



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Katholiek in de Republiek : subcultuur en tegencultuur in Nederland, 1570- 1750

Lenarduzzi, C.M.

Citation

Lenarduzzi, C. M. (2018, October 25). *Katholiek in de Republiek : subcultuur en tegencultuur in Nederland, 1570- 1750*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/66483>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/66483>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/66483> holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: Lenarduzzi, C.M.

Title: Katholiek in de Republiek : subcultuur en tegencultuur in Nederland, 1570- 1750

Issue Date: 2018-10-25

Inleiding

Nu ik op het punt sta een commentaar te schrijven op de gebeurtenissen die zich in mijn eigen tijd in de Nederlanden hebben afgespeeld, meen ik dat het nodig is om een paar dingen te zeggen over de oorzaken van de troebelen – die ongeveer zijn begonnen toen ik werd geboren en die tot mijn verdriet nog voortduren nu ik oud ben [...].¹

Met deze woorden opent de jurist en priester Franciscus Dusseldorpius (Frans van Dusseldorp, 1567-1630) zijn persoonlijke verhaal over de Opstand, een verhaal dat al was begonnen toen hij het levenslicht aanschouwde en dat nog in volle gang was toen hij in 1615 als balling in Keulen zijn pen ter hand nam.² [**Afb. 1 *Annales sive historiae de tumultibus Belgicis annis 1566-1615 Francisci Dusseldorpii, Keulen 1615-1616, Universiteitsbibliotheek Utrecht, Coll. hss. 775, dl.1, fol. 1***] ‘Alles is vol van verdriet, vol van tumult, allemaal lopen we op betreurenswaardige wijze ons onheil tegemoet en nauwelijks onderscheiden we nog de ware rechtschapenheid. Heu dolor, heu lacrymae...’, dichtte de priester Cornelis Hendrikszoon in 1582.³ Dusseldorpius en Hendrikse hadden alle reden om treurig te zijn. Sinds het begin van de jaren 1580 had de overheid van de Republiek een aantal antikatholieke edicten uitgevaardigd die de grondvesten onder het bestaan van overtuigde katholieken zoals Dusseldorpius deden schudden. Alle publieke activiteiten die maar enigszins naar het katholicisme neigden waren door de overheid in de ban gedaan.

¹ *Annales sive historiae de tumultibus Belgicis annis 1566-1615 Francisci Dusseldorpii*, 2 dln., Keulen 1615-1616, Universiteitsbibliotheek Utrecht, coll. hss. 775, dl. 1, fol. 1: ‘Scripturus commentarium de iis quae meo tempore in Belgio potissimum acciderunt, necessarium putavi pauca praemittere de caussis turbarum cum quibus simul quasi natus sum et inter quas iam (pro dolor) senui [...].’

² Over Franciscus Dusseldorpius en zijn *Annales*, zie R. Fruin, *Uittreksel uit Francisci Dusseldorpii Annales 1566-1616*, Den Haag 1893, p. v-cxxiv. Zie voorts Carolina Lenarduzzi, ‘Res catholicorum secundum Franciscum Dusseldorpium. De katholieke identiteit van een inwoner van de Republiek, ca. 1600’, RMa-scriptie, Leiden 2011.

³ ‘Omnia plena dolo sunt, omnia plena tumultu / omnes flebiliter nos in sua fata ruentes / cernimus et vix est verae probitatis alumnus. / Heu dolor, heu lacrymae [...]’. Citaat in: L. Scholte, ‘Cornelis Hendrikszoon, Pastoor van Kuinre tot 1580; en van dit jaar tot 1610 de priesterlijke bediening, onder duizende gevaren uitoefende te Alkmaar, en in verschillende plaatsen van ons Bisdom. Een levensschets, voor zoover mogelijk, opgemaakt uit een handschrift berustende op de Parochiale Bibliotheek te Limmen’, in: *Bijdragen voor de Geschiedenis van het Bisdom van Haarlem (BGBH)* 15 (1888), p. 386-466, citaat p. 410.

