

## *‘Ordre van het Joodse Gebeth’*

Nederlandse Sefardische gebedenboeken in de zeventiende- en  
achttiende-eeuwse Portugees-joodse gemeenschap van Amsterdam

Anna Elisabeth de Wilde  
Scriptie Onderzoeksmaster Geschiedenis UvA  
1<sup>e</sup> begeleider: prof. dr. Geert Janssen  
2<sup>e</sup> begeleider: prof. dr. Emile Schrijver  
Juni 2014

## Inhoudsopgave

Voorwoord	i
Inleiding	1
1. Boek en gemeenschap in wording	8
1.1 Geschiedenis van het joodse boek	
1.2 Geschiedenis van de Portugees-joodse gemeente van Amsterdam	
2. Ontstaan en inhoud van de Nederlandse Sefardische siddurim	24
2.1 De siddur	
2.2 De Nederlandse Sefardische siddurim in beeld	
3. Opdrachtgevers en lezers	45
3.1 Niet-joodse kringen	
3.2 Eigen joodse kring	
Conclusie	62
Bibliografie	66
Bijlage 1. Overzicht Nederlandse Sefardische siddurim	72
Bijlage 2. Beschrijvingen handschriften	74
Bijlage 3. Inhoudelijke vergelijking	84
Bijlage 4. Tekstuele vergelijking eerste blad	88
Bijlage 5. Afbeeldingen	92
Abstract	95

## **Voorwoord**

Voor u ligt een masterscriptie over de Sefardische handschriftcultuur van Amsterdam in de zeventiende en achttiende eeuw. De afgelopen jaren ben ik mij in toenemende mate gaan interesseren voor vroegmoderne West-Europese joodse geschiedenis. Tijdens mijn bachelor geschiedenis groeide deze belangstelling naarmate ik gerichter vakken volgde die met dit onderwerp verwant zijn. Tijdens de master Hebreeuws en de onderzoeksmaster Geschiedenis heb ik mijn interesse in vroegmoderne Amsterdamse joodse geschiedenis verdiept. Met name de onderzoekstutorials onder begeleiding van prof. dr. Emile Schrijver hebben voor mij een nieuwe wereld, die van het joodse boek, geopend. Zijn aanmoedigende woorden en enthousiasme hebben mij gestimuleerd, veel dank daarvoor. Tevens dank ik drs. Rachel Boertjens en drs. Wout Visser van de Bibliotheca Rosenthaliana voor hun voortdurende behulpzaamheid en aangename gezelschap. Bovendien een woord van dank aan dr. Tirtsah Levie Bernfeld, omdat ik van haar gedetailleerde kennis gebruik mocht maken. Ik wil prof. dr. Geert Janssen bedanken voor zijn fijne en stimulerende begeleiding waardoor deze scriptie vorm heeft gekregen. Ten slotte wil ik mijn familie bedanken voor hun geloof in mijn kunnen. Ik dank mijn vader voor zijn gedeelde interesse in dit vak en onuitputtelijke bereidwilligheid om mij te helpen. Ik dank mijn moeder voor haar oplettend oog en haar toegewijde belangstelling en steun.

## Inleiding

*“Each [manuscript] is unique. Each handwritten book has its own personality, its own individual character; each was written by an individual person in a specific place at a particular moment of time. Each of them, if we only know how to address them properly and put the right questions, is capable of putting us in touch with a human being who is long dead but who lives on in the trace of his or her hand.”<sup>1</sup>*

Deze woorden van mediëvist Colette Sirat vatten krachtig samen waarom handschriften intrigerend en bijzonder zijn. Elk handschrift is uniek én maakt deel uit van een grotere wereld. Deze voor ons verborgen wereld kan bereikt worden door een handschrift te onderwerpen aan verschillende vragen. Hierbij is niet alleen de inhoud van een handschrift van belang, maar ook de paratekst en de wordingsgeschiedenis. Hoe is een handschrift geschreven? Welke aanwijzingen heeft een schrijver voor ons achtergelaten? Wat kan de band van het handschrift ons vertellen? Door de juiste vragen te stellen komt de wereld van een handschrift dichterbij.

Dit onderzoek gaat over de plaats van Nederlandse handschriften in de liturgische traditie van de Portugees-joodse gemeenschap van Amsterdam in de zeventiende en achttiende eeuw. Aan de hand van een dertiental handgeschreven Nederlandse Sefardische gebedenboeken zal antwoord gegeven worden op de vraag welke plaats de Nederlandse handgeschreven gebedenboeken innamen in zeventiende- en achttiende-eeuwse Portugees-joodse gemeenschap van Amsterdam. Nooit eerder is onderzoek gedaan naar specifiek deze handschriften en ook nog nauwelijks naar de Sefardische handschriftencultuur in het algemeen.<sup>2</sup> Niet alleen zal dit onderzoek daarom een nog onbekend hoofdstuk in de joodse geschiedenis bloot leggen, ook zal het een bijdrage leveren aan zowel de studie van de joodse boekcultuur als de algemene boekgeschiedenis.

Binnen joodse studies is een nieuw onderzoeksveld ontstaan dat wordt aangeduid met joodse boekgeschiedenis. Deze discipline is meer dan de bestudering van de geschiedenis van het joodse boek alleen. In de afgelopen jaren heeft de studie van het joodse boek zich ontwikkeld van een traditionele, beschrijvende bibliografische discipline tot een onafhankelijk onderzoeksveld waarin boeken worden bestudeerd als uitdrukking van joodse cultuur en als medium voor joodse kennisoverdracht. Deze ontwikkeling is geworteld in een meer algemene trend in de cultuur- en boekgeschiedenis.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Colette Sirat, *Hebrew manuscripts of the Middle Ages* (Cambridge 2002) 1.

<sup>2</sup> Emile Schrijver, ‘Jewish book culture since the invention of printing, 1469- ca. 1815’ [wordt gepubliceerd in *The Cambridge History of Judaism vol. 7 1500-1825*] 1.

<sup>3</sup> Emile Schrijver, *Jewish book culture*, 1.

Algemene boekgeschiedenis heeft zich in de laatste decennia geleidelijk ontwikkeld tot een volwaardige discipline waarin zowel historici, literatuurwetenschappers als bibliografen deelnemen.<sup>4</sup> Een van de historiografische debatten binnen dit vakgebied is de vraag in hoeverre de uitvinding van de boekdrukkunst voor een breuk zorgde tussen het vervaardigen van handschriften en gedrukte werken. Historicus Robert Darnton legt in zijn artikel ‘What is the history of books?’ uit hoe de geschiedenis van het boek gezien moet worden als aaneenschakelingen van communicatie.<sup>5</sup> Hij schreef in de jaren tachtig: ‘[...] because [the] purpose [of the history of the book] is to understand how ideas were transmitted through print and how exposure to the printed word affected the thought and behaviour of mankind during the last five hundred years.’<sup>6</sup> Handschriften en andere vormen van het boek sluit hij niet uit, maar de nadruk legt hij wel op het gedrukte boek.

Historica Elizabeth Eisenstein is overtuigd van de breuk tussen handschrift en druk: ‘I stress the difference between the two modes of duplication and believe the shift from one to the other affected scientific publication.’<sup>7</sup> Eisensteins *The printing press as an agent of change* (1979) heeft veel invloed gehad op de vorming van boekgeschiedenis als discipline. Vanaf het moment dat haar werk werd gepubliceerd, leidde het tot discussies in de academische gemeenschap. Nog steeds is haar werk van belang in hedendaags onderzoek. Eisenstein ziet de uitvinding van de drukpers als dé motor achter de veranderingen van de zestiende eeuw. Zij richt zich op de verspreiding en standaardisatie van boekdrukkunst en zoekt hoe die hebben bijgedragen aan het ontstaan van de renaissance, de reformatie en de wetenschappelijke revolutie.<sup>8</sup>

Verschillende historici maakten bezwaar tegen Eisensteins visie. Zo had historicus Adrian Johns kritiek op het revolutionaire karakter dat zij toeschrijft aan de drukpers. Volgens hem creëert zij daarmee een onjuiste breuk in de geschiedenis.<sup>9</sup> In zijn *Print, manuscript, and the search for order* kenmerkt boekwetenschapper David McKitterick de relatie tussen druk en handschrift in de vroegmoderne periode juist als een geleidelijke scheiding.<sup>10</sup> In recente

---

<sup>4</sup> Voor een uitgebreid overzicht van de ontwikkelingen binnen dit vakgebied zie Leslie Howsam, *Old books and new histories. An orientation to studies in book and print culture* (Toronto 2006).

<sup>5</sup> Robert Darnton, ‘What is the history of books’, *Daedalus* 111 (1982). Zijn werk op basis van zijn *communication circuit model* leverde vele publicaties op die zowel nieuwe inzichten brachten in de oorzaken van de Franse Revolutie als in de discipline van boekgeschiedenis.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 65.

<sup>7</sup> Elizabeth Eisenstein, ‘AHR Forum: How Revolutionary was the Print Revolution’, *The American Historical Review* 107.1 (2002) 84-128, aldaar 90.

<sup>8</sup> Elizabeth Eisenstein, *The printing press as an agent of change* (Cambridge & New York 1979).

<sup>9</sup> Voor een uitwerking van deze discussie zie Anthony Grafton, Elizabeth Eisenstein en Adrian Johns, ‘AHR Forum: how revolutionary was the print revolution’, *The American Historical Review* 107.1 (2002) 84-128.

<sup>10</sup> David McKitterick, *Print manuscript, and the search for order, 1450-1830* (Cambridge 2003).

onderzoeken wordt de relatie tussen handschrift- en drukcultuur in toenemende mate als belangrijk verondersteld.<sup>11</sup>

Bekend is nu dat naast gedrukte werken veel soorten teksten – zoals poëzie, politieke traktaten en laster, aristocratische boeken over gedrag, nieuwsbrieven, libertijnse en onorthodoxe teksten, bladmuziek – bleven circuleren als handschriften. De redenen dat deze teksten met de hand werden geschreven zijn divers. Allereerst waren drukwerken alleen economisch rendabel als minimaal enkele honderden exemplaren verkocht konden worden, waardoor handschriften in het algemeen goedkoper waren om te vervaardigen dan gedrukte werken. Daarnaast konden handschriften makkelijker de censuur ontwijken dan gedrukte werken.<sup>12</sup> Historici neigen er steeds meer naar om wat betreft de periode van de boekdrukkunst rekening te houden met de plaats van handschriften. Volgens historicus Roger Chartier stelt het bewustzijn van deze afwijkende vormen ons in staat verder te gaan dan de conventionele veronderstellingen betreffende de onveranderlijkheid van drukwerken en de instabiliteit van handschriften.<sup>13</sup>

Als de term ‘boek’ wordt gebruikt, moet duidelijk zijn wat hiermee wordt bedoeld. Historica Leslie Howsam schrijft: ‘The book is not limited to print (it includes manuscripts and other written forms), or to the codex format (periodicals and electronic texts come under examination, as do scrolls and book rolls), or to material or literary culture.’<sup>14</sup> Niet langer kunnen historici de term ‘boek’ gebruiken en zich vervolgens alleen richten op gedrukte werken.

In navolging van algemene boekgeschiedenis, ontstond in de laatste decennia steeds meer aandacht voor boekgeschiedenis binnen verschillende velden van joodse studies. Het nieuwe onderzoeksveld van joodse boekgeschiedenis kwam voort uit de bestudering van het middeleeuwse Hebreeuwse boek door codicologen, zoals de toonaangevende mediëvist Malachi Beit-Arié en Collete Sirat. Hun onderzoek is nauw verwant aan nieuwe theorieën binnen onderzoeken naar niet-joodse middeleeuwse boeken. Naast het indrukwekkende codicologische en bibliografische onderzoek dat zij verrichtten, schreven zij monografieën

---

<sup>11</sup> Verschillende historici wijdden zich recent aan dit thema, voor Engelse geschiedenis: Harold Love, *Scribal Publication in Seventeenth-Century England* (Oxford 1993); Arthur Marotti, *Manuscript, Print, and the English Renaissance Lyric* (New York 1994); H.R. Woudhuyzen, *Sir Philip Sidney and the Circulation of Manuscripts 1558-1640* (Oxford 1996). Voor clandestiene achttiende-eeuwse handschriften in Frankrijk: François Mourreau ed., *De bonne main. La communication manuscrite au XVIIIe siècle* (Parijs en Oxford 1993); Miguel Bénéitez, *La face cache des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins à l'âge classique* (Parijs en Oxford 1996). Voor Renaissance Italië: Brian Richardson, *Manuscript Culture in Renaissance Italy* (Cambridge 2009). Voor Spanje: Fernando Bouza, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro* (Madrid 2001).

<sup>12</sup> Roger Chartier, ‘The order of books revisited’, *Modern Intellectual History* 4.3 (2007) 509-519, aldaar 511.

<sup>13</sup> Chartier, ‘The order of books revisited’, 513.

<sup>14</sup> Howsam, *Old books and new histories*, 9.

waarin zij fundamentele onderzoeksvragen behandelden.<sup>15</sup> Hun werken vormden en vormen nog steeds de basis voor onderzoek.

Diverse geleerden hebben een verdere bijdrage geleverd aan de ontwikkeling van de discipline van joodse boekgeschiedenis vanaf de uitvinding van de boekdrukkunst. Zo wijdt historicus David Ruderman in zijn werk *Early Modern Jewry* een hoofdstuk aan de kennisexplosie ten gevolge van de uitvinding van de boekdrukkunst.<sup>16</sup> Ook historicus Adam Shear heeft veel onderzoek verricht op het gebied van het joodse boek.<sup>17</sup> Ondanks zijn inspanningen om belangstelling voor dit onderzoeksveld te bevorderen en ondanks de recente groei van publicaties met name gericht op de invloed van de boekdrukkunst in de vroegmoderne joodse cultuur, zijn er nog veel vragen over de rol van boeken en lezers in joodse geschiedenis.

Hoewel er inderdaad een ontwikkeling in de discipline van boekgeschiedenis in de vroegmoderne joodse cultuur valt waar te nemen, is deze volgens boekwetenschapper Emile Schrijver nog niet zo succesvol als joodse boekgeschiedenis van middeleeuwse handschriften. Volgens hem komt dit doordat veel vragen die door moderne onderzoekers van joodse boekgeschiedenis worden gesteld, afkomstig zijn uit het onderzoeksveld van niet-joodse boekgeschiedenis. Deze vragen houden geen rekening met de complexiteit van het joodse boek. De eigenaardigheden van het joodse boek kunnen alleen worden begrepen als deze in hun eigen culturele en interculturele context worden bestudeerd. Schrijver prefereert daarom de term joodse boekcultuur boven de term joodse boekgeschiedenis.<sup>18</sup>

Binnen joodse studies is nog nauwelijks een debat gaande over de relatie tussen handschriften en gedrukte werken vanaf de uitvinding van de boekdrukkunst. Allereerst komt de hierboven genoemde definitiekwestie van Howsam niet ter sprake. Zonder het concept 'boek' in te leiden, wordt impliciet duidelijk dat slechts over gedrukt werk wordt gesproken. Echter, het gaat bij het 'boek' om de geschreven kennisoverdracht en niet over de manier waarop deze is geproduceerd. Dit roept de vraag op wat dan wordt verstaan onder het 'joodse boek'? Allereerst kan 'joods' worden gedefinieerd als: 'all bound volumes produced by and/or for Jews and/or with a direct Jewish relevance.'<sup>19</sup> Daarnaast gaat het over zowel handschriften als gedrukte werken. Hiertoe behoren ook losse vellen zoals huwelijkscontracten en boekrollen. De vraag is waarom in de meeste wetenschappelijke studies die betrekking hebben op de joodse boekcultuur

---

<sup>15</sup> Malachi Beit-Arié, *Hebrew manuscripts of East and West. Towards a comparative codicology* (Londen 1993). Idem, *The makings of the medieval Hebrew book. Studies in palaeography and codicology* (Jerusalem 1993). Sirat, *Hebrew Manuscripts*.

<sup>16</sup> David Ruderman, *Early Modern Jewry. A new cultural history* (Princeton & Oxford 2010) 99-132.

<sup>17</sup> Adam Shear, 'Introduction to AJS review symposium: the Jewish book. Views and questions', *AJS Review* 34.2 (November 2010) 353-57, aldaar 353-4. Jos Hacker en Adam Shear eds., *The Hebrew book in Early Modern Italy* (2011).

<sup>18</sup> Schrijver, 'Jewish book culture', 2.

<sup>19</sup> Ibidem, 3.

vanaf de uitvinding van de boekdrukkunst slechts plaats is voor gedrukte werken en het verhaal van de handschriften wordt weggelaten. Schrijver onderschrijft juist het belang van de relatie tussen handschriften en gedrukte werken in onderzoek naar joodse boekcultuur vanaf de uitvinding van de boekdrukkunst. Hij meent dat een volledig begrip van het joodse boek niet mogelijk is als men of alleen gedrukte werken bestudeert, of alleen handschriften.<sup>20</sup>

Waar voor de vroegmoderne West-Europese samenleving gesteld kan worden dat druk en handschrift geleidelijk uit elkaar gegroeid zijn, zo zou men kunnen zeggen dat in de joodse samenleving de scheiding tussen druk en handschrift nooit tot stand is gekomen: de vervaardiging van handschriften is nooit verdwenen uit de joodse cultuur. In zowel de christelijke als de joodse wereld bleven, ook na de uitvinding van de boekdrukkunst, handschriften een cruciale rol spelen en bestond er een zekere spanning tussen handschriften en gedrukte werken.<sup>21</sup> Men kan volgens Schrijver stellen dat er in de joodse wereld van de zeventiende en de achttiende eeuw zelfs een sterke afhankelijkheid bestond tussen gedrukte werken en handschriften.<sup>22</sup> Binnen joodse studies ontbreekt historiografie over joodse boekcultuur. Dit onderzoek houdt zich derhalve bezig met vragen over het belang van handschriften naast gedrukte werken en de functie van handschriftcultuur.

Deze scriptie zal ingaan op de hier bovengenoemde thematiek. Omdat het hier een zeer breed onderwerp betreft, is besloten om dit gebied af te bakenen tot het genre van liturgische werken in de Sefardische handschriftcultuur in zeventiende- en achttiende-eeuws Amsterdam, met in het bijzonder een opvallend en tot nu toe onbekend corpus van achttien Nederlandse Sefardische *siddurim*; hieronder worden joodse dagelijkse gebedenboeken verstaan die in Sefardische traditie staan en vanuit het Hebreeuws naar het Nederlands zijn vertaald.<sup>23</sup> Allereerst valt dit corpus op vanwege de hoeveelheid liturgische handschriften. Bekend is dat veel liturgisch materiaal werd gedrukt, aangezien dit uniforme werken waren die veelvuldig werden gebruikt. Wat was het idee achter handgeschreven gebedenboeken? In eerste instantie was het de bedoeling om de handschriften te vergelijken met gedrukte Spaanse en Hebreeuwse gebedenboeken van de zeventiende- en achttiende-eeuwse Portugese gemeenschap van Amsterdam. Vanwege de enorme diversiteit van deze werken bleek dit helaas te intensief voor dit onderzoek. Hoewel een onderlinge vergelijking een completer beeld zou hebben gegeven

---

<sup>20</sup> Schrijver, 'Jewish book culture', 3.

<sup>21</sup> Yaacob Dweck, 'What is a Jewish book?', *AJS Review* 34.2 (2010) 367-375, aldaar 371.

<sup>22</sup> Emile Schrijver, *Towards a supplementary catalogue of Hebrew manuscripts in the Bibliotheca Rosenthaliana. Theory and practice* (diss. Amsterdam 1993) 9.

<sup>23</sup> Gezocht is naar alle Sefardische Amsterdamse handschriften in de volgende bibliotheken: de Ets Haim-Livraria Montezinos en Bibliotheca Rosenthaliana te Amsterdam. Daarnaast is gezocht in de catalogi van The National Library of Israel, The Jewish Theological Seminary, Colombia University, Hebrew Union College Library, British Library, Bodleian Library Oxford, en Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg.

van de Nederlandse gebedenboeken is dit (voorlopig) opgelost door de gebedenboeken te analyseren met als houvast de gangbare vorm van het joodse gebedenboek.

Het tweede opvallende element is dat deze gebedenboeken in het Nederlands zijn geschreven en daarmee deel uitmaken van de weinige vroegmoderne Nederlandse teksten die bekend zijn binnen de Portugees-joodse gemeenschap. De achttien gebedenboeken vormen ongetwijfeld slechts een klein gedeelte van de werkelijke hoeveelheid Nederlandse gebedenboeken die in de zeventiende en achttiende eeuw circuleerden. Dit betekent dat het vertalen en lezen ervan, en daarmee het gebruik van de Nederlandse taal, een eerder voorkomend verschijnsel was dan men tot nu toe heeft gedacht. Hoewel historici het gebruik van het Nederlands in de achttiende eeuw signaleren, is hier verder weinig mee gedaan.<sup>24</sup> De zeventiende-eeuwse Portugese gemeenschap geldt al helemaal als ‘vrij van het Nederlands’. Wat was de functie van deze in het Nederlands geschreven handschriften? Aan de hand van de bovenstaande twee vragen zal antwoord gegeven worden op de vraag welke plaats de Nederlandse handgeschreven gebedenboeken innamen in zeventiende- en achttiende-eeuwse Portugees-joodse gemeenschap van Amsterdam.

Het eerste deel van hoofdstuk één gaat over de geschiedenis van het joodse boek in het algemeen en Sefardische handschriften in het bijzonder; het tweede deel van hoofdstuk één bespreekt de geschiedenis van de vroegmoderne Portugees-joodse gemeenschap van Amsterdam. Het zijn twee onderwerpen die samen een context vormen voor het vervolg van het onderzoek. Hoewel in het verleden meestal gesproken werd over de ‘Sefardische gemeenschap’ komt de term ‘Portugese gemeenschap’ dichter in de buurt van de manier waarop de joodse gemeenschap zichzelf zag: *la nación portuguesa*. Daar waar het elementen betreft die gelden voor de gehele Sefardische diaspora – alle Spaanse en Portugese joden die het Iberisch schiereiland in de vroegmoderne periode ontvluchtten – zal de term ‘Sefardisch’ wel worden gehanteerd.

In het tweede hoofdstuk worden dertien Nederlandse Sefardische gebedenboeken in kaart gebracht.<sup>25</sup> Voor een beter begrip van deze gebedenboeken, wordt allereerst een inleiding gegeven op het ontstaan en de liturgische context van het joodse gebedenboek. Hierna volgen individuele beschrijvingen die noodzakelijk zijn om vragen over de vervaardiging en het gebruik van de gebedenboeken te kunnen beantwoorden en deze in het volgende hoofdstuk te kunnen plaatsen in een bredere cultuurhistorische context. Voor deze uitgebreide en individuele

---

<sup>24</sup> Onder anderen L. Fuks en R.G. Fuks-Mansfeld, ‘Joodse geschiedschrijving in de Republiek in de 17<sup>e</sup> en 18<sup>e</sup> eeuw’, *Studia Rosenthaliana* 6.2 (1972) 137-165. B.N. Teensma, ‘Sefardim en Portugese taalkunde in Nederland’, *Studia Rosenthaliana* 19.1 (1985) 39-78.

<sup>25</sup> Hoewel achttien Nederlandse Sefardische gebedenboeken zijn gevonden, is van vijf de huidige bewaarplaats onbekend.

analyse van de handschriften wordt gebruikt gemaakt van codicologie, de bestudering van de materiële karakteristieken en van de methodes van vervaardiging van een geschreven object (codex, rol, document, inscriptie). Codicologie helpt terug te gaan naar de oorsprong van handschriften en naar de wijze waarop deze werden vervaardigd en gebruikt. Daarnaast vertelt codicologie ons over de manier waarop handschriften werden ontvangen in verschillende culturele kringen en over hun rol in de overdracht van kennis.<sup>26</sup>

In het derde hoofdstuk zullen de historische context uit het eerste hoofdstuk en het bronnencorpus uit het tweede hoofdstuk samenkomen. Niet alleen wordt antwoord gegeven op de vraag voor wie deze Nederlandse handschriften waren bedoeld, maar worden aan deze handschriften bovendien nieuwe inzichten verbonden. Hiervoor wordt nader ingegaan op het onderwijs en het gebruik van verschillende talen in de Portugees-joodse gemeenschap van Amsterdam.

Om dit onderzoek te ondersteunen, is een vijftal bijlagen toegevoegd waarin op schematische wijze de beschrijvingen van de gebedenboeken worden getoond. Een overzicht van de in totaal achttien Nederlandse gebedenboeken bevindt zich in de eerste bijlage, met in de tweede bijlage een codicologische beschrijving van de handschriften. Bijlage drie bevat een schematisch overzicht van de inhoudelijke vergelijking van de meeste gebedenboeken en bijlage vier geeft een tekstuele vergelijking van de eerste folia van alle gebedenboeken. In de vijfde bijlage zijn foto's van de titelpagina's van een aantal gebedenboeken opgenomen.

Helaas was het niet mogelijk om alle Nederlandse gebedenboeken in te zien, omdat het merendeel van de gebedenboeken zich bevindt in het Jewish Theological Seminary in New York. Desondanks is het met behulp van digitaal materiaal gelukt een goed beeld te krijgen van het grootste gedeelte van de handschriften. Daar waar gegevens ontbreken wordt dit in de voetnoten vermeld.

Tenslotte is in deze scriptie gekozen voor de Engelse transliteratie van de Hebreeuwse woorden, omdat dit de meest gangbare vorm is in de academische wereld. Hiervoor is gebruik gemaakt van de transliteratieregels van de *Encyclopaedia Judaica*.<sup>27</sup> Besloten is dat ook gangbare Nederlandse woorden als Sabbath omwille van de eenduidigheid op Engelse wijze worden geschreven.

---

<sup>26</sup> Sirat, *Hebrew manuscripts*, 17.

<sup>27</sup> F. Skolnik en M. Berenbaum, *Encyclopaedia Judaica* Vol. 1 (2<sup>e</sup> editie; Detroit e.a. 2007) 197, 200-205. In het vervolg geciteerd als *EJ*.

# 1. Boek en gemeenschap in wording

## 1.1 Geschiedenis van het joodse boek

Om de Amsterdamse Sefardische handschrifttraditie te kunnen begrijpen, is het van belang eerst zicht te krijgen op het ontstaan van de joodse handschrift- en boekcultuur.

### *Hebreeuwse handschriften*

Handschriften zijn vervaardigd in vele talen, schriften, vormen en maten. Het woord ‘handschrift’ kan tot verwarring leiden omdat het op eerste gezicht een eenduidig begrip lijkt, maar bij nadere bestudering meerdere betekenissen heeft. Een handschrift kan bestaan uit een enkel folium, uit een aantal folia, uit een boekdeel of uit een reeks boekdelen, en het kan verwijzen naar een rol, een boek, een brief of een akte. Hieruit volgt de bredere definitie dat alles wat met de hand is geschreven als een handschrift geldt.<sup>28</sup> Een Hebreeuws handschrift verwijst naar een werk dat geschreven is in het Hebreeuwse alfabet en het hoeft daarom niet perse in de Hebreeuwse taal te zijn geschreven. Voor de middeleeuwen was Aramees bijvoorbeeld voor veel joden hun tweede taal en werd deze op schrift gezet in Hebreeuwse letters. Evenzo schreven joden in de diaspora hun alledaagse talen zoals Jiddisch, Ladino en Judeo-Arabisch in het Hebreeuwse alfabet.<sup>29</sup> Omdat joden zich niet geïsoleerd opstelden van hun niet-joodse omgeving, zijn in latere tijden veel joodse handschriften ook in andere alledaagse talen geschreven zoals Italiaans, Spaans, Portugees en zelfs Nederlands – zoals het te bespreken corpus.

Door de verspreiding van joodse gemeenschappen rond de Middellandse Zee en over heel Europa getuigen Hebreeuwse handschriften van vele verschillende joodse tradities. Elke regio ontwikkelde haar eigen gebruiken en gewoontes. Hebreeuwse handschriften worden daarom geclassificeerd naar geografisch gebied, zo zijn er Ashkenazische, Sefardische, Italiaanse, Byzantijnse en Oriëntaalse (te verdelen in Jemenitische en Perzische) handschriften.<sup>30</sup> Middeleeuwse Hebreeuwse handschriften zijn beïnvloed door de uiteenlopende omstandigheden waaronder joden in de diaspora leefden. Joodse kopiisten moesten vaak van woonplaats veranderen vanwege anti-joodse politieke ontwikkelingen; veel handschriften belandden op de brandstapel. Tijdens hun reizen kwamen zij in contact met nieuwe artistieke

---

<sup>28</sup> Sirat, *Hebrew manuscripts*, 8.

<sup>29</sup> Emile Schrijver, ‘The Hebraic book’, in: S. Eliot and J. Rose eds., *A Companion to the history of the book* (Oxford 2008) 153-164, aldaar 153.

<sup>30</sup> Schrijver, *Towards a Supplementary Catalogue*, 2.

invloeden en ontmoetten zij andere vakgenoten.<sup>31</sup> De historische context waarin een handschrift werd vervaardigd, gaat hand in hand met de aan de regio gerelateerde codicologie en paleografie van een handschrift.<sup>32</sup>

De verspreiding en vernietiging van Hebreeuwse handschriften maakt het niet makkelijk om een indicatie te geven van het aantal handschriften dat bestaat. Colette Sirat geeft een grove schatting van zo'n 70.000 handschriften in publieke en privé bibliotheken over de gehele wereld.<sup>33</sup> Binnen de geschiedenis van Hebreeuwse handschriften valt de periode van de late oudheid tot de middeleeuwen op die nauwelijks bewijs geeft voor het bestaan van het Hebreeuwse boek. Hoewel de vroegst bekende werken de Dode Zeerollen uit Qumran zijn (circa 200 BCE - 100 CE), is 895 de vroegst genoteerde datum in een colofon van een Hebreeuws handschrift afkomstig uit de Genizah van Cairo dat bekend staat als de Moses ben Asher codex. Codiologisch onderzoek heeft echter uitgewezen dat dit handschrift minstens een eeuw later werd gekopieerd van een (nu verdwenen) ouder exemplaar. De vroegste betrouwbare datum in een Hebreeuws fragment is het jaar 904 in een tekst van Nehemia, geschreven in Perzië. Het verschil in tijd tussen de handschriften kan verklaard worden door enerzijds de werken die gedurende de jaren verloren zijn gegaan en anderzijds de uitwerking van vervolgingen. Bovendien bleef er een mondelinge traditie bestaan.<sup>34</sup>

Hebreeuwse handschriften werden, anders dan Latijns christelijke handschriften, niet vervaardigd op een gecentraliseerde en collectieve manier, noch verzameld en bewaard in institutionele bibliotheken.<sup>35</sup> Er bestond geen joodse tegenhanger van de Latijns christelijke *scriptoria* die kopieerden, verzamelden en bewaarden, omdat Hebreeuwse handschriften uitsluitend op individueel initiatief werden vervaardigd. Het maken van handschriften was in joodse kringen geen publieke onderneming van intellectuele en academische instituties of commercieel georganiseerde centra. In de joodse wereld werden handschriften vervaardigd door professionele schrijvers, zij werden ingehuurd door particulieren en/of geleerden die handschriften voor persoonlijk gebruik wensten. Uit hoofdstuk twee zal blijken dat hier in de vroegmoderne tijd nog steeds sprake van was. De vervaardiging, de verspreiding en het bewaren van boeken binnen *yeshivot*, privé-instituten die door een rabbijn werden geleid en niet

---

<sup>31</sup> Schrijver, 'The Hebraic book', 154.

<sup>32</sup> Malachi Beit-Arié, *Hebrew codicology historical and comparative typology of Hebrew medieval codices based on the documentation of the extant dated manuscripts from a quantitative approach*, Pre-publication, Internet version 0.1 (2012) 2.

<sup>33</sup> Sirat, *Hebrew Manuscripts*, 8.

<sup>34</sup> Beit-Arié, *Hebrew codicology*, 3. Schrijver, 'The Hebraic book', 154.

<sup>35</sup> Over laatmiddeleeuwse christelijke handschriften zie bijvoorbeeld Jos Biemans, 'Handschrift en druk in de Nederlanden rond 1500', in: Herman Pleij, Joris Reynaert e.a., *Geschreven en gedrukt. Boekproductie van handschrift naar druk in de overgang van middeleeuwen naar moderne tijd* (Gent 2004) 19-46.

gerelateerd waren aan een gemeenschap, kunnen ook gezien worden als particuliere ondernemingen. Er bestond geen toezicht, controle of standaardisatie van Hebreeuwse boeken. Bekend is dat schrijvers niet alleen werken kopieerden, maar deze ook naar eigen inzicht herzagen of bewerkten. De Israëliische wetenschapper Israel Ta-Shma gebruikte de term *open book* voor deze fascinerende joodse tekstoverdracht: middeleeuwse schrijvers waren in constante onderhandeling met hun teksten die elk moment konden worden herzien of verbeterd, boeken waren dus nooit ‘voltooid’. Het individuele karakter van de joodse handschriftvervaardiging leidde niet tot publieke bibliotheken zoals in de christelijke wereld, maar tot relatief bescheiden privécollecties of kleine collecties van synagogen van vaak niet meer dan enkele tientallen handschriften.<sup>36</sup>

### **Boekdrukkunst**

Naast de vervaardiging van handschriften kwam in de Latijns christelijke wereld rond 1450-1480 de boekdrukkunst tot stand. Joden volgden de uitvinding van de boekdrukkunst op de voet. Het vroegst gedrukte Hebreeuwse werk werd tussen 1469 en 1472-3 in Rome gedrukt, waarna tot 1501 circa honderdvijftig werken volgden. Deze Hebreeuwse incunabelen kwamen tot stand door bewuste keuzes van de eerste drukkers vanuit commerciële en/of religieuze motieven.<sup>37</sup>

Drukkers van incunabelen, zestiende- én zeventiende-eeuwse werken zijn zich altijd bewust geweest van de kracht van de Hebreeuwse handschrifttraditie. Zo zijn de drukwerken uit de eerste eeuwen van de boekdrukkunst sterk beïnvloed door middeleeuwse handschriften.<sup>38</sup> Drukkers namen teksten van middeleeuwse handschriften als voorbeeld voor hun drukwerken en maakten deze beschikbaar voor een wijdverspreid joods publiek. Bovendien dienden middeleeuwse joodse handschriften vaak als inspiratie voor de vormgeving van het drukwerk, net als in niet-joodse kringen.<sup>39</sup> De ontwerpen van letters, de paginaopmaak en codicologische principes van de handschriftentraditie werden aangepast aan het drukken.

---

<sup>36</sup> Beit-Arié, *Hebrew codicology*, 5.

<sup>37</sup> Over de eerste gedrukte werken in de Nederlanden zie A.K. Offenber, ‘Exame das tradicoes: een bibliografisch onderzoek naar de publikaties van de eerste Sefardim in de Noordelijke Nederlanden, met name in Amsterdam (1584-1627)’, in: R. Kistemaker & T. Levie, eds., *Êxodo. Portugezen in Amsterdam 1600-1680* (Amsterdam 1987) 56-63; idem, ‘Spanish and Portuguese Sephardi books published in the Northern Netherlands before Menasseh ben Israel (1584-1627)’, in: *Dutch Jewish History. Proceedings of the fifth symposium on the History of the Jews in the Netherlands, Jerusalem, November 25-28, 1991*, vol. 3 (Jerusalem & Assen 1993) 77-90; idem, *A choice of corals. Facets of fifteenth-century Hebrew printing* (Nieuwkoop 1992).

<sup>38</sup> Over de relatie van vroege drukwerken en handschriften zie Beit-Arié, *The makings of the medieval Hebrew book*.

<sup>39</sup> Biemans, ‘Handschrift en druk’.

