2017

Sacrale ruimte in de vroegmoderne Nederlanden

Liesbeth Geevers & Violet Soen (red.)

Universitaire Pers Leuven

Inhoud	5	Kort bericht aan de lezer
	7	Sacrale ruimtes in de vroegmoderne Nederlanden: perspectieven en dwarsverbanden Violet Soen & Anne-Laure Van Bruaene
	29	Ter promotie der devotie. Materiële voorzieningen en offervaardigheid voor de Sint-Leonarduscultus in Zoutleeuw (1453–1505) Ruben Suykerbuyk
	59	Aan de rand van het graf. De transformatie van het funeraire leven en landschap in Antwerpen en Brugge tijdens de calvinistische republieken (1577/1578 – 1584/1585) Tiffany Bousard
	87	De storm doorstaan: Continuïteit en verandering in de protestantse inrichting van middeleeuwse kerken ten tijde van de Republiek Justin E. A. Kroesen
	105	Grensoverschrijdende katholieke claims. De grenzen tussen publieke en private ruimte voor sacrale doeleinden in de zeventiende-eeuwse Republiek Carolina Lenarduzzi
	129	Een herinnerd religieus landschap: vroegmodern Amsterdam Joke Spaans

Nieuwe Tijdingen. Over vroegmoderne geschiedenis – 2017
Sacrale ruimte in de vroegmoderne Nederlanden

Nieuwe Tijdingen

Over vroegmoderne geschiedenis

Nieuwe Tijdingen. Over vroegmoderne geschiedenis neemt de lezer mee naar het vervlogen verleden van de vijftiende tot en met de achttiende eeuw. Iedere uitgave richt zich op een recente ontwikkeling in het historisch onderzoek naar deze schakelperiode. Daardoor komen verrassende thema's aan bod: van sacrale ruimte tot publieksgeschiedenis, van handelsnetwerken tot lobbypraktijken, van festiviteiten tot onderwijsinstellingen. Geïnteresseerden in de vroegmoderne tijd worden zo geprikkeld door toegankelijk geschreven bijdragen, terwijl vakgenoten in deze artikelen de laatste stand van het onderzoek kunnen consulteren. Alle artikelen zijn beoordeeld door anonieme referenten.

Nieuwe Tijdingen is een initiatief van de Vlaams-Nederlandse Vereniging voor Nieuwe Geschiedenis (VNVNG) en verschijnt vanaf 2017 bij Universitaire Pers Leuven.

Redactie

Anita Boele (Universiteit Utrecht)
Judith Brouwer (Huygens ING)
Hans Cools (KU Leuven)
Paul Knevel (Universiteit van Amsterdam)
Joop Koopmans (Rijksuniversiteit Groningen)
Michael Limberger (Universiteit Gent)
Guido Marnef (Universiteit Antwerpen)
Dries Raeymaekers (Radboud Universiteit Nijmegen)
Wouter Ryckbosch (Vrije Universiteit Brussel)
Violet Soen (KU Leuven)

Sacrale ruimte in de vroegmoderne Nederlanden

onder redactie van Liesbeth Geevers & Violet Soen

Universitaire Pers Leuven

Verschijnt jaarlijks in oktober

Print ISSN: 2593-0346

Online ISSN: 2593-0354

© 2017 Leuven University Press / Presses Universitaires de Louvain /
Universitaire Pers Leuven. Minderbroedersstraat 4, B-3000 Leuven (Belgium)

Alle rechten voorbehouden. Behoudens de uitdrukkelijk bij wet bepaalde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt, op welke wijze ook, zonder de uitdrukkelijke voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgevers.

ISBN 978 94 6270 119 9

e-ISBN 978 94 6166 241 5

D/ 2017 / 1869 / 41

NUR: 685

Ontwerp: Dogma

Illustratie omslag: Gerrit Pietersz. de Jong, Familie op bedevaart in Heiloo, 1630,
inv.nr. BMH s473b, Museum Catharijneconvent, Utrecht.

Kort bericht aan de lezer

Bij deze publicatie van de Vlaams-Nederlandse Vereniging voor Nieuwe Geschiedenis, gestoken in een geheel nieuwe jas, is een introductie op zijn plaats. In het jaar waarin de VNVNG haar derde lustrum viert, heeft het bestuur namelijk besloten voor haar reeks een andere uitgever en een nieuwe titel te kiezen. Voor u ligt hierdoor niet alleen het zestiende deel van de VNVNG publicatiereeks, maar ook het eerste deel van de reeks *Nieuwe Tijdingen: Over vroegmoderne geschiedenis*. Met deze *Nieuwe Tijdingen* willen we zoals voordien uitreiken naar collega en geïnteresseerde, en een stand van het onderzoek bieden rondom actuele thema's in ons vakgebied die vooraf werd afgetoetst op een bijeenkomst. In dit geval betreft het de bijdragen die voortkomen uit het jaarcongres over sacrale ruimtes in de vroegmoderne Nederlanden, gehouden op 30 oktober 2015 in Amsterdam.

Na diepgaand beraad is gekozen voor Universitaire Pers Leuven (UPL). Als bestuur hopen we hiermee te realiseren dat onze jaaruitgave een beter bereik zal krijgen. UPL is een leidinggevende academische uitgever in Vlaanderen en Nederland en biedt een goede infrastructuur voor verspreiding. Na één of twee jaar zal zij ook de open access faciliteren. Onze nieuwe uitgever zal bovendien zorg dragen voor de peerreview procedure en de inning van de lidmaatschapsgelden. We nemen hiermee afscheid van Shaker Publishing in Maastricht, die vanaf 2004 voor de VNVNG vijftien bundels heeft gepubliceerd. Voor deze trouwe samenwerking willen we Shaker Publishing hartelijk dankzeggen. Bij de nieuwe reeks zal het VNVNG-bestuur als redactieraad optreden. Er is tevens een raad van advies ingesteld. We zijn verheugd dat Peter Arnade, Luc Duerloo, Raingard Esser, Craig Harline, Geert Janssen, Christine Kooi, Judith Pollmann en Griet Vermeesch zich bereid hebben verklaard hierin zitting te nemen.

De VNVNG is op 27 september 2002 opgericht. Het betrof een initiatief van een aantal historici afkomstig van zowel Nederlandse als Vlaamse universiteiten die het wetenschappelijk onderzoek en onderwijs over de vroegmoderne tijd beoogden te bevorderen. Sinds de oprichting heeft de VNVNG vrijwel jaarlijks steeds twee thematische congressen georganiseerd: een Dag van het Onderzoek met vooral presentaties over lopend onderzoek in het voorjaar en een jaarcongres in het najaar (zie <http://www.vnvng.eu/conferenties/> voor een overzicht). We mogen stellen dat de contacten tussen Vlaamse en Nederlandse vroegmodernisten door al deze congressen en de andere verenigingsactiviteiten enorm zijn geïntensiveerd. De bevordering van deze

communicatie was in 2002 het andere hoofddoel bij de oprichting. Beide hoofddoelen van de vereniging zijn in de afgelopen vijftien jaar ongewijzigd gebleven, maar de informatiekanalen zijn wel aan de tijd aangepast. Zo heeft de VNVNG al vele jaren een website voor allerlei aankondigingen die ook via een elektronische nieuwsbrief per e-mail aan de leden worden doorgegeven, is er een Facebookpagina en wordt er getwitterd over de verenigingsactiviteiten. We hopen hiermee in de komende jaren door te gaan en als bindmiddel te blijven fungeren tussen al degenen die zich in Nederland en Vlaanderen zowel professioneel als uit belangstelling met de vroegmoderne tijd bezighouden. Nieuwe initiatieven en nieuwe leden zijn altijd van harte welkom, want de VNVNG wil de vroegmoderne tijd graag op de modernste wijze onder de aandacht kunnen blijven brengen.

Namens het bestuur,

Joop W. Koopmans, voorzitter tot 26 oktober 2017

Guido Marnef, voorzitter vanaf 26 oktober 2017

Sacrale ruimtes in de vroegmoderne Nederlanden: perspectieven en dwarsverbanden

Violet Soen & Anne-Laure Van Bruaene

De belangstelling voor sacrale ruimtes in de vroegmoderne Nederlanden past in een bredere internationale trend. Door de groeiende klemtoon op de materiële cultuur van geloofsbeleving enerzijds, en door de aandacht voor zogenaamde *lieux de mémoire* anderzijds, is ook de ruimtelijke organisatie van de religieuze ervaring in de vroegmoderne periode vandaag een belangrijk onderzoeksobject geworden. Vanuit recente historiografische vernieuwingen schetst deze bijdrage perspectieven voor de studie van sacrale ruimtes, of het nu om kerkgebouwen, -interieurs of aanpalende begraafplaatsen handelt. Tegelijkertijd legt ze dwarsverbanden tussen deelstudies en onderzoek over de 'Noordelijke' en de 'Zuidelijke' Nederlanden. Op die manier kan verder worden bijgedragen tot een antwoord op de belangrijke vraag in welke mate de Reformatie het sacrale landschap ingrijpend veranderde, dan wel of de middeleeuwse resten lang weerbarstig bleven.

Vroegmoderne gelovigen wisten maar al te best dat devotie een ruimtelijke dimensie had. Bedevaarders, zoals die naar Scherpenheuvel, ondervonden dat zelfs aan den lijve. Zo beschreef in 1603 de Brusselse stadsgriffier Philips Numan (c. 1550–1617) in zijn officiële en beroemde mirakelboek van Scherpenheuvel, hoe heroïsch de pelgrimstocht was naar het Spaans-Brabantse plaatsje dat toen vlakbij de frontlinie was gelegen. Bij goed weer zagen de Staatsen immers van over de Demer het kapelletje bij de eik op de heuveltop oprijzen. Numan maakte zich sterk dat God precies die plek had uitgekozen om de turende ketters terug naar het juiste geloof te leiden.¹ Vanaf

- 1 Ph. Numan, *Historie van de Mirakelen die Onlancx In grooten getale gebeurt zijn door die intercessie ende voorbidden van die H. Maget Maria Op een plaetse ghenoompt Scherpen-heuvel by die Stadt van Sichen in Brabant*, tweede editie, Leuven 1604, n.g. (Nederlandstalige vertaling van de Franse editie uit 1603).

1609 werden deze ruimtelijke sacrale aanspraken bovendien nogmaals kracht bijgezet door de bouw van een overrompelende en rijk gedecoreerde barokkerk door Wenzel Cobergher (c. 1560–1634), de hofarchitect van de aartshertogen.² Hoe anders moet een processionele rondgang in de kerk van Scherpenheuvel zijn geweest dan een wandeling door één van de gereformeerde, ontklede en witgekalkte, kerkinterieurs in de Republiek, zoals we die kennen uit de verstilde tableaux van Pieter Jansz Saenredam (1597–1665).³ De scherpe tegenstellingen tussen protestants en katholiek die de twee voorbeelden suggereren zullen verderop weliswaar worden genuanceerd, maar het uitgangspunt van deze bundel is dat ruimtelijke handelingen en verbeeldingen aan de basis lagen van de religieuze beleving in de vroegmoderne Nederlanden.

In vijf bijdragen worden de mogelijkheden verkend van een methodologische benadering waarin niet het instituut kerk centraal staat maar wel het kerkgebouw met zijn interieur en bij uitbreiding het hele sacrale landschap waarin vroegmoderne gelovigen navigeerden. Ruben Suykerbuyk onderzoekt hoe rond 1500 de kerkmeesters van de kapittelkerk van het Brabantse stadje Zoutleeuw investeerden in de aankleding van de kapel gewijd aan Sint-Leonardus om zo nieuwe pelgrims te lokken. Tiffany Bousard begeeft zich op het kerkhof (in de zestiende eeuw nog aanpalend aan het kerkgebouw) en analyseert de strijd tussen katholieken en protestanten om er begraven te worden tijdens en na de calvinistische regimes in Brugge en Antwerpen. Justin Kroesen hanteert een breed perspectief door te reconstrueren hoe de interieurs van middeleeuwse kerken in de Republiek werden aangepast of net om welbepaalde redenen geconserveerd. Carolina Lenarduzzi kijkt door de ogen van katholieken naar het ‘verloren’ patrimonium in de Republiek en toont aan op welke manieren zij hun devotie letterlijk een nieuwe plaats gaven. Joke Spaans, tenslotte, analyseert de transformatie van de sacrale topografie in vroegmodern Amsterdam en legt de nadruk op processen van herinnering en betekenisgeving.

De belangstelling voor sacrale ruimtes in de vroegmoderne Nederlanden past in een bredere internationale trend. Algemeen is de aandacht verschoven van de instellingen en structuren van de Kerk naar de rituelen en praktijken van de brede

- 2 L. Duerloo en M. Wingens, *Scherpenheuvel. Het Jeruzalem van de Lage Landen*, Leuven 2002; C. Caspers en M. Gielis, ‘Scherpenheuvelbedevaarten uit Noord-Brabant, in het bijzonder de (doods)kistprocessie van Breda’, in: P. Abels en E.H. Bary (red.), *In van tweeën één. Kerk en West-Brabant door de eeuwen heen*, Delft 2001, p. 115–148.
- 3 A. Vanhaelen, *The Wake of Iconoclasm. Painting the Church in the Dutch Republic*, University Park, PA 2012.

groep gelovigen.⁴ De wetenschappelijke belangstelling voor het sacrale, en de ruimte invulling ervan, is terug te voeren tot de godsdienstsociologie van Emile Durkheim (1858-1917) en Mircea Eliade (1907-1986) en staat om evidente redenen al veel langer centraal in de disciplines van de archeologie, architectuur- en kunstgeschiedenis en de antropologie. Door de groeiende klemtoon op de materiële cultuur van geloofsbeleving enerzijds, en door de aandacht voor zogenaamde *lieux de mémoire* anderzijds, is ook de ruimtelijke organisatie van de religieuze ervaring in de vroegmoderne periode vandaag een populair onderzoeksobject geworden.

Juist door sterker interdisciplinair onderzoek zijn ook historici van de vroegmoderne tijd zich ervan bewust geworden hoe essentieel de ‘plaats’ van het sacrale was in de periode van de Reformatie en de Contrareformatie. Een eminente voortrekster was Natalie Zemon Davis met haar sterk antropologisch geïnspireerde studie over hoe katholieken en protestanten in zestiende-eeuws Lyon een verschillende invulling gaven aan het sacrale landschap.⁵ Meer recent zet het werk van Andrew Spicer en Alexandra Walsham de toon. Andrew Spicer redigeerde een tiental jaar terug twee bundels over ‘sacred space’ en in 2016 verscheen onder zijn redactie ook een derde bundel over vroegmoderne parochiekerken. Zijn eigen werk behandelt zowel katholieke als protestantse kerkgebouwen in Engeland, Frankrijk en de Nederlanden en koppelt liturgische en architecturale aspecten aan een nauwgezette analyse van de

- 4 V. Soen, ‘Which religious history for the (two) early modern Netherlands before 1648? Questions, trends and perspectives’, *Revue d’histoire ecclésiastique* 102 (2017), p. 758-788; V. Soen en P. Knevel, ‘Slingerbewegingen. Controverse en geschiedschrijving over religie in de zestiende-eeuwse Nederlanden’, in: V. Soen en P. Knevel (red.), *Religie, hervorming en controverse in de zestiende-eeuwse Nederlanden* (Publicaties van de Vlaams-Nederlandse Vereniging voor Nieuwe Geschiedenis 12), Maastricht 2013, p. 3-19; Wim Janse, ‘De protestantse reformatie in de Nederlanden. Wendingen in de twintigste-eeuwse historiografie’, in: J. de Mooij en I. Smits (red.), *Balans van een eeuw. Wendingen in de historiografie van het christendom 1901-2001*, Heerenveen 2002, p. 33-49. Als vroege exponenten van deze beweging: G. Rooijackers en T. van der Zee (red.), *Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk*, Nijmegen 1986; M. Cloet en F. Daelemans (red.), *Godsdienst. Mentaliteit en Dagelijks Leven. Religieuze geschiedenis in België sinds 1970. Handelingen van het colloquium van 23 en 24 september 1987*, Brussel 1988.
- 5 N. Zemon Davis, ‘The Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon’, *Past & Present* 90 (1981), p. 40-70.

politieke context.⁶ Alexandra Walsham maakte school met haar erudiete studie over de impact van de religieuze hervormingen op het natuurlijke en archeologische landschap van de Britse eilanden.⁷

Ook voor de Nederlanden werd (naast de studies van Spicer) invloedrijk onderzoek verricht dat vaak de traditionele grenzen tussen kunstgeschiedenis, architectuurgeschiedenis en geschiedenis uitdaagt.⁸ Exemplarisch is het werk van Justin Kroesen dat de middeleeuwen en de vroegmoderne tijd overspant en de religieuze materiële cultuur van de Lage Landen in zijn ruimtelijke context plaatst.⁹ Mia Mochizuki bestudeerde de transformatie in de zeventiende eeuw van het interieur van de Grote Kerk in Haarlem als casestudie voor de totstandkoming van een calvinistische ‘material religion’.¹⁰ Jeffrey Muller zorgde recent als het ware voor het contrapunt door de barokke decoratiecampagne van de Sint-Jacobskerk in Antwerpen, de parochiekerk van

- 6 W. Coster en A. Spicer (red.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge 2005; A. Spicer en S. Hamilton (red.), *Defining the Holy. Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Farnham 2005; A. Spicer, *Calvinist Churches in Early Modern Europe*, Manchester 2007; Id. (red.), *Lutheran Churches in Early Modern Europe*, Farnham 2012; Id. (red.) *Parish Churches in the Early Modern World*, Farnham 2016. Zie ook S. Guinn-Chipman, *Religious Space in Reformation England*, Londen 2013.
- 7 A. Walsham, *The Reformation of the Landscape. Religion, Identity and Memory in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford 2011; A. Walsham, ‘Sacred Topography and Social Memory: Religious Change and the Landscape in Early Modern Britain and Ireland’, *Journal of Religious History* 36 (2012), p. 31–51; A. Walsham, ‘Holy well: contesting sacred space in post-Reformation Wales’, in: W. Coster en A. Spicer (red.), *Sacred space in early modern Europe*, Cambridge 2005, p. 209–236.
- 8 Zie bijvoorbeeld de periode-overschrijdende bundel A. Molendijk (red.), *Materieel Christendom, Religie en materiële cultuur in West-Europa*, Hilversum 2003 en M. Delbeke en M. Schraven (red.), *Foundation, Dedication and Consecration in Early Modern Europe*, Leiden 2011.
- 9 Zie o.a. J. Kroesen, *Mis! Middeleeuwse kerkinterieurs in Groningen en Oost-Friesland*, Bedum 2012; J. Kroesen, ‘Accommodating Calvinism. The Appropriation of Medieval Church Interiors for Protestant Worship in the Netherlands after the Reformation’, in: J. Harasimowicz (red.), *Protestantischer Kirchenbau der frühen Neuzeit in Europa. Grundlagen und neue Forschungskonzepte*, Regensburg 2015, p. 81–98.
- 10 M. Mochizuki, *The Netherlandish Image after Iconoclasm, 1566–1672. Material Religion in the Dutch Golden Age*, Aldershot 2008. Traditioneler van benadering is J. Dupertuis Bangs, *Church Art and Architecture in the Low Countries before 1566*, Kirksville 1997. Zie ook de bijdragen in en door P. Lombaerde, ‘The Façade and the Towers of the Jesuit Church in the Urban Landscape of Antwerp during the Seventeenth Century’, in: Id. (red.), *Innovation and Experience in the Early Baroque in the Southern Netherlands. The Case of the Jesuit Church in Antwerp*, Turnhout 2008, p. 77–95.

Rubens, te ontleden.¹¹ De focus lijkt daarmee op het kerkgebouw te zijn komen liggen, maar eerder werd ook al de beroemde processiecultuur van de (Zuidelijke) Nederlanden goed onderzocht.¹²

De nadruk ligt ook in dit volume op kerkgebouwen, hun interieur en de aanpalende kerkhoven.¹³ Dat het hier om sacrale ruimtes gaat lijkt evident. Antropologen en archeologen hebben echter aangetoond dat in de meeste gemeenschappen en samenlevingen de grenzen tussen het sacrale en het profane poreus en zelfs overlappend of ronduit conflicterend zijn, en dat de individuele beleving niet noodzakelijkerwijs strookt met de door een geprivilegieerde groep (de clerus) gemedieerd aura van sacraliteit. Het spreekt voor zich dat dergelijk inzicht ook voor de vroegmoderne tijd geldt. Het vroege protestantisme daagde de katholieke noties van heiligheid uit, wat in de Nederlanden leidde tot een ongezien intense Beeldenstorm in 1566, en verschillende golven van iconoclasmen nadien.¹⁴ De verhouding van het calvinisme tot de kerk als sacrale plek was dus op zijn minst dubbelzinnig te noemen, terwijl de katholieke hang naar de immanente beleving van het heilige juist sterk bleef resoneren in

- 11 J. Muller, *St. Jacob's Antwerp Art and Counter Reformation in Rubens's Parish Church*, Leiden 2016; zie ook M. Delbeke, 'The Altar and the Idol. Housing Miracle Working Statues in the Southern Netherlands', in: B. D'Hainaut-Zveny, *Machinae Spirituales. Les retables baroques dans les Pays-Bas Méridionaux et en Europe. Contributions à une histoire formelle du sentiment religieux au XVIIe Siècle*, Brussel 2014, p. 212–229; S. Vanhauwaert, 'Sculpted Saint John's Head in the Low Countries 1370–1800: The Influence of the Council of Trent on Religious Cult Imagery' en E. De Mol, 'Le culte de la Vierge après le Concile de Trente, perçu à travers trois triptyques flamands de la fin du XVIe siècle et du début du XVIIe siècle' beide in: W. François en V. Soen (red.), *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and beyond (1540–1700)*, 3 dln., Göttingen, resp. p. 69–92 en p. 93–116.
- 12 B. Ramakers, *Spelen en figuren. Toneelkunst en processiecultuur in Oudenaarde tussen Middeleeuwen en Moderne tijd*, Amsterdam 1996; M. Thøfner, *A common art. Urban ceremonial in Antwerp and Brussels during and after the Dutch Revolt*, Zwolle 2007.
- 13 We kunnen hier ook verwijzen naar de breed opgezette en comparatieve synthese over het gebruik van katholieke en protestantse kerkgebouwen sinds de Reformatie: N. Yates, *Liturgical Space. Christian Worship and Church Buildings in Western Europe, 1500–2000*, Aldershot 2008.
- 14 K. Jonckheere, *Antwerp Art after Iconoclasm. Experiments in Decorum, 1566–1585*, Yale 2012; A.-L. Van Bruaene, K. Jonckheere en R. Suykerbuyk (red.), *Beeldenstorm: Iconoclasm in the Low Countries*, themanummer BMGN-Low Countries Historical Review 131 (2016).

de vroegmoderne tijd, zeker na de bevestiging ervan op het Concilie van Trente.¹⁵ Bovendien leidden sociale processen van toe-eigening, maar ook de individuele behoefte aan zingeving ertoe dat het sacrale vaak een onverwachte plaats kreeg, zoals zal blijken uit enkele van de essays.

Dit volume illustreert de veelvormigheid van *loca sacra* in de vroegmoderne Nederlanden. Deze bijdrage wil daarom dwarsverbanden trekken en de onderscheiden hoofdstukken kaderen binnen enkele belangrijke theoretische perspectieven, zoals de *spatial turn* en *border studies*, en daaraan gekoppelde historiografische debatten. Vanuit deze methodologische reflectie wordt tot slot teruggekoppeld naar de vraag in hoeverre de Reformatie de sacrale topografie van de Nederlanden ingrijpend en blijvend veranderde.

Ruimtelijke praktijken

De nieuwe aandacht voor sacrale ruimtes kan niet los worden gezien van de bredere *spatial turn* binnen de menswetenschappen. Onder invloed van het werk van Henri Lefebvre (1901–1991) wordt ruimte als een cultureel product beschouwd, eerder dan als een objectieve gegevenheid met precieze coördinaten en afmetingen. De beleefde ruimte is het product van onderhandeling en strijd, maar determineert op haar beurt het menselijke handelen. Ruimtes zijn zo semiotische velden waar betekenis ontstaat, verandert, en vooral, wordt onderhandeld.¹⁶ Uiteraard is het niet vanzelfsprekend ruimtes en plaatsen uit het verleden opnieuw bevattelijk en tastbaar te maken. In de praktijk benaderen historici ruimtes vooral als een soort ‘tekst’, waarvan de culturele code moet worden gekraakt. Maar de ruimte kan ook, zoals door kunst- en architectuurhistorici, geïnterpreteerd worden als een driedimensionaal ‘beeld’ of ‘artefact’, waarbij het visuele en materiële, en zelfs het tactiele, primeert. Ook de bijdragen in dit boek balanceren tussen het interpreteren van de ruimte als een tekst/palimpsest en als een beeld/artefact.

- 15 W. Coster en A. Spicer, ‘Introduction: the dimensions of sacred space in Reformation Europe’, in: Id. (red.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge 2005, p. 1–16.
- 16 H. Lefebvre, *La production de l'espace*, Parijs 1974. Voor een historische toepassing zie bijvoorbeeld M. Boone en M. C. Howell (red.), *The Power of Space in Late Medieval and Early Modern Europe. The Cities of Italy, Northern France and the Low Countries*, Turnhout 2013.

Het *kerkgebouw* staat voorop in dit jaarboek. Kerken dienden als materiële en mentale bakens in het christelijke Avondland en beoogden een tastbare mimesis te zijn van het hemelse Jeruzalem. Tijdens de middeleeuwen waren kerken onbetwiste sacrale plaatsen: ze waren geconsacreerd door de bisschop en tijdens de misvieringen werd het lichaam van Christus telkens opnieuw in de geloofsgemeenschap ontvangen. Ondanks de bouw van nieuwe (barok)kerken¹⁷, bleef het middeleeuwse kerkpatrimonium in de vroegmoderne tijd de overhand behouden. Nog tot in de zeventiende eeuw werd in gotische stijl gebouwd en verbouwd.¹⁸ De protestantse hervorming zag af van de rituele wijding van kerken, maar de meeste parochiekerken bleven bestemd voor de eredienst, zoals de bijdrage van Justin Kroesen uitvoerig documenteert. Joke Spaans geeft aan dat het anders gesteld was met de kloosters (en hun kerken en kapellen), die in de Republiek werden geseculariseerd en meestal een educatieve of caritatieve herbestemming kregen. Zowel Carolina Lenarduzzi als Joke Spaans argumenteren dat deze kerkgebouwen voor katholieken in de Republiek een ankerpunt bleven: voortdurend geconfronteerd met de toe-eigening van 'hun' kerken door de gereformeerden, stelden zij zich geen genoegen met privé-altaren of kleine huiskapellen, maar organiseerden ze zelf gewijde (schuil)kerken.

Niet alleen de muren rondom de fysieke plaats waren belangrijk, ook de *inrichting en de decoratie van de kerk* hielp om het contact met God te versterken. Voor katholieken waren er naast het hoofdaltaar verschillende plaatsen binnen de kerk die een bijzondere 'heiligheid' konden bemiddelen, zoals de vele altaren en kapellen gepatroneerd door families en gilden, maar ook objecten zoals reliekschrijnen en sacramentshuizen.¹⁹ Binnen één kerkgebouw wedijverden dus verschillende devoties met elkaar. Ruben Suykerbuyk illustreert hoe in Zoutleeuw de cultus van Sint-Leonardus, aanbeden voor hulp bij geboorten, gevangenschap en verlamming, aan het einde van de vijftiende eeuw werd aangemoedigd door de bestelling van nieuwe decoratieve

- 17 Zie de verschillende bijdragen in K. De Jonge (red.), *Bellissimi Ingegneri, Grandissimo Splendore. Studies over de religieuze architectuur in de Zuidelijke Nederlanden tijdens de 17de eeuw*, Leuven 2000.
- 18 K. De Jonge en K. Ottenheim (red.), *Unity and Discontinuity. Architectural Relationships between the Southern and Northern Low Countries (1530-1700)*, Turnhout 2007; D. Germonprez, 'Foundation rituals in the Netherlands: constructing a counterreformational architecture', *Intersections: yearbook for early modern studies* 25 (2011), p. 275-295; E. Matt Kavalier, *Renaissance Gothic. The Authority of Ornament, 1470-1540*, New Haven 2012.
- 19 A. De Groot, *De Dom van Utrecht in de zestiende eeuw. Inrichting, decoratie en gebruik van de katholieke kathedraal*, Utrecht 2011.

elementen zoals een altaarstuk, muurschilderingen en een ‘luminaris’ (een verlichtingselement). Zo kreeg deze devotie als het ware door de kerkmeesters de eerste plaats toegewezen, een investering die haar vruchten afwierp in de vorm van hogere inkomsten uit offers. Justin Kroesen benadrukt dat ook tijdens de Reformatie het interieur van in oorsprong middeleeuwse kerken werd ingezet om de toegang tot Gods Woord te faciliteren. Altaren en doopvonten werden verwijderd, maar preekstoel, orgel, doksaal en herenbanken bleven vaak behouden. In het koor vond de avondmaalsviering plaats of werden graftombes voor adellijke families geplaatst. Hoewel verschillende hervormers zich bleven verzetten tegen de sacralisering van ruimtes en objecten, was de beleving door protestantse gemeenschappen dus anders.

Niet alleen kerken en hun architectuur en interieur bakenden het sacrale af, ook de *ruimte rondom de kerken* werd sinds de vroege middeleeuwen door bisschoppen gewijd om er gelovigen te begraven. Vooraanstaande geestelijken en leken werden in de kerk begraven, waarbij de afstand tot het hoogaltaar en het heilig sacrament de sociale status markeerde. Voor gewone gelovigen was er een plek op het kerkhof.²⁰ Deze begraafplaatsen werden de inzet van een intense strijd tijdens de Calvinistische Republieken (1577–1585). Tiffany Bousard toont hoe katholieken en protestanten in die periode in Antwerpen en Brugge duidelijk begaan waren met kerkhoven, die naast een religieuze ook een sterk sociale betekenis hadden. Uit respect voor de voorouders waren zelfs calvinisten die een afkeer hadden van het gewijde bereid geld vrij te maken om de begraafplaatsen op te knappen. Het essay van Bousard illustreert ook hoe noties van sacraliteit aan de hele stedelijke ruimte kleefden. Zowel protestanten als katholieken beschouwden namelijk het begraven worden buiten de stadsmuren als ontrend.

Door de band genomen is er in dit volume minder aandacht voor de sacralisering van het *natuurlandschap* – bijvoorbeeld een bron of een boom waar heiligheid werd aan toegeschreven –, zoals magistraal beschreven werd voor de Britse eilanden door Alexandra Walsham.²¹ Carolina Lenarduzzi gaat echter in op één sprekend voorbeeld. In het Hollandse Heiloo bleef een bijna volledig afgebroken kapel ter verering van een laatmiddeleeuws Mariawonder bedevaarten uitlokken, hoewel die eigenlijk met meerdere plakaten werden verboden. Hier deden de ruïnes dienst als pelgrimsoord, totdat in 1713 het miraculeuze ontspringen van een bron de devotie een extra impuls

20 P. Bitter, V. Bonenkampová, K. Goudriaan (red.), *Graven spreken. Perspectieven op grafcultuur in de middeleeuwse en vroegmoderne Nederlanden*, Hilversum 2013.

21 A. Walsham, *The Reformation of the Landscape*.

gaf. Ook benadrukt Lenarduzzi hoe in een context van repressie onverwachte plaatsen, zoals gevangenissen of zelfs het eigen lichaam, de status van een sacrale ruimte kon krijgen voor de katholieke gelovigen.

Het is belangrijk te onderstrepen dat de sacrale status nooit verankerd was in de plaats zelf, maar telkens opnieuw moest worden bevestigd door betekenisvolle *handelingen*. De ‘spatial turn’ impliceert dan ook haast vanzelfsprekend een nadruk op het performatieve. Op een eerste meest direct niveau gaat het om het officiële wijden of consacreran van kerkgebouwen, een ritueel dat verworpen werd in de protestantse kerk (maar vaak vervangen werd door een plechtige ceremonie met preek).²² Ook andere handelingen onderstreepten zowel in een katholieke als protestantse context de bijzondere status van een plaats: denk aan het aanbrengen (of verwijderen) van decoratie of aan de dagelijkse gebeden en gezangen. Muziek en andere auditieve handelingen zorgden voor een bijzondere zintuiglijke ervaring waaraan zowel katholieken als protestanten hechtten.²³ Lenarduzzi opent haar bijdrage met de mijmerende verzen van de jurist Cornelis Plemp (1574-1638) over het klokkengelui in katholiek Amsterdam in zijn eerste levensjaren.²⁴ Orgelmuziek klinkt in verschillende bijdragen door. Spaans beschrijft hoe katholieke Amsterdammers willens nillens te luidkeels het orgel begeleidden en daardoor een inval riskeerden.²⁵ Kroesen documenteert meer algemeen de populariteit van orgels in protestantse kringen. Katholieken en protestanten beschouwden het gezang en eventuele klokgelui van de andere groep ook als een inbreuk op hun eigen sonore landschap. Bousard toont aan dat katholieken in calvinistisch Brugge en Antwerpen hun begraafrites voortaan ‘sonder pompe

- 22 M. Delbeke en M. Schraven (red.), *Foundation, Dedication and Consecration in Early Modern Europe*, Leiden 2011.
- 23 S. Karant-Nunn, *The Reformation of Feeling. Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany*, Oxford 2010; W. de Boer en C. Göttler (red.), *Religion and the senses in early modern Europe*, Leiden en Boston 2013. Over het katholicisme als ‘sensuous religion’: J.C. Smith, *Sensuous Worship: Jesuits and the Art of the Early Catholic Reformation in Germany*, Princeton 2002; M.B. Hall en T.E. Cooper (red.), *The Sensuous in the Counter-Reformation Church*, New York 2013; J.W. O’Malley, ‘What happened and what did not happen at the Council of Trent’, in: W. François en V. Soen, *The Council of Trent*.
- 24 Zie omtrent klokken ook: B. Daelemans, J. Koninckx en S. Van Loo, ‘De verplaatsing van de klokkentorens in de 17de-eeuwse kerkarchitectuur’, in: K. De Jonge (red.), *Bellissimi Ingegneri, Grandissimo Splendore. Studies over de religieuze architectuur in de Zuidelijke Nederlanden tijdens de 17de eeuw*, p. 67-78.
- 25 Zie ook: J.S. Pollmann, ‘Hey ho, let the cup go round! Singing for reformation in the sixteenth century’, in: H. Schilling en G. Toth István (red.), *Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*, Cambridge 2007, p. 294-316.

oft geclanck, maer int bedect' (Antwerpen) of zonder 'tamelicken gheluyde' (Brugge) moesten organiseren. Toen de katholieken weer de bovenhand kregen, moesten de calvinisten op hun beurt weer alle 'pompe' (wellicht worden psalmgezangen bedoeld) achterwege laten.

Gelovigen zetten meer algemeen hun hele *lichaam* in om een claim te leggen op een bepaalde plek.²⁶ Deze belichaamde vroomheid is het meest uitgesproken in de katholieke cultuur. Zowel mannelijke geestelijken als de befaamde kloppes onderscheidden zich in de gereformeerde publieke ruimte van de Republiek door hun kledij en dit niet zonder risico. Sommigen beschouwden daarbij zelfs hun eigen lichaam als een kerk. Het ruimtelijke en lichamelijke werd het sterkst met elkaar verbonden in de katholieke processie- en bedevaartcultuur. De laatmiddeleeuwse Sint-Leonardusdevotie in Zoutleeuw werd fysiek beleefd via processies en pelgrimstochten, al suggereert Suykerbuyk dat laatstgenoemde doorgaans tot een dagreis werden beperkt.²⁷ Spaans en Lenarduzzi verwijzen naar de Amsterdamse Heilige Weg, die middeleeuwse pelgrims naar de plek van het lokale sacramentswonder bracht. Zelfs al werd de mirakelkapel na de alteratie in 1578 ontmanteld, dan nog bleven katholieken 's nachts barrevoets rond de kapel wandelen om zo de processieroute levendig te houden. Lichamelijke handelingen konden echter ook bedoeld zijn om te ontveren en te desacraliseren. Iconoclasmie is een evident voorbeeld, maar zeker ook het ongevoeglijk gedrag van zestiende-eeuwse calvinisten in katholieke kerken en achttiende-eeuwse patriotten in gereformeerde kerken zoals beschreven door Joke Spaans.

Een ruimtelijke benadering brengt ons tenslotte ook bij het zeer succesvolle concept van de *lieux de mémoire* dat in de jaren 1980 door de Franse historicus Pierre Nora werd ontwikkeld.²⁸ Hoewel eerst toegepast op de nationale geschiedenis, kan het evengoed gelden voor stedelijke contexten en de religieuze herinneringen die

26 A.-L. Van Bruaene, 'Embodied Piety. Sacrament Houses and Iconoclasm in the Sixteenth-Century Low Countries', *BMGN-Low Countries Historical Review* 131 (2016), p. 36-58.

27 P. Trio, 'Handel en wandel met een heilige. Organisatie van en deelnemers aan de laatmiddeleeuwse Sint-Lievensprocessie vanuit de Gentse Sint-Baafsabdij naar Sint-Lievens-Houtem (tot 1540)', *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent* 61 (2007), p. 83-104.

28 P. Nora, *Les lieux de mémoire*, Parijs 1984-1992.

daaraan kleven.²⁹ Meer algemeen hebben de *memory studies* in de Nederlanden een sterke impuls gekregen door het onderzoek van Judith Pollmann en Erika Kuijpers over de vroegmoderne tijd. Ook in hun analyse staan de manieren waarop burgers de intense religieuze en politieke veranderingen verwerkten en vaak letterlijk een plaats gaven centraal.³⁰ In deze bundel komt in dit verband vooral het perspectief van de katholieken in de Republiek duidelijk naar voren. Lenarduzzi en Spaans tonen haarscherp aan hoe de herinnering aan de confiscaties en ontheiliging van het in oorsprong katholiek patrimonium nog vele generaties lang als een collectief trauma bleef nazinderen. Het gemis werd op verschillende manieren gecompenseerd, waarbij de reeds genoemde bedevaart naar de ruïne van Heiloo een sprekend voorbeeld is. Hoe katholieken in de Zuidelijke Nederlanden omgingen met het trauma van de Beeldenstorm en de Calvinistische Republieken blijft hier onderbelicht, maar de recente studies van Spicer, Pollmann en Geert Janssen beschrijven alvast hoe een snelle reconciliatie tot een nieuw, zeer militant katholicisme leidde.³¹

Grenzen overschrijden

Ruimtes veronderstellen afbakeningen, fysiek dan wel mentaal. De sacrale ruimte van een kerkgebouw was begrensd door zijn muren, al waren sommige delen van de (katholieke) kerk heiliger dan andere (hoofdaltaar en koor) en kon ook het terrein rond de kerk als kerkhof gewijd zijn. Door jaarlijkse ommegangen (vaak ter ere van het heilig sacrament) werd ook de stedelijke gemeenschap sacraal begrensd. Hogerop werd er echter op gewezen dat de grenzen tussen het sacrale en profane poreus waren en dat beide zones elkaar overlaptten. Een sprekend voorbeeld voor de middeleeuwse periode is het intensieve seculiere gebruik van kerkgebouwen, bijvoorbeeld voor ver-

- 29 Zie bijvoorbeeld het publiekshistorische boek R. Mantels, A.-L. Van Bruaene, C. Verbruggen en G. Deneckere (red.), *Geloven in Gent. Plaatsen van het religieuze verleden*, Gent 2015. Zie ook A. Vanhaelen, 'Utrecht's Transformations: Claiming the Dom through Representation, Iconoclasm and Ritual', *De Zeventiende Eeuw* 21 (2005), p. 354-374.
- 30 E. Kuijpers, J.S. Pollmann, J. Müller en J. van der Steen (red.), *Memory before Modernity. Practices of Memory in Early Modern Europe*, Leiden 2013. Zie ook R. Esser, *The Politics of Memory. The Writing of Partition in the Seventeenth-Century Low Countries*, Leiden 2012.
- 31 Andrew Spicer, 'After Iconoclasm. Reconciliation and Resacralisation in the Southern Netherlands, c. 1566-1586', *The Sixteenth Century Journal* 44 (2013), p. 411-433; J. Pollmann, *Catholic Identity and the Revolt of the Netherlands, 1520-1635*, Oxford 2011; Geert Janssen, *The Dutch Revolt and Catholic Exile in Reformation Europe*, Cambridge 2014.

gaderingen van stedelijke machtshebbers.³² Het is daarom zinvol naar sacrale ruimtes te kijken vanuit het perspectief van begrenzingen en hoe die grenzen werden overschreden. Het recente veld van de *border studies* probeert overlappende grenzen beter te begrijpen en te tonen hoe mensen in het verleden niet één (staats)grens kenden, maar in feite werden geconfronteerd met vele grenzen, gaande van de topografische begrenzingen van de parochie en de buurt tot de fysieke en mentale grenzen van de stad en het gewest, maar ook, de afbakeningen tussen het sacrale en profane of tussen publiek en privé.³³

Een evidente vaststelling is dat het kerkgebouw naast een sacrale ruimte ook een *sociale arena* was, waarin groepen en individuen hun statusclaims konden etaleren. In de late middeleeuwen werden vele kerkgebouwen uitgebreid met zijkapellen en kranskapellen rond het koor die toegewezen werden aan gilden, broederschappen en welgestelde families, maar waar ook kapittels hun activiteiten ontplooiden.³⁴ Dit ging gepaard met een stevige investering in artistieke objecten zoals altaarstukken die zowel de devotie tot God en patroonheilige als aardse sociale aspiraties moesten uitdrukken.³⁵ In de protestantse kerken in de Republiek werd de versnippering van de kerkruimte in kapellen ongedaan gemaakt, maar daarmee verdween de behoefte niet om onderscheid te maken naar rang en stand. De ‘herenbanken’ met familiewapens bleven intact zodat sociale begrenzingen zichtbaar waren. Het voormalig koor werd bovendien vaak ingericht als mausoleum voor de lokale elite. Kroesen benoemt dit als

- 32 P. Trio en M. De Smet (red.), *The Use and Abuse of Sacred Places in Late Medieval Towns*, Leuven 2006.
- 33 B.J. Kaplan, M. Carlson en L. Cruz (red.), *Boundaries and their Meanings in the History of the Netherlands*, Boston 2009; and R. Esser, ‘A “Lost Quarter” or the “Four Season” of Guelders: Narratives of Belonging in the Eighty Years War’, in: Idem en S.G. Ellis (red.), *Frontier and Border Regions in Early Modern Europe*, Hannover 2013, p. 175–197. Zie ook: V. Soen & B. De Ridder, A. Soetaert, W. Thomas, J. Verberckmoes en S. Verreyken, ‘How to do Transregional History: a concept, method and tool for Early Modern border research’, *Journal for Early Modern History* 21 (2017), p. 343–364.
- 34 L. Bogaers, *Aards, betrokken en zelfbewust. De verwevenheid van cultuur en religie in katholiek Utrecht, 1300–1600*, Utrecht 2008; A. Somers, ‘A post-reformational contradiction? The survival of the chapter of St. Pharahild in Ghent at the turn of the 16th century’, *Journal of Early Modern Christianity* 1 (2014), p. 1–28.
- 35 A.-J. Bijsterveld, *Do ut des. Gift giving, memoria, and conflict management in the medieval Low Countries*, Hilversum 2007; F. Buylaert, A. Born, J. Dumolyn, W. De Clercq en M. Martens, ‘The Van Pottelsberghe-Van Steelant memorial by Gerard Horenbout. Lordship, piety and mortality in early sixteenth-century Flanders’, *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 77 (2014), p. 517–544.

een vorm van ‘memorialisering’ van de kerkruimte, maar het gaf ook de middeleeuwse familiekapel een nieuw leven.

Al overlaptten het sacrale en het profane, ze behoorden wel tot de mentale navigatiedoos van de tijdgenoot. De noties van *privé en publiek* waren echter nog in volle ontwikkeling in de vroegmoderne tijd. In een uitdagend artikel heeft Benjamin Kaplan gesteld dat juist de bijzondere religieuze organisatie van de Republiek noodzaakte om het publieke en het private duidelijker af te lijnen. De Unie van Utrecht (1579) had immers gewetensvrijheid toegekend, maar het was niet vanzelfsprekend hieraan een objectieve ‘plaats’ toe te kennen. De uiteindelijke oplossing (ook in andere Europese regio’s) was om het beoefenen van alternatieve geloofsovertuigingen te verwijzen naar de sfeer van het huishouden en de familie, de ‘privé’. Dit leidde tot het fenomeen van de schuilkerken in woonhuizen, waarvan het private karakter echter grotendeels fictief was.³⁶ Lenarduzzi en Spaans documenteren inderdaad hoe schuilkerken bekend waren bij omwonenden. Interessant is dat Lenarduzzi bovendien aangeeft dat katholieken speelden met die clandestiniteit (overigens niet tot vreugde van alle geloofsgenoten): in Ankeveen werden zelfs klokken geluid om tot de mis op te roepen, waardoor dit klokgelui een ‘grensoverschrijdende claim’ kwam in te houden.

Heel wat aandacht is gegaan naar het fenomeen van *religieuze co-existentie* in de Republiek, met name het gegeven dat in een tijd van intense godsdienstoorlogen mensen met verschillende religieuze overtuigingen toch op vreedzame wijze met elkaar konden omgaan en zelfs een gedeelde, grotendeels geseculariseerde, publieke ruimte tot stand brachten.³⁷ Tiffany Bousard bekijkt de minder bestudeerde voorafgaande periode van de Calvinistische Republieken in Brabant en Vlaanderen vanuit een gelijkwaardig perspectief. In die woelige jaren werden immers een aantal ‘religievredes’ aangenomen die tot een redelijke verstandhouding tussen katholieken, calvinisten en lutheranen moesten leiden. Het begraven van geloofsgenoten bleek daarbij een heikel punt. Verschillende vormen van ruimtelijke accommodatie werden uitgetest: zo

36 B. J. Kaplan, ‘Fictions of privacy. House chapels and the spatial accommodation of religious dissent in early modern Europe’, *American Historical Review* 107 (2002), p. 1031–1064.

37 R. Po-Chia Hsia en H. van Nierop (red.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge 2002; W. Frijhoff, *Embodied Belief. Ten Essays on Religious Culture in Dutch History*, Hilversum 2002; C. Kooi, *Calvinists and Catholics during Holland’s Golden Age. Heretics and idolaters*, Cambridge 2012, p. 14, hoofdstuk 3; J. Spohnholz, ‘Confessional coexistence in the early modern Low Countries’, in: Th.M. Safley (red.), *A companion to multiconfessionalism in the early modern world*, Leiden en Boston 2011, p. 47–73.

kon de ruimte in de kerk worden opgedeeld of konden de verschillende kerken in de stad worden verdeeld onder de verschillende geloofsgroepen. Zowel calvinisten als katholieken waren er echter van overtuigd dat zij de volledige publieke ruimte konden claimen, waar laatstgenoemden na de val van de regimes ook in slaagden. Enkel tijdens een uitbraak van de pest werd ieder confessioneel onderscheid opgegeven en mochten de celrebroeders – traditioneel de verzorgers van begrafenissen en kerkhoven – de toevloed aan lijken administreren. Joke Spaans toont hoe de begraafplaatsen in de Republiek wel als een soort gedeelde ‘ruimte’ bleven functioneren (joden werden buiten de stad begraven), wat bijdraagt aan het beeld van een minder agressieve Reformatie in het Noorden.³⁸

Tenslotte speelden ook *geografische grenzen en hun identiteitsvormende karakter* een rol in de religieuze beleving van de vroegmoderne tijd. In deze bundel ligt de nadruk op de stedelijke ruimte, maar andere bijdragen zoals die van Annick Delfosse en Luc Duerloo hebben aangetoond dat geloofsbeleving en heiligenverering ook op regionaal niveau als identiteitsversterker werd ingezet.³⁹ Hogerop werd al gewezen op het belang van religieuze ommegangen bij het begrenzen van de stedelijke identiteit. In een multi-confessionele gemeenschap was een dergelijke collectieve identiteit minder vanzelfsprekend, maar het was wel een voorwaarde om een zekere mate van sociale cohesie tot stand te brengen. Lenarduzzi benadrukt dat de katholieke jurist en dichter Cornelis Plemp zich ook nog steeds voluit Amsterdammer voelde. In een recente studie heeft Arjan Nobel aangetoond dat zich op het platteland in de Republiek een proces voltrok waarbij de dorpsidentiteit eveneens de bovenhand haalde op de nochtans vaak scherpe confessionele tegenstellingen. Uiteindelijk was men in zo’n kleine gemeenschap afhankelijk van elkaar en was de scheiding tussen sacraal en profaan nog vager dan in de stad. Het kerkgebouw werd door de hele dorpsgemeenschap onderhouden en ook gebruikt voor onderwijs of voor aankondigingen van algemeen

- 38 Zie ook J. Pollmann, ‘Burying the dead; reliving the past: ritual, resentment and sacred space in the Dutch Republic’, in: B.J. Kaplan e.a. (red.), *Catholic communities in protestant states. Britain and the Netherlands c. 1570–1720*, Manchester 2009, p. 84–102.
- 39 P. Arnade, M.C. Howell en W. Simons. ‘Fertile Spaces: The Productivity of Urban Space in Northern Europe’, *Journal of Interdisciplinary History* 32 (2002) 515–48; A. Delfosse, *La “Protectrice du Pais-Bas”. Stratégies politiques et figures de la Vierge dans les Pays-Bas espagnols*, Turnhout 2009; L. Duerloo, *Dynasty and Piety. Archduke Albert (1598–1621) and Habsburg Political Culture in an Age of Religious Wars*, Farnham en Burlington, VT. 2012. G. Janssens, ‘Le duc d’Albe et l’exécution des décrets du Concile de Trente aux Pays-Bas: raison d’État et dévouement religieux en temps de guerre (1567–1573)’, in: Soen en François, *The Council of Trent*, dl. 2, p. 279–296.

belang.⁴⁰ De rol van staatsgrenzen is een centraal thema in Benjamin Kaplan's micro-geschiedenis over een katholieke kidnapping van een protestantse dopeling in het dorpje Vaals, gelegen aan de grens met het Heilig Roomse Rijk. Staatsgrenzen konden aanleiding geven tot een bij uitstek ruimtelijke accommodatie van religieus verschil. Bekend is het fenomeen van de 'Auslauf' waarbij religieuze minderheden over de grens kerken van de eigen gezindte bezochten. Kaplan's verhaal toont echter ook dat dezelfde staatsgrenzen tot in de achttiende eeuw confessionele conflicten ernstig konden compliceren.⁴¹

Continuïteit en verandering

De hamvraag blijft natuurlijk in welke mate de Reformatie heeft gezorgd voor *een nieuw sacraal landschap in de Nederlanden*. Het klassieke narratief wijst weldegelijk in de richting van een ingrijpende transformatie.⁴² Na de opkomst van de Reformatie in 1517 kwamen katholieke plaatsen (zoals kloosters) steeds meer onder vuur. Tijdens de Beeldenstorm in 1566 werden in twee maanden tijd de interieurs van heel wat kerken in de Nederlanden vernield, soms in min of meer spontane acties, soms meer gestuurd door lokale overheden of door adellijke heren of dames.⁴³ In de calvinistische stadsrepublieken in het Zuiden vonden enkele 'stille beeldenstormen' plaats die vaak nog ingrijpendere waren dan die in 1566. Ook in de Republiek werden de kerken ontdaan van 'paapse superstitie'. Katholieke kerken, kloosters en kapellen werden

40 A. Nobel, "Which of them do belong to the parish or not": The Changing Rural Parish in the Dutch Republic after the Reformation', in: A. Spicer (red.), *Parish Churches in the Early Modern World*, Aldershot 2016, p. 179-198.