Katholieken mochten hun geloof niet langer in het openbaar belijden. Zij moesten machteloos toezien hoe belangrijke rituelen en symbolen als ‘paapsche superstities ende affgoderie’ uit de publieke arena werden geweerd en hoe hun heilige objecten het mikpunt van spotternij en vandalisme werden. Ook in maatschappelijk opzicht werden katholieken steeds meer gekortwiekt totdat het hen uiteindelijk niet langer werd toegestaan publieke ambten te vervullen. Hun politieke loyaliteit werd in twijfel getrokken; meer dan eens werden zij als een vijfde kolonne van de Spaanse vijand afgeschilderd. Regelmatig werden zij slachtoffer van financiële uitbuiting door lokale gezagsdragers, die tegen betaling van aanzienlijke sommen geld oogluikend de uitoefening van de katholieke eredienst toestonden.⁴ De katholieke infrastructuur werd ontmanteld: kerkgebouwen werden toegewezen aan de gereformeerden of geseculariseerd, kloosters opgeheven, bezittingen geconfisqueerd ten behoeve van de publieke kerk.⁵ Vooral priesters moesten het ontgelden. Zij mochten zich niet langer hullen in geestelijke gewaden noch was het hen toegestaan om de mis op te dragen of de sacramenten toe te dienen, waardoor hun parochianen in ieder geval in theorie de toegang tot hun zielenheil werd ontzegd. De bepaling in artikel 13 van de Unie van Utrecht ‘dat een yder particulier in zijn religie vrij sal moegen blijven’ betekende weliswaar dat de Noord-Nederlandse katholieken niet verplicht werden om gereformeerd te worden of om gereformeerde diensten bij te wonen, maar was door het verbod op priesters voor de katholieke gemeenschap in de Republiek toch slechts een lege dop. Anders dan bij protestanten het geval was, hadden katholieken immers meer dan alleen het geloof nodig om genade te verkrijgen. De zeventiende-eeuwse katholieke polemist Aernout van Geluwe (1604-ca. 1671) legde in zijn *Hollantsche Reyse* (1650) de vinger precies op de zere plek: ‘Godt heeft ons gheschapen om Christo te dienen. Maer ghy beneemt ons al ons vrije exercitie. Ergo ghy dwinght ons in ons ghemoet.’⁶ In onze eigen tijd heeft Arie van Deursen deze visie

⁴ Zie over deze praktijk e.g. A.Th. van Deursen, *Mensen van klein vermogen. Het kopergeld van de Gouden Eeuw*, vijfde druk, Amsterdam 2006, p. 324-325; R. Po-Chia Hsia en H.F.K. van Nierop (red.), *Calvinism and religious toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge 2002; Ch.H. Parker, *Faith on the margins. Catholics and catholicism in the Dutch Golden Age*, Cambridge, MA / Londen 2008.

⁵ E.g. J.F. van Beeck Calkoen, *Onderzoek naar den rechtstoestand der geestelijke en kerkelijke goederen in Holland na de Reformatie*, Amsterdam 1910; P. Nissen, ‘De gevolgen van de Reformatie voor de kloosters in Nederland’, in: P. de Nijs en H. Kroeze (red.), *De middeleeuwse kloostergeschiedenis van Nederland*, Zwolle 2008; J.D. Tracy, *The founding of the Dutch Republic. War, finance and politics in Holland 1572-1588*, Oxford 2008; M. Ebben, *Winnaars en verliezers. Kerkelijke goederen en het beleg en ontzet van Leiden*, 3 oktoberlezing, Leiden 2009.

⁶ A. van Geluwe, *Kort verhael van een achthien-jarighe Hollandtsche Reyse*, Antwerpen 1650, p. 15. De *Hollandtsche Reyse* was een soort handleiding voor katholieke jongeren uit het Zuiden die op

bondiger geformuleerd door er op te wijzen dat het katholicisme niet een manier van denken, maar een manier van leven was.⁷ Voor hun ziel en zaligheid waren katholieken afhankelijk van de priesterlijke bemiddeling en sacramentsbediening die hen nu juist was ontzegd. Geen wonder dat de veel geprezen gewetensvrijheid in de Unie van Utrecht door katholieken niet zo werd ervaren.

Op allerlei fronten waren katholieken dus van het middelpunt naar de zijlijn van de samenleving verdreven. Maar alle verwoede pogingen tot het tegendeel ten spijt, verdwenen zij niet van het toneel. Na een periode van grote ontreddeering krabbelde de katholieke kerk in de eerste helft van de zeventiende eeuw weer op, zowel wat aantallen priesters als aantallen gelovigen betreft.⁸ Telde de Hollandse Zending – de katholieke organisatie in de door de paus tot missiegebied bestempelde Republiek – in 1602 nog slechts 70 priesters, op een totaal van 1.300 staties (parochies), in 1650 kon zij over 360 seculiere priesters beschikken; daar konden nog 140 reguliere geestelijken bij opgeteld worden.⁹ De katholieke gemeenschap in de gewesten die onder de Hollandse Zending vielen, maakte toen ruwweg één derde van de samenleving uit, zo'n 450.000 gelovigen op een totale bevolking van circa 1.600.000 zielen.¹⁰

bezoek in de Republiek met calvinisten te maken kregen. Zie ook M. Polkowski, *A struggle for survival. The continuity of catholic religious literature in Holland. The example of Delft (1450-1650)*, Lublin 2012, p. 178.