Bij het bestuderen van deze teksten dient men zich te realiseren dat de vele aanpassingen en correcties die joodse kopiïsten maakten bij het kopiëren van middeleeuwse handschriften mee werden genomen in de nieuwe drukwerken. Schrijver haalt het voorbeeld aan van de Bombergs editie van de Palestijnse Talmud, waarvan de tekst afkomstig was uit een handschrift die de kopiïst had gecorrigeerd ‘to the best of his knowledge’. Desondanks is deze editie tot op de dag van vandaag zeer gezaghebbend.<sup>40</sup> Daniel Bomberg was de meest invloedrijke drukker van Hebreeuwse boeken in Venetië. In de eerste helft van de zestiende eeuw waren Venetië, Mantua, Sabbioneta, Cremona, Constantinopel and Salonica belangrijke plaatsen voor de Hebreeuwse boekdrukkunst.<sup>41</sup> Gedurende dertig jaar drukte Bomberg meer dan tweehonderd boeken, waaronder de eerste volledige edities van de *Biblica Rabbinica*, de Palestijnse en Babylonische Talmud, en vele rabbijnse, klassieke en middeleeuwse teksten. Zijn drukkersatelier was een van de eerste waar joden en niet-joden intensief samenwerkten.<sup>42</sup>

In joodse kringen waren Bijbels, siddurim, Bijbelcommentaren en boeken over *halakha* (joodse wet) geliefde drukwerken omdat dit boeken waren waarvan men bijna zeker wist minimaal enkele honderden exemplaren te kunnen verkopen.<sup>43</sup> Des te opvallender is het te bespreken corpus van handgeschreven gebedenboeken. De allereerste gedrukte siddurim, genaamd de *Mahzor Roma* en de *Sidur Katan* (‘Sidorello’), staan in de Italiaanse traditie en werden in 1486 door drukker Nathan Soncino uitgegeven. In 1490 volgde de eerste siddur volgens Sefardische traditie, genaamd *Seder Tefillot*.<sup>44</sup> Niet alleen kwam een stroom van gedrukte siddurim uit verschillende tradities op gang, ook werden vertalingen van het oorspronkelijk Hebreeuwse gebedenboek vervaardigd en gedrukt. In 1552 werden in de Italiaanse steden Ferrara en Venetië Spaanse vertalingen van joodse gebedenboeken gepubliceerd. Een jaar later publiceerde de voormalig *converso* en bekende drukker Abraham Usque de fameuze Spaanse Ferrara Bijbel. Na een korte onderbreking op last van de Italiaanse christelijke autoriteiten, werd rond 1580 in Venetië het drukken van joodse boeken in het Spaans hervat. De beweging van het drukken van niet-Hebreeuwse liturgische werken verspreidde zich over andere plekken en een ononderbroken stroom ontstond van voornamelijk uit het Spaanse vertaalde gebedenboeken, die niet alleen in Italië werden gebruikt, maar ook in Frankrijk, de Nederlanden en tevens hun weg vonden naar *conversos* en cryptojoden op het Iberisch schiereiland.<sup>45</sup>

---

<sup>40</sup> Schrijver, ‘Jewish book culture’, 5.

<sup>41</sup> Schrijver, ‘The Hebraic book’, 156-157.

<sup>42</sup> Over geschiedenis van de Hebreeuwse boekdrukkunst zie Brad Sabin Hill, ‘Hebrew printing’, in: Geoffrey Khan, ed., *Encyclopedia of Hebrew language and linguistics* (Leiden and Boston 2013).

<sup>43</sup> Sirat, *Hebrew Manuscripts*, 12.

<sup>44</sup> Ernst Daniel Goldschmidt en Eric Lewis Friedland, ‘Prayer books’, in: *EJ* 461-467.

<sup>45</sup> Jonathan I. Israel, *European Jewry in the age of mercantilism 1550-1750* (Oxford 1985) 21, 83.

Voor de Nederlandse markt was Dordrecht aan het eind van de zestiende eeuw een drukkerscentrum voor Spaanse vertalingen van de Bijbel en van gebedenboeken. In 1583 ging hier het eerste Sefardische drukwerk van de pers.<sup>46</sup> In de zeventiende eeuw nam Amsterdam Venetië's leidende rol in drukwerk over. Al in 1612 financierde de handelaar en leider van de Portugees Amsterdamse gemeenschap Isaac Franco de publicatie van een driedelig gebedenboek voor de feestdagen in Spaanse vertaling.<sup>47</sup> Vele uitgaven van liturgische werken in Spaanse vertaling en in het Hebreeuws met begeleidende vertaling volgden. De eerste Amsterdamse Spaanse vertaling van de Hebreeuwse Bijbel kwam al in 1611 uit; deze was gebaseerd op de Ferrara Bijbel uit 1553.<sup>48</sup> Op 1 januari 1627 werd in Amsterdam het eerste Hebreeuwse werk gedrukt door Menasseh ben Israel, namelijk een siddur.<sup>49</sup> Pas in 1791-1793 verscheen een eerste Nederlandse vertaling bij drukker Lion Cohen in Den Haag.<sup>50</sup> Vergeleken met de Londense Sefardische gemeenschap was dit relatief laat; de eerste Engelse vertaling werd in 1738 gemaakt door Gamaliel ben Pedahzur (pseudoniem) in Londen. De leiders van de Londense joodse gemeenschap stonden om onbekende redenen een Engelse vertaling niet toe, daarom hield de vertaler zijn echte naam geheim. Een tweede Engelse vertaling door Isaac Pinto werd ook verhinderd en de vertaler liet het drukken door John Holt in New York (1766).<sup>51</sup>

### ***Handschriften na de uitvinding van de boekdrukkunst***

De hoeveelheid handschriften verminderde enigszins, toch bracht de ontdekking van de boekdrukkunst in zowel joodse als christelijke kringen zeker geen einde aan de vervaardiging van handschriften. Door de eeuwen heen bleef het belang van handgeschreven boeken in de joodse wereld aanzienlijk. Schrijver schat dat in de achttiende eeuw nog circa 40.000-50.000 Hebreeuwse handschriften werden vervaardigd, naast 6.600 edities van gedrukte werken.<sup>52</sup> Hebreeuwse handschriften van na de ontdekking van de boekdrukkunst kunnen in vier categorieën verdeeld worden. In de eerste plaats moeten bepaalde liturgische teksten, zoals

<sup>46</sup> Emile Schrijver, 'Hebreeuwse gebeden in Nederlandse vertaling', *Papieren pracht uit de Amsterdamse Gouden Eeuw. Geschenken van het Dr. Th. J. Steenbergen Fonds* (Amersfoort 2011) 89-93, aldaar 92.

<sup>47</sup> A.K. Offenber, 'The Primera Parte del Sedur (Amsterdam 1612)', *Studia Rosenthaliana* 15 (1981) 234-37, aldaar 235.

<sup>48</sup> Miriam Bodian, *Hebrews of the Portuguese nation. Conversos and community in early modern Amsterdam* (Bloomington 1997) 105.

<sup>49</sup> Schrijver, 'The Hebraic book', 156-157.

<sup>50</sup> A. Rosenberg, 'The adoption of the Dutch language by Dutch Jews', *Studia Rosenthaliana* 30.1 (1996) 151-163, aldaar 161.

<sup>51</sup> S. Singer, 'Early translations and translators of the Jewish liturgy in England', *Transactions (Jewish Historical Society of England)* 3 (1896-8) 36-71, aldaar 51-56. Zie verder David B. Ruderman, *Jewish enlightenment in an English key. Anglo-Jewry's construction of modern Jewish thought* (Princeton 2000) m.n. hoofdstuk 3 'Translation and Transformation' 215-268.

<sup>52</sup> Schrijver, 'Jewish book culture', 10.

torarollen, *tefillin* en *mezuzot*, volgens de joodse wet met de hand worden geschreven. De tweede categorie bestaat uit gedecoreerde handschriften: enkele vellen zoals *ketubbot* (huwelijkscontracten) en de tien geboden, gedecoreerde rollen zoals psalmen en *megillot Esther* (Estherrollen), en kalligrafische kunst. Tot de derde categorie behoren achttiende-eeuwse gedecoreerde boeken *be-otiyot Amsterdam*. Tenslotte zijn er de meer persoonlijke handschriften zoals correspondentie, persoonlijke aantekeningen en archiefmateriaal.<sup>53</sup>

Zoals eerder is opgemerkt, vormden middeleeuwse handschriften een inspiratiebron voor de allereerste drukwerken. Menasseh ben Israel liet speciaal voor zijn eerste siddur nieuwe letters maken, omdat naar zijn mening het lettertype van Bomberg niet goed genoeg was voor een heilig boek. Dat kopiïst Michael Judah Leon aan die letters goedkeuring moest verlenen, wijst volgens Schrijver op de technische en wellicht zelfs religieuze superioriteit van het handschrift. Judah Leon liet zich inspireren door het Amsterdamse Sefardische schrift, dat net als andere Hebreeuwse schriften een sterk eigen karakter heeft. Het meest gebruikelijke schrift onder de Sefardische joden was het semi-cursieve schrift, ook wel het Sefardisch Mashait genoemd. De populaire naam hiervan is het ‘Rashi-schrift’, niet omdat de middeleeuwse geleerde Rashi (1040-1105) in dit soort letters schreef, maar omdat dit het schrift was waarin Rashi’s commentaren op de Bijbel en de Talmud werden gedrukt.<sup>54</sup> Dit Sefardische schrift had weinig te maken met contemporaine zeventiende-eeuwse vormen van het Hebreeuws, maar gaat rechtstreeks terug naar Hebreeuwse handschriften die dateren van voor de verdrijving van 1492. Het Sefardische karakter van dit schrift toont de waarde die de Portugese joden hechtten aan hun Iberische achtergrond; het illustreert een nadrukkelijke en bewuste identificatie met het jodendom van voor de Sefardische ballingschap.<sup>55</sup> In de volgende paragraaf zal over deze achtergrond worden uitgebreid. De Sefardisch geïnspireerde letters die voor Menasseh werden ontworpen, kwamen bekend te staan als de *Otiyyot Amsterdam*, ‘Amsterdamse letters’.

Vanaf de achttiende eeuw imiteerden drukkers buiten de Nederlanden de *Otiyyot Amsterdam*: de naam ‘Amsterdam’ prijkte op vele titelpagina’s. Dit was enigszins misleidend omdat deze werken wél de stijl van Amsterdamse drukwerken voerde, maar niet in Amsterdam werden gedrukt. In navolging van deze drukkers namen ook veel kalligrafen buiten de Nederlanden deze letters over.<sup>56</sup> Niet alleen werden drukken geïnspireerd door handschriften, ook namen handschriften kenmerken van drukken over. Deze wederzijdse beïnvloeding van handschriften en drukwerken is ook terug te zien in de achttiende-eeuwse gedecoreerde

---

<sup>53</sup> Schrijver, ‘The Hebraic book’, 160-161.

<sup>54</sup> S.A. Birnbaum, *The Hebrew scripts I* (Leiden 1971) 271.

<sup>55</sup> Emile Schrijver, ‘Twee Portugees-joodse grammatica’s’, *Papieren pracht uit de Amsterdamse Gouden Eeuw. Geschenken van het Dr. Th. J. Steenbergens Fonds* (Amersfoort 2011) 138-143, aldaar 142.

<sup>56</sup> Schrijver, ‘Jewish book culture’, 7.

handschriften uit Centraal- en Noord-Europa, bestaande uit kleine liturgische boeken, zoals *Haggadot* voor Pesach, psalmboeken en gebedenboeken voor bepaalde feestdagen of gelegenheden, zoals voor een besnijdenis of Omertelling. Meestal gaven welgestelde joden uit de boven- en middenklasse de opdracht tot de vervaardiging van dit soort handschriften geschreven in *Otiyyot Amsterdam*. Later waaide deze ontwikkeling ook over naar de Noordelijke Nederlanden waar een hernieuwde interesse in Hebreeuwse handschriftdecoratie opbloede. Een combinatie van technieken was in bijvoorbeeld *Megillot*, *Ketubbot* en gebedenboeken niet uitzonderlijk, zo bestonden er handschriften met gedrukte decoratie en drukken met handgemaakte decoratie.<sup>57</sup> Ook kwam het voor dat bij een speciale ceremonie zoals een huwelijk het bruidspaar een handgeschreven gedicht kreeg, terwijl de gasten een gedrukt exemplaar ontvingen.<sup>58</sup> Dit toont de waarde die de Portugese joden in Amsterdam hechtten aan handgeschreven werk.

De sterke relatie tussen handschriften en boekdrukken zette zich voort in volgende eeuwen. Zo werden middeleeuwse Sefardische handschriften in laat achttiende- en negentiende-eeuwse kringen van de Duitse Haskalah superieur beschouwd boven andere primaire bronnen. Deze handschriften gaven autoriteit aan gedrukte werken die meenden hieraan gerelateerd te zijn.

## **1.2 Geschiedenis van de Portugees-joodse gemeente van Amsterdam**

Na de geschiedenis van het joodse boek en voorafgaand aan een bespreking van de Nederlandse Sefardische gebedenboeken wordt nu de aandacht gericht op de historische context waarin deze handschriften werden vervaardigd. Om grip te krijgen op de Portugees-joodse gemeenschap van Amsterdam zal eerst haar oorsprong worden bestudeerd, alvorens haar ontstaansgeschiedenis aan bod komt.

### ***Nieuwe christenen op het Iberisch Schiereiland***

Op 31 maart 1492 stelden Ferdinand II van Aragon en Isabella van Castilië een verdrijvingsedict op: alle Spaanse joden moesten zich of bekeren tot het christendom of het katholieke land verlaten. Vele joden vluchtten naar Portugal, het Ottomaanse Rijk en Noord-Afrika; een kleinere groep vertrok richting West-Europa. Zij die ervoor kozen in Spanje te

---

<sup>57</sup> Emile Schijver, 'The eye of the beholder. Kunstzin en vakmanschap in achttiende-eeuwse joodse boeken' (oratie uitgesproken op 27 maart 2014).

<sup>58</sup> Zie bijvoorbeeld 'Otot Ha-Ahava', ROS HS PL B81 en ROS PL 89.

blijven en zich dus te bekeren, werden *chrisianos nuevos*, *confesos* of *conversos* genoemd.<sup>59</sup> Theoretisch gezien zouden zij als bekeerlingen tot het katholicisme gelijkheid verwerven, in de praktijk werden zij gediscrimineerd om religieuze, politieke of economische redenen. Zij werden er bijvoorbeeld van verdacht nog heimelijk het joodse geloof aan te hangen. De Spaanse inquisitie had tot circa 1580 haar handen vol aan deze cryptojoden, hierna bleek ‘het gevaar’ geweken en verschoof de inquisitie haar aandacht naar andere groeperingen zoals protestanten en ketters. Tegen het midden van de zestiende eeuw waren de meeste nieuwe christenen opgegaan in de Spaanse samenleving.

Spaanse joden die naar Portugal vluchtten, konden slechts korte tijd van hun relatieve vrijheid genieten. Toen ook hier in 1497 een verbod kwam op het jodendom, werden zij onder dwang *en masse* gedoopt. Gezien de achtergrond van deze groep joden, die Spanje hadden verlaten om ergens anders hun joodse leven voort te kunnen zetten, is het niet verrassend dat velen in het geheim het joodse geloof bleven beoefenen. Vanaf dat moment ontwikkelde zich het *converso*-leven afgezonderd van het traditionele rabbijnse jodendom. Hoewel dit zogenoemde cryptojodendom in Spanje al snel verzwakt was, behield het in Portugal gedurende generaties haar kracht, totdat in 1536 de Portugese inquisitie werd opgericht.

Toen in 1580 de eenheid van het Spaanse en Portugese koninkrijk tot stand kwam, kwamen veel nieuwe christenen vanuit Portugal terug naar Spanje, niet alleen vanwege de driftige jacht van Portugese inquisitie, ook vanwege de betere economische kansen in Spanje. Deze groep *conversos* werd al snel met argwaan bekeken door de ‘oude’ Spaanse christenen omdat zij economisch en sociaal succesvol waren. Zij kwamen wederom in het vizier van inquisitie die hen verdacht van cryptojoodse praktijken. Dit had niet alleen gevolgen voor de *conversos* uit Portugal, ook voor de *conversos* die inmiddels al opgegaan waren in de Spaanse samenleving. Gedurende de jaren hadden vele nieuwe christenen zich met succes opgewerkt en zich zelfs door huwelijken gemengd in families van oude christenen. Met de komst van de *conversos* uit Portugal werd de roep om *limpieza de sangre* – het geloof in ‘zuiverheid van bloed’ – steeds sterker. Omdat de oude christenen geloofden dat de nieuwe christenen hen en het katholieke geloof wilden verwoesten, trachtten zij een samenleving te creëren waarin mensen van joodse of Moorse oorsprong een inferieure status hadden en geen toegang kregen tot vooraanstaande kringen in de Spaanse samenleving. Hoewel inmiddels generaties verder,

---

<sup>59</sup> Over de Iberische oorsprong van de Amsterdamse Portugese joden in deze paragraaf zie Tirtsah Levie Bernfeld, *Poverty and welfare among the Portuguese Jews in early modern Amsterdam* (Portland 2012) 1-4; Daniel M. Swetschinski, *Reluctant cosmopolitans. The Portuguese Jews of seventeenth-century Amsterdam* (Londen 2000); Bodian, *Hebrews of the Portuguese nation*, m.n. hoofdstuk 1; Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism. The story of Isaac Orobio de Castro* (Oxford 1989); R.G. Fuks-Mansfeld, *De Sefardim in Amsterdam tot 1795. Aspecten van een Joodse minderheid in een Hollandse stad* (Hilversum 1989) 15-24.

bleken oude anti-joodse sentimenten niet verdwenen. De termen *conversos* en *christianos nuevos* hadden de connotatie van ‘niet oprechte’ christenen behouden en op straat werd dit geuit met scheldnamen als *tornadizos* (afvalligen) en *marranos* (een term die zinspeelt op varkensvlees). Andere benamingen die, op basis van etniciteit en religieuze verwantschap, tot doel hadden de inferieure status van de nieuwe christenen duidelijk te maken, waren: *gente de linaje* ‘mannen van afkomst’; *la nación portuguesa* of *la nación / a nação* verwijzend naar ‘hen van de (Portugese) natie’; en *homens de negócios* ‘handelsmannen’ vanwege hun internationale succes in handel en financiën. Niet alleen in Spanje, in heel vroegmodern Europa werd de term ‘Portugees’ gelijk aan ‘jood’.

Al voor het Spaanse verdrijvingsedict van 1492 hadden Spaanse joden zich of gevoegd bij andere joodse gemeenschappen of zelf nieuwe gemeenschappen opgericht. Tegen het eind van de zestiende eeuw ontvluchtten wederom vele Spaanse en Portugese *conversos* het Iberisch schiereiland op zoek naar een ander bestaan. Voor velen was Noord-Europa een alternatief – er ontstond een steeds wijder verspreide Sefardische diaspora.

### ***Amsterdam als een nieuw Jeruzalem***

Tussen 1585-1595 vestigden veel Portugese joden zich in Antwerpen en Hamburg, het centrum van koloniale handel in Noord-Europa. Pas nadat het Spaanse embargo op Nederlandse schepen door Filip II was opgeheven, begaven de eerste Portugees-joodse handelaren zich naar Amsterdam.<sup>60</sup> De keuze voor het land van vestiging werd meestal bepaald door praktische, financiële redenen; hoe meer geld men had, hoe verder men kon reizen. Niet toevallig vestigden arme Portugese joden zich net over de grens van Frankrijk. Daarnaast waren economische factoren in het land van bestemming doorslaggevend. In eerste instantie kwamen bijvoorbeeld Portugese joden niet in Amsterdam, maar in Antwerpen en in Hamburg wonen, vanwege het Spaanse embargo op Noord-Nederlandse schepen. Toen door toedoen van de Nederlandse Opstand tegen Spanje de Antwerpse haven werd geblokkeerd, vielen de economische voordelen hier weg en vertrokken zij naar de economisch opbloeiende Republiek. Sefardische joden deden in Amsterdam hun voordeel met hun uitgebreide trans-Atlantische handelsnetwerken. De meeste in Amsterdam wonende Portugezen hadden familie wonen in de Sefardische diaspora op plekken als Hamburg, Rouen, Salonica, Pisa, Livorno, Tunesië, Jeruzalem, Brazilië, Curaçao en Suriname.

---

<sup>60</sup> Over de komst van de eerste Portugese joden naar Amsterdam in deze paragraaf zie Bodian, *Hebrews of the Portuguese nation*, hoofdstuk 2; Swetschinski, *Reluctant cosmopolitans*, hoofdstuk 1; idem, ‘Tussen middeleeuwen en Gouden Eeuw’, in: Blom, J.C.H., R.G. Fuks-Mansfeld en I. Schöffer ed., *Geschiedenis van de Joden in Nederland* (Amsterdam 1995) 53-96; Y. Kaplan, ‘De joden in de Republiek tot omstreeks 1750. Religieus, cultureel en sociaal leven’, in: idem, 129-176. Fuks-Mansfeld, *De Sefardim in Amsterdam tot 1795*, 37-118.

Een andere doorslaggevende factor voor de keuze van vestiging was veiligheid; de Sefardische joden waren op zoek naar een toevluchtsoord waar zij zich zonder levensgevaar konden vestigen. Hun prioriteit lag over het algemeen niet in het vinden van een plek om direct terug te kunnen keren naar het jodendom, maar in het vinden van een plek zonder de angst voor de inquisitie. Behalve een economische voordeel bleek Amsterdam een religieus voordeel te hebben. Hoewel het calvinisme de staatsgodsdienst was, bestond er een relatief tolerante houding tegenover andere religies. Om economische en/of intellectuele redenen stonden de Amsterdamse autoriteiten oogluikend toe dat andersdenkenden hun geloof in de privésfeer beoefenden, zo ook joden.<sup>61</sup> Met de jaren groeide het aantal joden in Amsterdam waar zij door het Amsterdamse stadsbestuur niet verplicht werden om in een afgesloten gebied (een getto) te leven zoals joodse gemeenschappen in andere vroegmoderne Europese steden. Vanwege stadsuitbreiding kwamen de meeste Portugese joden wel terecht in dezelfde buurten, voornamelijk rond de Houtgracht, Vlooienburg en Breestraat. Daar leefden zij samen met niet-joden.

Rond 1602-1603 kon voor het eerst worden gesproken van een kleine gemeenschap van voormalige *conversos* die met behulp van rabbijn Uri Halevi van de kleine Ashkenazische gemeenschap van Emden een joodse eredienst trachtte op te zetten. Hoewel er geen officiële toestemming was van het Amsterdamse stadsbestuur om zich te organiseren, werd ergens in het eerste decennium van de zeventiende eeuw (het exacte jaar is onbekend) de eerste Sefardische gemeenschap van Amsterdam opgericht die de naam Bet Jacob (huis van Jacob) kreeg. Dit was het eerste teken dat de *conversos* in het openbaar terugkeerden naar het geloof van hun voorouders, het jodendom. In of net voor het jaar 1612 werd een tweede gemeente gesticht, Neve Salom (woonplaats van vrede). In dat jaar kwam op kosten van Ishac Franco, een bekend lid van de gemeenschap, een gebedenboek uit met het embleem van Neve Salom. Niet lang daarna groeide de gemeenschap flink door het twaalfjarige bestand dat vanaf 1609 een einde maakte aan het Spaanse embargo op Nederlandse handel naar Spanje en Portugal. Het bestand opende voor vele Portugese *conversos* de deuren naar de Republiek. De gemeenschap werd verenigd op basis van de etnische achtergrond van haar leden en haar verbondenheid met de Sefardische diaspora.

In 1614 slaagden de Portugese gemeenten erin om grond te kopen in Ouderkerk aan de Amstel voor een joodse begraafplaats. *De facto* erkende het Amsterdamse stadsbestuur hiermee de joodse Amsterdammers. Door een scheuring binnen Bet Jacob werd in 1618 een derde gemeente opgericht, genaamd Bet Israel (huis van Israel). Deze scheuring duidde op een

---

<sup>61</sup> Over tolerantie in de Republiek zie bijvoorbeeld Peter van Rooden, 'Jews and religious toleration in the Dutch Republic', in: R. Po-Chia Hsia and Henk van Nierop eds., *Calvinism and religious toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge 2002) 132-187.

onenigheid binnen de joodse samenleving; enerzijds waren er rabbijnen met een traditioneel joodse achtergrond afkomstig uit islamitische landen, anderzijds rabbijnen met Iberische rationele intellectuele achtergrond. Onenigheden vanwege deze twee verschillende visies zouden zich nog meerdere keren herhalen in de Portugese gemeenschap.

In 1639 verenigden de drie Sefardische gemeenten in Amsterdam zich onder de naam Kahal Kados de Talmud Torah. Wat begon als een kleine groep handelaren, was in 1639 uitgegroeid tot een gemeenschap van meer dan duizend mannen en vrouwen. De synagoge van de voormalige gemeente Bet Israel werd uitgebouwd zodat deze kon functioneren als synagoge voor de gefuseerde gemeente. De gemeente was georganiseerd volgens een Venetiaans bestuursmodel wat inhield dat de Mahamad, het bestuur van de gemeente, de leiding had en niet de rabbijnen zoals dit in de joodse diaspora algemeen gebruikelijk was. Hoewel de rabbijn het hoogste gezag had wat betreft religieuze wetten en hij een bijzondere verering genoot, was hij ondergeschikt aan het bestuurscollege. Dit bestuursmodel had het grote voordeel dat bij besluitvorming behalve religieuze redenen ook politieke en zakelijke overwegingen de doorslag konden geven en de Mahamad de officiële vertegenwoordiger van de Portugese gemeenschap was bij het Amsterdams stadsbestuur. De Mahamad bestond uit zes bestuurders en een penningmeester die werden gekozen door coöptatie; de zittende bestuursleden kozen de leden voor het volgende bestuur. Twee maal per jaar werden nieuwe bestuursleden gekozen, drie leden aan het begin van het joodse nieuwe jaar en met Pesach weer drie leden en de penningmeester. Feitelijk kwam het er op neer dat het bestuurscollege bestond uit de meest welgestelde en invloedrijke families van de gemeenschap. De Mahamad had als taken het benoemen van rabbijnen, het uitspreken van de *herem* (ban) over ieder die de wet overtrad, het bepalen van de hoogte van de *finta* (belasting), het bepalen van ieders plek in de synagoge, en het zorgen voor de ordehandhaving. Het lidmaatschap van de Mahamad verleende macht en aanzien, maar bracht ook een grote verantwoordelijkheid met zich mee. Door de jaren heen probeerden velen deze verantwoordelijkheid te ontlopen, reden waarom het weigeren van het ambt beboet werd met een hoge geldsom.

De Portugese gemeente kreeg relatief veel autonomie van de lokale autoriteiten en moest zelf toezicht houden op liefdadigheid, ziekenzorg, educatie en censuur. Ten behoeve van de sociale zorg werden verschillende genootschappen opgericht, zoals voor de ziekenzorg Bikur Holim, de school Talmud Torah, Dotar voor een bruidsschat voor arme wezen en de Ets Haim *yeshiva*. In de Sefardische diaspora nam onderwijs een bijzondere plek in. Niet alleen omdat in het jodendom leren centraal staat – iedereen is zich verplicht te wijden aan de studie van de heilige wet – ook omdat er in de Sefardische diaspora sprake was van een gebrek aan kennis van het joodse geloof vanwege hun verleden als *conversos*. De waarde die aan onderwijs gehecht

werd, blijkt onder andere uit het gegeven dat de Talmud Torah school een van de eerste genootschappen is die in 1616 werd opgericht door de gemeente Bet Jacob. Gezien de onenigheid binnen de gemeente en het ontstaan van de gemeente Neve Salom, werd besloten om zowel de school als de ziekenzorg te verenigen en samen te besturen. In de loop der tijd bleek dat veel studenten stopten met het volgen van onderwijs vanwege geldgebrek. Hiervoor werd in 1637 de yeshiva Ets Haim ('boom des levens') opgericht, dat diende om financiële steun te bieden aan studenten van Talmud Torah die verder wilden studeren. In 1639, met de oprichting van de Kahal Kados de Talmud Torah, werden de twee organisaties verenigd.<sup>62</sup>

### ***Het smeden van een unieke gemeenschap***

Over het ontstaan van de Portugese gemeenschap was eind zeventiende eeuw een mythe gecreëerd door een lid van de gemeente Daniel Levi de Barrios waarin de creatie van een gezamenlijk, geïdealiseerd verleden centraal stond, met het doel de gemeente te vereeuwigen. De mythe suggereerde dat de overgang van een Iberische katholieke achtergrond naar het normatieve joodse leven in Amsterdam harmonieus en ongecompliceerd verlopen zou zijn, maar in werkelijkheid was deze overgang niet makkelijk. Meer dan met de joodse religie voelden veel Portugese joden zich verbonden met hun Iberische achtergrond waar zij zich steeds bewuster van werden. Hun wortels vormden een bron van trots en droegen bij aan het gevoel van een collectieve eenheid. De Amsterdamse Portugese joden bleven zich hecht verbonden voelen met de Iberische cultuur waarin zij waren opgegroeid.<sup>63</sup> Dit gold niet alleen voor de cultuur maar ook voor de taalsfeer; in het dagelijks leven van de Portugese joden van Amsterdam overheersten de Portugese en de Spaanse taal.<sup>64</sup> Het Portugees was zowel de taal voor het dagelijks gebruik, als de officiële taal waarin alle documenten van de Kahal Kadosh de Talmud Torah werden geschreven. Er is slechts een aantal voorbeelden te geven van Portugese joden die in de dagelijkse omgang de voorkeur gaven aan het Spaans, omdat zij in Spanje waren geboren en getogen of daar lange tijd hadden gewoond. Spaans was in de gemeenschap wel de taal voor literaire werken en vertalingen van de siddur, omdat de esthetische waardering hiervoor groter was dan voor de Portugese taal. Ladino, het Spaanse-joodse dialect, werd in de Amsterdamse

---

<sup>62</sup> Levie Bernfeld, *Poverty and welfare*, 97. M.C. Paraira en J.S. da Silva Rosa, *Gedenkschrift uitgegeven ter gelegenheid van het 300-jarig bestaan der onderwijsinrichtingen Talmud Tora en Ets Haïm bij de Portug. Israël. Gemeente te Amsterdam* (Amsterdam 1916) 13.

<sup>63</sup> Bodian, *Hebrews of the Portuguese nation*, 20-24, 92-95.

<sup>64</sup> De Portugese joden die zich in Amsterdam vestigden, hadden op verschillende momenten in de zestiende en zeventiende eeuw het Iberisch schiereiland verlaten en waren afkomstig uit verschillende delen. Derhalve beheersten zij verschillende varianten van de Portugese en Spaanse taal. Volgens Teensma kan dus niet gesteld worden dat de Portugese joden in Amsterdam 'het Spaans of het Portugees' spraken. Zie B.N. Teensma, 'De taal der Amsterdamse Sefardim in de 17<sup>e</sup> en 18<sup>e</sup> eeuw', in: R. Kistemaker en T. Levie eds., *Êxodo. Portugezen in Amsterdam 1600-1680* (Amsterdam 1987) 70-72.

Portugese gemeenschap niet gesproken.<sup>65</sup> De plaats van de Nederlandse taal in de gemeenschap zal uitgebreid aan bod komen in hoofdstuk drie.

De nieuwe politieke kringen waarmee de Portugese joden te maken kregen, waren voornamelijk op stadsniveau. Hoewel de magistraten – vertegenwoordigers van de heersende handelselite – een invloedrijke positie hadden, lag in de vroegmoderne tijd de werkelijke macht bij de burgemeesters die de stad bestuurden en door de eigen kring van handelselite werden gekozen.<sup>66</sup> Om haar positie veilig te stellen, stond de Mahamad voortdurend in contact met de Amsterdamse stadsbestuurders. De Mahamad deed er alles aan om bij hen in gunst te komen.<sup>67</sup> Naar aanleiding van een aantal kwesties werd in 1616 door de Amsterdamse burgemeesters een algemene verordening opgesteld met drie decreten waarin de joden

‘worden gewaerschout niet te spreken ofte schrijven, ook sorge te dragen, dat niet gesproken ofte geschreven worde, ’t welcke eenigsints soude mogen strecken tot versmadenisse van onse Christelicke Religie; niet te poogen enig Christen persoon van onse Christelijke religie af te trecken of te besnijden; met geene Christenen vrouwen ofte dochteren in ofte buyten houwelick eenige vleeschelicke gemeenschap te hebben, niet tegenstaende oock de selve van oneerlick leven mochten wesen.’<sup>68</sup>

In deze verordening werd voor het eerst officieel verwezen naar hen van de ‘Joodsche natie’.<sup>69</sup> In het derde hoofdstuk zal deze verordening een aantal maal worden aangehaald in relatie tot de mogelijke opdrachtgever en/of lezer van de Nederlandse gebedenboeken.

Het was aan de Mahamad om te zorgen dat de gemeenteleden zich aan de regels van deze verordening hielden, wilde de Portugese gemeente haar bevoorrechte positie behouden. Om voor zo min mogelijk problemen te zorgen, trok de Mahamad stevig aan de touwtjes. Gedurende de eerste decennia na het ontstaan van de gemeenschap kan het Portugese gemeentebestuur worden gekenmerkt door haar strenge beleid. Door regels en beperkingen op te leggen, zoals excommunicatie, probeerde de Mahamad de nieuwe joodse gemeenschap te consolideren en te begrenzen; enerzijds om als een geheel naar buiten te kunnen treden

---

<sup>65</sup> Daniel Schwetschiski, *Portuguese Jewish merchants of seventeenth century Amsterdam. A social profile* (Proefschrift Brandeis University 1979) 505.

<sup>66</sup> Bodian, *Hebrews of the Portuguese nation*, 53-54.

<sup>67</sup> Y. Kaplan, ‘The Portuguese Jews of Amsterdam vis-à-vis Dutch society’, in: C. Brasz en Y. Kaplan ed. *Dutch Jews as perceived by themselves and by others* (Leiden 2001) 21-40, aldaar 30-31.

<sup>68</sup> Hermanus Noordkerk, *Handvesten ofte privilegien ... der stad Amstelredam* deel 2 (Amsterdam 1748) 472.

<sup>69</sup> In Amsterdam, en ook elders in Europa, werden minderheden genoemd naar hun religieus-etnische afkomst. Dit kon worden aangeduid met de term ‘natie’ of ‘kerk’. De Nederlandse autoriteiten in het begin van de zeventiende eeuw gebruikte meestal de term ‘Portugeesche Natie’. De voormalig *conversos* gebruikten een gelijkende term, maar zonder de algemene connotatie: *os da nação* – hen van dé natie.

tegenover het Amsterdamse stadsbestuur, anderzijds om meer grip te krijgen op het joodse geloof van haar leden.

Het consolideren van een joodse gemeenschap met een nieuwe gemeenschappelijke identiteit waarin het rabbijnse jodendom centraal stond, was geen eenvoudige taak en spanningen tussen individuen en de gemeenschap waren aan de orde van de dag. Binnen de Portugese gemeente waren joden die aan de rand van de gemeenschap leefden en een marginale positie innamen. Volgens historicus Yosef Kaplan zijn deze ‘joden zonder de joodse gemeenschap’ vergelijkbaar met de christenen in de vroegmoderne Amsterdamse maatschappij die op ‘non-confessionele’ wijze leefden, zonder kerkelijke binding en aan de rand van de christelijke gemeenschap.<sup>70</sup> Veel Portugese joden hadden een ideaal voor ogen hoe het nieuwe religieuze leven in hun nieuwe woonplaats in praktijk gebracht moest worden. Na verloop van tijd werden de voormalig *conversos* nog al eens teleurgesteld, omdat hun ideaal niet overeenkwam met de werkelijkheid en zij geconfronteerd werden met aanpassing aan het normatieve rabbijnse jodendom. Zij hadden generaties lang geleefd in afzondering van het traditionele joodse leven en hun bewustzijn en hun kennis van het jodendom waren aangepast aan hun crypto-leven. In de gehele Westerse Sefardische diaspora heerste onder voormalige *conversos* het wijdverspreide geloof dat de innerlijke identiteit belangrijker was dan wat zij praktiseerden. Dit betekende dat de nadruk op het geloof zelf lag en niet op de praktijk, en het jodendom meer gezien werd als een religie dan als een manier van leven. Zij grepen hiermee terug naar het leven dat zij eerder leefden als cryptojoden, toen zij niet verplicht waren zich te houden aan alle geboden van de *halakha* om ‘verlossing’ te krijgen. Eenmaal in Amsterdam, levend als joden in vrijheid, gold voor velen nog steeds dat het geloof zelf belangrijker was dan het uitvoeren van de *halakha*. De connectie die zij met de joodse gemeente hadden, was meer gebaseerd op hun etnische afkomst en familiebanden dan op hun geloofsovertuiging.<sup>71</sup>

Het strenge beleid van de Mahamad is terug te zien in de religieuze verhoudingen tussen joden en christenen. De periode na de reformatie bracht in vroegmodern Europa veranderingen teweeg ten opzichte van joden en het jodendom. Vanuit Italië waren christelijke renaissancegeleerden geïnteresseerd geraakt in de oorspronkelijke joodse teksten om hen een basiskennis te verschaffen van zowel de joodse als christelijke traditie. Joodse geleerden werden aangetrokken om de Hebreeuwse taal en de verschillende teksten aan hen te onderwijzen. Deze contacten tussen joden en christenen brachten in een beperkte kring een verandering op gang waarin het jodendom enigszins positief werd bekeken. Door de toename van kennis groeide in

---

<sup>70</sup> Y. Kaplan, ‘The intellectual ferment in the Spanish-Portuguese community of seventeenth century Amsterdam’, in: Haim Beinart ed., *The Sephardi legacy* (Jeruzalem 1992) 288-314, aldaar 189.