41 B. J. Kaplan, *Cunegonde's Kidnapping. A Story of Religious Conflict in the Age of Enlightenment*, New Haven & Londen, 2014. Het 'Auslaufen' wordt uitgebreider behandeld in B.J. Kaplan, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, MA. en Londen 2007, p. 33; M. Wingens, *Over de grens. De bedevaart van katholieke Nederlanders in de zeventiende en achttiende eeuw*, Nijmegen 1994.

42 M. Cloet, *De gevolgen van de scheiding der Nederlanden op religieus, cultureel en mentaal gebied, van circa 1600 tot 1650*, in: J. Craeybeckx (red.), 1585: *Op gescheiden wegen. Acta colloquii Bruxellensis 22-23 XI 1585*, Leuven 1988, p. 53-79

43 P. Arnade, *Beggars, Iconoclasts & Civic Patriots. The Political Culture of the Dutch Revolt*, Ithaca en Londen 2008; N. Valkeneers en V. Soen, 'Praet, Bronkhorst en Boetzelaer. Adellijke weduwes in de bres voor het calvinisme tijdens en na de Beeldenstorm (1566-1567)', *Handelingen van de Koninklijke Zuid-Nederlandse Maatschappij voor Taal-, Letterkunde en Geschiedenis* 69 (2015), p. 265-284.

geconfisqueerd. Er werden nieuwe protestantse kerken gebouwd, zoals de beroemde Noorderkerk in Amsterdam, deel van een nieuwe 'gordel kerken'. In de Habsburgse Nederlanden was het zaak om zo snel mogelijk de smet van het calvinisme uit te wissen: middeleeuwse kerken werden gerestaureerd en voorzien van een nieuw barok-interieur, terwijl er ook heel wat nieuwe kerken en kloosters werden gebouwd.⁴⁴ De oudere historiografie sprak in dat verband over een *invasion conventuelle*.⁴⁵ Zo werd de sacrale topografie van de Nederlanden grondig gewijzigd, enerzijds langs de nieuwe en steeds wijzigende frontlijn, anderzijds binnenin het stedelijke weefsel. De vijf bijdragen stellen dit traditionele beeld op bepaalde punten echter op scherp. Aangezien de barokcampagnes in de Zuidelijke Nederlanden grotendeels buiten beeld blijven,⁴⁶ ligt de focus op het middeleeuwse kerkpatrimonium en hoe het transformeerde van de late vijftiende eeuw tot de late achttiende eeuw.

Een revisionistisch perspectief is sterk aanwezig in het essay van Ruben Suykerbuyk. Hij stelt de *traditionele breuklijn van 1517* in vraag, of de idee dat met het verschijnen van Maarten Luther alles veranderde.⁴⁷ De hardnekkigheid van dit 'protestantse paradigma' blijkt ook uit het feit dat vele studies over de middeleeuwse devotie eindigen omtrent 1520, terwijl vroegmodernisten pas dan van start gaan.⁴⁸ Suykerbuyk vraagt zich af of we door de breuklijn omtrent 1520 te plaatsen niet teveel de late middeleeuwen als traditioneel patroon zijn gaan beschouwen, eerder dan als anomalie. Over een langere termijn bekeken is er immers een opvallende piek in de 'offervaardigheid' te ontwaren aan het einde van de vijftiende eeuw, eerder dan een spectaculaire terugval in de jaren onmiddellijk na 1517. Een aantal studies over het Duitse Rijk hebben de

44 Een treffende case study is hier: M. Bauwens, 'Restoration and reform of the parish after Trent. The case of St James in Ghent (1561-1640)', in V. Soen, D. Vanysacker en W. François (red.), *Church, Censorship and Reform in the early modern Habsburg Netherlands* (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 101), Turnhout, p. 163-181.

45 Zie voor de brede economische kadering van het religieuze réveil en de *invasion conventuelle* de verschillende bijdragen in, en in het bijzonder M.-C. Dinot-Lecomte, 'L'expansion des couvents et des fondations charitables dans la première moitié du XVII^e siècle. Exemples d'Amiens, d'Arras et de Douai', in: P. Guignet, C. Bruneel, R. Vermeir en J.-M. Duvoisquel (red.), *Les "trente Glorieuses". Pays Bas méridionaux et France septentrionale. Aspects économiques, sociaux et religieux au temps des archiducs Albert et Isabelle*, Brussel 2010, p. 89-106.

46 Zie hiervoor J. Muller, *St. Jacob's Antwerp Art and Counter Reformation*.

47 K. Goudriaan, 'Het einde van de Middeleeuwen ontdekt?', *Madoc* 8 (1994), p. 66-75.

48 Twee recente voorbeelden: A. Brown, *Civic ceremony and religion in medieval Bruges, c. 1300-1520*, Cambridge 2011; J. Pollmann, *Catholic Identity and the Revolt of the Netherlands, 1520-1635*, Oxford 2011.

vijftiende eeuw al eerder uitgeroepen tot de ‘eeuw van de vroomheid’, waardoor het klassieke beeld van Luther die ten strijde trok tegen een katholieke kerk in sclerose ernstig moest worden bijgesteld.⁴⁹ Suykerbuyk toonde overigens in een andere bijdrage aan dat de grootste investeringen in het kerkinterieur van Zoutleeuw gebeurden rond 1550, weliswaar dankzij de giften van een individuele donor.⁵⁰ Er is daarom nog veel ruimte voor onderzoek naar de materiële cultuur in kerken in de decennia voor de Beeldenstorm.⁵¹

Ook de bijdrage van Justin Kroesen heeft een sterk revisionistische insteek. Hij wijst op de gematigdheid van de verandering en op verrassende continuïteiten na de Beeldenstorm.⁵² Vooral het *hergebruiken* van middeleeuwse kerken door calvinisten in de Republiek is hierbij aan de orde. Kroesen en ook Spaans tonen dat het ‘beeldenstormen’ zeker in de Noordelijke Nederlanden heel wat bedaarder liep dan de klassieke historiografie wel eens wil laten uitschijnen. Een grote groep theologen en dominees in de Republiek was van mening dat er geen aparte protestantse bouwstijl nodig was, omdat de middeleeuwse kerken reeds voldoende decorum en esthetiek ten toon spreiden om als gebedshuis te kunnen dienen. De continuïteit blijkt vooral in de inrichting van het schip en in het behoud van het koorhekken, het orgel en de preekstoel. Toch werden niet alle kerken voor devotionele doeleinden hergebruikt; kloosterkerken en –gebouwen werden doorgaans geconfisqueerd en gesecculariseerd. Ten tijde van de calvinistische republieken had zo’n *herbestemming* vaak een sterke geladenheid. Zo toont Tiffany Bousard hoe in Brugge het vernielde minderbroederklooster (waar kort voordien de notoire franciscaan Broeder Cornelis had gepredikt)⁵³ werd omgebouwd tot een blekerij en een houtmarkt. In de Republiek werden voormalige

- 49 J. van Engen, ‘Multiple Options. The World of the Fifteenth-Century Church’, *Church History* 77 (2008), p. 257–284. Voor Engeland zie E. Duffy, *The stripping of the altars: traditional religion in England c. 1400–c. 1580*, New Haven 1992.
- 50 R. Suykerbuyk, ‘Reformation, renovation and commemoration. The religious patronage of a Brabantine Lord (Zoutleeuw, 1548–1558)’, *Simiolus* 39 (2017), p. 44–72.
- 51 R. Suykerbuyk en A.-L. Van Bruaene, ‘Towering piety. Sacrament houses, local patronage and an early Counter-Reformation spirit (1520–1566)’, *Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek* 67 (2017), ter perse.
- 52 Zie ook J. Kroesen, ‘Na de Beeldenstorm. Continuïteit en verandering in het gebruik van middeleeuwse kerkruimten in Nederland na de Reformatie, met bijzondere aandacht voor het koor’, *Jaarboek voor Liturgieonderzoek* 30 (2014), p. 137–163.
- 53 K. Bostoen, ‘Reformation, Counter-Reformation and literary propaganda in the Low Countries in the sixteenth century: the case of Brother Cornelis’, in: N. Scott Amos, A. Pettegree en H. van Nierop (red.), *The Education of a Christian Society. Humanism and the Reformation in Britain and the Netherlands*, Ashgate 1999, p. 164–192.

kerken, kloosters en kapellen vaak herbestemd voor caritatieve of opvoedende doeleinden, domeinen waarin de katholieke kerk traditioneel een sterk monopolie had genoten. Zo verschenen op deze eens sacrale plekken weeshuizen, hospitalen, scholen of rasphuizen.

Alexandra Walsham heeft gesuggereerd dat de Reformatie niet heeft geleid tot een rechtlijnige ‘onttovering van de wereld’ zoals Max Weber (1864–1920) krachtig had betoogd, maar wel dat fasen van *desacralisering* en *hersacralisering* elkaar afwisselden.⁵⁴ Zowel vanuit een macroperspectief (de Beeldenstorm en de daaropvolgende restauratiecampagnes) als een microperspectief lijkt dit ook voor de Nederlanden te gelden. Zelfs in kerken waarvan het interieur grotendeels werd bewaard voor de gereformeerde eredienst, werden toch bepaalde plekken of objecten bewust gedesacraliseerd en voor zeer profane doeleinden aangewend. Het meest sprekende voorbeeld was de doopvont die ingezet werd als drinkbak voor het vee of als afkoelbak in de smederij. Voormalige kapellen werden opslagplaatsen of vergaderlokalen. In Amsterdam werden de kerkhoven rond de parochiekerken getransformeerd tot marktplaatsen. Hoewel deze profanisering vaak uitgesproken was, en wellicht werd ingegeven door zowel praktische overwegingen dan een afkeer van het ‘paapse’, toont Justin Kroesen hoe andere ruimten dan weer bewust een nieuwe sacrale betekenis kregen. Het koor werd soms opnieuw ingericht als plek voor de avondmaalsviering, inclusief aangepast meubilair. Joke Spaans geeft wellicht het mooiste voorbeeld waaruit blijkt dat ook protestanten bleven hechten aan de idee dat sommige plekken heiliger zijn dan andere: de preekstoel werd naar verloop van tijd zozeer gezien als een veruitwendiging van Gods Woord dat om de reinheid te garanderen vrouwenhanden hier niet langer mochten poetsen. Iedere bijdrage toont zo dat het proces van desacralisering en/of hersacralisering weinig voorspelbaar verliep.

Afhankelijk van de manier waarop onderzoekers naar plaatsen, gebouwen en hun functionaliteiten kijkt, kunnen die continuïteit dan wel verandering ontwaren. De middeleeuwse stad werd overschreven, maar bleef ook resistent aanwezig als ‘bouwlaag’. In Amsterdam werd het pluriforme middeleeuwse landschap van kerken, kloosters, kapellen en gebedshuizen vervangen door een waaier aan getransformeerde oude kerken en nieuwe kerken voor de protestantse gemeenschappen, en ook plaatsen voor de eredienst voor sefardische en asjkenazische joden. Katholieken en

54 A. Walsham, ‘The Reformation and “the Disenchantment of the World” Reassessed’, *The Historical Journal* 51 (2008), p. 497–528.

mennonieten vierden hun diensten in nauwelijks verholen schuilkerken. Veelvormigheid bleef, althans in deze grootstad, de constante, spijs de confessionele tijdsgeest.

Het gevaar van een te eenzijdige antropologische blik is echter dat waar historici goed in zijn – de analyse van instellingen en machtsstructuren – teveel naar de achtergrond verschuift. Zo blijft de cruciale vraag overeind naar de complexe verhouding tussen *top-down* en *bottom-up* processen.⁵⁵ Een trits recente studies heeft duidelijk gemaakt dat de *bottom-up* interpretatie van het protestantisme, en de *top-down* analyse van de barokke katholicisme verlaten moet worden.⁵⁶ In alle confessies was er een complexe samenwerking tussen clerici en leken, tussen overheden en lokale niveaus, maar de precieze machtsverhoudingen van deze samenwerking (of soms, tegenwerking) blijven vaak onderbelicht. De studie van Charles Parker naar de geloofsbeleving van katholieken in de Republiek kan hier wellicht als uitzondering op de regel gelden.⁵⁷ Ook voor de bouw, inkleding en configuratie van sacrale ruimtes moet dus nog meer onderzoek gebeuren naar de wisselwerking tussen hogere en lagere echelons van de maatschappij. Zo blijft de vraag hoe meer of minder subtiele machtsmechanismen – binnen confessies, binnen kerkstructuren of binnen de patriarchale maatschappij – de aangeduide processen van (de)sacralisering in de hand werkten.

Daarnaast moet de vraag naar de *agency* van de verschillende betrokken groepen uitdrukkelijk worden gesteld. Hier liggen wellicht nog veel mogelijkheden voor toekomstig onderzoek. In deze bundel wordt verwezen naar de rol van de protestantse en katholieke clerus, van semi-religieuzen zoals de klopjes, maar ook van dominante lekgroepen zoals de stadsbestuurders en de kerkmeesters, van families uit de elite en van meer individueel opererende intelligentsia. Enkel Spaans brengt ook de paupers in beeld, voor wie de Amsterdamse Gasthuiskerk werd gereserveerd, en waar wandluis bij het kerkbezoek hoorde. Een onderbelicht aspect in deze bundel is

55 J.S. Pollmann, 'Countering the Reformation in France and the Netherlands. Clerical Leadership and Catholic Violence, 1560–1585', *Past & Present* 190 (2006), p. 83–12.

56 V. Soen, D. Vanysacker en W. François, 'Church, Censorship and Reform: Questions and New Answers regarding the early modern Habsburg Netherlands', in: Id. (red.), *Church, Censorship and Reform in the early modern Habsburg Netherlands*, Turnhout, p. 1–9; eerder J.D. Tracy, 'With and Without the Counter-Reformation: The Catholic Church in the Spanish Netherlands and the Dutch Republic, 1580–1650', *Catholic Historical Review* 71 (1985), p. 547–575. Een tegenstem in J.M. Muller, 'Communication visuelle et confessionnalisation à Anvers au temps de la Contre-Réforme', *XVIIe siècle* (2008), p. 441–482.

57 C.H. Parker, *Faith on the Margins. Catholics and Catholicism in the Dutch Golden Age*. Cambridge, MA. en Londen 2008.

hoe gender een impact had op de beleving van de sacrale ruimte.⁵⁸ De hardste noot om kraken voor toekomstig onderzoek is ten slotte de moeilijke verhouding tussen de wederzijdse en vaak complexe relatie tussen subjectieve ervaringen en objectieve gedragingen, waar Lenarduzzi's bijdrage op alludeert. Verder onderzoek zal het relatieve belang van deze groepen in de betekenisgeving van sacrale ruimtes in de vroegmoderne Lage Landen verder in kaart moeten brengen, en de verhouding tussen gedrag en beleving van deze groepen thematiseren.

Tot slot

Terwijl de tijd vervliegt, is de ruimte weerbarstig. Kerken dienden niet alleen in de vroegmoderne tijd als *lieux de mémoire*, bijvoorbeeld voor de bedroefde katholieken die hoopten op het keren van de kansen. Heel wat van deze historische ruimtes zijn er ook vandaag nog. Ze zijn gehavend door de tijd, door de beeldenstormen en militaire vernielingen, maar vooral door vele verbouwingen en vaak onoordeelkundige restauraties. Een groot aantal hebben nog steeds een sacraal aura, andere dienen nu als musea, ontmoetingscentra of bibliotheken. Joke Spaans suggereert om dergelijke gebouwen te lezen als een palimpsest, met laag na laag vol betekenis. Een aantal van deze ruimtes biedt bovendien de kans op een ongeëvenaarde historische sensatie. De Sint-Leonarduskerk van Zoutleeuw, beroemd als het 'kunstschrin van Brabant', maar omwille van de perifere ligging van het stadje geen grote toeristische attractie, nodigt uit binnen te stappen in het devotionele universum van de late vijftiende eeuw en vroege zestiende eeuw. Een veel grotere trekpleister is de schuilkerk van Ons' Lieve Heer op Solder in Amsterdam, verscholen in het achterhuis van een statige burgerwoning. Wie wil begrijpen wat het betekende om een katholiek in de Republiek (of althans in Amsterdam) te zijn en 'oogluikend' te worden getolereerd, moet – met alle moderne marketing voor lief – daar heen. Het Amsterdam Museum, waar het jaarcongres werd gehouden dat aan de basis van deze bundel lag, bood de aanwezigen de kans op eenzelfde ruimtelijke ervaring. Na de Alteratie van Amsterdam besloot de magistraat de geconfisqueerde gebouwen van het middeleeuwse vrouwenklooster Sint-Luciën (dat een eigen bierbrouwerij en veestal onderhield) in te richten als burgerweeshuis.

58 Zie bijvoorbeeld C. van Wyhe, 'Piety and Politics in the Royal Convent of Discalced Carmelite nuns in Brussels 1607-1646', *Revue d'histoire ecclésiastique* 100 (2005), p. 457-487.

Hoewel het klooster en het weeshuis meerdere verbouwingen kenden, hecht de huidige scenografie van het museum nog steeds belang aan het ‘monastieke karakter’ en wordt de ‘regentenkamer’ in originele staat gepresenteerd om zo de historische beleving te ondersteunen. Ruimtes laten niet gemakkelijk los.

Violet Soen doceert religieuze geschiedenis van de nieuwe tijd aan de KU Leuven. Ze bestudeert de godsdienstoorlogen in zestiende en zeventiende-eeuws Europa. Dit onderzoek naar de controverse tussen katholieken en protestanten leidt haar naar archieven in Spanje, Italië, Frankrijk, Nederland en het Verenigd Koninkrijk. In 2017 publiceert ze samen met Wim François drie conferentiebundels over *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and beyond (1540–1700* (Vandenhoeck&Ruprecht) en met dezelfde collega en Dries Vanaysacker, *Church, Censorship and Reform in the early modern Habsburg Netherlands* (Brepols). In 2016 verscheen het handboek *Geschiedenis is een werkwoord. Een inleiding tot historisch onderzoek* (Universitaire Pers Leuven). Ze leidt de reeks *Habsburg Worlds* bij Brepols en is lid van de redactieraad van het nieuwe tijdschrift *The Early Modern Low Countries*.

Anne-Laure Van Bruaene doceert cultuurgeschiedenis van de vroegmoderne tijd aan de Universiteit Gent. Haar onderzoek richt zich op de stedelijke cultuur in de laatmiddeleeuwse en vroegmoderne Nederlanden. Daarbij heeft ze een bijzondere aandacht voor de Reformatie en de Nederlandse Opstand, de geschiedenis van gilden en broederschappen en de sociale context van kunst, literatuur en religie. In 2016 publiceerde ze samen met Marc Boone en Bruno Blondé *Gouden eeuwen. Stad en samenleving in de Lage Landen, 1100–1600* (Lannoo-Academia Press). Samen met Koenraad Jonckheere en Ruben Suykerbuyk verzorgde ze eveneens in 2016 een themanummer gewijd aan de Beeldenstorm voor de *BMGN-Low Countries Historical Journal*. In 2017 is ze samen met Ethan Matt Kavalier editor van *Netherlandish Culture of the Sixteenth Century: Urban Perspectives* (Brepols).

Ter promotie der devotie. Materiële voorzieningen en offervaardigheid voor de Sint-Leonarduscultus in Zoutleeuw (1453–1505)

Ruben Suykerbuyk¹

Voortbouwend op inzichten uit recent historisch onderzoek waarin aangetoond werd dat devotie steeds zowel fysiek als spiritueel is, wordt in deze bijdrage de Leonardusdevotie in het Brabantse stadje Zoutleeuw aan de vooravond van de vroegmoderne tijd geschetst op basis van een confrontatie tussen schriftelijke en materiële bronnen. Aan de hand van een analyse van de kerkrekeningen wordt betoogd dat de late 15de en vroege 16de eeuw een opvallende toename in devotionele offervaardigheid kende. Specifiek voor Zoutleeuw wordt geargumenteed dat de kerkmeesters inspeelden op die ontwikkelingen in de vroomheidsbeleving, en dat ze omstreeks 1480 actief de lokale Leonardusdevotie poogden te promoten.

Met enige retorische overdrijving werd 1520 twee decennia geleden naar voren geschoven als het einde van de middeleeuwen in de Nederlanden. Verschillende studies hadden aangetoond dat de devotionele offervaardigheid op dat moment plots instortte, waaruit men afleidde dat de katholieke vroomheid er zich in een crisissituatie bevond. Hoewel economische factoren zeker een rol speelden, werd de verklaring hoofdzakelijk gezocht in de religieuze beleving zelf.² De Reformatie had inderdaad aanzienlijke gevolgen voor de godsdienstpraktijk en de beleving van de sacrale ruimte, maar eigenlijk tasten we nog grotendeels in het duister over hoe devotie er op dagdagelijkse basis uitzag vóór die zogenaamde crisis vanaf 1517. Dit artikel

- 1 Onderzoek voor dit artikel werd gefinancierd door het Fonds Wetenschappelijk Onderzoek Vlaanderen (FWO) als deel van mijn doctoraatsproject 'Embodied piety in the age of iconoclasm. Church, artifact and religious routine in the sixteenth-century Low Countries', met de Sint-Leonarduskerk van Zoutleeuw als case study.
- 2 K. Goudriaan, 'Het einde van de Middeleeuwen ontdekt?' *Madoc* 8, 2 (1994), p. 66–75.

neemt deze thematiek op aan de hand van de casus Zoutleeuw, waar de kerkfabriek de cultus van Sint-Leonardus in de aan hem gewijde collegiale kerk coördineerde. Daar bleven voldoende kerkrekeningen, visuele en materiële bronnen bewaard die het toelaten om laatmiddeleeuwse devoties beter in kaart te brengen.

Status quaestionis

Lange tijd was het onderzoek naar devotie voornamelijk gefocust op de meer spirituele aspecten ervan. Wat de laatmiddeleeuwse en vroegmoderne Nederlanden betreft ging het voornamelijk over de nieuwe spiritualiteit van de Moderne Devotie, van de verschillende protestantse bewegingen, of nog van de jezuïeten. Toch toont recent onderzoek meer en meer aan dat de materiële context en de fysieke beleving ervan minstens even belangrijk waren: devotie was in essentie dus steeds zowel fysiek als spiritueel.³ De uiterlijke vroomheid krijgt meer en meer aandacht en pessimistische analyses over de late middeleeuwen werden sterk genuanceerd, onder andere door de sterke sociale waarde van devotie te benadrukken.⁴ In de context van deze bredere revisionistische tendens in het onderzoek naar religie in de vroegmoderne tijd gaat er dus steeds meer aandacht uit naar de receptie en impact van religie, eerder dan naar

- 3 Een greep uit het groeiende corpus aan literatuur ter zake: D. Freedberg, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*, Chicago 1991; M.M. Mochizuki, *The Netherlandish Image after Iconoclasm, 1566-1672. Material Religion in the Dutch Golden Age*, Ashgate 2008; C. Göttler, *Last Things. Art and the Religious Imagination in the Age of Reform*, Turnhout 2010; S.C. Karant-Nunn, *The Reformation of Feeling. Shaping the Religious Emotions in early modern Germany*, Oxford 2010; C. Walker Bynum, *Christian materiality: an essay on religion in late medieval Europe*, New York & Cambridge, Mass. 2011; S. Blick en L.D. Gelfand (red.), *Push me, pull you*, 2 vols., Leiden & Boston 2011; W. de Boer en C. Göttler (red.), *Religion and the senses in early modern Europe*, Leiden & Boston 2013; H. Laugerud, S. Ryan en L.K. Skinnebach (red.), *The materiality of devotion in late medieval northern Europe. Images, objects and practices*, Dublin 2016; A.-L. Van Bruaene, 'Embodied piety: Sacrament houses and iconoclasm in the sixteenth-century Low Countries', *BMGN - Low Countries Historical Review* 131, 1 (2016), p. 36-58.
- 4 E. Duffy, *The stripping of the altars: traditional religion in England c. 1400-c. 1580*, New Haven 1992; A. Speetjens, 'A quantitative approach to late medieval transformations of piety in the Low Countries: historiography and new ideas', in: R. Lutton en E. Salter (red.), *Pieties in Transition. Religious Practices and Experiences, c. 1400-1640*, Aldershot 2007, p. 109-126; V. Soen en P. Knevel, 'Slingerbewegingen. Controverse en geschiedschrijving over religie in de zestiende-eeuwse Nederlanden', in: idem (red.), *Religie, hervorming en controverse in de zestiende-eeuwse Nederlanden*, Maastricht 2013, p. 3-19.

theologische of institutionele kwesties. Naast de officiële en orthodoxe godsdienst, pogen historici steeds meer de volksreligie (*popular piety*) te beschrijven en te duiden, waarbij andere bronnentypes zoals kerkrekeningen, testamenten, maar ook visuele en materiële bronnen in het onderzoek geïntroduceerd worden.⁵ In diezelfde lijn en onder invloed van de *spatial turn* wordt ook de ruimte steeds meer in acht genomen, zowel in materieel-fysiek opzicht als diens invloed op het denken, handelen en de sensorische belevingen van het individu.⁶

Dergelijke studies kunnen inderdaad erg onthullend zijn over volksdevotie en de verschillende bestaande religieuze praktijken. De sacrale ruimte en diens inrichting was niet alleen een weerspiegeling van religieuze ontwikkelingen of aspiraties van lokale belangengroepen, zoals clerici, kerkmeesters of stadsbestuurders. Het bezoek aan een kerk of een kapel was en is boven alles een erg visuele en fysieke ervaring.⁷ Nochtans is een dergelijk omvattende, ruimtelijke benadering voor de vroegmoderne periode niet evident. Kerken en hun interieurs werden ingrijpend veranderd aan beide zijden van de confessionele scheidslijn. Dat gebeurde zowel door moedwillige vernielingen en de daaropvolgende restauraties als door institutionele koerswijzigingen, waardoor de sacrale ruimten van nu nog nauwelijks als bron voor toen gebruikt kunnen worden. Zeker in de Nederlanden zijn er maar weinig kerken waarvan een omvattende studie van het devotionele leven gemaakt kan worden die schriftelijk bronnenmateriaal confronteert met overgeleverde materiële bronnen en de sacrale ruimte in kwestie.

Een mogelijke uitzondering is de Sint-Leonarduskerk van Zoutleeuw, een ooit erg welvarend Brabants stadje aan de grens met het prinsbisdom Luik. Hoewel het economische hoogtepunt van de stad ongetwijfeld in de dertiende en veertiende eeuw lag, ging de constructie van de plaatselijke collegiale en tevens parochiekerk nog door tot

5 Hoewel ook volksgeloof nog erg vaak als louter spiritueel wordt omschreven, zoals bijvoorbeeld door D.E. O'Sullivan, 'Popular religion / Spirituality in medieval studies', in: A. Classen (red.), *Handbook of medieval studies. Terms - methods - trends*, 3 vols., Berlijn & New York 2010, vol. 2, p. 1129–1137.

6 W. Coster en A. Spicer, 'Introduction: the dimensions of sacred space in Reformation Europe', in: idem (red.), *Sacred space in early modern Europe*, Cambridge 2005, p. 1–16.

7 S. Blick en R. Tekippe (red.), *Art and architecture of late medieval pilgrimage in northern Europe and the British Isles*, 2 vols., Leiden & Boston 2005, vol. 1, p. xvi–xvii.

in de zestiende eeuw.⁸ Door een combinatie van factoren bleef de kerk van de grootste iconoclastische of revolutionaire perikelen gespaard, met als gevolg dat kunsthistorici het huidige interieur wel eens omschreven als een ‘sanctuarium van de Brabantse Laat-Gotiek’.⁹ Ondanks een aantal onvermijdelijke restauratie- en reconstructiecampagnes is het hoofdzakelijk laat-vijftiende- en vroeg-zestiende-eeuwse interieur in vergelijking met andere Nederlandse kerken inderdaad uitzonderlijk goed bewaard gebleven. Naast een tiental monumentale altaarstukken uit de vijftiende en zestienste eeuw, bleven er nog een hele reeks andere belangrijke devotionele en liturgische objecten *in situ* bewaard. Verschillende daarvan waren ooit vaste en vertrouwde elementen in katholieke kerkinterieurs, maar zijn nu nagenoeg unica geworden. Het bekendst zijn ongetwijfeld de monumentale geelkoperen paaskandelaar (1483), het Marianum (1533) en het enorme 18 meter hoge sacramentshuis (1550-1552).

Wat de Zoutleeuwse casus nog aantrekkelijker maakt is de relatief goede bewaring van de soms erg gedetailleerde kerkrekeningen voor de periode in kwestie. Ondanks enkele hiaten is er vanaf 1452 een aanzienlijke reeks bewaard gebleven, wat een confrontatie tussen het ruimtelijke, het materiële en het tekstuele bronnenmateriaal mogelijk maakt.¹⁰ Op basis van een dergelijke confrontatie zal in deze bijdrage de evolutie van de Leonardusdevotie in Zoutleeuw aan de vooravond van de Reformatie en de vroegmoderne tijd geschetst worden in relatie tot de sacrale ruimte in de collegiale kerk en de inrichting ervan. Eerst zal aan de hand van een analyse van de

- 8 Voor de vroege geschiedenis van Zoutleeuw, zie J.-P. Peeters, ‘De betekenis der stad Zoutleeuw als centrum van lakennijverheid in Brabant van de 13e tot de 16e eeuw’, *Eigen schoon en de Brabander* 65 (1982), p. 14-54, p. 193-215 en p. 430-473, en J. Lisson, *Zoutleeuw in de middeleeuwen: van platteland tot stad*, Gent 2015. Voor het kerkgebouw, zie C. Piot, ‘Notice historique sur la ville de Léau’, *Revue d’histoire et d’archéologie* 2 (1860), p. 52-76, aldaar p. 55-63, en R.M. Lemaire, *Les origines du style gothique en Brabant*, Antwerpen 1949, p. 198-214.
- 9 J.K. Steppe, ‘Een sanctuarium van de Brabantse laat-Gotiek. De kunstinboedel van de Sint-Leonarduskerk te Zoutleeuw’, in: L. Van Buyten *et al.*, *Aspekten van de laatgotiek in Brabant*, Leuven 1971, p. 607-650.
- 10 Voor een bespreking van de Zoutleeuwse rekeningen, zie L. de Mecheleer, *De structuur van de rekeningen van de kerkfabriek van de Sint-Leonarduskerk te Zoutleeuw (15de en 16de eeuw)*, Brussel 1997. Een selectie van de ‘posten van kunsthistorisch belang’ werd uitgegeven door L. de Mecheleer, *Rekeningen van de kerkfabriek van de Sint-Leonarduskerk van Zoutleeuw (1405, 1452-1599)*, Brussel 1997. Vermits niet alle posten in de uitgave werden opgenomen, wordt in dit artikel steeds verwezen naar de originelen, die in het Rijksarchief te Leuven (hierna RAL) bewaard worden, in het fonds Kerkarchief Brabant (hierna KAB).

kerkrekeningen betoogd worden dat de Nederlanden in de late vijftiende eeuw een opvallende toename in devotionele offervaardigheid kenden. Daarop voortbouwend zal specifiek voor Zoutleeuw beargumenteerd worden dat de kerkmeesters, al dan niet in opdracht van het kapittel, inspeelden op die ontwikkelingen in de vroomheids-beleving, en dat ze omstreeks 1480 actief de lokale Leonardusdevotie poogden te promoten. De rol van het kapittel hierin kan echter niet onderzocht worden, vermits de Zoutleeuwse kapittelakten pas vanaf 1593 bewaard zijn gebleven. Bijgevolg zal deze bijdrage hoofdzakelijk focussen op het orgaan dat de concrete sacrale ruimte onderhield en aankleedde, de kerkfabriek, en de bronnen die ze produceerde, de kerkrekeningen.¹¹

Bronnen en methodologie: kerkrekeningen als bron voor devotieonderzoek

Het is geenszins eenvoudig om een betrouwbare analyse te maken van de evolutie van iets dergelijk ongrijpbaars als devotie. Zoals eerder uiteengezet is vroomheid niet te reduceren tot enkel iets spiritueels, noch tot enkel iets materieels of fysieks. Het uit zich bijgevolg op verschillende manieren en neemt vele vormen aan. Een geschikte methodologie om die allemaal in rekening te brengen lijkt nog niet te zijn gevonden, maar fundamenteel in de historiografische traditie van het onderzoek naar de godsdienstpraktijk was *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-Âge* van de hand van *abbé* Jacques Toussaert. De door hem geschetste en ondertussen berucht geworden pessimistische karakterisering van de laatmiddeleeuwse vroomheid in het graafschap Vlaanderen was hoofdzakelijk gebaseerd op statistische en kwantitatieve analyses van kerkrekeningen, waarvoor hij inspiratie haalde bij de godsdienstsociologie van onder anderen Gabriël Le Bras. Aan de hand van enkele parameters, zoals geofferde bedragen, volumes wijn en aantallen hosties, poogde Toussaert het aantal praktiserende gelovigen vast te stellen. Hij baseerde zich daarvoor echter op erg sum-

11 Toch is het niet onredelijk om aan te nemen dat beide instanties nauw samenwerkten. In Utrecht trad het kathedraalkapittel bijvoorbeeld op als voornaamste bouwheer, zie W.H. Vroom, *De financiering van de kathedraalbouw in de middeleeuwen in het bijzonder van de dom van Utrecht*, Maarssen 1981, p. 40. Over de rol van kapittels bij de promotie van cultussen, zie ook A. Somers, *'Amici nunc sicut et antea.'* Een stedelijke parochiekerk en een prinselijk kapittel tussen kerk en wereld in het laatmiddeleeuwse en vroegmoderne Gent, *Sint-Niklaas en Sint-Veerle 1384-1614*, onuitgegeven doctoraatsverhandeling Universiteit Gent 2015, p. 157-159.

miere gegevens uit slechts fragmentarisch bewaard gebleven kerkrekeningen en hield bovendien te weinig rekening met financieel-economische en sociaal-demografische factoren, waardoor zijn berekeningen en conclusies amper betrouwbaar waren en er op zijn methode al snel vurige kritiek kwam, deels zeker terecht.¹² Toussaerts ijver om min of meer exacte aantallen gelovigen te berekenen was misschien wel zijn voornaamste zwakke punt, vooral omdat de door hem gebruikte kerkrekeningen niet werden opgesteld met een statistisch doel. Bovendien bestaat steeds de mogelijkheid dat bepaalde betalingen meteen na een bepaalde dienst contant werden gedaan, en bijgevolg niet geregistreerd werden.¹³

Hoewel het statistische kind stiefmoederlijk behandeld werd, hoeft het echter niet meteen met het badwater weggegooid te worden. Een kwantitatieve benadering kan zeker enig houvast bieden bij analyses van tendensen over de lange termijn. In combinatie met een kritische, interdisciplinaire benadering en mits voortdurende confrontatie met kwalitatief bronnenmateriaal kan het bovendien zelfs aardige resultaten opleveren.¹⁴ Recenter devotieonderzoek bouwde inderdaad voort op de door Toussaert gelegde basis en daarbij keek men voornamelijk naar de inkomsten uit offers.¹⁵ Hoewel in de literatuur in de context van het vroomheidsdebat hoofdzakelijk de geldelijke inkomsten aan bod kwamen, dient opgemerkt te worden dat er

- 12 J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-Âge*, Parijs 1963. Voor een overzicht van de voornaamste recensies, zie Speetjens, 'A quantitative approach', p. 111-114.
- 13 Zoals bijvoorbeeld werd opgemerkt door A.-M. Meyers-Reinquin, 'De godsdienstpraktijk in de late middeleeuwen: statistische studie. Opsporen van het bronnenmateriaal en bespreking van de al dan niet bruikbaarheid', in: *Bronnen voor de religieuze geschiedenis van België. Middeleeuwen en moderne tijden*, Leuven 1968, p. 216-220, aldaar p. 217, en idem, 'Proeve tot statistische benadering van de godsdienstpraktijk in de late middeleeuwen en de moderne tijden (tot 1630) aan de hand van de kerkfabrieksrekeningen', *Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis. Handelingen* 23 (1969), p. 205-273, aldaar p. 214.
- 14 Vergelijk met de opmerkingen bij R. Mols, 'Emploi et valeur des statistiques en histoire religieuse', *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1964), p. 388-410, aldaar p. 403, 406 en 410; Meyers-Reinquin, 'Proeve tot statistische benadering', p. 212; E. Aerts, 'Quelques réflexions sur les comptes du duché de Brabant au bas moyen âge', *Archives et Bibliothèques de Belgique* 53.1-4 (1982), p. 108-174, aldaar p. 152.
- 15 Vroom, *De financiering van de kathedraalbouw*; G. Verhoeven, *Devotie en negotie. Delft als bedevaartplaats in de late middeleeuwen*, Amsterdam 1992; G. Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie. Ondergronds protestantisme in een handelsmetropool, 1550-1577*, Amsterdam & Antwerpen 1996, aldaar p. 83-86; L. Leysen, 'Het devotieleven in de Turnhoutse Sint-Pieterskerk (1397-1580)', *Taxandria* 73 (2001), p. 5-78, en 74 (2002), p. 51-143.

ook offers in natura gedaan werden. Door- gaans ging het om zaken die bruikbaar waren voor de kerk in kwestie, zoals graan of wijn, dat respectievelijk verkocht of gebruikt kon worden in de missen. Een bijzondere cate- gorie vormen ex-voto's: geofferde objecten of afbeeldingen die steeds in direct verband stonden met de af te smeken gunst van een heilige of het verkregen mirakel. Ook derge- lijke giften konden door de kerkfabriek ten nutte of ten gelde gemaakt worden omdat ze uit gemakkelijk te bewerken materialen zoals was of metaal gemaakt waren. Toch liet men ze vaak een tijdlang hangen, omdat een gro- te hoeveelheid van dergelijke ex-voto's aan een altaar een treffende illustratie was voor de populariteit en de macht van de heilige waaraan ze geschonken werden.¹⁶ Ook de Zoutleeuwse kerkrekeningen maken gere- geld melding van graanoffers en het offerblok daarvoor bleef bewaard. Bovendien zijn op een vroeg-zeventiende-eeuws schilderij dat een miraculeuze genezing door tussenkomst van de Heilige Leonardus toont verschillen- de ex-voto's te zien in de vorm van figuurtjes, beentjes en krukken, die vlak naast het miraculeuze beeld hingen (Afb. 1).¹⁷

In principe zouden dergelijke giften in natura dus evenzeer als een graadmeter voor de evolutie van devotie beschouwd kunnen worden. Toch laten de kerkrekeningen van de Sint-Leonarduskerk het niet toe daar een gefundeerde analyse van te maken.

1. Jacob Lambrechts, *De miraculeuze genezing van Paulus Gautier op 4 april 1612 voor het beeld van Sint-Leonardus* (Zoutleeuw, Sint-Leonarduskerk)
© IRPA-KIK, Brussel

- 16 Verhoeven, *Devotie en negotie*, p. 139–144. Voor ex-voto's, zie voornamelijk S. Blick, 'Votives, images, interaction and pilgrimage to the tomb and shrine of St. Thomas Becket, Canterbury Cathedral', in: Blick en Gelfand (red.), *Push me, pull you*, vol. 2, p. 21–58 en idem, 'Votives', in: L.J. Taylor et al. (red.), *Encyclopedia of medieval pil- grimage*, Leiden & Boston 2010, p. 806–810.
- 17 Vergelijk met een post uit de kerkrekening van boekjaar 1592–1593: 'Vercofft [...] 283 pont yseren mannekens ende beenkens [...]' (RAL, KAB, nr. 1221, fol. 264v).

De inkomsten uit devotionele giften – zowel in geld als in natura – werden jaarlijks door de kerkmeesters neergeschreven in een afzonderlijke rubriek met extraordinaire inkomsten, doorgaans de ‘inkomsten van alderhans (of daghelijcs) toevallē’ genoemd, en later ‘van offer ende toevallē.’¹⁸ De rubriek bevat echter veel meer dan louter devotionele giften en is vaak een samenraapsel van allerhande inkomsten die niet van structurele aard zijn, in tegenstelling tot de vaste inkomsten uit huishuur, beemdhuur of cijnzen. Hoewel sporadisch expliciet uit de rekeningen blijkt dat het bij de verkoop van zaken in natura om offers ging, staat er in de regel zelden de aard en de herkomst bij vermeld. Het is in elk geval zeker dat het niet steeds om offers ging, maar ook om de verkoop van cijnsinkomsten in natura of bouwoverschotten.¹⁹ Daarom worden de inkomsten uit verkoop van materiaal, koren of dieren hier buiten beschouwing gelaten en kan in deze bijdrage slechts de geldelijke offervaardigheid worden onderzocht. Het is belangrijk te benadrukken dat hier geenszins een recht evenredige relatie verondersteld wordt tussen geldgiften en devotie, en dat de vele verschillende uitingsvormen van vroomheid niet gereduceerd worden tot enkel offervaardigheid. Toch is het analyseren van de giften één van de enige manieren waarop men devotie tot op zekere hoogte kan kwantificeren en de evolutie ervan over de lange termijn min of meer benaderen. Bovendien is eerder onderzoek naar de vroomheid in de Nederlanden steeds op basis van dergelijke resultaten gevoerd, waardoor de confrontatie van de Zoutleeuwse casus met de literatuur ter zake op een zinvolle en congruente manier tot aanvulling en nuancering van de kwestie kan leiden.

De regelmatig neergeschreven geldelijke inkomsten – die aantoonbaar van devotionele aard zijn en die over lange termijn te volgen zijn – komen in hoofdzaak uit twee bronnen: enerzijds uit giften in een offerblok (*stock of kist*), anderzijds uit offers op feestdagen. Terwijl de gemiddelde dorpskerk in de Nederlanden doorgaans vermoedelijk slechts één offerblok telde, stonden er in de Zoutleeuwse Sint-Leonarduskerk aanvankelijk twee offerblokken, hoogstwaarschijnlijk voor het Leonardusaltaar in de zuidelijke aanbouw aan het zuidertransept en net buiten die kapel (Afb. 2).²⁰ Vanaf 1497-1498 is er sprake van twee extra offerblokken, die in latere jaren nagenoeg

18 Vanaf boekjaar 1523-1524, zie RAL, KAB, nr. 1219, fol. 64.

19 Bijvoorbeeld ‘Item vercocht 8 cappuynen die wij voer chijs ontfangen hebben...’ (RAL, KAB, nr. 1219, fol. 268).

20 K.T. Meindersma, ‘Offerblokken in Nederland’, *Bulletin van de Koninklijke Nederlandse Oudheidkundige Bond* 72 (1973), p. 23-44. Vergelijk bijvoorbeeld met de Kortrijkse Sint-Maartenskerk, waar twaalf offerblokken stonden opgesteld. Zie Meyers-Reinquin, ‘Proeve tot statistische benadering’, p. 215.

2. Grondplan van de Sint-Leonarduskerk te Zoutleeuw. Uit: Lemaire, *Les origines du style gothique en Brabant*, p. 199, fig. 197.

steevast bij het Sint-Blasiusaltaar aan het doksaal en het Heilig Graf stonden.²¹ Vanaf 1555-1556 komt daar ten slotte nog een vijfde offerblok bij, in de buurt van het sacramentshuis.²² Wat betreft het aantal keren en de momenten waarop de offerblokken geleege werden is geen regelmaat vast te stellen, en bijgevolg is het onbekend wanneer de gelden in kwestie precies geofferd werden. Daarnaast zijn er echter enkele vaste feestdagen waarop men eveneens geld ophaalde, vermoedelijk met een schaal of een collectebus. Vooral de offergelden die verzameld werden op Maria-Lichtmis (2 februari), ter gelegenheid van de Leonardusprocessie op Pinksteren en op Sint-Leonardusdag (6 november) vormen jaarlijks terugkerende posten. Bovenop deze twee belangrijkste categorieën van offerblokken en feestdagen, noteerde men heel

21 RAL, KAB, nr. 1217, fol. 191v, en nr. 1218, losse kerkrekening 1500-1501, fol. 13v-14.

22 RAL, KAB, nr. 1220, fol. 199v.

af en toe ook offers die voor een specifiek doel gedaan werden, bijvoorbeeld voor een klok of voor het stofferen of de aankoop van een altaarstuk.²³

Het is essentieel om op te merken dat alle gelden in kwestie doorgaans anonieme en vrijwillige devotionele giften in een offerblok of in een schaal waren. Door die combinatie kunnen ze in principe als vrij representatief worden beschouwd, in tegenstelling tot bijvoorbeeld gegevens die voortkomen uit sacramentele verplichtingen waar Toussaert zich nog hoofdzakelijk op baseerde.²⁴ ‘Vrijwillig’ is in deze periode echter wel relatief. De statuten van gilden verplichtten hun leden vaak om tijdens hun patroonsfeest te offeren, zoals ook het in 1515 opgerichte en aan de Heilige Leonardus gewijde kolveniersgilde in Zoutleeuw.²⁵ Toch is het aannemelijk dat de op die gelegenheid door het gilde ingezamelde gelden voor de eigen rekening waren, om de priester te betalen of voor het onderhoud van het altaar. Bijgevolg zouden we deze gelden dus los moeten zien van de in de kerkrekening neergeschreven bedragen. Het feit dat de ‘ghesworen hantboeschcutters’ van Zoutleeuw in het boekjaar 1490–1491 geld aan de kerkfabriek schenken ‘te hulpen vander tafelen van Sinte Sebastiane’ toont althans dat dergelijke gilden hun eigen boekhouding en financiële middelen hadden.²⁶ Het lidmaatschap ervan was in elk geval niet voor iedereen weggelegd en het is nog maar de vraag of de statutaire verplichtingen ook effectief werden nageleefd. Bovendien koos iedereen zelf nog hoeveel hij of zij offerde. Door het vrijwillige karakter kan de mogelijke kritiek dat de evolutie van de inkomsten niet noodzakelijk de evolutie van devotie, dan wel die van de rijkdom van mensen zou weergeven, deels omzeild worden. Hoewel er zoals gesteld inderdaad niet zomaar een recht evenredige verhouding tussen geldgiften en devotie verondersteld mag worden, is er ook niet noodzakelijk een recht evenredige verhouding tussen de stijging van inkomens en de stijging van de inkomsten uit offers.

Daarnaast is ook het anonieme karakter van belang. Hoewel er in principe ook andere parameters bestaan om een beeld te krijgen van de evolutie van de katholieke

23 Bijvoorbeeld RAL, KAB, nr. 1214, fol. 36v en 244v, nr. 1215, fol. 258 en nr. 1216, fol. 111.

24 Vergelijk Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie*, p. 83–84.

25 De uitgebreide statuten volgden pas in 1537. Zie P.V. Bets, *Zout-Leeuw. Beschrijving, geschiedenis, instellingen*, 2 vols, Tienen 1887–1888, vol. 2, p. 284–292, aldaar p. 288: ‘Item op Sinte Leonaerts dagh sal elcke geselle [...] te kercke gaen tot eender gesonghe misse, die de Camer oft Gulde alsdan sal doen singhen in Sinte Leonaerts choor, ende dat eenigelyck daer sal brenghen synen offer [...]’.

26 RAL, KAB, nr. 1216, fol. 14. Van dat gilde zijn helaas geen statuten bewaard gebleven. Voor de offerverplichting in het algemeen, zie E. van Autenboer, *De kaarten van de schuttersgilden van het Hertogdom Brabant*, 2 vols., Tilburg 1993, vol. 2, p. 535–539.

devotie, zoals de stichtingen van jaargetijden in allerlei vormen of testamentaire schenkingen,²⁷ zijn daarbij de gevaren voor inmenging van andere motieven zoals sociaal prestige veel groter, net omdat de persoonlijke herinnering aan de stichter centraal stond.²⁸ Expliciete persoonlijke geldgiften werden in de Zoutleeuwse kerkrekeningen doorgaans met naam in de kerkrekeningen geregistreerd, waren doorgaans ook veel hoger en werden hier niet in rekening gebracht.

