was verkregen. Verdere herdrukken verschenen in 1613 en 1620, waarna nog vele zouden volgen. Piet Visser, *Het lied dat nooit verstomde. Vier eeuwen doopsgezinde liedboekjes* (Den IJp 1988), 29-30, nr. 12. Duidelijk is dat het niet één exemplaar betrof, omdat Simon Feddesz Timmerman op de veiling een 'gulden harp' voor 18 stuivers (347v) kocht en de inmiddels bekende kramer uit Harlingen, Hantje Aalsens, twee exemplaren van een 'Een harpliedboek' en '1 harp' kreeg toegeslagen, elk voor 11 stuivers (351r). Dit had overigens ook nog een voorloper van de *Gulden Harpe* kunnen zijn, *De harpe, oft Des herten snaren-spel* (Haarlem, 1599), maar erg logisch lijkt dat niet. Zie voor Van Manders invloed hierna, noot 81.

80 Engels (2016), *Boedelinventaris en boekenveiling*, 353r: 'Een psalmboek met een schalmey .-12-8'; de koper wordt Claes Selkes genoemd, maar dat moet een verschrijving zijn voor hetzij brouwer Claes Eelckes (350r), of Claes Selties op de Schilbancq [te Franeker]' (346v). Zie voor Marijn de Brauwier, die

Doperse liedboekjes in de voorraad van Jan Lamrinck



Van Mander, *Harpe* (1605), 16° (UBA: 1996 B 5)



De Brauer, *Schalmeye* (1614), 16° (UBA: OK 61 2540)



Schabaeles, *Walchers Liedboek* (1611), 8° (KB: 839 F 24)



Van Gherwen, *Fonteyne* (1618), 16° (UBA-Dg: OK 65-303)

buut van de Waterlands doopsgezinde broers, Dierick en Jan Philipsz Schabaelje: *Het Walchers Liedeboeck Inhovdende Menigherhande Schriftuerlicke Liedeke[n]s* (Vlissingen, Marten Abrahamsz van der Nolck, 1611).⁸¹

Dan resteert er nog één titel waarvan niet geheel zeker is of het een doopsgezind liedboekje betreft of een boekje met Bijbelse, devote bemoedigingen in proza geënt op het leven van Christus. In de winkelinventaris is simpelweg sprake van 'Twintich Fonteynen', wat zou kunnen verwijzen naar enerzijds *Die Fonteyne des leuens* (Delft, 1533), waarvan in 1619 te Rotterdam een zesde druk was verschenen. Dit werkje, dat spoedig als ketters werd beschouwd, wordt gelinkt aan Willem van Zuylen van Nyevelt (1505-1543), hetzij als vertaler, hetzij als schrijver. De naam van deze edelman is ook verbonden met de eerste vroeg-reformatorische, zeer populaire psalmberijming, de *Souterliedekens* (1540), die de dopers in de Lage Landen destijds ook gebruikten.⁸² Anderzijds, en daar nijk ik sterk naar, zouden die 'Fonteynen' kunnen verwijzen naar twintig exemplaren van het liedboekje dat door de Rotterdammer Abraham van Gherwen is samengesteld: *Tot des Heren Lof, heb ick u (Ghod-vrezende Zanger) dit Lied-boecxken ghejont, ghenaaamt: De Ghulde Fonteyne* (1618). Het woord 'Fonteyne' is het enige in die lange titel (in gothisch) dat in kapitalen (in romein) is afgedrukt, waardoor het voor de notarisklerk als *catchword* kan hebben gefunctioneerd. Bovendien blijkt dat de inmiddels bekende koper op de boekenveiling, Hancke Aalsens, voor vier stuivers eigenaar werd van 'Abraham van Gerwen Duits bredboeck', wat een verhaspeling moet zijn van 'liedboekje'. Omdat Van Gherwen zeer vermoedelijk ook tot het Oud-Vlaamse smaldeel behoorde, net als de dichters van de andere liedboekjes, uitgezonderd de Schabaeljes, wordt deze optie nog iets aannemelijker.⁸³

iets eerder een liedboekje genaamd *Het Otterken* had uitgegeven: W. Stuve, 'Een selectie van schriftelijke bijdragen uit de hoek van de Oud-Vlaamse (Huiskopers) doopsgezinden', *DB* 37 (2011), 55-56.

- 81 Engels (2016), *Boedelinventaris en boekenveiling*, 354r: 'Walchers liedboecken cum socijs' voor fl. ...-6-8. Zie: Visser (1988), *Broeders in de Geest* I, 206-225. De Schabaeljes ontleenden voor hun contrafacten de wijsaanduidingen in meerderheid aan Van Mander, hun grote voorbeeld op het gebied van het dichten van liederen in rederijkerstrant.
- 82 Engels (2016), *Boedelinventaris en boekenveiling*, 320v. Zie *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlands Protestantisme* (Kampen 2006), VI, 359, op DBNL; zie ook de inleiding van *Het oude Nederlandsche lied. Eerste vervolg: Souterliedekens* ('s-Gravenhage 1922), IX-XXII, op DBNL; en ook Visser (1991), *Psalmzingen in de Nederlanden*, Bruijn & Heijting, 120-124.
- 83 Engels (2016), *Boedelinventaris en boekenveiling*, resp. 320v en 357r. Het boekje was gedrukt door Jasper Tournay te Gouda, 'Vuer des Autheurs Kinderen, tot Rotterdam, op de Hooghstraet, in de ghulde Fonteyn, by de Merckt.' Zie voor Van Gherwen, die een spil was in een Rotterdamse rederijkerskring: Stuve (2011), 'Een selectie van schriftelijke bijdragen', 62-64; Piet Visser, 'Doopsgezinde rederijkersactiviteiten in de eerste helft van de zeventiende eeuw in Hoorn, De Rijk en Rotterdam', *DB* 16 (1990), 17-27.

Het lijkt geen twijfel dat Franeker/Frentsjer, in het achterland van vluchthaven Harlingen, vanaf het midden van de zestiende eeuw een toevluchtsoord was voor honderden doperse immigranten en eigenheimers. Zodra echter het fanatisme van de ketterjacht erodeerde, bleek de Froom-acker (de oudste benaming van de stad) een vruchtbare bodem te vormen voor doperse identiteitsvorming, wat echter gepaard ging met tal van conflicten. Paradoxaal genoeg bleek die niet te vermijden menniste presentie in het stadje in deze onvrije tijden toch voldoende dekmantel te bieden, om weliswaar illegaal maar essentieel voor de uitbouw van het doperse gemeentelven, een cruciaal productie- en verspreidingscentrum te herbergen van dopers drukwerk en propagandamateriaal, het eerste in het Noorden. Zodra de grote politieke omwenteling naar de republikeinse gewetensvrijheid had plaatsgegrepen, dankzij de Opstand tegen de Spaanse vorst, werd Franeker echter een academisch bolwerk van calvinistische geleerdheid en zendingsdrang. Het gevolg daarvan was dat het doperdom ineens opnieuw als een geminacht kerkvolk werd weggezet, deze keer door de mede-protestanten. Niet meer het vege lijf stond op het spel – in paaps Franeker was nog nooit een mennist geslachtofferd – maar het verdeelde doperdom bleek een gratuit en grof gebeten polarisatieproject te worden van universitaire dispuuteerzucht en calvinistische haarkloverij. Voor het plaatselijke boekenbedrijf bood dat een nieuw verdienmodel. Daarnaast wensten de gereformeerd gladgestreken boekverkopers ook nog wel een grijpstuiver mee te pikken van een weliswaar geleidelijk aan krimpende menniste kopersmarkt. Dat achter dit alom gerespecteerde academische boekhandelssegment soms een persoonlijk drama schuilging van een ontijdige dood, zoals vermoedelijk de niet kies calculerende Jan Lamrinck overkwam, kon niet geweten worden aan het geleidelijk tanende doperse smaldeel. Zo te zien had de man te veel hooi op zijn vork genomen door simpelweg te veel boeken en ‘packen’ op de plank te hebben, en zich te vergalopperen aan de productie van zijn enige foliant, onder de druk waarvan hij wellicht letterlijk is bezwaken.

Ondertussen leverde het fascinerende overzicht van zijn veel te weelderige handelsvoorraad ook het inzicht op, ook al ging dit onderzoek daar volstrekt niet over, dat de lokale leeshonger naar dopers drukwerk, mennonitica, beter gestild werd dan de elitair literaire leeslust van de Franeker fijnproever. Want is het niet opmerkelijk dat in de welvoorzien boekwinkel van Lamrinck geen enkel werk op de plank lag van wat toen, volgens onze maatstaven althans, als de nationale literaire canon beschouwd zou moeten worden? In zijn winkelvoorraad dook geen enkel werk op van Hollandse dramadichters en literaire grootheden als Spieghel, Coornhert en Hooft, noch van Vondel, Huygens of Brederode: “t Kan verkeerem!”

Literatuur

- Acronius, R., *Seer grondighe ende wt Godes woordt wel ghefondeerde onderrichtinge, teghens de lasteringhe ende het gheschrey [der] ... Wederdooperen, ende andere quaetwillige* (Franeker 1599).
- Alutarius, C., *Eenvoudighe Onderwysinghe ... van het handelen der Ghereformeerden Predicanten, met den Mennonist-Bisschoppen* (Franeker 1605).
- Bergsma, W., *Tussen Gideonsbende en publieke kerk. Een studie over het gereformeerd protestantisme in Friesland 1580-1650* (Hilversum/Leeuwarden 1999).
- Beza, Th., *Een schoon tractaet ... vande straffe, welke de wereltlicke overicheyt over de ketters behoort te oeffenen* (Franeker 1601).
- Blok, M., 'Your Mother in Bonds. The Testament of Soetken van den Houte', *Sisters. Myth and Reality of Anabaptist, Mennonite and Doopsgezind Women, ca. 1525-1900*. M. van Veen, P. Visser & G.K. Waite a.o. (eds.) (Leiden/Boston 2014), 133-145.
- Boekenooogen, J.G., *Catalogus der werken over de doopsgezinden en hunne geschiedenis aanwezig in de Bibliotheek der Verenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam* (Amsterdam 1919).
- Briels, J.G.C.A., *Zuidnederlandse boekdrukkers en boekverkopers in de Republiek der Verenigde Nederlanden omstreeks 1570-1630. Een bijdrage tot de kennis van de geschiedenis van het boek* (Nieuwkoop 1974).
- Bruin, C.C. de & F.G.M. Broeyer, *De Statenbijbel en zijn voorgangers. Nederlandse bijbelvertalingen vanaf de Reformatie tot 1637* (Haarlem/Brussel 1993).
- Bruijn, J. de & W. Heijting (red.), *Psalmzingen in de Nederlanden van de zestiende eeuw tot heden* (Kampen 1991).
- Cramer, S., (red.), *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica VII: Zestiende-eeuwsche schrijvers over de geschiedenis der oudste Doopsgezinden hier te lande* ('s-Gravenhage 1910).
- Ceulen, P. van, *Een warachtige doch eenvoudighe wederlegginghe, Teghens dat laster schrijven Ruwardi* (z.p. 1596).
- Engels, M.H.H., *Boedelinventaris en boekenveiling 1623 van Jan Lamrinck, drukker † Franeker 1622* (Leeuwarden 2016), op: <https://www.mpaginae.nl/At/Lamrinckboedel.htm>.
- Gregory, B.S., *Documenta Anabaptistica Neerlandica VIII: The Forgotten Writings of the Mennonite Martyrs* (Leiden/Boston 2002).
- Grijp, L.P., 'De Rotterdamsche Faem-Bazuyn. De lokale dimensie van liedboeken uit de Gouden Eeuw', *Volkskundig bulletin* 18 (1992), 23-78.
- Grijp, L.P., 'Local song books in the Golden Age', *Canadian Journal of Netherlandic Studies* 14 (1993), 76-88.
- Hermans, J.M.M., e.a. (red.), *De Franeker universiteitsbibliotheek in de zeventiende eeuw. Beleid en belang van een academiebibliotheek* (Hilversum 2007).
- Jensma, G.Th., e.a. (red.), *Universiteit te Franeker 1585-1811. Bijdragen tot de geschiedenis van de Friese hogeschool* (Leeuwarden 1985).
- Linde, A. van der, *David Joris. Bibliografie* ('s-Gravenhage 1867).
- Mellink, A.F. (red.), *Documenta Anabaptistica Neerlandica I: Friesland en Groningen (1530-1550)* (Leiden 1975).
- Mellink, A.F. & S. Zijlstra (eds.), *Documenta Anabaptistica Neerlandica VII: Friesland (1551-1601) and Groningen (1538-1601)* (Leiden/New York/Köln 1995).
- Miedema, H., 'De vormgeving van de vroege Friese geschiedschrijving', *Oud Holland*, 118 (2005), 1-27.
- Philipsz, O., *Bekentenisse ... Vvaer mede hy verclaert, sijn Predic-ampt sonder wettelicke beroepinghe gebruyckt te hebben* (Amsterdam 1584).
- Postma, F., 'Abbe Wybes, drukker van academische disputaties te Franeker (1597-1599)', *De Vrije Fries* 65 (1985), 87-98.
- Protocol Dat is, De gantsche handelinge des ghesprecx ghehouden tot Leeuwarden in Vrieslandt* (Franeker 1597).

- Schutte, O., 'Jacob Pietersz. van der Meulen of Jacob Pietersz. van der Moelen', *Doopsgezinde Bijdragen* 34 (2008), 9-20.
- Snecanus, G., *Ordentlijke beschryuinge ende fundament van dry gemeyne plaetsen der H. Schrift* (Franeker 1588).
- Starter, J.J., *Lyc-klacht, over den hoogh-welgeboren ... heere Wilhelm Ludwich, grave tot Nassau* (Franeker 1620).
- Stuve, W., 'De dienaarschap van de Oud-Vlaamse gemeenten te Haarlem. Personen en hun achtergronden', *Doopsgezinde Bijdragen* 28 (2002), 11-100.
- Stuve, W., 'Herrie om een huis; de huiskoperstvist kritisch bekeken', *Doopsgezinde Bijdragen* 31 (2005), 33-74.
- Stuve, W., 'Een selectie van schriftelijke bijdragen uit de hoek van de Oud -Vlaamse (Huiskopers) doopsgezinden', *Doopsgezinde Bijdragen* 37 (2011), 49-74.
- Valkema Blouw, P.: Ton Croiset van Uchelen & Paul Dijstelberge (eds.), *Dutch Typography in the Sixteenth Century. The Collected Works of Paul Valkema Blauw* (Leiden/Boston 2013).
- Valkema Blouw, P., 'Een onbekende doperse drukkerij in Friesland', *Doopsgezinde Bijdragen* 15 (1989) 37-63.
- Valkema Blouw, P. & A.C Schuytvlot (red./eds.), *Typographia Batava 1541-1600. Repertorium van boeken gedrukt in Nederland tussen 1541 en 1600. A repertorium of books printed in the Northern Netherlands between 1541 and 1600* (Nieuwkoop 1998).
- Visser, P., *Broeders in de Geest. De doopsgezinde bijdragen van Dierick en Jan Philipsz Schabaelje tot de Nederlandse stichtelijke literatuur in de zeventiende eeuw* (Deventer 1988; 2 dln.).
- Visser, P., 'Doopsgezinde rederijksactiviteiten in de eerste helft van de zeventiende eeuw in Hoorn, De Rijk en Rotterdam', *Doopsgezinde Bijdragen* 16 (1990), 11-38.
- Visser, P., *Het lied dat nooit verstomde. Vier eeuwen doopsgezinde liedboekjes* (Den IJp 1988).
- Visser, P., 'De pelgrimage van Jan Luyken door de doopsgezinde boekenwereld', *Doopsgezinde Bijdragen* 25 (1999), 167-195.
- Vos, K., 'De dooplijst van Leenaert Bouwens', *Bijdragen en Mededeelingen van het Historisch Genootschap* 36 (1915), 39-70.
- Voss, K-D., *Das Emden Religionsgespräch von 1578. Zur Genese des gedruckten Protokolls sowie Beobachtungen zum theologischen Profil der Flämische Mennoniten* (Leipzig 2018).
- Vries, D.J. de, *Gezichten op gevels van huizen 1400-1700* (Zwolle 2022).
- Wessel, J.H., *De leerstellige strijd tusschen Nederlandsche Gereformeerden en Doopsgezinden in de zestiende eeuw* (Assen 1945).
- Winsemius, P., *Chronique ofte Historische geschiedenisse van Vrieslant* (Franeker 1622).
- Zijlstra, S., *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopers in de Nederlanden 1531-1675* (Hilversum/Leeuwarden 2000).

DOOPSGEZINDEN, VLUCHTELINGEN EN KOLONISTEN¹

Het Hollandsch Doopsgezind Emigrantenbureau (1924-1938)

Ad van de Staaij

ABSTRACT

In 1924, the Hollandsch Doopsgezind Emigrantenbureau (HDEB) emerged from a spontaneous relief effort by Doopsgezinden (Dutch Mennonites) in Rotterdam. Initially, they received Mennonite refugees from the Soviet Union who passed Rotterdam on their way to the Americas. After Stalin's emigration ban in 1930, they provided extensive construction aid to refugees who settled in Brazil.

The HDEB archive is not yet public and is only described in broad outline but contains material that is useful to the history of the Russländer. It provides information about the support of Doopsgezinden for emigrants and victims of famine, the experience of spiritual and national kinship between Doopsgezinden and Mennonites from the Soviet Union, and the latter's susceptibility to Nazism. This article aims to provide an impression of what the archive can offer researchers in terms of further research opportunities by providing a global history of the HDEB's main activities, namely: support for refugees in transit in Rotterdam (1924-1929), actions of the last groups of refugees from Siberia (1929-1931) and assistance in building a colony in Brazil (1931-1938).

Keywords: Rotterdam - Mennonites - Soviet-Union - Brazil - Colonization

¹ Met dank aan Adriaan Plak, Loek Nijholt, Jeanette van Woerden-Surink en Carola Sosef. Aanleiding voor dit artikel was een voordracht op de conferentie 'The Russlaender Mennonites. War, Dislocation and New Beginnings', Winnepeg 2023. Het artikel verscheen eerder in het *Rotterdams Jaarboekje 2024* (Rotterdam 2024), 214-240 en *Journal of Mennonite Studies* 42 (2024), 81-107.

*De naam van onze stad heeft voor zeer velen,
zoo in Rusland als in Amerika, reeds een zeer bijzonderen klank!''*²

Veel Oekraïense vluchtelingen vinden sinds een paar jaar een helpende hand in Rotterdam.³ Dit is niet de eerste keer. Precies een eeuw geleden, in 1924, ontstond namelijk het Hollandsch Doopsgezind Emigrantenbureau (HDEB) als een spontane hulpactie van Rotterdamse doopsgezinden. Zij ving mennonitische vluchtelingen op die op doorreis waren van de Sovjet-Oekraïne naar Amerika. Vanaf 1929, kort voor Stalins emigratieverbod, boden ze bovendien omvangrijke opbouw hulp aan gevluchte Russische geloofsgenoten die zich in Brazilië vestigden.

De Russische mennonieten stamden af van (weder-)dopers die na het midden van de zestiende eeuw voor vervolging door de katholieke vorsten Karel V en Philips II uit de Nederlanden waren gevlucht naar de Weichsel-delta bij Danzig in het huidige Polen. Op uitnodiging van de Russische keizerin Catharina II, die het gebied in de jaren 1770 veroverd had op de Ottomanen, trok een aantal van hen eind achttiende eeuw naar Oekraïne. In 1917 kwamen de succesvolle mennonieten in de knel door de bolsjewistische revolutie. Vanaf 1924 zocht een vijfde deel van de gemeenschap een goed heenkomen naar het buitenland.⁴ Op basis van het archief van het HDEB zijn de activiteiten daarvan goed in beeld te brengen.⁵ Deze bestonden uit steun aan

2 *Maandblad van de Doopsgezinde Gemeente te Rotterdam* (voortaan: *Maandblad*), maart 1926, Stadsarchief Rotterdam (SAR) inv. 27C/5000/42.

3 <https://www.rotterdam.nl/vluchtelingen-oekraïne>.

4 T.O. Hylkema, *De geschiedenis van de Doopsgezinde Gemeenten in Rusland in de oorlogs- en revolutiejaren 1914-1920* (Giethoorn 1920); Leonard G. Friesen, *Mennonites in the Russian Empire and the Soviet Union* (Toronto 2022).

5 Tijdens het bombardement van 14 mei 1940 is de kerk van de doopsgezinde gemeente Rotterdam met het archief nagenoeg volledig vernietigd. Wat restte waren stukken die bestuursleden thuis bewaarden, met name het archief van penningmeester Altmann. Dit archief is omvangrijk, maar onvolledig. Van de periode tot 1929 is weinig overgebleven. Hiervoor bieden stukken uit het archief van de Doopsgezinde Gemeente Rotterdam in het Stadsarchief Rotterdam (SAR, inv. nr. 27) uitkomst. Het HDEB-archief is tijdelijk ondergebracht bij de Doopsgezinde Bibliotheek Amsterdam en niet vrij toegankelijk. De verwachting is dat het binnenkort overgedragen wordt aan het Stadsarchief van Rotterdam of Amsterdam.

De eerste globale geschiedenis van het HDEB is Jeanet van Woerden-Surink, *Hollandsch Doopsgezind Emigranten Bureau, 1924-1940* (proponentsscriptie Gouda 1999).

Beide archieven zijn voorzien van een voorlopige inventaris. Voor SAR inv. 27 heeft Loek Nijholt een voorlopige plaatsingslijst opgesteld voor de periode na 1908. Voor het HDEB bestaat een eerste globale inventaris (van Woerden, *HDEB*, bijlage I). Hiernaar verwijs ik als HDEB(o). Jelle Bosma was ver gevorderd met een meer gedetailleerde mappenlijst. Hiernaar verwijs ik als HDEB (n). Alle Maandbladen zijn te vinden in SAR 27C/5000/42.

vluchtelingen op doorreis in Rotterdam (1924-1929), acties voor de laatste groepen vluchtelingen uit Siberië (1929-1931) en hulp bij de opbouw van de kolonie in Brazilië (1931-1938).⁶ Hoewel de naam van het HDEB de indruk wekt dat het bureau zich uitsluitend richtte op emigranten, is dit niet het geval. Vanaf 1929 ondersteunde het ook vervolgde en hongerende mennonieten die in de Sovjet-Unie waren achtergebleven. Deze hulp heb ik elders beschreven en laat ik hier buiten beschouwing.⁷

Vluchtelingen op doorreis in Rotterdam (1924-1929)

In de lente van 1920 verschenen drie mennonitische verkenner uit Oekraïne in Europa en de Verenigde Staten. Ze kwamen geloofsgenoten om hulp vragen voor de wederopbouw van hun door oorlog en revolutie gehavende gebieden. Doopsgezinden in Nederland, die zich bewust waren van de historische verwantschap uit de zestiende eeuw, richtten vervolgens de *Algemeene Commissie Buitenlandsche Nooden* (ACBN) op om deze hulp te organiseren. Hoewel de doopsgezinden wisten dat veel mennonieten geen toekomst zagen in bolsjewistisch Oekraïne, wilden ze geen steun geven aan emigratie omdat er in Nederland geen ruimte was voor vluchtelingen. Wel hielpen ze de verkenner voor West-Europa, Benjamin Unruh,⁸ bij het zoeken van emigratiemogelijkheden naar Canada, Zuid-Afrika en Suriname. In 1922 stuurden ze een expeditie naar Oekraïne om de mennonieten van de honger te redden.⁹

In mei 1924 zette een groep mennonitische landverhuizers uit de Sovjet-Unie koers naar Mexico. Ze namen de overstap in Rotterdam te baat om de doopsgezinden te bedanken voor de hongerhulp die ze twee jaar eerder in Oekraïne hadden ontvangen. Zo wandelden Gerhard Klassen en Jacob Wiens op Pinksterdag 1 juni de doopsgezinde kerk in Rotterdam binnen. Hier sprak predikant Simon Gorter over de barmhartige Samaritaan. Na afloop stevenden ze op hem af en bedankten hem.

6 Daarnaast was er sprake van inzamelingen voor de wereldcollectes en hulp aan individuele vluchtelingen. Aan de wereldcollectes droegen de doopsgezinden achtereenvolgens 19.160 (1930-1) en ongeveer drieduizend gulden (1936-7) bij. De hulp aan individuen betrof het vrijkopen van de zoon van Anna Siemens en diens gezin in 1933, vergeefse pogingen om familieleden van Herman Jantzen vanuit Turkestan naar Zuid-Amerika te helpen en studiebeurzen aan kolonistenzoonen zoals Julius Heinrichs. *De Zondagsbode*, 21 juni 1931, HDEB(n)/027; *Kasboek, eindoverzicht*, HDEB(n)/23; A.J. van de Staaij, *Rein Willinks hulpeexpeditie naar Molotsjina. Nederlandse doopsgezinden, mennonitische 'burgers van Hollandse komaf' en bolsjewieken in Oekraïne tussen 1920 en 1938* (dissertatie Amsterdam 2023), 253; *Unruh aan Altmann*, 12 februari 1938; *Altmann aan Unruh*, 17 maart 1938, HDEB(n)/002.

7 Staaij (2023), *Hulpeexpeditie*, 238-262.

8 Zie [https://gameo.org/index.php?title=Unruh,_Benjamin_Heinrich_\(1881-1959\)](https://gameo.org/index.php?title=Unruh,_Benjamin_Heinrich_(1881-1959)).

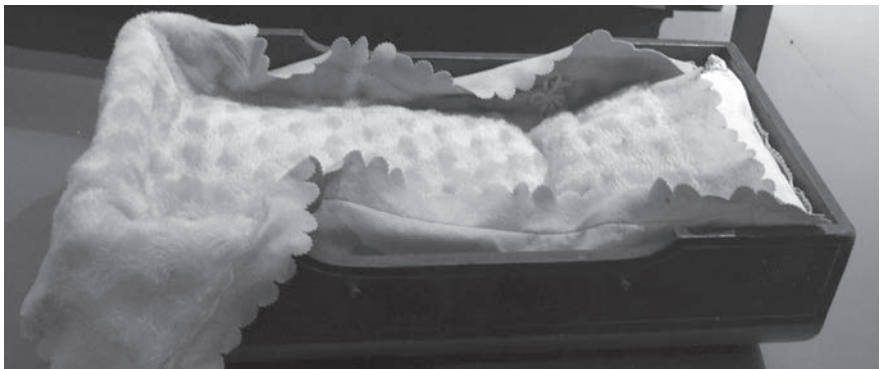
9 Staaij (2023), *Hulpeexpeditie*, 86-93.

‘Daarmee was de band geknoopt’, herinnerde zich Gorter later. Hij liep met hen mee naar een nabijgelegen emigrantenhotel. In twee dakkamers bevonden zich twee grote gezinnen met ‘een zuigeling in een tot wieg omgebouwde kast-lade uit Rusland’.

Twee dagen later ontvingen de doopsgezinde gemeenteleden de gezinnen in de kerk. Ze raakten diep onder de indruk van de verhalen over de ontberingen in Rusland van

‘deze mensen vol ernst, geloofsmoed en vertrouwen. Menschen in enkele opzichten ons vreemd, maar in zeer vele andere ons toch zoo nabij door afkomst maar ook door geestesrichting ons zo zeer verwant...’¹⁰

In juni volgden nog drie groepen met tientallen mennonieten. Ze hadden niet alleen gezelligheid nodig, maar ook medische zorg en kleding. De doopsgezinde arts Matthijs Schütte regelde ziekenhuisbezoek voor wie dat nodig had. Aan het eind van de maand besloot Gorter een hulpcomité samen te stellen dat een beroep kon doen op alle Nederlandse doopsgezinden, al verwachtte hij niet dat financiële steun op grote schaal nodig was. Gorter klopte aan bij de ACBN dat met zijn plannen instemde en op 24 juli *Hollandsch Doopsgezind Emigrantenbureau* instelde als afdeling, ‘in het Engelsch genaamd Dutch Mennonite Board of Emigration, D.M.B.E.’¹¹ Haar taak was het bieden van



Mennonitische ‘Reisewieg’ (Collectie Ad van de Staaij)

¹⁰ *De Zondagsbode*, 8 juni 1924; S.H.M. Gorter, *Doopsgezinde Emigratie. Radiotoespraak* (s.l., [1931]), 7; S. Gorter, *Tien jaren emigrantenwerk*. Doopsgezind jaarboekje voor 1935 (Assen 1934), 69. Passagierslijst van de Maasdam waarop de eerste groep op 4 juni vertrok: <https://www.openarch.nl/srt:52FoD243-B36E-4694-AB70-A58515ACCFD>.

¹¹ Woerden, *HDEB*, 13; *Maandblad*, juli en augustus 1924, *HDEB*(n)/43; *Unruh aan Fleischer en Gorter*, 20 juni 1924, *Baerg aan Unruh*, 16 juni 1924, Stadsarchief Amsterdam (SAA) 1118/015a/10.254, 10.255.

‘voorlichting, raad en hulp aan Doopsgezinde landverhuizers, die om geloofswille een nieuw vaderland zoeken, en op reis daarheen door Nederland trekken. Het verleent deze hulp met name bij moeilijke pasaangelegenheden, waarbij de bemiddeling van het bureau bij diplomatische of andere onderhandelingen van nut geacht mag worden.’¹²

De ACBN gaf een startkapitaal van duizend gulden. Het bestuur bestond uit Gorter als voorzitter en secretaris, Johannes Theodorus de Monchy als penningmeester, dr. Matthijs Pieter Schütte en Jan de Jong. Het was nadrukkelijk niet de bedoeling dat het HDEB de emigratie uit Sovjet-Rusland zou bevorderen.¹³

De komende jaren deden ongeveer duizend mennonitische emigranten uit de Sovjet-Unie Rotterdam aan. Het zwaartepunt lag tussen juni 1924 en september 1926. Ze kwamen vaak in kleine groepen en verbleven meestal in een emigrantenhotel vlak bij het kerkgebouw aan de St. Laurensstraat.¹⁴



De Doopsgezinde Kerk in de Laurensstraat
Maandblad, november 1927)

¹² *Hylkema aan Dagelijks Bestuur* 8 juli 1924, SAA 1118/020.

¹³ Woerden, *HDEB*, 14-15; *Maandblad*, augustus 1924/*HDEB*(n)/43; conceptreglement SAA 1118/015a/10.200; notulen DB ACBN, 24 juli 1924, SAA 1118/019; *De Zondagsbode*, 2 november 1924 en 18 januari 1925.

¹⁴ Gorter in C. Neff, *Mennonitsche Welt-Hilfs-Konferenz in Danzig* (Karlsruhe 1930), 65; Woerden, *HDEB*, 16.

Hun verblijfsduur kon variëren van een paar dagen, enkele weken of maanden en in een enkel geval zelfs drie jaar, als de goedkeuring van de gezondheidsinspectie voor Canada zo lang op zich liet wachten.¹⁵ Tijdens het verblijf bood het HDEB pastorale, financiële en medische steun en huisvesting voor degenen die door ziekte nog niet konden vertrekken.¹⁶ De Rotterdamse doopsgezinden en het HDEB droegen ongeveer f 2,50 per dag per persoon bij aan de kosten. Na de oprichting van het HDEB stuurden ook sommige andere gemeenten een maandelijks bijdrage.¹⁷ In de herfst van 1927 organiseerde Gorter een landelijke inzameling. Bij elkaar leverde dit tussen 1924 en 1928 ongeveer tienduizend gulden op.¹⁸

De landverhuizers bezochten de kerk op zondag. Hier preekte Gorter voor hen in het Duits. Soms kwamen ze samen met doopsgezinden in een *Andacht* waar Gorter of een Oekraïense broeder een geestelijk woord sprak. Er was veel ruimte voor gebed en zang. De mennonitische zang ervoeren de Rotterdammers als een indrukwekkende uitting van saamhorigheid, Godsvertrouwen en een vreemd type vroomheid dat hen diep raakte. Ter verstrooiing was de kerkenkamer gevuld met Duitstalige stichtelijke lectuur en kinderspeelgoed. De Rotterdamse doopsgezinden namen volwassen mennonieten mee naar een modelboerderij of veemarkt, voor kinderen verzonnen ze uitstapjes.¹⁹

Grootschalige financiële steun zoals bekostiging van de overtocht naar Amerika was niet nodig. De meeste landverhuizers hadden hun bezittingen in Rusland verkocht en van de opbrengst hun overtocht betaald. De meeste vluchtelingen hadden geen geld voor extra kosten: velen waren uitgekleeft door de Sovjet-emigratieautoriteiten of onderweg beroofd. Als landverhuizers in Rotterdam besloten van bestemming te veranderen sprong het HDEB bij. Zo bleek dat de kansen op succes in Mexico gering waren en kolonisten zich moesten bewapenen om zich lokale bandieten van het lijf te houden. Het HDEB zette zich in om alsnog inreistoestemming van de Canadese autoriteiten te verwerven en bekostigde de aanschaf van eventuele documenten. Daarnaast betaalden de Rotterdamse doopsgezinden de opvang van zieken en schonken ze

15 Lena Töws kwam in oktober 1926 in Rotterdam aan uit Rusland en kon pas in september 1929 naar Canada vertrekken. *Maandblad*, september 1929.

16 Woerden, *HDEB*, 15-16.

17 *De Zondagsbode*, 5 oktober 1924.

18 Woerden, *HDEB*, 17-19 (waarvan de helft in de maanden juni 1924-januari 1925); *De Zondagsbode*, 5 oktober, 2 november 1924 en 18 januari 1925.

19 Woerden, *HDEB*, 19; *De Zondagsbode*, 29 juni 1924; *Maandblad* december 1926. Het Plautdietsch is het dialect dat Russische mennonieten onder elkaar spraken (en deels nog spreken). Het heeft als basis het Nederlandse dialect dat in de zestiende eeuw in Friesland, Groningen en Oost-Friesland gesproken werd en dat daarna is verrijkt met begrippen uit West-Friesland en Rusland. Hoewel de Rotterdamse doopsgezinden veel namen en woorden herkenden, leende het zich blijkbaar niet voor een gemeenschappelijke dienst.

menig berooid doorreizende landbouwgereedschap en huisraad.²⁰ De landverhuizers hadden moeite het geld aan te nemen. Menigeen beschouwde het als een lening die hij later moest afbetalen.²¹

Aan zieken bood Schütte medische hulp of regelde deze. Doopsgezinden bezochten landverhuizers die in het ziekenhuis lagen en als de zieke na herstel nog niet verder mocht reizen, nam een gemeentelid hem of haar een tijdje in huis. Vooral kinderen die nog niet aan de strenge eisen van de Canadese immigratie voldeden, verbleven voor langere tijd in Rotterdamse gezinnen.²²

Tenslotte werd veel kleding ingezameld en uitgedeeld, enerzijds tegen de koude winter van 1926, maar ook omdat menig emigrant alleen maar winterkleding in de vorm van bontjassen bij zich had, die te warm waren voor de Rotterdamse lente en herfst.²³ De kleding kwam vaak van doopsgezinden, maar voor Kerst 1925 hadden ook Utrechtse studenten een grote hoeveelheid kleding verzameld.²⁴

Na anderhalf jaar blikte Gorter terug op de ontmoetingen met de mennonitische landverhuizers. Hij noemde hen

‘een zeer sympathiek slag van mensen. [...] Geenszins cultuurmensen, zijn zij innerlijk vaak van een hoge beschaving en met name treft hun overgrote bescheidenheid altijd weer. [...] Mannen en vrouwen met welhaast oud-Hollandsche deugden, zooals de twintigste eeuw maar weinig meer ziet en te midden dezer voelt men zich rustig en veilig. [...] Zooals de namen der meesten naar hun Hollandsche herkomst nog heenwijzen, zooals uit gelaatsrekken en gestalten veeleer Germaansch dan Slavisch bloed spreekt, zooals sommige gebruiken en gewoonten aan de Hollandsche weiden herinneren [...] zij zijn iets van het eigene. [...] Waarmee intussen niet gezegd is, dat wij ons met de Russische Doopsgezinden volkomen geestverwant zouden gevoelen. Er zijn onder onze gasten starre conservatieven, die onze hulppredikante met nauwverholen tegenzin aanzien, omdat er immers in den bijbel staat, dat de vrouw zwijgen moet in de gemeente. [...] Maar er waren ook vrijzinnigen met een open oog en oor. [...] Ook modernen, veelal jongeren, voelden zich thuis in de Rotterdamse vermaning en erkenden dat in de grondslagen van het communisme veel verhevens en christelijks te vinden was. Maar allen kenmerkten zich door een vanzelfsprekende praktische vroomheid.’²⁵

²⁰ *Maandblad*, mei 1926.

²¹ Woerden, *HDEB*, 17-18; *De Zondagsbode*, 7 september 1924, met de vermelding dat ongeveer vijftienhonderd gulden aan giften was binnengekomen, waarvan f 655 uit Deventer. *Maandblad*, augustus 1925, oktober en december 1928.

²² Woerden, *HDEB*, 18.

²³ *Wanneer ik met een groep dezer in zware pelzen en hooge bontmutsen en kaplaarzen gehuld door Rotterdams straten dreutelde, heb ik menig verbaasde blik op onze groep zien richten*. Gorter (1931), *Radiooespraak*, 8.

²⁴ Woerden, *HDEB*, 18-19.

²⁵ De mennonieten konden het Nederlands meestal niet volgen, maar ook zij voelden verwantschap: ‘wenn man die alte Mütterchen mit den Hauben sieht, kommt einem auch der Gedanke,

Na 1927 nam het aantal doorreizenden snel af en het bestuur dacht dat ze het bureau snel kon opheffen, maar in de herfst van 1929 stelde het vast: 'In stede van opheffing bleek uitbreiding noodig!'²⁶

Siberiërs in Moskou en de laatste emigratiegolf (1929-1931)

Rond 1900 hadden Oekraïense mennonieten nieuwe gemeenschappen gesticht in Siberië. Zij werden in 1928 het slachtoffer van Stalins experimenten met landbouwcollectivisatie. In de zomer van 1929 trokken zeventig families naar Moskou om visa voor Canada te bemachtigen. Ze slaagden hierin en begin september arriveerden ze in Duitsland.²⁷ Duizenden, overwegend Siberische, mennonieten ondernamen daarna een tocht naar Moskou om hun geluk te beproeven. Ondertussen was in Canada echter de verkiezingstijd aangebroken en had de Canadese publieke opinie zich tegen de komst van nog meer mennonieten gekeerd.²⁸ Waar moesten degenen dus naartoe die geen toestemming kregen voor Canada? In Europa was door de economische crisis geen ruimte. De vluchtelingen kwamen klem te zitten tussen de Canadese regering die hen vooralsnog niet wilde opnemen en de Sovjetregering die alleen uitreistoestemming gaf als er een land was dat de vluchtelingen opving. Duitse verslaggevers in Moskou stelden de overwegend mennonitische vluchtelingen voor als door Stalin vervolgde Duitse volksgenoten. Dit sloeg aan in Duitsland waar de publieke opinie de Duitse regering onder druk zette. Ook Stalin werd onrustig omdat zijn plan om met de collectivisatie sympathie te winnen in het buitenland, dreigde te mislukken. In november richtte verkenner Unruh met een aantal confessionele groepen *Brüder in Not* op om de vluchtelingen te kunnen opvangen. Ze kregen steun van de Duitse president Hindenburg. Eind november verklaarde de Duitse regering zich bereid de vluchtelingen tot de lente op te vangen, in de veronderstelling dat er dan duidelijkheid was over de landen die hen wilden opnemen. Zo verlieten op 25 november vierduizend mennonieten, twaalfhonderd lutheranen en bijna vijfhonderd katholieken de Sovjet-Unie. Ze kwamen volkomen berooid aan

dass unsre Vorfahren wirklich aus Holland stammen'. S.H.M. Gorter, 'Doopsgezinde Russen in Nederland' *Doopsgezind jaarboekje voor het jaar 1926* (Assen 1925), 53-54, 59-62; Abram Bärig in *brief van Unruh*, 16 juni 1924, SAA 1118/015a/10255.

26 *Maandblad*, december 1929.

27 Hoewel in 1929 de meeste vluchtelingen afkomstig waren uit Siberië, sloot zich ook een onbekend aantal mennonieten uit Oekraïne aan. Frank H. Epp, *Mennonite Exodus, The Rescue and Resettlement of the Russian Mennonites Since the Communist Revolution* (Altona Manitoba 1962), 231; H.J. Willms, *Vor den Toren Moskaus, oder: Gottes Gnaedige Durchhilfe in einer schweren Zeit* (Abbotsford 1960), 11-20, 35-38, 51-60.

28 Staaij (2023), *Hulpexpeditie*, 234.

in Duitsland.²⁹ In het voorjaar van 1930 bekostigde de Duitse regering de opvang. Ze schoot 945 duizend rijksmark voor om de overtocht van de vluchtelingen naar hun nieuwe woonplaatsen mogelijk te maken. Het Noord-Amerikaanse *Mennonite Central Committee* (MCC) zegde toe de terugbetaling te regelen.³⁰ In Nederland startte het HDEB op 1 december 1929 een grote inzameling. Cornelis Sybrand Altmann werd de penningmeester.³¹ Begin maart had hij meer dan zestigduizend gulden in kas. Toen de collecte ruim een jaar later op 1 juni 1931 eindigde, was 95.617 gulden ingezameld.³²

Eind 1929 had de Nederlandse pers de tocht van de Siberiërs ook opgepakt. Aanvankelijk volgden de Nederlandse kranten de Duitse in hun beschrijvingen van de lotgevallen van de 'Duitse' boeren en 'Duits-Russische emigranten', maar al snel volgden kanttekeningen: de vluchtelingen waren niet van Duitse afkomst, maar 'een verre loot van den Nederlandschen stam' die hun land hadden ingericht met heggen en windmolens.³³ In de *Nieuwe Rotterdamsche Courant* volgde een reeks artikelen over de 'Hollandsch en Duitsch Russische boeren', waarin de auteur wees op de stamverwantschap tussen de Russische mennonieten en Nederlanders. Deze bleek uit hun achternamen, uiterlijk, windmolens en de vorm van hun boerderijen.³⁴

Uit gesprekken met de vluchtelingen bleek dat niet ze niet alleen waren vertrokken vanwege de landbouwcollectivisatie, maar ook omdat er geen godsdienstvrijheid meer was. Daarop begon een aantal dominees een reeks anticommunistische publicaties waarin ze Stalins godsdienstvervolging aan de orde stelden.³⁵ Gaandeweg omschreef de Nederlandse pers de vluchtelingen steeds vaker als 'Russische doopsgezinden'. In de zomer van 1930 hervatte de *Nieuwe Rotterdamsche Courant* haar

29 B. Unruh, *Fügung und Führung im Mennonitischen Welthilfswerk* (Karlsruhe 1966), 28; Staaïj (2023), *Hulpedepeditie*, 233-236.

30 *Unruh aan Oberregierungsrat Lichter*, 8 juli 1938, HDEB(n)/02.

31 Woerden, HDEB, 21-22; *De Zondagsbode*, 27 november, 1 december, 22 december 1929; https://gamelio.org/index.php?title=Altmann_family.

32 Verantwoordingen in *De Zondagsbode*, 22 december 1929, 5 januari, 2 en 16 februari, 2 maart 1930 en 31 mei 1931, 95.617 gulden; Epp (1962), *Exodus*, 236-239.

33 *Het Vaderland* (16 november 1929).

34 *Nieuwe Rotterdamsche Courant* 31 december 1929, 3, 8 en 15 januari 1930. Gorter vond de reeks 'voortreffelijk', *Maandblad*, maart 1930.

35 *De Standaard* 25 februari 1930; *Het Volk* 3 maart 1930, *Algemeen Handelsblad* 20 maart 1930 en een felle ontkenning van godsdienstvervolging in *de Tribune* 16 mei 1930. R. Cramer, *Das Notbuch der russischen Christenheit* (Berlin 1930) liet in detail de praktijk van het eerste jaar van de vervolging zien, onder meer aan de hand van talrijke wanhopige hulpverzoeken van vervolgdgen. Het boek werd direct in het Nederlands vertaald als *Christendom en Bolschewisme: het noodgeschrei der Russische christenen* (Rotterdam, 1930). Hierop volgde de reeks *Geloof en Vrijheid* van de Rotterdamse dominee Frederik Johan Krop. Staaïj (2023), *Hulpedepeditie*, 254, 271.

volgen, onder het zedig getuigenis der heiligen, met deze oogen en open source elk woord dat gesproken werd. „Geloof mij”, zeide hij een hunner leiders lachend, „dat elk woord en bedakt daerzij heden bekend was, en dat menige patriarch was, dat hij aanstaande in de hinnen-ruiter reining en verzoeking moet afleggen!”

De leugen — het knikt alom wel wat zij moed — werd in deze staat niet toegelaten. Evenmin bedrog met leeringen e.d. of andersz. Daar waar het evangelie nadrukkelijk een wet verbodt: ende zwerft ganschelek niet, heeft elke zegen dadelijk de krachten van een priester.

In een volgend feuilleton hoop te u nadere bijonderheden te geven over hun rechtspraak. Voortslands wil ik volstaan met te zeggen dat men, gedachje aan den vast, gouverneur niet pover, er alle moeite voor deed om bij hen zwakken broeder fouten en zonden te voor-

stellen hun met panden dat. Een hoeve omvatte een 70-80 H.A. land, en 50 à 60 hoven vormalen een dorp. Verdelde fokree werd gekocht en fraale Merinos-schapen ingevoerd, die veel en kostbare wel leverden. Job Cornies was de geest, de bestuurder, de grondwettige van hun welvaart, hun ontwikkeling en hun onderwerp. In haart 18e eeuw. Met vaste volharding legde hij de land-eigenaars, met scherp blik peilde hij de toekomst en trok richtlijnen voor hun blond. Persoonlijk reedte hij naar Sakken in 1824 om bij een eigenaar van Merinos-schapen zijn kennis te doen.

Met groote eendracht werd hij uit de kudde de beste exemplaren aan, maar toen hij ook nog de hand op een prachtige stormen Spaanschen bok wilde leggen, riep de eigenaar Nieuw, dat gaat niet, dien verkoop ik niet! Zwingend haalde Cornies een bundel goudstukken voor den dag en begon deze een voor een op tafel meer te leggen. Het was als stond het begeerde fokdier, welke mogelijkheden voor de koloniesveelvaart bij grond doorziet, op de weegschaal ter eener zijde, terwijl de steeds vermeederende stapel goudstukken op de andere zijde werd gelegd. Zwingend, neertellend, den verkooper strak in t oog houdend, voelde Cornies diens tegenstand slinken, de wafeling opkomen. Op een zogenen oogen-blik sprong deze toe: „Stap!” riep hij, „het is gesege, en ge krijgt er nog een foksel bij!” — De bok is inderdaad stamvader geworden van een prachtas, dat op Zuidru-sischen bodem lange afsteechtelijke wol opleverde, den capot dreed sloeiep, en laken-industrie te voor-schijn riep.

Ik heb thans de hand kunnen leggen op de foto, waarvan ik in mijn vorig feuilleton sprak. Men ziet hier model-vree op kostelijke weide, waar eenmaal wonste boom-loose sliep was. De meien doet denken aan Noord-Holland, maar staat aan de Moletstans.

Wat doet in Johan Cornies zijn omgaven, toen hij zich het best vermaerde van dit edele exemplaar uit het dierenrijk? Zou hij wellicht niet een parallel hebben getrokken met de menscheleke model-gemeenschap vrie-leider hij was? Waren ook zij, de geloofsvervolgers, in tegenstelling met de Wolgakoönies, die uit kampenpro-fetazien waren samengesteld, niet te besten van hun ras. En kunnen wij tegen deze stamverwante, die om des geloofswille — bedoevingering en geen militairen dienst — alom verlieten van een onbekende toekomst, tegespeel te gaan, niet opzien als een der edelste, moedste loten van den Dietsch-Germaanschen oerstam?

M. J.

27. 11. u. u. Avondblad van 12 Juli.

Een brokje Holland in Rusland.

komen. Als een huwelijk mis dreigde te gaan, of men dreuk of wel behandelde zijn kinderen of personeel hard-handig of hun naam niet nauw naar maat en gewicht der leveranties, dan werd de predikant er intide op afgezonden om verdere stijging te voorkomen, en eens ernstig met de betreffende personen te praten. Dominus had wel niet den nimbus des priesters, middelbaar luit-tenen God en menschen, maar hij was drager en ver-koeder van het hoogste goed in deze moreel maatschappij: de gemeenlijke moral. Dat gaf trouw en wil-ding aan zijn woord.

Reukende in heeren herten op onderbergische stie-pen, hoopte men al spoedig houten huizen, die met het rookend van de welvaart vervangen werden, door het

‘Een brokje Holland in Rusland’ (*Nieuwe Rotterdamse Courant*, 20 juli 1930)

reeks, deze keer onder de kop ‘Rusland en zijn Hollands-Duitsche koloniën.’ Naast de inmiddels bekende aandacht voor de stamverwantschap (de mennonieten waren ‘een der edelste, moedigste loten van den Dietsch-Germaanschen oerstam’), was er ook een tweeslachtige waardering van het bolsjewistisch communisme. Het communisme vertoonde immers een aantal overeenkomsten met de op christelijke gemeenschapszin gebouwde modelstaat die de mennonieten in Rusland hadden gevormd. Helaas was deze modelstaat onder het revolutionair geweld gesneuveld.³⁶

Tegen deze achtergrond trok Gorter de doopsgezinde gemeenten langs om geld in te zamelen. Onder de kop ‘Uittocht der Russische doopsgezinden’ hield hij de doopsgezinden op de hoogte van de toestand van de vluchtelingen met een reeks artikelen in hun weekblad, *De Zondagsbode*.³⁷ Hij hield zich verre van politiek om de steun

36 *Nieuwe Rotterdamse Courant* 7, 12, 20, 26 juli, 2, 9, 16, 23 augustus en 6 september 1930. Deze tweeslachtige houding van de doopsgezinden voor de bolsjewieken was ook kenmerkend geweest bij de inzamelingen in de jaren ‘20: Staaij (2023), *Hulpexpeditie*, 83-85.

37 *De Zondagsbode*, 22 december 1929, 5, 12, 26 januari, 2, 9, 16, 23 februari, 2 maart, met verslag van lezing van Gorter met lichtbeelden in Enschede, 16 en 30 maart 1930.

aan achterblijvers in de Sovjet-Unie niet in gevaar te brengen, verwees niet naar de stamverwantschap op grond van hun oorsprong uit de Nederland of naar hun verwantschap via de Duitse taal met Duitsland.³⁸ Hij stelde vast dat 'Holland' weliswaar een betoverende werking heeft op de Russische doopsgezinden omdat ze in een ver verleden uit Holland waren vertrokken, maar dat twee eeuwen verblijf in Duitse gebieden hen daarna sterk hadden gevormd, sterker dan de laatste eeuw in Rusland.³⁹ De nationalistische vereenzelviging in de landelijke pers vond weinig weerklank: de collectebussen werden nagenoeg volledig gevuld door doopsgezinden.⁴⁰

Wat te doen met de grote hoeveelheid geld? Midden januari 1930 bezochten Gorter en De Jong de vluchtelingenkazernes in Mölln, Prenzlau en Hammerstein. Ze troffen er 'de zeer eenvoudigen, als uit de wereld uitgestootenen, die alleen het veege lijf en wat schamele have nog hadden kunnen redden'. De voorzieningen en de stemming waren goed. Er waren schoollokalen waar 'de eigen onderwijzers weer vrij hun lessen geven kunnen' en ze troffen meisjes en vrouwen die met pannen en kannen de trappen afliepen om in de keukens het middagmaal te halen.⁴¹



Jan de Jong met mennonitische kinderen in Prenzlau (Collectie Stadsarchief Rotterdam)

38 *De Zondagsbode*, 27 november, 1, 8, 22, 29 december, 5, 12, 26 januari, 2, 9, 16, 23 februari 2, 16, 30 maart 1930.

39 *Algemeen Handelsblad* 22 januari 1930.

40 *Algemeen Handelsblad* 24 februari 1930; *De Standaard*, *De Tijd*, *De Amstelbode* 25 februari 1930. Dit was anders dan bij de inzameling voor de hongerhulp in 1921-1922: hierbij leidde aandacht in de landelijke pers wel tot aanzienlijke bijdragen uit niet-doopsgezinde kring. Staaij (2023), *Hulpexpeditie*, 111-118.

41 *Maandblad*, februari 1930.

Gorter en De Jong stelden vast dat de Duitse regering en *Brüder in Not* de opvang goed geregeld hadden. Ze spraken met Unruh en zegden hem toe dat het HDEB hulp zou geven waar andere hulp tekort schoot.⁴² Het HDEB bood de maanden daarna opnieuw hulp.

In Mölln bleek een groep nog niet naar Canada te kunnen gaan omdat ze niet door de medische keuring kwam, grotendeels vanwege de oogziekte trachoom. Ongeveer tweehonderd mennonieten konden niet terugvallen op hulp van familieleden die eind negentiende eeuw naar Amerika waren geëmigreerd. Het HDEB gaf tienduizend gulden om hen een half jaar te verzorgen. Toen op 1 februari 1931 de steun van de Duitse regering stopte, zaten er nog vierhonderd vluchtelingen in de opvang. Omdat er een groot gebrek aan kleding was, begon mejuffrouw Marie Ens in Deventer voor het HDEB een grote inzamelactie. Begin mei kon ze 76 kisten met kleding naar Duitsland sturen. Hieruit verschenen

'1160 japonnen en blouses, 500 mantels, 150 overjassen, 200 pakken, 545 paar schoenen, een 500 hoeden en mutsen, ruim 2200 stuks ondergoed, een 480 paar kousen enz. enz.'

vaak aangevuld met kleine attenties zoals

'een gevulde tabaksdoos, een lekker stukje zeep, een pop, een bal; in een schoen gestopt beursje met een paar muntstukken, een hele doos met zelf vervaardigd speelgoed [en] een fleschje eau de cologne'.⁴³

Na een avontuurlijke vlucht uit de Sovjet-Unie waren negen mennonieten en zes lutheranen in Tabriz (Perzië) terecht gekomen. Na een korte gevangenschap hielden ze het hoofd boven water met werk in een spiritusfabriek. Met een gift van ongeveer vierduizend gulden bekostigde het HDEB hun reis over Bagdad, Beiroet en Triëst naar Mölln.⁴⁴

Om religieuze vervolging in Siberië te voorkomen hadden mennonieten in 1927 vier gemeenschappen gevormd bij Blagovesjtsjensk, niet ver van de Chinese grens. Toen de collectivisatie het jaar daarna inzette trokken ze de bevroren Amoer-rivier over naar Harbin in China.⁴⁵ Hoewel de opvang van vluchtelingen in deze grote stad goed georganiseerd was, was buitenlandse steun welkom. In het voorjaar van 1930

42 *De Zondagsbode*, 26 januari 1930; Unruh (1966), *Fügung*, 34; Gorter (1931), *Radiotoespraak*, binnenkant achterflap; zie ook Gorter in Neff (1930), Danzig, 65-66.

43 *De Zondagsbode*, 1 en 29 maart, 17 en 31 mei 1931.

44 *De Zondagsbode*, 22 februari 1931; notulen, 15 april 1931, HDEB(n)/map 20.

45 K. Schlögel (red.), *Der Grosse Exodus. Die russische Emigration und ihre Zentren 1917 bis 1941* (München 1994), 304-328.

en in februari 1931 droeg het HDEB in totaal meer dan vijfduizend gulden bij.⁴⁶ Het grootste deel van de ingezamelde gelden ging echter naar Brazilië.

*Het Rotterdamse 'petekind': Brazilië (1930-1938)*⁴⁷

Toen Gorter en De Jong in januari 1930 in Mölln waren, ontmoetten ze Heinrich Martins, de voormalige voorzitter van de landbouwvereniging op de Krim. Bij de tocht naar Moskou was hij een van de informele leiders geweest. In november 1929 was zijn groep met de stoomboot 'Dzerzjinski' in Kiel aangekomen. Hij kreeg toestemming om met een deel van de groep naar Canada te vertrekken.⁴⁸ Voor het andere deel van de groep zocht hij samen met andere leiders van de diaspora, Harold Bender van het MCC en Benjamin Unruh, naar een oplossing in Zuid-Amerika. De Duitse regering moedigde vertrek naar Brazilië aan omdat daar al veel Duitse kolonies waren die goede arbeidskrachten konden gebruiken.⁴⁹

Gorter sprak hierover met Martins en ineens werd duidelijk wat de bestemming van het grootste deel van het Nederlandse geld moest zijn: de opbouw van de koloniën in Brazilië. Hij zegde Martins opbouw gelden toe, gaf hem duizend gulden reisgeld en zwaaide hem uit toen de eerste groep van 179 Russische mennonieten op 16 januari 1930 naar Brazilië vertrok. Gorter schetste het besluit als een inval van de Voorzienigheid, maar de slechte ervaringen met Mexico zullen ook een rol gespeeld hebben. Hij moest op de Voorzienigheid vertrouwen, aangezien hij zelf nog geen beeld had van de mogelijkheden in Brazilië.⁵⁰

Terug in Nederland liet Gorter zich adviseren door de botanicus Zeno Kamerling die in 1911 en 1913 in Brazilië was geweest, die de artikelen in de *Nieuwe Rotterdamsche Courant* had geschreven en in september toetrad tot het bestuur van het HDEB als

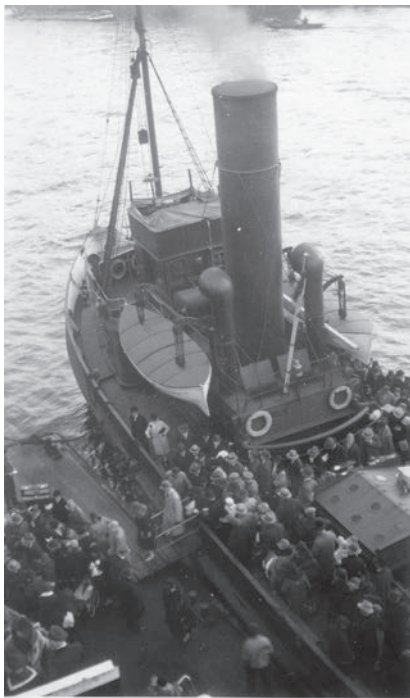
46 HDEB(n)/23, kasboek, 31-32; *De Zondagsbode*, 14 februari 1931; Epp (1962), *Exodus*, 239-240; Unruh (1966), *Fügung*, 37;

47 Het standaardwerk over de mennonieten in Brazilië is Peter P. Klassen, *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien. Band 1. Witmarsum am Alto Rio Krauel und Auhagen auf dem Stoltz-Plateau in Santa Catarina*. (Bolanden 1995). Klassen baseert zich vooral op het archief van Paraná (idem, p. 8), onderstaande is bedoeld als mogelijke aanvulling.

48 Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 69-70, 143-145; Willms (1960), *Vor den Toren Moskaus*, 51-60.

49 De druk op de emigranten om voor Brazilië te kiezen leidde tot geruchten in Siberië dat de landverhuizers hierover in Duitsland 'Skandal' maakten. De Sovjetpers dikte dit vervolgens aan om de emigratielens te ontmoedigen. Cramer (1930), *Das Notbuch*, 59; Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 59-62, 78-84, 110-113; *De Zondagsbode*, 26 januari 1930.

50 Gorter in Neff (1930), *Danzig*, 91.



Inschepping op de Monte Olivia, januari 1930
(Collectie Stadsarchief Rotterdam)

secretaris.⁵¹ Gaandeweg kreeg hij vertrouwen in zijn besluit en de Rotterdamse doopsgezinden begonnen de vluchtelingen in Brazilië als hun 'petekinderen' te beschouwen.⁵²

Ondertussen waren de vluchtelingen aangekomen in Brazilië. Hier werden ze opgevangen door medewerkers van de *Hanseatische Kolonisationsgesellschaft* (HKG), de Duitse organisatie die de kolonisatie van Brazilië leidde. De Duitse regering had met de HKG afgesproken dat ze de kolonisten zouden verzorgen tot hun eerste oogst, daarna moesten ze voor zichzelf kunnen zorgen.⁵³

51 De Leidse privaattoecent en botanicus Zeno Kamerling was secretaris van de *Arbeidsgroep tegen den Krijgsdienst*. In 1913 had hij nog niet veel toekomst gezien in Brazilië. Gorter werd er iets geruster op toen hij in de zomer het paviljoen van Brazilië bezocht op de Wereldtentoonstelling in Antwerpen. De eerste reeks artikelen in de *Nieuwe Rotterdamsche Courant* was niet voorzien van een auteursnaam; de tweede reeks wel, met een 'K'. Maar omdat Kamerling in december 1930 het bestuur voorstelde de artikelen te publiceren, is het aannemelijk dat hij de auteur ervan was. Kamerling in *De Zondagsbode*, 7 juni 1931; Woerden, *HDEB*, 22; Notulen, 2 december 1930, *HDEB*(n)/34.

52 Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 118.

53 Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 59-62, 78-84, 110-113; en *De Zondagsbode*, 26 januari 1930.

Hoewel de vooruitzichten in Brazilië gunstig leken (een gematigd klimaat, goed georganiseerde Duitse koloniën, gunstige voorwaarden van de Duitse regering), viel de werkelijkheid tegen.⁵⁴ Aangezien de mennonieten in Duitsland overhaast voor Brazilië hadden gekozen en de HKG niet wist hoeveel er uiteindelijk naar Brazilië zouden komen, adviseerden de medewerkers van de HKG de landverhuizers zich aan de Rio Krauel te vestigen. De rivier was van drie zijden (behalve het Oosten) door bergen ingesloten.⁵⁵ Hoewel de meeste immigranten zich nog de kolonisatie van de Siberische steppe herinnerden en goed voorbereid waren met de handleiding van de HKG,⁵⁶ zonk menigeen toch de moed in de schoenen toen ze in het subtropische, met dicht oerwoud begroeide gebied van Zuid-Brazilië aankwamen. Ze waren grote oppervlakten akkerland gewend die ze mechanisch bebouwden. Nu stonden ze voor kleine stukken land die ze eerst met de hand moesten ontginnen zonder het vooruitzicht hier grote landerijen van te kunnen maken, zoals in het 'verloren paradijs' van Zuid-Rusland en Siberië.⁵⁷ Omdat de vallei betrekkelijk smal was, moesten nieuwkomers hun gemeenschappen steeds verder stroomopwaarts vormen, waardoor de afstand tussen de eerste gemeenschap en de laatste steeds groter werd. In de zomer van 1930 was de vallei al vol, zodat de laatste groepen zich nog verderop moesten vestigen, op het moeilijk toegankelijke en weinig vruchtbare Stoltz-plateau.

De vluchtelingen wilden naar mennonitische gewoonte een gesloten gemeenschap vormen. Dit bleek echter niet mogelijk omdat de Braziliaanse wet geen ruimte bood om leiders te kiezen met de bevoegdheid met eigen politie de orde te handhaven. Een dergelijke positie was voorbehouden aan mensen die in Brazilië waren geboren. De wet stond wel een coöperatie toe, zodat een coöperatiedirecteur de enige leider met een legale status naar Braziliaans recht zou zijn. Dit werd de kern van de leiderschapsdiscussie die de kolonie tot 1938 moeilijk bestuurbaar maakte.⁵⁸

Kort na zijn aankomst in Brazilië stuurde Martins zijn wensen aan Gorter: een klein kerkgebouw, een school, een klein ziekenhuis, een Ford-vrachtwagen. Het bestuur van het HDEB besloot tot een plan om de gevraagde hulp te bieden: voor ieder van de honderd gezinnen geld om een melkkoe te kopen, ervan uitgaande dat een koe ongeveer honderd gulden kostte. Daarnaast vroeg hij geld voor het materiaal dat

54 In 1922 en 1925 zag de door Zuid-Amerika reizende Colin Ross de 'austeiende Welt' van Duitse kolonisten aan de overkant van 'das Meer der Entscheidungen', *De Zondagsbode*, 17 mei 1931.

55 Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 100-109, 137-141.

56 De brochure van het HKG gaf een realistisch beeld van hoe de kolonist stukken oerwoud handmatig klaar kan maken voor landbouw en dat het een paar jaar duurde voor men enige winst kon maken. *Die Hanseatischen Kolonien im Staate Santa Catharina, Brasilien. Hamburg 1927*, HDEB(n)/42.

57 Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 85-99, 130-133, met name 98 en 132 ('verlorene Paradies').

58 Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 163, 262-263.

nodig was voor het kerkje, de school en een ziekenbarak. Op grond van de informatie van de HKG zag het bestuur 'hoe degelijk Duitsch dit alles georganiseerd is'. In april 1930 stuurde Altmann twintigduizend gulden naar Brazilië.⁵⁹ Zolang er geen duidelijk bestuur in de kolonie was, werkte het HDEB nauw samen met Bruno Meckien, de directeur van het HKG-kantoor in Hansa-Hammonia, en diens adviseur voor de mennonitische vestigingen, Samuel Lange. Het bestuur maakte het geld over naar Lange, die het vervolgens inzette voor de kolonie.⁶⁰

Om de nog lopende inzameling een impuls te geven, stelde Gorter aan Martins voor om de eerste gemeenschap Witmarsum te noemen, naar de geboorteplaats van Menno Simons, de zestiende-eeuwse geestelijke aan wie de mennonieten hun naam ontleenden. Martins deed hem dit plezier en in juli meldde Gorter het heuglijke feit meteen in *De Zondagsbode*. Volgens Gorter wilden de kolonisten niet alleen Menno eren, maar ook de

'Hollandsche Doopsgezinden van vroeger en nu [...] en wanneer gij aan den opbouw van nieuw-Witmarsum nog een steen of enkele planken wilt bijdragen, zend het geld daarvoor aan ons!'⁶¹

De andere gemeenschappen aan de Krauel werden Gnadental en Waldheim gedoopt, dat op het Stoltz-plateau Auhagen.

In augustus 1930 hadden Martins en Lange hun verzoek om hulp aan Gorter uitgebreid naar hulp voor extra scholen, kerken, ziekenhuizen, loon voor leraren, een bijdrage voor Martins, een krediet voor twintig jaar en een lening om een zaagmolen te kunnen bouwen als startkapitaal voor een coöperatie. Ook hiermee ging het bestuur akkoord. Eind 1930 richtten de kolonisten de productie- en consumptiecoöperatie *Sociedade Cooperativa Witmarsum* (SCW) op met Heinrich Löwen als directeur. In januari 1931 leende het HDEB de SCW zeventienduizend gulden als startkapitaal, aangevuld met nog eens achtduizend voor de aanschaf van koeien.⁶² Inmiddels was

59 Arbeidskosten voor de bouw waren niet aan de orde, aangezien de arbeid als gemeenschapsplicht werd geleverd. *De Zondagsbode*, 20 en 27 april 1930; Gorter in Neff (1930), *Danzig*, 93; Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 119-120, 122-123.

60 Lange mocht 500 Rijksmark per maand gebruiken als salaris en onkostenvergoeding. Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 114-116; in januari 1931 maakte Altmann 23.302 gulden over, HDEB/map 23 blad 26.

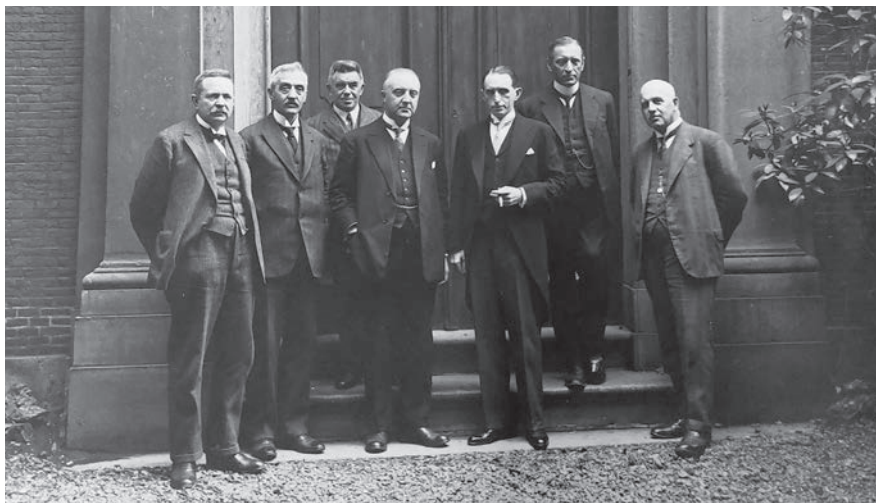
61 *De Zondagsbode*, 20 juli 1930; Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 103; Woerden, HDEB, 24.

62 Notulen, 2 december 1930 en document over lening van januari/april 1931, HDEB(n)/34; *De Zondagsbode*, 12 oktober en 14 december 1930, 25 januari 1931; de lening liep tot 1948: de eerste jaar renteloos, daarna drie procent per jaar gedurende 15 jaar; Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 120, 264, 272.

de eerste oogst binnengehaald. Dit betekende het einde van de verzorging door de HKG, dus de kolonisten waren voortaan op zichzelf aangewezen.

In januari 1931 bevonden zich nog ongeveer driehonderd vluchtelingen in Mölln die naar Brazilië wilden. Door de economische crisis kon de Duitse regering de overtocht niet meer betalen en konden rederijen geen reizen op krediet aanbieden.⁶³ Unruh, Gorter, het Rode Kruis en de HKG onderhandelden met de Duitse regering. Toen het HDEB had toegezegd de verzorging op zich te nemen van de laatste groep die in Brazilië aankwam, besloot de Duitse regering de helft van de overtocht te betalen en de schuld voor de andere helft op zich te nemen.⁶⁴

In de lente bracht Lange een bezoek aan Nederland. Op 8 mei vertelde hij tijdens een voordracht in Rotterdam dat de uitdagingen weliswaar groot waren, maar dat de kolonisten die aankonden dankzij 'de "wetenschappelijk" ingerichte emigratie ... en het prachtige mensenmateriaal dat in de Russische broeders werd gevonden'.



Bestuur HDEB met Samuel Lange voor de ingang van de doopsgezinde kerk, 1931 (Collectie HDEB, kistje met lantaarnplaatjes)⁶⁵

63 Bovendien stond de Russische regering gezinshereniging toe, waardoor nog eens tenminste zestig extra vluchtelingen en mogelijk later nog honderd werden verwacht. *De Zondagsbode*, 1 februari, 26 april en 9 augustus 1931.

64 *De Zondagsbode*, 10 mei 1931. Unruh (1966), *Fügung*, 35 meldt bovendien dat de interconfessionele hulporganisatie *Brüder in Not* nog 250.000 RM beschikbaar stelde.

65 Sinds december 1928 stond de uit Oekraïne afkomstige zendeling Jakob/Jacques Thiessen het bestuur bij in praktische zaken. Over Welsenens geen gegevens gevonden. Woerden (1999), *Emigranten Bureau*, 16, 22; *Doopsgezind jaarboekje* (Assen 1964) 13-14; *Maandblad*, mei 1931.

De emigranten blonken uit in aanpassingsvermogen, volharding, innig geloof en gevoel voor familie en gemeenschap. Martins en Löwen waren leidsmannen die de moed erin hielden omdat ze zich gedragen wisten door de 'geestelijke en psychische ruggeleuning die een kolonie met de verste uithoeken verbindt'. Martins, net herkozen als voorman, bevestigde dit beeld vanuit Brazilië: in Witmarsum waren hoogwaardigheidsbekleders op bezoek geweest, die zich diep onder de indruk toonden. Desondanks was de oogst tegengevallen en bleef hulp uit het buitenland nodig.⁶⁶

Op 17 juli, aan de vooravond van het vertrek van de laatste groep, blikte Gorter in een radiotoespraak tevreden terug. De inzameling had uiteindelijk ongeveer honderdvijftigduizend gulden opgeleverd. Het grootste deel was besteed aan de opvang van landverhuizers naar Brazilië in Mölln, hun reis naar Witmarsum en de opbouw van een nieuwe gemeenschap in Brazilië.⁶⁷ Op 18 juli 1931 vertrok de laatste groep.⁶⁸ Omdat de bodem van de kas in zicht was kondigde het bestuur voor het najaar een nieuwe inzameling aan. Op korte termijn was vijftigduizend gulden nodig voor de verzorging van de laatste lichte landverhuizers en hetzelfde bedrag was nodig voor de coöperatie, medische hulp, school en kerk. Net als in 1930 wilde het HDEB ieder nieuw aangekomen gezin een koe geven. Deze werd het symbool van de inzamelactie. De Arnhemse predikant Vis liet een prikkart drukken. Hierop een koe met vakjes, suggesties voor donaties van 10, 25 of 50 cent en de boodschap 'Steunt de doopsgezinden in Brazilië. Levensmiddelen, kerk- en schoolbouw, veestapel'. Een ingevulde kaart had een waarde van vijf gulden.⁶⁹

Begin oktober was het voor de verzorging benodigde bedrag binnengehaald, maar daarna stagneerde de inzameling.⁷⁰ Zo uitgebreid en optimistisch als Gorter tussen eind 1929 en medio 1931 in *De Zondagsbode* had geïnformeerd over de ontwikkelingen in Brazilië, zo karig was hij met de berichtgeving in de jaren 1932-1933.⁷¹ Dit wil niet zeggen dat het de kolonie voor de wind ging.

66 *Martins aan HDEB*, 27 juni 1931, HDEB(n)/34.

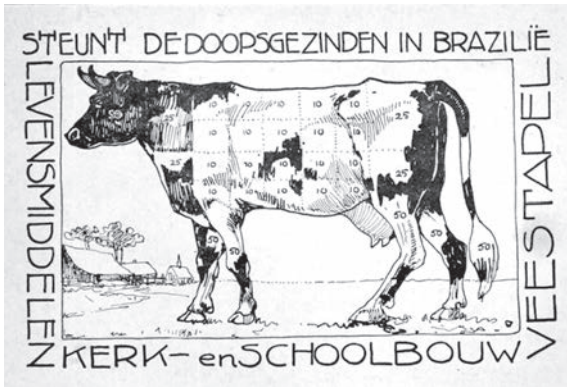
67 Gorter (1931), *Radiotoespraak*, 11. Omdat de inzameling sinds november 1929 iets minder dan honderdduizend gulden had opgebracht, moeten we de resterende vijftigduizend beschouwen als de opbrengst van inzamelingen tussen 1924 en 1929. Dit is waarschijnlijk te optimistisch, aangezien de Maandbladen hooguit een bedrag van tienduizend gulden verklaren.

68 *De Zondagsbode*, 2 augustus 1931.

69 *Maandblad*, september 1931; HDEB(n)/map 46.

70 In februari 1933 berichtte *De Zondagsbode* dat de opbouw succesvol was en in juli dat het voornaamste werk van het HDEB erop zat omdat Witmarsum op eigen benen stond. In 1934 viel de collecte stil bij een totaalopbrengst van ongeveer 40 duizend gulden. *De Zondagsbode*, 24 mei, 20 september en 4 oktober 1931; *Kamerling aan Bestuur*, 19 mei 1931, HDEB(n)/34. *Altmann aan Klassen*, 9 september en 25 november 1932, HDEB(n)/34; *De Zondagsbode*, 5 februari, 15 april, 9 en 29 juli 1933.

71 Bijvoorbeeld Gorter in *De Zondagsbode*, 18 mei, 1 juni, 20 juli, 18 en 26 oktober, 14 december 1930.



'Steunt de doopsgezinden in Brazilië' (Collectie HDEB(n)/ 47)

Na de eerste oogst begin 1931 was de verzorging van de HKG gestopt. In juni 1931 vroeg Martins het HDEB om het beheer van de Nederlandse gelden over te mogen nemen en de toelage van Lange te stoppen. Dit geld kon hij beter gebruiken voor steun aan hulpbehoevende kolonisten.⁷² In augustus bleek echter dat de kolonisten uit Waldheim, overwegend Siberiërs uit Omsk, Martins herverkiezing als voorman niet erkenden. Martins, net als Unruh afkomstig van de Krim, had zich bij zijn verkiezing beroepen op een mandaat van Unruh. De Waldheimers hadden daar geen boodschap aan en Unruh stelde hen woedend een ultimatum: of ze onderschikten zich aan Martins of de steun stopte.⁷³ Kort daarna bleek dat Martins te weinig gehandeld had in de mennonitische traditie van collegiale in plaats van individuele leiding en dat Lange vaak autoritair optrad. Unruh en het HDEB-bestuur besloten Martins te vermanen om op een behoorlijke manier met Lange samen te werken, waarbij Lange het geld voor het onderhoud van de nieuwkomers bleef beheren, en de Waldheimers tot de orde te roepen. In oktober leek de rust weergekeerd.⁷⁴ Begin 1932 keerde Lange terug naar Duitsland en kreeg Martins alsnog het beheer over het geld. De afgelopen twee jaar hadden echter te veel van zijn krachten gevegd. In het voorjaar van 1932 legde hij zijn bestuurlijke taken neer om een bescheidener bijdrage te leveren aan de gemeenschap vanuit het mooie huis dat hij van de Rotterdamse toelagen had kunnen kopen.⁷⁵

⁷² *Martins aan HDEB*, 24 juni 1931 in overzicht *Kamerling aan Unruh*, 13 juli 1931, HDEB(n)/34; Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 114-115.

⁷³ *Unruh aan Gorter*, 8 augustus 1931, HDEB(n)/34.

⁷⁴ Notulen HDEB, 24 september 1931, HDEB(n)/34; *Altmann aan Martins*, 27 september 1931; *Martins aan Altmann*, 21 oktober 1931, HDEB(n)/34.

⁷⁵ *Martins aan Altmann*, 10 en 24 mei 1932, HDEB(n)/34.



Martins en gezin,
1931 (Collectie
Stadsarchief
Rotterdam)

Op advies van Unruh kwam Peter Klassen als bemiddelaar uit Duitsland om alsnog tot een verkiezing van een algemeen erkende leider te komen.⁷⁶ Door de oppositie van de Waldheimers had coöperatiedirecteur Löwen geen meerderheid gekregen om een zetmeelfabriek te beginnen. Hij vroeg het HDEB een forse lening om de fabriek als particuliere onderneming te starten.⁷⁷ Deze keer ging het HDEB-bestuur niet akkoord: steun diende ten goede te komen aan de coöperatie, niet aan particuliere ondernemers. Klassen vroeg om extra geld voor noodlijdende kolonisten. Het bestuur had de indruk dat sommige SCW-leden investeringen hadden gedaan in paarden en hakselmachines die op dat moment luxe waren. Het was duidelijk dat zich al ongelijkheid binnen de kolonie begon af te tekenen. In dat geval was het de taak van de rijkeren om de noodlijdenden te helpen. Dit alles in ogenschouw nemend, besloot het HDEB geen nieuwe inzameling te starten. Ze kende het geld dat nog in kas was als volgt toe: één conto (ongeveer 250 gulden) per maand voor noodgevallen in de komende negen maanden, salarissen voor vier leraren, de bouw van nog een school. De resterende 2400 gulden gaf het als krediet voor de zetmeelfabriek.⁷⁸

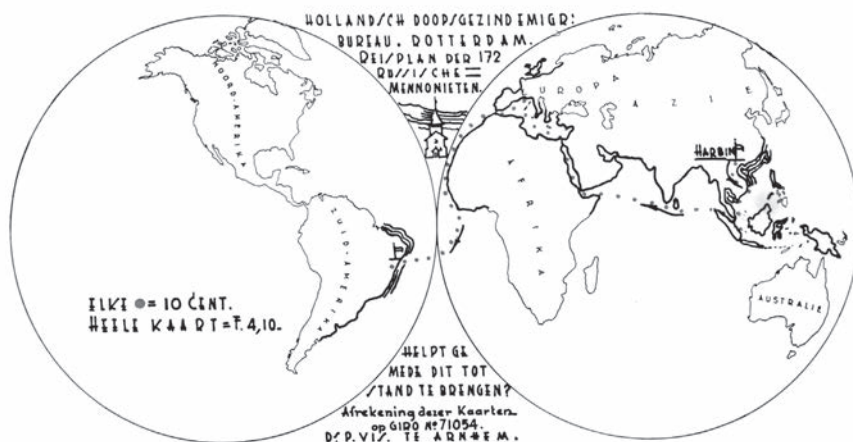
Tegelijkertijd groeide het aantal vluchtelingen in Harbin, in het noorden van China. Ze konden niet naar Canada. Een voorstel van Kamerling voor Nieuw-Guinea

⁷⁶ Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 151-160.

⁷⁷ Kamerling aan Unruh, 13 juli 1931, HDEB(n)/34.

⁷⁸ Kamerling aan Martins, 1 december 1931; Kamerling aan HDEB, 8 juli 1932; HDEB aan Klassen, 12 juli 1932; Altmann aan Martins, 9 september 1932, HDEB(n)/34.

werd verworpen en de hulporganisaties kozen voor Paraguay.⁷⁹ Er was echter geen geld en de Chinese regering dreigde hen terug te sturen naar de Sovjet-Unie. Het Nansenfonds voor Internationale Vluchtelingenhulp dat de Volkenbond in 1930 had opgericht,⁸⁰ bleek bereid tot een voorschot en het MCC sloot een lening af van een kwart miljoen dollar, zodat in het voorjaar bijna achthonderd vluchtelingen via Le Havre naar Paraguay vertrokken.⁸¹ De bijdrage van het HDEB bestond uit 23 kisten met kleding. Er bleven echter nog 180 mensen achter in Harbin. Unruh wist met toezeggingen van verschillende organisaties de voor de reis benodigde vijftiengduizend dollar bij elkaar te scharrelen.⁸² Het HDEB stond garant voor vierduizend dollar en startte in de zomer van 1933 een nieuwe inzameling. Dominee Vis maakte weer een prikaart en het HDEB verspreidde een foto van een vluchteling met kind uit de eerdere groepen. Het adviseerde de kopers om deze 'mennonitische madonna' in huiskamers op te hangen om bezoekers tot gaven aan te zetten.⁸³



Prikaart voor Harbin (Collectie HDEB(n)/46)

79 Kamerling aan Altmann, 7 februari 1931, HDEB(n)/34.

80 Het fonds was opgericht kort na de dood van Fridtjof Nansen die een centrale rol had gespeeld bij de organisatie van hulp aan vluchtelingen sinds het einde van de Eerste Wereldoorlog (<https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1938/nansen/facts/>).

81 Notulen HDEB, 24 september 1931, HDEB(n)/34; *De Zondagsbode*, 17 april 1932; Woerden, *HDEB*, 25.

82 *De Zondagsbode*, 1 mei 1932, 9 juli 1933; Verslag bestuursvergadering HDEB 20 februari 1934, HDEB(n)/20; *Bericht Unruh* 20 juni 1933, HDEB(n)/02. Voor de toestand van de laatste groep Harbiners: John B. Toews, *Czars, Soviets and Mennonites* (Newton KA 1982), 147-148 en brief Froese uit Harbin van 26 augustus 1933, HDEB(0).

83 Woerden (1999), *Emigranten Bureau*, 26-27.



De 'mennonitische Madonna' (Unruh, *Fügung*, pag. 47)

De collecte verliep moeizaam omdat de doopsgezinden op dat moment ook inzamelden voor in Oekraïne achtergebleven mennonieten. Zij leden daar onder de hongersnood die begin 1933 haar dieptepunt bereikte. In augustus 1933 stuurde Unruh zijn vertrouweling Jakob Quiring naar Zuid-Amerika om mogelijkheden voor de vluchtelingen te verkennen.⁸⁴

In het voorjaar van 1933 waren in Duitsland Hitler en zijn nazi's aan de macht gekomen. Dit klonk door in *Die Brücke*, het tijdschrift dat Klassen sinds de zomer van 1932 in Witmarsum uitgaf. In 1933 had een aangetrouwd familielid van Unruh, de nazi-sympathisant Julius Schaake, een reis gemaakt door Zuid-Amerika. Eind 1933 publiceerde hij een brochure waarin hij de nationale identiteit van de uit Rusland gevluchte mennonieten besprak. Volgens hem waren het geen Duitsers, maar vormden ze een 'Internationale' van 'naar geest en bloed Hollanders'. Zij wierpen op hun scholen hindernissen op voor niet-mennonitische Duitse kinderen. Löwen reageerde hierop met de mededeling dat Hollanders 'raszuiverder Germanen zijn dan Duitsers, die allerlei Slavische en andere elementen opgezogen hadden'. Van extra schoolgeld voor Duitse kinderen was geen sprake. Gorter grapte in *De Zondagsbode* de Hollandse 'Internationale' als een compliment op te vatten en wees er fijntjes op

84 Quiring was ook in Nederland bekend. De secretaris van de ACBN, Frederik Fleischer, had hem indertijd bijgestaan bij zijn proefschrift. Zie opdracht 'Frederik Fleischer in Hochschätzung und Dankbarkeit zugeeignet' in J. Quiring, *Die Mundart von Chortitza in Süd-Rußland* (München 1928); Unruh, *Bericht LXVII*, 19 augustus 1933, HDEB (o)/03.

dat het HDEB het grootste deel van de salarissen van de onderwijzers betaalde.⁸⁵ In de lente van 1934 deed Quiring er nog een schepje bovenop: Schaake was geen echte nazi omdat hij had gepleit om de raszuivere mennonieten in een leger te laten samenwerken met andere bevolkingsgroepen. Daarnaast bekritiseerde Schaake de grote omvang van de mennonitische gezinnen in plaats van de mennonieten te prijzen om de 'kinderrijkdom van deze gezonde Duitse mensen' die geheel in lijn was met het beleid van de nazi-regering. Tenslotte zei hij dat Schaake veroordeeld was voor homoseksualiteit en ten onrechte zijn doctorstitel voerde.⁸⁶ In mei stuurde Unruh aan Gorter het bericht dat Quiring betrokken was bij de selectie van boeken voor de scholen in Paraguay en Brazilië: hij lette er goed op dat er geen onzedelijke literatuur (*Schund*) bij zat, maar wel voldoende exemplaren van nazi-bladen zoals de *Völkische Beobachter* en *Der Angriff*.⁸⁷

Inmiddels hadden de resterende honderdtachtig vluchtelingen in Harbin voor Brazilië gekozen. Ze vertrokken in juni 1934 en ontvingen tijdens de tussenstop in Frankrijk weer kleding uit Nederland. Na hun aankomst in Witmarsum vroeg Klassen om vijftientwintighonderd gulden voor de verzorging van de nieuwkomers, Gorter kon hem er slechts vijftienhonderd sturen. Eind 1934 startte het HDEB een inzameling voor de bouw van het ziekenhuis die uiteindelijk zeventienhonderd gulden zou opleveren.⁸⁸



Vignet van *Die Brücke* (Collectie HDEB(n)/39)

⁸⁵ Alle citaten van Löwen in *Die Brücke* 1933/6, 5-6 en van Gorter in *De Zondagsbode*, 14 januari 1934.