⁷ A.Th. van Deursen, *De last van veel geluk. De geschiedenis van Nederland 1555-1702*, derde druk, Amsterdam 2005, p. 152.

⁸ Robert Fruin, 'De wederopluiking van het katholicisme in Noord-Nederland, omstreeks den aanvang der XVIIe eeuw', in: *De Gids* 58 (1894), p. 1-33, 240-292; W. Frijhoff en M. Spies, *1650. Bevochten eendracht*, Den Haag 1999, p. 354. Zie ook M.G. Spiertz, 'De katholieke geestelijke leiders en de wereldlijke overheid in de Republiek der Zeven Provinciën', in: *Trajecta* 2 (1993), p. 3-20, spec. 5-6. Spiertz schrijft de wederopluiking vooral op het conto van apostolisch vicaris Philippus Rovenius en zijn kerkelijke strategie om in Leuven en Keulen opgeleide priesters een op Tridentijnse leest geschoeid katholicisme in de Republiek te laten verspreiden.

⁹ P.W.F.M. Hamans, *Geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland*, Brugge 1992, p. 257; Joris van Eijnatten en Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, Hilversum 2005, p. 183; Frijhoff en Spies, *1650*, p. 378. Volgens Hamans, *Geschiedenis van de katholieke kerk*, p. 258, n. 30, telde de Republiek in 1645 300 seculieren en 142 regulieren. Overigens had de katholieke kerk in Noord-West Europa al aan de vooravond van de Reformatie te kampen met een tekort aan priesterwijdingen. Zo liep in het bisdom Utrecht het aantal wijdingen tussen 1505 en 1568 terug van gemiddeld 200 tot 60 per jaar; G. Brom, 'Naamlijst der priesters, die in het bisdom Utrecht gewijd zijn van 1505 tot 1518', in: *Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht (AAU)* 23 (1896), p. 386-471 en AAU 24 (1897), p. 1-85; Hamans, *Geschiedenis van de katholieke kerk*, p. 218, n. 31.

¹⁰ J.A. de Kok, *Nederland op de breuklijn Rome-Reformatie. Numerieke aspecten van protestantisering en katholieke herleving in de Noordelijke Nederlanden 1580-1880*, Assen 1964; Hamans, *Geschiedenis van de katholieke kerk*, p. 268-269; Parker, *Faith on the margins*, p. 17-18. S. Groenveld, *Huisgenoten des geloofs. Was de samenleving in de Republiek der Verenigde Nederlanden*

Deze getallen moeten overigens met de nodige voorzichtigheid worden benaderd. Behalve met de onbetrouwbaarheid van de zeventiende-eeuwse tellingen, heeft dat ook te maken met het feit dat de categorieën gelovigen niet stabiel waren. Wie tot welke kerk behoorde, was een kwestie van definiëren en die definitie wijzigde in de loop der tijd. Daarnaast ontstond vanaf het midden van de zestiende eeuw een substantiële groep gelovigen die geen expliciete keuze maakten voor een specifieke kerk.¹¹ Deze middengroepen konden zowel met het calvinisme als met het katholicisme affiniteit hebben; in het eerste geval spraken men van ‘liefhebbers’, in het tweede van ‘neutrales’.¹² Bovendien werd er nogal eens ‘geshopt’ tussen beide kerken, in de zin dat sommige gelovigen nu eens de publieke kerk dan weer de katholieke kerk of andere dissidente bijeenkomsten bezochten. Daarnaast verschilden de percentages aanzienlijk per regio. Zeeland en de noordelijke provincies waren halverwege de zeventiende eeuw voor het overgrote deel protestants, terwijl in Overijssel, Gelderland, Utrecht en Noord-Holland ongeveer de helft van de bevolking zich vooral met de katholieke traditie identificeerde. In Zuid-Holland lag dat percentage waarschijnlijk rond de dertig procent.¹³ Binnen de gewesten waren er vaak ook weer grote verschillen, zowel tussen de steden onderling als tussen de steden en het platteland. Volgens Frijhoff en Spies telde de stad Alkmaar in Noord Holland in 1656 45 procent katholieken tegen Enkhuizen slechts 5 procent.¹⁴ In Amsterdam, omstreeks 1600 nog voor de helft katholiek, maakten katholieken in 1650 dertig procent van de bevolking uit.¹⁵ In de steden was de protestantiseringsgraad in het algemeen hoger dan op het platteland, waar soms nog hele dorpen overwegend katholiek

verzuild?, Hilversum 1995, p. 19, spreekt van circa 700.000 katholieken omstreeks 1650, maar dat zal inclusief de gelovigen in de Generaliteitslanden zijn. Daarentegen stelt Jonathan Israel, *The Dutch Republic. Its rise, greatness, and fall 1477-1806*, herziene druk, Oxford 1998, p. 640, dat het aantal katholieken bij lange na niet dertig procent van de bevolking uitmaakte.