Vroomheid in de Nederlanden omstreeks 1500 en de Leonardusdevotie in Zoutleeuw

Voor de Nederlanden werd vergelijkbaar onderzoek op basis van hetzelfde soort bronnenmateriaal al gedaan voor steden als Antwerpen, Delft en Utrecht.²⁹ Deze casussen werden voornamelijk gebruikt ter bevestiging van de hoger vermelde 1520-these, omdat de grafieken voor alle drie de steden een neergang omstreeks 1520 toonden. Hoewel die vaststelling klopt, zijn doorgaans echter slechts gegevens beschikbaar vanaf de late vijftiende eeuw, waardoor de problematiek voornamelijk op een relatief korte termijn bekeken werd. Een andere gelijkenis tussen de bestudeerde steden die daardoor tot nu toe veel minder aandacht kreeg, is het hoge niveau van de geofferde bedragen omstreeks 1500. Door het feit dat de kerkrekeningen van de Sint-Leonarduskerk al vanaf 1452 bewaard zijn, kunnen ze een nieuw licht werpen op de Nederlandse vroomheid van die periode. Ze laten het namelijk toe om de gehele evolutie op een langere termijn te bekijken. Ondanks enkele periodieke terugvallen

- 27 Zie bijvoorbeeld het onderzoek van Mol op basis van testamenten en dat van Trio naar de stichtingen van jaargetijden: J.A. Mol, 'Friezen en het hiernamaals. Zieleheilsbeschikkingen ten gunste van kerken, kloosters en armen in testamenten uit Friesland, 1400-1580', in: N. Lettinck en J.J. van Moolenbroek (red.), *In de schaduw van de eeuwigheid. Tien studies over religie en samenleving in laatmiddeleeuws Nederland aangeboden aan prof. dr. A.H. Bredero*, Utrecht 1986, p. 28-64, en P. Trio, 'Moordende concurrentie op de memoriemarkt. Een eerste verkenning van het fenomeen jaargetijde in de Lage Landen tijdens de late middeleeuwen (circa 1250 tot 1550)', in: J. Deploige, B. Meijs en R. Nip (red.), *Herinnering in geschrift en praktijk in religieuze gemeenschappen uit de Lage Landen*, Brussel 2009, p. 141-155.
- 28 Zie bijvoorbeeld R. Suykerbuyk, 'Reformation, renovation and commemoration. The religious patronage of a Brabantine Lord (Zoutleeuw, 1548-1558)', *Simiolus* 39, 1/2 (2017), p. 44-72.
- 29 Zie respectievelijk Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie*, p. 83-86; Verhoeven, *Devotie en negotie*, p. 157-184; Vroom, *De financiering van de kathedraalbouw*, p. 259-337.

tonen de Zoutleeuwse resultaten juist een opvallende toename van de geofferde bedragen in de late vijftiende eeuw, een evolutie die zich duidelijk doorzet in de vroege zestiende eeuw (Grafiek 1).

Grafiek 1. Nominale inkomsten van de kerkfabriek van Sint-Leonardus (Zoutleeuw) uit offers en deflatie daarvan a.h.v. reële loonindex o.b.v. Brusselse en Lierse lonen (basis: 1452). Bronnen: RAL, KAB, nrs. 1214–1219, 1238 en 1238bis; van der Wee, 'Prijzen en lonen als ontwikkelingsvariabelen,' bijlage p. 436–447; D. Jacks en L. Arroyo Abad, 'Belgium wages 1366–1603'

Zoals de Antwerpse resultaten eigenlijk al suggereerden is de hoge piek in inkomsten uit offers inderdaad een laat-vijftiende-eeuws verschijnsel. De devotie voor Onze-Lieve-Vrouw op 't Stokske, die in financieel opzicht ongetwijfeld de belangrijkste in Antwerpen was, heeft erg duidelijk een plotse piek vanaf de jaren 1470 tot omstreeks 1500.³⁰ Bovendien lijken bij nadere beschouwing ook andere gegevens in die richting te wijzen. Het door Vroom verzamelde materiaal voor Utrecht laat zien dat het aandeel van de inkomsten uit rondreizende diocesane collectes steeg gedurende de vijftiende eeuw en omstreeks 1500 op zijn hoogst was, en in een kritische bespreking van de 1520-these stelde Speetjens zelf een toename in het aantal

30 Zie meer in detail voornamelijk L. Philippen, *Le culte de Notre-Dame op 't Stocxken à Anvers 1474–1580*, Antwerpen 1925, p. 15–18.

memoriestichtingen vast tussen 1500 en 1510.³¹ Ook elders in Europa werd een gelijkaardige evolutie vastgesteld, voornamelijk in het Heilig Roomse Rijk, met welbekende extremen in bijvoorbeeld Regensburg. Hoewel er geen consensus is over de kwaliteit van de laatmiddeleeuwse vroomheid, is men het doorgaans wel eens over de opvallende intensiteit.³² Zoals John van Engen eerder al suggereerde is het inderdaad historisch inaccuraat om de vijftiende-eeuwse religie als volledig homogeen en traditioneel te bestempelen en ze te beschouwen als een verdorde uitloper van de middeleeuwen.³³ Het ziet ernaar uit dat de jaren omstreeks 1500 juist gekenmerkt werden door een opvallende devotionele *boom*.

Het is verhelderend om binnen de hoger beschreven devotionele inkomsten een onderscheid te maken tussen inkomsten uit de Leonardusdevotie en de opbrengsten uit andere devoties, feestdagen en offerblokken. De inkomsten uit de Leonardusdevotie bestaan uit de giften in het offerblok voor het Leonardusaltaar doorheen het jaar, de opbrengsten uit de collecte op Sint-Leonardusdag en de ontvangen offers bij de processie op pinkstermaandag waarbij het miraculeuze beeld van de heilige werd rondgedragen. Het aandeel hiervan binnen de totale inkomsten uit offers is onzeker in de vroegste jaren door gebrek aan specificatie in de kerkrekeningen. Vaak werd bijvoorbeeld slechts een totaalbedrag neergeschreven dat men ‘uut beyde stocken’ haalde, zonder dat daaruit duidelijk blijkt hoeveel precies ter ere van de Heilige Leonardus geofferd werd. Pas vanaf het boekjaar 1479–1480 beginnen de kerkmeesters systematisch de inkomsten ‘uuytten stocke ontfanghen in Sijnte Lenaerts coer bijden autae’ te registreren, wat suggereert dat het financiële belang ervan toenam.³⁴ De resultaten uit de eerste jaren dienen daarom als een minimum beschouwd te worden. Toch is de stijging ervan naar 1500 toe opvallend. Vanaf de late jaren 1490 nemen de inkomsten uit de Leonardusdevotie bovendien doorgaans een aandeel van 80 tot bijna 100% van de totale devotionele inkomsten in (Grafiek 2). Dit suggereert dat binnen het Zoutleeuwse devotionele landschap de cultus voor Sint-Leonardus

31 Vroom, *De financiering van de kathedraalbouw*, p. 300, p. 508–512, p. 360, en Speetjens, ‘A quantitative approach’, resp. p. 115 en p. 124. Zie ook p. 122–123 voor algemene, kritische bemerkingen bij de 1520-thesen.

32 B. Moeller, ‘Frömmigkeit in Deutschland um 1500’, *Archiv für Reformationsgeschichte* 56 (1965), p. 5–31; C.M.N. Eire, *War against the idols. The reformation of worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge 1986, p. 10–11.

33 J. van Engen, ‘Multiple Options. The World of the Fifteenth-Century Church’, *Church History* 77 (2008), p. 257–284.

34 RAL, KAB, nr. 1215, fol. 258.

Grafiek 2. Samenstelling en verhouding van de nominale inkomsten van de kerkfabriek van Sint-Leonardus in Zoutleeuw uit de Leonardusdevotie, uitgedrukt in stuivers (1452–1531). Bron: RAL, KAB, nrs. 1214–1219, 1238 en 1238bis

steeds populairder werd. De offers in natura bevestigen deze tendens. Hoewel ze moeilijk te kwantificeren zijn, geven de kerkrekeningen toch verschillende indirecte aanwijzingen in dit verband. In januari 1498 wordt er een metalen roede voor de Leonarduskapel opgehangen om de ijzeren ex-voto's op te kunnen hangen, en in juni 1509 wordt een soortgelijke constructie voor de wassen exemplaren voorzien.³⁵ Vanaf het boekjaar 1503–1504 komen plots ook de eerder vermelde graanoffers voor.³⁶

De gelden die opgehaald werden tijdens de Pinksterprocessie namen op hun beurt ontegensprekelijk het belangrijkste aandeel binnen de Zoutleeuwse Leonardusdevotie in. Deze resultaten zijn erg vergelijkbaar met bijvoorbeeld Kortrijk, waar de opbrengsten uit bepaalde heiligenvereringen belangrijker waren dan de collectes op

35 Zie respectievelijk RAL, KAB, nr. 1217, fol. 196 ('twee gerden metter toebehoirten welke staen voir Sinte Cristoffele voir Sinte Leonarts choer dairmen dat yser aen hanghen sal'), en nr. 1238, fols. 292v, 294 en 297 ('3 kerbeelen oft yseren daer dwas op steet voer Sinte Leonart').

36 RAL, KAB, nr. 1218, losse kerkrekening 1503–1504, fol. 4v.

Grafiek 3. Nominale inkomsten uit offers en vaste inkomsten (huishuur, beemdhuur en cijnzen), uitgedrukt in stuivers (1452–1531). Bron: RAL, KAB, nrs. 1214–1219, 1238 en 1238bis

grote kerkelijke feestdagen.³⁷ Cijfers over aantallen pelgrims zijn helaas niet bekend, maar de hoeveelheden graan voor het bakken van broden die zeker vanaf het boekjaar 1490–1491 jaarlijks aan hen werden uitgedeeld met Pinksteren stegen snel van de initiële twee halsters naar twee en een halve halster in 1492–1493, drie halsters in 1493–1494 en uiteindelijk vier halsters in 1496–1497.³⁸ Het is erg waarschijnlijk dat dit een stijgend aantal pelgrims weerspiegelt. Naast de min of meer vaste inkomsten uit huishuur, beemdhuur en cijnzen vormde de variabele Leonardusdevotie bijgevolg een steeds belangrijkere bron van inkomsten voor de kerkfabriek (Grafiek 3).³⁹ En het lijkt erop dat de kerkmeesters, al dan niet in samenspraak met het kapittel, precies die inkomsten naar hun hand hebben proberen te zetten. In wat volgt zal deze periode

37 Meyers-Reinquin, 'Proeve tot statistische benadering', p. 215.

38 RAL, KAB, nr. 1217, fols. 29v, 75, 107v en 157v. Een halster was een inhoudsmaat van ongeveer dertig liter.

39 Net zoals Vroom voor de Dom van Utrecht vaststelde dat de devotionele offergaven de 'financiële ruggegraat' van de kathedraalfabriek vormden. Zie Vroom, *De financiering van de kathedraalbouw*, p. 276.

3. Anoniem, *Sint-Leonardus*, c. 1300
(Zoutleeuw, Sint-Leonarduskerk)
© IRPA-KIK, Brussel

van sterk stijgende inkomsten met één opvallende piek in het boekjaar 1483–1484 verder geanalyseerd worden. Als chronologische einddatum wordt hier 1505 gehanteerd, omdat in dat jaar een nieuw Leonardusbeeld geleverd werd om in processie rond te dragen tijdens de Kruisdagen.⁴⁰ Daardoor kreeg de cultus van de heilige in Zoutleeuw een extra dimensie, met mogelijke invloeden op het inkomstenpatroon.

De Heilige Leonardus van Noblac, die voornamelijk geconsulteerd werd voor de bevrijding van gevangenen, voor de genezing van lamheid en om gunstige geboorten af te smeken, werd al sinds lang vereerd in Zoutleeuw.⁴¹ De Sint-Leonarduskerk werd waarschijnlijk gesticht in de vroege dertiende eeuw door het Luikse Sint-Denijskapittel, en werd al snel de zetel van de parochie in 1231. Dat betekende de start van een reeks bouwcampagnes ter constructie van een bedehuis dat geschikt was om het groeiend aantal parochianen te accommoderen. In 1308 verkregen de daar aangestelde priesters bovendien de toestemming van de Luikse prins-bisschop om een kapittel op te richten, wat de kerk een nieuw elan gaf.⁴² De Sint-Leonarduskerk groeide uit tot een op zijn minst regionaal bedevaartsoord, maar over de vroege geschiedenis daarvan zijn we slecht ingelicht. Bijgevolg

is het onduidelijk in hoeverre er vóór de vijftiende eeuw al pelgrims van buiten de stad naartoe kwamen om Leonardus te vereren en welke vorm die verering aannam. Waarschijnlijk gaat de oorsprong van de pinksterprocessie wel terug tot 1274, en van omstreeks die tijd dateert ook het miraculeuze beeld dat tijdens dat evenement werd

40 RAL, KAB, nr. 1218, losse kerkrekening 1504–1505, fol. 21v, en de kladversie van diezelfde rekening, fol. 62v.

41 L. van Roey, *Levensschets en vereering van den heiligen Leonardus*, Zoutleeuw 1910, p. 16.

42 Voor de institutionele geschiedenis van de kerk, zie C. Piot, 'Notice historique sur la ville de Léau', *Revue d'histoire et d'archéologie* 2 (1860), p. 52–76, aldaar p. 52–54; de Mecheleer, *Rekeningen van de kerkfabriek*, p. 8–11; Ph. Muret, *Kerkarchief van Brabant*, 2 vols., Brussel 2000, p. 832–837; Lisson, *Zoutleeuw in de middeleeuwen*, p. 98–105. Zie ook Bets, *Zout-Leeuw*, vol. 1, p. 76, 297–298.

rondgedragen (Afb. 3).⁴³ Toch is het is opvallend dat de oudst bekende aflaatbrief, die in 1328 door een aantal in Avignon residerende bisschoppen aan de kerk geschonken werd, geen melding maakt van het beeld. Hoewel de brief veertig dagen aflaat verleende aan hen die de diensten bijwoonden en baden op een aanzienlijke lijst van feest- en heiligendagen, wordt Leonardus daarin niet bijzonder benadrukt.⁴⁴

Op het einde van de veertiende eeuw vatte de bouw van de zuidelijke transeptarm aan en in het ontwerp werd hoogst waarschijnlijk meteen de aanpalende, afzonderlijke Leonarduskapel voorzien (Afb. 2). De wijding ervan vond echter pas plaats in 1442.⁴⁵ De wijdingsakte vermeldt meteen een aardig aantal dagen aflaat, waarvan er veertig dagen te verdienen waren op de feestdag van Sint-Leonardus en veertig dagen op pinkstermaandag. Bij die laatste werd tevens expliciet vermeld dat ze gegeven werden 'opdat de gelovige Christenen zullen worden aangemoedigd tot devotie, gebed en bedevaart en zullen samenstromen in de kapel.'⁴⁶ Het is echter moeilijk om uitspraken te doen over de omvang en de effectieve verspreiding van de cultus voor het Zoutleeuwse Leonardusbeeld. Er is namelijk geen mirakelboek overgeleverd, maar vanuit de kerkrekeningen kennen we verscheidene voorbeelden van miraculeuze genezingen en verlossingen uit de tweede helft van de vijftiende eeuw, die met

43 Bets, *Zout-Leeuw*, vol. 2, p. 87-88.

44 Leuven, AR, KAB, doos nr. 966, nr. 32bis (oud nummer 50). Uitgegeven in H. Delehay, 'Les lettres d'indulgence collectives', *Analecta Bollandiana* 44 (1926), p. 342-379, aldaar p. 363-364. Wilmets' bewering over aflaten die deze brief voorzag met betrekking tot het beeld is dus fout: L. Wilmet, *Léau, la ville des souvenirs*, 2 vols., Brussel 1938, vol. 1, p. 233-234. Hoewel de miniatuur in de marge de indruk van een bestaande cultus wekt, was een dergelijke decoratie standaard bij de nog in Avignon geïllustreerde brieven. Zie J.H. Oliver, 'The Herkenrode indulgence, Avignon, and pre-Eyckian painting of the mid-14th century Low Countries', in: M. Smeyers en B. Cardon (red.), *Flanders in a European perspective. Manuscript illumination around 1400 in Flanders and abroad*, Leuven 1995, p. 187-206, aldaar p. 188-190.

45 Een recente chronologie en analyse is te vinden in F. Doperé, 'Les techniques de taille sur le grès calcareux: une nouvelle méthode pour déterminer la chronologie et étudier l'évolution des chantiers dans l'est du Brabant pendant la première moitié du XVe siècle', in: M. Lodewijckx (red.), *Archaeological and historical aspects of West-European societies. Album amicorum André van Doorselaer*, Leuven 1996, p. 415-439, aldaar p. 429.

46 '[...] ut ipsi christi fideles eo libentius devotionis, orationis et peregrinationis causa confluant ad eamdem [...]' Gepubliceerd in Bets, *Zout-Leeuw*, vol. 2, p. 127, noot 1. De oorspronkelijke akte lijkt verloren te zijn gegaan. Bets baseerde zich voor zijn uitgave op een afschrift in Daniël Godts' *Registrum novum* uit 1734 (*Zoutleeuw*, Archief Dekenij, nr. 45, p. 141-142).

4. Pelgrimsinsigne met Sint-Leonardus, gevonden te Nieuwlande (Zeeland), loodtin, c. 1450–1500 © Langbroek, Collectie Familie Van Beuningen, inv. 1912

klokkengelui in de verf gezet werden.⁴⁷ Boven de Leonarduskapel zouden naar verluidt kamers geïnstalleerd zijn en indien die daadwerkelijk voor de pelgrims bedoeld waren, zou dat effectief bevestigen dat men de hoop koesterde dat pelgrims van verder weg zouden komen. Hoewel de steeds frequentere vermeldingen van vreemde munten tussen de offergaven vanaf 1500 inderdaad een bredere, interregionale belangstelling suggereren, is dat tegelijk ook niet erg veelzeggend, vermits Zoutleeuw aan de grens met het prinsbisdom Luik lag.⁴⁸ Zeker vanaf 1478 waren er ook metalen pelgrimstekens voor de bezoekers beschikbaar, als aandenken aan hun bedevaart of geluksbrenger voor de toekomst.⁴⁹ Zulke insignes worden nog geregeld teruggevonden bij archeologische opgravingen en zijn in principe een goede indicator voor de verspreiding van een bepaalde devotie. Tot nog toe werd echter geen enkele insigne met zekerheid geïdentificeerd als zijnde afkomstig van Zoutleeuw, hoewel voor een viertal gevonden tekens die herkomst al verondersteld werd (Afb. 4). De vindplaatsen daarvan gaan van Den Haag en Rotterdam over het nu verdrongen dorp Nieuwlande in Zeeland tot Brugge.⁵⁰

- 47 Bijvoorbeeld 'Item om gode gegheven Willeken die Sinte Leonart verloest hadde, 30 groten', (april 1460) en 'Item gegeven den custers van luyden doen Sinte Leonart mirakel deede, 3 stuivers', (april 1484). Zie respectievelijk RAL, KAB, nr. 1214, fol. 210v, en nr. 1216, fol. 116v. Van Roey, *Levensschets en vereering*, p. 29, en Wilmet, *Léau*, p. 335 beweerden dat het mirakelboek verloren is gegaan tijdens de Franse bezetting.
- 48 RAL, KAB, nr. 1218, losse kerkrekening 1500–1501, fol. 13v: 'haechmunten'. Volgens het *Woordenboek der Nederlandsche Taal* (<http://gtb.inl.nl/>) is een haagmunt een 'geldstuk dat niet door of vanwege de overheid is vervaardigd en uitgegeven'. Later spreekt men ook geregeld van 'Luydicks gelde', zie bijvoorbeeld RAL, KAB, nr. 1218, losse kerkrekening 1507–1508, fol. 12v. Voor de kamers, zie Bets, *Zout-Leeuw*, vol. 2, p. 127–128 en p. 200; Wilmet, *Léau*, p. 238; Doperé, 'Les techniques de taille', p. 429.
- 49 De vroegst bekende vermelding dagtekent van maart 1478: 'Item aen Meuijs vander Moelen van Sijnte Leonaerts tekenen te makene [...]', zie RAL, KAB, nr. 1215, fol. 219v.
- 50 Zie H.J.E. van Beuningen en A.M. Koldewij, *Heilig en Profaan. 1000 laat-middeleeuwse insignes uit de collectie H.J.E. van Beuningen*, Cothen 1993, p. 178, afbn. 276, 277 en 278, en H.J.E. van Beuningen, A.M. Koldewij en D. Kicken, *Heilig en Profaan 2. 1200 laat-middeleeuwse insignes uit openbare en particuliere collecties*, Cothen 2001, p. 277, afb. 1188.

5. Brussels atelier, *Altaarstuk met scènes uit het leven van Sint-Leonardus*, 1476–1478 (Zoutleeuw, Sint-Leonarduskerk)
© IRPA-KIK, Brussel

Een laatste beschikbare aanwijzing over de verspreiding van de cultus is een reeks getuigenissen uit 1555 tegen een man die gespot zou hebben met het Zoutleeuwse cultusbeeld. De persoon in kwestie was afkomstig uit Kuringen, dat op een kleine 25 kilometer afstand van Zoutleeuw ligt.⁵¹ In zoverre het mogelijk is op basis hiervan uitspraken te doen lijkt het waarschijnlijk dat Sint-Leonardus in Zoutleeuw hoofdzakelijk vereerd werd door mensen uit de stad en diens onmiddellijke omgeving (één dagreis verwijderd), met occasionele bezoekers van verder weg, net zoals bijvoorbeeld bij Delft het geval was.⁵²

Zoals eerder vermeld ontsnapte de Zoutleeuwse kerk ondanks de goede bewaring niet aan enkele latere aanpassingen en daar is ook de Leonarduskapel het slachtoffer van geworden. In het begin van de negentiende eeuw werd de ruimte omgevormd tot sacristie, waardoor het Leonardusaltaar verplaatst werd naar zijn huidige locatie in

51 A. Hansay, 'Blasphémateurs, hérétiques et sorciers à Curange en 1555', *Société Royale Chorale et Littéraire Les Mélaphiles de Hasselt. Bulletin* 41 (1913), p. 27–37, aldaar p. 29–33.

52 Verhoeven, *Devotie en negotie*, p. 123–127.

6. Renier van Tienen,
Sint-Leonardus, 1482–1483
© Rotterdam, Museum
Boijmans-van Beuningen,
Inv. K.B.63

de zuidelijke transeptarm.⁵³ Bijgevolg blijft er van de oorspronkelijke inrichting van de Leonarduskapel ironisch genoeg weinig tot niets over. De kerkrekeningen geven echter relatief veel informatie, aan de hand waarvan de ruimte gereconstrueerd kan worden. Hoewel de rekeningen in oktober 1453 melding maken van de aankoop en stoffering van een ‘tafele in Sinte Leonarts choer’, lijkt de echte decoratiecampagne van de kapel pas later op gang te zijn gekomen.⁵⁴ Het huidige altaarstuk met taferelen uit het leven van de Heilige Leonardus (Afb. 5) werd door de kerkmeesters in 1476 bij een Brussels atelier besteld, klaarblijkelijk ter vervanging van het oudere stuk.⁵⁵ Meester Aert, een schilder die in quasi permanente dienst van de kerkfabriek stond, maakte het ontwerp.⁵⁶ Het altaarstuk werd geleverd in maart 1478, en hoewel het miraculeuze Leonardusbeeld zeker sinds de negentiende eeuw in het middenvak staat, werd het hoogstwaarschijnlijk oorspronkelijk in een tabernakeltje bovenop de retabelbak geplaatst.⁵⁷ In hetzelfde jaar werden er door meester Aert ook muurschilderingen in de kapel aangebracht, waar nu helaas geen sporen meer van zijn.⁵⁸ In 1482 ten slotte werd er een geborduurd parement aangekocht en bovendien bestelden de kerkmeesters een complex geelkoperen verlichtingselement (‘luminaris’) bij de Brusselse geelgieter Renier van Tienen, waarvoor

53 Bets, *Zout-Leeuw*, vol. 2, p. 127.

54 RAL, KAB, 1214, fol. 39.

55 Voor een andere, ongefundeerde hypothese, zie C. Engelen, *Zoutleeuw. Jan Mertens en de laatgotiek: confrontatie met Jan Borreman, essay tot inzicht en overzicht van de laatgotiek*, Zoutleeuw 1993, p. 187–205.

56 Mogelijk te identificeren als Arnold Vanden Bogaerde (actief 1443–1497), zie R. Van de Ven, ‘Schilders vermeld in de Diestse archieven gedurende de XIVe, XVe en XVIe eeuw’, *Arca Lovaniensis* 1 (1972), p. 203–237, aldaar p. 206.

57 Dat wordt gesuggereerd door de volgende vermeldingen: ‘[...] eender nouwer cassen daer Sijnte Lenaert in sal staen [...]’ en ‘[...] ende Sinte Leonaert daerboven [...]’. Zie respectievelijk RAL, KAB, nr. 1216, fol. 30v, en nr. 1218, losse kerkrekening 1505–1506, fol. 25. Voor de posten met betrekking tot de aankoop van het retabel, zie nr. 1215, fols. 198 en 220.

58 ‘Item Meester Aert vander molerijden te makene in Sijnte Leonaerts coer [...]’, RAL, KAB, nr. 1215, fol. 219.

7. Rogier van der Weyden en atelier, *De exhumatie van de H. Hubertus*, c. 1430–1440 (Londen, National Gallery)
© IRPA-KIK, Brussel

meester Aert opnieuw een patroon leverde.⁵⁹ Het stuk verdween in de vroege negentiende eeuw en het enige overblijfsel ervan is een Leonardusbeeld dat zich nu in Rotterdam bevindt (Afb. 6). Over het precieze uitzicht van de luminaris hebben we dus geen idee, maar het is best mogelijk dat het om een lichtbalk ging die centraal het Rotterdamse beeld droeg en ondersteund werd door twee geelkoperen zuilen met de

59 'Item verdinct te makene teghen Meester Reynder van Thienen, gheelghierter te Bruysele enen luymenarys voer Sijnte Lenaert staende in sijnen coer na dy maniere van Sijnte Goedelen te Bruysele ende na tenoer enen selegane daer af ghemaect sijnde [...] Item ghecocht teghen Tonys van Liere der capmekere een cleet voer Sijnte Lenarts autaar te hanghene te hoghentijde ende op dij heyleghe daghe [...]', RAL, KAB, nr. 1216, fols. 65v-66. Zie ook fol. 89v. De 'luymenarys' werd geleverd in het voorjaar van 1483, zie fol. 93.

traditionele altaarengelen.⁶⁰ Een idee van hoe de Zoutleeuwse Leonarduskapel er uit gezien kan hebben, wordt mogelijk gegeven in Rogier van der Weydens *Exhumatie van de H. Hubertus* (Afb. 7). Het altaar was voorzien van een retabel in een omgekeerde T-vorm, met daarop het beeld van de heilige in kwestie in een tabernakeltje en ervoor altaarengelen op zuilen die mogelijk tegelijk als verlichtingselement dienden, het geheel langs achter door een venster belicht.

Decoratie en devotie: het vermoeden van een verband

Wanneer deze decoratiecampagne van 1476–1483 geconfronteerd wordt met de grafiek die de evolutie van de inkomsten uit offers schetst, valt het op dat ze samenvalt met de eerste aanzienlijke stijgingen in de inkomsten en onmiddellijk wordt gevolgd door een opvallende piek in het boekjaar 1483–1484. Hoewel rekening gehouden dient te worden met mogelijke muntontwaarding en financieel politiek beleid, zijn zowel de stijging als de piek niet enkel te zien in de curve die de nominale bedragen weergeeft, maar eveneens bij een deflatie aan de hand van een reële loonindex (Grafiek 1).⁶¹ Ook de wijzigende verhouding tegenover de vaste inkomsten (huishuur, beemdhuur en cijnzen) is sprekend: terwijl de vaste inkomsten min of meer gelijk bleven tot en met 1478–1479, gingen de inkomsten uit offers precies op dat moment al een tijdlang in stijgende lijn (Grafiek 3). De tijdelijke terugval in de late jaren 1480 en het begin van de jaren 1490 is waarschijnlijk te verklaren door het feit dat Zoutleeuw zich in september 1488 samen met enkele andere Brabantse steden bij Vlaanderen voegde in de opstand tegen Maximiliaan van Oostenrijk. Daardoor bevonden de stad en het omliggende

60 Zie J.W. Frederiks, 'Enkele beschouwingen naar aanleiding van het gietwerk van Reinier van Thienen', *Oud-Holland* 60 (1943), p. 118–128, aldaar p. 123–125.

61 H. Van Der Wee, *The growth of the Antwerp market and the European economy (fourteenth-sixteenth centuries)*, 3 vols., Leuven 1963, vol. 3, p. 26–27, grafiek 7. De reële loonindex werd berekend op basis van de prijzenreeks uitgegeven door Herman van der Wee en de loongegevens die beschikbaar werden gesteld door The Global Price and Income History Group. Zie respectievelijk H. van der Wee, 'Prijzen en lonen als ontwikkelingsvariabelen. Een vergelijkend onderzoek tussen Engeland en de Zuidelijke Nederlanden, 1400–1700', in: *Album aangeboden aan Charles Verlinden ter gelegenheid van zijn dertig jaar professoraat*, Wetteren 1975, p. 413–447, bijlage p. 436–447, en D. Jacks en L. Arroyo Abad, 'Belgium wages 1366–1603', 2005. <http://gpih.ucdavis.edu/> (5 december 2016). Met dank aan Erik Aerts voor de waardevolle suggesties.

platteland zich in oorlogssituatie, waarvan ze de desastreuze gevolgen ondervonden.⁶² De opstandige gewesten werden bovendien onderworpen aan een nefaste financiële politiek om de oorlogen te kunnen financieren. Toch lijkt de stijging die daaraan vooraf ging niet door dergelijke factoren te verklaren. Maximiliaans eerste munthervormingen dateren pas van 1485, meer dan een jaar na de piek.⁶³ Bovendien lijken ook demografische evoluties geen verklaring te bieden, omdat de bevolkingsaantallen in Zoutleeuw en in het Hageland in het algemeen omstreeks 1500 eerder in dalende lijn gingen. De stijgende inkomsten zijn dus hoogstwaarschijnlijk evenmin het gevolg van toenemende bevolkingsaantallen.⁶⁴ Bijgevolg kan men de vraag stellen of deze inrichtingen het gevolg zijn van een subtiel toenemende populariteit van de Leonardusdevotie, dan wel een investering om ze een bijkomende *boost* te geven. Met andere woorden: kochten de kerkmeesters deze nieuwigheden net omdat ze steeds meer geld ontvingen, of moet de herinrichting eerder gezien worden als een poging om de devotie en offervaardigheid verder te stimuleren en potentiële pelgrims aan te trekken? Het is een soort kip-of-ei-vraag waarop moeilijk een zwart-wit antwoord gegeven kan worden, en het beschikbare bronnenmateriaal lijkt te suggereren dat het om een combinatie van beide ging. De subtiel toenemende inkomsten uit de Leonardusdevotie in de jaren vlak vóór 1476 lijken een stimulans geweest te zijn voor de kerkmeesters om de materiële voorzieningen te vernieuwen en zo de populariteit van de Leonarduscultus nog verder op te drijven. Hiervoor kunnen verschillende argumenten naar voor geschoven worden.

Vaak waren decoratiecampagnes geheel of gedeeltelijk het gevolg van private investeringen, en daarvoor zijn ook voorbeelden in Zoutleeuw te vinden. Zo vond in de jaren 1550 een aanzienlijke renovatiecampagne plaats onder het patronage van een

- 62 B. Willems, 'Militaire organisatie en staatsvorming aan de vooravond van de Nieuwe Tijd. Een analyse van het conflict tussen Brabant en Maximiliaan van Oostenrijk (1488-1489)', *Jaarboek voor Middeleeuwse Geschiedenis* 1 (1998), p. 261-283, aldaar p. 266. In die periode komen opvallend meer personen voor in de lijst met financiële vrijstellingen of 'cortsel' in de kerkrekeningen, door aangebrachte schade door 'mannen van wapenen'. Zie bijvoorbeeld, RAL, KAB, nr. 1216, fols. 178v, 235-236, 290r-v.
- 63 P. Spufford, 'Debasement of the coinage and its effects on exchange rates and the economy: in England in the 1540s, and in the Burgundian-Habsburg Netherlands in the 1480s', in: J.H. Munro (red.), *Money in the pre-industrial world. Bullion, debasements and coin substitutes*, Londen 2012, p. 63-85.
- 64 Zie R. van Uytven, 'In de schaduwen van de Antwerpse groei. Het Hageland in de 16de eeuw', *Bijdragen tot de geschiedenis* 57 (1974), p. 171-188, aldaar p. 186, tabel IV, en idem, 'Zoutleeuw, een kleine "hoofdstad van Brabant" in zijn hoogdagen (13de-16de eeuw)', in: A. Raes (red.), *Zoutleeuw, glorie en naglans. 13de-17de eeuw*, Zoutleeuw 1995 (= *De Brabantse Folklore en geschiedenis* 285-286 (1995)), p. 7-14, grafiek p. 13.

plaatselijke edelman en diens vrouw, jonker Merten van Wilre en Maria Pylipert. Eén van diens meest indrukwekkende en bekende schenkingen is het sacramentshuis dat in 1552 in het noordertransept geïnstalleerd werd, naar alle waarschijnlijkheid om de sacramentsdevotie kracht bij te zetten, ingaand tegen alle reformatorische kritieken die op dat moment steeds luider klonken.⁶⁵ De kerkmeesters pikten hierop in door het transept verder op te frissen en te vernieuwen. Bijna meteen nadien komen plots expliciete giften voor het Heilig Sacrament voor in de bronnen en in het boekjaar 1555–1556 blijken de kerkmeesters er een nieuw en vijfde offerblok naast geplaatst te hebben, na 60 jaar met een vast aantal van vier offerblokken gewerkt te hebben.⁶⁶ Vanaf 1559–1560 begon men bovendien ook plots een jaarlijkse collecte te houden op de feestdag van de Heilige Hubertus (3 november), vlak nadat een nieuw Hubertusaltaarstuk was besteld in 1557. Jonker Merten van Wilre doneerde ook hiervoor een aanzienlijk deel van de benodigde fondsen in zijn laatste testament van 1558 en uiteindelijk werd het altaarstuk in 1565 geïnstalleerd.⁶⁷ Wat de Leonarduskapel betreft is een dergelijke private financiering echter niet gedocumenteerd, op een bescheiden bijdrage van 2,5 Rijnse gulden van de koordeken na.⁶⁸ Het kapitaal lijkt voorname-lijk afkomstig van de subtiel toenemende offers op de Pinksterprocessie en aan het Leonardusaltaar doorheen het jaar.

Al meermaals werd de belangrijke rol van kerkmeesters bij de promotie en het uitbouwen van een cultus benadrukt en eerder onderzoek heeft aangetoond dat aantallen en omvang van giften aan de kerk in bepaalde mate samenhangen met de constructie van het gebouw.⁶⁹ Specifiek met betrekking tot Delft werd bijvoorbeeld al gesuggereerd dat de kerkmeesters poogden om devoties te stimuleren in het kader

65 Zie voor dat patronage en de relevante documenten Suykerbuyk, 'Reformation, renovation and commemoration'.

66 Eerste vermelding in RAL, KAB, nr. 1220, fol. 199v.

67 Voor de bestelling en installatie van dat altaarstuk, zie Suykerbuyk, 'Reformation, renovation and commemoration', p. 49 en p. 55–56.

68 RAL, KAB, nr. 1216, fol. 111: 'Item ontfanghen vander deeckene Sinte Leonarts te hulpen sijne backen te makene, 2,5 rijns gulden' (1483–1484).

69 Zie bijvoorbeeld G. Verhoeven, 'De cultus van het heilig Hout te Dordrecht: het ontstaan van een bedevaart in de late middeleeuwen', in: N. Lettinck en J.J. van Moelenbroek (red.), *In de schaduw van de eeuwigheid. Tien studies over religie en samenleving in laatmiddeleeuws Nederland aangeboden aan prof. dr. A.H. Bredero*, Utrecht 1986, p. 200–223, aldaar p. 205, 210, 214 en 220.

van fondsenwerving voor nieuwe bouwprojecten.⁷⁰ Een soortgelijke redenering zou prima voor Zoutleeuw kunnen opgaan. In de tweede helft van de vijftiende eeuw was het kerkgebouw inderdaad nog lang niet voltooid. Het koor, transept en de westertorens stonden er al wel, maar het schip was nog grotendeels onafgewerkt.⁷¹ Vermits de Leonarduskapel en het bijhorende altaar al in 1442 gewijd werden en het ten laatste vanaf 1453 ook voorzien was van een retabel, lijkt deze plotse herinrichtingscampagne van omstreeks 1476–1482 wel enigszins verrassend. Hoewel in 1453 nog een altaarstuk voor de kapel aangekocht werd, beslisten de kerkmeesters slechts 23 jaar later om een nieuw altaarstuk te bestellen dat bovendien bijna tien keer meer zou kosten.⁷² Strikt gesproken was daar eigenlijk geen nood aan en bovendien waren er in de kerk nog een aantal andere altaren die pas in de jaren daarna van een altaarstuk voorzien werden. Het Leonardusaltaarstuk van 1476–1478 ging inderdaad een aankoopgolf van andere altaarstukken vooraf, waaronder zelfs het retabel voor het hoogaltaar. In diezelfde optiek is het ook opvallend dat de ‘luminaris’ in de Leonarduskapel werd besteld vóór die in het hoogkoor.⁷³ Met enige overdrijving zou men kunnen zeggen dat de Leonardusdevotie voorrang kreeg op de traditionele, sacramentele voorzieningen.

Er zijn echter nog aanwijzingen die suggereren dat men de Leonardusdevotie in deze periode actief poogde te promoten. Er werd eerder al op gewezen dat er vanaf 1478 – toen het nieuwe Leonardusretabel werd geleverd – voor het eerst ook pelgrimstekens vermeld worden. Hoewel het onduidelijk is of er voordien al tekens in Zoutleeuw beschikbaar waren, is het opvallend dat vrijwel meteen nadien, in maart 1479, de Leuvense beeldhouwer Joes Beyaerts betaald werd voor het maken van ‘eender vermen daer men Sijnte Lenaerts byelden in ghyet’.⁷⁴ Dergelijke insignes werden

70 Vroom, *De financiering van de kathedraalbouw*, p. 347–348 en p. 351; Verhoeven, *Devotie en negotie*, p. 55–56 en p. 62–63; Leysen, ‘Het devotieleven in de Turnhoutse Sint-Pieterskerk’, *passim*; L. Mertens (red.), *Mirakelboek van Sint Gummarus 1475–1499*, Putte 2012. Algemeen zie W.J. Purkis, ‘Miracles as propaganda’, in: Taylor *et al.* (red.), *Encyclopedia*, p. 432–434.

71 Doperé, ‘Les techniques de taille’, p. 429.

72 Het altaarstuk dat in oktober 1453 aangekocht werd, kostte omgerekend in totaal 283 stuivers, terwijl aan het nieuwe retabel in totaal 2590 stuivers werden gegeven.

73 Het retabel voor het hoogaltaar werd geleverd in juni 1479, zie RAL, KAB, nr. 1215, fols. 244r–v. De luminaris voor het hoogkoor, de bekende paaskandelaar, werd meteen na de installatie van de luminaris in de Leonarduskapel in 1483 bij Renier van Tienen besteld en in november van dat jaar geïnstalleerd. Zie RAL, KAB, nr. 1216, fols. 93 en 114r–v.

74 RAL, KAB, nr. 1215, fol. 242v.

Grafiek 4. De jaarlijkse uitgaven van de kerkfabriek van Sint-Leonardus in Zoutleeuw aan pelgrims-tekens, uitgedrukt in stuivers (1477–1516). Bron: RAL, KAB, nrs. 1215–1218, 12138bis

vermoedelijk aan de pelgrims verkocht door kramers die huur betaalden om in het kerkportaal te mogen staan.⁷⁵ Ze werden doorgaans op zichtbare plaatsen op de kle-
dij gedragen en hoewel ze verschillende functies tegelijkertijd konden vervullen, kan
op zijn minst gesteld worden dat ze de devotie in kwestie erg zichtbaar maakten en
de bekendheid ervan in de wijdere regio verspreidden. In principe waren ze dus een
middel bij uitstek om de devotie te promoten.⁷⁶ Vooral vanaf het midden van de ja-
ren 1490 lijkt men steeds grotere aantallen van dergelijke ‘tynnen teekenen van Sinte
Leonaert’ aan te kopen (grafieken 4 en 5). Anderzijds is er in april 1485 ook sprake van

75 Zeker vanaf 1482: ‘Item ontfangen van Henric der Wijse van twee jair hueren als van stad ghelde int parvijs als vanden jaer 82 ende 83 tsamen...’, RAL, KAB, nr. 1216, fol. 110v. Vergelijk met B. Nilson, ‘The medieval experience at the shrine’, in: J. Stopford (red.), *Pilgrimage explored*, York 1999, p. 95–122, aldaar p. 116.

76 J. Koldewey, ‘The wearing of significative badges, religious and secular: the social meaning of a behavioural pattern’, in: W. Blockmans en A. Janse (red.), *Showing status. Representation of social positions in the late middle ages*, Turnhout 1999, en S. Blick, ‘Pilgrim badges’, in: Taylor *et al.* (red.), *Encyclopedia*, p. 520–524.

Ter promotie der devotie

Grafiek 5. Jaarlijkse aantallen pelgrimstekens aangekocht door de kerkfabriek van Sint-Leonardus in Zoutleeuw (1477–1516). Bron: RAL, KAB, nrs. 1215–1218, 12138bis

de betaling van een aflaatbul die vanuit Rome gezonden werd.⁷⁷ De bul is helaas niet bewaard gebleven en het is bijgevolg niet duidelijk waarop de aflaat in kwestie precies betrekking had, maar het lijkt niet onredelijk om aan te nemen dat ze verbonden was aan het Leonardusbeeld dat precies in de jaren voordien een aantal mirakels had gedaan.⁷⁸ Dergelijke bullen of kopieën ervan werden vaak opgehangen op publieke en erg zichtbare plaatsen zoals kerkdeuren en het spreekt voor zich dat aflaten een bedevaartsplaats een stuk aantrekkelijker maakten voor potentiële pelgrims.⁷⁹ De be-

77 'Item ghegeven vanden bullen vanden aflate van Roemen gesonden, 4 rijns gulden.' RAL, KAB, nr. 1216, fol. 137v.

78 Een inventaris van augustus 1625 maakt vermelding van meerdere 'bullen van de indulgentien'. Zie F. de Ridder, 'Een oud inventaris der Sint-Leonarduskerk van Zout-Leeuw', *Hageland gedenkschriften* 2 (1908), p. 45–71, aldaar p. 53–54.

79 A. Morris, 'Indulgence handbills' en J. Bird, 'Indulgences', in: Taylor *et al.* (red.), *Encyclopedia*, resp. p. 277 en p. 278–282. Vergelijk met een voorbeeld uit het nabijgelegen Diest (1452) in Van de Ven, 'Schilders vermeld in de Diestse archieven' (n. 56), p. 203–237, p. 208, noot 6: 'Gegheven Hendrik Vanden Boogaerde, den Meelder, van den briefve des paus en de cardinaels wapenen aftekenen, die met den tide van den aflaat op die kerk duere en de poerten geslagen worden, 4 gripen'.

tekenis van aflaten voor het financieren van kerkelijke constructiewerken is bovendien welbekend en de steeds toenemende stijging van de inkomsten in het begin van de zestiende-eeuw lijkt alvast te suggereren dat deze door de kerkmeesters gevoerde multimediale promotiecampagne enig effect had.⁸⁰

Besluit

Het in deze bijdrage besproken cijfermateriaal en de daaruit gepuurde grafieken tonen een evolutie in de vroomheid of van de invulling ervan. Ze laten mogelijk – maar niet noodzakelijk – een toename van de vroomheid van de bevolking zien, en in elk geval een toegenomen offervaardigheid. Nadere beschouwing van eerder gepubliceerde resultaten wijst inderdaad in de richting van een devotionele *boom* omstreeks 1500, die niet alleen in de Nederlanden, maar ook elders in Europa vastgesteld kan worden. De Zoutleeuwse casus lijkt deze hypothese te bevestigen. Deze bevindingen nopen tot een nieuwe beschouwing van de 1520-these, te meer omdat het moeilijk is om over een verval te spreken als de voorgaande periode niet geanalyseerd wordt.⁸¹ Het plotse verval van omstreeks 1520 is niet noodzakelijk absoluut, dan wel relatief, en het kan daarom de moeite lonen om niet het verval als de anomalie te beschouwen, maar wel de piek. Hoewel in deze bijdrage niet werd ingegaan op de verdere evolutie gedurende de zestiende eeuw, lijkt de Zoutleeuwse gegevensreeks alvast in een dergelijke richting te wijzen.

Een analyse van de uitgaven toonde verder aan dat deze stijgende offervaardigheid in Zoutleeuw ten dele samenviel met een plotse decoratiecampagne van de Leonarduskapel. Het is erg onwaarschijnlijk dat enkel de vernieuwde inrichting de enorme toename van de inkomsten omstreeks 1500 volledig kan verklaren. Omdat een dergelijke devotionele *boom* ook elders in de Nederlanden kan vastgesteld worden, zouden dus geografisch bredere en structurele factoren aangehaald moeten worden om die opvallende toename in offervaardigheid aan de vooravond van de vroegmoderne tijd te verklaren. Toch ziet het er naar uit dat de Zoutleeuwse kerkmeesters op deze trend in de wijzigende vroomheidsbeleving inspeelden en omstreeks 1480 actief

80 C.M.A. Caspers, 'Indulgences in the Low Countries, c. 1300-c. 1520', in: R.N. Swanson (red.), *Promissory notes on the treasury of merits. Indulgences in late medieval Europe*, Leiden & Boston 2006, p. 65–99, aldaar p. 72–76.

81 Vergelijk met Jean Lestocquoys bespreking van Toussaerts boek in: *Revue d'histoire de l'Église de France* 50, 147 (1964), p. 158–161, aldaar p. 160.

de Leonarduscultus poogden te promoten en aantrekkelijk te maken met behulp van verschillende technieken. Het nieuwe interieur, de pelgrimsinsignes en de verschillende aflaten die in Zoutleeuw te verkrijgen waren, moeten ongetwijfeld een zekere aantrekkingskracht uitgeoefend hebben. Hoewel het ongetwijfeld te eenzijdig is om het puur economisch te benaderen, zou met enige overdrijving naar marktanalogie gesteld kunnen worden dat de kerkmeesters een lucratieve cultus poogden te ontwikkelen om een concurrerende positie te verkrijgen op de groeiende devotiemarkt met het oog op fondsenverwerving voor lopende projecten.⁸² Gerrit Verhoeven stelde in zijn onderzoek naar de devotie in Delft inderdaad al dat het 'moeilijk voor te stellen [is] dat de kerkmeesters zaten te wachten op een min of meer buiten hen om plaatsvindende, autonome toename van offergaven'.⁸³ De in deze bijdrage besproken casus lijkt te suggereren dat men munt probeerde te slaan uit een cultus waarvoor men vlak voordien investeringen had gedaan in de decoratie ervan. Het lijkt inderdaad veilig om te besluiten dat er een aanwijsbaar verband bestaat tussen devotie en diens materiële voorzieningen en dat de aantrekkelijke inrichting van de Leonarduskapel op z'n minst *een* bijdrage leverde aan de populariteit onder pelgrims en zoekende gelovigen.

Ruben Suykerbuyk is als doctoraal onderzoeker verbonden aan de Vakgroep Geschiedenis van de Universiteit Gent. Hij werkt momenteel aan een FWO-project met als werktitel 'Embodied piety in the age of iconoclasm. Church, artifact and religious routine in the sixteenth-century Low Countries'. Als kunsthistoricus heeft hij een specifieke interesse voor religieuze kunst en materiële cultuur in de 15de- en 16de-eeuwse Nederlanden.

82 Nixon sprak in verband met Augsburg over 'an increasingly competitive ecclesiastical market space', zie V. Nixon, *Mary's mother. Saint Anne in late medieval Europe*, Pennsylvania 2004, p. 81-82.

83 Verhoeven, *Devotie en negotie*, p. 181.

Aan de rand van het graf. De transformatie van het funeraire leven en landschap in Antwerpen en Brugge tijdens de calvinistische republieken (1577/1578 – 1584/1585)

Tiffany Bousard

In deze bijdrage staat de transformatie van het funeraire leven en landschap in Antwerpen en Brugge ten tijde van de zogenaamde calvinistische republieken (1577/1578 – 1584/1585) centraal. Via hoofdzakelijk juridisch bronnenmateriaal wordt geanalyseerd hoe de protestantisering ervan zich tijdens de voornoemde periode in beide steden heeft voltrokken. Door twee casestudies comparatief te analyseren, wil dit artikel achterhalen in welke mate de voornoemde ontwikkeling lokaal een gelijkwaardig én verschillend verloop heeft gekend. Hierbij aansluitend, wil het eveneens nagaan welke factoren eventuele contrasten verklaren. Zo hoopt deze bijdrage onder meer het belang van context op de ontwikkeling van dit gecontesteerde deel van de stedelijke sacrale ruimte te duiden.

Zoals Andrew Spicer recent heeft betoogd, vormden parochiekerken en de aangrenzende kerkhoven de plaats bij uitstek voor confessionele spanningen binnen multiconfessionele steden in vroegmodern Europa.¹ Katholieken beschouwden begraafplaatsen namelijk als sacrale ruimten, die hun geheiligd karakter verloren als er andersgelovigen werden begraven. Protestanten daarentegen, verwierpen bijna volledig het onderscheid tussen sacrale en profane ruimte. Als deel van de stedelijke gemeenschap wilden zij hun overleden geloofsgenoten echter ook op de traditionele

1 A. Spicer, 'The Early Modern Parish Church: An Introduction', in: A. Spicer (red.), *Parish Churches in the Early Modern World*, Surrey & Burlington 2016, p. 1–30, aldaar p. 19.

begraafplaatsen, te midden van familie en/of voorouders, ter aarde bestellen.² Hoewel verschillende hervormde groepen vanuit theologisch oogpunt weinig of geen vormvoorschriften hadden, pasten ze de parochiekerken en bijhorende kerkhoven meestal aan eigen liturgische noden en wensen aan.³ Terwijl katholieken niet alleen de desacralisering, maar ook de adaptatie van hun funeraire ruimten probeerden te verhinderen, ijverden protestanten er dus naar.