<sup>71</sup> Kaplan, *An alternative path to modernity. The Sephardi diaspora in Western Europe* (Leiden 2000) 111-112. Bodian, *Hebrews of the Portuguese nation*, hoofdstuk 5.

geringe mate de eerbied voor joden en hun manier van leven. Desondanks was het meest gebruikte argument voor humanistische voorstanders van joodse en Hebreeuwse studies dat zij door de geleerde kennis de joodse argumenten van het jodendom konden weerleggen en daarmee het christendom aantrekkelijker kon maken voor joden.<sup>72</sup>

In de zeventiende eeuw namen Portugees-joodse geleerden steeds vaker deel aan disputen met christelijke humanisten en theologen over de fundamentele principes van religie waarin zij antwoordden op de christelijke kritiek op het jodendom. De voormalig *conversos* beschikten over een behoorlijke hoeveelheid kennis van de christelijke theologische literatuur vanwege de educatie die zij in hun jeugd hadden genoten aan katholieke instituten, waar zij direct in aanraking waren gekomen met christelijke literatuur. Hun terugkeer naar het jodendom droeg volgens Kaplan bij aan de zoektocht naar de verschillen tussen het christendom en het jodendom waarbij de superioriteit van het eigen joodse geloof voorop bleef staan.<sup>73</sup> De grens van het open karakter van deze discourses was discutabel. Zoals bepaald in 1616, stond de lokale Amsterdamse overheid de discourses toe zolang het christendom niet direct werd aangevallen. Voor de Mahamad was het juist een uitdaging om de grens te bepalen waar de leden van haar gemeenschap zich aan moesten houden. De Mahamad, die zelf de censuur in handen had, verbood polemische werken ter druk te brengen. Vele werken met betrekking tot ‘de waarheid van de wet van Mozes’, bijvoorbeeld die van Saul Levi Morteira, werden daarom met de hand vervaardigd.<sup>74</sup> Zij die zich aan de andere kant van de grens waagden, ondervonden consequenties; zo werd de geleerde Uriel da Costa meerdere malen geëxcommuniceerd. De Mahamad trachtte enerzijds in te spelen op de uitdagingen van de vrijheid en op de mogelijkheden in discussie te kunnen gaan, anderzijds wilde zij haar hechte traditionele gemeenschap handhaven en zeker niet in gevaar brengen.

Naarmate de Portugese joden langer in Amsterdam verbleven, hadden zij steeds meer het gevoel een gewaarborgde positie te hebben verkregen in de Amsterdamse samenleving. Zij voelden zich veilig in de stad, zij hadden het gevoel dat de lokale christelijke overheid tevreden was met hun positie, zij hadden economische successen, en zij hadden een leidende positie verworven binnen de joodse gemeenten in Europa. Deze groeiende zelfverzekerdheid had tot gevolg dat gedurende de achttiende eeuw de Mahamad de teugels enigszins kon laten vieren.

---

<sup>72</sup> Swetschinski, ‘Tussen middeleeuwen en Gouden Eeuw’, 65-69. Israel, *European Jewry*, 229.

<sup>73</sup> Kaplan, *From Christianity to Judaism*, 235.

<sup>74</sup> Onder andere HS ROS 542, HS ROS 21, HS ROS 344, HS EH 48 B 1, HS EH 49 A 17, HS EH 48 D 38, HS EH 48 B 16. Zie L. Fuks en R. G. Fuks-Mansfeld, *Hebrew and Judaic manuscripts in Amsterdam public collections ; I Catalogue of the manuscripts of the Biblioteca Rosenthaliana, University Library of Amsterdam (Leiden 1973)* no. 276, 280, 281; Idem, *Hebrew and Judaic manuscripts in Amsterdam public collections ; II Catalogue of the manuscripts of Ets Haim/Livraria Montezinos, Sephardic community of Amsterdam (Leiden 1975)* 203, 205, 206, 208. Zie ook H.P. Salomon, *Saul Levi Mortera en zijn ‘Traktaat betreffende de waarheid van de Wet van Mozes’* (Proefschrift Universiteit Nijmegen 1988).

Deze verandering komt ook tot uiting in de sociale contacten tussen joden en christenen. De Amsterdamse Portugese joden bleken niet te voldoen aan het stereotype beeld dat tijdgenoten van joden hadden. Voor velen was dit de eerste mogelijkheid om joden in levende lijve ontmoeten, in plaats van uit de boekjes of van horen zeggen. En niet alleen voor Amsterdammers, zelfs uit Engeland kwamen bezoekers hier naar toe om de joodse gemeenschappen met eigen ogen waar te nemen. Wat bleek? Deze joden waren geletterd, zij kenden hun talen en hadden gestudeerd. Zij konden zoals gezegd op enigszins gelijke voet inhoudelijke discussies voeren met christenen. Met andere woorden, zij waren net zo intellectueel als hun Amsterdamse tegenhangers. Bovendien kleedden de allerrijkste joden zich als de Franse elite, net als de rijke Nederlanders. Bezoekers aan de joodse gemeente waren onder de indruk van de welvaart en rijkdom van de Portugese joden.<sup>75</sup>

Christelijke bezoekers aan de Esnoga, de in 1675 ingewijde grote synagoge van de Portugese gemeenschap, hadden grote invloed op de besluitvorming van de Mahamad. Van verschillende kanten kreeg de Mahamad te horen, dat christenen het maar een rommeltje vonden in de synagoge omdat er tijdens de dienst werd gepraat en door elkaar heen gelopen. Voor de Mahamad was dit reden genoeg om zich aan te passen aan de waarden en gebruiken van de christelijke omgeving. Verscheidene regels werden ingesteld om de orde te handhaven, zo werd bij een aantal joodse feestdagen aan zichtbare feestvreugde ingeboet. Het ging de elite niet alleen om het uiterlijke vertoon in de synagoge tegenover vreemden, maar ook om het onderwijzen van de Portugese joden in *bom judezmo* ('waardig' jodendom). Enerzijds wilden zij nog steeds de gemeenschappelijk discipline vergroten en de gemeenschap van vroegere *conversos* versterken, anderzijds wilden zij meegaan met de culturele tendensen van hun tijd en wilden zij een unieke joodse gemeenschap maken. Hier paste dus ook de fatsoenlijke presentatie van de diensten in de synagoge. De Portugese elite probeerde met dit beschavingsproces een jodendom te ontwikkelen dat op gelijke voet was met de christelijke cultuur van de elite in Europa. De Mahamad beoogde een hechte gemeenschap te consolideren met een traditionele basis in de Amsterdamse samenleving. Naast het bewaren van traditie, probeerde zij zich ook aan te passen aan de veranderingen en de uitdagingen van de tijd.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Kaplan, 'The Portuguese Jews of Amsterdam', 22-23.

<sup>76</sup> Kaplan, *An alternative path to modernity*, 34-37. Idem, 'The Portuguese Jews of Amsterdam', 28.

## 2. Ontstaan en inhoud van de Nederlandse Sefardische siddurim

### 2.1 De siddur

Als houvast voor de bestudering van het corpus van Nederlandse Sefardische gebedenboeken begint dit hoofdstuk met de ontstaansgeschiedenis en de gangbare vorm van het joodse gebedenboek.

#### *Geschiedenis*

De basis voor de joodse religie was en is de Tanakh, maar dit is niet het boek waar de meeste vroegmoderne Amsterdamse Portugese joden het vaakst mee in aanraking kwamen. Zij voelden zich vertrouwd met de siddur, het gebedenboek met de orde van dagelijkse gebeden dat gebruikt werd tijdens de diensten in de synagoge en thuis. In de siddur staan gebeden en zegenspreuken voor het eten, voor het slapen gaan en voor elk ander moment van vreugde of verdriet. Het zijn de gebeden die tot op de dag van vandaag joden begeleiden door de dagen van de week, de maand, het jaar en de belangrijkste gebeurtenissen van hun leven.

In de oudheid en vroege middeleeuwen (tot circa 900) bestonden er geen boeken met teksten voor de gebruikelijke dagelijkse gebeden, maar werd uit het hoofd gebeden. Zo bad een voorganger hardop voor, waarna de gemeente de zegenspreuken beantwoordde met 'amen'. De basis van de gebeden als het hoofdonderdeel van de liturgie in de synagoge is gelegd na de verwoesting van de tempel (70 CE), toen de behoefte werd gevoeld om samenhang te creëren in de gebeden en in de liturgie van de synagogedienst. Men hoopte de eenheid van het verspreide joodse volk te bewaren.<sup>77</sup> Het opschrijven van de zegenspreuken en gebeden werd niettemin lang verboden totdat na de voltooiing van de Talmud (circa vijfde eeuw CE) dit verbod in de wind werd geslagen. In Babylonië stond men in eerste instantie alleen toe om gebedenboeken op Yom Kippur (Grote Verzoendag) en andere vastendagen te gebruiken. Uiteindelijk was aan het eind van de achtste eeuw het gebruik van een gebedenboek algemeen aanvaard. In de Genizah van Cairo zijn fragmenten van gebedenboeken uit deze periode bewaard gebleven.<sup>78</sup>

De eerste complete siddur die bekend is, genaamd *Seder Rav Amram Gaon*, werd in de negende eeuw vervaardigd door Rabbi Amram, gaon van de academie van Sura in Babylonië.<sup>79</sup> Deze siddur kwam tot stand op verzoek van joden uit Spanje en bevat de gebeden naar volgorde van het jaar – weekdays, Sabbath, nieuwe maan, vastendagen, Hanukkah, Purim en de andere

---

<sup>77</sup> Samuel Rosenblatt, 'The siddur', in: Samuel Caplan and Harold Ribalow (eds.), *The great Jewish books and their influence on history* (Londen 1963) 92-103, aldaar 93.

<sup>78</sup> Goldschmidt en Friedland, 'Prayer books'.

<sup>79</sup> Rosenblatt, 'The siddur', 94.

feestdagen. Voorafgaand aan elke sectie staan de relevante *halakhot* en de siddur eindigt met de zegenspreuken en speciale gebeden voor gelegenheden zoals het huwelijk, de besnijdenis, het loskopen van de eerstgeborene en de begrafenis.<sup>80</sup>

Het boek dat de gebruikelijke gebeden voor het hele jaar bevat, werd door de Geonim de *seder tefillah* (orde van het gebed) of de *Mahzor* (volgens de cyclus van het jaar) genoemd. In eerste instantie was er geen verschil tussen deze twee termen en werden zij willekeurig gebruikt, maar in de loop der tijd werden aanvullingen voor speciale dagen, de *piyyutim* (liturgische gedichten), toegevoegd. Nu is het gebruik om een onderscheid te maken tussen de siddur – die de reguliere gebeden bevat – en de *Mahzor* – die de *piyyutim*, in de meeste gevallen alleen voor de feestdagen, bevat.<sup>81</sup>

Zoals in het vorige hoofdstuk genoemd, bestaan vanwege de wijdverspreide joodse diaspora binnen het jodendom vele verschillende tradities met elk hun eigen liturgie en gebedenboeken. Bij Sefardische joden zijn in de loop der jaren de volgende typen gebedenboeken ontstaan: het *Tefillat ha-Hodesh* bevat de gebeden voor de wekdagen, de Sabbath, de nieuwe maan, Hanukkah en Purim; de *Mo'adim* bevat de gebeden voor de drie pelgrimsfeesten Sukkot, Pesah en Shavuot; het *Rosh Ha-Shanah* bevat de gebeden voor het nieuwe jaar; het *Kippur* bevat de gebeden voor Yom Kippur, oftewel Grote Verzoendag; en de *Ta'aniyyot* bevat de gebeden voor Tisha b'Av en de bijbehorende *kinot* (rouwgebeden).<sup>82</sup>

Opvallend is dat in de te bespreken Nederlandse vertalingen van Sefardische siddurim geen onderscheid wordt gemaakt tussen enerzijds de siddur en de *Mahzor*, en anderzijds de verschillende typen gebedenboeken. De meeste siddurim zijn gewoon getiteld 'ordre van het gebeth', terwijl ze bijvoorbeeld ook gebeden voor de feestdagen hebben. In paragraaf twee zal bij elke siddur precies worden beschreven welke gebeden erin opgenomen zijn. De meeste siddurim hebben in elk geval de dagelijkse gebeden gebundeld.

### ***De dagelijkse gebeden***

Joodse gelovige mannen worden geacht, indien mogelijk, om samen te bidden; vrouwen worden hiervan vrijgesteld en bidden doordeweeks meestal thuis in plaats van in de synagoge, omdat dit voor hen makkelijker was met het oog op de zorg voor kleine kinderen en het huishouden.<sup>83</sup> Toen op 2 augustus 1675 de Esnoga – de nieuwe Amsterdamse Portugese synagoge van de Kahal Kados de Talmud Torah – werd ingewijd, duurde het feest maar liefst acht dagen. Men was vol van vreugde dat de prachtige en enorme synagoge alle Portugese joden van Amsterdam

---

<sup>80</sup> Goldschmidt en Friedland, 'Prayer books'.

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> Susan Sapiro, 'Prayer', in: *EJ*, 456-461.

een plaats kon bieden om gezamenlijk te leren en te bidden. Voor niet-joodse Amsterdammers en met name buitenlandse bezoekers waren de diensten een bijzondere ervaring. Dit gold niet alleen voor de nieuwe synagoge, ook de oude synagoge aan de Houtgracht wisten niet-joden te vinden, zo bracht de Engelse Philip Skippon aan deze synagoge in 1663 een bezoek:

‘We went to their synagogue, a large place above stairs; the women are not seen in it, but have a gallery round the top with lattice windows; they wear no such stuff (like a *Scotch* plaid) as the men do over their faces, and hats which they never pull off in their synagogue. He that reads stands in a great desk, and makes a tone in his reading; the people also read either in the *Hebrew* or *Portuguese* bible in a singing tone ...’<sup>84</sup>

Skippon moet hier de gebedenboeken voor bijbels hebben aangezien en het Spaans voor Portugees.

Tot op de dag van vandaag ziet het praktiseren van de joodse liturgie er als volgt uit. Op drie vaste momenten van een dag komen joodse gelovigen samen om in de synagoge te bidden, namelijk ’s ochtends, ’s middags en ’s avonds. Op Sabbath, feestdagen of andere speciale dagen volgt direct na het ochtendgebed een vierde gebedsmoment, namelijk de *Musaf*. Het ochtendgebed of *Shaharit* wordt op alle dagen van de week opgezegd en is een van de meest uitgebreide gebeden.<sup>85</sup> Op de maandag, donderdag, Sabbath en de feestdagen wordt na het ochtendgebed bovendien uit de Torah gelezen. De eerste drie onderdelen van de *Shaharit* zijn de *brekhot hashahar* (ochtendzegenspreuken), de *zemirot* (psalmen) en de *keriyat Shema*, de voordracht van gebeden die beginnen met en gecentreerd zijn rondom het *Shema*: ‘Shema Yisrael, Adonai Elohenu, Adonai Echad’<sup>86</sup>. In de zeventiende- en achttiende-eeuwse Nederlandse siddurim verschilt het per siddur of het *Shema* wordt gegeven in het fonetisch Hebreeuws of in het Nederlands. Vervolgens gaat men verder met de *Amidah* dat letterlijk ‘staand’ betekent, omdat dit gebed in staande positie wordt opgezegd.<sup>87</sup> De *Amidah* is samen met het *Shema* het hoofdgebed in de joodse liturgie van elke synagogedienst en wordt zowel ’s middags en ’s avonds gebeden als op Sabbath, bij nieuwe maan en alle feestdagen. Op deze laatst genoemde dagen bevat de *Amidah* minder zegenspreuken dan de dagelijkse negentien. Het ochtendgebed wordt afgesloten met de *Tehanun* (smeebedes), welke alle gebeden omvat die volgen op de *Amidah*.

---

<sup>84</sup> Philip Skippon, *An account of a Journey Made thro’ Parts of the Low Countries, Germany, Italy, and France*, in: A. Churchill ed., *A Collection of Voyages and Travels* vi (Londen 1732) . Geciteerd uit Swetschinski, *Reluctant cosmopolitans*, 209.

<sup>85</sup> Ismar Elbogen, *Jewish liturgy. A comprehensive history* (Philadelphia e.a. 1993) 15.

<sup>86</sup> Deuteronomium 6:4.

<sup>87</sup> Dit gebed wordt in de rabbijnse literatuur ook wel *HaTefillah* (hét gebed) of *Shemoneh esreh* (achttien; ondanks het feit dat het *Amidah* uit negentien zegenspreuken bestaat, ismen in de traditie blijven spreken over ‘het achttien gebed’) genoemd.

Het Hebreeuwse woord voor het middaggebed is *Minḥah*. In het corpus van zeventiende- en achttiende-eeuwse Nederlandse siddurim wordt dit gebed ook wel het achternoensgebed genoemd. De *Minḥah* omvat de *Amidah* en de *Teḥanun*; op de vooravond van Sabbath en op feestdagen worden de smeekbedes niet gezegd.<sup>88</sup> Het avondgebed wordt in populair gebruik de *Ma'ariv* genoemd, naar het eerste en het laatste woord van het eerste gebed. In de Sefardische traditie wordt dit gebed ook wel de *Arvit* genoemd; in een aantal van de Nederlandse siddurim gespeld als 'Harbith'. De *Arvit* omvat het *Shema* met bijbehorende gebeden, de *Amidah* en de *Kaddish*.<sup>89</sup>

De gebeden van de Sabbath bevatten speciale gebeden voor het ingaan van de Sabbath op vrijdagavond, voor het uitgaan van de Sabbath op zaterdagavond en bij de ochtend- en middaggebeden. Op Sabbath, bij nieuwe maan en op feestdagen wordt de *Musaf* aan het ochtendgebed toegevoegd en opgezegd na het lezen uit de Torah. Als kern omvat de *Musaf* een verkorte *Amidah*. Het hangt af van de dag wat de *Musaf* precies omvat, maar de eerste en laatste drie gebeden ervan blijven altijd gelijk.<sup>90</sup> Na de gebeden voor de Sabbath volgen het ochtend- en avondgebed voor Rosh Ḥodesh, de viering van de nieuwe maan. In het corpus van Nederlandse siddurim verschilt het per siddur of ook het middaggebed is opgenomen. In veel gevallen wordt verwezen naar het dagelijks middaggebed. Na het ochtendgebed wordt bij nieuwe maan het *Hallel* opgezegd. Dit zijn de psalmen 113-118 die ook volgen na het ochtendgebed op alle andere feestdagen en onderdeel vormen van de Pesah-seder.<sup>91</sup>

### ***De feestdagen***

Hoewel gebeden voor de verschillende feestdagen niet zijn opgenomen in alle te bespreken Nederlandse siddurim, bevat het merendeel wel gebeden voor het vasten, voor Ḥanukkah en voor Purim. Ook in hedendaagse Sefardische siddurim zijn vaak Ḥanukkah en Purim wel opgenomen terwijl andere feestdagen er niet voorkomen.<sup>92</sup> Voor joden in de Sefardische diaspora was vanuit hun Iberische achtergrond het relatief kleine feest Purim heel belangrijk, dat net als Ḥanukkah symbool staat voor de joodse overwinning op hun vijanden.<sup>93</sup> Normaal gaat aan het feest van Purim één dag van vasten vooraf, maar bij de Sefardische joden worden drie vastendagen gehouden. Op Purim zelf wordt 's avonds en 's ochtend uit de *megillat Esther* voorgelezen, waarbij ook vrouwen geacht worden aanwezig te zijn. De Amsterdamse Portugese joden waren naar joods gebruik gewend zich met Purim uit te dossen in kostuums, totdat in

---

<sup>88</sup> Elbogen, *Jewish liturgy*, 84-85. Aaron Rothkoff, 'Minḥah', in: *EJ*, 280-281.

<sup>89</sup> Elbogen, *Jewish liturgy*, 85-86. Alexander Carlebach, 'Arvit', in: *EJ*, 537-538.

<sup>90</sup> Sol Steinmetz, *Dictionary of Jewish usage* (Lanham 2005) 144.

<sup>91</sup> F. Skolnik en M. Berenbaum, 'Hallel', in: *EJ*, 279-280.

<sup>92</sup> Vergelijk B. Israel Ricardo, *Gebeden der Portugees-Israëlieten met Nederlandse vertaling* (1950).

<sup>93</sup> Bodian, *Hebrews of the Portuguese nation*, 10.

1690 de Mahamad besloot dat de gemeenteleden, hun kinderen en hun personeel zich met Purim niet meer verkleed op straat mochten begeven, omdat ‘some of our enemies use this [costum of] masquerading to demonstrate their ill intent toward us’.<sup>94</sup>

Een minder groot deel van de siddurim bevat gebeden voor de pelgrimsfeesten Pesah, Shavuot en Sukkot. Bij het zevendaagse Sukkot horen de *hoshanot*, speciale gebeden die elke ochtend van Sukkot worden opgezegd (hosanna betekent ‘help toch’). Voor elke dag van de week is er een andere *hoshana*. De term *hoshanot* staat tevens voor de wilgentakken die op de zevende dag van Sukkot – ook wel *Hoshana Rabbah* (‘grote hosanna’) genoemd – op de grond worden geslagen in de synagoge.<sup>95</sup> De wilgentakken waren niet alleen te vinden in de synagoge, ook kwamen deze terug in het Amsterdamse straatbeeld. In oktober 1645 klaagde ene dominee Wachtendorp bij de burgemeesters dat hij tijdens een van zijn wandelingen in de stad had opgemerkt dat de straten en de bruggen waren versierd met grote takken voor het joodse Loofhuttenfeest. Wachtendorp werd in zijn klacht gesteund door de Amsterdamse Kerkenraad. De burgemeesters beloofden de zaak te bestuderen, maar deden in werkelijkheid niets totdat het feest was afgelopen.<sup>96</sup>

Na het feest van Sukkot volgen op de achtste dag Shemini Azeret en op de negende dag Simḥat Torah. Op deze laatste dag is men gewoon om de ‘vreugde van de wet’ te vieren door met de Torah-rollen rond te dansen en te zingen, ook buiten de synagoge. In 1700 besloot de Mahamad van de Amsterdamse Portugese gemeente om het gebruik van de Torah-rollen buiten de Esnoga te dragen af te schaffen vanwege de consternatie die dit bracht onder niet-joodse toeschouwers.<sup>97</sup> Dit besluit en het besluit uit 1690 met betrekking tot Purim passen in het beleid van de Mahamad om te streven naar – het in het vorige hoofdstuk beschreven – *bom judezmo*, een ‘waardig’ jodendom aangepast aan de lokale omgeving.

Tussen de feesten Pesah en Shavuot moeten zeven weken oftewel 49 dagen worden geteld; ook wel de Omertelling genoemd. In sommige gebedenboeken van het corpus van Nederlandse siddurim is de zegening voor de Omer opgenomen die voor het tellen van de dagen moet worden opgezegd. Opvallend is dat geen van de siddurim gebeden voor Rosh Hashana en Yom Kippur heeft opgenomen, terwijl het belang van zowel de viering van het nieuwe jaar als de viering van de Grote Verzoendag aanzienlijk is in de joodse traditie. Een aantal bevat wel de standaardgebeden voor vastendagen, waartoe ook Yom Kippur behoort. In een tweetal siddurim staan bovendien de gebeden voor de Yamim Nora'im, de tien ‘ontzagwekkende dagen’ na Rosh Hashana, die in het teken van inkeer staan en worden afgesloten met de vastendag Yom Kippur.

---

<sup>94</sup> GAA 334, inv. no. 20, fol. 200v. Geciteerd uit Bodian, *Hebrews of the Portuguese nation*, 62.

<sup>95</sup> Steinmetz, *Dictionary of Jewish Usage*, 66.

<sup>96</sup> Bodian, *Hebrews of the Portuguese nation*, 60.

<sup>97</sup> *Ibidem*, 62.

## 2.2 De Nederlandse Sefardische siddurim in beeld

De Nederlandse Sefardische siddurim sluiten, zoals zal worden aangetoond, aan op de algemene lijnen van het joodse gebedenboek. Bijzonder is dat de onderzochte siddurim vanuit het Hebreeuws in het Nederlands zijn vertaald. Voordat nader wordt ingegaan op de inhoud en eigenaardigheden van elk van de dertien gebedenboeken, moet worden vermeld dat naast deze siddurim nog een vijftal gevonden is waarvan de huidige bewaarplaats onbekend is. De eerste is een siddur uit 1663 waarvan niet meer bekend is dan wat in de veilingcatalogus staat van D.H. de Castro uit 1899. De titel luidt *Ordre vant Gebet des gehelen Jaer overgeset uyt den Hebreuschen Style int Nederduytschen, en wederom gecorrigeert en in eenen goeden form gebrocht* en is mogelijk geschreven door David van A. Cardoso.<sup>98</sup> Uit een andere veilingcatalogus blijkt nog een gebedenboek van een zekere D. v. A. Cardoso uit 1714.<sup>99</sup> In theorie zou het verschil van eenenvijftig jaar tussen beide gebedenboeken mogelijk zijn, maar in de praktijk lijkt het waarschijnlijker dat, gezien de zelfde namen, deze mannen familie van elkaar waren.

Uit de catalogus van verzamelaar Elkan Nathan Adler komt een *Dagelikse Gebeden voor de Portugeese Jooden* naar voren uit 1719.<sup>100</sup> Veel van de hieronder beschreven siddurim die nu in het Jewish Theological Seminary worden bewaard, waren daarvoor in handen van Adler. Rond 1748-1751 werd nog een Nederlands Sefardisch dagelijks gebedenboek vervaardigd. Hiervan is bekend dat het bestaat uit 332 folia, geschreven is met inkt op papier in een Nederlands cursief schrift en voorzien is van een contemporaine vergulde leren band. Hoewel de kopiist zijn naam en de datum van vervaardiging niet heeft genoteerd, kan het handschrift redelijk precies worden gedateerd vanwege de naam en titel van de stadhouder die in het gebed *ha-Noten Yeshu'a* wordt genoemd.<sup>101</sup> Tenslotte zou in de Ets Haim-Livraria Montezinos nog een laat achttiende-eeuws gebedenboek moeten liggen, dat helaas (al een aantal jaar?) spoorloos is verdwenen.<sup>102</sup>

---

<sup>98</sup> J. Vita Israel, *Veilingcatalogus, boeken van D. Henriques de Castro Mzn, 26 april tot 9 mei 1899* (Amsterdam 1899) no. 536.

<sup>99</sup> ROS Veil. 12, *Hebreeuwsche boeken* 12 juli 1866, no. 134.

<sup>100</sup> Elkan Nathan Adler, *Catalogue of Hebrew manuscripts in the collection of Elkan Nathan Adler* (Cambridge 1921) 42, no. 668.

<sup>101</sup> ROS Veil. 124, *Christies* 12 dec. 1985, no. 112.

<sup>102</sup> Fuks en Fuks-Mansfeld, *Hebrew and Judaic manuscripts II*, no. 109.

### *De siddurim uit 1663*

Naast de hier bovengenoemde onbekende siddur uit 1663, werden in datzelfde jaar nog twee Sefardische siddurim in het Nederlands geschreven.<sup>103</sup> Het eerder genoemde onbekende handschrift kan niet hetzelfde zijn als deze andere twee, omdat uit de catalogus blijkt dat dit handschrift bestaat uit 616 folia – een stuk groter dan de ons bekende siddurim.

Bijna alle Nederlandse Sefardische gebedenboeken hebben een vergelijkbare titel. De siddurim uit 1663 heten: *Ordre Van dagelycks Smorgens Gebeth, geset, uyt den Hebraischen style Int neder duytschen* en *Ordre van het Gebet des Geheele Jears Over Geset, uyt den ebreuschen Style Int neder duytschen en wederom Gecorrigeert, en In eenen Goeden form gebracht*.<sup>104</sup> De kopiïsten van deze handschriften zijn onbekend, uit het schrift blijkt dat ze niet zijn geschreven door dezelfde persoon. Qua vorm lijken de handschriften op elkaar. Beide zijn in een net cursief schrift<sup>105</sup> met zwarte inkt op papier<sup>106</sup> geschreven. De titels staan in decoratieve lijsten, met aan de bovenkant een versiering in de vorm van bloemetjes. Beide zijn gebonden in een bruin leren band met goud-stempels. Inhoudelijk zijn ze verschillend: het eerste handschrift bevat alleen het ochtendgebed, terwijl het tweede handschrift veel uitgebreider is. Ondanks de kleine orthografische verschillen tussen de ochtendgebeden van beide siddurim, is evident dat het dezelfde vertaling is.

De tweede, uitgebreidere siddur uit 1663 bevat naast de gebruikelijke gebeden voor de dag, Sabbath en nieuwe maan, bovendien gebeden voor het vasten, de feesten Hanukkah, Purim, Pesah, Shavuot en Sukkot, en de zegenspreuken voor het eten en het slapen gaan.<sup>107</sup> Opvallend is dat Hanukkah wordt geschreven als ‘Chanuca’ en de Omertelling als ‘Homer’. De g-klank van ‘Chanuca’ zou erop kunnen wijzen dat het handschrift is geschreven voor een Nederlands publiek. In Portugese transcriptie zou het gebruikelijker zijn om ‘Hanuca’ tegen te komen. Maar Nederlandstaligen zouden niet weten dat de ‘h’ soms uitgesproken moest worden als een ‘g’. De ‘h’ in ‘Homer’ wijst echter weer op de Spaanse transcriptie van het woord dat zonder de eerste letter wordt uitgesproken.<sup>108</sup> Daarentegen krijgen de feesten Shavuot en Sukkot en het middaggebed een zeer Nederlandse vertaling: respectievelijk ‘Pinxteren’, ‘Loover Tenten’ en

---

<sup>103</sup> JTS MIC 4515. JTS MIC 4831.

<sup>104</sup> Ibidem. Voor een schematische beschrijving van deze en de volgende handschriften zie bijlage 2; voor afbeeldingen van de titelpagina’s van deze en de volgende handschriften zie bijlage 5.

<sup>105</sup> Term uit de paleografie voor ‘lopend schrift’, waarbij de letters door middel van lussen aan elkaar geschreven worden en niet los naast elkaar staan (staand schrift).

<sup>106</sup> Aangezien een groot deel van de handschriften in het JTS ligt, is het niet mogelijk de watermerken in het papier te bekijken. De handschriften die wel in Amsterdam liggen zijn hierop onderzocht, hier kwam helaas geen aanvullende informatie uit voort.

<sup>107</sup> Voor een schematische vergelijking van de inhoud van deze en de volgende siddurim zie bijlage 3.

<sup>108</sup> Zie bijvoorbeeld *Sidur beraḥah = Orden de bendición. Conforme el uso del K.K. de Sepharad. Añadido y acrescentado en muchas cosas a las precedentes impresiones / Estampado a costa de vn zeloso Hebreo*. Gedrukt door Menasseh ben Israel (Amsterdam 1634). ‘Benediccion del Homer’ de ך wordt met een h getranscribeerd.

achternoensgebed. Een andere opvallende term is de ‘tien dagen van penitentie’ voor de Yamim Nora'im. De vertaling ‘penitentie’ is hoogstwaarschijnlijk beïnvloed door hun Iberische achtergrond – namelijk als een letterlijke vertaling van de Spaanse en Portugese term *penitencia*. Hoewel de siddur op de titelpagina meldt dat het is vertaald uit het Hebreeuws, was men wellicht in het dagelijks gebruik gewend aan deze term. Een andere mogelijkheid kan zijn dat het woord afkomstig is uit contemporaine christelijke kringen – hier zal in het volgende hoofdstuk aandacht aan worden besteed. Ondanks dat interreligieus contact tussen joden en christenen officieel verboden was, kwam dit in de praktijk wel voor. In de tekst van de siddur zijn ook Hebreeuwse termen terug te vinden, zoals het *Shema* dat in fonetisch Hebreeuws wordt gegeven.

Beide siddurim uit 1663 staan in de Sefardische liturgische traditie, maar werden ze ook voor een Sefardisch publiek vervaardigd? Ze zouden immers ook voor een Nederlands publiek geschreven kunnen zijn. Of is hier sprake van een verstrengeling van verschillende invloeden? Wellicht haalde de kopiist inspiratie uit zijn Iberische achtergrond met Portugese woorden én uit de woorden gebruikt in zijn Nederlands christelijke omgeving. Deze siddurim bevatten slechts minimale en cryptische aanwijzingen voor wie ze vervaardigd zouden kunnen zijn.

### ***De siddur van Jacob Maarssen***

De titelpagina van de siddur uit 1679 bevat de volgende tekst geschreven in een zwart omljnd kader: *Order van het gebeden boeck volgens stijl en usancie der heilige gemeynthe van Spanjen Met alle nootwendighe sorgvuldigheyt uyt het heyligh ende waerachtigh hebreuse origineel vertaalt door Jacob van Maerssen den welcken verhoopt dies halven, het dus aenghenaem te sullen sijn voor den heere Godt ende sijne dienaers geschreven tot Amsterdam Anno 5439.*<sup>109</sup> Deze siddur bestaat uit slechts 75 folia en bevat waarschijnlijk alleen het ochtendgebed.<sup>110</sup> Het is geschreven met zwarte inkt op papier. Het heeft een oude, waarschijnlijk originele, band met losse rug. Het handschrift bevat verder geen decoratie.

Deze siddur wijkt in zijn geheel af van de andere siddurim. Allereerst valt het verschil in schrift op. De siddur is geschreven in een niet ongebruikelijk Nederlands Gotische schrift dat tot halverwege de achttiende eeuw gangbaar was in de Republiek. Dit handschrift komt ietwat ouderwets over vergeleken met het moderne humanistische schrift van de andere siddurim. De twee schriften kwamen naast elkaar voor, maar werden in verschillende kringen gebruikt. Tegenover het Gotische schrift stond het cursieve (humanistische) schrift dat gangbaar was onder humanisten en geleerden zoals Hooft en Huygens. Dit schrift was geïnspireerd door de

---

<sup>109</sup> JTS MIC 4884.

<sup>110</sup> Helaas heb ik het handschrift slechts deels digitaal kunnen inzien, dus kan ik dit niet met zekerheid stellen.

Zuid-Europese traditie van de zestiende eeuw. Behalve dat de Sefardim graag meedingen in de geleerde wereld om hen heen, waren zij gezien hun afkomst gewend het humanistische schrift te gebruiken. Dit maakt de kans kleiner dat de kopiist van deze siddur uit 1687 een Portugese jood was.

Dat deze siddur afwijkt wordt ook bevestigd door de inhoudelijke verschillen met de rest van het corpus. Zo wijkt de Nederlandse vertaling van dit gebedenboek af. Niet alleen wordt dit duidelijk uit woorden die vergeleken met de siddurim uit 1663 zijn toegevoegd of weggelaten, maar ook uit de keuze voor de vertaling van woorden. Zo geeft een vergelijking van het eerste blad van deze siddur met die van 1663 de volgende voorbeelden: ‘behoetse’ in plaats van ‘bewaertse’, ‘keeren’ in plaats van ‘geven’ of ‘doet comen’ en ‘verstaen’ in plaats van ‘onderschyden’.<sup>111</sup> Hoewel op de titelpagina blijkt dat de siddur is vertaald uit het Hebreeuws, staat op verschillende plekken in de kantlijn beschreven hoe het vertaalde deel in het Spaans heet. Wellicht was voor de vertaling ook een Spaans gebedenboek gebruikt of was dit juist bedoeld als aanwijzing voor de opdrachtgever en/of potentiële lezer.