⁸⁶ *Die Brücke*, 1934/2, 9-10; 1934/3, 6-7; 1934/5, 5-6.

⁸⁷ Unruh *Aan die Mennonitensiedlungen in Paraguay und Brasil*, 7 mei 1934. HDEB(o)/map 3b; Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 330-331.

⁸⁸ In juni 1934 eindigde de inzameling voor de Harbiners met een bedrag van iets meer dan elfduizend gulden. Van het overschot zegde Gorter 1500 gulden toe, ook al vond Altmann dat dit eigenlijk naar het MCC moest. *De Zondagsbode*, 20 en 27 mei 1934; *Unruh aan Gorter*, 23 juli 1934; *Gorter aan Unruh*, 26 juli 1934, HDEB(n)/02. *Altmann aan Unruh*, 6 juni en 7 oktober 1934; Verslag vergadering 4 oktober 1934, HDEB(n)/20; Kasboek, HDEB(n)/23. Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 74-75; *De Zondagsbode*, 11 november 1934; *Kasboek*, 34, HDEB(n)/23 en uitbetaling tegen gunstige koers eind 1936, *De Zondagsbode*, 7 juni 1936.

In 1935 en 1936 ontwikkelde de kolonie zich maar langzaam. Het probleem van de leiding was nog steeds niet opgelost: Klassen en Löwen belemmerden de vrije verkiezing van een nieuwe leider. Klassen beheerde de Hollandkasse en Löwen gedroeg zich als feitelijk leider op grond van zijn positie als coöperatiedirecteur. Klassen had gelden voor het ziekenhuis gestald bij de coöperatie maar Löwen had geen boekhouder aangenomen waardoor het financiële beheer van de SCW te wensen overliet. Hierdoor verliepen zowel de bouw van de zetmeelfabriek als het ziekenhuis traag. Omdat er te weinig werk was, zochten jongeren hun toekomst buiten Witmarsum als arbeiders of dienstbodes. De weerstand tegen Klassen en Löwen groeide en in december 1936 koos de meerderheid van de gemeenschap voor een nieuwe koers en een nieuwe leider, David Nikkel. Löwen meende dat de economie van de kolonie zou instorten met zijn vertrek en schreef een fel artikel tegen de nieuwe koers in *Die Brücke*. Een nieuwe leiderschapscrisis was uitgebroken.⁸⁹

Deze gebeurtenissen overvielen het bestuur van het HDEB dat als geldschietster een belangrijke partij was. Vanwege de grote afstand kon het niet inschatten waar het goed aan deed. Het had vertrouwd op de adviezen van Unruh die belangrijke spelers zoals Klassen goed kende, maar dat bleek nu ten onrechte.⁹⁰ De onzekerheid over Unruh was toegenomen omdat hij de nazi Quiring (die zijn Joods-klinkende voor-naam Jakob inmiddels veranderd had in Walter) onvoorwaardelijk de hand boven het hoofd hield. Gorter had beiden ontmoet tijdens het mennonitisch Wereldcongres in Elspeet in 1936. Quirings arrogantie en botheid hadden een slechte indruk gemaakt. Op het congres was de kloof zichtbaar geworden tussen de mennonieten in democratische landen en die in Duitsland. Unruh beklagde zich over kritiek op Hitler en pleitte voor een meer pragmatische houding omdat Stalins Sovjet-Unie het grotere kwaad was. Hij begreep niet dat de Nederlandse doopsgezinden Hitler en Stalin als even verwerpelijk beschouwden en vond hen 'te mild naar Moskou'.⁹¹ Toen bleek dat Quiring weer in Witmarsum was en zich met de leiderschapscrisis meende te moeten bemoeien, werd het bestuur extra oplettend.⁹²

Quiring probeerde Nikkel te steunen door Klassen te intimideren. Klassen beklagde zich hierover bij Gorter en kreeg zijn steun. Gorter uitte tegen Unruh zijn

89 *Ein offenes Wort zum neuen Kurs, Die Brücke* 3/1937, 3; *Martins aan Unruh*, 18 mei 1937, HDEB(n)/11/M; Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 178.

90 *Altmann aan Martins*, 24 juni 1937, HDEB(n)/11/M.

91 *Doopsgezind Jaarboekje 1937* (Assen 1936), 60-61; *Unruh aan Altmann*, 25 januari 1937, HDEB(n)/02; *Klassen aan Gorter* 27 maart 1937 HDEB(n)/map 11/K; *Gorter aan Unruh*, 28 april 1937; *Unruh aan Gorter*, 29 mei 1937, HDEB(n)/02; Unruh, *Bericht* 4 juli 1937, HDEB(n)/02; Staaij (2023), *Hulpexpeditie*, 271-273.

92 Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 340.



Altmann, Gorter en
Unruh in Nederland,
1936 (Collectie
Stadsarchief
Rotterdam)

verbazing over het gedrag van Quiring, die immers geen inwoner maar slechts een gast van de kolonie was.⁹³ Unruh rechtvaardigde Quirings hardhandige aanpak:

‘Klassen braucht jetzt wohl die Peitsche. Ich will sehen, dass er nicht totgepruegelt wird, weil er das [onderstreept door Altmann] auch nicht verdient hat.’

Om de orde te herstellen is politie nodig.⁹⁴ Desondanks begonnen Gorter en Altmann in te zien dat Nikkel het voordeel van de twijfel verdiende. Zo wilde Nikkel *Die Brücke* onderschikken aan de nieuwe leiding terwijl Klassen zich beriep op het belang van een vrije pers in de kolonie. Altmann steunde Nikkel in de opvatting dat de pers ondergeschikt diende te zijn aan de doelen van de gemeenschap.⁹⁵ Tegelijkertijd bleef het HDEB-bestuur uiterst kritisch over de rol van Quiring en gaf het duidelijk aan dat de Nederlandse steun zou stoppen als de kolonie zou afglijden naar nazisme. Hierop schreef Unruh geërgerd aan Nikkel:

‘Als iemand in Nederland niet meer wil helpen, omdat br. Quiring nationaalsocialist is, dan moet hij dat voor zijn geweten en God verantwoorden.’⁹⁶

93 *Unruh aan Altmann*, 13 april 1937 HDEB(n)/02; *Unruh aan Nikkel*, 15 april 1937 HDEB(n)/map 11/N; *Unruh aan Klassen*, 20 april 1937 HDEB(n)/map 11/K; *Unruh aan HDEB*, 22 april 1937, HDEB(n)/02.

94 *Unruh aan Altmann*, 13 april 1937, *Unruh Bericht #7*, 4 juli 1937, HDEB(n)/02.

95 *Klassen aan Gorter*, 27 maart 1937; *Gorter aan Klassen*, 14 april 1937, HDEB(n)/map 11/K.

96 Hierbij speelde niet alleen dat Klassen in *Die Brücke* nazi's zoals Quiring ruimte had geboden, maar ook dat de *Deutsch-Brasilianischer Jugendring* (DBJ) in de kolonie actief werd. Gorter zag overeenkomsten met de Hitlerjugend en waarschuwde Witmarsum ‘Seid deutsch soviel Ihr wollt, aber seid keine Nazis. Laßt eure Jugend sich organisieren, aber laßt sie keine Hitlerjugend werden.’

Unruh zag Hitler als een Willem van Oranje, een Washington die samen met West-Europa Stalin zou verslaan.⁹⁷

Unruhs nazisymphathie begon voor de doopsgezinden een probleem te worden. In Duitsland hadden de nazi's het leven van de aan de mennonieten verwante Hutterietengemeenschap onmogelijk gemaakt. Na een optreden van de Gestapo in mei 1937 ontvluchtten ze Duitsland. De doopsgezinden beschouwden hen als mennonieten, vingen hen hartelijk op en hielpen hen verder naar Engeland.⁹⁸ Unruh beschouwde hen echter niet als mennonieten en vroeg Gorter om begrip voor het optreden van de Gestapo. Gorter reageerde daarop in *De Zondagsbode*:

'Het is als wanneer men eerst iemand het been stuk schopt en hem daarna verwijt, dat hij niet lopen kan!'⁹⁹

De boodschap kwam blijkbaar niet aan, want kort daarna raadde Unruh aan om de vacature voor leraar in Witmarsum in te vullen met Heinrich Janzen, 'een nationaalsocialist en goed christen. Zeer sympathiek!'¹⁰⁰ Verder beschouwde Unruh de mennonieten als Duitsers en hinderde hun integratie in Brazilië. Hij schreef aan Altmann 'wij zijn Duitsers, en willen alleen maar betere worden.'¹⁰¹ Vanuit deze overtuiging wees Unruh Gorter op een *wunderbare* lezing van de Rijksminister die

Altmann vroeg Martins om opheldering die de Nederlanders in augustus geruststelde: de DBJ was een interconfessionele organisatie, streefde naar integratie in de nieuwe Braziliaanse *Heimat* met behoud van Duitse tradities. *Altmann aan Unruh*, 12 april 1937 HDEB(n)/02; *Unruh aan Nickel*, 26 juni 1937 HDEB(n)/map 11/N. *Gorter aan Klassen*, 6 juni 1937, Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 340 (niet gevonden in archief HDEB). *Martins aan Altmann*, 27 augustus 1937, HDEB(n)/11/M; John D. Thiessen, *Mennonite & Nazi? Attitudes Among Mennonite Colonists in Latin-America 1933-1945* (Kitchener 1999), 61-62.

97 *Unruh aan Altmann*, 13 april 1937; *Unruh aan Gorter* 29 april 1937; *Unruh, Bericht*, 4 juli 1937, HDEB(n)/02.

98 Staaïj (2023), *Hulpexpeditie*, 276.

99 *Altmann aan Unruh*, 31 mei 1937, *Unruh aan Altmann*, 1 juni 1937, HDEB(n)/02. *De Zondagsbode*, 18 juli 1937. Staaïj (2023), *Hulpexpeditie*, 276.

100 *Unruh aan Altmann*, 14 juli 1937; *Unruh aan Altmann*, 12 februari 1938, HDEB(n)/02.

101 In de kantlijn noteerde Altmann 'volgens mij onjuist, het zijn Russen'. Toen de Braziliaanse autoriteiten eind 1938 de assimilatie-druk op de Duitse kolonisten opvoerde, adviseerde Unruh zijn contacten bij de Braziliaanse regering om te wijzen op de Russische achtergrond van de mennonieten, dat ze loyale Russische burgers waren geweest en dat de koloniën Nederlandse beschermers hadden. Hij vroeg Altmann om de Nederlandse regering te laten interveniëren. Altmann weigerde dat; er waren immers geen Nederlandse nationale belangen aan de orde. Het was het HDEB er altijd om gegaan dat 'unsere Leute ihr Mennonitentum behalten können. Ob sie dabei die russische, brasilianische, deutsche oder sogar holländische Nationalität annehmen möchten, hat uns nicht interessieren können und ist bei allen unseren Ueberlegungen stets vollständig ausser Betracht geblieben'. *Unruh aan Altmann*, 14 juli 1937, *Unruh aan Altmann*, 1 november 1938, *Altmann aan Unruh*, 10 november 1938 HDEB(n)/02; Staaïj (2023), *Hulpexpeditie*, 68,158,268.

opriep tot internationale erkenning van Duitse minderheden. Een lezer van *De Zondagsbode* wees op de inconsistentie van de Duitse regering: waarom wel internationaal aandacht vragen voor de rechten van Duitse minderheden, en die van de Joodse minderheid in eigen land met voeten treden?¹⁰²

In de herfst van 1937 waren Klassen en Löwen uit Witmarsum vertrokken en Quiring teruggekeerd naar Duitsland. De leiderschapscrisis leek opgelost. Hoewel Altmann achteraf toegaf dat hij misschien te hard had geoordeeld over de rol van Quiring in het reinigen van de Braziliaanse 'Augiasstal', had het vertrouwen van het HDEB in Unruh een flinke deuk opgelopen.¹⁰³

'We zijn het eindeloze geruzie eindelijk zat', het einde van de steun (1938)

Eind 1937 lag de vraag op tafel of het HDEB nog steun voor Brazilië wilde organiseren. Het was onduidelijk in welke mate de groep nog hulp nodig had en hoe groot het risico was dat doopsgezinde steun het nazi-gedachtengoed zou bevorderen. Altmann had sinds eind 1936 weer contact met Martins die niet meer in Witmarsum woonde, maar zich nog wel betrokken voelde bij de kolonie. Hij nam een minder krampachtige houding aan tegenover Duits en het *Deutschtum* dan Unruh. Martins sprak en onderwees Portugees, was meer een geestverwant van het HDEB en een betrouwbaarder informant. Begin 1938 meldde Altmann dat er tekorten waren. Het bestuur vroeg een selecte groep donateurs om bij te springen, maar startte vooralsnog geen nieuwe inzameling.¹⁰⁴ Naast de inlichtingen van Martins probeerde Altmann informatie te krijgen van de Nederlandse diplomatieke vertegenwoordiging in Brazilië. In februari schreef hij dat het HDEB al 110 duizend gulden had uitgegeven voor Witmarsum, dat hij graag wilde weten of de kolonisten nu en in de nabije toekomst in hun levensonderhoud konden voorzien, en 'of er aanwijzingen zijn, dat de verhouding tot andere landen, speciaal Duitsland, ons aanleiding zou moeten geven [...] of de specifiek Nederlandsche steunactie al of niet moet worden voortgezet'.¹⁰⁵ Twee maanden later antwoordde de consul dat hij geen onderzoek ter plekke had kunnen doen. Op grond van informatie van mensen die recent in het gebied waren geweest, dacht hij dat de kolonisten zichzelf konden bedruipen. Omdat de koloniën echter

102 *Unruh aan Altmann*, 16 augustus 1937, HDEB(n)/02; *De Zondagsbode*, 28 november 1937; Staaïj (2023), *Hulpexpeditie*, 278.

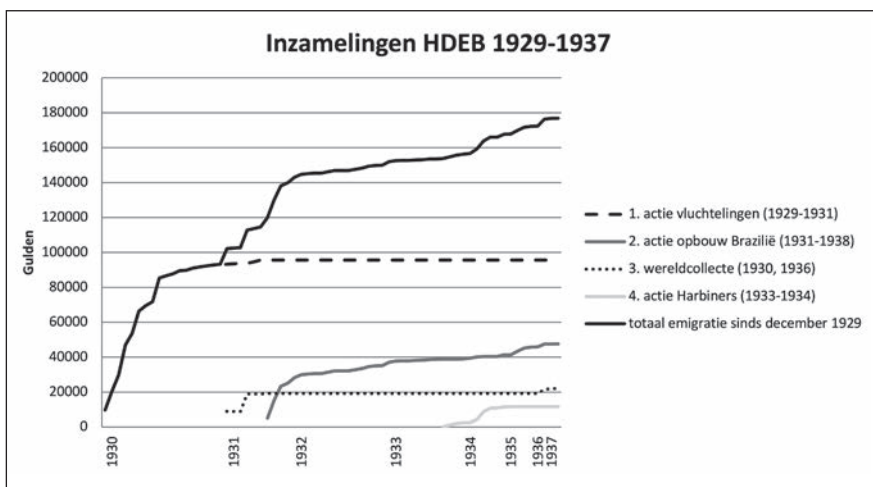
103 *Altmann aan Martins*, 24 juni 1937, HDEB(n)/11/M; Klassen (1995), *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien*, 177-180.

104 *Martins aan Gorter*, 12 oktober 1936; *Altmann aan Martins*, 18 december 1936, HDEB(n)/11/M; verzoek als inlegvel in *Maandblad*, januari 1938.

105 *HDEB aan Buitenlandse Zaken*, 16 februari 1938, HDEB(n)/10.

een sterk Duitse inslag vertoonden, de bewoners Duits spraken, de 'Nazi-partij *fuer Auslanddeutsche*' tamelijk actief was en de Russische emigranten in Duitse kolonies woonden, zou de verhouding tussen deze groepen en de Braziliaanse regering 'niet altijd even hartelijk zijn', zeker gezien het feit dat er in het gebied 'integralisten' actief waren: fascisten die zich achter de leuze 'Brazilië voor de Brazilianen' schaarden. Zodra hij onderzoek ter plekke kon doen, zou hij hiertoe overgaan.¹⁰⁶

Het bestuur wachtte dit niet af. Het geruzie in Brazilië bleek hervat en Altmann maakte de financiële balans op. Sinds 1929 had het HDEB bijna honderdtachtigduizend gulden ingezameld en ingezet voor de hulp aan mennonitische vluchtelingen uit de Sovjet-Unie.¹⁰⁷



Op 27 mei schreef Altmann aan Unruh dat de bestuursleden 'het onophoudelijke geruzie tussen de kolonisten eindelijk zat beginnen te worden'. Er zijn groepen in Europa die de hulp van Nederlandse doopsgezinden harder nodig hebben dan de kolonisten in Brazilië. De *Hollandkasse* kon blijven bestaan zodat de kolonisten onder elkaar alles kunnen verrekenen, maar het HDEB zal geen nieuwe inzameling houden.¹⁰⁸ Een maand later schrikte MCC-voorman Harold Bender de kolonisten op met de mededeling dat ze via het MCC nog een flinke schuld hadden uitstaan bij de Duitse regering.¹⁰⁹ In de maanden daarna slaagde Unruh erin om van de regering

¹⁰⁶ Snouck Hurgronje aan HDEB, 28 april 1938, HDEB(n)/10.

¹⁰⁷ Verloop van de inzamelingen volgens de verantwoordingen van Altmann in *De Zondagsbode*.

¹⁰⁸ Altmann aan Unruh, 27 mei 1938, HDEB (n)/02.

¹⁰⁹ Verslag Bender, 28 juni 1938, HDEB(n)/07.

uitstel van betaling en kwijtschelding van de rente voor de eerste jaren te verkrijgen.¹¹⁰ Omdat het HDEB wist van de precaire financiële toestand van de kolonisten, schold het bestuur op 10 november hun schulden aan het HDEB kwijt. De kolonisten mochten de schulden aan de SCW betalen, zodat ze ten goede kwamen aan de ontwikkeling van de kolonie.¹¹¹ Unruh en Nikkel waren verbijsterd door zoveel grootmoedigheid. Ze waren het erover eens dat de kolonisten dit vanwege hun geruzie en botte gedrag in het geheel niet verdiend hadden.¹¹²

De Rijkspogrom in Duitsland van 9 november 1938 betekende het einde van de hulp van Nederlandse doopsgezinden aan mennonieten uit Rusland. Een paar weken later hervatte de ACBN haar activiteiten. Deze keer om hulp te bieden aan Joden die het 'nieuwe Duitsland' ontvluchtten zoals de mennonieten vijftien jaar eerder het 'nieuwe Rusland'.¹¹³

110 In zijn verzoek aan de regering verwees Unruh naar het feit dat de koloniën in Paraguay en Brazilië, net als andere Duitse koloniën in Zuid-Amerika, nauwelijks het hoofd boven water konden houden en dat de geloofsgenoten in Noord-Amerika getroffen waren door de wereldwijde economische crisis. *Unruh aan Oberregierungsrat Lichter*, 8 juli 1938; *Unruh aan Altmann*, 23 juli 1938; *Gorter en Altmann aan Unruh*, 27 juli 1938, HDEB(n)/02.

111 *Altmann aan Unruh*, 10 november 1938 HDEB(n)/02.

112 *Unruh aan Altmann*, 12 november 1938 ; *Unruh aan Nikkel*, 12 november 1938; *Nikkel aan Unruh*, 7 december 1938: 'hundert Mal unverdient'... 'Es regt sich beides, Schmerz und Dank', *Fast aan Unruh*, 10 december 1938, alles in HDEB (n)/02.

113 Op 5 juli 1938 had het bestuur van het HDEB al besloten de ondersteuning van Brazilië te stoppen. Na de Rijkspogrom werd Altmann penningmeester van de ACBN. Voor het HDEB handelde hij alleen nog lopende zaken af, zoals de afbouw van de toelages aan Unruh namens de hulporganisaties uit Canada, de Verenigde Staten, Nederland en Zwitserland. Unruh stuurde hierover een verontwaardigde brief waarin hij opnieuw opriep tot begrip voor Hitler, deze keer aangevuld met antisemitische opmerkingen. Uitnodiging en presentielijst vergadering 5 juli 1938; *Altmann aan Thiessen*, 8 juli 1938, *Altmann aan vd Vlucht*, 8 juli 1938, HDEB(n)/09; *De Zondagsbode*, 27 november 1938; Staaïj (2023), *Hulpexpeditie*, 273-281.

Literatuur

- (anoniem), *Die Hanseatischen Kolonien im Staate Santa Catharina, Brasilien*. (Hamburg 1927).
- Bailey, C.A., 'The Medical Examination of Immigrants,' *The Public Health Journal*, Toronto (Aug. 1912): 433-439.
- Epp, F.H., *Mennonite Exodus, The Rescue and Resettlement of the Russian Mennonites Since the Communist Revolution* (Altona Manitoba 1962).
- Brussee, E.I.T., 'De Doopsgezinde Broederschap en het nationaal-socialisme, 1933- 1940,' *Doopsgezinde Bijdragen* 11 (1985), 118-129.
- Cramer, R., *Das Notbuch der russischen Christenheit* (Berlin 1930).
- Friesen, L.G., *Mennonites in the Russian Empire and the Soviet Union* (Toronto 2022).
- Gorter, S.H.M., 'Doopsgezinde Russen in Nederland,' *Doopsgezind jaarboekje voor het jaar 1926* (Assen 1925), 53-61.
- Gorter, S.H.M., *Doopsgezinde Emigratie. Radiotoespraak* (zp. 1931).
- Gorter, S.H.M., 'Tien jaren emigrantenwerk,' *Doopsgezind jaarboekje voor 1935* (Assen 1934), 69-76.
- Hylkema, T.O., *De geschiedenis van de Doopsgezinde Gemeenten in Rusland in de oorlogs- en revolutiejaren 1914-1920* (Giethoorn 1920).
- Kamerling, Z., 'De Doopsgezinden in Brazilië,' *Geschriftjes ten behoeve van Doopsgezinden in de verstrooiing*, 58 (1933).
- Klassen, P.P., *Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien. Band 1. Witmarsum am Alto Rio Krauel und Auhagen auf dem Stoltz-Plateau in Santa Catarina*. (Bolanden 1995).
- Neff, C., *Mennonitische Welt-Hilfs-Konferenz in Danzig* (Karlsruhe 1930).
- Quiring, J., *Die Mundart von Chortitza in Süd-Rußland* (München 1928).
- Schlögel, K (red.), *Der Grosse Exodus. Die russische Emigration und ihre Zentren 1917 bis 1941* (München 1994).
- Staaïj, A.J. van de, *Rein Willinks hulpexpeditie naar Molotsjna. Nederlandse Doopsgezinden, mennonitische 'burgers van Hollandse komaf' en bolsjewieken in Oekraïne tussen 1920 en 1938* (proefschrift Amsterdam 2023).
- Toews, J.B., *Czars, Soviets and Mennonites* (Newton KA 1982).
- Unruh, B., *Fügung und Führung im Mennonitischen Welthilfswerk* (Karlsruhe 1966).
- Thiessen, J.D., *Mennonite & Nazi? Attitudes Among Mennonite Colonists in Latin-America 1933-1945* (Kitchener 1999).
- Wehner, M., *Bauernpolitik im proletarischen Staat. Die Bauernfrage als zentrales Problem der Sowjetischen Innenpolitik 1921-1928* (Köln 1998).
- Willms, H.J., *Vor den Toren Moskaus, oder: Gottes Gnaedige Durchhilfe in einer schweren Zeit* (Abbotsford 1960).
- Woerden-Surink, J. van, *Hollandsch Doopsgezind Emigranten Bureau, 1924-1940* (proponentscriptie Gouda 1999).

HERINNERINGSCULTUUR VAN RUSLAND-DUITSE DOPERSE GEMEENTEN IN DE LANGE SCHADUW VAN DE GOELAG

Johannes Dyck

ABSTRACT

In this article, I examine the memory culture of Russia-German Anabaptist congregations – namely, the *Mennoniten*, *Mennoniten-Brüder*, and Evangelical Christian Baptists – and the influence of the *Gulag* on this culture. To do so, I first define and analyse the concepts of *tradition* and *generation* in greater detail. During the tsarist era, long before the *Gulag*, four distinct channels emerged through which tradition was passed from one generation to the next. However, three of these four channels were destroyed during and after the *Gulag* period. The younger generation found itself in the *Gulag* under radically altered social conditions. Only with the dissolution of the *Gulag* did conditions emerge that allowed for the normalisation of a congregational life. Mennonite congregations were left with significant gaps in transmitting tradition, which profoundly shaped their collective identity. The *Gulag* had a lasting impact on these communities, in part because commemoration and remembrance were strictly prohibited. It was only after emigration from the Soviet Union, decades after the traumatic events, that surviving witnesses began to break their silence. Yet, due to demographic changes, very few members of the older generation remained to share their experiences. This resulted in an imbalance in intergenerational memory.

Keywords: Mennonites – Soviet Union – Gulag – Cultural Memory – Russian Germans

Inleiding

In de jaren zeventig ontstond er voor Duitsers in de Sovjet-Unie een kleine kans om naar Duitsland terug te keren. Onder hen bevond zich een groot aantal leden van *Freikirchen*¹: *mennoniten* en evangelische christen-baptisten.² Aan het einde

- 1 Vertaling door Marius van Hoogstraten uit het Duits. Opmerking van de vertaler: In het Duitse taalgebied wordt *Freikirchen* gebruikt voor kleinere kerken die zich onafhankelijk van de staat in een verenigingsstructuur organiseren. Daar een directe vertaling niet zinvol is, wordt het hier onvertaald gelaten.
- 2 Deze twee denominaties worden hier tot de doperse stromingen geteld. Oekraïense en Russische baptisten stonden in hun ontstaansfase onder doperse invloed door de *mennoniten-brüder*. Zie Johannes Dyck, *An der Wiege der Bruderschaft: Johann Wieler (1839-1889) und die Gemeinschaften der frühen evangelischen Christen in Russland* (Lage 2016). De evangelische christenen-baptisten zijn een variant van de baptisten.

van de jaren tachtig nam de stroom van etnisch Duitse immigranten toe, wat tot de grootste migratie in de doperse geschiedenis leidde.³ Zo ontstond er in West-Europa onder de *Freikirchen* een nieuwe geloofsgemeenschap, veel talrijker dan de reeds bestaande gemeenten van dezelfde denominaties; voorzichtige schattingen gaan uit van ongeveer 160.000 leden in 2020. De nieuwe gemeenschappen hebben een eigen identiteit, die duidelijk verschilt van die van gelijknamige denominaties zonder Sovjet-geschiedenis. In dit artikel wordt ervan uitgegaan dat die verschillen in identiteit voor een groot deel te wijten zijn aan de specifieke herinneringscultuur van de Duitsers uit Rusland. Deze zal in dit artikel centraal staan. De andersoortige transformatie van traditie onder totalitarisme en autoritarisme verklaart de verschillen in de identiteit van de nieuwkomers. De verwerking van het Sovjettrauma heeft tot nu toe nauwelijks een rol gespeeld in de verwerking van Rusland-Duitse herinneringen.

Herinneringscultuur als wetenschappelijke discipline

Hoewel het begrip herinneringscultuur al in de jaren 1920 opgang deed, heeft het met name de afgelopen drie decennia een dynamische ontwikkeling doorgemaakt.⁴ Aleida Assmann, prominent historica, geeft de volgende definitie van het begrip herinneringscultuur:

'Herinneringscultuur is een containerbegrip dat verwijst naar de *pluralisering en intensivering van toegangen tot het verleden*. [...] Daarnaast verwijst het begrip herinneringscultuur naar de *toe-eigening van het verleden door een groep*.'⁵

Ik gebruik 'herinneringscultuur' als theoretisch kader om de Rusland-Duitse doperse gemeenschap te bestuderen. Naast de termen uit de definitie gebruik ik een aantal andere termen die bij bestudering van 'herinneringscultuur' een grote rol spelen. Een belangrijk concept is *geheugen*: de manier waarop mensen een gevoel van het verleden construeren.⁶ Het culturele geheugen vormt mensen als leden van een

3 Voor meer details zie Johannes Dyck, 'Migratie als het sluiten van de cirkel: De terugkeer naar Duitsland van mennoniten uit de Sovjet-Unie in de periode 1972 tot 2002', *Doopsgezinde Bijdragen*, 43 (2017), 135–51.

4 Voor een actuele inleiding tot de theorie van de herinneringscultuur, zie Astrid Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, 3., aktualisierte und erw. Aufl. (Stuttgart 2017); voor een hedendaags methodologisch handboek, zie Astrid Erll, (ed), *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook* (Berlin 2008).

5 Aleida Assmann, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur: Eine Intervention* (München 2020), 32; cursivering in de tekst van de auteur.

6 Alon Confino, 'Memory and the History of Mentalities', *Cultural Memory Studies*, ed. Astrid Erll (Berlijn 2008), 79.

samenleving en van een cultuur en heeft betrekking op socialisatie en overdracht. Het culturele geheugen verschilt van *het communicatieve* geheugen, dat uitsluitend gebaseerd is op alledaagse communicatie. Het communicatieve geheugen reikt 80 tot 100 jaar terug. Het culturele geheugen bewaart de verzamelde kennis van een groep, die er zijn eenheid en uniciteit aan ontleent. Het culturele geheugen ligt dus ten grondslag aan identiteit, zoals een andere prominente Duitse theoreticus van de herinneringscultuur, Jan Assmann, beschrijft.⁷

Herinneringscultuur werkt met het concept *traditie*. Jan Assmann ziet deze als de basis voor een individu om

‘zichzelf te verwelijken als lid van een samenleving in de zin van een leer-, herinnerings- en cultuurgemeenschap. [... Traditie betekent] doorgeven en ontvangen, en dat wat is overgeleverd’.⁸

Zo bezien speelt traditie bij het construeren van identiteit een essentiële rol. Soortgelijke ideeën zijn ook te vinden bij Aleida Assmann:

‘Traditie is een bijzondere vorm van communicatie, waarbij berichten niet wederzijds en horizontaal worden uitgewisseld, maar verticaal langs een generatielijn’.⁹

In dit artikel wordt traditie in sociologische zin opgevat om de ontwikkeling van een gemeenschap over een periode van meerdere generaties te beschrijven. Een andere optie zou de cultuur-historische benadering zijn.¹⁰

Het enige dat nu nog ontbreekt aan een conceptueel kader van ons minimalistische model van de Rusland-Duitse herinneringscultuur is een definitie van het begrip generatie. Jürgen Reulecke definieert dit als

‘een groep binnen een samenleving waarvan de leden zijn opgegroeid in hetzelfde, bijzonder vormende historische tijdperk’.¹¹

‘Generatie’ heeft dan dus primair betrekking op de sociale dimensie en niet in de eerste plaats op het geboortjaar (of zelfs decennium). De temporele reikwijdte is

7 Jan Assmann, ‘Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität’, *Kultur und Gedächtnis*, ed. Jan Assmann en Tonio Hölscher (Frankfurt am Main 1988).

8 Jan Assmann, ‘Körper und Schrift als Gedächtnisspeicher. Vom kommunikativen zum kulturellen Gedächtnis’, *Speicher des Gedächtnisses; Teil 1: Absage an und Wiederherstellung von Vergangenheit, Kompensation von Geschichtsverlust* (Wien 2000), 204, 208.

9 Aleida Assmann, *Zeit und Tradition: Kulturelle Strategien der Dauer*, 2e ed. (Darmstadt 2022), 64.

10 Voor een bespreking van modellen van traditie, zie *ibid.*, 77-90.

11 Reulecke, Jürgen, ‘Generation/Generationality, Generativity, and Memory’, *Cultural Memory Studies*, ed. Astrid Erll (Berlijn 2008), 119.

niettemin beperkt door de levensverwachting.¹² De wezenlijke elementen in ons model van herinneringscultuur heb ik nu gedefinieerd. Herinneringscultuur beschrijft hoe verschillende generaties identiteitsvormende dingen van oud op jong doorgeven. Dit verandert bij iedere overdracht.

Belangrijke onderdelen van de identiteit van de Rusland-Duitse *Freikirchen* hebben een doperse oorsprong. In het geval van mennonieten-gemeenten volgt dit uit hun naam. De *mennoniten-brüder* gemeenten, die zich in 1860 losmaakten, internationaliserden twee piëtistische eigenaardigheden: verplichte bekering en bijeenkomsten met een groot aantal sprekers. Ze behielden de traditionele doperse gemeentestructuur en bovengemeentelijke structuur in de vorm van een broederschap. De *mennoniten-brüder* doopten in de jaren 1870 de eerste Russischsprekende baptisten in Zuid-Rusland en hadden een aanzienlijke invloed op hun gemeenteleven. Johann Wieler schreef hun eerste geloofsbelijdenis en stichtte hun zelfstandige conferentiesysteem. Ze namen zelfs het idee van broederschap van hem over.¹³ Acht decennia later, tijdens de vervolgingen van de twintigste eeuw, stuitten de Rusland-Duitsers op een baptisme van precies dit type, hoewel niet onder een doperse naam. Vanwege de overeenkomsten tussen de *mennoniten-brüder* en de Russische baptisten beschouw ik de Rusland-Duitse baptisten als een loot aan de doperse boom.

Herinneringscultuur en Rusland-Duitse doperse gemeenten

De Rusland-Duitse herinneringscultuur van de twintigste eeuw kan alleen worden begrepen tegen de achtergrond van de harde represailles van de Sovjetstaat. In dit artikel kies ik het symbool van deze repressie, de *goelag*, als referentiepunt. Het is een Russische afkorting voor *Glavnoe upravlenie lagerej*, hoofddirectoraat voor de kampen. *Glavnoe upravlenie lagerej* was de naam van het bestuur van de strafkampen dat vanaf 1930 binnen de Sovjet-geheime dienst OGPU functioneerde. Van tijd tot tijd viel het ook onder het ministerie voor binnenlandse zaken en het ministerie van Justitie, maar het stond altijd voor een uitgebreid systeem van gevangenenkampen. Pas in 1960 werd de goelag ontbonden. Het oorspronkelijke acroniem, zij het in hoofdletters, werd altijd gebruikt in administratieve correspondentie voor het

12 Voor een gedetailleerde bespreking van het concept van de generatie, zie Ulrich Herrmann, "Ungenau in dieser Welt" – kein Krawall, kein Protest: Der unaufhaltsame Aufstieg um 1940 Geborener in einer "Generationen"-Lücke, *Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert*, ed. Jürgen Reulecke (München 2003).

13 Voor meer details Dyck (2016), *An der Wiege der Bruderschaft*.

kampsysteem. De belangrijkste functie omvatte het beheer, de toewijzing en de herverdeling van groepen gevangenen.¹⁴

Voor de geschiedschrijving van de Sovjet-Unie is de goelag veel meer dan alleen een bureaucratische term. Zijn betekenis als sinister symbool van het stalinistische repressieve apparaat kreeg de goelag van een van de beroemdste Sovjet- en Russische schrijvers, Alexander Solzjenitsyn. Zijn 'poging tot artistieke verwerking' in de vorm van *De Goelag Archipel* was weliswaar geen poging om 'de geschiedenis van de archipel te schrijven',¹⁵ maar het vestigde een sterke onderzoekstraditie die van de term 'goelag' een vaststaand wetenschappelijk en politiek begrip maakte.

Vorm en intensiteit van de represailles in de goelag verschilden door de tijd. Deportatie, opgevat als gedwongen migratie, was de relatief mildste vorm van geweldpleging. Er was geen rechterlijke uitspraak voor nodig. Op hun bestemming wachtte de gedeporteerden het regime van de zogeheten speciale nederzetting, met toezicht door een commandant, regelmatige meldplicht en ernstige beperking van bewegingsvrijheid. De duur van het verblijf in de speciale nederzetting stond niet vast. Later, vanaf 1945, werden ook repatrianten in speciale nederzettingen vastgehouden. Dat deportatie en vestiging in een speciale nederzetting hier als mild geïnclassificeerd wordt, kan misleidend klinken: soms, bijvoorbeeld tegen het einde van 1930, bereikte het sterftecijfer hier 20 procent.¹⁶ Als volgende niveau van de intensiteit van repressie kunnen we opsluiting in strafkampen noemen. De duur daarvan nam in de loop van de tijd toe: terwijl de veroordeelden in het begin van de jaren 1930 werden veroordeeld tot een gevangenisstraf van drie tot vijf jaar, steeg dit in 1934 naar acht tot tien jaar en in 1947 tot 25 jaar. Ook de strengheid van de regelgeving in de instelling varieerde. Als hoogste niveau van geweldpleging kunnen we de standrechtelijke massa-executies in 1937-1938 noemen. Deze werden door de hoogste staatsmacht geïnitieerd en vonden meestal plaats zonder ordelijke gerechtelijke procedures.

Chronologisch gezien is de weg van de Rusland-Duitse doperse gemeenten naar en in de goelag op te delen in verschillende fasen. In het eerste decennium sinds de oprichting van het kampsysteem in 1918 kwamen slechts enkele mensen uit de

14 Galina Ivanova, *Istorijsja GULAGa, 1918 – 1958: social'no-ekonomičeskij i politiko-pravovoj aspekty* (Moskou 2006) [Geschiedenis van de goelag: sociaal-economische en politiek-juridische aspecten], 10-11.

15 Alexander Solzjenitsyn, *Der Archipel GULAG* (Bern 1974), 7.

16 Vgl. Tat'jana Carevskaya-Djakina, (ed.), *Istorijsja stalinskogo Gulaga. Konec 1920-ch – pervaja polovina 1950-ch godov: Sobranie dokumentov v semi tomach. T. 5 Specpereselenecy v SSSR* (Moskou 2004) [Geschiedenis van de stalinistische goelag. Late jaren 1920 – eerste helft van de jaren 1950: Verzamelde documenten in zeven delen, vol. 5 Bijzondere Nederzettingen in de USSR], 41.

gemeenten in contact met de goelag.¹⁷ In deze publicatie wordt deze periode aangeduid als de voorbereidende fase ervan.

De goelag werd begin jaren dertig een ernstige bedreiging voor alle *Freikirchen* in de Sovjet-Unie, inclusief de doperse, toen de staat de oorlog verklaarde aan de koelakken (boeren die werknemers in dienst hadden). Een andere pijler van de te bestrijden contrarevolutie was het sektarisme, waartoe de *Freikirchen* gerekend werden.¹⁸ Zo kreeg de strijd tegen religie een politiek karakter. Rijke boeren en kleine ondernemers, meestal gemeenteleden, werden gedeporteerd; ouderlingen en predikanten werden gearresteerd en naar strafkampen gestuurd. Niemand voelde zich veilig voor de vervolgingen, omdat willekeur heerste. Hier wordt deze periode aangeduid als Fase I van de goelag. Het is algemeen bekend als dekoelakisatie.

Fase II van de goelag, ook wel bekend als de Grote Terreur, begon in 1937 en is een van de wreedste hoofdstukken in de geschiedenis van de hele Sovjet-Unie en die van de *Freikirchen*. De slachtoffers, voornamelijk mannen, werden gearresteerd; de meesten van hen keerden nooit terug. Pas twee decennia later kregen hun families de trieste zekerheid van hun dood. De golf van arrestaties raakte de kerk in haar volle breedte. Naast ouderlingen en predikanten werden ook gewone gelovigen slachtoffer. Het aantal slachtoffers is tot op de dag van vandaag onbekend.

Fase III van de goelag begon in 1941, na het begin van de oorlog tussen Duitsland en de Sovjet-Unie, met de massale deportatie van door Fase I en II verzwakte Duitsers uit de westelijke gebieden naar het oosten van het land. In 1942 werden ze gemobiliseerd in de werkploegen en in 1945 werden de gedeporteerden in de speciale nederzettingen vergezeld door repatrianten uit Europa (zie hieronder). Het aantal getroffen in deze fase in de goelag is hoog en bedraagt ongeveer 85 procent: in 1941-1945 werden 1,2 miljoen van in totaal 1,4 miljoen Duitsers die in 1939 in de Sovjet-Unie woonden gedeporteerd.¹⁹

Fase IV van de goelag begon in 1947 en trof deelnemers aan clandestiene gebedsbijeenkomsten in de speciale nederzettingen, die in oorlogstijd nog getolereerd werden. Zij werden veroordeeld tot gevangenisstraffen tot 25 jaar.²⁰ De overige Duitsers werden niet getroffen door deze strafmaatregelen.

17 Vgl. Ivanova (2006), *Istorija GULAGA*, 13.

18 Vgl. Aleksandr Klibanov, *Klassovoe lico sovremennogo sektantstva* (Leningrad 1928) [Het klassenverschijnsel van het moderne sektarisme], 85.

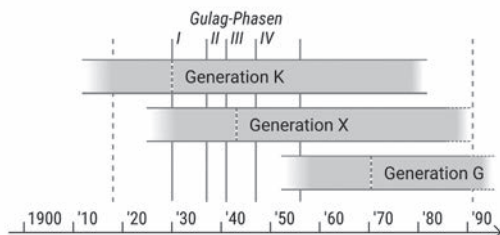
19 Vgl. de informatie van het Departement voor Speciale Nederzettingen van de NKVD van de USSR over de hervestiging van de Duitsers in 1941-1945 in Nikolai Bugai, (ed.), *Iosif Stalin – Lavrentiju Berii: 'Ich nado deportirovat': Dokumenty, fakty, kommentarii* (Moskou 1992) [Stalin aan Beria: 'Ze moeten worden gedeporteerd': Documenten, Feiten, Commentaar], 75.

20 Voor meer hierover, zie Johannes Dyck, 'Erneuerung unter dem Totalitarismus: Fallstudie zum mennonitischen Neuanfang in der Sowjetunion seit dem II. Weltkrieg', *Mennonitica Helvetica* 42 (2019), 117-19.

Met de dood van Stalin op 5 maart 1953 kwam het einde van de goelag steeds dichterbij. De speciale nederzettingen werden op 13 december 1955 officieel ontbonden. De inwoners kwamen vrij en begonnen in 1956 hun deportatieplaatsen te verlaten. In 1955-1956 werden ook de laatste Duitse gelovigen vrijgelaten uit de strafkampen. Hoewel de gedeporteerden en gedetineerden dus de directe macht van de goelag verlieten, bleven ze onder invloed ervan. Vertellingen en herinneringen over de goelag werden beschouwd als laster tegen de Sovjetrealiteit en resulteerden in een nieuwe gevangenisstraf. Terugkeerders uit de strafkampen bleven daarom hun hele leven lang zwijgen. Het door de staat gecontroleerde en ideologisch voorgeschreven proces om in het reine te komen met het verleden kende maar één middel, verdringing, die de samenleving de volgende drie decennia domineerde; de voormalige gevangenen vreesden een terugkeer naar de gevangenschappen en strafkampen. De goelag liet zijn slachtoffers niet los en overschaduwde hun verdere leven. Pas na hun emigratie naar het Westen in 1972 en na de ineenslorting van de Sovjet-Unie in 1991 durfden ze verslag te doen van hun ervaringen in de goelag. Zo wierp de goelag zijn schaduw tientallen jaren vooruit.

De goelag deed de herinneringscultuur van de Rusland-Duitse doperse gemeenten op zijn grondvesten schudden. De normale vorming van generaties vond niet plaats. In dit artikel onderscheid ik verschillende generaties. De *Generatie K* (kolonie) onderging haar socialisatie in de kolonie [de benaming van de Duitstalige dorpen en gebieden in het Russische rijk en de vroegere USSR]. Deze generatie heeft de ongeschreven regels van het gemeenteleven als kind geïnternaliseerd, lang voordat ze officieel de gemeente binnentrad. Begin jaren 1930, toen gemeenten werden vernietigd en leidende figuren, predikanten en ouderlingen werden gearresteerd, hield deze generatie op te bestaan. Generatie K was drager van veel niet in geloofsbelijdenissen en statuten vastgelegde praktijken. Deze praktijken vormen het grootste deel van een traditie. Ze bestaan uitsluitend in de context van een gemeente en worden daar doorgegeven, maar pas vanaf de jaren 1970, na de goelag, werd het weer mogelijk om als kind op te groeien in een gemeente. Oorzaak hiervan was de demografische kloof, die was ontstaan door de goelag en de oorlog, en de door de staatsideologie gedreven gewelddadige secularisatie. Pas in de jaren 1970 begonnen jonge mensen die na de oorlog waren geboren zich te melden voor de doop. Deze groep mensen vormde *Generatie G* (gemeente). De socialisatie van Generatie G vond plaats in de periode na de goelag. Er moet nog een term worden gevonden voor de groep mensen waarvan de socialisatie voornamelijk plaatsvond in de tijd van de goelag. We noemen deze groep hier *Generatie X*. Mensen uit deze kring leden het meest onder het verlies van familieleden en verwanten tijdens de vervolgingen van de jaren dertig en moesten de grote deportatie van 1941 doorstaan.

De indeling in verschillende generaties wordt geïllustreerd in figuur 1.



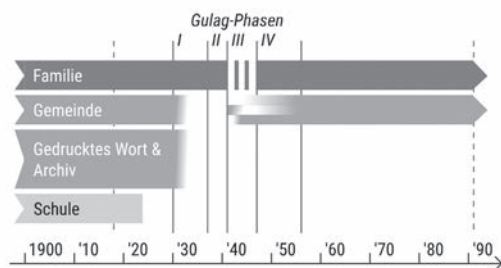
Figuur 1. Drie generaties binnen de Rusland-Duitse doperse gemeenten. De stippellijn markeert het tijdstip van de doop als een markering voor het succesvol verwerven van de basiskenmerken van de doperse traditie en het naleven ervan.

Kanalen voor het doorgeven van traditie aan de volgende generatie

Toen de goelag hen trof, hadden de mennonieten een groot en uitgesproken historisch besef. Dit historisch besef was door opeenvolgende jubel jaren aangewakkerd. In 1885 vierden de *mennoniten-brüder* gemeenten uitgebreid hun 25-jarig jubileum en in 1889 vierde de hele mennonitische gemeenschap haar 100-jarig bestaan in Rusland. De groeiende Germanofobie in het land moedigde de Duitsers aan om bewust met hun eigen geschiedenis om te gaan. Zij bestreden deze weerzin tegen de Duitsers namelijk met historische argumenten uit de kolonisatieperiode. De bezinning op de historische wortels bereikte zijn hoogtepunt kort voor de Eerste Wereldoorlog. In de periode van politieke instabiliteit waarin de monarchie werd afgedankt, werd de oriëntatie op de traditie gezien als een stabiliserende factor. In de onrustige zomer van 1917 werd zelfs een mennonitisch archief opgericht.²¹

In de mennonitische gemeenschap in Rusland kunnen vier routes worden geïdentificeerd voor de traditieoverdracht aan de volgende generatie (zie afb. 2). Natuurlijk had de eerste de grootste impact: de kerkstructuren. Zondag na zondag, jaar na jaar en generatie na generatie groeiden de jongeren op in de gemeenten, namen geleidelijk de *patterns* van het gemeenschappelijke leven over van de ouderen en erfden onbewust de traditionele rolverdeling in de kerkgemeenschap. Met natuurlijke vanzelfsprekendheid eigenden ze zich de regels en vroomheid van hun gemeenschap toe. Gemeentelijke socialisatie leidde tot de toe-eigening van de belangrijkste identiteitskenmerken. De ouderlingen en predikanten namen de rol op zich van de eerste confessionele historici. Bij de Rusland-Duitse mennonieten in Canada bleef dit zo tot in de jaren 1980.

21 Vgl. Abraham Friesen, *In Defense of Privilege: Russian Mennonites and the State before and during World War I* (Winnipeg 2006), 29-32, 45.



Figuur 2. De belangrijkste kanalen voor de overdracht van de mennonitische traditie onder Duitsers in de Sovjet-Unie in de context van de goelag.

Op de tweede plaats in de traditieoverdracht staat het mennonitische onderwijsstelsel. Mennonieten hadden sinds hun immigratie aan het einde van de achttiende eeuw hun eigen scholen met een eigen lerarenopleiding. In de kolonies genoten leraren groot respect en groeiden ze uit tot de intellectuele elite. Hoewel de kolonies confessioneel verdeeld waren in mennonieten en *mennoniten-brüder*, lukte het in het schoolwezen eenheid te bewaren. Scholen waren in de kolonies integratie-instrumenten en cultuurdragers: leerlingen verfijnden op school hun taal, raakten door zanglessen vertrouwd met de cultuur van het Duitse moederland en vormden hun wereldbeeld. In de loop van de Russische onderwijshervorming in 1881 verloren de mennonieten de zeggenschap over het onderwijssysteem, maar behielden ze hun autonomie op het gebied van godsdienst- en taalonderwijs. Daar hoorden ook de uniforme confessionele geschiedenislessen bij. De lerarenopleiding omvatte een cursus kerkgeschiedenis met een uitvoerige beschrijving van het dooperse deel daarvan. Hiervoor bestond een gedetailleerde richtlijn.²² Zodoende werd in het schoolstelsel de mennonitische traditie op een gestandaardiseerde manier onderwezen.

Op de derde plaats in de traditieoverdracht staan waarschijnlijk de langlevende dragers van de historische traditie: drukwerk. De eigen boekproductie diende in de beginnaden, vanaf 1827, vooral de behoeften van de kerk en het onderwijs. Al in 1852 verscheen de eerste historische verhandeling in druk: *Kurze älteste Geschichte der Taufgesinnten (Mennoniten genannt)*. Iets eerder, in 1846, begon de publicatie van het aanvankelijk maandelijks tijdschrift *Unterhaltungsblatt für deutsche Ansiedler im südlichen Russland*, waaruit in 1862 de *Odessaer Zeitung* voortkwam. In de loop van de decennia werd het een belangrijke bron voor de geschiedenis van de Duitse kolonies in Zuid-Rusland. Tegen deze achtergrond lijken de vier publicaties over

²² Vgl. W. Neufeld en H. Unruh, *Leitfaden zur Kirchengeschichte für mennonit. Zentralschulen in Russland* (Halbstadt 1918).

het eeuwfeest van de mennonieten in Rusland in 1889 niet meer dan vanzelfsprekend.²³ Het pronkstuk en hoogtepunt van de vroege mennonitische geschiedschrijving, het 1000 pagina's tellende werk van Peter M. Friesen, *Die Alt-Evangelische Mennonitische Brüderschaft in Russland (1789-1910) im Rahmen der mennonitischen Gesamtgeschichte*, verscheen in 1911.

Op de vierde en laatste plaats in de traditieoverdracht staat de familie. De preken in de kerk en de lessen op school, mogelijk ook het lezen van boeken, vonden hier op een natuurlijke manier hun naklank. Eigen aan de overdracht van traditie in het gezin bleven *patterns* van persoonlijke vroomheid, inbedding in een netwerk van verwantschapsrelaties en, niet in de laatste plaats, de zorg om culturele eigenheden zoals de taal.

Vanaf het begin van de immigratie in 1789 vond traditieoverdracht plaats in de kolonie: een zelfbesturend, zelfvoorzienend, confessioneel homogeen dorp. De kolonies zijn vergelijkbaar met Duitse eilanden in de uitgestrekte zee van volkeren van het Russische imperium. Het cultureel en confessioneel isolement dat met deze kolonie-structuur gepaard ging, accepteerden de immigranten graag. De regering trok de regeling voor de kolonies in 1871 in, maar de kolonisten bleven de regels van de kolonie tot ver in de jaren 1920 trouw. Mennonieten en baptisten hadden het van buitenaf opgelegde culturele isolement, dat generaties had geduurd, verinnerlijkt en het tot onderdeel van hun traditie gemaakt.

Veranderingen in de traditie vóór de goelag

Met de Russische Revolutie van 1905 werd de mennonitische identiteit gevarieerder. De tsaar kondigde gewetensvrijheid af en het verplichte kerklidmaatschap werd afgeschaft. Dit maakte de ware omvang van de secularisatie zichtbaar. Deze manifesteerde zich bij de mennonieten door de opkomst van het culturele doperdom, een beweging zonder religie, maar des te meer toegewijd aan mennonitische gebruiken. In tegenstelling tot de kerkelijke variant was het niet geïnstitutionaliseerd. Een tijdgenoot beschreef het mennonitische secularisatieproces als een transformatie van een cultus- naar een cultuurgemeenschap.²⁴

De omwentelingen in de Russische samenleving gingen verder in 1917, het jaar van de revoluties. De Februarirevolutie, toen de tsaar afgezet werd, maakte een einde aan de traditionele sociale orde. De mennonieten begrepen al snel dat hun bescherming

23 Reimer, Al, 'The Print Culture of the Russian Mennonites 1870-1930', *Mennonites in Russia: 1788-1988; essays in honour of Gerhard Lohrenz*, ed. John Friesen (Winnipeg 1989), 222-3.

24 Heinrich B. Unruh, *Fügungen und Führungen: Benjamin Heinrich Unruh 1881 - 1959; ein Leben im Geiste christlicher Humanität und im Dienst der Nächstenliebe* (Detmold 2009), 55.

door middel van privileges, waarover ze met de kroon hadden onderhandeld, definitief tot het verleden behoorde. In oktober 1917 vond de volgende revolutie plaats toen de bolsjewieken zich de macht toe-eigenden. Voor de mennonitische herinneringscultuur brak een nieuw tijdperk aan. De onmiddellijke ontbinding van de kolonie markeerde het keerpunt. Het land werd onteigend en herverdeeld, economisch eigendom werd genationaliseerd en religie werd de oorlog verklaard. De kolonie, de plaats waar de herinneringscultuur gestalte had gekregen, hield op te bestaan.

Al snel, in 1919, werd ook de meest in het oog springende mennonitische *identity marker* ondergraven: de weerloosheid. De mennonieten in Molotsjna richtten al in 1918 de Zelfbescherming op. Samen met de naburige lutherse kolonies werden ongeveer twintig zelfverdedigingseenheden opgericht, waarvan dertien mennonitisch, met in totaal 2.700 man. De vijandelijke troepen waren vele malen sterker, en de nederlaag liet niet op zich wachten. De introductie van zelfbescherming toonde dat pragmatisme sterker was dan geloof. Bovendien werd duidelijk dat de gemeente bij de traditieoverdracht minder zwaar ging wegen. Het convent van Molotsjna (1920) veroordeelde de Zelfbescherming uitdrukkelijk. Dat nam niet weg dat zelfbescherming onderdeel werd van de herinneringscultuur en dat binnen die herinneringscultuur een proces van interpretatie op gang kwam.²⁵

Een volgende stap was de scheiding tussen religie en cultuur. In 1924 werden de eerste tekenen van de strijd tegen religie voor de mennonieten zichtbaar toen gelovige leraren van scholen werden ontslagen. De gelovige scholieren bleven naar de kerk gaan, maar in hun wereldbeeld hoorden cultuur en religie niet langer bij elkaar. ‘Op school zongen we prachtige volksliederen, in de kerk geestelijke liederen’, herinnerde een van de scholieren zich decennia later.²⁶ Ook voor gelovigen ontstond er een tegenstelling tussen het geestelijke domein van de kerk en het wereldlijke daarbuiten. Voor deze tijd had de geciteerde leerling zonder aarzeling volksliederen gezongen, maar nu hield hij daarmee op. Het in vergetelheid geraakte beginsel van afzondering van de wereld herleefde, eens te meer daar de cultuur die op scholen werd onderwezen ideologisch was gekleurd. Door deze confrontatie tussen cultuur en religie werden de religieuze gemeenschappen teruggedrongen in een vijandige subcultuur. Voor de doperse herinneringscultuur betekende de scheiding van school en gemeente het einde van de school als kanaal voor de overdracht van de doperse traditie.

25 Voor een gedetailleerde studie over de zelfbescherming, zie Lawrence Klippenstein, *Peace and War: Mennonite Conscientious Objectors in Tsarist Russia and the Soviet Union Before WWII, and other COs in Eastern Europe* (Winnipeg 2016), in het bijzonder 89-91, 128-82, 189-90.

26 Volgens Heinrich Görzen in het begin van de jaren 2000 in een herdenkingsdienst in Bielefeld (Duitsland).

Tijdens de periode dat religie van de scholen werd verbannen, emigreerden grote groepen mennonieten naar Canada (1923-1926), onder wie de intellectuele elite. Deze emigratiegolf betekende de redding voor de Rusland-Duitse mennonitische herinneringscultuur. Emigranten namen alle essentiële 'overdrachtskanalen' ongeschonden mee naar Canada. De volgende decennia werd Canada een toevluchtsoord voor het in Rusland gedrukte woord, en in Noord-Amerika bloeide het Rusland-Duitse mennonitische archiefsysteem op. In de traditieoverdracht verloor de school zijn betekenis maar deze werd vervangen door een eigen theologische opleiding. Zo werden Noord-Amerikaanse mennonieten een centrum van de Rusland-Duitse herinneringscultuur.

Traditieoverdracht in de tijd van de goelag

Fase I van de goelag begon in 1930 met gedwongen collectivisering en met vervolging van de *Freikirchen*. Voor de herinneringscultuur waren de gevolgen groot: 'gemeente' en 'gedrukt woord & archief' hielden op te bestaan als middelen van traditieoverdracht (zie afb. 2). De goelag denderde de mennonitische geschiedenis binnen. De nieuwe bolsjewistische maatschappelijke orde duldde eigendom noch religie. Wat niet door overreding kon worden bereikt, werd afgedwongen met de brute kracht van strafkampen en speciale nederzettingen. Welvarende boeren, ouderlingen, predikanten en zelfs koördirigenten waren de eerste groepen mennonieten die in de goelag terechtkwamen. Voor hen betekende de goelag een verblijf in een speciale nederzetting of in een strafkamp. Het hoogste niveau, het Centraal Comité van de Communistische Partij en de Centrale Comités van de Unierepublieken, besloot in een politiek proces over de plaatsen van detentie. In januari 1930 bijvoorbeeld schatte het Oekraïense Centraal Comité van de partij het aantal koelakkenhuishoudens in de republiek op minstens 40.000. Daarvan zouden 15.000 huishoudens naar de strafkampen moeten worden gestuurd en 20.000 tot 35.000 naar het hoge noorden worden gedeporteerd. Deze plannen werden uitgevoerd. Ook *Freikirchen* werden getroffen. Tegen 1933 waren de meeste mennonitische gemeenten in Oekraïne verwoest.²⁷ De mennonieten buiten Oekraïne ondergingen een soortgelijk lot. De mondelinge traditie in de kolonie Nieuw-Samara in de zuidelijke Oeral, die pas in het begin van de jaren 2000 schriftelijk werd vastgelegd, meldt ook deportaties naar de speciale nederzettingen. Deze overlevering dateert het einde van de openbare godsdienstuitoefening eind 1932, toen het laatste gemeentecentrum door de autoriteiten werd

²⁷ Vgl. Colin P. Neufeldt, *The Fate of Mennonites in Ukraine and the Crimea During Soviet Collectivization and the Famine (1930-1933)* (Ph.D. diss., University of Alberta 1999), 39, 213.

gesloten. Er waren ook geen bijeenkomsten meer in particuliere huizen, omdat de predikanten naar het hoge noorden werden gedeporteerd of naar strafkampen werden gestuurd. Slechts enkelen overleefden het.²⁸

De op het oog homogene gemeenschap van mennonieten versplinterde verder. In het rampjaar 1930 verscheen uit mennonitische pen een opruiend pamflet tegen de mennonieten. Conform de partij-ideologie schreven de auteurs aan de predikanten een leidende rol toe in de politieke strijd tegen de Sovjetmacht. Zo rechtvaardigden zij hun verwijdering uit de samenleving.²⁹ Een van de auteurs, David Johann Penner, die het pseudoniem A. Reinmarus gebruikte, kwam uit de familie van een predikant in een *mennoniten-brüder* gemeente.³⁰ Het uitroeien van de plaatselijke gemeenten was onderdeel van de gedwongen secularisatie die de partij doorvoerde. Daarvan werd ook de doperse bevolking het slachtoffer. Mennonitische voorzitters van dorpssovjets lieten hen deporteren. Aan arrestaties gingen huiszoekingen vooraf. Religieuze en andere ideologie-vijandige literatuur die daarbij werd gevonden, verzwaarde de verdenking. Bange dorpelingen ontteden zich van compromitterende zaken zoals bijbels, gezangboeken, maar ook historische literatuur. Zo kwam er een einde aan de traditieoverdracht door het 'gedrukte woord' en werd de mennonitische *collected memory* onherroepelijk vernietigd. Ook de 'gemeente' als middel van traditieoverdracht werd vernietigd. Alleen het gezin bleef over als plaats van traditieoverdracht. Als in de gezinnen al religieuze waarden werden overgedragen, dan koesterden mennonieten een persoonlijke vroomheid, die in het beste geval bestond uit gezamenlijk bijbellezen en gebed. Beide hoorden bij het piëtisme, evenals de gerichtheid op bekering. Maar met ecclesiologische en theologische onderwerpen hielden gelovigen zich niet langer bezig. In het normale leven hoorde het gesprek over deze onderwerpen immers in de gemeente thuis. In 1930 hield de maatschappelijke context voor socialisatie als Generatie K op te bestaan. De tijd van Generatie X brak aan.

Fase II van de goelag, die begon in juli 1937, viel samen met de bloedigste periode in de Sovjetgeschiedenis: de tijd van de grote stalinistische politieke zuiveringen. Deze hielden aan tot november 1938. Volgens de mennonitische geschiedschrijving werden in deze periode minstens 1,3 miljoen mensen gearresteerd, van wie er 680

28 Vgl. A.J. Klassen (Ed.) *Neu Samara am Tock, 1890-2003: Eine mennonitische Ansiedlung in Russland östlich der Wolga*, 2e ed. (Warendorf 2004), 156.

29 Reinmarus, A. en G. Frizen, *Mennonity: kratkij očerk* (Moskou 1930) [De mennonieten: een korte schets], 46-47.

30 Vgl. Peter Letkemann, 'Penner, David Johann' in: *Mennonitisches Lexikon*, gecontroleerd op 13.06.2023, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:penner_david_johann.

duizend werden doodgeschoten;³¹ later seculier onderzoek onthulde 1,5 miljoen arrestaties en bijna 670 duizend executies.³² Statistieken over mennonitische slachtoffers ontbreken. Bijna alle ouderlingen, de meeste predikanten en veel actieve gemeenteleden zijn tijdens deze terreurgolf vermoord. Vanuit het perspectief van de herinneringscultuur waren er nauwelijks nog mensen over die in staat waren hun geloofstraditie integraal en in al haar facetten door te geven. Hiermee werd de manier om traditie door te geven, die sinds de negentiende eeuw stap voor stap was opgebouwd, definitief vernietigd. Het gezin bleef over als enige route van overdracht en de rol van de traditiedrager viel toe aan de weduwen.

Fase III van de goelag, met zijn massale deportaties en speciale nederzettingen, scheidde veel Rusland-Duitsers permanent van hun familie, het laatst overgebleven overdrachtskanaal van de traditie. Zeker na de mobilisatie leefden mensen in werkploegen achter prikkeldraad, zoals in strafkampen, met disproportionele prestatienormen, miserabel voedsel en angstaanjagend hoge sterftcijfers.³³ Voor sommige leden van het werkleger leidde dit tot een intensivering van religieuze gevoelens. Ze overwonnen hun angst en waagden het al in 1942 samen te bidden in kleine clandestiene groepen. Dit paste bij de persoonlijke vroomheidstraditie die via het familielkanaal was doorgegeven. Deze gebedskringen waren piëtistisch: de nadruk lag op bekering en gemeenschap met God in het gebed; hun confessionele profiel was niet helder. Tot de groepen behoorden niet alleen mennonieten en baptisten of hun kinderen, maar ook lutheranen.³⁴ Over het algemeen tolereerden de autoriteiten deze gemeenschappen. In de loop van de tijd werden deze gebedsgemeenschappen tot barakkengemeenten, tot de speciale nederzettingen in 1956 werden ontbonden.³⁵ In figuur 2 komen de gebedsgemeenschappen overeen met de bovenste laag in het segment 'gemeente'.

31 Vgl. Peter Letkemann, 'Mennonite Victims of "The Great Terror," 1936-1938', *Journal of Mennonite Studies* 16 (1998), 35.

32 Vgl. Jörg Baberowski, *Krasnyj Terror: Istorija stalinizma* (Moskou 2007) [De Rode Terreur: de geschiedenis van het stalinisme], 188.

33 Zo bereikte het sterftcijfer in het Solikamskbumlag-kamp in de regio Perm in maart 1942 vier procent; vgl. Viktor Krieger, *Bundesbürger russlanddeutscher Herkunft: Historische Schlüsselerfahrungen und kollektives Gedächtnis* (Berlijn 2013), 50-51.

34 Voor meer details, zie Johannes Dyck, 'A Root of Dry Ground: Revival Patterns in the German Free Churches in the USSR After World War II', *Journal of Mennonite Studies* 30 (2012), 101-2.

35 Voor de oorsprong van de term, zie J. Dik, 'Kontury, detali i posledstviya sovetskoy religioznoj politiki poslednego stalinskogo desjatiletija na primere nemeckich baptistov i mennonitov', *Konfessional'naja politika sovetskogo gosudarstva v 1920-1950-e gody* (Moskou 2019) [Schetsen, details en gevolgen van het religieuze beleid van de Sovjet-Unie in het laatste stalinistische decennium aan de hand van het voorbeeld van de Duitse baptisten en mennonieten], 401.

Fase III van de goelag zag ook de heropleving van het religieuze leven in de gebieden die in 1941 door de Duitse *Wehrmacht* werden bezet. De Rusland-Duitsers probeerden zoveel mogelijk terug te keren naar de normaliteit van de jaren 1920. Ook werden er weer kerkdiensten gehouden. Met de terugtrekking van de Duitse militairen in het najaar van 1943 werd ook de Rusland-Duitse bevolking naar Duitsland overgebracht.³⁶ Na het einde van de oorlog in 1945 werd die naar de Sovjet-Unie gerepatriëerd en naar speciale nederzettingen gestuurd in bestaande, maar ook nieuwe, deportatiegebieden. Ook de repatrianten stichtten barakkengemeenten.³⁷ In figuur 2 worden deze gemeenten weergegeven door de tweede laag in het segment 'gemeente'.

Fase III zag bovendien de liberalisering van het religieuze beleid van de Sovjet-Unie in 1943-1944. Om het confessionele veld te sturen, bood de staat religieuze gemeenschappen aan hen te legaliseren en hen het recht op een plaats van samenkomst te geven. Daartoe moest de gemeente deel uitmaken van een gecentraliseerd confessioneel lichaam. In het geval van de mennonieten was dat de Gemeenschappelijke Raad van Evangelische Christen-Baptisten. Deze werd in oktober 1944 gelegaliseerd en verenigde baptistische en evangelische gemeenten, die afgezien van hun ontstaansgeschiedenis nauwelijks van elkaar verschilden. De staat zag de Raad als een verzamelbekken voor allerlei *Freikirchen*. In 1945 en 1947 werden pinksterkerken van twee verschillende richtingen ingelijfd. Kleinere gemeenschappen zoals de Vergadering van Gelovigen werden eveneens bij de raad aangesloten.³⁸ Voor de grote meerderheid van de Duitse geloofsgemeenschappen werd deze ontwikkeling echter pas in de jaren 1960 relevant. Tot die tijd bleven de meeste illegaal. Voor zover bekend profiteerden op één plaats Duitse bewoners van speciale nederzettingen van de nieuwe legaliteit: de beruchte deportatieplaats Karaganda. Daar kreeg in 1946 een gemeente van evangelische christen-baptisten met 20 procent Duitse leden een wettelijke status.³⁹ Afbeelding 2 toont de weinige Duitsers in legale gemeenten als de onderste laag in het segment 'gemeente'.

Tijdens fase III van de goelag herstelde zich dus het geloof in een vorm van gemeenschap. Het lukte de Sovjetstaat niet meer dat te vernietigen. De nieuwe geloofsgemeenschappen moesten zich echter voegen naar de condities van deportatie en mobilisatie. Ze waren verstrooid en hadden nauwelijks contact met elkaar. Consolidatie was daarom onmogelijk. De voedingsbodem van deze gemeenschappen

36 Vgl. Leonard L.G. Friesen, *Mennonites in the Russian Empire and the Soviet Union: Through much tribulation* (Toronto 2022), 239, 245.

37 Vgl. Dik (2019), 'Kontury, detali i posledstvija', 401.

38 Walter Sawatsky, *Soviet Evangelicals since World War II* (Kitchener 1981), 96-97.

39 Vgl. Dyck (2012), 'A Root of Dry Ground', 103.

was het door families overgeleverde piëtisme. Dat was in zekere zin ook het geloofsfundament. De invloed van het piëtisme in het Rusland-Duitse confessionele veld werd zodoende groter. Er kan zelfs worden gesteld dat alleen piëtistisch door-drenkte geloofsgemeenschappen, misschien met uitzondering van katholieke en adventistische geloofsgemeenschappen, de goelag hebben overleefd. Zelfs van de vaandeldrager van het piëtisme in het Russische rijk, de Evangelisch-Lutherse Kerk, overleefden alleen de piëtistische broedergemeenten de tijd van Stalin.⁴⁰ Ook bij de mennonieten werd het piëtisme het centrale kenmerk. De doop werd alleen aan bekeerden bediend;⁴¹ bij de *mennoniten-brüder* en baptisten had het piëtisme er van meet af aan bij gehoord. Het piëtistische karakter van de gemeenschap verzwakte de confessionele zelfidentificatie van Generatie K en legde nieuwe fundamente voor interkerkelijk wederzijds begrip onder Generatie X. Generatie X kende de oude confessioneel gestructureerde geloofswereld niet meer. Na de ontbinding van de gebedsgemeenschappen na het einde van de goelag bleek dat veel kinderen van mennonieten hoorden bij evangelische christen-baptisten- of *mennoniten-brüder* gemeenten. Alexander Weiss verwoordt het als volgt:

‘Het was geen kwestie van kiezen tussen mennonieten of baptisten, maar tussen baptisten en atheïsten.’

Nakomelingen uit evangelisch-lutherse kringen vonden eveneens vaak hun weg naar de gemeenten van evangelische christen-baptisten, maar ook naar mennonieten en *mennoniten-brüder*.⁴² Vanuit het perspectief van de herinneringscultuur heeft het nieuwe begin van de geloofsgemeenschappen tijdens fase III van de goelag een beslissende bijdrage geleverd aan de hervorming van het traditionele erfgoed op het niveau van de ‘gemeente’.

Met het begin van de vierde fase van de goelag in 1947, anderhalf jaar na de oorlog, maakte de staat een einde aan zijn liberaliseringsbeleid. In 1948 stopte de legalisering volledig. Clandestiene gemeenschappen vernamen logischerwijs niets van de administratieve handelingen van de regering, maar hun leden werden vanaf 1947 al strafrechtelijk vervolgd. De rechtbank legde onvoorstelbaar hoge straffen op,

40 Vgl. Walter Graßman, *Geschichte der evangelisch-lutherischen Russlanddeutschen in der Sowjetunion, der GUS und in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Gemeinde, Kirche, Sprache und Tradition* (Dr. Phil. Diss., Ludwig-Maximilians-Universität 2006), 104.

41 Vgl. Johannes Dyck, ‘Elements of Post-Gulag Theology: View of an Eyewitness’, *History and Mission in Europe: Continuing the Conversation*, ed. Mary Raber en Peter F. Penner (Schwarzenfeld 2011), 205.

42 Alexander Weiss, ‘The Transition of Siberian Mennonites to Baptists: Causes and Results’ *Journal of Mennonite Studies* 30 (2012), 137.

meestal 25 jaar gevangenisstraf, terwijl moord met 8-10 jaar werd bestraft. Onder de slachtoffers bevonden zich ook veel leden van Duitse barakkengemeenten.⁴³ Stalins dood in maart 1953 luidde het einde in van de vierde fase van de goelag. Geleidelijk nam de druk af. In 1954-1955 keerden de laatste Duitse geloofsgevangenen als helden terug uit de gevangenis. Zij hadden door hun standvastigheid de overwinning behaald. Eind 1954 nam ook de druk op de clandestiene geloofsgemeenschappen af. Tenslotte maakte, zoals reeds vermeld, een regeringsdecreet van 13 december 1955 een einde aan de speciale nederzettingen. Het werd geïmplementeerd in 1956. De Duitsers kregen bewegingsvrijheid en het recht om hun woonplaats te kiezen. Dit betekende het einde van fase IV van de goelag. De periode van illegaliteit en geloofsvervolgving voegde de geloofsstrijd aan de herinneringscultuur toe en deze strijd om het geloof werd het belangrijkste element van het confessionele zelfbeeld. Het werd onderdeel van de traditie.

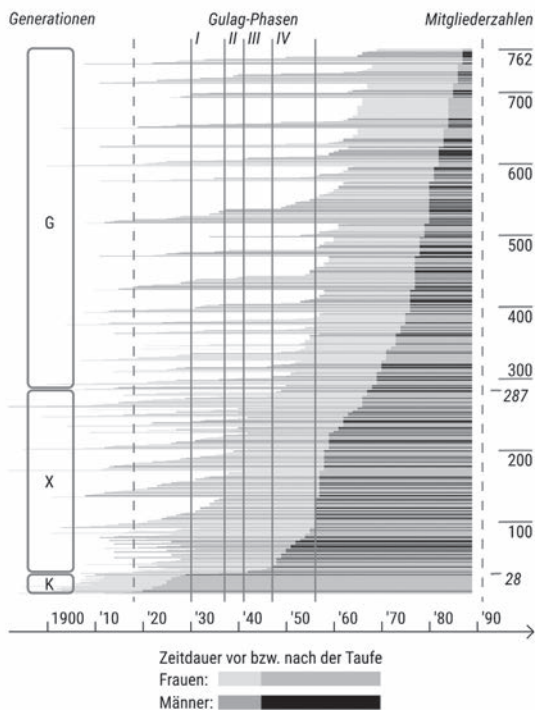
Na de goelag

Na het einde van de goelag keerde het leven van de Duitsers geleidelijk terug naar een soort normaliteit. Vanaf het einde van de jaren 1940, nog steeds tijdens het goelag-tijdperk, begon Generatie X gezinnen te stichten, waarvan de nakomelingen hun weg naar gemeenten vonden en zo Generatie G vormden. De traditionele socialisatie in de context van de gemeenschap werd hervat. De meeste barakkengemeenten werden omgevormd tot confessionele gemeenten. De afzonderlijke confessionele tradities leefden op, zij het dat door de goelag het erfgoed was gedecimeerd. In de loop van de volgende decennia leidden natuurlijke demografische processen tot vloeiende veranderingen in de samenstelling van generaties in de gemeenten, tot uiteindelijk de migratie naar Duitsland begon.

Afbeelding 3 geeft een idee van de samenstelling van de generaties van de doperse migratiestroom van de Sovjet-Unie naar Duitsland aan het einde van de jaren 1980. Deze afbeelding toont de situatie in het Duitse deel van de evangelische christen-baptistenkerk in Froenze in Kirgizië, het huidige Bisjkek, aan de vooravond van de migratie. In 1987 bestond deze gemeente uit een groter Russisch en een kleiner Duits deel met in totaal 1883 leden. Deze gemeente was een van de grootste in de Sovjet-Unie. De generatieverdeling was opmerkelijk ongelijk. Generatie K, bestaande uit degenen die vóór 1930 waren gedoopt, werd vertegenwoordigd door 28 personen (3,7 procent), allen ouder dan 75 jaar. Onder hen was slechts één man. Tot Generatie X, dat wil zeggen de mensen die in de goelag en het decennium daarna

43 Vgl. Dik (2019), 'Kontury, detali i posledstvija', 403-4.

werden gedoopt, behoorden 259 mensen (34,0 procent; het jaar 1968 werd vastgesteld als de grens tussen de generaties). De gevolgen van de goelag en de oorlog zijn herkenbaar aan een lager percentage mannen (36,7 procent). Generatie G, dat wil zeggen dragers van de herstelde traditie, was goed voor bijna twee-derde van de gemeente (62,3 procent), met een mannelijk aandeel van 34,7 procent. De traditie werd dus hoofdzakelijk door vrouwen gedragen.



Figuur 3. Verdeling per generatie in het Duitse deel van de evangelische christen-baptistengemeente in Froenze in 1987 met levenstijd voor/na de doop.⁴⁵

De generatiesamenstelling van Froenze kan doorgetrokken worden naar de initiële samenstelling van de Rusland-Duitse gemeenten in Duitsland. Ongeveer een derde deel van de immigranten was getuige geweest van de goelag. Voor de meesten van hen begon de goelag met fase III, dat wil zeggen deportatie in 1941. Hier lag daarom ook de ondergrens van hun herinneringen.

44 Vgl. Aron Warkentin, *Liste der deutschen Mitglieder der Evangeliumschrsten-Baptistengemeinde Frunse*, (Archiv des Bundes der Evangeliumschrsten-Baptisten Kirgisistans 1987). Speciale dank gaat uit naar Margarete Grunau voor de digitalisering van het document.

Samenvattend kunnen we vaststellen dat de verwoestende kracht van de goelag niet alleen de personen uit de Duitse doperse gemeenten hard heeft getroffen, maar ook hun herinneringscultuur. Bij de mechanismen van herinneringsverwoesting hoorde het stukslaan van de overdrachtskanalen die gedurende vele decennia van vrije ontplooiing waren opgebouwd. De groep mensen die in de eerste plaats de inhoud van de traditie bepaalde, dus de ouderlingen, predikanten en leraren, overleefde de goelag meestal niet. Dit tastte het intellectuele vermogen aan om gebeurtenissen vast te leggen en te reflecteren. Zelfs toen de mechanismen om volgende generaties in de gemeente te vormen hersteld waren, kon de generatie van goelag-ooggetuigen hun stilzwijgen niet doorbreken, uit angst voor straf. Pas de emigratie maakte het mogelijk de normale werking van een herinneringscultuur te herstellen, hoewel een waardevolle voorraad aan herinneringen onherstelbaar verloren was gegaan.

Literatuur

- Assmann, A., *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur: Eine Intervention*, 3e ed. (München 2020).
- Assmann, A., *Zeit und Tradition: Kulturelle Strategien der Dauer*, 2e ed. (Darmstadt 2022).
- Assmann, J., 'Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität', *Kultur und Gedächtnis*, ed. Jan Assmann en Tonio Hölscher (Frankfurt am Main 1988), 9-13.
- Assmann, J., 'Körper und Schrift als Gedächtnisspeicher. Vom kommunikativen zum kulturellen Gedächtnis', *Speicher des Gedächtnisses; Teil 1: Absage an und Wiederherstellung von Vergangenheit, Kompensation von Geschichtsverlust*, ed. Moritz Csáky en Peter Stachel (Wenen 2000).
- Baberowski, J., *Krasnyj Terror: Istorija stalinizma* (Moskou 2007).
- Bugai, N. (ed.), *Iosif Stalin – Lavrentiju Berii: 'Ich nado deportirovat': Dokumenty, fakty, kommentarii* (Moskou 1992).
- Carevskaya-Djakina, T. (ed.), *Istorija stalinskogo Gulaga. Konec 1920-ch – pervaja polovina 1950-ch godov: Sobranie dokumentov v semi tomach. T. 5 Specpereseleny v SSSR* (Moskou 2004).
- Confino, Alon, 'Memory and the History of Mentalities', *Cultural Memory Studies*, ed. A. Erll (Berlijn 2008), 77-84.
- Dik, J., 'Kontury, detali i posledstvija sovetskoj religioznoj politiki poslednego stalinskogo desjatiletija na primere nemeckich baptistov i mennonitov', *Konfessional'naja politika sovetskogo gosudarstva v 1920-1950-e gody* (Moskou 2019), 400-408.
- Dyck, J., 'Elements of Post-Gulag Theology: View of an Eyewitness', *History and Mission in Europe: Continuing the Conversation*, ed. Mary Raber en Peter F. Penner (Schwarzenfeld 2011).
- Dyck, J., 'A Root of Dry Ground: Revival Patterns in the German Free Churches in the USSR After World War II', *Journal of Mennonite Studies* 30 (2012): 97-112.
- Dyck, J., *An der Wiege der Bruderschaft: Johann Wieler (1839-1889) und die Gemeinschaften der frühen evangelischen Christen in Russland* (Lage 2016).
- Dyck, J., 'Migratie als het sluiten van de cirkel: De terugkeer naar Duitsland van mennoniten uit de Sovjet-Unie in de periode 1972 tot 2002', *Doopsgezinde Bijdragen*, nieuwe reeks, 43 (2017), 135-51.
- Dyck, J., 'Erneuerung unter dem Totalitarismus: Fallstudie zum mennonitischen Neuanfang in der Sowjetunion seit dem II. Weltkrieg', *Mennonitica Helvetica* 42 (2019), 117-19.
- Erll, A. (ed.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* (Berlijn 2008).

- Erl, A., *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, 3e ed. (Stuttgart 2017).
- Friesen, A., *In Defense of Privilege: Russian Mennonites and the State before and during World War I* (Winnipeg 2006).
- Friesen, L.G., *Mennonites in the Russian Empire and the Soviet Union: Through much tribulation* (Toronto 2022).
- Graßman, W., *Geschichte der evangelisch-lutherischen Russlanddeutschen in der Sowjetunion, der GUS und in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Gemeinde, Kirche, Sprache und Tradition* (Dr. Phil. Diss., Ludwig-Maximilians-Universität 2006).
- Herrmann, U., "Ungenau in dieser Welt" – kein Krawall, kein Protest: Der unaufhaltsame Aufstieg um 1940 Geborener in einer "Generationen"-Lücke', *Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert*, ed. Jürgen Reulecke (München 2003), 167-84.
- Ivanova, G., *Istorija GULAGa, 1918 – 1958: social'no-ekonomičeskij i politiko-pravovoj aspekty* (Moskou 2006).
- Klassen, A.J. (Ed.) *Neu Samara am Tock, 1890-2003: Eine mennonitische Ansiedlung in Russland östlich der Wolga*, 2e ed. (Warendorf 2004).
- Klibanov, A., *Klassovoe lico sovremennogo sektantsva* (Leningrad 1928).
- Klippenstein, L., *Peace and War: Mennonite Conscientious Objectors in Tsarist Russia and the Soviet Union Before WWII, and other COs in Eastern Europe* (Winnipeg 2016).
- Krieger, V., *Bundesbürger russlanddeutscher Herkunft: Historische Schlüsselerfahrungen und kollektives Gedächtnis* (Berlijn 2013).
- Letskemann, P., 'Mennonite Victims of "The Great Terror," 1936-1938', *Journal of Mennonite Studies* 16 (1998), 33-58.
- Letskemann, P., 'Penner, David Johann' *Mennonitisches Lexikon*, gecontroleerd op 13.06.2023, http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:penner_david_johann.
- Neufeld, W. en H. Unruh, *Leitfaden zur Kirchengeschichte für mennonit. Zentralschulen in Russland* (Halbstadt 1918).
- Neufeldt, C.P., 'The Fate of Mennonites in Ukraine and the Crimea During Soviet Collectivization and the Famine (1930-1933)' (Ph.D. diss., University of Alberta 1999).
- Reimer, Al, 'The Print Culture of the Russian Mennonites 1870-1930', *Mennonites in Russia: 1788-1988; essays in honour of Gerhard Lohrenz*, ed. John Friesen (Winnipeg 1989).
- Reinmarus, A. en G. Frizen, *Mennonity: kratkij očerk* (Moskou 1930).
- Reulecke, J., 'Generation/Generationality, Generativity, and Memory', *Cultural Memory Studies*, ed. Astrid Erl (Berlijn 2008), 119-126.
- Sawatsky, W., *Soviet Evangelicals since World War II* (Kitchener 1981).
- Solzjenitsyn, A., *Der Archipel GULAG* (Bern 1974).
- Unruh, H.B., *Fügungen und Führungen: Benjamin Heinrich Unruh 1881 – 1959; ein Leben im Geiste christlicher Humanität und im Dienst der Nächstenliebe* (Detmold 2009).
- Weiss, A., 'The Transition of Siberian Mennonites to Baptists: Causes and Results.' *Journal of Mennonite Studies* 30 (2012), 133-138.