In deze bijdrage staat de transformatie van het funeraire leven en landschap in Antwerpen en Brugge centraal, en dat ten tijde van de zogenaamde calvinistische republieken (1577/1578 – 1584/1585).⁴ Meer bepaald wil dit artikel in kaart brengen over welke funeraire rechten en ruimten de katholieke en protestantse gemeenten van beide steden toen hebben beschikt. Hierbij aansluitend wordt, waar mogelijk, aandacht besteed aan de mate waarin veranderingen in het traditionele begrafeniswezen tot conflict tussen beide confessionele groepen hebben geleid. De introductie van een nieuw bewind zorgde er namelijk voor dat verschillende steden uit de zuidelijke gewesten van de Habsburgse Nederlanden zich van dominant katholieke gemeenschappen tot calvinistische bolwerken ontwikkelden, hoewel calvinisten er de minderheid uitmaakten.⁵ Na de herovering door de koninklijke troepen rond het midden van jaren 1580 groeiden deze steden opnieuw uit tot brandpunten van de rooms-katholieke restauratie.⁶ Tijdens de calvinistische republieken werd de traditionele katholieke dominantie met andere woorden voor het eerst op zo'n ingrijpende manier doorbroken en bereikte de Reformatie een hoogtepunt. Tegelijkertijd kreeg de katholieke

- 2 Zie Spicer, 'The Early Modern Parish Church', p. 19; B.J. Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge (Mass.) 2007, p. 96; K.P. Luria, 'Separated by Death? Burials, Cemeteries, and Confessional Boundaries in Seventeenth-Century France', *French Historical Studies* 24 (2001), p. 185–222, aldaar p. 216–218.
- 3 Spicer, 'The Early Modern Parish Church', p. 14–15.
- 4 Dit artikel is gebaseerd op het onderzoek voor mijn masterscriptie aan de KU Leuven, met als promotor V. Soen. Hierin stond de mate waarin begrafenissen tot conflict of controverse hadden geleid in Antwerpen en Brugge tijdens de Nederlandse Opstand (1565–1585) centraal.
- 5 A.-L. Van Bruaene, 'Les républiques calvinistes (1577–1585)', in: A. Morelli (red.), *Rebelles et subversifs de nos régions; des Gaulois jusqu'à nos jours*, Charleroi 2011, p. 82–97, aldaar p. 84–85.
- 6 V. Soen, 'Reconquista and Reconciliation in the Dutch Revolt. The campaign of Governor-General Alexander Farnese (1578–1592)', *Journal of Early Modern History* 16 (2012), p. 1–22.

herstelbeweging rond het midden van jaren 1580 een sterke impuls.⁷ Daarom vormt deze periode, waarin traditionele funeraire rechten en ruimten sterk ter discussie zijn gesteld, een interessant tijds kader om de evolutie van het funeraire leven en landschap in stedelijke context te onderzoeken.

Door middel van een vergelijking van twee casestudies wil dit artikel niet alleen achterhalen in welke mate de voornoemde ontwikkeling lokaal een gelijkaardig óf verschillend verloop heeft gekend, maar ook nagaan welke factoren eventuele contrasten verklaren. De keuze voor Antwerpen en Brugge werd bepaald door de grote complementariteit van deze twee gevalstudies. Allereerst behoorden deze steden tot twee verschillende gewesten binnen de Lage Landen. Zo lagen Antwerpen en Brugge respectievelijk in het hertogdom Brabant en het graafschap Vlaanderen. Daarnaast waren het twee voorname handelssteden met een sterk verschillend profiel. Zo ontpopte Antwerpen zich door haar functie als transitomarkt van voornamelijk luxe-goederen in de loop van de zestiende eeuw tot de 'principaelste coopstadt van geheel Europa'.⁸ In Brugge daarentegen, bleef de traditionele lakennijverheid een belangrijke commerciële sector, ondanks de toenemende Engelse concurrentie. Daarnaast behield Brugge, als voormalig economische hart van de Nederlanden, ook tijdens de zestiende eeuw haar rol als belangrijk internationaal handelsknooppunt.⁹ Zowel het economisch belang van beide steden als hun commercieel strategische ligging droegen ertoe bij dat protestanten – met name lutheranen, anabaptisten en calvinisten, maar ook sacramentariërs en spiritualisten – van over heel West-Europa zich er in de loop van de voornoemde eeuw vestigden, of dat stedelingen zich tot het protestantisme bekeerden. In zowel Antwerpen als Brugge slaagden de gereformeerde gemeenten er echter vanaf de jaren 1560 in de lutherse en doperse gemeenschappen in getalsterkte en politieke slagkracht te overschaduwen.¹⁰ Mede hierdoor kenden de twee

7 J. Pollmann, *Catholic Identity and the Revolt of the Netherlands, 1520–1635*, Oxford 2011, p. 125–127.

8 Geciteerd uit: G. Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie: Ondergronds protestantisme in een handelsmetropool 1550–1577*, Antwerpen 1996, p. 23–24.

9 B. Dewilde, J. Dumolyn en B. Lambert, “‘So one would notice the good navigability’: economic decline and the cartographic conception of urban space in late fifteenth- and sixteenth-century Bruges”, *Urban History* (2016), p. 2–3, 24.

10 Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie*, p. 95; A. Dewitte, ‘Chronologie van de reformatie te Brugge en in het Brugse Vrije (1485–1593)’, in: D. Van Der Bauwhede en M. Goetinck (red.), *Brugge in de Geuzentijd: Bijdragen tot de Geschiedenis en de Hervorming te Brugge en het Brugse Vrije tijdens de 16de eeuw*, Brugge 1982, p. 34–44, aldaar p. 34, 36.

steden een vrij gelijklopende religieuze ontwikkeling tijdens de tweede helft van de zestiende eeuw.

Niet alleen omwille van historische redenen, maar ook historiografisch gezien vormen Antwerpen en Brugge interessante casestudies. Voor het graafschap Vlaanderen heeft de Gentse calvinistische republiek, die radicaler van aard was dan haar tegenhangers elders in de Habsburgse Nederlanden, veruit de meeste aandacht gekregen. Hierdoor bleef de casus Brugge tot op heden grotendeels in de schaduw staan.¹¹ Voor het hertogdom Brabant heeft voornamelijk Guido Marnef het ontstaan en de ontwikkeling van de meer gematigde calvinistische republieken te Antwerpen, Brussel en Mechelen in kaart gebracht.¹² Met uitzondering van de kernachtige bijdrage van Anne-Laure Van Bruaene bestaan er tot op heden echter geen vergelijkende studies die de gewestelijke grenzen overschrijden.¹³ Deze bijdrage wil hier dan ook graag verandering in brengen en eveneens een aanzet geven tot verder transregionaal comparatief onderzoek naar deze religieuze regimes ten tijde van de Nederlandse Opstand.

Om de transformatie van het Antwerpse en Brugse funeraire leven en landschap ten tijde van de calvinistische republieken zo goed mogelijk te duiden, volgt allereerst een korte situatieschets van de periode vlak voor de stedelijke machtswissel. Daarna komen achtereenvolgens de voornaamste gelijkenissen en verschillen in de evolutie van de funeraire rechten en ruimten in beide steden aan bod. Ten slotte worden mogelijke verklaringen voor de meest opvallende lokale verschillen tussen Antwerpen en Brugge opgesomd en volgt een bondig besluit.

- 11 Zie ter illustratie: J. Decavele, *Het einde van een rebelse droom. Opstellen over het calvinistisch bewind te Gent (1577-1584) en de terugkeer van de stad onder de gehoorzaamheid van de koning van Spanje (17 september 1584)*, Gent 1984, 128 p.; A.-L. Van Bruaene, 'De Calvinistische republiek in Gent (1577-1584): een stedelijke samenleving onder hoogspanning', in: D. Praet (red.), *Protestantisme: aspecten van de Reformatie tussen Humanisme en Verlichting*, Gent 2014, p. 37-57; A.-L. Van Bruaene, 'Culture politique et capital social pendant la République calviniste de Gand', in: M. Weis, *Des villes en révolte: Les Républiques urbaines aux Pays-Bas et en France pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle*, Turnhout 2010, p. 35-46.
- 12 Zie ter illustratie: G. Marnef, 'Brabants calvinisme in opmars: de weg naar de calvinistische republieken te Antwerpen, Brussel en Mechelen, 1577-1580', in: *Bijdragen tot de geschiedenis: Religieuze stromingen te Antwerpen voor en na 1585* 70 (1987), p. 7-21; G. Marnef, 'The process of political change under the Calvinist Republic in Antwerp (1577-1585)', in: M. Weiss (red.), *Des villes en révolte: Les Républiques urbaines aux Pays-Bas et en France pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle*, Turnhout 2010, p. 25-33.
- 13 Van Bruaene, 'Les républiques calvinistes', p. 82-97.

De Pacificatie van Gent (1576) als indirecte voorwaarde voor verandering

Aan de vooravond van het ontstaan van de calvinistische republieken domineerden de katholieken het religieuze leven en landschap in zowel Antwerpen als Brugge. Zo beschikten enkel zij over funeraire rechten en ruimten binnen de stadsmuren.¹⁴ De protestanten daarentegen, ‘mochten’ enkel de ongewijde gronden buiten de stadswallen benutten voor het voltrekken van hun begrafenis. Deze ruimten fungeerden echter eveneens als laatste rustplaats van personen die uit de urbane gemeenschap werden geweerd, zoals geëxcommuniceerden, misdadigers, en zelfmoordenaars. Vanuit protestants oogpunt waren deze begraafplaatsen dan ook niet alleen beschamend, maar ook ontierend.¹⁵

De Pacificatie van Gent (8 november 1576) bracht geen rechtstreekse veranderingen teweeg in het Antwerpse en Brugse funeraire leven en landschap. Inzake religie bepaalde het pragmatisch vredescontract dat alle ketterijplakaten werden opgeschort ‘totdat by de Generaele Staeten anders daerop geordineert [zou worden]’.¹⁶ Hoewel het verdrag de protestanten dus voor een verdere vervolging behoedde, was er in de tekst geen sprake van een algemene erkenning van de hervormde godsdiensten. Het herbevestigde daarentegen de suprematie van de ‘Catholieke Roomsche religie ende exercitie van dien’, en zou ook in die lezing door de Habsburgers worden gereficeerd.¹⁷ Bijgevolg dienden de Antwerpse en Brugse protestanten hun geloof en de bijhorende rituele praktijken, waaronder begrafenis, nog steeds *extra muros* – of clandestien – te organiseren.

14 Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie*, p. 175; A. Dewitte, ‘Chronologie van de reformatie te Brugge’, p. 34.

15 Kaplan, *Divided by Faith*, p. 94–95; P. Roberts, ‘Contesting sacred space: burial disputes in sixteenth-century France’, in: B. Gordon en P. Marshall (red.), *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge 2000, p. 131–148, aldaar p. 139.

16 Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie*, p. 167; H. Cools, ‘Tolerantie gevat in een contract: De Pacificatie van Gent (1576)’, in: J. Tollebeek en H. Te Velde (red.), *Het geheugen van de Lage Landen*, Rekkem 2009, p. 19–25, aldaar p. 23.

17 Enkel voor de grotendeels protestantse gewesten Holland en Zeeland werd tijdelijk een andere regeling getroffen. Zie ‘Pacificatie van Gent (8 november 1576)’, in: *De Tachtigjarige Oorlog* (<http://www.dutchrevolt.leiden.edu/dutch/bronnen/>), laatst geraadpleegd op. 11 maart 2016.

Wel zorgde het zogenaamde ‘Tractaat van Peyse’ volgens Guido Marnef voor een belangrijke psychologische wijziging bij de hervormde stedelingen.¹⁸ Zo verviel de dreiging van een zware bestraffing omwille van hun afwijkende geloofsovertuiging en opende de latere definitieve regeling van de geloofskwestie door de Staten-Generaal mogelijk nieuwe perspectieven voor hen. Bijgevolg hernieuwde het verdrag enerzijds het zelfvertrouwen van vele Antwerpse en Brugse protestanten. Anderzijds lag het aan de basis van de andere, meer gematigde politiek-religieuze koers die voortaan in onder meer Brabant en Vlaanderen zou worden gevolgd.¹⁹ De Pacificatie van Gent uit 1576 was onrechtstreeks dus van cruciaal belang voor de uitbouw van de calvinistische republieken in beide steden en de funeraire veranderingen die voortaan zouden plaatsvinden.

Geleidelijke verandering tijdens de eerste jaren van het nieuwe regime

In de loop van de jaren 1577–1578 maakten de van oudsher katholieke stadsbesturen van Antwerpen en Brugge een opvallende hervorming door. Niet alleen werden de bestuursorganen aanzienlijk uitgebreid, maar ook zetelden er geleidelijk aan steeds meer protestanten in.²⁰ Terwijl deze ontwikkeling zich in Antwerpen voltrok op initiatief van de toenmalige ruwaard van Brabant, Willem van Oranje, werd deze in Brugge door enkele radicaal calvinistische Gentenaren opgelegd.²¹ Dit luidde het begin in van de calvinistische republieken in beide steden. Tijdens de eerste jaren van

18 Marnef, ‘Brabants calvinisme in opmars’, p. 8.

19 Hoewel Filips II de Pacificatie van Gent uiteindelijk zou aanvaarden, mislukte de pacificatiepolitiek van diens landvoogd Don Juan echter binnen het halfjaar. Daardoor kon het regime van de Staten-Generaal een eerder gematigd bewind in de opstandige provincies blijven uitoefenen. Zie V. Soen & E. Masschelein, ‘Het Eeuwig Edict en de Intredes van Don Juan. Of de moeizame mise-en-œuvre en mise-en-scène van een vredesverdrag tijdens de Nederlandse Opstand’, *Tijdschrift voor Geschiedenis* 129 (2016), p. 194–195.

20 Zie Marnef, ‘The process of political change’, p. 28–31; Marnef, ‘Brabants calvinisme in opmars’, p. 13–15; Van Bruaene, ‘Les républiques calvinistes’, p. 84–85; J. Decavele, ‘Het herstel van het Calvinisme in Vlaanderen in de eerste jaren na de Pacificatie van Gent (1577–1578)’, in: D. Van Der Bauwhede en M. Goetinck (red.), *Brugge in de Geuzentijd: Bijdragen tot de Geschiedenis en de Hervorming te Brugge en het Brugse Vrije tijdens de 16de eeuw*, Brugge 1982, p. 9–33, aldaar p. 16.

21 Marnef, ‘The process of political change’, p. 29; Van Bruaene, ‘Les républiques calvinistes’, p. 84.

dit nieuw regime experimenteerden de Antwerpse en Brugse stadsbesturen onder impuls van Willem van Oranje met een duidelijke evenwichtspolitiek. Zo erkenden de magistraatsleden in overeenstemming met de Pacificatie van Gent enerzijds de suprematie van het katholicisme, maar anderzijds gaven ze in zekere mate gehoor aan de wensen van de zich steeds sterker manifesterende protestanten en kenden ze hen eigen cultusplaatsen toe. De evenwichtspolitiek werd in beide steden gelegaliseerd in de zogenaamde religievredes.

In Antwerpen kondigden de magistraatsleden op 29 augustus 1578 de zogenaamde provisionele of voorlopige religievrede af 'sonder eenig prejuditie van de pacificatie van Gent'.²² Inzake begrafenissen bepaalde de ordonnantie dat de calvinisten voortaan de parochiekerken en bijhorende kerkhoven onder beperkende voorwaarden konden benutten. Zo dienden de gereformeerden hun overleden geloofsgenoten 'sonder ... eenige vermaninge of lofsangen' ter aarde te bestellen. Ook mochten hun begrafenissen enkel plaatsvinden 'buiten den tijde, dat men in de voorsz. kerken den principalen dienst [uitvoerde]'.²³ Een week later, op 6 september 1578, breidde het stadsbestuur de bepalingen van de voorlopige godsdienstvrede uit tot de lutheranen, die hun doden voortaan onder dezelfde voorwaarden *intra muros* konden begraven.²⁴ Ondanks de opgelegde beperkende bepalingen beëindigde de voorlopige godsdienstvrede dus officieel de besloten organisatie die de Pacificatie van Gent de protestanten had opgelegd. Daarenboven waren de parochiale kerken en aansluitende kerkhoven van Sint-Jacobs, Sint-Joris, Sint-Andries, Sint-Walburgis en de Onze-Lieve-Vrouwekathedraal voortaan niet langer exclusieve katholieke, maar gedeelde begraafplaatsen.

Het delen van de stedelijke funeraire ruimten stopte op 12 juni 1579, toen de Antwerpse bewindhebbers de zogenaamde Eeuwige Religievrede en een bijhorende dertienledige resolutie uitvaardigden.²⁵ Het vierde artikel van de resolutie bepaalde namelijk dat de rooms-katholieke stedelingen voortaan enkel de parochiale kerken en bijhorende kerkhoven van Onze-Lieve-Vrouw, Sint-Walburgis en Sint-Jacob mochten

22 F. Prims, *De Religionsvrede, 1578-1581*, Antwerpen e.a. 1942, p. 79; 'Religievrede te Antwerpen (29 augustus 1578)', in: *De Tachtigjarige Oorlog* (<http://www.dutchrevolt.leiden.edu/dutch/bronnen/>), laatst geraadpleegd op. 11 maart 2016.

23 'Religievrede te Antwerpen (29 augustus 1578)', laatst geraadpleegd op. 11 maart 2016.

24 Prims, *De Religionsvrede*, p. 80-81.

25 Voor een gedetailleerder overzicht van de beraadslagingen voorafgaand aan de Eeuwige Religievrede, zie: *Ibidem*, 100-104; J. Andriessen, 'De katholieken te Antwerpen', *Bijdragen tot de geschiedenis: Religieuze stromingen te Antwerpen voor en na 1585* 70 (1987), p. 61-77, aldaar p. 65-66.

gebruiken. Die van Sint-Andries en Sint-Joris kwamen van toen af aan echter respectievelijk de calvinisten en de lutheranen toe.²⁶ Hierbij aansluitend werd de religieuze vrijheid van de rooms-katholieken beperkt. Terwijl ze voorheen hun begrafenissen in alle parochies naar eigen voorschriften konden voltrekken, mochten de katholieken dat voortaan enkel op de hen toegewezen locaties. Deze bepaling gold eveneens voor de calvinisten en lutheranen, waardoor de hen sinds augustus en september 1578 opgelegde beperkingen inzake funeraire rituelen vervielen. Voortaan mochten beide protestantse gemeenschappen hun overledenen dus volgens ‘heure ceremonien’ op de hen toegekende plaatsen ter aarde bestellen.²⁷ Alleen wanneer één van de drie religieuze groepen hun doden op een hen niet toebehorend kerkhof wilde begraven, diende dit zonder rituelen te gebeuren.²⁸ Bovendien bepaalde het zevende punt van het stedelijk besluit dat de rooms-katholieke ‘exercitie’ enkel ‘in heure kercken’ was toegelaten.²⁹ Zo mochten ze niet langer processies, en wellicht dus ook geen rouwstoeten, buiten de eigen kerken houden. Daarnaast moesten de katholieken de laatste sacramenten ‘sonder pompe oft geclanck, maer int bedect’ toedienen.³⁰ De meeste roomse begrafenisrituelen dienden voortaan dus achter gesloten kerkdeuren te worden uitgevoerd. De Eeuwige Religievrede en de bijhorende resolutie brachten dus grote wijzingen teweeg in het funeraire leven en landschap van Antwerpen, ten nadele van de katholieke gelovigen.

In Brugge voltrok zich een gelijkaardige ontwikkeling. Op 8 november 1578 kondigden de magistraatsleden namelijk als eersten in het graafschap Vlaanderen een lokale variant van de door Oranje ontworpen Religievrede af.³¹ Het akkoord, dat net als in Antwerpen de evenwichtspolitiek legaliseerde, kende de gereformeerde stedelingen

26 *Register der Commissie tot onderhoud van de Religievrede*, ed. F. Prims, Brussel 1954, p. 34–35: Artikel 3 van de Religievrede van 12 juni 1579; Ibidem, p. 40: Artikel 4 van de Religievrede van 12 juni 1579.

27 *Register der Commissie tot onderhoud van de Religievrede*, p. 34–35: Artikel 3 van de Religievrede van 12 juni 1579; ‘Religievrede te Antwerpen (29 augustus 1578)’, laatst geraadpleegd op. 11 maart 2016.

28 *Register der Commissie tot onderhoud van de Religievrede*, p. 35: Artikel 3 van de Religievrede van 12 juni 1579.

29 Ibidem, p. 41: Artikel 7 van de resolutie van 12 juni 1579.

30 Met ‘pomp(e)’ wordt opsmuk of pracht en praal bedoeld. Zie Ibidem, p. 41: Artikel 8 van de resolutie van 12 juni 1579.

31 Decavele, ‘Het herstel van het Calvinisme in Vlaanderen’, p. 24; L. Vandamme, ‘De calvinistische kerkorganisatie in Brugge, 1581–1584’, in: A. Bauwens e.a. (red.), *Opstand en verval. Aspecten van het dagelijks leven in het Brugse tijdens de laatste decennia van de 16de eeuw*, Brugge 1987, p. 33–54, aldaar p. 34.

1. De verdeling van de Antwerpse parochiekerkhoven na 12 juni 1579, aangeduid en verder bewerkt door de auteur op de volgende basiskaart: Joan Blaeu, *Novum Magnum Theatrum Urbium Belgicae Regiae*, Amsterdam 1649, kaart Antwerpen, p. 19 (online geraadpleegd op 10 augustus 2017 in de Beelddatabank Stedenatlassen, Universiteit van Amsterdam: <http://dpc.uba.uva.nl/cgi/i/image/image-idx?page=index;c=atlas;lang=nl;>). Voor de volgende afbeeldingen met betrekking tot Antwerpen (nummers 3, 5 en 6) is steeds deze basiskaart gebruikt

- A. Onze-Lieve-Vrouw (katholieken)
- B. Sint-Walburgis (katholieken)
- C. Sint-Jacobs (katholieken)
- D. Sint-Andries (katholieken)
- E. Sint-Joris (lutheranen)

eveneens eigen begraafplaatsen toe. Zo kregen de calvinisten hiervoor drie locaties toegewezen, namelijk de kloosters en bijhorende begraafplaatsen van de franciscanen, karmelieten en augustijnen.³² De katholieken daarentegen, behielden de parochiale kerken en bijhorende kerkhoven van Onze-Lieve-Vrouw, Sint-Gillis, Sint-Anna, Sint-Walburga, Sint-Salvator en Sint-Jacob. Ook mochten ze de Sint-Donaaskathedraal, de hoofdkerk van het bisdom Brugge, ‘naer handelynghe ende communicatie ... metten capitle’ benutten.³³ In tegenstelling tot hun Antwerpse tegenhangers, dienden de Brugse katholieken hun voornaamste funeraire ruimten dus niet te delen of aan de

- 32 *Recueil de documents relatifs aux troubles religieux en Flandre 1577-1584*, ed. A.C. De Schrevel, 3 dln., Brugge 1923, dl. 2, p. 324: Religievrede afgekondigd te Brugge, 8 november 1578 (nr. 380); A.C. De Schrevel, *Recueil de documents relatifs aux troubles religieux*, dl. 1, p. 576-577, noot 1.
- 33 *Recueil de documents relatifs aux troubles religieux*, dl. 2, p. 324: Religievrede afgekondigd te Brugge, 8 november 1578 (nr. 380).

A. franciscanen

B. karmelieten

C. augustijnen

2. De calvinistische begraafplaatsen na 8 november 1578 te Brugge, aangeduid en bewerkt door de auteur op de volgende basiskaart: Joan Blaeu, *Novum Magnum Theatrum Urbium Belgicae Regiae*, Amsterdam 1649, kaart Brugge, p. 90 (online geraadpleegd op 10 augustus 2017 in de Beelddatabank Stedenatlassen, Universiteit van Amsterdam: <http://dpc.uba.uva.nl/cgi/i/image/image-idx?page=index;c=atlas;lang=nl;>). Voor de volgende afbeelding- en met betrekking tot Brugge (nummers 4 en 7) is steeds deze basiskaart gebruikt

calvinisten af te staan. Wel dienden ze hun bijhorende ceremonies voortaan zo onopvallend en stil mogelijk te organiseren. De religievrede bepaalde namelijk dat de katholieke stedelingen hun rituele praktijken van toen af aan enkel 'by daghe, met opene dueren ende tamelicken gheluyde ende zonder eenighe processien ... buyten de kercken' mochten voltrekken.³⁴ De godsdienstvredes zorgden er dus in zowel Antwerpen als Brugge voor dat de katholieken enkele van hun traditionele funeraire rechten en ruimten verloren zagen gaan.

De gevoerde evenwichtspolitiek en de daaruit volgende religievredes creëerden een gunstig wettelijk kader voor de protestanten, ten nadele van de katholieken. Dit stootte vooral de katholieke clerici tegen de borst. Vanaf het ontstaan van de

34 Ibidem, dl. 2, p. 324–325: Religievrede afgekondigd te Brugge, 8 november 1578 (nr. 380).

calvinistische republieken verzetten ze zich tegen de toenemende emancipatie van de hervormden. Zo spanden ze zich er hard voor in de aan hen toegekende ruimten terug te winnen en eventuele verdere uitbreidingen ten voordele van de protestanten tegen te gaan. Vooral het behoud en/of de restitutie van de parochiekerken en bijhorende kerkhoven vormde een belangrijk strijdpunt voor de roomse geestelijken. In Brugge hadden de magistraatsleden bijvoorbeeld op 28 augustus 1578 de protestanten in ruil voor 'gheoorsaemheyt ende obediencie ... eene kercke en kerckhove' toegewezen.³⁵ Meer specifiek konden ze voortaan gebruik maken van de Sint-Annakerk, de parochiale hulpkerk van de buitenstedelijke Sint-Kruiskerk of, bij onbehagen, van het kloosterbedehuis van de minderbroeders. Door het toenemend verzet van de katholieke clerici zagen de stedelijke machthebbers zich genoodzaakt de Sint-Annakerk eind oktober 1578 terug te geven aan de katholieken.³⁶ De laatstgenoemden sloegen er dus – weliswaar voorlopig – in hun voornaamste parochiale begraafplaatsen te behouden. De Brugse religievrede van 8 november 1578 bevestigde, zoals reeds vermeld, deze roomse overwinning.³⁷

In Antwerpen botste vooral de afstand van de Sint-Andrieskerk aan de calvinistische gemeenten op 4 oktober 1578 op hevige weerstand van de katholieke geestelijken.³⁸ Daarom stelde de magistraatsleden op 22 oktober 1578 de kapel van de Sint-Michielsabdij als alternatief voor de Sint-Andrieskerk ter beschikking van de katholieken. Het kapittel, de pastoor en de kerkmeesters van Sint-Andries en de abt van Sint-Michiels sloegen het voorstel echter af en streefden samen naar het behoud van de parochiekerk. Ondanks hun inspanningen slaagden ze er niet in het monopolie op de parochiale kerkgebouwen volledig te behouden. Vanaf 4 november 1578 dienden de katholieken de Sint-Andrieskerk namelijk met de gereformeerden te delen.³⁹ Deze situatie van gedeelde begraafplaatsen bleef bestaan tot 12 juni 1579. Zoals reeds aangehaald bepaalde de Eeuwige Religievrede toen dat de volledige Sint-Andrieskerk en het bijhorende kerkhof toebehoorden aan de calvinistische gemeenten.⁴⁰

35 *Recueil de documents relatifs aux troubles religieux*, dl. 2, p. 85–86: Resolutie van de Brugse magistraat, 28–29 augustus 1578 (nr. 264).

36 *Ibidem*, dl. 2, p. 294: Resolutie van de Brugse magistraat, 31 oktober 1578 (nr. 367).

37 *Ibidem*, dl. 2, p. 324: Religievrede afgekondigd te Brugge, 8 november 1578 (nr. 380).

38 *Prims, De Religionsvrede*, p. 82–83, 85–86.

39 De calvinisten verkregen toen het kerschip, het noordelijk deel van het kerkhof en één klok. Zie *Ibidem*, p. 83.

40 *Register der Commissie tot onderhoud van de Religievrede*, p. 34–35: Artikel 3 van de Religievrede van 12 juni 1579.

Ondanks hun inspanningen slaagden de Antwerpse katholieke clerici er dus niet in alle parochiekerken te behouden.

Door hun actief verzet tegen de evenwichtspolitiek maakten de roomse geestelijken zich onpopulair bij de Antwerpse en Brugse stadsbesturen. De wisselende militaire dreiging van de koninklijke troepen ten gevolge van de Opstand vergrootte daarenboven het wantrouwen van de magistraatsleden tegenover de veelal royalistische clerici.⁴¹ Bijgevolg werden niet alleen de meeste reguliere, maar ook het merendeel van de seculiere geestelijkheid in beide steden gevisceerd, onderworpen aan een wereldlijke controle en/of verbannen.⁴² Deze maatregelen hadden diverse gevolgen voor het funeraire leven en landschap in zowel Antwerpen als Brugge. Door het wegvallen van een groot aantal seculiere clerici dienden de katholieke gelovigen het namelijk zonder hun traditionele begrafenisbegeleiders te stellen.⁴³ Het verplichte vertrek van de meeste reguliere geestelijken leidde er daarnaast toe dat verschillende kloostergebouwen grotendeels leeg kwamen te staan of onder protestantse invloedssfeer geraakten.⁴⁴ De situatie in Brugge vormt hiervan een illustratie. Zoals reeds aangehaald, mochten de calvinisten er vanaf 8 november 1578 de grotendeels lege kloosters en bijhorende gronden van de franciscanen, karmelieten en augustijnen benutten voor hun begrafenis.⁴⁵

- 41 Zie Prims, *De Religionsvrede*, p. 53; Andriessen, 'De katholieken te Antwerpen (1577-1585)', p. 64; Marnef, 'Brabants calvinisme in opmars', p. 9; Decavele, 'Het herstel van het Calvinisme in Vlaanderen', p. 18; J. Decavele, 'Brugse en Gentse mendicanten op de brandstapel in 1578', in: H. Soly en R. Vermeir (red.), *Beleid en bestuur in de oude Nederlanden. Liber Amicorum prof. dr. M. Baelde*, Gent 1993, p. 73-93, aldaar p. 91.
- 42 Voor Antwerpen, zie: Prims, *De Religionsvrede*, p. 156-157; *Register der Commissie tot onderhoud van de Religievrede*, p. 40-42: Artikel 4 en 9 van de Religievrede van 12 juni 1579. Voor Brugge, zie: *Recueil de documents relatifs aux troubles religieux*, dl. 2, p. 182-183; Resolutie van de Brugse magistraat, 11 oktober 1578 (nr. 319).
- 43 De Tridentijnse decreten wierpen de parochiepriesters op als voornaamste begrafenisbegeleiders. Zie Spicer, 'The Early Modern Parish Church: An Introduction', p. 5-6, 11.
- 44 Zie ter illustratie voor respectievelijk Antwerpen en Brugge: *Register der Commissie tot onderhoud van de Religievrede*, p. 35-36: Artikel 3 van de Religievrede van 12 juni 1579; *Recueil de documents relatifs aux troubles religieux*, dl. 2, p. 325: Religievrede afgekondigd te Brugge, 8 november 1578 (nr. 380); Decavele, 'Brugse en Gentse mendicanten op de brandstapel', p. 89.
- 45 *Recueil de documents relatifs aux troubles religieux*, dl. 2, p. 324: Religievrede afgekondigd te Brugge, 8 november 1578 (nr. 380).

Radicale transformatie vanaf de zomer van 1579

Terwijl de antiklerikale maatregelen en de verdere concessies voor de hervormden de roomse gemoederen niet onberoerd lieten, wakkerde het onzeker verloop van de Opstand de protestantse achterdocht tegenover de katholieken aan. Deze gespannen situatie ontladde zich tijdens de zomer van 1579 in zowel Antwerpen als Brugge. Op 28 mei 1579 ontaardde de door de Antwerpse katholieken georganiseerde smeekprocessie namelijk in een gewelddadig treffen tussen beide confessionele groepen.⁴⁶ In Brugge deden de roomse stedelingen op 4 juli 1579 zelfs tevergeefs een poging om het toenmalig bewind gewapenderhand omver te werpen.⁴⁷ De twee evenementen lagen mede aan de basis van de doorbraak van een meer radicaal bewind in de beide steden.⁴⁸ Terwijl de Antwerpse en Brugse stadsbesturen aanvankelijk het evenwicht tussen de verschillende religieuze groepen probeerden te bewaren, deden ze dat na deze gebeurtenissen steeds minder. Ze steunden daarentegen de uitbouw van de protestantse kerkorganisatie op verschillende manieren. Zo ontmantelden de stedelijke bewindhebbers in de loop van de jaren 1580–1582 allereerst het nog resterende kloosterleven verder. Ze kenden namelijk een aantal van de leegstaande kloostergebouwen toe aan de protestanten, die ze als extra cultusruimten mochten benutten. Een groot deel van de conventen werd weliswaar afgebroken of verbouwd naargelang de nieuwe wereldlijke functie ervan. Zo lieten de Brugse magistraatsleden op de plaats van het rond eind juli 1580 vernielde minderbroederklooster bijvoorbeeld een blekerij en een houtmarkt oprichten. Deze plaats was voor de katholieke Bruggelingen allesbehalve betekenisloos, aangezien de beruchte franciscaan Broeder Cornelis er tot voor kort had gepredikt.⁴⁹

46 Prims, *De Religionsvrede*, p. 98–99; Andriessen, 'De katholieken te Antwerpen (1577–1585)', p. 65.

47 C. Coudeville, 'Historische schets: 4. De radicalisering van het Bewind te Brugge', in: *Het cultureel beleid te Brugge tijdens het Calvinistisch Bewind (1578–1584)* (http://www.ethesis.net/brugge_calvinistisch/brugge_calvinistisch_inhoud.htm), laatst geraadpleegd op 14 maart 2016.

48 Marnef, 'Brabants calvinisme in opmars', p. 12; Vandamme, 'De calvinistische kerkorganisatie in Brugge', p. 34; Coudeville, 'Historische schets: 4. De radicalisering van het Bewind te Brugge', laatst geraadpleegd op 14 maart 2016.

49 Zie K. Bostoen, 'Reformation, Counter-Reformation and literary propaganda in the Low Countris in the sixteenth century case of Brother Cornelis', in: N.Scott Amos, A. Pettegree en H. van Nierop (red.), *The Education of a Christian Society. Humanism and the Reformation in Britain and the Netherlands. Papers delivered to the Thirteenth*

3. De verdeling van de Antwerpse parochiekerkhoven na 5 augustus 1581

A. Onze-Lieve-Vrouw (calvinisten)
B. Sint-Walburgis (calvinisten)
C. Sint-Jacobs (calvinisten)

D. Sint-Andries (calvinisten)
E. Sint-Joris (lutheranen)

An-

4. De calvinistische begraafplaatsen te Brugge, verworven tijdens de jaren 1580–1582

A. Onze-Lieve-Vrouw
B. Sint-Salvator
C. Sint-Jacob
D. dominicanen
E. Sint-Donaas
F. Sint-Walburga

G. Sint-Gillis

In tegenstelling tot de kloosters, behielden de parochiekerken wel hun religieuze functie. Hoewel de meeste parochiale kerkgebouwen en aangrenzende kerkhoven voor de zomer van 1579 aan de katholieken toekwamen, slaagden de protestanten er in beide steden in ze onder hun invloedssfeer te brengen. Op hun vraag zouden de stadsbestuurders deze voornaamste parochiale funeraire ruimten aan hen toekennen. In Antwerpen werden de parochiekerken en bijhorende kerkhoven verdeeld onder de twee verschillende hervormde groepen. Zo kregen de calvinisten in het najaar van 1580 de beuk van de Sint-Jacobs toegewezen en wisten ze in de loop van september 1581 in de Onze-Lieve-Vrouwekerk te verkrijgen. Daarnaast mochten de calvinisten de Sint-Andrieskerk al sinds de Eeuwige Religievrede benutten.⁵⁰ De Sint-Walburgiskerk dienden ze echter met de lutheranen te delen. Terwijl de calvinisten het koor, het kerkhof en de aanliggende gebouwen kregen, moesten de lutheranen zich tevreden stellen met het kerschip. De Sint-Joriskerk behielden de laatstgenoemden exclusief voor zich.⁵¹

Ook in Brugge slaagden de calvinisten er tijdens de jaren 1580–1581 stapsgewijs in alle parochiale begraafplaatsen te bemachtigen. Terwijl de Nederlandstalige gemeente achtereenvolgens de kerken van Sint-Walburga, Sint-Jacobs, Sint-Salvator, Onze-Lieve-Vrouwe en Sint-Gillis verwierf, verkreeg de Franstalige de Sint-Donaaskerk ‘tot oeffeninghe [van hun] religie’.⁵² Enkel het parochiale bedehuis van Sint-Anna, dat in de loop van het jaar 1581 was afgebroken, viel niet in gereformeerde handen. Als alternatief hiervoor verkregen de calvinisten in juni 1581 de nabijgelegen kloosterkerk van de predikheren, die sinds het vertrek van de laatste dominicanen op 22 januari 1579 leeg stond.⁵³

De meeste parochiekerken en aangrenzende kerkhoven bevonden zich in zowel Antwerpen als Brugge in een gehavende staat. De belangrijkste parochiale cultusplaatsen hadden het namelijk zwaar te verduren tijdens een beeldenstorm. Zo werd Brugge op 25 september 1578 voor het eerst getroffen door iconoclasme.⁵⁴ In

glo-Dutch Historical Conference, 1977, Ashgate 1999, aldaar p. 164–194; Vandamme, ‘De calvinistische kerkorganisatie in Brugge’, p. 39, noot 56; Decavele, ‘Brugse en Gentse mendicanten op de brandstapel’, p. 89; Coudeville, ‘Hoofdstuk 1: I. Kerken en kloosters’, laatst geraadpleegd op 14 maart 2016.

50 F. Prims, *De Christelijke Republiek, 1581–1585*, Antwerpen e.a. 1942, p. 45–47.

51 Ibidem, p. 45–46.

52 Geciteerd uit: Vandamme, ‘De calvinistische kerkorganisatie in Brugge’, p. 37.

53 Ibidem, p. 37; Coudeville, ‘Hoofdstuk 1: I. Kerken en kloosters’, laatst geraadpleegd op 14 maart 2016.

54 Decavele, ‘Het herstel van het Calvinisme in Vlaanderen’, p. 24.

Antwerpen woedde er van 24 tot 28 juli 1581 een nieuwe beeldenstorm, die heviger was dan de voorgaande van 20 augustus 1566.⁵⁵ Daarom lieten de Antwerpse en Brugse calvinisten hun nieuw verworven funeraire ruimten met financiële steun van de stedelijke overheden herstellen en/of herinrichten. In Brugge kregen bijvoorbeeld de kerkhoven van Sint-Walburga en Sint-Jacobs een opknapbeurt en werden de in de Onze-Lieve-Vrouwekerk gelegen praalgraven van de Bourgondische hertogen gerenoveerd.⁵⁶ Tijdens de jaren 1580–1582 slaagden de protestanten er dus niet alleen in zich de belangrijkste begraafplaatsen toe te eigenen, maar deze ook naar eigen noden en wensen in te richten. Na de doorbraak van het radicaal calvinistische bewind onderging het funeraire leven en landschap bijgevolg een verdere en meer ingrijpende transformatie, ten nadele van de katholieken.

Terwijl de Antwerpse en Brugse stadsbestuurders de protestanten hielpen in de uitbouw van hun kerkorganisatie, troffen ze steeds meer antikatholieke maatregelen. Zo organiseerden ze bijvoorbeeld huiszoekingen naar ondergedoken geestelijken en confisqueerden en verkochten ze de meeste kloostergoederen.⁵⁷ Hun antikatholieke gezindheid bereikte een hoogtepunt tijdens de zomer van 1581. Op 27 en 28 juni en 1 juli 1581 beslisten de magistraatsleden van Brugge en Antwerpen namelijk de publieke uitoefening van de roomse eredienst op te schorten.⁵⁸ Hoewel de katholieken hun laatste *rites de passage* nog in beide steden mochten voltrekken, viel enkel voor Antwerpen te achterhalen onder welke specifieke voorwaarden ze dat mochten. Zo bepaalde de ordonnantie van 1 juli 1581 dat de roomse stedelingen hun laatste sacramenten voortaan discreet, ‘sonder merkelycke vergaderinghe’ moesten toedienen. Ook hun overleden geloofsgenoten dienden ze ‘sonder ceremonien’ te begraven.⁵⁹ Ter begeleiding van deze toegestane rituele praktijken zouden de Antwerpse magistraatsleden ‘sesse vreedsamighe geestelicke personen’ aanduiden, die hen een eed

55 Prims, *De Christelijke Republiek*, p. 26, 32.

56 Coudeville, ‘Hoofdstuk 1: I. Kerken en kloosters’, laatst geraadpleegd op 14 maart 2016; Van Bruaene, ‘Les républiques calvinistes’, p. 83.

57 Marnef, ‘The process of political change’, p. 30; Prims, *De Religionsvrede*, p. 282–283; Vandamme, ‘De calvinistische kerkorganisatie in Brugge’, p. 37.

58 Andriessen, ‘De katholieken te Antwerpen (1577–1585)’, p. 71; Vandamme, ‘De calvinistische kerkorganisatie in Brugge’, p. 34.

59 ‘Ordonnantien van het Antwerpsche Magistraat, rakende de godsdienstige geschillen der XVIe eeuw (Vervolg 1571–1582)’, ed. P. Génard, *Antwerpsch Archievenblad* 3 ([1866]), p. 1–463, aldaar p. 419: Ordonnantie van 1 juli 1581 (nr. 453).

van trouw moesten zweren.⁶⁰ Het Brugse stedelijk besluit van 27 en 28 juni 1581 bevatte daarentegen geen expliciete bepalingen omtrent katholieke begrafenissen. Wel dicteerde het dat de katholieken zich voor het voltrekken van dopen en huwelijken konden beroepen op twee of drie daartoe aangestelde priesters.⁶¹ Of deze geestelijken ook de begrafenisceremonies hebben begeleid, is onduidelijk.

Op welke locaties de katholieke stedelingen hun overleden geloofsgenoten voortaan ter aarde konden bestellen in Antwerpen en Brugge, viel niet te achterhalen. De schorsingsplakkaten van 27 en 28 juni en 1 juli 1581 gaven namelijk geen specifieke begraafplaatsen aan. Ook latere funeraire ordonnanties maakten geen onderscheid tussen katholieke en protestantse ruimten.⁶² Aangezien hen geen nieuwe of andere locaties expliciet werden toegewezen, mochten de roomse gelovigen wellicht de parochiekerken en -kerkhoven blijven benutten. Hun traditionele begraafplaatsen behoorden, zoals vermeld, echter tegen 1582 toe aan de Antwerpse en Brugse protestanten, die ze naar hun eigen wensen en noden hadden ingericht. Niet alleen zagen deze van oudsher katholieke funeraire ruimten er qua aankleding anders uit, maar ook waren ze vanuit rooms oogpunt vervuild of besmet geraakt. Tijdens de laatste jaren van de calvinistische republiek onderging het funeraire leven en landschap in Antwerpen en Brugge bijgevolg zowel een sterke protestantisering als desacralisering.

Onder het gouverneurschap van de hertog van Anjou (1582–1583) bleef het toenmalige funeraire status quo gehandhaafd. De jongste prins van het huis Valois sloeg er tijdens zijn kortstondig bewind noch in Antwerpen, noch in Brugge in enige concessies inzake begrafenissen voor de katholieken af te dwingen.⁶³ De hevige pest-epidemie van 1583 bracht daarentegen wel wat verandering teweeg in het funeraire leven en landschap van beide steden. Door de hoge mortaliteit zagen de Antwerpse

60 'Ordonnantien van het Antwerpsche Magistraat', p. 419: Ordonnantie van 1 juli 1581 (nr. 453).

61 Stadsarchief Brugge (voorts SAB), *Oud Archief*, 118. Resolutieboeken van de schepenen, 1575–1585, fol. 314v: Resolutie van de Brugse magistraat, 27 en 28 juni 1581.

62 Zie respectievelijk voor Antwerpen en Brugge: 'Ordonnantien van het Antwerpsche Magistraat', p. 419: Ordonnantie van 1 juli 1581 (nr. 453); SAB, *Oud Archief*, 120. Registers van de Hallengeboden, 1574–1583, fol. 391v: Hallengebod van de Brugse magistraat, 10 maart 1582; Ibidem, fol. 407v–408r: Hallengebod van de Brugse magistraat, 2 oktober 1582.

63 A.-L. Van Bruaene, 'Spectacle and Spin for a Spurned Prince. Civic Strategies in the Entry Ceremonies of the Duke of Anjou in Antwerp, Bruges and Ghent (1582)', *Journal of Early Modern History* 11 (2007), p. 263–284, aldaar p. 263–265, 274, 278, 283; K.W. Swart, *Willem van Oranje en de Nederlandse Opstand, 1572–1584*, Den Haag 1994, p. 214.

en Brugse wethouders uit praktische overwegingen af van het onderscheid tussen beide confessionele groepen. De door hen aangeduide grafdelvers dienden de overledenen namelijk ‘sonder eenighe distinctie van Religie oft qualiteyt’ op onder meer de parochiekerkhoven ter aarde te bestellen.⁶⁴ In Brugge werden de lijken zelfs collectief in grote putten op de parochiale begraafplaatsen geborgen, aldus de kroniekschrijver Willem Weyds.⁶⁵ De toenmalige sociaal-demografische crisis maakte dus (tijdelijk) een einde aan de funeraire onderscheid tussen katholieken en protestanten in beide steden.

Katholieke restauratie vanaf de reconciliatie (1584–1585)

Op 20 mei 1584 en 17 augustus 1585 slaagden de koninklijke troepen onder leiding van Alexander Farnese erin om respectievelijk Brugge en Antwerpen te heroveren.⁶⁶ De *reconquista* en de daarbij horende reconciliatie met Filips II betekende het einde van de calvinistische republieken en de start van de katholieke restauratie in beide steden. Vanaf de jaren 1584–1585 onderging het funeraire leven en landschap er wederom een ingrijpende transformatie, ditmaal ten voordele van de katholieke gelovigen. Hun traditionele rechten en ruimten inzake begravenissen werden namelijk zo snel mogelijk hersteld.⁶⁷ De protestanten daarentegen, zagen zich in de twee steden van al hun voormalige begraafplaatsen en funeraire bewegingsvrijheid beroofd. Gedurende de hen opgelegde verzoeningstermijn⁶⁸ mochten zij hun laatste *rites de passage* enkel onder restrictieve voorwaarden op de hen toegekende profane locaties uitvoeren.

64 Geciteerd uit: FelixArchief Antwerpen (voorts FAA), *Stadsplakkaten 1564–1705 gedrukt bij Plantin Moretus*, PK 2824, fol. 123: Ordonnantie van de Antwerpse magistraat, 8 maart 1584.

65 W. Weydts, *Chronique flamande, 1571–1584*, ed. E. Varenbergh, Gent Brugge & Den Haag 1869, p. 118.

66 A. Duke, ‘Calvinist Loyalism: Jean Haren, Chimay and the Demise of the Calvinist Republic of Bruges’, in: J. Pollmann en A. Spicer (red.), *Dissident Identities in the Early Modern Low Countries*, Aldershot 2009, p. 251–272, aldaar p. 261, 265–268; G. Marnef, ‘Betreurd en/of gevierd? De Val van Antwerpen (1585)’, in: J. Tollebeek en H. Te Velde (red.), *Het geheugen van de Lage Landen*, Rekkem 2009, p. 131–137, aldaar p. 133.

67 Duke, ‘Calvinist Loyalism’, p. 268; Marnef, ‘Betreurd of gevierd?’, p. 133.

68 V. Soen, ‘De reconciliatie van ‘kettters’ in de zestiende-eeuwse Nederlanden (1520–1590)’, *Trajecta, Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden*, 14 (2005), p. 337–362, aldaar p. 355–357.

Zo dienden de Antwerpse calvinisten en lutheranen hun doden vanaf 7 november 1585 op twee marginaal gelegen plaatsen *intra muros* ter aarde te bestellen: het erf tegenover het Vondelingenhuis en de ruimte tegenover het begijnhof.⁶⁹ Hoewel geen van beide perifere locaties was afgebakend of beschermd tegen onteringen, moesten de nabestaanden voor elke benutte begraafplaats een jaarlijkse huursom betalen. Enkel op vertoon van een betalingsbewijs konden de protestanten een beroep doen op één van de twee aangeduide grafdelvers. Voor het erf nabij het Vondelingenhuis en de ruimte achter het begijnhof waren dat respectievelijk de grafmakers van de Sint-Jorissen de Sint-Walburgiskerk.⁷⁰ Daarenboven dienden de calvinisten en lutheranen hun overledenen met een funeraire stoet van maximaal zes personen ‘[in] stillicheyte ende modestie’ ter aarde te bestellen.⁷¹

Hoewel de Brugse protestanten aanvankelijk ook een ruimte binnen de stadsomwalling verkregen, moesten zij hun overleden geloofsgenoten al snel *extra muros* begraven. Op 6 oktober 1584 wezen de nieuwe magistraatsleden hen namelijk het Magdalenaveld buiten de stad toe, dat kort geleden nog dienst had gedaan als extra begraafplaats voor overleden pestlijders.⁷² Ook legden de stedelijke machthebbers de calvinisten twee belangrijke restricties op. Ten eerste dienden zij hun begrafenissen voortaan zonder ‘eenighe pompe’ te voltrekken. Ten tweede mochten niet ‘meer dan ... twee persooene ghaen metten lycke bove de draeghers’.⁷³ Met deze bepaling beperkten de Brugse wethouders, net als hun Antwerpse tegenhangers, het aantal toegestane bijwoners tot een minimale kern, die het vormen van een ‘processie’ van rouwenden voortaan onmogelijk maakte.⁷⁴ In beide steden betekende de verzoening

69 ‘Ordonnantien van het Antwerpsche Magistraat, rakende de godsdienstige geschillen der XVIe eeuw’, ed. P. Génard, in: *Antwerpsch Archiefblad* 4 (s.d.), p. 305; Ordonnantie van 7 november 1585 (nr. 680).

70 Ibidem, p. 305; Ordonnantie van 7 november 1585 (nr. 680); M.J. Marinus, ‘De protestanten te Antwerpen (1585–1595)’, *Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden* 4 (1993), 342.

71 ‘Ordonnantien van het Antwerpsche Magistraat’, p. 305; Ordonnantie van 7 november 1585 (nr. 680).

72 Zie SAB, *Oud Archief*, 120. Registers van de Hallengeboden, 1584–1596, fol. 127r: Hallengebod van de Brugse magistraat, 6 oktober 1584; J. Ranson, *Brugge na de reconciliatie met Filips II. De rol van het stadsbestuur in de constructie van de katholieke stadsgemeenschap (1584–1598)*, onuitgegeven masterscriptie, Universiteit Gent (Vakgroep geschiedenis) 2010, p. 64.