Jacob Maarssen<sup>112</sup>, de kopiist van deze siddur uit 1679, stond duidelijk in een andere traditie. De verschillende verwijzingen in de literatuur over Jacob Maarssen komen noch met elkaar noch met genealogische bronnen overeen. Jacob Moshe-Jokeb Arend Maharam de Mets Maarssen, ook wel Jacob Maarssen, werd in 1644 te Maarssen geboren. Zijn vader was Aron Maharim Jacob Arend Maarssen (sterfdag 25 Sivan 5450 / juni 1690).<sup>113</sup> Jacob Maarssen trouwde op 17 mei 1669 in Amsterdam met de zeventienjarige wees Bele Belite Jochems Jochanan. Hij was toen vijftwintig jaar, woonde op de Vlooienburg en was schoolmeester van beroep.<sup>114</sup> Samen kregen zij vier kinderen waaronder Joseph Maarssen (1680-1754), die drukker van beroep was.<sup>115</sup> Hoogstwaarschijnlijk was deze Joseph de bekende drukker die met name Jiddische vertalingen van populaire geschriften uitgaf. Op 53- of 54-jarige leeftijd (1698) overleed Jacob Maarssen te Amsterdam en werd begraven op de Hoogduitse begraafplaats van Muiderberg.<sup>116</sup> Dat deze Jacob Maarssen overeenkomt met de kopiist van de siddur kan worden opgemaakt uit een aantal zaken: Maarssen was een Amsterdamse naam; het handschrift is

---

<sup>111</sup> Zie voor een tekstuele vergelijking van het eerste blad bijlage 4.

<sup>112</sup> Hoewel Jacob Maarssen zelf zijn naam in het handschrift schreef als ‘Jacob van Maersen’ is gekozen voor de spelling die het meest overeenkomt met de genealogische bronnen.

<sup>113</sup> <http://www.dutchjewry.org/genealogy/ashkenazi/9070.htm> (database voor Nederlands joodse genealogie). Moeder onbekend.

<sup>114</sup> GAA DTB 687, blz. 347. Het is onduidelijk waar Jacob Maarssen schoolmeester was, waarschijnlijk bij een aan de synagoge verbonden Ashkenazische school.

<sup>115</sup> [http://www.dutchjewry.org/genealogie/gezin/humo\\_dupa/F3853/I8516/](http://www.dutchjewry.org/genealogie/gezin/humo_dupa/F3853/I8516/)

<sup>116</sup> GAA DTB 1388, blz. 102 nr. 2050; 4 Elul 5458.

geschreven in de periode dat hij leefde; de Ashkenazische gemeente was niet groot; en er zijn geen andere personen bekend met dezelfde naam.<sup>117</sup>

Volgens historica Fuks-Mansfeld was Jacob of Maharim Maarssen – zoals zij hem noemt – een van de eerste Ashkenazim die zich in Amsterdam vestigde. Zij schrijft dat hij in dienst was van Francisco Gomes da Costa, een rijke Sefardische handelaar, en met hem mee kwam toen deze rond 1620 vanuit Hamburg naar Amsterdam verhuisde.<sup>118</sup> Omdat Jacob Maarssen in 1644 werd geboren, kan hij nooit in 1620 vanuit Hamburg naar Nederland zijn gekomen.<sup>119</sup> Mogelijk gaat het hier om de vader van Jacob Maarssen, namelijk Aron Maharim Jacob Arend Maarssen. Verder schrijft Fuks-Mansfeld over deze ‘Jacob of Maharim Maarssen’ dat hij de eerste historicus van joods Amsterdam kan worden genoemd. Hij schreef in het Jiddisch een (nu verdwenen) boek over de vroege Amsterdamse geschiedenis van de Sefardim en Ashkenazim. De achttiende-eeuwse Menahem Man ben Salomo Halevi haalt in zijn beschrijving van de inauguratie van de Amsterdamse Portugese synagoge (1675) de vertelling van Maharim Maarssen aan. Hierbij vermeldt hij dat deze Maarssen op dat moment nog leefde.<sup>120</sup> De vader van Jacob Maarssen stierf inderdaad pas in 1690, dus is het goed mogelijk dat het hier om de vader gaat. Ergens anders wordt door Fuks-Mansfeld dezelfde persoon ‘Jacob ben Meir Maarssen’ genoemd. Aan hem wordt een Nederlandse vertaling uit 1677 toegeschreven over de zeven wijze mannen van Rome, een verhaal dat meerdere keren herdrukt is, voor het laatst in Amsterdam in 1776.<sup>121</sup>

Joseph ben Jacob Maarssen was net als zijn vader Jacob Maarssen schoolmeester van beroep. Hij heeft een belangrijke rol gespeeld in het vertalen van Nederlandse werken in het Jiddisch. Werken van zijn hand zijn onder andere een vertaling over de oproer in Amsterdam van 1696 *Ein beshreybung fun di rebeldery zu Amsterdam* (Amsterdam 1707) en het boek *Tiqun sohrim vetiqun haluvim* (Amsterdam 1714).<sup>122</sup> Volgens Fuks-Mansfeld kan ook het volgende werk aan Joseph worden toegeschreven: *Joods ABC Boeck, seer goet ende bequaem voor de*

---

<sup>117</sup> Jits van Straten, Jan Berns en Harmen Snel, *Joodse achternamen in Amsterdam 1669-1850. Een inventarisatie en een interpretatie* (Meppel 2002).

<sup>118</sup> R.G. Fuks-Mansfeld, ‘Yiddish historiography in the time of the Dutch Republic’, *Studia Rosenthaliana* 15.1 (1981) 9-19, aldaar 10. L. Fuks en R.G. Fuks-Mansfeld, ‘Yiddish language and literature in the Dutch Republic’, *Studia Rosenthaliana* 20.1 (1986) 34-57, aldaar 54.

<sup>119</sup> Ik heb geprobeerd de bronnen van Fuks-Mansfeld na te trekken, maar vind nergens bewijs voor het feit dat Jacob Maarssen in dienst was van Gomes da Costa.

<sup>120</sup> Fuks-Mansfeld, ‘Yiddish historiography’, 10.

<sup>121</sup> Fuks en Fuks-Mansfeld, ‘Yiddish language and literature’, 54.

<sup>122</sup> Bart Wallet, *Links in a chain: Early modern Yiddish historiography in the northern Netherlands (1743-1812)* (proefschrift Universiteit van Amsterdam 2012). Jacob Zwarts, ‘Joseph ben Jacob of Jokeb Maarssen’, in: *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek* 6 (Leiden 1924) 979-980. Zwarts geeft een andere geboorte- en sterfdatum aan deze man, echter heb ik nergens in de bronnen een andere Joseph met deze data kunnen terugvinden. Bovendien wordt het werk *Tiqun sohrim vetiqun haluvim* aan beide Josephs toegeschreven, dus ga ik er vanuit dat het een en dezelfde persoon is.

*jonge jeugt derselver natie. Vertaelt uyt den Hebreuse orginele door J. v. Maerssen, Joodse Schoolmeester.* Het boek werd voor een tweede keer gedrukt in 1728 te Den Haag.<sup>123</sup> Dit werk bevat de tien geboden, de dertien geloofsartikelen en het Shemagebed. Volgens historicus en bibliograaf Sigmund Seeligmann (1873-1940) was dit wellicht een eerste poging om joodse kinderen in Nederland de Nederlandse taal te leren en niet het toen gebruikelijke Jiddisch.<sup>124</sup> Als deze J. van Maerssen inderdaad zoon Joseph was en aan joodse leerlingen Nederlandse grammatica onderwees, doet zich hier een opmerkelijke familietraditie voor van schoolmeesters en vertalers van zowel Jiddische als Nederlandse werken. Als schoolmeester en kopiist van een Nederlands gebedenboek sluit Jacob Maerssen naadloos aan bij de generaties voor en na hem.

Gezien zijn beroeps- en familieachtergrond is het goed mogelijk dat Maerssen zelf de Nederlandse vertaling maakte van de siddur uit 1687. Ook het verschil in vertaling met de andere siddurim duidt hierop. De vraag is echter waarom hij een handschrift vervaardigde ‘volgens stijl en usancie der heilige gemeynte van Spanjen’. De eerste optie is dat Jacob Maerssen van een welgestelde Portugese jood de opdracht kreeg een vertaling te maken. Algemeen bekend was dat Ashkenazische joden in Amsterdam het Hebreeuws beter beheersten dan Sefardische joden. Maerssen beheerste zowel het Hebreeuws als het Nederlands goed en had wellicht ook al ervaring met vertalen. De Spaanse benamingen van de geboden in de kantlijn, als aanwijzing voor de opdrachtgever en/of potentiële lezer, maken deze optie zeer reëel. De vraag blijft dan wel waarom een Sefardische opdrachtgever een Nederlandse vertaling wilde en waarom hij niet een van de eerdere vertalingen gebruikte en deze liet kopiëren. Een tweede optie is dat Jacob Maerssen de vertaling voor zijn leerlingen vervaardigde – hetzij om zijn leerlingen Nederlands te onderwijzen, hetzij omdat de Hebreeuwse gebedenboeken te moeilijk waren voor zijn leerlingen. Uit bewondering voor alles wat uit Spanje of van Portugese joden afkomstig was, koos hij voor een gebedenboek uit de Sefardische traditie, wat voor die tijd niet vreemd was.<sup>125</sup> Ook is het mogelijk dat hij kennis had van eerdere Sefardische vertalingen en die als voorbeeld gebruikte.

### ***De siddurim uit 1687***

Twee siddurim uit 1687 met de titel *Dagelykx gebeden boeck* lijken sterk op elkaar.<sup>126</sup> Deze siddurim zijn in een net cursief schrift met bruine inkt geschreven op papier en hebben hetzelfde

---

<sup>123</sup> R.G. Fuks-Masfeld, ‘Yiddish historiography’, 10.

<sup>124</sup> S. Seeligmann, *Het geestelijk leven der Hoogduitsche Joodsche gemeente te 's Gravenhage* (1914) 17.

<sup>125</sup> Bijvoorbeeld *Kandelaar van het licht* een veertiende-eeuws Sefardisch werk dat door Ashkenazim naar het Jiddisch werd vertaald. Zie Shlomo Berger, ‘Ashkenazim read Sephardim in seventeenth- and eighteenth-century Amsterdam’, *Studia Rosenthaliana* 35.2 (2001) 253-265, aldaar 257-259.

<sup>126</sup> HS ROS 728. Het tweede handschrift is in privébezit en wordt waarschijnlijk overgebracht naar de University of Toronto, daarom zal ik in het vervolg dit handschrift aanhalen als HS Toronto.

formaat. De handschriften zijn verschillend gebonden – de siddur uit de Bibliotheca Rosenthaliana heeft een rood marokijnen band met goud-stempels en is verguld op snee, terwijl de Toronto siddur een contemporaine bruine leren band heeft. De siddurim zijn niet door eenzelfde hand geschreven. Het schrift van het Bibliotheca Rosenthaliana siddur is ronder en lijkt kalligrafisch meer ervaren.

Een aantal zaken valt op aan deze handschriften die anders zijn dan de rest van het corpus van Nederlandse Sefardische gebedenboeken. Zo bevatten deze siddurim op de eerste drie pagina's een introductie van de schrijver in de vorm van een lof aan God, waarna op pagina vier een soortgelijke loftekst volgt die moet worden uitgesproken als men de synagoge binnenkomt. Op pagina vijf begint het ochtendgebed. De siddurim hebben beide als enige van het corpus geen titelpagina. Bovendien zijn het de enige siddurim waar naast de joodse jaartelling een christelijke jaartelling wordt vermeld.<sup>127</sup> De handschriften bevatten naast alle dagelijkse gebeden, Sabbathsgebeden, gebeden voor nieuwe maan, de zegenspreuken voor het brood, de wijn, het eten en het slapen gaan, ook een 'Tafel van de tijd en ure wanneer men den Sabbath sal innemen in dese plaetse van Hollant'.<sup>128</sup> Voor het hele jaar is genoteerd hoe laat gedurende een bepaalde periode de Sabbath in zal gaan. Zo was dit tussen 22 november en 22 januari al om half drie in de middag en tussen 1 mei en 1 augustus pas om zeven uur in de avond. Hieruit kan niet anders worden geconcludeerd dan dat in ieder geval de eerste van de twee gemaakte siddurim een gebruiksfunctie tot doel had. Het werd vervaardigd voor een in Amsterdam wonende jood die wilde weten hoe laat gedurende het hele jaar op vrijdag de Sabbath in ging.

Hoewel de siddurim uit 1687 niet zoals de siddurim uit 1663 gebeden voor feestdagen bevatten, lijkt de vertaling van deze eerste grotendeels overeenkomstig met de vertaling van de vroegere siddurim. Het woordgebruik in de siddurim is zo goed als identiek, hoewel hier en daar een woord is toegevoegd of weggelaten. Een tekstuele vergelijking van de handschriften toont bijvoorbeeld dat in de siddurim uit 1687 de zin 'de heere van alle wercken' ontbreekt en dat het *Shema* in deze siddur in het Nederlands wordt gegeven, terwijl deze in de siddurim uit 1663 in het Hebreeuws staat.<sup>129</sup> Zoals te verwachten zijn er ook kleine orthografische verschillen. Gezien de gelijkende woordkeuze kan het bijna niet anders dan dat de siddurim uit 1663 als voorbeeld werden gebruikt voor de siddurim uit 1687. Mogelijk had de kopiist van de eerste siddur uit 1687 een siddur uit 1663 of een kopie tot zijn beschikking. Hij koos ervoor om een siddur te vervaardigen zonder feestdagen of andere supplementen en vergat zo hier en daar een woord of veranderde iets naar eigen inzicht (bijvoorbeeld het *Shema*). Bovendien voegde hij een

---

<sup>127</sup> HS ROS 728, 317. HS Toronto, 317.

<sup>128</sup> Ibidem.

<sup>129</sup> Zie voor een tekstuele vergelijking van het eerste blad bijlage 4.

tabel toe met de tijden voor de Sabbath. De kopiist zal dit niet voor zichzelf hebben gedaan, want daarvoor kostte de vervaardiging van dit handschrift teveel tijd en geld. De waardevolle band en het mooie kalligrafische schrift wijzen op een geschenk, van een opdrachtgever aan zichzelf of aan een ander. Daarnaast getuigen het tabel met de tijden voor de Sabbath en de titel op de rug van de band *Dagelykx gebeden boeck* (zonder een specifiek joodse verwijzing) op een joodse eigenaar. Deze siddur werd nog in hetzelfde jaar door een andere kopiist gekopieerd.

#### ***De siddur uit 1714***

De titel van de siddur uit 1714 luidt: *Gebeede Boeck Van Alle Hoogteijde Paesche en meer Andre Gebeede Van t Gansche Jaer. Vertaelt uijt t Joots. door den hoog Geleerden Raeb. Fecit in Amsterdam int Jaer 5474.*<sup>130</sup> Deze titel is geschreven in een decoratieve lijst van zuilen met aan weerszijden afbeeldingen van Aaron, Mozes, David en Salomon. Bovenaan zijn de tien geboden afgebeeld met aan elke kant een bloem; onderaan zijn nog enkele versieringen van bloemen getekend. Deze titelpagina is intrigerend omdat het zowel Ashkenazische (Bijbelse figuren, tien geboden) als Sefardische elementen (gebloemde versiering) toont en daarmee een mengvorm lijkt van de twee tradities. Verdere versieringen in het handschrift, in de vorm van decoratieve initialen, maken het handschrift niet begrijpelijker. Sommige initialen zijn omgeven door voorstellingen van bootjes en mensen, andere initialen zijn versierd met bloemetjes en af toe een vogel.<sup>131</sup> De twee soorten versieringen lijken vervaardigd door een verschillende hand, zo is de tweede hand die de gebloemde versiering heeft aangebracht professioneler dan de eerste. Op de titelpagina staat links- en rechtsonder het volgende in het Latijn vermeld: ‘David Lopes de quiros facit et cexcultit’, vrij vertaald als David Lopes de Quiros maakte en versierde.<sup>132</sup>

Uit genealogische bronnen komen verschillende mogelijkheden naar voren die verwijzen naar de persoon David Lopes de Quiros. Enerzijds kan het Lopes de Quiros zijn die in 1706/7 met Ester David Olivares trouwde. Toen zij twee jaar later overleed, trouwde hij met haar zus Ribca.<sup>133</sup> Anderzijds kan het ook David Lopes de Quiros zijn die eerst trouwde met Sara Marcus en op 1 juli 1707 met Ester Ulhoa. Deze Lopes de Quiros kwam uit Hamburg en woonde op de Weesperstraat.<sup>134</sup> Twee maal werd een David Lopes de Quiros begraven op de joodse begraafplaats Beth Haim in Ouderkerk aan de Amstel: op 14 maart 1747 (rij 97,

---

<sup>130</sup> JTS MIC 4834.

<sup>131</sup> JTS MIC 4834 zie bijvoorbeeld fol. 1r, 11r, 11v, 12v, 13r, 13v, 14v, 15r, 15v etc.

<sup>132</sup> De c in cexcultit is vreemd, meest logische waar het naar kan verwijzen is: excolo (colui, cultum) = 1. zorgvuldig bewerken 2. tooien, versieren 3. ijverig bewerken.

<sup>133</sup> GAA 334, inv. nr. 407. Zie ook

[http://www.akevoth.org/portugese\\_marriages/portu\\_huw\\_search\\_form.asp](http://www.akevoth.org/portugese_marriages/portu_huw_search_form.asp)

<sup>134</sup> GAA DTB 706, blz. 40.

grafsteen 15, 15 gulden), waarbij een huwelijk met Ester én Ribca vermeld staat<sup>135</sup>; en op 4 november 1750 (rij 99, grafsteen 47, 15 gulden), waarbij alleen een huwelijk met Ribca is vermeld.<sup>136</sup>

De jongens van de Portugese gemeenschap gingen vanaf hun vijfde tot hun bar mitzvah naar de lagere school Talmud Torah. De meesten gingen hierna een beroep leren, terwijl de intelligentste leerlingen een beurs kregen voor hoger onderwijs aan Ets Haim.<sup>137</sup> Gezien het Latijn op de titelpagina heeft Lopes de Quiros waarschijnlijk ook onderwijs genoten buiten de joodse-kringen. (In het volgende hoofdstuk zal worden uitgeweid over het onderwijs in de gemeenschap.) Met het oog op zijn latere carrière als kalligraaf, is het niet verwonderlijk dat Lopes de Quiros voorkomt in de archieven van Ets Haim. In het kasboek met de gelden die maandelijks aan studenten werden uitgekeerd, komt Lopes de Quiros van 1702 tot 1708 voor. Opvallend is dat zijn naam in de lijsten van 1703 niet genoteerd staat.<sup>138</sup> Uit deze gegevens kan een aantal zaken worden afgeleid. Stel dat Lopes de Quiros dertien was toen hij voor het eerst deel nam aan het onderwijs in Ets Haim in 1702, dan is hij ongeveer in 1689 geboren. Hij zou dan achttien jaar zijn geweest toen hij trouwde, vijfentwintig jaar toen hij het handschrift decoreerde en 58 of 61 toen hij overleed.

Het enige andere bekende werk van Lopes de Quiros is een verzameling polemische werken in het Spaans van de Amsterdams Portugese geleerde Isaac Orobio de Castro. Deze werd door hem in 1712 te Amsterdam gekopieerd en versierd.<sup>139</sup> Dit handschrift bevat ook de prachtig gebloemde decoratie op de titelpagina en rondom de initialen, zoals dat ook in de siddur ook voorkomt. Voormalig conservator van de Bibliotheca Rosenthaliana Adri Offenbergh noemt David Lopes de Quiros ‘een beroepstekenaar / schrijver’ en heeft hem opgenomen in zijn lijstje met Sefardische en Ashkenazische kalligrafen in Nederland.<sup>140</sup> Gezien zijn expertise kan wellicht worden aangenomen dat niet alleen de Sefardische decoratie van de siddur uit 1714 kan worden toegeschreven aan Lopes de Quiros, maar ook dat de geschreven tekst hem toekomt. Het handschrift is geschreven in een net cursief schrift dat zeker van een professionele kalligraaf

---

<sup>135</sup> GAA 334 inv. nr. 422. GAA 334 inv. nr. 1328, 1329. Zie ook [http://www.dutchjewry.org/phpr/amsterdam/port\\_isr\\_gem\\_burials/amsterdam\\_port\\_isr\\_gem\\_burials\\_list.php](http://www.dutchjewry.org/phpr/amsterdam/port_isr_gem_burials/amsterdam_port_isr_gem_burials_list.php)

<sup>136</sup> GAA DTB 1143, blz. 21 en blz. 22. GAA 334 inv. nr. 422. GAA 334 inv. nr. 1328, 1329. Zie ook [http://www.dutchjewry.org/phpr/amsterdam/port\\_isr\\_gem\\_burials/amsterdam\\_port\\_isr\\_gem\\_burials\\_list.php](http://www.dutchjewry.org/phpr/amsterdam/port_isr_gem_burials/amsterdam_port_isr_gem_burials_list.php)

<sup>137</sup> Bodian, *Hebrews of the Portuguese nation*, 109. Levie Bernfeld, *Poverty and welfare*, 97-102.

<sup>138</sup> Financiën van Ets Haim, GAA 334, inv. nr. 1102, 1103.

<sup>139</sup> HS ROS 631. Polemisch werk van Isaac Orobio de Castro, gekopieerd door David Lopes de Quiros, Amsterdam 1712. M.H. Mirande-De Boer, ‘An inventory of undescribed Portuguese and Spanish Manuscripts in the Bibliotheca Rosenthaliana’, *Studia Rosenthaliana* 20.2 (1986) 176-190, aldaar 182.

<sup>140</sup> A.K. Offenbergh, ‘Uit de bibliotheca Rosenthaliana’, *Studia Rosenthaliana* 10.1 (1976) 105-107, aldaar 106. Idem, ‘Kalligrafie en Hebreeuws schrift. Een paar persoonlijke marginaliën’, in: Piet Visser ed., *Scripta Manent. Drukletters over schoonschrift* (Amsterdam 1997) 53-61, aldaar 60.

was. Hoewel de decoratie gelijk is aan het andere handschrift van Lopes de Quiros, kan niet met zekerheid worden gesteld dat het schrift hetzelfde is.<sup>141</sup> Natuurlijk resteert de vraag, wie op de titelpagina bedoeld wordt met de ‘den hoog Geleerden Raeb.’? Dit kan Lopes de Quiros niet zijn geweest.

Deze siddur uit 1714 bevat naast een Nederlandse vertaling van de dagelijkse gebeden, de Sabbathsgebeden en de gebeden voor nieuwe maan, ook gebeden voor Ḥanukkah, Purim en de pelgrimsfeesten. Zowel wat de inhoud als de vertaling betreft lijkt deze siddur sterk op de siddurim uit 1663. Tot het laatste gedeelte is de tekst zo goed als identiek, maar halverwege de feestdagen – bij Shavuot – klopt de volgorde van de gebeden niet meer en staan bijvoorbeeld de *hoshanot* al bij Pesah in plaats van bij Sukkot. Ook in het register aan het einde van het handschrift zitten veel fouten. Het is onduidelijk wat de kopiist voor ogen had, de tekst is desondanks wel compleet.

Naast orthografische verschillen tussen de siddurim uit 1663 en de siddur uit 1714 zijn verschillen op woordniveau minimaal. Net als in de siddurim uit 1663 komen er veel Nederlands klinkende woorden in voor. Zo wordt de term achternoen gebruikt in plaats van *Minḥah*. De feestdagen worden in het Nederlands aangeduid: ‘Pinxteren’, ‘Loovertente’ en ‘tien dagen van Penitentie’. Hanukkah wordt op verschillende manieren gespeld: ‘ganuca’, ‘ghanuca’ en ‘chanuca’, net als in de siddurim uit 1663 met een (Nederlandse) ‘g’-klank. Desondanks is ‘Homer’ wel weer op Portugese wijze geschreven. Waar het in de vergelijking van de eerste folia in de siddurim uit 1687 ontbrak aan de zin ‘de heere van alle wercken’, staat deze zin net als in de siddurim uit 1663 wel in deze siddur uit 1714.<sup>142</sup>

Net als bij de siddurim uit 1663 blijft de achtergrond van deze handschriften mysterieus. Het gebedenboek staat liturgisch gezien in de Sefardische traditie en lijkt inhoudelijk op de siddurim uit 1663. Bovendien is het (deels) versierd (en geschreven?) door een Sefardische kalligraaf die deel uitmaakte van de Portugese gemeenschap te Amsterdam. Daarentegen komen in het handschrift curieuze elementen naar voren die naar een andere traditie wijzen, zoals bijvoorbeeld de Ashkenazisch georiënteerde decoratie. Was hier sprake van een Sefardische kopiist die beïnvloed was door Ashkenazische illustraties uit de boekdrukkunst? Of van een samenwerking tussen een Sefardische jood met zijn kalligrafische expertise en een Ashkenazische rabbijn (zie ‘Raeb.’) met zijn Hebreeuwse kennis? De tekst lijkt zo zeer op de siddurim uit 1663 dat er waarschijnlijk niet een eigen, nieuwe vertaling is gemaakt.

---

<sup>141</sup> Vergeleken met de tekst op de titelpagina van HS ROS 631 zou het zeker mogelijk zijn, Lopes de Quiros gaat in het vervolg van het handschrift echter verder met een veel ronder handschrift dat niet lijkt op het schrift uit MS 4834.

<sup>142</sup> Zie voor een tekstuele vergelijking van het eerste blad bijlage 4.

### *De siddurim van Michael Lopez Pinto*

Van Michael Lopez Pinto<sup>143</sup> zijn maar liefst vijf siddurim uit de jaren dertig van de achttiende eeuw aan het licht gekomen. Dit is niet verwonderlijk, omdat verondersteld wordt dat Lopez Pinto een belangrijke kopiist was binnen de Portugese gemeente van Amsterdam.<sup>144</sup> Behalve de vijf gebedenboeken zijn in de Bibliotheca Rosenthaliana nog twee en in de Ets Haim-Livraria Montezinos nog vier handschriften van hem bewaard gebleven.<sup>145</sup> Hij vervaardigde deze handschriften tussen 1688 en 1739. Vijf van de zes zijn kopieën van Spaanse polemieken van de Portugese Amsterdamse rabbijn Saul Levi Morteira en de geleerde Isaac Orobio de Castro. Het is niet duidelijk of Lopez Pinto deze handschriften alleen kopieerde of ook zelf vertaald heeft.

In 1666 werd Michael Lopez Pinto naar alle waarschijnlijkheid in Hamburg geboren.<sup>146</sup> Hij was in ieder geval 22 jaar oud en woonde in de Moddermolensteeg te Amsterdam, toen hij op 28 mei 1688 in het huwelijk trad met de 22-jarige Hester Pinto. Van beide personen was een ouder getuige bij het huwelijk. Samen kregen zij vijf jongens waarvan de laatste een tweeling was. Lopez Pinto stierf op 77-jarige leeftijd op 7 november 1742 en werd een week later begraven op de joodse begraafplaats Beth Haim in Ouderkerk aan de Amstel op rij 74, grafsteen 20. Uit de drie mogelijkheden voor grafstenen (15, 30 en 50 gulden) werd de goedkoopste gekozen.<sup>147</sup>

Gezien zijn kennis van het Nederlands en Hebreeuws, moet Lopez Pinto al op vroege leeftijd vanuit Hamburg naar Nederland zijn verhuisd. Hier nam hij waarschijnlijk deel aan het onderwijs van de Portugese gemeenschap, eerst aan Talmud Torah en later aan Ets Haim. Naast zijn werk als kalligraaf hield Lopez Pinto zich vermoedelijk bezig met handelszaken. In 1721 en 1722 had Lopez Pinto, in ieder geval gedurende anderhalf jaar, een lening van 4000 gulden bij ene Christina de Flines. Als onderpand had hij haar diamanten, briljanten en sieraden gegeven.<sup>148</sup> Wellicht handelde hij in diamanten net als veel andere joden in die periode en had hij contant geld nodig om zaken af te kunnen handelen. Gezien zijn afkomst uit de Sefardische diasporastad Hamburg, is het niet onwaarschijnlijk dat er sprake was van een wijdvertakt familiebedrijf.

---

<sup>143</sup> Ik houd Lopez met een 'z' aan omdat hij zelf zijn naam zo schreef.

<sup>144</sup> In meerdere publicaties wordt op basis van zijn overgebleven handschriften geconstateerd dat hij een belangrijk kopiist was. Zie bijvoorbeeld Storm van Leeuwen, 'A 'Konstboeken-binderij' luxury binding', in: A.K. Offenbergh e.a. eds., *Bibliotheca Rosenthaliana treasures of Jewish booklore* (Amsterdam 1994) 71. Offenbergh, 'Kalligrafie en Hebreeuws schrift', 60.

<sup>145</sup> Fuks en Fuks-Mansfeld, *Hebrew and Judaic manuscripts I*, no. 280 en 282. Idem, *Hebrew and Judaic manuscripts II*, no. 106, 206, 208 en 213.

<sup>146</sup> In het ondertrouwregister staat namelijk 'Michel Loppes Pinto van Hamburg'. GAA DTB 696, blz. 141.

<sup>147</sup> GAA 334, inv. nr. 1329, blz. 256, no. 322 (no. 323 is zijn vrouw). GAA 334, inv. nr. 422.

<sup>148</sup> GAA, N.A. 6131 (27-02-1721) en 6138 (11-08-1722).

Op jonge leeftijd schreef Michael Lopez Pinto een gebed ter bevordering van de voorspoed van de Republiek.<sup>149</sup> Het gebed werd vanuit het Hebreeuws naar het Spaans en vanuit het Spaans naar het Nederlands vertaald. Het is niet duidelijk of de vertaling van Lopez Pinto zelf is of dat hij alleen zorgde voor de kalligrafie. Het eerste gedeelte van het handschrift bestaat uit een gebed dat speciaal was vervaardigd om op woensdag 27 oktober 1688 in de Portugese synagoge van Amsterdam te bidden. Hiervan bestaat ook een door David Tartaz gedrukte versie.<sup>150</sup> Het tweede gedeelte van het handschrift is algemener: ‘’T geen de Jooden gewoon zyn the bidden in haaren Sinagoguen, op de uytgeschreeven Vast en Beede-dagen, tot ’t welvaaren des Vader Landts, en versoeking en van een Standtvastige, en bondige Vreede’.<sup>151</sup> De gebeden maken deel uit van de officiële dank-, vast-, en bededagen die de Staten-Generaal van de Republiek hadden uitgeschreven en waar de Portugese gemeenschap van Amsterdam vanaf dat jaar aan deel nam.<sup>152</sup> Op fol. 8v staat in de marge geschreven: ‘Nota. de Jooden en anderen vieren haaren festen daegen naar ’t beloop der maan’. Hoewel het gebed uitgesproken op 27 oktober 1688 ook was gedrukt, was het wellicht de bedoeling dit uitgebreidere en mooie handschrift te overhandigen aan de autoriteiten van de Republiek voor wie het gebed eigenlijk bedoeld was. Elke jood zou immers weten dat zij de feestdagen volgens de cyclus van de maan vierden.

Omdat Michael Lopez Pinto op latere leeftijd de Nederlandse siddurim vervaardigde, is het hoge niveau van zijn Nederlandse, Hebreeuwse en kalligrafische kennis niet verwonderlijk. De vijf (overgebleven) siddurim van de hand van Lopez Pinto zijn vervaardigd in 1732, 1734 (twee stuks), 1736 en 1741. Opvallend aan al zijn gebedenboeken is de afkorting AETS op de titelpagina’s. Deze Latijnse afkorting staat voor *aetatis suae* oftewel ‘zijn leeftijd’. Michael Lopez Pinto moet tussen de 67 en 78 jaar zijn geweest toen hij de verschillende gebedenboeken schreef. Wellicht wist hij zelf niet precies wanneer hij was geboren, want in het handschrift uit 1734 meldt hij 68 jaar te zijn, terwijl in de siddur van twee jaar later (1736) de leeftijd van 73 jaar staat. Hij was toen toch echt 70 of wellicht 71 jaar.

Deze siddurim zijn geschreven in een net cursief schrift met bruine inkt en gebonden in mooi leer (sommige bruin, andere marokijn) met goud-stempels en verguld op snee. Op de titelpagina’s staan de titels geschreven in gegraveerde decoratieve lijsten, die bij enkele op het papier is geplakt. Hoewel zijn kalligrafische talent goed was, koos Lopez Pinto ervoor een

---

<sup>149</sup> EH 48 E 17.

<sup>150</sup> ‘Gebedt gedaan op Woensdagh synde de 27. October 1688. door de Portugiese Joden in hare Kerck, ofte Sinagoge, binnen Amsterdam’, David Tartaz, Amsterdam 1688.

<sup>151</sup> EH 48 E 17, π1.

<sup>152</sup> R.G Fuks-Mansfeld, ‘Onderwijs en nationale identiteit van de joden in Nederland in de tijd van hun acculturatie’, in: H. te Velde en H. Verhage eds., *De eenheid en de delen. Zuilvorming, onderwijs en natievorming in Nederland 1850-1900* (Amsterdam 1996) 139.

gedrukte lijst te gebruiken; het gecombineerde gebruik van deze twee technieken is zoals eerder genoemd niet uitzonderlijk voor die tijd. Net als de meeste siddurim tot nu toe besproken, zijn alle titels ongeveer gelijk aan bijvoorbeeld de eerste van Lopez Pinto uit 1732: *Ordre van het Joodse Gebet Overgeset uyt den Hebreuschen Style int Neder Duytsche*.<sup>153</sup>

De siddurim bevatten – behalve één exemplaar uit 1734 – de dagelijkse gebeden, de Sabbathsgedebden en de gebeden voor nieuwe maan. De siddur uit 1732 bevat tevens gebeden voor Hanukkah en Purim.<sup>154</sup> Een van de siddurim uit 1734 verschilt van de overige siddurim, omdat het alleen gebeden voor de pelgrimsfeesten bevat. Naast de gebeden voor Pesah, Shavuot en Sukkot, zijn ook de *hoshanot* voor Sukkot toegevoegd.<sup>155</sup> De andere siddur uit 1734 lijkt een samenvoeging van deze twee delen. Het bevat de dagelijkse gebeden, de Sabbathsgedebden, de gebeden voor nieuwe maan, de gebeden voor Hanukkah en Purim, en de gebeden voor de pelgrimsfeesten. Daarnaast zijn de zegenspreuken voor het vasten, het slapen gaan, het wassen van de handen, het brood, de wijn, de vruchten van de boom en aarde en de eerste maaltijd van het jaar opgenomen. Een toevoeging die nergens anders voorkomt, is ‘Het Algemeyn Joods Geloove’.<sup>156</sup> Dit zijn dertien geloofsregels ontleend aan Maimonides. De siddur uit 1736 bevat, behalve deze geloofsregels, dezelfde gebeden.<sup>157</sup> Deze twee siddurim zijn de meest uitgebreide van alle Nederlandse Sefardische siddurim die tot nu toe gevonden zijn. Tenslotte bevat de siddur uit 1741 grotendeels de hierboven genoemde gebeden en zegenspreuken; voor de pelgrimsfeesten zijn geen gebeden opgenomen.<sup>158</sup>

Aangezien de siddurim door dezelfde persoon zijn geschreven, spreekt het voor zich dat op tekstueel niveau slechts minimale orthografische verschillen te zien zijn en dat de vertalingen grotendeels gelijk zijn aan elkaar. Lopez Pinto heeft de door hem geschreven siddurim echter niet klakkeloos gekopieerd. Hij heeft bijvoorbeeld inhoudelijke keuzes gemaakt welke gebeden hij wilde opnemen, mogelijk rekening houdend met de wensen van opdrachtgevers. In de vertaling van de siddur uit 1732 en de vertaling van de uitgebreide siddur uit 1734 valt het volgende verschil op. In de eerste siddur staat bij het avondgebed van de Sabbath: ‘myner ziele verlangt, en suchtet na de voorhoven des Heere, myn lyf en ziele verheugen haer in den levendighen Godt’<sup>159</sup>; in de tweede siddur is te lezen: ‘myn ziele is begeerigh ende beswyckt oock van verlangen na voorhoven des Heeren, myn hert, ende myn vleesch roepen uyt tot den

---

<sup>153</sup> Tijdelijk nummer HS ROS 536 [uit privébezit van Moshe Brown, ter inzage bij Bibliotheca Rosenthaliana].

<sup>154</sup> Ibidem.

<sup>155</sup> HS CLIO 7204516.

<sup>156</sup> HS ROS 499.

<sup>157</sup> EH 48 D 35.

<sup>158</sup> JTS MIC 10139.