DOPERS IN DE WINDHANDEL: DE DOOPSGEZINDE GEMEENTE UTRECHT EN DE PROVINCIALE UTRECHTSE GEOCTROYEERDE COMPAGNIE (1720-1752)

Răzvan-Iulian Rusu

ABSTRACT

This article tells the story of the involvement of certain prominent members of the Anabaptist congregation of Utrecht in the great financial stock craze of 1720, the world's first speculative bubble. This was a larger phenomenon that stretched itself over Western Europe, originating in Paris and then spreading to London, Amsterdam, Rotterdam, and eventually, Utrecht. In the latter city, this speculative craze had as goal, besides the quick enrichment of its investors, the founding of the Provincial Utrecht Chartered Company. The profitability of this commercial venture was largely based on colonial trade, made possible by the coerced labour of enslaved people in Suriname and elsewhere.

Based on recent publications on the topic and well as his own research at the Utrecht Archive (HUA) on the history of the Anabaptist community in the city, the author lists by name which members of the congregation were involved in the speculative scheme, what their roles were, and what effects their involvement had on the communal life of the congregation. Attention is also given to the human stories on the other side of the Atlantic, and the suffering endured by the enslaved as a result of their subjection to systems of exploitation. Finally, this essay illustrates the continuity of the effects borne by the transatlantic trade on this particular religious congregation throughout the centuries, thereby providing a broader *longue durée* sketch of how colonialism shaped the history of communities on both sides of the Atlantic.

Keywords: Dutch Mennonites – Provincial Utrecht Chartered Company – South Sea Bubble – Colonialism – Church and Slavery

Inleiding

Aan de Oudegracht 270 in Utrecht staat een gebouw dat op het eerste gezicht een oud, statig herenhuis lijkt. Maar wie het gebouw betreedt, stapt de kerk van de Doopsgezinde gemeente binnen. Dat is geen toeval: dit is een zogenaamde schuilkerk. De geschiedenis van de dopers in Utrecht vóór 1773, toen deze kerk in gebruik werd genomen, kent een aantal zwarte bladzijden gevuld met vervolging en martelaarschap. Sinds de Reformatie was het gereformeerde geloof namelijk de enige door

de overheid erkende godsdienst. Katholieken, joden, lutheranen en doopsgezinden werden enkel getolereerd. Het was hen niet toegestaan om hun geloof publiekelijk te belijden.

Tussen juni en oktober 1720 kende Nederland een periode van hevige speculatie, waarbij veel mensen handelden in aandelen van naamloze vennootschappen, die toen ook wel actie-compagnieën werden genoemd. In het begin waren dit commerciële ondernemingen zonder enige commerciële activiteit. Ze werden opgericht met als enig doel het aantrekken van geld van investeerders. Wat ze met dat geld zouden doen om rendement op de investering te genereren, was van later zorg. Er werden veel (buitengewone) beloftes gedaan, waarvan weinig werden nagekomen. Van de ongeveer dertig vennootschappen die werden opgericht, zouden er maar drie de jaarwisseling halen. Eén daarvan was de Provinciale Utrechtsche Geoctroyeerde Compagnie.

Dit artikel brengt de betrokkenheid van de Utrechtse doopsgezinde gemeente bij de Provinciale Compagnie voor het eerst gedetailleerd in kaart. Ook worden enkele gevolgen hiervan voor het leven van de gemeente in de achttiende en negentiende eeuw beschreven. Hierbij worden twee belangrijke publicaties over deze twee voorheen gescheiden onderwerpen als uitgangspunt genomen. De eerste is de uitgebreide monografie van Angelique Hajenius over de geschiedenis van de Utrechtse doopsgezinde gemeente.¹ De tweede is het artikel van C.H. Slechte over de Provinciale Utrechtse Geoctroyeerde Compagnie, dat tot op heden een van de meest volledige en gezaghebbende wetenschappelijke stukken over dit onderwerp is.² Hieraan zijn nieuwe inzichten uit recent onderzoek naar het koloniale en slavernijverleden van Utrecht toegevoegd,³ evenals uit archiefonderzoek gedaan bij Het Utrechts Archief (HUA). In dit artikel kruisen deze twee geschiedenissen elkaar en wordt onthuld hoe de betrokkenheid van de doopsgezinden bij financiële speculatie en de koloniale handel gevolgen had die tot in de negentiende eeuw hun weerslag zouden hebben op het leven van deze gemeenschap.

1 Hajenius, Angelique en Rudolf Hofman, *Dopers in de Domstad: Geschiedenis van de Doopsgezinde Gemeente Utrecht, 1639-1939* (Hilversum 2003), 16.

2 De meest diepgaande en gezaghebbende studie over de geschiedenis van de compagnie en zijn activiteiten is die van Slechte, C.H., 'De firma list en bedrog: de Provinciale Utrechtsche Geoctroyeerde Compagnie (1720-1752)', *Jaarboek Oud-Utrecht* (1998), 179-218.

3 Vooral Jouwe, Nancy, Matthijs Kuipers en R. Raben (eds.), *Slavernij en de stad Utrecht* (Zutphen 2021), en Allen, Rose Mary, Esther Captain en Matthias van Rossum (eds.), *Staat & slavernij: Het Nederlandse koloniale slavernij-verleden en zijn doorwerkingen* (Amsterdam 2023).

Geloof moet men verkopen

De allereerste speculatieve zeepbel ter wereld, die al snel de naam 'de Windhandel van 1720' zou krijgen, was opmerkelijk, omdat deze beweging, als men die zo kan beschrijven, erin slaagde verschillende, voorheen concurrerende sociale en religieuze collectieven onder één vlag te verenigen: de vlag van de winst:

'Regenten, patriciërs, avonturiers, rooms-katholieken, remonstranten, mennonieten, joden en zelfs regelrechte oplichters leken gedurende een half jaar moeiteloos met elkaar te kunnen verkeren en samenwerken.'⁴

In Utrecht waaide destijds een antisemitische wind. Desondanks werden de joden zelfs hier tijdelijk getolereerd, omdat hun kapitaal wenselijk werd geacht voor het opstarten van de Provinciale Geoctroyeerde Compagnie. Een aantal Sefardische Joden, behorend tot de zogenaamde Portugese natie, kreeg toestemming om naar de stad te verhuizen, vastgoed te kopen en vooraanstaande posities in het bedrijf te bekleden:

'De sociale, kerkelijke en raciale barrières die de 18de-eeuwse samenleving kenmerken, leken even niet te bestaan.'⁵

De Utrechtse Compagnie was gevestigd op de Kromme Nieuwegracht 62, in het oude Ammunitieshuis. Het doel van het bedrijf was het vergaren van ongeveer tien miljoen gulden aan kapitaal, door tienduizend acties of aandelen van 1000 gulden te verkopen. Officieel mocht één persoon intekenen op een maximaal aantal van vijftig acties. Met de opbrengsten zou er een kanaal tussen Utrecht en de Zuiderzee worden gegraven, zodat de Domstad op het gebied van internationale handel met Amsterdam zou kunnen concurreren. Mensen uit de hele Republiek, waaronder honderdvijftig Sefardische Joden, investeerden in deze onderneming. De verkoop van aandelen leverde echter maar een 'schamele' half miljoen gulden op.⁶

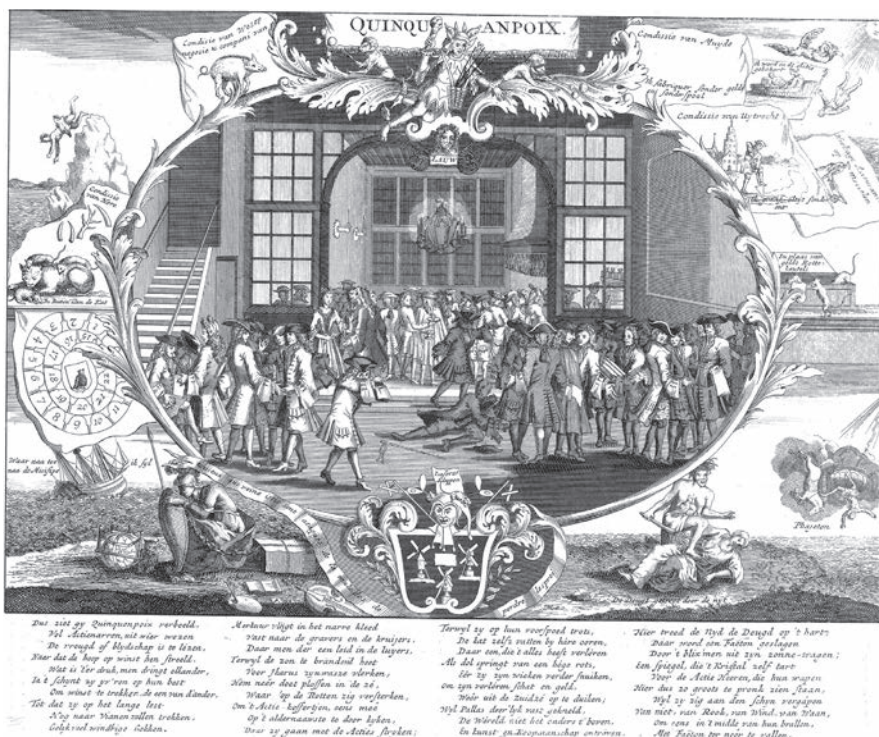
De Joden waren echter niet de enige Nederlandse dissidenten die bij de Windhandel betrokken waren. Ook de Quakers en de doopsgezinden speelden hierin een rol. Een bekend voorbeeld is de Amsterdamse doper Gerard Roeters (1689-1731), zijdefabrikant en sinds 1716 koopman in Londen. Gerard was een neef (oomzegger) van George Roeters (1669-1738), heer van Drakenburg, en werd een van de hoofdparticipanten in de Utrechtse Compagnie, die zich intekenden voor vijftien acties.⁷ Zijde, de

4 Slechte (1998), 'Firma list en bedrog', 191.

5 Ibid.

6 Slechte (1998), 'Firma list en bedrog', 185.

7 Ibid., 195. Zie de bijlage voor de biografieën van Gerard en George Roeters.



Allegorische spotprent op de Windhandel van 1720. Centrale voorstelling is het koffiehuis Quincampoix in de Kalverstraat, het centrum van de actiehandel te Amsterdam. In de omlijsting verwijzingen naar projecten te Muiden, Utrecht (rechtsboven), Harlingen, Weesp, Rotterdam en de Mississippi. Opgenomen als prent nr. 10 in *Het Grootte Tafereel der Dwaasheid* 1720 (Rijksmuseum RP-P-OB-83.514).

handelswaar van veel rijke doopsgezinden, was in die tijd een luxueus en zeer gewild product. Gerard Roeters kwam uitdrukkelijk vanuit Londen naar Amsterdam om de vroedschap van Amsterdam een projectvoorstel te doen voor een actie-compagnie. Na aanvankelijk te zijn afgewezen, kreeg hij uiteindelijk succes met een aangepaste versie van zijn voorstel. Ook de doopsgezinde zijdehandelaar uit Haarlem, Simon Bevel (1669-1736), tekende in op zoveel mogelijk 'handels-compagnieën' die overal in de Republiek opdoken. Het lot wilde dat zijn geldzucht later niets zou opleveren: hij werd uiteindelijk een van de gedupeerde participanten.⁸ Volgens C.H. Slechte was deze speculatieve trend zo populair bij dissidente kerken omdat deze collectieven regelmatig werden uitgesloten van 'het officiële grabbelen' door de grotendeels

8 Slechte (1998), 'Firma list en bedrog', 198.

gereformeerde heersende klasse. Als gevolg daarvan zagen zij in de Windhandel hun kans om deel te nemen aan een financieel plan dat hun kapitaal zou vergroten.⁹

De gereformeerde Amsterdamse zijdefabrikant David van Mollem (1670-1746), wiens vrouw doopsgezind was, werd commissaris van de Provinciale Utrechtse Geoctroyeerde Compagnie.¹⁰ Van Mollem was de eigenaar van de bekendste industriële vestiging in het achttiende-eeuwse Utrecht, de zijdefabriek Zijdebalen aan de Vecht.¹¹ Hij bezat vijftien aandelen in de compagnie, het aantal dat aan hoofdparticipanten of commissarissen was toegekend.¹² Waarschijnlijk wekte dit de afgunst van zijn Haarlemse concurrent Simon Bevel.¹³ In een later portret dat van Van Mollem bekend is, van de hand van Nicolaas Verkolje (1673-1746), liet Van Mollem zich in deftige kleding zittend voor zijn landgoed in Zijdebalen afbeelden.

Daarmee positioneerde hij zichzelf als iemand 'met de eigenschappen die voor doopsgezinden belangrijk waren: milddadigheid, ijver en bescheidenheid.'¹⁴ Ondanks het feit dat hij niet doopsgezind gedoopt werd, en daarom ook geen lid van de Utrechtse Doopsgezinde Gemeente was, droeg Van Mollem wel bij aan het 'Fonds tot den predickdienst' door elk jaar een flink bedrag te schenken als contribuerende broeder. Dit fonds voorzag in het levensonderhoud van de leraren van de gemeente.¹⁵

Hoewel de Doopsgezinde Gemeente Utrecht zelf niet betrokken was bij de Windhandel van 1720 kochten ten minste 45 van de ongeveer 176 gemeenteleden, onder wie negen zusters, één of meer aandelen. Dit houdt in dat ongeveer vijftwintig procent van het ledenaantal bereid en in staat was om een of meerdere 'actiën' aan te schaffen.¹⁶ Uit notariële akten blijkt dat ook de aandelenruil populair was tussen de gemeenteleden. Zo droegen twee oud-predikanten, Willem Verbeek en Dionys Oortman, een aandeel van 1000 gulden over.¹⁷

⁹ Ibid., 188.

¹⁰ Voor meer over Van Mollem, zie de bijlage.

¹¹ Zie over Van Mollem: Muller, S., Arnold Hoogvliet, en Jan de Beyer, *Zijdebalen* (Utrecht 1912). Tegenwoordig is er in de Utrechtse wijk Zijdebalen een straat naar hem vernoemd.

¹² Slechte (1998), 'Firma list en bedrog', 195.

¹³ Slechte (1998), 'Firma list en bedrog', 198.

¹⁴ Meulen, J.N. van der, 'David van Mollem (1670-1746)', *Utrechtse Biografieën* 3 (Amsterdam/Utrecht 1996), 136-140.

¹⁵ Hajenius (2003), *Dopers in de Domstad*, 50.

¹⁶ Ibid. Hajenius citeert Het Utrechts Archief (HUA), toegangsnr. 233 Staten van Utrecht 1581-1810, inv. nr. 234-39 Derde serie van de resoluties van de Staten van Utrecht (1673-1795), A° 1720: Lijste der actiën in de Provinciale Compagnie van Commerce van Utrecht. In de notulen van de kerkenraad van dat jaar wordt van deze aandelenkoop geen melding gemaakt; zie HUA, toegangsnr. 714-1 Doopsgezinde gemeente te Utrecht, 16-30 Resoluties en notulen van de vergaderingen van de (brede) kerkeraad (1639-1933), inv. nr. 23 (1709-1723), A° 1720.

¹⁷ Zie Stadsarchief Amsterdam (SAA), toegangsnr. 5075, 199 not. Michiel Servaes, inv. nr. 5031, p. 849 (scan 716), 21-10-1720: 'Jacob Verbeek jr., koopman te Amsterdam, machtigt Willem Verbeek te



Portret van David van Mollen en schoonzoon Jacob Sydervelt met zijn gezin 1740. Van Mollem is zittend aan de linkerkant afgebeeld. Olieverf op paneel door Nicolaas Verkolje (Rijksmuseum, in langdurige bruikleen van het Amsterdam Museum. SK-C-1658).

Utrecht om uit zijn naam ter plaatse waar het behoort en aan diegene die hij gemachtigde goeddunkt te cederen en transporteren een partij actiën van f1000 kapitaal die hij comparant heeft in de Compagnie van Commerce etc., onlangs te Utrecht opgericht [= Provinciale Geotroyeerde Utrechtse Compagnie van Commerce en Assurantie, intekening geopend 16-9-1720], en verder deswege te verrichten hetgeen vereist zal zijn, met macht van substitutie. [w.g.] Jacob Verbeek Junior' en HUA, toegangsnr. 34-4, 180 not. Johan Kruijder, inv.nr. 1153, akte 89, 30-12-1720: 'Willem Verbeek, koopman te Utrecht, speciaal gemachtigde van Jacob Verbeek jr, koopman te Adam, machtigt Adrianus van der Schaft, meester chirurgijn te Utrecht, om aan Dionys Oortman over te dragen een partij actiën van 1000 gulden kapitaal die Jacob Verbeek junior heeft in de Provinciale Utrechtse Compagnie van Commerce en Assurantie, en namens de comparant te compareren voor de bewindhebbers van de Provinciale Geotroyeerde Utrechtse Compagnie van Commerce en Assurantie en aldaar op het compagniesboek te cederen en transporteren en over te dragen alsmede te kwiteren aan en ten behoeve van de jood Hertog Moses, burger alhier, zekere twee actiën, ieder à 1000 gulden kapitaal die de comparant zelf in deze Provinciale Utrechtse Compagnie heeft, en dienaangaande alles te verrichten hetgeen nodig wezen zal. [w.g.] Willem Verbeek'. Zie bijl. voor de biografieën van Jacob en Willem Verbeek en Dionys Oortman. Met hartelijk dank aan Ruud Lambour, die deze zaken onder de aandacht heeft gebracht.

Twee gerespecteerde leden van de Utrechtse doopsgezinde gemeente waren als functionaris direct betrokken bij de activiteiten van de Utrechtse Compagnie: Jacob van Wylick (1682-1744) was boekhouder van de compagnie,¹⁸ en de ijzerkoopman Andries Oortman was de eerste negen jaar één van de zeven 'bewindvoerders', of directeuren, en bezat daarom vijf aandelen. Andere gemeenteleden die hadden ingetekend op aandelen waren Anna Oortman, Christiaan Bongaert en Leendert Schut, elk voor twee aandelen van duizend gulden elk.¹⁹ Leendert Schut en Christiaan Bongaert namen plaats in de kerkenraad.²⁰

Op 5 november 1720 werd Andries Oortman als bewindvoerder beëdigd. Op 3 december van datzelfde jaar werd hij, samen met Matthijs van Maurik, voor een ambts-termijn van drie jaar als diaken van de Utrechtse doopsgezinde gemeente gekozen.²¹ Hoewel de raadsleden tweemaal aandrongen, bleef Oortman vriendelijk bedanken. Vervolgens koos de kerkenraad er 'met eenparige stemmen' voor om Christiaan Bongaert nog een jaar te laten dienen als diaken van de gemeente.²² Wellicht was Oortman zo in beslag genomen door zijn nieuwe rol als directeur van de Utrechtse Compagnie, dat hij geen tijd meer had voor overige religieuze verantwoordelijkheden. Ruim de helft van de mannelijke gemeenteleden vervulde één of meerdere keren de functie van diaken en/of commissaris van het 'Fonds tot den predickdienst'. Alleen de welgestelden kwamen voor deze posities in aanmerking.²³

Het oorspronkelijke plan van de Provinciale Utrechtse Geotroyeerde Compagnie om een kanaal naar de Zuiderzee te graven, is nooit uitgevoerd. Dit kwam door geldgebrek en doordat het technisch onuitvoerbaar en onbetaalbaar was. Om het bedrijf overeind te houden, begonnen de bewindvoerders met het organiseren van staatsloterijen. Toen in 1729 uit 'een vernietigend rapport' bleek dat het bestuur een aanzienlijk deel van de winst verduisterde en veel andere malversaties aan het licht kwamen, waren alle zeven directeuren, onder wie Andries Oortman, gedwongen ontslag te nemen.²⁴ Dit betekent in feite dat Oortman veel meer profijt haalde uit zijn bewindvoerschap bij de Utrechtse Compagnie dan enkel uit de opbrengsten die zijn vijf aandelen opleverden.

18 Hajenius (2003), *Dopers in de Domstad*, 50. Jacob van Wylick is geboren en gedoopt te Amsterdam: bij 't Lam & de Toren 13-2-1707, overleden te Utrecht.

19 Hajenius (2003), *Dopers in de Domstad*, 49.

20 Zie bijv. HUA, toegangsnr. 714-1, inv. nr. 23, A° 1720. In de administratie wordt de achternaam van Christiaan gespeld als 'Bongaerts'.

21 HUA, toegangsnr. 714-1, inv. nr. 23, 3 december 1720.

22 Ibid., 10 december 1720.

23 Hajenius (2003), *Dopers in de Domstad*, 50.

24 Slechte (1998), 'Firma list en bedrog', 200.

De menselijke maat

Het organiseren van loterijen en het innen van enkele tolheffingen waren echter niet voldoende om het Compagnieshuis financieel draaiende te houden, dus moest de organisatie op zoek naar een nieuwe hoofdactiviteit.²⁵ Die activiteit werd al snel het raffineren van suiker. De Utrechtse Compagnie kon rekenen op de steun van de Staten van Utrecht, die snel geld wilden verdienen aan de Nederlandse overzeese gebieden. Op 10 februari 1721 gaf de Utrechtse vroedschap de Provinciale Geoctroyeerde Compagnie het alleenrecht van dertig jaar voor suikerraffinage in de stad.²⁶ De compagnie had zelfs een eigen suikermolen in Suriname.²⁷ Ongeveer een maand later verleende het Utrechtse stadsbestuur ook een zogenaamde hinderwetvergunning aan de vennootschap, wat inhield dat de suikerraffinaderij dag en nacht zou mogen draaien.²⁸ De bewindvoerders lieten er geen gras over groeien. Op 1 mei 1721 begon de bouw en precies één jaar later, op 1 mei 1722, was het zover. Tot de sloop in 1867 stond er bij het Lucasbolwerk, bij de Wittevrouwenpoort, een gebouw dat in Utrecht bekend stond als het Suikerhuis.²⁹

Met deze stap raakte de Utrechtse Compagnie nauw betrokken bij de transatlantische slavernij. Witte suiker was destijds een luxeproduct, in de koloniën vervaardigd uit rietsuiker door tot slaaf gemaakte mensen. De strategie was om suiker zo goedkoop mogelijk te produceren en het vervolgens voor een hogere prijs te verkopen aan de Utrechtse bevolking, zodat zoveel mogelijk winst gegenereerd kon worden. Daarnaast vergrootte de suikerhandel de lokale werkgelegenheid en kon op deze manier een bijdrage worden geleverd aan de Utrechtse economie.³⁰ Aanvankelijk maakte de raffinaderij een redelijke winst, maar uiteindelijk liep het uit op een faillissement en werd het in 1744 aan de Rotterdamse kooplieden Gerrit en Evert Post verkocht, samen met het octrooi van de Utrechtse compagnie.³¹

25 Slechte (1998), 'Firma list en bedrog', 204.

26 Ibid. Slechte citeert HUA, Resoluties Vroedschap van Utrecht, 10-2-1721.

27 Allen, Captain en Van Rossum (2023), *Staat & slavernij*, 368.

28 Slechte (1998), 'Firma list en bedrog', 204. De auteur citeert HUA, Resoluties Vroedschap van Utrecht, 24-3-1721.

29 Slechte (1998), 'Firma list en bedrog', 204.

30 Zie Jouwe, Kuipers en Raben (2021), *Slavernij en de stad Utrecht*, 57. Over de connectie tussen suiker en slavernij in Suriname, zie Doedel, Jet en Cynthia McLeod, *Hoe duur was de suiker?* (Amsterdam/[Brussel] 2020).

31 Slechte (1998), 'Firma list en bedrog', 208 en 211. Zie ook Noorle Jansen, J.J. van, 'De Provinciale Utrechtsche Geoctroijeerde Compagnie van 1720' *Programma van het Stedelijk Gymnasium Utrecht*, 1903-1904, 22.

Dat het Suikerhuis niet rendabel was, was echter al langer duidelijk. Daarom wilde de Utrechtse Compagnie haar activiteiten diversifiëren door in 1736 een koffieplantage in Suriname te kopen en te exploiteren. Er waren toen ongeveer vierhonderd plantages in Suriname. De plantage van de compagnie droeg de naam 'Utrecht' en lag aan de Commewijnerivier met verkavelingsnummer 26.³² Ook op deze plantage werd gebruikgemaakt van slavenarbeid. Er werkten aanvankelijk ongeveer tachtig slaafgemaakten en hun vijf kinderen.³³ Door een gebrek aan getuigenissen weten we niet precies hoe het leven er op de koffieplantage Utrecht uit heeft gezien. De sterftcijfers geven echter wel een indicatie. Toen de productie op haar hoogtepunt was, werkten er 121 slaafgemaakten op de plantage. Enkele jaren later was dat aantal gedaald tot vijfenzestig. Hoe meer koffieboomen er werden geplant, hoe minder slaafgemaakten er werkten. Om de plantage Utrecht winstgevend te maken, nam de mate van onmenselijk werk alleen maar toe en daarmee steeg ook het sterftcijfer. Ook veelzeggend is hoe de plantage-eigenaren de oudere slaafgemaakte vrouwen beschreven: zo werden Eva, Diana, Koffie, Fortuna, Princes en Madelon geacht als 'oud en afgeleefd' en in 1791 bijgevolg 'getaxeerd' op een totale waarde van 0 gulden.³⁴ Ook Jacob van Wijlick, de zoon van de eerdergenoemde Jacob van Wylick van de Utrechtse doopsgezinde gemeente en tevens boekhouder van de Utrechtse Geoctroyeerde Compagnie, zou een belang hebben in de koloniale koffiehandel door zijn betrokkenheid bij de plantage Akkerboom aan de Commewijnerivier in Suriname.³⁵

De Provinciale Utrechtse Geoctroyeerde Compagnie was geen geslaagde onderneming. Omdat de winst van zowel de koffieplantage Utrecht als die van het Suikerhuis tegenviel, begon de compagnie te investeren in slavenschepen. Tussen 1738 en 1764 had de Compagnie aandelen in de Utrechtse slavenschepen *Genova Maria*, *Anna Galley* en *Jonge Pedro*. Die vervoerden samen 1094 mannen, vrouwen en kinderen, die gevangen waren genomen en tot slaaf waren gemaakt, van de West-Afrikaanse kust naar plantages in de Amerika's. Dat leverde de compagnie ongeveer 2500 gulden

32 Van deze plantage zijn er inventarissen uit 1734 en 1738 genoemd in Bijlsma, R., 'Surinaamse plantage-inventarissen uit het tijdperk 1713-1742', *West-Indische Gids* 3 (1921/22), 325-33. Op de kaart die in 1737 door De Lavaux van de Surinaamse plantage is getekend, staat er voor de plantage 'Utrecht' het verkavelingsnummer 26.

33 Jouwe, Kuipers en Raben (2021), *Slavernij en de stad Utrecht*, 57.

34 'Toespraak van commissaris van de Koning in de provincie Utrecht Hans Oosters over het slavernijverleden', *Provincie Utrecht*, z.d. <https://www.provincie-utrecht.nl/toespraak-van-commissaris-van-de-koning-de-provincie-utrecht-hans-oosters-over-het-slavernijverleden>. Geraadpleegd op 31 maart 2025.

35 De auteur is Ruud Lambour dankbaar voor dit inzicht. In de documenten worden de namen van vader en zoon anders gespeld.

op, waarmee zij nog een tijdje kon voortbestaan.³⁶ In 1752 verviel het dertig jaar durende alleenrecht van de Utrechtse Compagnie. Vanwege de moeilijke geschiedenis en de herhaaldelijke verliezen besloten de Staten van Utrecht de voorrechten niet te verlengen en de onderneming op te geven. Twee jaar later werd een deel van de activiteiten, waaronder de exploitatie van de koffieplantage 'Utrecht' in Suriname, door de Utrechtse Sociëteit op de Ganzemarkt 14 overgenomen en dus voortgezet.³⁷

Bouwstenen

Door de Windhandel van 1720 werden de rijkste en machtigste mensen in de samenleving, de regenten, burgemeesters en invloedrijke kooplieden, nog welvarender en machtiger. De gewone man kwam er bekaaid vanaf. Toen de speculatieve zeepbel op 5 oktober 1720 uiteindelijk uiteenspatte, bestormde een groep van ontevreden, veelal kleine, beleggers die hun geld hadden verloren het koffiehuis Quincampoix aan de Kalverstraat in Amsterdam, de vaste verzamelplaats van de effectenmakelaars.

De Provinciale Utrechtse Geoctroyeerde Compagnie, een onderneming die voor haar bestaan afhankelijk was van de initiële investeringen van haar aandeelhouders, slaagde er nauwelijks in om winstgevend te zijn voor diezelfde aandeelhouders. De compagnie verrijkte enkel de bewindhebbers die vóór 1729 aan de macht waren. Een daarvan was Andries Oortman.

Het verband tussen de investeringen die sommige gemeenteleden deden in de Utrechtse Compagnie en hun financiële welzijn kan door de jaren heen gevolgd worden. In 1747 hadden minstens dertien van de vijfenveertig broeders die de gemeente dat jaar telde een vermogen van meer dan tweeduizend gulden. De gegevens zijn echter onvolledig, wat het aannemelijk maakt dat het daadwerkelijke aantal waarschijnlijk hoger lag.³⁸ De dertien gedocumenteerde leden op deze lijst waren in ieder geval Pieter van Arkel, Willem Oortman, Abraham van Dulcken (kerkenraadslid), Abraham van Hengelaar, Andries Oortman, Cornelis Horens, Marcelis van Zutphen, Wilhelmus Nieuwman, Abraham Noppe, Pieter Oortman, Cornelis Swigtenheuvel,

36 'Toespraak van commissaris van de Koning', *Provincie Utrecht*. Zie ook 'Excuses Utrechts provinciebestuur voor slavernijverleden', *Provincie Utrecht*, 30 juni 2023. <https://www.provincie-utrecht.nl/actueel/nieuws/excuses-utrechts-provinciebestuur-voor-slavernijverleden>. Geraadpleegd op 31 maart 2025. Zie ook Jouwe, Kuipers en Raben (2021), *Slavernij en de stad Utrecht*, 57.

37 'Ganzemarkt 14 | Utrechtse Sociëteit', *Sporen van Slavernij in Utrecht*, z.d. <https://sporenvanslavernijutrecht.nl/sporen-in-utrecht/bestuurlijk-utrecht/utrechtse-compagnie-3/>. Geraadpleegd op 31 maart 2025.

38 Hajenius (2003), *Dopers in de Domstad*, 50.



PLUNDERING VAN HET KOFFIEHUIS QUINCAMPOIX,
In de kalverstraat te Amsterdam; den 5den Octob. 1720.

Plundering van het koffiehuis Quincampoix, 1720. Ets door Reinier Vinkeles (1741-1816) (Rijksmuseum RP-P-OB-83,500).

Boudewijn Lexmond en Jacobus de Heger.³⁹ Of dit betekent dat deze gemeenteleden aandelen hadden gekocht omdat ze zich de investering konden veroorloven omdat ze al kapitaalkrachtig waren, of dat ze mede door de activiteiten van de Utrechtse Compagnie rijk waren geworden (wat onwaarschijnlijk lijkt), is moeilijk te zeggen. Er is één familienaam die in de bovenstaande lijst drie keer opduikt, en dat is de naam Oortman. Deze familie zou door de eeuwen heen alleen maar meer bekendheid werven binnen de Doopsgezinde Gemeente Utrecht.⁴⁰ Enkele van de familieleden, onder wie Pieter

39 Hajenius (2003), *Dopers in de Domstad*, 186, eindnoot 78. Zij citeert HUA, toegangsnr. 702 Stadsbestuur van Utrecht 1577-1795, inv. nr. 2048.

40 Zie bijv. HUA, toegangsnr. 847 Doopsgezinde gemeente te Utrecht, aanvulling, inv. nr. 170 Teksten van bruiloftsliederen en dicht- en zangstukken ter viering van het kopen bruiloftsfeest van

Oortman, tekende in 1720 voor aandelen. Pieter en Willem Oortman waren frequente donateurs van het 'Fonds tot den predickdienst'.⁴¹ Later zou Christiaan Oortman (1782-?) makelaar in effecten lid van de elitaire Utrechtse genootschap *Sic Semper* worden.⁴²

Een belangrijke gebeurtenis in het gemeenschapsleven van de Utrechtse doopsgezinden in de achttiende eeuw was de verwerving van het huidige kerkgebouw.⁴³ In 1771 werd de voormalige brouwerij De Witte Leeuw aan de Oudegracht voor zeventienduizend gulden aangekocht van Leonard de Koning, de man van gemeentelid Kornelia van Dijk.⁴⁴ De verbouwing werd begeleid door de Haarlemse architecten D. en W. de Haan, die hiervoor een honorarium van tien dukaten ontvingen.⁴⁵ De totale verbouwsom bedroeg echter nog zo'n dertigduizend gulden en daarvoor waren aanvullende fondsen nodig. Een collecte voor dit doel bracht 2611 gulden en 2 stuivers op, een aanzienlijk bedrag voor een gemeente die nog maar ongeveer honderd leden telde. Het resterende geld kwam onder andere uit de verkoop van de oude kerk, huizen en obligaties, een legaat en een royale bijdrage in de collectezaak.⁴⁶ Na een grondige renovatie werd het gebouw op 7 november 1773 in gebruik genomen als de nieuwe Doopsgezinde kerk.

De namen van de donateurs staan nergens expliciet vermeld. Hajenius vermoedt dat het gaat om 'Andries Oortman en Christiaan van Pesch en misschien om Jacobus Swigtenheuvel en Adriaan van Scherpenzeel, die met de diaken Laurens van Heijningen als bouwheren fungeerden.'⁴⁷ Oortman, Van Pesch, Swigtenheuvel en Van Scherpenzeel waren allen aanwezig bij de Extraordinaire Vergadering van de Contribuerende Broederen op 28 november 1771, toen de beslissing tot aankoop van het gebouw werd genomen. Het volgen van dit financiële spoor is erg moeilijk, omdat de meeste financiële documentatie niet bewaard is gebleven. Toch kan niet

Andries Oortman en Jacoba Cuperus, 1815, en van het zilveren bruilofsfeest van Christiaan Oortman en Elizabeth Brouwer Bosch, 1827.

41 Zie Hajenius (2003), *Dopers in de Domstad*, 65.

42 Zie HUA, toegangsnr. 732 Sociëteit Sic Semper te Utrecht, inv. nrs. 1-6 Notulen van de vergadering van commissarissen en leden (later van commissarissen alleen) van de sociëteit, 1775-1913, inv. nr. 4 (1850-1868).

43 Zie ook Riphaagen, J.G., archiefbeschrijving van HUA, toegangsnr. 714-1.

44 HUA, toegangsnr. 714-1, inv. nrs. 16-30 Resoluties en notulen van de vergaderingen van de (brede) kerkeraad (1639-1933), inv. nr. 25 (1759-1777), A° 1771, fol. 283: '1. Wegens het voorstel, om het huis van den Heer Leonard de Koning te koopen, en hetzelfde tot eene Kerk voor onze Gemeente te vertrimmen, is met eenpaarigheid van Stemmen geoordeeld, dat zulks ten beste der Gemeente is; en is goedgevonden'. Voor meer over dit pand, zie Temminck Groll, C.L., 'Geschiedenis en restauratie van de Doopsgezinde kerk te Utrecht', *Oud-Utrecht* 3 (1982), 89-93.

45 Hajenius (2003), *Dopers in de Domstad*, 77. Zij citeert Temminck Groll (1982), 'Geschiedenis en restauratie', 89, die de naam verkeerdelijk las als 'de Laan'.

46 Hajenius, 77.

47 Hajenius, 190, eidnoot 97.

worden uitgesloten dat de eventuele winsten die voortvloeiden uit de investering van de vooraanstaande gemeenteleden in de Utrechtse Compagnie, naast het eigen kapitaal van deze leden uit andere, winstgevender ondernemingen, gedeeltelijk hebben bijgedragen aan de verwerving en verbouwing van het kerkpand.

Joannes Oortman en de Oortmansdag

Joannes Oortman (30 januari 1812–7 oktober 1867), een afstammeling van Andries Oortman, was een ‘zeer vermogend gemeentelid’. Na zijn dood bleek dat hij een deel van zijn vermogen aan de doopsgezinde gemeente had nagelaten.⁴⁸ Het ging om het aanzienlijke bedrag van twee ton (200.000 gulden). Even indrukwekkende bedragen had hij nagelaten aan de landelijke Algemene Doopsgezinde Sociëteit (ADS) in Amsterdam en de onderscheidene protestantse diaconieën in Utrecht.⁴⁹ Wellicht ten overvloede: deze nalatenschap kwam de Doopsgezinde Gemeente enorm ten goede. Een van de doeleinden waarvoor het geld werd gebruikt was een jaarlijkse liefdadigheidsdag, waarbij mindervermogende gemeenteleden hulp kregen, hetzij in de vorm van financiële steun, hetzij in natura, ten bedrage van 5 gulden per persoon. Deze dag zou de naam ‘Oortmansdag’ gaan dragen.⁵⁰ Volgens de *Bepalingen omtrent den Oortmansdag* uit 1896 was de bedoeling van deze jaarlijkse liefdadigheid om ‘minvermogende goedgezinde leden een blijk van welwillendheid te geven, dat hen te meer aan onze gemeente kan verbinden.’⁵¹

In 1888 maakten veertig volwassenen en achtenzeventig kinderen dankbaar gebruik van deze regeling. In 1899 profiteerden nog steeds negenenveertig mensen van een uitkering in natura of in geld.⁵² Na veertien jaar werd de Oortmansdag stopgezet omdat, volgens een verslag uit 1938 van broeder Pondman, sommige gemeenteleden het liefdadigheidsbedrag ‘misbruikten’ om in plaats van voedsel of kleding ‘luxeartikelen’ te kopen, zoals een paraplubak of een klok voor op de schoorsteenmantel.⁵³

⁴⁸ Hajenius, 131.

⁴⁹ Zie HUA, toegangsnr. 337-7 Memories van successie, kantoor Utrecht, inv. nrs. 260-502 Memories van successie, akten van vaststelling van het recht van successie en van overgang bij overlijden, met stukken betreffende die vaststelling, betreffende de gemeenten Utrecht en De Bilt, 1849-1902, inv. nr. 456 1887 juli-dec.

⁵⁰ Hajenius (2003), *Dopers in de Domstad*, 131-32.

⁵¹ *Instructiën voor de verschillende betrekkingen der diakenen bij de Doopsgezinde Gemeente te Utrecht* (Utrecht 1896), 38.

⁵² Hajenius (2003), *Dopers in de Domstad*, 132.

⁵³ HUA, toegangsnr. 847 Doopsgezinde gemeente te Utrecht, aanvulling, inv. nr. 44 ‘Een terugblik’, memorie over de materiële belangenbehartiging (eigendommen en financieel beheer), de charitatieve zorg en de geestelijke zorg door de Doopsgezinde Gemeente te Utrecht in de laatste 30 tot 40 jaar, 1937; geciteerd door Hajenius, 132.



Joannes Oortman
(1812–1867). Olieverf schilderij (foto auteur, met dank aan Rick Robben; Doopsgezinde Gemeente Utrecht, kerkenraadzaal)

De nalatenschap van Joannes Oortman was in ieder geval veiliggesteld voor de gemeente. Zijn portret hangt tot op de dag van vandaag in de Kerkenraadzaal.

Slotwoord

De geschiedenis van de betrokkenheid van de doopsgezinden bij de Utrechtse Geootroyeerde Compagnie is het verhaal van een religieuze gemeenschap die deelnam aan een achttiende-eeuwse mercantilistische rage die al snel koloniale gevolgen zou krijgen. Hierbij werden gemeenschappen aan de andere kant van de oceaan uitgebuit op basis van hun huidskleur. Religie speelde in deze dynamiek een belangrijke rol.⁵⁴

⁵⁴ Zie Leede, Bente de, en Martijn Stoutjesdijk (eds.), *Kerk, kolonialisme en slavernij: Verhalen van een vervlochten geschiedenis* (Utrecht 2023). Deze publicatie gaat diep in op de betrokkenheid van de

Toch mogen wij de last van de geschiedenis van durfkapitaal, slavernij en kolonialisme op geen enkele manier aan een hele religieuze gemeenschap toeschrijven. In de vroegmoderne tijd waren slavernij en kolonialisme gewoonweg ingebed in de West-Europese economieën.⁵⁵ Welvarende leden van de samenleving deden hun voordeel met de genoemde systemen om zichzelf te verrijken. Het was dan ook onvermijdelijk dat op een gegeven moment vooraanstaande doopsgezinden zich met deze systemen van uitbuiting gingen bemoeien. En de Windhandel van 1720 voorzag velen van hen van de ‘perfecte instap’.

Een interessante kanttekening is dat de doopsgezinden als groep eigenlijk tot de eerste voorstanders van de Verlichtingsideeën in Europa behoorden en tegen het einde van de achttiende eeuw felle tegenstanders van de slavernij werden.⁵⁶ Het is misschien ironisch dat de Doopsgezinde Gemeente Utrecht vandaag de dag het kopen van ‘effecten opgenomen in de officiële noteringen van de effectenbeurs Euronext te Amsterdam’ nog steeds beschouwt als een aanvaardbare vorm van belegging,⁵⁷ vooral als we letten op de vaak niet-transparante toeleveringsketens van veel moderne bedrijven.

Deze historische *case study* is niet zozeer een berisping van de doopsgezinde kerk als wel een illustratie van het diffuse effect van vroegmoderne systemen van durfkapitaal gebaseerd op koloniale exploitatie. Hun sporen bleven door de eeuwen heen aanwezig en beïnvloedden vele instellingen in de samenleving, van het bestuur op alle niveaus tot de middenstand, universiteiten en uiteindelijk ook de verschillende kerken. De relevantie van dit artikel is van documentaire aard. Het leggen van de verbanden tussen het verleden van de kerk en dat van kolonialisme en slavernij in de Republiek is de eerste stap om deze geschiedenis te verwerken.

kerk bij slavernij en kolonialisme. De focus ligt echter op de katholieke en protestantse kerken en niet op religieuze minderheidsgemeenschappen, zoals de doopsgezinden.

55 Zie bijv. Captain, Esther, J.J. Visser, Marije Wilminck en Mischa Hoyinck, *Wandelgids Sporen van Slavernij in Utrecht – Traces of Slavery in Utrecht, a Walking Guide* (Utrecht 2012).

56 Zie Vuyk, S., “Wat is dit anders dan met onze eigen hand deze gruwelen te plegen?": Remonstrantse en Doopsgezinde protesten tegen slavenhandel en slavernij in het laatste decennium van de achttiende eeuw', *Doopsgezinde Bijdragen* 32 (2006), 171-206.

57 Doopsgezinde Gemeente Utrecht, *Reglement 2024*, p. 20, art. 23, lid 2, pct. c. *Doopsgezinden Utrecht*. <https://doopsgezindutrecht.nl/wp-content/uploads/sites/8/2024/08/Reglement-2024-DGU.pdf>. Geraadpleegd op 31 maart 2025.

BIJLAGE^{58*}

Gerard Roeters, geb. A'dam 1-9-1689 (DTB 298/19), venia aetatis 9-3-1712, lid van de firma Jacob & George Roeters, Jan van Mekeren en Gerard Roeters (1712 t/m 1715), ged. L&T 22-1-1715, koopman te Londen 1716, daar geridderd door Koning George I <7-9-1723, † Londen 10-4-1731, zn. van Jacob Roeters, heer van Trompenburg, en Perina van Beusecom; trouwt te Londen 1716 Maria Crayesteyn.

* 13-4-1714, toeg.nr. 5034 (SAA), inv.nr. 2, f. 135-135v: 'Gerard Roeters voor zich en in naam van zijn compagnie gaande hier ter stede op de namen van Jacob & George Roeters, Jan van Mekeren en Gerard Roeters, kooplieden en inwoners dezer stede, heeft bij ware woorden ipv solemnele eed verklaard dat zijn voorschreven compagnie op 17 maart 1714 heeft verkocht 50 stukken zwart manteaux of armosijnen en op 3 april 1714 nog 56 stukken van dezelfde soort aan Jacques Amiot, koopman alhier, verklaarende hij deposant voor zich en in naam als voren dat de voornoemde 106 stuks zwart armosijn hier ter stede in derzelver fabriek gefabriceerd zijn [...].'

* 21-10-1715, toeg.nr. 1120 (SAA), inv.nr. 175, p. 363: 'De Kamer Extraordinaris vergadert zijnde na voorgaande beschrijving, wierd door Johannes Houbakker voorgesteld, dat Gerard Roeters gereed zijnde, om binnen korten tijd een langduurige reize te onderneemen, verzocht om alvoreen door den H. Waterdoop in de Algemeene Christelijke Kerk te worden ingelijfd: En is zulks van de kamer toegestaan en Dingsdag 's avonds den 22^{sten} na de oefening uitgevoerd door J.J. Verfalje, in tegenwoordigheid van Johannes Houbakker, Jacob Roeters [Paulusz, diaken] en Izaak Akkersloot; als mede van George Roeters de oom, en Pieter Roeters de broeder, die getuigen van de bovengenoemde Gerard Roeters geweest zijn.'

* 20-2-1716, toeg.nr. 1120 (SAA), inv.nr. 175, p. 377: 'Is voor Gerard Roeters, die op den 22^{sten} Octob des verleden jaars gedoopt is tot de Algemeene Christelijke Kerke, deswegen attestatie verzocht; als mede van zijn ouderdom uit ons kinderboek; alzoo hij naar Engeland vertrokken zijnde, aldaar meende te blijven woonen, en zich te laten naturalizeren. En is daar op die tweevoudige attestatie op dato dezes gegeven, en door eenige leeraaren onderteekend.'

George Roeters, Heer van Drakenburg, geb. A'dam 10-1-1669, venia aetatis 7-1-1689, ged. L&T 8-4-1696 (get. Ursula Straalman en Jacob Vinkel), zijdelakenfabrikant, poorter 6-5-1692 als fabrikant (pb 8, 219), commissaris zijdemanufacturen, won. Warmoesstraat (1693)⁵⁹, eigenaar Warmoesstraat 68 (de Twee Wolven) en 88 (de Silverenberg met Jacob Roeters), eigenaar 5-9-1710 kasteel Drakenburg bij Baarn (zie NL 77 [1960] 151), burger Utrecht 19-8-1720, begr. te Baarn 1738, zn. van Gerrit Roeters en Agniesje Reijers; trouwt 18-1-1693 (otr. 24-12-1692, DTB 697/466) Susanna van Mekeren, geb. A'dam 1675, ged. L&T 8-4-1696, begr. Baarn 23-1-1768, als weduwe beleend met Drakenburg 8-5-1738 (Gen. Her. Bl. [= Wittert van Hoogland, Utr. Ridderhofsteden I / 12-13]), halfzuster van Jan van Mekeren voornoemd en dr. van Cornelis van Mekeren en diens 2^e vrouw Rachel van (de) Heuvel (verg. NL 1949/326 en 1960/151).

David van Mollem, geref. ged. te Utrecht, Domkerk, 5-10-1670, stierf op zijne hofstede buiten Utrecht 8-07-1746. Zn. van Jacob van Mollem en van Maria van Sijdervelt. Hij trouwde te A'dam 28-12-1698 met Jacoba van Oosterwijk, aldaar geb. 16-10-1671 en aldaar overl. 22-03-1727 en begraven te Utrecht. Zij was het tweede kind van Dirk van Oosterwijk en van Lavina Verbeek. David van Mollem was gereformeerd

58 *De auteur is Ruud Lambour zeer erkentelijk voor het onder zijn aandacht brengen van bepaalde correcties en het verstrekken van alle aanvullende informatie in deze bijlage.

59 Voor zijn verhuizing naar de Warmoesstraat begin 1693, zie not. D. Doornick, 30-12-1693, NA 5229, 77-85, ald. 79.

en slechts getrouwd met een doopsgezinde vrouw.⁶⁰ Zijn twee dochters Jacoba en Levina lieten zich wel doopsgezind dopen: te Utrecht resp. 6-6-1723 en 30-11-1732. Jacoba's man Jacob van Sijdervelt, hoewel niet doopsgezind gedoopt, verzocht in 1723 om toelating tot het avondmaal, met belofte dat hij voortaan de doopsgezinde diensten zou bijwonen en zich ten aanzien van eed en weerloosheid als een doopsgezinde zou gedragen, wat hem werd toegestaan.⁶¹

Jacob Verbeek, geb. Amsterdam 13-4-1694, ged. De Zon 4-11-1714, diaken 1724 en 1734, w. Nieuwendijk (1720, 1731), Keizersgracht (1736), begr. Westerkerk 3-11-1736, zn. van Jacob Verbeek en Cornelia van Limburg; tr. 1e 1720 Lucia van Leuvenigh, geb. Amsterdam 8-7-1696, ged. De Zon 4-11-1714, w. Keizersgracht (1720), Nieuwendijk (1729), begr. Westerkerk 18-3-1729, dr. van Steven van Leuvenig en Anna Kuyken, tr. 2e 1731 Agneta Apostool, geb. Amsterdam 11-2-1700, ged. De Zon 5-11-1720, w. Warmoesstraat (1731), Keizersgracht (1736), begr. WK 7-5-1736, dr. van Pieter Apostool en Maria Teyler.

Willem Verbeek, ged. te Amsterdam in De Zon 1-11-1693 (get.: Abraham Verbeek en Abraham Pietersz), met attestatie naar Utrecht 18-11-1693, diaken doopsgez. gem. Utrecht 1716-18, koopman te Utrecht, zn. van Willem Verbeek en Burgje van Singel.

Dionys Oortman, diaken doopsgez. gem. Utrecht 1717-1718.

60 Zie Lambour, Ruud, 'De slavenhandel van de Sociëteit van Berbice, 1721-1786. Het masker van Amsterdamse doopsgezinden afgetrokken', *Doopsgezinde Bijdragen* 49-50 (2024), 341-366: 358, n. 63.

61 Hajenius (2003), *Dopers in de Domstad*, 109.

Bronnen

Archieven

Het Utrechts Archief (HUA)

Toegangsnr. 34-4 Notarissen in de stad Utrecht 1560-1905, 180 Johan Kruijder, inv. nrs. 1152-1155 Minuten, met indices (1710-1746), inv.nr. 1153, akte 89.

Toegangsnr. 233 Staten van Utrecht 1581-1810, inv. nr. 234-39 Derde serie van de resoluties van de Staten van Utrecht (1673-1795), anno 1720: Lijste der actiën in de Provinciale Compagnie van Commerce van Utrecht.

Toegangsnr. 337-7 Memories van successie, kantoor Utrecht, inv. nrs. 260-502 Memories van successie, akten van vaststelling van het recht van successie en van overgang bij overlijden, met stukken betreffende die vaststelling, betreffende de gemeenten Utrecht en De Bilt (1849-1902), inv. nr. 456 (1887) juli-dec.

Toegangsnr. 714-1 Doopsgezinde gemeente te Utrecht, 16-30 Resoluties en notulen van de vergaderingen van de (brede) kerkeraad (1639-1933), inv. nr. 23 (1709-1723), A° 1720;

inv. nr. 25 (1759-1777), A° 1771.

Toegangsnr. 732 Sociëteit Sic Semper te Utrecht, inv. nrs. 1-6 Notulen van de vergadering van commissarissen en leden (later van commissarissen alleen) van de sociëteit, 1775-1913, inv. nr. 4 (1850-1868).

Toegangsnr. 847 Doopsgezinde gemeente te Utrecht, aanvulling, inv. nr. 44 'Een terugblik', memorie over de materiële belangenbehartiging (eigendommen en financieel beheer), de charitatieve zorg en de geestelijke zorg door de Doopsgezinde Gemeente te Utrecht in de laatste 30 tot 40 jaar, 1937.

Toegangsnr. 847 Doopsgezinde gemeente te Utrecht, aanvulling, inv. nr. 170 Teksten van bruiloftsliederen en dicht- en zangstukken ter viering van het koperen bruiloftsfeest van Andries Oortman en Jacoba Cuperus, 1815, en van het zilveren bruiloftsfeest van Christiaan Oortman en Elizabeth Brouwer Bosch, 1827.

Stadsarchief Amsterdam (SAA)

Toegangsnr. 1120 Archief van Verenigde Doopsgezinde Gemeente van Amsterdam en rechtsvoorgangers (1586-1971), inv. nrs. 173-177 Notulen, 1674-1810, inv. nr. 175 D, 1683-1741.

Toegangsnr. 5034 Archief van de Burgemeesters: registers van attestatiën, certificatiën en affirmatiën, Inv. nrs. 1-22 'Attestatiën, certificatiën en affirmatiën'. Registers van akten van verklaring onder ede ten overstaan van burgemeesters betreffende verscheidene onderwerpen, voornamelijk handels- en scheepvaartangelegenheden, schuld- en boedeldaken. Met index op de requiranten, 1710 oktober 14-1719 maart 2 en 1719 januari 3-1742 juni 1.1, inv. nr. 2 1710 oktober 14- 1715 april 18. Met index.

Toegangsnr. 5075 Archief van de Notarissen ter Standplaats Amsterdam (1578-1915), 199 Michiel Servaes, inv. nrs. 5007-5052 Minuutacten (1712-1728), inv. nr. 5031 1720 Augustus, September, October; alfab.index in no. 5068. 1720.

Literatuur

Allen, R.M., E. Captain en M. van Rossum (eds.), *Staat & slavernij: Het Nederlandse koloniale slavernij-verleden en zijn doorwerkingen* (Amsterdam 2023).

Captain, E., et. al., *Wandelgids Sporen van Slavernij in Utrecht = Traces of Slavery in Utrecht, a Walking Guide* (Utrecht 2012).

Doedel, J. en C., McLeod, *Hoe duur was de suiker?* (Amsterdam/[Brussel] 2020).

Doopsgezinde Gemeente Utrecht, *Reglement 2024, Doopsgezinden Utrecht*. <https://doopsgezindutrecht.nl/wp-content/uploads/sites/8/2024/08/Reglement-2024-DGU.pdf>. Geraadpleegd op 31 maart 2025.

- 'Excuses Utrechts provinciebestuur voor slavernijverleden', *Provincie Utrecht*, 30 juni 2023. <https://www.provincie-utrecht.nl/actueel/nieuws/excuses-utrechts-provinciebestuur-voor-slavernijverleden>. Geraadpleegd op 31 maart 2025.
- 'Ganzemarkt 14 | Utrechtse Sociëteit', *Sporen van Slavernij in Utrecht*, z.d. <https://sporenvanslavernijutrecht.nl/sporen-in-utrecht/bestuurlijk-utrecht/utrechtse-compagnie-3/>. Geraadpleegd op 31 maart 2025.
- Hajenius, A. en R. Hofman, *Dopers in de Domstad: Geschiedenis van de Doopsgezinde Gemeente Utrecht, 1639-1939* (Hilversum 2003).
- Instructiën voor de verschillende betrekkingen der diakenen bij de Doopsgezinde Gemeente te Utrecht* (Utrecht 1896).
- Jouwe, N., M. Kuipers en R. Raben (eds.), *Slavernij en de stad Utrecht* (Zutphen 2021).
- Lambour, R., 'De slavenhandel van de Sociëteit van Berbice, 1721-1786. Het masker van Amsterdamse doopsgezinden afgetrokken', *Doopsgezinde Bijdragen* 49-50 (2024), 341-366.
- Leede, B. de, en M. Stoutjesdijk (eds.), *Kerk, kolonialisme en slavernij: Verhalen van een vervlochten geschiedenis* (Utrecht 2023).
- Noorle Jansen, J.J. van, 'De Provinciale Utrechtsche Geocroijeerde Compagnie van 1720', *Programma van het Stedelijk Gymnasium Utrecht*, 1903-1904.
- Meulen, J.N. van der, 'David van Mollem (1670-1746)', *Utrechtse Biografieën* 3 (Amsterdam Utrecht 1996).
- Muller, S., Arnold Hoogvliet, en Jan de Beyer, *Zijdebalen* (Utrecht 1912).
- Slechte, C.H., 'De firma list en bedrog: de Provinciale Utrechtsche Geocroijeerde Compagnie (1720-1752)', *Jaarboek Oud-Utrecht* (1998), 179-218.
- Temminck Groll, C.L., 'Geschiedenis en restauratie van de Doopsgezinde kerk te Utrecht', *Oud-Utrecht* 3 (1982), 89-93.
- 'Toespraak van commissaris van de Koning in de provincie Utrecht Hans Oosters over het slavernijverleden', *Provincie Utrecht*, z.d. <https://www.provincie-utrecht.nl/toespraak-van-commissaris-van-de-koning-de-provincie-utrecht-hans-oosters-over-het-slavernijverleden>. Geraadpleegd op 31 maart 2025.
- Vuyk, S., "'Wat is dit anders dan met onze eigen hand deze gruwelen te plegen?': Remonstrantse en Doopsgezinde protesten tegen slavenhandel en slavernij in het laatste decennium van de achttiende eeuw', *Doopsgezinde Bijdragen* 32 (2006), 171-206.

DOPERSE WEERLOOSHEID UITGEDAAGD. FRANÇOIS ADRIAAN VAN DER KEMP (1752-1829), DOOPSGEZIND LERAAR EN PATRIOT

Jaap Brusewitz

ABSTRACT

François Adriaan van der Kemp was a Mennonite pastor who served in Leiden and Huizen from 1777 to 1787. A scholar with a broad academic background, he studied in Groningen and Amsterdam. In addition to his pastoral duties, van der Kemp was a fervent and outspoken patriot, even presiding over a militia in Leiden, a role that set him apart from traditional Mennonite practices. In Mennonite historiography, he has often been viewed as an outsider or, in some interpretations, a deviation from the faith's principles.

This article seeks to rehabilitate van der Kemp as both a beloved pastor to his congregation and an important figure in Mennonite history. His militant stance should not be seen as a departure from the Mennonite tradition of non-violence, but rather as a response to the specific political and social context of his time. During the second half of the 18th century, he was not the only Mennonite to serve in a militia, though pastors in such roles were rare. His case invites a broader exploration of the tensions between Mennonite pacifism and the political realities of the era, a theme also seen in other Christian denominations.

Research in the Leiden Archives and a close reading of his autobiography reveal that van der Kemp's militia involvement was not an isolated incident. Influenced by figures such as the Mennonite Seminary professor Heere Oosterbaan and the pastor/publicist Johannes Stinstra, van der Kemp's actions reflect a broader shift in Mennonite thought. The turbulent years of the anti-Orangist uprisings prompted a reevaluation of the traditional non-violent stance, suggesting that, during this period, pacifism within the Mennonite community was increasingly open to challenge.

This article builds on the work of Karel Vos, who in 1923 explored the evolving attitudes towards non-violence within the Dutch Mennonite tradition, offering a nuanced understanding of how van der Kemp's story fits into this larger historical context.

Keywords: Dutch Anabaptism – Dutch Mennonite Historiography – François van der Kemp – Non-violence – Patriots – Leiden – Johannes Stinstra – Heere Oosterbaan

Weerloosheid als kenmerkend beginsel van de doopsgezinden is niet altijd onomstreden geweest bij de Nederlandse doopsgezinden. Het beginsel dat in geen geval geweld mag worden gebruikt, is herhaaldelijk opnieuw gewogen en geïnterpreteerd. Zo waren er nu eens verruiming en dan weer beperkingen van het beginsel, en

was er naast een weerloos standpunt ruimte voor de ‘wrakeloze’ houding. Natuurlijk is in de loop van de tijd ook de politieke en maatschappelijke context, waarbinnen het beginsel van de weerloosheid werd verdedigd, ingrijpend gewijzigd. Tussen de periode met huurlegers en een meer feodale overheid en de moderne tijd met een leger dat bestaat uit dienstplichtigen liggen eeuwen van hervormingen van de samenleving. In een artikel uit 1923 analyseert Karel Vos uitvoerig de ontwikkeling van het begrip weerloosheid in de doperse traditie in het licht van die hervormingen. Hij laat zien dat het bij het begrip, zoals dat in de zestiende eeuw bestond, niet gaat om een dogmatische kwestie, maar meer een kwestie van levenspraktijk, en dan vooral een levenspraktijk die in de loop van de tijd is veranderd en ook moest veranderen. Met andere woorden: elke tijd vraagt om een andere houding ten opzichte van het gebruik van geweld. Geweld om jezelf te verdedigen is bovendien iets anders dan het gebruik van geweld om een ander aan te vallen.’ Wie echter in navolging van Karel Vos kritisch kijkt naar de doperse geschiedschrijving, ontkomt niet aan de indruk dat er wel degelijk sprake is van dogma’s rond het begrip weerloosheid. Met als gevolg dat bepaalde ontwikkelingen en personen uit de geschiedschrijving zijn verdwenen.

In ‘1625 – De lange zeventiende eeuw’ pleit Michael Driedger ervoor om bij het onderzoek naar de geschiedenis en de ontwikkeling van ideeën onder doopsgezinden breder te kijken dan uitsluitend naar de kerkelijke en de sociale geschiedenis.² Ook de maatschappelijke en politieke context, waarin de keuze voor al of niet weerloos zijn werd gemaakt, zou moeten meetellen. Die opmerking zette mij aan tot de bestudering van François Adriaan van der Kemp (1752- 1829), doopsgezind leraar in Leiden maar ook militant patriot. Een cruciale periode van zijn leven speelt zich af in de tweede helft van de achttiende eeuw, een tijd waarin het verzet tegen de gevestigde orde onder de Oranjestadhouder groeide. Er ontstond een beweging die vooral weerklank vond onder burgers van goede komaf. Ze noemden zich ‘patriotten’. Ook voor doopsgezinden had deze beweging aantrekkingskracht. Van der Kemp was een spraakmakend figuur binnen de patriottische beweging.³ Ook is hij bekend van de spotprent ‘de cantzel huzaren’, waarop weerloosheid ver te zoeken is.⁴ Van der Kemp lijkt daarmee een atypische doper en roept de vraag op hoe de Leidse doopsgezinde gemeente over hun militante voorganger dacht. En hoe werden zijn weinig weerloze standpunten in doopsgezinden kring beoordeeld?

1 Karel Vos, ‘Weerloosheid der Doopsgezinden’, *Geschriftjes ten behoeve van de Doopsgezinden in de verstrooiing*, 52 (1923).

2 Michael Driedger, ‘1625 – De lange zeventiende eeuw als Gouden Eeuw van de doopsgezinde boekproductie in de Nederlandse Republiek’, *Doopsgezinde Bijdragen* 48 (2022), 120.

3 Zie Wikipedia: <https://nl.wikipedia.org/wiki/Patriotten>

4 Zie de bijlage.



Francis Adrian Van Der Kemp in 1787; anoniem schilderij op doek; (51.4 x 43.8 cm). Geschenk van Mrs. Charles S. Fairchild. (The New York Historical, 1922.5).

Voordat we deze vragen proberen te beantwoorden, is het goed om eerst te kijken naar de wijze waarop Van der Kemp in de doopsgezinde historiografie een plaats heeft gekregen.

Historiografie

In de doopsgezinde historiografie wordt Van der Kemp afgespiegeld als iemand, die weliswaar predikant was, maar daarbij wordt altijd meteen vermeld dat hij niet van doopsgezinde komaf was, waarna ook al gauw wordt gewezen op zijn korte loopbaan bij de doopsgezinden in de gemeenten Huizen en Leiden, waarna hij naar Amerika emigreerde. In welke context hij tot de keuze voor de doopsgezinden kwam, is in de doopsgezinde literatuur vrijwel overal onderbelicht, terwijl er bronnen zijn, die daar wel wat over vertellen. Het feit alleen al dat hij zich opnieuw laat dopen in een tijd waarin dat niet heel gebruikelijk meer was, is nergens een punt van aandacht. De overgang naar de doopsgezinden lijkt geen interesse te wekken. Het feit dat hij niet van jongs af aan doopsgezind was, is eerder een reden om Van der Kemp van het begin af aan te diskwalificeren. Ook zijn connectie met de hoogleraar Heere Oosterbaan en de Harlinger predikant Johannes Stinstra blijft veelal buiten beschouwing. Dat zijn emigratie naar Amerika niet vrijwillig was, blijft ook onvermeld.

Steven Blaupot ten Cate (1807-1884) noemt Van der Kemp slechts twee keer, waarvan één keer met een verkeerde voorletter. In het tweede deel van zijn *Geschiedenis der Doopsgezinden in Holland, Zeeland, Gelderland en Utrecht* gaat Blaupot ten Cate in op de frequente deelname van doopsgezinden aan exercitiegenootschappen, die in de tweede helft van de achttiende eeuw ontstonden, waarbij hij Van der Kemp noemt. Blaupot ten Cate vindt deelname aan militaire activiteiten eigenlijk een soort aberratie en een zucht naar belangrijkheid. Militaire activiteiten zijn volgens hem een verloochening van een dopers beginsel. Als kanttekening vermeldt hij dat de Zonse Sociëteit het wapendragen in beginsel ook afwees maar de concrete beslissing erover overliet aan ieders eigen verantwoordelijkheid. Blaupot ten Cate behandelt de deelname van Van der Kemp als lid van de Zonse Sociëteit aan exercitiegenootschappen als een incident en besteedt er weinig aandacht aan.⁵

De hoogleraar Doopsgezinde geschiedenis, Nanne van der Zijpp (1900-1965) meldt in verband met Van der Kemp dat het standpunt ten aanzien van wapendragen in de achttiende eeuw sterk veranderde en dat Van der Kemp zijn preek op zondag bekortte om op tijd te zijn voor de uitoefening van de functie van commandant van

5 Steven Blaupot ten Cate, *Geschiedenis der Doopsgezinden, Holland, Zeeland, Utrecht en Gelderland* 2 dln (Amsterdam 1847) 2, 12 en 14.

het 'genootschap voor de wapenhandel'. Van der Zijpp meldt daarbij dat hij door de kerkenraad en gemeente matig werd gewaardeerd. Welke bron hij daarvoor heeft geraadpleegd, wordt niet echt duidelijk.⁶

In de artikelenbundel *Wederdopers, menisten, doopsgezinden* komt Simon Verheus (1924-2012) in 'Schipperen met de vrede' niet veel verder: hij noemt het beroep op Van der Kemp in 1777 om voorganger in Leiden te worden 'ongebruikelijk' zonder duidelijk te maken waarom dat beroep ongebruikelijk was.⁷ Vermoedelijk trekt Verheus deze conclusie omdat er bij de vereniging van de Vlaamse en Waterlandse gemeenten van Leiden in 1701 een aantal artikelen is opgesteld waarin ook het standpunt ten aanzien van de weerloosheid in artikel 7 nog eens wordt vastgelegd. Blijkbaar was Verheus niet op de hoogte van het feit dat Van der Kemp bij zijn beroep naar Leiden deze 'door mensen opgestelde' artikelen niet heeft willen ondertekenen. Een poging daartoe van de zijde van de kerkenraad strandde namelijk. Van der Kemp achtte zich uitsluitend gebonden aan Gods Woord. En opvallend genoeg schafte de kerkenraad daarna deze ondertekening bij beroep af.

Sjouke Voolstra (1942-2004) karakteriseert Van der Kemp in het hoofdstuk 'Het beginsel is dood' in *Doperse Stemmen* 3, onder de kop 'Anti-patriottisme' als een kleurrijk figuur, van gereformeerde huize, bestemd voor een militaire carrière. Dat Voolstra hier de aanduiding 'gereformeerd' gebruikt waar anderen Van der Kemp van hervormde huize noemen, is niet verwonderlijk, omdat die beide termen rond 1800 voor de algemene kerk in de Nederlanden werd gebruikt. Bij de militaire carrière van Van der Kemp verwijst Voolstra naar een anoniem pamflet van een tijdgenoot, die het functioneren van Van der Kemp als predikant op de korrel neemt en daarbij zinspeelt op diens positie als commandant van een vrijkorps. Voolstra beschouwt de kritiek van de pamflettist op Van der Kemp als een uiting van oranjegezindheid, niet als een principiële stellingname van doopsgezinden tegen de rol van Van der Kemp als commandant van het vrijkorps. Voolstra beschrijft ten slotte Van der Kems korte loopbaan als doopsgezind predikant als die van een voorbijganger, die door zijn emigratie naar Amerika snel van het toneel verdween.⁸

De beeldvorming, die hierboven geschetst is, gaat vaak vergezeld van een spotprent. Daarop staat Van der Kemp afgebeeld als half dominee en half militair. Bij het gebruik van die illustratie blijft de context veelal achterwege.⁹ De prent, volgens de toelichting op de achterzijde, zou vervaardigd zijn in Kleef. Verder vermeldt de tekst

6 Nanne Van der Zijpp, *Geschiedenis der Doopsgezinden in Nederland* (Arnhem 1952), 177.

7 Simon Groenveld et al., *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland 1530-1980* (Zutphen 1981), 173-174.

8 Sjouke Voolstra, 'Vreemdelingen en Bijwoners', *Doperse Stemmen* 3 (Amsterdam 1979), 47-49.

9 Een anonieme spotprent uit 1786, vermoedelijk orangistisch, Atlas van Stolk, 4678, zie bijlage.

bij de prent alle predikanten met sympathie voor de patriotten. Vermoedelijk komt hij uit de orangistische hoek.

Van der Kemp en zijn wording tot Doopsgezind predikant

Om een duidelijker beeld te krijgen van Van der Kemp ga ik nu in op zijn biografie. François Adriaan van der Kemp werd in 1770 ingeschreven aan de universiteit van Groningen. Nergens is sprake van een inschrijving bij een faculteit. Ook uit de keuze van de colleges die hij volgt, komt eerder een universele belangstelling naar voren dan belangstelling voor een specifiek vak. Het lijkt erop dat zijn ouders graag wilden dat hij predikant werd, ook al hadden ze hem tijdens zijn puberjaren een militaire vorming laten ondergaan. Wellicht was dat niet meer geweest dan een poging om de vroegwijze jongeling te disciplineren.¹⁰ In Groningen volgt hij colleges in de klassieke en Oosterse talen, metafysica, natuurlijke historie, kosmologie, moderne talen als Engels en Italiaans, botanie, kerkgeschiedenis en kerkrecht, natuurrecht en volkenrecht. Zijn inzet voor de studie wordt eigenlijk het beste gekenmerkt als die van een student met een grote en brede belangstelling en een onstilbare honger naar kennis.¹¹ Het overlijden van zijn vader in januari 1772 is een stevige domper, zeker ook waar het de bekostiging van de studie betrof. Zijn moeder is genoodzaakt om voor die kosten aan te kloppen bij een oom, de gereformeerde predikant Adriaan van 's Gravesande (1714-1787). Deze financiële hulp was echter van korte duur. Van der Kemp raakte namelijk steeds meer in de ban van de deïstische theorieën, die door zijn leermeester Van der Marck werden uitgedragen. Zowel Van der Marck als Van der Kemp kwamen daarmee in de problemen met de kerkelijke autoriteiten. Van der Marck werd in 1773 vanwege zijn ideeën uit zijn ambt gezet. Toen Van der Kemp zijn vroegere leermeester en diens ideeën trouw bleef, werd daarover een klacht ingediend bij zijn oom en een kerkelijke instantie, waarin predikanten en hoogleraren zitting hadden. Van der Kemp verloor daarop zijn geldelijke ondersteuning. Met de verkoop van zijn boeken, probeerde hij in zijn levensonderhoud te voorzien. De interesse voor het deïsme stimuleerde bij Van der Kemp een grote weerzin tegen alles wat raakte aan kerkelijk gezag en kerkelijke dwang.

Zijn positie als student in Groningen werd hierdoor feitelijk onhoudbaar. Hij kreeg een aantal aanbiedingen om zijn studie elders voort te zetten, maar die sloeg hij af.

10 M. Onnes, 'De vermaner François Adriaan van der Kemp', *Doopsgezinde Bijdragen* 47 (1907), 101v.; Helen Lincklaen Fairchild, *Francis Adrian van der Kemp 1752-1829: An autobiography together with extracts from his correspondence* (New York/London 1903), 9v.

11 Onnes (1907), 'De Vermaner', 103v.



Spotprent op de patriotse professor
F.A. van der Marck, 1787 (Rijksmuseum
RP-P-OB-85,581)

Daarnaast deed zich ook een gelegenheid voor om privé-leraar te worden, maar ook die weg verkoos hij niet. In zijn autobiografie schrijft hij dat hij onder de indruk was geraakt van de reputatie van de doopsgezinden als gelovigen met vergaande liberale principes, vrijzinnige uitgangspunten waarmee hij zich verwant voelde. Hij vertelt daarbij dat hij op intieme voet stond met geleerde mensen uit deze kring. Hij noemt met name de hoogleraar Heere Oosterbaan en de Harlinger leraar Johannes Stinstra als diegenen door wie hij bij de doopsgezinden betrokken raakte. Hij onderzocht of hij kon worden toegelaten zonder zichzelf op wat voor manier dan ook te compromitteren, zonder beperkingen in zijn religieuze opvattingen.¹² Het is duidelijk dat zijn keuze voor de doopsgezinden enerzijds werd ingegeven door zijn sympathie voor hun grote verdraagzaamheid en anderzijds door de academische vrijheid, die maakte dat hij zijn studie zonder kerkelijke en leerstellige beperkingen kon voortzetten. Hij hoefde zich zelfs niet te onderwerpen aan zijn leermeester Oosterbaan. Een ander doorslaggevend argument voor zijn keuze was het feit dat hij materieel ondersteund werd door de Haarlemse doopsgezinde familie Hoofman.¹³

¹² Lincklaen Fairchild (1903), *Francis Adrian van der Kemp*, 17v.

¹³ *The Mennonite Encyclopedia II* (Scottsdale/Newton/Hillsboro 1966), 805; Blaupot ten Cate (1847), *Holland*, I, 61.

De contacten met vooraanstaande Doopsgezinden als Oosterbaan en Stinstra, worden in de Doopsgezinde literatuur nergens vermeld. De bronnen op dit punt zijn helaas schaars, maar dagen wel uit om nader onderzoek te doen. In de archieven van het Doopsgezind Seminarie zou misschien iets te vinden zijn over de toelating van Van der Kemp.¹⁴ Van Stinstra is bekend dat hij in 1751 aan het denken over de weerloosheid in de doopsgezinde traditie een belangrijk accent heeft toegevoegd, namelijk het begrip van de ‘verwerende’ oorlog. Volgens Johannes Dyserinck (1835-1912) is Stinstra degene die meer dan enig ander het recht op verweer voor de doopsgezinden heeft bepleit.¹⁵ Vermoedelijk heeft dit in het licht van de latere loopbaan van Van der Kemp een rol gespeeld.¹⁶ Voordat Van der Kemp in 1773 vertrok om zich in Amsterdam te vestigen, verbleef hij korte tijd in Franeker, dus in de buurt van Harlingen, waar Stinstra vanaf 1738 leraar was. Door Oosterbaan, die hij een vriend, een weldoener, een gids en een vader noemt, kreeg hij in Amsterdam woonruimte.

In zijn autobiografie meldt Van der Kemp dat hij er in zijn Amsterdamse periode van studie vooral op was gericht om tot de kern van het Christelijke geloof te komen. Hij las het Nieuwe Testament in het Grieks, wat hij als basis voldoende achtte. Van theologische systemen moest hij niets hebben.¹⁷ Volgens diezelfde autobiografie wilde hij zich ook niet blindelings afficheren als leerling van Oosterbaan. Hij bestudeerde vooral de Evangelieën en het boek Handelingen, waaruit hij als enige beginsel leerde te erkennen om Christus en elke naaste lief te hebben. Hij ontdekte niets dat de dogma's rechtvaardigde van de gereformeerde Johannes Calvijn, de antitrinitarius Faustus Socinus, de remonstrantse Jacobus Arminius of de doperse Menno Simons. De studie bracht hem ertoe zich opnieuw te laten dopen in de Amsterdamse Singelkerk door dominee Gerardus van Heyningen (1716-1801) in november 1773.¹⁸

Na twee jaar studie werd hij op 18 december 1774 proponent. Hij was inmiddels drieëntwintig en beroepbaar in een doopsgezinde gemeente.¹⁹ Hij kreeg achtereenvolgens beroepen uit Goes en Makkum, die hij niet aannam. Het beroep van de gemeente Huizen op 25 juli nam hij wel aan. Op 1 augustus volgde er ook nog een

14 Over Oosterbaan: A.J. van der Aa, *Biographisch Woordenboek der Nederlanden* 14 (1867), 147.

15 Johannes Dyserinck, 'De weerloosheid volgens de doopsgezinden, III De achttiende eeuw', *De Gids* 54 (1890), 250.

16 Alfred van Wijk, *Plicht tot leren & plichten leren; een onderzoek naar de ontwikkeling van de doperse geloofsopvoeding in de Lage Landen (ca. 1540-1811), aan de hand van de in druk verschenen geloofspedagogische geschriften* (Kampen 2007), 295 – 301; Dyserinck (1890), 'Weerloosheid', 306.

17 Lincklaen Fairchild (1903), *Francis Adrian van der Kemp*, 18.

18 Lincklaen Fairchild (1903), *Francis Adrian van der Kemp*, 20; *The Mennonite Encyclopedia* II (1966), 737.

19 Onnes (1907), 'De Vermaner', 112.

beroep van West-Zaandam, maar daar ging hij niet op in. Bij zijn intrede in Huizen preekte hij over 1 Cor. 10, 15: *'Tot verstandige mensen zeg ik: Beoordeelt zelf wat ik beweert.'* Met deze tekst wilde hij kenbaar maken hoezeer hij hechtte aan een kritisch gehoor en niet aan passieve gemeenteleden, die haast klakkeloos geloven dat hun geestelijke leiders onfeilbaar zijn.²⁰ In zijn predikantschap wilde hij zijn gemeente niet alleen voorgaan om betere Christenen te worden, maar ook zijn gemeenteleden tot waardige burgers maken. Daarin herkende Michiel Onnes (1878-1972) in zijn artikel in de *Doopsgezinde Bijdragen* al vroeg een signaal voor zijn politieke ambities. Zijn verblijf in Huizen was echter slechts van korte duur. In 1776 werd er een beroep op hem uitgebracht door de gemeente Aardenburg. Op 30 juli 1777 preekte hij op proef in Leiden, waarna er op 1 oktober een beroep op hem werd uitgebracht.²¹

Het besluit van de Leidse kerkenraad om Van der Kemp te beroepen was niet unaniem, want het werd met zeven tegen zes stemmen genomen.²² Op 4 oktober werd in de vergadering van de kerkenraad verslag uitgebracht door de afgevaardigden, Pieter Vreede (1750-1837), een vooraanstaand patriot, en Abraham Seijen (overl. 1796). Zij kwamen persoonlijk de beroepsbrief aan Van der Kemp overhandigen. Bij die gelegenheid liet Van der Kemp weten zeer vereerd te zijn, maar wilde ook tijd om zich te beraden. Hij zou binnen acht dagen antwoorden. Die tijd had hij echter bij nader inzien niet nodig: al op 8 oktober lag er in de vergadering van de Leidse kerkenraad een brief, waarmee Van der Kemp zijn beroep aanvaardde. Waarom hij uitgerekend voor Leiden koos, wordt uit het *Resolutieboek* niet duidelijk, maar uit het vervolg van zijn loopbaan in Leiden kunnen we wellicht begrijpen waarom deze stad, met haar universiteit en haar sympathie voor de strijd van de patriotten, voor Van der Kemp zo aantrekkelijk is geweest.²³ Bij zijn aankomst in Leiden schreef Van der Kemp zich meteen in bij de universiteit.

De Leidse jaren van Van der Kemp, geliefd prediker en omstreden politiek scribent

Op 25 november 1777 deed Van der Kemp, nog maar vijfentwintig jaar oud, intrede in Leiden. Hij preekte over Romeinen 1: 16: *Ik schaam mij voor de verkondiging van het evangelie niet, want het is een kracht van God tot redding voor al wie het gelooft,*

20 Harry F. Jackson, *Scholar in the wilderness, Francis Adrian van Van der Kemp* (Syracuse 1963), 24.

21 Gemeente Archief Leiden, Archief Doopsgezinde gemeente Leiden Inventaris 0014, nr. 13, 30 september 1777.

22 GA Leiden, Inventaris Doopsgezinde gemeente Leiden 0014, nr. 13, 1 oktober 1777.

23 Jan K.T. Postma 'John Adams en zijn Leidse vrienden', *Leids Jaarboekje* (2011), 86vv; Jackson (1963), *Scholar*, 25.



Pieter Vreede door Reinier Vinkeles
(Rijksmuseum RP-P-OB-62.976).

en Judeeër allereerst, en Helleen. Zijn intrede in Leiden was, naar eigen zeggen, een enorme gebeurtenis. Hij schrijft dat hij geen aanstoot gaf, maar dat de oudere leden huiverden bij het vernemen van de achtergrond van zijn vader en zijn militaire verleden. Hij wist natuurlijk dat veel doopsgezinden het gebruik van wapens veroorzaakten. Hoewel daarover in de notulen van de kerkenraad niets expliciet wordt gemeld bij de beraadslaging over zijn beroep, kan het zijn dat de militaire achtergrond van zijn vader en familie een rol speelde bij de krappe meerderheid van stemmen. Van der Kemp beschikt overigens in Leiden over goede contacten. Een van de kerkenraadsleden, Pieter Vreede, behoort op dat moment al tot Van der Kemps intieme vrienden.²⁴

Bij een avondmaalspreek in 1778 over 1 Cor. 10: 17 daagde hij zijn Leidse gehoor uit om vooral bij zichzelf op zoek te gaan en niet zomaar te geloven in een absurd systeem van dogma's, zoals dat in de loop van de tijd was ontstaan. In diezelfde preek hekelde hij hen, die kerkelijk gezag over gelovigen uitoefenen, en die het eenvoudige

²⁴ Lincklaen Fairchild (1903), *Francis Adrian van der Kemp*, 23.

en pure evangelie van Jezus met hun systeem van menselijke vindingen hadden doen ontaarden in louter verdeeldheid. Op dat moment was hij een herder en leraar, die zijn gemeente probeerde te stimuleren om hun geloof actief te belijden en vooral niet klakkeloos en braaf hun voorganger te volgen.²⁵

Bij de biddag op 27 februari 1782 was de inhoud van zijn preek politieker. Op die dag gebruikte Van der Kemp de kansel om de lof te zingen van de ontwikkelingen in de jonge Verenigde Staten van Amerika: 'In America is de Heilzon opgedaagd'. In de notulen van de kerkenraad staat hierover niets vermeld.²⁶ Wat er wel genoteerd staat, is het verzoek van koopman Jacob Bijleveld om in de eerstvolgende godsdienstoefening de zegen van de Heer af te smeken voor de vloot met gewapende koopvaardij-schepen die op 8 april 1778 al zou zijn vertrokken, 'dat het God mag behagen deze kordate pogingen te doen slagen'. Het verzoek kwam van een particulier en niet van een stedelijke of andere overheid. De vraag van een aanzienlijk Amsterdams koopmanshuis was eerder al zonder bezwaar van de zijde van de predikanten van Amsterdam en Haarlem geaccepteerd en er was daar in de dienst voorbede gedaan. De kerkenraad besloot Van der Kemp te verzoeken om op 3 april deze voorbede te doen. Van der Kemp legde dit verzoek echter naast zich neer. De kerkenraad toonde daarop haar ongenoegen, maar dat werd door Van der Kemp als ongefundeerd voor kennisgeving aangenomen.²⁷

Deze gebeurtenis laat Van der Kemp zien als een autonoom opererende voorganger, die zich niet voor welk karretje dan ook liet spannen.²⁸ Het ontbreken van dwingend gezag en de vrijheid bij het spreken op de kansel was de reden, waarom hij voor de doopsgezinden had gekozen. Het valt op dat in de notulen maar heel zelden opmerkingen van deze aard worden gedaan. Blijkbaar achtte men het niet vaak nodig of opportuun om in te grijpen. De predikant was vrij om de dienst naar eigen inzicht vorm te geven. Bij hoge uitzondering werd er achteraf ingegrepen of een opmerking gemaakt, maar zonder vermeld vervolg.

Een geliefde Psalm van Van der Kemp was de negentiende: *'De hemelen vertellen Godts eere, ende het Uytspansel verkondicht sijner handen werck. De dach aen den dach stort overvloedichlick sprake uyt; ende de nacht aan de nacht toont wetenschap'* (Statenvertaling). Het toont hoe hij zocht om het geheim van God te ontrafelen.

²⁵ Jackson (1963), *Scholar*, 26.

²⁶ Jan Hartog, 'Een vurig patriot', *De Gids* 40 (1876), 407.

²⁷ Gemeentearchief Leiden, Archief Doopsgezinde gemeente Leiden, Archief 0014, 13 11 april 1782, volgens Onnes zou het gaan om een collecte, maar dat is niet correct, zoals de notulen vermelden.