¹¹ A.Th. van Deursen, *Bavianen en slijkgeuzen. Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt*, tweede druk, Franeker 1998, p. 128; J. Spaans, *Haarlem na de Reformatie. Stedelijke cultuur en kerkelijk leven, 1577-1620*, Den Haag 1989; H. Knippenberg, *De religieuze kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden*, Assen, Maastricht 1992, p. 22-32.

¹² Groenveld, *Huisgenoten des geloofs*, p. 18.

¹³ Frijhoff en Spies, 1650, p. 354; Israel, *The Dutch Republic*, p. 377-384.

¹⁴ Frijhoff en Spies, 1650, p. 354; zie ook Knippenberg, *De religieuze kaart van Nederland*, p. 24.

¹⁵ Israel, *The Dutch Republic*, p. 380; Charles Caspers en Peter Jan Margry, *Het Mirakel van Amsterdam. Biografie van een betwiste devotie*, Amsterdam 2017, p. 393, n. 8. Volgens Joke Spaans maakten de Amsterdamse katholieken omstreeks 1650 slechts twintig procent van de bevolking uit; Spaans, ‘Stad van vele geloven 1578-1795’, in: Willem Frijhoff en Maarten Prak (red.), *Geschiedenis van Amsterdam*, dl. 2, *Centrum van de wereld, 1578-1650*, Amsterdam 2004, p. 385-467, spec. 405.

waren gebleven.¹⁶ Rond 1650 was vermoedelijk nog tussen de 65 en 75% van het Noord-Hollandse platteland katholiek, terwijl dat percentage in de belangrijke steden toen schommelde tussen de 20 en 40%.¹⁷ Tot slot geven de cijfers een vertekend beeld vanwege de Generaliteitslanden, waar de bevolking ook na de inlijving bij de Republiek voor het overgrote deel het oude geloof trouw bleef. In de tweede helft van de zeventiende eeuw moest de katholieke kerk terrein prijs geven en daalde het percentage katholieken gestaag. In 1726 telde de Republiek ongeveer 1.900.000 inwoners, waarvan er ongeveer 650.000 katholiek waren (ca. 33%). Daarvan woonden er 280.000 in de noordelijke gewesten tegen 370.000 in de Generaliteitslanden.¹⁸

Sommige van deze katholieken hielden bewust op velerlei manieren hun geloof en cultuur levend. Het paradoxale samengaan van het officiële verbod op de uitoefening van het katholieke geloof en het bestaan van een bloeiende katholieke gemeenschap vormt de aanleiding voor dit boek. Dat het leven in een gereformeerde context de katholieke gemeenschap weliswaar in een keurslijf perste, maar haar tegelijkertijd dwong zichzelf opnieuw uit te vinden, is één van de hypothesen die eraan ten grondslag liggen. Geconfronteerd met een gekanteld wereldbeeld, moesten katholieken immers nadenken over de vraag wat zij als essentieel voor hun religieuze identiteit beschouwden, waaraan zij in hun dagelijkse bestaan wilden vasthouden en waarom. Het leven *sub jugo haereticorum* functioneerde ook als een stimulus. Wilden katholieken hun geloof in de praktijk brengen, dan waren zij genoodzaakt om een grote mate van inventiviteit en creativiteit aan de dag te leggen. Hoe zij te werk gingen, wat hen bewoog en hoe dat tot uiting kwam in de praktijk van alledag, is het onderwerp van dit boek.

Theoretisch kader

Met mijn zoektocht naar de postreformatorische katholieke ervaring haak ik aan bij de ‘cultural turn’ die sinds de jaren 1990 in de vroegmoderne religiegeschiedenis hoogtij viert.¹⁹

¹⁶ Frijhoff en Spies, 1650, p. 354-355.

¹⁷ Knippenberg, *De religieuze kaart van Nederland*, p. 23-24.