<sup>159</sup> HS ROS 536, 78.

levendigen Godt'.<sup>160</sup> Het Sabbathsgesbed van de siddur uit 1734 is bovendien uitgebreider dan de overige. Na het avondgesbed bij nieuwe maan heeft de siddur weer eenzelfde vertaling als de overige siddurim. Zou Lopez Pinto hier een ander Hebreeuws gesbedenboek bij de hand hebben genomen om te vertalen, of zag hij het als een uitdaging een nieuwe vertaling tot stand te brengen? Voor de siddur uit 1736 is duidelijk dat hij de uitgebreide siddur uit 1734 erbij heeft gepakt, omdat deze vertalingen zo goed als identiek zijn.

Dat Michael Lopez Pinto de vertalingen allemaal zelf maakte lijkt onbetwistbaar. Zijn (diverse) vertalingen verschillen in ieder geval van de siddurim uit 1663, 1679, 1687 en 1714. Opvallend is dat er voor het eerst meer nadruk komt te liggen op Hebreeuwse termen in de gesbedenboeken. Zo wordt de term 'mincha' gebruikt bij het middag- of achternoen'sgesbed, 'harbith' bij het avondgesbed, en 'roschodes' bij het gesbed voor nieuwe maan. Lopez Pinto spelt Hannukah zoals te verwachten in Sefardische kringen: 'Hanuca'. Ook komen vaker de Hebreeuwse termen van de pelgrimsfeesten voor dan de Nederlandse termen, dus 'Sucoth' in plaats van 'Loovertente'. Dit past in de bewuste identiteitspolitiek – een verlengde van het *bom judezmo* – van Amsterdamse Portugese joden in de achttiende eeuw. Om het gesbed 'joodser' te maken werden Katholieke termen zoveel mogelijk weggelaten en Hebreeuwse termen zoveel mogelijk ingevoegd. Hiermee werd een eigen joodse en Hebreeuwse cultuur gecreëerd.

### ***De siddur 1760***

Tenslotte zijn er twee siddurim bekend uit het begin van de jaren zestig van de achttiende eeuw. De siddur uit 1760 is getiteld *Dagelijkse Gesbeden voor di Portugese Jooden uijt het Hebreeuws Vertaalt*.<sup>161</sup> Hiervan is de kopiist onbekend. De siddur is geschreven in een achttiende-eeuws cursief schrift met zwarte inkt op papier, het bevat geen decoraties en heeft een moderne band. De kopiist had geen kalligrafische pretenties, omdat het handschrift relatief snel lijkt te zijn vervaardigd en de titelpagina zelfs niet is versierd. De siddur bevat de dagelijkse gesbeden, Sabbathsgesbeden, gesbeden voor nieuwe maan, gesbeden voor Ḥanukkah, Purim en de pelgrimsfeesten, gesbed voor het slapen gaan en *pizmonim* van Abraham, Jacob, Isaac en Pinhas. De *Pizmonim* – lofliederen voor God – die nog kunnen worden toegevoegd aan de liturgie komen in de andere Nederlandse siddurim niet voor.<sup>162</sup>

Dat de kopiist geen kalligrafische pretenties had, blijkt ook uit de rommelige inhoud van de siddur. Hoewel de kopiist met een kopje aangeeft waar de dagelijkse gesbeden beginnen, maakt hij geen onderscheid tussen de verschillende gesbeden die hier onder vallen, terwijl in alle andere siddurim de ochtend-, middag- en avondgesbeden duidelijk van elkaar worden

---

<sup>160</sup> HS ROS 499, 97.

<sup>161</sup> JTS MIC 4573.

<sup>162</sup> Abraham Meir Habermann, 'Pizmon', in: *EJ*, 210.

onderscheiden. Daarnaast is de volgorde in deze siddur soms zoek. Zo staan de *Shema* en de *Amidah* onder het Sabbathsgesbed, waar deze gebeden in andere siddurim al eerder, bij het ochtendgebed, aan bod komen. Midden in het ochtendgebed staat plotseling ‘gebed voor roschodes’, terwijl dit gebed voor nieuwe maan pas veertig folia later begint. Bovendien is een aantal keer de psalmen overgeslagen. Bij het gebed voor nieuwe maan lijkt het alsof alleen het ochtendgebed is opgenomen en ontbreken de psalmen 115 en 116, die wel opgenomen zijn in andere gebedenboeken met feestdagen.

Deze siddur uit 1760 is in geen geval gekopieerd van een van de vroegere, bekende siddurim. Dit blijkt uit de vertaling, die totaal verschilt van de rest van het corpus. In de vergelijking van de eerste folia van de verschillende siddurim wordt dit al duidelijk; in deze siddur uit 1760 staat: ‘gy onderhoutse in my, en gy zult se van my neemen ende weeder geeven in de toekomde tyt als ik myne Zonde voor u Zal gaan Belyden A. myn Godt’. In de meeste andere siddurim (met uitzondering die van Jacob Maarssen) staat: ‘ghy bewaertse in my, en ghy zyt bereyt om die van my te neemen, die wederom in my geeven, ende bereyde toekomende teyt, alle teyt dat die Ziele in myn is, bekken ick voor u Heere myn Godt’.<sup>163</sup> Opvallend is dat de kopiist ‘chanuka’ schrijft zoals we eerder zagen in de uitgebreide siddur uit 1663 en de siddur uit 1714. Mijns inziens wijst dit alles op een kopiist die Nederlands sprak (‘chanuca’ met een Nederlandse g-klank) en voor eigen gebruik een vertaling maakte. Mogelijk had hij het overgeschreven van een bij ons onbekende bron, of hij zag het wellicht als een spannende uitdaging dit voor zichzelf te doen.

### ***De siddur uit 1761***

In 1761 schreef David da Costa Athias in Amsterdam de *Ordre Van het Joodse Gebet Overgezet uyt den Hebreuwse In Neederduysche*.<sup>164</sup> Deze siddur is geschreven met bruine inkt op papier en de titel staat in een grof getekende lijst waaromheen aan weerszijden op zeer kinderlijke wijze pauwen en engelen zijn getekend. Het achttiende-eeuwse cursieve schrift is redelijk slordig en lijkt in haast te zijn geschreven. Net als de siddur uit 1760 is duidelijk dat de kopiist van dit handschrift geen kalligrafische pretenties had en het geschreven lijkt te hebben voor eigen gebruik.

David da Costa Athias leefde een generatie later dan de andere kopiisten. In het ondertrouwregister van Amsterdam staat geschreven dat Da Costa Athias, 54 jaar en wonende op de Nieuwe Herengracht, op 18 september 1794 trouwde met de 26-jarige Rebecka

---

<sup>163</sup> Zie voor een tekstuele vergelijking van het eerste blad bijlage 4.

<sup>164</sup> HS ROS 158.

Tollano.<sup>165</sup> Bevreemdend is wel dat uit het begrafenisregister blijkt dat hij twee zonen had, van wie de eerste in 1792 geboren was.<sup>166</sup> Mogelijk was deze zoon geboren uit een eerder huwelijk, maar nergens staat vermeld dat Da Costa Athias eerder getrouwd zou zijn geweest. Het is ook mogelijk dat zij al voor hun huwelijk een kind hadden gekregen, aannemelijker lijkt dat er iets mis is gegaan met de data en/of gegevens. Hoewel de tweede zoon in de doopregisters is terug te vinden, is de eerste zoon spoorloos. Da Costa Athias stierf op 24 september 1811 (Beth Haim, rij 2, grafsteen 36, 15 gulden).<sup>167</sup> Als de ondertrouwgegevens kloppen, moet Da Costa Athias in 1740 zijn geboren. Dit betekent dat hij op de jonge leeftijd van 21 jaar het handschrift heeft geschreven.

Deze siddur bevat de dagelijkse gebeden, de Sabbathsgerebeden, de gebeden voor nieuwe maan, het gebed voor het vasten, de gebeden voor Hanukkah en Purim en de zegenspreuken voor het handen wassen, het slapen gaan, het brood, de wijn, het eten, de vruchten van de boom, de vruchten van de aarde en de eerste maaltijd van het jaar. Inhoudelijk lijkt dit handschrift sterk op de siddur van Michael Lopez Pinto uit 1741. Ook de vertaling van het eerste folium van dit handschrift is identiek aan die van de siddur uit 1741.<sup>168</sup> Wat inhoud en vertaling betreft is de siddur in ieder geval geen kopie van die uit 1760. Hoogstwaarschijnlijk heeft Da Costa Athias deze siddur niet zelf vertaald maar overgeschreven, misschien wel van de siddur van Michael Lopez Pinto uit 1741.

---

<sup>165</sup> GAA DTB 760, blz. 524.

<sup>166</sup> GAA 334 inv. nr. 1328 en 1329. Zie ook [http://www.dutchjewry.org/phpr/amsterdam/port\\_isr\\_gem\\_burials/amsterdam\\_port\\_isr\\_gem\\_burials\\_list.php](http://www.dutchjewry.org/phpr/amsterdam/port_isr_gem_burials/amsterdam_port_isr_gem_burials_list.php)

<sup>167</sup> GAA 334 inv. nr. 442.

<sup>168</sup> Helaas heb ik in de 1641 siddur (nog) geen inzicht om een verdere vergelijking te maken.

### 3. Opdrachtgevers en lezers

In het vorige hoofdstuk zijn dertien Nederlandse Sefardische siddurim gedetailleerd bestudeerd en beschreven. Toch blijft een aantal zaken mysterieus. Uit het feit dat deze gebedenboeken werden vervaardigd, blijkt dat er behoefte aan moet zijn geweest. De grote vraag is wie de opdracht gaf tot de vervaardiging van deze Nederlandse vertalingen van het Hebreeuwse gebedenboek en voor welke lezers deze bestemd waren. Hier zal in dit hoofdstuk nader op in worden gegaan.

#### 3.1 Niet-joodse kringen

##### *Lokale autoriteiten*

Een eerste mogelijke opdrachtgever van de Nederlandse Sefardische gebedenboeken kunnen de lokale Amsterdamse autoriteiten zijn geweest. Het is onbekend of het Amsterdamse stadsbestuur en/of de burgemeesters erop stonden inzicht te verkrijgen in bijvoorbeeld religieuze zaken. Om een aantal redenen is dit onwaarschijnlijk. Zoals eerder vermeld had het Amsterdamse stadsbestuur in 1616 een verbod gesteld op joodse geschriften die het christelijk geloof zouden kunnen smaden of christenen over zouden kunnen halen tot het joodse geloof. Het zou enigszins curieus zijn als zij voor zichzelf een uitzondering maakten. Bovendien moet één exemplaar in theorie voldoende zijn geweest, toch gaat het hier over een groter corpus. Ook moet het dan in het archief van de stad bewaard zijn gebleven – wat niet het geval is. Daarnaast waren de afspraken tussen de Mahamad en het Amsterdamse stadsbestuur duidelijk: de Portugese gemeenschap beschikte over een grote mate van autonomie waartoe behalve toezicht op liefdadigheid, ziekenzorg en educatie, ook morele en intellectuele censuur behoorden. De Mahamad beoefende deze met strenge hand. In artikel 37 van de statuten uit 1639 staat vermeld dat de leden geen werken mogen publiceren, in of buiten Amsterdam, zonder toestemming van de Mahamad.<sup>169</sup> Het Amsterdamse stadsbestuur liet de controle over aan de joodse gemeente zelf. De kans dat zij zelf om een Nederlandse vertaling van een Sefardisch gebedenboek hebben gevraagd, is dus zeer klein.

Als het Amsterdamse stadsbestuur niet zelf om een vertaling heeft gevraagd, bestaat de mogelijkheid dat het als geschenk voor hen vervaardigd kan zijn. De prachtige banden en nauwkeurige kalligrafie van de meeste Nederlandse siddurim wijzen op een waardevol cadeau. Echter, niet alleen in het archief van de stad zijn geen exemplaren gevonden, ook is bekend dat wanneer de Portugese joden in gunst probeerden te komen bij de magistraten van de stad, zij

---

<sup>169</sup> Israel, *European Jewry*, 198-199. Bodian, *Hebrews of the Portuguese nation*, 116-117.

cadeaus gaven in de vorm van zilveren of porseleinen schalen met chocolaatjes.<sup>170</sup> Als er al een handschrift werd geschonken, dan zou een handschrift met de vertaling van een gebed voorgelezen op de vast- en bededagen waarin verbondenheid en loyaliteit wordt geuit – zoals het gebed geschreven door Michael Lopez Pinto in 1688 – gepaster zijn geweest. Een gebedenboek zou dus bij voorbaat niet in aanmerking zijn gekomen voor een geschenk aan de autoriteiten. Hoewel de lokale autoriteiten door Offenbergh als een mogelijke beoogd publiek werd geacht<sup>171</sup>, is deze optie niet reëel gebleken.

### **Hebraïsten**

De Nederlandse gebedenboeken kunnen ook zijn vervaardigd voor lokale Hebraïsten. In heel vroegmodern Europa kwamen na de reformatie onder christelijke geleerden verschillende niet-joodse Hebreeuwse studies op. Zij zagen de waarde in van de bestudering van het jodendom en zij bestudeerden niet alleen de Tanakh, ook de Talmud en na-Talmudische rabbijnse literatuur behoorden tot hun interessegebieden. De ontwikkeling van Hebreeuwse studies in Nederland werd aanzienlijk vergemakkelijkt door de komst van een joodse gemeenschap. Zoals in het eerste hoofdstuk vermeld, werden er vele disputen gehouden tussen joden en christenen over de waarheid van hun religie. Grondige kennis van het geloof van de ander was van belang om vervolgens de uitgangspunten daarvan te kunnen weerleggen.

Van werken die in het Nederlands werden vertaald door Hebraïsten zijn enkele voorbeelden te vinden. Zo publiceerde Willem Surenhuis, een Amsterdamse Professor Hebreeuws, tussen 1698-1703 *Versio Latina Mischnae*, een tweetalig werk in het Hebreeuws en in het Latijn. Surenhuis' werk is een verzameling van nieuwe en bestaande vertalingen van de Mishnah. Zijn doel was de Mishnah leesbaar te maken voor een niet-Hebreeuws publiek.<sup>172</sup> De Duitse Hebraïst Johan Christoph Wagenseil stelde eind zeventiende eeuw als eerste christen een uitgebreide studie samen van joodse voorschriften, gebeden en vieringen. Bovendien interesseerde hij zich voor Jiddische traktaten en handschriften; de kans is groot dat hij zich ook verdiept heeft in de gebedenboeken van lokale joodse gemeenschappen.<sup>173</sup>

Uit deze voorbeelden blijkt dat het niet ongewoon was om joodse werken te vertalen in de eigen taal – dus de Nederlandse taal in de Republiek – om een grondige kennis van het jodendom te verwerven. Wellicht was ook in Amsterdam de behoefte ontstaan een vertaling te

---

<sup>170</sup> Levie Bernfeld, *Poverty and welfare*, 482, n435. Zie GAA 334, inv. no. 268, 5423-5545.

<sup>171</sup> Emile Schrijver, 'Hebreeuwse gebeden in Nederlandse vertaling', 92.

<sup>172</sup> Peter van Rooden, 'Willem Surenhuis' opvatting van de Misjna', in: J. de Roos, A. Schippers, J. W. Wesselijs eds., *Driehonderd jaar oosterse talen in Amsterdam. Een verzameling opstellen* (Amsterdam 1986) 43-54. Annelies Kuyt en Emile G.L. Schrijver, 'Translating the Mishnah in the Northern Netherlands. A tentative bibliographie raisonnée', in: Annelies Kuyt en Nico A. van Uchelen eds., *History and form. Dutch studies in the Mishnah* (Amsterdam 1988) 1-41.

<sup>173</sup> Israel, *European Jewry*, 230-1

maken van de joodse dagelijkse gebeden. Toch zijn hier twee zaken tegenin te brengen die de kans dat deze gebedenboeken inderdaad voor Hebraïsten zijn vervaardigd, verkleinen. Allereerst rijst de vraag waarom de gebedenboeken voorzien zijn van een luxueuze en dure band als deze voor de Hebraïsten bestemd zouden zijn. Ten tweede zou het dan gaan om een twee- of drietal werken, niet om een corpus van maar liefst achttien gebedenboeken, en zouden de handschriften in niet-joodse collecties beland zijn – wat ook hier niet het geval is.<sup>174</sup>

### ***Hollandse bekeerlingen***

Een andere beoogde opdrachtgever en/of lezerspubliek binnen niet-joodse kringen zijn Hollandse christenen die zich bekeerden tot het jodendom. Ondanks het verbod op gemengde huwelijken is bekend dat christelijke vrouwen zich na een huwelijk met joodse mannen hebben bekeerd. Ook weten we van christenen die zich uit eigen beweging bekeerden tot het jodendom, zoals enkele bekeerlingen uit Hoorn die in 1614 werden gearresteerd. Ene Hans Joostenszoon was samen met zijn vrouw naar Damascus gereisd om zich daar te bekeren tot het jodendom, waarna zij hun namen veranderden in Abraham en Sara en vervolgens verhuisden naar Grosthuisen om daar koosjere kaas te maken. In dit dorp beïnvloedden zij een ouderling uit de gereformeerde kerk die zich in Constantinopel ook tot het jodendom bekeerde.<sup>175</sup> Dit soort bekeringen was een van de redenen waarom de Amsterdamse stad in 1616 een verordening opstelde met het verbod op seksuele relaties tussen joden en christenen, het verbod op joodse geschriften die het christelijke geloof kleineerden en het verbod op joodse geschriften die christenen konden overhalen tot het jodendom. Een Nederlandse versie van een joods gebedenboek zou zeker onder dit verbod zijn gevallen, omdat het immers het joodse geloof toegankelijk kon maken voor niet-joodse stads- en landgenoten. Hoewel de Portugese gemeente niet direct betrokken was bij het geval van de Hoornse bekeerlingen, zorgde het voor negatieve aandacht. Gevoelig voor Hollandse angsten voor bekering tot het jodendom, nam de nieuw opgerichte gemeente Talmud Torah in haar statuten van 1639 een verbod op betreffende het besnijden van niet-joden. Toen in 1649 een christelijke vrouw zich tot het jodendom bekeerde om met een christen, die al eerder bekeerd was tot het jodendom, te kunnen trouwen, ontstond er algehele consternatie. De Amsterdamse burgemeesters oefenden nogmaals druk uit op het bestuur van de Portugese gemeenschap om hun beleid strenger te handhaven, namelijk dat niets gesproken of geschreven mocht worden dat de christelijke religie beledigde, of ervoor zorgde dat christenen zich tot het jodendom bekeerden, of zich lieten besnijden.<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> Er is gezocht in de collecties van de Koninklijke Bibliotheek, Universiteit Leiden en Hervormde Kerk.

<sup>175</sup> Bodian, *Hebrews of the Portuguese nation*, 60-62.

<sup>176</sup> Ibidem.

Dit zijn voorbeelden van enkele Hollandse bekeerlingen tot het jodendom. Onbekend is in hoeverre deze bekeerlingen kennis hadden van de Hebreeuwse taal, de gebeden en de gebruiken. Als deze kennis minimaal is geweest, kon een Nederlandse vertaling van een Hebreeuwse siddur uitkomst bieden. Echter, ook hier zijn dezelfde twee argumenten tegen in te brengen als hierboven genoemd bij de Hebraïsten. Enerzijds passen de waardevolle handschriften met de luxueuze banden niet bij deze mogelijke doelgroep; anderzijds gaat het hier om een enkele individuele gevallen tegenover een grotere hoeveelheid gebedenboeken.

De vraag rijst voor wie – de lokale autoriteiten uitgezonderd – de handschriften met luxueuze banden wel bestemd waren? Een laatste mogelijkheid binnen niet-joodse kringen kunnen bevriende handelaren zijn geweest. Het was niet ongebruikelijk om elkaar waardevolle geschenken te geven, maar zoals eerder gezegd zijn er (tot nu toe) geen Nederlandse Sefardische siddurim teruggevonden in niet-joodse collecties.

### **3.2 Eigen joodse kring**

De laatste en meest waarschijnlijke mogelijkheid is dat deze Nederlandse Sefardische siddurim bestemd waren voor de eigen Sefardische (en mogelijk ook Ashkenazische) kring. In het vorige hoofdstuk zijn enkele aanwijzingen aangestipt, zoals de joodse jaartellingen in alle siddurim. Bij de twee siddurim uit 1687 verwijzen de tabel met de tijden voor Sabbath en de titel op rug van de band *Dagelykx gebeden boeck* (zonder een specifiek joodse verwijzing) bijna zeker naar een joodse eigenaar. Ook de toename van Hebreeuwse termen in de achttiende-eeuwse siddurim van de hand van Michael Lopez Pinto wijst in deze richting. Voor bijna alle siddurim geldt, dat de moeite, de tijd en de kosten die in deze handschriften zijn geïnvesteerd, wel moeten wijzen op een geschenk. Zo'n waardevol handschrift zou bijvoorbeeld gegeven kunnen worden aan iemands vrouw of dochters bij hun huwelijk, of aan iemands zoon bij een bar mitzvah.

De achtergrond van de siddurim uit 1663 en 1714 blijft een mysterie. Inhoudelijk en wat betreft de Nederlandse vertalingen zijn deze siddurim grotendeels gelijk aan elkaar (tot het laatste gedeelte van de siddur uit 1714). De vertaling van de siddurim uit 1687 lijkt ook in dit rijtje te passen, al is duidelijk dat deze kopiist zijn eigen keuzes heeft gemaakt, met een joods publiek voor ogen. Hoewel de siddurim uit 1663 en 1714 in de Sefardisch liturgische traditie staan, bevatten ze elementen die wijzen op een andere dan Sefardische invloeden. Gezien de in de vorige paragraaf genoemde mogelijkheden en het uitsluiten van vele, kan worden gesteld dat ook deze siddurim voor de eigen kring zijn vervaardigd. Het gebruik van typisch Nederlandse spelling en vertaling van woorden – zoals de feestdagen – is geen reden om te veronderstellen

dat ze níet voor de eigen joodse kring werden gebruikt. Het zou ook de mate van de kennis van de Nederlandse taal kunnen bevestigen. Zo bevestigt het voorkomen van Ashkenazische versiering in de siddur uit 1714 juist de interactie op bepaalde vlakken tussen Ashkenazische en Sefardische joden.<sup>177</sup> Wellicht dat ook hier het antwoord moet worden gezocht voor de siddur uit 1679. Hoewel deze siddur zeker uit de toon valt vergeleken met de rest, past het in de Sefardisch liturgische traditie. Mogelijk schreef de Ashkenazische Jacob Maarssen de siddur voor een Sefardisch publiek, maar – gezien zijn achtergrond – is de kans groter dat hij de siddur vervaardigde voor zijn eigen Ashkenazische leerlingen.

Als de vooronderstelling klopt dat deze handschriften bestemd waren voor de eigen joodse kring, wat zegt dit dan over het gebruik van het Nederlands in de Portugese gemeenschap? Mogelijk ging het om een groep Portugese joden waarvan het Spaans en het Hebreeuws ondergeschikt was geraakt aan de Nederlandse taal. Kan dan verondersteld worden dat de Nederlandse taal al eerder gangbaar was dan tot nu toe wordt gedacht? Voor een beter begrip van de gebruikte talen binnen de Portugees-joodse gemeenschap van Amsterdam wordt het betoog voor een moment losgelaten en wordt nu ingegaan op het onderwijs in de Portugees-joodse gemeente van Amsterdam.

### ***Onderwijs***

Aanvankelijk werd het Hebreeuws exclusief als de taal van religie en traditie gezien. Behalve in het onderwijs en de synagoge was het gebruik van Hebreeuws in de zeventiende eeuw gering. Zeker niet iedereen was vertrouwd met de Hebreeuwse taal; met name voor de eerste immigranten was deze taal onbekend omdat velen door hun Iberische achtergrond vervreemd waren geraakt van de joodse bronnen. Langzamerhand moeten zij toch enige kennis hebben vergaard om deel te kunnen nemen aan de liturgie in de synagoge. Al vanaf halverwege de zestiende eeuw kwamen Spaanse gebedenboeken in Italië van de drukpers en vonden deze hun weg onder andere naar de Nederlanden. Later werden in Dordrecht en tenslotte in Amsterdam Spaanse vertalingen gepubliceerd. Het is belangrijk om te beseffen dat ondanks het bestaan van Spaanse vertalingen, de gebeden en de liturgie in de synagoge in het Hebreeuws werden gereciteerd. Sommige Portugese joden konden dus dankzij de vertalingen wel de inhoud begrijpen, maar nog steeds niet actief meebidden in het Hebreeuws; een Spaans gebedenboek was dus niet voldoende.<sup>178</sup> Een oplossing voor dit probleem waren bijvoorbeeld gebedenboeken die naast het Hebreeuws voorzien waren van een begeleidende Spaanse vertaling, en voor hen

---

<sup>177</sup> Zie hiervoor bijvoorbeeld Shlomo Berger, 'Ashkenazim Read Sephardim in Seventeenth- and Eighteenth-Century Amsterdam', *Studia Rosenthaliana* 35.2 (2001) 253-265.

<sup>178</sup> De plaats en het gebruik van Spaanse gebedenboeken in de synagoge in de vroegmoderne tijd is nog nauwelijks onderzocht en behoeft nader onderzoek.

die geen Hebreeuws konden lezen werden ook gebedenboeken gepubliceerd met een Latijnse transliteratie van de Hebreeuwse gebeden.<sup>179</sup> Voor de Portugees-joodse vrouwen van de gemeenschap was dit minder een probleem, omdat zij meestal niet deelnamen aan de dienst in de synagoge.

Tussen geleerde en niet-geleerde mannen van de Portugese gemeente bestond een groot verschil in kennis van het Hebreeuws; al kenden niet alle geleerden even goed Hebreeuws, zoals de geleerde Isaac Orobio de Castro die na twintig jaar in Amsterdam wel in staat was Hebreeuws te schrijven, maar niet in staat om oorspronkelijke Hebreeuwse bronnen te lezen.<sup>180</sup> In de Sefardische diaspora nam het onderwijs een bijzondere plek in omdat de kennisachterstand van de Portugese joden zo snel mogelijk moest worden ingehaald. Voor volwassen mannen bestonden in de zeventiende eeuw studiegroepen, *yeshivot* genaamd. Voorbeeld hiervan was Keter Tora voor de meest geleerde leden van de gemeente, gesticht door rabbijn Saul Levi Morteira. In deze studiegroep onderwees Morteira dagelijks twee uur over de Talmud en over joodse filosofie, ook werden discussies gehouden over onderwerpen met betrekking tot de joodse wet.<sup>181</sup>

Naast de *yeshivot* voor religieus volwassenenonderwijs waren *academia* opgericht waarin de Spaanse taal en literatuur centraal stond, zoals de in 1676 opgerichte Academia de los Sitibundos en La Academia de los Floridos uit 1685.<sup>182</sup> Deze academies leken in hun organisatie en doelstelling zeer op de literaire academies in het zestiende- en zeventiende-eeuwse Spanje die verbonden waren met het leven van de adel aan het hof.<sup>183</sup> Een groot deel van de Amsterdamse joodse elite nam deel aan deze bijeenkomsten, zowel de politieke leiders van de Mahamad als religieuze geleerden en rabbijnen. Zij hielden zich bezig met een grote verscheidenheid aan literaire activiteiten; van het schrijven van proza en poëzie, intellectuele spelletjes (raadsels) tot competities in spreekvaardigheid.<sup>184</sup> Voor veel Portugese joden waren deze academies een mogelijkheid om in contact te blijven met de Iberische cultuur uit hun verleden.

Aan het einde van de zeventiende- en gedurende de achttiende eeuw ontstonden binnen de Portugese gemeenschap naast de *yeshivot* en *academia*, literaire sociëteiten waar de Hebreeuwse taal centraal stond, bijvoorbeeld de Miqra Qodesh en de Amadores das Musas. Men hield zich hier bezig met het schrijven van Hebreeuwse werken en het vertalen van

---

<sup>179</sup> Bodian, *Hebrews of the Portuguese nation*, 103.

<sup>180</sup> Schwetschiski, *Portuguese Jewish Merchants*, 506.

<sup>181</sup> Swetschinski, *Reluctant cosmopolitans*, 211.

<sup>182</sup> Shlomo Berger, 'Amadores das Musas', *Scripta Classica Israelica* 15 (1996) 274-288, aldaar 275.

<sup>183</sup> Kaplan, *From Christianity to Judaism*, 286-288.

<sup>184</sup> Shlomo Berger en Irene E. Zwiép, 'Epigones and the formation of new literary canons. Sephardi anthologies in eighteenth-century Amsterdam', *Studia Rosenthaliana* 40 (2007/2008) 147-158, aldaar 152.

Spaanse, Portugese, Franse en Italiaanse werken in het Hebreeuws. Hun intentie was: ‘to listen to God’s words and His Torah’.<sup>185</sup> Hoewel de Amadores das Musas prioriteit gaf aan joodse onderwerpen en Hebreeuwse boeken, leefde de sociëteit niet in een isolement van een Hebreeuwse wereld. Volgens historicus Shlomo Berger suggereert het feit dat zij hun sociëteit een Portugese naam (in plaats van een Hebreeuwse naam) gaven, dat zij zich óók bezig hielden met niet-joodse literatuur en doorgaans nog hun Spaanse en Portugese verleden koesterden.<sup>186</sup>

Voor hen die op jonge leeftijd naar de Republiek waren gekomen en voor hen die daar geboren werden, werd spoedig na de oprichting van de eerste Portugese gemeenten in 1616 een Portugees-joodse lagere school opgericht, de Hevra Kedosha (‘heilig genootschap’) de Talmud Torah. Omdat de Amsterdamse Portugese joden het gevoel hadden achter te lopen bij de rest van de joodse wereld, was het onderwijs in de Portugese gemeenschap vooral gericht op religieuze lessen. Zowel de Mahamad als de rabbijnen van de gemeenschap hoopten op deze manier hetzelfde niveau te bereiken als van hun voorouders vóór de verdrijving uit Spanje, evenals andere gemeenschappen in de Sefardische diaspora.<sup>187</sup> Vijf jaar na haar oprichting startte de school met het geven van Hebreeuws onderwijs, in het begin slechts één uur per week. Eind zeventiende eeuw was er een goed georganiseerde onderwijsmethode ontwikkeld, waarbij in de vijfde klas van het onderwijs alleen Hebreeuws gesproken mocht worden.<sup>188</sup> Het was niet helemaal duidelijk wie onderwijs volgde, gedurende welke periode en met welke regelmaat. Historica Tirtsah Levie Bernfeld gaat er vanuit dat het merendeel van Portugees-joodse jongens vanaf hun vijfde jaar tot ongeveer hun bar mitzvah naar school gingen.<sup>189</sup> Bekend is dat de leerlingen naar leeftijd werden ingedeeld in zes of zeven klassen die in aparte lokalen les kregen. Volgens Abraham Rosenberg doet het curriculum van de Talmud Torah denken aan de Latijnse scholen uit die periode, alleen werd er rabbijns onderwijs en Hebreeuws in plaats van Latijn gegeven.<sup>190</sup> In de laagste klassen leerden de studenten het Hebreeuwse alfabet en grammatica, lezen en schrijven van de Torah in het Hebreeuws en dit in het Spaans te vertalen, en kregen ze een introductie van de commentaren van Rashi. In de laatste twee klassen kwam de studie van de Talmud en de joodse wet aan bod.<sup>191</sup> Deze laatste jaren maakten onderdeel uit van de *yeshiva* Ets Haim dat in 1630 was opgericht om te zorgen dat uitmuntende leerlingen niet

---

<sup>185</sup> Berger, ‘Amadores das Musas’, 279.

<sup>186</sup> Ibidem.

<sup>187</sup> Kaplan, ‘De joden in de Republiek’, 146-147. Berger, ‘Amadores das Musas’, 274.

<sup>188</sup> J. Melkman, *David Franco Mendes. A Hebrew poet* (Jeruzalem 1951) 22-23.

<sup>189</sup> Levie Bernfeld, *Poverty and welfare*, 100.

<sup>190</sup> Rosenberg, ‘The adoption of the Dutch language’, 157-8.

<sup>191</sup> Helaas zijn er zeer weinig schoolboeken bewaard gebleven. Dit is niet verassend omdat de bibliotheek tot 1890 in gebruik was als schoolbibliotheek en schoolboeken werden gebruikt tot ze letterlijk uiteenvielen en werden vervangen door nieuwere exemplaren.

afhaakten naarmate ze ouder werden, ook omdat zij van hen een toelage konden krijgen.<sup>192</sup> De Mahamad zorgde voor de onderwijzers en huurde in 1639 zeven leraren in: vier van hen gaven les aan de lagere klassen, een van hen was *hazan* (voorzanger) van de Esnoga, en twee van hen waren rabbijnen die onderwijs gaven in de hogere klassen en bovendien preekten in de Esnoga. Het grootste deel van de leerlingen bereikte deze laatste klassen niet; zij gingen een beroep leren, werden naar Latijnse stadsscholen gestuurd voor verder seculier onderwijs en enkelen vervolgden hun educatie met een studie medicijnen aan de universiteit van Leiden.<sup>193</sup>

Vanwege het gebrek aan seculier onderwijs aan de Talmud Torah school, huurden sommige, voornamelijk welgestelde, Portugese families privéonderwijzers in voor hun zonen en eventueel voor hun dochters. Shabtai Bass, een joodse man uit Oost-Europa, beschreef in 1680 hoe ‘every father, when the boys are back at home, employs a teacher, who instructs them in writing of Hebrew and in other languages, goes over with them what they learned at school, instructs them in the composition of verses and poems, guides their education, and teaches everyone those subjects that interest him’.<sup>194</sup> Omdat zij Hebreeuws en Spaans niet op school leerden schrijven, kwam dit na schooltijd aan bod. Dit gold niet alleen voor rijke leerlingen, ook huurde de gemeente soms privéleraren in voor het seculiere onderwijs van arme kinderen. Zij werden onderwezen in rekenen, lezen en schrijven van het Portugees. Volgens een beschrijving van Isaac de Pinto een eeuw later werden Nederlands, Frans en handelsprincipes niet onderwezen. Veel is niet bekend over deze privéonderwijzers, waarschijnlijk waren zij net als hun leerlingen Portugese joden. Daarnaast schijnen ook kinderen Nederlandse onderwijzers te hebben gehad, want uit de archieven blijkt dat sommige Portugese joden een Gotisch handschrift hadden. In het zeventiende-eeuwse christelijke milieu werd voornamelijk het Gotische schrift onderwezen. Omdat de Sefardische joden van huis uit het Humanistische schrift gewend waren, kunnen zij het Gotische schrift alleen hebben geleerd door buiten de Portugese kringen onderwijs te hebben gevolgd, zoals aan Nederlandse scholen en universiteiten of bij Nederlandse privéleraren.<sup>195</sup>

De Portugese gemeente van Amsterdam verstreekte tot eind achttiende eeuw geen onderwijs aan meisjes, omdat volgens Iberische traditie meisjes en vrouwen zich niet buitenshuis begaven. Deze gewoonte, beïnvloed door de Islamitische cultuur op het Iberisch schiereiland, werd in de hele Sefardische diaspora nageleefd. Dat Portugese meisjes zo veel mogelijk binnenshuis bleven en getrouwde Portugese vrouwen zich op de achtergrond hielden,

---

<sup>192</sup> Swetschinski, *Reluctant cosmopolitans*, 210. Levie Bernfeld, *Poverty and welfare*, 98-99. Paraira en Da Silva Rosa, *Gedenkschrift*, 24.

<sup>193</sup> Swetschinski, *Reluctant cosmopolitans*, 210, 312.

<sup>194</sup> Geciteerd uit Levie Bernfeld, *Poverty and welfare*, 98.