²⁸ Onnes (1907), 'De Vermaner', 119 in tegenstelling tot wat er in het Resolutieboek staat, Inv. 16, 8 april 1781, daar gaat het om een voorbede en niet om een collecte.

Deze tekst was een gids voor zijn religieuze filosofie en een aansporing om onop-houdelijk te blijven onderzoeken. Zijn filosofische oriëntatie was geen belemmering voor deelname aan de politieke en maatschappelijke realiteit. In 1783 richtte hij met zijn vriend en geloofsbroeder Pieter Vreede een lokaal vrijcorps op: een lokale militia die waar nodig de vrijheid verdedigde. Zijn politieke houding komt ook tot uiting in wat hij op de kansel verkondigde. In een preek naar aanleiding van 1 Samuel 8 uit 1783 valt de niet mis te verstane waarschuwing voor tiranniek koningschap op, wellicht een verwijzing naar de dan regerende stadhouder Willem V (1748-1806).²⁹ Zijn politieke standpunten klinken steeds vaker door in zijn preken en in de notulen van de kerkenraad is dat nergens een punt van bespreking.

Van der Kemp trad ook in bestuurlijk opzicht op. Zo wilde hij een eerder gemaakte afspraak over het benoemen van regenten voor het Hof Bethlehem ongedaan maken. Het Hof Bethlehem was destijds een woonvoorziening van de doopsgezinde gemeente voor behoeftige ouderen. Bij de stichting van het Hof Bethlehem had de erflater bepaald dat de leraren van de Doopsgezinde gemeente Leiden altijd de regenten zouden benoemen. Een paar jaar daarvoor hadden voorgangers van Van der Kemp echter afgezien van dit recht van benoeming. Van der Kemp maakte hiertegen bezwaar. De kerkenraad ging er niet direct, maar uiteindelijk aarzelend in mee. Door toedoen van Van der Kemp werd de benoeming van regenten voortaan weer door de predikanten gedaan.³⁰

Nadat dit benoemingsrecht in 1778 was hersteld, kwam de kerkenraad tot de ontdekking dat hij bij het beroep en de intrede van Van der Kemp vergeten was hem 'de negen artikelen' te laten ondertekenen. Deze negen geloofsartikelen waren opgesteld bij de Vereniging van de Leidse Gemeente in 1701 en bij aanvaarding van het beroep werd de predikant in kwestie altijd gevraagd die te ondertekenen. Bij Van der Kemp was dat niet gebeurd en toen ze hem alsnog werden voorgelegd weigerde Van der Kemp te tekenen. Hij kon onmogelijk door mensen opgestelde geloofsformulieren onderschrijven. De vrijheid en het ongebonden zijn aan geloofsformulieren waren immers een belangrijke reden geweest om zich bij de doopsgezinden aan te sluiten. In zijn Groninger periode had hij meegemaakt hoe zijn geliefde leermeester Van der Marck vanwege vermoede afwijking van het geloof uit het ambt was gezet. Van der Kemp wilde zich aan niemand binden en zich door niemand gebonden weten. Volgens de notulen van de vergadering, waar Van der Kemp voor het eerst na zijn aanvaarding van zijn ambt in 1777 aanwezig was, waren de formulieren niet

29 Jackson (1963), *Scholar*, 26, 28; Hartog (1876), 'Vurig patriot', 409-410.

30 Lodewijk G. le Poole, *Bijdrage tot de kennis van het kerkelijk leven onder de Doopsgezinden ontleend aan het archief der Doopsgezinde Gemeente te Leiden* (Leiden 1905), 54-58.

exercitiegenootschap.³⁵ Uit andere bronnen dan die van de kerkenraad blijkt dat een mondig en weerbaar burgerschap in de loop van de tijd voor Van der Kemp steeds belangrijker werd. Hij raakte steeds meer politiek betrokken bij de zaak van de patriotten, wat zich ook uitte in zijn preken en zijn geschriften. In de doopsgezinde geschiedschrijving heeft deze ontwikkeling bij Van der Kemp nauwelijks aandacht gekregen.³⁶ Zijn rol bij de verspreiding en misschien zelfs het opstellen van het pamflet *Aan het volk van Nederland*, wordt nergens met zoveel woorden vermeld.

Uit de notulen blijkt dat Van der Kemp vanaf augustus 1787 zijn preekbeurten niet langer kon waarnemen.³⁷ De reden voor zijn afwezigheid wordt nergens expliciet vermeld, wat niet verwonderlijk is wanneer men bedenkt dat hij op dat moment gevangen zat wegens vermeende betrokkenheid bij de aanhouding van prinses Wilhelmina van Pruisen. Op 24 november 1787 schreef hij de kerkenraad dat zijn gevangenschap inmiddels te lang aanhield en zijn hoop op vrijlating vervloog. Hij had eerst in Amersfoort vastgezet en bij het schrijven van de brief zat hij in Utrecht. Hij had geen idee hoe zijn zaak ervoor stond en vond dat hij de gemeente en kerkenraad niet langer in onzekerheid kon laten. Hij toonde zich erkentelijk voor de wijze waarop gemeente en kerkenraad hem hadden tegemoet getreden door middel van steunbetuigingen als ook door het zoeken van vervanging bij zijn afwezigheid. Hij had lang gearzeld om zijn ontslag in te dienen, omdat hij zich realiseerde dat zijn vrouw en kinderen door het gemis van zijn jaarwedde zouden moeten lijden, maar hij vertrouwde erop dat de Almachtige zijn kostbaar bezit zou beschermen. Hij vroeg om ontslag met de woorden:

‘Duldt dan Eerw. Heeren! Dat ik het gewichtig, mij door Ueerw. toevertrouwd Ambt nederlegge, en ontslaat mij van de op mij genoemene verplichtingen, bij deszelvs aanvaarding.

Tot slot verzocht hij de kerkenraad om aan de gemeente zijn dank over te brengen voor de betoonde liefde gedurende zijn tienjarige dienst en vooral tijdens zijn gevangenschap. De kerkenraad en zijn ambtgenoot vroeg hij om excuses en om hun voorbede. Voor zijn vrouw en kinderen hoopte hij op hun hulp. In het P.S. verwees hij nog naar de papieren met betrekking tot het benoemingsrecht.³⁸

De kerkenraad besloot het verzoek om ontslag te honoreren. Het was, aldus de kerkenraad, alleszins honorabel en zonder *flettrisse* (blaam). Bovendien was men dankbaar voor alle loffelijke en gewichtige diensten aan de gemeente verricht. Aan zijn

35 Postma (2011), *Adams*, 97.

36 Onnes (1907), ‘De Vermaner’, 124v.

37 Gemeente Archief Leiden, Archief Doopsgezinde gemeente, Inv. 0014, 17, 9 en 13 augustus 1787.

38 Gemeente Archief Leiden, Archief Doopsgezinde gemeente, Inv. 0014, 17, 24 november 1787.

vrouw zou tot uiterlijk eind maart 1788 het genot van het volle traktement verleend worden. Dit alles zou de vrouw per brief worden meegedeeld en ook de gemeente zou op de hoogte worden gesteld. De gemeente zou ook worden geïnformeerd over de vacature die nu was ontstaan en vervuld diende te worden. Over de voorwaarden zou men nog nader van gedachten wisselen.³⁹

Op 29 november volgde een bespreking van de brief, die men aan Van der Kemp zou schrijven. Een fragment:

‘moeijelijk inderdaad zeer moeijelijk ware het ons geweest onder zo vele en meer andere strijdige drangredenen op uwe bede finaal te besluiten, indien wij niet, uwe gezette [!] denkwijze kennende, en van de vastigheid uwes besluits in dezen zijdelings onderricht, gemeend hadden vrugtelooos raadplegingen ter bemiddeling aantevangen, en deze veel liever, ofschoon als t ware in weerwil onzer harten, alle twijfelingen door eene eendelijke resolutie te moeten afbreken, dan Ueerw. en onszelven door moeijeleke en uit den aart der zake steeds gebrekkige schikkingen langer in onzekerheid te houden. Met eenpaarigheid derhalven hebben wij conform uw gedaan verzoek geresolveerd, en het is ingevolge van dien, dat wij Ueerw. bij dezen een formeel en allezints honorabel ontslag verlenen van de gewichtige bediening, sinds tien jaaren onder ons bekleed, zo wel als van de bijzondere verplichtingen, bij derzelve aanvaarding door Ueerw. op zich genoomen – alles onverminderd de waarachtige gevoelens van hoogachting, vriendschap en toegenegenheid Ueerw. bevoorens toegedragen, en onder verschuldigde dank erkenntnisse voor de menigvuldige en wezenlijke diensten, in voorschrevene qualiteit van Leeraar, onzer Gemeente gedaan: De Almachtige vergelde dezen uw en arbeid onder ons; zijn raad sterke uwe ziele; zijne Gunst scheppe voor u eerlang het licht uit de duisternisse; zijne voorzienigheid geleide u op alle uwe wegen; zijne Liefde vervulle uwe beste wenschen, en Hij, die voor allen alles is, zij ook voor u en de uw en een Vader des Heils en een God der Vertrouwinge.’

De brief eindigde met vriendelijke woorden van hulp, steun en begrip aan het adres van Van der Kems vrouw en kinderen. De conclusie die we uit deze brief mogen trekken, is dat de gemeente bij monde van de kerkenraad haar leraar node laat gaan; hoe anders is de waardering, die deze leraar later in de geschiedenis heeft gekregen.⁴⁰ Met dit ontslag komt een eind aan Van der Kems kortstondig maar ook opmerkelijk predikantschap, waarin hij zich heeft ontpopt tot een geliefd preker, die in het tijdsgewricht waarin hij leefde, van zich heeft doen horen, en niet alleen op de kansel maar ook in een veelheid van publicaties.⁴¹

39 Gemeentearchief Leiden, Archief Doopsgezinde gemeente, Inv. 0014, 17, 24 november 1787.

40 Gemeentearchief Leiden, Archief Doopsgezinde gemeente, Inv. 0014, 17, 29 november 1787.

41 Zie voor een overzicht van zijn andere werk de bijdrage in het *Biografisch Woordenboek van Protestantse Godgeleerden in Nederland*. dl.1 4 (1931), 706-718. Zie ook, Lincklaen Fairchild (1903), *Francis Adrian van der Kemp*, 213-216.

Op 19 december 1787 kwam hij op borgtocht vrij, maar moest wel onmiddellijk het land verlaten. Via Antwerpen en Le Havre bereikt hij op 4 mei 1788 zijn nieuwe vaderland.⁴²

Epiloog: een late veroordeling

Als we afgaan op dat wat in de notulen van de kerkenraad staat vermeld, speelt het leerstuk van de weerloosheid eigenlijk geen rol in de waardering van Van der Kemp, zoals dat in de doopsgezinde geschiedschrijving wel is gebeurd. Juist waar het de weerloosheid betreft, heeft Van der Kemp een afwijkende positie ingenomen. Bij de beschrijving van die positie in de doperse historiografie is de politieke en maatschappelijke context echter achterwege gebleven.

Afsluitend

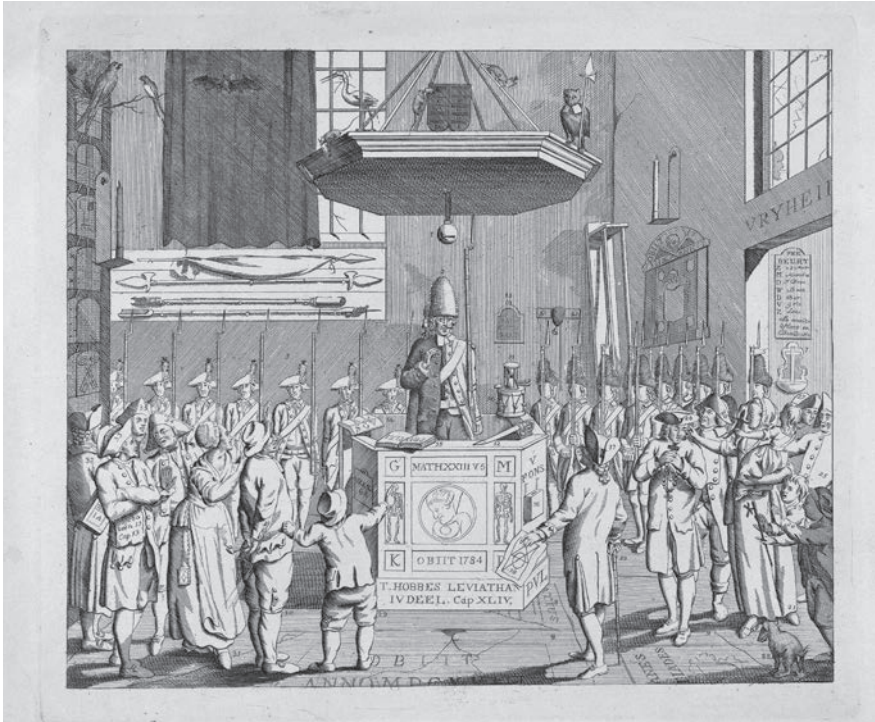
In dit artikel heb ik geprobeerd duidelijk te maken dat met name de waardering, die Van der Kemp in zijn gemeente genoot, in veel geschiedschrijving achterwege is gebleven. Het lijkt erop dat men Van der Kemp heeft willen afdoen als een incident van buitenaf, waardoor zijn rol en betekenis in de zaak van de weerloosheid onbesproken is gebleven. Immers, waar het een strijd betrof om je te verdedigen, vond hij met andere geloofsgenoten, dat je je moest bewapenen. Die houding was ingegeven door de omstandigheden van het tijdvak waarin hij leefde. Het valt op dat de veranderde positie ten aanzien van de weerloosheid in de beschrijving van Van der Kemp binnen de doperse historiografie onbenoemd blijft. Ook de context waarin die verandering optreedt blijft onbesproken of wordt zonder nuance als niet-doopsgezind afgedaan. Met dit artikel heb ik een aanzet willen geven om wellicht nog eens verder te graven in deze fase van de Doopsgezinde geschiedschrijving en dat te doen met de aanbeveling van Michael Driedger in zijn artikel over '1625 – De lange zeventiende eeuw'.

42 Onnes (1907), 'De Vermaner',¹³²; Lincklaen Fairchild (1903), *Francis Adrian van der Kemp*, 102 – 103, in een brief gedateerd 29 december 1787 vanuit Antwerpen.

BIJLAGE

Spotprent op François A. van der Kemp

Deze spotprent, bekend geworden als 'De hedendaagse Cantzelhuzaaren', wordt vaak afgebeeld bij publicaties over François A. van der Kemp. Dat is begrijpelijk want Van der Kemp wordt prominent op de kansel afgebeeld. Hier wordt hij afgebeeld als half predikant/half militair. Het interieur lijkt de Leidse vermaning te zijn.



Orangistische spotprent op de patriotse Leidse doopsgezinde predikant François Adriaan van der Kemp (Rijksmuseum RP-P-OB-85,549 en tekstblad RP-P-OB-85,549A).

De Catalogus van Frederik Muller (1817-1881) meldt over deze spotprent het volgende: 'De hedendaagsche Cantzelhuzaaren.' Orangistische spotprent op de Patriotse predikant F.A. van der Kemp te Leyden, die op de kansel uit Priestley preekt, en op ds. H. Bergh te Doetichem, die bij de kerkdeur het geweer presenteert; bij de deur hangt een Psalmbordje met de nieuwe rijmverzen en staat een kind, dat mede naar Elburg en Hattem is geweest. Op den preekstoel staat: eene buste (van der Capellen?) en: Obit 1784; voorts T. Hobbes, Leviathan IV Cap 44, Hoog 20, br 23 dm. Br 4°. Hierbij eene afzonderlijke verklaring, waaronder een curieuze lijst van Patriotse Predikanten in verschillende steden.'⁴³

43 Frederik Muller, *De Nederlandsche geschiedenis in platen: beredeneerde beschrijving van Nederlandsche historieplaten, zinneprenten en historische kaarten*, (Amsterdam 1876-77), II, 276-277, nr. 4748.

VERKLAARING TOT DE VRYHEIDS PRENT, DER HEDENDAAGSCHE CANTZEL HUZAAREN.

(1.) De Naaren Bel, door dit geluid kan men in korten tyd, de tolerante Patriotten by een doen komen. (2.) Van den K...: staat op den Kansel aan de regte zyde te preeken uit Priestley, en links om keert, het Geweer op Schouder. (3.) Eenige valsche Troonies in een Vry-Corps Habiet; en (4.) Dito zoort met Grenadiers Mutzen. (5.) Hier staat de groote Held Do. Berg, by de Kerkdeur en presenteert het Geweer. (6.) Is het Mirakel woord Vryheid, en den Vryheid blaazer daar boven. (7.) Een Wywaaters Bakje met de Preekbeurte, (8) en (9) onder deze Zarken leggen wille Varkens, (10), (11) en (12) Het Gereedschap van de Hedendaagliche Oproermaakmakers, en (13.) Het Psalm-Bordje met Nieuwe Rym. (14) en (15) Twee Heldhaftige Boeken voor deze Gemeinte. (16) Het Hedendaagische Bedel-Boen, en voor de Predikstoel. *O, o Jan van Dooren, in zyn tooren moest hy smooeren, en op zyde twee maager Scharminkels.* (17), (18) en (19) Verbeeld een Landmeeter, en denkt door de Meetkunst een agtste Planeet te vinden. (20) Jan Verlem gaat aan het tellen, groote Knoopen, kleine Knoopen, Knoopen dat zijn Knoopen; en zegt met gevouwen handen, dat Paus Jut, een Donatriesse is geweest. (21) Moeder Femmetje telt de Krullen van Broeder Paternoster, *Jan Broer als jouw Kop zo los zit als het Pharo Bokke Haar in jouw Pruik, dan vrees ik voor jouw hals.*

Deze Prent is gesneden in steen door een Modelt van verschillen Grondtchappen in Holland om nu het Besluit niet te verkwijnen; de by omlings mede men het zyn zyn keeten, so zal by ieder heer die hier onder volgen een Prent met de Verklaring prentend zenden.

Boech,	Elzen,	Mohort,	Leyderder,	Eyden,	Zekken,	Van der Scheer,
Van Doornen,	in Elzen,	Berling,	Stadman,	Stadman,	Kopper,	Kopper,
Hein,	in Elzen,	Keer,	Stadman,	Zooman,	Wieraven,	Wieraven,
Frans,	in Elzen,	Merwin,	Stadman,	Blanc,	Griet,	Griet,
Doornag,	in Elzen,	Van der Kout,	Kage,	Schouw,	Leun,	Leun,
Berkhof,	in Elzen,	Vetter,	Zaarnwede,	Kob,	Kerk,	Kerk,
Van Marle,	in Elzen,	Doorn,	Schidam,	Unvrid,	Aberdrie,	Aberdrie,
Soepelaar,	in Elzen,	Pelkum,	Verker,	Blanc,	Don Appel,	Don Appel,
Zooman,	in Elzen,	Verker,	Verker,	Waterbeek,	Ryt,	Ryt,
Cain,	in Elzen,	S. S. ten Broek,	Rotterdam,	Frankfort,	Frankfort,	Frankfort,
Hollbeck,	in Elzen,	Sorenger,	Rotterdam,	Wouterbeek,	Chevalier,	Chevalier,
Roers,	in Elzen,	Van Eke,	Rotterdam,	Wouterbeek,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Roers,	in Elzen,	Hooftvint,	Rotterdam,	Ocker,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Roers,	in Elzen,	Brouwer,	Rotterdam,	Hinderdijk,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Van der Kout,	in Elzen,	Appel,	Rotterdam,	Van der Palm,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Laure,	in Elzen,	Van Kooten,	Rotterdam,	Vinman,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Oosterdyk,	in Elzen,	Doude,	Rotterdam,	Wouterbeek,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Voortien,	in Elzen,	Namickemolen,	Rotterdam,	Wouterbeek,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Parady,	in Elzen,	Mullien,	Rotterdam,	Wouterbeek,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Van der Kemp,	in Elzen,	Van Span,	Rotterdam,	Wouterbeek,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Renaud,	in Elzen,	Terwint,	Rotterdam,	Wouterbeek,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Valla,	in Elzen,	Merings,	Rotterdam,	Wouterbeek,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Van den Bosch,	in Elzen,	De Wap,	Rotterdam,	Wouterbeek,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Kouwenberg,	in Elzen,	Van der Bell,	Rotterdam,	Wouterbeek,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Van der Bell,	in Elzen,	Heyman,	Rotterdam,	Wouterbeek,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Van Royen,	in Elzen,	Zooman,	Rotterdam,	Wouterbeek,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Spaen,	in Elzen,	Fabricus,	Rotterdam,	Wouterbeek,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Van Wieren,	in Elzen,	Wormen,	Rotterdam,	Wouterbeek,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Zaarnwede,	in Elzen,	Houtkamp,	Rotterdam,	Wouterbeek,	Wouterbeek,	Wouterbeek,
Jaanen,	in Elzen,	Kagelberg,	Rotterdam,	Wouterbeek,	Wouterbeek,	Wouterbeek,

Dit zyn de voornamste Leden van de Grondwettige Heffing, in het Jaar 1794.

Verklarende tekst bij de spotprent luidt:

Verklaaring tot de Vryheids Prent, der hedendaagsche cantzel huzaaren.

- (1) De Naaren Bel, door dit geluid kan men in korten tyd, de tolerante Patriotten bij een doen komen.
- (2) Van den K...: staat op den Kansel aan de regte zyde te preeken uit Priestley, en links om keert, het Geweer op Schouder.
- (3) Eenige valsche Troonies in een Vry-Corps Habiet; en
- (4) Dito zoort met Grenadiers Mutzen
- (5) Hier staat de groote Held Do. Berg, by de Kerkdeur en presenteert het Geweer.
- (6) Is het Mirakel woord Vryheid, en den Vryheid blaazer daar boven.
- (7) Een Wywaaters Bakje met de Preekbeurte,
- (8) en (9) onder deze Zarken Varkens
- (10), (11) en (12) Het Gereedschap van de Hedendaagliche oproermaakmakers, en
- (13) Het Psalm-Bordje met Nieuwe Rym
- (14) en (15) Twee Heldhaftige Boeken voor deze Gemeinte.
- (16) Het Hedendaagische Bedel-Boen, en voor de Predikstoel. *O, o Jan van Dooren, in zyn tooren moest hy smooeren, en op zyde twee maager Scharminkels.*
- (17), (18) en (19) Verbeeld een Landmeeter, en denkt door de Meetkunst een agtste Planeet te vinden.
- (20) Jan Verlem gaat aan het tellen, groote Knoopen, kleine Knoopen, Knoopen dat zijn Knoopen; en zegt met gevouwen handen, dat Paus Jut, een Donatriesse is geweest.
- (21) Moeder Femmetje telt de Krullen van Broeder Paternoster, *Jan Broer als jouw Kop zo los zit als het Pharo Bokke Haar in jouw Pruik, dan vrees ik voor jouw hals.*

- (22) Klein Klaasje, verzoekt dat Heerom van de Predikstoel een Benediktie voor haar Joorisje geeft, want het Knaapje is mede na Elburg, Hattem en Naarden geweest.
- (23) en (24) Twee Speel Kinders, die bang worden voor de Generaal Malloor op de Preekstoel.
- (25) T. van Brussel, roept niet anders als Vrijheid boven, en Oranje onder.
- (26) Hier is de groote, dikke, vette Kruije Boer, Ha! Ha! Zo moet men patriotten maken.
- (27) Een goede Duitscher ook in deze Kerk by geval komende, roept met verwondering uit: *Das du die kreng kriegst, was führ Cantzel Huzar iss das, in mein leben habe ich kein gröszer nar gesehen dan diese Pfarrer; !! – 'Er hat hehl ihm der Henker ein halber Schnur bahrt, und verschieden waffen als auch die Garde du Corps Emolement van sein besten freund, und die gantze bettelej, selbst (28) der MOPS thut auch führ ihm was'er kan.*
- (29) Klein Jaapje vraagt zyn Vaartje.
- (30) Wat voor Harlekein daar staat, deze Boer antwoord zyn Zoon op een poliete manier van onderen, –
- (31) Een Donatriese, met haar Kerkboek, maar zy had liever een Vryheids-Soentje,
- (32) Een opregt Burger Man die zyn Bybel uit de Kerk haalt, om mede naar huis te neemen.
- (33) Een Jerusalemsche Burger, ziet dezen Gek met veragting aan, en geeft te kennen wat hy onder zyn armen draagt, en vraagt waarom dat de Wet en de wapens der Steden het onderste boven hangt.
- (34) Een wanhopige Vrij-Korporist, geeft de Omstanders te kennen, dat de rotten met zyn Panas booven de Preekstoelvrolyk zyn.
- (35) Jan Hendrik van Westvaalen staat te lagchen over den Uil met de Bef, en dat het Diertje zo netjes Schildwagt houd, hy geeft ook te kennen de natuur, en eigenschappen, van den Ojevaar, hy zegt dat de Domienees na haar dood verandere in Ojevaars, en de Kloptjes in Ojemoers, zo dat zy in het Menschlyke de Kerk en het Klooster van binnen bevuilen en in het Beestlyke naderhand van buiten, – de rest is onder het Zwaluwe Nest, die daar nu wil meer uit Pluizen, vraag het aan de Vledermuizen. *Extempore*

De Prent is geïnventeert in Kleef door een Medelid van verscheiden genootschappen in Holland om nu het Montant niet te verkwisten dat hy onlangs mede nam tot zyn ryskosten, zo zal hy ieder Heer die hier onder volgen een Prent met Verklaaring present zenden.'

Bronnen

Archieven

Stadsarchief Amsterdam

Archief van de Doopsgezinde gemeenten Inv. Nr. 565.A. 941 II Notulen van de jaarvergaderingen van de Zonsche Sociëteit 1722-1797.

Archief van Doopsgezinde gemeente de Zon Inv. Nr. 877.17 Afschrift van een ingekomen brief van de gemeente Hamburg en Altona over de inhoud van de belijdenissen 1787.

Erfgoed Leiden en Omstreken

Archief van de Doopsgezinde gemeente Leiden 1612-1947.

Inv. Nr. 0014.13 Resolutieboek 1766-1783.

Inv. Nr. 0014.17 Notulen van de Grote Kerkenraad 1785-1803.

Literatuur

Aa, A.J. van der, *Biographisch Woordenboek der Nederlanden* 14 (1867).

Blaupot ten Cate, S., *Geschiedenis der Doopsgezinden, Holland, Zeeland, Utrecht en Gelderland* 2 dln. (Amsterdam 1847).

Driedger, M., '1625 – De lange zeventiende eeuw als Gouden Eeuw van de doopsgezinde boekproductie in de Nederlandse Republiek', *Doopsgezinde Bijdragen* 48 (2022), 95-126.

Dyserinck, Joh., 'De weerloosheid volgens de doopsgezinden, III De achttiende eeuw', *De Gids*, 54 (1890), 104-161.

Lincklaen Fairchild, H., *Francis Adrian van der Kemp 1752-1829: An autobiography together with extracts from his correspondence* (New York/London 1903).

Groenveld, S et al., *Wederdopers, menisten, doopsgezinden in Nederland 1530-1980* (Zutphen 1981).

Hartog, J. 'Een vurig patriot', *De Gids* 40 (1876), 401-445.

Jackson, H.F., *Scholar in the wilderness, Francis Adrian Van der Kemp* (Syracuse 1963).

The Mennonite Encyclopedia II (Scottsdale/Newton/Hillsboro 1966).

Muller, F., *De Nederlandsche geschiedenis in platen: beredeneerde beschrijving van Nederlandsche historieplaten, zinneprenten en historische kaarten* (Amsterdam 1876-77).

Onnes, M., 'De vermaner François Adriaan van der Kemp', *Doopsgezinde Bijdragen* 47 (1907), 99-151.

Postma, J.K.T. 'John Adams en zijn Leidse vrienden', *Leids Jaarboekje* (2011), 81-108.

Poole, L.G. le, *Bijdrage tot de kennis van het kerkelijk leven onder de Doopsgezinden ontleend aan het archief der Doopsgezinde Gemeente te Leiden* (Leiden 1905).

Vos, K., 'Weerloosheid der Doopsgezinden', *Geschriftjes ten behoeve van de Doopsgezinden in de Verstrooiing* 52 (1923).

Voolstra, S., 'Vreemdelingen en Bijwoners', *Doperse Stemmen* 3 (Amsterdam 1979).

Wijk, A. R. van, *Plicht tot leren & plichten leren; een onderzoek naar de ontwikkeling van de doperse geloofsopvoeding in de Lage Landen (ca. 1540-1811), aan de hand van de in druk verschenen geloofs-pedagogische geschriften* (Kampen 2007).

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

DE SLAVERNIJPLANTAGE VAN DOMINEE DEKNATEL EN DE HERNHUTTERSE ZENDING ONDER DE HEIDENEN

Ruud Lambour

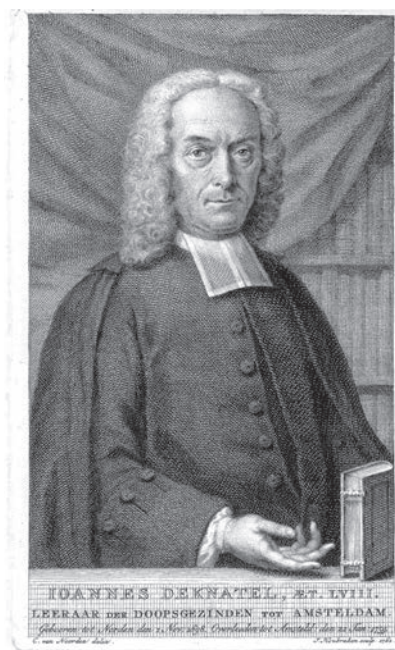
ABSTRACT

Three eighteenth-century Amsterdam Mennonites were owners of a slave plantation on the Danish Caribbean island of St. Thomas: pastor Joannes Deknatel, his sister-in-law Susanna van Almonde and her brother Daniel van Almonde. The plantation pops up in the division of the estate of Joannes and in the estate inventory of Susanna. It turns out to be The Trumpet Hill with thirteen enslaved people, which they had bought in 1739 from Johan Laurens Carstens, director of the Danish West India Company. He himself had bought the plantation a year earlier and granted the right of use to the missionaries of the Hernhutian or Moravian Church, a pietistic movement of Nicolaus Ludwig Count of Zinzendorf. Carstens' condition that he would be compensated was met by the three Mennonite buyers, who were followers of Zinzendorf. In Amsterdam his supra-denominational movement had followers from almost all religions, who at the same time remained members of their own church. An overview is given of the leading Mennonite Moravian Brethren there and of their meeting places in and outside the city. Keeping enslaved people in itself was not a problem for the Moravian Brethren, but they were deeply concerned about the cruel conditions they saw, for example on St. Thomas, where their first missionaries were sent in 1732. Deknatel was a great supporter of their mission among the enslaved. As owners of The Trumpet Hill the three Mennonites had no profit motive and left the management entirely to the missionaries, for whom the plantation was an economic basis of their missionary activities. In 1761 the Moravian Church purchased the plantation from Deknatel's widow and the Van Almonde brother and sister.

Keywords: Joannes Deknatel – Amsterdam Mennonites – Moravian Brethren – mission among the enslaved – slavery on the Danish Virgin Islands – St. Thomas – Deknatel's slavery plantation

Inleiding

In mijn vervolgonderzoek naar directe participatie van Amsterdamse doopsgezinden in de slavernijeconomie van de achttiende eeuw – de teller is nu opgelopen van 173 naar 208 – stuitte ik op nieuwe doopsgezinde plantagehouders. Zij worden genoemd in twee door verschillende notarissen opgemaakte akten die elkaar perfect aanvullen. De eerste is de scheidingsakte van de nalatenschap van Johannes



Joannes Deknatel, gravure door Jacobus Houbraken naar tekening van Cornelis van Noorde 1762, (Collectie Allard Pierson)

Deknatel (1698-1759), die sinds 1726 voor 1500 gulden per jaar predikant was van de Amsterdamse doopsgezinde gemeente Bij 't Lam & de Toren (L&T). De tweede is de sterfhuisinventaris van zijn schoonzus Susanna van Almonde (1717-1763). Beide nalatenschappen zal ik eerst kort bespreken.

Erfgenamen van Deknatel waren zijn weduwe, Elisabeth van Almonde (1714-1789), hun dochter Sara Deknatel (1738-1796) en Jan Deknatel (1730-1795), zijn zoon uit het eerdere huwelijk met Jacoba van der Heyden (1705-1731). Onverdeeld bleven: de bibliotheek van de overledene à 997 gulden, de porseleinkast met inhoud à 450 gulden, een grondstuk in de Heerlijkheid Zeist à 1.318 gulden en – nu komt het – ‘een derde in een catoenplantagie op St. Thomas à 1.360 gulden.’ Tot de nalatenschap van Susanna behoorde eveneens ‘een derde deel in een catoenplantagie op 't eijland St. Thomas in America.’² Daarbij wordt aangetekend dat het door haar man – zij was in 1740 getrouwd met Izaak Graafman Izaaksz – staande huwelijk was verkocht.³ Op

- 1 Stadsarchief Amsterdam (SAA), toegang 5075 (oudnotarieel archief), inv.nr. 11848, akte 216 (scans 803-814: 813), notaris David van Oostrum, 13-4-1759.
- 2 SAA, 5075/12854, akte 512 (scans 101-104: 103), notaris Isaac Angelkot, 13-7-1763.
- 3 Susanna van Almonde, ged. L&T 29-1-1736, trouwde 1740 Izaak Graafman Izaaksz (1705-1772 Zeist), remonstrants ged. 1-12-1725 (SAA, DTB 301/367).

het eerste gezicht scharen zij zich hiermee in het beschamende rijtje van doopsgezinden die uit winstbejag investeerden in het bezit, partieel of volledig, van een slavernijplantage.⁴ In dit artikel wil ik daarentegen aantonen dat Deknatel en zijn mede-eigenaren met de aankoop van deze slavernijplantage geen financieel maar alleen een ideëel motief hebben gehad: de zending onder de heidenen.

Koop van de slavernijplantage op St. Thomas in twee fasen

De Caribische eilandjes St. Thomas, St. Croix en St. Jan, nu de United States Virgin Islands, waren tot 1754 eigendom van de Deense West-Indische Compagnie (WIC). Een van de bewindhebbers was Johan Laurens Carstens (St. Thomas 1705-1747 Denemarken).⁵ Hij was tevens planter op St. Thomas en sympathiseerde met de Hernhutterse zendelingen op het eiland.⁶ Op hun dringende wens kocht hij op 10 juli 1738 op een publieke veiling in Fort Christian, een fort in de haven van Charlotte Amalie, de hoofdstad van St. Thomas, een kleine katoenplantage, die in bezit was geweest van Dorothea Salomons, weduwe van Isaac Salomons. De plantage met de inheemse naam Tou Tou (spreek uit: Toe Toe) was 849,30 m lang en 169,86 m breed, dus 14,4 hectare groot. Volgens het veilingprotocol betaalde hij 300 pesos voor de plantage zelf, en voor de bijbehorende tot slaaf gemaakten Pieter Bomba 140, Jeffery 155, Claas (oud) 20, Cezar 12, Jantje 2½, en de 'Negerinnen' Anna 160, Magdalena (oud) 50, Mariana 70 pesos en Maij ('meid') ruim 81 pesos, alles tezamen met enkele andere onkosten ruim 1010 pesos of 2.200 gulden.⁷ Op de slavenmarkt van de WIC in de hoofdstad vulde hij op 10 februari 1739 het werkvolk aan met nog vier slaafgemaakten: Barthol en Peter voor 900 gulden en Louisa en Christina voor 700 gulden. Tenslotte kocht hij voor 300 gulden huisraad en meubels.

4 R. Lambour, 'Doopsgezinden in de slavernij-economie en slavenhandel van de achttiende eeuw: een verkennende inventarisatie', *Doopsgezinde Bijdragen* (hierna: *DB*) 48 (2022), 189-209: 206. In Engelse vertaling verschenen als: 'Mennonites in the Slavery Economy and Slave Trade of the Eighteenth Century: an Exploratory Inventory', *The Mennonite Quarterly Review* 98 (July 2024), 311-318.

5 Het Utrechts Archief (HUA), toegang 25 (Evangelische Broedergemeente buiten Zeist), inv.nrs. 23-24 (Jacobus Jordaan, *Algemeen Historisch Dag-Verhaal der Evangelische Broederen Kerk in Amsterdam*, 2 dln.: I (1734-1750) en II (1751-1765), I, 39: genoemd als bewindhebber, met de toevoeging 'Heer van Sundorp'.

6 Moravian Archives, Bethlehem (Pa.), *This Month in Moravian History* 80 (March 2013): 'New Herrnhut on St. Thomas'.

7 Moravian Archives (Bethlehem, Pa.), Moravian Church in the Eastern West-Indies (hierna: EWI), call number W.L101.1, nrs. 1002-1004. Zie <https://www.moravianchurcharchives.findbuch.net/php/main.php#455749x843> (geraadpleegd 14-1-2025). Pieter Bomba is de 'bomba', de zwarte meesterknecht op de plantage. Deze term was ook gebruikelijk in Berbice, maar in Suriname spraken men van de bastiaan of basia.



Kaart van de United States Virgin Islands

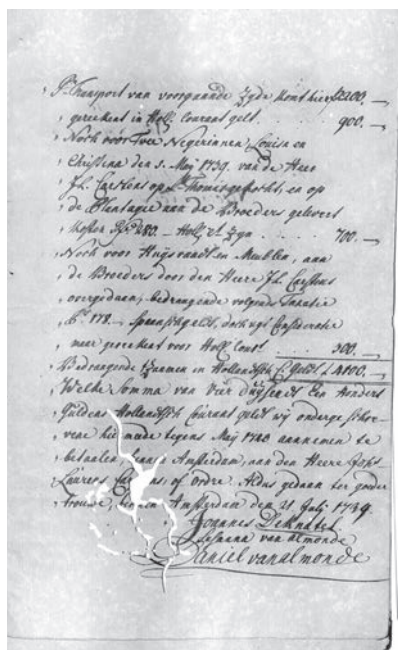
In de transportakte, waarin hij al zijn aankopen beschrijft, deelt hij ten slotte mee:

‘Hebbende al het bovenstaande ten eersten aan de Herrnhuttersche Broeders op St. Thomas overgelevert, gelyk het thans by haar wordt beseten.’

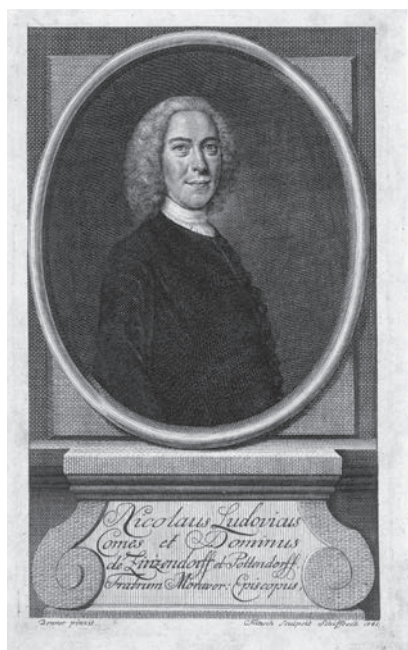
Voor de Hernhutters, die sinds 1732 op het eiland als zendelingen actief waren, was het de eerste plantage waarop zij mochten wonen. Zij noemden het De Bazuinenberg: door de ligging op een 50 meter hoge heuvel waren de signalen die met een bazuin aan de slaafgemaakten werden gegeven, overal goed hoorbaar. Carstens had de plantage gekocht op voorwaarde dat de Hernhutters hem op termijn de kosten zouden vergoeden.⁸ Voor dit doel reisde Carstens met zijn vrouw naar Amsterdam.⁹ Daar droeg hij op 21 juli 1739 het volledige eigendomsrecht van de plantage, inclusief de dertien slaafgemaakten, over aan drie doopsgezinden: Joannes Deknatel, die tevens

8 H. Richards, ‘Distant Garden: Moravian Missions and the Culture of Slavery in the Danish West Indies’, *Journal of Moravian History*, nr. 2 (Spring 2007), 55-74: 64.

9 Blijkens hun verklaring waren Johan Laurens Carstens en Jacoba van Holten, echtelieden, gewoond hebbende op het eiland St. Thomas in West-Indië, op 13-7-1739 al in Amsterdam: SAA, 5075/9145, akte 609.



De handtekeningen van Joannes Deknatel, Susanna van Almonde en Daniel van Almonde onder de originele, onderhandse schuldbekentenis van 21-7-1739 in de Moravian Archives (Bethlehem, Pa.).



Nicolaus Graf von Zinzendorf, 1741, gravure door Christian Fritsch naar een schilderij van Balthasar Denner (Rijksmuseum RP-P-1909-676).

Hernhutter was geworden, en aan Susanna van Almonde en haar broer Daniel van Almonde, die dat ook werden, zoals we verderop zullen zien (bijlage 1).¹⁰ De onderhandse schuldbekentenis aan Carstens van 4.100 gulden die de nieuwe eigenaren hiervoor tekenden (bijlage 2), hebben zij op 8 juni 1740 voldaan via de gereformeerde Amsterdamse koopman Nicolaas Tonis (1696-1759), de eigenaar van de suikerplantage Lesperance op St. Jan, die eveneens met de Hernhutters sympathiseerde.¹¹

¹⁰ Moravian Archives, EWI, call number W.I.101.1, nrs. 1004-1006. Daniel van Almonde (1718-1794), ged. L&T 29-1-1736, wonend op Keizersgracht 178, trouwde in 1744 Barbara Terwen uit Middelburg (?-1795 Adam). Samen met zijn vrouw en zijn twee, op 25-10-1767 in De Zon gedoopte, dochters Sara Petronella en Jacomina, ging hij in 1776 over naar de publieke kerk: SAA, 1120/176 (notulen L&T), p. 405 (28-3-1776).

¹¹ Moravian Archives, EWI, call number W.I.101.1, nrs. 1006 [rechterhelft]-1008. Tonis vertegenwoordigde in 1745 Abraham Kroef, de Vlissingse reder van het schip Lammerenburg, in het slavenhaalcontract met de Sociëteit van Berbice: SAA 5075/11752, akte 304. Hij was bovendien mede-eigenaar van de plantage Leliëburg in Berbice.

Hernhutters of Moravische Broeders

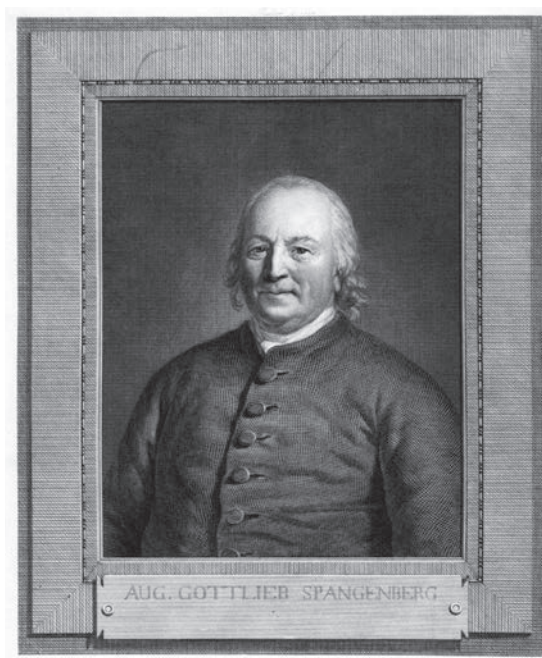
De Hernhutters of Moravische Broeders, waarvan de moederorganisatie, de Evangelische Broeder-Uniteit (Unitas Fratrum), haar thuisbasis had in Herrnhut, 90 kilometer ten oosten van Dresden, was een piëtistische beweging onder leiding van Nikolaus Ludwig graaf von Zinzendorf (1700-1760). Deknatel kwam voor het eerst met de beweging in aanraking toen hij in 1734 langs ging bij de doopsgezinde boekhandelaar Jan Hartig in de Gasthuissteeg (nu Paleisstraat), waar hij August Spangenberg (1704-1792) leerde kennen, bisschop van de Evangelische Broeder-Uniteit, die in de stad was voor onderhandelingen met de Sociëteit van Suriname. Op diens verzoek introduceerde Deknatel hem bij vooraanstaande doopsgezinden.¹² Zinzendorfs piëtisme won aanhang onder bijna alle gezindten, wat resulteerde in de oprichting van de Evangelische Broeder Gemeente (EBG), met afdelingen in Amsterdam, Haarlem en andere plaatsen.¹³ Wie toetrad bleef op verlangen van Zinzendorf ook lid van de eigen kerk. Evenmin als de collegianten hielden de Hernhutters hun Hollandse gemeenten voor kerken, want zij wilden gelovigen die tot hun diverse kerken bleven behoren in één vroomheidsbeweging bijeenbrengen. Het avondmaal werd gevierd als bewijs van de eenheid in Christus. De doop betekende slechts een intrede in de 'algemene christelijke kerk'.¹⁴ Centraal stond de persoonlijke beleving van verlossing door Christus' menswording, lijden en sterven. Zijn theologie van het hart was in het bijzonder gericht op de *Empfindung* van geborgenheid in Christus' bloed en zijde-wonde. Deze *Seitenhöhle* werd een voorwerp van bijzondere verering. Dit onttaardde op de duur in een excessief mysticisme, dat velen ertoe bracht de broedergemeente de rug toe te keren.¹⁵

12 R. Kröger, 'Mennonitisches in den Lebensläufen von Herrnhutern in Amsterdam', *Unitas Fratrum, Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine* 73/74 (2016), 9-22: 9.

13 R.B. Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam. Deel IV: De kerk der hervorming in de achttiende eeuw: de grote crisis* (Amsterdam 1974), 152-176. C.A. van den Berg, 'Zinzendorf en de Hernhutters te Amsterdam', *Jaarboek Amstelodamum* 46 (1954), 76-104. W. Lütjeharms, *Het philadelphisch-oecumenisch streven der Hernhutters in de Nederlanden in de achttiende eeuw* (Zeist 1935), 54-55.

14 Lütjeharms (1935), *Het philadelphisch-oecumenisch streven*, 138-139.

15 P. Vogt, "'Honor to the Side": The Adoration of the Side Wound of Jesus in Eighteenth-Century Moravian Piety', *Journal of Moravian History* 7 nr. 1 (2009), 83-106. H. Leeuwenberg, "'Zu Hause im Seitenhöhlgen" – De "Sichtungszeit" in Zeist', *De Zeister Broedergemeente 1746-1996* ed. A. de Groot en P. Peucker, (Zutphen 1996), 166-184.



August Gottlieb Spangenberg, 1787-1788, gravure door Johann Gotthard Müller naar een schilderij van Anton Graff (Philadelphia Museum of Art).

Zinzendorf in Amsterdam

In maart 1736 kreeg Zinzendorf bij zijn eerste verblijf in Amsterdam direct Deknatel op zijn hand.¹⁶ Deze bracht hem in contact met Izaak Graafman Izaaksz en Matthijs Beuning en zijn vrouw, die een belangrijke rol in de beweging zouden gaan vervullen.¹⁷ Typerend voor zijn vertrouwen in Zinzendorf is dat Deknatel hem in 'eine lange Conferenz' advies vroeg over zijn aanstaande huwelijk met Elisabeth van Almonde, waarmee Zinzendorf zich echter niet wilde bemoeien.¹⁸ Zijn enige advies aan de predikant was om af te zien van zijn traktement, omdat hij toch genoeg geld bezat.

-
- 16 Voor zijn invloed op Deknatel, zie J.P. Jacobszoon, 'Joannes Deknatel', Nauta e.a. (red.), *Biografisch lexicon*, I, 62-64. J.P. Jacobszoon, *Joannes Deknatel, een amsterdamse mennist in het gezelschap van Zinzendorf* (scriptie UvA 1971). In maart 1736 won Zinzendorf ook direct het hart van een andere bekende doopsgezinde, zie B. Rademaker-Helfferich, 'Jan van Calker, 1696-1773. De levensweg van een doopsgezinde piëtist aan de hand van zijn "Levensberigt"', *DB* 20 (1994), 156-179: 164.
- 17 Jordaen, *Dag-Verhaal* I, 7. Matthijs Beuning (1707-1755), ged. L&T 2-2-1727, koopman op Keizersgracht 272 (1726-1742), later Keizersgracht 187 (1744-1749/50), te Londen (1752), te Zeist (1754-†), trouwde (1) 1726 Christina Luyken (1703-1729), ged. L&T 13-2-1724; trouwde (2) 1730 Catharina Oudaen (1705-1764), lid L&T 7-5-1730.
- 18 Deknatel, wiens eerste vrouw Jacoba van der Heyden (1705-1731) hij op 2-1-1732 had begraven, ging op 26-4-1736 in ondertrouw met Elisabeth van Almonde (1714-1789).

Ook de familie Van Almonde kon zich niet aan Zinzendorfs charisma onttrekken. Elisabeth en Susanna van Almonde woonden samen met hun ouders Pieter van Almonde (1683-1738) en Sara van Vianen (1683-1738) op 10 maart 1736 een 'Bettag' van Zinzendorf bij, een urenlange bijeenkomst waarin slechts brieven en missieberichten werden voorgelezen.¹⁹ Deknatels kinderen kregen dat jaar een Hernhutterse huis-onderwijzer. Op 1 januari 1737 vierde Zinzendorf bij Deknatel thuis het avondmaal.²⁰

Op 27 oktober 1738, voordat zijn schip begin december van de rede van Texel zou afvaren om in januari 1739 op het eiland St. Thomas te arriveren, kwam Zinzendorf opnieuw in Amsterdam aan, nu om de broeders en zusters in een lokale afdeling van de EBG te verenigen.²¹ Dat gebeurde tijdens een 'liefdemaal' op 24 november ten huize van Matthijs Beuning.²² Daags daarop hield Zinzendorf ten huize van Jacob Schellinger het avondmaal, waarbij Deknatel en zijn vrouw als leden werden aangenomen.²³ Bovendien werden toen de eerste oudsten der gemeente ingezegend, belast met de geestelijke zorg: Jacob Schellinger voor de gehuwde broeders, Izaak Graafman Izaaksz voor de ongehuwde broeders, Catharina Oudaen, de vrouw van Matthijs Beuning, voor de gehuwde en Alida Corver voor de ongehuwde zusters. Daniel en Susanna van Almonde werden respectievelijk in 1740 en 1748 als leden aangenomen, maar waren al in 1739 te gast geweest bij avondmaalsvieringen van de EBG.²⁴ De opname in de gemeente geschiedde pas wanneer de leidende broeders en zusters overtuigd waren van de innerlijke overtuiging van het nieuwe lid. Zo konden personen, die intussen wel nauwe contacten met de gemeente onderhielden,

19 P.M. Peucker, 'Das Diarium von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, geschrieben während seiner Reise durch die Niederlande 1736', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 74-1 (1994), 72-122: 91 (Conferenz), 92 nt. 104 (betekenis Bettag) en 94 nt. 117 (bijwonen Bettag), 99 (umsonst dienen).

20 Jordaan, *Dag-Verhaal* I, 10* (avondmaal).

21 Lütjeharms (1935), *Het philadelphisch-oecumenisch streven*, 55 en 156. Moravian Archives (Bethlehem, Pa.), *This Month in Moravian History* 85 (Jan. 2014): 'Zinzendorf's Arrival on St. Thomas'.

22 Jordaan, *Dag-Verhaal* I, 20. Liefdemalen werden gehouden bij feestelijke gebeurtenissen, zoals herdenkingen en verjaardagen, niet alleen in de kerkzaal, maar ook bij de mensen thuis. Tijdens het liefdemaal werden liederen gezongen en hield de predikant een stichtelijk praatje, terwijl er thee met brood of krentebollen werd geserveerd.

23 Jordaan, *Dag-Verhaal* I, 20-21 (Johannes Deknatel en zijn vrouw 25-11-1738), 40*. Jacob Schellinger (1706-1769), van doopsgezinde ouders maar zelf niet doopsgezind gedoopt, koopman op Keizersgracht 262, trouwde 1734 Magdalena Beuning (1711-1779), ged. L&T 4-12-1729, lid EBG 25-11-1738. Schellinger liet zich 2-5-1736 door de Hernhutterse hofpredikant te Ebersdorf in Duitsland dopen, waarna hij enige weken te Herrnhut verbleef voordat hij met zijn vrouw naar Amsterdam terugkeerde: Jordaan, *Dag-Verhaal* I, 9.

24 Jordaan, *Dag-Verhaal* I, 96 (Susanna lid 14-5-1748), terwijl zij als gast (37*) al 28-1-1739 aan het avondmaal ten huize van Bartholomeus Hasselman had deelgenomen; en 53 (Daniel lid 23-1-1740), maar (39*) hij had al 15-5-1739 in het broederhuis te 's-Heerendijk deelgenomen aan het avondmaal.

jaren laten wachten.²⁵ Susanna's man Izaak Graafman Izaaksz was al sinds 1738 een leidende figuur in de EBG.²⁶

Centra van Hernhutters in Nederland buiten Amsterdam

Op een terrein dat Jacob Schellinger in 1736 bij IJsselstein had gekocht, werd in 1738 een eigen gemeentehuis gebouwd, door hem 's-Heerendijk genaamd.²⁷ Soms organiseerde hij ook bijeenkomsten op 'de tuin' van zijn schoonmoeder in de Haarlemmerhout.²⁸ Zijn jongere broer, de doopsgezinde ijzerhandelaar Cornelis Schellinger, kocht in 1745 voor ruim anderhalve ton compleet met het Slot de Vrije Heerlijkheid Zeist-Driebergen, waarin Zinzendorf in 1746 de Zeister gemeente stichtte.²⁹ Doordat Schellinger als ambachtsheer van Zeist het recht had de schout te benoemen, werd dat in 1754 een doopsgezinde Hernhutter.³⁰

Verscheidene doopsgezinden uit Amsterdam gingen wonen op het terrein voor het Slot, waar een nieuwe nederzetting werd gebouwd. Het plan van Deknatel, die in Zeist geregeld de vergaderingen en synoden bezocht, om een woning te laten bouwen op het stuk grond dat hij daar bezat, is door zijn latere vervreemding van Zinzendorf niet meer doorgestaan. Regelmatig preekte Deknatel ook voor Hernhutters in Haarlem.³¹ Een andere gelegenheid voor grote bijeenkomsten buiten Amsterdam bood zijn eigen buitenhuis, De Steene Brug, dat hij in 1739 even over de

25 P. Peucker, "Godts wonderen met Zyne Kerke": Isaac le Long (1683-1762) en de Hermhutters', *De Achttiende Eeuw* (1993), 161.

26 Izaak Graafman Izaaksz werd 5-11-1738 te 's-Heerendijk door de Hernhutters als lid aangenomen: Jordaan, *Dag-Verhaal* I, 19*. Hij werd 25-11-1738 leider van de ongehuwde broeders, in 1744 secretaris van de zendingssociëteit en in 1746 'diaconus': Lütjeharms (1935), *Het philadelphisch-oecumenisch streven*, 142.

27 Voor bijzonderheden: P.M. Peucker, *'s Heerendijk. Herrnhutters in IJsselstein, 1736-1770* (Zutphen 1991).

28 Jacobus de Witt, *Diarium der EBG te Haarlem, 1739-1749*: HUA, toegang 25, inv.nr. 170, p. 12-13. Zijn doopsgezinde schoonmoeder Geertruid van den Bosch (1681/2-1744) erfde van haar man Christiaan Beuning (1665/6-1716) de buitenplaats Groenenhout aan de Haarlemmerhout onder Heemstede.

29 Cornelis Schellinger (1711-1778 Zeist) trouwde 1736 Sophia Centen (1717-1769 Zeist). Beiden ged. L&T 1-2-1739, en beiden 12-3-1746 lid EBG. Zij woonden op Singel 100. In 1767 verkocht hij de heerlijkheid Zeist aan Zinzendorfs dochter Maria, gehuwd met Graaf von Dohna. De heerlijkheid Driebergen hield hij zelf.

30 Jan Graafman Abrahamsz (1707-1788 Zeist), ged. L&T 7-12-1732, lid EBG 13-11-1741, schout van Zeist 1754-†, trouwde (1) 1732 Maria Rutgers (1712-1740), (2) 1742 Magdalena van den Bogaard (Leiden 1699-1780 Zeist), lid EBG 23-7-1741. Hij was een volle neef van Izaak Graafman Izaaksz.

31 Deknatel preekte in de Blok, en hield ten huize van Haarlemse Hernhutters liefdemalen en zingstonen (diensten in zang): De Witt, *Diarium*, 5-11 en 21.

stadsgrens aan de Amsteldijk had gekocht.³² Zinzendorf, 'Papa' in het Hernhutterse spraakgebruik, en Anna Nitschmann, 'Mutter' der zusters, die het in 1746 bezochten, bestemden het tot 'Pilger Häuslein' (verkleinwoorden waren erg geliefd), waarna enige pas uit Herrnhut aangekomen 'Geschwister' (broeders en zusters) hun intrek namen in dit 'Pilger Haus an der Amstel'. Op 23 april 1746 hield 'Papaatje' een 'Sabbaths Liebesmahl im Pilgerhause, dabei über die 60 Geschwister waren'.³³

Ten huize van doopsgezinden in Amsterdam

In Amsterdam werd voor de afzonderlijk door mannen en vrouwen gehouden bijeenkomsten gebruik gemaakt van diverse particuliere huizen. Op Keizersgracht 187 liet Matthijs Beuning voor de Hernhutters zelfs een prachtige ontvangstkamer in rococo-stijl maken, de zogeheten Mahoniekamer, met toepasselijke christelijke iconografie.³⁴ Huisbijeenkomsten waren echter niet zonder gevaar. Zo werd in 1739 een vergadering bij Cornelia Beuning verstoord door het gepeupel, dat iedereen die bij haar de deur in en uitging met dreigementen en bespottingen belaagde.³⁵ Bezoekers van het huis van Matthijs Beuning werden in 1748 door het grauw getrakteerd op drek en stenen en dreigden zelfs in de gracht gegooit te worden.³⁶ Ook Deknatel moest eraan geloven. Op zondag 1 juni 1749 maakte een duizendkoppige menigte

32 Deknatel kocht op 6-4-1739 voor 6.500 gulden 'een tuyn met zyn huyzing bepoting en beplanting leggende buijten de Uytteregte poort aan den Amsteldijk, genaamt De Steene Brug'. Volgens de transportakte lag het tussen het Hoedemakerspad (nu Van Ostadestraat) en het Kuiperspad (nu Kuipersstraat) aan de kant van het Kuiperspad: Haarlem, Noord-Hollands Archief, toegang 184 (Oudrechterlijke en Weeskamerarchieven), inv.nr. 2395 (transportakten Nieuwer-Amstel 1736-1739), f. 164v. In 1767 werd deze 'plaisier thuijn met deszelvs heerenhuijsing, tuijnmanswoning, stalling, wagenhuijs en verdere getimmertens' door zijn erven voor 10.000 gulden verkocht aan Anthony Vorster. In de transportakte wordt het voor het eerst Amstelhoven genoemd.

33 HUA, toegang 25, inv.nr. 17 (Diarium 1746-1749), 3 (19-4-1746 en volgende dagen): 'Den 19ten besahen sich der Papa und die Mutter Deknatels *tuin huys*, es gefiel ihnen und machten es zu einen Pilger Häuslein.' [...] 'Den 21ten das Pilger Haus an der Amstel wurde von einigen Geschwister bezogen.' [...] 'Den 23ten [...] Sabbaths *Liebesmahl* [...]. Verkeerde datum in Jordaen, *Dag-Verhaal* I, 77* ([maandag] 25-4-1746: 60 personen, 'in de thuin van Do. Johannes Deknatel buiten de Utrechtse poort aan den Amstel, de Steene Brug genaemt') en 78* (23-4-1746: geen aantal genoemd).

34 J. de Fouw, 'Rococo and Religion: a Room for Hernhutters in an Amsterdam Canal House', *The Rijksmuseum Bulletin* 65-1 (2017), 29-41. Zie verder <https://id.rijksmuseum.nl/200480723> en <https://hart.amsterdam/nl/page/47063>

35 Jordaen, *Dag-Verhaal* I, 40-41 (rellen 16-5-1739). Cornelia Beuning (1710-1769), ged. L&T 4-12-1729, lid EBG 16-5-1739 (Jordaen, *Dag-Verhaal*, I, 38*-39*), woonde op Keizersgracht 272. Zij was in 1739 wettig gescheiden van Simon Kool (1711/2-1779) en hertrouwde 15-3-1751 te Zeist met EBG-lid Ludwig Weiss.

36 Jordaen, *Dag-Verhaal* I, 101 (28-8-1748).



Delen van de mahoniehouten kamerbetimmering voor Keizersgracht 187 met een marmeren schoorsteenmantel en een schoorsteenstuk van Jacob de Wit met *De Doop van de Kamerling*, ca. 1745-1748 (Rijksmuseum Amsterdam)

zich op om zijn huis op de Leliegracht 39 te bestormen.³⁷ Het kon op het nippertje worden voorkomen doordat een van de aanwezige broeders, de doopsgezinde Jan de Bosch, de schutterij te hulp riep.³⁸ Nadat de bevelvoerende kolonel, Willem van der Keere Janz, de rust op de gracht had hersteld, stelde hij Deknatel streng de gewetensvraag of hij Hernhutter was en een broeder van hun gemeente. Deknatel heeft dit toen glashard ontkend, 'verzakende zijn gansche broederschap en meer dan tienjarige verbintenis met Gods volk'.³⁹ Sinds 1749 distantieerde Deknatel zich openlijk van de EBG, volgens boze tongen omdat Dirk Leeuw, een schatrijke oom van zijn eerste vrouw, had bedreigd anders zijn zoon Jan Deknatel te zullen onterven.⁴⁰ Hoe dit ook zij, er waren genoeg andere factoren die hebben bijgedragen aan zijn vervreemding van Zinzendorf.⁴¹ Desondanks is de EBG voor Deknatel een heilzame ervaring geweest. Terugblikkend concludeerde hij in 1749:

'Mijn vrouw en ik zijn in dien kring den Heiland nader gekomen en hebben er veel van onze eigenliefde en onze zelfgemaakte vroomheid afgelegd'.⁴²

Maar hoe zou het intussen zijn gegaan met zijn in 1739 aangekochte slaafgemaakten op St. Thomas? En hoe dachten de Hernhutters eigenlijk over slavernij?

Slavernij op St. Thomas

De plantage-economie van de Deens-Amerikaanse eilanden was sterk afhankelijk van uit Afrika aangevoerde slaafgemaakten. De slavenhandel van de Deense WIC bleef in het eerste kwart van de achttiende eeuw achter bij die van Zeeuwse

37 Allard Pierson, Bijzondere Collecties UBA, Hs. XXVII A 773, afgedrukt in: W.I. Leendertz, 'Joannes Deknatel, een piëtist onder de Doopsgezinden', *Geloof en Vrijheid* 21 (1887), 393-445: 393-395. 'Duizendkoppig' ontleend aan: HUA, toegang 25, inv.nr. 17 (Diarium), 61: 'mob' van 3.000.

38 Jordaan, *Dag-Verhaal* I, 126-129: 126. Jan de Bosch (1713-1785), ged. De Zon 28-2-1738, lid EBG 31-12-1747 (Jordaan, *Dag-Verhaal* I, 91), was boekhouder van de Wisselbank, tekenaar, schilder, etser en verzamelaar. Zijn broer Jeronimo de Bosch (1711-1779), ged. L&T 28-4-1743, werd 16-8-1750 lid (Jordaan, *Dag-Verhaal* I, 162), zijn vrouw Catharina van der Heyden (1710-1795, ged. L&T 7-12-1732) 15-4-1756. Andere aanzienlijke doopsgezinden uit Amsterdam die EBG-leden werden: 15-1-1746 Matthijs Ooms jr. (1714-1775 Zeist, ged. L&T 6-2-1735); 10-3-1746 Pieter Verbeek (1715-1789 Zeist, ged. De Zon 7-11-1734); 14-5-1748 zijn vrouw Cornelia van der Vliet (1720-?, ged. L&T 29-1-1741); 7-5-1748 zijn broer Jan Verbeek (1709-1763 Zeist, ged. De Zon 29-3-1729); 30-5-1757 Jan Lugt (1711-1786 Zeist, ged. L&T 28-1-1731). Zie ook de noten 17, 23, 29, 30 en 54.

39 Jordaan, *Dag-Verhaal* I, 126-129: 128-129.

40 Jordaan, *Dag-Verhaal* I, 155 en 167-168. Dirk Leeuw (1690-1767) liet een belastbaar vermogen na van 280.000 gulden. Aan Jan Deknatel had hij 30.000 gulden aan obligaties gelegateerd: SAA, 5075/8186, akte 78 (scans 271-275: 273), notaris Hendrik van Aken, 16-4-1755.

41 Leendertz (1887), 'Joannes Deknatel', 431-433.

42 Leendertz (1887), 'Joannes Deknatel', 431.

'lorrendraaiers' (smokkelschepen), die onder protectie van hun stadsbesturen voeren. Favoriete bestemmingen waren St. Eustatius en St. Thomas, die voor de omliggende Caribische eilanden als slavenentrepots dienden.⁴³ In 1715 woonden op St. Thomas, een eilandje van 80,9 vierkante kilometer, 3.000 slaafgemaakten en 546 witten, waaronder veel Hollanders.⁴⁴ Daardoor werd onder de slaafgemaakten op de plantages 'Negerhollands' gesproken, en werd dit ook de taal waarin de EBG haar zendingswerk deed. Economisch werden de plantages nooit een succes. Door roofbouw ging de kwaliteit van de grond steeds verder achteruit. De planters hadden te weinig kapitaal om verbeteringen aan te brengen. Orkanen en droogte zorgden er regelmatig voor dat de oogst verloren ging. De planters beulden de slaafgemaakten des te harder af om zoveel mogelijk profijt van hen te hebben. Bij een bezoek aan de drie eilanden in oktober en november 1736 zag Spangenberg hoe deze wrede plantersmentaliteit tot een nietsontziende uitbuiting leidde. Op 9 juni 1738 berichtte hij hierover aan Isaac le Long, een gereformeerde publicist over kerkhistorische onderwerpen, die van 1717 tot 1744 in Amsterdam woonde, met de Hernhutters sympathiseerde en bevriend was met Deknatel:⁴⁵

[...] die Slavery in West Indien ist ein so unmenschliche Ding, daß einem die Haare zu Berge stehen, wenn man die Sache recht einsieht. Und wer wollte es nicht gern sehen, daß arme Menschen, ob sie gleich Neger sind, aus dem harten Druck kämen, darunter sie es härter haben, als die Ochsen und Pferde der Juden im Alten Testament, denn den Ochsen und Eseln im Alten Testament war doch noch ein Tag ausgesetzt, an dem sie ausruhen könnten und dürften; aber die Neger in Westindien, wenn sie fünf oder sechs Tage vor ihren Herrn gearbeitet, und in der grösten Hize mit Geißeln und Peitschen als wie das Vieh zur Arbeit getriben worden, so müssen sie am 7ten Tage am härtesten schaffen und würcken, denn ihre Herre geben ihnen keine Lebensmittel noch Kleider [...], sondern sie müssen am Sontage so viel pflanzen und verdienen, daß sie die ganze Woche davon leben können. Thun sie das nicht, so müssen sie stehlen, und wer das nicht thun kan und will, der muß Hunger und Kummer leiden, davon ich selbst viel klägliche Exempel in Westindien gesehen.⁴⁶

43 R. Paesie, *Lorrendrayen op Africa. De illegale goederen- en slavenhandel op West-Afrika tijdens het achttiende-eeuwse handelsmonopolie van de West-Indische Compagnie, 1700-1734* (Leiden 2008), 248 en 332.

44 T. Deahl, *Een vergeten parel in de Deense Kroon. De ontwikkelingen van de Nederlandse connecties met het eiland St. Thomas, 1770-1807* (MA-thesis, Universiteit Leiden 2012), 15-26.

45 Voor Isaac le Long, zie Peucker (1993), 'Godts wonderen met Zyne Kerke'.

46 C. Petterson, 'Spangenberg and Zinzendorf on Slavery in the Danish West Indies', *Journal of Moravian History* 21 nr. 1 (2021), 34-59: 46.



Johann Valentin Haidt, *Portret van Maria* (ca. 1705-1749) van St. Thomas (Evangelische Brüder-Unität, Herrnhut, Dld.)

Zendingsactiviteiten op St. Thomas

Zinzendorf werd de drijvende kracht achter het zendingswerk der Hernhutters, dat beoogde zowel inheemse bevolkingsgroepen als tot slaaf gemaakten te bekeren. Dit heeft zijn sporen onder meer in Suriname nagelaten, wat is opgenomen in de Canon van Nederland. In 1776 doopten de Hernhutters in Suriname de eerste slaafgemaakte: Christiaan Cupido.⁴⁷ Hun eerste activiteit was echter gericht op de Caribische eilanden, met name op St. Thomas. De oorzaak hiervan was eigenlijk toevallig. Uitgenodigd voor de kroning in 1731 van koning Christiaan VI van Denemarken, ontmoette Zinzendorf aan het hof in Kopenhagen de 'moor' Anton, een bekeerde slaafgemaakte uit St. Thomas, die niet vrijgekocht was maar toebehoorde aan de Opperstalmeester. Door de verhalen van deze moor namen Zinzendorf en kort daarna ook de Broeders in de thuisbasis in Herrnhut uit de eerste hand kennis van de onmenselijke leefomstandigheden van de tot slaaf gemaakten op het Deense eiland, waar tot overmaat van ramp niemand de kans kreeg het Evangelie met hen te delen. Met instemming van de Deense kroon vertrokken in 1732 de eerste twee Hernhutterse zendelingen, die zich onder bescherming van Carstens begaven onder de slaafgemaakten op St. Thomas.⁴⁸ Het in alle nederigheid werken onder gemarginaliseerde slachtoffers van uitbuiting, zonder evenwel de sociale oorzaken daarvan ter discussie te stellen, werd een blijvend kenmerk van het zendingswerk der Hernhutters.

Een van hun eerste successen op St. Thomas was te zien op een portretschilderij in de tentoonstelling *Christendom en slavernij* die in 2024 in Museum Catharijneconvent werd gehouden. Het toont de slaafgemaakte Magdalena, die in 1738 op St. Thomas door een zendeling gedoopt werd als Maria.⁴⁹ Haar eigenaar, Johan Uytendael, verkocht haar enkele jaren later aan de EBG, in dienst waarvan ze in Duitsland is gaan werken zonder ooit in vrijheid te zijn gesteld.⁵⁰ De Hernhutters stelden de slavernij

47 M. Gulmans, 'De hernhutters', *De slavernij. Mensenhandel van de koloniale tijd tot nu*, C. Boos e.a. (Amsterdam 2011), 151-153: 153.

48 P. Peucker en L. Graf, 'Leonhard Dober, the First Moravian Missionary', *This Month in Moravian History* 5 (March 2006). A. Spangenberg, *Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf* (8 dln, Herrnhut 1774-1775), I, 704-705.

49 In het schilderij draagt ze de kenmerkende kleding van de EBG. De rode strik is een teken dat ze daar in een kindertehuis van de gemeente werkt: V. van Velsen, 'Vrouwen en slavernij. Een onopgemerkte geschiedenis van verzet', *Catharijne, magazine van Museum Catharijneconvent Utrecht* 42 nr. 2 (2024), 15-17: 15.

50 P. Peucker, 'Aus allen Nationen. Nichteuropäer in den deutschen Brüdergemeinen des 18. Jahrhunderts', *Unitas Fratrum, Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine* 59/60 (2007), 1-36: 31. J. Köstlbauer, 'Ambiguous Passages: Non-Europeans brought to Europe by the Moravian Brethren during the Eighteenth Century', J. Wimmler en K. Weber (eds.), *Globalized*

als instituut niet ter discussie en maakten er zelf gebruik van als economische basis voor hun zendingswerk. Zij bezaten tot slaaf gemaakten om te werken op de plantages, in het huishouden of als ambachtslieden. In 1765 werkten op De Bazuinenberg, sinds 1757 New Herrnhut genaamd, 24 slaafgemaakten. Volgens Spangenberg school hierin wel een gevaar. In 1760 uitte hij in een brief aan de zendelingen op St. Thomas zijn vrees dat een al te enthousiaste exploitatie van de plantage, waar sinds 1747 ook het winstgevend suikerriet werd verbouwd, zou leiden tot een minder goede behandeling van de slaafgemaakten.⁵¹

Hoe Zinzendorf over de slavernij dacht, blijkt uit de afscheidsrede die hij medio februari 1739 hield bij zijn vertrek uit St. Thomas.⁵² Hij wenste de slaafgemaakten toe

‘daß ihr ja euren Herren und Frauen mögt getreu seyn und euren Aufseher und alle eure Arbeit mit Liebe und Geschwindigkeit thun, als ob es euer eigen wäre, dann ihr müßt wissen, daß Jesus selbst hilft seinen Kindern in der Arbeit, dann der Herr alles selbst gemacht, König, Herr, Knecht und Slave, ein jeder muß bleiben in der Ordnung, da Gott ihn eingesetzt hat, und mit seinem weise Rath zufrieden seyn, dann der Herr hat der Todt zur Strafe gesetzt vor allen Menschen, und die Kinder Gottes sterben auch, aber es ist ihnen nur ein Schlaf, sie gehen mit ihrem Leib mit Freude zu Grabe und mit der Seele zu ihrem Heyland. Ausgenommen, daß Gott die ersten Neger gestraft hat, daß sie Leibeigen sind und daß ihr ganzes Geschlecht Slaven seyn, und der Seelen Seeligkeit macht sie nicht frey nach dem Leibe, sondern nimmt weg alle Boßheit, Faulheit, Hartnäckigkeit, Untreue, und alles was nur verdrücklich und so sclavenhaftig macht.’

Vrij vertaald:

‘dat zij hun eigenaren trouw zijn en aan hun opzichter gehoorzaamheid en discipline in hun werk tonen. Meester of slaaf, ieder moet blijven in de rangorde waarin hij is gesteld. De verschillen zijn door God voorbeschikt, alleen de sterfelijkheid is voor iedereen gelijk. Voor de kinderen Gods is de dood echter slechts een slaap. Met hun lichaam gaan zij verheugd het graf in en met hun ziel naar de Heiland. God heeft daarentegen de eerste negers zo gestraft dat zij lijfeigenen zijn en van generatie op generatie slaven. De zaligheid van de ziel geeft hun geen fysieke vrijheid, maar bevrijdt hen slechts van boosaardigheid, luiheid, halsstarrigheid, trouweloosheid en alle andere nare slaafse trekken.’

Peripheries: Central Europe and the Atlantic World, 1680–1860 (Woodbridge 2020), 169–186: 177–178. Incorrect ‘vrijgekocht’: Van Velsen (2024), ‘Vrouwen en slavernij’, 15.

51 S.P. Gordon en J. Köstlbauer, ‘Spangenberg’s 1760 Letter about Slaveholding in St. Thomas and Bethlehem’, *Journal of Moravian History* 22 nr. 2 (2023), 143–156: 148–149. Voor de nieuwe naam, zie Moravian Archives, Bethlehem (Pa.), *This Month in Moravian History* 80 (March 2013): ‘New Herrnhut on St. Thomas’.

52 Petterson (2021), ‘Spangenberg and Zinzendorf on Slavery’, 54–55.

Met dit onderscheid tussen geestelijke en lichamelijke vrijheid steunde hij conform Paulus (1 Korinthe 7: 21-24) de status quo, die hij met de 'vloek van Cham' (Gen. 9: 22-27) een Bijbels fundament gaf. Ook Spangenberg vond dat bekering van slaafgemaakten tot het Christendom niet automatisch tot hun lichamelijke vrijheid kon leiden:

'Denn da möchte mancher Neger sagen: Ich will ein Christ werden, wenn ihm das Arbeiten nicht mehr anstünde, und das würde eine betrübte Bekehrung seyn, wenn einer von Heydenthum zum heuchlerischen und eigensüchtigen Christentum überginge.'⁵³

Slaveneigenaren hoefden zich dus geen zorgen te maken over de gevolgen van de doop voor hun eigendomsrecht. Bovendien pasten de door Hernhutters gepreekte berusting, gehoorzaamheid en werkdiscipline perfect in het slavernijsysteem. Hiermee was de deur geopend naar meer zending onder slaafgemaakten.

Onder des Heren hoede

Het moge duidelijk zijn dat de plantage op St. Thomas door Deknatel en de zijnen niet is gekocht om zich met de katoen- of suikerteelt te bemoeien, maar alleen om Carstens voor zijn uitgaven te compenseren. Dat de eigendomsoverdracht niet veel meer dan een formaliteit is geweest, bewijst ook een briefje dat Daniel van Almonde in 1758 schreef aan Kornelis van Laar, sinds 1754 aartsdiaken (penningmeester) van de gehele Hernhutter zending.⁵⁴ Daarin vraagt hij hem naar de

'toestandt der plantagie, genaemt de Basuijnenberg op St. Thomas, schrijver deses, br. J. Deknatel en br. I. Graafman Is.[aaksz] toebehoorende, als ook hoe de daer bij sijnde neegers sig bevinden'.

Dat hij als mede-eigenaar van de slaafgemaakten pas na achttien jaar interesse toont voor hun toestand, laat zien dat hij er niet daadwerkelijk bij betrokken was. Hij geeft aan de plantage te willen verkopen, bij voorkeur aan de Broeders, 'wijl zij daer zoo veele jaaren bewoonders van geweest sijn.'⁵⁵ Wanneer de plantage in 1761 inderdaad

⁵³ Petterson (2021), 'Spangenberg and Zinzendorf on Slavery', 47.

⁵⁴ Kornelis van Laar / Cornelis van Laer (1705-1774 Zeist), ged. De Zon 27-2-1724, lid EBG 15-1-1746 en diaken 1-3-1746, koopman en assuradeur op Singel 124 (waar Zinzendorf in april 1746 logeerde), trouwde 1728 Cecilia van der Vliet (1707-1787 Zeist), ged. L&T 2-2-1727, lid EBG 15-1-1746. Zie ook: W. Hutter, 'Cornelis van Laer (1705-1774) – "eine Significante Person"', *Jaarboek Amstelodamum* 106 (2014), 96-119.

⁵⁵ HUA, toegang 48-1 (Zeister Zendingsgenootschap van de EBG 1793-1962), inv.nr. 1174: (4 stukken): briefje van Daniel van Almonde, gedateerd Amsterdam 25-9-1758 (stuk 2), en na een ontwijkend antwoord van Kornelis van Laar van 28-9-1758 (stuk 3), die eerst de bewijzen van eigendom wilde

W. van Laar
 Amsterdam 25. septemb. 1758
 van Laar
 Mijnheer!
 Den 4. Juni, hebbe gij adreſſe van V. van Otten
 aan ik geſchreeven, & wyl daar op geen antwoord
 tot mijn verwondering bekoomt, diens drees,
 tot beſpreking aan de Zekw. van bij u
 verzogt. Einige Informatie, omtrent den
 toegange der Plantage, genaamt de
 Baskijnenberg op ſt. Thomaz, Schrijver deſſe
 Mr. J. Deknatel & Mr. S. Graafman ſi toe
 behoorende, als ook hoe de daer bij zijnde
 Neegers ſig berinden. Zoodat nu hier
 inſtaakt ſijte, mij hier op voldoenend te
 antwoorden. Doo verſoeken mij te adreſſeren
 bij wien mij daarontrant te adreſſeren
 hebben. De overige verwagtinge blijven,
 met behoorlijke agtinge. *Daniel van Almonde*
 Mijnheer!

Briefje van Daniel van Almonde aan Kornelis van Laar, 25-9-1758

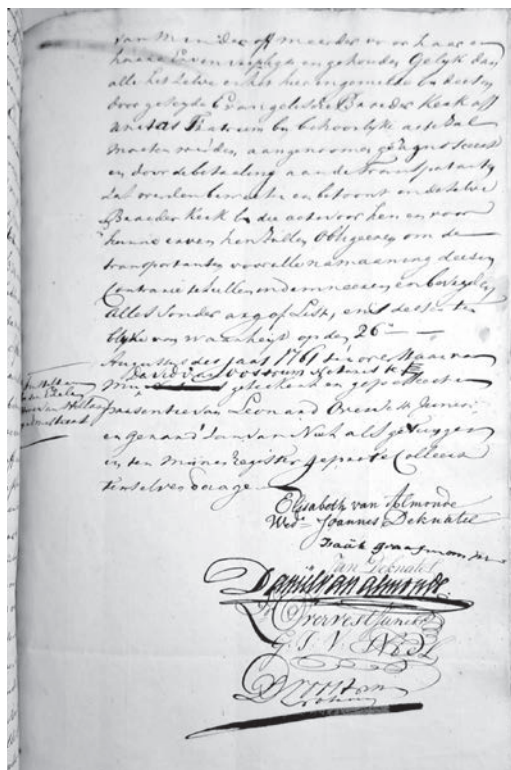
aan de Broeders wordt verkocht, worden zij in de verkoopakte, ondertekend door Daniel van Almonde, Izaak Graafman Izaaksz en de Erven Deknatel, expliciet 'zendingen der Evangelische Broeder Kerk genaamt Unitas Fratrum' genoemd (bijlage 3).⁵⁶

Deknatel stelde veel belang in hun zendingswerk. Zo was hij in 1746 een van de oprichters – Daniel van Almonde en Izaak Graafman Izaaksz deden ook mee – van een speciale sociëteit ter bevordering van de wereldwijde zending van Hernhutters.⁵⁷ In

zien, een boos antwoord van Daniel van Almonde op 16-10-1758 (stuk 4) over diens onkunde, 'wijl alle arbeiders [=Hernhutterse beambten voor zakelijke aangelegenheden] genoeg bekend is, dese plantage broeder Joannes Deknatel, br. I. Graafman Is. en mij toekomt', maar dat hij de eigendomsbewijzen, die onder hem berusten, kan tonen zodra Van Laar in de stad komt.

⁵⁶ SAA, 5075/11855, akte 360, notaris Daniel van Oostrum, akte van cessie 26-8-1761. Zie ook Moravian Archives (Bethlehem, Pa.), EWI, call number W.I.101.1_1008-1010. Verkocht voor slechts 1.160 gulden. Daniel kreeg 500 gulden, Susanna 330 gulden en de erven Deknatel 330 gulden. In de boedelinventaris van Susanna staat echter dat haar deel 277 en een halve gulden had opgebracht.

⁵⁷ HUA, toegang 48-1 (Zeister Zendingsgenootschap), inv.nr. 1166: oprichtingsakte 28-3-1746 met een inleidend gedenkdicht door Deknatel. Aangezien de Sociëteit 'reets voor veele jaaren gecesseert is



Handtekeningen van Daniel van Almonde, Izaak Graafman Izaaksz en de Erven Deknatel onder de verkoopakte van de plantage in 1761.

samenwerking met zijn zwager en schoonzus vormde Deknatel voor de Hernhutters de garantie voor een ongestoord gebruik van de slavernijplantage op St. Thomas als economische basis voor hun missiepost. De formele eigendomstoestand verklaart waarom De Bazuinenberg sinds 1745 ook bekend stond onder de naam Deknatel (Duits: Decknadell).⁵⁸ Het houden van slaafgemaakten door Hernhutters, dat begon met de historische aankoop van De Bazuinenberg door Carstens in 1738, eindigde in 1843.⁵⁹ De slavernij op de Deense Maagdeneilanden werd tenslotte op 3 juli 1848 door de Deense gouverneur afgeschaft. In 2017 maakten de Deense Hernhutters excuses aan de Maagdeneilanden voor hun aandeel in het slavernijverleden.⁶⁰

geweest, werd deze 28-3-1772 door de nog levende leden en de erfgenamen van de overleden leden opgeheven.

⁵⁸ Het bestaan van een naar Deknatel genoemde plantage op St. Thomas wordt genoemd door Jacobszoon (1978), 'Joannes Deknatel', 63, echter zonder vermelding van de eigendomstoestand.

⁵⁹ Richards (2007), 'Distant Garden', 72.

⁶⁰ L. van der Valk, 'Koloniaal netwerk. Sporen van de Nederlandse slavernij', *De Groene Amsterdammer* nr. 7, 15-2-2023.

BIJLAGE I

*Transportakte van 21-7-1739 in: Moravian Archives (Bethlehem, Pa.),
EWI, call number W.I.101.1, nrs. 1004-1006.*

Ik ondergeschreven Joh^s. Laurens Carstens van St. Thomas bekenne hiermeede aan de Heeren D^o. Joannes Deknatel, Daniel van Almonde en Mejuffrouw Susanna [1005] van Almonde te Amsterdam in volkomen eygendom te transporteren en over te doen het geene volgt.

Een Plantagie, gelegen opt eyland St. Thomas aan 't Nieuwe Quartier, groot 3000 voeten lang, en 600 voeten breedt, met de huysinge en 't geene zich daarop bevondt, soo als ik deselve aldaar op publieque vendue gekocht hebbe van de wed[uw]e Isaac Salomons den 19 Augusty 1738 en op mij toegeslaagen voor de somma van P[eso]s 929 met de volgende Neger[s] en Negerinnen: Pieter Bombam [sic], Jefferi, Claas, Cesar, Jantje (onbequaam), Anna, Magdalena, Mariana, noch een meyd May genaamt, voor P^s. 81:3:1 [totaal] P^s. 1010:3:1.