¹⁸ W.P.C. Knuttel, *De toestand der Nederlandsche katholieken ten tijde der Republiek*, 2 dln., Den Haag 1892-1894, dl. 1, p. 117; De Kok, *Nederland op de breuklijn Rome-Reformatie*, p. 246-248; Hamans, *Geschiedenis van de katholieke kerk*, p. 269, n. 61; Parker, *Faith on the margins*, p. 17.

¹⁹ P. Burke, *What is cultural history?*, tweede druk, Cambridge 2008; Idem, ‘Cultural history and its neighbours’, via

Daarmee bedoel ik het onderzoek naar de betekenis en de representatie van de spirituele belevingswereld en praktijken in het alledaagse leven van (gewone) gelovigen op basis van een breed uitwaaierend bronnenpalet. Het ontcijferen van de ‘taal van de cultuur’ betekent dat teksten niet alleen rechttoe rechtaan worden gelezen, maar dat ook wordt gezocht naar de diepere betekenis, naar wat weggelaten is of wat omstreden is. Naast tekstuele bronnen van allerlei aard, vormen ook visuele en materiële sporen van het verleden belangrijke toegangen tot de vroegmoderne religieuze ervaring.²⁰ De culturele koers werd in de jaren 1980 ingezet door de Amerikaanse historici Natalie Zemon Davis en Robert Darnton. In Frankrijk speelde de vierde generatie *Annales*-historici een voortrekkersrol. De door hen gepropageerde *histoire des mentalités* (zoals de cultuurgeschiedenis aanvankelijk werd aangeduid) vond in Nederland één van haar belangrijkste pleitbezorgers in Willem Frijhoff. Voor de Republiek is Frijhoff een niet te overschatten aanjager geweest van het onderzoek naar de culturele religiegeschiedenis.²¹

De aanhangers van de ‘cultural turn’ bepleit(t)en een interdisciplinaire aanpak om het beschikbare bronnenmateriaal zo breed mogelijk te kunnen benaderen; de intellectuele grenzen moe(s)ten vervagen.²² De cultuurhistoricus speelt daarom graag leentjebuurt bij concepten en theorieën uit complementaire wetenschappen zoals literatuurstudies, sociologie en culturele antropologie. Ook ik ‘bezondig’ mij daaraan door in mijn onderzoek gebruik te maken van de uit de sociologie en antropologie afkomstige begrippen ‘habitus’ en ‘subcultuur’, beide producten van de ‘cultural turn’. Het concept habitus werd in 1971

<http://cultureandhistory.revistas.csic.es/index.php/cultureandhistory/article/viewArticle/7/25>,

geraadpleegd op 23 maart 2016.

²⁰ Voor de term ‘cultural turn’ in religiegeschiedenis zie Jennifer Spinks en Dagmar Eichberger, ‘Introduction. Scholarship, friendship and border-crossing’, in: Idem (red.), *Religion, the supernatural and visual culture in early modern Europe. An album amicorum for Charles Zika*, Leiden 2015, p. 1-16, spec. 1-2. Voor de ‘cultural turn’ in het algemeen, zie e.g. Lynn Hunt (red.), *The new cultural history*, Berkeley 1989; Lynn Hunt en Victoria E. Bonnell (red.), *Beyond the Cultural Turn. New directions in the study of society and culture*, Berkeley 1999; en voor de Republiek Willem Frijhoff, *Embodied belief. Ten essays on religious culture in Dutch history*, Hilversum 2002.

²¹ Het artikel waarmee Frijhoff het debat over de culturele religiegeschiedenis aanzwengelde: Willem Frijhoff, ‘Van “histoire d’église” naar “histoire religieuse”. De invloed van de “Annales”-groep op de ontwikkeling van de kerkgeschiedenis in Frankrijk en de perspectieven daarvan voor Nederland’, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History* 61.2 (1981), p. 113-153. Ook Arie van Deursen kan beschouwd worden als een belangrijke exponent van de ‘cultural turn’, maar dan vooral voor de gereformeerde gelovigen en zonder de theoretische en methodologische onderbouwing van Frijhoff; Van Deursen, *Bavianen en slijkgeuzen*; Idem, *Mensen van klein vermogen*, spec. hoofdstuk 4, ‘Hel en hemel’.