<sup>195</sup> Swetschinski, *Reluctant cosmopolitans*, 211.

staat haaks op de vrijheid van Ashkenazische vrouwen en niet-joodse vrouwen in de Republiek.<sup>196</sup> Desondanks was volgens Levie Bernfeld het niveau van geletterdheid onder Portugese vrouwen niet bijzonder laag. De lacune aan meisjesonderwijs had tot gevolg dat meisjes en jonge vrouwen zichzelf door thuisonderwijs en het lezen van boeken wereldwijd maakten. Vooral in welgestelde families werden meisjes hoogstwaarschijnlijk, net als in niet-joodse kringen, thuis onderwezen. Zij leerden de Spaanse taal lezen, werden geschoold in naaien en breien, en kregen onderwijs in de joodse wetten. Sommigen leerden ook lezen en schrijven in het Portugees, Spaans, Frans en zelfs in het Nederlands en het Hebreeuws. Boeken en woordenboeken in deze talen zijn terug te vinden in de inventarissen van de huizen van vrouwen. Zo bevat de boedelinventaris van Rachel Medina Chamis, weduwe van Joseph Henriques Medina, een huishoudboekje uit 1733 waarin deze Portugees-joodse vrouw haar notities zowel in het Portugees als in het Nederlands opschreef. De inventaris van Rachel Rodriques van 14 juni 1739 bevat een Nederlands woordenboek.<sup>197</sup>

Historicus Daniel Swetschinski wijst in zijn werk op de meisjes die onderwezen werden door Nederlandse privéleraren. Uit de archieven blijkt dat in de zeventiende eeuw veertien mannen en twaalf vrouwen van de Portugese gemeente hun handtekening zetten in Gotisch schrift. Dit lijkt weinig volgens Swetschinski, maar is zeker van belang omdat deze mensen Nederlands onderwijs moeten hebben gevolgd om dit schrift te beheersen. Behalve een enkeling die aan Nederlandse universiteiten medicijnen studeerde, waren er dus meer die buiten de gemeente onderwijs genoten. Opvallend is de evenwichtige verhouding tussen mannen en vrouwen die het Gotisch schrift beheersten gezien de veel lagere geletterdheid onder vrouwen dan onder mannen en de toename van ongeletterde vrouwen in de loop van de jaren. Hieruit kan worden afgeleid dat vanwege het gebrek aan meisjesonderwijs in de Portugese gemeente, zowel gemeentelijk georganiseerd als privé, (welgestelde) families hierbuiten naar onderwijsmogelijkheden zochten voor hun dochters. Vanuit het Iberisch schiereiland waren zij een hoge standaard van onderwijs gewend, ook voor meisjes, dus vulden Nederlandse leraren deze lacune. De bekende geleerde Isaac Orobio de Castro bijvoorbeeld stuurde zijn dochter naar een Nederlandse onderwijzer, haar Gotische handschrift is daarvan een bewijs.<sup>198</sup>

Vanwege thuisonderwijs konden vele rijke Portugese meisjes, na hun huwelijk, hun weg vinden in handel en industrie. Ook voor meisjes van rijke of geleerde families die zelf hun eigen naam niet konden schrijven – dit gold vooral voor bruiden afkomstig uit armere gezinnen –

---

<sup>196</sup> Tirtsah Levie Bernfeld, 'Sephardi women in Holland's Golden Age', in: Julia R. Lieberman ed., *Sephardi family life in the Early Modern diaspora* (Waltham Massachusetts 2011) 177-222, aldaar 177.

<sup>197</sup> Levie Bernfeld, 'Sephardi women', 190, 214 n155: GAA 334, inv. no. 658, 1733; GAA 334, inv. no. 119b, 793, 14 juni 1739.

<sup>198</sup> Swetschinski, *Reluctant cosmopolitans*, 284.

werd beroepsonderwijs georganiseerd om hen voor te bereiden op werk in verschillende sectoren, net als gewoon in de niet-joodse wereld.<sup>199</sup>

Vanwege het gebrek aan georganiseerd joods onderwijs, leerden waarschijnlijk slechts enkele meisjes en jonge vrouwen de Hebreeuwse taal. Een voorbeeld van een vrouw die het Hebreeuws beheerste, was Sara Sarfatim op wier grafsteen in het Hebreeuws staat geschreven hoe zij de heilige taal bestudeerde. Hoewel het vaak de vrouwen waren die op het Iberisch schiereiland de joodse traditie (met mondjesmaat) doorgaven, hadden de meeste *conversa* die in de Republiek aankwamen behalve kennis van het Hebreeuws, weinig degelijke kennis van het belijdende joodse leven.<sup>200</sup> In Amsterdam konden Portugese vrouwen hun kennis van het jodendom verrijken en opfrissen door boeken te lezen – onduidelijk is hoeveel vrouwen konden lezen – zoals het werk *Thesovro dos dinim* van Menasseh ben Israel dat speciaal voor de vrouwen van de Portugese gemeenschap was gedrukt. Hierin werden zij onderwezen in wetten die met name op vrouwen zijn gericht, zo konden zij lezen over het huwelijk en hoe zij een joods en kosher huishouden konden runnen. Niet alleen beschreef Menasseh in dit werk de joodse wet, ook gaf hij morele aansporingen om bijvoorbeeld hun haar te bedekken en aardig en onderdanig te zijn aan hun mannen. Hij ging er vanuit dat de meeste vrouwen geen Hebreeuws beheersten; dit blijkt uit de taal waarin hij de vrouwen gebeden leerde, namelijk het Portugees.<sup>201</sup> Volgens de wet van de Talmud was het toegestaan te bidden in elke taal, zo lang deze begrijpelijk is voor de gelovige. Omdat vrouwen tot de twintigste eeuw nauwelijks onderwezen werden in officieel joods onderwijs, zullen veel vrouwen gewend zijn geweest te bidden in de inheemse- of moedertaal.<sup>202</sup> Voor Sefardische vrouwen in Nederland gold dat ze in het Spaans of Portugees de gebeden uitspraken. Hoewel mannen deelnamen aan de Hebreeuwse synagoge diensten, was het voor vrouwen minder noodzakelijk om Hebreeuws te kennen omdat zij meestal niet actief deelnamen aan de liturgie in de synagoge. Niet voor niets werden naast Hebreeuwse gebedenboeken, ook vele gebedenboeken in het Spaans gedrukt. Zouden er meisjes en vrouwen zijn geweest die eerder al behoefte hadden aan Nederlandse vertalingen?

Nu aan de hand van deze beschrijving van het onderwijs binnen de gemeenschap zicht is verkregen op de gebruikte talen, wordt teruggekeerd naar de vraag, die aan het eind van de vorige paragraaf is gesteld, of de Nederlandse taal al eerder gangbaar was dan tot nu toe wordt gedacht.

---

<sup>199</sup> Levie Bernfeld, *Poverty and welfare*, 101.

<sup>200</sup> Levie Bernfeld, 'Sephardi women', 196.

<sup>201</sup> Levie Bernfeld, *Poverty and welfare*, 101.

<sup>202</sup> Rosenblatt, 'The siddur', 95.

### *Nederlands in de Portugese gemeenschap*

Hoewel Amsterdam in de vroegmoderne periode een kosmopolitische stad was waarin vele talen werden gesproken, moeten sommige Sefardische joden al vroeg in de zeventiende eeuw de behoefte hebben gevoeld de Nederlandse taal te leren. Omdat voor bepaalde beroepsgroepen de Nederlandse taal praktisch of zelfs essentieel was, moeten sommige drukkers, handelslieden en tussenpersonen voldoende kennis van het Nederlands hebben gehad om zich bijvoorbeeld in Nederlandse diplomatieke kringen te kunnen begeven, zoals leden van de familie d'Azevedo die als vertegenwoordigers en tussenpersonen dienden in de betrekkingen tussen Algiers en de Republiek.<sup>203</sup> Hetzelfde gold voor Portugese-joodse vrouwen die Nederlandse meisjes in dienst namen voor het huishouden<sup>204</sup> en vermoedelijk in het Nederlands met hen communiceerden; het huishoudboekje met Nederlandse aantekeningen – dat eerder is genoemd – wijst ook in die richting. Daarnaast is een aantal Portugese professionele vertalers aan te wijzen die hun diensten verhuurden.<sup>205</sup> Hoogstwaarschijnlijk werden in de zeventiende eeuw vertalers en tolken ingehuurd door de Mahamad voor het onderhouden van contact met het Amsterdamse stadsbestuur en de burgemeesters via Nederlandse teksten.<sup>206</sup> Daarentegen waren er genoeg Portugese joden die niets oppikten van de lokale taal, zo sprak rabbijn Saul Levi Morteira na veertig jaar in Amsterdam te hebben gewoond nog geen woord Nederlands. Portugese joden waren niet de enige immigranten die zich onverschillig hielden ten opzichte van de Nederlandse taal; iemand als de Franse Descartes deed geen moeite om Nederlands te leren. Hoe gecultiveerd de Portugese joden ook waren, veel interesse in de Nederlandse literatuur hadden zij niet. Zo bezat Spinoza, die Nederland als zijn thuisland zag, nauwelijks Nederlandse boeken in zijn bibliotheek.<sup>207</sup> Het is zeker dat er in de zeventiende eeuw Portugese joden zijn geweest die Nederlands konden spreken en lezen, maar dit zal geen gemeengoed zijn geweest.

Amsterdamse Portugese joden hielden zich niet geheel afzijdig van hun Nederlandse omgeving. Zoals al eerder beschreven, zijn er voorbeelden van Portugese joden die vertrouwd waren met een Gotisch handschrift en dus Nederlands onderwijs hadden genoten. In de spelling van het Portugees en het Spaans die door Amsterdamse joden werd gehanteerd, zijn in de zeventiende eeuw al elementen van de Nederlandse taal waar te nemen. Hoewel het Portugees en het Spaans geen standaard spelling hadden en er onder de Portugese joden verschillende varianten in omloop waren, kan volgens Swetschinski een onderscheid gemaakt worden tussen

---

<sup>203</sup> Anna de Wilde, 'Familie d'Azevedo. Joodse tussenpersonen in de vroegmoderne Sefardische diaspora' (Paper voor het rMA college *Tussen moslims en christenslaven* 29 maart 2013).

<sup>204</sup> Swetschinski, *Reluctant cosmopolitans*, 208- 209.

<sup>205</sup> Schwetschiski, *Portuguese Jewish Merchants*, 507.

<sup>206</sup> GAA 334, inv. 87, 136.

<sup>207</sup> Bodian, *Hebrews of the Portuguese nation*, 67. Hierbij moet wel een kanttekening worden gemaakt, dat de meeste vroegmoderne geleerden Nederlandstalige werken niet tot nauwelijks opnamen in de inventarissen van hun bibliotheken.

de Iberische oorsprong van woorden en de Nederlandse oorsprong. De namen die voorkomen in de zeventiende-eeuwse registers van de Portugese gemeenschap laten een gevoeligheid voor de Nederlandse taal zien zonder dat het Iberische karakter is verdwenen, zo werd ‘Senior’ veranderd in ‘Sinjoor’ en ‘Duarte’ in ‘Dewart’. Eind zeventiende en begin achttiende eeuw werd het Portugese voegwoord ‘de’ in namen – om aan te geven van wie iemand een zoon is – steeds vaker vervangen door het Nederlandse ‘van’, dus ‘Isaac van Pinto’ in plaats van ‘Isaac de Pinto’.<sup>208</sup>

Uit een aantal werken blijkt dat men zich goed in het Nederlands kon uiten. Het eerste Nederlands joodse gebed dat bekend is, komt uit 1630: *Een ghebedt der Israeliten woonachtig in Hollandt voor ... Frederick Hendrick ... dewijle bij 's Hertogenbosch, de voornaamste stad van Brabant, belegerdt*. Dit gebed werd gedrukt en samen met de Hebreeuwse tekst uitgegeven in Leiden door Jozef Salom Gallego, die ook betrokken was bij de Amsterdamse drukkerij van Menasseh ben Israel. In de inleiding van dit werk prijst Gallego de stadhouder en de vrijheid die de joden genieten in Holland.<sup>209</sup> Dit was het begin van een traditie van (vele) gebeden die voor stadhouders en latere koningen werden geschreven in een Nederlandse vertaling. Vanaf 1688 namen de Sefardische en Ashkenazische gemeenten deel aan de officiële dank-, vast-, en bededagen die de Staten-Generaal van de Republiek, de Staten van Holland en het Amsterdamse stadsbestuur uitschreven bij belangrijke gebeurtenissen, zoals oorlogen, het sluiten van vrede, epidemieën, natuurrampen, en bij verdriet en vreugde in de stadhouderlijke familie. De datum en de aard van het bidden werd aan alle officiële kerken doorgegeven, waartoe in Amsterdam ook stilzwijgend de joodse gemeenten behoorden.<sup>210</sup> Meestal werden de gebeden in de synagoge in het Hebreeuws gelezen en werd er later een Nederlandse vertaling aan toegevoegd. Zo werd in 1690 gebeden voor een voorspoedige veldtocht van Willem III in Ierland. Het handschrift is geschreven in het Hebreeuws, waarna een Nederlandse gedrukte versie verscheen bij David Tartas: *Lof-zangh en gebedt, gedaan door de Joden van Portugeesche Natie, in hare kerck, ofte Synagoge binnen Amsterdam de 26. Iulij deses Iaars 1690. Uyt het Hebreeuwsh in 't Nederduyts gebracht door Samuel Teyxera Tartas*.<sup>211</sup>

Hoewel deze Nederlandstalige gebeden een meer collectief karakter hebben, zijn uit diezelfde periode ook Nederlandse voorbeelden te vinden die door individuele beweegredenen tot stand zijn gekomen. Een Portugese verzameling ethische verhandelingen uit 1677 van de

---

<sup>208</sup> Bodian, *Hebrews of the Portuguese nation*, 508.

<sup>209</sup> Fuks-Mansfeld, *De Sefardim in Nederland*, 109.

<sup>210</sup> Onduidelijk is of dit ook in religieuze kerkgenootschappen anders dan de gereformeerde kerk, zoals de katholieke kerk, het geval was.

<sup>211</sup> Een korte opsomming van de officiële bededagen van 1688 tot 1874 is te vinden in David Henriques de Castro, *De synagoge der Portugees-Israëlietische gemeente te Amsterdam* (Den Haag 1875) 53-56. Fuks-Mansfeld heeft deze beschrijving aangevuld met gebeden tot 1795, zie Fuks-Mansfeld, *De Sefardim in Amsterdam* 190-191.

hand van Isaac de Mattiahu Aboab bevat een Nederlandse vertaling met verschillende vrome raadgevingen aan zijn zonen: ‘Translaet huit he portugis dor Ishack de Matatia Aboab aen Zeijn sons. Weickt u af van het quaet; en doet goet’.<sup>212</sup> De vraag is waarom Aboab, die het Nederlands goed beheerste, een aantal passages vertaalde in het Nederlands. In eerste instantie lijkt hij dit voor zijn zonen te hebben gedaan, maar in het Portugese gedeelte spoort hij zijn kinderen aan boeken in het Spaans en Portugees te lezen. Aangenomen kan dus worden dat zijn zonen het Portugees als hun moedertaal zagen en bovendien vaardig waren in het Nederlands.

In 1729 en 1730 werd in de Portugese gemeenschap de Hebreeuws polemiek *Hisuk Emuna* van de Karäietische geleerde Isaac ben Abraham Troki (1533-1594) uit Polen vertaald in het Nederlands.<sup>213</sup> Van dit werk zijn handschriften in vele talen bekend, terwijl in Nederland de eerste uitgave pas in 1705 verscheen; waarschijnlijk zo laat vanwege de zeer polemische inhoud tegenover het christendom.<sup>214</sup> Deze twee Nederlandse handschriften waren ongetwijfeld niet bekend bij de Mahamad, die dit werk niet had kunnen tolereren overeenkomstig de afspraken met het Amsterdamse stadsbestuur. Het handschrift dat in bezit is van de Ets Haim-Livraria Montezinos (1729) is één jaar eerder geschreven dan het handschrift dat behoort bij de Bibliotheca Rosenthaliana (1730). Waarschijnlijk is dit latere handschrift een afschrift van het vroegere. Beide exemplaren zijn van dezelfde hand. Uit de opdracht toegevoegd aan het eerste handschrift (1729) wordt duidelijk dat het gekopieerd is door Daniel de la Penha, zijn initialen komen overeen met die van het handschrift toebehorende aan de Bibliotheca Rosenthaliana. De la Penha was een leerling van de toen al overleden Haagse rabbijn David Nunes Torres. Historicus Leo Fuks schrijft dat het Nederlands van de handschriften omvangrijk en modern is<sup>215</sup>, waaruit kan worden opgemaakt dat De la Penha hiermee al vertrouwd was.

Opvallend is de opdracht aan Manuel Lopes Suasso door De la Penha gevoegd bij het handschrift afkomstig uit de Ets Haim-Livraria Montezinos. Beide mannen waren Amsterdamse Portugese joden, maar David schrijft hem niet in het Portugees of het Spaans maar – in het verlengde van het handschrift – in het Nederlands. Enerzijds lijkt dit logisch omdat de rest van het werk ook in het Nederlands is; anderzijds is dit een inleidend gedeelte, dus het had ook in een voor hen meer gebruikelijke taal geschreven kunnen worden. Kan hieruit worden geconcludeerd dat zij al gewoon waren om in het Nederlands met elkaar te spreken? Penha ben Joseph legt in de brief uit waarom hij het Hebreeuwse werk heeft vertaald in het Nederlands en verantwoordt tevens hoe hij dat heeft aangepakt:

---

<sup>212</sup> HS EH 48 D 9. Fuks-Mansfeld, *Hebrew and Judaic manuscripts II*, no. 156.

<sup>213</sup> HS ROS 494. EH 48 C 26.

<sup>214</sup> R.G. Fuks-Mansfeld, ‘Uit de Bibliotheca Rosenthaliana’, *Studia Rosenthaliana* 1 (1967) 134.

<sup>215</sup> Fuks-Mansfeld, ‘Uit de Bibliotheca Rosenthaliana’, 134.

‘want alhoewell dat het reeds inde spaansche taal is overgezet geworden; nochtans vint men hoe langer hoe meer, dat er veel onder ons sijn, die hetselve so well niet begrijpen; ende naer mate datse alhier te lande geboren werden, wort haar de nederduijtsche spraek eijgen, als sijnde hare moedertaal; en doordien de argumenten ende oplossing van vragen en saeken van deese natuijre alleen alhier telande met onse teegenstreevers int neederduijts geschiet, so sal onse gemeente deselve in deese tael leesende beeter in staat sijn, om daar meede ter verdediging van ons waere en heijlige Wett en Geloof hen te beantwoorden; en aldus, sal so dickwils, de naam des Heere door gebreck van weetenschap niet ontheijlight werden, volgens de leere van onse H. Rabinin, die seggen [?]; sijnde de grooste reede, die mij to deses oversettingh bewoogen heeft; de eer van onse waere en Eenige God; en op dat de Joodin die in deese Landen wonen, met deselve versterckt soude werden, in onse waere Geloof; en vertrouwende moghte sijn op de goede beloften Godes, die ten tijden onses verwachte Messias moesten vervult werden; en dat op de Volckeren deese overtuigende reedenen siende, moogen bekennen dat de Heere Een is; ende sijne naam Een; en dat Israels verwachtinge, op een goede gront gebouwt is; dit is MijnHeer, een van de grootste reedenen, die mij bewoogen heeft deese oversettigh te doen’ [...] ‘Ik meen Ed. Heer dat een saek; die de waerheijt sonder lasteringh aentoont, en reedts in andere taelen gedrukt is; well int neederduijtsch mach geschreeven werden, so well tot dienst van onse gemeente, als tot onderrightingh, ende overtuigingh van onse tegenstreevers’<sup>216</sup>

De voornaamste reden om het stuk uit het Spaans in het Nederlands te vertalen, was omdat de achttiende-eeuwse Portugese joden het Spaans niet meer begrepen. Volgens deze brief hadden zij die hier waren geboren namelijk het Nederlands als moedertaal! Lopes Suasso ontving het eerste exemplaar van zijn vertaling. We weten dat hij twee jaar later nog een heeft vervaardigd. Betekent dit dat er meer belangstelling voor was ontstaan? Dat de Portugese joden al zo vroeg het Nederlands beheersten, gaat in tegen de heersende gedachte over het gebruik van Nederlands onder de Portugese joden in de zeventiende- en begin achttiende eeuw.

Vanaf de tweede helft van de achttiende eeuw kwamen Nederlandse vertalingen steeds meer in zwang. Zo schreven leden van de *academia*, zoals David Franco Mendes, Nederlandse gedichtjes en sonnetten. Bovendien zette ook de traditie van gebeden voor de Oranjes zich voort, waarvan enkele voorbeelden: een gebed uit 1751 voor de dood van Willem IV van Oranje, uit het Hebreeuws in het Nederlands vertaald en een Nederlandstalig gedicht vervaardigd in 1766 ter gelegenheid van de meerderjarige Prins Willem V.<sup>217</sup> In een kroniek uit 1772 gaat David Franco Mendes er met terugwerkende kracht vanuit dat in 1713 een Sefardisch

---

<sup>216</sup> EH 48 C 26, IV-VII.

<sup>217</sup> HS ROS PL B-29; Fuks-Mansfeld, *Hebrew and Judaic manuscripts I*, no. 408. HS EH 47 C 8; Fuks-Mansfeld, *Hebrew and Judaic manuscripts II*, no. 269. Auteur onbekend.

jongetje de dominee in het Nederlands uitgescholden heeft.<sup>218</sup> In de Ets Haim-Livraria Montezinos bevindt zich een eenbladsdruk met de titel *De dagelykse Gebedens der Jooden, In 't gantsche Jaar gebruykende. Als meede verscheyde Loffelyke Liederen [...] T'Amsterdam, gedrukt voor den Auteur, A°. 1744. na 't Joodse Getal 5504.*<sup>219</sup> Het is onbekend of dit gebedenboek in zijn geheel is voltooid; waarschijnlijk is het slechts gebleven bij deze eenbladsdruk. Opvallend is dat de titelpagina sterk lijkt op het handschrift van een Nederlandse Sefardische siddur uit circa 1748-1751.<sup>220</sup> Het kan zijn dat dit handschrift niet correct gedateerd is, maar omdat de naam en titels van de stadhouder in het gebed worden genoemd is de datering waarschijnlijk wel juist. Mogelijk bestond er een eerder handschrift dat gebruikt is als voorbeeld voor het eenbladsdruk. De vraag blijft waarom het is gebleven bij dit ene gedrukte blad. Zouden er, net als in de joodse gemeente van Londen, problemen zijn geweest met de rabbijnen of de Mahamad van de Portugese gemeente? Of verwachtten de drukkers dat er niet genoeg animo zou zijn voor een gedrukte Nederlandse vertaling? Gezien de mate van assimilatie in de tweede helft van de achttiende eeuw lijkt dit niet voor de hand liggend. In ieder geval was er wel behoefte aan een enkel exemplaar en kwam er tussen 1748-1751 een tot stand. De eerste Nederlandse vertaling verscheen in 1791-1793 bij Lion Cohen in Den Haag.<sup>221</sup>

### ***Teloorgang Portugees***

Met de toenemende prominentie van de Nederlandse taal in de achttiende-eeuwse Portugese gemeente, valt een teloorgang waar te nemen van het Portugees. Waar in de zeventiende eeuw aan het Nederlands ontleende woorden een Iberisch tintje kregen, was het in de achttiende eeuw gewoon de Nederlandse versie van woorden te gebruiken. Per generatie meldden zich steeds minder nieuwe immigranten vanuit het Iberisch schiereiland bij de gemeente, waardoor de kennis van de taal verminderde en de kwaliteit van het geschreven Portugees achteruit ging. Tenslotte raakte de Portugese taal steeds minder in gebruik. Zonder zich ervan bewust te zijn, slopen ook bij leden van de *academia* fouten in de teksten. De invloed van de Nederlandse zinsbouw wordt duidelijk in de fouten die zij maakten in hun Portugese en Spaanse werken. Teensma geeft hiervan een voorbeeld: 'Wie de structuur der Romaanse talen kent, zal weten dat de correcte Nederlandse zin: *Piet werd vijf gulden gevraagd*, in alle Romaanse talen geconstrueerd dient te worden als: *Aan Piet werden vijf guldens gevraagd*.'<sup>222</sup>

---

<sup>218</sup> B.N. Teensma, 'Erasmus bewerkt, vertaald, ontkerstend en verjoodst: twee Portugese versies van De Civilitate Morum Puerilium: Coimvra 1796 en Amsterdam 1816', *Studia Rosenthaliana* 17.2 (1983) 147-176, aldaar 149.

<sup>219</sup> Teensma, 'Erasmus bewerkt', 149.

<sup>220</sup> ROS veil 124 christies, 34. (Er is een foto bij weergegeven.)

<sup>221</sup> Rosenberg, 'The adoption of the Dutch language', 161.

<sup>222</sup> Teensma, 'Erasmus bewerkt', 149-150.

De weinig overgebleven boeken van de schoolbibliotheek van de *yeshiva* Ets Haim zijn Spaanse en Portugese grammaticaboeken. Halverwege de achttiende eeuw groeide de behoefte aan Portugese grammatica's en gezien de hoeveelheid grammaticaboeken voor de Spaanse en Portugese taal die in deze eeuw werden gepubliceerd, kan dit niet alleen voor het onderwijs van de kinderen zijn geweest, maar ook voor volwassen Portugese joden.<sup>223</sup> Vanuit verschillende kringen, zowel onder geleerden als onder de Mahamad en rabbijnen, werden verschillende pogingen gedaan de kennis van de Portugese taal te verbeteren. Aan het einde van de achttiende eeuw had de Nederlandse taal toch duidelijk de overhand. Sommige Portugese joden waren hier juist voorstander van. In 1789 werd in Den Haag *Bewijzen der Noodzakelijkheid om de H[eilige] wet in een verstaanbare taal aan de Jeugd voor te houden en dus alhier in Holland in 't Nederduitsch 5549* geschreven door een onbekend persoon.<sup>224</sup> Het handschrift bevat een uiteenzetting van argumenten en bewijst uit na-Bijbelse bronnen waarom het noodzakelijk was om in de lokale taal – dus Nederlands in de Republiek – te onderwijzen.

In 1796 kregen de zaken een definitieve wending toen de autonomie van de joodse gemeenten werd opgeheven. Hierdoor werd de greep van de Mamahad en rabbijnen op de gemeente en daarmee hun taalpolitiek minder. Tegen het eind van de achttiende eeuw kenden de meeste gemeenteleden alleen nog maar Nederlands. Rond 1800 werd het Portugees slechts gebruikt door de secretarissen, rabbijnen en onderwijzers van de Portugese Amsterdamse gemeente. Het niveau van hun kennis van de Portugese taal was volgens Teensma schrijnend. Op 11 mei 1813 werd door het 'consistorie ter behartiging van joodse zaken' besloten dat in Nederland wonende joden niet langer onderling of in synagogediensten uitheemse talen zoals Jiddisch en Portugees mochten spreken. Vanaf dat moment werd ook het gebruik van het Portugees in officiële documenten steeds minder en maakte uiteindelijk plaats voor het Nederlands. Onderwijzer Mozes Cohen Belifante deed in 1816 nog een laatste poging de Portugese taal te herstellen door een taalcursus te publiceren. Dit bleek geen succes en het was een feit dat Portugees niet langer de dagelijkse omgangstaal binnen de gemeente was. Slechts enkele geleerden konden Portugees schrijven en dan nog zeer gebrekkig. Tenslotte stierf de Portugese taal uit in de Portugese gemeente van Amsterdam.<sup>225</sup>

### ***Concluderend***

Naarmate de achttiende eeuw vorderde, werd de Nederlandse taal in de Portugese gemeenschap steeds gebruikelijker. Het gaat hier dus om een generatie die was opgegroeid in Amsterdam en een steeds sterkere affiniteit kreeg met de Nederlandse taal. Als we met deze kennis teruggaan

---

<sup>223</sup> Teensma, 'Sefardim en Portugese taalkunde', 41.

<sup>224</sup> HS ROS 380. Fuks-Mansfeld, *Hebrew and Judaic manuscripts I*, no. 274.

<sup>225</sup> Teensma, 'Erasmus bewerkt', 151. Idem, 'Sefardim en Portugese taalkunde', 39.

naar de handschriften, kan bijna niet anders dan worden geconcludeerd dat het niet verrassend is dat er al halverwege de zeventiende eeuw Nederlandse gebedenboeken werden vervaardigd. Van de achttiende-eeuwse Nederlandse Sefardische siddurim van Michael Lopez Pinto moge duidelijk zijn dat, gezien de historische context, deze werden vervaardigd voor eigen kring, waarschijnlijk als waardevolle geschenken. De laatste twee achttiende-eeuwse Nederlandse Sefardische siddurim uit 1760 en 1761 waren, gezien hun vorm, waarschijnlijk bedoeld voor eigen gebruik. De aanwijzingen die naar voren komen uit de siddurim uit 1663, 1679, 1687 en 1714 zijn cryptisch, maar in combinatie met hun historische context kan worden verondersteld dat ook deze werden vervaardigd als geschenken en voor het gebruik in eigen joodse kring.

## Conclusie

In het jaar 1663 werden de drie eerste tot nu toe bekende Nederlandstalige gebedenboeken in de Portugees-joodse gemeente van Amsterdam met de hand vervaardigd. In de decennia hierna volgden nog zeker vijftien handgeschreven Nederlandse Sefardische gebedenboeken. Met oog op het totaal aan Sefardische handschriften kan worden verondersteld dat deze achttien gebedenboeken slechts een klein deel zijn van de werkelijke hoeveelheid Nederlandse gebedenboeken die in de zeventiende en achttiende eeuw – mogelijk ook van vóór 1663 – circuleerden. Deze handschriften zijn in de loop der jaren vergaan of verdwenen, of bevinden zich in privébezit waar geen zicht op is.

Tot op heden is dit corpus van Nederlandse Sefardische siddurim in de literatuur praktisch onvermeld gebleven. Dit onderzoek heeft de primeur deze handschriften als gezamenlijk corpus te bestuderen. De beschrijvingen van de afzonderlijke handschriften hebben geholpen bij het beantwoorden van vragen over de context waarin deze handschriften werden vervaardigd en gebruikt; deze antwoorden hebben nieuwe inzichten aan het licht gebracht.

De beschrijvingen van de handschriften en het cultuur-historisch onderzoek brengen naar voren dat de Nederlandse siddurim in de eigen Portugees-joodse kring werden vervaardigd en gebruikt. Een uitzondering hierop is de siddur uit 1679 van Jacob van Maarsen die hoogstwaarschijnlijk binnen de Ashkenazische context werd vervaardigd en gebruikt. In enkele siddurim komen invloeden voor van buiten de Portugese gemeenschap: de Nederlandse vertalingen van feestdagen en de Nederlandse transcripties van woorden in de siddurim uit 1663 en de siddur uit 1714 kunnen overgenomen zijn uit de christelijke omgeving; ook de decoratie uit Ashkenazische hoek in de siddur uit 1714 duidt misschien op invloeden van de joodse buurgemeente. Desondanks wijst niets erop dat deze handschriften níet in de eigen Portugees-joodse kringen tot stand zijn gekomen. Deze elementen kunnen juist de interactie bevestigen die plaats vond tussen de verschillende joodse en christelijke gemeenschappen.

De cultuurhistorische achtergrond van de Amsterdamse Portugees-joodse gemeenschap heeft duidelijk gemaakt dat bij het bestuderen van de handschriften gerealiseerd moet worden dat de vervaardiging en het gebruik van de verschillende Nederlandse siddurim plaatsvond over een tijdspanne van circa vier tot vijf generaties. Deze generaties verhieldden zich op verschillende wijze tot hun Amsterdamse omgeving en hadden allen een eigen interne definitie van het jodendom. In de loop van de zeventiende en achttiende eeuw ontwikkelde en veranderde de gemeenschap zich op intellectueel, politiek en sociaal niveau. Dit betekent derhalve dat de vroegere handschriften op andere wijze werden gebruikt dan de latere handschriften.

Het bestudeerde corpus van Nederlandse Sefardische handgeschreven gebedenboeken valt op binnen de grote hoeveelheid Sefardische werken van de zeventiende- en achttiende-eeuwse Portugees-joodse gemeenschap van Amsterdam, en wel om twee redenen. Allereerst omdat deze gebedenboeken in de Nederlandse taal zijn geschreven. Tot nu toe was de gangbare mening onder historici dat pas in de tweede helft van de achttiende eeuw het Nederlands zijn weg vond in de Portugeese gemeenschap. Ten tweede valt op dat de werken met de hand zijn geschreven. Hoewel Hebreeuwse en Spaanse Sefardische gebedenboeken in heel vroegmodern West-Europa al in grote oplages van de drukpers rolden, werd pas in 1791-1793 het eerste Nederlandstalige gebedenboek gedrukt.

Zoals gezegd is dit corpus van Nederlandse Sefardische gebedenboeken opvallend vanwege het gebruik van de Nederlandse taal. Onder de verschillende generaties binnen de Amsterdamse Portugees-joodse gemeenschap – van het begin van de zeventiende tot het einde van de achttiende eeuw – zal de kennis van de Nederlandse taal sterk hebben verschild. Zodoende zal de kennis van de Nederlandse taal minder verspreid zijn onder generatiegenoten van de kopiïsten van de siddurim uit 1663 dan onder generatiegenoten van de kopiïsten van de siddurim uit 1760 en 1761. Uit de beschrijvingen van de handschriften is duidelijk geworden dat de kopiïsten van de siddurim uit 1760 en 1761 de gebedenboeken vervaardigden voor eigen gebruik – iets dat niet geldt voor de overige siddurim. De vraag blijft of de toename van Nederlandse gebedenboeken in de achttiende eeuw alleen gerelateerd is aan het toenemende gebruik van het Nederlands als dagelijkse omgangstaal, of ook verbonden kan worden met een veranderende status van het Nederlands als liturgische taal.

Aangetoond is dat binnen de achttiende-eeuwse Portugees-joodse gemeenschap langzamerhand sprake was van een teruglopend gebruik van de Spaanse en Portugeese taal én dat het gebruik van het Nederlands al eerder die eeuw een aanzienlijkere rol had dan verondersteld. Dit blijkt niet alleen uit het achttal Nederlandse gebedenboeken in de eerste helft van de achttiende eeuw, maar ook uit bijvoorbeeld de opdracht van De la Penha in het handschrift *Hisuk Emuna* (1729) waarin hij letterlijk schrijft dat de reden voor zijn Nederlandse vertaling is dat de Spaanse taal niet langer wordt begrepen door Portugeese joden. De vraag blijft in hoeverre deze veranderingen in het gebruik van de Spaanse, Portugeese en Nederlandse taal in de Portugees-joodse gemeenschap van kracht waren voor (met name de eerste decennia van) de zeventiende eeuw. Hoewel historici er vanuit gaan dat de Nederlandse taal in de zeventiende eeuw nog nauwelijks aanwezig was in de Portugeese gemeenschap, spreken de Nederlandse gebedenboeken dit mogelijk tegen. In ieder geval kan worden gesteld dat vanaf 1663 voor het eerst Sefardische siddurim in het Nederlands werden vertaald, ook buiten de liturgische traditie zijn vanaf 1677 aanwijzingen te vinden voor het gebruik van het Nederlands.

De mate van verspreiding van de Nederlandse taal blijft onbeantwoord in dit onderzoek; sommige Portugese joden zullen al vroeg het Nederlands machtig zijn geweest vanwege bepaalde beroepen die zij uitoefenden, anderen zullen geen woord Nederlands hebben gesproken. Onduidelijk is in hoeverre degenen die in de Republiek werden geboren en opgroeiden, de Nederlandse taal leerden en beheersten. Hoewel binnen de Portugese gemeenschap geen Nederlands werd onderwezen, maakten sommige jongens hiermee kennis door middel van privé- of universitair onderwijs. Ook bestaan aanwijzingen dat sommige jonge vrouwen beschikten over kennis van de Nederlandse taal vanwege het contact dat zij onderhielden met Nederlandse meisjes die zij in dienst hadden voor het huishouden. Hoewel dit niet hard gemaakt kan worden, bestaat het vermoeden dat een aantal van de gebedenboeken bestemd was voor jonge mannen en vrouwen uit welgestelde families. Mogelijk waren dit handelaarsfamilies die zich niet afzijdig hielden van de Nederlandse samenleving waarbinnen zowel dochters als zonen onderwijs genoten van privéleraren uit Nederlandse kringen. De Nederlandse siddurim zouden als zeer waardevolle geschenken gegeven kunnen zijn aan bijvoorbeeld een zoon bij zijn bar mitzvah of aan een dochter wanneer zij in het huwelijk trad.