Hebbende al het bovenstaande ten eersten aan de Herrnhuttersche Broeders op St. Thomas overgelevert, gelyk het thans by haar wordt beseten en door haar Basuynenberg of Tou Tau [incorrect voor: Tou] genaamt. Welke somme van P^s. 1010:3:1 door mij betaalt, wij tzamen hebben afgemaakt vo[o]r twee duysendt twee hondert guldens Holl[andsch] Cour[an]t, zijn f2200. Voorts noch, voor twee Negers, Bartol en Peter genaamt, den 10. Febr. 1739 door mij op St. Thomas van Mr. Diedelof Nicolas Fries gekocht en aan de Broeders op de Plantagie voor fr[anco] overgelevert, kosten 400 P^s. Spaansch geldt, gereekent voor Holl[andsch] Cour[an]t 900 [guldens]. Noch voor twee Negerinnen, Louisa en Christina, den 5. Majj 1739 van mij gekocht en op de voornoemde Plantagie aan de Broeders geleverd, kosten P^s. 280 zijn Holl[andsch] Cour[an]t 700 [guldens].

[1006] Komt per transport van voorgaande zijde in Holl[andsch] Cour[an]t f3800. Noch voor huys-raadt en meublen aan de Broeders overgedaan, bedraagende volgens taxatie P^s. 178 Spaansch geldt, doch uyt consideratie maar gereekent voor Hollandsch Cour[an]t 300 [guldens], bedraagende alles tzaamen f4100.

Welke somma van vier duysendt een hondert guldens Holl[andsch] Cour[an]t geldt, de voorgemelde Heeren Heeren D^o. Joannes Deknatel, Daniel van Almonde en Mejuffrouw Susanna van Almonde hebben aangenomen, volgens obligatie te betalen tegens Majj 1740 binnen Amsterdam aan mij of mijne ordre.

Verklaarende hier meede, geen deel, lot noch gerechtigheit meer in gemelde Plantagie en slaaven te hebben, maar sij ten vollen over te draagen. Aldus gedaan te goeder trouwe, binnen Amsterdam den 21 July 1739.

[w.g.] Joh^s L Carstens.

BIJLAGE II

Onderhandse obligatie van 21-7-1739 in: Moravian Archives (Bethlehem, Pa.), EWI, call number W.I.101.1, nrs. 1006 [rechterhelft]-1008.

Wij ondergeschrevene D^r. Joannes Deknatel, Daniel van Almonde en Susanna van Almonde bekenen hier meede schuldig te zijn aan den Heere Joh^s. Laurens Carstens van St. Thomas voor het navolgende, ons in volkomen eygendom getransporteert en overgedaan, sonder dat sijn E[dele] eenig lot, deel noch gerechtigheit meer daaraan heeft, maar ons hier meede ten vollen overdraagt: een Plantagi, geleegen op 't eylandt St. Thomas aan 't Nieuwe Quartier, groot 3000 voeten lang, en 600 voeten breed, met de huysinge en 't geene zich daarop bevondt, door de gemelde Heere J.L. Carstens gekocht, den 19. Augusty 1738 op publique vendue, van de wed[uw]e Isaac Salomons, aldaar en op sijn E[dele] toegeslaagen, voor de somme van P^s. 900, met de volgende Negers en Negerinnen: Pieter Bombam [sic], Jefferi, Claas, Cesar, [1007 linkerhelft] Jantje (onbequaam), Anna, Magdalena, Mariana, noch een meyd, Majj genaamt, voor voor P^s. 81:3:1, door sijn E[dele] betaalt met de somma van P^s. 1010:3:1, soo als al het bovenstaande door den Heere J.L. Carstens aan de Herrnhuttersche Broeders op St. Thomas ten eersten is overgelevert en thans bij haar wordt beseeten.

Welke somma van P^s. 1010:3:1 wij tzaamen hebben afgemaakt voor twee duysendt twee hondert guldens Hollandtsch Courant geldt, segge f2200. Voorts noch voor twee Negers, Bartol en Peter genaamt, den 10. febr. 1739 door den Heere J.L. Carstens op St. Thomas gekocht van Mr. Diedelof Nicolas Fries en aan de Broeders op de Plantagie voor fr[anco] overgelevert, kosten 400 P^s. Spaansch geldt, [1007 rechterhelft] gereekent in Holl[andsch] Cour[an]t gelt 900 [guldens], noch voor twee Negerinnen, Louisa en Christina, den 5. Majj 1739 van de Heer J.L. Carstens op St. Thomas gekocht en op de Plantagie aan de Broeders geleverd, kosten P^s. 280, Holl[andsch] C[ouran]t zijn 700 [guldens], noch voor huysraad en meublen aan de Broeders door den Heere J.L. Carstens overgedaan, bedraagende volgens taxatie P^s. 178 Spaansch geldt, doch uyt consideratie maar gereekent voor Hollandtsch Cour[an]t 300 [guldens], bedraagende tzaamen in Hollandtsch C[ourant] geldt f4100, welke somma van vier duysendt en hondert guldens Hollandtsch Courant geldt wij ondergeschrevene hiermeede tegens Majj 1740 aannemen te betalen, binnen Amsterdam, aan den Heere Joh^s. Laurens Carstens, of ordre. Aldus gedaan ter goeder trouwe, binnen Amsterdam den 21 Julij 1739.

[w.g.] (1) Joannes Deknatel, (2) Susanna van Almonde, (3) Daniel van Almonde

Voor mij ontfanget den Heer Nicolas Tonis.

Copenhagen, den 2ten April 1740 [w.g.] Joh. L. Carstens

Voldaan den 8. Junij 1740 [w.g.] Nicolaas Tonis.

BIJLAGE III

Akte van cessie in: SAA 5075/11855, akte 360, notaris Daniel van Oostrum, 26-8-1761 [3 blz.], en de authentieke kopie, officieel geregistreerd 31-8-1761 ter secretarie van Zeist door Abraham von Gersdorff als representant der Evangelische Broeder Kerk genaamd Unitas Fratrum te Zeist, in: Moravian Archives (Bethlehem, Pa.), EWI, call number WL101.1, nrs. 1008-1010.

Nademaal door de heer Jan Laurens Carstens in den jaare 1738 op den 19 augustus bij publyque vendutie van de wed[uwe] Isaac Salomons gekogt is seekere catoen plantagie genaamd Basuynenberg of Tou Tou geleegeen op 't eyland St. Thomas aan 't Nieuw Quartier nevens eenige slaven en meubelen en dat wel voor de soogenaamde Moravise off Herrenhutterse broederen, zijnde ledemaaten en zendelingen der Evangelische Broeder Kerk genaamt Unitas Fratrum, zijnde dezelve plantagie met zijn toebehooren door dezelve broederen van aanvang des koops aangenoomen, en tot dato deezes bij hen in gebruik en bezitting geweest en alzoo onderwijl off in die tusschentijt op den 21 julij 1739 't transport van de koop is geteekent en den 8 junij 1740 de obligatie is betaalt door wijlen den heer Joannes Deknatel, de heer Daniel van Almonde en juf[r] Suzanna van Almonde en de voorgeschoote penningen dus aan de heer Jan Laurens Carstens zijn gerestitueert en voldaan, als blijkt bij 't onderhandsche transport en gequiteerde obligatie, soo bekennen bij deezen jufvrouw Elizabeth van Almonde wed[uwe] de heer Joannes Deknatel, de heer Jan Deknatel voor hen en insttaande en haer en hem sterk maakende en de rato caveerende voor de verdere ervgenaamen van de gemelde heer Joannes Deknatel, [2] mitsgaders de heer Daniel van Almonde en de heer Isaac Graafman Isaacz als in huwelijk hebbende de opgemelde jufv. Suzanna van Almonde te zaamen door bovengemelde Evangelische Broeder Kerk van de voor haar betaalde penningen hiermeede te zijn voldaan, namentlijk de heer Daniel van Almonde zijn derde part in dezelve met f500, de representanten van de heer Joannes Deknatel derselver een derde part met f330 en de heer Graafman als in huwelijk hebbende Zuzanna van Almonde met f330, dus te zaamen f1160, met welke f1160 zij te saamen van de door haar aan de heer Carstens betaalde penningen bekennen voldaan te zijn, cedeerende en overgeevende bij deezen al hun regt van eigendom off aanspraak op off aan de bovengenoemde plantagie met zijn toebehooren, met overlevering van alle brieven en papieren daartoe specteerende soo noch voorhanden zijn, geene uijtgezondert, aan bovengemelde Broeder Kerk, geen het minste regt van eigendom voor zig off hunne erven reserveerende hetzij op de plantagie, slaaven of meubelen uijt wat hoofde sulks ook soude mooge zijn edog alles voetstoots soo als alles op heeden mogt zijn met alle baate schaaden en risico soo als dezelve door gedagte Broederen gebruikt en beseeten werdt, blijvende de transportanten voor geen vordere aanspraak off verandwoorden [3] van minder off meerder voor haare erven verplicht en gehouden, gelijk dan alle hetzelfde en het hierin gemelde bij deesen door geseijde Evangelische Broeder Kerk off Unitas Fratrum bij behoorlijke acte zal moeten werden aangenomen, geagnoseert en door de betaeling aan de transportanten zal werden beweesen en betoont en deselve Broeder Kerk bij die acte voor hen en voor hunne erven hen zullen obligeeeren om de transportanten voor alle namaaning deesen contrarie te zullen indemneeren en bevrijden. Alles sonder arg of list, en is deese ten blijke van waarheijt op den 26^e augustus des jaars 1761 ten overstaan van mij David van Oostrum notaris te Amsteldam bij den Edelen Hoven van Holland geadmitteert geteekent en gepasseert in presentie van Leonard Overvest junior en Gerard Jan van Niel als getuijgen [...]. [w.g.] (1) Elisabeth van Almonde wed. Joannes Deknatel, (2) Isaäk Graafman Is, (3) Jan Deknatel, (4) Daniel van Almonde

Literatuur

- Berg, C.A. van den, 'Zinzendorf en de Hernhutters te Amsterdam', *Jaarboek Amstelodamum* 46 (1954), 76-104.
- Deahl, T., *Een vergeten parel in de Deense Kroon. De ontwikkelingen van de Nederlandse connecties met het eiland St. Thomas, 1770-1807* (MA-thesis, Universiteit Leiden 2012).
- Evenhuis, R.B., *Ook dat was Amsterdam. Deel IV: De kerk der hervorming in de achttiende eeuw: de grote crisis* (Amsterdam 1974).
- Fouw, J. de, 'Rococo and Religion: a Room for Hernhutters in an Amsterdam Canal House', *The Rijksmuseum Bulletin* 65-1 (2017), 29-41.
- Gordon, S.P. en J. Köstlbauer, 'Spangenberg's 1760 Letter about Slaveholding in St. Thomas and Bethlehem', *Journal of Moravian History* 22 nr. 2 (2023), 143-156.
- Gulmans, M., 'De hernhutters', *De slavernij. Mensenhandel van de koloniale tijd tot nu*, C. Boos e.a., (Amsterdam 2011), 151-153.
- Hutter, W. 'Cornelis van Laer (1705-1774) – "eine Significante Person"', *Jaarboek Amstelodamum* 106 (2014), 96-119.
- Jacobszoon, J.P., *Joannes Deknatel, een amsterdamse mennist in het gezelschap van Zinzendorf* (scriptie UvA 1971).
- Jacobszoon, J.P., 'Joannes Deknatel' *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme*, D. Nauta e.a. (red.), (Kampen 1978), I, 62-64.
- Köstlbauer, J., 'Ambiguous Passages: Non-Europeans brought to Europe by the Moravian Brethren during the Eighteenth Century', *Globalized Peripheries: Central Europe and the Atlantic World, 1680-1860*, ed. J. Wimmer en K. Weber, (Woodbridge 2020), 169-186.
- Kröger, R., 'Mennonitisches in den Lebensläufen von Herrnhutern in Amsterdam', *Unitas Fratrum, Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine* 73/74 (2016), 9-22.
- Lambour, R., 'Doopsgezinden in de slavernij-economie en slavenhandel van de achttiende eeuw: een verkennende inventarisatie', *Doopsgezinde Bijdragen* 48 (2022), 189-209.
- Leendertz, W.I., 'Joannes Deknatel, een piëtist onder de Doopsgezinden', *Geloof en Vrijheid* 21 (1887), 393-445.
- Leeuwenberg, H., "'Zu Hause im Seitenhöhlgen" – De "Sichtungszeit" in Zeist', *De Zeister Broedergemeente 1746-1996*, ed. A. de Groot en P. Peucker, (Zutphen 1996), 166-184.
- Lütjeharms, W., *Het philadelphisch-oecumenisch streven der Hernhutters in de Nederlanden in de achttiende eeuw* (Zeist 1935).
- Moravian Archives, Bethlehem (Pa.), *This Month in Moravian History* 80 (March 2013): 'New Herrnhut on St. Thomas'.
- Moravian Archives (Bethlehem, Pa.), *This Month in Moravian History* 85 (Jan. 2014): 'Zinzendorf's Arrival on St. Thomas'.
- Paesie, R., *Lorrendrayen op Africa. De illegale goederen- en slavenhandel op West-Afrika tijdens het achttiende-eeuwse handelsmonopolie van de West-Indische Compagnie, 1700-1734* (Leiden 2008).
- Pettersen, C., 'Spangenberg and Zinzendorf on Slavery in the Danish West Indies', *Journal of Moravian History* 21 nr. 1 (2021), 34-59.
- Peucker, P.M., *'s Heerendijk. Herrnhutters in IJsselstein, 1736-1770* (Zutphen 1991).
- Peucker, P. M., "'Godts wonderen met Zyne Kerke': Isaäc le Long (1683-1762) en de Herrnhutters', *De Achttiende Eeuw* (1993), 151-185.
- Peucker, P.M., 'Das Diarium von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, geschrieben während seiner Reise durch die Niederlande 1736', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 74-1 (1994), 72-122.
- Peucker, P. M. en L. Graf, 'Leonhard Dober, the First Moravian Missionary', *This Month in Moravian History* 5 (March 2006).
- Peucker, P.M., 'Aus allen Nationen. Nichteuropäer in den deutschen Brüdergemeinen des 18. Jahrhunderts', *Unitas Fratrum, Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine* 59/60 (2007), 1-36.

- Rademaker-Helfferich, B. Jan van Calker, 1696-1773. De levensweg van een doopsgezinde piëtist aan de hand van zijn "Levensbericht", *Doopsgezinde Bijdragen* 20 (1994), 156-179.
- Richards, H., 'Distant Garden: Moravian Missions and the Culture of Slavery in the Danish West Indies', *Journal of Moravian History*, nr. 2 (Spring 2007), 55-74.
- Spangenberg, A., *Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf* (Herrnhut 1774-1775) 8 dln.
- Valk, L. van der, 'Koloniaal netwerk. Sporen van de Nederlandse slavernij', *De Groene Amsterdammer* nr. 7, 15-2-2023.
- Velsen, V. van, 'Vrouwen en slavernij. Een onopgemerkte geschiedenis van verzet', *Catharijne, magazine van Museum Catharijneconvent Utrecht* 42 nr. 2 (2024), 15-17.
- Vogt, P., "'Honor to the Side": The Adoration of the Side Wound of Jesus in Eighteenth-Century Moravian Piety', *Journal of Moravian History* 7 nr. 1 (2009), 83-106.

JACOB VAN WIJLICK EN DE HERNHUTTERSE ZENDELING OP DE SURINAAMSE KOFFIEPLANTAGE AKERBOOM

Ruud Lambour

ABSTRACT

As a follow-up to the article on Deknatel, I present an eighteenth-century Mennonite businessman in Amsterdam who felt responsible for the physical and spiritual well-being of the enslaved people on the plantation Akerboom in the Dutch colony Suriname. First, I give an impression of his socio-economic position. Then I examine him as a person directly involved with the owners of the plantation until its sale in 1770. The most remarkable thing is his initiative to invite a Moravian missionary there. His missionary work on the plantation was, however, short-lived and was marked by the cruelty of the local director towards the enslaved people.

Keywords: Jacob van Wijlick – Dutch Mennonite merchant – slavery plantation Akerboom – Suriname – Moravian mission

Inleiding

Ook in de geschiedenis van de doopsgezinden heeft het slavernijverleden niet afgedaan. Integendeel, de aandacht hiervoor heeft een onvermoede ingang tot historisch onderzoek geopend dat opnieuw een onverwacht resultaat heeft opgeleverd. Als toegift bij mijn artikel over Deknatel presenteer ik een achttiende-eeuwse doopsgezinde zakenman in Amsterdam, die zich verantwoordelijk voelde voor het lichamelijk en geestelijk welzijn van de slaafgemaakten op de Surinaamse plantage Akerboom.¹ Eerst geef ik een indruk van zijn sociaal-economische positie. Vervolgens neem ik hem onder de loep als direct betrokkene bij de eigenaars van deze plantage tot de verkoop ervan in 1770. Het meest opmerkelijk is zijn initiatief om hierop een Hernhutterse zendeling uit te nodigen. Diens werkzame leven daar was echter van korte duur en werd getekend door de wrede behandeling van de slaafgemaakten door de plantagedirecteur.

¹ Dit kwam ik op het spoor door M. Lenders, *Strijders voor het Lam. Leven en werk van herrnhutter broeders en -zusters in Suriname, 1735-1900* (Leiden 1996), 132-133. Van Wijlicks doopsgezindheid wordt niet genoemd.

Jacob van Wijlick (1712-1781)

Jacob van Wijlick, 17 februari 1737 gedoopt in Bij 't Lam & de Toren, kwam uit een doopsgezinde familie van aanzienlijke kooplieden. Zijn grootvader Jacob van Wijlick I (Emmerik 1641/2-1701 Amsterdam) trouwde in 1669 met Margaretha Ansloo (Amsterdam 1645/6-1685). Hun dochter Margaretha van Wijlick (Amsterdam 1677-1745) trouwde in 1734 in Rijsenburg met de bekende doopsgezinde collegiant Daniel Crellius (Zaandam 1669-1740 Amsterdam). Zoon Jacob van Wijlick II (Amsterdam 1682-1744 Utrecht) trouwde in 1706 met Helena Welsingh (Amsterdam 1682-1715). Uit dit huwelijk werden onder anderen geboren Jan van Wijlick (Amsterdam 1710-1781), regent van het Stads Zijdewindhuis, ook doopsgezind, en Jacob van Wijlick III (Amsterdam 1712-1781).²

In 1737 werd de laatstgenoemde Jacob van Wijlick voor acht jaren deelgenoot in de firma van de gereformeerde koopman Dirck Versteegh (1692-1750), die een handel in 'katoenen lijwaten' dreef: de eerste vier jaren voor een zesde part, daarna voor een vijfde part.³ In de jaren 1740 was Versteegh daarnaast privé actief in de slavenhandel.⁴ Bovendien is hij aanwijsbaar als de eerste eigenaar van de Surinaamse plantage Akerboom, waarover straks meer. Dit alles weerhield Jacob van Wijlick er niet van om in 1748 met zijn dochter Anna Versteegh (1719-1783) te trouwen.⁵ Na de dood van haar vader begon hij met haar broer Gerrit Versteegh (1723-1782) onder de firma Dirk Versteegh & Zonen een goederenhandel op Suriname.⁶ Hiervoor hadden zij als de voor de uitreding verantwoordelijke boekhouders meerdere schepen in de vaart, zoals de Alida Elisabeth, de Johanna, de Anna Maria, de Margaretha Cornelia en

2 Niet te verwarren met zijn sinds 1745 in Londen als koopman gevestigde achterneef Jacob van Wijlick (Amsterdam 1719-1773 Londen), achterkleinzoon van een broer van Jacob van Wijlick I. Jan van Wylick was (1765)-1781 regent van het Zijdewindhuis: W.R. Veder, 'Register van namen van kerkmeesters [...], benevens van die der regenten der godshuizen en stedelijke gestichten, met de jaren hunner ambtsvervulling sedert 1682', *Jaarboek Amstelodamum* 4 (1906), 77-134: 111.

3 Stadsarchief Amsterdam (SAA), toegang 5075, Notarieel Archief, inv.nr. 8530, akte 461, notaris Isaak Angelkot, 9-8-1737. Van Wijlick zal de eerste twee jaren à 200 gulden per jaar bij Versteegh huisvesting, spijs en drank genieten. Omdat Van Wijlick nog minderjarig was, ondertekende zijn vader mede het contract.

4 Dirk Versteegh reedde twee slavenschepen uit, de Watervliet en de Anna Galeij, die ieder drie reizen maakten: R. Negrón & J. den Oudsten, *De grootste slavenhandelaren van Amsterdam. Over Jochem Matthijs en Coenraad Smitt* (Amsterdam 2022), 25-26 en 246-248. Hij huurde voor 1.400 gulden per jaar Keizersgracht 71, dat eigendom was van de Haarlemse doopsgezinde Willem Philip Kops (1695-1756).

5 Zij trouwden 15-2-1748 in de Oude Kerk van Amsterdam: SAA, DTB 976/242.

6 In de naamregisters van Amsterdamse kooplieden voor 1766, 1767 en 1768 staat Jacob van Wijlick te boek als koopman: 'in Oostindische lijwaten, zydestoffen en op de West': SAA, 303098/1-3, p. 112 en 109.

de Lidia Elisabeth.⁷ Het slavenchip de Anna Galeij uit de jaren 1740 werd door hen verkocht. Dirk Versteegh was hiervan als deelnemer voor bijna 42 percent de hoofd-reder geweest.⁸ Daarnaast handelde Jacob van Wijlick ook privé op Suriname: tot medio 1757 met het fregatschip de Adrichem, een voormalig slavenchip dat Dirk Versteegh en zijn medereders in 1745 hadden laten bouwen.⁹ Met de uitgifte van obligaties in een door hem opgericht negotiatiefonds financierde Jacob van Wijlick ten slotte in 1771 de Surinaamse plantages Saxen, Buys en Vlijt en Clemensburg, die door de eigenaren, Johan Godfried Clemen en zijn vrouw, aan zijn fonds verhuypothekerd waren.¹⁰ Zijn schoonzoon Rudolph le Chevalier had, in samenwerking met Willem Clifort, een veel groter negotiatiefonds, dat in 1769 ongeveer zeventien Surinaamse plantages met hypotheeken financierde.¹¹

Ondanks zijn huwelijk met een gereformeerde vrouw werd Jacob van Wijlick begin december 1754 gekozen tot diaken van Bij 't Lam & de Toren, maar hij sloeg zijn verkiezing af.¹² Waarschijnlijk had hij het gewoon te druk met geld verdienen om

-
- 7 Doordat het laatstgenoemde schip verongelukt is, worden ook de vijftien andere partenreders gespecificeerd: SAA, 5075/10491, akte 633, notaris Daniel van den Brink, 9-5-1758. Hun firma bezat 1/8 part.
 - 8 SAA, 5075/10436, akte 574, notaris Daniel van den Brink, 30-3-1751: op 1-2-1751 voor 3.500 gulden verkocht aan de firma Everard Bouwer Vader & Zoon. Daarna rekenden zij af met veertien andere partenreders, die 58,43 percent van dit slavenchip bezaten: SAA, 5075/10439, akte 1113, notaris Daniel van den Brink, 25-6-1751. Onder deze medereders bevond zich voor 1/16 part de kassier David van Heyst (1713-1784), nota bene 5-11-1738 te Zeist door de Hernhutters gedoopt: Het Utrechts Archief, toegang 25, inv.nr. 23, p. 19.
 - 9 SAA, 5075/10382, akte 898, notaris Daniel van den Brink, 2-5-1746. Voor de Adrichem, gevoerd door kapitein Cornelis Slot en onder directie van Dirk Versteegh als boekhouder, in 1748-1749 varende naar de Kust van Guinea, Suriname en terug naar Amsterdam, typisch voor een slavenhaler, zie SAA, 5075/10412, akte 270, notaris Daniel van den Brink, 9-2-1749. Niet in de Trans-Atlantic Slave Trade Database (geraadpleegd 15-3-2025). Jacob van Wijlick wordt pas na het overlijden van Dirk Versteegh genoemd als boekhouder van dit schip waarin Dirk Versteegh een achtste part bezat: SAA, 5075/10529, akte 132, notaris Benjamin Phaff, 24-2-1752 (boedelscheiding van Dirk Versteegh), en 5075/10450, akte 1831, notaris Daniel van den Brink, 19-12-1752. Jacob van Wijlick verkocht het schip in 1757 voor 15.200 gulden aan de firma Everard Bouwer Vader & Zoon: SAA, 5075/10481, akte 1149, notaris Daniel van den Brink, 20-6-1757.
 - 10 De uitgiftedatum 1-8-1771 wordt genoemd in de aangifte door Gerrit Versteegh op 15-5-1777 van de collaterale nalatenschap van zijn ongehuwde zuster Johanna Versteegh, die zes van deze obligaties bezat: SAA, 5046/44, f. 234. Zie ook R. Lambour, 'Doopsgezinden in de slavernij-economie en slavenhandel van de achttiende eeuw: een verkennende inventarisatie', *Doopsgezinde Bijdragen* 48 (2022), 189-209: 194 en 204.
 - 11 J.P. van der Voort, *De West-Indische plantages van 1720 tot 1795. Financiën en handel* (Nijmegen 1973), 282. Rudolph le Chevalier, geboren Neuchatel 1733, trouwde in 1768 met Jacobs dochter Helena Anna van Wijlick, gedoopt Noorderkerk 1-3-1752. Jacob gaf haar een huwelijksuitzet mee van 34.314 gulden.
 - 12 SAA, 1120/176, p. 141 (Jacob van Wielik, een algemeen voorkomende verbastering), 9 en 19-12-1754.

een eigen huis te kunnen kopen. Minstens sinds 1751 huurde hij voor 960 gulden per jaar Keizersgracht 183, dat nu een negentiende-eeuwse gevel heeft. Eigenares was de doopsgezinde Sara Kops (1695-1759), die het van haar grootvader van moeders kant Hendrik Teijler (1645-1729) had geërfd en zelf op nummer 135 woonde. In 1775 was Van Wijlick tenslotte vermogend genoeg om zijn huurhuis voor 18.000 gulden contant van haar erven te kunnen kopen. Het buitenleven kon hij met zijn vrouw genieten op hun hofstede annex boerderij in Zuiderwoude, die bij de scheiding van de nalatenschap van Dirk Versteegh in 1752 aan zijn vrouw was toebedeeld.

De Surinaamse koffieplantage Akerboom

Wat bij de boedelscheiding onverdeeld bleef was een Surinaamse plantage die genoemd was naar Versteeghs moeder Anke Akerboom maar in Suriname werd verbasterd tot Akkerboom. Deze werd dus gezamenlijk geërfd door de drie kinderen Versteegh: Anna, Gerrit en Johanna. De ongehuwde Johanna Versteegh (1721-1777) verkocht haar aandeel in 1768 voor 40.000 gulden aan Anna en Gerrit, die sindsdien ieder voor de helft eigenaren waren.¹³ De 500 akkers land (214,7 ha.) die deze plantage groot was, waren in 1744 aan Dirk Versteegh uitgegeven.¹⁴ Ondanks de voorwaarde dat er op de concessie binnen anderhalf jaar een woonhuis moest worden neergezet, kennen we geen eerdere timmerman dan die hij in 1747 daarvoor aannam.¹⁵ Een koffieboom gaf pas in zijn vijfde of zesde jaar de eerste behoorlijke oogst, zodat Dirk er zelf geen profijt van heeft gehad. Na zijn dood was het de firma Dirk Versteegh & Zonen (dus Gerrit Versteegh en Jacob van Wijlick) die de volgende timmerman voor de plantage aannamen.¹⁶ Koffie gold in de jaren 1750 als het product van de toekomst, waardoor de waarde van de grond sterk steeg. Deze koffieplantage werd in 1770 door Jacob van Wijlick en Gerrit Versteegh tezamen voor niet minder dan 240.000 gulden verkocht aan het negotatiefonds Luden & Speciaal.¹⁷ Het aantal slaafgemaakten

13 SAA, 5075/10571, akte 446, notaris Daniel van den Brink, 25-3-1768.

14 Nationaal Archief, toegang 1.05.03 (Sociëteit van Suriname), deel A (resoluties), inv.nr. 34, f. 238v, 18 november 1744.

15 SAA, 5075/10396, akte 1465, notaris Daniel van den Brink, 9-9-1747: Dirk Versteegh, koopman alhier, eigenaar van de plantage Akerboom in Suriname, neemt Hendrik Eijsink aan als timmerman op de plantage voor de duur van vier jaren. Woonhuis binnen anderhalf jaar na uitgifte: A. van Stipriaan, *Surinaams contrast. Roofbouw en overleven in een Caraïbische plantagekolonie 1750-1863* (Leiden 1993), 80.

16 SAA, 5075/10442, akte 1574, notaris Daniel van den Brink, 8-9-1751: Frederik Mulder voor vier jaren.

17 SAA, 5075/12725, akte 72, notaris Isaac Pool, 25-6-1770: Jacob van Wijlick en Gerrit Versteegh verkopen ieder voor de helft aan Luden & Speciaal voor 240.000 gulden de koffieplantage Akerboom, groot 500 akkers, gelegen in de kolonie Suriname, aan Rio Commewijne, ter rechterhand in het opvaren, tussen de plantages Weltevreden en Nieuwe Grond. De koopprijs mocht in twee termijnen

op de plantage is niet exact bekend, maar naar mijn beredeneerde schatting zullen het er 150 tot 160 zijn geweest.¹⁸ Van Wijlick was geen mede-eigenaar, aangezien hij niet in gemeenschap van goederen was getrouwd.¹⁹ Bij de verkoop vertegenwoordigde hij slechts zijn echtgenote, die juridisch handelingsonbekwaam en bovendien op dat moment niet zelf aanwezig was. De transactie werd pas rechtsgeldig toen Anna Versteegh enige tijd later de verkoop van haar aandeel bij de notaris bekrachtigde.²⁰ Wanneer een akte niet de eigendomstoestand van de plantage betrof, was haar handtekening echter niet nodig. Zo tekende Van Wijlick tezamen met Gerrit en Johanna Versteegh in 1761 een volmacht aan Barent Geerke als de nieuwe directeur van de plantage, die Bernhard Anthony Schuster moest vervangen.²¹ Geerke was een goede bekende van Van Wijlick, die in 1759 bij een eerdere reis van Geerke naar Suriname werd benoemd tot zijn zaakwaarnemer en in 1760 tot executeur van zijn testament.²² Nu gaven Van Wijlick en de zijnen aan Geerke, 'staande op zijn vertrek naar Suriname', de volgende opdracht mee:

'om in hun naam de plantage Akerboom te regeren en administreren, in alles ten meeste nut en dienst van dezelve, zowel ten aanzien van de inkoop van de nodige slaven en andere noodwendigheden als van de directie omtrent de cultuur en betere voortzetting ten voordele van de comparanten te verrichten, alle producten en gewassen van de plantage van tijd tot tijd herwaarts over te zenden aan degene die de comparanten daartoe bij missive zullen komen te benoemen, en dat alles tegen de gewoonlijke provisie van administratie à tien percent, te rekenen van het netto provenu der producten nadat die alhier zullen zijn verkocht. Aan het einde van ieder jaar moet Geerke een nette staat en inventaris opmaken van de plantage en zulks van alles wat daarop alsdan bevonden

betaald worden. Tot zekerheid van de de betaling van de tweede termijn van 120.000 gulden, plus 3.600 voor een half jaar rente, vestigden Van Wijlick en Versteegh een hypotheek op de plantage ten laste van Luden & Speciaal, zie de kwitantie: SAA, 5075/12727, akte 5, notaris Isaac Pool, 4-1-1771. Luden & Speciaal verkochten de plantage in 1770 door aan Tjerk Lolkes (Edam 1739-1786 Amsterdam), oud-president-schepen van Edam, die het op 15-6-1770 aan dit fonds verhypotheekte: Van der Voort, *De West-Indische plantages*, 301.

18 Stipriaan (1993), *Surinaams contrast*, 104 en 125 (tabel 22), noemt voor de koffieplantages gemiddeld 122 (periode 1760-1769), of 158 slaafgemaakten (periode 1770-1779). Gelet op zijn opgave in tabel 22 dat de waarde van de slaafgemaakten op koffieplantages gemiddeld 29,5 percent van de totaalwaarde (hier 240.000 gulden) uitmaakte (dus 70.800 gulden), kom ik bij een in die tijd vigerende prijs van 450 gulden per slaafgemaakte uit op 157 slaafgemaakten in het jaar van verkoop van de plantage.

19 SAA, 5075/10400, akte 149, notaris Daniel van den Brink, 18-1-1748: hun huwelijkscontract.

20 SAA, 5075/12725, akte 95, notaris Isaac Pool, 6-7-1770.

21 SAA, 5075/12353, akte 365, notaris Cornelis van Homrigh, 8-9-1761.

22 SAA, 5075/11937, akte 115, notaris Jan Verleij, 6-4-1759; 5075/11942, akte 220, notaris Jan Verleij, 11-7-1760: testament van 'Policarpus Bernhardus Gerke, doch alhier in Holland zich hebbende laten noemen en hebbende getekend Barend Geerke, ongehuwd jongman'.

wordt, zo ten aanzien van de gebouwen, slaven, beesten, akkers, bomen, koffie, cacao, katoen, vaartuigen, gereedschappen, materialen en meubels. Hij is verplicht om gedurende de tijd van zijn administratie op de plantage zelf te wonen.'

Bezoek van een Hernhutterse predikant

Op 3 maart 1768 kreeg Jacob van Wijlick, bij afwezigheid van zijn vrouw, die op reis was, bezoek van de Johann Friedrich Reichel (1731-1809). Deze Duitser, van oorsprong luthers predikant, was in 1758 Hernhutter geworden en van 1765 tot 1769 te Zeist gestationeerd.²³ Hij was, vergezeld van een andere broeder, naar Amsterdam gekomen om Van Wijlick het nieuws te brengen dat een Hernhutterse broeder naar Suriname was gegaan om aan Van Wijlicks 'Negersclaven das Evangelium zu predigen.'²⁴ Hierover toonde Van Wijlick zich uitermate verheugd:

'Er versicherte uns, dass sein und seiner Frauen [...] angelegentlicher Wunsch sei die armen Neger nach Leib und Seel bestens berathen zu sehen. Sie hätten geglaubt, dass Gott ihnen diese Plantage darum gegeben, um etwas zu dem Heil der Neger zu contribuieren.'

Blijkens de jaarlijkse staten die Schuster en Geerke achtereenvolgens van de plantage hadden opgezonden, was echter tot nu toe van al hun goede bedoelingen helaas niets terecht gekomen:

'Sie büssten so viele Neger durch Kränklichkeit und Selbstmord ein, dass sie nicht anders vermuthen könnten, als dass dieselben sehr schlecht behandelt würden, und das ging auch bei dem jetzigen Administrateur noch so fort, den sie für einen rechtschaffenen Mann gehalten und daher mit gänzlicher Vollmacht vor etlichem Jahren dahin geschickt hätten.'

Nu hadden zij hun geloof in Geerkes 'treuer Vorsorge für das Wohl der Neger' wel verloren.

Omdat Van Wijlick en zijn vrouw sinds vele jaren grote waardering voor de Hernhutters koesterden, hadden zij aan hen hun wens kenbaar gemaakt om indien mogelijk een broeder ertoe te bewegen om op de plantage te komen wonen. Het deed hem dus deugd te horen dat er nu werkelijk een broeder naar Suriname

23 J.F. Reichel, 'Lebenslauf', *Nachrichten aus der Brüder-Gemeine* 1823 (Fünftes Heft), 661-711: 669 (predikant), 671 (Hernhutter), 674-676 (Zeist).

24 Reichels verslag over zijn bezoek is als bijlage 'Pro memoria betreffend einen Besuch J. Friedr. Reichels bei dem H[errn]. Jacob van Wijlick in Amsterdam im Auftrag des Directoriums in Begleitung Br. Babelings' opgenomen in: F. Staehelin, *Die Mission der Brüdergemeine in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert. Eine Missionsgeschichte hauptsächlich in Auszügen aus Briefen und Originalberichten* (3 dln., Herrnhut 1913-1919), III-1, 369-370.

was gegaan. Op verzoek van Van Wijlick kwam Reichel vijf dagen later terug, omdat Anna Versteegh toen ook thuis was. Zij was nog enthousiaster dan haar man. Woorden schoten haar tekort om uit te drukken

‘wie sehr sie die Neger, von denen sie gar oft welche im Hause gehabt, liebe und wie eigentlich sie wünschte, dass deren alle zum Reiche Gottes hinzugethan werden möchten.’

Kennelijk had haar vader ook voor zijn Amsterdamse huishouden slaafgemaakten laten inkopen, met wie zij vertrouwd was geraakt. Reichel beloofde het echtpaar dat de zendeling speciaal acht zou slaan op hun plantage.

De Hernhutterse zendeling op Akerboom

De algemene leiding van de Hernhutterse missie in Suriname was sinds 1764 in handen van Andreas Anton Lawatsch (1712-1771). Hij woonde in de op de vrije Indianen gerichte zendingsplaats Saron en bezocht regelmatig Paramaribo, vanwaar hij zijn missieberichten naar Herrnhut stuurde. Op 28 september 1767 stuurde hij de volgende kennisgeving die de aanleiding heeft gegeven voor het bezoek van Reichel aan Jacob van Wijlick:²⁵

‘Was den Bruder anlangt der im Spätjahr hereinkommt (Forkel), so habe wohl schon seinetwegen mit H[err]. Geerke gesprochen, dass ein Zimmerman kommt, aber über sein wohnen auf der Plantage und Arbeit etc. zu reden, habe ich mir vorbehalten, bis ich gesund bin und auch zuvor dieselbe besucht habe. Bitte mit dem Eigentümer, H. Wylick in Amsterdam, darüber zu sprechen, der wünscht eigentlich dass seine Neger Christen würden, Geerke ist Administrateur.’

Op 1 februari 1768 was het zover en nam Lawatsch broeder Forkel mee naar de plantage Akerboom waar hij hem als timmerman voorstelde aan Barent Geerke, de directeur. Deze ontving hen hartelijk en verklaarde dat hij de verderop gelegen plantage Blikveld sinds enige jaren zelf in pacht had. Forkel zou als meester-timmerman met de slaafgemaakten die hem als personeel werden gegeven op beide plantages werken, daar met alle slaafgemaakten kennis maken, tegelijk de taal leren en hen dan ‘den Tod Jesu verkündigen’. Om de vier weken kwam Forkel naar Saron voor het heilig avondmaal. Hij vertelde Lawatsch dat de plantage hem goed beviel; ‘er hat die Neger lieb und die Neger haben ihn lieb’.²⁶ Kennelijk was hij voor zijn zwarte timmermansknechten een goedhartige slavenmeester.

²⁵ Staehelin (1913-1919), *Die Mission der Brüdergemeine*, III-1, 56.

²⁶ Staehelin (1913-1919), *Die Mission der Brüdergemeine*, III-1, 57-58, berichten van 19-2-1768 en 18-3-1768.

Geerke aangeklaagd door de slaafgemaakten

Een paar maanden later was het hommeles op de plantage Akerboom. Geerke, zo schrijft Lawatsch in 1768 hierover, is er alleen maar op uit om snel rijk te worden. Om dit doel te bereiken behandelt hij de slaafgemaakten onmenselijk. Zij hebben hem bij de overheid aangeklaagd en zich daarbij op broeder Forkel beroepen. Deze had namelijk zoveel medelijden met hen gehad dat hij zelfs voor hen gebeden had. Opgeroepen door de fiscaal, de openbare aanklager bij het Hof van Politie en Criminele Justitie in Paramaribo, werd Forkel de vraag gesteld of hij werkelijk voor de slaafgemaakten gebeden had. Forkel bevestigde dat:

‘Ja, es thäte ihm eben jeder Schlag wehe, wenn die Neger geschlagen würden, denn er wäre noch neu im Lande und hätte die Neger lieb, sie wären doch auch Menschen, die den Heiland sein Blut gekostet haben.’

Over het slachtoffer van de mishandeling erkende de fiscaal: ‘Ja, die Negerin wäre auch unmenschlich zugerichtet, das wäre nicht erlaubt’. Forkel mocht weer naar huis gaan. Geerke daarentegen moest in Paramaribo blijven tot de zaak was opgelost. Men zegt, schrijft Lawatsch, dat Geerke zelfs zijn volmacht voor de plantage Akerboom verliezen zal.²⁷

Ook bij de eigenaren van Akerboom bestond hierover onzekerheid. Eind februari benoemden zij althans in geval van overlijden of vertrek van Geerke tot diens plaatsvervanger Coenraad Hendrik Pottendorff, raad in het Hof van Civiele Justitie in Suriname.²⁸ Gezien deze datum moet Geerke dus al in februari zijn aangeklaagd. Hoe de zaak is afgelopen, vertelt Lawatsch niet. Trokken de nu gealarmeerde Amsterdamse eigenaren hun handen af van Geerke door hun volmacht uit 1761 te annuleren? Nee, integendeel. In 1770 hebben zij de machtiging om het transport van de door hen verkochte plantage Akerboom bij de autoriteiten te laten registeren, gesteld op naam van onder meer Barent Geerke.²⁹ Dat jaar was hij in elk geval zelf nog actief als planter op zijn gepachte plantage Blikveld.³⁰ Met de lieve broeder Forkel, die ook in een

²⁷ Staehelin (1913-1919), *Die Mission der Brüdergemeine*, III-1, 58, bericht van 13-5-1768.

²⁸ SAA, 5075/10570, akte 347, notaris Daniel van den Brink, 29-2-1768. Opmerkelijk is de opdracht aan de eventuele nieuwe directeur in deze akte van procuratie die niet in de voorgaande stond: ‘bij wangedrag van enige der bedienden dezelve van de plantage en van hun dienst af te stellen’.

²⁹ SAA, 5075/12725, akte 95, notaris Isaac Pool, 6-7-1770.

³⁰ SAA, 5075/14336, akte 585, notaris Pieter de Wilde, 18-9-1775: Simon Visscher, wonend in Durgerdam, bekend uit hoofde van geldlening 9.000 gulden schuldig te zijn aan Frans Gerard Eysing, wonend alhier, terug te betalen over een half jaar met een rente van een halve gulden per cento p.m. Geeft hem als onderpand een hypotheek door Barent Geerke, planter en inwoner van de kolonie Suriname, op 27-1-1770 ten overstaan van Raden van het Hof van Civiele Justitie van

slaafgemaakte het evenbeeld Gods zag, liep het daarentegen slecht af. Sinds medio september 1768 werd hij, doodziek en lijdend aan waanvoorstellingen, in Paramaribo door de Hernhutters verpleegd, waar hij in 1769 'in Jesu Arm erblasst' is.³¹

Besluit

Wat zegt ons deze *petite histoire*? Allereerst moet opgemerkt worden dat mensen als Geerke in Suriname eerder regel dan uitzondering waren. Van begin af aan maakten de planters in Suriname en Berbice op Hernhutters over het algemeen de indruk van goddeloze naam-christenen die zich als beesten gedroegen.³² In de hoogste kringen was meer beschaving te vinden, zoals bij Pistorius, lid van het Hof van Politie en Criminele Justitie die veertig jaar in de kolonie verbleef en dezelfde mening was toegedaan als broeder Forkel.³³

'Wil men nu handelen gelyk Christenen betaamt, en onze Conscientie en gemoed van kloppinge en beschuldiging bevryden; dan zal het de Christelyke Liefdepligt vorderen, dat wy de Slaven, die ook Menschen zyn, en met ons het zelve Opperweezen tot hunnen Schepper hebben, ofschoon 't Hem nog niet behaagt heeft, gelyk ons, met het zalige Euangelie-Ligt te beschynen, te behandelen als Menschen, [...].'

Forkel was niet de eerste zendeling die in Suriname het onderspit delfde. Zendingspogingen onder slaafgemaakten op plantages waren ook in de jaren 1730 en 1740 na korte tijd jammerlijk mislukt. In de achttiende eeuw bleven de meeste plantagedirecteuren de Hernhutters sowieso van hun akkers weren. Onder de mar-rons, de zwarten die de plantages ontvlucht waren en vrij in het bosland leefden, begon in 1765 het zendingswerk op wens van de gouverneur van Suriname. Een eerste succesje onder hen werd in 1771 geboekt met de doop van Arabi, die de doopnaam Johannes koos. Onder de 'stadsslaven', de slaafgemaakten die in Paramaribo als ambachtslieden leefden, werd in 1776 de kleermakersknecht Cupido gedoopt die de naam Christiaan ontving.³⁴

Suriname ten bate van hem comparant gevestigd op de plantage Blikveld in Suriname. De lutherse Eysing (Riga 1727/8-1790 Amsterdam) was in 1765 getrouwd met de doopsgezinde koopvrouw Anna Scheltes (1721-1808), eerder weduwe van Abraham van Hoboken. In 1764 kreeg zij recht van hypotheek op de plantage Het Huis van Amelisweerd in Demerary, annex 'slaven, zo mans als vrouwen, oude en jonge': SAA, 5075/14448, akte 440, notaris Wessel van Kleef, 6-8-1764.

31 Staehelin (1913-1919), *Die Mission der Brüdergemeine*, III-1, 60 en 93-94, overleden 15-3-1769.

32 Staehelin (1913-1919), *Die Mission der Brüdergemeine*, I, 34-35; II-1, 12-18 en 46.

33 Th. Pistorius, *Korte en zakelyke beschryvinge van de Colonie van Zuriname* (Amsterdam 1763), 98.

34 Lenders (1996), *Strijders voor het Lam*, 101-102 (eerste pogingen), 124 en 161 (Cupido), 132-133 (Forkel op Akerboom), 140-144 en 155-156 (marrons).

Wat de Akerboom-geschiedenis uitzonderlijk maakt, is dat dit het vroegste initiatief tot zending is dat in de achttiende eeuw van plantage-eigenaars zelf is uitgegaan. Dit zou alleen eind 1779 navolging vinden bij het Engelse echtpaar Palmer, dat Hernhutterse zendelingen uitnodigde op hun plantage Fairfield met 148 slaafgemaakten.³⁵ Alle gevonden bronnen over Akerboom ten spijt blijft een prangende vraag onbeantwoord: waarom hebben de eigenaars de volmacht aan Geerke niet eenvoudigweg ingetrokken en een nieuwe directeur benoemd? Mogelijk heeft de geografische afstand waardoor berichten een maandenlange zeereis nodig hadden, hierin een rol gespeeld. Waarschijnlijker acht ik dat zij geen vertrouwen meer hadden in de mogelijkheid een directeur aan het andere eind van de wereld goed te kunnen controleren en dat zij daarom de plantage na het zendelingendrama hebben verkocht. Het gesprek dat Jacob van Wijlick en zijn vrouw in 1768 met de Hernhutter Reichel hadden, geeft in elk geval een typerend inkijkje in de persoonlijke werking van hun geweten: geen wroeging over de slavernij van zwarte slaafgemaakten, mits goed behandeld, maar wel een sterke hoop dat zij gekerstend zullen worden. In de context van die tijd was dat streven naar hun kerstening een vooruitstrevend ideaal.

35 Lenders (1996), *Strijders voor het Lam*, 133 en 161-162.

Literatuur

- Lambour, R., 'Doopsgezinden in de slavernij-economie en slavenhandel van de achttiende eeuw: een verkennende inventarisatie', *Doopsgezinde Bijdragen* 48 (2022), 189-209.
- Lenders, M., *Strijders voor het Lam. Leven en werk van herrnhutter broeders en -zusters in Suriname, 1735-1900* (Leiden 1996).
- Negrón, R., en J. den Oudsten, *De grootste slavenhandelaren van Amsterdam. Over Jochem Matthijs en Coenraad Smitt* (Amsterdam 2022).
- Pistorius, Th., *Korte en zakelyke beschryvinge van de Colonie van Suriname* (Amsterdam 1763).
- Reichel, J.F., 'Lebenslauf', *Nachrichten aus der Brüder-Gemeine* 1823 (Fünftes Heft), 661-711.
- Stahelin, F., *Die Mission der Brüdergemeine in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert. Eine Missionsgeschichte hauptsächlich in Auszügen aus Briefen und Originalberichten* (3 dln., Herrnhut 1913-1919).
- Stipriaan, A. van, *Surinaams contrast. Roofbouw en overleven in een Caraïbische plantagekolonie 1750-1863* (Leiden 1993).
- Veder, W.R., 'Register van namen van kerkmeesters [...], benevens van die der regenten der godshuizen en stedelijke gestichten, met de jaren hunner ambtsvervulling sedert 1682', *Jaarboek Amstelodamum* 4 (1906), 77-134.
- Voor, J.P. van der, *De West-Indische plantages van 1720 tot 1795. Financiën en handel* (Nijmegen, 1973).

EEN DOOPSGEZINDE ‘FILIAALGEMEENTE’
VAN WORMERVEER IN BATAVIA?Nederlandse doopsgezinden in het koloniale
Oost-Indië, circa 1800-1950. Een overzicht*Alle G. Hoekema*

ABSTRACT

During the nineteenth and early twentieth century, when the Dutch colonized the numerous islands which now form the country of Indonesia, scores of Dutch Mennonites (Doopsgezinden) went to live and work there, either for a long period (sometimes life-long) or a shorter number of years. They worked as government officials, including lawyers, judges, teachers, researchers, (assistant-)residents or even higher ranking officials, but also as owners or administrators of coffee, tea and sugar plantations or sailors. Their number increased rapidly from around 1830 onwards. In general they had a liberal-minded religious attitude, so hardly any of them had contacts with the Doopsgezinde mission, which started in 1851 in Central Java. Nevertheless a certain number among them was looking for a religious home, which they did not find in the so-called Indische kerk. So in 1913 they decided, with assistance of like-minded Doopsgezinden in the Netherlands, to ask a Dutch pastor to pay a pastoral visit. Pastor Hendrikus Britzel arrived with a list of no less than 500 names and stayed for a couple of weeks. Unfortunately the First World War made next steps impossible and the dream to form a separate congregation was never materialized. Probably until World War II several hundreds of Dutch Doopsgezinden were employed in the colony. After the harsh time of Japanese occupation and the Indonesian struggle for independence, only a few remained. In general these Doopsgezinden hardly criticised the colonial government and only a minority among them had really cordial and equal relations with the local population or were interested in the nationalist movements which arose from the early twentieth century on.

Keywords: Indonesia – Dutch Mennonite colonizers – colonial history – Indische Kerk – Church and State

Na het faillissement van de Verenigde Oost-Indische Compagnie in 1796, dat wil zeggen gedurende de periode van de Bataafse Republiek, de napoleontische overheersing en de Engelse bezetting van Oost-Indië, zullen niet al te veel Nederlanders

naar Zuidoost-Azië gevaren zijn.¹ De eigenlijke koloniale periode begon volgens M.C. Ricklefs in 1830, toen de Nederlanders het hele eiland Java onder controle hadden en er geen politieke of militaire belemmeringen meer bestonden voor hun dominantie, al staat die opvatting open voor discussie: de hele VOC-tijd was immers ook al een koloniaal project. In elk geval, de strijd tegen *Pangeran* (Prins) Diponegoro was in 1830 geëindigd, in militaire zin althans, en Gouverneur-Generaal Johannes van den Bosch kon beginnen zijn ideeën over het cultuurstelsel te realiseren, die natuurlijk wel verplichte 'herendiensten', feitelijk een vorm van slavernij, vereisten, maar het moederland grote winsten opleverden.² Het aantal Europeanen (naast Nederlanders ook Duitsers en anderen) in het eilandenrijk groeide vanaf circa 1830 snel. Vanaf de jaren 1840 bekortten snellere zeilschepen de vaartijd al aanzienlijk en na de opkomst van stoomschepen, die de taken van zeilschepen overnamen en de reis nog veel korter en comfortabeler maakten, werd dat alleen maar beter. Die opkomst van stoomschepen viel ongeveer samen met de opening van het Suezkanaal in 1869. In 1871 werd de Stoomvaart Maatschappij Nederland opgericht, die met mailboten regelmatige afvaarten naar Indië had. Vanaf dat moment nam het aantal Europeanen in de kolonie explosief toe: van 49.000 in 1870 tot 90.000 in 1900.³ We mogen aannemen, dat ook het aantal doopsgezinden toenam, al hebben we daar geen statistieken van. Bovendien is het verre van eenvoudig om de aanwezigheid van 'gewone' doopsgezinden te traceren, die als matroos op schepen, als eenvoudig soldaat in het Indische leger of als gelukzoeker in de kolonie arriveerden en daar soms bleven. Onderstaand overzicht is daarom bepaald niet volledig.

Enkele doopsgezinden in Nederlands Oost-Indië in de negentiende eeuw

Het voornaamste deel van deze bijdrage ligt bij de aanwezigheid van Nederlandse doopsgezinden in de kolonie in de eerste decennia van de twintigste eeuw, die uitmondde in een pastoraal bezoek van ds. H. Britzel uit Wormerveer. Maar reeds lang daarvoor waren individuele doopsgezinden of telgen uit doopsgezinde gezinnen aanwezig, soms in prominente posities. We vermelden hieronder enkelen van hen bij wijze van voorbeeld, in het besef dat er beslist nog anderen geweest zijn.

- 1 Zie over de aanwezigheid van doopsgezinden in Indië ten tijde van de VOC Alle G. Hoekema, 'Nederlandse doopsgezinden in Indonesië in de periode van de VOC. Een schets', *Doopsgezinde Bijdragen* 49/50 (2024), 125-143.
- 2 M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c. 1200*, Third Edition (Houndmills/ Basingstoke/ Hampshire 2001), 155-156.
- 3 Geke Burger, 'Floating Cuisine. Food on Board of Dutch Ocean Liners heading to the Indies, 1871-1964', *Travelling the Dutch East Indies. Historical Perspectives and Literary Representations* ed. Doris Jedamski & Rick Honings (Hilversum 2023), 57-84.

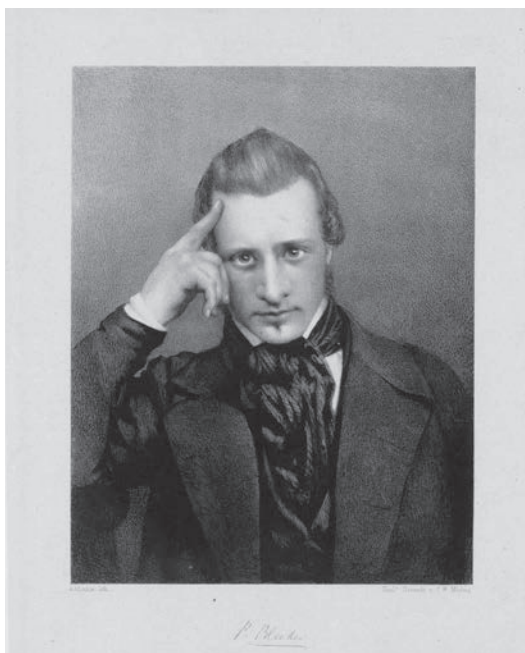
Een van degenen, die al vroeg naar Indië vertrokken, was de jurist Frederik George Fontein (1790-1875), uit een Harlinger doopsgezind geslacht.⁴ Het is niet helemaal duidelijk wanneer hij naar Indië afreisde en veel gegevens hebben we niet, maar in 1825 werd hij al gewoon lid van het Hoog Gerechtshof en in 1829 president van de Raad van Justitie in Soerabaja. Tussen 1845 en 1849 repatrieerde hij met zijn gezin en vestigde hij zich in Haarlem, waar hij jarenlang wethouder was.

Hoewel hij bepaald niet de eerste was, noemen we hier vervolgens Pieter Jansz, die in 1851 de eerste doopsgezinde zendeling werd in wat toen heette Midden-Java ten Noorden. Vier jaar eerder was de Doopsgezinde Zendingsvereniging (DZV) opgericht.⁵ Jansz bezocht bij zijn aankomst op Java in Batavia, het huidige Jakarta, enkele personen, wier namen hem door het zendingsbestuur in Amsterdam als 'borg' of contactpersoon waren opgegeven, maar hij lijkt zich verder afzijdig te hebben gehouden van intensieve contacten met andere Nederlandse doopsgezinden of hun afstammelingen.⁶ Daarvoor was hij te strikt in zijn geloofsopvattingen en te kritisch ten opzichte van het leefpatroon van de Nederlanders in de kolonie, inclusief dat van velen in de zogenoemde Indische Kerk.

Pieter Bleeker

Om toegelaten te worden, had Pieter Jansz dus enkele borgen nodig. Een van degenen, die door hem meteen na aankomst in Batavia eind 1851 werd bezocht, was Pieter Bleeker (1819-1878), geboren in Zaandam, apotheker, medicus en ichtyoloog, en van 1842 tot 1860 in Batavia als arts in dienst van het Nederlandsch Indische leger, onder andere als directeur van de opleiding tot *dokter-Djawa*. Hij kwam uit een eenvoudige Zaanse doopsgezinde familie (zijn vader was zeilmaker), werd in Amsterdam een jeugdvriend van Eduard Douwes Dekker, maar nam reeds vroeg afstand van zijn doopsgezinde wortels. Volgens Dik van der Meulen, de biograaf

-
- 4 Zie O. Schutte, *Het doopsgezinde geslacht Oosterbaan uit Harlingen en zijn nakomelingen* (s.l., s.a.), 102. Deze publicatie is eerder verschenen in *De Nederlandsche Leeuw* CII (1985). Frederik George Fontein was overigens in Loy (Oldenburg) geboren en werd op 26 maart 1820 in Haarlem gedoopt. Zijn kinderen worden in de gegevens van de burgerlijke stand van Haarlem doopsgezind genoemd, maar slechts één van hen, Luder Dirk Adriaan (Soerabaja 1839-Salatiga 1889), werd in 1859 lid van de Haarlemse doopsgezinde gemeente. Informatie van drs. Mechteld Gravendeel. Blijkbaar woonde en werkte ook hij lang op Java, volgens berichten in *De Locomotief* en de *Java-Bode* als officier van de Nederlandse Marine en naderhand als commies en vendumeester.
- 5 De officiële oorspronkelijke naam was: Doopsgezinde Vereeniging tot Bevordering der Evangelieverbreiding in de Nederlandsche Overzeesche Bezittingen.
- 6 Pieter Jansz, *Tot heil van Java's arme bevolking. Een keuze uit het Dagboek van Pieter Jansz, doopsgezind zendeling in Jepara, Midden Java*. Geannoteerd en van een inleiding voorzien door A.G. Hoekema (Hilversum 1997), 29 en t.a.v. P. Bleeker, 35.



Pieter Bleeker (foto
Gemeentearchief Zaanstad)

van Multatuli, had Bleeker als jongen al minachtend gesproken over ds. Abraham Doyer en andere predikanten, terwijl zijn vriend Eduard Douwes Dekker toen nog geen twijfels had over wat door de dominee ('mijnen eerbiedwaardigen Leeraar') en zijn moeder werd gezegd.⁷ Kennelijk volgden ze samen bij Doyer catechisatie, maar geen van beiden is in Amsterdam gedoopt.⁸ Hij zou evenwel niet toegestemd hebben borg te worden voor Jansz, als hij niet goede contacten was blijven onderhouden met onder andere ds. J. Boeke, de toenmalige secretaris van de Doopsgezinde Zendings Vereeniging. Bleeker verzamelde in Indonesië minstens 12.000 exemplaren van vissen en ontdekte en beschreef meer dan 2000 nieuwe geslachten; vele specimen zijn nog in de collectie van Naturalis in Leiden te vinden.⁹ Zijn uitvoerige

7 Dik van der Meulen, *Multatuli, Leven en Werk van Eduard Douwes Dekker* (Amsterdam 2002), 49; zie ook 85, 94. In zijn uitvoerige autobiografische levensbericht vermeldt Bleeker nergens zijn doopsgezinde wortels: 'Levensbericht van P. Bleeker door hemzelven', *Jaarboek Koninklijke Academie van Wetenschappen* (1877), 11-159. Vanaf p. 56 gaat het om een uitvoerige bibliografie, zowel wat ichtyologie als algemene bijdragen betreft. Wel stimuleerde de doopsgezinde predikant van Zaandam blijkbaar zijn voortgezette studie.

8 In voetnoot 4 van de Inleiding van Jansz (1997), *'Tot heil van Java's arme bevolking'*, 29, heb ik Bleeker iets te snel 'doopsgezind' genoemd.

9 Zie www.topstukken.naturalis.nl > vissen van Bleeker. Verkregen op 26.6.2023.

Atlas Ichthyologique werd tussen 1862 en 1878 gepubliceerd.¹⁰ In 1855 reisde hij met Gouverneur-Generaal A.J. Duymaer van Twist naar de Minahasa en de Molukken en schreef een uitvoerig verslag over die nogal dramatische reis. Bleeker repatrieerde in 1860 en werd in 1862 door Thorbecke benoemd als voorzitter van een commissie, die zich moest buigen over het onderwijs in de Indische wetenschappen in ons land. Hij was een aantal jaren redacteur van het *Tijdschrift voor Nederlandsch Indië*, volgens Cees Fasseur zonder groot succes¹¹, en (honorair) Staatsraad. In zijn Levensbericht noemt hij een Indisch Manifest, dat hij nog voor zijn repatriëring had geschreven en dat, zij het niet onder zijn naam en blijkbaar iets radicaler dan hij gewenst had, in de maileditie van het Bataviaasch Handelsblad verscheen en 'een rilling deed gaan door Nederland'. De batig-slotpolitiek was niet langer houdbaar, aldus dit artikel.¹² Bleeker stond open voor verandering, maar was natuurlijk bij lange na niet zo radicaal als zijn jeugdvriend Eduard Douwes Dekker, die hij in 1842 kort na aankomst op Java nog ontmoette, maar in wiens leven hij naderhand waarschijnlijk geen grote rol gespeeld heeft. Wel was hij lang bevriend met de eveneens veranderingsgezinde W.R. Baron van Hoëvell.

Eduard Douwes Dekker

Verreweg de beroemdste telg uit een doopsgezind geslacht was natuurlijk Eduard Douwes Dekker, beter bekend als Multatuli, in 1820 geboren in de Korsjespoortsteeg in Amsterdam. Zijn oudste zuster Catharina en zijn oudere broer Pieter waren, aldus Van der Meulen, de meest gelovigen uit het gezin.¹³ Pieter werd predikant in de Beemster en stond lang in Den Helder, waar hij onder andere een leesbibliotheek oprichtte, actief was in het bestuur van het Nut van 't Algemeen, en zich inzette voor

10 In 1858 had Bleeker al een uitvoerig overzicht gepubliceerd: *Ichthyologiae Archipelagi Indici Prodomus*. Volumen I. Siluri Acta Societatis Scientiarum Indo-Neerlandicae, dat honderdvijftig jaar later in het Engels vertaald werd en digitaal te lezen is. De vertaler, M.J.P. van Oyen, spreekt in zijn 'Introduction' p. x de hoop uit, dat 'this translation may contribute to the appreciation of Dr. Pieter Bleeker as an ichthyologist and systematist and that it may stimulate further research on the fishes of the Indonesian Archipelago.' De 36 delen van de *Atlas Ichthyologique des Indes Orientales Néerlandaises* verschenen vanaf 1862 in Amsterdam. Zijn opus magnum bleef door Bleekers dood in 1868 onvoltooid.

11 Cees Fasseur, *De Indologen. Ambtenaren voor de Oost 1525-1950* (Amsterdam 2003), 190.

12 Bleeker (1877), Levensbericht, 41. Het manifest verscheen als 'Algemeen overzicht' op 7 juni 1859 onder de naam van de redacteur H.J. Lion en gaf uiting aan de groeiende onvrede in de kolonie en aan de dreiging van een opstand zoals eerder in India was uitgebroken. Lion stond niet ver af van de denkbbeelden van Wolter Robert Baron van Hoëvell. Zie C. Fasseur, 'Indische perspektieven 1847-1860', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 91(1976), 56-75.

13 Van der Meulen (2002), *Multatuli*, 38-39.

de bouw van een nieuw kerkgebouw. Multatuli telt strikt genomen niet mee in dit overzicht, maar zijn biograaf stelt, dat hij weliswaar nooit naar zijn doopsgezinde opvoeding verwees en kritisch stond tegenover het christendom, maar:

‘Dit alles neemt niet weg dat de doopsgezinde opvoeding voor zijn levensloop en zijn schrijverschap van grote betekenis is geweest.’¹⁴

In zijn *Max Havelaar* verwijst Multatuli meermaals naar de bijbel en het lijden van Max Havelaar wordt zelfs vergeleken met dat van Jezus in Jeruzalem.¹⁵ In de beroemde toespraak tot de Hoofden van Lebak sprak Havelaar als ‘een apostel’ of als een ‘ziener’.¹⁶ Ook wijst hij op de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan: al heeft deze wellicht nooit bestaan, toch bevatte de parabel waarheid. Hetzelfde geldt voor Saïdja, aldus Multatuli.¹⁷ Havelaar mocht dan wel, volgens Droogstoppel, ‘de wegen des Heren’ verlaten hebben¹⁸, maar hij bezat wel een bijbel, las daar veel in en vooral uit het boek Job en stond niet op tegen de Almachtige God maar slechts tegen ‘t godje dat zij [= de bidpredikers] maakten naar hun beeld’.¹⁹ In zijn kritische houding was Douwes Dekker wellicht een betere representant van het doperse erfgoed dan de meeste doopsgezinden in het koloniale Indië. Niettemin vereist Van der Meulens stelling een verdere onderbouwing. Opvallend is dat Eduard Douwes Dekker een tegenstrever vond in Gouverneur-Generaal A.J. Duymaer van Twist, die de kolonie van 1851 tot 1856 bestuurde en die net als hij doopsgezinde wortels had.²⁰

Op het pas gebouwde fregat Dorothea, waarop Eduard Douwes Dekker in 1838 als lichtmatroos meevoer naar Indië, was zijn doopsgezinde vader Engel kapitein, en de tweede zoon Jan, die in 1835 in Amsterdam gedoopt was (maar zich later liet uitschrijven), stuurman; op 26-jarige leeftijd zou de laatste zelf kapitein worden. Later werd Jan een welvarende tabaksplanter in de residentie Rembang met redelijk verlichte denkbeelden, onder andere over ‘vrije arbeid’ in plaats van de gedwongen arbeid van het cultuurstelsel. Hij botste soms met Eduard Douwes Dekker, maar stond hem ook meermalen terzijde.²¹

14 Van der Meulen (2002), *Multatuli*, 48.

15 Multatuli, *Max Havelaar of de koffieveilingen der Nederlandse Handelsmaatschappij* (Amsterdam 2008), 101.

16 Multatuli (2008), *Max Havelaar*, 133.

17 Multatuli (2008), *Max Havelaar*, 322-323.

18 Multatuli (2008), *Max Havelaar*, 158.

19 Multatuli (2008), *Max Havelaar*, 334 en 369.

20 Volgens B. Rademaker-Helfferich, *Een wit vaantje op de Brink. De geschiedenis van de Doopsgezinde gemeente te Deventer* (Deventer 1988), 137 was de moeder van Duymaer van Twist, Judith van Loghem, doopsgezind.

21 Van der Meulen (2002), *Multatuli*, 129-130 en 341-350.



Anske Hielke Kuipers (foto Archief
Vereenigde Doopsgezinde Gemeente
Haarlem)

Anske Hielke Kuipers

Er waren meer zeelieden, die net als Engel en Jan Douwes Dekker op Indië of in de Indische wateren voeren. Van het doopsgezinde gezin van Ruurd Kuipers en Sjoukje Lijn in Workum zouden in 1852 maar liefst drie zonen in de Indische wateren rondvaren en elkaar daar bij toeval een keer ontmoeten. Van Meindert (1835-1913), toen lichtmatroos, is verder niets bekend; Albert (1831-1863) was stuurman en later kapitein bij de koopvaardij maar zou in augustus 1863 met zijn inlandse vrouw in de Chinese zee omkomen toen zijn bark Josephine met man en muis verging.²² Hij had in die jaren veel contact met hun broer Anske Hielke Kuipers (Workum 1833-Haarlem 1902), over wie we het meeste weten. Tien jaar na Jan en Eduard Douwes Dekker, ging deze op vijftienjarige leeftijd naar de Oost als derde stuurman in dienst van de

²² De gegevens over Anske Hielke Kuipers en zijn broers zijn ontleend aan Marietje E. Kuipers (be-zorger), *In de Indische wateren: Anske Hielke Kuipers, gezaghebber bij de Gouvernementsmarine 1833-1902* (Zutphen 1999). De ontmoeting van de drie broers in 1852 wordt vermeld op p. 34. Het verongelukken van Albert Kuipers op p. 46 en opnieuw, aan het einde van het levensbericht van Anske Hielke Kuipers, op p. 99. Het grootste deel van dit boek bestaat uit een dagboek dat Kuipers bijhield van 28 oktober 1857 tot 28 maart 1859.

Burgerlijke Koloniale Marine, in Indië Gouvernementsmarine genoemd, in feite een civiele dienst die niet onder de krijgstucht viel.²³ Kuipers was kort tevoren gedoopt in de doopsgezinde Singelkerk te Amsterdam, waar hij net als zijn oudere broer Albert de Zeevaartschool volgde. In zijn levensoverzicht zegt hij:

'Ds. van Gilse, die mij afzonderlijk had onderwezen, getuigde in den kerkeraad van mij: dat hij zelden een doopcandidaat had voorgedragen, bij wien kennis en geloof zoo ontwikkeld waren als bij deze.'²⁴

Deze vroomheid zou hem altijd blijven kenmerken. In Indië klom hij snel op, via eerste stuurman (1853) tot gezagvoerder (1856). Tijdens reizen naar Borneo (nu Kalimantan) maakte hij eind 1855 in Bandjermasin (Banjarmasin) kennis met zendelingen van de Rheinische Mission en speciaal met het gezin van de Duitse zending Johann Heinrich Barnstein (1802-1863), die in 1834 was uitgezonden en daar vanaf 1836 werkzaam was.²⁵ Die kennismaking werd intensiever, toen hij in 1856 zich verloofde met een pleegdochter van de Barnsteins, Anna Siegelschmidt. Op 22 januari 1859 trouwden ze, nadat Kuipers met veel moeite een korte tijd verlof had gekregen.²⁶ Helaas vermeldt zijn dagboek niet de tragische gebeurtenissen, die later dat jaar de levens van onder andere vier zendelingen en hun familieleden zouden kosten: de plaatselijke bevolking van Dayaks was onder leiding van Pangeran (Prins) Hidayat in opstand gekomen en had het Nederlandse gezag getart.²⁷ Een soortgelijke situatie leidde er wel mede toe, dat Kuipers als gezaghebber van het licht bewapende platboomstoomschip Boni (een raderboot) de opdracht kreeg om samen met enkele marineschepen op Borneo het fort Tabanio aan de rivier Barito te heroveren, dat in handen was van opstandelingen. Eind december 1859 was het marineschip Zr. Ms. Onrust op de rivier vastgelopen door een versperring en was de bemanning vermoord door opstandelingen. Tijdens de daaropvolgende strafexpeditie slaagde Kuipers erin zijn schip tussen de rotsen door tot aan het fort te manoeuvreren en dat te heroveren. Het opstandige hoofd van de Dayaks, Soerapati, moest vluchten,

23 Zie over de Gouvernementsmarine Kuipers (1999), *In de Indische wateren*, 23vv.

24 Kuipers (1999), *In de Indische wateren*, 64.

25 Kuipers (1999), *In de Indische wateren*, het levensoverzicht op 75, 76 en 78. De Rheinische Mission kreeg vanaf 1829 interesse in het gebied van Zuid-Kalimantan en stuurde er in 1834 de eerste zendelingen heen. Kort daarop, in 1836, volgden vier anderen, waaronder Barnstein. Bij een opstand van de Dayaks, waarover Kuipers schrijft in zijn levensbericht, werden niet alleen een aantal Nederlandse beambten en militairen vermoord, maar ook vier zendelingen. Zie Th. van den End, *Ragi Carita I. Sejarah Gereja di Indonesia 1500-1860* (Jakarta 1993) 188-196.

26 Kuipers (1999), *In de Indische wateren*, 273 (Dagboek op 22.1.1859).

27 Zie Jan Sihar Aritonang en Karel Steenbrink (eds.), *A History of Christianity in Indonesia* (Leiden/Boston 2008), 12, 500-501.

'zijne kotta werd verbrand, een menigte afgodsbeelden werden door de janmaats neergeworpen en beschadigd, een aantal menschedels van Europeanen [van de Onrust?] welke als krijgstropheen waren opgesierd, werden meegenomen.'²⁸

Deze expeditie leverde hem in 1861 een Militaire Willemsorde (vierde klasse) op. Volgens het daarbij behorende officiële rapport had Kuipers

'onder zwaar vijandelijk vuur zonder een oogenblik zijnen gevaarvollen post op de brug te verlaten voortdurend op de meest kalme en beleidvolle wijze gedurende de landing en het tweemaal passeren van het fort met zijn schip gemanoeuvreerd en vijandelijk vuur beantwoord.'²⁹

Op verschillende plaatsen in zijn Levensoverzicht en in zijn dagboek zijn getuigenissen van zijn vroomheid te vinden, bijvoorbeeld, als eind 1858 blijkt dat hij onverwacht met een bark kan meevaren van Batavia naar Banjarmasin om daar in het huwelijk te kunnen treden. Op die bark heeft hij een aangename discussie met de Arabische djoeragan (schipper) over verschillen en overeenkomsten tussen Islam en Christendom.³⁰ De beschrijving van zijn eenvoudige bruiloft met Anna Catrina Siegelschmidt op 10 februari 1859 en de voorbereidingen daarvan getuigen van ontroering.³¹ Enkele malen vermeldt hij in zijn dagboek pogingen om vrienden of collega's te bewegen christen te worden. Kuipers ontmoette ook de horlogemaker-evangelist Johannes Emde in Soerabaja.³² Toen hij vanaf 1861 in Batavia aan de wal een functie kreeg, werd hij lid en secretaris van het Genootschap voor In- en Uitwendige Zending en regent van de Christelijke Ambachtsschool.³³

In feite was hij een van de weinige doopsgezinden in Indië die zich inzette voor het streven van de zendingsgenootschappen. Dat blijkt ook uit het feit dat in 1888, toen Kuipers al een aantal jaren was gerepatrieerd en in Haarlem woonde, zijn dochter Anna Caroline trouwde met de doopsgezinde zendeling Gerhard Nikkel

28 Aldus het Levensoverzicht van Kuipers zelf, in Kuipers (1999), *In de Indische wateren*, 96-97. Kuipers noemt daar nog enkele andere expedities, waaraan hij in die jaren deelnam. Zie ook 38-39 voor situatieschetsen van het fort. *Kotta* betekent 'stad'.

29 Geciteerd in Wikipedia, bij Anske Hielke Kuipers.

30 Kuipers (1999), *In de Indische wateren*, dagboek op 26.12.1858 (p. 352); 1.1.1859 (p. 355), 16.1.1859 (p. 366/7) en 19.1.1859 (p. 369/70).

31 Kuipers (1999), *In de Indische wateren*, 373-375 en 379-383. Anna Siegelschmidt (Pontianak 1841-Haarlem 1909) was een pleegdochter van zendeling Barnstein.

32 Kuipers (1999), *In de Indische wateren*, 78 (Levensoverzicht op 22 mei 1856). Emde evangeliseerde onder de Javaanse bevolking en had nauwe contacten met zendelingen van het Nederlandsch Zendelinggenootschap en met Javaanse evangelisten op Oost-Java. Ook Pieter Jansz kende hem wel.

33 Kuipers (1999), *In de Indische wateren*, 99.

in Pakantan (Noord-Sumatra) en dat na haar dood in 1899 een andere dochter, Wilhelmina, haar plaats in dat zendelingengezin innam.³⁴ Vanaf 1875 woonde het gezin Kuipers in Haarlem; daar werd hij lid van de doopsgezinde kerkenraad, regent van het Weeshuis, medebestuurder van de beide doopsgezinde scholen, naast landelijke activiteiten als bestuurslid van de Doopsgezinde Zendingsvereniging en bestuurder van de ADS. Na zijn ontslag uit overheidsdienst in 1878 werkte Kuipers tot circa. 1896 in dienst van de Stoomvaartmaatschappij Nederland.

Planters

Jan Douwes Dekker werd na zijn carrière als zeekapitein dus tabaksplanter. Er waren meer planters onder de doopsgezinden. Pieter Jansz noemt in zijn dagboeken, die helaas slechts tot 1860 gaan, in elk geval twee administrateurs van suikerfabrieken in het Muria-gebied. In de toenmalige residentie Jepara, waar Jansz werkte, bevonden zich rond 1854 negen suikerfabrieken met ruim 4200 bouw [=ca 0,71 ha] suikerriet. De gouvernementssuikercultuur had in dit gebied een hoge vlucht genomen.³⁵ Dat ging niet zonder verplichte herendiensten. Jansz had kennelijk al eerder contact gehad met Hendrik Schallig, suikerfabrikant in Tambak nabij Pecangaan, een van de kleinste fabrieken in dit gebied. In april 1854 vond een nieuwe ontmoeting plaats. Schallig betaalde keurig voor twee jaar de contributie voor het zendingswerk en Jansz sprak met hem over de zending en over het slavenwezen, 'waarover hij echter geen opgeklaarde [= verlichte] of zeer gunstige denkbeelden ontwikkelde'.³⁶ Van verdere ontmoetingen met hem weten we helaas niets; Schallig zou tot 1860 werkzaam zijn in Tambak; wellicht woonde hij in Semarang, want daar was hij actief in de Sociëteit Amicitia.³⁷ Hij ging daarna naar Oost-Java en overleed in 1869 in Soerabaja.

De tweede naam die in Jansz' dagboeken opduikt, enkele dagen na die van Schallig, is die van J. Millard, firmant en administrateur van de nog steeds bestaande gouvernementssuikerfabriek Langse tussen Kudus en Pati. Evenals Pieter Bleeker was Millard destijds gevraagd om borg te staan voor Pieter Jansz; hij hoorde blijkbaar tot

34 Zie Marietje E. Kuipers, 'Wilhelmina Baier-Nikkel, 1895-1984', *Doopsgezinde Bijdragen* 28 (2002), 211-260.

35 C. Fasseur, 'Organisatie en sociaal-economische betekenis van de gouvernementssuikercultuur in enkele residenties op Java omstreeks 1850', *Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde* 133/2 (1977), 261-293. Zie ook Frans Hüsken, *Een dorp op Java. Sociale differentiatie in een boerengemeenschap, 1850-1980* (Overveen 1988), 62-68.

36 Jansz (1997), *Tot heil van Java's arme bevolking*, 80. Het gaat waarschijnlijk om Hendrik Schallig die in 1814 in Amsterdam was gedoopt; zijn beide ouders waren doopgetuigen. SAA 1120 inv.nr. 1143.

37 Volgens verschillende advertenties in kranten op Java in die jaren, te vinden via Delpher.

de doopsgezinde gemeente Amsterdam.³⁸ Jansz had voor hem een brief bij zich van ds. Jan de Liefde, die hij al bijna drie jaar bewaard had; veel haast met een bezoek aan zijn 'borg' had hij dus niet gemaakt. Volgens het dagboek had Millard 'tamelijk opgekleerde inzichten' over de zending, 'alleen een weinig door gouvernements- en eigen politiek beneveld.' Kennelijk had hij redelijk vooruitstrevende denkbeelden. Hij was gekant tegen het cultuurstelsel en gaf 'uit eigen beweging' zijn 'werklieden elke dag 10 duiten meer dan het door het Gouvernement bepaalde dagloon.'³⁹ Wat betreft de geestelijke opleiding van de Javanen, scheen hij evenwel zoals zovelen, aldus Jansz, te menen dat de realisatie daarvan nog heel lang zou duren.⁴⁰ Millard genoot een zekere autoriteit in de wereld van de suiker. In november 1868 hield hij een voordracht voor het Indisch Genootschap, waarin hij stelde dat de suikerindustrie op Java de concurrentie van de rietsuikercultures in andere koloniën en die van de bietsuikercultures in Nederland zelf goed het hoofd kon bieden. Een en ander had ook te maken met de definitieve afschaffing van herendiensten en de mogelijkheid, dat planters zelf eigendom van de grond konden krijgen.⁴¹ Naderhand is hij blijkbaar naar Nederland teruggegaan, want hij overleed in mei 1888 in Den Haag.

Het is niet moeilijk anderen te vinden, die in cultures werkzaam waren. In West-Java waren meerdere generaties Kerkhoven, oorspronkelijk doopsgezinden uit de omgeving van Deventer, actief in de thee. Een van hen was Rudolf Kerkhoven (1848-1918), die in 1871 arriveerde. We zullen hem hieronder nog even tegenkomen.

De onderwijzer Jacob van Hout

Ook niet-gefortuneerde doopsgezinden trokken naar Oost-Indië. Een voorbeeld is Jacob Klazes van Hout (1831-1871), geboren in Workum en later woonachtig in Balk, die na enkele jaren in Sommelsdijk werkzaam te zijn geweest als onder-meester besloot om onderwijzer te worden in Indië. Zijn beweegredenen zijn onbekend.

³⁸ Waarschijnlijk Josephus Millard, in 1828 in de Amsterdamse Singelkerk gedoopt. Archief Doopsgezinde Gemeente Amsterdam, SAA 1120 inv.nr. 1143.

³⁹ Het is moeilijk te bepalen hoe hoog het dagloon van arbeiders in de suikerriet-industrie in deze jaren was. Bijna nergens was al sprake van werkelijk vrije arbeid, al liep het Cultuurstelsel op zijn einde. Een studie uit 1934 stelt, dat de verplichte arbeidskrachten tussen 15 en 25 duiten per dag verdienden, plus rijst. Vrije arbeiders verdienden meer, soms 30 tot 40 duiten per dag. Het is dan de vraag, op welke bedragen de tien duiten die Millard extra gaf, gebaseerd waren; een en ander hing natuurlijk ook af van de schaarste aan arbeidskrachten. Zie Philip Levert, *Inheemsche arbeid in de Java-suikerindustrie* (Wageningen 1934), 85.

⁴⁰ Jansz (1997), *Tot heil van Java's arme bevolking*, 81-82.

⁴¹ J. Millard (e.a.), *De suikerindustrie op Java* ('s-Gravenhage 1869). In 1865 had Millard al een adres gestuurd aan de Tweede Kamer n.a.v. plannen om een suikeraccijns te heffen. In 1870 publiceerde hij een brochure, getiteld *De nieuwe suikerwet*.

In 1860 vertrok hij met het zeilfregat Margaretha Simonetta.⁴² Hij klom langzaam op; eerst was hij tijdelijk onderwijzer in Makassar, na zijn huwelijk aldaar werd hij onderwijzer in Probolinggo, vervolgens in Batavia en tenslotte hoofdonderwijzer in Benkoelen (Bengkulu) aan de westkust van Sumatra. Daar zou hij, veertig jaar oud, aan 'longteering' overlijden, een vrouw en drie kleine kinderen in moeilijke omstandigheden achterlatend; twee kinderen waren al eerder overleden. Uit de bewaard gebleven correspondentie komt Jacob van Hout naar voren als een gelovig man, die belangstelling houdt voor wat er in Balk gebeurt en nuchter over de onderwijssituatie in de kolonie spreekt.⁴³ Maar hij heeft ook een scherp oog voor misstanden. In een brief aan zijn familie vanuit Makassar van 12 oktober 1861 schrijft hij:

'Gij vraagt mij o.a. over ons bestuur. Eilieve koop het werk getiteld: Max Havelaar door Multatuli (Douwe Dekker, een Fries [sic!]) en Ge zult Indië van dien kant leeren kennen, zoo als het is. Misschien legt Ge 't te deel onvoldaan weg maar laat U dat niet ontmoedigen ook 't ze deel te lezen.'

In dezelfde brief vermeldt hij ook werk van Multatuli's geestverwant, de predikant Wolter Robert Baron Van Hoëvell, *Uit het Indisch Leven*, dat in 1860 was verschenen. In meerdere geschriften streed Van Hoëvell tegen misstanden in de kolonie. Bovendien noemt Van Hout een boek van de Indische journalist Henri Julius Lion, *Hoe Indië geregeerd wordt*, uit 1861. Ook Lion hoorde tot het kamp van Van Hoëvell; hij was de opsteller van het kritische *Indische Manifest* dat in 1859 in de maileditie van het Bataviaasch Handelsblad werd gepubliceerd en dat hierboven al in verband met Pieter Bleeker werd genoemd.⁴⁴

Militairen

Een heel andere positie nam Wouter Cool (1848-1928) in. Hij stamde uit het tweede huwelijk van zijn vader, hoofdambtenaar bij het ministerie van Binnenlandse

42 Jacob van Hout was volgens de gegevens van de burgerlijke stand in Workum doopsgezind, evenals zijn ouders. In het archief van de Doopsgezinde gemeente Balk, in Tresoar, Leeuwarden, is zijn naam niet te vinden; het archief van de Doopsgezinde gemeente Workum, eveneens in Tresoar, is op dit punt onvolledig. Een oudere broer Johannes was vele jaren lang diaken van de Doopsgezinde gemeente Balk.