73 SAB, *Oud Archief*, 120. Registers, 1584–1596, fol. 127r: Hallengebod van de Brugse magistraat, 6 oktober 1584.

74 Ranson, *Brugge na de reconciliatie met Filips II*, p. 68, 70–71.

5. Het Antwerpse begijnhof

6. Het Antwerpse Vondelingenhuis

met Filips II voor de hervormde gelovigen *de facto* een terugkeer naar de situatie van voor 1577–1578. De funeraire rechten en ruimten waarover ze voorlopig beschikten, waren minimaal, terwijl die van de katholieke stedelingen in ere werden hersteld. Vanaf de jaren 1584–1585 probeerden de nieuwe stadsbestuurders, in nauwe samenwerking met kerk en staat, de transformatie van het funeraire leven en landschap ten tijde van calvinistische republieken zo snel mogelijk ongedaan te maken.⁷⁵ Na de hevige protestantisering tijdens de jaren 1580–1584/1585 onderging het Antwerpse en Brugse begrafeniswezen bijgevolg niet alleen een krachtige herkatholisering, maar ook een resacralisering.

Opvallende lokale verschillen

Hoewel de ontwikkeling van het funeraire leven en landschap in Antwerpen en Brugge een opvallend gelijkaardig verloop heeft gekend, zijn er eveneens drie grote, samenhangende verschillen te onderscheiden. Een eerste verschil betreft de mate waarin de nieuwe stadsbestuurders hun zogenaamde evenwichtspolitiek hebben gehandhaafd tijdens de jaren 1577/1578–1579. De Antwerpse magistraatsleden streefden er namelijk langer dan hun Brugse tegenhangers naar om het evenwicht tussen de verschillende confessionele groepen te waarborgen. Willem van Oranje speelde hierin een belangrijke rol. Op zijn initiatief riepen de Antwerpse wethouders na de uitvaardiging van de Eeuwige Religievrede in juni 1579 de zogenaamde commissie der negen mannen in het leven.⁷⁶ In dit *ad hoc* opgerichte bestuursorgaan zetelden voor elk van de religies – het katholicisme, het calvinisme en het lutheranisme – drie vertegenwoordigers, die samen met een tweeledige taak waren belast. Enerzijds dienden ze te waken over de naleving van de bepalingen van de godsdienstvrede en de daarbij horende resolutie. Anderzijds moesten de negen afgevaardigden bij onvrede langs katholieke of protestantse zijde een oplossing formuleren of bij twijfel de kwestie aan de stedelijke machthebbers voorleggen.⁷⁷ In de nasleep van de Eeuwige Religievrede zag het comité er met andere woorden op toe dat de belangen van de drie confessionele groepen in de Scheldestad op een evenwichtige manier werden behartigd. In Brugge was van een

75 Zie Ibidem, p. 71; Marnef, 'Betreurd of gevierd?', p. 133–134.

76 *Register der Commissie tot onderhoud van de Religievrede te Antwerpen (1579–1581)*, ed. F. Prims, Brussel, 1954, p. 43: Artikel 13 van de Religievrede van 12 juni 1579.

77 Zie Ibidem, p. 43: Artikel 13 van de resolutie van 12 juni 1579; Prims, *Register der Commissie tot onderhoud van de Religievrede te Antwerpen*, p. 6.

7. Het Brugse Magdalena-veld buiten de stad

dergelijk initiatief geen sprake. Het stadsbestuur liet er de evenwichtspolitiek, die het op vraag van Willem van Oranje had ingevoerd, daarentegen snel varen en voerde een steeds duidelijker pro-protestants beleid.⁷⁸

Een tweede opmerkelijk verschil schuilt in de tegenreactie van de roomse leken of gelovigen. Zoals reeds vermeld, verzetten vooral de katholieke clerici zich vanaf het ontstaan van de calvinistische republieken tegen het geleidelijk aan steeds meer pro-protestantse beleid van de stedelijke machthebbers. In beide steden waren daarboven ook heel wat katholieken misnoegd door verschillende van hun maatregelen. Toch leken ze in Brugge heviger te reageren dan in Antwerpen. In de beginfase van de Brugse calvinistische republiek stuurden bijvoorbeeld niet alleen katholieke geestelijken, maar ook gelovigen rekwesten naar de stedelijke wethouders met het verzoek strenger op te treden tegen de zich steeds sterker manifesterende calvinisten. Hun verzoekschriften bleven weliswaar meestal dode letter, waardoor de onvrede langs roomse zijde toenam.⁷⁹ Door het steeds duidelijkere antikatholieke bewind bezetten clerici en leken bovendien rond begin juli 1579 de Burg en deden ze samen met

78 Decavele, 'Het herstel van het Calvinisme in Vlaanderen', p. 17-20.

79 Zie Ibidem, p. 17-20; A.C. De Schrevel, 'Rectifications historiques', *Annales de la Société d'Emulation de Bruges* 69 (1926), p. 271-330, aldaar p. 303-305.

militaire steun van het koningsgezinde Roeselare een greep naar de macht. Gesteund door extra manschappen uit het staatsgezinde Torhout, slaagden de stadsbestuurders erin de staatsgreep te verijdelen.⁸⁰ Hoewel er in de zomer van 1581 ook in de Scheldestad geruchten circuleerden over een mogelijke roomse coup, vond deze niet plaats.⁸¹

De hevige katholieke tegenreactie werkte wellicht een derde opvallend verschil in de hand. Door het sterke roomse verzet besloten de Brugse wethouders in de beginfase van de calvinistische republiek niet te experimenteren met het delen van begraafplaatsen. Tot de doorbraak van het radicaal calvinistisch bewind kenden ze de katholieke en gereformeerde stedelingen immers steeds aparte funeraire ruimten toe.⁸² De Antwerpse magistratsleden daarentegen, kozen er voor de zomer van 1579 wel voor de traditionele begraafplaatsen onder de verschillende confessionele groepen te verdelen. Zoals vermeld, bepaalde de provisionele religievrede (29 augustus 1578) en de daaropvolgende uitbreidende bepalingen dat katholieken, calvinisten en lutheranen dezelfde ruimten, onder weliswaar andere rituele voorwaarden, mochten benutten.⁸³ De drie voornoemde lokale verschillen leidden ertoe dat de protestantisering van het funeraire leven en landschap zich niet alleen wat later, maar ook meer geleidelijk voltrok in Antwerpen dan Brugge.

Verklaringen

Aan de basis van de meest opvallende verschillen tussen de Antwerpse en Brugse casestudy liggen vier voorname, samenhangende verklaringen. Een eerste schuilt in het verschillend ontstaan van de calvinistische republieken in beide steden. Zoals reeds aangehaald, vormde Willem van Oranje de motor van politieke verandering in de Scheldestad vanaf eind december 1577. Zo stimuleerde hij niet alleen de uitbreiding van het stedelijk bestuurskader, maar ook de diversiteit van de samenstelling

80 Duke, 'Calvinist Loyalism', p. 256; Coudeville, 'Historische schets: 4. De radicalisering van het Bewind te Brugge', laatst geraadpleegd op 14 maart 2016.

81 Prims, *De Religionsvrede*, p. 300; Andriessen, 'De katholieken te Antwerpen (1577-1585)', p. 67.

82 Decavele, 'Het herstel van het Calvinisme in Vlaanderen', p. 24; Vandamme, 'De calvinistische kerkorganisatie in Brugge', p. 34.

83 Prims, *De Religionsvrede*, p. 70-78; Andriessen, 'De katholieken te Antwerpen (1577-1585)', p. 65.

ervan. Hierdoor nam het aantal calvinisten binnen de verschillende bestuursorganen tijdens de jaren na 1577 aanzienlijk toe.⁸⁴ In Antwerpen ontwikkelde de calvinistische republiek zich met andere woorden grotendeels van binnenuit. In Brugge daarentegen, zorgde een groep radicale calvinisten voor een nieuwe politieke wind. Na de succesvolle staatsgreep van 20 maart 1578 richtten ze bijvoorbeeld niet alleen een extra bestuurscomité op, maar ook vervingen ze een kleine meerderheid van de toenmalige magistraatsleden door meer staatsgezinde figuren.⁸⁵ In tegenstelling tot Antwerpen, werd de geleidelijke politieke transformatie in Brugge dus van buitenaf opgelegd. Bovendien stond het Brugse stadsbestuur tijdens de jaren 1578–1584 onder sterke invloed van de dominante Gentse calvinisten. Zij zorgden er dus voor dat de calvinistische republieken in Vlaanderen doorgaans radicaler van aard waren dan die in Brabant.⁸⁶

Ook de andere religieuze voorgeschiedenis van beide steden heeft de verschillende ontwikkeling van het funeraire leven en landschap tijdens de calvinistische republiek beïnvloed. In Antwerpen was de suprematie van het katholicisme namelijk al eens grondig aangetast tijdens het Wonderjaar. In de nasleep van de Beeldenstorm slaagden de protestantse gemeenten erin provisionele rechten en ruimten voor het voltrekken van onder meer hun begrafenissen te verkrijgen.⁸⁷ Hoewel de toenmalige landvoogden hun legale verworvenheden al na minder dan een jaar zouden terugschroeven, waren de hervormden erin geslaagd de roomse dominantie te doorbreken.⁸⁸ Bovendien beschouwden de katholieken hen aan de vooravond van de calvinistische republiek mogelijk als een minder grote bedreiging voor de stedelijke gemeenschap

84 Marnef, 'Brabants calvinisme in opmars', p. 14; Marnef, 'The process of political change', p. 28.

85 Decavele, 'Het herstel van het Calvinisme in Vlaanderen', p. 16; Van Bruaene, 'Les républiques calvinistes', p. 84; Coudeville, 'Historische schets: 4. De radicalisering van het Bewind te Brugge', laatst geraadpleegd op 14 maart 2016.

86 Van Bruaene, 'Culture politique et capital social pendant la République calviniste de Gand', p. 35–36.

87 Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie*, p. 129–130. Voor de wisselwerking tussen deze lokale toestemmingen door zowel Willem van Oranje, als Lamoraal van Egmond en de reactie van landvoogd en koning, zie V. Soen, 'The Beeldenstorm and the Spanish Habsburg Response (1566–1570)', *The Low Countries Historical Review – Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 131 (2016), p. 99–120.

88 G. Janssens, 'De ordonnantie betreffende de pacificatie van de beroerten te Antwerpen (24 mei 1567): Breekpunt voor de politiek van Filips II ten overstaan van de Nederlanden', *Handelingen van de Koninklijke Commissie voor de uitgave der Oude Wetten en Verordeningen van België* 50 (2009), p. 105–132, aldaar p. 126.

dan de Habsburgse troepen. Zo kregen niet alleen zij, maar ook – en vooral – de protestanten het hard te verduren tijdens het repressieve bewind van de hertog van Alva (1567–1573) en de Spaanse Furie (1576).⁸⁹

In Brugge was de katholieke suprematie echter tot de aanvang van de calvinistische republiek gevrijwaard gebleven. Zo bleef de stad tijdens het Wonderjaar bijvoorbeeld gespaard van de Beeldenstorm. Door militaire steun en efficiënte voorzorgsmaatregelen wisten de wethouders namelijk te verhinderen dat de rondtrekkende iconoclasten Brugge binnendrongen.⁹⁰ In tegenstelling tot onder meer Antwerpen, functioneerde de Beeldenstorm er dan ook niet als katalysator van de, weliswaar veelal tijdelijke, protestantse emancipatie. Door toedoen van de Brugse bisschoppen zouden de hervormde gemeenten er ook de jaren erna niet in slagen om enige funeraire – en ruimer beschouwd religieuze – rechten en ruimten te verkrijgen.⁹¹ Bijgevolg ervoeren de Bruggelingen zowel het nieuwe bewind als de daarbij horende protestantse manifestatie en emancipatie mogelijk als een sterker breukmoment dan de Antwerpenaren.

- 89 Voor de algemene ‘exemplarische politiek’ van de Habsburgers tegenover de stad Antwerpen, zie: V. Soen, ‘Das aufsässige Antwerpen versöhnen? Friedensstrategien der Habsburgischen Generalstatthalter während des Aufstands der Niederlande (1566–1586)’, in: E. Leuschner (red.), *Rekonstruktion der Gesellschaft aus Kunst. Antwerpener Malerei und Graphik in und nach den Katastrophen des späten 16. Jahrhunderts*, Petersberg, 2016, p. 24–37; V. Soen, *Geen Pardon zonder Paus! Studie over de complementariteit van het koninklijk en pauselijk generaal pardon (1570–1574) en over inquisiteur-generaal Michael Baius (1560–1576)*, Brussel 2007, p. 155–156; Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie*, p. 156; G. Marnef, ‘Een Antwerpse kanunnik in troebele tijden: Franciscus Doncker, voorman van de contrareformatorische actie te Antwerpen (1566–1573)’, in: E. Put en M.J. Marinus en H. Storme (red.), *Geloven in het verleden: Studies over het godsdienstig leven in de vroegmoderne tijd, aangeboden aan Michel Cloet*, Leuven 1996, p. 327–338, aldaar p. 333, 337–338. Voor de Spaanse Furie, die van 4 tot 8 november 1576 in Antwerpen woedde, zie: Cools, ‘Tolerantie gevat in een contract’, p. 24.
- 90 R. Suykerbuyk, ‘De sacra militia contra iconomachos’. Civic Strategies to Counter Iconoclasm in the Low Countries (1566)’, *BMGN – Low Countries Historical Review* 131-1 (2016), p. 22–23; A. Goosens, *Slachtoffer van verraad en intrige: Graaf Lamoraal van Egmond. 1522–1568*, H. Vandormael vert., Leuven 2007, p. 129–130, 137.
- 91 Ter illustratie van het bisschoppelijk beleid van vooral Remi Drieux of Remigius Driutius (1569–1577), zie: Soen, *Geen Pardon zonder Paus!*, p. 206, 215–216, 221; E. Van Mingroot, ‘Remi Drieux (1569–1594)’, in: M. Cloet, B. Janssens De Bisthoven en R. Boudens (red.), *Het bisdom Brugge (1559–1984): Bisschoppen, priesters, gelovigen*, Brugge 1984, p. 40–49, aldaar p. 41, 48.

Naast de verschillende religieuze voorgeschiedenis vormde ook de stedelijke belangen van met name Antwerpen, als toenmalig internationaal metropool, een niet onbelangrijke verklarende factor. Ter bevordering van de handel probeerden de magistraatsleden zowel religieuze polarisatie als repressie in de mate van het mogelijke te vermijden.⁹² Dit verklaart bijvoorbeeld waarom ze niet alleen de calvinistische, maar ook de lutherse gemeenten van funeraire rechten en ruimten voorzagen in de religievredes van 6 september 1578 en 12 juni 1579.⁹³ Zelfs na het verbod op de publieke uitoefening van de rooms-katholieke eredienst wisten de lutheranen een eigen legale begraafplaats te behouden, tegen de zin van de hervormde kerkleiders.⁹⁴ Hoewel Brugge tot het midden van de jaren 1560 als stapelplaats voor Engelse wol had gefungeerd, was het commerciële belang van de stad er aan de vooravond van de calvinistische republiek al aanzienlijk afgenomen.⁹⁵ Mede hierdoor dienden de Brugse stadsbestuurders zich inzake religie niet of minder pragmatisch op te stellen.

Besluit

Aan de vooravond van de calvinistische republieken was het funeraire leven en landschap in zowel Antwerpen als Brugge haast exclusief katholiek. Juridisch gezien beschikten immers enkel de roomse gelovigen over rechten en ruimten voor het voltrekken van hun begrafeningen. Bij het overlijden van buitenlandse handelaren werden daarnaast speciale voorzieningen getroffen. De protestantse stedelingen daarentegen, dienden hun geloof en bijhorende *rites de passage extra muros* of clandestien te organiseren. De installatie van een nieuw bewind in beide steden in 1577-1578, indirect mogelijk gemaakt door de Pacificatie van Gent, betekende het begin van een grondige hertekening van het traditionele funeraire leven en landschap. Tijdens de eerste jaren van de Antwerpse en Brugse calvinistische republiek verliep deze trans-

92 Marnef, *Antwerpen in de tijd van de Reformatie*, p. 22-23, en nu vooral: V. Christman, *Pragmatic Toleration. The politics of religious heterodoxy in early Reformation Antwerp 1515-1555*, Rochester NY, 2015, 301 p.

93 Zie Prims, *De Religionsvrede*, p. 80-81; *Register der Commissie tot onderhoud van de Religievrede* (n. 25), p. 34-35; Artikel 3 van de Religievrede van 12 juni 1579; Ibidem, p. 40: Artikel 4 van de Religievrede van 12 juni 1579.

94 Prims, *De Christelijke Republiek*, p. 45-46.

95 J. Decavele, *De dageraad van de Reformatie in Vlaanderen (1520-1565)*, dl. 1, Brussel 1975, p. 167, 167 noot 250; G.D. Ramsay, *The Queen's Merchants and the Revolt of the Netherlands*, Manchester 1986, p. 13.

formatie geleidelijk aan. Door de door de stadsbesturen gevoerde evenwichtspolitiek en de daaruit volgende religievredes kregen de hervormde gemeenten namelijk eigen begraafplaatsen toegewezen. Op de hen toegekende ruimten werden voordien echter katholieke begrafenissen voltrokken. Hoewel deze locaties vanuit rooms oogpunt hun sacraal karakter verloren (en zelfs werden 'ontheilgd'), behielden ze hun traditionele uiterlijke kenmerken en functies. Gedurende de eerste jaren van het nieuwe bestuur behield het funeraire leven en landschap bijgevolg nog in grote mate een overheersend katholiek karakter.

De doorbraak van het radicaal calvinistisch bewind tijdens de zomer van 1579 bracht de voornoemde ontwikkeling in zowel Antwerpen als Brugge in een stroomversnelling. Zo slaagden de protestanten er tijdens de daaropvolgende jaren in om alle parochiekerken en bijhorende kerkhoven te verkrijgen. Bovendien kregen ze ook de nodige financiële steun van de stedelijke overheden om hun nieuwe cultusplaatsen naar eigen wensen en noden in te richten. De katholieken zagen hun voornaamste traditionele begraafplaatsen toen dus niet alleen overgaan naar de hervormde gemeenten, maar ook hun van oudsher roomse signatuur in zekere mate verliezen. Daarenboven werden zij zelf steeds meer in hun funeraire bewegingsvrijheid beperkt. De zomer van 1581 vormde het culminatiepunt hiervan: toen beslisten de Antwerpse en Brugse magistraatsleden om de publieke uitoefening van de roomse eredienst op te schorten. Hoewel de katholieke gelovigen hun laatste *rites de passages* in beide steden nog mochten voltrekken, beschikten ze als religieuze meerderheid voortaan als het ware over de rechten en ruimten van een minderheidsgroep. Gedurende de laatste jaren van de Antwerpse en Brugse calvinistische republieken waren het dus de protestanten die het funeraire leven en landschap overheersten.

De calvinistische dominantie was echter een kort leven beschoren. Toen de Habsburgse troepen Brugge en Antwerpen respectievelijk in 1584 en 1585 heroverden, waren de protestanten namelijk terug bij af. De reconciliatie van beide steden bracht niet alleen voor hen, maar ook voor de katholieken een ingrijpende ommekeer op het vlak van begrafenissen teweeg. De verzoening met Filips II zorgde in de twee steden immers voor de restauratie van de traditionele funeraire rechten en ruimten van de rooms-katholieken. De protestanten daarentegen, zagen zich in de twee steden van al hun voormalige begraafplaatsen en bewegingsvrijheid inzake begrafenissen beroofd. Door de intense samenwerking tussen kerk, staat en stad onderging het funeraire leven en landschap in Antwerpen en Brugge na een sterke protestantisering, wederom een intense transformatie ten voordele van de roomse stedelingen.

Hoewel het funeraire leven en landschap zich in beide steden grotendeels op een gelijkaardige manier had ontwikkeld tijdens de jaren 1577/1578–1584/1585, vielen er drie opvallende lokale verschillen te onderscheiden. Allereerst hielden de Antwerpse stadsbestuurders tijdens de eerste jaren van de calvinistische republiek bijvoorbeeld langer vast aan de evenwichtspolitiek dan hun Brugse tegenhangers. Daarnaast leidde de toenemende protestantse manifestatie en emancipatie tot een hevigere tegenreactie bij de Brugse katholieken dan de Antwerpse. Hiermee samenhangend, experimenteerden de magistraatsleden in Brugge voor de doorbraak van het radicaal calvinistisch bewind niet met gedeelde begraafplaatsen, terwijl ze dat in de Scheldestad wel deden. Deze verschillen zorgden ervoor dat de transformatie van het funeraire leven en landschap zich niet alleen wat later, maar ook meer geleidelijk voltrok in Antwerpen dan Brugge. Aan de basis van de opgesomde contrasten lagen wellicht vier samenhangende verklaringen: de verschillende ontstaanscontext van de calvinistische republieken, de invloed van de omringende, nieuwe politiek-religieuze regimes, de afwijkende religieuze voorgeschiedenis en de andere stedelijke belangen. Met andere woorden, zowel vroegere als toenmalige contextfactoren speelden dus ook een belangrijke rol in de ontwikkeling van dit gecontesteerde onderdeel van de stedelijke sacrale ruimte tijdens de Antwerpse en Brugse calvinistische republieken.

Tiffany Bousard (1991) behaalde haar master geschiedenis aan de KU Leuven. Momenteel werkt ze als doctoranda aan het Instituut voor Geschiedenis van de Universiteit Leiden. Meer specifiek bestudeert ze Atlantische nieuwsberichten die op verschillende manieren en in diverse vormen in de Habsburgse of Zuidelijke Nederlanden hebben gecirculeerd tijdens de periode 1580–1680. Haar onderzoek maakt deel uit van het breder NWO-project onder leiding van Michiel van Groesen: *Covering the Ocean: Newspapers and Information Management in the Atlantic World, 1580–1820*.

De storm doorstaan: Continuïteit en verandering in de protestantse inrichting van middeleeuwse kerken ten tijde van de Republiek

Justin E. A. Kroesen

De toeëigening van middeleeuwse kerken door calvinisten in Nederland gedurende de zestiende en zeventiende eeuw leidde in veel opzichten tot ingrijpende veranderingen, maar daarnaast zijn ook vormen van continuïteit aanwijsbaar in de wijze waarop deze waren ingericht en gebruikt werden. Terwijl de functie van het schip als preekruimte gehandhaafd bleef of zelfs versterkt werd, bleef het koor, gelegen achter een fysieke afscheiding, in gebruik als ruimte voor de viering van de Maaltijd des Heren en als gedenkplaats voor de elite in de gemeenschap. Anders dan vaak wordt aangenomen waren veel protestantse kerken in Nederland door deze ontwikkelingen noch sober, noch verstoken van beeldende voorstellingen.

De Reformatie geldt algemeen als de voornaamste breuk in de geschiedenis van het Westerse christendom.¹ De overgang van één katholieke kerk in West-Europa naar verschillende protestantse richtingen had verstrekkende gevolgen op alle terreinen van het kerkelijke bedrijf, van organisatie tot leer en liturgie. In de Republiek, waar het calvinisme de overhand zou krijgen en als enige confessie officieel zou worden erkend, was de breuk sterker en abrupter dan in bijvoorbeeld anglicaans Engeland en in luthers Duitsland en Scandinavië. De tumultueuze cesuur op het gebied van de kunsten, die bekend staat als de ‘Beeldenstorm’, spreekt nog altijd

1 Een omvattende analyse van dit transformatieproces biedt D. MacCulloch, *Reformation. Europe's House Divided 1490-1700*, Londen & New York, 2003.

sterk tot de verbeelding.² Om begrijpelijke redenen is de wetenschappelijke benadering van deze periode van omwenteling in de Europese en Nederlandse (kerk)geschiedenis sterk gekleurd door een discours van discontinuïteit en contrast. Ontegenzeggelijk schuilt hierin veel waarheid, maar daarbij kan zich het gevaar voordoen van een te sterke nadruk op verandering, waardoor aspecten van continuïteit onbenoemd en daardoor onopgemerkt blijven. Wanneer we de aandacht richten op kerkgebouwen kunnen we constateren dat veel ruimtelijke patronen en objecttypen die voor de Reformatie ontstaan waren in grote lijnen gehandhaafd bleven.³

Ons beeld van het vroeg-protestantse kerkinterieur in Nederland is sterk gekleurd door de verbeelding van schilders als Pieter Saenredam (1597–1665), in wiens schilderijen en tekeningen calvinistische kerken zijn weergegeven als sober, leeg, witgekalkt en praktisch aniconisch.⁴ In deze bijdrage wil ik echter betogen dat calvinistische kerkinterieurs in de Republiek noch uitgesproken sober waren, noch verstoken van beeldtaal. In zijn klassieke studie *Een huis voor het Woord* (1984) heeft C.A. van Swigchem er op gewezen dat het schip gewoonlijk bestemd bleef voor de bediening van het woord (bijbellezingen en prediking), terwijl ook het koor in sterke mate zijn rituele functies behield (avondmaal en huwelijk).⁵ De ruimte die deze liturgische kern omgaf – ook wel ‘wandelkerk’ genoemd – werd voornamelijk gebruikt voor sociaal verkeer, een situatie die in de late middeleeuwen niet wezenlijk anders zal zijn geweest. Van Swigchem benadrukt hierbij dat er onder de Nederlandse calvinisten in de zeventiende en achttiende eeuw geen sprake was van een vijandige houding tegenover afbeeldingen *per se*: voorstellingen van God de Vader, de Zoon en de Heilige Geest werden weliswaar in de ban gedaan, maar verder was iedere denkbare afbeelding in principe toegestaan.⁶

- 2 In 2016 werd er rondom de 450e verjaardag van de Beeldenstorm op verschillende plaatsen bij deze gebeurtenis stilgestaan. Een recente publicatie over dit onderwerp is J.J.B. Kuipers, *De Beeldenstorm. Van oproer tot opstand in de Nederlanden*, Zutphen 2015; A.-L. Van Bruaene en K. Jonckheere coördineerden een themanummer rond 450 jaar Beeldenstorm voor *The Low Countries Historical Review – Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 131 (2016).
- 3 Voor een beknopt overzicht van de impact van de Reformatie op de materiële cultuur en de religieuze beeldtaal in verschillende protestantse tradities, zie: J.E.A. Kroesen, ‘De paradox van de conserverende Reformatie’, *Nederlands theologisch tijdschrift* 59 (2005), p. 89–105.
- 4 Voor een overzicht van zijn werk zie: G. Schwartz en M.J. Bok, *Pieter Saenredam. De schilder in zijn tijd*, Den Haag 1990.
- 5 C.A. van Swigchem e.a., *Een huis voor het Woord. Het protestantse kerkinterieur in Nederland tot 1900*, 's-Gravenhage 1984, p. 4.
- 6 Vgl. Van Swigchem e.a., *Een huis voor het Woord*, p. 133.

In deze bijdrage is de aandacht gericht op processen van toeëigening van middeleeuwse kerkgebouwen door calvinisten in de Republiek tussen de late zestiende en de achttiende eeuw. Na de 'zuivering' van herinneringen aan de oude 'papistische superstitiën' werden kerken geleidelijk opnieuw ingericht voor de godsdienstoefening, nu volgens de protestantse orde van dienst. Ik wil de aandacht daarbij met name richten op de wijze waarop deze voorheen sacrale ruimten werden aangepast aan de nieuwe eisen en beginselen: welke elementen bleven gehandhaafd en welke werden verwijderd, vervangen of verplaatst? Wat gebeurde er met de daarbij in het geding zijnde beeldtaal, en hoe werden bestaande tradities voortgezet of omgebogen? Tegen welke liturgische en theologische achtergronden moeten deze veranderingen worden begrepen? Aan welke principes werd strak de hand gehouden en met welke werd, in de praktijk althans, reukeliker omgegaan? Welke rol speelde de elite bij de aanpassingen die aan de kerkruimte werden gedaan?⁷

Het schip

De meest ingrijpende verandering in het schip van het kerkgebouw was de verwijdering van de vele altaren die voor de Reformatie voor de pijlers, langs de zijwanden en in de kapellen hadden gestaan. Voor het overige behielden veel van de inrichtingsstukken in het schip in grote lijnen hun plaats, zoals recentelijk is opgemerkt met betrekking tot de Leidse Pieterskerk.⁸ Sommige van de schippijlers in deze kerk werden in de late zestiende eeuw versierd met gildeborden die herinneren aan de altaren die diezelfde organisaties tot aan de Reformatie bezaten. Zo bleef het schip tot op zekere hoogte een afspiegeling van de sociaal-economische orde binnen de lokale gemeenschap. De voornaamste functie van het schip als ruimte voor de prediking werd niet alleen in het algemeen gehandhaafd, deze raakte zelfs versterkt door de komst van het calvinisme met zijn nadruk op de bijbellezing en -uitleg. De preekstoel, die traditi-

7 Ik heb deze thematiek eerder uitvoeriger behandeld in een artikel: 'Accommodating Calvinism. The Appropriation of Medieval Church Interiors for Protestant Worship in the Netherlands after the Reformation', in: J. Harasimowicz (red.), *Protestantischer Kirchenbau der frühen Neuzeit in Europa. Grundlagen und neue Forschungskonzepte*, Regensburg 2015, p. 81-98.

8 E. den Hartog en J. Veerman, 'Het interieur na de Reformatie', in: idem (red.), *De Pieterskerk in Leiden. Bouwgeschiedenis, inrichting en gedenktekens*, Zwolle 2011, p. 185-209, aldaar p. 188.

1a. Schiedam, Grote kerk, preekstoel, 1602, voorpaneel
Foto archief Regnerus Steensma

oneel halverwege de zuidelijke schipmuur of tegen een van de zuidelijke schippijlers gesitueerd was, werd gewoonlijk op deze plaats behouden. Waar de oude preekstoel goede diensten bewees, lijkt hij – ten minste aanvankelijk – in het algemeen door de protestanten te zijn gehandhaafd, ook al was de beeldtaal soms niet langer in overeenstemming met de nieuwe leer. Zo liet men in de Grote kerk in Medemblik de kansel van 1560 met op de kuip vijf scènes uit het apocriefe verhaal van Judith en Holofernes ongemoeid.⁹

Waar preekstoelen na de Reformatie wel werden vervangen, werd vaak gekozen voor een opvallend traditionele vormgeving: gewoonlijk zeshoekig met gesneden kuippanelen. Toen in de Grote kerk in Schiedam in 1600 een nieuwe kansel werd aangeschaft, sloot men aan bij het bestaande voorreformatorische model met figuren geplaatst in nissen met een sterke perspectiefwerking (afb. 1a). Voorbeelden van dergelijke kansels van vóór de Reformatie bleven onder meer

bewaard in de Grote kerk in Den Haag (1550) en de Westerkerk in Enkhuizen (1567) (afb. 1b). De Schiedammer kansel betreft hiervan een nauwgezette navolging, met als enige gewijzigde voorstelling de prekende Johannes de Doper op het voorpaneel, die plaats moest maken voor Christus als de Goede Herder.¹⁰ Deze aanpassing is opmerkelijk aangezien de reliëfvoorstelling van Christus – althans theoretisch – op gespannen voet stond met de calvinistische opvatting van het Tweede Gebod ('Gij zult u geen gesneden beeld maken'). Op veel plaatsen werd het klankbord geleidelijk groter en monumentaler door toevoeging van een bekroning, met als doel om de prediking

9 Door latere vervanging bedraagt het aantal voorreformatorische preekstoelen in calvinistische kerken in Nederland tegenwoordig ongeveer vijftien, vgl. R. Steensma, *Protestantse kerken. Hun pracht en kracht*, Gorredijk 2013, p. 61–66.

10 Steensma, *Protestantse kerken*, p. 65.

visueel sterker in de ruimte te benadrukken. In de Michaëlskerk in Zwolle maakt de monumentale preekstoel meteen duidelijk dat het zwaartepunt in de protestantse eredienst was verschoven naar de bediening van het Woord. Met zijn hoge bekroning domineert deze kansel uit 1617-1622 vrijwel de gehele kerkruijnte.

In tegenstelling tot wat vaak wordt aangenomen, bleven calvinistische preekstoelen dus niet strikt aniconisch. Middeleeuwse evangelievoorstellingen en scènes uit heiligenlevens maakten plaats voor andere motieven, die opvallend vaak ook figuratief waren. Een boeiend voorbeeld is de preekstoel in de Amsterdamse Nieuwe kerk, die tussen 1649 en 1664 werd gesneden door Albert Jansz Vinckenbrinck (afb. 2).¹¹ De vorm van de kuip en de panelen sluit aan bij het eerder beschreven model. De traditionele vier evangelisten zijn ook hier weer aanwezig, zij het niet langer op het midden van de panelen maar in de marge onderaan. Het middendeel van de panelen is ingeruimd voor de Zeven Werken van Barmhartigheid, zoals die worden opgesomd in Mattheüs 25:35-36. De scènes worden afgewisseld door zes allegorische hoekfiguren die de deugden verbeelden. In het licht van de ontwikkeling van de preekstoel en zijn iconografie in de eeuw tussen 1550 en 1650 kan men dus constateren dat de calvinisten vasthielden aan de bestaande vormgeving en iconografie, waarbij het beeldprogramma niet alleen werd behouden, maar in sommige gevallen zelfs werd verrijkt ten opzichte van de periode voor de Reformatie.

De rijkste preekstoel-iconografie ontstond in de zeventiende en achttiende eeuw in de provincie Friesland.¹² De kansel in Kimsward uit 1695 toont een reeks oudtestamentische scènes die als prefiguraties vooruitwijzen naar het Nieuwe Testament

1b. Enkhuizen, Westerkerk, preekstoel, 1567
Foto archief Regnerus Steensma

¹¹ Steensma, *Protestantse kerken*, p. 75-78.

¹² Een overzicht biedt S. ten Hoeve, *Friese preekstoelen*, Leeuwarden 1980.

2. Amsterdam, Nieuwe kerk, preekstoel, 1649–1664 Foto Justin Kroesen en Regnerus Steensma

(afb. 3).¹³ Rondom de baretknop aan het achter-schot is een voorstelling te zien van van een boek met de snede naar links – kennelijk de hebreeuwse bijbel – dat ten dele door een voorhangsel wordt bedekt. Dit betreft een verwijzing naar 2 Korinti-ers 3:14,¹⁴ waarmee duidelijk wordt gemaakt dat de ware betekenis van de voorstellingen rond de kansel in de evangeliën te vinden is. De preekstoelen in Workum uit 1718 en Lemmer uit 1745 tonen een aantal wonderen van Christus, waarmee de nadruk wordt gelegd op zijn genezende kracht.¹⁵ Opmerkelijk is de versiering van de preekstoel-kuip in Longerhouw uit ca. 1757 met vijf scènes waarin Christus prominent figureert (Geboorte in Bethlehem, Kruisiging, Opstanding, Hemelvaart en Laatste Oordeel), een beeldprogramma dat niet had misstaan op een middeleeuws altaarstuk.¹⁶ De preekstoel in Mantgum uit 1781 toont drie scènes waarbij Christus in gesprek is, namelijk met Nicodemus, met de Farizeeën en de Schriftgeleerden en als Twaalfjarige in de Tempel. Deze passages lijken vooral de liberale opvatting tot uitdrukking te brengen dat de wet er voor de mens is, en de mens niet voor de wet.¹⁷

Naar hun ontwerp en plaatsing bleven ook de zetels voor de elite in de gemeenschap, doorgaans ‘herenbanken’ genoemd, dicht bij de middeleeuwse traditie. In veel kerken werden overhuifde banken tegenover de preekstoel geplaatst, meestal tegen de noordwand van het schip. In het verstedelijkte Holland werden deze banken vaak rondom een pilaar gebouwd en waren ze bestemd voor het lokale bestuur en leden van de verschillende collegia. In het noorden en oosten, waar de landadel

13 Steensma, *Protestantse kerken*, p. 66–68.

14 ‘Want tot heden toe blijft dezelfde bedekking over de voorlezing van het oude verbond zonder weggenomen te worden, omdat zij slechts in Christus verdwijnt’ (vertaling NBG).

15 Steensma, *Protestantse kerken*, p. 69–70.

16 Steensma, *Protestantse kerken*, p. 69.

17 Steensma, *Protestantse kerken*, p. 70.

veel invloed had, waren de banken gewoonlijk rechthoekig, met twee of meer rijen achter elkaar.¹⁸ Familiewapens maken duidelijk dat ze waren voorbehouden aan de plaatselijke edelen en hun personeel. Hetzelfde type bank had ook al voor de Reformatie bestaan, zoals onder meer blijkt uit bewaarde voorbeelden in Huizum (Friesland) en Holwierde (Groningen). Ook toen hoorde het bezit van een herengestoelte bij het eigendom van een kasteel of versterkt huis. Op veel plaatsen werden vermoedelijk ook de banken voor het gewone volk na de Reformatie aanvankelijk gehandhaafd, om veelal na verloop van tijd alsnog te worden vervangen. In hoeverre vaste banken in de middeleeuwen gebruikelijk waren is moeilijk vast te stellen, maar uit bewaarde fragmenten in verschillende kerken in het land, waaronder het Gelderse Leur en Huizum, Schraard en Westernijtsjerk in Friesland, blijkt dat deze ook in bescheiden plattelandskerken voorkwamen.¹⁹

Een ander element dat in veel protestantse kerken zijn traditionele positie behield was het orgel. Hoewel veel calvinisten in de begintijd na de Reformatie het gebruik van orgels in de kerk afwezen, overleefde een aanzienlijk aantal middeleeuwse instrumenten de Reformatie omdat de lokale autoriteiten zich verzetten tegen hun verwijdering en afbraak. Het was evenwel pas in de jaren dertig van de zeventiende eeuw dat het orgel bij de protestanten in gebruik raakte voor de begeleiding van de gemeentezang. Dit zou het startpunt worden voor een ongekennde bloei van de orgelbouw door beroemde bouwers als Arp Schnitger. In veel protestantse kerken vormen orgels belangrijke blikvangers, die vaak de gehele

3. Kimswerd, dorpskerk, preekstoel, ca. 1695
Foto archief Regnerus Steensma

- 18 Over herenbanken in Groningen, zie: K. Kuiken, 'Heer en heraldiek. Ereplaatsen in de kerken en hun beeldtaal', in: J.E.A. Kroesen en R. Steensma (red.), *De Groninger cultuurschat. Kerken van 1000 tot 1800*, Assen & Groningen 2008, p. 135-144.
- 19 Over de Friese banken, zie: R. Steensma, 'Lekenbanken in Friese kerken vóór de Reformatie', in: *Keppelstok* 72 (2006), p. 4-14.

westwand vullen met hun glimmende frontpijpen in sierlijk gesneden houten kassen. Op de torens en op de balustrade van veel orgels, evenals op aangehangen luiken, zijn gesneden en geschilderde voorstellingen te zien van bijvoorbeeld David met de harp, Mozes met de wetstafels en engelen met een keur aan muziekinstrumenten. Zo laat het orgel zich typeren als het protestantse antwoord op de vaak indrukwekkende barokke altaarstukken in katholieke kerken.²⁰

Hoewel de calvinisten de doop als sacrament handhaafden, werden middeleeuwse doopvonten vrijwel overal verwijderd. Waarschijnlijk waren ze in de ogen van de protestanten te zeer verbonden met het katholieke verleden waarin de doop omgeven was met magische geloofsvoorstellingen. De meeste van de ca. 160 middeleeuwse doopvonten die in Nederland bewaard zijn gebleven werden na de Reformatie voor profane doeleinden herbestemd, zoals drinkbak voor het vee of koelbak in een smidse.²¹ Tijdens de restauratie van de dorpskerk in het Groningse Meeden in 2013–2015 stuitte men onder de kerkvloer op een dertiende-eeuws stenen doopvont dat daar waarschijnlijk na de Reformatie was begraven. Gewoonlijk werd het oude vont vervangen door een eenvoudig messing bekken. Deze kreeg weliswaar opnieuw een plaats in het schip, zoals ook voor de Reformatie het geval geweest was, maar nu dicht bij de preekstoel. Vaak werd de schaal op een draaibare houder aan de trapopgang of aan het hek rondom de preekstoel bevestigd, terwijl deze in andere kerken op een losse standaard binnen het hek werd opgesteld. Van de verbinding met de doopschaal is de benaming ‘doophek’ afgeleid, evenals de term ‘dooptuin’ voor het omheinde domein rondom de kansel.²²

Een traditioneel element dat door de calvinisten in veel kerken werd gehandhaafd, was de houten of stenen afscheiding tussen koor en schip, in de vorm van een koorhek of een ‘doksaa’ (een afscheiding met een tribune). Wel verwijderde men overal het triomfkruis dat oorspronkelijk de meeste van deze afscheidingen bekroonde, aangezien dit werd beschouwd als een overtreding van het Tweede Gebod en als een

20 Vgl. Van Swigchem e.a., *Een huis voor het woord*, p. 236–249. Over historische orgels in Nederland, zie vooral: H. van Nieuwkoop (red.), *Het historische orgel in Nederland*, 15 dln., Amsterdam 1997–2010.

21 Over middeleeuwse doopvonten in Nederland, zie: R. Ligtenberg, ‘Romaansche doopvonten in Nederland’, *Bulletin van den Koninklijken Nederlandschen Oudheidkundigen Bond* 2/8 (1915), p. 154–190 en 236–252 en M. Schönlink-Van der Wal, ‘Romanesque and Gothic Stone Baptismal Fonts in the Diocese of Utrecht’, in: E. de Bièvre (red.), *Utrecht, Britain and the Continent: Archaeology, Art and Architecture* [British Archaeological Association Conference Transactions, 18] (1996), p. 163–171.

22 Vgl. Van Swigchem e.a., *Een huis voor het Woord*, p. 194–207.

4. Leiden, Pieterskerk, koorhek (ca. 1425) met tekstbord (1e helft 17e eeuw)
Foto Justin Kroesen en Regnerus Steensma

verbeelding bij uitstek van de gewraakte katholieke offergedachte. Middeleeuwse doksalen bleven bewaard in acht protestantse kerken in Nederland, tegenover ca. 25 houten koorhekken (afb. 4).²³ Deze aantallen mogen op het eerste gezicht gering lijken, maar in vergelijking met de omringende landen is dit een aanmerkelijke score. In heel Duitsland, waar in lutherse kerken over het algemeen veel meer van de middeleeuwse inrichting gehandhaafd bleef, vinden we vandaag de dag bijvoorbeeld nog slechts ongeveer veertig doksalen en slechts een handvol koorhekken. In Scandinavië contrasteert de rijkdom aan retabels en triomfkruisen met een opvallende schaarste aan koorhekken. De Nederlandse hekken worden in aantal alleen door de Engelse overtroffen; daar bleven er maar liefst ongeveer duizend bewaard.²⁴ Waarschijnlijk werd het bestaande koorhek op veel plaatsen behouden als een natuurlijke achtergrond voor de eredienst die nu gewoonlijk beperkt bleef tot het schip, en als ‘camouflage’ voor het nu lege en normaal gesproken ongebruikte koor.

- 23 Literatuur: R. Steensma, ‘Het middeleeuwse doksaal in Nederland’, *Jaarboek voor liturgieonderzoek* 16 (2000), p. 187–218 en J.E.A. Kroesen, ‘Voorreformatische koorhekken in Nederland’, *Jaarboek voor liturgieonderzoek* 21 (2005), p. 129–157.
- 24 Over middeleeuwse koorhekken in Engeland is opmerkelijk weinig gepubliceerd. Een standaardwerk is nog altijd: F. Bond, *Screens and Galleries in English Churches*, Londen 1908.

5. Noordwijk-Binnen,
Grote kerk, koorhek met
tekstborden, 1e helft
17e eeuw
Foto archief Regnerus
Steensma

Opmerkelijker nog dan het behoud van middeleeuwse koorafscheidingen is dat de calvinisten ook nieuwe hekken plaatsten, en dat zelfs op een aanzienlijke schaal. Er zijn in Nederland ongeveer vijftig protestantse koorhekken bewaard gebleven, maar dat aantal moet oorspronkelijk veel hoger zijn geweest.²⁵ Een opschrift op het koorhek in de Grote kerk in het Noord-Hollandse Medemblik refereert expliciet naar de invoering van de Reformatie in 1572: ‘Tmisbruyck in Gods Kerck Allengskens Ingecomen Is Al-hier Wederom ANNO 1572 Afgenomen’. Sommige koorhekken kregen een uitbundige uitvoering, waaronder het hek van marmer en messing uit 1647–1650 van de hand van de edelsmid Jan Lutma in de Nieuwe kerk in Amsterdam. Op de plaats waar zich in de middeleeuwen een grote crucifix zou hebben bevonden prijkt hier het stadswapen van Amsterdam. Op de kroonlijst boven veel hekken werden tekstborden geplaatst. Het koorhek in de Grote kerk van Noordwijk-Binnen (Zuid-Holland) draagt drie borden, waarvan de middelste de Tien Geboden toont en de twee borden terzijde de geloofsbelijdenis en het Onze Vader (afb. 5). Deze tekstuele drieslag van Geloof-Gebod-Gebod zou gedurende de zeventiende eeuw in Nederlandse kerken min of meer tot de standaard uitgroeien.

25 Over protestantse koorhekken, zie: Steensma, *Protestantse kerken*, p. 115–123.

Het koor

Met de overgang naar het calvinistische protestantisme had het koor zijn bijzondere functie als ruimte voor de eucharistieviering verloren. Tot een standaardprocedure voor de omgang met dit voortaan lege bouwdeel is het nooit gekomen, waardoor een grote variëteit aan oplossingen ontstond.²⁶ Sommige koorpartijen werden afgebroken nadat deze bijvoorbeeld gedurende de Tachtigjarige Oorlog schade hadden opgelopen. Dit kwam het meest voor waar de hevigste strijd werd geleverd, in de gewesten Holland en in Zeeland, maar ook op enkele plaatsen in Gelderland. De meeste middeleeuwse koorpartijen werden echter gehandhaafd en voor andere doeleinden bestemd. In het algemeen kunnen in de omgang met het koor drie opties worden onderscheiden, te weten: 1. Profanisering door gebruik voor puur praktische doeleinden, 2. (Re-)Sacralisering door voortgezet gebruik voor de viering van de Maaltijd des Heren, nu in de vorm van het Heilig Avondmaal, en 3. Memorialisering door de transformatie van de ruimte tot een mausoleum voor de elite binnen de gemeenschap. Hierbij moet worden opgemerkt dat deze oplossingen elkaar niet uitsluiten – soms vervulde het koor meer dan één functie tegelijk.

Van de eerste optie, namelijk profanisering van de voorheen heilige ruimte, was sprake waar het koor werd bestemd voor uitsluitend praktische doeleinden. In het Noord-Hollandse Beets en het Zeeuwse Baarland werd het koor na de Reformatie in gebruik genomen als school, in het Friese Grou werd het omgebouwd tot rechtbank en in Sneek kreeg het koor een nieuwe bestemming als kerkportaal. In onder meer Nijland (Friesland), Zuidhorn (Groningen) en Houten (Utrecht) werd het koor ingericht als vergaderruimte voor de kerkenraad.²⁷ Een scherpe breuk met het verleden vond plaats in Den Haag, waar het koor van de dominicanenkerk (beter bekend als de Kloosterkerk) van het schip werd afgescheiden en een nieuwe functie kreeg als een gieterij voor oorlogsgeschut.²⁸

In een aantal kerken werd de koorruimte door de elite in de gemeenschap opgeëist voor privaat gebruik. Dit was met name het geval in het noorden en oosten des lands. In het Groningse Pieterburen veranderden de Alberda's na aankoop van de plaatselijke borg Dijksterhuis het oude koor van de dorpskerk in een private ereloge (afb. 6). Er werd een grafkelder aangelegd met daarop een witmarmeren vloer en een

26 Vgl. Steensma, *Protestantse kerken*, hoofdstuk 4: 'De omgang met het koor'.

27 Steensma, *Protestantse kerken*, p. 137.

28 A. van der Weel Czn., *Haagse hervormde kerken en kapellen*, Amsterdam 1975, p. 57.

6. Pieterburen, dorpskerk, interieur van het koor met inrichting uit de 17e en 18e eeuw
Foto archief Regnerus Steensma

monumentale herenbank met heraldiek en machtssymboliek geplaatst. Tussen de koorvensters werden rouwborden opgehangen en in de buitenwand werd een private ingang aangebracht zodat de edelen de kerk niet samen met het gewone volk hoefden te betreden.²⁹ In het midden van het koor lieten de Alberda's een fraaie tafel met een marmeren blad plaatsen, bestemd voor de viering van het Heilig Avondmaal. Hiermee werd de functie van het koor als ruimte voor de sacramentsbediening in een geheel nieuwe vorm hersteld, een optie die als '(re-)sacralisering' omschreven kan worden. Anders dan in de katholieke kerk werd het avondmaal in de meeste calvinistische gemeenschappen slechts vier keer per jaar gevierd, en niet langer uitsluitend als een zaak van de voorganger maar als een gemeenschappelijke maaltijd waaraan alle belijdende leden deelnamen.³⁰ Hoewel de viering in vorm sterk verschilde van de katholieke misviering, is er inhoudelijk sprake van continuïteit tussen beide: in dezelfde ruimte waar voor de Reformatie brood en wijn geconsacreerd werden en door de priester aan het altaar werden geconsumeerd, werd nu de voltallige gemeente genodigd aan een houten tafel voor de consumptie van dezelfde elementen. In het

29 Over de toeëigening van kerkinterieurs door de Groningse adel, zie: J.E.A. Kroesen, 'Eretempels voor de adel. De manifestatie van de Ommelander adel in het interieur van Groninger kerken (1500-1800)', *Virtus. Jaarboek voor adelsgeschiedenis* 14 (2007), p. 76-98 en J. de Haan, 'Adellijke sporen in de kerken van Aduard, Kantens en Bierum', *Groninger kerken* 19 (2002), p. 76-88.

30 Van Swigchem e.a., *Een huis voor het woord*, p. 212-215.

‘adelskoor’ van de kerk in Pieterburen was de gemeente tijdens de viering van het avondmaal in feite te gast bij de edelen in hun private loge. Door de aanwezigheid van de herenbank en de graftekenen gingen de drie genoemde vormen van omgang met het koor – namelijk ‘profanisering’, ‘memorialisering’ en ‘re-sacralisering’ – in deze Groningse dorpskerk hand in hand.