²² Burke, ‘Cultural history and its neighbours’.

geïntroduceerd door de socioloog Pierre Bourdieu (1930-2002).²³ In *La distinction. Critique social du jugement* (1979) beschrijft Bourdieu zijn habitusconcept als een mentale structuur die bepaalt hoe een groep de samenleving waarneemt en beoordeelt, en hoe zij zich op de verschillende terreinen van de samenleving (of, in Bourdieu's terminologie, 'velden in de sociale ruimte') gedraagt, zonder dat zij zich echt bewust is van die geïnternaliseerde structuur. Anders gezegd, habitus is wat eigen is aan een bepaalde groep, de disposities die gedrag en waarneming als het ware spontaan, automatisch en routinematig sturen zonder dat de leden van die groep de normerende werking van hun sociale conditionering herkennen. Dat wil niet zeggen dat leden van een groep uitsluitend met hun eigen 'regels' in de hand door het leven gaan. In het habitusconcept, zo heeft Bourdieu betoogd, ligt 'le sens pratique' verankerd: het vermogen om te improviseren en ingenieuze strategieën te ontwikkelen om succesvol aan het 'sociale spel' – de samenleving – deel te nemen. De onbewust ingeprinte habitus, de geïnternaliseerde tweede natuur die hoort bij het lidmaatschap van een bepaalde groep, bepaalt het 'spelgevoel', de mate waarin individuen succesvol participeren in het sociale spel.²⁴

Hoewel Bourdieu's habitus enorm invloedrijk is en in tal van wetenschappelijke disciplines op allerlei, vaak tegenstrijdige manieren als conceptueel hulpmiddel is ingezet, hebben maar weinig historici het habitusconcept als een bruikbaar theoretisch hulpmiddel gekwalificeerd – wellicht omdat Bourdieu het zelf vooral op eigentijdse onderwerpen toepaste, maar vermoedelijk is ook zijn weinig toegankelijk taalgebruik daar debet aan. Toch kunnen de begrippen habitus en praktijk in hun basale vorm een belangrijke analytische functie vervullen bij de beantwoording van de vraag wat nu precies een zeventiende-eeuwse inwoner van de Republiek tot een katholiek maakte. Hoe zagen katholieken in een protestantse context zichzelf, wat was in hun ogen een typisch katholiek gedragsrepertoire, hoe betraden zij daarmee het 'sociale speelveld'? Bij de beantwoording van deze vragen beschouw ik (anders dan veel critici van Bourdieu) habitus niet als een ahistorisch concept, in de zin dat een bepaalde habitus tot duurzaam onbewust, geconditioneerd gedrag leidt zonder ruimte voor

²³ Deze term is ontleend aan het begrip habitus uit de deugdethiek van Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*: de habitus operativus bonus, dat wil zeggen de grondhouding die het mogelijk maakt om het goede te doen. In *La distinction. Critique sociale du jugement*, Parijs 1979, werkt Bourdieu het ontstaan en de werking van de habitus nader uit. Zie ook P. Bourdieu, *Outline of a theory of practice*, vertaling R. Nice, Cambridge 1977.

²⁴ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Parijs 1980. Zie voor een Engelse vertaling, Pierre Bourdieu, *The logic of practice*, vertaling R. Nice, Cambridge, Oxford 1990. Le sens pratique wordt ook wel vergeleken met het motorisch geheugen van een musicus, die eerst intensief zijn partituur bestudeert en repeteert, om op een bepaald moment zijn handen als het ware automatisch de noten te laten spelen.

diachronische verandering of voor ‘human agency’. Afgezien van de vraag of Bourdieu’s theorie inderdaad zo eng moet worden geïnterpreteerd dat ‘habitus’ eigenlijk niet meer is dan een soort routine, ga ik ervan uit dat de Reformatie de katholieke wereld zo op haar grondvesten deed schudden, dat de katholieke gelovigen gedwongen werden om zichzelf opnieuw uit te vinden en bewust op zoek te gaan naar nieuwe manieren en een nieuw instrumentarium om zich tot elkaar en tot de buitenwereld te verhouden.²⁵ Immers, de gekantelde sociale context ontnam traditionele verhoudingen, patronen en reflexen hun betekenis. Rituelen, gebruiken, symbolen, objecten, et cetera, kregen daardoor een nieuwe lading. De katholieken zelf waren belangrijke actoren in dit proces van herdefiniëring. De katholieke gemeenschap was, in andere woorden, niet statisch maar juist in beweging, op zoek naar een eigen identiteit en een bijbehorende katholieke gedragscode, die haar in staat stelde het hoofd boven water te houden in de ingrijpend veranderde, complexe samenleving waar zij deel van uitmaakte.