43 Met dank aan gegevens door Drs. Jaap Brüsewitz verstrekt. Zie voorts www.langsdeluts.nl > persoonsgegevens > Hout. Een aantal brieven zijn mij door de webmaster van Langsdeluts toegestuurd; ze zijn niet allemaal goed leesbaar en ten dele getranscribeerd. De laatste brief, uit 1871, is afkomstig van zijn weduwe, die dan in Batavia is bij haar broer.

44 Zie over Lion een korte biografie van Gerard Termorshuizen 'Henri Julius Lion', *Biografisch Woordenboek van Nederland* 5 (2002) en C. Fasseur, *Indischgasten* (Amsterdam 1997), met name 102vv.

era quere als d'ijde. Jacob van Hout

Probolinggo Abrii 1862

Geliefde broeder en zuster.

Belangrijk nieuws: huwelijk en overplaatsing naar Java.

Wat ik in mijn voorgaanden als waarschijnlijk en vermoedelyk meddele, kan ik thans als gebeurde zaken mededeelen.

Den 17 Febr. ben ik te Atbacasfar in het huwelijk getreden met Connetje Emelie Snell. Udd. reeds uit mijn vorig schrijven bekend.

Drie dagen daarna ontving ik mijn overplaatsing en benoeming als onderwijzer te Probolinggo, - een van de beste plaatsen van Java: een nieuwe van de xalm: ik zeg: een nieuwe en niet het nieuwe: want de Indische xalm heeft verscheidene neuwen.

Eerst den 23 ste Maart ben ik echter van Atbacasfar vertrokken; een reize van 3½ etmaal bracht ons te Soerabaja. Was de goede heer, dat ik die stad bereicht: had ik een paar dagen eerder gekomen, ik had dan elbert Kuipers kunnen ontmoeten, die thans naar Grisfee was gered.

Brief van Jacob van Hout uit Probolinggo mei 1862 (zie noot 43; Balk)

Zaken, met Maria van Coppenaar, weduwe van Pieter Craandijk en moeder van ds. J. Craandijk, die dus een halfbroer van Wouter Cool was. In zijn prille jeugd was er even sprake van dat Cool predikant zou worden, maar een militaire loopbaan trok hem meer.⁴⁵ Tijdens zijn loopbaan was hij tussen 1877 en 1882 in Indië gelegd. Tot 1880 was hij nauw betrokken bij militaire expedities in Atjeh. Terug in Nederland publiceerd hij eind 1882 in Het Vaderland een 'Woord van Protest', waarin hij opkwam voor de eer van het Nederlands-Indische leger en onder andere schreef:

'Wij kunnen niet eischen, dat de Atjeher de hand, die hem sloeg dadelijk zal kussen,

⁴⁵ W.E. van Dam van Isselt, *Wouter Cool. Lid van den Raad van State: een levensschets* ('s-Gravenhage 1930), 1. Zie voor de genealogie van het doopsgezinde geslacht Cool *Nederland's Patriciaat* 17 (1927), 129-140 en 18 (1928/9).

wanneer die hem genadig wordt toegestoken. Zachtheid zou hier voor zwakheid gelden. De Atjeher moet zijn onmacht, onze meerderheid blijven voelen. Vrees zal hem dan alleen in den aanvang weerhouden, tot de tijd, die alle wonden heelt, ten slotte een nieuw geslacht verzoenen zal met ons streng, maar rechtvaardig bestuur. Dàn, maar ook eerst dòn vangt de schoone taak van het civiele bestuur aan.⁴⁶

Hij publiceerde ook andere brochures en artikelen over Atjeh en over de krijgsmacht (de meeste in *De Militaire Spectator*); was kort, van 1909 tot begin 1911, minister van oorlog in het kabinet Heemskerk en naderhand vele jaren lid van de Raad van State. Cool was thuis liberaal opgevoed; een zwager was de uitgever en boekhandelaar Martinus Nijhoff, de grootvader van de later bekende dichter, en zo kwam hij ook in contact met literatoren.⁴⁷ Volgens observaties van W.E. van Dam van Isselt, die zich ook beroept op de predikant, die bij de uitvaart van Wouter Cool sprak ('Ds. W., waarschijnlijk G. Wuite'), was hij een door en door godsdienstige persoonlijkheid: een trouwe kerkganger, een tijdlang diaken van de doopsgezinde gemeente Den Haag en lid van commissies van die gemeente. Een man met een hart, vriendelijk, bescheiden en eerlijk, aldus zijn biograaf. Zijn Indische jaren lijken ten dele beslissend geweest te zijn voor zijn loopbaan; diep verdriet had hij door de plotselinge dood van een zoon Hugo in 1910, een mijnbouwingenieur in Makassar.

Cool was niet de enige, die betrokken was bij expedities in Atjeh. Op 17 december 1877 had dr. Gerardus Andries Haremaker, een oorspronkelijk uit Den Helder afkomstige doopsgezinde officier van gezondheid 2e klasse bij de Koninklijke Marine, de Militaire Willems-Orde (vierde klasse) gekregen wegens moed betoond bij 'gevechten op de Djamboe-Aijer rivier op 13 en 18 oktober 1876'.⁴⁸

Weeskinderen uit Haarlem

Verskillende wezen uit het Haarlemse Doopsgezinde Weeshuis volgden bij de Marine een opleiding tot stuurman of machinist en kwamen zo in de Indische

46 Geciteerd uit W.E. van Dam van Isselt, 'Luitenant-Generaal W. Cool' *De Militaire Spectator* 98 (1929), 395-414. Citaat op 408.

47 Van Dam van Isselt (1930), *Wouter Cool*, 12.

48 Met dank aan drs. Rineke Verheus-Nieuwstraten. Zie www.defensie.nl > Databank dapperheids-onderscheidingen > Haremaker. Haremaker zou in 1884 repatriëren. In 1891 werd hij Gemeentegeneeskundige in Haarlem en als zodanig had hij blijkaar ook een band met de Doopsgezinde Gemeente, want volgens de kerkenraadsnotulen van januari 1898 vroeg hij plotseling ontslag vanwege 'zijn aanstaand afreizen naar Indië'. Overigens had in 1874 de Luitenant ter Zee J. Haremaker eveneens vanwege verdiensten in Atjeh dezelfde Militaire Willems-Orde ontvangen. Of ook deze Haremaker doopsgezinde wortels had, is onbekend. In totaal kregen zo'n 1000 militairen die in Atjeh vochten, deze onderscheiding.

wateren terecht. Dat gold bijvoorbeeld voor Thomas Matthijs Vermeer en voor Dirk de Jong.⁴⁹ Ze mochten van de regenten ook andere beroepen kiezen. Bram Mikkers volgde een opleiding tot boomkweker; zijn vertrek naar Indië in 1889 kon pas plaats vinden nadat een 'nommerverwisselaar' was gevonden en betaald, die als remplaçant zijn plaats in het leger innam.⁵⁰ Na de opheffing van het Cultuurstelsel in 1870 werden ook andere functies in de kolonie interessant en de namen van niet minder dan vijf weesjongens uit Haarlem worden genoemd, die daar een betrekking vonden. Helaas was de communicatie met hen gebrekkig. Ook een weesmeisje vertrok naar Java: Maria Mikkers, de eerste die het geijkte patroon van werken als dienstmeisje of trouwen doorbrak. Zij werd onderwijzeres en naderhand hoofdonderwijzeres aan de Meisjesschool in Semarang.⁵¹ Het Bataviaasch Handelsblad van 26 februari 1879 vermeldt, dat ze was benoemd tot 'onderwijzeres der eerste klasse' bij het lager onderwijs voor Europeanen en met dezen gelijkgesteld.⁵² Op 26 juni 1880 werd ze, naar we aannemen wegens een longaandoening, eervol ontslagen volgens het Semarangse nieuwsblad *De Locomotief*.

Ontmoeting en briefwisseling met Raden Adjeng Kartini

Een bijzondere plaats nam de doopsgezinde Hilda Gerarda de Booij-Boissevain (1877-1975) in, al woonde ze rond de eeuwwisseling slechts enkele jaren in Batavia. 'A highly cultivated "modern" lady from a prominent cosmopolitan family', aldus Joost Cote.⁵³ Ze was een dochter van de hoofdredacteur van het Algemeen Handelsblad, Charles Boissevain. Haar man, de marine-officier Hendrik (Han) de Booij (1867-1964) was adjudant van Luitenant-Generaal Willem Rooseboom, die als Gouverneur-Generaal de kolonie van eind 1899 tot 1904 bestuurde. Of Hilda Boissevain zich echt thuis gevoeld heeft in Batavia en Buitenzorg, is de vraag. In elk geval is ze, afkomstig uit een progressief-liberaal milieu, kritisch ten aanzien van de Gouverneur-Generaal en diens vrouw, blijkens een vertrouwelijke brief aan haar (Engelse) moeder van 30 april 1900:

49 Zie Piet Visser (eindred.), *Wezen en weldoen. 375 jaar doopsgezinde wezenzorg in Haarlem* (Hilversum 2009), 87. Met dank aan drs. Sjoerd Bijker.

50 Visser (2009), *Wezen en Weldoen*, 88.

51 Visser (2009), *Wezen en weldoen*, 85 en 103.

52 Eerder was ze al bevorderd van onderwijzeres der derde klasse tot onderwijzeres der tweede klasse. Zie Bataviaasch Handelsblad van 13 juli 1878. Enkele maanden daarvoor was ze aan de Normaalschool in Batavia geslaagd voor het examen als hoofdonderwijzeres. Bataviaasch Handelsblad 28 februari 1878.

53 Zie Kartini, R.A., *Kartini. The Complete Writings 1898-1904. Edited and translated by Joost Cote* (Clayton 2014), 19. De Australisch-Nederlandse onderzoeker Joost Cote heeft vele artikelen en boeken gepubliceerd die met R.A. Kartini en haar familie te maken hebben.

'I think the dining and lunching with the G.G. dreadful, dreadful. [...] You must know Mrs R. cannot be intimate with anyone except the wives of the aide de camps and the wife of the algemeene secretaris, Mrs. Nederburg.'⁵⁴

Maar Hilda de Booij ontmoette daar in september 1900 wel de verlichte Javaanse regent Raden Mas A.A. Sosroningrat (?-1905) uit Jepara, toen deze met zijn hoofdvrouw en drie van zijn dochters de Gouverneur-Generaal bezocht. Van die dochters is Raden Adjeng Kartini (1879-1904) de beroemdste geworden. Haar vele Nederlandstalige brieven aan de echtgenotes van hooggeplaatste Nederlandse ambtenaren in het koloniale Indië, haar voormalige onderwijzeressen in Jepara en anderen, ook in Nederland, getuigen van wijsheid, een ruime, emancipatoire geest en een open Javaanse levenshouding. Het bezoek gaf de gelegenheid tot uitstapjes samen met die drie jonge vrouwen, die zich kostelijk vermaakten met het kleine zoontje van de familie De Booij:

'Vanmorgen zijn we met de fam. de Booy in 's lands plantentuin geweest, mijnheer had zijn fotografietoestel meegenomen en ons een paar keeren gekiekt. Mevrouw is een lief, zacht vrouwtje en hun kind, een jongetje van 2 jaar, is een dot. Wij zijn dadelijk goede vrienden met elkaar geworden. Wij hebben heerlijk met 't blonde jongetje gestoeid.'⁵⁵

Een en ander leidde vervolgens tot een briefwisseling tussen Kartini en Hilda de Booij.⁵⁶ De brieven en foto's die Hilda de Booij aan Kartini stuurde, zijn niet bewaard gebleven. Wel de vijf brieven van Kartini aan haar. Daaruit blijkt, dat Kartini dolgraag nog eens naar Buitenzorg, het huidige Bogor, was afgereisd om haar te ontmoeten. Dat liet de adat helaas niet toe:

'It was already something special that we were allowed to travel with our parents last year, that already was a big break with 'adat', which it seems our compatriots cannot do without, I mean that dependence on principles, little laws, instituted centuries ago, even though they know only too well that many of them no longer suit the society of today. My compatriots are soo conservative, unfortunately! People would protest if we girls travelled that far and on our own.'⁵⁷

54 Zie <http://ego-project.nl> Archief de Booij 2, 267-268.

55 Kartini, *Brieven aan mevrouw R.M. Abendanon-Mandri en haar echtgenoot* (Dordrecht-Holland/ Providence USA 1987), 17-18. Op een foto zijn de drie zusters zittend te zien, mét de kleine Tom de Booij op schoot en Hilda de Booij daarnaast. <http://ego-project.nl> Archief de Booij 2, 279.

56 In totaal zijn vijf brieven van Kartini aan Hilda de Booij bekend. Ze zijn onverkort alleen in een Engelse vertaling uitgegeven. Bij een van de brieven is een uitvoerig verslag gevoegd van het (gedwongen) huwelijk van haar jongere zuster Kardinah ('Kleintje'). Zie Kartini (2014), *The Complete Writings*, 201, 220, 337, 370, 387 en 721.

57 Brief van Kartini aan Hilda de Booij-Boissevain, 17 augustus 1901. Kartini (2014), *The Complete Writings*, 220-221.

De briefwisseling werd uiteraard afgebroken door de plotselinge dood van Kartini in het kraambed op 17 september 1904 in Rembang.⁵⁸ Na haar terugkeer naar Nederland, in 1904, zou Hilda de Booij zich haar hele leven inzetten voor de Kartini Vereeniging, die in ons land steun zocht voor de zogenaamde Kartini-scholen voor meisjes op Java.

De Indische Kerk vanaf de negentiende eeuw

Toen na de tijd van Franse overheersing in Europa en van het Engelse interregnum over de Indische archipel Nederland het gezag over het eilandenrijk terugkreeg, achtte Koning Willem I het noodzakelijk, dat alle protestanten in Oost-Indië binnen één algemene kerk verenigd werden. Die kerk zou lossere banden met de feitelijk geprivilegieerde hervormde kerk moeten krijgen. In 1815 was daarom al een 'Commissie tot de Zaken der Protestantsche Kerken in Nederlandsch Oost- en West-Indië' ingesteld. De leden ervan werden door de koning benoemd. Wel was de secretaris van de Algemene Synode der Hervormde Kerk ambtshalve secretaris van deze commissie. Vanuit Den Haag moest deze 'Commissie tot de Zaken' (later, tot na de Tweede Wereldoorlog veelal 'Haagsche Commissie' genoemd) de belangen van de kerken in Oost- en West-Indië behartigen. Die selecteerde ook de predikanten, die voor uitzending naar deze gebieden geschikt geacht werden, al was het uiteindelijk de koning, die hen benoemde. In deze commissie zaten vanaf 1820 zowel Calvinisten als Lutheranen. Bij Koninklijk Besluit van 11 december 1835 (nr. 88) werd een reglement voor de kerk in Nederlands Oost-Indië opgesteld met een protestants kerkbestuur in Batavia. De gegroeide situatie uit de tijd van de VOC werd nu geformaliseerd: het kerkbestuur van Batavia fungeerde feitelijk als bestuur over alle kerkelijke gemeenten in het eilandenrijk en de 'Haagsche Commissie' werd geacht met dit kerkbestuur contact te onderhouden, maar dan wel via de gouverneur-generaal. In 1852 kende de kerkenraad in Batavia al een Evangelisch-Luthers en een Remonstrants lid 'en

⁵⁸ Kartini werd op 3 augustus 1964 door president Sukarno postuum benoemd tot *pahlawan negara*, nationale heldin. Haar geboortedag, 21 april, wordt nog altijd gevierd op Java als een dag ter ere van de emancipatie van de vrouw. In ons land werd een selectie van haar brieven voor het eerst uitgegeven in 1911 door Mr. J.H. Abendanon (destijds directeur van het Departement van Onderwijs, Eeredienst en Nijverheid in Batavia), onder de titel *Door Duisternis tot Licht*. Kort na de Tweede Wereldoorlog, in 1946, zou Marie C. van Zeggelen een geromaniseerde biografie van Kartini schrijven, *Kartini, een baanbreker voor haar volk*, en in 1996 volgde een biografie door Elisabeth Keesing, *Hoe ruim een kooi ook is*. Kartini's brieven aan de heer en mevrouw Abendanon waren in 1987 door F.G.P. Jaquet bezorgd.

waarschijnlijk ook een Doopsgezind, maar dat wist de predikant niet zeker.⁵⁹ In 1854 werd de kleine Evangelisch-Lutherse gemeente in Batavia verenigd met deze protestantse kerk.

Intussen werden zowel van kerkelijke kant als vanwege de overheid in de daarop volgende decennia pogingen gedaan om de band tussen kerk en staat in Oost- en West-Indië losser te maken. Die pogingen mislukten telkens om verschillende redenen. De overeenstemming tussen overheid ('de Koning') en het betrokken kerkgenootschap, die om tot veranderingen komen krachtens artikel 122 van het Regeerings-Reglement van 1854 vereist was, werd niet bereikt.⁶⁰ We dienen niet te vergeten, dat de kerken in de koloniale gebieden in veel opzichten een luxe positie hadden, onder andere omdat de overheid de salarissen van de predikanten betaalde.

De Staatscommissie van oktober 1910

Niettemin was het proces van losser maken onomkeerbaar en in oktober 1910 werd een Staatscommissie ingesteld, die na ruim twee jaar met een lijvig voorstel kwam. Deze Staatscommissie was zorgvuldig samengesteld, telde elf leden en bestond uit hoge ambtenaren en kerkelijke vertegenwoordigers, waaronder twee predikanten van de Indische Kerk met verlof die ook in het kerkbestuur in Batavia hadden gezeten, en een secretaris met een doopsgezinde achtergrond, J. Hulshoff Pol. De laatste was gouvernementsambtenaar met verlof en zou naderhand algemeen secretaris van de Raad van Indië worden.⁶¹ Het rapport van deze Staatscommissie verscheen in 1913 en kwam met voorzichtige voorstellen voor verandering, die niettemin te radicaal bleken te zijn. Uiteindelijk zou de Protestantse Kerk van Nederlandsch Indië pas in 1935 zelfstandig worden. Voor ons doel is slechts één zaak van belang. In dat rapport werd voorgesteld, dat de 'Haagsche Commissie' (toen nog een overheidscommissie) werd omgevormd tot een (inter-)kerkelijke Commissie van Bijstand.

59 Aldus H.J. de Graaf, *Korte Geschiedenis der Indische Kerk* (Bandoeng: Algemeen Protestantsch Publ. Bureau, s.a. [ca 1936]), 57. Of de opmerking over een doopsgezind lid van die kerkenraad klopt, valt niet meer na te gaan.

60 Artikel 122 luidde: 'In de bestaande inrigting en het bestuur der Christelijke kerkgenootschappen wordt geene verandering gebracht dan met wederzijdsch goedvinden van den Koning en het bestuur van het betrokken kerkgenootschap.' Wet van 2 September 1854, Ned. Staatsblad no. 129.

61 Jan Hulshoff Pol (Padang 1871-'s-Gravenhage 1936) was een zoon van Mr. Jan Hulshoff Pol (Hengelo 1839-Batavia 1888), die zelf ook een groot deel van zijn leven in de toenmalige kolonie doorbracht als Raadsheer van het Hooggerechtshof van Nederlandsch-Indië. Op zijn beurt was deze een zoon van Arend Hulshoff Pol, textielfabrikant in Hengelo, en broer van o.a. ds. Gerhard Pol, doopsgezind predikant in Itens. Jan Hulshoff Pol Jr had dus in elk geval een doopsgezinde achtergrond, al zal hij, geboren en getogen in Nederlands Oost-Indië, daar waarschijnlijk niet doopsgezind gedoopt zijn.

Daarin zouden elf leden zitting kunnen nemen, die benoemd werden door verschillende kerken *in patria*, maar ook door de Indische Kerk zelf. Echter,

'Ernstig is daarbij nog overwogen of onder de in de Commissie van Bijstand vertegenwoordigde Kerkgenootschappen ook het Doopsgezinde ware op te nemen. Er zou geen reden zijn om dit van de vertegenwoordiging uit te sluiten, indien niet van de leeraren der Doopsgezinden, krachtens hun beginsel, moest worden verwacht, dat zij niet bij de ouders zullen aandringen op het laten doopen van hunne kinderen. Zij zouden zelfs, een daartoe strekkend verzoek, van de ouders uitgaande, - willen zij hun beginsel niet verloochenen - moeten afwijzen. En nu behoeft het toch wel geen betoog, dat zoodanige weigering de noodlottigste gevolgen zou hebben voor den opbouw der Protestantsche Kerk, in gewesten, waar geestelijken tot een ander Kerkgenootschap behorende, die den kinderdoop wel toepassen, steeds ijverig werkzaam zijn. Nagenoeg eenstemmig is onze Commissie van oordeel, dat geen Doopsgezinde predikanten in de Algemeene Protestantsche Kerk in Nederlandsch-Indië mogen worden opgenomen, weshalve aan het Doopsgezinde Kerkgenootschap ook geen plaats in de Commissie van Bijstand behoort te worden ingeruimd.'⁶²

De Staatscommissie was dus nagenoeg eenstemmig. We weten helaas niet, wie tegenstemde of zich van stemming onthield; was dat wellicht toch de heer Hulshoff Pol? Voor zover bekend nam naderhand alleen de (hervormde) predikant N. Klaassen van de Indische Kerk in Kediri het voor de doopsgezinden op, in een brochure *Reorganisatie of Desorganisatie* uit 1914. Het niet laten dopen van kinderen zou geen reden mogen zijn doopsgezinden uit te sluiten, stelt hij: 'Zij worden toch tot de Protestantsche Kerken gerekend en behooren dus in de Commissie'. Je zou om soortgelijke redenen ook gereformeerden kunnen uitsluiten.⁶³

Van 19 september tot 14 oktober 1916 zou de zogenaamde Grootte Vergadering van de Indische Kerk, die zelden bijeenkwam, zich buigen over de voorstellen van de Staatscommissie. Ds. Klaassen zou daar opnieuw vragen, waarom de doopsgezinden geen zetel in de in te stellen Commissie van Bijstand konden krijgen. Hij kreeg alleen bijval van ds. J.F. Verhoeff uit Semarang. Ds. J. Rooker noemde twee argumenten om de doopsgezinden te weren: ze hadden geen algemeen secretaris en ontbeerden dus iemand die hen in zo'n commissie kon vertegenwoordigen, en daarnaast:

62 Zie het Rapport van de Staatscommissie ingesteld bij Koninklijk Besluit van 13 October 1910, no. 21 (Den Haag 1910), par. 10, p. 21-22.

63 N. Klaassen, *Reorganisatie of desorganisatie! beoordeeling van het Rapport der Staatscommissie in zake de Reorganisatie der Protestantsche Kerken in Nederlandsch-Indie* (Soerabaja 1914). De brochure is te vinden in Nationaal Archief (NA), 2.10.12 Archief Commissie tot de Zaken der Protestantsche Kerken in Nederlandsch Oost- en West- Indië, Inv.nr. 33 ingekomen stuk 15 en op Delpher. De leden van de Staatscommissie J. Rooker en W.F. Breyer reageerden nog in hetzelfde jaar op de brochure.

doopsgezinden in Indië konden heel goed pastorale zorg van een niet-doopsgezinde predikant ontvangen:

‘Mij is viermaal voorgekomen, dat iemand speciaal als Doopsgezinde wenschte gedoopt te worden, dat heb ik toen gedaan’.⁶⁴

Onbekend is, of in de negentiende en vroeg-twintigste eeuw nog anderen ‘als Doopsgezinde’ gedoopt zijn op Java. De Groote Vergadering verwierp uiteindelijk unaniem het rapport van de Staatscommissie.

Doopsgezind ongenoegen

Het in 1913 uitgekomen rapport van de Staatscommissie leidde klaarblijkelijk meteen tot onrust bij de doopsgezinden in Batavia, en tevens bij die *in patria*. In de notulen van de commissie, die in eigen land de contacten met doopsgezinden ‘in de verstrooiing’ onderhield, vinden we de kwestie vermeld in een vergadering van 21 november 1913. Daar meldt de voorzitter van deze commissie:

‘Ds. P. Feenstra deelt daarop mede, dat hij in Vereeniging met ds. Plantenga [secr.] en Kuiper eenige samenkomsten heeft gehad met den Heer Dinger uit Batavia, die met ‘t verzoek van eenige Doopsgezinden aldaar was gekomen om een predikant naar Indië te zenden, ten einde te zien of aldaar een gemeente in ‘t leven kon worden geroepen. Wel had hij eerst gedacht, omdat dit een doel was v/d Doopsgezinden in de Verstrooiing, deze bij onze Vereeniging te brengen, maar er was geen gelegenheid om de Bestuurderen zoo spoedig bijeen te roepen, daar de heer Dinger spoedig weer naar Indie vertrok en bovendien, hij vond ‘t niet verkeerd in deze aangelegenheid ook de richting van dr. Kuiper te eerbiedigen. Daarom hadden genoemde heeren zich tot een Commissie vereenigd. Intusschen meende hij dat wij als Bestuurders van de Vereeniging der Doopsgezinden in de Verstrooiing ons wel aan de belangen der verstrooide Doopsgezinden te Batavia en in Indië moesten laten gelegen liggen. Hij stelde daarom voor aan de kosten, die de uitzending van een leeraar meebrengt bij te dragen en wel 300 gld. Uit Indië kwam f 5000, terwijl alles kosten zou f 5400.’⁶⁵

Ds. B.P. Plantenga, de secretaris van de ‘Commissie voor de Doopsgezinden in de verstrooiing’, was leraar in Haarlem; ds. P. Feenstra, de voorzitter, in Amsterdam, terwijl

64 *Notulen van de Groote Vergadering der Protestantsche kerk in Nederlandsch-Indië gehouden te Batavia, 19 september-14 October 1916* (Batavia Landsdrukkerij 1917), 266-267. Ds. J. Rooker zat niet alleen in Batavia in de kerkenraad van de Indische Kerk, maar maakte ook deel uit van de Staatscommissie.

65 SAA Archief ADS 843 Notulenboek nr IV van de Doopsgezinden in de Verstrooiing 1910-1920 inv.nr 250.



Jan Dinger (*Neerlandia* 21 (1917) 35)

dr. A.K. Kuiper uit Amsterdam in deze periode voorzitter was van de Doopsgezinde Zendings Vereniging (DZV). Jan Dinger (Amsterdam 1853-Tulungagung, Oost-Java 1917) was mogelijk afkomstig uit een Amsterdams doopsgezind geslacht; in de doopregisters van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam komt zijn naam echter niet voor.⁶⁶ Ds. Hendrikus Britzel noemt hem niettemin een 'Invloedrijke Doopsgezinde'.⁶⁷ Was hij mogelijk in Indië gedoopt? Op jeugdige leeftijd naar Indië vertrokken, was hij vermogend geworden als participant in handelshuizen, mede-eigenaar van de Nederlandsch-Indische Escompto Maatschappij, de voorloper van de nog bestaande Bank Mandiri, en eigenaar van enkele ondernemingen op Oost-Java. Hij stond bekend als een filantroop, zat in de besturen van culturele instellingen zoals het groepsbestuur Nederlandsch-Indië van het Algemeen Nederlandsch Verbond, was curator van het Gymnasium Willem III in Batavia en hij was ook een aantal jaren

⁶⁶ Volgens de Amsterdamse burgerlijke stand was zijn vader Nederlands Hervormd. In de doopregisters van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente te Amsterdam wordt zijn naam niet vermeld. Zijn doopsgezinde achtergrond wordt genoemd door Gerlof Homan, 'Een doopsgezinde gemeente in oorlogstijd: Zuid-Limburg, Heerlen', *Doopsgezinde Bijdragen* 31 (2005), 263-276; op p. 264 noemt hij een kleinzoon van Jan Dinger, die in deze gemeente zeer actief was.

⁶⁷ H. Britzel, *Mijn Indische Reis in 1914 of Naar de Doopsgezinden op Java* (Wormerveer 1916), 159.

lid van het hierboven genoemde, gezaghebbende Kerkbestuur van Batavia.⁶⁸ Dinger had goede banden met verschillende Nederlandse doopsgezinden in Batavia en blijkbaar hadden die hem, toen hij toch voor zaken ons land bezocht, afgevaardigd om te spreken over de mogelijkheid om daar een eigen doopsgezinde vereniging of zelfs gemeente te stichten, nu de mogelijkheid om via de Indische Kerk een predikant aan te stellen, afgesneden leken te worden. Hij wordt voorzitter genoemd van de vereniging van Doopsgezinden in Batavia.⁶⁹

Formeel gezien zou het aanstellen van een predikant in Indië een taak moeten zijn van de Commissie tot de Verstrooiing, maar men realiseerde zich dat op Java en Sumatra ook zendingsgemeenten bestonden. Vandaar, dat ook dr. Kuiper was uitgenodigd om deel van de kleine commissie ad hoc te worden, die met Dinger in overleg trad.

Rekest naar aanleiding van voorstellen Staatscommissie 1910

Intussen hadden de doopsgezinden in Batavia niet stil gezeten. Op 24 juni 1913 verscheen in *Het Nieuws van den Dag voor Nederlandsch-Indië* de tekst van een rekest aan de Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indië, geschreven naar aanleiding van een enkele weken tevoren gehouden bijeenkomst van doopsgezinden, wonende in de residentie Batavia. Als adres geeft men op het adres van J. Dinger in Weltevreden. Het rekest stelt, dat de requestanten doopsgezind zijn, 'krachtens wettelijk voorschrift' lid zijn van de Protestantsche kerk in Nederlandsch-Indië, maar begrepen hebben,

'dat de zoogenaamde Haagsche Commissie zich - om redenen, die requestanten als bilijk en juist moeten erkennen - ook voortaan onthouden zal van een aanbeveling voor de uitzending van doopsgezinde predikanten, zoodat de doopsgezinden als zoodanig, ook na de herziening van de bestaande verhouding tusschen het Gouvernement en de Protestantsche kerk in Nederlandsch-Indië, waarschijnlijk geheel en al buiten dit kerkgenootschap zullen worden geplaatst.'

Dat vinden de requestanten op zich redelijk, maar ze kunnen in die kerk 'zowel wat betreft bijzondere leerstukken, als wat aangaat den algemeenen geest, die van die

68 Voor biografische gegevens: zie het blad *Moesson*, september 1963, en www.imexbo.nl > jan-dinger-batoe-2. Voorts een In Memoriam in *Neerlandia* 21 (1917), 35. Ds. H. Britzel schreef een In Memoriam in *De Zondagsbode* 15, 11.2.1917, 158. Dinger wordt vele malen vermeld in krantenartikelen in Nederlands-Indië. Zijn bestuursfunctie in het Kerkbestuur van Batavia wordt verschillende keren vermeld in het Kort Verslag van het Bestuur over de protestantsche Kerken in Nederlandsch Indië, NA 2.10.12 Archief Commissie tot de Zaken der Protestantsche Kerken in Nederlandsch Oost- en West- Indië, Inv.nr. 32, 33 en 34.

69 Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 144.

kerk uitgaat' onmogelijk vinden, 'wat zij voor hun gemoedsleven voor zich zelf en voor hun gezin begeeren'. Daarom willen ze, voorlopig binnen het verband van de Evangelische gemeente in Batavia, een eigen voorganger aanstellen. Men realiseert zich, dat die voorganger niet op dezelfde manier als de andere predikanten van de Indische kerk de voordelen van een ambtenaar, inclusief vrije overtocht en een ambtenarenpensioen zal genieten, maar verwijzend naar de positie van gereformeerde predikanten in Nederlandsch-Indië, die buiten de Protestantsche Kerk om eigen gemeenten bedienden, hoopt men dat de overheid financieel zal bijspringen met een bedrag van vijfduizend gulden per jaar uit 's lands kas.

Helaas heb ik de originele tekst van het rekest in de archieven (nog) niet kunnen vinden en evenmin een eventuele reactie van de Gouverneur-Generaal. Het archief van de 'Haagsche Commissie' zwijgt over deze zaak. Niettemin gaan de besprekingen met Jan Dinger van de toekenning van dit bedrag uit; mogelijk stelde Dinger zich voor dit bedrag garant.⁷⁰ Bovendien had de kleine commissie ook al een predikant aangezocht en benoemd voor een bezoekreis: ds. Hendrikus Britzel uit Wormerveer. Kennelijk had men nog geen subsidie aangevraagd toen Britzel aan het einde van zijn bezoek in Batavia op audiëntie ging bij de Gouverneur-Generaal A.W.F. Idenburg, die meedeelde 'gunstig te zullen adviseeren, indien de Doopsgezinden in Indië subsidie van de Regeering zouden aanvragen.'⁷¹

Hendrikus Britzel uit Wormerveer

Het is niet bekend, waarom men het oog had laten vallen op ds. Britzel (1871-1944), maar de keuze was niet onlogisch. Britzel had enkele jaren de gemeente in Ytens geëind, voordat hij in 1902 naar Wormerveer kwam. Daar zou hij tot zijn emeritaat in 1938 blijven; in 1934 kwam daar ook Knollendam bij. Wel stond hij eerder op een zestal in Amsterdam.⁷² Begin 1913 was hij weduwnaar geworden.⁷³ Hij was actief betrokken

70 Opmerking van Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 137. Een circulaire, die door het bestuur van de Vereniging van Doopsgezinden in Nederlands-Indië was opgesteld en rondgestuurd aan alle bekende doopsgezinden in Indië, vermeldt wel dat het rekest was verzonden. De circulaire is gepubliceerd in *De Zondagsbode* Jrg. 27 nr. 45, 6 september 1914.

71 Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 155. Idenburg was een ARP politicus die aanhanger was van de zogenaamde Ethische politiek. Hij was Gouverneur-Generaal van Suriname geweest, tweemaal minister van Koloniën en van 1909 tot 1916 was hij G.G. van Nederlands Oost-Indië.

72 Zie *De Nederlander*, 25.3.1911.

73 Zijn vrouw Nieske Wenting overleed 10 januari 1913 op 38 jarige leeftijd aan tyfus; ze liet haar man met enkele kinderen achter. Britzel zou in juli 1915 hertrouwen. Het had een kleindochter verwonderd dat hij kort na deze traumatische gebeurtenis zijn drie kinderen zo lang achter liet. E-mail van mw. D. Vos-Vis aan AGH 27.3.2021.

bij de oprichting van een buurthuis ('Ons Huis'), bij het lokale departement van het Nut van 't Algemeen en zette zich in voor de drankbestrijding. Het leven van zijn gemeente, die begin 1914 bestond uit 229 mannen en 260 vrouwen, bloeide dankzij Britzel op.⁷⁴ In zijn gemeente toonde hij zich progressief door mogelijk als eerste vanaf 6 september 1913 een plaatselijk gemeenteblad uit te geven: *Ons Doopsgezind Krantje*. Dat was informatief en verdiepend en haalde begin 1915 zelfs de landelijke pers, toen Britzel aankondigde geen jonge mensen te zullen dopen, omdat die toch niet van plan waren actief mee te leven met de doopsgezinde gemeente.⁷⁵ Ook zijn positieve houding ten aanzien van vrouwen in het predikantsambt getuigen van een vooruitstrevende houding.⁷⁶ Zijn socialistische opvattingen brachten hem in 1917 in conflict met zijn kerkenraad, die toen opstapte.⁷⁷ Britzel bleef; na zijn emeritaat en vertrek naar Heemstede was hij nog pastoraal medewerker in de doopsgezinde gemeente van Haarlem.

Zijn vrijzinnige inslag bleek onder meer uit een soort geloofsbelijdenis, waarmee *Ons Doopsgezind Krantje* in het eerste nummer begint:

'Ik geloof, dat het heelal een eenheid is, niet door toeval, maar door orde en wet beheerscht. [...] Zoo geloof ik in een Almacht, waartegen niets en niemand zich verzetten kan. [...] Deze Almacht noemen de menschen God. Wanneer ik dus zeg: Ik geloof in God, dan zeg ik te gelooven in een onwankelbare Orde door een allesbeheerschende Kracht bestuurd.'

Het is goed mogelijk, dat deze attitude en visie de doopsgezinden in Batavia aansprak. Over het algemeen waren de predikanten die naar Nederlands-Indië vertrokken orthodox en af en toe werden klachten geuit, dat vrijzinnige voorgangers daar niet terecht konden. In 1919 leidde dit zelfs tot vragen in de Tweede Kamer door de afgevaardigde P.J. Oud van de Vrijzinnig-Democratische Bond.

Daarnaast kenden sommigen in Batavia Britzel waarschijnlijk van naam. De statuten voor een Vereeniging van Doopsgezinden in Nederlandsch Indië waren

74 Wat ledenaantal betreft: zie Notulen kerkenraad van 24.4.1914, KA 0010, 22. T.a.v. de bloei van het gemeentelven zie Nico Aten, 'Laatste dienst van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente te Wormerveer', www.doopsgezindzaanstreek.nl > tekst 'De Wormerveerse Vermaning'.

75 In *Ons Doopsgezind Krantje* van 6.2.1915 schreef Britzel een artikelje 'Geen Doop'; dat verraste niet alleen zijn kerkenraad, maar leidde ook tot berichten in b.v. de *Nieuwe Rotterdamse Courant* en *De Nederlander*, alsmede tot discussies in de eigen kerkelijke kring. Het blad is te vinden in het Zaans Archief, KA-0010.

76 In de kerkenraadsvergadering van 6.11.1913 suggereerde Britzel dat men ook ds. A. Zernike kon vragen om een preekbeurt te vervullen. KA 0010, 22. Ook later schreef hij heel positief over de specifieke gaven, die een vrouw mee kon brengen in het ambt.

77 Nico Aten, Afscheidswoord bij de laatste dienst in de Vermaning van Wormerveer, 26.1.2020.



Ds. H. Britzel (foto Gemeentearchief Zaanstad)

opgesteld door dr. J.H. Boeke en mr. H.D. Feenstra. Boeke, op dat moment leraar aan het Willem III Gymnasium in Batavia en adviseur van het Volkskredietwezen, was de jongste zoon van de in 1913 overleden predikant Isaac Herman Boeke, die van 1875 tot 1885 in Wormerveer had gestaan en later van 1893 tot 1911 in Amsterdam.⁷⁸ Boeke zou samen met Dinger Britzel opwachten toen die arriveerde in de haven van Tanjong Priok. Feenstra was een zoon van de Amsterdamse predikant Pieter Feenstra, een van de drie leden van de commissie *ad hoc*. Hij was in Batavia advocaat en zou later in Amsterdam president van het Gerechtshof worden. Bovendien woonden een neef

⁷⁸ Julius Herman Boeke (1884-1956) was in 1910 bij C. van Vollenhove in Leiden gepromoveerd op een proefschrift *Tropisch-koloniale staathuishoudkunde: het probleem*, waarin hij duidelijk maakte dat de locale bevolking in Indië afwijzend reageerde op de 'westerse' economie. Hij werd vanaf 1924/5 hoogleraar Staathuishoudkunde aan de Rechtshogeschool in Batavia en vanaf 1929 hoogleraar Tropische koloniale staathuishoudkunde en later ook rector-magnificus aan de Universiteit Leiden. Vanwege zijn felle anti-Nazi houding zat hij van 1941 tot 1944 gevangen in Buchenwald. Zie over hem en over vele andere leden van het geslacht Boeke Maarten de Vries, *Wat tijd niet oplost is geen probleem. De geschiedenis van de nazaten van Jan Boeke*, onuitgegeven manuscript. Daar wordt duidelijk dat meerdere Boeke's, waaronder ook doopsgezinden, in het koloniale Indië gewerkt en gewoond hebben.

en een nicht van Britzel in Weltevreden.⁷⁹ En wellicht stonden ook Wormerveerse namen op de lijst die Britzel bij zich had. Kortom, er waren voldoende contacten. Om nog één naam uit dat bestuur in Batavia te noemen: de majoor van het Oost-Indische leger H.L.J. Badings werd vicevoorzitter van de genoemde vereniging; hij zou in 1915 al op 42-jarige leeftijd overlijden en wordt in een In Memoriam door Britzel een zachtmoedig en bedachtzaam mens genoemd, 'een man van beschaving en tact'.⁸⁰

Zodra het driemanschap Britzel had benaderd, vroeg deze verlof aan zijn kerkenraad. Dat gebeurde al in een buitengewone vergadering op 23 oktober 1913. Hij vroeg vijf maanden verlof van mei tot oktober 1914, buiten bezwaar van de kas. Daar ging de kerkenraad van harte mee akkoord:

'Ds. Britzel beantwoordende, feliciteerde de Voorzitter in de eerste plaats onzen Leeraar met deze groote onderscheiding, waarmede de andere leden van den Kerkeraad zich van harte vereenigden, en, hoewel een dergelijke lange afwezigheid van den Leeraar natuurlijk niet in 't belang van de Gemeente is, weegt het belang van Ds. Britzel hier zwaarder en werd Z.Eerw. het gevraagde verlof volgaarne verleend, te meer daar het tijdvak van Mei tot October na Paschen en na de doopbediening en ongeveer tijdens de catechesatie vacaties voor de Gemeente het minst bezwarend is.'⁸¹

Bovendien kon de proponent Alidus Anne Sepp de pastorale taken van Britzel waarnemen; Britzel zou hem na terugkomst uit Java bevestigen in zijn eerste gemeente Witmarsum-Pingjum.

Britzels bezoekreis naar Java

Ook de kleine commissie *ad hoc* ondernam actie. Een oproep in *De Zondagsbode* om namen en adressen van doopsgezinden in Nederlands-Indië te verschaffen leverde

79 Aldus Britzel zelf in *Ons Doopsgezind Krantje*, Jrg. I, nr. 11, 15 november 1913. Weltevreden was destijds een welvarende voorstad van Batavia, waar veel Europeanen woonden. Het is nu het gebied rondom het grote 'Medan Merdeka' (Vrijheidsplein), waar ook het presidentieel paleis en verschillende ministeries te vinden zijn.

80 Britzel, *Ons Doopsgezind Krantje*, 2e Jrg. nr. 46, 17 juli 1915. Badings had nog een Maleis-Nederlands en Nederlands-Maleis woordenboek bewerkt, dat zijn vader A.H.L. Badings, die ook in het Indische leger had gediend, veertig jaar eerder had samengesteld 'ten dienste van Nederlanders, welke zich in Indië wenschen te vestigen.'

81 KA-0010 22, Notulenboek Vereenigde Doopsgezinde Gemeente Wormerveer. Voorzitter was C.H. Leibbrandt. Het eerste gesprek van Britzel met de predikanten Feenstra, Plantenga en Kuiper vond plaats op 10.10.1913; op 22.10.13 was er een tweede gesprek met Jan Dinger. Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 137.

niet minder dan vijfhonderd namen op.⁸² Jammer genoeg is deze lijst met namen niet teruggevonden. Het grote aantal maakt wel duidelijk, dat heel wat doopsgezinden zich in die periode voor kortere of langere tijd in het toenmalige eilandenrijk hadden gevestigd. Sommige namen, die doopsgezinde wortels verraden, zijn terug te vinden in onder andere de Regeeringsalmanakken, Naamlijsten en adresboeken; een ledenlijst uit Den Haag van twee decennia later noemt minstens tachtig namen van doopsgezinden in het toenmalige Nederlands-Indië.⁸³ De bij bepaalde namen behorende adressen op Britzel's lijst waren overigens niet allemaal doorgegeven door de lezers in Nederland. Ook wordt uit Britzel's verslag duidelijk dat lang niet iedereen diepgaande interesse had in zijn of haar doopsgezinde achtergrond. Omgekeerd was het soms een verrassing om te ontdekken dat een bekende collega of stadgenoot op Java tot dezelfde gezindte behoorde.

Met deze lijst op zak kon Britzel dus vertrekken. Van zijn reis maakte hij een uitvoerig verslag, dat eerst in afleveringen verscheen in *Ons Doopsgezind Krantje*, deels ook in *De Zondagsbode* en uiteindelijk, enigszins aangepast, in een afzonderlijke publicatie, *Mijn Indische Reis* (1916). De eerste zeventig pagina's van *Mijn Indische Reis* zijn gewijd aan allerlei wederwaardigheden tijdens zijn reis per trein naar Genua en vandaar met het ss. *Koningin der Nederlanden* naar de haven van Batavia, Tanjong Priok. Hij ontkwam er niet aan om aan boord een keer een kerkdienst te leiden en ontmoette tijdens een korte stop op Sabang, waar zijn schip kolen moest bunkeren, zowaar twee doopsgezinde stuurlieden van een ander schip.⁸⁴ Daarna volgt een algemeen deel over zijn reis naar Java, met allerlei wetenswaardigheden, zoals een bezoek aan een suikeronderneming met een ceremonieel maalfest als het eerste suikerriet binnen komt, een bezoek aan de gevangenis van Soerabaja en een rondleiding in een opiumfabriek, waarover hij kritische kanttekeningen maakt.⁸⁵ Een volgend onderdeel van *Mijn Indische Reis* verscheen in 1915 blijkbaar eerst afzonderlijk als *Op bezoek bij onze Doopsgezinde Zending*; Britzel wilde dat onder de leden van zijn gemeente verspreiden en de kerkenraad ging akkoord met de drukkosten ervan: 25 gulden.⁸⁶ Tenslotte schrijft hij vanaf bladzijde 137 een gedetailleerd verslag over zijn opdracht en zijn werkzaamheden op Java.

82 *De Zondagsbode*, 8.3.1914.

83 Haags Gemeentearchief, 0004-01 Archief Doopsgezinde gemeente te 's-Gravenhage inv.nr. 96, Alfabetische ledenlijst 1936.

84 Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 34-35 en 63. De preek aan boord ging over Kol. 3:3.

85 Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 84-91, 92-93, 99-102.

86 ZA KA 0010, 22. Notulen Kerkenraad 1.7.1915. Naderhand was het ook los te koop à 15 cent, volgens *Ons Doopsgezind Krantje*, 2e Jrg nr. 47, 24.7.1915. In Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 105-120.

In zijn eerste week in Batavia legde hij bezoeken af en meteen de dag na aankomst maakte hij in de Willemkerk, nu Gereja Immanuel geheten, kennis met ds. W. van Lingen, secretaris van het Kerkbestuur van Batavia. De daaropvolgende zaterdag was er een eerste samenkomst met 23 doopsgezinden uit Batavia ten huize van Jan Dinger in Weltevreden, het huidige stadsdeel Menteng in Jakarta, en op zondag 7 juni preekte hij in diezelfde Willemkerk; 'De opkomst was matig'.⁸⁷ Daarna vertrok hij in gezelschap van Dinger met de Melchior Treub naar Soerabaja, vandaar per auto naar Malang en vervolgens in een rijtuig en draagstoel naar verschillende ondernemingen, waaronder mogelijk die van Jan Dinger in de omgeving van Tulungagung. Helaas vermeldt Britzel nergens namen. In Malang ontmoette hij een collega-predikant, naar aangenomen mag worden van de Indische Kerk of anders de zendeling-leeraar ds. J. Pik. Bezocht hij ook de koffiebranderij en de emballagefabriek van de familie Schol, waarover W.M. Schreuel schreef? Haar grootvader Ludwig Schol was, net achttien jaar oud, eind 1889 met het ss *Sumatra* naar Indië vertrokken omdat hij als doopsgezinde niet de kans wilde lopen in dienst te moeten; weliswaar bestond de persoonlijke dienstplicht nog niet, maar hij had anders een remplaçant moeten zoeken en betalen. Bij aankomst in Tanjong Priok werd hij opgewacht door zijn oudere broer Cor, destijds stuurman bij de KPM.⁸⁸ Ludwig Schol had in de Hortus Botanicus van Amsterdam kennis opgedaan over koffiecultures en ging werken in een koffieplantage. Naderhand stichtte hij dus een emballagefabriek.⁸⁹ Zijn dochters Gesina, Wilhelmina en Louise werden in 1915 in Haarlem gedoopt.⁹⁰ In de bekende, deels christelijke desa Mojowarno sprak Britzel de oude (hervormde) zendeling-leeraar Johannes Kruyt, zonder helaas iets te vermelden over de inhoud van hun gesprek.⁹¹

In Batavia hield hij al met al vier bijeenkomsten, die werden bijgewoond door zo'n 20 tot 40 deelnemers. In totaal woonden en werkten er in en rond Batavia ruim honderd doopsgezinden, dus de opkomst van twintig van hen in de eerste bijeenkomst viel Britzel een beetje tegen. Tijdens de laatste samenkomst daar, op 4 september 1914, ontbraken 'de meeste heeren officieren', die op de vorige vergadering nog al

87 Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 140.

88 W.M. Schreuel, *En de Brantas stroomt: de geschiedenis van een koffiebranderij en een blikfabriek* (Den Haag 1991), 13. De oudste dochter van Ludwig Schol, Louise, werd in 1897 in Probolinggo geboren en trouwde naderhand met Herman Schreuel, die het bedrijf overnam en uitbreidde. Ze overleefde een Japans kamp in Ambarawa (Banjoebiroe 10) en overleed in 1984 in Alkmaar.

89 Zie het boek van Schreuel (1991), *En de Brantas stroomt*. En met dank aan ds. Els du Rieu, e-mail van 5.7.2023.

90 E-mail van drs. Mechteld Gravendeel op 26.7.2023.

91 Johannes Kruyt (1835-1918) was de vader van onder meer de bekende etnoloog en linguïst Albertus Christiaan Kruyt, die lang onder de Toraja's op Midden-Sulawesi werkte.



Bericht in *Nieuws v.d. Dag voor Nederlandsch Indië*, 2 september 1914 (Delpher).

talrijk vertegenwoordigd waren.⁹² Die vorige bijeenkomst, op 28 juli 1914 in het chique gebouw van 'De Kunstkring', vond plaats op de dag dat de Eerste Wereldoorlog uitbrak.⁹³ Daarna werden veel militairen, ook in Nederlands-Indië, gemobiliseerd, al zou Nederland neutraal blijven. Terzijde kunnen we opmerken, dat blijkbaar nogal wat doopsgezinden officier in het Indische leger waren. Tijdens de laatste bijeenkomst werd ook een bestuur geformeerd voor een plaatselijke kring, die ook Buitenzorg (nu Bogor) omvatte. Voorzitter werd Mr. G.C.C. Käyser, referendaris bij het departement van Justitie; secretaris-penningmeester mevrouw B.A. Wijsman-de Holl; haar man, G.L. Wijsman, was een zwager van ds. B. P. Plantenga.⁹⁴

Een preek over 'oorlog en godsdienst' in Semarang

Vanaf 3 augustus was Britzel, 'onder zeer ongunstige omstandigheden' een week in Semarang. Iedereen daar was verontrust door de in Europa uitgebroken oorlog, zodat de dames al bezig waren op grote schaal proviand in te slaan. Niettemin wilde men graag bijeenkomen als doopsgezinden. Dat geschiedde in het gebouw van de Vrijmetselaarsloge *La Constante et Fidèle*, een van de drie oudste Werkplaatsen op Java.⁹⁵ Tot voorzitter van de plaatselijke kring van doopsgezinden kozen de zes-

⁹² Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 152-153.

⁹³ Het gebouw van 'De Kunstkring' bestaat nog steeds aan de Jalan Teuku Umar 1 in Menteng, Jakarta. De echtgenote van Jan Dinger, Mw. E.M.E. Dinger-van Polanen Petel, wier vader resident van Bantam was geweest, zat een aantal jaren in het bestuur. Vele bekende Nederlandse toneelspelers, dichters, musici en beeldende kunstenaars, op tournee in de kolonie, traden er in de loop der jaren op.

⁹⁴ Email van mw. D. Vos-Vis aan AGH 27.3.2021. In brieven aan zijn kinderen heeft Britzel vanuit Java meer namen genoemd van doopsgezinden en anderen, die hij kennelijk heeft ontmoet.

⁹⁵ In elk geval vanaf 1845 bestond een Loge in Semarang; het gebouw waar de doopsgezinde bijeenkomst plaats vond, was in 1901 in gebruik genomen. Zie *Gedenkboek van de Vrijmetselarij in Nederlandsch Oost- Indië, 1767-1917*, (Semarang/Soerbaja/'s-Gravenhage [1917]). In dit gedenkboek kwam ik geen namen tegen van doopsgezinden.

tien aanwezigen de heer E. Tielenius Kruythoff, leraar wiskunde aan de plaatselijke Hogere Burgerschool (H.B.S). Naast hem werden de heren A.J. Huidekoper en H.P. Deinum verkozen, alsmede de dames Deinum-Hylkema en Snellen-ten Bosch.⁹⁶ Op zondag 9 augustus 1914 preekte Britzel voor 24 personen over 'De oorlog en de godsdienst'.⁹⁷ Als tekst koos hij Jesaja 45 vers 7, 'Ik formeer het licht en schep de duisternis, Ik maak den vrede en schep het kwaad, Ik de Heer doe alle deze dingen.' Feitelijk ging hij in zijn preek van eenzelfde uitgangspunt uit als de 'geloofsbelijdenis' waarmee hij een jaar eerder in *Ons Doopsgezind Krantje* de toon had gezet: deze oorlog is opgenomen in Gods plan. Niets gaat buiten Hem, als Almachtige, om. God als Albestuurder kan niet ter verantwoording worden geroepen en de zwaarte van de oorlog komt ten laste van de mens. De Satan lijkt wel losgebroken en beroert en vernietigt en verderft vele mensen in Europa,

'Maar.... inderdaad heerscht God, en houdt Zijn gerechtigheid stand. Hij doet alle dingen. Denkt aan Hem! Het begin gaat niet buiten Hem om, en het einde heeft Hij in Zijn hand. De overwinningen en de nederlagen berusten onder Zijn beschikking, maar Zijn macht en gerechtigheid gaan veel verder nog: Wie den Heer dient, zal gezegend worden, ook al wordt zijn volk vernederd; en wie zonde doet, hij komt ten val, ook al zingt hij het overwinningslied.'⁹⁸

Op Oost-Java

In Soerabaja was Britzel al eind juni een week geweest. Hij bezocht er alle doopsgezinden, die hij kon vinden en ondervond, dat lang niet iedereen behoefte had aan herstel van oude banden met zijn doopsgezinde wortels:

'De een wilde van zijn Doopsgezind-zijn niets meer weten, een ander zei: 'Ja, dat was ik, tenminste in Holland'; weer een ander voelde niets voor kerk en godsdienst'⁹⁹

96 Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 146-147. H.P. Deinum is waarschijnlijk Hayo Pieter Deinum (1880-1938). De echtgenoot van mw. Snellen was Mr. E. Snellen, substituut officier van Justitie in Semarang en voordien voorzitter van de Landraad in Pati. Mw. Deinum-Hylkema was de echtgenote van de landbouwadviser H.K. Deinum. Deze en andere persoonsgegevens uit Kleian, *Nieuw Adresboek van Geheel Nederlandsch-Indië* (Batavia 1914). Elias Tielenius Kruythoff was lid van de Haarlemse gemeente; hij zou op 9.2.1915 overlijden (gegevens archief Verenigde Doopsgezinde Gemeente Haarlem). Albert Jacob Huidekoper werkte waarschijnlijk voor de firma Dunlop en Kolff, eerst in Semarang, later in Soerabaja. Hij werd enkele weken voor de bevrijding in Apeldoorn gefusilleerd.

97 Hij zou dezelfde preek op 6 september 1914, kort voor zijn vertrek naar Nederland, nogmaals houden in Batavia; toen waren 55 mensen aanwezig en men zong onder orgelbegeleiding uit de Leidsche Bundel. Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 156-157. De preek is afzonderlijk gedrukt en aanwezig in de UB Leiden.

98 Britzel H., *De oorlog en de godsdienst* (s.l. 1914), 15.

99 Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 141.



Preek van ds. Britzel bij het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog (UB Leiden)

Gelukkig waren er ook meer bemoedigende geluiden en zelfs waren er, die verklaarden,

'O, een Doopsgezind predikant zou hier zulk een mooien werkkring en zulk een dankbare taak hebben, want nu leven alle Doopsgezinden buiten de kerk om.'¹⁰⁰

Ook in Soerabaja werd een bestuur geformeerd voor een doopsgezinde kring, met onder andere de heren W.E. van Hoekelom, agent van de Nederlandsch-Indische Handelsbank, als voorzitter en H. van Someren Gréve, van oorsprong Haarlemmer en directeur van een firma die in machines handelde als penningmeester en mej. H. Harting, lerares aan een meisjesschool, als eerste secretaris. Ook hier ging Britzel voor zo'n veertig toehoorders voor in een kerkdienst, in het gebouw van de Gereformeerde gemeente.¹⁰¹ Later zou hij nog eens kort vanuit Semarang naar Soerabaja gaan.

¹⁰⁰ Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 142.

¹⁰¹ Het 'Soeloeng' (=oudste) kerkje stond destijds aan de Djoearlaan, ook Djoharlaan genoemd; het werd in 1917 afgebroken en in 1921 liet men op een rustiger plaats een nieuwe kerk bouwen. De (afgescheiden) Gereformeerden werden in Batavia in 1877 geïnstitueerd; in Soerabaja werd in 1886 een gemeente gesticht. Zie A. Algra, *De Gereformeerde Kerken in Nederlands-Indië, Indonesië* (1877-1961) (Franeker [1967]).

Verdere reizen op Java

Zoals hierboven werd vermeld, maakte Britzel vanuit Soerabaja een uitstapje naar Malang en verschillende ondernemingen op Oost-Java. Maar hij bezocht op Midden-Java ook Magelang; daar maakte hij een kerkdienst mee die door de evangelist 'Pa' van der Steur geleid werd, directeur van een toen al befaamde instelling voor (half-) weeskinderen.¹⁰² Britzel werd door de daar werkzame Samuel Jansz rondgeleid over het complex van de instelling.¹⁰³ Vanuit Magelang bezocht hij de Borobudur tempel en Surakarta, Yogyakarta, Ciamis en Bandung, plaatsen waar te weinig doopsgezinden woonden om een eigen kring te vormen. In Yogyakarta ontmoette hij de gereformeerde dr. H.S. Pruijs, directeur van het Petronella-ziekenhuis.¹⁰⁴ Helaas ontbreekt ook van dat deel van zijn reis een nader verslag. Maakte hij bijvoorbeeld kennis met Louis Frederik Dingemans (1874-1954), die toen assistent-resident was in het district Kulon Progo nabij Yogyakarta? De doopsgezinde Dingemans, die later resident van Kediri en tenslotte van Yogyakarta zou worden, wordt een 'fervent supporter of Protestant Missions' genoemd, die zich tegen de in 1912 opgerichte Islamitische organisatie Muhammadiyah verzette; dat kostte hem op gezag van de eveneens doopsgezinde Gouverneur-Generaal Dirk Fock¹⁰⁵ uiteindelijk in 1926 een positie in de Raad van Indië.¹⁰⁶

102 De uit Haarlem afkomstige Johannes ('Pa') van der Steur (1865-1945) gaf vanaf 1893 in Magelang leiding aan een instelling voor verlaten of verwaarloosde kinderen, die vaak voortkwamen uit relaties van militairen en andere Nederlanders met Indische vrouwen. Hij was afkomstig uit het milieu van de Zevendedags Baptisten en had zich ooit, tevergeefs, aangemeld bij de Doopsgezinde Zendings Vereniging om naar Java uitgezonden te worden.

103 Samuel David Jansz (1857-1934) was een zoon van Pieter Jansz en Jacoba Wilhelmina Schmilau en een broer van o.a. Pieter Antonie Jansz.

104 Dit zendingsziekenhuis werd in 1897 gesticht. Na de onafhankelijkheid van Indonesië in 1945 kreeg het een nieuwe naam: Bethesda-ziekenhuis; het bestaat nog altijd. Dr. Hendrik Simon Pruijs was vanaf 1906 tot 1918 directeur van het ziekenhuis. Hij zou op 1.10.1944 in het Japanse kamp Banjoebiroe 11 nabij Ambarawa omkomen.

105 Mr. D. Fock was ondermeer minister, voorzitter van de Tweede Kamer, gouverneur van Suriname en van 1921 tot 1926 Gouverneur-Generaal van Nederlands-Indië. In dat laatste ambt wordt hij in de korte biografische schets van parlement.com 'conservatief en vrij kleurloos' genoemd. In andere bronnen wordt zijn bestuursperiode gekenmerkt als het slot van de 'ethische periode', maar wordt daarnaast de repressieve houding van Fock tegenover stakingen in Indië vermeld.

106 Zie over L.F. Dingemans K.A. Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950* (Amsterdam 1993), 136; Herman Beck, 'The Rupture between the Muhammadiyah and the Ahmadiyya', *Bijdragen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde* 161 (2005), 2/3, 210-246; en Sri Margana, 'Religion, Communism and Ratu Adil Colonialism and Propaganda Literature in 1920's Yogyakarta', *Wacana. Jurnal Ilmu Pengetahuan Budaya*, 20/2 (2019), 233-249. Dit laatste artikel is o.a. gebaseerd op vier korte verhalen die Dingemans had geschreven. Daaruit zou blijken dat hij en anderen zichzelf boven de gekoloniseerde bevolking stelden en zich als bewakers van de morele, politieke en sociale orde beschouwden.

Bezocht Britzel de thee- en kina-onderneming 'Gamboeng', die door de doopsgezinde Rudolf E. Kerkhoven (1848-1918) in het gebied ten zuiden van Bandung tot bloei was gebracht? Vanaf 1845 waren familieleden van hem naar Indië getrokken.¹⁰⁷ Zijn vader Rudolf A. Kerkhoven was samen met zijn vrouw Aleida C. van Delden, afkomstig uit een vooraanstaand doopsgezind geslacht in Deventer, vlak voor het einde van het Cultuurstelsel in 1870 naar de Preanger getrokken en was daar, samen met familieleden uit de geslachten Van der Hucht en Holle, de eerste generatie vrije thee-ondernemers geworden. Tien jaar later gingen ze terug naar Nederland. Het levensverhaal van hun zoon Rudolf E. Kerkhoven, die in 1874 naar Java vertrok, is opgetekend in Hella Haasse's roman *Heren van de thee* uit 1992. Rudolf E. Kerkhoven was in 1867 in Deventer gedoopt. In Hella Haasse's roman wordt dat zo beschreven:

'Hij had belijdenis gedaan, en was aangenomen als Broeder van de Mennistengemeente in Deventer, maar dat betekende niet dat hij voortaan uitingen van medebroeders die hem hypocriet of aanmatigend toeschenen zonder commentaar kon aanhoren.'¹⁰⁸

Hoorde Kerkhoven misschien tot de categorie, die zei: 'Ja, doopsgezind was ik, tenminste in Nederland?' Gezien de tragische gebeurtenissen in het latere leven van Kerkhoven was er zeker aanleiding geweest voor een pastoraal gesprek, maar in de gepubliceerde selectie van zijn brieven is nergens een toespeling op kerk of religie te vinden.¹⁰⁹

Sommige recensenten namen het Hella Haasse kwalijk dat ze in haar eerste boek *Oeroeg* de koloniale sfeer weinig kritisch benaderd had. Door een tentoonstelling in het Letterkundig Museum naar aanleiding van *Heren van de thee* werd de discussie over haar positie nog eens opgerakeld. Rudy Kousbroek en Peter van Zonneveld namen het op voor Haasse, en impliciet ook een beetje voor Rudolf Kerkhoven.¹¹⁰ Ook die leefde natuurlijk in een koloniale omgeving, maar hij, en nog meer zijn neef Karel Bosscha en achterneef Karel Holle hadden een warme relatie met de lokale bevolking.

107 Hella S. Haasse, *Heren van de thee* (Amsterdam 1992), 21.

108 Rudolf Eduard Kerkhoven was op 14 april 1867 in Deventer gedoopt. Zie Collectie Overijssel, Archief Doopsgezinde Gemeente (DG) Deventer, toegangsnr. 1873 inv.nr. 152 en Haasse (1992), *Heren van de thee*, 25. Ook Rudolphs oudere zuster Bertha Elisabeth staat in de doopregisters van de DG Deventer opgetekend (in 1865), maar geen van zijn andere broers en zusters.

109 *Brieven van de thee uit een Indisch familiearchief met originele foto's. Gekozen en met een inleiding door Nelleke Noordervliet* (Amsterdam 2004).

110 Zie Aleid Truijens, *Leven in de verbeelding. Hella S. Haasse 1918-2011* (Amsterdam/Antwerpen 2022), 439-445 en vooral 449-452.



Claas Lulofs (foto Wereldmuseum Amsterdam)

Claas Lulofs en zijn dochter, Madelon Székely-Lulofs

Stond Claas Lulofs (1873-1922) ook op de lijst van Britzel? Hij was de oudste zoon van ds. Sicco Lulofs (1849-1927), die onder andere in Deventer en Den Haag stond. Claas Lulofs was in 1892 in Deventer gedoopt en daar zelfs nog kort lid van een nieuw opgericht 'college van collectanten'.¹¹¹ Eind oktober 1896 arriveerde hij in Batavia met zijn vrouw Sarah Christine Dijkmeester. Hij werd eerst aspirant-controleur, daarna controleur in Atjeh (nu Aceh), waar hij ook KNIL-veldtochten onder Van Heutz meemaakte. In de periode van het bezoek van Britzel woonde hij in Buitenzorg, het huidige Bogor, en was hij (adjunct-)adviseur voor de bestuurszaken van de Buitenbezittingen; hij voedde zijn gezin blijkbaar niet-religieus op. Als adviseur zette hij zich in voor het inzetten van Javanen ten behoeve van de grote plantages aan de Oostkust van Sumatra, maar dan wel als 'vrije arbeiders' met omschreven rechten en niet als 'contract-koelies' die onderhevig waren aan een 'poenale sanctie'. Dat leidde tot gemor onder de ondernemers en Lulofs werd door het landsbestuur tijdelijk aan de kant gezet. Uiteindelijk werd hij gerehabiliteerd en was hij vanaf

¹¹¹ Zie over zijn doop Collectie Overijssel, toegangsnr. 1573, inv.nr. 152. Ook twee jongere zusters werden daar enkele jaren later gedoopt.

1920 resident van het toenmalige nieuwe gewest Nieuw-Guinea met Manokwari als standplaats. Van hem wordt bericht dat hij, om het eiwitgehalte in de voeding van de Papoea's te verbeteren, vanuit Halmaheira twintig jonge herten liet overbrengen naar Manokwari. Die zouden zich later bij gebrek aan natuurlijke vijanden over de hele Vogelkop van het toenmalige Nieuw-Guinea verspreiden. Ook liet hij *mangga golek* aanplanten.¹¹² Lulofs maakte in 1922 op tragische wijze een einde aan zijn leven. Hij wordt 'een verdienstelijk ambtenaar' genoemd, 'die met kracht voor zijn overtuiging durfde opkomen, zoonodig tegen de in regeeringskringen heersende opinie in', hetgeen hem ook op tegenwerking kwam te staan.¹¹³ Zijn dochter Madelon Lulofs (1899-1958), werd op Sumatra geboren en vertrok met haar eerste man naar Kisaran, Deli waar hij een functie had bij de rubberplantages. Geen wonder, dat haar beroemdste boek, *Rubber*, in 1931 verschenen en in vele talen vertaald, waaronder Bahasa Indonesia, zich in die sfeer afspeelt. Over de behandeling van arbeiders daar maakt deze roman kritische opmerkingen. Ook andere romans van haar hand hebben een maatschappijkritische inslag, 'al kan zij zich niet losmaken van de bestaande koloniale stereotypen', aldus Olf Praamsma en Gerard Termorshuizen; dat lukte haar pas echt goed in een naoorlogse geromantiseerde biografie van een Atjehse verzetsheldin Tjoet Nja Din.¹¹⁴ Niet lang voor haar dood werkte ze aan een laatste roman, waarin net als in *Doekoen* opnieuw 'veel vertrouwde elementen uit Madelons eigen leven' voorkomen. Opnieuw is Deventer duidelijk herkenbaar, maar haar grootouders Lulofs-Adama van Scheltema zijn evenmin onderdeel van deze roman, die evenals haar vorige werk om praktische (financiële) redenen als feuilleton in het damesblad Margriet verscheen.¹¹⁵

112 Jan en Etty Dubois, *Van 15 januari 1951 tot en met 15 oktober 1962 in Nieuw-Guinea* (Dordrecht 1991), 7 en 21. Typoscript: <https://www.papuaerfgoed.org/nl/BK/216/26> en ook in eigen beheer uitgegeven (Dordrecht 1992). Dubois was Controleur o.a. in Inanwatan.

113 Zie o.a. *De Indische Courant* van 16-02-1922. Zie over Claas Lulofs ook Frank Okker, 'Vissen vangen in een vulkaan. De bewogen jeugd van Madelon Székely-Lulofs', *De Parelduiker* 9/4 (2004), 2-19. De niet-religieuze opvoeding wordt genoemd op pagina 11.

114 Olf Praamsma en Gerard Termorshuizen, 'Inleiding' bij Madelon Székely-Lulofs, *Doekoen* (Leiden 2001), 7-22; citaat op pagina 17. *Doekoen* verscheen eerst als feuilleton in *Margriet*, van 20 september 1952 tot 11 april 1953, onder de titel 'Storm in haar hart'. Deventer komt in het eerste deel van deze ten dele autobiografische roman duidelijk naar voren, met toespelingen op haar grootouders van moeders kant maar zonder referenties aan de grootouders van haar vaders kant. De heruitgave van deze roman betekent ook een herwaardering van haar literaire werk, dat oorspronkelijk door critici als Ter Braak en Du Perron werd afgekraakt, maar in de jaren tachtig door Rudy Kousbroek en anderen werd verdedigd.

115 Frank Okker, *Tumult. Het levensverhaal van Madelon Székely-Lulofs* (Amsterdam/Antwerpen 2008), 227. Madelon Lulofs zou van haar eerste man, een jeugdvriend, scheiden en rond 1927 hertrouwen met László Székely (1892-1946), een Hongaarse Jood, die destijds als planter werkte. Afleveringen van de in feite onvoltooide gefictionaliseerde autobiografie verschenen, ten dele

Op bezoek bij de doopsgezinde zending in het Muriagebied

Uiteraard mocht een bezoek aan het doopsgezinde zendingsterrein in het Muriagebied ten oosten van Semarang niet ontbreken. De voorzitter van de DZV, dr. A.K. Kuiper, had zijn reis immers mede geïnitieerd. Britzel spreekt met sympathie over het werk van de zending, over de principiële, sobere maar ook humorvolle Pieter Antonie Jansz, de gemoedelijkheid van de Russische zendelingen Thiessen en Hübert en het moderne ziekenhuis in Kelet van dr. Bervoets. Maar hij plaatst ook kanttekeningen bij de dubbele functie van de zendeling: geestelijk leider én 'directeur' van de landbouwkolonie in de door de zending gestichte desa's. En hij kan het niet laten om af en toe in deze 'orthodoxe' omgeving zijn eigen vrijzinnige habitus aan te prijzen:

"t Was dus voor mij 'n aangename taak op mijn wijze en in mijn woorden van mijn geloof te getuigen. Meermalen hoorde ik op onze zendingspost van "geloovigen" spreken, met wie men bedoelde: "orthodoxen". 'k Had dan gelegenheid het vrijzinnig geloof recht te doen wedervaren."¹¹⁶

Dat doopsgezinde gemeenten in ons land maar weinig liefde voor de zending opbrachten, schrijft Britzel dan ook toe aan het feit dat uitsluitend rechtzinnigen dit werk steunden.

We mogen aannemen, dat de Nederlandse doopsgezinden in de kolonie om dezelfde reden maar heel weinig contact met het zendingsgebied hadden. Dat zal ook gegolden hebben voor de doopsgezinde administrateurs van de twee grote suikerfabrieken in Kudus, in het hart van dat zendingsterrein, die hem met belangstelling verwelkomden.¹¹⁷ Uiteindelijk kwam het, aldus Britzel, niet neer op het etiket 'vrijzinnig' of 'orthodox', maar op de geest van de boodschap van Jezus, zoals verwoord in Matteüs 11:4-5. Dan zijn 'de naam waaronder, en de woorden waarmee onder en voor de inlanders gearbeid wordt' bijzaak.¹¹⁸

na haar dood, als feuilleton onder de titel 'Alsof het gisteren gebeurde.....' in het damesweekblad *Margriet*, van maart tot augustus 1958, dus na haar dood. Mogelijk heeft ze assistentie gehad of is het verhaal voltooid door een *ghost-writer*. De Indonesische vertaling van *Rubber* verscheen als *Berpacu Nasib di Kebun Karet* (Jakarta 1985). Andere bekende boeken van haar hand zijn *Koelie* (1932), een aanklacht tegen de heersende maatschappelijke verhoudingen en tegen het ronselen van arbeidskrachten, en eveneens vertaald in Bahasa Indonesia, en *De Hongertocht* (1936). In 1935 hoorde ze tot een groep letterkundigen die zich keerde tegen oorlog en militarisme.

¹¹⁶ Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 112.

¹¹⁷ Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 147.

¹¹⁸ Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 113-114.

Conclusies van Britzel zelf over zijn bezoek

Aan het eind van zijn boekje waagt Britzel zich aan enkele bespiegelende conclusies. Allereerst lijkt hij niet erg optimistisch te zijn over de Indische Kerk. Niet alleen, omdat een grote meerderheid van de predikanten van die kerk rechtzinnig was, maar ook omdat de meeste leden zich hooguit lid voelden van een door de staat onderhouden organisatie en niet van een werkelijke godsdienstige gemeenschap: "k Heb geen liefde voor de Indische Kerk gevonden."¹¹⁹ Van een werkelijke eenheid rondom een predikant was geen sprake en langs andere wegen zouden waarschijnlijk velen bereikt kunnen worden, die nu buiten een godsdienstig verband stonden en voor wie 'verdraagzaamheid' in feite identiek was aan 'onverschilligheid'. Aan de Indische Kerk kon men zien, 'dat de staat niet het aangewezen lichaam is om voor den godsdienst te zorgen.'¹²⁰ Die situatie zou pas twee decennia later, in 1935, veranderen en niet ten onrechte wees Britzel hier op de gunstige uitzonderingspositie van de Gereformeerde Kerken en van de Rooms-Katholieken, die eerbied afdwongen om wat ze zonder staatssteun tot stand konden brengen. In feite had hij hieraan, ondanks alle paternalistische beperkingen, ook het werk van zendingsorganisaties kunnen toevoegen.

Zou het idee van een doopsgezinde gemeente kunnen slagen? Dan zouden de relatief kleine doopsgezinde 'kringen' wel een predikant moeten durven bekostigen. Het werkte beslist niet mee dat koloniale ambtenaren en militair personeel zo dikwijls van standplaats moesten veranderen en trouwens ook op jonge leeftijd met pensioen gingen; voor velen van hen was de kolonie niet meer dan 'een doorgangshuis'. Daarnaast zouden de gemeenten in het vaderland veel consciëntieuzer dan tot nu toe overzeese attestaties van hun leden moeten melden.

We weten niet, op welke wijze Britzel verslag heeft uitgebracht aan het driemanschap dat hem had uitgezonden. De notulen van de Commissie voor Doopsgezinden in de verstrooiing melden in 1915 alleen:

'De toekomst zal moeten leeren of deze kringen levensvatbaarheid hebben. De Commissie tot de uitzending van een predikant in Ned. Indië heeft zich in betrekking gesteld met de besturen dezer kringen, deze gevraagd, wat hun indruk was van de plannen van Ds. Britzel, en dat antwoorden worden nu ingewacht.'¹²¹

¹¹⁹ Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 162-163.

¹²⁰ Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 168.

¹²¹ SAA Archief ADS 843 Notulenboek nr IV van de Doopsgezinden in de Verstrooiing 1910-1920 inv.nr 250, notulen 12.2.1915.

Daarna vernemen we niets meer, noch in latere notulen, noch in *De Zondagsbode*. De suggestie van Britzel, dat een tweede bezoekreis door een andere predikant het vuurtje brandend zou moeten houden, werd blijkbaar niet opgevolgd. In zijn ogen zou de opbouw van een gemeenschap niet zonder een predikant kunnen lukken:

‘Over het algemeen toont men wel geneigdheid, doch er ontbreekt iemand, die de leiding aan zulke samenkomsten kan geven. Het is in Indië als ten onzent: dit is het werk van den predikant, hetwelk vooralsnog niet door een ‘leek’ geschiedt. Vandaar, dat na mijn vertrek de samenkomsten niet gehouden werden of zoo er al eens eene werd beproefd, deze zeer schaars bezocht werd.’¹²²

Natuurlijk speelde de oorlogssituatie ook een rol. Bovendien zou het onverwachte overlijden van Jan Dinger, begin 1917 – verschillende dagbladen in de kolonie publiceerden uitvoerige bulletins over zijn ziekte en sterfbed – een grote klap zijn voor de gehele onderneming. Bovendien overleden al heel snel Badings in Batavia en Tielenius Kruythoff in Semarang. Voor zijn vertrek had Britzel in *Ons Doopsgezind Krantje* een droom gehad:

‘k Stel mij voor, dat onze gemeenteleden er wat trotsch op zullen zijn, en ‘k moet zeggen, het klinkt ook wel aardig: de Kring der Doopsgezinden te Batavia zooveel als een filiaal-gemeente van de gemeente te ... Wormerveer.’¹²³

Van die droom kwam uiteindelijk niet zoveel terecht.

We eindigen dit gedeelte met een kritische opmerking. Britzel ontkwam er niet aan om zijn hele reis vanuit een typisch koloniaal perspectief te beschrijven. Zijn verslag bevestigt in feite, dat de bovenlaag van westerse buitenlanders zich nauwelijks bezig hield met de terechte ambities van de bevolking van het eilandenrijk. Op verschillende momenten spreekt hij nogal neerbuigend over die bevolking. Nergens vinden we een weergave van een gesprek met een Javaan of een Chinese inwoner van Java. Britzel schrijft ook niets over de opkomende nationale bewegingen in de kolonie, zoals de oprichting van de Sarekat Islam in 1912 en van de Indische Partij van Eduard Douwes Dekker in 1913, die het koloniale bestuur minstens zoveel zorgen baarden als de oorlog in het verre Europa. Daar moet in zijn vele gesprekken toch wel eens over gesproken zijn. Twee jaar na zijn bezoek zou de instelling van een, bepaald nog niet machtige, Volksraad de eerste fase inluiden van het streven van de Indonesiërs naar onafhankelijkheid.

¹²² Britzel (1916), *Mijn Indische Reis*, 171.

¹²³ Britzel, ‘Naar Batavia’, *Ons Doopsgezind Krantje* Nr. 10, (8 november 1913), 45-47.

Het Interbellum

In de periode tussen beide wereldoorlogen nam het aantal (westerse) buitenlanders in Nederlands Oost-Indië verder toe. Dat gold, mogen we aannemen, ook voor het aantal doopsgezinden dat daar voor kortere of langere tijd werkte. De economische crisis vanaf 1929 zal daar zeker aan hebben bijgedragen. De adreslijsten van de leden der Doopsgezinde Gemeente 's-Gravenhage vermelden in 1909 58 leden, die in de kolonie wonen of werkzaam zijn; in de lijst van 1912 zijn dat er 77, in 1936 bijna tachtig en op de ledenlijst van 1940 staan zelfs 210 namen.¹²⁴ Daarbij moet worden aangetekend, dat van heel wat leden geen nader adres in Nederlands Oost-Indië genoemd wordt en dikwijls geen beroep. Het adres kan onbekend zijn geweest, mede omdat ambtenaren, militairen en ook mensen in het onderwijs vaak van standplaats wisselden. De Haagse lijst uit 1916 vermeldt zeven leden die werkzaam zijn in het Nederlands-Indische leger, van wie een aantal als officier van gezondheid, maar er staan ook accountants, onderwijzeressen, een gouvernante, scheikundigen, ambtenaren en administrateurs van ondernemingen op de adressenlijst. We mogen ervan uitgaan, dat de Haagse gemeente in dit opzicht atypisch was. Uit kleine dorpsgemeenten en uit vele gemeenten in middelgrote steden zullen veel minder leden de behoefte hebben gevoeld het avontuur aan te gaan.¹²⁵ Uit Den Haag kwamen, voor zover bekend, geen zeevarenden, maar die moeten wel uit andere gemeenten voortgekomen zijn.

In ieder geval werden de aantallen aanzienlijk. Maar de berichtgeving *in patria* via *De Zondagsbode* en de Commissie tot de Verstrooiing wordt juist schaars. Van pogingen om een vereniging of gemeente van doopsgezinden te stichten, is geen sprake meer. Voor ons overzicht levert deze periode daarom nauwelijks relevante gegevens op.

De Japanse bezetting en tijd tot 1950

Op 10 mei 1940 verklaarde Duitsland Nederland de oorlog. Vanaf dat moment werden ook de verbindingen met het toenmalige Nederlands Oost-Indië verbroken. De

¹²⁴ Gemeentearchief Den Haag, Doopsgezinde Gemeente 0004/01 inv.nrs. 94, 95, 96 en 84.

¹²⁵ Lang niet alle gemeenten hadden geactualiseerde ledenlijsten, en waar die wel waren, leveren die niet altijd gegevens op. Er is bijvoorbeeld een Naamlijst van de Leden der Doopsgezinde Gemeente te Leiden uit 1927, maar het voorwoord vermeldt op p. 9 dat de naar Indië en Amerika vertrokken leden niet zijn opgenomen. NL-LdnRAL- 0014 inv.nr. 40a. Uit de gegevens van de Doopsgezinde Gemeente Deventer blijkt wel dat eind negentiende, begin twintigste eeuw tenminste vier andere daar gedoopte leden naar Indië vertrokken.

DZV kon het medische en educatieve werk in het Moeria-gebied niet meer financieel steunen; de zendingsmedewerkers, zoals dr. Karl P.C.A. Gramberg en Daniel Amstutz stonden er alleen voor. Al was er geen gemeente ontstaan, blijkbaar bestond er op Java toch nog steeds een commissie, die probeerde de contacten tussen doopsgezinden in de kolonie te onderhouden. Dat blijkt uit het feit, dat in juli 1940 het eerste nummer verscheen van een maandelijks periodiek, *Bericht aan de Doopsgezinden in de Verstrooïing in Ned. Indië*, dat in een oplage van bijna 400 exemplaren werd verspreid.¹²⁶ Blijkbaar had het blad twee functies: financiële steun verlenen aan met name het medische werk van de Doopsgezinde Zending, en het versterken van de onderlinge band. Of de Nederlandse Commissie tot de Verstrooïing aan de wieg ervan stond, lijkt onwaarschijnlijk. Die commissie wordt in de nog aanwezige nummers slechts eenmaal genoemd, met een zeker dedain. De periodiek werd blijkbaar gereedigeerd door drie mensen: de chemicus dr.ir. P. Honig¹²⁷ in Pasuruan, Mevr. S.A.Th. Goudswaard-Knipscheer¹²⁸ in Bandung en mr.drs. Th.G.J. de Vletter uit Soerabaja.¹²⁹ Vooral Honig schreef veel in het blad en beantwoordde ook vragen en opmerkingen van lezers. Opnieuw blijkt de overwegend vrijzinnige houding van de doopsgezinden in de kolonie. Van de activiteiten van de doopsgezinde zending moesten verschillenden niets hebben; de Javaanse zendingsgemeenten waren niet eens 'doopsgezind' te noemen, gezien de nadruk op de Twaalf Artikelen des Geloofs in die kringen. Dat strookte niet met de vrijheid van belijden. En ook, 'Nu plotseling, waar het geld voor

126 De nummers 1, 5-12 zijn aanwezig in SAA, Archief DZV toegangsnummer 305, inv.nr. 443. Of er nog latere nummers bestaan is onbekend. De DG bibliotheek heeft de nummers 1-12.

127 Dr.ir. P. Honig werkte al in 1926 in Pasuruan als directeur van de Chemische Afdeling van het Proefstation van de Java Suikerindustrie. In 1940 was hij bestuurslid van de Chemische Vereniging in het toenmalige Nederlands Indië; in 1941 werd hij directeur van het Rubber Research Instituut in Buitenzorg (Bogor). Na 1945 tot zijn repatriëring was hij o.a. onderdirecteur van het Nederlandsch-Indische Departement Economische Zaken in Jakarta. Een uitvoerig interview met hem is te vinden in het *Bataviaasch Nieuwsblad* van 29.8.1941. Na terugkeer in Nederland kreeg hij in de Verenigde Staten een hoge functie bij de research naar rubber en andere producten.

128 Mevrouw S.A.Th. Goudswaard-Knipscheer (1894-1979) was apotheker in Bandung en presidente van de plaatselijke vrouwenafdeling van de Vaderlandsche Club. Volgens het *Algemeen Handelsblad voor Nederlandsch Indië* van 25 mei en 10 oktober 1938 was ze, als blijk van aandacht voor het vrouwenkiesrecht, door het V.C. hoofdbestuur kandidaat gesteld voor de Volksraad; ze zou op de elfde plaats van die kandidatenlijst terecht komen en toen niet verkozen worden. Ze werd wel benoemd in december 1940. Haar man was dr. A. Goudswaard, militair apotheker. Na de oorlog was ze o.a. gemeenteraadslid voor de VVD in Leiden en van 1948 tot 1960 lid van het hoofdbestuur van de VVD.