In sommige kerken werd het koor voorzien van vast avondmaalsmeubilair, bestaande uit banken en één of meer lange tafels. In de Grote kerk in Noordwijk-Binnen (Zuid-Holland) werd in het koor in 1636 een houten betimmering aangebracht boven een wandbank rondom een in het midden geplaatste bolpoottafel.³¹ De reeds genoemde tekstborden op het koorhek (Geloof-Gebod-Gebod) (afb. 5) mogen in relatie tot de avondmaalsviering gelden als een vermaning aan het adres van de genodigden. Overeenkomstig de oproep van de apostel Paulus diende een ieder zijn of haar geweten te onderzoeken alvorens deel te nemen aan de Maaltijd des Heren: “Maar ieder beproeve zichzelf en ete dan van het brood en drinke uit de beker” (1 Korintiërs 11:28). Aan de koorzijde tonen de borden in Noordwijk een selectie van bijbelpassages die verband houden met de avondmaalsviering, waaronder 1 Korintiërs 11:23–25 (“Dit is mijn lichaam voor u, doet dit tot mijn gedachtenis”). In de Pieterskerk in Leiden toont het tekstbord op het koorhek aan de schipzijde de Tien Geboden (afb. 4) en aan de koorzijde de passage over de instelling van het avondmaal. Het bord werd aan het begin van de zeventiende eeuw ter vervanging van een monumentale calvariegroep geplaatst op het nog middeleeuwse koorhek, het oudste van Nederland.³²

De meeste middeleeuwse koorruimten met een vaste avondmaalsinrichting vinden we in de provincie Groningen.³³ Het oudste monumentale ensemble, in de kerk

31 Deze tafel staat tegenwoordig gewoonlijk opgesteld in het schip. De betimmering boven de bank draagt de tekst van Psalm 27:4: ‘Een ding dat bad ick seer dat self / ick nog begeer dat ick hier al / myn tyt Heer, in u huys verslyt / U schoon cieraedt aenschou besoeck / t heylig gebouw amen anno / 1636’.

32 J.E.A. Kroesen, “Die tralyen voert choer”. Middeleeuwse koorafscheidingen in Holland’, *Bulletin van de Stichting Oude Hollandse Kerken* 61 (2005), p. 3–29, hier 19–21. Bij de restauratie in 1980 bleek dat ten minste de lijst van het tekstbord een hergebruikt element van voor de Reformatie betreft.

33 Vgl. Steensma, *Protestantse kerken*, p. 138–142. Een recent artikel brengt dit gegeven in verband met invloeden uit het nabije Ostfriesland, zie: J.E.A. Kroesen en J.R. Luth, “Dat loflicke exempel van Embden”. Oost-Friese invloeden op de viering van het avondmaal in Groningen’, *Stad & Lande* 23 (2014), p. 16–21. Zie over avondmaalsruimten en -tafels in Groninger kerken ook *Groninger kerken* 21–4 (2004), met artikelen van R. Steensma, ‘De viering van het avondmaal in Groninger kerken – Ritueel en ruimte’ (p. 102–107) en J. de Haan, ‘Avondmaalstafels in Groninger kerken’ (p. 111–121).

van Noordwolde, is ontstaan in de tweede helft van de zeventiende eeuw (afb. 7). Langs de noord-, oost- en zuidwand werden banken geplaatst rondom een eikenhouten bolpoottafel. Los in de ruimte staan nog eens drie kleinere banken. De tafel kan naar beide kanten worden uitgetrokken, zodat hier een aanzienlijk aantal gelovigen tegelijkertijd kon aanzitten. Brood en wijn werden vanachter de tafel door de predikant en de diakenen aan de gelovigen uitgereikt. Het koor wordt door een laag hekwerk van het schip afgescheiden. Een tweede monumentaal avondmaalsmeubilair in de provincie Groningen, in de kerk van Zandeweer, weerspiegelt een andere liturgische praktijk. Hier bleef het koor grotendeels leeg, afgezien van een relatief kleine avondmaalstafel uit 1758 die rust op een messing grafplaat die de toegang naar de adellijke grafkelder onder het koor bedekt. De predikant reikte vanaf zijn standplaats achter de tafel brood en wijn uit aan de gelovigen, die van hun plaats op een lange zitbank langs de wanden opstonden en naar voren kwamen om deze te ontvangen. Deze meer dynamische viering van de Maaltijd des Heren wordt in eigentijdse bronnen wel als ‘gaande en staande’ aangeduid.

Tot de overige liturgische rituelen die werden voltrokken in het koor van voor de protestantse eredienst ingerichte middeleeuwse kerken behoren huwelijks-sluitingen, die doorgaans in de middag- of avonddienst plaatsvonden.³⁴ Kerken waarvan bekend is dat het koor voor dit doel gebruikt werd zijn onder andere de Nieuwe kerk in Amsterdam en de Grote of Sint-Bavokerk in Haarlem. Welgestelde echtparen lieten een tapijt en kussens plaatsen voor een eenvoudige preekstoel in het koor, waarbij het ook was toegestaan om deze te verfraaien met planten, bloemen en andere versieringen. Deze praktijk is levendig verbeeld in een gravure van de hand van Bernard Picart (1673–1733) in de *Cérémonies et coutumes religieuses*, gepubliceerd in Amsterdam in 1730. In de Martinijkerk in de stad Groningen wordt de oude middeleeuwse priesteringang aan de zuidzijde van het koor na de Reformatie nog altijd aangeduid als de ‘bruidsdeur’, een benaming die waarschijnlijk teruggaat tot in de tijd vlak na de Reformatie. Een tekst in het Nederduits boven de ingang toont een passage uit Jesaja 62:5: ‘Iesaia 62 vers 5: also sick ein brudegam frouwet aver sin brudt so werd sick din godt aver din frouwen’.

Een laatste vorm van toeëigening van middeleeuwse koorruimten door calvinisten in de zeventiende- en achttiende-eeuwse Republiek was de transformatie tot mausoleum. In het voorgaande hebben we hiervan al enkele voorbeelden gezien, omdat in hetzelfde koor vaak verschillende opties verenigd waren. In sommige kerken werd het

34 Van Swigchem e.a., *Een huis voor het Woord*, p. 4 and 217.

7. Noordwolde, dorpskerk, interieur van het koor met inrichting uit de 2e helft van de 17e eeuw
Foto archief Regnerus Steensma

koor veranderd in een publieke gedenkruijnte door de oprichting van een praalgraf of epitaaf voor een lokale held of beroemdheid, terwijl dit elders een meer privaat karakter kreeg. Het begraven van prominente personages – zowel geestelijken als leken – in het koor was ook in de middeleeuwen wel gebeurd, maar toen moest steeds ook rekening worden gehouden met de aanwezigheid van het hoogaltaar en ander liturgisch meubilair. Met de Reformatie was echter het gehele koor beschikbaar gekomen voor de plaatsing van tombes, grafzerken, epitafen en rouwborden. Monumentale graftombes zouden echter het privilege van de allerrijksten blijven; naar de schatting van Frits Scholten werden gedurende de zeventiende en achttiende eeuw in ongeveer honderd Nederlandse kerken vrijstaande tombes opgericht.³⁵

Het eerste protestantse praalgraf dat in een middeleeuwse koorruimte werd opgericht was het monument voor de Vader des Vaderlands zelf, Prins Willem van Oranje, in de Nieuwe kerk in Delft.³⁶ Het monument werd tussen 1614 en 1621 gebouwd door de Amsterdamse architect en beeldhouwer Hendrick de Keyser en voltooid door zijn zoon Pieter. Onder een overhuiving staat een zwartmarmeren tombe met een ligfiguur van de overledene, gehouwen in wit marmer. Bij het hoofdeinde is een

35 F. Scholten, *Sumptuous Memories. Studies in Seventeenth-Century Dutch Tomb Sculpture*, Zwolle 2003, p. 23.

36 N. Ex en F. Scholten, *De Prins en de Keyser: restauratie en geschiedenis van het grafmonument voor Willem van Oranje*, Bussum 2001.

8. Den Haag, Grote kerk, grafmonument voor Jacob Baron van Wassenaer Obdam († 1665) in het koor
Foto archief Regnerus Steensma

bronzen beeld van de zittende Prins Willem in volle wapenrusting geplaatst, terwijl op de hoeken allegorische vrouwenfiguren de deugden Vrijheid, Kracht, Gerechtigheid en het Geloof verbeelden. In Delft werd het toegankelijke en tegelijk beschermde koor van de lokale stadskerk door de plaatsing van het monument getransformeerd tot een publieke gedenkplaats, met ontegenzeggelijk sacraliserende elementen. In zijn recente boek over protestantse kerkinterieurs omschreef Regnerus Steensma deze tombe daarom treffend als ‘een hoogaltaar voor de prins’.³⁷

Het model van de Nieuwe kerk in Delft werd nagevolgd in een aantal Hollandse stadskerken. In het koor van de Grote kerk in Den Haag staat een monument voor admiraal Jacob Baron van Wassenaer Obdam uit 1667, ontworpen door Bartholomeüs Eggers en Cornelis Monnickx (afb. 8). De admiraal, die stierf in de Slag bij Lowestoft in 1665, is staand voorgesteld op een witmarmeren tombe onder een roodmarmeren baldakijn.³⁸ Ook in andere delen van de Republiek

werden koorruimten getransformeerd tot mausolea voor de elite. Tot de grootste monumenten in plattelandskerken behoort de tombe in de kerk van het Groningse Midwolde.³⁹ Deze werd in 1665 opgericht door Anna van Ewsum, vrouwe van Nien-

37 Steensma, *Protestantse kerken*, p. 148.

38 De open structuur van deze overhuifde tombe roept sterke associaties op met barokke altaarversieringen uit dezelfde periode in katholieke kerken, zoals het achttiende-eeuwse ciborium in de kathedraal van Alençon (Frankrijk). De gelijkenis tussen de Tenhemelopneming van Maria in Alençon en de staande baron in Den Haag, die optisch de vleugels aanneemt van een achter hem geplaatste grote vogel, is treffend.

39 F. Scholten, *Rombout Verhulst in Groningen. Zeventiende-eeuwse praalgraven in Midwolde en Stedum*, Utrecht 1983 en R. Alma, ‘Rouwboarden en monumenten. De adellijke dood verbeeld’, in: Kroesen en Steensma (red.), *De Groninger cultuurschat*, p. 124–134.

9. Midwolde, dorpskerk,
interieur van het koor met
inrichting uit de 17e eeuw
Foto archief Regnerus
Steensma

oord, voor haarzelf en haar eerste echtgenoot, Carel Hiëronymus von und zu Inn- und Knyphausen (afb. 9).⁴⁰ Het monument, gebouwd door de beroemde beeldhouwer Rombout Verhulst, vult het grootste deel van de oostwand van het koor en blokkeert de beide vensters. Links van het monument tegen de noordwand bevindt zich een verhoogde herenbank waarvan de borstwering is beschilderd met een omvangrijke reeks familiewapens. Vanuit hun zitplaats keken de edelen letterlijk neer op de predikant op de rijk gesneden preekstoel, die eveneens een adellijke schenking betrof. Aan het gebruik van het koor voor de viering van het avondmaal herinnert de barokke tafel met marmeren blad die door dezelfde familie aan de kerk was geschonken. Zo was er in Midwolde sprake van een combinatie van profanisering, memorialisering en (re-)sacralisering.

Besluit

Dit beknopte overzicht van de omgang met middeleeuwse kerken door Nederlandse calvinisten tussen de zestiende en de achttiende eeuw heeft aan het licht gebracht dat er naast vele ingrijpende veranderingen ook belangrijke vormen van continuïteit aan-

40 Haar tweede man Georg Wilhelm von und zu Inn- und Knyphausen werd in 1709 achterop het monument bijgeplaatst als een staande ridderfiguur.

wijsbaar zijn in de wijze waarop kerken werden ingericht en gebruikt voor de eredienst. De functie van het schip als preekruimte werd gewoonlijk gehandhaafd en zelfs versterkt met de overgang naar het calvinisme, waardoor preekstoelen bewaard bleven of op dezelfde plaats werden vervangen. Het belang dat gehecht werd aan de prediking werd visueel onderstreept door het aanbrengen van snijwerk rondom de kuip. In veel protestantse kerken stond een koorhek of tribune voor het koor, zoals ook voor de Reformatie het geval geweest was. Dit vormde nu een natuurlijke achtergrond voor het schip, waar de eredienst zich nu voornamelijk concentreerde, en het onttrok al te utilitaire bestemmingen van de koorruimte aan het zicht. Een andere reden waarom veel hekken bleven staan of vervangen werden was dat het koor van veel middeleeuwse kerken werden bestemd voor de viering van het avondmaal. Deze vormen van koorgebruik konden gepaard gaan met de creatie van mausolea door de oprichting van tombes en andere gedenktekens voor vooraanstaande leden binnen de gemeenschap.

Deze en andere aspecten van continuïteit in de tijd van de Reformatie zijn traditioneel onderbelicht gebleven omdat het wetenschappelijk onderzoek vooral gericht geweest is op cesuren in theologie, liturgie en mentaliteit. Zo is het fenomeen van de inhoudelijke continuïteit tussen eucharistie en avondmaal in de koorruimte van protestants geworden middeleeuwse kerken naar zijn verspreiding en implicaties tot op heden niet omvattend onderzocht. Als gevolg van de in dit artikel beschreven ontwikkelingen waren veel Nederlandse calvinistische kerken in de zeventiende en de achttiende eeuw noch sober, noch beeld-loos, zoals veelal wordt gedacht. Ook was er in verschillende opzichten sprake van een zekere sacraliteit, al was daar vanuit theologisch perspectief dan officieel geen ruimte meer voor. Zo komt uit de studie van de materiële cultuur – in dit geval van kerkgebouwen en hun inrichting – een heel ander beeld van het verleden naar voren dan de ideeëngeschiedenis ons doorgaans wil doen geloven.

Dr. Justin E.A. Kroesen is sinds 1 januari 2016 universitair hoofddocent in de cultuurgeschiedenis aan de Universiteit van Bergen (Noorwegen), met bijzondere aandacht voor de materiële cultuur van het christendom. Tot eind 2015 was hij universitair docent kunstgeschiedenis van het christendom aan de Rijksuniversiteit Groningen. Zijn onderzoek is voornamelijk gericht op kerkgebouwen, hun inrichting en beeldtaal tijdens de middeleeuwen en de vroegmoderne tijd.

Grensoverschrijdende katholieke claims. De grenzen tussen publieke en private ruimte voor sacrale doeleinden in de zeventiende-eeuwse Republiek

Carolina Lenarduzzi

Na de Reformatie werd de katholieke infrastructuur in de Republiek in rap tempo ont-manteld: priesters mochten hun kuddes niet langer bedienen, kerkgebouwen werden geseculariseerd of aan de calvinisten toegewezen, kloosters opgeheven, kerkelijke bezittingen geconfisqueerd. Het verlies van hun *loca sacra* dwong de katholieke ge-meenschap om op zoek te gaan naar alternatieve locaties om het geloof te belijden en de sacramenten te ontvangen. Hoe restaureerden zij de katholieke topografie? Welke strategieën legden zij aan de dag om het katholieke landschap opnieuw in te richten? En respecteerden zij daarbij de grens tussen private en publiek ruimte die de gereformeerde overheid hen had opgelegd? Bij de beantwoording van deze vragen staat het perspectief van individuele katholieken voorop.

In zijn in het Latijn geschreven gedicht ‘De Patria’, dat hij in de jaren 1620 op papier zette, gaf de katholieke jurist en dichter Cornelis Plemp (1574–1638) uiting aan zijn gevoelens van heimwee naar het roomse verleden van zijn geliefde vaderstad Amsterdam.¹ Vol nostalgie riep hij in dit lange, verhalende gedicht het beeld op van een stad waar voortdurend de klokken waren te horen van Amsterdams oudste parochiekerk,

- 1 ‘De Patria’ is opgenomen in C.G. *Plempii Poemata Deuter authographa*, 2 dln., Universiteitsbibliotheek Amsterdam, ms II A 51 en 52. Deel A 52 (waarin ‘De Patria’ is opgenomen) is geschreven tussen 1624 en 1628; deel A 51 in 1638, Plemps sterfjaar. Een deel van de gedichten uit deze handschriften is in 1631 in druk verschenen onder de titel *Cornelii Giselberti Plempii Amsterodamensis Poematia Partim iterum, partim recens edita. Antverpiea Typis Tapanis. M.d.c. XXXI*, Antwerpen 1631. Dit boek is echter zoekgeraakt.

de Oude Kerk. Een feestelijk geluid dat de katholieke Amsterdammers sinds de Alteratie goeddeels moesten missen. Net zoals hun ‘templum vetus’ zelf, waar Jan Pietersz Sweelinck de katholieke oren had betoverd met de klanken van zijn orgel, en net zoals al die andere kerken waar het gelovige volk in betere tijden ‘hoogtij’ had gehouden, omringd door een schat aan kostbaar liturgisch vaatwerk, onvervangbare relieken en religieuze kunst. Het deed Plemp pijn dat hij de katholieke wereld die hij in zijn verzen bezong zelf niet (bewust) had meegemaakt:

O heilige altaren, verering en gezang waardig!
Het kwelt mij dat ik u slechts als klein kind heb aanschouwd.
Ach, had ik u maar kunnen aanraken als man, of als jongen!²

Gijsbertus Cornelis Plemp was geboren in 1574, een paar jaar voordat de Alteratie van Amsterdam de katholieke gemeenschap in de stad op haar grondvesten deed schudden. Met de omwenteling van 1578 moesten de Amsterdamse katholieken, net zoals hun geloofsgenoten elders in de Republiek, met lede ogen aanzien hoe alle activiteiten die maar enigszins naar het katholicisme neigden steeds verder in de ban werden gedaan. Katholieken mochten hun geloof niet langer in het openbaar belijden; zij moesten toezien hoe belangrijke rituelen en symbolen als ‘paapsche superstities ende affgoderie’ van het publieke toneel verdwenen en hoe hun heilige objecten het mikpunt van spottendheid en vandalisme werden. De katholieke infrastructuur werd op grote schaal ontmanteld: priesters mochten hun kuddes niet langer bedienen, kerkgebouwen werden geseculariseerd of aan de calvinisten toegewezen, kloosters opgeheven, kerkelijke bezittingen geconfisqueerd.

Hoe lang de klap van het verlies van hun heilige plaatsen bleef nadreunen, werd driekwart eeuw later op niet mis te verstane wijze verwoord door de Amsterdamse koopman en amateur-dichter Herman Verbeecq (1621–1681). Verbeecq verweet de geuzen nog steeds bitter ‘kerck, kloosters, kapelle vol van schatten en dierbaar heijlighdom’ te hebben geplunderd, ontheilgd en gestolen.³ Vervuld van afschuw beschreef hij hoe de rebellen omgingen met het katholieke *sacrarium*:

- 2 Plemp, ‘De Patria’, *Poemata* A 52, fol. 340: ‘O Sanctas aras, o cultu et carmine dignas! / Vos puero visas torqueor esse mihi. / Vos utinam vir ego, aut potuissem tangere ephebus!’
- 3 H. Verbeecq, ‘Aandencking opt verbont van koninck philipus en den rebelle state der neder landen’, in: *’t Thoneel der veranderingen deser werelt door H. Verbeecq Anno 1667 in Amsterdam*, Stadsbibliotheek Haarlem, hs 187 A 4, ongepagineerd.

Men sept uijt de kelcken, ach als 't Bachusfeeste was
Het leijnwaat suijver nedt, dat siere de altaaren
Bekleden haere [de rebellen] dis wanneer daar gaste waren
Het priesterlijck gewaait beperelt en begouwt
En stijf van diamant, men [de geuzen] wel in waarden houwt.⁴

Het verlies van hun gewijde plaatsen liet de katholieke gemeenschap in eerste instantie in chaos achter. De snelheid waarmee vijftig jaar later de bisschop van Den Bosch, Michael Ophovius, op de gereformeerde machtsvername reageerde, was de eerste generatie katholieken na de Reformatie niet gegeven. Ophovius liet meteen op de dag van de reductie van zijn stad maar liefst 125 altaarstenen wijden opdat zijn priesters ook buiten de genaaste godshuizen de mis konden opdragen: 'Consecravi mane 125 altaria portatilia', vermeldde hij op 28 september 1629 in zijn dagboek.⁵ Op een dergelijke adequate aanpak konden de Amsterdamse katholieken in 1578 niet rekenen, maar de rigoureuze gedaanteverwisseling van het sacrale landschap dwong hen om zich snel te herpakken en op zoek te gaan naar alternatieve locaties om het geloof te belijden en de sacramenten te ontvangen.

In dit artikel analyseer ik hoe de katholieken in de Republiek hun religieuze topografie restaureerden en welke strategieën zij aan de dag legden om het katholieke landschap opnieuw in te richten. Een belangrijke vraag die aan de orde wordt gesteld, is of zij daarbij de grens tussen private en publieke ruimte respecteerden, die de gereformeerde overheid hen had opgelegd. Artikel 13 van de Unie van Utrecht kende iedere inwoner van de Republiek vrijheid van geweten toe. Deze bepaling werd zo geïnterpreteerd als dat het katholieken (en andere dissenters) vrijstond om hun geloof te belijden zolang dat maar in de beslotenheid van hun eigen huis gebeurde. Publieke vroomheid was het monopolie van de geprivilegieerde gereformeerde kerk. Althans, dat was de theorie. De praktijk bleek veel weerbarstiger, al was het maar omdat het onmogelijk was om het stedelijk landschap van alle sporen van het katholieke sacrale verleden te zuiveren; zelfs in de ten behoeve van de calvinisten genaaste kerken

4 Ibidem.

5 *Diarium*, fol. 27v. Voor een transcriptie van dit *Diarium* zie A. Frenken, 'Het dagboek van Michael Ophovius, 4 augustus 1629-einde 1631', *Bosche Bijdragen* 15 (1937-1938), p. 1-340, citaat op p. 48.

werden niet altijd alle katholieke elementen verwijderd.⁶ Daarnaast lagen de stedelijke autoriteiten en de gereformeerde kerk lang niet altijd op één lijn als het over de invulling van de publieke ruimte ging. Soms stuurde de overheid juist aan op het deconfessionaliseren van de openbare ruimte, zoals Willem Frijhoff heeft betoogd.⁷ Tegelijkertijd stonden de consistoriale archieven vaak bol van de klachten over de ruimte die de overheid ten onrechte aan de katholieken zou gunnen om hun ‘paapsche superstitien’ uit te oefenen. In de calvinistische beleving was de openbare ruimte lang niet altijd het exclusieve domein van de publieke kerk. In hoeverre rekten katholieken op hun zoektocht naar nieuwe sacrale ruimten inderdaad de grens tussen de private en de publieke sfeer op?

Anders dan in de traditionele katholieke historiografie,⁸ staat bij de beantwoording van de in dit artikel gestelde vragen het perspectief van individuele katholieken voorop.⁹ Dat wil zeggen dat het niet de katholieke instituties zijn die in deze bijdrage aan het woord komen, maar katholieken van vlees en bloed die in dagboeken, kronieken, brieven en autobiografische poëzie hebben vastgelegd hoe zij omgingen met de nieuwe sociale realiteit. Hun realiteit was vaak een andere dan die van de Hollandse Zending – de clandestiene katholieke organisatie in de door de paus tot missiegebied bestempelde Republiek. Onder leiding van de latere apostolisch vicaris Sasbout Vosmeer (1548–1616) nam de Hollandse Zending al rond 1590 de wederopbouw van de

- 6 Zie bijv. J. Spaans, ‘Stad van vele geloven 1578–1795’, in: W. Frijhoff en M. Prak (red.), *Geschiedenis van Amsterdam*, dl. II, *Centrum van de wereld, 1578–1650*, Amsterdam 2004, p. 385–467, aldaar 402–405, over de zichtbaarheid van de katholieke religieuze infrastructuur in Amsterdam na 1580.
- 7 W. Frijhoff, ‘Was the Dutch Republic a calvinist community? The state, the confessions, and culture in the early modern Netherlands’, in: A. Holenstein, Th. Maissen en M. Prak (red.), *The republican alternative. The Netherlands and Switzerland compared*, Amsterdam 2008, p. 99–122. Zie ook W. Frijhoff, ‘Religious toleration in the United Provinces. From “case” to “model”’, in: R. Po-Chia Hsia en H.F.K. van Nierop (red.), *Calvinism and religious toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge 2002, p. 27–52, aldaar 31–32.
- 8 Waarvan vooral L.J. Rogier met zijn standaardwerk over de katholieke kerk ten tijde van de Republiek een exponent is; L.J. Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en 17e eeuw*, 3 dln., Amsterdam 1946–1947.
- 9 Daarmee volg ik de koers in de katholieke historiografie die recent is ingezet door historici als Judith Pollmann en Geert Janssen: J. Pollmann, *Catholic Identity and the Revolt of the Netherlands 1520–1635*, Oxford 2011; Geert Janssen, *The Dutch Revolt and Catholic Exile in Reformation Europe*, Cambridge 2014.

oude kerk ter hand.¹⁰ Ook de verschillende orden waren eind zestiende alweer actief in de Republiek, vooral de jezuïeten met hun in 1592 gestichte *Missio Hollandica Societatis Jesu*.¹¹ Maar de bronnen die de seculiere en reguliere clerus hebben nagelaten, beschrijven de katholieke geschiedenis vooral vanuit het ideaalbeeld van een in normatief opzicht uniforme kerk, met de geestelijkheid als drijvende kracht achter het katholieke herstel. In laatste instantie waren het echter individuele gelovigen die in de calvinistische context van de Republiek de papieren waarheid van hun kerk in de praktijk moesten brengen. In deze bijdrage gaat het mij erom hun 'lived Catholicism' boven tafel te krijgen. Op welke manieren probeerden zij in het leven van alledag hun sacrale terrein te heroveren? En bieden die inzicht in de dynamiek van de katholieke gemeenschap in de Republiek in het algemeen?

De door mij gekozen invalshoek is niet de meest eenvoudige. Persoonlijke documenten van individuele katholieken zijn schaars. Relatief veel egodocumenten zijn afkomstig van katholieken uit Holland en Utrecht, de twee gewesten waar verreweg de meeste katholieken woonden. Vandaar dat katholieken uit Holland en Utrecht enigszins oververtegenwoordigd zijn in deze bijdrage. Dat neemt niet weg dat katholieken uit andere delen van de Republiek voldoende schriftelijke sporen hebben nagelaten om toch een breder beeld te krijgen. Binnen het beschikbare bronnenmateriaal heb ik geselecteerd naar verschillende 'soorten' katholieken, van gematigd tot radicaal en van zowel leken als ook – waar interessant vanuit een bottom-up perspectief – geestelijken. Wat de periodisering betreft, ligt het zwaartepunt in de zeventiende eeuw, met enkele uitstapjes naar de achttiende eeuw. Die maken het mogelijk om ook eventuele ontwikkelingen in de tijd te signaleren.

Geloof binnenskamers: van privé-altaartjes in een hoekje tot kapitale huiskerken

De in artikel 13 van de Unie van Utrecht 'aen alle de ingesetenen van de Geünieerde Provinciën' gegarandeerde 'vryheydt van haer conscientie' stond, zoals gezegd, de katholieken toe om hun geloof binnenskamers te belijden, in de beslotenheid van hun eigen huis. Zolang de buitenwereld er maar niets van merkte, kon de overheid immers de mythe handhaven dat de calvinistische kerk de kerk van alle inwoners van de Re-

10 Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme*, vooral dl. 2.

11 F. van Hoeck, *Schets van de geschiedenis der jezuïeten in Nederland*, Nijmegen 1940.

publiek was. Door in het publieke domein de schijn van religieuze eenheid op te houden, haalden de burgerlijke autoriteiten de druk van de multiconfessionele ketel die de Noord-Nederlandse samenleving in feite was. Zoals Ben Kaplan en Willem Frijhoff al eerder hebben aangetoond, was het onderscheid tussen een publieke en een private sfeer een noodzakelijke voorwaarde voor de instandhouding van de sociale cohesie in de Republiek.¹² Formeel met hun geloof verbannen naar de privésfeer, ruimden veel katholieken in hun huis een speciaal hoekje in om te bidden. In de *Levens der Maechden*, de collectie levensbeschrijvingen van de kloppen uit de Haarlemse Hoek die geestelijk moeder Tryn Jans Oly in het tweede kwart van de zeventiende eeuw op schrift stelde, lezen we:

dat bynae elck huys van de catolike hadt een cleyn camerken tot haer bidtplaesgen met een frey outaerken, ende devote beeldekens, daer sy dagheliks in gingen leesen en bidden, maer principael Sondaechs ende H. daechs (als sy niet mochten te kercken comen omde benaude tyt ende weynicheyt der priesters want eene priester verscheyde dorpen bedienden).¹³

Maar het katholieke geloof vraagt om bemiddeling van een priester tussen God en gelovige; een privé-altaartje in een verborgen hoekje was niet voldoende om het zielenheil te bewerkstelligen. Bovendien waren in katholieke ogen sommige plaatsen heiliger dan andere. Een aan God gewijd kerkgebouw was bij uitstek een heilige plaats, waar de gelovigen dichter bij God waren en waar hun gebeden een extra lading meekregen. En dus creëerden de katholieke gelovigen al vroeg in de zeventiende eeuw een

12 B. Kaplan, 'Fictions of privacy. House chapels and the spatial accommodation of religious dissent in early modern Europe', *American Historical Review* 107.4 (2002), p. 1031–1064; Idem, *Divided by faith. Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*, Londen 2007, p. 172–197; Frijhoff, 'Was the Dutch Republic a calvinist community?'. Zie ook J. Spohnholz, 'Confessional coexistence in the early modern Low Countries', in: Th.M. Saffley (red.), *A companion to multiconfessionalism in the early modern world*, Leiden & Boston 2011, p. 47–73, aldaar 68–7; en C. Kooi, *Calvinists and catholics during Holland's Golden Age. Heretics and idolaters*, Cambridge 2012, p. 14, hoofdstuk 3.

13 Tryn Jans Oly, *Levens der Maechden*, 3 dln., Museum Catharijneconvent, collectie Preciosa Warmond, inv. nrs. 92B13–14, 92C10, dl. III, fol. 362r, 'Leven van Giertge Claes'. Over Tryn Oly en haar collectie *Levens der Maechden* zie J. Spaans, *De Levens der Maechden. Het verhaal van een religieuze vrouwengemeenschap in de eerste helft van de zeventiende eeuw*, Hilversum 2012, met een transcriptie van het manuscript.

fors aantal huiskerkjes: meestal enkele (zolder)kamers in particuliere huizen die aan de buitenkant niet als kerk herkenbaar waren en waar een priester in het geheim voor meerdere katholieken de mis vierde. In zijn *Annales* – een geschiedenis van de Opstand vanuit katholiek perspectief gelardeerd met persoonlijke ervaringen en observaties¹⁴ – beschreef de katholieke polemist Franciscus Dusseldorpius (1565–1630) meermalen hoe Utrechtse priesters bij nacht en ontij overal in het Sticht dergelijke ‘vergaderplaatsen’ aandeden om er heimelijk de mis op te dragen. De jezuïet Jan Rijser (1572–1650) meldde in 1617 aan zijn superieuren in Rome dat in Amsterdam toen op ongeveer twintig plaatsen het oude geloof werd bevorderd.¹⁵ Halverwege de zeventiende eeuw telde de stad ruim zestig van dergelijke huiskerken, variërend in grootte van een enkele kamer op de zolderverdieping tot gebouwen die plaats boden aan wel 150 kerkgangers.¹⁶ Na de Vrede van Munster werd het de katholieken in Amsterdam, en elders in de Republiek, oogluikend toegestaan om dergelijke grote huiskerken te creëren.¹⁷ Het meest tot de verbeelding sprekende voorbeeld van zo’n grote huiskerk is ’t Hart (tegenwoordig beter bekend als het Museum Ons’ Lieve Heer op Solder), op de hoek van de Oudezijds Voorburgwal en de Heintje Hoekssteeg in Amsterdam (afb. 1). Koopman Jan Hartman gaf in 1661 opdracht om de bovenste twee

1. Museum Ons’ Lieve Heer op Solder, Oudezijds Voorburgwal 40, Amsterdam
Foto Andreas Praefcke.

- 14 *Annales sive historiae de tumultibus Belgicis annis 1566–1615 Francisci Dusseldorpii*, Keulen 1615–1616, Universiteitsbibliotheek Utrecht, Coll. hss. 775, 2 dln. Zie ook R. Fruin, *Uittreksel uit Francisci Dusseldorpii Annales 1566–1616*, Den Haag 1893. Over de persoon van Dusseldorpius en over datering, doel en doelgroep van de *Annales*, zie C. Lenarduzzi, ‘Res catholicorum secundum Franciscum Dusseldorpium. De katholieke identiteit van een inwoner van de Reubliek, ca. 1600’, Mphil-scriptie Universiteit Leiden 2011, p. 9–16.
- 15 S.A.C. Dudok van Heel, ‘Amsterdamse schuil- of huiskerken?’, *Historisch Tijdschrift Holland* 25 (1993), p. 1–10, aldaar. 3; Idem, *Van Amsterdamse burgers tot Europese aristocraten*, Den Haag 2008, 2 dln., dl. 1, p. 109.
- 16 I.H. van Eeghen, ‘De eigendom van katholieke kerken ten tijde van de Republiek’, *Bijdragen voor de Geschiedenis van het Bisdom Haarlem (BGBH)* 64 (1957), p. 217–277, aldaar 219.
- 17 Dudok van Heel, ‘Schuil- of huiskerken’, p. 4; Idem, *Amsterdamse burgers*, p. 119.

verdiepingen van dit pand te verbouwen tot een huiskerk ten behoeve van zijn zoon die voor priester studeerde. Toen Hartman financieel in zwaar weer geraakte, kwam 't Hart in gereformeerde handen. De nieuwe eigenaars waren echter niet te beroerd om de huiskerk aan de katholieke gemeenschap te verhuren.¹⁸

Dat de katholieke gemeenschap haar geloof in dergelijke huiskerken in de privé-sfeer hield, en dus binnen de grenzen van de wet bleef, is voor een belangrijk deel fictie. In zijn invloedrijke artikel over het verschijnsel huiskerken in vroegmodern Europa heeft Kaplan hier al op gewezen.¹⁹ In de praktijk wisten de burens natuurlijk maar al te goed wat er gaande was, al was het maar omdat er op gezette tijden opvallend veel bezoekers het naburige pand binnen stroomden. Zo noteerde Dusseldorpius in zijn *Annales* hoe in Utrecht een 'waakzame ketter' in de kerstnacht van 1615 een flink aantal katholieken een huis binnen zag gaan om daar een mis bij te wonen. Hij waarschuwde de schout, die terstond een inval pleegde.²⁰

Ook als de gelovigen eenmaal binnen waren, onttrok hun devotie zich niet altijd aan de buitenwereld. Dat was vooral het geval als de mis begeleid werd door gezang en orgelspel. De klanken daarvan verstomden meestal niet bij de drempel, zoals blijkt uit talrijke klachten van gereformeerde zijde. De predikant van de Koog op Texel, bijvoorbeeld, beklagde zich in 1655 over de ongehoorde vrijmoedigheid van de paapse eilandbewoners, die 'harde choorsangen [zingen] als sy vergadert sijn, so over leuyt, dat men langs de straet gaende, haer singen wel 3 ofte 4 huisen verre hooren kan'.²¹ Opvallend genoeg leidde het overschrijden van de grenzen tussen privé- en publieke

18 J. Sterk, 'De geschiedenis van de Statie van St. Nicolaas of "Het Hert"', in: M. Blokhuis e.a. (red.), *Vroomheid op de Oudezijds. Drie Nicolaaskerken in Amsterdam: de Oude Kerk, Ons' Lieve Heer op Solder, de Sint Nicolaaskerk*, Amsterdam 1988, p. 37-53, aldaar 40-41.

19 Kaplan, 'Fictions of privacy', p. 5, 9; Idem, *Divided by faith*, p. 176-177.

20 *Annales*, dl. 2, fol. 454: 'Rursum Ultrajecti in nocte nativitatis dominicae cum dominus Paulus Geresteinius conventum haberet in platea, den Ambachtstraet dicta, apud honestum civem Nieuportium [...] atque de nocte nonnulli convenirent, res animadversa est a vigile haeretico [...]; is statim ad praetorem accurrit. Pretor vero in aedes irruit [...].'

21 A. van Lommel, 'Bouwstoffen voor de kerkelijke geschiedenis van verschillende Parochiën thans behorende tot het bisdom van Haarlem', *BGBH* 9 (1881), p. 1-42 en 321-407, aldaar p. 322. Ook Sebastiaen Francken, afgevaardigde van het Hof van Holland, maakt in zijn verslag over de paapse ongeregelheden in Gouda in 1643 meermaals gewag van de 'levendige musiecken der cloppen' die vanuit de schuilkerken de buitenlucht in zweefde. A. van Lommel, 'Bouwstoffen voor de kerkelijke geschiedenis van verschillende Parochiën thans behorende tot het bisdom van Haarlem', *BGBH* 7 (1879), p. 54-99 en p. 340-390, aldaar p. 350. Zie ook L.J. Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme*, dl. II, p. 711-717, vooral 714; R. Rasch, *Geschiedenis van de muziek in de*

muzikale geloofsbeleving ook in de eigen katholieke gelederen tot onrust. Zelfs een uitgesproken radicaal als Dusseldorpius uitte in de *Annales* zijn ongenoegen over het orgel waarmee in 1605 de mis in het huis van de Utrechtse mevrouw Van Urck werd opgeluisterd. Het met ‘magna pompa et apparatu’ begeleide gezang bracht de autoriteiten op het spoor van de huiskerk, met alle vervelende gevolgen van dien.²² De zelfde kritiek viel de katholieke inwoners van Ankeveen ten deel die in de winter van 1605 niet alleen met klockelui tot de mis opriepen, maar die tijdens de mis ook zonder schroom luidkeels vespers zongen. Dit ondanks de uitdrukkelijke waarschuwing van Dusseldorpius dat zulk uitbundig gedrag de toorn van de plaatselijke overheid zou opwekken.²³ Voor dergelijke onverantwoordelijke overschrijdingen van de grens tussen de privésfeer en de openbare ruimte moest de hele katholieke gemeenschap bloeden, aldus Dusseldorpius.²⁴ Tachtig jaar later dacht pastoor Arnold Waeijer (1606–1692) er nog precies zo over. In zijn persoonlijke verslag over het katholieke leven in Zwolle beschreef Waeijer hoe de jezuïet Nicolaas Verdonck in 1690 ‘eenen opgevonden preekstoel’ hoog aan de muur van zijn kerk had bevestigd zodat hij beter gezien en gehoord werd. Die verbouwing was in de ogen van Waeijer echter geen onverdeeld succes: ‘maer dat isser aen te misprijzen, dat het preken ende singen buijten overal teveel can gehoort worden.’²⁵ Ook hij maakte zich zorgen over de repercussies van zulk luidruchtig gedrag voor andere katholieken.

Republiek der Verenigde Nederlanden, Utrecht 2012, hoofdstuk 9, p. 2–3 (geraadpleegd via <http://www.hum.uu.nl/medewerkers/r.a.rasch/My-Work-on-the-Internet.htm> op 18 april 2016).

22 *Annales*, dl. 2, fol. 268–269.

23 *Annales*, dl. 2, fol. 261.

24 Zie bijv. *Annales*, dl. 2, fol. 415–416, waar Dusseldorpius zich dermate opwond over de nonnen van het Utrechtse Jerusalemklooster met hun rumoerige en drukbezochte bijeenkomsten dat hij hen het recht op absolutie ontzegde. De nonnen zondigden in zijn ogen tegen het belang van de gehele kerkelijke gemeenschap en brachten andere kloosters in gevaar.

25 A. Waeyer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle naer de Beroerten deser Nederlanden mitsgaders van eenige gedenckweerdige voorvallen*, 1690–1691. Transcriptie in G.A. Meijer, ‘Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle naer de Beroerten deser Nederlanden mitsgaders van eenige gedenckweerdige voorvallen door Arnold Waeijer, aartspriester en pastoor van Zwolle’, *Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht (AAU)* 45 (1920), p. 10–193, en AAU 46 (1921), p. 93–371; citaat in AAU 46 (1921), p. 271.

Over de grens heen: katholieke provocaties

De kerkgangers waar Dusseldorpius zich zo over opwond, waren er waarschijnlijk niet op uit om zich openlijk als katholiek te manifesteren; zij waren vooral onvoorzichtig. Maar er waren genoeg katholieke leken en priesters die bereid waren om met opzet de gereformeerde buitenwereld te tarten op hun zoektocht naar nieuwe sacrale ruimten. Dat kon de meest uiteenlopende vormen aannemen. De Haarlemse kapittelvicaris Albert Eggius (ca. 1554–1610) koos een wel heel bijzonder forum om zijn katholieke stem te laten horen. Eggius was in 1602 door de Staten van Holland in hechtenis genomen op verdenking van het uitoefenen van zijn priesterambt. Bovendien was hij betrapt op het inzamelen van gelden voor de verboden opleiding van Noord-Nederlandse priesterstudenten aan de katholieke universiteiten in Leuven of Douai.²⁶ Bijna tweeënhalf jaar zat hij vast in de ‘Voorpoort’ (nu de ‘Gevangenkoepoort’) in Den Haag.²⁷ Tijdens zijn gevangenschap veranderde de godvruchtige Eggius zijn Haagse kerker in een substituut-kerk door er met volle overgave zijn katholieke geloof te belijden, liggend op de grond alsof hij bad voor het beeld van de maagd Maria. Volgens Dusseldorpius raakte zijn bewaker – aanvankelijk een ‘ketter van het ergste soort’ – er zozeer van onder de indruk dat hij zijn bewondering voor Eggius’ devotie wijd en zijd uitdroeg.²⁸ Deze lezing werd bevestigd door de Utrechtse priester Hadrianus ab Oirschot (1541/1542–1622) in een brief aan Sasbout Vosmeer uit 1602:

[...] soe hore ick dat hy [Eggius] in de gevangenisse sulcken leven leyt, met bidden ende vasten dagelix, datet wonder roept maeckt onder de gemeene luyden sulckx

- 26 De keuze voor een universiteit in de Zuidelijke Nederlanden, dus in vijandelijk gebied, ondermijnde niet alleen de gereformeerde godsdienst maar, nog belangrijker, ook het gezag van de overheid. Vanaf begin jaren 1590 werden dan ook edicten uitgevaardigd die het studeren in landen of gebieden onder het gezag van de Spaanse koning zoals Douai of Leuven verboden op straffe van forse boetes, oplopend tot wel 1000 gulden per jaar. Zie C. Cau, *Groot Placaet-Boeck*, dl. 1, p. 223–226. Zie ook C. Lenarduzzi, ‘De religieuze spagaat van katholieke studenten in de Republiek rond 1600’, *De Zeventien-de Eeuw* 31 (2015), p. 267–283.
- 27 *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek (NNBW)*, dl. 3, Leiden 1914, p. 319–320. Voor een uitgebreide beschrijving van de redenen waarom en de manier waarop Eggius gevangen werd genomen zie *Annales*, dl. 2, fol. 191–196.
- 28 *Annales*, dl. 2, fol. 199.

datmen daer in wagens ende schuyten genoch oft weet te praten, oock sommige van de genen die hem seer plegen te lasteren [...]'²⁹

De Staten hadden Eggius met zijn gevangenzetting monddood willen maken, maar bereikten door zijn vroomheid precies het tegendeel.³⁰ De gevangenis als vervangende kerk lijkt een onwaarschijnlijk alternatief, maar het voorbeeld van de minderbroeder Arnoldus ab Ischa illustreert dat het in de zeventiende-eeuwse praktijk vaker voorkwam. De jezuïet Augustijn van Teylingen beschreef in één van zijn werken dat Arnoldus tijdens zijn Amsterdamse gevangenschap

hadde van stroo gemaect een aerdig Crucefix tot verwonderinghe van alle die 't saghen; ende hiel inde gevangenisse daer voor sijne devotie. Ende gheroepen zijnde voor de Schepenen, quam voor hen met 't selve Crucefix in sijne handen; die hem vraegden wat dit beduyde? Hij antwoorde, dattet van noode was, dat den Sone des Menschen oock in dese Stadt lijden soude in sijne leden.³¹

Hoewel gevangenissen geen gewijde plaatsen waren, waardoor zij dus nooit een kerk konden worden in de ware betekenis, slaagden geestelijken als Eggius en broeder Arnoldus er door hun indrukwekkende vroomheid in om hun kerkers te sacraliseren.

Om zich in de publieke arena als katholiek te doen gelden, waren echter ook scenario's voorhanden die voor meer gelovigen bereikbaar waren. Eén daarvan was het dragen van bepaalde kleding. Ook hier werd, door zowel geestelijken als leken, een breed spectrum bestreken. De Leidse priester Pouwels Claesz de Goede deinsde er eind zestiende eeuw niet voor terug om in vol priestertenu over straat te gaan, zonder zich te bekommeren om de beschimpingen die hem ten deel vielen of de straf die hem mogelijk te wachten stond.³² De semi-religieuze kloppen gingen subtieler te werk, maar

29 Het Utrechts Archief, Archief van de apostolisch vicarissen van de Hollandse Zending en hun secretarissen 1579-1728, toegangsnummer 1003, inv.nr. 5, Hadrianus ab Oirschot aan Sasbout Vosmeer, 15 september 1602.

30 Over kerkers als vervangende kerken zie L. McClain, *Lest we be damned. Practical innovation and lived experience among Catholics in Protestant England, 1559-1642*, New York & Londen 2004, p. 62-70, 144-147.

31 A. van Teylingen, *Het Paradys der Wellusticheyt*, Antwerpen 1651, blz. 74. Zie ook G. Hesse, 'Pater Arnoldus ab Ischa, minderbroeder', *BGBH* 32 (1909), p. 321-404, aldaar 360-361.

32 J.D. Frenay, 'Aanteekeningen betreffende de Leydsche Pastoors sedert de Hervorming tot aan de Herstelling, van 1557 tot 1857', *BGBH* 1 (1873), p. 246-289, aldaar 255-256.

voor de goede verstaander niet minder duidelijk. In de *Levens der Maechden* wordt op tal van plaatsen de uiterst sobere, uniforme kloppendracht tot in detail besproken.³³ Het uiterlijk van de geestelijke maagden vertoonde zoveel onderlinge overeenkomsten dat zij in de omgang met anderen gemakkelijk te herkennen waren (afb. 2, 3). Hiervan getuigt onder andere een anekdote uit 1643 van de Goudse pastoor en geschiedschrijver Ignatius Walvis (1653-1714) over de echtgenote van de plaatselijke baljuw, die zich op haar speurtocht naar katholieke kerkvergaderingen verkleedde als een geestelijke dochter. Zo kon zij ongemerkt de kerken binnensluipen om de door haar verfoeide katholieken te bespioneren.³⁴ Dusseldorpius maakte in zijn *Annales* melding van soortgelijke ‘ketterse’ tactieken.³⁵ Ook de Haarlemse dominee en geschiedschrijver Samuel Ampzing sprak in één van zijn anti-katholieke pamfletten over de kloppen in ‘heur afgesonderd gewaed’ waarin zij ‘so opentlijk gaen pralen’.³⁶ Dat ‘afgesonderd gewaed’ kan in de eerste plaats gezien worden als een uiting van het diepgewortelde verlangen van deze semi-religieuze vrouwen naar het kloosterleven dat de gereformeerde overheid hen had ontzegd. Maar door dit verlangen via hun kleding ook buitenshuis aan derden kenbaar te maken, verlegden zij bovendien de grenzen van katholieke sacraliteit naar het publieke domein.

Overigens is de kledingkeuze van klopjes ook nog op een andere manier veelzeggend voor de creativiteit die katholieken aan de dag legden bij hun zoektocht naar nieuwe locaties om dichterbij God te komen. Hun kledij *zag* er niet alleen anders uit, door het ruwe materiaal en de wijdere vormen *voelde* het ook anders aan. Dit gold speciaal voor kloppen uit gegoede families, die hun eenvoudige habijt soms als een last ervoeren.³⁷ Een vergelijking met de rozenkrans, die voor veel leken tot de standaarduitrusting behoorde, ligt voor de hand. Deze uitgesproken katholieke ‘badge’ kon openlijk worden gedragen als de omstandigheden dat toelieten, maar net zo snel weer worden verstopt onder kleding als er gevaar dreigde. Door de rozenkrans aan te raken, konden gelovigen zich dan nog steeds katholiek *voelen*.³⁸ De biografieën van

33 Zie ook Spaans, *Levens der Maechden*, p. 126.

34 I. Walvis, *Goudsche en andre daartoe dienende katolijke kerk-zaaken*, Gouda 1643, fol. 64-65.

35 Bijv. *Annales*, dl. II, fol. 232.

36 S. Ampzing, *Suppressie vande vermeynde vergadering der iesvwyteszen door Vrbanus VIII*, Haarlem 1632.

37 Spaans, *Levens der Maechden*, p. 126.

38 Vergelijk A. Walsham, *Catholic Reformation in protestant Britain. Catholic Christendom, 1300-1700*, Farnham & Burlington 2014, hoofdstuk. 12, ‘Beads, books and bare ruined choirs. Transmutations of ritual life’, p. 376-379.