Het concept habitus in deze zin vertoont duidelijke raakvlakken met het begrip subcultuur, dat wil zeggen een groep met een eigen, duidelijk onderscheiden levensstijl maar die is ingebed in de heersende cultuur. Subcultuur is net als habitus een relatief nieuw theoretisch concept, ontwikkeld in de jaren 1960 en 1970 door Anglo-Amerikaanse criminologen en sociologen om crimineel gedrag van jongeren te verklaren. De eerste golf subculturele theorievorming stamt uit de zogenaamde Chicago School en was geënt op structureel-functionalistische ideeën. Het door Richard Hoggart gestichte Centre for Contemporary Cultural Studies aan de Universiteit van Birmingham, de zogenaamde Birmingham School, ontwikkelde in de jaren zeventig een typisch Britse variant op basis van een marxistisch wereldbeeld. Zowel de Amerikaanse als de Britse stroming richtte zich vooral op contemporaine jeugdculturen, met een sterke nadruk op Westerse, blanke jongemannen uit de lagere sociale klassen. Het voert te ver om op deze plaats diep in te gaan op het gedachtengoed van beide scholen.²⁶ In het kader van dit boek, is vooral van belang de door Hoggart geïntroduceerde *agency* van subculturen in het ontwikkelen van een levensstijl

²⁵ Vergelijk G. Algazi, ‘Habitus, familia und forma vitae. Die Lebensweisen mittelalterlicher Gelehrter in muslimischen, jüdischen und christlichen Gemeinden – vergleichend betrachtet’, in: Frank Rexroth (red.), *Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter*, Ostfildern 2010, p. 185-217, spec. 217. Zie verder G. Steinmetz, ‘Bourdieu, historicity, and historical sociology’, in: *Cultural Sociology* 5 (2011), p. 45-66, die naar mijn mening overtuigend Bourdieu’s reputatie als ‘ahistorical reproduction theorist’ ondergraaft.

²⁶ Voor een kort en toegankelijk overzicht van beide stromingen, zie Chijioke J. Nwalozie, ‘Rethinking subculture and subcultural theory in the study of youth crime. A theoretical discourse’, in: *Journal of Theoretical & Philosophical Criminology* 7.1 (2015), p. 1-16.

waarmee zij zich identificeren. Door middel van die levensstijl – een combinatie van een gemeenschappelijke taal, dress code en muzieksmaak – zetten de leden van een subcultuur zich tegen af tegen de dominante cultuur.²⁷ Dat er overlap bestaat tussen *agency* en stijl van subculturen enerzijds en Bourdieu's habitus en praktisch vernuft in verschillende velden anderzijds is evident: het lidmaatschap van een bepaalde subcultuur is af te lezen aan iemands habitus.

Vanaf de jaren 1990 is het concept subcultuur als analytisch framework steeds meer onder vuur komen te liggen.²⁸ De kritiek geldt allereerst de focus op Westerse jongemannen uit de stedelijke arbeidersklasse; deze is in de ogen van veel critici te exclusief en doet geen recht aan andere groepen in de maatschappij. Een tweede punt van kritiek is dat het als gevolg van transculturele migratie steeds lastiger zou worden om subculturen te onderscheiden c.q. af te bakenen. In een wereld die getypeerd kan worden als een 'global village' zouden jongeren, over geografische en culturele grenzen heen, bij allerlei subculturen shoppen om er alleen die ingrediënten uit te pikken die passen bij hun eigen levensstijl. Die individuele insteek staat in feite haaks op de breder gedeelde culturele identificatie die eigen is aan een subcultuur. Over de vraag wat onder deze poreuze omstandigheden nu precies onder een subcultuur moet worden verstaan, woedt de nodige discussie. Volgens sommige wetenschappers is subcultuur in het huidige wetenschappelijke debat verengd tot een 'catch-all' begrip, dat ad hoc kan worden toegepast op iedereen die op enig moment niet aan algemeen geaccepteerde standaarden voldoet.²⁹

Deze kritiekpunten, echter, vloeien in wezen voort uit de contemporaine toepassing van het concept subcultuur. Hoewel het in de geschiedschrijving slechts sporadisch als analytisch instrument is toegepast, vormt het begrip subcultuur voor historici van de vroegmoderne tijd juist wel een bruikbare ingang om door te dringen tot het wezen van een van de mainstream cultuur afwijkende groep zoals de katholieke gemeenschap in de Republiek. In de definitie van cultuurwetenschapper Ken Gelder kan deze katholieke gemeenschap inderdaad als een subcultuur worden aangemerkt:

Subcultures are groups of people that are in some way represented as non-normative and / or marginal through their particular interests and practices, through what they are, what they do,

²⁷ Zie hierover e.g. Dick Hebdige, *Subculture. The meaning of style*, herdruk 1988, Oxon / New York, waarin het begrip 'agency' gekoppeld wordt aan 'style'.