Dit corpus van Nederlandse Sefardische gebedenboeken valt ook op omdat het handgeschreven is, terwijl het overgrote deel van de Hebreeuws- en Spaanstalige siddurim in de Portugees-joodse gemeente van Amsterdam werd gedrukt. In het onderzoek is naar voren gekomen dat handschriften een waardevolle status hadden binnen joodse kringen. In de zeventiende en achttiende eeuw werden in de Portugese gemeenschap van Amsterdam vele handschriften vervaardigd behorende tot genres als filosofie, ethiek, geschiedenis, geneeskunde, proza, filologie, *halacha*, *kabalah*, bijbelcommentaren, *ketubot* en liturgie. Dit is opmerkelijk omdat al vanaf het einde van de zestiende eeuw de boekdrukkunst zijn intrede had gedaan. De Portugese joden in Amsterdam hadden uitstekende drukkersateliers. Zo was het eerste werk dat in 1627 in het drukkersatelier van de bekende Menasseh ben Israel ter perse ging een Hebreeuwse siddur. De vraag blijft waarom vele Sefardische werken met de hand werden vervaardigd. Ook voor de Nederlandse siddurim geldt dat het (nog) niet mogelijk is om een definitief antwoord te geven op de vraag waarom deze –alhoewel Hebreeuwse en Spaanse siddurim in grote oplages werden gedrukt – met de hand werden vervaardigd in plaats van gedrukt. Wel is het mogelijk om drie veronderstellingen te poneren op basis van de cultuurhistorische context van dit onderzoek.

In eerste instantie kan er vanuit worden gegaan dat in de zeventiende eeuw de behoefte aan Nederlandstalige Sefardische gebedenboeken nog niet dermate groot was dat er een economisch rendement was voor het drukken van Nederlandse gebedenboeken. Hoewel Spaanse en Hebreeuwse siddurim geliefde drukwerken waren waarvan men zeker kon zijn

minimaal enkele honderden exemplaren te verkopen, gold dit waarschijnlijk niet voor Nederlandse siddurim. Het is de vraag of deze economische reden ook gold voor de achttiende eeuw, gezien de hierboven genoemde bevindingen over het gebruik van de Nederlandse taal in de eerste decennia van de achttiende eeuw binnen de Portugees-joodse gemeenschap.

Een tweede mogelijkheid waarom de Nederlandse Sefardische gebedenboeken niet zouden zijn gedrukt, is de verordening van 1616 met het verbod op het publiceren van geschriften die het christelijke geloof kleineerden of een niet-joods publiek over zou kunnen halen tot het jodendom. Het drukken van Nederlandse Sefardische gebedenboeken zou zeker onder dit verbod zijn gevallen. Voor de Mahamad was het uiterst belangrijk, wilde zij de positie van haar gemeente waarborgen, om dit soort werken te ontwerpen aan een strikte censuur.

Een derde veronderstelling heeft te maken met het beleid van de Mahamad en de rabbijnen ten opzichte van de eigen religieuze en culturele ontwikkelingen. Duidelijk is geworden dat de bestuurders van de Portugese gemeente een hechte joodse gemeenschap wilden creëren die enerzijds traditioneel was en anderzijds mee ging met de nieuwe culturele tendensen van hun tijd. De waardering voor de verschillende talen was hierbij belangrijk. Enerzijds vormden de Spaanse en Portugese taal diepe verbondenheid met hun Iberische achtergrond, waarbij het Spaans esthetischer werd geacht dan het Portugees en dus geschikter was voor literatuur en liturgische vertalingen; anderzijds trachtten de Mahamad en de rabbijnen het Hebreeuws van haar leden te versterken vanwege religieus traditionele redenen én om een eigen joodse cultuur tot stand te brengen (dit is ook terug te zien in de siddurim van Michael Lopez Pinto die vaker Hebreeuwse termen gebruikt voor de feestdagen dan Nederlandse). Deze aan de talen toegekende hiërarchie brengt de vraag met zich mee of ook de Nederlandse taal een bepaalde waardering kreeg van de Mahamad en de rabbijnen van de Portugese gemeente van Amsterdam, met andere woorden of deze taal wel of niet geschikt werd geacht voor de vertaling van religieuze teksten. Behalve religieuze redenen, zouden ook redenen gerelateerd aan identiteit en macht een rol kunnen spelen. Wellicht was er sprake van een bewuste sturing ten aanzien van de gesproken en geschreven taal in de gemeenschap of van een dispuut met betrekking tot het drukken van een Nederlandstalig gebedenboek, mogelijk net als in de Sefardische gemeenschap van Londen. Niettemin wijst de eenbladsdruk uit 1744 op een vroegere poging om een Nederlandse vertaling van het gebedenboek van de drukpers te krijgen.

Tenslotte, dit onderzoek naar dertien unieke handschriften heeft ons dichter bij de tijd en de plaats gebracht waarin zij tot stand zijn gekomen. Hierdoor is een klein deel van de Amsterdamse Sefardische handschriftcultuur ontsluitend.

## Bibliografie

### *Literatuur*

- Beit-Arié, Malachi, *Hebrew codicology historical and comparative typology of Hebrew medieval codices based on the documentation of the extant dated manuscripts from a quantitative approach*, Pre-publication, Internet version 0.1 (2012).
- \_\_\_\_\_. *The makings of the medieval Hebrew book. Studies in palaeography and codicology* (Jerusalem 1993).
- \_\_\_\_\_. *Hebrew manuscripts of East and West. Towards a comparative codicology* (Londen 1993).
- Berger, Shlomo en Irene E. Zwiep, 'Epigones and the formation of new literary canons. Sephardi anthologies in eighteenth-century Amsterdam', *Studia Rosenthaliana* 40 (2007/2008) 147-158.
- Berger, Shlomo, 'Ashkenazim read Sephardim in seventeenth- and eighteenth-century Amsterdam', *Studia Rosenthaliana* 35.2 (2001) 253-265.
- \_\_\_\_\_. 'Amadores das Musas', *Scripta Classica Israelica* 15 (1996) 274-288.
- Birnbaum, S.A., *The Hebrew scripts I* (Leiden 1971).
- Biemans, Jos, 'Handschrift en druk in de Nederlanden rond 1500', in: Herman Pleij, Joris Reynaert e.a., *Geschreven en gedrukt. Boekproductie van handschrift naar druk in de overgang van middeleeuwen naar moderne tijd* (Gent 2004) 19-46.
- Bodian, Miriam, *Hebrews of the Portuguese nation. Conversos and community in early modern Amsterdam* (Bloomington 1997).
- Castro, David Henriques de, *De synagoge der Portugees-Israëlietische gemeente te Amsterdam* (Den Haag 1875).
- Carlebach, Alexander, 'Arvit', in: F. Skolnik en M. Berenbaum eds., *Encyclopaedia Judaica* (2e editie; Detroit e.a. 2007) 537-538.
- Chartier, Roger, 'The order of books revisited', *Modern Intellectual History* 4.3 (2007) 509-519.
- Darnton, Robert, 'What is the history of books', *Daedalus* 111 (1982) 65-83.
- Dweck, Yaacob, 'What is a Jewish book?', *AJS Review* 34.2 (2010) 367-375.
- Eisenstein, Elizabeth, *The printing press as an agent of change* (Cambridge en New York 1979).
- Elbogen, Ismar, *Jewish liturgy. A comprehensive history* (Philadelphia e.a. 1993).
- Fuks, L., en R.G. Fuks-Mansfeld, 'Yiddish language and literature in the Dutch Republic', *Studia Rosenthaliana* 20.1 (1986) 34-57.

- Fuks-Mansfeld, R.G., 'Onderwijs en nationale identiteit van de joden in Nederland in de tijd van hun acculturatie', in: H. te Velde en H. Verhage eds., *De eenheid en de delen. Zuilvorming, onderwijs en natievorming in Nederland 1850-1900* (Amsterdam 1996).
- \_\_\_\_\_. *De Sefardim in Amsterdam tot 1795. Aspecten van een Joodse minderheid in een Hollandse stad* (Hilversum 1989).
- \_\_\_\_\_. 'Yiddish historiography in the time of the Dutch Republic', *Studia Rosenthaliana* 15.1 (1981) 9-19.
- \_\_\_\_\_. 'Uit de Bibliotheca Rosenthaliana', *Studia Rosenthaliana* 1 (1967) 134.
- Goldschmidt, Ernst Daniel, en Eric Lewis Friedland, 'Prayer books', in: F. Skolnik en M. Berenbaum eds., *Encyclopaedia Judaica* (2e editie; Detroit e.a. 2007) 461-467.
- Grafton, Anthony, Elizabeth Eisenstein en Adrian Johns, 'AHR Forum. How revolutionary was the print revolution', *The American Historical Review* 107.1 (2002) 84-128.
- Hacker, Jos en Adam Shear eds., *The Hebrew book in Early Modern Italy* (2011).
- Habermann, Abraham Meir, 'Pizmon', in: F. Skolnik en M. Berenbaum eds., *Encyclopaedia Judaica* (2e editie; Detroit e.a. 2007) 210.
- Howsam, Leslie, *Old books and new histories. An orientation to studies in book and print culture* (Toronto 2006).
- Israel, Jonathan I., *European Jewry in the age of mercantilism 1550-1750* (Oxford 1985).
- Kaplan, Yosef, 'The Portuguese Jews of Amsterdam vis-à-vis Dutch society', in: C. Brasz en idem eds. *Dutch Jews as perceived by themselves and by others* (Leiden 2001) 21-40.
- \_\_\_\_\_. *An alternative path to modernity. The Sephardi diaspora in Western Europe* (Leiden 2000).
- \_\_\_\_\_. 'De joden in de Republiek tot omstreeks 1750. Religieus, cultureel en sociaal leven', in: Blom, J.C.H., R.G. Fuks-Mansfeld en I. Schöffer ed., *Geschiedenis van de Joden in Nederland* (Amsterdam 1995) 129-176.
- \_\_\_\_\_. 'The intellectual ferment in the Spanish-Portuguese community of seventeenth century Amsterdam', in: Haim Beinart ed., *The Sephardi legacy* (Jeruzalem 1992) 288-314.
- \_\_\_\_\_. *From Christianity to Judaism. The story of Isaac Orobio de Castro* (Oxford 1989).
- Kuyt, Annelies, en Emile G.L. Schrijver, 'Translating the Mishnah in the Northern Netherlands. A tentative bibliographie raisonnée', in: Annelies Kuyt en Nico A. van Uchelen eds., *History and form. Dutch studies in the Mishnah* (Amsterdam 1988) 1-41.
- Levie Bernfeld, Tirtsah, *Poverty and welfare among the Portuguese Jews in Early Modern Amsterdam* (Oxford 2012).
- \_\_\_\_\_. 'Sephardi women in Holland's Golden Age', in: Julia R. Lieberman ed., *Sephardi family life in the Early Modern diaspora* (Waltham Massachusetts 2011) 177-222

- McKitterick, David, *Print manuscript, and the search for order, 1450-1830* (Cambridge 2003).
- Melkman, J., *David Franco Mendes. A Hebrew poet* (Jeruzalem 1951).
- Mirande-De Boer, M.H., 'An inventory of undescribed Portuguese and Spanish Manuscripts in the Bibliotheca Rosenthaliana', *Studia Rosenthaliana* 20.2 (1986) 176-190.
- Noordkerk, Hermanus *Handvesten ofte privilegien ... der stad Amstelredam 2* (Amsterdam 1748).
- Offenberg, A.K., 'Kalligrafie en Hebreeuws schrift. Een paar persoonlijke marginaliën', in: Piet Visser ed., *Scripta Manent. Drukletters over schoonschrift* (Amsterdam 1997) 53-61.
- \_\_\_\_\_. 'Spanish and Portuguese Sephardi books published in the Northern Netherlands before Menasseh ben Israel (1584-1627)', in: *Dutch Jewish History. Proceedings of the fifth symposium on the History of the Jews in the Netherlands, Jerusalem, November 25-28, 1991*, vol. 3 (Jerusalem & Assen 1993) 77-90.
- \_\_\_\_\_. *A choice of corals. Facets of fifteenth-century Hebrew printing* (Nieuwkoop 1992).
- \_\_\_\_\_. 'Exame das tradicoes: een bibliografisch onderzoek naar de publikaties van de eerste Sefardim in de Noordelijke Nederlanden, met name in Amsterdam (1584-1627)', in: R. Kistemaker & T. Levie, eds., *Êxodo. Portugezen in Amsterdam 1600-1680* (Amsterdam 1987) 56-63.
- \_\_\_\_\_. 'The Primera Parte del Sedur (Amsterdam 1612)', *Studia Rosenthaliana* 15 (1981) 234-37.
- \_\_\_\_\_. 'Uit de bibliotheca Rosenthaliana', *Studia Rosenthaliana* 10.1 (1976) 105-107.
- Paraira, M.C., en J.S. da Silva Rosa, *Gedenkschrift uitgegeven ter gelegenheid van het 300-jarig bestaan der onderwijsinrichtingen Talmud Tora en Ets Haïm bij de Portug. Israë. Gemeente te Amsterdam* (Amsterdam 1916).
- Ricardo, B. Israel, *Gebeden der Portugees-Israëlieten met Nederlandse vertaling* (1950).
- Rooden, Peter van, 'Jews and religious toleration in the Dutch Republic', in: R. Po-Chia Hsia and Henk van Nierop eds., *Calvinism and religious toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge 2002) 132-187.
- \_\_\_\_\_. 'Willem Surenhuis' opvatting van de Misjna', in: J. de Roos, A. Schippers, J. W. Wesselius eds., *Driehonderd jaar oosterse talen in Amsterdam. Een verzameling opstellen* (Amsterdam 1986) 43-54.
- Rosenberg, A., 'The adoption of the Dutch language by Dutch Jews', *Studia Rosenthaliana* 30.1 (1996) 151-163.
- Rosenblatt, Samuel, 'The siddur', in: Samuel Caplan and Harold Ribalow eds., *The great Jewish books and their influence on history* (Londen 1963) 92-10.
- Rothkoff, Aaron, 'Minḥah', in: F. Skolnik en M. Berenbaum eds., *Encyclopaedia Judaica* (2e editie; Detroit e.a. 2007) 280-281.

- Ruderman, David, *Early Modern Jewry. A new cultural history* (Princeton & Oxford 2010).
- \_\_\_\_\_. *Jewish enlightenment in an English key. Anglo-Jewry's construction of modern Jewish thought* (Princeton 2000).
- Sabin Hill, Brad, 'Hebrew printing', in: Geoffrey Khan, ed., *Encyclopedia of Hebrew language and linguistics* (Leiden and Boston 2013).
- Salomon, H.P., *Saul Levi Mortera en zijn 'Traktaat betreffende de waarheid van de Wet van Mozes'* (Proefschrift Universiteit Nijmegen 1988).
- Sapiro, Susan, 'Prayer', in: F. Skolnik en M. Berenbaum eds., *Encyclopaedia Judaica* (2e editie; Detroit e.a. 2007) 456-461.
- Schrijver, Emile, 'The eye of the beholder. Kunstzin en vakmanschap in achttiende-eeuwse joodse boeken' (oratie uitgesproken op 27 maart 2014).
- \_\_\_\_\_. 'Jewish book culture since the invention of printing, 1469-ca.1815' [wordt gepubliceerd in *The Cambridge History of Judaism vol. 7 1500-1825*].
- \_\_\_\_\_. 'Hebreeuwse gebeden in Nederlandse vertaling', *Papieren pracht uit de Amsterdamse Gouden Eeuw. Geschenken van het Dr. Th. J. Steenbergen Fonds* (Amersfoort 2011) 89-93.
- \_\_\_\_\_. 'Twee Portugees-joodse grammatica's', *Papieren pracht uit de Amsterdamse Gouden Eeuw. Geschenken van het Dr. Th. J. Steenbergen Fonds* (Amersfoort 2011) 138-143.
- \_\_\_\_\_. 'The Hebraic book', in: Eliot & Rose, *Companion to the history of the book* (Oxford etc. 2007) 153-164.
- \_\_\_\_\_. *Towards a supplementary catalogue of Hebrew manuscripts in the Bibliotheca Rosenthaliana. Theory and practice* (diss. Amsterdam 1993).
- Swetschinski, Daniel M., *Reluctant cosmopolitans. The Portuguese Jews of seventeenth-century Amsterdam* (Londen 2000).
- \_\_\_\_\_. 'Tussen middeleeuwen en gouden eeuw', in: Blom, J.C.H., R.G. Fuks-Mansfeld en I. Schöffner ed., *Geschiedenis van de Joden in Nederland* (Amsterdam 1995) 53-96.
- \_\_\_\_\_. *Portuguese Jewish merchants of seventeenth century Amsterdam. A social profile* (Proefschrift Brandeis University 1979).
- Seeligmann, S., *Het geestelijk leven der Hoogduitsche Joodsche gemeente te 's Gravenhage* (1914).
- Shear, Adam, 'Introduction to AJS review symposium: the Jewish book. Views and questions', *AJS Review* 34.2 (November 2010) 353-57.
- Singer, S., 'Early translations and translators of the Jewish liturgy in England', *Transactions (Jewish Historical Society of England)* 3 (1896-8) 36-71.
- Sirat, Colette, *Hebrew manuscripts of the Middle Ages* (Cambridge 2002).
- Skolnik, F., en M. Berenbaum eds., *Encyclopaedia Judaica* (2<sup>e</sup> editie; Detroit e.a. 2007).

- Steinmetz, Sol, *Dictionary of Jewish usage* (Lanham 2005).
- Storm van Leeuwen, J., 'A 'Konstboeken-binderij' luxury binding', in: A.K. Offenbergh e.a. eds., *Bibliotheca Rosenthaliana treasures of Jewish booklore* (Amsterdam 1994).
- Straten, Jits van, Jan Berns en Harmen Snel, *Joodse achternamen in Amsterdam 1669-1850. Een inventarisatie en een interpretatie* (Meppel 2002).
- Teensma, B.N., 'De taal der Amsterdamse Sefardim in de 17<sup>e</sup> en 18<sup>e</sup> eeuw', in: R. Kistemaker en T. Levie eds., *Êxodo. Portugezen in Amsterdam 1600-1680* (Amsterdam 1987) 70-72.
- \_\_\_\_\_. 'Sefardim en Portugese taalkunde in Nederland', *Studia Rosenthaliana* 19.1 (1985) 39-78.
- \_\_\_\_\_. 'Erasmus bewerkt, vertaald, ontkerstend en verjoodst: twee Portuges versies van De Civilitate Morum Puerilium: Coimvra 1796 en Amsterdam 1816', *Studia Rosenthaliana* 17.2 (1983) 147-176.
- Wallet, Bart, *Links in a chain: Early modern Yiddish historiography in the northern Netherlands (1743-1812)* (proefschrift Universiteit van Amsterdam 2012).
- Zwarts, Jacob, 'Joseph ben Jacob of Jokeb Maarssen', in: *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek* 6 (Leiden 1924) 979-980.

### **Catalogi**

- Adler, Elkan Nathan, *Catalogue of Hebrew manuscripts in the collection of Elkan Nathan Adler* (Cambridge 1921).
- Fuks, L., en R.G. Fuks-Mansfeld, *Hebrew and Judaic manuscripts in Amsterdam public collections ; I Catalogue of the manuscripts of the Biblioteca Rosenthaliana, University Library of Amsterdam* (Leiden 1973).
- \_\_\_\_\_. *Hebrew and Judaic manuscripts in Amsterdam public collections; II Catalogue of the manuscripts of Ets Haim/Livraria Montezinos, Sephardic community of Amsterdam* (Leiden 1975).
- Israel, J. Vita, *Veilingcatalogus, boeken van D. Henriques de Castro Mzn, 26 april tot 9 mei 1899* (Amsterdam 1899).
- ROS Veil. 12, *Hebreeuwsche boeken 12 julij 1866*.
- ROS Veil. 124, *Christies 12 dec. 1985*.

### **Gedrukte bronnen**

- Sidur beraḳah = Orden de bendición. Conforme el uso del K.K. de Sepharad. Añadido y acrescentado en muchas cosas a las precedentes impresiones / Estampado a costa de vn zeloso Hebreo.* Gedrukt door Menasseh ben Israel (Amsterdam 1634).

‘Gebedt gedaan op Woensdag synde de 27. October 1688. door de Portugiese Joden in hare Kerck, ofte Sinagoge, binnen Amsterdam’, David Tartaz, Amsterdam 1688.

***Primaire bronnen***

Bibliotheca Rosenthaliana, Bijzondere Collecties, Universiteit van Amsterdam

HS ROS 728

HS ROS 499

HS ROS 158

HS ROS 536 (tijdelijk nummer, ter inzage)

Ets Haim-Livraria Montezinos, Amsterdam

EH 48 D 35

Stadsarchief Amsterdam (GAA), 334: archief van de Portugees-Israëlietische Gemeente

GAA DTB 687, 696, 706, 1143 en 1388.

GAA 334, inv. nr. 407.

GAA 334 inv. nr. 422.

GAA 334, inv. nr. 1102, 1103.

GAA 334 inv. nr. 1328, 1329.

GAA, N.A. 6131 (27-02-1721) en 6138 (11-08-1722).

The Jewish Theological Seminary

MS 4516

MS 4831

MS 4884

MS 4834

MS 10139

MS 4573

Colombia University

MS 7204156

Database van joodse genealogie op [www.dutchjewry.org](http://www.dutchjewry.org):

[http://www.dutchjewry.org/phpr/amsterdam/port\\_isr\\_gem\\_burials/amsterdam\\_port\\_isr\\_gem\\_burials\\_list.php](http://www.dutchjewry.org/phpr/amsterdam/port_isr_gem_burials/amsterdam_port_isr_gem_burials_list.php)

[http://www.akevoth.org/portugese\\_marriages/portu\\_huw\\_search\\_form.asp](http://www.akevoth.org/portugese_marriages/portu_huw_search_form.asp)

[http://www.dutchjewry.org/genealogie/gezin/humo\\_dupa/F3853/I8516/](http://www.dutchjewry.org/genealogie/gezin/humo_dupa/F3853/I8516/)

<http://www.dutchjewry.org/genealogy/ashkenazi/9070.htm>

## Bijlage 1. Overzicht Nederlandse Sefardische siddurim

Jaar	Titel	Vervaardiger	Bibliotheek	Inventaris no.
1663	<i>Ordre Vant dagelycks Smorgens Gebeth, geset uyt den Hebreuschen style Int neder duytschen en wederom gecorrigeert en In eenen Goeden form gebracht.</i>	Onbekend	Jewish Theological Seminary	MS 4516 Cat. no. 74080
1663	<i>Ordre van het Gebet, Des Geheele Jears. Over Geset, uyt den ebreuschen Style Int neder duytsche en wederom Gecorrigeert, en In eenen Goeden form gebracht.</i>	Onbekend	Jewish Theological Seminary	MS 4831 Cat. no. 74407
1679	<i>Order van het gebeden Boeck volgens stijl en usancie der heilige gemeynthe van Spanjen. Met alle nootwendighe sorgvuldigheyt uyt het heylich ende waer-achtigh hebreuse Origineel vertaalt</i>	Jacob van Maersen	Jewish Theological Seminary	MS 4884 Cat. no. 74461
1687	<i>Dagelykx gebeden boeck</i>	Onbekend	Bibliotheca Rosenthaliana	HS ROS 728
1687	<i>Dagelyks gebeden boek</i>	Onbekend	University of Toronto	
1714	<i>Gebeede boek van Alle Hoogteyde Paesche en meer. Andre Gebeede Van t Gansche Jaer. Vertaelt uyt t Joots</i>	Decoratie door David Lopez Equiros	Jewish Theological Seminary	MS 4834 Cat. no. 74410
1732	<i>Ordre Van 't Joodse Gebeth Overgeset uyt den Hebreuschen Style int Neder Duytsche</i>	Michael Lopez Pinto	Uit privébezit van Moshe Brown, ter inzage bij Bibliotheca Rosenthaliana	Tijdelijk nummer HS ROS 536
1734	<i>Ordre van het joodse feestgebedt off hoogh tyden overgeset uyt den Hebrischen in nederduysche</i>	Michael Lopez Pinto	Columbia University	Cat. no. 7204156
1734	<i>Ordre Van het Joodse Gebeth Overgeset uyt den Hebreusche In Neder Duytsche en Ordre Van het Joodse Feest Gebeth, off Hoogh Tijden Overgeset uyt den Hebreuschen in Neder Duytsche</i>	Michael Lopez Pinto	Bibliotheca Rosenthaliana	HS ROS 499
1736	<i>Ordre Van het Joodse Gebth Overgeset Uyt den Hebreusche In NederDuytsche</i>	Michael Lopez Pinto	Ets Haim - Livraria Montezinos	EH 48 D 35
1741	<i>Order van het Joudse Gebeth, overgeset uyt d'hebreuwsche in Nederduytsch</i>	Michael Lopez Pinto	Jewish Theological Seminary	MS 10139 Cat. no. 84953

1760	<i>Dagelykse gebeden voor di Portugeese Jooden uyt het hebreeuws vertaalt</i>	Onbekend	Jewish Theological Seminary	MS 4573 Cat. no. 74137
1761	<i>De Ordre Van het Joodse Gebet Overgezet uyt den Hebreuwse In Neederduysche Geschreeven</i>	David da Costa Athias	Rosenthaliana	HS ROS 158

***Huidige bewaarplaats onbekend***

<b>Jaar</b>	<b>Titel</b>	<b>Vervaardiger</b>	<b>Catalogus</b>
1663	<i>Ordre vant Gebet des gehelen Jaer overgeset uyt den Hebreuschen Style int Nederduytchen, en wederom gecorrigeert en in eenen goeden form gebrocht</i>	David v. A. Cardoso	J. Vita Israel, <i>Veilingcatalogus, boeken van D. Henriques de Castro Mzn, 26 april tot 9 mei 1899</i> (Amsterdam 1899) no. 536.  MS de 616 f.f. 1 vol. veau in- 4.  Gekocht door Vita J. voor 2,5 gulden.
1714	<i>Orde v. h. Joodsche Gebed</i>	D. v. A. Cardoso	ROS Veil. 12, <i>Hebreeuwsche boeken</i> 12 julij 1866, no. 134.
1719	<i>Dagelykse Gebeden voor de Portugeese Jooden.</i>		Elkan Nathan Adler, <i>Catalogue of Hebrew manuscripts in the collection of Elkan Nathan Adler</i> (Cambridge 1921) 42, no. 668.
Ca. 1748-1751	[dagelykse gebeden in Nederlandse vertaling, Sefardische traditie]		ROS Veil. 124, <i>Christies</i> 12 dec. 1985, no. 112.  Inkt op papier, met watermerk, (4),332,(2) pag., 196x128 mm; geschreven in Nederlands cursief; contemporain verguld leer, versleten band.  Naam en titel van Stadhouders genoemd in het gebed <i>ha-Noten Yeshu'a</i> waardoor het handschrift redelijk precies gedateerd kan worden.
Laat 18 <sup>e</sup> -eeuws	z.t. [Nederlandse vertaling van Hebreeuwse gebeden]		L. Fuks en R. G. Fuks-Mansfeld, <i>Hebrew and Judaic manuscripts in Amsterdam public collections ; II Catalogue of the manuscripts of Ets Haim/Livraria Montezinos, Sephardic community of Amsterdam</i> (Leiden 1975) no. 109, EH 49 B 31. Onvindbaar.

## **Bijlage 2. Beschrijvingen handschriften**

### **JTS MIC 4516**

*Ordre Vant dagelycks Smorgens Gebeth*

Nederlandse Sefardische siddur

[Amsterdam?], 5423 [1663]

106 fols.

#### *Inhoud*

Fol. π1r: titelpagina:

Ordre vant dagelycks | Smorgens Gebeth, geset, | uyt den Hebreuschen | Style Int neder  
duytschen | enwederom gecorrigeert | enIn eenen Goeden form | gebrocht, Anno 5423

#### *Codicologie*

- [4] + 101 + [1] fols.
- Contemporaine foliëring.
- Papier.
- Zwarte inkt.
- 209 x 139 mm. Meestal 12 regels per pagina.
- Net cursief schrift.
- Contemporaine band, zonder rug.

#### *Decoratie*

Fol. π1r: titel geschreven in een getekende decoratieve lijst

#### *Tekst*

Nederlandse vertaling van Hebreeuwse ochtendgebed, volgens Sefardische traditie.

### **JTS MIC 4831**

Collectie Elkan Nathan Adler, met zijn exlibris.

*Ordre van hen Gebet des Geheele Jears*

Nederlandse Sefardische siddur

[Amsterdam?], 5423 [1663]

542 pagina's

#### *Inhoud*

Pag. π1r: titelpagina:

Ordre van | het Gebet, | Des Geheele Jaers, Over Geset, | uyt den ebreuschen Style Int  
neder | duytschen en wederom Gecorrigeert, | enIn eenen Goeden form gebracht. | Int  
jaer 5423

Pag. 1-538: tekst

Pag. 539-[542]: Register

#### *Codicologie*

- [2] + 542 pagina's.
- Contemporaine foliëring.
- Papier.
- Zwarte inkt.
- 265 x 229 mm. Meestal 16 regels per pagina.
- Net cursief schrift.
- Contemporaine band, nieuwe rug.

#### *Decoratie*

Fol. π1r: titel geschreven in een getekende decoratieve lijst.

#### *Tekst*

Nederlandse vertaling van Hebreeuwse dagelijkse gebeden, Sabbathsgebeden, gebeden voor de nieuwe maan, gebeden voor het vasten en de gebeden voor de feestdagen, volgens Sefardische traditie.

### **JTS MIC 4884**

#### *Order van het gebeden Boeck*

Nederlandse Sefardische siddur geschreven door Jacob van Maersen

Amsterdam, 5439 [1679]

75 fols.

#### *Inhoud*

Fol. 1: titelpagina:

Ordre van het | gebeden Boeck | volgens stijl en usancie der | *heilige* gemeynthe van  
Spanjen | Met alle nootwendighe | sorgvuldigheyt uyt het hey- | ligh ende waer-  
achtigh | hebreuse origineel ver- | taalt door Jacob van Maersen. | den welcken  
verhoopt dies | halven, het aldus aengh- | enaem te sullen sijn voor | den heere Godt  
ende | sijne dienaers | geschreven | tot | Amsterdam | Anno 5439.

### *Codicologie*

- 75 fol.
- Moderne potlood foliëring.
- Papier.
- Zwarte inkt.
- 166 x 108 mm.
- Net Gotisch schrift.
- Oude band, waarschijnlijk origineel, losse rug.

### *Tekst*

Nederlandse vertaling van Hebreeuwse dagelijks ochtendgebed.

## **HS ROS 728 en HS Toronto**

### *Dagelykx gebeden boeck*

Nederlandse Sefardische siddur, kopiist onbekend.

Noorder-Nederlanden, 5337 / 1687

166 fols.

### *Inhoud*

P. 1-4: introductie van de schrijver (lof aan God)

P. 5-316: tekst

P. 317: tafel met tijden voor Sabbath

P. 318-319: register

### *Codicologie*

- Contemporaine paginering.
- Papier met watermerk.
- Bruine inkt.
- 160 x 101 mm. Meestal 21 regels per pagina.
- Net cursief schrift.
- HS ROS 728: Gebonden in een rood marokijnen band met goud-stempels en verguld op snee. HS Toronto: Contemporain bruin leer.

### *Tekst*

Nederlandse vertaling van Hebreeuwse dagelijkse gebeden, Sabbathsgeschieden, gebeden voor de nieuwe maan, zegenspreuken voor het brood, de wijn, het eten en het slapen gaan, volgens Sefardisch traditie.

## **JTS MIC 4834**

Collectie Elkan Nathan Adler, met zijn exlibris.

*Gebede boek van alle Hoogteyde*

Nederlandse Sefardische siddur, geschreven door David Lopez Equiros

Amsterdam, 5474 [1714]

205 fols.

### *Inhoud*

Fol. π1r: titelpagina:

Gebede Boeck | Van | Alle Hoogteijde | Paesche en meer | Andre Gebede Van t  
Gansche Jaer. | Vertaelt uijt t | Joots. door den hoog | Geleerden Raeb. | Fecit in |  
Amsterdam | int Jaer | 5474.

[In zuil:] David Lopez Sequiros fecit et excultit

Fols. 1r-204r: tekst

Fols. 202r-204r : Register

### *Codicologie*

- [1] + 204 fols.
- 1-196 fols. contemporaine foliëring / 197-204 fols. moderne potlood foliëring.
- Papier.
- Zwarte inkt.
- 275 x 220 mm. Meestal 18 regels per pagina.
- Net cursief schrift.
- Oude band, goud op snee, originele band, schutbladen Nederlands gemarmerd papier.

### *Decoratie*

Fol. π1r: titel geschreven in een getekende decoratieve lijst en afbeeldingen van de tien woorden, Aaron, Moses, David en Salomon.

Fol. 1r, 11r, 11v, 12v, 13r, 13v, 14v, 15r, 15v etc.: Versierde initialen.

### *Tekst*

Nederlandse vertaling van Hebreeuwse dagelijkse gebeden, Sabbathsgebeden, gebeden voor de nieuwe maan, gebeden voor het vasten en gebeden voor de feestdagen, volgens Sefardische traditie.

**Tijdelijk nummer ROS HS 536** [uit privébezit van Moshe Brown, ter inzage bij de Bibliotheca Rosenthaliana]

*Orde van het Joodse Gebeth*

Nederlandse Sefardische siddur, geschreven door Michaël Lopez Pinto.

Amsterdam 5492 [1732]

130 fols.

#### *Inhoud*

Fol. π1r: titel:

Ordre | Van het | Joodse Gebet | Overgeset uyt den Hebreuschen | Style | int Neder  
Duytsche | Geschreeven in Amsterdam | door Michaël Lopez Pinto | Anno 5492 | Aet:  
67: A.

Fols. 1r-123r: tekst

Fol. 124v: Register

#### *Codicologie*

- [3] + 125 + [1] fols. Plus tussen fol. 79 en fol. 80 extra folio die genummerd is als 78.
- Papier met watermerk.
- Bruine inkt.
- 191 x 152 mm. Meestal 16 regels per pagina.
- Net cursief schrift.
- Gebonden in bruin leer (rug is beschadigd) met goud-stempels en verguld op snee.

#### *Decoratie*

Fol. π1r: titel geschreven in gegraveerde decoratieve lijst.

#### *Tekst*

Nederlandse vertaling van Hebreeuwse dagelijkse gebeden, Sabbathsgebeden, gebeden voor nieuwe maan, gebeden voor Ḥanukkah en Purim, volgens Sefardisch traditie.

#### **CLIO (cat. no. 7204516)**

*Ordre van het joodse feestgebedt off hoogh tyden overgeset uyt den Hebrischen in nederduysche*

Nederlandse Sefardische siddur, geschreven door Michael Lopez Pinto

Amsterdam, [1734]

141 fols.

#### *Codicologie*

- 141 fols.
- Papier.
- Inkt.
- 160 x 100 mm

- Net schrift.
- Gebonden in half Frans leer.

*Decoratie*

[Staat in beschrijving wel 'ill.']

*Tekst*

Nederlandse vertaling van Hebreeuwse gebeden die gezegd worden op Pesach, Pinksteren en Loofhutten, volgens Sefardische traditie. De Hosha' anot voor Soekot zijn ook bijgevoegd (fols. 114-141).

**HS ROS 499**

*Orde van het Joodse Gebeth en het Joodse Feest*

Nederlandse Sefardische siddur, geschreven door Michael Lopez Pinto

Amsterdam, 5494 [1734]

254 fols.

*Inhoud*

Fol. π1r: titel:

Ordre | Van het Joodse Gebeth | Overgeset uyt den Hebreusche | In Neder Duytsche |  
Geschreven in Amsterdam | door Michaël Lopez Pinto 5494 | Aet: S: 68.

Fols. 1r-184v: tekst

Fol. 185r: titel:

Ordre | Van het Joodse Feest | Gebeth, off Hoogh Tijden | Overgeset uyt den Hebreu|schen in  
Neder Duytsche | Geschreven door | Michaël Lopez Pinto

Fols. 186r-245v: tekst

Fols. [246r-247v]: Register

*Codicologie*

- [4] + 245 + [4] fols. Tussen fol. 163 en fol. 164 nog extra folio die niet genummerd is.
- Papier, zonder watermerk.
- Bruine inkt.
- 151 x 129 mm. Meestal 12 regels per pagina.
- Net cursief schrift.
- Gebonden in rood marokijnen band met goud-stempels en verguld op snee.

### *Decoratie*

Fol. π1r: titel geschreven in een gegraveerde decoratieve lijst, die op het papier is geplakt.

Fol. 185r: ibidem.

### *Tekst*

Nederlandse vertaling van Hebreeuwse dagelijkse gebeden, Sabbatsgebeden, gebeden voor nieuwe maan, zegenspreuken voor het handen wassen, het brood, de wijn, het slapen gaan, het eten, de vruchten van de boom en aarde, eerste maaltijd van het jaar, gebed van het algemeen joodse geloof en gebeden voor de feestdagen, volgens Sefardisch traditie.