2. Jacob de Man, Afbeelding van een klopp, ca. 1680, inv.nr. OKM dp10041, Museum Catharijneconvent, Utrecht

3. Anoniem, Klopp die knielt voor een huisaltaar, inv.nr. OKM dp9018, Museum Catharijneconvent, Utrecht

de Haarlemse maagden illustreren dat sommige vrouwen deze zintuiglijke spiritualiteit nog veel verder doorvoerden. Zo droeg Anna Barentsdochter 'ettelicke iaeren een haeren cleeet' en omgordde zij haar lichaam met een 'haeren bant, diense soo lank droech datse zeer diep was gegroeit in haer lichaem'.³⁹ Andere kloppen gingen nog weer een stapje verder en hielden er extreme vastenpraktijken op na, vaak gecombineerd met een zodanig excessief verlangen naar het ontvangen van de hostie dat hun biechtvader zich genoodzaakt zag om paal en perk aan deze 'hostiezucht' te stellen.⁴⁰ Het lichaam van Christus was het enige voedsel dat zij verlangden. Deze

39 Oly, *Levens der Maechden*, Leven van Anna Barents dochter, dl. I, fol. 116r.

40 Zie bijv. Oly, *Levens der Maechden*, Leven van Margreta Cornelis, dl. I, fol. 38v; Leven van Aefge Jans dochter Conings, dl. I, fol. 168rr; Leven van Catrina Gysberts dochter, dl. I, fol. 172v, voor sprekende voorbeelden van deze 'hostiezucht'.

kloppen maakten als het ware van hun eigen lichaam een tempel om aan hun spirituele behoeften tegemoet te komen. De *imitatio* van de exceptionele vastenpraktijken van middeleeuwse heiligen zoals Lidwina van Schiedam (1380–1433) of Geertruyd van Oosten (1320?–1358) bood deze gewone vrouwen een uitlaatklep voor hun diepgevoelde religieuze overtuigingen in een vijandige wereld.⁴¹

Niet alleen wat katholieken aantrokken, ook wat zij uittrokken was betekenisvol. In 'De Patria' bezong de hierboven al genoemde Cornelis Plemp de Mirakelprocessie ter ere van het Amsterdamse hostiewonder uit 1345.⁴² Hoewel formeel verboden, zo dichtte hij, werd deze processie in het postreformatorische Amsterdam nog elk jaar door de katholieke bevolking gelopen, in de nacht en met 'nudos pedes'.⁴³ De 'bloote voeten' drukten in katholieke ogen allereerst boetvaardigheid uit.⁴⁴ Maar tegelijk konden de gereformeerde Amsterdammers op die manier niet om de katholieke overtuiging van hun stadsgenoten heen. Dat dit katholieke ritueel niet onopgemerkt bleef, bewijst de klacht van de kerkenraad uit 1644 dat bij nacht en ontij 'papisten barravoets bevaert gaen' rondom de Heilige Stede.⁴⁵ Het blootvoets lopen werd voor de Amsterdamse katholieke gemeenschap zo een alternatief voor het gesproken woord, een manier om anders dan in woorden de religieuze overtuigingen in de publieke arena tot uitdrukking te brengen. Deze passage in 'De patria' illustreert ook de meervoudige functie van dit soort devotie. Behalve een daad van protest tegen de heersende calvinistische orde, was het lopen van een *lokale* processieroute zoals de Mirakelprocessie, tevens een manier om de band tussen de stad en haar katholieke gemeenschap te bevestigen. De sacrale eenheid tussen Amsterdam en haar katholieke inwoners mocht dan verloren zijn gegaan, Plemp voelde zich behalve katholiek toch ook nog steeds Amsterdammer. In zijn gedicht – dat hij niet voor niets de titel 'De Patria' meegaf – eiste hij zijn rechtmatige plaats als burger van de stad op.

41 C. Walker Bynum, *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women*, Berkeley & Londen 1987, p. 9–8, wijst er op dat er weinig bronnen voorhanden zijn over laatmiddeleeuwse gewone vrouwen die er exceptionele vastenpraktijken op na hielden; zij gaat er echter van uit dat veel gewone religieuze vrouwen het voorbeeld van vrouwelijke mystici volgden, zij het op minder rigoureuze en dus minder in het oog springende wijze.

42 Plemp, 'De Patria', *Poemata*, dl. A 52, fol. 332–340.

43 Ibidem, fol. 340.

44 P.J. Margry, *Teedere quaesties: religieuze rituelen in conflict. Conflicten tussen katholieken en protestanten rond de processiecultuur in 19e-eeuws Nederland*, Hilversum 2000, p. 61.

45 Dudok, *Amsterdamse burgers*, dl. 1, p. 112.

Katholieke claims op het verleden

Uit de voorgaande paragrafen blijkt dat katholieken opvallend creatief waren in het creëren van nieuwe sacrale plekken en het gebruik daarvan om de katholieke zaak in de publieke ruimte te bepleiten. Tegelijkertijd bleven zij echter sterk betrokken bij hun sacrale infrastructuur die zij aan de calvinisten waren kwijtgeraakt. Katholieken ontwikkelden een heel arsenaal aan strategieën om zich hun vroegere heilige plaatsen opnieuw toe te eigenen. Dat varieerde van het in een hoekje van de genaaste parochiekerk kerk in stilte bidden tot het redden van het puin van afgebroken heiligdommen. Tryn Jans Oly beschreef bijvoorbeeld hoe de moeder van één van de Haarlemse maagden

gewoon [was] veel haer gebedt te storten in den tempel des Heeren; de kerckelijke dienste wech genomen sijnde nut sijn H. tempelen, daarvan gemaekt een spel-oncke der moordenaren, en cost noch niet laten om dickmaels haer ghebedt te storten in die H. plaats; gink in een hoekxken van dien haer gebedt storten; waerom sij dikmaels veel spotternie most lijden van de ketters.⁴⁶

In zijn *Annales* tekende Dusseldorpius aan hoe hij in 1607 stenen van afgebroken altaren uit het Agnietenklooster in Utrecht uit de vernielzuchtige handen van de gereformeerden had weten te redden, waarna hij deze in een 'locum mundum', een 'zuivere plaats' had laten begraven.⁴⁷ De gedachte dat de resten van gewijde heiligdommen onteerd zouden worden door de onzuivere handen van de 'ketterse' calvinisten was voor deze militante katholiek blijkbaar onverdraaglijk. Dat aan het begrip 'zuiverheid' ook een heel prozaïsche betekenis kon worden gehecht, bewijst het voorbeeld van de katholieke melkventster die tijdens de junipaniek van 1734, toen het gerucht ging dat een katholieke revolutie op handen was,⁴⁸ alvast de vroegere parochiekerk in Franeker

46 Oly, *Levens der Maechden*, Leven van Angniet Francen, dl. 3, fol. 68r.

47 *Annales*, dl. 2, fol. 291. Dusseldorpius noteerde in eerste instantie dat hij zelf opdracht had gegeven tot het begraven van de altaarstenen, maar streepte dat vervolgens door en verving het door het neutralere 'katholieken'. Speelde angst voor gereformeerde represailles hem parten? Ook op andere plaatsen in zijn kroniek zijn sporen van zijn vrees voor calvinistische wraakacties terug te vinden. Zie ook Lenarduzzi, 'Res catholicorum'.

48 Over die junipaniek zie W. Frijhoff, 'De paniek van juni 1734', *Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland (AGKKN)* 19 (1977), p. 170-233.

ging schrobben. Niet om de sporen uit te wissen van de onreine calvinisten, maar om te voorkomen dat straks bij het knielen de rokken van de vrouwen vies werden.⁴⁹

De claims op het sacrale verleden beperkten zich niet tot kerken en kloosters. Zoals Alexandra Walsham heeft laten zien voor Wales en Engeland, verhuisde katholieke sacraliteit vanuit de kerken en kloosters naar buiten, de natuur in.⁵⁰ De Engelse katholieken hadden het zwaarder te verduren dan hun geloofsgenoten overzee. Alle onderdanen van de Engelse Kroon waren van rechtswege lid van de Staatskerk met als gevolg dat katholieken die weigerden om de diensten in de *Church of England* bij te wonen, of om het gezag van de paus af te zweren, zich automatisch schuldig maakten aan *laesae majestatis*. Anders dan in de Republiek het geval was, moesten Engelse katholieken dus de wet overtreden om hun geloof trouw te blijven.⁵¹ Dit belangrijke verschil in juridische positie nam echter niet weg dat ook in de Republiek allerlei katholieke cultussen rondom bomen, ruïnes en bronnen waar zich ooit wonderen hadden voorgedaan een nieuwe impuls kregen als gevolg van de gereformeerde onderdrukking. Gelovigen bleven, soms in groten getale, dergelijke heilige plaatsen in het landschap bezoeken. Door de niet-aflatende verering, zo heeft Walsham aangetoond, waren deze plaatsen meer dan alleen een herinnering aan vroegere tijden; zij stonden ook symbool voor de vitaliteit van het katholieke geloof, dat uitstekend in staat bleek de gereformeerde aanvallen te pareren of zelf de aanval te openen.⁵²

De goed gedocumenteerde Mariaverering in het plaatsje Heiloo bij Alkmaar laat zien dat dergelijke cultussen in de Republiek een soortgelijke ontwikkeling doormaakten. Ook nadat de gereformeerde overheid in 1637 de ruïnes van de oude kapel ter ere van het vijftiende-eeuwse Mariawonder tot op de grond had afgebroken,

- 49 H.J. Oldenhof, *In en om de schuilkerkjes van Noordelijk Westergo. Katholiek leven in Friesland Noordwesthoek onder de Republiek (1580-1795)*, Assen 1967, p. 356; J. Pollmann, 'Burying the dead; reliving the past: ritual, resentment and sacred space in the Dutch Republic', in: B. Kaplan e.a. (red.), *Catholic communities in protestant states. Britain and the Netherlands c. 1570-1720*, Manchester 2009, p. 84-102, aldaar 94.
- 50 A. Walsham, 'Holy well: contesting sacred space in post-Reformation Wales', in: W. Coster en A. Spicer (red.), *Sacred space in early modern Europe*, Cambridge 2005, p. 209-236; Idem, *The Reformation of the landscape. Religion, identity & memory in early modern Britain & Ireland*, Oxford 2011, vooral hoofdstuk 3, 'Britannia sancta: Catholicism, Counter-Reformation and the landscape'; Idem, *Catholic Reformation in protestant Britain*, hoofdstuk 6, 'Holywell and the Welsh catholic revival'.
- 51 B. Kaplan en J. Pollmann, 'Conclusion', in: B. Kaplan e.a. (red.), *Catholic communities in protestant states*, p. 249-264, aldaar 251-252.
- 52 Walsham, *Catholic Reformation in protestant Britain*, bijv. p. 199; Idem, *Reformation of the landscape*, bijv. p. 202-206.

4. Gerrit Pietersz. de Jong, Familie op bedevaart in Heiloo, 1630, inv.nr. BMH s473b, Museum Catharijneconvent, Utrecht

bleven katholieke gelovigen daar bij elkaar komen om te bidden.⁵³ De steeds opnieuw uitgevaardigde verbodsmaatregelen van de Staten van Holland konden evenmin de stroom aan bedevaartgangers indammen.⁵⁴ Herman Verbeecq maakte in zijn leven meer dan eens de tocht naar Heiloo. In zijn autobiografie, getiteld *Memoriaal ofte mijn levensraijsinghe*, dankte hij de wonderbaarlijke genezing van zijn zieke vrouw in 1653

53 De kapel was al in 1573 bij het beleg van Alkmaar verwoest; de restanten van de ruïne werden in 1637 afgevoerd. Zie <http://www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/308>.

54 Tot ver in de zeventiende eeuw vaardigden de Staten plakkaten uit die de bedevaart naar Heiloo en alle devotie daaromheen verboden; M. Wingers, *Over de grens. De bedevaart van katholieke Nederlanders in de zeventiende en achttiende eeuw*, Nijmegen 1994, p. 22-27.

5. Frederik de Wit, Bedevaartgangers bij de kapel-ruïne in Heiloo, 1690, inv. nr. BMH g564.01, Museum Catharijneconvent, Utrecht

aan een bedevaart naar de ruïne van de kapel.⁵⁵ Maar niet alleen door daadwerkelijk op bedevaart te gaan naar Heiloo, ook op andere manieren hielden katholieken hun *locum sacrum* levend. In het vroeg zeventiende-eeuwse ‘Liedeke van Heylo’ beschreef een anonieme dichter hoe ‘dees soete plaetse’ na de verwoesting niets aan sacraal belang had ingeboet, ook al vormde nu de blauwe sterrenhemel het gewelf, dienden bloemen als kerksieraden en vogelgezang als muziek.⁵⁶ De auteur eindigde met de smeekbede dat deze bijzondere plaats nooit ‘voor onse gedachten Verduystert wort’. In 1630 portretteerde de in Alkmaar werkzame kunstschilder Gerrit Pietersz. de Jong (?–1642) een welgesteld katholiek gezin met op de achtergrond de ruïne van de kapel (afb. 4). Het schilderij wemelt van de katholieke ‘markers’: een oude vrouw met een rozenkrans, een pelgrim die zijn gave in een offerblok stopt, een man die de grond voor de ruïne kust – niet mis te verstane daden van toe-eigening van het aloude

55 Hermanus Verbeecq. *Memoriaal ofte mijn levensraijsinghe*, ed. J. Blaak, Hilversum 1999, p. 95–96.

56 Voor de tekst en datering van dit gedicht zie L. Thiers, ‘t *Putje van Heiloo. Bedevaarten naar O.L. Vrouwe ter Nood*, Hilversum 2005, p. 15–16. Zie ook J.A. de Rijk, ‘Heilige plaatsen in het bisdom van Haarlem’, *BGBH* 1 (1873), p. 292–294.

6. Anoniem, Runxputte
Heiloo, na 1713, inv.nr.
BMH dp3489, Museum
Catharijneconvent, Utrecht

bedevaartsoord.⁵⁷ Een gravure van Frederik de Wit uit 1690 laat zien hoe gelovigen in groten getale op hun knieën en met de rozenkrans in de hand om de ruïne heen trekken (afb. 5).

In 1713 gaf het op miraculeuze wijze ontspringen van een vroegere bron vlakbij de ruïne, de Runxput, een hernieuwde stimulus aan de devotie in Heiloo (afb. 6). Uit het ooggetuigenverslag van minderbroeder Egidius de Glabbais blijkt dat het vooral 's nachts een drukte van belang was rondom de bron: met veel brandende kaarsen en onder het gezang van katholieke liederen als het 'Te Deum' trokken wel tweehonderd gelovigen, mannen en vrouwen, oud en jong, om de miraculeuze bron heen.⁵⁸ Deze typisch katholieke rituelen bevestigden de onverminderde sacrale aantrekkingskracht van de ruïne, terwijl de openheid waarmee ze werden uitgevoerd het herwonnen zelfbewustzijn van de katholieke gemeenschap en de veerkracht van hun kerk onderstreepte. Uiteraard bracht al dat uiterlijk vertoon grote irritatie teweeg bij de classis Alkmaar. Het gerucht dat ook veel 'ketters' de bron bezochten en zich zelfs bekeerden

57 W. Frijhoff, 'The kiss sacred and profane. Reflections on a cross-cultural confrontation', in J. Bremmer en H. Roodenburg (red.), *A cultural history of gesture. From antiquity to the present day*, Cambridge 1991, p. 210-236.

58 M.J. van Dun, 'De bedevaartsplaats Heiloo in de winter van 1713 op 1714', *AGKKN* 2 (1960), p. 245-298, aldaar 290.

tot de kerk van Rome zal het er niet beter op hebben gemaakt.⁵⁹ De classis drong er dan ook bij de Staten op aan om met spoed een einde te maken aan de ‘extravagante insolentien en superstitien van het pausdom’.⁶⁰

Maar opnieuw waren ook niet alle katholieken even blij met dit soort openlijke sacrale claims. In de jaren 1751–1754 ergerde de Amsterdamse katholiek Jan de Boer (1694–1764) zich in zijn dagboek herhaaldelijk aan de ‘stoudmoedigheid van zommige doldriftige Roomsgezinden, die ze pleegen van de zoogenaemde Kapel van Runxputten tot Heiloo of Heiligerloe’.⁶¹ Nog kwalijker vond deze boekhouder en amateur-musicus dat zijn geloofsgenoten hun katholieke praktijken niet beperkten tot de plaats waar ooit de heilige kapel stond, maar dat zij ook de route daarnaartoe vanuit Haarlem of Amsterdam in een *via sacra* transformeerden. In het openbaar en bij vol daglicht droegen zij heiligenbeelden en crucifixe voor zich uit, als een ware katholieke processie.⁶² Dit ‘op helderen dag een processie met cruys, vaan en lofzangen’ lopen deed de katholieke zaak weinig goed in de ogen van Jan de Boer; het kon alleen maar de beperkte vrijheid die de katholieke gemeenschap genoot in gevaar brengen.⁶³ Maar er lijken ook andere factoren in het spel. Volgens De Boer waren het ‘meest alle domme Amsterdamse yveraars’ en ‘domme-krachten’ die zich bezondigden aan de openbare ceremonieën.⁶⁴ Deze kwalificaties suggereren dat hij als geletterd persoon uit de stedelijke middenklasse liever niet met dergelijke lieden van laag allooi geassocieerd werd.⁶⁵ In zijn dagboek profileerde Jan de Boer zich bovendien uitdrukkelijk als een goede vaderlander. Tijdens de antikatholieke rellen van 1747, toen de Fransen de Republiek binnen vielen, publiceerde hij enkele *Pro Patria* pamfletten

59 Ibidem, p. 249, n4.

60 Ibidem, p. 273; N. Wiltens, *Kerkelyk Plakaat-Boek behelzende de Plakaaten, Ordonnantien ende Resolutien over de Kerkelyke zaken*, Den Haag 1712, p. 662–664.

61 Voor dit artikel heb ik de gedeeltelijke bronnenuitgave van Knuttel geraadpleegd: W.P.C. Knuttel, ‘Uit het verleden der Amsterdamsche katholieken’, *BGBH* 26 (1901), p. 258–304. Citaat op p. 287. Het originele handschrift bevindt zich in de Koninklijke Bibliotheek, Hss. 71 A 8–12: *Chronologische historie van alle hetgeene is voorgevallen bij de komste van Willem Karel Hendrik Friso, prince van Oranje etc. [...] Alles door oor-, en ooggetuigenisse naauwkeurig waargenomen door den schrijver dezes, Jan de Boer in Amsterdam. Journaelscherwijze geschreven door den autheur in ao. 1747 en 1748*.

62 Knuttel, ‘Uit het verleden der Amsterdamsche katholieken’, p. 288–289.

63 Ibidem, p. 280–281.

64 Ibidem, p. 280, 288.

65 Vergelijk P.J. Margry, ‘Processie versus stille omgang. Het probleem van de openbare godsdienstoefening buiten gebouwen en besloten plaatsen’, *Historisch Tijdschrift Holland* 25 (1993), p. 174–196, aldaar 180–183.

waarin hij de patriottische inborst van de katholieke gemeenschap fel verdedigde.⁶⁶ Zijn veroordeling van de bedevaartgangers lijkt ook een gevolg van het feit dat hij hun openlijke uitdagingen aan het adres van het wettig gezag van de Republiek moeilijk kon rijmen met deze vaderlandse loyaliteit.⁶⁷

Sacrale herinneringsculturen

Jan de Boer zou ongetwijfeld meer waardering hebben gehad voor zijn geloofsgenoten die zich hun vroegere heiligheden in stilte herinnerden en toe-eigenden. Het Haarlemse klopje Grietge Jans Quispel, bijvoorbeeld, had woorden noch daden nodig om zich de katholieke kerken uit haar jeugd voor de geest te roepen; haar herinneringen waren haar voldoende. Tijdens het handwerken, met een beeld van de ‘H. moeder Gods voor haer’, bezocht zij in gedachten één voor één de zeven kerken die ooit in Haarlem ter ere van Maria waren gesticht.⁶⁸ Daarnaast vertrouwden katholieken tot in de achttiende eeuw lokale herinneringen aan hun vroegere heiligdommen aan het papier toe.⁶⁹ Het werk van Cornelis Plemp illustreert de verschillende functies van dergelijke herinneringsculturen. Plemp verpakte zijn claims in zijn hierboven al aangehaalde gedicht ‘De Patria’, waarin hij ‘de heilige altaren’ en de ‘heilige drempels’ van de Amsterdamse parochiekerken in herinnering bracht.⁷⁰ Met een uitvoerige beschrijving van de katholieke ‘highlights’ aan de vooravond van de Alteratie nam Plemp de *loca sacra* van pre-reformatorisch Amsterdam weer in bezit en stelde hij de herinnering eraan veilig voor het nageslacht. Nauwgezet memoreerde hij het interieur van de Oude en de Nieuwe Kerk, van de schilderijen en tapijten die de wanden versierden tot de beelden en relikwieën van heiligen aan wie de kerkgangers hun gebeden konden richten. Trots vermeldde Plemp dat de Oude Kerk destijds wel drieën-

66 Knuttel, ‘Uit het verleden der Amsterdamsche katholieken’, p. 264–266. Voor de pamfletten zie Knuttel, nrs. 17722 en 17725, J. de Boer, *Pro Patria*.

67 Zie ook J. Oddens, “‘Roomsch rot’ of goed patriot? Het antikatholieke geweld van september 1747”, *Skript Historisch Tijdschrift* 29.1 (2014), p. 5–20, spec. 8–10.

68 Oly, *Levens der Maechden*, Leven van Grietge Jans Quispel, dl. 3, fol. 286v–287r. Zie ook Spaans, *De Levens der Maechden*, p. 106–107.

69 Begin achttiende eeuw schreef Ignatius Walvis bijvoorbeeld zijn *Beschrijving der stad Gouda, bevattende een Verhaal van Stads Kerken, Kloosteren, Kapellen, en Beruchte Vroome Mannen door I.W. Tweede Deel met kopere Platen verciert*, Gouda 1713.

70 Plemp, ‘De Patria’, *Poemata* A 52, f.340.

dertig altaren telde, alle zeer rijkelijk versierd met goud en zilver.⁷¹ Na de Oude Kerk nam Plempl de lezer mee op een virtuele rondleiding door de 'templum novum', de Nieuwe Kerk. Hij wees aan waar destijds de beelden der apostelen stonden en waar het befaamde *Marianum* hing, een schitterend beeld van Maria vervaardigd van zuiver zilver en wel 32 mark waard.⁷² Met een gedetailleerde beschrijving bracht Plempl het altaarstuk tot leven dat de schilder Pieter Aertsen had gemaakt voor de Nieuwe Kerk, maar dat tijdens de Beeldenstorm onherstelbaar werd beschadigd. Ook hier vermeldde hij de waarde: 'bis mille coronas'.⁷³ Die bedragen noemde Plempl niet zomaar. Hij wilde daarmee benadrukken dat de roomse gelovigen altijd bereid waren geweest diep in hun buidel te tasten om God een huis te geven dat Hem waardig was. Hoe anders was dit aan gereformeerde zijde, luidde zijn impliciete boodschap. Maar in zijn gedicht stelde Plempl de lezer een vraag die nog een ander motief aan het licht brengt. Aangekomen bij het relikwie van het H. Kruis, vroeg Plempl zich af wat de geuzen met hun 'grijpgrage rovershanden' hadden uitgespookt met de kostbare zilveren reliekhouder.⁷⁴ Zijn woordkeuze illustreerde de in roomse kringen levende gedachte dat al die rijkdom het rechtmatig *bezit* van de katholieken was; de gereformeerden hadden zich daar wederrechtelijk meester van gemaakt. Dat katholieken dit buitengewoon moeilijk te verteren vonden, blijkt uit een gedicht van Herman Verbeecq van eind jaren 1660, waarin hij zich nog steeds hevig opwond over de door de gereformeerde rebellen 'gestoolen weere'. Wat voor een geloof is dat, luidde zijn retorische vraag, dat het gebod 'gij en zult niet stelen' negeert?⁷⁵ Wat zijn antwoord op deze vraag zou zijn geweest, vergt weinig inbeeldingsvermogen.

71 Ibidem, fol. 329.

72 Ibidem, fol. 330.

73 Ibidem, fol. 330.

74 Ibidem, fol. 331.

75 Verbeecq, 'Aande Raade [...]', in: *'t Thoneel der veranderingen deser werelt door H. Verbeecq*, ongepagineerd.

Conclusie

In dit artikel heb ik de strategieën geanalyseerd die individuele katholieken ontwikkelden op hun zeventiende-eeuwse zoektocht naar alternatieve sacrale ruimte. Tot welke conclusies geeft die analyse aanleiding? In de eerste plaats kunnen we constateren dat de katholieke gemeenschap zich snel en op flexibele wijze aanpaste aan de nieuwe juridische en politieke realiteit. Met grote vindrijkheid creëerden zij nieuwe religieuze locaties. Die ruimten konden fysiek zijn, maar het konden ook imaginaire plaatsen zijn, waar katholieken als een soort innerlijke ballingen hun geloof uitoefenden. Zelfs van het eigen lichaam kon een privé-tempel worden gemaakt. Niet alleen de kerkklokken van Plemp waarmee dit artikel opent, maar ook de grove stoffen en wijde vormen van het kloppengewaad illustreren dat de zintuigen een wezenlijk onderdeel uitmaakten van het sacrale landschap. Katholieke sacraliteit was voorts mobiel en draagbaar: als de nood aan de man kwam kon worden uitgeweken naar veiliger oorden. De altaarstenen van Michael Ophovius zijn daar een goed voorbeeld van. Maar ook de rozenkrans, die vast onderdeel uitmaakte van de katholieke garderobe, kon openlijk worden gedragen of juist worden verstopt in een mouw, al naar gelang de situatie.

Tegelijkertijd waren katholieken vastbesloten om hun sacrale verleden niet op te geven. Deze vastberadenheid bestond niet alleen in de eerste decennia na de Reformatie maar duurde voort tot in de achttiende eeuw, zoals blijkt uit de onverminderde aantrekkingskracht van de ruïne in Heiloo. De omstandigheid dat het de katholieken na de Vrede van Munster (oogluikend) werd toegestaan om monumentale schuilkerken te bouwen, waar honderden bezoekers in relatieve rust de mis konden bijwonen, leidde er niet toe dat katholieken hun claims op het afgepakte bezit prijsgaven. De nieuwe kerken konden niet de plaats van de oude innemen.

De aanspraken op het katholieke erfgoed moeten allereerst worden geïnterpreteerd als een aanval op de gereformeerde hegemonie. In de strijd om hun geconfisqueerde sacrale eigendommen demonstreerden katholieken dat zij veel meer waren dan passieve verliezers; vaak genoeg waren zij juist actieve 'agents' die op allerlei manieren hun sacrale plaatsen opeisten. De aanspraken op katholieke heilighdommen functioneerden tevens als bindmiddel binnen de katholieke gemeenschap zelf. Enerzijds versterkte de nadruk op het gedeelde verleden de katholieke identiteit en onderlinge cohesie. Anderzijds belichaamden de katholieke claims de hoop op een toekomst, waarin de kerken, kloosters en andere heilighdommen weer aan de katholieke gemeenschap zouden worden teruggegeven. In afwachting van zulke betere tijden, was het

essentieel om de herinneringen aan het sacrale verleden te bewaren en door te geven aan het nageslacht – zelfs toen de Vrede van Munster de hoop op een nabije restauratie de bodem had ingeslagen.⁷⁶

In beide scenario's – zowel het scheppen van nieuwe *loca sacra* als het zich toe-eigenen van vroegere sacrale plaatsen – viel het onderscheid profaan-sacraal bepaald niet altijd samen met het onderscheid publiek-privé. Veel vaker waren de grenzen poreus. Op behendige wijze zetten katholieken hun devotie in om hun boodschap, dat het oude geloof nog springlevend was, in het openbare domein af te leveren. Juist in die grensoverschrijdende claims manifesteerde zich de gelaagdheid van de katholieke gemeenschap. Niet voor iedere katholiek was een overschrijding van de grens tussen het privé-domein en de publieke ruimte vanzelfsprekend, integendeel zelfs. De huiver van sommige katholieken voor publieke devotie duurde opvallend genoeg voort tot in de achttiende eeuw, hoewel de katholieke speelruimte toen in vergelijking met eind zestiende, begin zeventiende eeuw was toegenomen. Deze onverminderde terughoudendheid toont aan dat de grotere vrijheid nooit als een onomkeerbaar gegeven werd beschouwd. Dat de gelaagdheid van de katholieke gemeenschap bovendien een complex gegeven was, blijkt uit het feit dat niet alleen een gematigde katholiek zoals Jan de Boer, maar ook een radicale activist zoals Franciscus Dusseldorpius er de voorkeur aan gaf om de grens tussen openbare en besloten geloofsbeleving streng te bewaken. In die zin werpt de zoektocht naar sacrale ruimten ook nieuw licht op het interne reilen en zeilen van de katholieke gemeenschap in de Republiek.

Carolina Lenarduzzi is juriste en historica. Zij werkt aan een onderzoek naar de belevingswereld van individuele katholieken in de zestiende- en zeventiende-eeuwse Republiek, en de vraag hoe deze privé en publiek tot uitdrukking werd gebracht.

76 W. Frijhoff, 'Katholieke toekomstverwachting ten tijde van de Republiek. Structuur en grondlijnen tot een interpretatie', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 98 (1983), p. 430–459. Ook gepubliceerd onder de titel 'Catholic expectation for the future at the time of the Dutch Republic', in: Idem, *Embodied belief. Ten essays on religious culture in Dutch history*, Hilversum 2002, p. 153–179.

Een herinnerd religieus landschap: vroegmodern Amsterdam

Joke Spaans

Hoewel Amsterdam in de zeventiende eeuw officieel een gereformeerde stad was, bleef de herinnering aan het voor-reformatorische verleden levend. Het nieuwe regime eigende zich de religieuze gebouwen toe, maar het nieuwe gebruik lag vaak in het verlengde van het oude. Katholieken en andere dissenters waren geen passieve toeschouwers, maar gaven oude en nieuwe gebouwen hun eigen betekenissen. De herinnering aan het Wederdopersoproer van 1535, op en rond de Dam, werd levendig gehouden in schilderijen en prenten, en tot het eind van de 17e eeuw gebruikt tegen doopsgezinden en quakers. Op enkele plaatsen kon de verloren eenheid in herinnering worden gebracht.

Het religieuze landschap van middeleeuws Amsterdam was rijk en gevarieerd. Het omvatte de twee parochiekerken voor de Oude en Nieuwe Zijde, maar ook een aantal kapellen in de stadswijken daaromheen en in charitatieve instellingen. Eén van die kapellen, de Nieuwe Zijds Kapel tussen Rokin en Kalverstraat was een belangrijk bedevaartsoord. Langs de Heilige Weg kwamen pelgrims naar de plaats waar in 1345 een sacramentswonder had plaatsgevonden. De middeleeuwse stad telde daarnaast een verbijsterende hoeveelheid kloosters. Buiten de omwalling lagen de twee oudste en meest prestigieuze kloosters, van de kartuizers aan de westkant van de stad en van de augustijner kanunniken of regulieren, stroomopwaarts van waar de Amstel de stad binnenkwam. Beide werden al voor de Alteratie verwoest.¹ Vrouwenkloosters vestigden zich binnen de wal: een heel cluster aan tertiariissenconventen ontwikkelde zich rond het oudste vrouwenklooster, dat van de reguliere augustinessen of Oude

1 Jan Wagenaar, *Amsterdam in zyne opkomst, aanwas, geschiedenissen, voorregten, koop-handel, gebouwen, kerkenstaat, schoulen, schutterye, gilden en regeeringe*, 3 dln, Amsterdam 1760–1767, dl. I, p. 229–230, dl. II, p. 52; Casparus Commelin, *Beschryvinge van Amsterdam*, 2 dln, Amsterdam 1693, dl. II, p. 1045.

Nonnen in de zuidoosthoek, tegenover dat van hun mannelijke tegenhangers. Op de drassige en voor bewoning minder gewilde strook langs de noordoostrand van de stad vestigden zich franciscanen en paulusbroeders. Clarissen bewoonden een klooster in het uiterste zuiden. In de dure noordwesthoek lag slechts één enkel vrouwenklooster, het Geertruidenconvent. Huizen van cellebroeders en -zusters en een begijnhof completeerden het geheel: gezamenlijk bezetten deze instellingen een derde van de oppervlakte binnen de stadsmuren.² Het religieuze landschap strekte zich echter ook buiten de kerken, kapellen en kloosters uit. Eenmaal per jaar trok de processie van het Mirakel van Amsterdam rond door beide parochies, langs de meeste gebedshuizen van de stad. De hele stad werd daarmee even gewijde ruimte, sterker nog dan normaal het geval was, onder de bescherming van de stadspatroon St. Nicolaas en Onze Lieve Vrouwe, de patrones van de Nieuwe Zijde.³

Na de Alteratie veranderde dit religieuze landschap ingrijpend. Het werd 'gereformeerd', maar bepaald niet eenvormig. Openlijke godsdienst oefeningen waren in principe alleen toegestaan aan de Nederlandstalige gereformeerde gemeente en aan Frans-, Engels- en Duitstalige gereformeerde immigranten. In de nieuwe wijken die in de zeventiende eeuw in hoog tempo buiten de oude stadsomwalling verrezen om de grote bevolkingsaanwas op te vangen, werden nieuwe kerken gebouwd ten dienste van de publieke kerk. Vanwege hun belang voor de stedelijke economie kregen ook de lutherse stadsbewoners, afkomstig uit het Duitse Rijk en de Scandinavische landen, en sefardische en asjkenazische joden publieke en zelfs monumentale gebedshuizen. De katholieken echter, waaronder zeer aanzienlijke patriciaatsfamilies met een lange staat van dienst in de stedelijke politiek, en ook de minder invloedrijke immigranten moesten het doen met kerkruimtes die niet als zodanig herkenbaar waren.⁴ De confessionele veelkleurigheid van het religieuze landschap in de stad zal ondanks deze versluiering aan weinigen onbekend geweest zijn.

2 Bas de Melker, *Metamorfose van stad en devotie. Ontstaan en conjunctuur van kerkelijke, religieuze en charitatieve instellingen in Amsterdam in het licht van de stedelijke ontwikkeling, 1385-1435*, Amsterdam 2002; id., 'Burgers en devotie 1340-1520', in: Marijke Carasso-Kok (red.), *Geschiedenis van Amsterdam*, 5 dln, Amsterdam 2004-2007, dl. I, p. 251-311. Voor een handzaam overzicht over de verschillende instellingen, helaas zonder bronvermeldingen, zie www.theopas.nl > kloosters.

3 P.J. Margry, *Amsterdam en het mirakel van het heilig sacrament. Van middeleeuwse devotie tot 20e-eeuwse stille omgang*, Amsterdam 1988, p. 9-29.

4 Voor de verscheidenheid aan religieuze gemeenschappen en hun verdeling over de stad: Joke Spaans, 'Stad van vele geloven 1578-1795', in: Carasso-Kok, *Geschiedenis van Amsterdam*, dl. II-1, p. 384-467.

Een herinnerd religieus landschap: vroegmodern Amsterdam

Het oude kloosterlandschap verdween bij deze herinrichting van de gebouwde omgeving niet volledig. Op verschillende plaatsen schemerde dit nog door de nieuwe, gereformeerde gedaante van de stad heen. Het werd een herinnerd landschap, niet in het minst doordat de gebouwde elementen ervan veelal in stand bleven en een nieuwe bestemming kregen. Die herbestemming lag vaker dan we ons vaak realiseren in het verlengde van de oude. Sommige overblijfsels uit de oude situatie sneuvelden door ongeval of nieuwbouwwoede, maar hun uiterlijk en functie bleven kenbaar uit beschrijvingen en afbeeldingen. Daarmee werd het middeleeuwse religieuze landschap geconserveerd, door rooms zowel als onrooms, en alles wijst erop dat dit bewust gebeurde. Soms was er zelfs geen gebouw nodig, maar bleven door overlevering herinneringen verbonden aan een plek in de stad. Het loont daarom om de veranderingen na de Alteratie van 1578 in kaart te brengen, te zien wat het nieuwe regime zich toe-eigende, waar het vanaf wilde, wat in een andere vorm hergebruikt of in herinnering gehouden werd. Op die manier krijgen we mogelijk ook zicht op de manier waarop verschillende groepen stadsbewoners het religieuze verleden (her)interpreteerden in de loop van de ‘lange zeventiende eeuw’.

Overzichtskaart uit Jan Wagenaar, *Amsterdam in zyne opkomst, aanwas, geschiedenissen etc.*, 3 dln, Amsterdam 1760–1767, dl. 1, tussen p. 16 en 17. De publieke gebouwen van zestiende-eeuws Amsterdam zijn prominent aangegeven. Opvallend is de concentratie van kloosters in de zuidwesthoek. Universiteitsbibliotheek Leiden, sign. 1106 A 16–18

Voor ons begrip van de verandering van het religieuze landschap van Amsterdam in deze periode zijn de stadsgeschiedenissen van Caspar Commelin en Jan Wagenaar nog steeds belangrijke bronnen. Zoals in die tijd gebruikelijk vertellen zij de geschiedenis van hun stad voor een niet onbelangrijk deel aan de hand van de gebouwde omgeving. De stad is als het ware een open boek, waaraan het verleden kan worden afgelezen. Zij behandelen de lotgevallen van religieuze gebouwen na de Alteratie echter niet altijd op een systematische wijze. Hoewel Commelin de verschillende kloosters kort de revue laat passeren, en daarbij vermeldt waartoe de gebouwen in zijn tijd nog dienden, behandelt Wagenaar alleen de publieke gebouwen die in zijn tijd in gebruik waren, waarbij een eventueel kerkelijk verleden slechts zijdelings aan de orde komt.⁵ R.B. Evenhuis beschrijft in zijn geschiedenis van de hervormde gemeente van Amsterdam de gevolgen van de Alteratie voor de gebouwde omgeving aan de hand van een fictieve wandeling over de stadsplattegrond van Cornelis Anthonisz. uit 1538. Hij staat echter in zijn rondgang vooral stil bij plaatsen die herinneren aan de organisatie van de gereformeerde kerk na de Alteratie van 1578.⁶ Historici als Wagenaar en Evenhuis wilden vooral de plaatsen kunnen aanwijzen die getuigden van gebeurtenissen die bijdroegen tot de roem van respectievelijk hun vaderstad en kerkgenootschap. Voor hen waren die herinneringen dragers van nationale en kerkelijke identiteit.

In de afgelopen veertig jaar is er meer aandacht gekomen voor de manieren waarop gemeenschappen het landschap, en objecten in dat landschap, bewust gebruiken om die gebeurtenissen uit het verleden levendig te houden die hun in staat stellen een collectieve identiteit te creëren. Voortbouwend op het werk van de Franse socioloog Maurice Halbwachs, die wees op het bestaan van collectieve herinneringen die het individuele geheugen sturen en vorm geven, heeft vooral de Franse historicus Pierre Nora de bestudering van 'plaatsen van herinnering' bevorderd.⁷ Ook voor Nederland heeft deze historiografische trend inmiddels navolging gevonden.⁸ Veel van dit werk richt zich op de rol van geschiedschrijving en 'invention of tradition' in de ontwikkeling van moderne nationale identiteiten, maar gaandeweg is er ook belangstelling ontstaan

5 Commelin, *Beschryvinge*, dl. I, p. 194-207; Wagenaar, *Amsterdam*, gebouwen in deel II.

6 R.B. Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam*, 5 dln, Amsterdam 1965-1978, dl. I, p. 111-128.

7 Een introductie op memory studies: Astrid Erll, 'Cultural Memory Studies. An Introduction', in: Astrid Erll and Ansgar Nünning, *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlijn & New York 2008, p. 1-9.

8 N.C.F. van Sas (red.), *Waar de blanke top der duinen - en andere vaderlandse herinneringen*, Amsterdam & Antwerpen 1995; Henk Wesseling (red.), *Plaatsen van Herinnering*, 4 dln, Amsterdam 2005-2006.

voor de rol van materiële cultuur in religieuze identiteit en voor de collectieve herinnering van religieuze groepen.⁹

Kerken en kloosters spelen in dit onderzoek een belangrijke rol,¹⁰ maar inmiddels verbreedt het zich ook naar memorabele plaatsen daarbuiten. In haar recente boek *The Reformation of the Landscape* beschrijft Alexandra Walsham hoe vroegmoderne Engelse, Schotse en Ierse katholieken en protestanten objecten in het landschap ervoeren die voor hen betekenisvol waren, en daarom voor andersdenkenden aanstootgevend. Dat gold voor gebouwen en ruïnes, maar ook voor natuurlijke landschapselementen zoals bomen en bronnen, of zelfs plaatsen waar dergelijke objecten ooit geweest waren. Op indrukwekkende wijze laat zij zien hoe het landschap in de loop van de geschiedenis, naarmate verschillende religieuze overtuigingen om de voorrang streden, telkens werd veranderd. De plaatsen van herinnering van degenen die het pleit verloren hadden, werden soms verwoest, maar vaker geschonden, als een aanschouwelijke les die de superioriteit van de overtuiging van de overwinnaars moest inscherpen. Anderzijds demonstreerden de oorspronkelijke eigenaars, door

- 9 Colleen McDannell, *Material Christianity. Religion and Popular Culture in America*, New Haven & Londen 1995; Arie Molendijk (red.), *Materieel Christendom, Religie en materiële cultuur in West-Europa*, Hilversum 2003; Judith Pollmann en Erika Kuijpers (red.), *Memory before Modernity. Practices of Memory in Early Modern Europe*, Leiden & Boston 2013; Geert Janssen, *The Dutch Revolt and Catholic Exile in Reformation Europe*, Cambridge 2014; zie ook het artikel van Lenarduzzi in deze bundel.
- 10 Nigel Yates, *Buildings, Faith and Worship. The Liturgical Arrangement of Anglican Churches 1600–1900*, 1991, rev. ed. Oxford 2000; id., *Liturgical Space. Christian Worship and Church Buildings in Western Europe. 1500–2000*, Aldershot 2008; Will Coster en Andrew Spicer (red.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge 2005; Andrew Spicer en Sarah Hamilton (red.), *Defining the Holy. Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Farnham 2005; Andrew Spicer, *Calvinist Churches in Early Modern Europe*, Manchester 2007; id. (red.), *Lutheran Churches in Early Modern Europe*, Farnham 2012; id., (red.) *Parish Churches in the Early Modern World*, Farnham 2016; Susan Guinn-Chipman, *Religious Space in Reformation England*, Londen 2013. Voor Nederland: C.A. van Swigchem, T. Brouwer en W. van Os, *Een huis voor het Woord. Het protestantse kerkinterieur in Nederland tot 1900*, Den Haag 1984; in het royale oeuvre van Regnerus Steensma is veel aandacht voor nog zichtbare elementen van middeleeuwse kerkarchitectuur; Mia Mochizuki, *The Netherlandish Image after Iconoclasm, 1566–1672. Material Religion in the Dutch Golden Age*, Aldershot 2008; Justin Kroesen, *Mis! Middeleeuwse kerkinterieurs in Groningen en Oost-Friesland*, Bedum 2012; id., ‘Na de Beeldenstorm. Continuïteit en verandering in het gebruik van middeleeuwse kerkruimten in Nederland na de Reformatie, met bijzondere aandacht voor het koor’, *Jaarboek voor Liturgieonderzoek* 30 (2014), p. 137–163.

dergelijke lege plekken of ruïnes niet te negeren, maar de herinnering eraan nadrukkelijk levendig te houden, ze te bezoeken en door de opvoering van oude en nieuwe rituelen te markeren, dat zij zich niet gewonnen gaven, en legden zij een claim op de openbare ruimte en een historisch gefundeerd bestaansrecht.¹¹

Kerken

Bij de Alteratie van 1578 kreeg de publieke gereformeerde kerk voor haar eredienst de oude parochiekerken in gebruik, de Oude Kerk en de Nieuwe Kerk, en enkele jaren later bovendien de Mirakelkapel (Nieuwe Zijds Kapel) en de Olofskapel (Oude Zijds Kapel). Ze werden ontdaan van altaren en beelden, maar de gebouwen zelf, met al hun herinneringen aan het verleden, werden geschikt bevonden voor de nieuwe vorm van eredienst. Puriteinse groepen maakten de gereformeerde kerk hierover verwijten, in Engeland, maar ook in de Republiek.¹² Rond het midden van de zeventiende eeuw polemiseerde de Utrechtse predikant Daniël van Henghel (1618-1689) met brownisten, Engelse geloofsvluchtelingen die zeer ver gingen in hun eisen om de kerk van elke herinnering aan het katholieke verleden te zuiveren. Zij verwierpen het gebruik van de oude kerkgebouwen, omdat die met hun kruisvorm, hun oriëntatie op het oosten en hun versieringen de indruk zouden kunnen wekken dat er enige heiligheid aan het gebouw kleefde, een opvatting die voor hen thuishoorde bij de verworpen 'pauselijke superstities'. Ook de preekstoel moest het ontgelden. Deze 'privileged tub' herinnerde aan 'het pausdom' waarin de gewijde geestelijkheid een eigen klasse binnen de christenheid had uitgemaakt, en was dus strijdig met het door protestanten beleden priesterschap van alle gelovigen. Henghel vond echter juist de scrupules van de brownisten een vorm van bijgeloof.¹³

Ook de toonaangevende Utrechtse professor in de theologie Gisbertus Voetius (1589-1676) achtte een eigen, meer protestantse bouwstijl onnodig, en de oude kerken vanwege hun schoonheid en decorum uitermate geschikt als bedehuizen. De oudste

11 Alexandra Walsham, *The Reformation of the Landscape. Religion, Identity and Memory in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford 2011.

12 Walsham, *Reformation of the Landscape*, p. 90-94; Keith L. Sprunger, *Dutch Puritanism. A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leiden 1982, p. 43-90.

13 Daniel van Henghel, *Zedigh, en grondigh bericht over het gebruyck der genaemde geestelijke goederen (...) in den gestichte van Utrecht*, Utrecht 1666 [Kn 9432], p. 5, 14.

christenen, waarop protestanten zich bij voorkeur modelleerden, hadden immers geen specifieke regels gesteld aan de vorm van hun kerken. Er was daarom geen enkele reden om bijvoorbeeld te proberen de Tempel van Jeruzalem te imiteren – reconstructie van de Tempel was populair onder geleerden van die tijd – of de Romeinse basilica dwingend voor te schrijven. Onmiskenbaar was er onder gereformeerden een sterke aandrang om het katholieke verleden juist te claimen, en de nieuwe publieke kerk te positioneren als de rechtmatige erfgenaam ervan.¹⁴

Die claim werd versterkt door het aanbrengen van elementen die de juistheid van het nieuwe religieuze regime onderstreepten. Tekstborden met bijbelteksten, en opschriften die herinnerden aan de hardhandige hervorming van de religie, maakten de bezoekers van de ruimten duidelijk waar zij stonden. Zo kreeg het koorhek in de Oude Kerk de opschriften ‘t Misbruyk in Godes Kerck allengskens ingebracht / Is hier weer afgedaen in tiaer seventich acht XVc’ en ‘Men moet om Godes dienst en kennis’ reyn te houwen / Op ’s woords gront nu voortaan geen menschen instel bouwen’. In een balk in een van de zijwanden herinnerde een andere spreuk aan de ondergang van de Spaanse Armada in 1588 in een hevige storm. Berichten over de toerusting en afvaart van deze onoverwinnelijk geachte vloot, bestemd om de Lage Landen voor de Spaanse kroon en het oude geloof te heroveren hadden de opstandelingen destijds grote vrees ingeboezemd, en omgekeerd werd de vernietigende storm gezien als een goddelijke redding uit de nood, en een bewijs voor de rechtvaardigheid van de zaak van de opstand.¹⁵ De voorstelling van een ezel op een preekstoel, met voor zich een paard in een wieg die door een kat werd geschommeld liet men echter ongemoeid. Misschien zat het zo hoog dat het moeilijk te zien, of lastig te verwijderen was. Later meende men dat dit burleske tafereeltje juist gespaard was omdat protestantse kerk-gangers er een veroordeling in konden zien van de oude religie.¹⁶

- 14 Gisbertus Voetius, *Politicae ecclesiasticae libri tres*, 4 dln., Amsterdam 1663–1676, dl. I, p. 868–869. Over reconstructies van de Tempel van Jeruzalem Jetze Touber, ‘The right measure: architecture and philology in biblical scholarship in the Dutch Early Enlightenment’, *Historical Journal* 58/4 (2016), p. 1–27.
- 15 Andrew Pettegree, *The Invention of News. How the world came to know about itself*, Londen 2014, p. 151–158; vgl. W.P.C. Knuttel, *Catalogus van de pamfletten-verzameling, berustende in de Koninklijke Bibliotheek*, Utrecht 1978, nrs 832–850.
- 16 Commelin, *Beschryvinge*, dl. I, p. 194 noemt het een satire op de macht van de ongeleerde geestelijkheid over de wereldlijke macht; Wagenaar, *Amsterdam*, dl. I, p. 99–100.

Allegorie op het geloof. De prent van Pieter Breughel, hoewel fictief, geeft een indruk hoe voor de Reformatie verschillende delen van het kerkgebouw elk een eigen liturgische functie hadden. Rijksmuseum Amsterdam, sign. FM 418Ag, nr 12

Voor de protestantse eredienst stond niet langer het altaar centraal, maar de preekstoel. Het hoogaltaar in het koor werd altijd verwijderd. Meestal werd het koorhek gehandhaafd en bleef de ruimte daarachter in gebruik, als plaats om te begraven, huwelijken te voltrekken, en bijvoorbeeld als vergaderruimte voor classes en synoden. Ook zijkapellen werden ontdaan van altaren en doopvonten. Een enkele kapel werd verkocht aan welgestelde families die er hun particuliere grafkelder van maakten en er hun rouwmonumenten plaatsten. De meesten werden door schotten van de rest van het schip afgescheiden, en kregen alternatieve bestemmingen: als vergaderplaats voor de kerkenraad, uitdeelruimte voor de diaconie, catechisatielokaal, of, banaler: als turfhok, stookhuis, of opslagloods voor gravenmakers en timmermannen. In de loop van de zeventiende eeuw verdwenen de kerkhoven naar de stadstrand.¹⁷ Op de vrijgekomen ruimte verrezen bijgebouwtjes. Daarbij werden herbestemde zijkapellen soms letterlijk uitgebouwd: de woningen voor koster, deurwaarders en stoelenzetsters hadden soms vertrekken binnen en buiten de muren van het oorspronkelijke kerkgebouw.¹⁸

¹⁷ Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 235.

¹⁸ Voor de Oude en Nieuwe Kerk: Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 95-96, 109.