129 Mr.drs. Th.J.G. de Vletter was werkzaam voor het Suikersyndicaat in Soerabaja. Hij vertegenwoordigde een groep van vrijzinnig-religieuze mensen in Soerabaja en was daar in 1939 betrokken bij de oprichting van een Volksuniversiteit. Verschillende keren hield hij daar en ook in Batavia, alsmede voor de NIROM radio causerieën over 'De Kunst der Welsprekendheid'. Blijkbaar overleefde hij de Japanse kampen, want in 1947 en 1948 hield hij blijkens advertenties in de *Surabayase Courant* en de *Nieuwe Courant* voordrachten over o.a. 'Indië's nieuwe economie in wereldverband'.

de zending ontbreken ging, zijn wij Europeesche Doopsgezinden plotseling wel de aandacht waard!' aldus een broeder uit Buitenzorg (het huidige Bogor).¹³⁰ Honig reageerde daarop en ook later waardig, vanuit een diepgevoeld vrijzinnig geloof:

'Als ik U te slotte moet zeggen wat ik zoek, dan zijn het alleen de oude waarheden en gevonden worden ze op de oude manier: door de wedergeboorte. En hoe worden we wedergeboren? Door er naar te verlangen, door een biddend mensch te worden.'

Blijkens een maandelijks verantwoording door mevrouw Goudswaard werd er toch regelmatig geld overgemaakt voor met name het leproziekenhuis Donorodjo.

Japanse kampen

Elders is eerder aangegeven, dat onze kennis van het leven en lijden van Nederlandse doopsgezinden tijdens de Japanse bezetting uiterst beperkt is, zowel in kampen in Indonesië zelf als in krijgsgevangenenkampen in bijvoorbeeld Birma.¹³¹ We weten toevallig dat een dochter van Pieter Jansz, Jacoba Anna Maria Fast-Jansz, overleed in kamp Tjideng, Jakarta, vlak voor de capitulatie van Japan. Helena Gramberg-Goossen, de in Alexanderfeld, Oekraïne geboren echtgenote van de zendingsarts K.P.C.A. Gramberg, overleed zelfs een week na de capitulatie op 22 augustus 1945 in kamp Halmaheira, Semarang. Ongetwijfeld hebben tientallen andere doopsgezinden, net als duizenden andere Nederlanders, deze bittere periode niet overleefd. Onderzoek naar deze periode blijft gewenst.

Naoorlogse jaren

Klaarblijkelijk heeft men toch geprobeerd elkaar vast te houden, want er bestaat een lijst van een 'Doopsgezinde Kring Jakarta' uit maart 1949 met 49 namen. Onder de daar genoemden bevinden zich militairen, medisch personeel, ambtenaren en anderen.¹³² Sommige van de daar genoemde doopsgezinden zullen pas na de bevrijding van Nederland naar Indonesië getrokken zijn, zoals de gynaecologe Jeltje Stroink. Anderen hebben wellicht de Japanse burgerkampen moeten ondervinden; dat is helaas niet meer na te gaan. Welke activiteiten deze kring ondernam, is onbekend, al had enige jaren later de zendingsmedewerker ds. Jan P. Matthijssen vanuit Pati, Midden-Java, wel contact met deze kring.

¹³⁰ *Berichten aan de Doopsgezinden in de Verstrooiing in Ned. Indië*, nr. 5 (October 1940).

¹³¹ 'Redactioneel', *Doopsgezinde Bijdragen* 41 (2015), 12. Themanummer 'Doopsgezinden tijdens de Tweede Wereldoorlog'.

¹³² De lijst is te vinden in SAA 305, inv.nr. 137 I en 138 I.

In de eerste jaren na 1945 vertegenwoordigde vanuit deze kring dr.ir. P. Honig de Doopsgezinde Zendings Vereniging. De DZV kon in de jaren van de postkoloniale oorlog, die Nederland tegen Indonesië voerde niet of nauwelijks contact onderhouden met de intussen zelfstandige broederschappen in Midden-Java, die zich binnen of op de grens van het door de Indonesische nationalisten gecontroleerde gebied bevonden. Na de repatriëring van Honig naar Nederland werd zijn taak overgenomen door Mr. Y. W. Kranenburg¹³³, Mr. J. Cleyndert¹³⁴ en Mw. B.A. Cuypers-van Bilderbeek. Dit drietal leden had niet alleen (incidenteel) contact met de jonge broederschappen, maar ook met de zendingsconsul dr. F.L. Bakker. Het was de tijd van oecumenisch optimisme en Bakker en anderen spanden zich in samen met verschillende gereformeerde en hervormde jonge kerken op Java om te komen tot een één christelijke kerk daar. Dat proces ging uiteindelijk zowel de DZV als ook de Javaanse en Chinees-Indonesische doopsgezinde broederschappen te snel.¹³⁵ Bovendien legden Kranenburg c.s. ook contacten met het *Mennonite Central Committee*, dat in William H. Yoder een vertegenwoordiger in Indonesië had. Het MCC, afkomstig uit de in het conflict neutrale Verenigde Staten, had wel mogelijkheden om contacten te onderhouden met de broederschappen op Midden-Java. Vanaf 1950 normaliseerde de toestand zich en Mr. Kranenburg kon in dat jaar een bezoek brengen aan het Muriagebied.¹³⁶ In elk geval tussen 1954 en 1956 werd een maandblad voor de Nederlandse doopsgezinden in Indonesië uitgegeven onder de naam *CONTACT*. Ds. Jan P. Matthijssen, die van 1951 tot 1958 in dienst van de Doopsgezinde Zending in Pati werkte, verspreidde dit eenvoudig vormgegeven gestencilde bericht en later deed Roelf S. Kuitse dat vanuit Malang. Over de oplage is niets bekend, maar Matthijssen meldt in november 1954: 'Zoals te verwachten is, wordt onze adreslyst helaas steeds kleiner'.¹³⁷ De spanningen tussen Nederland en de Republiek Indonesië in deze jaren over de kwestie Nieuw-Guinea, die ook leidden tot de naasting van allerlei bedrijven, veroorzaakten de repatriëring van vrijwel alle Nederlanders, inclusief doopsgezinden. Daarmee eindigt dan ook dit overzicht.

133 Mr. Kranenburg was o.a. (waarnemend) secretaris en voorzitter van de Commissie voor Arbeidsaangelegenheden bij het Departement van Sociale Zaken, in Jakarta. Later had hij een advocatenkantoor in Almelo; hij was ook een aantal jaren bestuurslid van de DZR.

134 Mr. Cleyndert was werkzaam als jurist bij de Standard Oil Company. Zie ook *Jaarverslag 1951* van de Doopsgezinde Vereeniging tot Evangelieverbreiding, 2-3.

135 Correspondentie over dit alles in mei en juni 1949 in SAA 305 inv.nr. 137 I en 138 I. Het oecumenische proces leidde in 1950 wel tot de oprichting van een Indonesische Raad van Kerken.

136 Zijn verslag in SAA 305 inv.nr. 139 I/140 II.

137 In SAA 305 inv.nr. 448 zijn de nummers 13 (Juli 1954) t/m 22 (Februari/Maart 1956) aanwezig. Een adreslijst is niet vermeld in de aanwezige nummers. Het berichtje staat in nr. 16.

Conclusies

Voor zover we hebben kunnen nagaan, hebben niet veel Nederlandse doopsgezinden in Indonesië gedurende de periode van koloniale overheersing sympathie gehad voor het nationalistische streven van de Indonesiërs zelf. De context waarbinnen ze zich bewogen, verschilde nauwelijks van die van andere Europeanen in het eilandennrijk; ze waren deel van de koloniale elite. Over de politieke ontwikkelingen, zoals het ontstaan van nationale organisaties, zoals Boedi Oetomo in 1908, de oprichting van de Indonesische Nationalistische Partij door Sukarno en diens vrienden in 1927, en de *sumpah pemuda*, de plechtige eed van de jeugd, op 27 en 28 oktober 1928 vernemen we niets. Enkele telgen uit doopsgezinde milieus, die soms zelf niet meer tot de geloofsgemeenschap behoorden, stelden zich kritisch op: Eduard Douwes Dekker, Madelon Székely-Lulofs. Anske Hielke Kuipers, Jacob van Hout en sommige anderen stonden sympathiek tegenover de bevolking van Indonesië. Anderen waren juist actief betrokken bij de conservatieve Vaderlandsche Club. Het mag paradoxaal klinken, maar mogelijk stonden de zendingsarbeiders, hoe patriarchaal hun houding geweest mag zijn, het dichtste bij de gewone bevolking. Ook het bezoek van ds. Britzel levert geen gegevens op over de relatie van de Nederlandse doopsgezinden op Java en elders en de Indonesische bevolking; zijn uitgebreide verslag zwijgt daar in alle talen over.

Opvallend is ook, dat nogal wat doopsgezinden betrokken waren bij het militaire bedrijf. We kunnen bepaald niet spreken van een 'vredeskerk'. Ook uit de preek van ds. Britzel aan het begin van de Eerste Wereldoorlog blijkt daarvan niets.

Een aantal van de in Nederland gedoopten dreef, voor langere tijd in Indonesië woonachtig, weg van de doopsgezinde wortels. Waarschijnlijk sloot zich slechts een minderheid bij de Indische Kerk aan; velen zochten hun eigen levensbeschouwelijke weg. De pogingen rond 1914 om de doopsgezinden in een kring of gemeente te verenigen, leden snel schipbreuk.

In Nederland zelf heeft men, voor zover we kunnen nagaan, niet al te veel gedaan om het contact met geloofsgenoten in de kolonie levend te houden. De meeste gemeenten lieten hun leden gaan, zonder dat specifieke pogingen werden gedaan om hen, via pastorale brieven, mededelingenbulletins of anderszins betrokken te houden bij de gemeente van herkomst. De landelijke Commissie tot de Verstrooiing heeft zich voornamelijk gericht op 'verstrooiden' in eigen land en zich niet systematisch bekommerd om 'verstrooiden' daarbuiten, van wie zich de meesten, al met al honderden dus, in Indonesië bevonden, al trof men hen ook in Zuid-Afrika, de Verenigde Staten en elders aan. Dat kan zeker een zwak punt genoemd worden en heeft er wellicht toe bijgedragen dat naderhand vele gerepatrieerden, zeker degenen

die in de Japanse gevangenenkampen trauma's hadden opgelopen of door de gedwongen naasting van bedrijven in 1956 moesten terugkeren, zich niet erkend voelden in hun vroegere geloofsgemeenschap.

Literatuur

- Algra, A. *De Gereformeerde Kerken in Nederlands-Indië, Indonesië (1877-1961)* (Franeker [1967]).
- Aritonang, J.S. en K. Steenbrink (eds.), *A History of Christianity in Indonesia* (Leiden/Boston 2008).
- Aten, N., 'Laatste dienst van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente te Wormerveer', www.doopsgezind-zaanstreek.nl tekst 'De Wormerveerse Vermaning'.
- Beck, H.L., 'The Rupture between the Muhammadiyah and the Ahmadiyya', *Bijdragen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde* 161 (2005), 2/3.
- Berichten aan de Doopsgezinden in de Verstrooiing in Ned. Indië (Soerabaja 1940-41).
- Bleeker, P. *Ichthyologiae Archipelagi Indici Prodromus. Volumen I. Siluri* (Batavia 1858).
- Bleeker, P., 'Levensbericht van P. Bleeker door hemzelfen', *Jaarboek Koninklijke Academie van Wetenschappen* (1877).
- Britzel, H., *De oorlog en de godsdienst: preek uitgesproken in den Doopsgezinden Kring te Semarang op 9 Augustus en te Batavia op 6 September 1914* (s.l., 1914).
- Britzel, H., 'Geen doop', *Ons Doopsgezind Krantje* (februari 1915).
- Britzel, H., *Mijn Indische Reis in 1914 of Naar de Doopsgezinden op Java* (Wormerveer 1916).
- Burger, G., 'Floating Cuisine. Food on Board of Dutch Ocean Liners heading to the Indies, 1871-1964', *Travelling the Dutch East Indies. Historical Perspectives and Literary Representations*, ed. Doris J. en R. Honings (Hilversum 2023).
- Dam van Isselt, W.E. van, 'Luitenant-Generaal W. Cool', *De Militaire Spectator* 98 (1929).
- Dam van Isselt, W.E. van, *Wouter Cool. Lid van den Raad van State: een levensschets* ('s-Gravenhage 1930).
- Dubois, J. en E., *Van 15 januari 1951 tot en met 15 oktober 1962 in Nieuw-Guinea* (Dordrecht 1992).
- End, Th. van den, *Ragi Carita I. Sejarah Gereja di Indonesia 1500-1860* (Jakarta 1993).
- Fasseur, C., 'Indische persperikelen 1847-1860', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 91 (1976).
- Fasseur, C., 'Organisatie en sociaal-economische betekenis van de gouvernementssuikerkultuur in enkele residenties op Java omstreeks 1850', *Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde* 133/2 (1977).
- Fasseur, C., *Indischgasten* (Amsterdam 1997).
- Fasseur, C., *De Indologen. Ambtenaren voor de Oost 1525-1950* (Amsterdam 2003).
- Gedenboek van de Vrijmetselarij in Nederlandsch Oost- Indië, 1767-1917* (Semarang/Soerabaja/ 's-Gravenhage [1917]).
- Graaf, H.J. de, *Korte Geschiedenis der Indische Kerk* (Bandoeng s.a. [ca 1936]).
- Haasse, H.S., *Heren van de thee* (Amsterdam 1992).
- Hoekema, A.G., 'Nederlandse doopsgezinden in Indonesië in de periode van de VOC. Een schets', *Doopsgezinde Bijdragen* 49/50 (2024), 125-143.
- Homan, G., 'Een doopsgezinde gemeente in oorlogstijd: Zuid-Limburg, Heerlen', *Doopsgezinde Bijdragen* 31 (2005), 263-276.
- Hüsken, F., *Een dorp op Java. Sociale differentiatie in een boerengemeenschap, 1850-1980* (Overveen 1988).
- Jansz, P., 'Tot heil van Java's arme bevolking: Een keuze uit het Dagboek van Pieter Jansz, doopsgezind zendeling in Jepara, Midden Java. Geannoteerd en van een inleiding voorzien door A.G. Hoekema (Hilversum 1997).

- Kartini, R.A., *Brieven aan mevrouw R.M. Abendanon-Mandri en haar echtgenoot met andere documenten, bezorgd door F.G.P. Jaquet* (Dordrecht/Holland/Providence USA 1987).
- Kartini, R.A., *Kartini. The Complete Writings 1898–1904*, edited and translated by Joost Coté (Clayton 2014).
- Keesing, E., *Hoe ruim een kooi ook is* (Amsterdam 1996).
- Klaassen, N., *Reorganisatie of desorganisatie! beoordeling van het Rapport der Staatscommissie in zake de Reorganisatie der Protestantsche Kerken in Nederlandsch-Indië* (Soerabaja 1914).
- Kleian, F.A., *Nieuw Adresboek van Geheel Nederlandsch-Indië* 14 (1914).
- Kuipers, M.E. (bezorger), *In de Indische wateren: Anske Hielke Kuipers, gezaghebber bij de Gouvernementsmarine 1833-1902* (Zutphen 1999).
- Kuipers, M.E., 'Wilhelmina Baier-Nikkel, 1895-1984', *Doopsgezinde Bijdragen* 28 (2002), 211-260.
- Lever, Ph., *Inheemsche arbeid in de Java-suikerindustrie* (Wageningen 1934).
- Margana, S., 'Religion, Communism and Ratu Adil: Colonialism and Propaganda Literature in 1920's Yogyakarta', *Wacana. Jurnal Ilmu Pengetahuan Budaya* 20/2 (2019).
- Meulen, D. van der, *Multatuli, Leven en Werk van Eduard Douwes Dekker* (Amsterdam 2002).
- Millard, J. (e.a.), *De suikerindustrie op Java* ('s-Gravenhage 1869).
- Multatuli, *Max Havelaar of de koffieveilingen der Nederlandse Handelsmaatschappij* (Amsterdam 2008).
- Noordervliet, N. (bezorger), *Brieven van de thee uit een Indisch familiearchief met originele foto's* (Amsterdam 2004).
- Notulen van de Groot Vergadering der Protestantsche kerk in Nederlandsch-Indië gehouden te Batavia, 19 September-14 October 1916 (Batavia 1917).
- Okker, F.P., 'Vissen vangen in een vulkaan. De bewogen jeugd van Madelon Székely-Lulofs', *De Parelduiker* 9/4 (2004).
- Okker, F.P., *Tumult. Het levensverhaal van Madelon Székely-Lulofs* (Amsterdam/Antwerpen 2008).
- Ons doopsgezind krantje: weekblad voor de leden en vrienden der Verenigde Doopsgezinde Gemeente te Wormerveer* (Wormerveer 1913-1915).
- Rademaker-Helfferich, B. *Een wit vaantje op de Brink. De geschiedenis van de Doopsgezinde gemeente te Deventer* (Deventer 1988).
- Rapport van de Staatscommissie ingesteld bij Koninklijk Besluit van 13 October 1910*, no. 21 (Den Haag 1910).
- Ricklefs, M.C., *A History of Modern Indonesia since c. 1200*, Third Edition (Houndmills/ Basingstoke/ Hampshire 2001).
- Schreuel, W.M., *En de Brantas stroomt: de geschiedenis van een koffiebranderij en een blikfabriek* (Den Haag 1991).
- Schutte, O., *Het doopsgezinde geslacht Oosterbaan uit Harlingen en zijn nakomelingen* (s.l., s.a.).
- Steenbrink, K.A., *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950* (Amsterdam 1993).
- Székely-Lulofs, M., *Doekoen*, bezorgd en ingeleid door O. Praamstra en G. Termorshuizen (Leiden 2001).
- Termorshuizen, G., 'Henri Julius Lion', *Biografisch Woordenboek van Nederland* 5 (2002).
- Truijens, A., *Leven in de verbeelding. Hella S. Haasse 1918-2011* (Amsterdam/Antwerpen 2022).
- Visser, P. (eindred.), *Wezen en weldoen. 375 jaar doopsgezinde wezenzorg in Haarlem* (Hilversum 2009).
- Vries, M. de, *Wat tijd niet oplost is geen probleem. De geschiedenis van de nazaten van Jan Boeke*, onuitgegeven manuscript.

‘DE DISPUTEERDER’

Coornherts polemieken tegen Lipsius’ *Politica* (1590)*Mirjam van Veen*

ABSTRACT

In his polemic against Justus Lipsius (1590), Coornhert passionately argued that individuals must stand up for their faith. This marked a sharp contrast with the position he had defended in his *Verschooninghe* (1560). At that time, Coornhert had advocated a stance closely aligned with that of the Family of Love and its leader, Hendrick Niclaes: it could be wise not to openly confess one’s faith or risk one’s life for what were merely external forms. A person should try to avoid an untimely.

By 1590, however, Coornhert viewed religious diversity as a given, and he had come to see open debate as the way to peaceful coexistence. In his view, believers had a duty to challenge one another’s errors—and everyone, in principle, was entitled to do so. For Coornhert, freedom of speech was not only a natural right and a Christian obligation, but also a fundamental element of Dutch liberty.

When Justus Lipsius argued in his *Politica* (1589) that one should conform outwardly to the prevailing religion and refrain from openly professing a divergent faith, Coornhert responded forcefully. Their polemic was both a principled exchange over freedom of expression and the role of the vernacular in that context, and a fraternal quarrel between former allies.

Keywords: Coornhert – Lipsius – Disputation – Vernacular – Toleration

Inleiding

Dat Dirck Volckertsz Coornhert (1522-1590) in de godsdienstpolemieken van zijn tijd een prominente rol zou gaan spelen, was niet vanzelfsprekend.¹ In 1560 pleitte hij namelijk voor wijze terughoudendheid bij het uiten van geloofsovertuigingen. Het was, zo waarschuwde hij, niet altijd nodig of verstandig het geloof te belijden. Coornhert had een afkeer van het martelaarschap.² Conformisme aan de officieel

1 H. Bongers, *Leven en werk van Dirck Volckertsz Coornhert* (Amsterdam 1978).

2 M. van Veen, ‘*Verschooninghe van de roomsche afgoderye*’. *De polemieken van Calvijn met nicodemieten, in het bijzonder met Coornhert* (Houten 2001), 150-179. Voor de tekst van Coornherts *Verschooninghe* zie 210-246. Voor zijn weerzin tegen het martelaarschap zie bijvoorbeeld 215, 235-236.

voorgeschreven religie kon volgens hem een verstandige koers zijn. Wie al te openlijk een ander geloof beleed, riskeerde een voortijdige dood.³ Geïnspireerd door het spiritualisme meende hij dat de uiterlijke kant van het geloof er niet toe deed. Toch ontwikkelde hij zich ruim 15 jaar later tot de schrik van de gereformeerden,⁴ tot horel in de pels van de dopers⁵ en tot steen des aanstoots voor de befaamde geleerde Justus Lipsius (1547-1606). Deze Leidse geleerde verweet hij niet openlijk uit te komen voor zijn innerlijke overtuigingen, een handelwijze die hij eerder juist had aanbevolen.⁶ Maar volgens Lipsius was Coornhert een

'onrustig en oproerig mens die altijd ruzie zoekt. Ik luister naar hem zoals naar een hond die nu eenmaal geboren is met de eigenschap om zonder onderscheid te blaffen.'⁷

Coornhert hechtte aan een weerlegging van de Leidse geleerde ondertussen zo veel waarde, dat hij tot op zijn sterfbed bezig was hem te bestrijden.⁸ Dit artikel gaat over de manier waarop Coornherts opvatting over het vrijspreken en over de rol van het publiek bij godsdienstige debatten veranderde. Ik analyseer, met name aan de hand van zijn laatste polemieken tegen Justus Lipsius, welke rol Coornhert gaandeweg ging toeschrijven aan het publiek.

Religieus strijdgewoel

Coornhert had vele motieven om zich in het religieuze strijdgewoel van zijn tijd te mengen en polemische traktaten te schrijven over tolerantie, predestinatie, de rol van de magistraat in de kerk... Op talrijke manieren bracht Coornhert zijn standpunt naar voren: hij schreef een omvangrijk oeuvre, maakte gravures en nam deel aan debatten. Zodoende belichaamde hij de communicatieve revolutie die tijdens de zestiende eeuw plaatsvond. De uitvinding van de boekdrukkunst en de manier waarop in eerste instantie met name de reformatie daarvan gebruik maakte, bracht een

3 Van Veen (2001), 'Verschooninghe', 240, 242, 243-244.

4 M. Roobol, *Disputation by Decree. The Public Disputations between Reformed Ministers and Dirck Volckertszoon Coornhert as Instruments of Religious policy during the Dutch Revolt (1577-1583)* (Leiden/ Boston 2010).

5 M.G.K. van Veen, "Geboren voor de contramine...", Coornherts polemieken tegen dopers', *Doopsgezinde Bijdragen* 27 (2001), 73-94.

6 D.V. Coornhert, *Proces vant ketterdoden ende dwang der consciencien* (Gouda [Jasper Tournay] 1590), 307-310.

7 Justus Lipsius, *De una religione, adversus dialogistam liber. In quo tria capita libri quarti politicorum explicantur* (Leiden [Plantijn en Franciscus Raphelengius] 1591), 3.

8 D.V. Coornhert, *Verantwoordinghe van 't proces vanden ketteren niet te dooden* (WW 3, 480r). WW is de afkorting voor *Dieryck Volckertsz Coornherts Wercken. Waer van eenige noyt voor desen gedrukt syn*, 3dln, Amsterdam 1630.

omwenteling teweeg in de manier waarop informatie in samenlevingen werd gedeeld en werd gebruikt.⁹ Daarnaast gebruikten religieuze en politieke leiders andere middelen om mensen te bereiken, zoals liederen en toneelstukken.¹⁰ Meningsvorming werd belangrijk en de opinie van gewone mensen werd een factor in de politieke besluitvorming. Coornhert nam volop deel aan dit proces. Gedreven door het welzijn van ‘mens, volk en vaderland’, eiste hij het recht op zich uit te spreken.¹¹

Voor veel historici is deze zestiende-eeuwse communicatieve revolutie aanleiding om het ontstaan van de publieke sfeer vroeger te dateren dan Jürgen Habermas deed in zijn fameuze boek *Strukturwandel der Öffentlichkeit*.¹² Toen Habermas de term *Öffentlichkeit* (publieke sfeer) muntte, ging hij ervan uit dat deze was ontstaan in de salons en koffiehuisen van de achttiende eeuw, waar de verlichte bourgeoisie samenkwam om op basis van argumenten te discussiëren.¹³ Dit proces van meningsvorming kreeg volgens deze theorie invloed op machthebbers. Habermas gaat ervan uit dat de wortels van de publieke sfeer seculier waren. In zijn latere werk maakt hij ruimte voor religieuze argumenten, maar hij tekent daarbij aan dat argumenten algemeen toegankelijk moeten zijn. Deze eis stelt grenzen aan het gebruik van religieuze argumenten; die zijn immers niet toegankelijk voor mensen die de religieuze ervaring niet delen.¹⁴

Steve Pincus en Peter Lake hebben betoogd dat in Engeland al veel eerder dan Habermas stelt, sprake was van het ontstaan van een publieke sfeer. Mensen gebruikten in de reformatietijd met succes een openbaar toegankelijk debat om

9 R. Wohlfeil, ‘Reformatiorische Öffentlichkeit’, *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981* ed. L. Grenzmann en K. Stackmann (Stuttgart 1984).

10 A. Pettegree, *Reformation and the Culture of Persuasion* (Cambridge 2005). S. Rau en G. Schwerhoff (ed.), *Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit* (Köln/Weimar/Wien 2004). G. K. Waite, *Reformers on Stage. Popular Drama and Religious Propaganda in the Low Countries of Charles V, 1515-1556* (Toronto 2000).

11 Zie R. Buys, *Voor mens, volk en vaderland. Leven en werk van Dirck Volckertsz Coornhert (1522-1590)-Een biografie* (Hilversum 2022).

12 J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Neuwied 1962). De literatuur over Habermas’ baanbrekend werk is schier eindeloos. Zie bijvoorbeeld C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge 1992).

13 De chronologie van Habermas’ werk ligt van meer kanten onder vuur. Mediëvisten pleitten er bijvoorbeeld voor ook middeleeuwse wortels van de publieke sfeer in ogenschouw te nemen. P. Boucheron et Nicolas Offenstadt (ed.), *L’espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas* (Parijs 2011).

14 J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main 2005), 125; J. Habermas, ‘Transcendence from Within, Transcendence in this World’, *Habermas, Modernity, and Public Theology* ed. D.S. Browning en F. Schüssler Fiorenza (New York 1992), 226- 250.

invloed uit te oefenen op machthebbers.¹⁵ Judith Pollmann en Andrew Spicer doen in een bundel met essays iets vergelijkbaars voor de Lage Landen. Ook zij laten zien dat de wortels van de publieke sfeer verder terug reiken in de tijd dan Habermas postuleerde.¹⁶ Probleem bij dergelijke kritieken op Habermas is dat lang niet altijd duidelijk is waarop de kritiek zich precies richt. Vaak wordt het begrip *Öffentlichkeit* vertaald met de term 'publiek debat', maar het Duitse woord *Öffentlichkeit* betekent meer dan dat.¹⁷ Dat neemt niet weg dat historische studies duidelijk maken dat de oorsprongen van de publieke sfeer (*Öffentlichkeit*) op meer plaatsen en in meer tijdvakken te zoeken zijn dan Habermas in zijn oorspronkelijke publicatie suggereerde.

Het voorbeeld van Coornhert laat zien dat in de (late) zestiende eeuw in de Lage Landen inderdaad sprake was van een openbaar debat dat de machthebbers beïnvloedde. Daar waar Coornhert in 1560 nog terughoudendheid bepleitte en mensen die al te zeer de nadruk legden op het publiekelijk getuigen van het geloof over de hekel haalde, pleitte hij tegen het einde van zijn leven gedreven en fanatiek voor het vrijspreken. Meningsverschillen zo meende Coornhert nu, moesten voor het grote publiek worden gebracht zodat het publiek zich een mening kon vormen over waar en vals.¹⁸ De motieven voor dit vrijspreken waren, zo zal ik laten zien, deels religieus.

'De disputeerder'

Coornhert noemde zelf twee motieven om te disputeren: 'de disputeerder zoekt meest na waarheyd of na roem'.¹⁹ Waarschijnlijk hebben beide motieven bij Coornhert een rol gespeeld. Tegenstanders meenden bovendien dat Coornhert twistziek was en in dat verwijt zat een kern van waarheid.²⁰ Coornhert sprak mensen aan op meningsverschillen en was niet snel tevreden met een antwoord van een opponent. In zijn briefwisseling met Caspar Coolhaes (1536-1615) over de rol van de overheid inzake religie bijvoorbeeld was hij eveneens ontevreden met Coolhaes' verzekering dat zij nog steeds in 'eenen schuyte' zaten. Coolhaes was te positief over reformatoren als

15 P. Lake en S. Pincus, *The politics of the public sphere in early modern England* (Manchester 2007), 1-30. P. Lake, 'The politics of "popularity" and the public sphere: the "monarchical republic" of Elizabeth I defends itself', *The politics of the public sphere in early modern England* ed. P. Lake en S. Pincus (Manchester 2007), 59-94.

16 J. Pollmann en Andrew Spicer (ed.), *Public Opinion and Changing Identities in the Early Modern Netherlands. Essays in Honour of Alastair Duke* (Leiden/ Boston 2007).

17 F. Deen, *Publiek debat en propaganda in Amsterdam tijdens de Nederlandse Opstand. Amsterdam 'Moorddam' (1566-1578)* (Amsterdam 2015), 11-13.

18 Coornhert (1590), *Proces vant ketterdoden*, 51-52.

19 Coornhert (1590), *Proces vant ketterdoden*, 288.

20 Van Veen (2001), "Geboren voor de contramine....", 73.

Musculus, Calvijn en Beza die ketters wilden doden. Coornhert vermoedde daarom dat ze het oneens waren.²¹ Zoals we zullen zien, vergrootte Coornhert in zijn polemieken tegen Lipsius verschillen tussen hemzelf en zijn opponent eveneens uit. Coornhert werd echter ook gedreven door zorg om de godsdienstpolitiek van zijn dagen en om zorg om de religieuze waarheid.

Naar eigen besef verdedigde Coornhert de vrijheid. In Holland en Zeeland hadden de opstandelingen in 1572 voet aan de grond gekregen in hun strijd tegen het Spaanse gezag. Dat gebied hadden ze weten uit te breiden, maar Coornhert zag de net verworven vrijheid ondermijnd door met name de gereformeerde predikanten. Met zijn pen trachtte hij deze vrijheid (of zijn interpretatie daarvan) te verdedigen tegen de import van een Geneefse inquisitie, want volgens hem was dat wat er dreigde. De gereformeerde predikanten trachtten, zo waarschuwde hij keer op keer, de katholieke inquisitie te vervangen door een Geneefse variant.²² Deze strijd om de vrijheid was ingebed in het tolerantievraagstuk. Net als zo veel tijdgenoten worstelde Coornhert met de vraag hoe na het einde van de religieuze eenheid aan het begin van de zestiende eeuw mensen met een verschillend geloof vreedzaam konden samenleven. Coornherts voortdurende polemieken tegen de gereformeerden en zijn waarschuwingen tegen een nieuwe inquisitie leverden hem dan ook de naam op een pleitbezorger te zijn voor religieuze tolerantie.²³

Ook zijn perfectisme noopte Coornhert met name tegen de gereformeerden de pen ter hand te nemen. Het gereformeerde geloof dat een mens niet anders kon dan zondigen, stond haaks op zijn geloof in het menselijk vermogen zichzelf te vervolmaken. Tot op zekere hoogte omarmde hij de middeleeuwse mystiek. Hij was er heilig van overtuigd dat een mens door systematische oefening de oude mens kon doden en een hogere geestelijke staat kon bereiken. Doel was echter niet, zoals in de mystiek, het schouwen van God, maar het goede handelen. Coornhert zag in het gereformeerde mensbeeld een ondermijning van de moraliteit.²⁴ De predestinatieleer maakte het allemaal nog erger. Als al voor de geboorte van de mens vastlag of hij zondaar of heilige zou worden, had een mens geen enkele reden meer zijn

21 Coornhert aan Coolhaes, 1580 (Brieven-boeck, WW 3, ep. 96, 146r, 146v).

22 D.V. Coornhert, *Vande Leydtsche disputatie warachtich verhael* 1583, d2r. Gereformeerden vreesden op hun beurt dat Coornhert hun nog wankelende positie zou ondermijnen. M. van Veen, 'Nogmaals: Coornherts polemieken tegen gereformeerde predikanten', *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 25/3 (2022), 101-109.

23 G. Voogt, *Dirck Volckertsz Coornhert (1522-1590): een wondere ijveraar. Achteraf beschouwd* (Hilversum 2020), 72-80.

24 M.G.K. van Veen, "No one born of God commits sin" Coornhert's perfectionism', *Dutch Review of Church History* 84 (2004), 338-357.

best te doen. Het gereformeerde mensbeeld en de predestinatieleer waren volgens Coornhert dodelijk voor elk goed streven.²⁵

Broedertwist?

De laatste twist tussen Lipsius en Coornhert ging over de rol van de seculiere overheid in religieuze zaken. De mannen hadden over Lipsius' interpretatie van het noodlot in diens *Constantia* al eerder de degens gekruist, maar de relatie tussen hen liep pas volledig stuk toen Lipsius zijn *Politica* (1589) publiceerde.²⁶ Volgens Lipsius was de eenheid van de staat gebaseerd op religieuze eenheid en hij waarschuwde dan ook dat een staat zonder religieuze eenheid te gronde zou gaan. Een overheid moest daarom de religie van de meerderheid beschermen en dissidente geluiden de kop indrukken: *Ure, seca, ut membrorum potius aliquod, quam totum corpus intereat* (Brand, snijd, opdat een lid ten onder gaat en niet het gehele lichaam).²⁷ Coornhert meende dat Lipsius met dit standpunt een *full-force* kettervervolgung ondersteunde en schreef een polemische verdediging van de tolerantie.²⁸

De pennenstrijd tussen Coornhert en Lipsius was allesbehalve een zakelijke strijd over tolerantie. Bij deze polemieek was een deel van beider vriendenkringen betrokken en vanuit deze kring trachtten Hendrik Laurensz Spieghel (1549-1612) en Gideon Fallet (1544-?) het conflict te dempen, tevergeefs.²⁹ Spieghel probeerde Coornhert ervan te weerhouden een weerlegging van Lipsius' geschrift te schrijven. Lipsius

25 D.V. Coornhert, *Oorsaecken ende middelen vander menschen saligheyt ende verdoemenisse*, zj (WW 1, 104r). De briefwisseling tussen Coornhert en Lipsius over Lipsius' *Constantia* (1584) is uitgegeven in de uitgave van Lipsius' brieven. Uit een brief van Lipsius aan Joannes Moretus bleek dat ondanks verschil van mening over en weer waardering bleef bestaan. Lipsius aan Joannes Moretus, Leiden, 31 oktober 1584 (*Iusti Lipsi Epistolae*, dl. 2: 1584-1587 ed. M.A. Nauwelaerts en S. Sué (Brussel 1983), ep. 385, 164). Coornhert op zijn beurt beet zich weliswaar vast in een vermeend meningsverschil over het 'nootlyck zondigen' (Lipsius meende dat ze niet wezenlijk van mening verschilden) maar had toch ook grote waardering voor de *Constantia*. Zie: Coornhert aan Lipsius, [Haarlem], 18 april 1584 (*Iusti Lipsi Epistolae* (1983), dl 2, ep. 336, 99).

26 N. Constantinidou, *Responses to Religious Division, c. 1580-1620. Public and Private, Divine and Temporal* (Leiden/Boston 2017), 116-160.

27 Justus Lipsius, *Politica*, edited with translation and introduction by Jan Waszink (Assen 2004), IV, 3, 2.

28 Coornhert (1590), *Proces vant ketterdoden*.

29 Coornhert (1630), *Verantwoordinghe*, (WW 3, 482r); F. de Nave, 'De polemieek tussen Justus Lipsius en Dirck Volckertsz Coornhert (1590): hoofdoorzaak van Lipsius' vertrek uit Leiden (1591)', *De Gulden Passer* 48 (1970), 19-20. Het netwerk van Coornhert overlapt met dat van Lipsius. Met bijvoorbeeld Gerrit Stuver en Jan van Zuren, twee mannen uit Haarlems stedelijke elite, onderhielden beiden betrekkingen. Lipsius aan D.V. Coornhert, [Leiden], [21 april 1584], (*Iusti Lipsi Epistolae* (1983), dl 2, ep. 337, 105).

had hem ervan overtuigd dat Coornhert zijn geschrift niet goed had begrepen.³⁰ Daarnaast was Spieghel het zelf niet eens met Coornherts pleidooi voor een volledige vrijheid om vermeende onjuistheden in een kerkelijke leer aan de kaak te stellen.³¹ Coornhert hield echter vol dat Lipsius duidelijk had gepleit voor de vervolging van ketters en meende dat Spieghel zich door hem om de tuin liet leiden. Coornhert was speciaal naar Lipsius afgereisd om hem te spreken over zijn publicatie, maar Lipsius had geweigerd zich tegenover Coornhert te verantwoorden.³²

Lipsius meende zijnerzijds dat Coornhert hun onenigheid nooit voor het grote publiek had mogen brengen.³³ Hij schreef niet voor het grote publiek en de volkstaal was naar Lipsius' inzicht ongeschikt om de stof die hij in de *Politica* had behandeld te bediscussiëren.³⁴ Hij was bovendien beledigd door Coornherts opmerking dat hij noch theoloog noch rechtsgeleerde was en riposteerde dat hij meer Griekse en Latijnse vaders had gelezen dan Coornhert ooit zou begrijpen.³⁵ Lipsius wilde de overheid niet zelf vragen Coornherts traktaat tegen hem te verbieden, omdat dat Coornhert alleen maar zou bevestigen in zijn eigen gelijk. Tegenstanders van Lipsius zouden de kans niet laten lopen om te roepen dat er sprake zou zijn van een nieuwe tirannie.³⁶ Pas na Coornherts dood kwam het tot een verbod op diens *Proces vant Ketterdoden*. Lipsius had inmiddels het land verlaten. Hij had genoeg van alle controverses en was teruggekeerd in de schoot van de moederkerk (1591).³⁷

De overtuiging van Lipsius dat een mens zich aan de meerderheidsgodsdienst van een land moest conformeren lag, zoals boven al aangeduid, niet zo heel ver af van de zienswijze die Coornhert in zijn *Verschooninghe van de roomsche afgoderije* had verkondigd. Lipsius huldigde het standpunt dat in het publieke leven dissimulatie, het niet openlijk tonen van standpunten en het verborgen houden van eigen gedachten,

30 Coornhert aan Lipsius, ongedateerd, WW 3, ep. 98, 147v; Lipsius aan Hendrik Laurensz. Spieghel, [Leiden], 17 april 1590 (*Iusti Lipsi Epistolae*, S. Sué en H. Peeters ed., [Brussel 1987], dl 3: 1588-1590), ep. 746, 253.

31 Coornhert aan Spieghel, ongedateerd (Brieven-boeck, WW 3, ep. 99, 148r-150v).

32 Coornhert aan Spieghel, ongedateerd (Brieven-boeck, WW 3, ep. 97, 146v-147v).

33 Lipsius aan Cornelius Aerssens, Leiden, 30 augustus 1590 (*Iusti Lipsi Epistolae* (1987), dl. 3 ep. 788, 303-304).

34 Lipsius aan Cornelius Aerssens, Leiden, 3 september 1590 (*Iusti Lipsi Epistolae* (1987), dl. 3 ep. 789, 305).

35 Lipsius (1591), *De una religione, adversus dialogistam liber*, 44.

36 Lipsius aan Cornelius Aerssens, Leiden, 3 september 1590 (*Iusti Lipsi Epistolae* (1987), dl. 3, ep. 789, 305).

37 M.E.H.N. Mout, 'In het schip: Justus Lipsius en de Nederlandse Opstand tot 1591', *Bestuurders en Geleerden. Opstellen over onderwerpen uit de Nederlandse geschiedenis van de zestiende, zeventiende en achttiende eeuw, aangeboden aan Prof. Dr. J.J. Woltjer bij zijn afscheid als hoogleraar van de Rijksuniversiteit te Leiden*, ed. S. Groenveld, M.E.H.N. Mout, I. Schöffner (Amsterdam 1985), 55-64.

kon getuigen van wijsheid. De wijze waarop Lipsius neo-stoïsche filosofie combineerde met christendom, doet denken aan het Huis der Liefde. Lipsius kende verscheidene leden van deze spiritualistische groepering en lijkt met hen het verlangen te hebben gedeeld de vervolging te schuwen om zo het einde der tijden mee te maken.³⁸ Ook Coornhert was bekend met het Huis der Liefde en verleende in de jaren '50 van de zestiende eeuw Hendrick Niclaes onderdak als hij op en neer reisde van Emden naar Brabant.³⁹ Ideeën uit zijn *Verschooninghe* over het verborgen houden van het geloof om de tijd te hebben om te groeien in geloof en over de nutteloosheid van uiterlijke ceremonieën, overlapt met ideeën van het Huis der Liefde. Toen Coornhert zich in 1580 uitsprak tegen de profetische aspiraties van Hendrick Niclaes, onderhield hij nog steeds contacten met familisten. Zijn bezwaren tegen deze zelfbenoemde profeet richtten zich op diens claim op goddelijke autoriteit. Tegen diens gedachtegoed dat steunde op een sterke tegenstelling tussen vlees en geest en op neo-stoïsche filosofie sprak hij zich niet uit.⁴⁰

Lipsius had al met al reden ontstemd te zijn door Coornherts polemieken tegen hem. De onenigheid tussen hen was een onenigheid tussen (voormalig) aanhangers van de familisten. Coornherts 'eis' dat mensen met hun geloof voor de draad zouden komen, stond haaks op hun beider eerdere gedachtegoed. Zijn beschuldiging dat Lipsius aan de kant stond van '... de Paus, Granvelle, oock de koning van Spangien' bracht Lipsius in een hachelijke situatie en speelde wellicht een rol bij diens besluit naar Leuven te vertrekken.⁴¹ Coornhert was radicaal van mening veranderd. Daar waar Coornhert in 1560 in zijn *Verschooninghe* het martelaarschap van de hand had gewezen en Menno en Calvijn voor de voeten had geworpen dat hun eis het geloof te belijden onzinnig was, schreef hij in 1590 nog slechts waarheid te spreken: 'wat hebben alle martelaers anders ghedaen?'⁴²

Ontwikkelingsgang

Toen Coornhert in 1589 voor de laatste keer tegen Lipsius in het krijt trad, was hij inmiddels een publieke figuur geworden die ook in het religieuze landschap van de jonge Republiek een prominente rol speelde. Vrijwel onmiddellijk nadat Coornhert

38 M.E.H.N. Mout, 'Heilige Lipsius, bid voor ons', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 97 (1984), 202-204.

39 D.V. Coornhert, *Spiegelken vande ongerechtigheyten... des vergodeden H.N.* 1580. (WW 3, 58r).

40 N. Mout, 'The Family of Love (Huis der Liefde) and the Dutch Revolt', *Britain and the Netherlands. Vol 7: Church and State since the Reformation. Papers delivered to the Seventh Anglo-Dutch Historical Conference*, ed. A.C. Duke en C.A. Tamse (Den Haag 1982), 76-93.

41 Coornhert (1590), *Proces vant ketterdoden*, Zie ook Coornhert (1630), *Verantwoordinghe* (WW33, 484v). 34. Zie ook Nave (1970), 'De polemieken', 15-16.

42 Coornhert (1630), *Verantwoordinghe* (WW 3, 481v).

in 1577 in Haarlem was teruggekeerd uit zijn tweede ballingschap, botste hij daar met de gereformeerde predikant Thomas Tilius over de vraag of de gereformeerde kerk wel de ware kerk was. Tilius betrok twee Delftse predikanten, Arent Cornelisz en Reginald Donteclock, bij zijn twistgesprek met Coornhert. Dit twistgesprek vond in kleine kring plaats in Delft. Dit godsdienstgesprek zou de opmaat vormen voor de publieke disputaties tussen Coornhert en de gereformeerde predikanten.

In eerste instantie verbood de overheid het debat tussen Coornhert en de predikanten. De Hollandse overheid was allesbehalve enthousiast over dergelijke disputaties omdat zij vreesde dat ze met onrust en oproer gepaard zouden kunnen gaan. Disputaties werden dan ook vaker verboden.⁴³ Toch besloten de Staten het heft in handen te nemen en twee godsdienstdebatten te organiseren in Den Haag en Leiden tussen Coornhert en de predikanten. De Staten beschouwden de onenigheid tussen Coornhert en de gereformeerden inmiddels als een landszaak.⁴⁴ Deze godsdienstdebatten waren een publieke aangelegenheid. Het feit dat zijn twistgesprek met Tilius was geëvolueerd tot een openbare disputatie duidde Coornhert in eerste instantie de predikanten euvel.⁴⁵ Dat belette hem echter niet om zich tijdens de disputaties nadrukkelijk te richten op het publiek en te trachten de toehoorders aan zijn kant te krijgen.

Deze disputaties tussen Coornhert en de predikanten hadden een enigszins chaotisch karakter. Tussen de deelnemers bestond namelijk geen eenstemmigheid over de vraag waar het debat precies over moest gaan. De gereformeerden zetten in bij de kerkelijke leer; Coornhert bij het doden van ketters. Daar kwam nog bij dat de deelnemers slechts deels het patroon van een middeleeuwse academische disputatie volgden. Bij een middeleeuwse disputatie besloot uiteindelijk de voorzitter van het debat wie gelijk had en wie ongelijk. Bovendien lag bij het middeleeuwse debat vast wie stellingen inbracht en verdedigde en wie stellingen betwistte. Doel van de middeleeuwse debatten was dus waarheidsvinding.⁴⁶ In het debat in Den Haag spraken de deelnemers af dat de Staten geen uitspraak zouden doen over gelijk en ongelijk. Daarmee kwam het doel van het debat in de lucht te hangen.⁴⁷

Zowel het debat in Leiden als dat in Den Haag verliep onbevredigend. Dat lag deels aan de onduidelijke orde van het debat, deels aan de opstelling van de predikanten,

43 Roobol (2010), *Disputation by Decree*, 8, 80-86, 110-11.

44 Roobol (2010), *Disputation by Decree*. Roobol analyseert niet alleen Coornherts disputaties goed en grondig, maar staat ook uitvoerig stil bij de context waarin deze debatten plaatsvonden, de aard ervan en de reactie van de Staten erop.

45 Coornhert (1583), *Leydtsche disputatie*, e2r.

46 I. Dingel, ‘Von der mittelalterlichen Disputation zum reformatorischen Religionsgespräch. Neu Organisiertes Streiten?’, in: <https://www.vr-elibrary.de/doi/full/10.13109/9783666560378.255>.

47 D.V. Coornhert, *Disputatie over den Catechismus van Heydelbergh* 1583 (WW3, 435v).

deels aan de opstelling van Coornhert. Coornhert beschuldigde de predikanten ervan dat ze hem wilden voorschrijven welke stellingen hij zou moeten verdedigen. Volgens hem was sprake van een 'ghemuylbande disputatie' en ondermijnden zijn opponenten de vrijheid.⁴⁸ Het recht vrijuit te spreken in een disputatie of in geschriften behoorde naar Coornherts besef tot de vrijheid. Een verbod om 'ghedachten vry uyt te spreken' zag hij als 'het eenighe merckteecken van tyrannye'.⁴⁹ Meer en meer zag Coornhert een ordelijke disputatie als onderdeel van de Nederlandse vrijheid. Hij presenteerde zichzelf als de man die deze vrijheid verdedigde; zijn opponenten zag hij echter als mensen die de vrijheid ondermijnden.

Gereformeerden en Coornhert kwamen in Den Haag en Leiden al met al geen stap nader tot elkaar en tot enig resultaat leidde het dagenlange debatteren niet. Coornhert verliet het debat in Leiden omdat de voorwaarden van het debat hem niet zinden; het debat in Den Haag eindigde omdat Coornhert naar Haarlem naar zijn zieke vrouw werd geroepen. Toch bleef Coornhert grote waarde hechten aan het debat en weigerde hij zich neer te leggen bij het einde van zijn disputatie met de gereformeerden.⁵⁰ Ook in het geval van Lipsius was Coornhert, zoals we zagen, al te bereid tot disputeren. Lipsius was echter een gewaarschuwd mens en ontliet het debat.

Coornherts disputeer-*freude* was een methode om overal zijn eigen religieuze gelijk kenbaar te maken. Gaandeweg raakte hij ervan overtuigd dat het debat en de vrijheid om over religieuze kwesties te publiceren en te spreken onderdeel waren van de Nederlandse vrijheid en van het geloof zelf. Zijn opvatting over het religieuze debat was nauw verbonden met zijn opvatting over religieuze diversiteit. In zijn *Middel tot minderinghe der secten* had Coornhert nog gepleit voor een tijdelijke stop op publicaties over de bijbel om een belangrijke bron van religieuze twist kwijt te raken,⁵¹ maar in zijn *Synodus*, een fictieve vergadering over gewetensvrijheid (1582), kwam religieuze eenheid eerst bij de wederkomst van Christus weer tot stand.⁵² Een centrale vraag in Coornherts werk was daarom hoe mensen in een verdeeld religieus landschap vreedzaam met elkaar konden samenleven. Lipsius' keus voor één heersende godsdienst verwierp hij resoluut: 'waar vervolginghen zijn, daar ist al in roere'.⁵³

48 Coornhert (1583), *Leydtsche Disputatie*, fir.

49 Coornhert (1630), *Disputatie* (WW 3, 459v).

50 Roobol (2010), *Disputation by Decree*, 277.

51 D.V. Coornhert, *Middel tot minderinghe der secten*, ongedateerd (WW 3, 394v-397r).

52 D.V. Coornhert, *Synodus vander conscientien vryheyt* [1582], 164-165.

53 Coornhert (1590), *Proces vant ketterdoden*, 119.

Vrijspreken

Ook in zijn polemieken tegen Lipsius ging Coornhert ervan uit dat onzekerheid over de ware leer nu eenmaal een feit was.⁵⁴ Religieuze eenheid bleef het ideaal maar was naar Coornherts idee met vreedzame middelen onbereikbaar geworden.⁵⁵ Iedereen rustig in zijn of haar eigen religieuze sop laten gaarkoken, was echter geen optie. Net als zijn tijdgenoten was Coornhert ervan overtuigd dat mensen door het aanhangen van een vals geloof het eeuwig zielenheil konden verspelen. Zonder het ware geloof kon iemand niet zalig worden.⁵⁶ Iemand aanspreken op een vals geloof was zowel een recht als een plicht. Hij bond mensen op het hart hun geloof openlijk te belijden en te proberen een ander voor dolingen te behoeden. Wie dat deed, volgde de wet van Christus.⁵⁷ Coornhert claimde daarom het recht vrijuit te spreken.⁵⁸ Volgens hem was dat recht bovendien onderdeel van de natuurwet.⁵⁹ Hij vergeleek het waarschuwen voor religieuze dolingen met ‘brandpadt’: de verplichting mensen te alarmeren in geval van brand.⁶⁰ Lipsius’ standpunt daarentegen dat mensen in gehoorzaamheid aan de wetten van het land hun afwijkende geloofsstandpunt voor zich zouden moeten houden, kwam neer op onverschilligheid. De consequentie was immers dat men mensen die doolden ‘inde valsche [religie] [liet] verstijven ende onsalich blijven.’⁶¹

Coornhert zag, net als zijn tijdgenoten, de samenleving als een huisgezin. Leden van dat huisgezin droegen verantwoordelijkheid voor elkaars welzijn en daar hoorde het geloof nadrukkelijk bij.⁶² Maar daar waar mensen als Calvijn en Luther de rol van huisvader die zorg droeg voor het geloof van de individuele gezinsleden toeschreven aan de overheid, meende Coornhert dat de overheid alleen over de uiterlijke godsdienstoefeningen gezag uitoefende. Over het innerlijk geloof had de overheid geen zeggenschap.⁶³ ‘Roomsche doctoren’, koningen, prinses, overheden en ‘leeraren

54 Coornhert (1590), *Proces vant ketterdoden*, dl 2, 18.

55 D.V. Coornhert (1630), *Verantwoordinghe* (WW 3, 483v).

56 D.V. Coornhert, *Het kruydt-hofken*, ongedateerd (WW 1, 83r); Coornhert (1590), *Proces vant ketterdoden*, 101; Coornhert (1630), *Verantwoordinghe* (WW 3, 488r/v).

57 Coornhert (1590), *Proces vant ketterdoden*, 257; 307-310.

58 Coornhert (1590), *Proces vant ketterdoden*, 249;

59 Coornhert aan Spieghel, ongedateerd, (*Brieven-boeck*, WW 3, ep. 99, 148v).

60 Coornhert (1590), *Proces vant ketterdoden*, 55-60. Zie ook Coornhert aan Nicolaas van der Laan, ongedateerd (*Brieven-boeck*, WW 3, ep 94, 145r). Coornhert wisselde met Van der Laan, een gereformeerd lid van de Haarlemse bestuurlijke elite, intensief van gedachten over zijn polemieken tegen de gereformeerden. Roobol (2010), *Disputation by Decree*, 163-166.

61 Coornhert (1630), *Verantwoordinghe* (WW 3, 488v).

62 Coornhert (1590), *Proces vant ketterdoden*, 80.

63 Coornhert (1590), *Proces vant ketterdoden*, 77.

van d'aenghenomen religie' hadden zich gediskwalificeerd.⁶⁴ In de huidige situatie moesten gelovigen oordelen over een waar en onwaar geloof en ook over de vraag of Coornhert of Lipsius het gelijk aan zijn zijde had. Het volk was rechter geworden.⁶⁵

Lipsius ontkende dat Coornhert en hij over het doden van ketters lijnrecht tegenover elkaar stonden. Zijn gewraakte zinssnede *Ure, seca* (brand en snijd) kwam uit de medische literatuur. Coornhert had, zo merkte Lipsius fijntjes op, die connotatie stomweg niet goed begrepen.⁶⁶ Lipsius had wel een punt. Zoals we zagen erkende Coornhert de zeggenschap van de overheid over de uiterlijke religie ('kercken, predicstoelen, doopvaten ende desghelijcken meer') en perkte de vrijheid van gelovigen in tot de geestelijke kant van religie. Anders dan Lipsius claimde Coornhert echter wel het recht zich over die geestelijke kant uit te spreken; volgens Lipsius was het verstandiger en beter dat niet te doen.⁶⁷

Hun onenigheid over de functie van het debat en het recht zich uit te spreken was fundamenteel. Lipsius schreef voor een elitaire bovenlaag die het Latijn beheerste en meende, zoals we boven zagen, dat het debat in het honderd liep als de volkstaal werd gebruikt. Coornhert zag het als een belangrijke taak zijn kennis te verspreiden en te delen. Zijn volkstalige traktaten waren bedoeld voor gewone mensen.⁶⁸ Op alle mogelijke manieren trachtte hij lezers tot inzicht te brengen zodat ze zelf zouden kunnen oordelen. Zijn keus voor de volkstaal in de polemieken met Lipsius en zijn ergernis over diens vertoon van geleerdheid was in ieder geval deels principieel.⁶⁹ Ook in zijn debatten met predikanten had hij erop gehamerd dat wat er gezegd werd voor iedereen verstaanbaar moest zijn en dat deelnemers aan het debat zich dus niet zouden moeten bedienen van een vreemde taal.

Bij zijn afkeer van ijdel vertoon van geleerdheid en zijn voorkeur voor de volkstaal zal ongetwijfeld Coornherts eigen biografie een rol hebben gespeeld. Hij was autodidact en ergerde zich tijdens de debatten aan opponenten die hem met behulp van scholastieke spitsvondigheid schaakmat trachtten te zetten. 'Met listigh ende sophisticated disputeren' leerden studenten om 'neen' 'ja' te laten lijken.⁷⁰ Ook Lipsius bezondigde zich volgens Coornhert hieraan. Hij schilderde hem af als een 'subtjle

64 Coornhert (1630), *Verantwoordinghe* (WW 3, 485r).

65 Coornhert (1590), *Proces van het ketterdoden*, 51-52; dl 2, 13.

66 Lipsius aan Spieghel, 17 april 1590 (*Iusti Lipsi Epistolae* (1987), dl 3, ep. 746, 253). Lipsius (1591), *De una religione*, 16.

67 Coornhert (1590), *Proces vant ketterdoden*, 248-251.

68 Nave (1970), 'De polemieken', 23. Zie ook: R. Buys, *De kunst van het weldenken, Lekenfilosofie en volkstalig rationalisme in de Nederlanden (1550-1600)* (Amsterdam 2009). Zie tevens G. Verwey, *Tolerantie en Coornhert. Filosofisch-historische verkenningen* (Hilversum 2022), 70-89.

69 Coornhert (1630), *Verantwoordinghe*, (WW3, 480r; 481r; 481v; 482v).

70 Coornhert (1590), *Proces vant ketterdoden*, 287.

ende woortkonstigh gheleert man’ die anderen een mening die ze helemaal niet waren toegedaan ‘op can dichten’.⁷¹ In debatten met predikanten ging hij er prat op een eenvoudige ziel te zijn. Hij had niet veel gestudeerd maar wilde juist afstand nemen van ‘die duysterheydt van mijn ende alder menschen vernuft’ om door concentratie op de woorden van Christus te komen tot het ‘hemelsche licht vande waerheydts kennisse’.⁷² Coornhert was, zo stelde hij elders, ‘ongeleert in talen, bloot van alle consten’ maar hij vertrouwde op de ‘helle ende klare Godlijke schriftuere’.⁷³ Lipsius’ betoog dat een beoordeling van ingewikkelde theologische vraagstukken niet voor iedereen was weggelegd, deed Coornhert af als een terugkeer naar de opvatting van ‘Roomsche Bisschoppen’. Retorisch vroeg hij of Lipsius het volk de Schrift weer wilde ontnemen. Volgens de wet van Christus stond het ook gewone mensen vrij te oordelen en was deelname aan ingewikkelde debatten dus niet alleen weggelegd voor ‘geleerde ende hooghe beroemde snorckers’.⁷⁴

Conclusie

Coornherts stellingname tegenover Lipsius laat zien dat hij na het schrijven van zijn *Verschooninghe* in 1560 niet stil had gestaan. Net zoals zijn tijdgenoten worstelde Coornhert met het uit elkaar vallen van de christelijke eenheid en zocht hij naar wegen om het religieuze geweld van zijn dagen te beteugelen. Anders dan veel tijdgenoten zag hij in de vervolgingen en in het optreden van overheden tegen religieuze minderheden de oorzaak van alle ellende. Coornhert zag in het debat een alternatief voor de gebruikelijke godsdienstpolitiek van onderdrukking. Zijn visies op tolerantie, debat, het vrije woord, de volkstaal, religieuze kennis en geestelijke groei hingen met elkaar samen. De mogelijkheid vrij uit te spreken was naar zijn idee gekoppeld aan de Nederlandse vrijheid.⁷⁵

Zijn motief om het volk tot rechter te maken in het godsdienstdebat was enerzijds een noodgreep: er was in het verdeelde religieuze landschap van zijn tijd geen onpartijdige instantie voorhanden die deze functie kon vervullen. Anderzijds was deze keus principieel: gelovigen waren zelf verantwoordelijk voor hun eigen geloof en moesten dus zelf besluiten welke zienswijzen zij juist of onjuist achtten. Coornhert

71 Coornhert (1630), *Verantwoordinghe* (WW 3, 485v).

72 Coornhert (1583), *Leydtsche disputatie*, h2r.

73 D.V. Coornhert, *Levende Kalck*, 1583 (WW 3, 361v).

74 Coornhert (1630), *Verantwoordinghe* (WW3, 488r).

75 M. van Veen, ‘Dirck Volckertsz Coornherts (1522-1590) Debatten mit reformierten Theologen über die Freiheit. Die Debatte als Wahrheitsfindung und Weg zur Freiheit’, *Freiheit im reformierten Protestantismus. Konzepte-Praktiken-Diskurse* ed. M. Sallmann en U. Zahnd (Göttingen 2024), 65-79.

zag in het vrijuit spreken over religieuze zaken een vervulling van zowel zijn burgerplicht als zijn christenplicht. Zoals een burger verplicht was te waarschuwen voor brand, zo moest een mens ook waarschuwen voor religieuze dolingen. Gelovigen waren bovendien verplicht te getuigen van de waarheid.

Coornherts visie op de manier waarop een debat moest worden gevoerd en op de rol van het publiek was volop in beweging. De turbulente tijd waarin hij leefde, dwong hem op zoek te gaan naar nieuwe manieren van vreedzaam samenleven. Het publieke debat was een onderdeel van deze zoektocht. Hij zag de mogelijkheid gedachten vrij te uiten als een kenmerk van de vrijheid. Coornherts ontwikkelingsgang stond niet op zichzelf. Al in de middeleeuwen werd het academisch debat soms publiek toegankelijk.⁷⁶ Bij debatten in de reformatietijd was vaak publiek aanwezig, dat soms een actieve rol speelde. Bij debatten tussen dopers en gereformeerden gaf het publiek soms luidkeels blijk van instemming of afkeuring.⁷⁷ Coornherts veranderde opvatting over het al dan niet toegankelijk zijn van debatten voor een breder publiek paste dus bij een breder plaatsvindende ontwikkeling.

In de reformatietijd dwong onenigheid over de vraag wie religieuze autoriteit bezat, tot een nieuwe vormgeving van de debatten. Katholieken en protestanten waren het immers oneens over de vraag wie kon beslissen over waar en onwaar. Tijdens het dopers-gereformeerde debat in Leeuwarden stelde de voorzitter van het debat vast dat een rechter om te oordelen over gelijk of ongelijk ontbrak. Die rol kende hij toe aan het publiek. Coornherts zoektocht naar een rechter en zijn opvatting dat het publiek rechter was geworden, hingen dus evenmin in de lucht.

Naar de invloed van deze vroegmoderne godsdienstdebatten op het ontstaan van een nieuwe debatkultuur en op het ontstaan van een publieke sfeer is weinig onderzoek gedaan.⁷⁸ Historici hebben het door Habermas geschetste beeld verfijnd en gemodificeerd. Daarbij is ook meermaals betoogd dat de publieke sfeer eerder ontstond dan Habermas suggereert. Het zou naar mijn idee de moeite waard zijn dit onderzoek aan te vullen met onderzoek naar de rol van de zestiende-eeuwse godsdiensttwisten en de religieuze motieven om met elkaar in debat te gaan of juist niet. Een dergelijk onderzoek kan laten zien hoe mensen in een hectisch, gepolariseerd landschap op zoek gingen naar een gemeenschappelijke grondslag voor een debat, hoe zij zochten naar een manier om te besluiten wat waar was en onwaar en hoe het publiek een steeds grotere rol kreeg toebedeeld. Daarnaast kan een dergelijk

⁷⁶ A.J. Novikoff, *The Medieval Culture of Disputation. Pedagogy, Practice, and Performance* (Philadelphia 2013), 143, 162.

⁷⁷ Van Veen (2024), 'Dirck Volckertsz Coornherts Debatten', 77.

⁷⁸ D.L. Robinson, *Theatre of Truth: Performing Public Religious Disputation in Seventeenth-Century Europe*, Toronto 2020 (ongepubliceerde dissertatie).

onderzoek laten zien welke rol religie en het uiteenvallen van de religieuze eenheid heeft gespeeld bij het ontstaan van zoiets als een publieke sfeer.

Literatuur

- Bonger, H. *Leven en werk van Dirk Volckertsz Coornhert* (Amsterdam 1978).
- Boucheron, P. et Nicolas Offenstadt (ed), *L'espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas* (Parijs 2011).
- Buys, R., *Voor mens, volk en vaderland. Leven en werk van Dirck Volckertsz Coornhert (1522-1590)- Een biografie* (Hilversum 2022).
- Buys, R., *De kunst van het weldenken, Lekenfilosofie en volkstalig rationalisme in de Nederlanden (1550-1600)* (Amsterdam 2009).
- Calhoun, C. (ed), *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge 1992).
- Constantinidou, N., *Responses to Religious Division, c. 1580-1620. Public and Private, Divine and Temporal* (Leiden/Boston 2017).
- Coornhert, D.V., *Middel tot minderinge der secten*, ongedateerd (WW 3, 394v-397r).
- Coornhert, D.V., *Oorsaecken ende middelen vander menschen saligheyt ende verdoemenisse*, ongedateerd (WW 1, 85r-119v).
- Coornhert, D.V., *Het kruydt-hofken*, ongedateerd (WW 1, 439r-461r).
- Coornhert, D.V., *Spiegelken vande ongerechtigheyt... des vergodeden H.N.* 1580. (WW 3, 63r-73r).
- Coornhert, D.V., *Synodus vander conscientien vryheyt* [1582].
- Coornhert, D.V., *Levende Kalck*, 1583 (WW 3, 356r-366r).
- Coornhert, D.V., *Vande Leydtsche disputatie warachtich verhael* 1583.
- Coornhert, D.V., *Disputatie over den Catechismus van Heydelbergh* 1583 (WW3, 418r-464v).
- Coornhert, D.V., *Verantwoordinghe van't proces vanden ketteren niet te dooden*, 1590 (WW 3, 479r-489r).
- Coornhert, D.V., *Proces vant ketterdoden ende dwang der conscientien* (Gouda [Jasper Tournay] 1590).
- Coornhert, D.V., *Dieryck Volckertsz. Coornherts wercken, waer van eenige noyt voor desen gedruet zyn* (Amsterdam, I.A. Colom 1630).
- Deen, F., *Publiek debat en propaganda in Amsterdam tijdens de Nederlandse Opstand. Amsterdam 'Moorddam' (1566-1578)* (Amsterdam 2015).
- Dingel, I., 'Von der mittelalterlichen Disputation zum reformatorischen Religionsgespräch. Neu Organisiertes Streiten?', <https://www.vr-elibrary.de/doi/full/10.13109/9783666560378.255>.
- Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Neuwied 1962).
- Habermas, J., 'Transcendence from Within, Transcendence in this World', *Habermas, Modernity, and Public Theology* ed. D.S. Browning en F. Schüssler Fiorenza (New York 1992), 226-250.
- Habermas, J., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main 2005).
- Lake, P. en S. Pincus, *The politics of the public sphere in early modern England* (Manchester 2007).
- Lake, P., 'The politics of "popularity" and the public sphere: the "monarchical republic" of Elizabeth I defends itself', *The politics of the public sphere in early modern England* ed. P. Lake en S. Pincus (Manchester 2007), 59-94.
- Lipsius, Justus, *Iusti Lipsi Epistolae, dl 2: 1584-1587* ed. M.A. Nauwelaerts en S. Sué (Brussel 1983).
- Lipsius, Justus, *Iusti Lipsi Epistolae, dl 3: 1588-1590* ed. S. Sué en H. Peeters (Brussel 1987).
- Lipsius, Justus, *Politica, edited with translation and introduction by Jan Waszink* (Assen 2004).
- Lipsius, Justus, *De una religione, adversus dialogistam liber. In quo tria capita libri quarti politicorum explicantur* (Leiden [Plantijn en Franciscus Raphelengius] 1591).
- Mout, N., 'The Family of Love (Huis der Liefde) and the Dutch Revolt', *Britain and the Netherlands*.

- Vol 7: *Church and State since the Reformation. Papers delivered to the Seventh Anglo-Dutch Historical Conference*, ed. A.C. Duke en C.A. Tamse (Den Haag 1982), 76-93.
- Mout, M.E.H.N., 'Heilige Lipsius, bid voor ons', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 97 (1984), 195-206.
- Mout, M.E.H.N., 'In het schip: Justus Lipsius en de Nederlandse Opstand tot 1591', *Bestuurders en Geleerden. Opstellen over onderwerpen uit de Nederlandse geschiedenis van de zestiende, zeventiende en achttiende eeuw, aangeboden aan Prof. Dr. J.J. Woltjer bij zijn afscheid als hoogleraar van de Rijksuniversiteit te Leiden*, ed. S. Groenveld, M.E.H.N. Mout, I. Schöffers (Amsterdam 1985), 55-64.
- Nave, F. de, 'De polemiek tussen Justus Lipsius en Dirck Volckertsz Coornhert (1590): hoofdoorzaak van Lipsius' vertrek uit Leiden (1591)', *De Gulden Passer* 48 (1970), 1-39.
- Novikoff, A.J., *The Medieval Culture of Disputation. Pedagogy, Practice, and Performance* (Philadelphia 2013).
- Pettegree, A., *Reformation and the Culture of Persuasion* (Cambridge 2005).
- Pollmann J. en Andrew Spicer (ed), *Public Opinion and Changing Identities in the Early Modern Netherlands. Essays in Honour of Alastair Duke* (Leiden/Boston 2007).
- Rau, S. en G. Schwerhoff (ed), *Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit* (Köln/Weimar/Wien 2004).
- Roobol, M., *Disputation by Decree. The Public Disputations between Reformed Ministers and Dirck Volckertszoon Coornhert as Instruments of Religious policy during the Dutch Revolt (1577-1583)* (Leiden/Boston 2010).
- Veen, M.G.K. van, "'Geboren voor de contramine...'" Coornherts polemiek tegen dopers, *Doopsgezinde Bijdragen* 27 (2001), 73-94.
- Veen, M.G.K. van, 'Verschooninghe van de roomsche afgoderye'. *De polemiek van Calvijn met nicodemieten, in het bijzonder met Coornhert* (Houten 2001).
- Veen, M.G.K. van, "'No one born of God commits sin'" Coornhert's perfectionism', *Dutch Review of Church History* 84 (2004), 338-357.
- Veen, M.G.K. van, 'Nogmaals: Coornherts polemiek tegen gereformeerde predikanten', *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 25/3 (2022), 101-109.
- Veen, M.G.K. van, 'Dirck Volckertsz Coornherts (1522-1590) Debatten mit reformierten Theologen über die Freiheit. Die Debatte als Wahrheitsfindung und Weg zur Freiheit', *Freiheit im reformierten Protestantismus. Konzepte-Praktiken-Diskurse* ed. M. Sallmann en U. Zahnd (Göttingen 2024), 65-79.
- Verwey, G., *Tolerantie en Coornhert. Filosofisch-historische verkenningen* (Hilversum 2022).
- Voogt, G., *Dirck Volckertsz Coornhert (1522-1590): een wondere ijveraar. Achteraf beschouwd* (Hilversum 2020).
- Waite, G. K., *Reformers on Stage. Popular Drama and Religious Propaganda in the Low Countries of Charles V, 1515-1556* (Toronto 2000).
- Wohlfeil, R., 'Reformatorsche Öffentlichkeit', *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981* ed. L. Grenzmann en K. Stackmann (Stuttgart 1984), 41-52.

‘SPAGAAT VAN EEN DIENSTWEIGERAAR’

Pieter Post

ABSTRACT

Choosing between refusing military service and defending your country is a difficult choice, as a former conscientious objector. What questions should you ask young people? The obligation to perform military service in the Netherlands was temporarily halted after the Cold War, when the army was professionalized. Due to the ongoing war in Ukraine, politics are now more frequently discussing the obligation of military service. At the age of seventeen, boys and girls receive a letter from the national government that registers them for military service obligations. Is it not necessary to have a conversation with the younger generation before they agree to that call?

Keywords: Conscientious objector – Compulsory attendance – Military draft – Mennonite – Peace keeping

Inleidend

Toen ik werd opgeroepen voor de militaire keuring, wist ik al dat ik de dienstplicht niet wilde vervullen. Ik was 17 jaar. Je bent jong en je wilt wat, maar niet dat. Bij een vroeg bewustzijn van wat ik wel wilde, paste dit niet. Ik was net begonnen aan de opleiding tot verpleegkundige. Dat hield in zieke mensen helpen beter te worden en hen bijstaan in hun onzekere lot. Dat ideaal sloot niet aan bij de dienstplicht waar iedere jongen geleerd werd met wapens om te gaan en, wat eufemistisch uitgedrukt, mensen mee uit te schakelen. Dat maakte ik kenbaar op die keuring. Om afgekeurd te worden had ik nog geprobeerd me dom te houden door foute antwoorden te geven, maar helaas werkte dat van geen kant. Aan het slot van de keuring werd ik gewezen op de Wet Gewetensbezwaarden Militaire Dienst. Ik kreeg het gevoel dat de militair dat met meel in de mond uitsprak. Wéér zo eentje. Van huis uit had ik meegekregen dat het leren mensen doden niet in overeenstemming was met wat Jezus van Nazareth leert en heeft laten zien. Wijlen mijn doopsgezinde vader Bouwe (1920-1998), werd in 1939 als 18-jarige gemobiliseerd en vocht in de oorlogsdagen aan de kop van de Afsluitdijk tegen de Duitsers. Hij sprak er niet veel over, maar een ding was wel zeker: het dragen van wapens en vechten was niet de betekenis geven aan het leven die hem vanuit het doopsgezind-zijn was overgedragen. Dat hij de militaire

dienst had kunnen weigeren, had als boerenzoon consequenties voor de boerderij: gevangenisstraf zoals Cor Inja onderging, wilde hij niet riskeren.¹ Toch was hij direct na de oorlog in 1946 betrokken bij de oprichting van de Doopsgezinde Vredesgroep, die dienstweigeraars ging begeleiden. Ons gezin ging naar de tweejaarlijkse vredesgroepconferenties op Fredeshiem bij Steenwijk en naar wat nu Mennorode heet in Elspeet. Eigenlijk beschouw ik die conferenties als belangrijke onderdelen uit mijn geloofsopvoeding en de vorming van mijn persoonlijke geweten. Als klein kind in de jaren 1960 raakte ik geschokt door een film die werd getoond van een standrechtelijke executie in Saigon van een jonge Vietcong-strijder tijdens de Vietnamoorlog. Close-up werd hij nietsvermoedend tijdens zijn arrestatie op straat door zijn hoofd geschoten door, naar wat nu bekend is, het hoofd van de Zuid-Vietnamese politie. Wie hier de vijand of de vriend was, of hij een deserteur was, deed en doet er eigenlijk niet toe, want het ging hier om een schending van mensenrechten. Zelf werd ik te midden van de kruisraketdemonstraties in de beginjaren tachtig erkend als dienstweigeraar op grond van de Bergrede van Jezus. Desgevraagd gaf ik de Defensiecommissie voor Gewetensbezwaarden ten antwoord dat diplomatie voor mij het antwoord was op oorlog. Ze vroegen ook of ik een praktiserend kerkganger was, wat ik bevestigde. Snel stond ik weer op straat. Het regende pijpenstelen. Later bleek dat de opbouw van bataljons niet langer urgent was. De jongens die in 1959 waren geboren (ik ben van 1958) werden niet eens meer opgeroepen. Men was duidelijk aan het minderen en aan mij hadden ze ook niets. Als erkend gewetensbezwaarde werd ik later door de burgemeester van Amsterdam vrijgesteld van de vervangende dienst. Dat was op grond van onmisbaarheid in het Onze Lieve Vrouwe Gasthuis waar ik toen werkte.

Weerloosheid in enkele doopsgezinde publicaties

Tegen deze biografische achtergrond schrijf ik mijn verhaal dat de titel heeft meegekregen 'De spagaat van een dienstweigeraar'. Een dienstweigeraar is voor mij iemand die met een beroep op het persoonlijke geweten weigert in te gaan op een oproep van een gezagsinstantie, in dit geval het Ministerie van Defensie. Toch merk ik gaandeweg haarscheurtjes in dat principe van geen wapens dragen, want in hoeverre is het reëel om in deze tijd van oorlog en oorlogsdreiging op Europese bodem te weigeren in te gaan op een opkomstplicht? Deze vraag verontrust me, want ontken ik daarmee niet

1 Alle G. Hoekema et al, *Geen cel ketent deze dromen. Een dagboek over ideaal en werkelijkheid van de doopsgezinde dienstweigeraar en socialist Cor Inja uit Zaandam, geschreven in gevangenschap van 25 maart tot en met 19 november 1925* (Hilversum 2011).

wat mij via de doopsgezinde vredestraditie werd overgedragen? Of was deze vredes-traditie slechts een utopie zonder kans van slagen, omdat de werkelijkheid nu eenmaal mensen nodig heeft om grondgebied en burgers te verdedigen en te beschermen, en dat in internationaal verband? Na de Koude Oorlog maakten steeds minder Europese legers gebruik van de dienstplicht, maar onrechtvaardigheid, racisme en geweld bleven bestaan. Voor de meeste binnen- en buitenlandse doopsgezinden vormde de kwestie van gewetensbezwaren niet langer het centrale punt van de vredesgetuigenis. Tegenwoordig leggen de Europese mennonieten de nadruk meer op een profetische getuigenis van gerechtigheid, vrede en verzoening in landen waarvan de legers betrokken zijn bij oorlogen, en waarvan de samenleving en de economie onvoldoende voorrang geven aan armen en machtelozen in de maatschappij.²

Met andere woorden, de vredesgetuigenis is weliswaar kenmerkend voor doopsgezinden gebleven, maar het gewetensbezwaar militaire dienst lijkt door veranderingen in het machtsverwicht op de achtergrond te zijn geraakt. De vraag kan gesteld worden of met het van stal halen van de opkomstplicht, ook het gewetensbezwaar weer nieuw leven ingeblazen wordt. Of hebben doopsgezinden met het badwater ook het kind weggegooid?

De wereldwijde mennonitisch-doperse gemeenschap staat alom bekend om haar vredesgetuigenis of weerloosheidsprincipe, en om haar hulpverlening in de brandhaarden van de wereld als alternatief voor het meedoen aan gewapende conflicten. Er wordt nog graag gerefereerd aan het invloedrijke boek van de Amerikaanse doopsgezinde theoloog John H. Yoder *The politics of Jesus*, dat in het Nederlands verscheen met de titel *De politiek van het kruis*.³ De strekking ervan is dat Jezus een voorbeeld van radicaal politiek handelen is, maar Yoder concludeert dat de sociale ethiek hier nog nauwelijks raad mee weet. En dat geldt vooral wanneer de schrijver pleit voor een christelijk pacifisme. Ook wijzen we op de Duitse doopsgezinde theoloog Fernando Enns als initiator van de *Decade to overcome violence*, wat van 2001 tot 2010 leidraad was voor de oecumenische dialoog in de Wereldraad van Kerken. Vanuit dat perspectief schreef hij zijn boek *Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit*. Enns komt daarin op voor het belang van

2 John A. Lapp et al, *Geloof en Traditie beproefd. Geschiedenis van Dopers Europa ca. 1800-2000* (Internationaal Menno Simons Centrum in samenwerking met Pandora Press, oorspronkelijk in 2006 uitgegeven in het Engels), 41.

3 John Howard Yoder, *The Politics of Jesus. Behold the Man! Our Victorious Lamb* (Michigan US/ Carlisle UK 1994). Eerste druk (Michigan 1972). De Nederlandse vertaling luidt: *De politiek van het kruis. Een weg om te gaan* (Baarn 1974). John Howard Yoder (1927-1997). Yoder was directeur van het Institute of Mennonite Studies en president van Goshen Biblical Seminary. Hij gaf gastcolleges aan de Universiteit van Amsterdam.

historische vredeskerken (*Church of the Brethren*, Mennonieten en Quakers: *free churches*) in het oecumenische discours over het concept 'vrede stichten'.⁴

Vanaf de zestiende eeuw hebben doperse leiders getuigenis afgelegd van hun afkeer van deelname aan oorlog en militaire dienst.⁵ Weerloosheid kan daarom worden gezien als een karakteristiek van het doperdom. Toch moet daar direct bij worden aangetekend dat aan deze vredesgetuigenis niet consequent werd vastgehouden. Aan het eind van de achttiende eeuw kwam in de politiek-maatschappelijke strijd tussen patriotten en oranje-gezinden, door de doopsgezinde deelname aan de patriottische militante vrijkorpsen een einde aan de principiële weerloosheid. Dit beginsel werd in de daarop volgende eeuw niet meer onderwezen door de leraren in de gemeenten.⁶ Kenmerkend voor het verdwijnen van de weerloosheid is de preambule van de in 1811 opgerichte Algemene Doopsgezinde Sociëteit waarin met geen woord wordt gerept over de weerloosheid: het enige dat de doopsgezinden typeerde was de 'bejaardendoop', ofwel de volwassenendoop. Wie van de opgroeiende jongeren nog iets over de weerloosheid aan de weet wilde komen, was aangewezen op ouders en grootouders die nog met dat principe waren opgegroeid. Pas op de drempel van de negentiende en twintigste eeuw werd de weerloosheid nieuw leven ingeblazen, via vredesbewegingen en de denkbeelden van de romanschrijver L.N. Tolstoi wiens universele mensenliefde religieus links inspireerde, inclusief veel modernen. Behalve voor geheelonthouding en prostitutiebestrijding ijverden de tolstojanen, waaronder ook doopsgezinden, voor ontwapening. Deze ontwikkelingen, maar ook de ontwrichtende leefomstandigheden van de Russische mennonieten, de contacten met quakers en Amerikaanse mennonieten gaven de doopsgezinden na de Eerste Wereldoorlog nieuwe impulsen aan een georganiseerd weerloosheidsstreven. Een vernieuwingsbeweging, bekend geworden als de Gemeentedagbeweging (Utrecht 1917) maakte de weg vrij voor verschillende 'arbeidsgroepen' (werkgroepen), waaronder de Arbeidsgroep tegen den Krijgsdienst. Deze antimilitaristische arbeidsgroep schiep het kader om dienstweigeraars moreel en financieel te ondersteunen. Heftige discussies vonden plaats tussen doopsgezinde antimilitaristen en aanhangers van de fascistische staatsideologie.⁷

4 Fernando Enns, *Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit* (Göttingen 2003). Fernando Enns is hoogleraar Vredesetheologie en Ethiek aan het Doopsgezind Seminarium en de Vrije Universiteit in Amsterdam. Tevens is hij directeur van het Amsterdam Centre for Religion, Peace & Justice Studies.

5 *The Mennonite Encyclopedia* I, A-C (Pennsylvania 1955). Fifth printing 1995, 692-699.

6 Pieter Post, *Geschiedenis van het doopsgezinde kerklied (1793-1973). Van particularisme naar oecumenicititeit* (Hilversum 2010), 36-39; 247-248.

7 Post (2010), *Geschiedenis van het doopsgezinde kerklied*, 242-247.

De Nederlandse doperse beweging laat dus vanaf het begin van haar ontstaan geen consequent weerloze lijn zien van principiële dienstweigeraars.⁸ Pijnlijk is het des te meer, dat sommige doopsgezinden in de jaren 1930 actief lid werden van de Nationaal-Socialistische Beweging (N.S.B.) en de Waffen-SS. Geloofsgenoten in andere Europese landen namen deel aan het Duitse oorlogsgeweld, waaronder het uitroeien van joden en gehandicapten.⁹ Opmerkelijk is het dat de weerloosheid in de vele publicaties na 1945, bedoeld voor de gemeenten om over doopsgezinde identiteit en doopsgezind gemeentelven na te denken, nauwelijks als specifiek onderwerp voorkomt.¹⁰ Wel wordt eraan gerefereerd onder kopjes als 'de houding in de wereld', waar bijvoorbeeld gewezen wordt op de emigratie van doopsgezinden uit Balk naar de Verenigde Staten halverwege de negentiende eeuw om reden van de wapendienst, terwijl doopsgezinde seminariestudenten vlak daarvoor hadden deelgenomen aan de Belgische Opstand.¹¹ Ook laten seminariestudenten van de zogenaamde Tweede Weg in de jaren 1990 zich nauwelijks uit over de weerloosheid. Uit slechts een enkele zin kan worden opgemaakt dat de maatschappij gelovigen 'bepaalde punten' oplegt waar zij zich beter van kunnen distantiëren, zonder dat er wordt verantwoord om voor wat 'bepaalde punten' het gaat.¹² Pas wanneer het studieboekje *De gemeente als vertolking van de nieuwe tijd* verschijnt, wordt het vredesaspect van de gemeente weer voor het voetlicht gebracht.¹³ Aan het slot wordt

-
- 8 T.J. van Braght, *Het Bloedig Toneel of Martelaerspiegel der Doops-gesinde of Weereloose Christenen* (Amsterdam 1685). Dit boek dat uit twee delen bestaat, beslaat de getuigenissen en verhoren van dopers in de zestiende eeuw. Het boek is een klassieker in de doopsgezinde traditie. Doopsgezinden worden hierin omschreven als weerloze christenen.
- 9 Mark Jantzen et al, *European Mennonites and the Holocaust* (Toronto 2020). Zie de bijdragen van Alle Hoekema, 'Dutch Mennonites and Yad Vashem Recognition', 250-268, en Pieter Post 'Dutch Mennonite theologians and Nazism', 153-171 en vele anderen. Gerlof D. Homan, 'Nederlandse doopsgezinden in de Tweede Wereldoorlog', *Doopsgezinde Bijdragen* 21 (1995). Gabe G. Hoekema, 'Idealisten en baasjes met oogkleppen voor. Voorgangers van doopsgezinde gemeenten die van 1933 tot 1945 aangesproken werden door het gedachtegoed van de NSB of tijdens de oorlog meewerkten met de Duitse bezetter', *Doopsgezinde Bijdragen* 41 (2015), 183-246.
- 10 H.W. Meihuizen, *Doopsgezinde kenmerken en eigenaardigheden* (Amsterdam 1948), 67v. In de inhoudsopgave van het door het theologisch elftal gepubliceerde boekje *Doopsgezind Gemeentelven* (Amsterdam 1957) wordt de weerloosheid niet genoemd. Ook het door H.B. Kossen, W.W. Meihuizen en P.H.H. Plevier geschreven *Doopsgezind-zijn* (Amsterdam 1969) gaat niet in op de weerloosheid.
- 11 Jelle Bosma, 'Hoe meer godsdienst, des te minder heimwee. Over het vertrek rond 1850 van de orthodoxe doopsgezinden uit Balk', *Doopsgezinde Bijdragen* 38 (2012), 199-222.
- 12 Tom Rijken, 'Wat betekent het voor mij om Doopsgezind te zijn?', *Doopsgezinden, een weg om te gaan* (Amsterdam, september 1982-juni 1983), 23.
- 13 Heinold Fast, 'Het vredesaspect van de gemeente', *De gemeente als vertolking van de nieuwe tijd* (Amsterdam 1980), 66-67.

opgemerkt dat een door het evangelie geïnspireerde dienstweigeraar de illusie moet opgeven dat hij door zijn weigering een oorlog zou kunnen voorkomen:

‘Maar omdat hij vanuit het geloof leeft, dat de deelname aan oorlog in tegenspraak is met de geest van Jezus, en hij hoopt, dat deze uiteindelijk geldigheid bezit, handelt hij reeds nu zo alsof deze gelding heeft.’