### *Bibliography*

R.G. Fuks-Mansfeld, 'Uit de Bibliotheca Rosenthaliana', *Studia Rosenthaliana* 1.2 (1967) 134.  
Jan Storm van Leeuwen, 'A 'Konstboeken-binderij' luxury binding', in: A.K. Offenbergh e.a. eds., *Bibliotheca Rosenthaliana Treasures of Jewish Booklore*, 71.

## **EH 48 D 35**

### *Ordre van het Joodse Gebeth*

Nederlandse Sefardische siddur, geschreven door Micheal Lopez Pinto

Amsterdam, 5496 [1736]

183 fols.

### *Inhoud*

Fol. π1r: titel:

Ordre | Van het Joodse Gebeth | Overgeset | Uyt den Hebreusche | In NederDuyche |  
Geschreven in Amsterdam, door | Michaël Lopez Pinto 5496 | AE 73.

Fols. 1r-142r: tekst

Fols. 142v-144r: Register

Fols. [tussen 144 en 145 nog twee fols in]: titel:

Gebedt | van den | Feest | Daeghen | [Initialen MLP]

Fols. 145r-180r: tekst

### *Codicologie*

- [1] + 180. Tussen fol. 163 en fol. 164 nog twee extra fols. die niet genummerd zijn.
- Papier.
- Bruine inkt.
- 189 x 147 mm. Meestal 13 regels per pagina.
- Net cursief schrift.
- Gebonden in contemporaine bruin leren band met goud-stempels en verguld op snee.

### *Decoratie*

Fol. π1r: titel geschreven in een gegraveerde decoratieve lijst, die op het papier is geplakt.

Fol. [144-145]: ibidem.

### *Tekst*

Nederlandse vertaling van Hebreeuwse dagelijkse gebeden, Sabbatsgebeden, gebeden voor nieuwe maan, zegenspreuken voor het handen wassen, het brood, de wijn, het slapen gaan, het eten, de vruchten van de boom en aarde, eerste maaltijd van het jaar en gebeden voor de feestdagen, volgens Sefardisch traditie.

## **JTS MIC 10139**

### *Order van het Joudse Gebeth*

Nederlandse Sefardische siddur, geschreven door Micheal Lopez Pinto

Amsterdam, 5501 [1741]

153 fols.

### *Inhoud*

Fol. 1: titel:

Order van het Joodse Gebeth overgeset uyt d'hebreuwsche in Nederduytsch  
geschreeven in Amsterdam door Michaël Lopez Pinto. Anno 1741 anno 5501. Aet: 78

Fols. 1-145: tekst

Fols. 146-147: Register

### *Codicologie*

- [2] + 149 + [2] fols.
- Contemporaine foliëring.
- Papier.
- Bruine inkt.
- 190 x 155 mm. Meestal 14 regels per pagina.
- Net cursief schrift.
- Gebonden in oude, waarschijnlijk originele kapotte band, schildje "Daagsche Joodsche Gebeden" deels beschadigd.

### *Decoratie*

Fol. 1: titel geschreven in gegraveerde decoratieve lijst.

*Tekst:*

Nederlandse vertaling van Hebreeuwse dagelijkse gebeden en Sabbatsgebeden, gebeden voor nieuwe maan, gebeden voor het vasten, zegenspreuken voor het handen wassen, het brood, de wijn, het slapen gaan, het eten, de vruchten van de boom en aarde, eerste maaltijd van het jaar en gebeden voor de feestdagen Hanukkah en Purim, volgens Sefardisch traditie.

**JTS MIC 4573**

Collectie Elkan Nathan Adler, met zijn exlibris.

*Dagelykse Gebeden*

Nederlandse Sefardische siddur, kopiist onbekend

[Amsterdam?] 5520 [1760]

103 fols.

*Inhoud*

Fol. π1r: titel:

Dagelykse Gebeden | voor | di Portugeese Jooden | uijt het Hebreeuws | Vertaalt | A  
5520

Fols. 1-102: tekst

*Codicologie*

- [1] + 102 fols.
- Contemporaine foliëring.
- Papier.
- Zwarte inkt.
- 208 x 173 mm. Meestal 16 regels per pagina.
- Net cursief schrift.
- Moderne band.

*Tekst:*

Nederlandse vertaling van Hebreeuwse dagelijkse gebeden en Sabbatsgebeden, gebeden voor nieuwe maan, zegenspreuken voor het slapen gaan, gebeden voor de feestdagen en *pizmonim* voor Abraham, Jacob, Isaac en Pinhas, volgens Sefardisch traditie.

**HS ROS 158**

*Orde van het Joodse Gebeth*

Nederlandse Sefardische siddur, geschreven door David da Costa Athias

Amsterdam 5521 / 1761

148 fols.

### *Inhoud*

Fol. π1r: titel:

Ordre | Van het | Joodse Gebet Overge- | zet uyt den Hebreuwse | In Neederduysche |  
Geschreeven in Ams- | terdam door | David da Costa Athias | Anno 5521 | 1761.

Fols. 1r-145v: tekst

Fols. [146r-247r]: Register

### *Codicologie*

- [1] + 145 + [1 + 1/4] fols.
- Papier, met watermerk: D&C BLAUW.
- Bruine inkt.
- 196 x 152 mm. Meestal 14 regels per pagina.
- 18e-eeuws cursief schrift.
- Gebonden in een slecht bewaard gebleven contemporain half leren band met kartonnen koft, valt bijna uit elkaar.

### *Decoratie*

Fol. π1r: titel geschreven in grof getekende en versierde lijst. Heel kinderlijke tekeningen.

### *Tekst*

Nederlandse vertaling van Hebreeuwse dagelijkse gebeden en Sabbatsgebeden, gebeden voor nieuwe maan, gebeden voor het vasten, zegenspreuken voor het handen wassen, het brood, de wijn, het slapen gaan, het eten, de vruchten van de boom en aarde, eerste maaltijd van het jaar en gebeden voor de feestdagen Hanukkah en Purim, volgens Sefardisch traditie.

### Bijlage 3. Inhoudelijke vergelijking

[1663 MIC 4516 : alleen ochtendgebed]	1663 MIC 4516	1687 ROS 728	1687 TORONTO	1714 MIC 4834	1732 ROS 536	1734 ROS 499	1736 EH 48 D 35	1741 MIC 10139	1760 MIC 4573	1761 ROS 158
Dagelijks ochtend gebed	X	X	X	X	X	X	X	X	X Korter dan de anderen	X
<i>Shema</i> 1 <sup>e</sup> zin in Fonetisch Hebreeuws of Nederlands?	X Fon. Hebr.	X NLs	X NLs	X Fon. Hebr.	X Afwisselend	X Afwisselend	X Afwisselend	X Afwisselend	X NLs	X NLS
Dagelijks <i>Amida</i>	X overal >> ' <u>H</u> amida'	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Dagelijks middagebed	X 'achternoens'	X 'achternoens'	X 'achternoens'	X 'achternoens'	X 'mincha off achternoen'	X mincha, of achternoen'	X 'mincha off achternoen'	X 'mincha'	X 'mincha'	X 'mincha off achternoen'
Dagelijks avondgebed	X	X	X	X	X 'avont of harbith'	X	X 'avont of harbith'	X	X	X
Avondgebed van Sabbath	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Ochtendgebed van Sabbath	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Middagebed van Sabbath	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Uitgaan van Sabbath	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Avondgebed bij nieuwe maan	X	X	X	X	X 'roschodes'	X 'off roschodes'	X	X	X 'Gebeth van Roschodes'	X
Ochtendgebed bij nieuwe maan	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X

	<b>1663 MIC 4516</b>	<b>1687 ROS 728</b>	<b>1687 TORONTO</b>	<b>1714 MIC 4834</b>	<b>1732 ROS 536</b>	<b>1734 ROS 499</b>	<b>1736 EH 48 D 35</b>	<b>1741 MIC 10139</b>	<b>1760 MIC 4573</b>	<b>1761 ROS 158</b>
Middaggebed bij nieuwe maan (of verwijzing naar dagelijks middaggebed)	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Hallel	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Gebed bij nieuwe maan, als deze op een Sabbath valt	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Gebed voor de avond van het vasten	X			X		X	X	X		X
Gebed van het vasten	X			X		X	X	X		
Avondgebed na het vasten	X			X		X	X	X		X
Tien dagen v penitentie en de Sabbath in deze tien dagen	X			X						
Orde van de kaarsen met Hanukkah	X 'Chanuca'			X 'g(h)anuca' / 'Chanuca'	X 'Hanuca'	X 'Hanuca'	X 'Hanuca'	X 'Hanuca'		X 'Hanuca'
Gebed van Hanukkah	Ochtend, middag, avond			Avond, ochtend, middag	X	X	X	X	X 'Chanuka'	X
Orde van Sabbath voor Purim	X			X	X	X	X	X	X	X

	<b>1663 MIC 4516</b>	<b>1687 ROS 728</b>	<b>1687 TORONTO</b>	<b>1714 MIC 4834</b>	<b>1732 ROS 536</b>	<b>1734 ROS 499</b>	<b>1736 EH 48 D 35</b>	<b>1741 MIC 10139</b>	<b>1760 MIC 4573</b>	<b>1761 ROS 158</b>
Gebed van Purim	Ochtend, middag, avond			Ochtend, middag, avond	Ochtend, middag, avond	X	Avond, ochtend	X	X	X
Gebed van Pesah	Avond, ochtend, middag en uitgaan			Avond, ochtend, middag en uitgaan		Avond, ochtend	Avond, ochtend		X	
Avondgebed van Pesah als het op een Sabbath is	X			X					X	
Gebed voor middelste dagen van Pesah	Ochtend, middag, avond			Ochtend, middag, avond					X	
Regels van de Omertelling (7 weken voor Shavuot)	X 'Homer'			X 'Homer'		X				
Gebed van Shavuot	Ochtend  'Pinxteren', 'sebuoth'			Avond, ochtend, middag en uitgaan  'Pinxteren'		Avond, ochtend  'sebuoth'	Avond, ochtend  'sebuoth'		X  'sebuoth'	
Gebed van Sukkot	Ochtend, avond  'Loover Tenten', 'sucoth'			Avond, ochtend  'Loovertenten'		Avond, ochtend  'sucoth'	Avond, ochtend  'Sucoth oof Loover Feest'		X  'sucoth'	
Gebed voor middelste dagen van Sukkot ( <i>hoshanot</i> )	X			X		X	X		X	
8 <sup>e</sup> dag Sukkot, gebed voor Shemini Azeret & 9 <sup>e</sup> dag Simchat Torah	X			X		X	X		Alleen 8 <sup>e</sup> dag	

	<b>1663 MIC 4516</b>	<b>1687 ROS 728</b>	<b>1687 TORONTO</b>	<b>1714 MIC 4834</b>	<b>1732 ROS 536</b>	<b>1734 ROS 499</b>	<b>1736 EH 48 D 35</b>	<b>1741 MIC 10139</b>	<b>1760 MIC 4573</b>	<b>1761 ROS 158</b>
Benedictie van het handen wassen						X	X	X		X
Benedictie van de brood		X	X			X	X	X		X
Benedictie voor het wijn drinken						X	X	X		X
Gebed voor het slapen	X	X	X	X		X	X	X	X	X
Pismon van Abraham, Jacob, Isaac en Pinhas									X	
Benedictie voor het eten	X	X	X	X		X	X	X		X
Benedictie voor de vruchten van de boom						X	X	X		X
Benedictie voor de vruchten van de aarde						X	X	X		X
Benedictie voor de eerste maaltijd van het jaar						X	X	X		X
Het algemeen Joods Geloove (naar Maimonides)						X				

#### **Bijlage 4. Tekstuele vergelijking eerste blad**

##### **MIC 4516 (1663)**

Mijn God de Siele die ghy my Suyver gegeven hebt ghy hebtse geschapen geformeert ende In myn Geblaesen ende ghy bewaertse en my en ghy zyt Bereyt om die van my te neemen de wederom in my te geven ende Bereyde Toecomende tyt alle Tyt dat die Ziele in my is Bekenne ick voor u A. my Godt ende godt van myne vaderen dat ghy zyt de heere van alle wercken ende Heere van alle Zielen

Gebenedeyt zyt Ghy A, die de Ziele wederom comen in de doode lichaemen,

Gebenedeyt zyt ghy A, onse Godt Conick der werelt die de hean versteant gegeven heeft om te onderschyden den dag van den nacht

##### **MIC 4831 (1663)**

Myn Godt de Ziele die ghy mu suyver Gegeven hebt ghy hebtse geschaepe, geformeert en de in myn geblasen ende ghy bewartse in my en ghy zyt bereyt om die van my te neemen de wederom in my te geven ende bereyde toecomende tyt alle tyt dat die Ziele in myn is Bekene ick voor u A, myn godt en de godt van myne vaderen dat ghy zyt de heere van alle wercken en de heere van alle Zielen,

Gebenedyt zyt ghy A, Onse Godt koninck der werelt die de Ziele wederom doet Comen in de doode lichame,

Gebenedyt zyt ghy A, onse godt koninck der werelt, die den haen verstant gegeven, heeft om te onderschyden den dach van den nacht

##### **MIC 4884 (1679)**

[kantlijn:] mi Die Alma

't Dagelijckcx ochtent ghebedt

Mijn Godt, de Ziel, die ghij in mij zeijn hebt gegeven, ghij hebtse geschapen, ghij hebtse geformeert ghij hebtse in mij geblasen en ghij behoetse in mij, en ghij sijt aenbereijt om die weder van mij te nemen en die weder in mij te keeren, tegens d'aenscoomende tijdt; te allen tijde terwijl de Ziel in mij is, beleyde ick voor u H. mijn godt, ende Godt mijner vaderen, dat ghij sijt een heer aller wercken, regeerder aller creatueren, een heer aller Zielen gebenedijt sijt ghij A. die daer doet weer keren sielen in doode lichamen. Gebenedijt sijt ghij H die den haen verstaent geeft om te doen verstaen tusschen dagh en nacht

**HS ROS 728 (1687)**

[pag. 5]

Mijn godt de Ziele die gij mij suiwer gegevn hebt gij hebtse geschapen geformeert en in mij geblasen *ende* gij bewaertse in mij en gij sijt bereijt om die van mij te nemen ende weder in mij te geven in den bereijden toecoomenden tijt alle den tijt dat de Ziele in mij is bekenne ick voor u A. mijnen godt ende godt van mijne vaderen dat gij sijt de heere van alle Zielen. gebenedijt sijt gij A. die de Zielen laat wederom Coomen in de doode lichamen.

gebenedijt sijt gij A onsen godt conick der werelt die den haen verstandt gegeven heeft om te onderscheijden den dagh van den nagt

**HS toronto (1687)**

[pag. 5]

Mijn godt De Ziele die gij mij suiwer gegevn hebt ghij hebse geschapen geformeert en in mij geblasen *ende* gij bewaertse in mij en gij Zijt bereijt om die van mij te nemen ende weder in mij te geven inden bereijden toecoomenden tijt alle den tijt dat de Ziele in mij is bekenne ick voor u A. mijnen godt ende godt van mijne vaderen dat ghij zijt de heere van alle Zielen. gebenedijt zijt ghij A. die de Zielen laat wederom comen inde doode lichamen.

gebenedijt sijt gij A onsen godt coninck der werelt die den haen verstandt gegeven heeft om te onderscheijden den dagh van den nagt

**MIC 4834 (1714)**

Mijn godt de Ziele die gy my Suyver gegeven hebtse geschaepe geformeerten de in myn geblasen *ende* ende gy bewaertse in my en gy zyt berey om die van my te nemen ende veederom in my te geeven en de bereyde toe comende tyt alle tyt dat die Ziele in myn is Bekenne ick voor U A. myn Godt ende Godt van myne vaedere gy zyt de Heere van alle verken ende Heere van alle Zielen

Gebenedyt zyt die A. die de Ziele wederom Comen in de doode Lichamen

Gebenedyt zyt die A. onse Godt Coninck der verelt die den haen verstant gegevn heeft om te onderSchyden den dagh van de nacht

**HS ROS 536 (1732)**

Myn Godt, die Ziele die ghy my suyver gegeven hebt, ghy hebtse geschaepe, geformert, ende in myn geblasen, ende ghy bewaertse in my, en ghy zyt bereyt om die van my te neemen die Wederom in my te geeven, ende bereyde toekomende teyt, alle teyt dat die ziele in myn is,

bekenne ick voor u Heere myn Godt, ende Godt van myne vadere dat ghy zyt de Heere van alle Ziele

Gebenedyt zyt ghy Heere die de ziele doet wederom komen in de doode lichamen

Gebenedyt zyt ghy Heere onse Godt Koningh der Werelt, die den Haen verstant gegeven heeft om te ondescheyden Den daegh van den nacht.

**HS ROS 4999 (1734)**

Myn Godt, die Ziele die Ghy my suyver gegeven hebt, Ghy hebtse geschaepe, geformert, ende in myn geblazen, ende Ghy bewaertse in my, en Ghy zyt bereyt om die van myn te neemen, die wederom in my geeven, ende bereyde toekomstende teyt, alle teyt dat die ziele in my is bekenne ick voor u Heere myn Godt, ende Godt van meyne Vadere, dat Ghy zyt de Heere van alle Ziele Gebenedyt zyt Ghy Heere die de Ziele doet wederom komen in de doode lichamen

Gebenedyt zyt Ghy Heere onse Godt Koningh der Werelt, die den Haen verstant gegeven heeft, om te onderscheyden den daegh van den nacht.

**EH 48 D 35 (1736)**

Myn Godt, die Ziele die ghy my suyver gegeven hebt, ghy hebtse geschaepe, geformert, ende in myn geblazen, ende ghy bewaertse in my, en ghy zyt bereyt om die van my te neemen, die wederom in my te geeven, ende bereyde toekomstende teyt, alle teyt dat die ziele in myn is, bekenne ick voor u Heere myn Godt, ende Godt van myne vadere dat ghy zyt de Heere van alle Ziele

Gebenedyt zyt ghy Heere die de ziele doet wederom Komen in de doode lichamen

Gebenedyt zyt ghy Heere onse Godt Koningh der Werelt, die den Haen verstant gegeven heeft om te ondescheyden den daegh van den nacht.

**MIC 10139 (1741)**

Myn Godt, die Ziele die ghy my suyver gegeven hebt, ghy hebtse geschaepe, geformert, ende in myn geblazen, ende ghy bewaertse in my, en ghy zyt bereyt om die van my te neemen, die wederom in my te geeven, ende bereyde toekomstende teyt, alle teyt dat die Ziele in myn is, bekenne ick voor u Heere myn Godt, ende Godt van myne vadere dat ghy zyt de Heere van alle Ziele

Gebenedyt zyt ghy Heere die de Ziele doet wederom Komen in de doode lichamen

Gebenedyt zyt ghy Heere onse Godt Koningh ....

**MIC 4573 (1760)**

Myn Godt de Ziel die gy my gebt gegeven is Zuyver gy hebtse gemaakt, gy hebtse geschape en gy hebtse in my geblasen, en gy onderhoutse vin my, en gy Zult se van my neemen ende my weeder geeven in de toekomende tyt als ik myne Zonde voor u Zal gaan Belyden A. myn Godt, en Godt van myne Vaderen gy Zyt de Schepper van alle Werken, gy Zyt de Heerscher van alle de schepselen, ende heere van alle Zielen.

Gezegt Zyt gy A. onse Godt koning van de Werelt die de Ziele Weeder geeft aan de doode Lighamen.

Gezegt Zyt gy A. onse Godt koning van de Werelt, die den Haen geeft te kenne de onderschyding tusschen den dag en den Nagt.

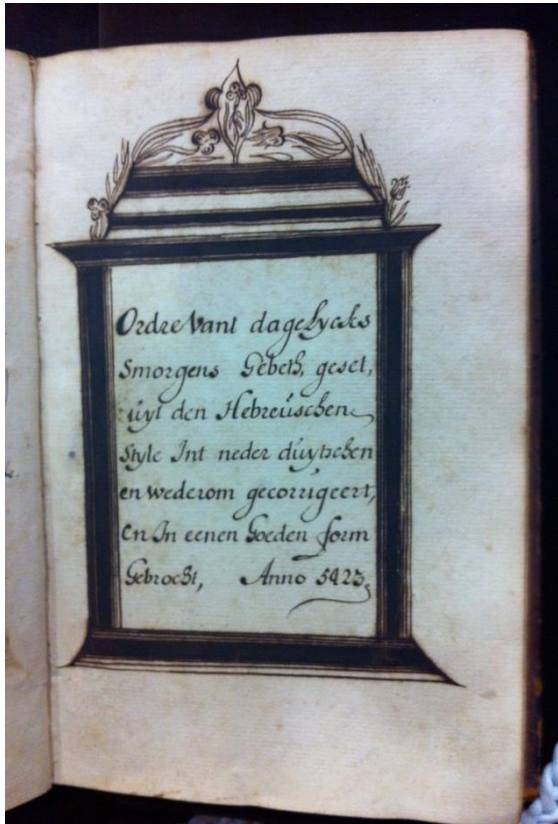
**HS ROS 158 (1761)**

Myn Godt die ziele die ghy my suyver gegeven hebt ghy hebtse geschaepe geformeert ende in myn geblasen ende ghy bewaertse in my, en gy zeyt berreyt om die van myn te neemen die weederom in my te geeven ende berreyde toekomende tyt, alletyt dat die ziele in mijn is bekenne ik voor U Heer myn Godt in de Godt van meyne vaederen dat ghy zeyt de Heere van alle ziele

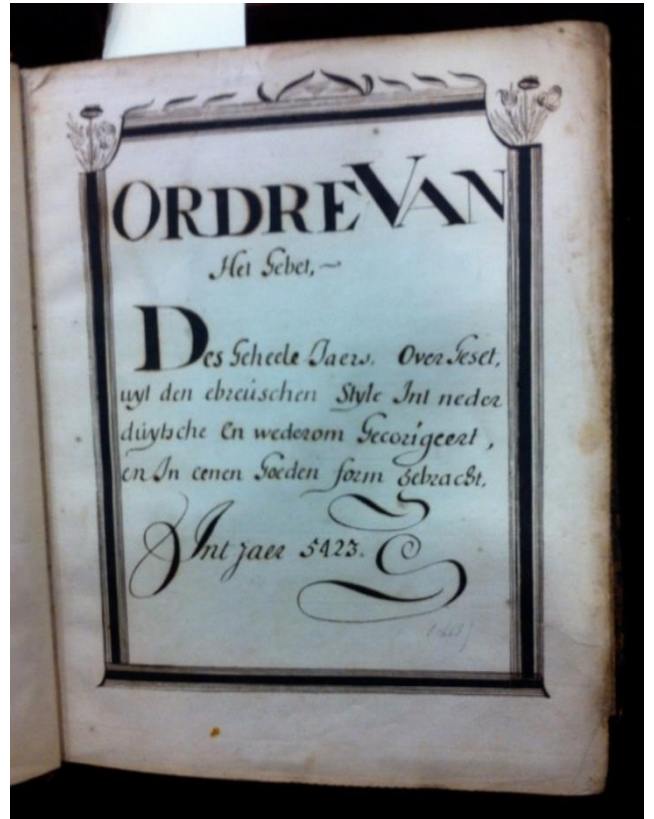
Gebenedyt zyt ghy Heere die de ziele doet weederom koomen in de doode Lechamen

Ghebenedyt zyt ghy Heere onse Godt kooningh Der werelt die den Haen verstant gegeven heeft te onderscheyden den daegh van den naeght.

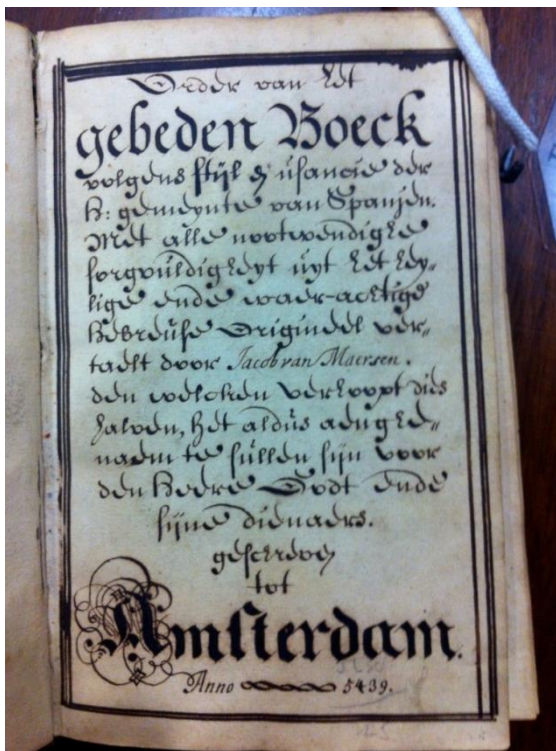
Bijlage 5. Afbeeldingen



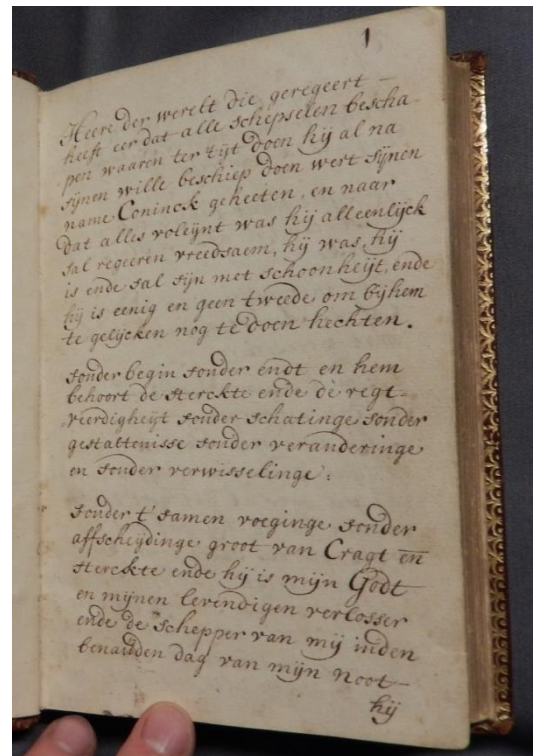
MIC 4516 (1663)



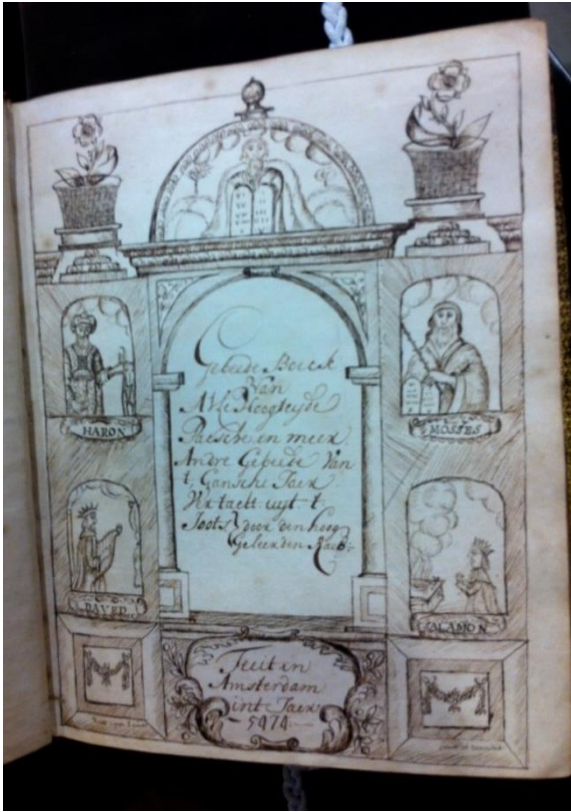
MIC 4831 (1663)



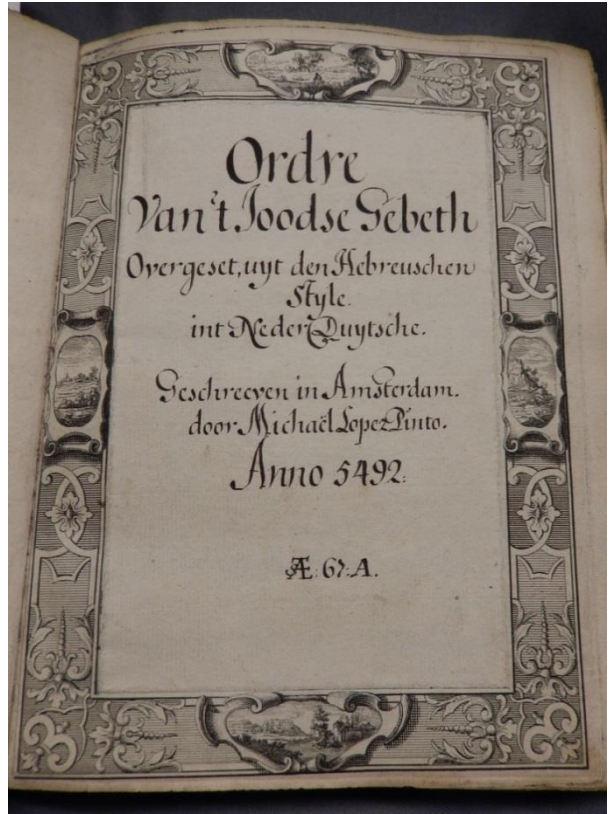
MIC 4884 (1679)



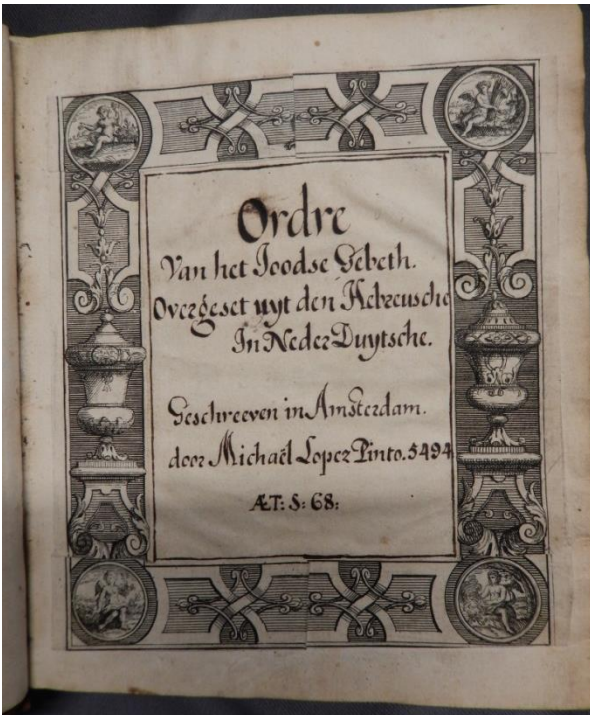
HS ROS 728 (1687)



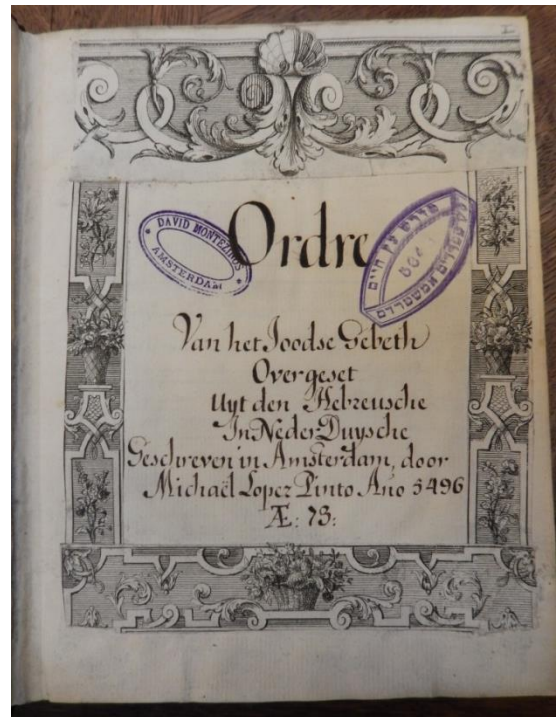
MIC 4834 (1714)



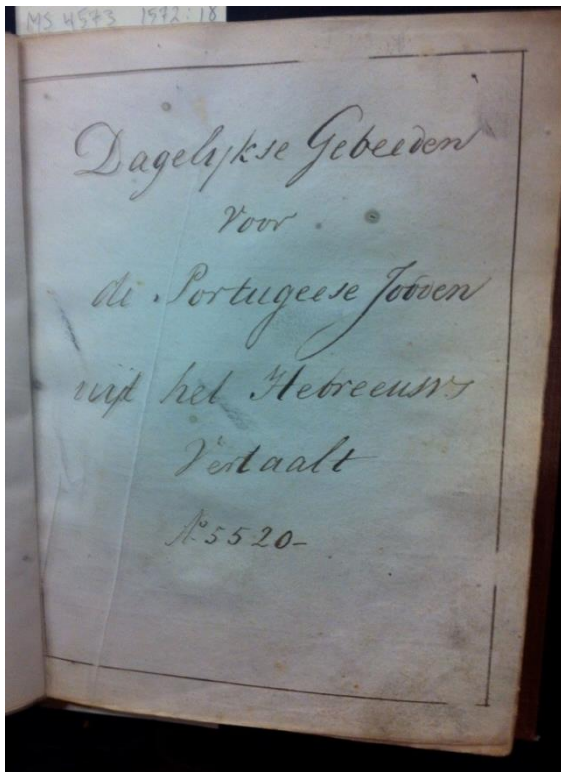
HS ROS 536 (1732)



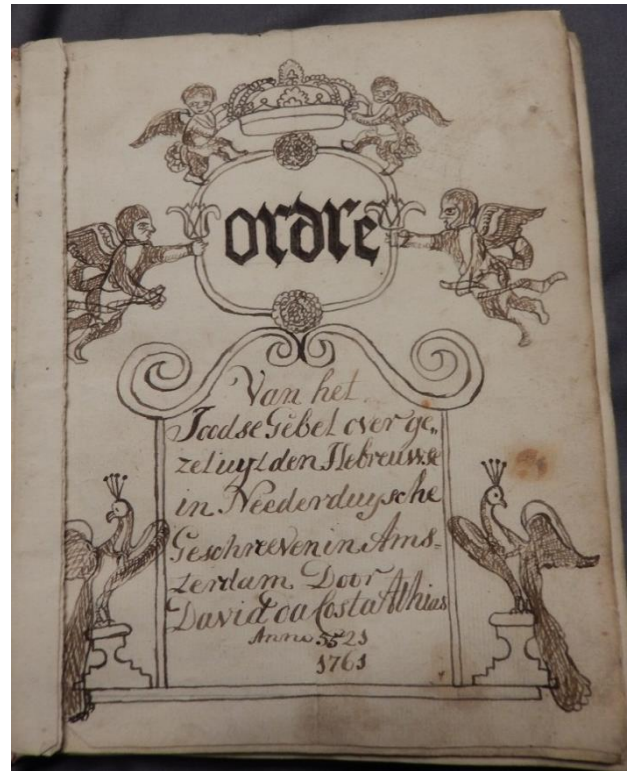
HS ROS 499 (1734)



EH 48 D 35 (1736)



MIC 4573 (1760)



HS ROS 158 (1761)



EH 48 E 17 (Gebed voor voorspoed van de Republiek 1688)

## **Abstract**

Already in 1663 three Dutch translations of the Hebrew prayer book were made in Amsterdam. In the following decades more than fifteen handwritten Dutch prayer books came into being. In the seventeenth and eighteenth century many manuscripts were still written within the Portuguese Jewish community of Amsterdam. This is striking since for more than one century the Sephardic Jews had the printing press at their disposal. It is known that many liturgical works were written by hand because only the beauty of manuscripts could match the words of God. Nevertheless, many Hebrew and Spanish prayer books were printed in the Portuguese Jewish community. What was the thought behind the handwritten prayer books? Moreover it is striking that the handwritten prayer books are written in Dutch. The early modern Portuguese Jewish community of Amsterdam is usually associated with three languages: Spanish, Portuguese and Hebrew. While these languages were essential in the community – the Portuguese language for daily use and for the community records, the Spanish language for literature, and the Hebrew language for liturgical work and for synagogue services – the role of the Dutch language appears to be larger than has emerged from previous research. In this thesis the position of these handwritten Dutch Sephardic prayer books in the seventeenth- and eighteenth-century Portuguese Jewish community of Amsterdam is being researched.