Al hadden gereformeerde theologen dan geen principiële bezwaren tegen het gebruik van de middeleeuwse parochiekerken, in praktisch opzicht waren ze eigenlijk onhandig voor de gereformeerde liturgie. Waar ze voorheen verschillende brandpunten voor devotie hadden gekend, richtte de gereformeerde eredienst zich strikt op de verkondiging van het Woord. Toch werden de oude parochiekerken vrijwel nooit vervangen door gebouwen die meer op de nieuwe liturgie waren ingericht. Alleen waar het nutteloos geworden hoogkoor in reconstructie was op het moment van de Reformatie, werd het wel eens geheel afgebroken, zodat een handzamer hallenkerk overbleef.¹⁹ Nieuwe kerken waren vaak rechthoekige hallenkerken, waarin de plaats van de preekstoel bleef waar hij in het schip van een kruiskerk geweest was: aan een van de lange zijden. De achtkantige vorm van de eerste nieuwgebouwde gereformeerde kerk in de fortificatie Willemstad, van de Leidse Marekerk en de Middelburgse Oosterkerk, en de opvallende Ronde Lutherse Kerk van Amsterdam wordt vaak geprezen als typisch protestants, omdat de preekstoel daar een veel centralere plaats had, maar deze vorm werd in de praktijk opvallend weinig toegepast, al had de Amsterdamse Noorderkerk, gebouwd in de vorm van een Grieks kruis, wel een achtkantige binnenruimte.²⁰

Voor de invoering van de Reformatie hadden de kerkgangers zich op zelf meegebrachte klapstoeltjes en krukjes of staande rond de preekstoel geschaard om preken aan te horen. Naarmate de gereformeerde gemeenten groeiden, werd dat te rommelig bevonden. Kerkmeesters installeerden vaste mannenbanken, afgesloten met hekjes, eerst voor de leden van de kerkenraad en de stedelijke bestuurscolleges, vervolgens ook voor gewone kerkgangers. Deze banken waren met schotten omgeven tegen de tocht. Kussens en stoven voorzien van smeulende turf zorgden voor extra comfort. Voor vrouwen kwamen er losse, uniforme vrouwenstoelen, keurig in het gelid in welomlijnde 'perken'. Stoelen waren plezieriger dan banken voor draagsters van volumineuze rokken, en ook zij konden een verwarmende stoof bestellen. Bank en stoelen werden verhuurd, en via die verhuur ontstond een zitplaatsenarrangement dat de sociale rangorde in de stedelijke gemeenschap – voor zover die de gereformeerde kerk bezocht – perfect weerspiegelde. De betere plaatsen waren voor de welgestelden, de armen zaten achterin, op gratis losse bankjes achter de verhuurde banken, waar het zicht op de preekstoel minimaal was en de predikant waarschijnlijk

19 Spicer, *Calvinist Churches*, p. 126.

20 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 134; Spicer, *Calvinist Churches*, p. 134-144.

Genootschap ter Oefening van de Wapenhandel Pro Patria in de Nieuwe Kerk te Amsterdam, 1786. Rijksmuseum, sign. RP-P-1944-2160

slecht verstaanbaar. Daar waren ook staanplaatsen.²¹ In vroeger tijden hadden de processies die rangorde getoond.²²

Behalve gezeten werd er in de kerken ook begraven. Hiervoor werd vrijwel de hele oppervlakte benut, en dan bleken het koor en de (private) zijkapellen ineens hoogst eervolle plaatsen om het laatste oordeel af te wachten. De elite had daar haar grafkelders, en zeehelden kregen hun praalgraven vaak op de plaats waar vroeger het hoogaltaar had gestaan. Merkwaardig genoeg was de plaats waar de gereformeerde sacramenten uitgereikt werden niet heiliger dan de rest van het gebouw: doop en avondmaal werden bediend met behulp van losse doopbekkens en schragentafels, die simpel en vooral tijdelijk waren.²³ Het hekwerkje rondom de voet van de preekstoel was dan ook niet bedoeld om de heiligheid van de dooptuin, de ruimte aan de voet

21 Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam*, dl. II, p. 46–48; vgl. Jan Lucassen en Gerard Trienekens, 'Om de plaats in de kerk. Een onderzoek naar maatschappelijke ongelijkheid, voornamelijk in de negentiende eeuw', *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis* 10 (1978), p. 239–304. Gratis plaatsen: Spaans, 'Stad van vele geloven', p. 432; staanplaatsen: Stadsarchief Amsterdam (SAA), Archief kerkvoogdij Amstelkerk, inv. nr. 5 (20 januari, 2 februari 1745, 7 februari 1777).

22 Herman Roodenburg, *Onder censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578–1700*, Hilversum 1990, p. 61–68.

23 Althans in Holland. In de noordelijke provincies waren soms vaste tafels, zie het artikel van Justin Kroesen in deze bundel.

van de kansel, te waarborgen. In die dooptuin zaten de vrouwen van de mannelijke hoogwaardigheidsbekleders die op de eregestoelten tegenover de preekstoel zaten. De brede gemeente zat zo ingeklemd tussen en onder het oog van de hooggeplaatste dames en heren. Er was veel onchristelijke naijver over het recht op de stoelen in de dooptuin. Voor doopouders was er nooit plaats: zij zaten op aparte banken, weg-gemoffeld achter de preekstoel, tegen de buitenwand van de kerk.²⁴ Ook was er geregeld gesteggel over dove oude mensen, die de preek alleen konden horen wanneer ze dicht bij de predikant zaten, maar te min bevonden werden om in de dooptuin te worden toegelaten. In 1682 werden speciale, eenvoudige bankjes ingericht voor 'arme oude lieden'. Ze werden geplaatst langs het hekje van de dooptuin, maar wel nadrukkelijk aan de buitenkant ervan.²⁵ Zo werden kool en geit gespaard: de arme bejaarden werd het gehoor van het Woord niet onmogelijk gemaakt, en de sociale conventies bleven in stand.

De enige plek die in gereformeerde kerken werkelijk als heilig ervaren lijkt te zijn was de preekstoel zelf: die mocht bijvoorbeeld niet schoongemaakt worden door vrouwen. De plaats waar het Woord bediend werd, kreeg zo een waardering vergelijkbaar met die van het katholieke altaar.²⁶ Aan het einde van de achttiende eeuw oefenden de patriotse exercitiegenootschappen in de kerken. Ze maakten de kerk veel vuiler dan de gewone kerkgangers. Het heeft er alle schijn van dat dit met opzet gebeurde, als een democratisch protest tegen de bevoorrechtiging van de 'heersende kerk' boven andere kerkgenootschappen, en tegen de wijze waarop het zitplaatsarrangement in de kerken de sociale ongelijkheid bevestigde. Ze bonkten hun geweren zo hard neer op de zerken dat die barstten. Ze waterden tegen de zuilen en deden hun gevoeg in de preekstoel.²⁷ Calvinisten hadden in 1578 hetzelfde gedaan op de heiligste plaats in de kapel van het mirakel.²⁸ Behalve ruimten voor de eredienst waren de oude parochiekerken zo ook plaatsen van herinnering aan de Reformatie, ruimten die de identiteit

24 SAA, Archief kerkvoogdij Amstelkerk, inv. nr. 4, p. 9 (10 februari 1694), 90-91 (20 maart 1725).

25 SAA, Archief kerkvoogdij Oude Kerk, inv. nr. 72 (19 december 1682).

26 Instructie voor de koster, SAA, Archief kerkvoogdij Noorderkerk, inv. nr. 92, doc. nr. 10 (30 januari 1655). In de Nieuwe Kerk maakte een timmerman bij de jaarlijkse voorjaars-schoonmaak de preekstoel schoon, terwijl schoonmaaksters de rest van het gebouw reinigden: SAA, Archief kerkvoogdij Nieuwe Kerk, inv. nr. 1, p. 87 (7 november 1664), inv. nr. 251 (1711).

27 SAA, Archief kerkvoogdij Oude Kerk, aantekenschrift, inv. nr. 179 (27 mei 1781).

28 Margry, *Amsterdam en het mirakel van het heilig sacrament*, p. 37.

van de kerkelijke en burgerlijke gemeente uitdrukten en de standsverschillen inscherpten, en waar nieuwe vormen van sacraliteit werden ontwikkeld.

Kloosters

Naast de parochiekerken werden ook wijkkapellen en kloosterterreinen ‘gereformeerd’. Verschillende kloosters en kapellen werden vertimmerd tot burgerhuizen en verdwenen spoorloos. De wat minder prestigieuze tertiariissenconventen bestonden waarschijnlijk op het moment van opheffing voornamelijk uit ‘houten cellekens’ die snel plaats konden maken voor andere bebouwing. Soms verried alleen een wel erg hoog leien dak of een klokkentorentje nog dat een woonhuiscomplex ooit een kapel was geweest, zoals bij de voormalige St. Jacobskapel in de bocht van de Nieuwendijk.²⁹ Van een aantal werden echter delen hergebruikt voor publieke doeleinden. Juist hierdoor zijn die nog langere tijd min of meer herkenbaar aanwezig gebleven, een enkele tot op de dag van vandaag.

De kapel van de Nieuwe Nonnen bleef kerk. Hij werd toegewezen aan de gereformeerde kerk. De verdere bebouwing van het kloosterterrein werd in gebruik genomen als stadsziekenhuis. Drie gasthuizen die tot nu toe verspreid over de stad gevestigd waren geweest werden hier samengevoegd en de nonnenkapel werd, nu herdoopt tot gereformeerde Gasthuiskerk, de kerk voor de zieken, maar ook voor omwonenden.³⁰ Zoals ook in andere steden wel gebeurde, werd daar een predikant benoemd die er moest preken en door de week de zieken moest bezoeken. Hij had een wat andere, en aanvankelijk ook mindere status dan de overige stadspredikanten.³¹ De Gasthuiskerk werd in 1645 vergroot. Een kloostergebouw dat haaks op de kapel stond, en dat tot dan toe in gebruik was als mannengasthuis werd aan de kerk getrokken, om na de brand in de Nieuwe Kerk vervangende kerkruimte te scheppen. Later werd dit deel nog verlengd. Na deze vergrotingen viel de kerk qua vorm behoorlijk uit de toon. Hij had een onhandige L-vorm, en in geen andere publieke kerk vond men zulke prominente galerijen – zoals in schuilkerken waarin met ruimte gewoekerd moest worden.³² Hij deed waarschijnlijk dienst als armenkerk: het was de enige kerk waarin men last had van

29 Commelin, *Beschryvinge*, dl. I, p. 201–202.

30 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 241–246.

31 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 128–130; Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam*, dl. I, p. 155–156.

32 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 127–129.

De gereformeerde Gasthuiskerk bestond uit de voormalige kapel van de Nieuwe Nonnen, vergroot met een erbij getrokken kloostergebouw. Behalve de merkwaardige vorm van deze kerk toont de prent de centrale positie van de preekstoel. BeeldbankTU Delft, Map 163

wandluizen, een akelig bijtend en stinkend ongedierte waar vooral armen zich moeilijk van konden ontdoen.³³ Een aantal andere kloosterkapellen werd in gebruik gegeven aan gereformeerde immigranten die een andere taal spraken: de kapel van de paulusbroeders werd Waalse kerk en de Engelse presbyterianen kregen de begijnhofkapel. Anglicanen gebruikten korte tijd een onderkomen dat mogelijk behoord had tot het minderbroedersklooster.³⁴

De kapel van het Mariaklooster aan de oostkant van het Rokin, op de hoek van de Kalfsvelsteeg en tegenover de Nieuwe Zijds Kapel, was een tijdje in gebruik als stedelijke lakenhal. Juist die seculiere herbestemming conserveerde het pand. Wagenaar vermeldt dat in zijn tijd van alle voormalige kloostergebouwen langs de Nes alleen de Mariakapel nog als kerkje herkenbaar was.³⁵ In 1662 werd de kapel gekocht door paters karmelieten, in opdracht van de Franse ambassadeur. Hij ergerde zich eraan

33 Wandluizen in de Gasthuiskerk: Stukken over de gasthuiskerk, SAA, Archief gasthuizen, inv. nr. 1059, dossier 5 (23 november 1789). De diakenen klaagden dat arme bedeedden wandluizen meebrachten naar de vergaderkamer van de diaconie: Correspondentie, SAA, Archief kerkvoogdij Nieuwe Kerk, inv. nr. 251 (15 december 1722).

34 Spaans, 'Stad van vele geloven', p. 415, 424.

35 Wagenaar, Amsterdam, dl. I, p. 19; dl. II, p. 41.

dat de katholieke onderdanen van Zijne Majesteit van Frankrijk zich in Amsterdam moesten behelpen met een schuilkerk, terwijl Hugenoten openlijk ter kerke konden in de Waalse kerk. Hij wenste een publieke katholieke kerk. De herinnering aan de voormalige kloosterlijke bestemming van het gebouw, gecombineerd met de praktische bruikbaarheid van de voor kerkelijk gebruik geschapen ruimte maakten juist dit pand voor hun doel aantrekkelijk. In 1662 werd de kapel plechtig in gebruik genomen en begonnen de karmelieten er openlijk de mis op te dragen. Het experiment werd aanvankelijk gedoogd door de burgemeesters, maar was geen lang leven beschoren. Een bewuste herschepping van een kloosterkapel als katholieke kerk, ook nog eens recht tegenover de nu gereformeerde Nieuwe Zijds Kapel en in het volle zicht van de gereformeerde kerkgangers, was een provocatie van de bestaande, gereformeerde orde.³⁶ Het is niet ondenkbaar dat welgestelde katholieken ook andere, nu verdwenen, kappen hebben opgekocht en gebruikt als huiskerk, in panden die op het eerste gezicht vertimmerd waren tot woonhuis, maar zeker weten kunnen we dat niet meer. Opmerkelijk is wel dat nog in 1705 een deel van de refter van het voormalige Bethaniënklooster door de Oud-Bisschoppelijke Clerezij in gebruik genomen kon worden als de schuilkerk 'de Ooievaar'. Ook dit was een ruimte die na de Alteratie een seculiere herbestemming had gekregen: als de Latijnse school van de Oude Zijde.³⁷ Het pand, inmiddels verbouwd tot muziekpodium en conferentieruimte, draagt tegenwoordig opnieuw de naam Bethaniënklooster.

Liefdadigheid en onderwijs golden als vrome doeleinden, waarvoor kerkelijk bezit bij voorkeur hergebruikt moest worden. De Latijnse school van de Nieuwe Zijde verhuisde in 1666 van de oorspronkelijke plek achter de Nieuwe Kerk naar een gebouw van het voormalige clarissenklooster dat tot dan toe Aalmoezeniershuis was geweest. In 1678 werden de beide Latijnse scholen op deze plaats samengevoegd.³⁸ Ook het Athenaeum Illustre kreeg bij de oprichting in 1632 een voormalig kloostergebouw tot zijn beschikking, de kapel van het St. Agnesklooster. De Illustere School deelde de 'Agnietenkapel' met de Admiraliteit, die de benedenverdieping als arsenaal in gebruik had. De stadsbibliotheek, in de vijftiende eeuw gesticht als boekerij van de Latijnse school achter de Nieuwe Kerk, aangevuld met de kloosterbibliotheken en gaandeweg verder uitgebreid, kwam op de zolder te staan. Inmiddels is de

36 Spaans, 'Stad van vele geloven', p. 424-425.

37 Wagenaar, *Amsterdam*, Latijnse school: dl. II, p. 374-375, de Ooievaar: dl. II, p. 215.

38 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 374-375.

kapel universiteitsmuseum en biedt zij ruimte voor promoties en andere academische plechtigheden.³⁹ De hortus botanicus, een rechtstreekse, hoewel seculiere afstameling van de kloosterlijke kruidhoven, werd in 1638 aangelegd in de boomgaard van het verdwenen reguliersklooster. Hij stond aanvankelijk onder beheer van de Amsterdamse artsen en apothekers, maar was vanaf 1646 verbonden aan de Illustere School. Hij werd later verplaatst naar het gasthuisterrein om uiteindelijk in de Plantage tot grote bloei te komen, niet alleen ten dienste van de wetenschap, maar ook als wandeltuin.⁴⁰

Hoewel de kloostercomplexen werden geseculariseerd, bleven de bewoonsters van een aantal vrouwenconventen gewoon op hun terrein wonen, nu als particulieren. Ze kregen een pensioen uit de goederen van hun klooster, maar mochten geen nieuwe leden meer aannemen. Uit kloostergebouwen waar al snel een andere bestemming voor bedacht werd, moesten de kloosterlingen verhuizen. Mogelijk kwam een deel van de vrouwelijke religieuzen terecht in de huisjes voor bejaarde vrouwen die ingericht werden op het terrein van het clarissenklooster, of op het begijnhof. Dat hof bleef bestaan, en werd de kern van een katholiek buurtje. Religieuze vrouwen, herkenbaar aan hun kleding, bleven een bekende verschijning in de straten van de stad. Een aantal van hen zette zich in om katholieke leken bij het oude geloof betrokken te houden. Het begijnhof groeide zo uit tot een bruggenhoofd van de Hollandse Zending, de organisatie onder leiding van de apostolisch vicaris en het kapittel van Haarlem. De beginnen richtten er een 'schuilkerk' in, demonstratief in het huis tegenover de ingang van hun voormalige kapel. Kanunniken van het Haarlems kapittel woonden op het begijnhof en fungeerden er als pastoors en biechtvaders.⁴¹

De Hollandse Zending steunde voor een belangrijk deel op katholieke leken. Ook dezen borduurden voort op wat er aan infrastructuur nog restte, en bouwden dat uit in nieuwe vormen. Vrome katholieke vrouwen begonnen al in het begin van de jaren 1570 een kostschool voor meisjes die gevaar liepen ten prooi te vallen aan de protestantse ketterij van familie of voogden. Het Maagdenhuis, zoals de instelling zou gaan heten, heeft een lange en bewogen geschiedenis, maar een kloosterlijk geurtje is er altijd aan blijven kleven. De meisjes woonden na 1578 een tijdje in het ontruimde

39 Dirk van Miert, *Illuster onderwijs. Het Amsterdams Athenaeum in de Gouden Eeuw 1632-1704*, Amsterdam 2005, p. 42; Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 112-113, 372; Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam*, dl. I, p. 103-104.

40 D.O. Wijnands, E.A.J. Zevenhuizen en J. Heniger, *Een Sieraad voor de Stad. De Amsterdamse Hortus Botanicus 1638-1993*, Amsterdam 1994, p. 3-77.

41 Spaans, 'Stad van vele geloven', p. 402.

Margarethaklooster aan de Nes, maar het gereformeerde stadsbestuur verbood een dergelijke expliciet katholieke organisatie. Toen onder leiding van apostolisch vicaris Sasbout Vosmeer een nieuwe katholieke kerkelijke organisatie vorm kreeg, steunend op de overblijfselen van de Utrechtse en Haarlemse kapittels, nam de geestelijkheid het bestuur van het meisjeshuis over van de stichtsters. Zij lieten de dagelijkse zorg en het onderwijs voor de meisjes over aan kloppen, ‘geestelijke maagden’ die zonder kloostergeloften een religieus leven leidden en zich inzetten voor de wederopbouw van de katholieke gemeenschap. In Haarlem bestond een grote en actieve ‘vergadering’ van kloppen, en het meisjeshuis, dat nu Maagdenhuis ging heten, is een tijdje aan het Spaarne in Haarlem gehuisvest geweest. Toen ook de Haarlemse magistraat bezwaar maakte tegen een zo in het oog lopende katholieke instelling betrokken ze in 1614 weer een huis in Amsterdam, om in 1628 definitief naar twee naast elkaar gelegen woonhuizen aan het Spui te verhuizen. Het Haarlems kapittel leverde hun biechtvaders. Het is geen toeval dat het Maagdenhuis zijn definitieve vestigingsplaats juist hier gekregen heeft, tegenover de ingang van het begijnhof.⁴²

Het Luciaklooster is het enige kloostercomplex dat tot de dag van vandaag in zijn geheel min of meer herkenbaar bewaard is gebleven. Het werd ingericht als Burgerweeshuis, en is tegenwoordig stadsmuseum. De gemeenschappelijke huishouding van de wezen leek op veel punten op die van een kloosterlijke gemeenschap: gescheiden naar geslacht en onder strakke discipline. Tuchthuizen hadden een vergelijkbare opvoedende en disciplinerende taak: het Rasphuis voor mannen in het clarissenklooster, het Spinhuis voor vrouwen in het Ursulaconvent. Hoewel deze instellingen gaandeweg steeds sterker strafinrichtingen werden, hadden zij oorspronkelijk als taak de tuchtelingen tot inkeer te brengen, werkdiscipline bij te brengen en zo tot nuttige leden van de maatschappij te maken. Een deel van het Rasphuis bleef heropvoedingsgesticht voor zonen van welgestelde families die niet wilden deugen.⁴³ Tuchthuizen kunnen beschouwd worden als verre verwanten van het Bethaniënklooster, dat ooit gesticht was om ‘allerhande zondaressen’ op leeftijd voor hun zonden te laten boeten in een leven van gebed en afzondering. Het klooster werd daarom ook wel dat van

42 H.C. de Wolf, *De kerk en het maagdenhuis. Vier episoden uit de geschiedenis van katholiek Amsterdam*, Utrecht & Antwerpen 1970, p. 263–325; Joke Spaans, *De Levens der Maechden. Het verhaal van een religieuze vrouwengemeenschap in de eerste helft van de zeventiende eeuw*, Hilversum 2012, p. 44–46.

43 Pieter Spierenburg, *The Prison Experience. Disciplinary Institutions and Their Inmates in Early Modern Europe*, New Brunswick & Londen 1991, p. 43–55.

de bekeerde zusters genoemd.⁴⁴ Tegenwoordig is er een bierbrouwerij en eetcafé *De Bekeerde Suster* op de Kloveniersburgwal 6–8.

Het kartuizerklooster bleef op een andere manier in het stedelijke landschap aanwezig. Het kloosterterrein lag aanvankelijk buiten de stad. Het werd geplunderd bij de beeldenstorm van 1566, geruïneerd door de geuzen van Lumey in 1572 en verder verwoest bij het beleg van Amsterdam door Sonoy in 1577. Enkele losstaande cellen en wat bijgebouwtjes die de Opstand hadden overleefd werden met de grond verhuurd aan verschillende gebruikers. De opbrengst was bestemd voor het Burgerweeshuis, waaraan de kloostergoederen na de Alteratie waren toegewezen. De eerste huurder was een koeherder die mogelijk zelf een van de cellen bewoonde. Later vestigde zich er een ondernemer die verrijdbare korenmolens voor het leger bouwde. Toen bij de nieuwe uitleg van de stad de ruïnes van het kloostercomplex binnen de stadsomwalling kwamen te liggen werd de boomgaard met aanpalende bebouwing nog enige tijd uitgebaat als herberg en biertuin. Maar het grootste deel van het terrein werd stadsbegraafplaats – eerst, toen het nog buiten de wal lag, voor besmettelijke pestdoden, maar nadien, toen de kerkhoven rond de parochiekerken getransformeerd waren tot marktplaatsen, als een van de vijf algemene kerkhoven van de stad. De naam van de kartuizers bleef er nadrukkelijk aan verbonden. Een deel van de grond kreeg een liefdadige bestemming. Voor behoeftige oude vrouwen die moesten verhuizen uit de armenhuisjes op het terrein van het clarissenklooster, toen daar woonhuizen moesten komen, bouwden de huiszittenmeesters er hun Weduwenhof.⁴⁵

Plaatsen van herinnering

Ook van kloosters of kapellen die niet langer herkenbaar aanwezig waren, bleef de herinnering in namen van straten, bolwerken en grachten aanwezig. Die straatnamen brengen ons soms naar plekken in de publieke ruimte die nooit een specifiek religieuze of vrome bestemming hadden, maar waaraan wel herinneringen aan een religieus

44 Commelin, *Beschryvinghe*, dl. I, p. 197; Wagenaar, *Amsterdam*, dl. I, p. 18.

45 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 235, 270; Commelin, *Beschryvinge*, dl. I, p. 207, 582; W.F.H. Oldewelt, 'Een ets waarop een tweetal cellen van het klooster der Kartuizers van St. Andries bij Amsterdam is afgebeeld', *Oud-Holland. Nieuwe bijdragen voor de geschiedenis der Nederlandse kunst, letterkunde, nijverheid, enz.*, 68/1 (1953), p. 96–106; I.H. van Eeghen, 'Van karthuizerklooster tot karthuizerhof', *Jaarboek van het Genootschap Amstelodamum* 81 (1989), p. 29–62.

verleden verbonden waren. Enkele van de gevallen die Wagenaar noemt lijken zelfs te moeten worden toegeschreven aan wat we nu ‘*urban legends*’ zouden noemen. Zo verklaart hij de naam van de Papenbrug uit een niet nader te dateren incident in de late middeleeuwen. De brug zou druk gebruikt zijn door priesters die van de Oude Zijde naar de Nieuwe liepen om daar de kerkelijke vieringen bij te wonen. Op een vastenavond zouden ze, in de bij die gelegenheid gebruikelijke feestelijke stemming, per ongeluk met hun fakkels het uithangbord van een herberg genaamd ‘Het Vagevuur’ in brand gestoken hebben, waarna ook de nabij gelegen brug in vlammen opging. De nieuwe brug die het verwoeste exemplaar verving zou daarom de naam Papenbrug gekregen hebben. Dat klink allemaal net te mooi om waar te zijn.⁴⁶

De Martelaarsgracht zou zijn naam ontleen aan de slachtoffers van geloofsvervolgung, die vanaf de Haringpakkerstoren in het IJ gegooid en zo door verdrinking om het leven gebracht zouden zijn. Vooral vrouwelijke ketters werden inderdaad wel eens verdronken, al gebeurde dat doorgaans niet aan de rand van de stad, maar publiekelijk op het schavot voor het stadhuis, in een wijnvat.⁴⁷ Voor de naam van de Zandstraat heeft Wagenaar ook een fantasievolle verklaring. Aanvankelijk had men de nieuwgebouwde Zuiderkerk St. Janskerk willen noemen. Enkele puriteinse gereformeerden hadden dat echter te rooms gevonden. Als herinnering aan dat protest, of misschien als ludieke actie tegen de puriteinen, zou de aanpalende straat Santstraat gedoopt zijn, ‘straat van de heilige’ – want op die plek was niet meer zand dan elders.⁴⁸ Even goed tonen zelfs deze naamsverklaringen hoezeer de stad gezien werd als een palimpsest. De gebouwde omgeving getuigde niet alleen passief van wat daar ooit gebeurd was, men wilde ook graag lessen trekken uit het verleden, en schroomde zelfs niet om voor namen van bruggen en straten een leerzame etymologie te bedenken.

Het mooiste voorbeeld van de normativiteit van de herinnering is de manier waarop is omgegaan met de geschiedenis van het Wederdopersoproer van 1535 op de Dam. Het jaar tevoren was de Westfaalse stad Münster in handen gevallen van wederdopers. Onder leiding van de Haarlemse bakker Jan Matthijsz., die gezien werd als een door God gezonden profeet, en na diens dood de wever Jan Beukelsz. van Leiden, die zich zelfs tot ‘koning van Sion’ liet kronen, hadden zij een groot aantal inwoners verdreven en een radicaal religieus bewind ingevoerd, tot schrik en ontzetting van heel Europa.

46 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. I, p. 33; dl. II, p. 71.

47 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 54; Henk van Nierop, ‘De eenheid verbroken 1522–1566’, in: Carasso-Kok (red.), *Geschiedenis van Amsterdam*, dl. I, p. 313–363, aldaar p. 344.

48 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 130–131.

Toen de val van de stad dreigde onder de belegering door de bisschop van Münster en een aantal naburige vorsten, pleegden adjudanten van koning Jan aanslagen op steden in de Nederlanden. Ondanks verhoogde waakzaamheid van stadhouder en stadsbestuur, slaagden zij er op 10 mei 1535 in het stadhuis van Amsterdam te bezetten. Handlangers onder de burgerij hadden hen erop gewezen dat die avond het stadsbestuur met het Kruisgilde een vrolijke maaltijd hield op het stadhuis, en dat de wacht bij die gelegenheid minder alert was.

Door een combinatie van geluk en wijsheid kon de burgerij het stadhuis op de bezetters heroveren. In een zorgvuldig geregisseerde en hoogst geritualiseerde plechtigheid werden de lijken van de gesneuvelde aanvallers ‘als honden’ aan hun voeten opgehangen aan de galg op Volewijk. De burgers die de actie hadden gesteund werden op het schavot voor het stadhuis letterlijk op een slachtbank gelegd, het hart werd hun uit het lichaam gesneden en vervolgens sloeg de beul hen daarmee op de mond, een symbolische verbeelding van het verraad dat zij in hun harten uitgebroed en met hun mond gepleegd hadden. Jacob van Campen, een bisschop van de herdopers, werd aangezien voor de hoofdschuldige. Ondanks zijn ontkenning werd ook hij publiek geexecuteerd. Hij werd eerst op het schavot te kijk gezet met een bisschopsmijter op het hoofd, vervolgens doorboorde de beul met een priem de tong waarmee hij zijn ketterijen gepreekt had, en hakte hij de hand af waarmee hij gedoopt had. Tenslotte werd hij onthoofd en zijn lichaam verbrand. Zijn afgehakte en gemijterde hoofd en zijn hand werden als afschrikwekkend voorbeeld aan de Haarlemmerpoort gespijkerd.

Rondom de Dam, waar het drama zich grotendeels had afgespeeld, werden aanvankelijk verschillende herdenkingstekens aangebracht. De schilder Barend Dircksz (ca. 1500–1577) maakte in opdracht van het stadsbestuur een serie wandschilderingen voor het stadhuis, waarop verschillende beslissende momenten uit de geschiedenis van het oproer te zien waren. Boven de deur van het oude St. Elisabeths gasthuis, dat naast het stadhuis stond, werd een opschrift aangebracht,⁴⁹ evenals op een balk in de Nieuwe Kerk, aan de andere kant van het stadhuis.⁵⁰ Bovendien werd op last van de burgemeesters ieder jaar een plechtige dankdag in die kerk gehouden om te herdenken dat de stad bewaard was gebleven. Die dankdag raakte al voor de Alteratie in onbruik, mogelijk omdat men dat ongepast ging vinden toen de kettervervolgning onder koning Philips II steeds onpopulairder werd.⁵¹

49 Afgedrukt bij Commelin, *Beschryvinge*, dl. II, p. 936.

50 Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam*, dl. I, p. 43.

51 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. I, p. 246.

In 1645 was er brand in de Nieuwe Kerk en in 1652 brandden het oude stadhuis en het ernaast gelegen St. Elisabethsgasthuis geheel af. Daarmee verdwenen de originele schilderijen en opschriften die herinnerden aan de spectaculaire gebeurtenissen op en rond de Dam in 1535. Tegen die tijd waren echter zowel de geschiedenis als de schilderijen van Barend Dircksz vereeuwigd in druk. In 1548 had Lambertus Hortensius, rector van de Latijnse school van Naarden, een geschiedenis van het wederdopersoproer geschreven. Het boekje was gedrukt in Bazel en opgedragen aan de burgemeesters en vroedschap van Amsterdam. Nadat de auteur op goed-humanistische wijze de deugden van geleerdheid, welsprekendheid en zedelijke ontwikkeling had aangeprezen, en betoogd dat deze naast lichaamskracht in jonge mensen getraind moesten worden zodat ze in vrede en oorlog hun gemeenschap konden dienen, presenteerde hij een elegant geschreven vergelijking van de aanslagen in Münster en Amsterdam. Het resultaat was een stedenlof: waar de Münstersen het met de oproerige anabaptisten op een akkoordje hadden gegoooid waardoor hun stad in anarchie en bestialiteit was verzonken, hadden stadsbestuur en burgerij van Amsterdam de rug recht gehouden en het oproer bezworen.⁵²

Opmerkelijk genoeg werd het boekje van de katholieke Hortensius na de Alteratie en na het verdwijnen van de materiële herinneringsplaatsen nog verschillende keren heruitgegeven in de inmiddels gereformeerde Republiek, telkens op momenten dat de doopsgezinden controversieel waren. Deze heruitgaven hielden de herinnering aan de revolutionaire daden van de anabaptisten uit de begintijd van de Reformatie levendig, ook nadat de doperse beweging onder leiding van Menno Simons alle geweld had afgezworen. In 1614 verscheen een Nederlandse vertaling, geïllustreerd met acht kopergravures, gestoken naar de schilderijen van Barend Dircksz. Ze vertonen een doopplechtigheid van volwassen anabaptisten in een woonkamer, anabaptisten die hun kostbaarheden verkopen om af te reizen naar Münster, vier mannen die met ontblote zwaarden door de stad lopen en oproepen tot boete en bekering, en de spectaculaire naaktlopers: een groep mannen en vrouwen die op het bevel van een anabaptistische profeet naakt de staat op waren gerend, 'Wee, Wee' roepend, om zo te getuigen van de naakte waarheid van het evangelie. Hortensius had deze gebeurtenissen beschreven als een voorspel van de eigenlijke aanslag, en een bewijs van de

52 Lambertus Hortensius, *Tymvltvym anabaptistarum liber vnvs*, Bazel 1548, herdr. Amsterdam 1636. Zie ook S. Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531-1675*, Hilversum 2000, p. 126-147; Van Nierop, 'De eenheid verbroken', p. 328-349.

zinneloosheid van de anabaptisten. Vier andere prenten verbeelden scènes van de eigenlijke aanslag: het zwaardgevecht waarbij de anabaptisten het stadhuis innemen, de stedelijke militie die, gewapend met een kanon, het stadhuis herovert, de dode anabaptisten die aan de galg worden gehangen en de executie van hun leiders op de vleesbank op het schavot.⁵³

De Nederlandse heruitgave van 1614 kwam op een moment dat de gereformeerde kerk verscheurd werd door interne twisten die ook de politiek beroerden. De geschiedenis van Hortensius bood een krachtige waarschuwing tegen dergelijke verdeeldheid. In het voorwoord van de vertaler werd vroom gesteld dat de geschiedenis van het wederdopersoproer niemand meer kon kwetsen, omdat niemand de revolutionaire anabaptistische standpunten nog deelde. Tegelijkertijd was er echter, ondanks inhoudelijke verschillen, ook enige toenadering tussen de doopsgezinden en de aanhangers van Jacobus Arminius, die in 1619 uit de gereformeerde kerk gebannen zouden worden. In deze periode vormden de doopsgezinden, met hun nadruk op strikte levensheiliging bovendien een geduchte concurrent voor de publieke gereformeerde kerk, zodat enig anti-dopers sentiment bij deze vertaler niet uitgesloten kan worden.⁵⁴ Een nieuwe editie van de Nederlandse vertaling, opnieuw met prenten naar de schilderijen uit het inmiddels afgebrande stadhuis, maar nu ook met plaatjes die de gebeurtenissen in Münster toonden, verscheen in 1659, en werd het jaar daarna nog een keer herdrukt.⁵⁵ Op dat moment waren de doopsgezinden, vooral die in Amsterdam, hevig in opspraak. Zij waren intern verdeeld over de waarde van belijdenisgeschriften en vaste liturgische vormen, en er waren sterke verdenkingen dat de door alle gevestigde kerken verworpen en door de overheid verboden leer van de socinianen, die de goddelijkheid van Christus loochenden, bij hen ingang had gevonden.⁵⁶

De herinnering aan het wederdopersoproer werd aan het eind van de zeventiende eeuw nogmaals opgehaald in een reeks nieuwe herdrukken, nu om een verlicht

53 Lambertus Hortensius, *Van den Oproer der Weder-Dooperen*, Enkhuizen 1614, herdrukt ibid. 1624. Tussen het eerste en tweede viertal was, als extraatje, nog een prentje afgedrukt van de heroovering van het klooster Bloemkamp bij Bolsward. Dezelfde afbeelding ook in Pierius Winsemius, *Chronique ofte historische geschiedenisse van Vrieslant*, Franeker 1622.

54 A.Th. van Deursen, *Bavianen en slijkgeuzen. Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt*, Franeker 1991, p. 342-344; Roodenburg, *Onder censuur*, p. 166-175.

55 Lambertus Hortensius, *Van den Oproer der Weder-dooperen*, Amsterdam 1659; id., *Oproeren der Wederdoperen, geschiet tot Amsterdam, Munster, en in Groeningerlandt*, Amsterdam 1660.

56 Zijlstra, *Om de ware gemeente*, p. 410-417.

religiebegrip te propageren waarin een algemeen christelijke, burgerlijke publieke moraal de boventoon voerde boven confessionele bepaaldheid. In 1694 verscheen de Nederlandse vertaling opnieuw, nu met een fraaie allegorische titelprent in de stijl van Romeijn de Hooghe die het gewelddadige revolutionaire verleden van de doopsgezinden benadrukte.⁵⁷ Bovendien verschenen er maar liefst vier Franse bewerkingen. De eerste, uit 1695, geeft een vertaling van de tekst van Hortensius, zonder de naam van deze auteur ook maar ergens te vermelden. Waar Hortensius ophield, trok de vertaler de geschiedenis door met een vergelijking tussen de gewelddadige anabaptisten en de quakers.⁵⁸ Beide groepen werden in zijn ogen geleid door personen van geringe afkomst en weinig beschaving, die evenwel grote massa's mensen het hoofd op hol konden brengen met hun bizarre opvattingen. Hun leiders waren niet alleen immoreel, met hun afwijzing van religieuze en burgerlijke conventies, maar ook machtsbelust: alleen het lot van Jan van Leiden zou quakervoorangers George Penn, Robert Barclay en Benjamin Furly ervan weerhouden hebben zich op te werpen tot koningen van Londen, Edinburgh en Rotterdam. Ook de interne fragmentatie van de doopsgezinde beweging, die volgens de vertaler met name in Amsterdam in talloze splintergroepen was verdeeld, sommigen slechts bestaande uit de leden van een enkele familie, werd aangevoerd als teken van hun gebrek aan 'redelijkheid'.⁵⁹ In 1699 werd de episode ingebed in een (anonieme), brede geschiedenis van de gehele doperse beweging – maar nog steeds voorzien van de illustraties uit de voorgaande bewerkingen van Hortensius.⁶⁰

In de achttiende-eeuwse geschiedschrijving was het oproer een canoniek onderdeel geworden van de Amsterdamse stadsgeschiedenis. Voor de stadsbeschrijving van Commelin werden nieuwe platen geëetst, waarbij de 'klassieke' serie naar de schilderijen van Barend Dircksz. nog werd uitgebreid met een prent van de executie van

57 Lambertus Hortensius, *Verhaal van de Oproeren der Wederdoopers, voorgevallen te Amsterdam, Munster, en in Groeninger-land*, Amsterdam 1694; herdrukt Amsterdam 1699.

58 De vertaler François Catrou SJ (1659–1737) was een publicist met belangstelling voor het protestants 'fanatisme', *Dictionnaire de biographie Française*, s.v.

59 *Histoire des Anabatistes [sic] ou Relation curieuse de leur doctrine, Regne & Revolutions, tant en Allemagne, Hollande, qu'Angleterre, ou il èt traité de plusieurs sectes de Mennonites, Kouakres, & autres qui en sont provenus*, Parijs 1695.

60 *Histoire des Anabaptistes, contenant leur Doctrine, les diverses Opinions qui les divisent en plusieurs Sectes, les Troubles qu'ils ont causez, et enfin tout ce qui s'est passé de plus considérable à leur égard, depuis l'an 1521. jusques à présent*, Amsterdam 1699, herdrukt 1700 en 1702.

Executie van Jacob van Campen, bisschop van de wederdopers. Voor de stadsbeschrijving van Caspar Commelin (1692) ontwierp Jan van Luyken deze nieuwe prent. Rijksmuseum Amsterdam, sign. RP-P-OB-78.461

Jacob van Campen, gemaakt door Jan Luyken.⁶¹ De schilderijen uit het oude stadhuis van Amsterdam bleven zo voortleven in boekillustraties, en met die afbeeldingen ook een scala aan vooroordelen tegen doopsgezinden. In deze periode begon echter de moraliserende toespitsing te verdwijnen, om plaats te maken voor een meer neutrale, beschouwende toon.⁶² Wagenaar's stadsgeschiedenis besteedde wel veel aandacht aan de aanslag, maar bleef ongeïllustreerd, en in zijn *Vaderlandse Historie* nam hij, bij de beschrijving van het gebeurde, alleen een nieuwe gravure op van de herovering van het stadhuis, door S. Fokke.⁶³

De encyclopedie van de wereldreligies van Jean Bernard en Bernard Picart ging een stap verder in het 'normaliseren' van het gebeurde van 1535. Zij presenteerden

- 61 Vgl. de catalogusnummers 384-390 in Frederik Muller, *De Nederlandsche geschiedenis in platen. Beredeneerde beschrijving van Nederlandse historieplaten, zinneprenten en historische kaarten*, 4 dln, Amsterdam 1863-1882.
- 62 Voor de omslag van polemieken en propaganda naar een meer beschrijvende benadering waarin het oordeel aan de lezer werd gelaten Martin Gierl, *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1997, 487-574.
- 63 Jan Wagenaar, *Vaderlandse Historie, vervattende de geschiedenissen der nu Vereenigde Nederlanden, inzonderheid die van Holland*, 24 dln, Amsterdam 1749-1774, dl. V, p. 68-101.

de naaktlopers als een voorbeeld van een veel wijder verbreid ‘Adamitisme’, dat weliswaar trekken vertoonde van ‘religieus fanatisme’, dat wil zeggen een overdreven religieuze praktijk, maar daarmee niet verwerpelijk of staatsgevaarlijk was.⁶⁴ Waar de episode bij Wagenaar, zelf doopsgezind, vooral een militaire aangelegenheid lijkt, presenteerden Bernard en Picart de anabaptisten als christelijke asceten. In de loop van de achttiende eeuw raakte zo de voor de zestiende-eeuwse anabaptisten karakteristieke verbinding tussen religie en politiek, en daarmee het revolutionair potentieel van religie letterlijk buiten beeld. Inmiddels waren de doopsgezinden, nu pas, echt geaccepteerd binnen het verlicht protestantisme. Het oude stadhuis van Amsterdam, hoewel zowel bij Wagenaar als bij Bernard en Picart getoond, verloor eindelijk zijn functie als *lieu de mémoire*.

Fantasievolle ‘verklaringen’ van straatnamen lijken vooral gediend te hebben om vooroordelen in stand te houden, zoals over priesters en monniken die teruggetrokken zouden moeten leven, maar periodiek de bloemetjes flink buiten zetten, over de vervolgzucht van het katholieke bewind of de scrupules van puriteinen om een kerk te vernoemen naar een heilige. Ook de geschiedenis van het wederdopersoproer werd in leven gehouden met als doel een controversiële gemeenschap, in dit geval de doopsgezinden, in een kwaad daglicht te plaatsen. Hoewel alle materiële herinneringen aan de aanslag in de stad waren vernietigd, bleven de revolutionaire anabaptisten een onderdeel van de stedelijke herinneringscultuur. Latere geschiedschrijving heeft de doopsgezinden ingelijfd in de genealogie van een ondogmatisch en tolerant protestantisme. Zeventiende-eeuwers lijken een veel negatiever beeld gekoesterd te hebben: gedurende heel die eeuw kon de herinnering aan de aanslag opgehaald worden. Dat gebeurde niet alleen wanneer de mennonieten zelf in opspraak raakten. Ook toen de quakers, een heel andere groep, met hun afwijkende opvattingen en gedrag bestaande conventies schonden werden zij simpelweg voorgesteld als erfgenamen van de militante anabaptisten.

64 Bernard Picart, *Cérémonies et Coutumes Religieuses de tous les Peuples du Monde*, 8 dln., Amsterdam 1723–1743, dl. IV, p. 209–213; zie ook Lynn Hunt, Margaret C. Jacob en Wijnand Mijnhardt, *The Book that Changed Europe. Picart and Bernard’s Religious Ceremonies of the World*, Cambridge Mass. & Londen 2010, p. 270–278.

De eenheid van de stad

Sinds de Alteratie van 1578 legden rooms en onrooms elk hun eigen claims op de voor-reformatorische sacrale geografie van de stad. Gereformeerden deden dat door zich de parochiekerken toe te eigenen, en bij de uitbreiding van de stad nieuwe publieke kerken te bouwen in een ring rondom het oude centrum. Zo werd de stad confessioneel gemarkeerd. Helemaal eenduidig was het gereformeerde monopolie op openbaarheid echter niet. Aanhangers van andere confessies hadden, zoals gezegd, hun eigen sacrale ruimten, sommigen openlijk, anderen nauwelijks verholen achter de gevels van woonhuizen. Katholieken onderscheidden zich door de bekende devotionele 'hotspots' niet los te laten, maar zich er te manifesteren, openlijk of bedekt, wanneer de gelegenheid zich aandiende. Historici hebben zich er wel eens over verbaasd dat de Nederlandse katholieken de overname door de gereformeerden zo passief ondergingen.⁶⁵ Die passiviteit was minder groot dan het lijkt, wanneer gekeken wordt naar hun gebruik van het religieuze herinneringslandschap.

Ooit had religieus ritueel juist de eenheid van de stad benadrukt, met name in de sacraments- en mirakelprocessies, maar deze waren uit de publieke ruimte verbannen.⁶⁶ De devotie tot het mirakel bleef een levende herinnering, in de stad en daarbuiten. De gereformeerde kerkenraad klaagde nog decennia na de Alteratie over katholieken die in de nu gereformeerde Nieuwe Zijds Kapel met hun rozenkransen kwamen bidden in de hoek waar ooit de haard stond waarin het sacramentswonder gebeurd zou zijn. Katholieken liepen ook in de kleine uurtjes min of meer heimelijk rondom de kapel, als private vorm van devotie. In de negentiende eeuw is de grote processie in de vorm van de Stille Omgang in ere hersteld. Zij volgt de, in die tijd herontdekte, middeleeuwse processieroute, en het tijdstip is gebaseerd op de verborgen devotie van de vroegmoderne tijd. Zij vindt nog steeds plaats, elk jaar op een datum in de buurt van 12 maart, in het holst van de nacht.⁶⁷

65 Henk van Nierop, 'Similar problems, different outcomes: the Revolt of the Netherlands and the wars of Religion in France', in: Karel Davids en Jan Lucassen (red.), *A Miracle mirrored. The Dutch Republic in European Perspective*, Cambridge 1995, p. 26-56, aldaar p. 39-44; J.J. Woltjer, 'Violence during the wars of Religion in France and the Netherlands: a comparison', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 76 (1996) p. 26-45, aldaar p. 40-44.

66 Roodenburg, *Onder censuur*, p. 61-68.

67 Margry, *Amsterdam en het mirakel*, p. 41-43, 73-118; Peter Raedts, 'Amsterdam: de Heilige Stede, 1345. Ommegangen en mirakelen', in: Wesseling, *Plaatsen van Herinnering*, dl. I, p. 290-301.

De enige traditionele plaatsen waar stadsbewoners van verschillende religie dezelfde ‘gewijde’ ruimte bleven delen waren de begraafplaatsen, zowel die in de kerken als op de publieke kerkhoven. Alleen de joden hadden begraafplaatsen buiten de stad.⁶⁸ En in de geschiedschrijving ontstond geleidelijk aan ruimte om de confessionele diversiteit in de ene stadsgemeenschap feitelijk te beschrijven. Maar misschien is het niet te ver gezocht om ook op een andere, levendiger plaats een echo te horen van de stad als gedeelde sacrale ruimte. Op de jaarlijkse Sint Nicolaasmarkt op de Dam kochten ouders van allerlei gezindte ‘snoeperie en slickerdemick’ voor hun kinderen, ook de gereformeerden. De kerkenraad ergerde zich daaraan, omdat de koekverkopers van achter hun kraampjes de naam van de heilige luidkeels uitgalmde om hun waar aan te prijzen. Ouders maakten hun kinderen wijs dat de Goedheiligman het lekkers in hun schoenen deed. De kerkenraad vreesde dat dit sluimerende resten zou voeden van wat hij als roomse superstitie beschouwde. Niets hielp echter: ook toen was de commercie sterker dan de moraal. In 1732 werden zelfs bij predikanten die te heftig hadden gepreekt tegen de sinterklaasviering de ruiten ingegooid. ‘Sinterclaes’ was ook niet zomaar een heilige, het was de traditionele patroonheilige van de stad. Zijn beeltenis aan een van de huizen aan de Dam heeft de Reformatie ongeschonden overleefd, en is nog steeds te zien, in een reliëfvoorstelling in de gevel boven de Amrobank.⁶⁹

Jo Spaans is universitair hoofddocent Geschiedenis van het christendom aan het departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht. Zij publiceert over religieuze cultuur in de Republiek.

68 Opsomming van de verschillende kerkhoven in Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 235.

69 Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam*, dl. II, p. 116–119.

Eerder verschenen publicaties

15. Paul Knevel en Guido Marnef (red.), *Vroegmoderne Geschiedenis in de publieke ruimte* (Maastricht 2016)
14. Jaco Zuijderduijn en Dries Raeymaekers (red.), *Publieke financiën in de Lage Landen (1300–1800)* (Maastricht 2015)
13. Liesbeth Geevers en Griet Vermeesch (red.), *Politieke belangenbehartiging in de vroegmoderne Nederlanden. De rol van lobby, petities, en officiële delegaties in de politieke besluitvorming* (Maastricht 2014)
12. Violet Soen, Paul Knevel (red.), *Religie, hervorming en controversie in de zestiende-eeuwse Nederlanden* (Maastricht 2013)
11. Eddy Put en Werner Thomas (red.), *Onderwijs en kennisoverdracht in de Oude Nederlanden, 1500–1800* (Maastricht 2012)
10. Luc Duerloo en Liesbeth De Frenne (red.), *Het verdeelde huis. De Nederlandse adel tussen Opstand en reconciliatie* (Maastricht 2011)
9. Joop W. Koopmans en Werner Thomas (red.), *Propaganda en spektakel. Vroegmoderne intochten en festiviteiten in de Nederlanden* (Maastricht 2010)
8. Maartje van Gelder en Esther Mijers (red.), *Internationale handelsnetwerken en culturele contacten in de vroegmoderne tijd* (Maastricht 2009)
7. Raymond Fagel, Jac Geurts en Michael Limberger (red.), *Filips de Schone (1478–1506). Een vergeten vorst* (Maastricht 2008)
6. Maurits Ebben en Simon Groenveld (red.), *De Scheldedelta als verbinding en scheiding tussen Noord en Zuid, 1500–1800* (Maastricht 2007)
5. Rene Vermeir en Hugo de Scheppe (red.), *Hoge Rechtspraak in de Oude Nederlanden* (Maastricht 2007)
4. Jac Geurts en Hugo de Schepper (red.), *Staatsvorming onder Bourgondiërs en Habsburgers. Theorie en Praktijk* (Maastricht 2006)
3. Raymond Fagel en David Onnekink (red.), *Oorlog en Samenleving in de Nieuwe Tijd* (Maastricht 2005)
2. Simon Groenveld, Maurits Ebben en Raymond Fagel (red.), *Tussen Munster & Aken. De Nederlandse Republiek als grote mogendheid (1648–1748)* (Maastricht 2005)
1. Guido Marnef en René Vermeir (red.), *Adel en macht. Politiek, cultuur, economie* (Maastricht 2004)