De gemeente ‘moet dichterbij Jezus staan dan bij Constantijn’.¹⁴ Dat vindt aansluiting bij Yoder voor wie de bekritisering van de kerk als een neo-constantijns instituut een kernthema is:

‘Now the church is servant, not of humanity at large but of a particular society; not of the entire society but of a particular dominating class’.¹⁵

Voor de erudiete oudtestamenticus Kees van Duin heeft zich hard gemaakt voor een anti-constantijns denken binnen de Doopsgezinde Broederschap:

‘Terwijl de Constantijnse kerken en de reformatie (Luther en Calvijn) het juk van de keizer van Rome of van de Duitse vorsten zeer wel verenigbaar achtten met het juk van Christus, dachten de dopers, die wij als onze erflaters wensen te beschouwen, daar radicaal anders over. Bijbels. Men kan niet twee heren dienen’.¹⁶

Al met al is de algehele tendens niet gelijkvormig met de wereld te worden. De Doopsgezinde Vredesgroep (1946), als naoorlogse opvolger van de Arbeidsgroep tegen den Krijgsdienst, was niettemin het podium waarop gewetensbezwaarden terecht konden voor begeleiding. In de tijd van de kruisrakettendemonstraties verscheen een gedegen bijbelstudie met de titel *Machten zijn overwonnen. Over bijbel en geweld*. De strekking is dat de god van het bijbelse volk Israël in Tenach zorgt

14 Wikipedia. Constantijn de Grote was een Romeins keizer (ca. 280-337). Hij was verantwoordelijk voor de omslag van in het Romeinse Rijk verspreide kleine, pacifistische en vervolgde christelijke kerkjes naar een geïnstitutionaliseerde rijkskerk onder centraal gezag: één rijk, één keizer, één godsdienst.

15 John Howard Yoder, *The Royal Priesthood. Essays Ecclesiological and Ecumenical* (Michigan 1994), 195.

16 Kees van Duin en Lies Brussee-van der Zee, ‘Juk en kruis. Mattheus 10:37-39; 11:25-30; 16:23; *De smalle weg van Israël en de gemeente. Bijbeluitleg voor doopsgezinden* (Amsterdam 1994), 95. Zie ook: *Het Bijbels ongelooft een radicaal-doperse theologie van het Oude Testament*. Met een voorwoord van prof. dr. K.A. van Deurloo (Utrecht 2010). Cornelis van Duin (1927-2008) was een gepassioneerd bijbels theoloog. Hij werkte achtereenvolgens als predikant, leraar en docent aan het Doopsgezind Seminarium te Amsterdam en de Cursus Doperse Theologie in Elspeet. In al zijn geschriften, en zeker ook in dit boek, probeerde hij aan te tonen dat het bijbelse Israël als taak heeft zich principieel te onderscheiden van alle andere volkeren. De werkelijke uittocht is die uit de statenbond. Daarin toont de auteur zich een radicale doper.

voor bevrijding en vrede. De profeten scherpen dit aan, want ze zien het vertrouwen op militaire macht als onverenigbaar, maar de meeste koningen van Israël en Juda verwerpen die zienswijze, die ook een zijnswijze veronderstelt, als absurd. De machthebbers in onze dagen denken hier net zo over, stelt de schrijver en koppelt daaraan de vraag:

'Konfronteren christenen die zeggen in de traditie van de profeten te staan hen wel met deze konkrete profetische visie?'¹⁷

Een even verontrustende vraag voor christenen die voor militair optreden pleiten als voor christenen met gewetensbezwaren. Daarmee komen we uit bij de volgende probleemstelling.

Probleemstelling

In hoeverre blijven voormalige dienstweigeraars bij hun standpunt, nu de oorlog in Oost-Europa ook in Nederland voelbaar is? Wat hebben zij en wat heb ik de jongere generatie (jongens en meisjes) te vertellen als de opkomstplicht opnieuw van stal wordt gehaald? In 1997 werd de opkomstplicht opgeschort. De Koude Oorlog was voorbij en Nederland kreeg een beroepsleger. In dat licht werd een jaar eerder ook het Doopsgezind Vredesbureau opgeheven, dat vlak na de Duitse bezetting was opgericht om dienstweigeraars van verschillende kerkelijke achtergronden, te begeleiden.

In een kerkdienst kwam naar voren dat velen worstelden met het doopsgezind-zijn vanwege het principe van geen wapens dragen. Sommige aanwezige broeders hadden vroeger op tanks geschoten, waar ze geen spijt van hadden. Anderen twijfelden aan hun geweldloze principe vanwege het Russische offensief. Ik deel die spanning. Dat eindeloze moorden in Rwanda en op de Balkan in de jaren 1990 zette ook mijn geweldloze principes wanhopig onder druk. Wanneer wordt er ingegrepen?! In 2008 hield ik op een studentenconferentie van Christen-Historici in het Academieggebouw van Utrecht een inleiding vanuit het Doopsgezind Seminarium over de rechtvaardige oorlog vanuit dopers perspectief.¹⁸ Dat was in het bijzijn van de toenmalige minister van defensie Eimert van Middelkoop van de Christen-Unie. 'Wij zullen het wel niet

¹⁷ Harry Pals, *Machten zijn overwonnen. Over bijbel en geweld* (Amsterdam 1985), 72.

¹⁸ Deze lezing is na te lezen in: 'Christenen en de wapens. Rechtvaardige oorlog vanuit doperse opvatting', *Transparant*, tijdschrift van de Vereniging van Christen-Historici, 20 (februari 2009). Zie ook: 'Het Evangelie kent geen wapens', *Reformatorisch Dagblad*, 10 juni 2008, en 'Weerloze weg van Jezus normatief – Leer van rechtvaardige oorlog in strijd met vijandliefde die Evangelie voorhoudt', *Reformatorisch Dagblad*, 10 juni 2008.

eens worden', zei hij bij voorbaat tegen me bij de kennismaking. Dat verbaasde me omdat ik idealiter meen dat er toch zegen dient te rusten op broeders van één huis (psalm 133). Van Middelkoop beriep zich op het Oude Testament: voordat je een stad aanvalt, moet je die stad eerst een vredesregeling aanbieden. En als die er dan niet komt, omdat de vijand liever de strijd wil aangaan, dan moet je de stad belegeren. (Deuteronomium 20) Ik sprak hem aan op de geweldloze weg van Jezus, dus vanuit het Nieuwe Testament. Het verwijt dat ik uit de zaal kreeg, was dat ik anderen de kastanjes uit het vuur laat halen. Dat vond en vind ik te gemakkelijk. De ander kastanjes uit het vuur laten halen, veronderstelt in dit verband dat de gewetensbezwaarde geen verantwoordelijkheid zou kennen. Een gewetensbezwaarde is echter geen wereldvreemde die aan de zijlijn staat toe te kijken hoe anderen zijn veiligheid garanderen. Sterker, een militair of een gewetensbezwaarde worden, ook al is dat laatste geen beroep, maar een beroep doen óp, is een persoonlijke keuze die, net als andere (beroeps)keuzes, gemaakt wordt op grond van overtuiging en ambitie. De gewetensbezwaarde krijgt in alle landen van de Europese Unie, bij wet geregeld, de gelegenheid om zijn gewetensbezwaar toe te lichten aan een daartoe speciaal ingestelde defensiecommissie.¹⁹ Wat de militair en de gewetensbezwaarde met elkaar gemeen hebben is dat zij samen garant staan voor de bescherming van kwetsbare burgers. De eerste doet dat gewapenderhand op defensieve wijze zodat hij vijandige mensen die via het offensief een soeverein grondgebied veroveren, kan uitschakelen (lees: doden). De laatste neemt verantwoordelijkheid via medische teams en hulporganisaties die slachtoffers voorzien van basisbehoeften, zoals onderdak, eten en drinken en wederopbouw, langs de weg van een ongewapende humanitaire interventie. Dat de gewetensbezwaarde verantwoordelijkheid in oorlogstijd zou ontlopen, moet ook worden ontkend door het gegeven dat zowel de militair als de gewetensbezwaarde in conflictgebieden het risico lopen het leven te laten. Voor mij is de vraag relevant: waar sterf je voor? Is dat uit liefde voor het vaderland, of uit liefde voor het niet

19 Zie Wikipedia onder Dienstweigeren. Zie voor de Nederlandse situatie <https://www.nederland-rechtsstaat.nl/grondwet/inleiding-hoofdstuk-5-wetgeving-en-bestuur/artikel-99-gewetensbezwaren-militaire-dienst/>. De Wet gewetensbezwaren militaire dienst (WGMD), die in 1962 de Dienstweigeringswet verving, verruimde het gewetensbegrip en achtte het voort te komen uit een godsdienstige of zedelijke (niet politieke) overtuiging die elke deelname aan geweld verbiedt. In de herziene WGMD van 1978 ten slotte wordt het geweten beschouwd als een subjectief individuele instantie die (eveneens) kan voortvloeien uit een politieke overtuiging of bezwaren van selectieve aard, zoals bezwaren tegen bepaald wapentuig. Artikel 2 WGMD eist dat de gewetensbezwaren 'onoverkomelijk' zijn. Meer specifiek heeft artikel 2 WGMD het over bezwaren 'tegen de persoonlijke vervulling van militaire dienst in verband met het gebruik van middelen van geweld waarbij men door dienstverlening in de Nederlandse krijgsmacht kan worden betrokken'. De langere duur van de vervangende dienst en de bereidheid deze op de koop toe te nemen, vormden in de uitvoeringspraktijk de toets voor de onoverkomelijkheid van de bezwaren.

met wapenschilden geornamenteerde koninkrijk van God op aarde dat gekenmerkt wordt door meer doen dan het gewone? Daar heeft het dragen van wapens, maar ook de inzet via humanitaire interventies alles mee te maken. Geloof vraagt in doperse zin om daden van verzoening en vrede in een wereld waarin vriend en vijand samenleven, maar waar tegelijk de geldigheid van Jezus' optreden (nog) niet wordt erkend.

Het bij voorbaat niet eens zullen worden was voor mij geen optie. Zeker niet met een christen als Van Middelkoop. Overigens woonde hij mijn lezing niet bij, waarin ik vanuit een doperse achtergrond de Amerikaanse mennoniet en historicus John D. Roth naar voren schoof met enkele vragen rond de rechtvaardige oorlog. Van Middelkoop had andere verplichtingen.

De inval van Rusland in Oekraïne plaatst de historische vredeskerken, maar ook andere kerken, bewegingen en jonge mensen en hun ouders voor de vraag: is de opkomstplicht het enige antwoord op oorlogsdreiging?

Drie overwegingen

Het is in dat licht dat ik mijn toevlucht zoek bij drie overwegingen, die alle drie reageren op het principe van de rechtvaardige oorlog. Dat woord rechtvaardigheid is belangrijk. De rechtvaardige oorlog is een leer die op de kerkvader Augustinus in de vierde eeuw en op de middeleeuwse filosoof en theoloog Thomas van Aquino uit de dertiende eeuw teruggaat. Deze leer omvat 'straightforward and fairly simple' zes artikelen:²⁰

1. Christenen mogen alleen aan de oorlog deelnemen wanneer een legitieme autoriteit de oorlog heeft verklaard.
2. Christenen mogen alleen aan de oorlog deelnemen ten behoeve van een rechtvaardige zaak.
3. Christenen mogen alleen deelnemen aan de oorlog als alle alternatieven zijn uitgeput, zoals diplomatie en vredesonderhandelingen.
4. Christenen mogen met mate en proportioneel oorlog voeren.
5. Christenen mogen een oorlog niet langer voeren dan nodig is, en onder geen beding doden zij onschuldige mensen.
6. Ten slotte, mogen christensoldaten vijanden niet op onmenselijke wijze doden, maar met terughoudendheid, en met een liefdevolle spijt in het hart.

20 John D. Roth, *Choosing Against War. A Christian View* (Intercourse 2002), 47. Vertaling door de auteur van dit artikel.

Roth stelt dat deze leer vanuit het perspectief van christenpacifisten en historische vredeskerken niet direct verwerpelijk is.²¹ Het begint met de erkenning van Jezus' leer vijanden lief te hebben, en dat geweldsdeelname van christenen beschouwd moet worden als een concessie aan dit hoge principe. Bovenal is het beheersen en minimaliseren van oorlogsgeweld via deze leer vele malen beter dan een militaire strategie zonder grenzen.

Toch zijn er ook vragen bij de rechtvaardige oorlog. In het vervolg komen drie mensen aan het woord over classificaties, kanttekeningen bij de rechtvaardige oorlog en over oorlogspropaganda.

Classificaties

Ten eerste de Vlaamse moraalwetenschapper Fleur Verschuere. Zij schreef in 2012 een studie over het belang van de theorie van de rechtvaardige oorlog, daarbij de filosoof en pacifist Bertrand Russell (1872-1970) citerend.²² Russell stelt dat een oorlog altijd gerechtvaardigd wordt op grond van onze intuïtie. Daarom is het belangrijk om bij elke oorlog na te gaan in hoeverre die bijdraagt aan het goede van de mensheid. Dat is nog niet zo eenvoudig, verklaart Verschuere. Zij classificeert mensen naar realisten, militaristen, pacifisten en rechtvaardige oorlogsdenkers, die allen verschillend denken over de rechtvaardiging van een oorlog. De realist stelt het nationaal belang voorop, maar kent geen ethisch kader; de militarist zoekt naar een historische en religieuze rechtvaardiging; de pacifist wil vrede, maar is geen *passivist*, in de zin van een passieveling. Want zijn worsteling is de vraag hoe het pacifisme kan worden verenigd met de vraag van burgers om militaire bescherming. En tenslotte zijn de rechtvaardige-oorlogsdenkers van mening dat een oorlog soms goed kan zijn, maar dan wel onder strenge voorwaarden.

Deze classificaties vormen een meetlat waarmee we kunnen beoordelen in hoeverre een oorlog te rechtvaardigen is. Wat Verschuere echter terecht constateert is dat deze classificaties geen enkele consensus laten zien. Ze bieden geen enkele garantie voor de bescherming van burgers. Dat heeft in de Verenigde Naties onder de secretaris-generaal Kofi Annan (van 1997 tot 2006) geleid tot de instelling van een verantwoordelijkheid om in soevereine staten burgers te beschermen (*Responsibility to Protect*, R2P). Humanitaire interventies moeten genocide, etnische zuivering, misdaden

²¹ Idem.

²² Fleur Verschuere, 'R2P-beleid van de VN. Een ethische analyse van het belang van de rechtvaardige oorlogstraditie voor R2P', (Gent 2012). Masterproef. Verschuere, 37. Over het algemeen wijst men op kerkvader Augustinus (4 eeuw, *De Civitate Dei*, *De Stad Gods*) bij wie de theorie van de rechtvaardige oorlog is ontstaan. Maar ook naar Thomas van Aquino (12^e eeuw, *Summa Theologiae*).

tegen de menselijkheid en oorlogsmisdaden voorkomen, met inbegrip van het recht van Genève dat bescherming biedt voor burgers die niet aan de oorlog deelnemen. Er bestaat echter geen internationale consensus over de reikwijdte van R2P.²³ Als zich een van de vier genoemde situaties voordoet is dat aanleiding voor een militaire interventie, maar die moeten dan eerst via langdurige juridische procedures worden vastgesteld: wanneer is er sprake van genocide en van etnische zuivering? Bovendien speelt de staatsovereiniteit een belangrijke rol voor het toelaten van hulp van buiten, omdat een staat zelf bepaalt wat nodig is voor het grondgebied en de burgers.

Kritische vragen bij de rechtvaardige oorlog

Ten tweede plaatst John D. Roth in zijn boek *Choosing against War* enkele kritische kanttekeningen bij het leerstuk van de rechtvaardige oorlog.²⁴ Het leert wel het geweld zoveel mogelijk te beteugelen en te minimaliseren, maar dat laat onverlet dat er nog veel vragen onbeantwoord blijven. Ten eerste zijn er in de geschiedenis geen gevallen bekend waarin naties zich neerlegden bij het bezwaar van de christenen in hun regeringen of legers, dat een conflict niet beantwoordde aan de criteria van een rechtvaardige oorlog. Ten tweede creëert het leerstuk de mogelijkheid dat christenen van beide partijen elkaar op grond van hetzelfde motief van de rechtvaardigheid onder vijandelijke omstandigheden doden. Het 'God met ons' op de koppelriemen van Hitlers soldaten, een overtuiging die ook door geallieerde katholieke en protestantse soldaten werd uitgedragen, bevestigt de absurditeit van deze claim op rechtvaardiging. Ten derde verklaart Roth dat de regel om zo weinig mogelijk burgerslachtoffers te maken meermalen met voeten getreden is, zoals bij de Amerikaanse bombardementen op Dresden, Hiroshima, Nagasaki en Vietnam, terwijl de Verenigde Staten de principes van de rechtvaardige oorlog formeel in hun militaire beleid hebben opgenomen; volgens de gegevens van *Church and Peace* van juni 2007 is 95 procent van de oorlogsslachtoffers in gewapende conflicten burger. Aan een 'rechtvaardige oorlog' kleeft daarom het gevaar dat deze vroeg of laat kan escaleren in een heroïsche overwinning op basis van eigenbelang, waarbij van minder belang is wie er gedood worden.²⁵ Als vierde punt tenslotte is er volgens Roth niets unieks aan dit leerstuk, omdat het dichterbij de natuurwet van Cicero aanschurkt dan dat het gebaseerd is

23 <https://militairespectator.nl/artikelen/responsibility-protect-r2p>

24 Roth (2002), *Choosing Against War*, 48. Zie ook het belangwekkende artikel van Theo Boer, 'De rechtvaardige oorlog: zoeken naar de zin van een eeuwenoud concept', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 67 (april 2003), 89-107. Daarin wijst hij wegens Jezus' pacifisme ook op John Howard Yoder.

25 Roth (2002), *Choosing Against War*, 54-57. Hier wordt bijvoorbeeld gewezen op Steven Spielbergs film uit 1998 *Saving Private Ryan* als *the myth of redemptive violence*.

op het evangelie dat de vijandliefde leert als derde weg tussen passiviteit en geweld. Deze derde weg impliceert de vraag van Jezus: 'En als jullie alleen je broeders en zusters vriendelijk bejegen, waarin doen jullie dan meer dan het gewone?' (Mattheus 5:47).²⁶ Kortom, Roth benoemt een aantal hindernissen die geen geweldsvermindering garanderen. Een rechtvaardige vrede (*just peace*), is de keerzijde van een rechtvaardige oorlog (*just war*). Om een paar voorbeelden te geven uit de 45 landen waar het *Mennonite Central Committee* (MCC) vertegenwoordigd is: hulpverleners in Syrië voorzien de bevolking, waarvan 90 procent door het aanhoudende geweld onder de armoedegrens leeft, van basisbehoeften;²⁷ in Palestina en Israël werken MCC-partners al vanaf 1949 via traumaverwerkingsprojecten aan een rechtvaardige vrede en helpen zij mee aan het economische welzijn van burgers; in Oekraïne voorzien zij de bevolking van medicijnen, onderdak en eten en drinken.

Oorlogspropaganda

Ten derde stellen Verschuere en Roth ook de vraag aan de orde hoe om te gaan met oorlogspropaganda. In *Ophef*, een uitgave van de Vereniging voor Theologie en Maatschappij, wijzen Greetje Witte en Bram Grandia, beiden lid van Kerk en Vrede, op een onderzoek van de Belgische historica Anne Morelli, die tien principes van oorlogspropaganda formuleerde.²⁸ Zij stelt dat beide partijen dezelfde argumenten of beschuldigingen uiten, aan welke kant je ook staat. Beide kanten zeggen:

1. Wij willen de oorlog niet
2. Alleen de vijand is verantwoordelijk voor deze oorlog
3. De leider van de vijand is de duivel in persoon
4. Wij verdedigen een nobele zaak
5. De vijand begaat bewust wreedheden, wij niet. Als wij iets vreselijks doen is dat per ongeluk
6. De vijand gebruikt verboden wapens, wij niet
7. Wij lijden weinig verliezen, de vijand lijdt enorme verliezen
8. Intellectuelen en artiesten staan achter onze zaak
9. Onze zaak is heilig. God is met ons.
10. Zij die onze zaak in twijfel trekken, zijn verraders.

26 Church and Peace/IFOR, *Suffer for Christ. A response to the WCC paper concerning the Responsibility to Protect* (R2P). Gedateerd op 17 november 2007 te Arnoldshain. Met dank aan Annelies Klinefelter.

27 <https://mcc.org/what-we-do/where-we-work>

28 Greetje Witte en Bram Grandia, 'Pacifist in tijden van oorlog', *Ophef* 28 (2022), 2, 22-28. Themanummer Oorlog en vrede.

De schrijvers concluderen dat wie het nieuws volgt deze uitspraken zó kan toepassen op Poetin, Biden en Zelensky: alle drie zeggen ze hetzelfde.²⁹ Waar ethicus Theo Boer echter stelt dat waarheid en recht volgens de rechtvaardige oorlog-doctrine in een complexe politieke realiteit maar zelden uitsluitend aan één zijde te vinden zijn, menen Witte en Grandia dat het probleem niet zozeer is dat de 'waarheid' als eerste sneuvelt in een oorlog, maar het vermogen tot zelfreflectie en kritiek.³⁰ Het is belangrijk dit soort processen te doorzien. Als de 'andere partij' onrecht bedrijft, betekent dat niet automatisch dat 'wij' dat niet doen. Alleen door dat van elkaar te erkennen, kunnen we samen werken aan duurzame oplossingen voor oorlogen en conflicten.

Concluderend en aanbevelingen

Wat antwoorden we nu op de vraag of de opkomstplicht voor jongens en meisjes het enige antwoord is op oorlogsdreiging? Zoals er altijd oorlogen en dreiging van oorlogen zijn geweest, zo zijn er ook in onze dagen machthebbers die oorlogen verklaren en daarvoor legers en militairen inzetten. We hebben gezien dat de weerloosheid een belangrijk thema voor doopsgezinden is, maar we moeten ook vaststellen dat niet alle doopsgezinden gewetensbezwaarden zijn of zijn geweest. Een belangrijke vraag is nu: waar leef je vanuit en waar sta je? Een gewetensbezwaarde zal een oorlog niet kunnen stoppen, maar kan wel getuigen van een ander recht, namelijk dat van de vrede voor vriend en vijand. Het gaat erom of we van jonge mensen mogen verwachten dat zij koste wat het kost de oorlog dienen, want er liggen zoveel voorvragen die om een bewuste keuze vragen. Het is hoopvol dat jongeren vanaf 14 jaar via <https://doopsgezinden.nl/> al via enkele vragen worden uitgenodigd na te denken over geweldloosheid en vrede. Verder zou een opnieuw in te stellen Vredesbureau gewetensbezwaarden specifieke trainingen kunnen aanbieden aan jongens en meisjes die zich humanitair in plaats van militair willen inzetten. Dit vereist een bundeling van krachten van vredesbewegingen die op de achtergrond geschoven zijn, ook op internationaal niveau. Diverse organisaties uit de vredesbeweging, de klimaatbeweging en de dekoloniale beweging bundelen reeds de krachten in een coalitie met de naam *De Nieuwe Vredesbeweging*. Samen pleiten zij voor demilitarisering, dialoog en de-escalatie vanuit een algemeen streven naar duurzame vrede. Niet in de laatste plaats is echter ook de vraag relevant: in hoeverre zijn ouders en grootouders

29 Deze vertegenwoordigers van Kerk en Vrede reageerden nog in de periode dat Joe Biden de president van de Verenigde Staten was. Hoe anders zou zijn opvolger sinds januari 2025, Donald Trump, op deze punten reageren?

30 Theo Boer, 'De rechtvaardige oorlog: zoeken naar de zin van een eeuwenoud concept', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 67 (2003), 2, 89-107.

verontrust? Zou er geen gelegenheid gevonden moeten worden om het gesprek aan te gaan wat een opkomstplicht voor ouders en jongeren betekent? Ouders van jongens en meisjes van 17, 18 jaar, die zelf in een relatieve vrijheid en ontspanning zijn opgegroeid waarbij de bomen tot in de hemel groeiden?

Vanzelfsprekend mag het gesprek in gemeenten en kerken over geweldloosheid, gewetensbezwaren en dienstweigeren niet ontbreken: de gemeente als het draagvlak van sociaal-ethische kwesties die om bezinning, gebed, steun en solidariteit vragen.

Ten slotte ben ik het geloof in een andere, nieuwe wereld niet kwijtgeraakt door al het geweld dat zich steeds opnieuw aandient. Zoals ik Jezus versta, moeten we door moeilijke tijden heen, wanneer hij zijn leerlingen als volgt toespreekt: 'Jullie zullen berichten horen over oorlog en oorlogsdreiging. Laat je dan niet verontrusten, die dingen moeten namelijk gebeuren, al is daarmee het einde nog niet gekomen. Het ene volk zal tegen het andere ten strijde trekken en het ene koninkrijk tegen het andere, en overal zullen hongersnoden uitbreken en aardbevingen plaatsvinden: dat alles is het begin van de weeën'. (Mattheus 24:6-8)

Literatuur

- Boer, T., 'De rechtvaardige oorlog: zoeken naar de zin van een eeuwenoud concept', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 67 (2003).
- Bosma, J., 'Hoe meer godsdienst, des te minder heimwee. Over het vertrek rond 1850 van de orthodoxe doopsgezinden uit Balk', *Doopsgezinde Bijdragen* 38 (2012).
- Braght, T.J. van, *Het Bloedig Toneel of Martelaerspiegel der Doops-gezinde of Weereloose Christenen* (Amsterdam 1685).
- Church and Peace/IFOR, S4C – *Suffer for Christ. A response to the WCC paper concerning the Responsibility to Protect (R2P)* (Arnoldshai 2007).
- Duin, C. van, *Het bijbels ongeloof. Een radicaal-doperse theologie van het Oude Testament* (Delft 2010).
- Duin, K. van en L. Brussee-van der Zee, 'Juk en kruis. Mattheus 10:37-39; 11:25-30; 16:23', *De smalle weg van Israël en de gemeente. Bijbeluitleg voor doopsgezinden* (Amsterdam 1994).
- Enns, F., *Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit* (Göttingen 2003).
- Fast, H., 'Het vredesaspect van de gemeente', *De gemeente als vertolking van de nieuwe tijd* (Amsterdam 1980).
- Golterman, W.F., e.a. *Doopsgezind Gemeenteleven* (Amsterdam 1957).
- Hoekema, A.G., 'Dutch Mennonites and Yad Vashem Recognition', *European Mennonites and the Holocaust* M. Jantzen and J.D. Thiessen, (eds.) (Toronto 2021), 250-268.
- Hoekema, A.G. en H. Jecker (red.), *Geloof en traditie beproefd: geschiedenis van Dopers Europa ca. 1800-2000* (Witmarsum [2012]).
- Hoekema, A.G., G.G. Hoekema en P. Visser, *Geen cel ketent deze dromen. Een dagboek over ideaal en werkelijkheid van de doopsgezinde dienstweigeraar en socialist Cor Inja uit Zaandam, geschreven in gevangenschap van 25 maart tot en met 19 november 1925* (Hilversum 2011).
- Hoekema, G.G., 'Idealisten en baasjes met oogkleppen voor. Voorgangers van doopsgezinde gemeenten die van 1933 tot 1945 aangesproken werden door het gedachtegoed van de NSB of tijdens de oorlog meewerkten met de Duitse bezetter', *Doopsgezinde Bijdragen* 41 (2015).

- Homan, G.D., 'Nederlandse doopsgezinden in de Tweede Wereldoorlog,' *Doopsgezinde Bijdragen* 21 (1995).
- Kossen, H.B., W.W. Meihuizen en P.H.H. Plevier, *Doopsgezind-zijn* (Amsterdam 1969)
- Meihuizen, H.W., *Doopsgezinde kenmerken en eigenaardigheden* (Amsterdam 1948).
- Pals, H., *Machten zijn overwonnen. Over bijbel en geweld* (Amsterdam 1985).
- Post, P., 'Christenen en de wapens. Rechtvaardige oorlog vanuit doperse opvatting,' *Transparant* 20 (2009).
- Post, P., 'Dutch Mennonite theologians and Nazism,' *European Mennonites and the Holocaust* M. Jantzen and J.D. Thiessen, (eds.) (Toronto 2021), 153-171.
- Post, P., *Geschiedenis van het doopsgezinde kerklied (1793-1973). Van particularisme naar oecumeniciteit* (Hilversum 2010).
- Rijken, T., 'Wat betekent het voor mij om Doopsgezind te zijn?', *Doopsgezinden, een weg om te gaan* (Amsterdam 1983).
- Roth, J.D., *Choosing Against War. A Christian View* (Intercourse 2002).
- Verschuere, F., *R2P-beleid van de VN. Een ethische analyse van het belang van de rechtvaardige oorlogstraditie voor R2P* (Gent 2012).
- Witte, G en B. Grandia, 'Pacifist in tijden van oorlog,' *Ophef* 28 (2022), 2, 22-28. Themanummer Oorlog en vrede.
- Yoder, J.H., *De politiek van het kruis. Een weg om te gaan* (Baarn 1974)
- Yoder, J.H., *The Politics of Jesus. Behold the Man! Our Victorious Lamb* (Grand Rapids/Carlisle 1994).
- Yoder, J.H., *The Royal Priesthood. Essays Ecclesiological and Ecumenical* (Grand Rapids 1994).

RECENSIES

BENJAMIN W. GOOSSEN, CHOSEN NATION. MENNONITES AND GERMANY IN A GLOBAL ERA

Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2017. 266 p. ISBN 9780691174280

Marius van Hoogstraten

In het boek *Chosen Nation* onderzoekt Benjamin Goossen de verhouding van de Duitse en wereldwijde doperse gemeenschap tot (vooral Duits) nationalisme in de negentiende en twintigste eeuw. Dit boek verscheen al in 2017, maar de thematiek ervan hangt zo nauw samen met andere artikelen uit *DB* dat het bespreking verdient. Goossen, inmiddels gepromoveerd aan Harvard, is specifiek geïnteresseerd in die groepen die zich in deze periode als *mennoniten*, *mennonites* of als hun geloofs-genoten afficherden. Nederlandse doopsgezinden horen er daarmee ook bij.

Goossen beschrijft de complexe wisselwerking tussen nationalisme, staatsburgerschap, geloofsovertuigingen, traditie en mennonitisch zelfbeeld. Na de invoering van de algemene dienstplicht in 1871 kiezen sommige mennonieten ervoor het Duitse rijk te verlaten. Zij zien een tegenstelling tussen hun doperse geloof en de vorm van nationaal staatsburgerschap die wordt gevraagd. De grote meerderheid blijft echter. Onder de blijvers ontwikkelen velen zelfs een fervent enthousiasme voor de Duitse natie. Dit is volgens Goossen niet slechts een assimilatieproces van een minderheid, maar een actieve toe-eigening, waarbij het denken in termen van naties en volken een rol gaat spelen in eigen (doperse) doeleinden.

Duits-nationalistische mennonieten schilderden het wereldwijde doperdom als een diaspora van raszuivere, ijverige, goed georganiseerde en eigenlijk Duitse kolonisten. Mennonieten zijn, waar ook ter wereld, in hun ogen Duitsers bij uitstek. In Duitsland, eind negentiende eeuw druk bezig met zijn eigen koloniale projecten, sprak deze visie aan. Vooral in liberale gemeenten in grote steden zoals Hamburg en Krefeld. Op basis van deze visie zochten ze actief het contact met geloofsgenoten in verre landen, met wie ze eigenlijk weinig gemeen hadden.

Veel mennonieten buiten Duitsland liepen echter niet warm voor de interpretatie dat zij eigenlijk Duitsers zouden zijn. Wie zich tegen die identificatie wilde afzetten deed dat echter al snel zelf ook in nationale begrippen: dat mennonieten niet aan de *Duitse* natie toebehoren, maar een eigen *doperse natie* vormden. Deze zou gevormd zijn door gezamenlijke ervaringen, migratiebewegingen, en generaties van trouwen

binnen de eigen groep. Met die gedachte namen ze volgens Goossen eigenlijk het nationale denken over. Doperse identiteit en toebehoren worden in nationale termen uitgedrukt. De gedachte van een doperse wereldkerk, tegenwoordig juist getekend door etnische diversiteit, is hiermee volgens Goossen verrassend genoeg een product van etnisch nationalisme. Ook interesse in genealogie, nu een gemeenplaats onder (witte) mennonieten, nam vooral onder het Duitse nationalisme en het latere nationaalsocialisme sterk toe.

Telkens weer maakt Goossen de ambivalentie van nationale en religieuze claims over groepsidentiteiten duidelijk. Een natie 'is' er niet zomaar, net zomin als een religieuze gemeenschap. Dergelijke begrippen zijn contingente claims in specifieke historische situaties, die slechts in hun betrekking tot bredere systemen hun betekenis krijgen. Door die contingentie blijken dergelijke claims ook beweeglijk en ambivalent. Zo slaat bijvoorbeeld in de mennonitische koloniën in Zuid-Rusland de aanvankelijk sceptische houding geheel om als de *Wehrmacht* tijdens de tweede wereldoorlog optreedt als hun beschermer.

De beweeglijkheid en het overlappen van categorieën als religie, natie, en andere collectiviteiten wordt in Goossens verhaal duidelijk geschilderd. Na de eerste wereldoorlog wordt vooral voor doperse groepen buiten Duitsland de associatie met het vijandige Duitsland minder aantrekkelijk, dus krijgt de gedachte van een doperse natie voor hen een grotere betekenis. Er worden zelfs plannen gemaakt voor een nationaal tehuis voor mennonieten in Paraguay. Binnen de Duitse invloedssfeer beschrijven mennonieten zich in deze tijd juist als Duitsers bij uitstek. Het grote enthousiasme van veel dopers en doperse leiders voor Duits nationalisme en nationaalsocialisme wordt door Goossen helder en kritisch neergezet, wat de afgelopen jaren voor sommige lezers in Duitsland moeilijk te verteren bleek. Na de nederlaag van de Nazi's wordt Paraguay ironisch genoeg een plek voor veel, net nog *Duits*-nationalistische, vluchtelingen uit door de Sovjetunie bezette gebieden, die op basis van hun vermeende toebehoren aan dat *doperse* volk die uitreis kunnen maken. Wie dat niet lukt blijft in de Sovjetunie steken – en wordt later juist weer in de Bondsrepubliek welkom geheten op basis van een vermeende *Duitse* identiteit.

In dit heen-en-weer is volgens Goossen telkens niet alleen het toebehoren aan de Duitse en/of doperse natie in het geding, maar ook de vraag wat doperdom überhaupt is. Sterker nog, concludeert hij:

'The development of Mennonitism as an imagined global collectivity would be unintelligible without the parallel rise of German nationalist discourses.' (204)

JOUTE DE GRAAF, DOOPSGEZINDE KERK SNEEK. JOUW NAAM ... EEN VERHAAL

Kampen, Van Warven, 2024, 309 p. ISBN 9789493288454

Pieter Post

De doopsgezinde geschiedenis van Sneek vertelt dat er drie stromingen zijn geweest: Friezen, (Oud)Vlamingen en Waterlanders, ieder met een eigen traditie. Een rijke kerkgeschiedenis die door de kleiner wordende doopsgezinde gemeente zijn stip op de horizon heeft bereikt. De lasten van haar vermaning kan ze niet meer dragen, waardoor er niets anders op zit dan te zoeken naar een herbestemming voor het kerkgebouw. Dit lot moeten in toenemende mate ook vele andere, geliefde (protestantse en katholieke) kerkgebouwen ondergaan waar erediensten, doop- en avondmaaldiensten zijn gevierd, huwelijken zijn gezegend, en afscheid van dierbaren is genomen. In een rapport uit 2009 wordt al vooruitgeblikt dat er in Friesland in de komende tien jaar minimaal 75 kerken zouden sluiten. Kortom, afstand moeten doen van 'jouw' kerkgebouw is voor velen een pijnlijke aangelegenheid. Dat maakt Joute de Graaf zonder meer duidelijk in zijn persoonlijk geschreven boek dat als ondertitel heeft 'jouw naam... een verhaal'. Met 'Jouw naam' heeft De Graaf al die leden en belangstellenden uit het verleden en heden op het oog die er voor gezorgd hebben dat gemeente en kerkgebouw even verweven met elkaar waren als zijn eigen persoonlijke betrokkenheid als broeder en professie als bouwkundige. Tijdens het schrijven voelt hij 'emoties opwellen'. De lezer krijgt het gevoel dat dit boek geschreven moest worden.

Dat gemeenteleden hun vermaning als een geestelijk huis beleven komt al voor in de, jammer genoeg niet meer bestaande, *Doopsgezinde Jaarboekjes* van de twintigste eeuw. Daarin vinden we verslagen over nieuwbouw, verbouwingen, discussies over al dan niet een kruis in de kerk, en aanpassingen aan de moderne tijdgeest zoals die ook in artikelen worden beschreven van Van Hiele (e.a.) 'Kom in de kring. De verbouwing van de doopsgezinde kerk in Wageningen', en van Post 'Verbeeld geloof. De "doopsgezinde" Witte Christus van Beverwijk' (resp. *Doopsgezinde Bijdragen* 28 en 46). Het boek van De Graaf staat daarmee in een lijn met bijvoorbeeld het nog steeds lezenswaardige artikel van J.J. Schiere, 'De architectuur van doopsgezinde kerken' (*Doopsgezinde Bijdragen* 3), waarin hij de doopsgezinde vermaanhuisen

onder meer toelicht vanuit het perspectief van de bouw van huiskamer, synagoge en basiliek. Ook noemen we in dit verband het plezierige boekje *Mooi onderdak. Vermaningen door doopsgezinden* (Amsterdam 1984) van Jelle P. Keuning, dat veel als doopcadeau ontvingen. Het bevat tekeningen, schetsen en verhalen van en over doopsgezinde kerken in Nederland. Het is een bundeling van publicaties in het *Algemeen Doopsgezind Weekblad* tussen 1955 en 1965.

Ditmaal pioniert De Graaf met zijn boek de afsluiting van een eeuwenlange lokale Snekers-doperse geschiedenis. Hij heeft een rijk boek geschreven in drie delen. Deel 1 gaat over 'de historische achtergrond van gemeentevorming in perspectief'; deel 2 over 'kerkgebouwen situaties aan de Singel door de eeuwen heen' (de Singel van Sneek); in deel 3 beschrijft hij het proces naar een 'nieuwe functie van het kerkgebouw'. Het boek heeft tevens ten doel om eerder door de auteur geschreven geschiedenisinformatie te corrigeren. Het is daardoor een zelfkritisch boek, maar ook een indicatie dat hij recht wil doen aan een geschiedenis die zijn hart heeft.

In de delen 2 en 3 combineert de bouwkundige gedetailleerd het in- en exterieur van de kerkgebouwen aan de hand van oude tekeningen (vanaf 1654) en foto's, vergezeld van citaten uit historische bronnen. Hier is een professional aan het woord die op grond van zijn kennis getekende verhoudingen uit het verleden weet te corrigeren; waar 600 leden moeten kunnen plaatsnemen, komt dat niet overeen met de getekende verhoudingen uit 1764; hoogstens bieden die plaats aan 210-220 toehoorders en 'dat kan niet kloppen' (149). Het boek is dan ook een verslag van een bouwkundige die zijn eigen vermoedens en visies niet onder stoelen of banken steekt. Waar het gaat om ontbrekende informatie vult hij dat aan. 'De gegevens ontbraken eerst, daarom heb ik lang gedacht dat het reliëf in de achterwand van het huidige voorportaal in 1855 direct aangebracht is. Na research kwam ik er eind december 2022 achter hoe dat reliëf in het voorportaal kwam' (182). Deel 3 gaat over de plannen voor toekomstige appartementen in het kerkgebouw die zich in 2021 begonnen af te tekenen en werden voorgelegd aan de gemeenteleden. Hij neemt daarin vrij uitvoerig met naam en toenaam de gesprekken op over plannen van verkoop van de huidige vermaning alsof het notulen zijn. Tegenslagen met burens, waardoor de verkoopakte niet kon passeren bij de notaris, bleken nog een lange staart te krijgen.

Het boek is in hardcover in full color verschenen en wekt de verwachting van een wetenschappelijk verantwoord werk, maar die verwachting stelt teleur. Het bronmateriaal is onvolledig geannoteerd en veronderstellingen worden nauwelijks onderbouwd. Waar de schrijver in deel 1 bijvoorbeeld stelt dat de doperse leider Menno Simons de navolging van Jezus 'heeft gezien en gedaan', besluit hij dat theologisch niet verder uit te diepen. Met dit voorbeeld en enkele andere, zou het boek aan kracht hebben gewonnen als hij had verwezen naar specifieke bronnen om zijn

mogelijk wat te sentimentele en liefdevolle gevoelens voor de doperse traditie te onderbouwen. Tevens had De Graaf, waar hij het karakteristieke van doperse stromingen in de historie bespreekt veel kunnen hebben aan de *Tegenwoordige Staet der Doopsgezinden* van Simeon Frederik Rues (1745), die de gebruiken en riten van Nederlandse doopsgezinden beschreef. Te snel veronderstelt De Graaf

‘dat het na de zestiende eeuw kenmerkend voor het doperdom bleef dat de “zelfstandig denkende geest” wordt gekoesterd, die zich niet laat insnoeren door dogma’s en groepsdwang’ (55).

Het promotieonderzoek naar doopsgezinde catechismi (lokale geloofsleren) van Alfred van Wijk had hem waarschijnlijk een wat genuanceerder beeld kunnen geven. Ook De Graafs stijl van schrijven doet door het gebruik van platte aandachtstreepjes aan uitgewerkte aantekeningen denken. Het geheel krijgt daardoor teveel het idee van een opsomming van punten wat enigszins belemmerend werkt in een ongetwijfeld als goedlopend bedoeld verhaal.

Dat doet niets af aan De Graafs enorme drijfveer en bevlogenheid om de doopsgezinde geschiedenis van Sneek met dit geloofs- en bouwkundig boek te eren. Getroost mag hij zich weten door dat ene bekende liedregeltje van de blinde dichter Jan Wit dat hij vast eens met de gemeente gezongen zal hebben: ‘Maar niet met steen en hout alleen is ’t grote werk gedaan. ’t Zal om ons zelve gaan’ (*Liedboek voor de kerken* 1973, lied 320:3).

RAINER KOBE, DER KÖLNER EVANGELISCHE DR. GERHARD WESTERBURG († 1558). EIN LEBEN MIT DER UND FÜR DIE REFORMATION

Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Kleine Reihe, Heft 14 Bonn,

Verlag Dr. Rudolf Habelt, 2024, 158 p., 7 ill. ISBN 9783774944336 (print), € 22,50;

ISBN 9783774944565 (e-book), € 22,50.

Theo Brok

De Duitse historicus Rainer Kobe schetst in een ruim honderd pagina's tellend betoog Gerhard Westerburch als een activistisch hervormer. In de historiografie is Westerburch een randfiguur gebleven. In korte hoofdstukken verhaalt Kobe hoe hij via antiklerikalisme en beïnvloeding door Karlstadt tot een dopers leidsman in Keulen werd om uiteindelijk in gereformeerd vaarwater terecht te komen. Volgens Kobe veranderde Westerburch van richting onder invloed van zijn antiklerikalisme en 'evangelische' gezindheid. Hij ziet hierin een voorbeeld van reformatoisch denken en handelen dat lutherse, zwingliaanse en doperse elementen verenigde (10–11).

Kobe geeft een nauwkeurig overzicht van de historiografie over Westerburch vanaf de negentiende eeuw tot op heden en brengt nieuwe inzichten naar voren. Het verhaal is chronologisch opgebouwd. In de inleiding verklaart Kobe de term 'evangelisch' uit de titel van het boek. Het boek sluit af met een geloofsbekentenis van Westerburch van november 1542 in Königsberg.

Westerburch behoorde tot een welgestelde burgerfamilie uit Keulen. Van 1514 tot 1515 studeerde hij daar aan de universiteit en van 1515 tot 1517 aan die van Bologna. In Keulen behaalde hij de graad van magister in het burgerlijk en kerkelijk recht en in Bologna doctor in het kerkelijk recht. Tijdens een reis naar Rome kreeg hij bezwaren tegen de leef- en werkwijze van de top van de moederkerk.

Hij maakte in Keulen kennis met Nikolaus Storch uit Zwickau en ging vervolgens in 1521 met hem mee naar Wittenberg, waar hij Maarten Luther en Martin Cellarius ontmoette. Hij raakte geïnteresseerd in de opkomende weerstand tegen de kinderdoop en nam de opvattingen van Andreas Karlstadt over het avondmaal over. Hij trouwde met Karlstadts zus en verhuisde in 1523–1524 naar Jena om dichterbij Karlstadt te zijn.

Hij publiceerde in 1523 een geruchtmakend pamflet van acht pagina's, *Vom Fegefeuer*, en een Latijnse versie, *De Purgatorio*. In de herfst van 1524 werd hij samen

met Karlstadt weggestuurd uit Saksen. Hij vertrok naar Zürich en Bazel, met verschillende manuscripten van pamfletten van Karlstadt over het avondmaal en de doop op zak, die hij aan een drukker in Bazel ter publicatie gaf. Alle pamfletten werden gedrukt, behalve het pamflet tegen de kinderdoop. Westerburch verkeerde ook in kringen van 'proto-dopers' (Kobe, 36) als Conrad Grebel en Felix Mantz.

Westerburg woonde in 1525 in Frankfurt tijdens het oproer van de *christlichen Brüder*. Kobe stelt vast dat Westerburch in de geschiedschrijving sinds de negentiende eeuw – ten onrechte – nog steeds bekend staat als leider van dit oproer. Dit was vooral te wijten aan Melanchthon en diens uitspraken over Westerburch (54). Westerburch keerde terug naar Keulen waar hij tussen 1525 en 1533 de strijd aanbond tegen de katholieke geestelijkheid.

Gerhard Westerburch en zijn broer Arnold raakten in 1534 in Keulen onder de invloed van de dooper Reichart van Reichrodt (81). Geïnspireerd door het doperse 'Nieuwe Jeruzalem' in Münster, werd hij er in de winter van 1534 gedoopt door Henric Rol in het huis van Bernd Knipperdollink. Westerburch werd een leidende figuur binnen de doperse beweging in Keulen. Met Rol bezocht hij ook Straatsburg. Na zijn terugkeer naar Keulen doopte hij verschillende volgelingen en groeide de doperse beweging. Nadat de Keulse overheid in oktober 1534 door de arrestatie van drie dopers, Reichart van Reichrodt, Godhad Glaswerder en Johann Mey, op de hoogte was geraakt van Westerburchs doperse activiteiten moest hij Keulen opnieuw verlaten. In tegenstelling tot latere in 1565 geëxecuteerde doperse martelaren zoals Thomas von Imbroich en Matthias Servaes, hebben deze drie eerste doperse martelaren in Keulen geen plaats gekregen in de doperse herinneringscultuur. De vervolging van dopers in Keulen bleef toenemen en in november 1534 werd een aantal van hen geëxecuteerd.

Na 1535 is er weinig bekend over Westerburch, maar het lijkt erop dat hij onder invloed van Johannes à Lasko in Emden het doperdom verliet om zich aan te sluiten bij de gereformeerden. Later verscheen hij in Königsberg en werkte enige tijd onder bescherming van gravin Anna in Oost-Friesland. In 1545 bezocht hij opnieuw Straatsburg, Zürich en Bonn om pamfletten over de lokale geschiedenis van de reformatie in Keulen gedrukt te krijgen. Vanaf 1547 tot het einde van zijn leven was hij predikant in Dykhausen in de heerlijkheid Neustadt-Goedens in Oost-Friesland. Daar overleed hij in 1558.

Naar deze heerlijkheid emigreerden ook dopers uit de noordelijke Nederlanden en Westfalen, waaronder, Heinrich Krechting, voormalig secretaris van Jan van Leiden. Tussen 1551 en 1565 doopte de doperse bisschop Leenaert Bouwens uit Emden er. Kobe ziet echter geen verbinding tussen de gereformeerde predikant Westerburch en de doperse gemeente aldaar.

Kobe heeft alle bronnen en studies die over Westerburch bekend zijn nog eens naast elkaar gezet. Leemtes in de bronnen vult hij echter in met aannames waar af en toe vraagtekens bij gezet kunnen worden, zoals bijvoorbeeld het ontberen van financiële steun van zijn Keulse familie. Kobe komt, door een vergelijking van de bronnen, tot vernieuwende inzichten, zoals zijn overtuigende twijfel aan de rol die Westerburch zou hebben gespeeld in de poging van de *evangelischen Brüder* om Frankfurt in 1525 te 'hervormen' (54). Kobe laat zien dat gereformeerden als Hardenberg en Gnapheus Westerburch als *in nostrates* (een van de onzen) beschouwden, waarschijnlijk omdat ze niet op de hoogte waren van zijn dopers verleden, of dat als een jeugdzonde over het hoofd zagen. Daarbij kan overigens ook een rol hebben gespeeld dat destijds de scheidslijn tussen dopers en gereformeerden niet zo duidelijk was als in de latere historiografie is aangenomen. Door lutheranen werd hij echter consequent als een verdachte *Schwärmer* aangemerkt (91). Kobe wijst op de grote verspreiding van Westerburchs *Vom Fegefeuer* en de rol die dit geschrift heeft gespeeld. Hij gaat echter niet in op Petrus van Blommeveens *Assertio purgatorium* (1534) en *Von der feegfeuer* (1535), gericht tegen de invloed van Westerburchs geschrift, waaruit blijkt dat alle door Blommeveen bestreden opvattingen zijn terug te vinden in het Munsterse doperdom. In de geschriften van Bernard Rothmann komt de afwijzing van het vagevuur vanaf 1531 regelmatig voor.

Kobe merkt op dat Westerburch in zijn geloofsbekentenis (1542) weliswaar de Drieuldigheid noemt, maar niet ingaat op de leer van de drie afzonderlijke personen (92-93). Hij kan hiervoor geen verklaring vinden, wat opmerkelijk is, aangezien hij als geen ander vertrouwd is met de vroege geschiedenis van het doperdom aan de Benedenrijn, waar twijfels over de Drie-eenheid niet onbekend waren. Daarnaast wijst hij op de herhaalde vermelding en goedkeuring van leken in het predikambt, wat hij opvallend vindt. De nadruk op het lekenprincipe, in samenhang met het priesterschap van alle gelovigen, gaat waarschijnlijk terug op Karlstadt, maar weerspiegelt ook Westerburchs eigen positieve ervaring binnen de doperse beweging van 1534 (110).

Kobe toont aan dat antiklerikalisme een fundamentele drijfveer was voor de hervormingsgezindheid van Westerburch. Hij werkt echter niet uit welke rol dit motief speelde in diens toenadering tot de doperse beweging – een thema dat in de jaren zeventig van de vorige eeuw sterk werd benadrukt, maar dat in de hedendaagse historiografie op de achtergrond is geraakt.

Kobe legt verbanden tussen Westerburch en Johannes Campus, Henric Rol, Adolf Clarenbach en Melchior Hoffman – met andere woorden: tussen Keulen, de Benedenrijn en Straatsburg – waarbij Münster als centraal scharnierpunt fungeert. Hoewel hij hiervoor wel materiaal aanreikt, trekt hij toch niet de conclusie dat

Westerburg een rol heeft gespeeld bij de, in de historiografie vrijwel onzichtbare, Benedenrijnse oorsprong van het melchioriete Nederlandse en Noord-Duitse doperdom. Die invloed is mogelijk groter geweest dan zijn bijdrage aan de 'evangelische' hervorming in Keulen of Oost-Friesland.

PIETER POST, SAMEN HET STERVEN VIEREN. OVER HET SACRALE LEVENSEINDE

Kampen, Uitgeverij Van Warven, 2024, 300 p. ISBN 978 94 93349 26 1.

Annemarieke van der Woude

‘Wat een sympathiek boek’, dacht ik maar steeds bij het lezen van *Samen het sterven vieren. Over het sacrale levenseinde*. Wat waardevol dat iemand zich heeft ingespannen om de verschillende zorgverleners rond het bed van iemand die sterven wil te laten samenwerken. Met maar één doel voor ogen: het welzijn van de patiënt. Dat hij of zij ‘in vrede en hoop’ sterven kan, omringd door dierbaren.

Het boek van Pieter Post komt op het juiste moment. Een jaar of tien geleden zou een oproep tot samenwerking tussen dokter en pastor bij voorbaat kansloos zijn. De dokter zou bang zijn dat de pastor het zelfgekozen levenseinde zou willen voorkomen. Het is immers God die beschikt, en niet de mens. En de pastor zou huiverig zijn om mee te werken aan een besluit waarin niet de soevereiniteit van God, maar de autonomie van de mens het laatste woord heeft. Anno 2024 is het speelveld van vragen rond het levenseinde radicaal veranderd. Kon je bij de inwerkingtreding van de euthanasiewet in 2002 er nog min of meer van uitgaan dat mensen binnen de kerk tégen waren en mensen buiten de kerk vóór, tegenwoordig ziet het landschap er totaal anders uit.

Jaarlijks stijgt het aantal mensen dat sterft door euthanasie. In 2023 ging het om 9.000 mensen, procentueel gezien is dat ruim vijf procent van het totale aantal overlijdens. Ter vergelijking: twintig jaar geleden ging het om ruim één procent van het aantal overledenen. De toename van het aantal mensen dat door euthanasie overlijdt, impliceert dat ook binnen de muren van de kerk euthanasie een ‘normalere’ – tussen aanhalingstekens – manier van overlijden is geworden. Tegelijkertijd zijn er ook buiten de kerk levensbeschouwelijke stromingen te vinden die bezwaren hebben tegen het opzettelijk gewilde levenseinde, omdat dat de ontwikkelingsgang doorkruisen kan die een mens ook na dit leven heeft door te maken. Kortom, het speelveld rond euthanasie is ingrijpend gewijzigd in de afgelopen twintig jaar, sinds de wet van kracht werd. En komt het boek van Post precies op het goede moment. Het biedt een heroriëntatie in dat veranderde landschap van zelfbeschikking over het levenseinde en formuleert een leidraad voor de manier waarop zorgverleners samen een patiënt kunnen begeleiden naar een troostvolle, ‘zachte dood’.

Daarbij waardeer ik het praktische karakter van het boek. Het biedt een 'handreiking voor gespreksvragen met iemand die euthanasie wil' (p. 181-182). Ze kunnen worden gesteld door de geestelijke, maar evengoed door iemand anders die rond het sterfbed zit. Voorbeeldvragen zijn: 'Wie zou je willen laten meedenken over je levenseinde?' En: 'Ben je ergens bang voor?' Post geeft ook, naar analogie van de zorgvuldigheidseisen voor de arts die staan beschreven in de euthanasiewet, een 'aanzet tot zorgvuldigheidseisen aan de geestelijke' (p. 230). Daarbij viel het me wel op dat, terwijl de arts zich aan zes eisen dient te houden, Pieter Post voor de geestelijke maar liefst veertien zorgvuldigheidseisen heeft geformuleerd. De belangrijkste is dat de geestelijke 'de zieke ondersteunt bij het in eigen woorden vatten van zijn doodswens' (p. 230). Uit deze zorgvuldigheidscriteria blijkt bovendien zonneklaar dat Post euthanasie niet opvat als een geïsoleerde wens van een enkel individu, maar dat een 'integere' en 'respectvolle' begeleiding naar het sterven niet kan zonder de naasten in dat proces te betrekken. En in de opvatting van Post is de uitvoerend arts een van die naasten. Hij/zij is niet louter een professional die een medische handeling te verrichten heeft, maar een mens, met gevoelens en kwetsbaarheden, die een zorgvuldige omgang verdient.

De uitgewerkte 'liturgie voor het levenseinde', met voorbeeldteksten én keuzeteksten (p. 231-236), zal in een behoefte voorzien. Voor een pastor kan het in een gemedicaliseerde context – wat een op handen zijnde euthanasie toch is – waarbij de voorbereidingen voor de euthanasie al zijn getroffen, zoals bijvoorbeeld een ingebrachte infuusnaald, en waarbij de spanning voelbaar is die de wetenschap van een aanstonds intredende dood oproept, moeilijk zijn haar verlegenheid en schroom te overwinnen. Een liturgie voor het levenseinde helpt een pastor dan toch nog de rust en ruimte te vinden om aandacht te schenken aan de spirituele kant van het sterven. De gespreksvragen aan het einde van het boek (p. 239-242) kunnen behulpzaam zijn om, binnen parochie of gemeente, het gesprek over deze gevoelige thematiek op gang te brengen.

Máár ..., bij zoveel sympathie en begrip voor de wens van de patiënt om zijn levenseinde in eigen hand te nemen, schuurt het dan nergens? Het boek gaat over geestelijke begeleiding aan mensen die terminaal ziek zijn en thuis zullen sterven door euthanasie of palliatieve sedatie. De euthanasiepraktijk in Nederland laat echter zien dat vandaag de dag het verzoek om levensbeëindiging niet meer uitsluitend gedaan wordt door mensen die weten dat de dood spoedig zal intreden. Bekend zijn de verzoeken van mensen die de diagnose 'dementie' hebben gekregen en 'ondraaglijk lijden aan het lijden dat zij vrezen': cognitieve achteruitgang, verlies van overzicht en controle over het eigen bestaan en een toenemende afhankelijkheid van anderen. Betrekkelijk recent zijn daar mensen bijgekomen die ooit, toen zij nog helder van

geest waren, schriftelijk hebben vastgelegd wat de omstandigheden zijn waarin zij euthanasie zouden wensen, zoals volledig in de war zijn, kinderen of naasten niet meer herkennen, opgenomen zijn in een verpleeghuis. Als aan hun verzoek wordt voldaan komen zij te overlijden door euthanasie terwijl zij, op het moment van de uitvoering, niet meer kunnen bevestigen dat zij daadwerkelijk dood willen. Zij zijn inmiddels volledig wilsonbekwaam geworden en snappen de vraag van de arts niet meer.

Aan dit lijstje voeg ik de vraag naar euthanasie toe van ernstig psychisch lijdende mensen, ongeacht hun leeftijd. Specifiek aan de vraag van deze mensen is dat een gewelddadig levenseinde een reëel risico is als het euthanasieverzoek niet wordt ingewilligd. En de mensen die hun leven voltooid vinden, ook al zijn ze niet ziek (cf. p. 77). Zij voelen zich, samengevat, overbodig en ervaren geen verbinding meer: niet met zichzelf, niet met hun naasten en niet met wat er gaande is in de wereld. Kortom, wat is bij mensen die kampen met dementie, die psychisch lijden, die hun leven voltooid vinden, en die tegenwoordig óók om euthanasie vragen, de rol van de geestelijke rond hún sterfbed? Kun je 'nee' zeggen tegen liturgische ondersteuning in het geval dat het verzoek om de dood indruist tegen je eigen waarden als pastor? Of dient een geestelijke in zo'n situatie de eigen opvattingen opzij te zetten, ten bate van de patiënt die je een vreedzaam sterven gunt? Ik citeer: 'niet jij [de geestelijke] [bent] verantwoordelijk voor de gemaakte keuze [van de pastoraat]' (p. 117). Daar ben ik het mee eens, maar betekent dat dan dat de geestelijke van elastiek is?

Mijn tweede vraag gaat over heiligheid. De ondertitel van het boek luidt: 'Over het sacrale levenseinde'. In het voorwoord staat: 'Het leven is voor mij heilig' (p. 10; cf. 218). Ook lees ik dat iemand het hele euthanasieproces van zijn partner omschrijft als een 'sacrale gebeurtenis' (p. 42). En een huisarts noemt het verlenen van euthanasie iets 'bijna sacraals' (p. 42; vgl. 151, 154, 163). Ik noteer verder de waarneming: 'Het idee dat je een naaste begeleidt naar het definitieve levenseinde heeft wonderlijk genoeg telkens iets ijzingwekkends en sacraals tegelijk' (p. 171). En liturgie staat omschreven als 'een heilige stonde' (p. 227). Wát is er nu precies heilig? Het leven? Het sterven? Het proces van euthanasie? De medische handeling van de arts? De pastorale begeleiding? De liturgie rond het sterven? De uiteindelijke definitie van 'sacraal' in het boek is tweeledig, met een meer formeel en een meer inhoudelijk aspect. Formeel: 'contextfactoren [geven in] wat en wie sacraal mag heten' (p. 42). Inhoudelijk: 'Het sacrale is datgene wat ongeschonden moet blijven, en verbindt' (p. 43). Dat antwoord kan mij niet volledig tevreden stellen, want verruim je 'sacraal' zo niet tot wat iemand 'sacraal' noemt, met als consequentie dat alles 'sacraal' kan heten? Als je het begrip zo breed opvat, verliest het zijn zeggingskracht.

Ik maak met mijn vraag naar de manier waarop in het boek de woorden 'sacraal' of 'heilig' gebruikt worden, de overstap van het pastoraat naar de theologie. 'Heilig'

is een voluit bijbels begrip. 'Wees heilig, want ik, de Eeuwige, jullie God ben heilig', valt in Leviticus te lezen (Leviticus 19,2). 'Heilig' is apart gezet, met het oog op een bepaalde bestemming. Het heeft een liturgische kant: plaatsen, bijvoorbeeld de tempel, en tijden, bijvoorbeeld de sabbat, of bijzondere feesten zijn afgezonderd, om zo God alle eer te kunnen geven. Heiligheid heeft ook een ethische kant: de mens wordt opgeroepen verantwoordelijkheid te dragen voor wie kwetsbaar is om zo, in het eigen gedrag, de heiligheid van God te weerspiegelen. Ik stel het nog iets scherper: 'onaantastbaarheid' is een wezenlijk element van het heilige. In het boek geldt de Nationale Herdenking op 4 mei als voorbeeld. Gewoon gezegd: 'Daar mag niemand aan komen.' En gebeurt dat toch, dan reageert vrijwel iedereen geschokt. Als ik nu die omschrijving van 'onaantastbaarheid' verbind met het levenseinde door euthanasie, zou je dan niet moeten zeggen dat een medisch ingrijpen met de dood tot gevolg per definitie níet 'heilig' genoemd kan worden? Door het interveniëren grijp je immers in in iets wat fundamenteel onschendbaar is. Mijn punt is niet dat ik daarmee euthanasie categorisch afwijs, maar mijn punt is dat het etiket 'heilig' of 'sacraal' hier wellicht niet op zijn plaats is.

Tot slot: deze kritische noten doen niets af aan de grote waardering die ik heb voor het boek van Pieter Post. Met *Samen het sterven vieren* wordt velen een dienst bewezen: mensen die euthanasie overwegen, hun naasten en vrienden, de arts en de geestelijke, maar ook kerkelijke gemeenschappen die behoefte hebben aan stof tot nadenken in deze gevoelige materie. Mijn aanbeveling is dat het boek verplichte kost wordt, zowel in de opleiding van artsen, als in die van geestelijk verzorgers en predikanten.

SIGNALEMENTEN

JJ.F. VAN MELLE, JOHANNA KUIPER (1896-1956) *GEDURFD LEVEN*

Hilversum, Verloren, 2024, 333 p. ISBN 9789464551075

Alle G. Hoekema

Negen jaar na het verschijnen van de dissertatie in een beperkte oplage (VU Amsterdam 2015) verscheen de handelseditie van het proefschrift van Ferdinand van Melle, met een uitdagende jeugdfoto van Johanna Kuiper op de cover. Het boek is iets minder dik geworden, al vond de auteur in de tussenliggende periode weer nieuwe feiten en feitjes over Johanna Kuiper, die beslist opgenomen moesten worden. Vergeleken met de dissertatie valt op, dat de hoofdstukken weggelaten zijn over de uitgebreide familie Kuiper: vader Abraham, moeder Jetje en de broers Taco, Frits, Esgo en Sam. Dat wil niet zeggen, dat deze familieleden geen rol meer spelen in het narratief. Frits zou, zoals blijkt uit zijn woorden bij de gedachtenisdienst voor haar leven in de Amsterdamse Singelkerk, kritisch zijn ten aanzien van haar vrijgevochten leven en ook moeder Jetje's wenkbrauwen fronsten nogal eens.

Het hoofddaccent van deze nieuwe editie ligt duidelijk bij haar latere gewaagde leven. De studie heeft gewonnen aan helderheid van opzet. De capita over haar intieme contacten met de politicus Floor Wibaut en over de periode van verzet tegen de Nazi's in de pastorie van Etersheim zijn spannend om te lezen. Dat geldt trouwens ook voor haar soms moeizame leven na de oorlog, toen duidelijk werd dat ze te zeer een vrije vogel was om te passen in de keurige doopsgezinde hokjes van Amsterdam en elders. De beschrijving van haar omgang met haar twee zonen Willem en Rik (Kristofer) is ontroerend. De jongste zoon, de sinoloog Kristofer Schipper, in 2021 overleden, liet een niet-gepubliceerd autobiografisch manuscript over zijn jeugdjaren na, waarin de innige band met zijn moeder, en ook de heftige oorlogsjaren mooi tot uitdrukking komen. Van Melle heeft van dat manuscript gebruik kunnen maken.

Wat niet meer opgenomen is, is de bijlage met vergelijkingen over de kinderbijbels, waar Johanna Kuiper heel bekend door werd. Dat aspect van haar werkzame leven zou een aparte studie waard zijn. En wie een uitgebreide bibliografie zoekt van Johanna's publicaties, zal terecht moeten bij de dissertatie; in deze publieksuitgave zijn zowel die bibliografie als de gebruikte bronnen slechts beperkt opgenomen. Johanna stierf, in feite onverwacht, in een ziekenhuis in Semarang; haar lichaam werd ter aarde besteld op de christelijke begraafplaats van Pati, hart van

de zelfstandige, uit doopsgezinde zendingsarbeid voortgekomen kerk, de GITJ. Zo is deze vrije vogel toch teruggekomen in het oorspronkelijke doperse nest,

FELLOWSHIP VOOR DE DOOPSGEZINDE BIBLIOTHEEK

Gwendolyn Verbraak

Onlangs werd in het Allard Pierson een fellowshipsprogramma opgericht. In 2025 sluit ook de Doopsgezinde Bibliotheek zich daarbij aan, in samenwerking met het Doopsgezind Erfgoedcentrum. De fellowship wordt mogelijk gemaakt door de gulle steun van de Stichting tot Beheer van de Bibliotheek van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Amsterdam en de Algemene Doopsgezinde Sociëteit. Het fellowshipsprogramma verwelkomt onderzoekers uit uiteenlopende disciplines, van religie/kerkgeschiedenis, boekgeschiedenis en kunstgeschiedenis tot theologie en letterkunde, zolang hun werk verbonden is met de Doopsgezinde Bibliotheek. Veel bronnen verdienen nog nader onderzoek dat verheldert hoe het doperdom zich door de eeuwen heen in Nederland op een eigen manier heeft gevormd en zich blijft ontwikkelen in wisselwerking met de omgeving.

De Doopsgezinde Bibliotheek in het Allard Pierson bewaart een schat aan verhalen in ruim 16.000 boeken die vertellen over de doperse geschiedenis, vanaf de zestiende eeuw tot vandaag. In de 100 meter archieven zijn oude handgeschreven documenten te vinden, waaronder traktaten en brieven vanaf de zestiende en preken en collegedictaten vanaf de achttiende eeuw. Het zwaartepunt van de collectie is de Nederlandse doopsgezinde geschiedenis, maar ook publicaties uit het buitenland zijn vertegenwoordigd. Vroege geschriften over geloofsovertuiging van Melchior Hoffman en de eerste doperse leiders in Nederland, zoals Menno Simons, David Joris en Obbe en Dirk Philips, liggen naast de werken van geestverwanten uit omliggende landen, waaronder Hans Denck, Christiaan Entfelder en Sebastian Franck. Ook spiritualisten zoals Hendrik Niclaes en Hendrik Jansz van Barrefelt (Hiël) laten hun sporen na in de collectie. Verder herbergt de bibliotheek theologische werken van invloedrijke leraren uit de zeventiende en achttiende eeuw, boeken gemaakt door doopsgezinde drukkers, uitgevers, vertalers en schrijvers die zich inzetten voor de verspreiding van vernieuwende en maatschappijkritische opvattingen, zoals de idealen van de Verlichting destijds, literaire teksten van doopsgezinden en een verzameling prenten die een visueel venster bieden op het verleden. Sinds 1968 is deze bijzondere collectie door de Doopsgezinde Gemeente Amsterdam in bruikleen gegeven aan de UB Amsterdam (nu Allard Pierson).

De fellow die in 2025 vanaf 10 maart voor twee maanden is aangesteld is dr. Chris K. Huebner. Hij is assistent professor theologie en filosofie aan de Canadian Mennonite University in Winnipeg. Hij zal zich gaan bezig houden met het symbool van de martelaar in diverse zeventiende-eeuwse doopsgezinde en aanverwante kringen vanuit linguïstisch filosofisch perspectief (in het Engels 'ordinary language philosophy'). De martelaarsgeschiedenissen van de dopers zijn vanaf de tijd van de vervolgingen in de zestiende eeuw steeds opnieuw herdrukt en uitgebreid tot aan Thieleman Janszoon van Braghts grote boek *Het bloedig toneel, of Martelaerspiegel der Doops-Gesinde of Weerloose Christenen* uit 1660 en de tweede editie ervan met de illustraties van Jan Luyken uit 1685. De vele herdrukken laten zien dat deze geschiedenissen niet alleen historische waarde hadden, maar ook dienden als geloofsversterkende verhalen zowel voor degenen die werden geconfronteerd met onderdrukking als voor gemeenschappen die in vrede leefden. Huebner onderzoekt naast de doopsgezinde martelaarsboeken ook werken van doopsgezinden rond Benedictus de Spinoza, die actief waren binnen de vrijzinnige collegiantenbeweging en samenkwamen in Jan Rieuwertsz' boekwinkel In 't Martelaarsboek, evenals de martelaarsdrama's en gedichten van Joost van den Vondel, Reyer Anslo, Joachim Oudaen en Karel Verlove. Met behulp van de linguïstische filosofie 'ordinary language philosophy' analyseert hij hoe deze teksten omgaan met thema's als identiteit, gewetensvrijheid en het verlangen naar verzoening.

Binnen het fellowshipsprogramma in het Allard Pierson geven de fellows een korte presentatie van hun onderzoek voor medewerkers van het Allard Pierson en schrijven ze een blogpost voor de website van het Allard Pierson.

Voor meer informatie over de fellows in het Allard Pierson in 2025 zie: <https://allardpierson.nl/nieuws/lichting-fellows-voor-2025-bekend/>

Voor meer informatie over de Doopsgezinde Bibliotheek, zie de blogpost van dr. Nina Schroeder-van't Schip en Gwendolyn Verbraak: <https://allardpierson.nl/blog/op-een-koude-winternacht-500-jaar-geleden/>

**MECHTELD GRAVENDEEL EN ANKE VAN DER MEER,
*OP HOUT BEHOUDEN***

Haarlem, 2025, 80 p. ISBN 978 90 9040030 3

Alle G. Hoekema

Begin mei 2025 organiseerde het Haarlemse Fonds Van Zanten ter gelegenheid van zijn 275-jarig bestaan een symposium. Als geschenk aan de vele aanwezigen en de sprekers, waaronder burgemeester Jos Wienen en museumdirecteur Marc de Beijer van het Teylers Museum, werd ook een boekje uitgereikt, getiteld *Op hout behouden*. Het is verschenen onder redactie van Mechteld Gravendeel (ook een van de sprekers, tekst) en Anke van der Meer (foto's) en toont alle dertig namenborden van leraren, diakenen, diaconessen, fondsbestuurders, alsmede regenten en regentessen van hofjes, bejaardenhuizen en weeshuizen binnen Doopsgezind Haarlem. Uit dit prachtig vormgegeven boek (80 pp), blijkt goed, hoe vele broeders en zusters zich vaak decennia lang belangeloos ingezet hebben voor aspecten van het doopsgezinde gemeentelven in Haarlem. Uit talloze namen op de borden valt bovendien op te maken, hoe er in verleden en heden nauwe verbindingen waren met de bredere samenleving in de stad Haarlem. Het oudste namenbord dateert van 1736.

Het boekje is niet in de handel en is kosteloos verkrijgbaar via de kosterij van de Verenigde Doopsgezinde Gemeente Haarlem, Frankestraat 24, 2011 HV Haarlem. Een bijdrage in de portokosten wordt geapprecieerd. Het jubilerende Fonds van Zanten besloot tevens om zijn uitvoerige, geheel geïnventariseerde archief over te dragen aan het Noord-Hollands Archief.

CORRECTIES

VERBETERINGEN OP OMISSIES IN HET ARTIKEL VAN RUUD LAMBOUR, 'HET VOC-VERLEDEN VAN CORNELIS PRONK EN THOMAS HOPE' EN EEN SIGNALEMENT IN DB 49-50 (2024)

A – Door een noodzakelijke verplaatsing van illustraties op het laatste moment van correctie is in het vorige nummer van *Doopsgezinde Bijdragen* een stuk tekst weggevallen in het artikel van Ruud Lambour op p. 120 tussen de woorden 'een eind te maken' en 'fkunst' op de vierde regel van onderen. In de digitale versie is deze omis-sie meteen gecorrigeerd. Hieronder voor een goed tekstbegrip de alinea's waaruit de tekst is weggevallen met de bijbehorende voetnoten.

Thomas Hope bleef ijskoud op zijn post toen de VOC van 1761 tot 1766 oorlog voerde op Ceylon om de kaneelproductie van het eiland veilig te stellen. Langs diploma-tieke en militaire weg had de Compagnie zich het alleenrecht toegeëigend om het kaneel te exporteren, waarmee jaarlijks een batig saldo werd geboekt van 2.300.000 gulden.¹ Haar zwakte was dat niet het gehele eiland onder haar gezag stond maar alleen drie kustdistricten. De beste kaneelbomen stonden in het binnenland in het onafhankelijke boeddhistische koninkrijk Kandy. Voor het schillen daarvan was de compagnie afhankelijk van toestemming van de koning, die door een gezantschap van de VOC onder veel vertoon van onderdanigheid op zijn jaarlijkse audiëntie gevraagd moest worden. Zijn invloed strekte zich bovendien uit tot de inheemse kaneelschillers in de compagniesgebieden die door een boeddhistisch reveil de ko-ning als hun echte heer en meester beschouwden. De situatie werd eind 1760 kri-tiek doordat in twee compagniesgebieden een massale opstand uitbrak tegen het zelfzuchtige economisch beleid van de Compagnie.² Toen de koning in 1761 de kant van de rebellen koos, vroeg de Kamer Amsterdam aan de Heren Zeventien militaire versterkingen te sturen en een eind te maken aan de afhankelijkheidsrelatie. In 1764 kon de onderwerping van de opstandelingen worden afgerond met een campagne tegen de koning in het centrale bergland. De eerste mars liep uit op een dramatische mislukking. Om het leger alsnog te motiveren de onoverwinnelijk geachte hoofdstad Kandy in te nemen, loofde de Compagnie een premie uit van 100.000 gulden, naar de huidige waarde ruim een miljoen euro, de helft voor de officieren en de rest voor 'het

1 Wagenaar, L.J., *Galle, VOC-vestiging in Ceylon. Beschrijving van een koloniale samenleving aan de vooravond van de Singalese opstand tegen het Nederlandse gezag, 1760* (Amsterdam, 1994). 15.

2 Wagenaar, *Galle*, 23-25, 177-197.

gemeen'.³ Hierdoor kon de stad tenslotte op 19 februari 1765 worden veroverd waaruit de koning met zijn hofhouding reeds was ontsnapt.⁴

Zoals dat gaat hebben de VOC-troepen na hun overwinning stevig huisgehouden: het koninklijk paleis werd geplunderd en samen met een groot deel van de stad in de as gelegd.⁵ Uit het persoonlijke bezit van de vorst werden zes bijzondere voorwerpen van kunstnijverheid buitgemaakt. In het publieke debat over de restitutie van koloniale roofkunst heeft één van deze koninklijke objecten een iconische status gekregen: een ceremonieel kanon van brons, ingelegd met goud, zilver en robijnen. Het is rijker versierd dan welk ander klein kanon in de wereld dan ook. Wat er van deze kostbare oorlogstrofee is terechtgekomen, is recent onderzocht in de correspondentie die Thomas Hope voerde met de Hertog van Brunswijk-Wolfenbüttel, tot maart 1766 voogd van Willem V, en nadien met de stadhouder zelf.⁶ Uit deze briefwisseling blijkt dat het kanon in november 1765 vanuit Ceylon met het schip Overnes naar Holland is vervoerd waar het in juni 1766 op de rede van Texel is aangekomen. Na onderhandelingen met Hope als representant van de stadhouder besloten de Heren Zeventien in oktober 1766 het kanon naar het Hof te zenden, waar het in het rariteitenkabinet van Willem V werd tentoongesteld. In 1795 confisqueerden de Fransen de stadhouderlijke collectie en droegen in een plechtige ceremonie het kanon en enkele andere historische stukken over aan de Staten-Generaal. Uiteindelijk is het als bezit van de Staat beland in het Rijksmuseum. Sinds Sri Lanka in 1980 de teruggave had gevraagd, worstelde de museumdirectie met gewetensvragen over dit gestolen Sri Lankaanse erfgoed. Op 6 juli 2023 maakte de Nederlandse regering bekend dat het aan Sri Lanka zal worden teruggegeven.⁷

3 Nationaal Archief, toegang 1.04.02 (Archief van de VOC, 1602-1795) inv.nr. 4485 (verbalen 25-4-1768 tot 3-11-1768), 568-570.

4 Jacob, H.K. s' (red.), *Generale missiven van gouverneurs-generaal en raden aan Heren XVII der VOC, deel XIV: 1761-1767* (Amsterdam, 2017), II, 687.

5 Dulm, F. van der, *'Zonder eigen gewinne en glorie': Mr. Iman Wilhelm Falck (1736-1785), gouverneur en directeur van Ceylon en Onderhorigheden* (Hilversum, 2012), 100-101.

6 Boogaart, D. van den, en A. Schrikker, 'Wanderings: the provenance of six Sri Lankan objects', in: *The Rijksmuseum Bulletin* 70-4 (2022), 309.

7 Nuland, M. van, 'Van kanon tot kris: deze schatten keren terug naar hun land', in: *Trouw*, 6 juli 2023, 6-7.

B – In het signalement op p. 420 waren de eerste woorden deels vervangen door redactioneel commentaar. Hieronder de correcte versie van de eerste regels.

Ruud Lambour, 'Een slaepcamer van Pieter de Hooch in De Liesveldse Bijbel van Jan Meures', in: *Amstelodamum, tijdschrift voor de kennis van Amsterdam*, 3 (Amsterdam, 2023), 69-80.

In 2019-2020 werd in Delft een overzichtstentoonstelling van Pieter de Hooch (1629-in/na 1679) gehouden. Uit de National Gallery of Art (Washington D.C.) was het schilderij *The Bedroom* (circa 1660-1662). Volgens de tentoonstellingscatalogus is deze titel historisch incorrect omdat het doorsnee huis toen nog geen speciale slaapkamer had. Lambour bestrijdt dit aan de hand van Amsterdamse archivalia, waaronder een inventaris uit 1678 van de nagelaten boedel van Judith Wijntjes (?-1676).

Doopsgezinde Bijdragen

nieuwe reeks 51 (2025)

ISBN 978 90 4857 410 0

Doopsgezinde Historische Kring

Kamgras 52, 1687 WH Wognum

www.dhkonline.nl; redactie@dhkonline.nl

De Doopsgezinde Historische Kring (DHK) heeft sinds haar oprichting in 1974 tot doel de geschiedenis van doopsgezinden en daaraan gerelateerde stromingen in de Nederlanden te onderzoeken en de bezinning op de doperse traditie ten dienste van de kerk- en cultuurhistorie in het algemeen en de Doopsgezinde Broederschap in het bijzonder.

De DHK tracht dit te verwezenlijken door

- het houden van halfjaarlijkse studiebijeenkomsten en/of excursies;
- het publiceren van het jaarboek Doopsgezinde Bijdragen;
- het bijhouden van een website over de doopsgezinde geschiedenis (www.dhkonline.nl);
- het digitaal beschikbaar stellen van wetenschappelijk verantwoorde databases;
- het bevorderen van (lokaal)historische studies en van tekstedities van ego-documenten en andere historisch relevante bronnen;
- het samenwerken met de doopsgezinde bibliotheek in het Allard Pierson Museum en doopsgezinde instellingen inzake de doopsgezinde geschiedenis.

Leden, donateurs & abonnees

Voor meer informatie zie onze website www.dhkonline.nl/

contact-en-lidmaatschap/

"To woke or not to woke"

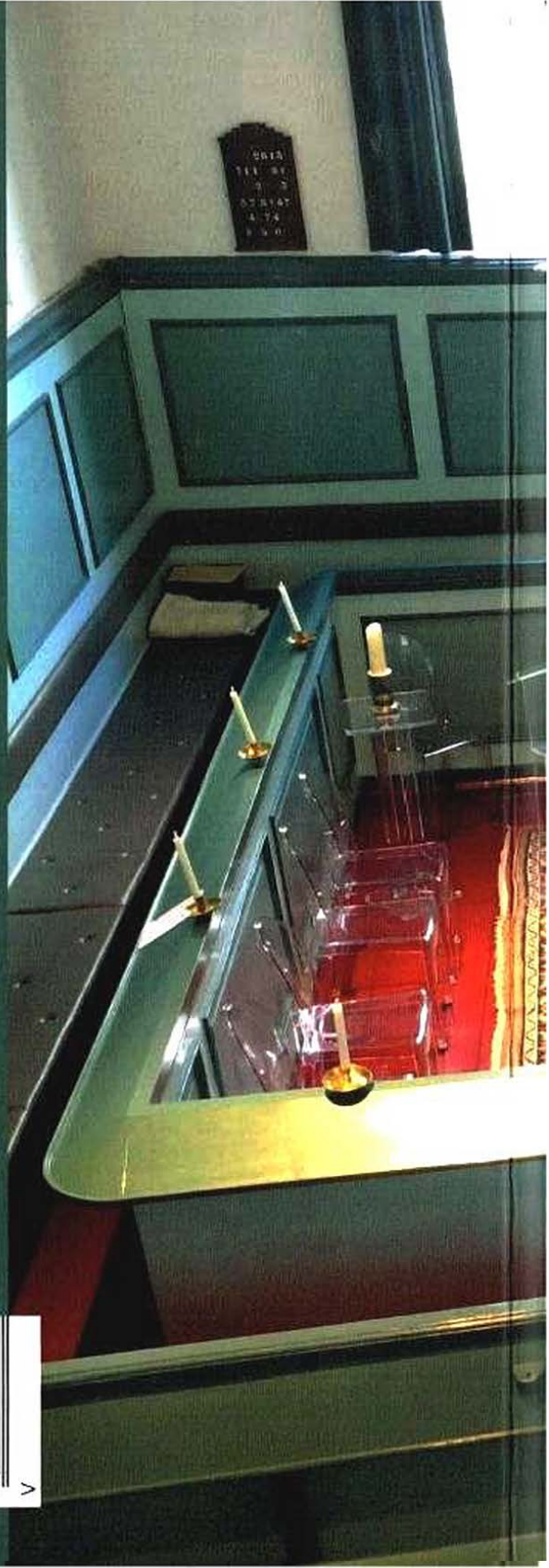
Over doperse betrokkenheid bij slavernij
en over doperse weerzin ertegen

Dopers onder Stalin

Traditieoverdracht tijdens de Goelag

Doperse weerloosheid...

en patriottisch wapengekletter



AUP.nl



9 789048 574100 >