²⁸ Nwalozi, 'Rethinking subculture and subcultural theory', p. 7-10.

²⁹ A. Bennett, 'Subcultures or Neo-tribes? Rethinking the relationship between youth, style and musical taste', in: *Sociology* 33.3 (1999), p. 599–617, spec. 599.

and where they do it. They may represent themselves in this way; since subcultures are usually aware of their differences, bemoaning them, relishing them, exploiting them, and so on.³⁰

Katholieken in de Republiek waren zich ervan bewust dat zij een aparte groep vormden, die er afwijkende (geloofs)opvattingen en een afwijkende levensstijl op nahield in vergelijking met de calvinistische cultuur die de toon aangaf.³¹ Wat zagen de katholieken in de Republiek nu zelf als eigen aan hun cultuur, als typisch katholiek? Beperkte zich dat tot religieuze aangelegenheden, of kwam deze typisch katholieke cultuur ook tot uiting in bepaalde rituelen en gebruiken, herinneringspraktijken, taal of kleding? Door te analyseren hoe katholieken omgingen met de metamorfose van cultuur in subcultuur krijgen we hier zicht op: door de Reformatie moesten katholieken immers heroverwegen waar zij voor stonden. Zij moesten voor zichzelf de vraag beantwoorden of zij zich überhaupt lid van de (of een) katholieke gemeenschap voelden, en zo ja hoe zij dat dan tot uitdrukking wilden brengen in de context van een gereformeerde samenleving.

Er is nog een reden die pleit voor het gebruik van het concept subcultuur in dit onderzoek: door de katholieke gemeenschap te typeren als een subcultuur wordt inzichtelijk gemaakt dat zij was ingebed in een samenleving die (steeds meer) gereformeerd was. Hoewel zij haar eigen interne logica en sociale en religieuze praktijken kende, opereerde zij niet in een vacuüm maar binnen de samenleving als geheel; zij was niet statisch maar juist in beweging, op zoek naar een eigen identiteit in de ingrijpend veranderde, complexe samenleving waar zij deel van uitmaakte.³² Bovendien schroomden de katholieken niet om waar mogelijk zich publiekelijk te manifesteren. De eigen katholieke ‘stijl’, in combinatie met deze interactie met de buitenwereld, leidde ertoe dat katholieken ook buiten hun eigen subcultuur als zodanig werden (h)erkend en bejegend. Katholieken, in de woorden van Gelder,

[...] will also be represented like this by others, who in response can bring an entire apparatus of social classification and regulation to bear upon them.³³

³⁰ Ken Gelder, ‘Introduction. The field of subcultural studies’, in: Idem (red.), *The subcultures reader*, tweede druk, Londen 2005, p. 1-15, citaat op p. 1.

³¹ Vergelijk ook B. van Leeuwen, *Erkenning, identiteit en verschil. Multiculturalisme en leven met diversiteit*, Leuven 2003, p. 188; John Vincke, *Sociologie. Een klassieke en hedendaagse benadering*, Academia Press Gent 2007, p. 67-69, 333, 336.

³² Ken Gelder, *Subcultures. Cultural histories and social practice*, Oxon / New York 2007.

³³ Gelder, ‘Introduction’, p. 3.

Een vraag die ik in dit boek aan de orde wil stellen is of de katholieke gemeenschap van de Republiek altijd als een subcultuur à la Gelder kon worden getypeerd of dat er perioden of situaties waren waarin er eerder sprake was van een katholieke *tegencultuur*: een radicaliserende gemeenschap die, anders dan een subcultuur, de gevestigde orde niet accepteert en deze actief en desnoods met geweld omver wil werpen.³⁴ Sub- en tegencultuur hoeven immers niet elkaar uitsluitende uitersten te zijn; de grens tussen beide is eerder vloeiend.³⁵ Wat waren dan eventueel de omstandigheden waaronder en de momenten waarop katholieken radicaliseerden? Wanneer en waarom verhuisden zij van een sub- naar een tegencultuur, en vice versa? En maakten alle katholieke inwoners van de Republiek dan de overstap naar een meer militante houding? Hiermee kom ik bij een andere vraag die met behulp van het concept subcultuur kan worden beantwoord, namelijk of er wel gesproken kan worden van één homogene katholieke gemeenschap, of dat juist moet worden onderscheiden naar meerdere lagen – subculturen binnen een subcultuur dus. De overbekende competentiegeschillen tussen de seculiere geestelijken van de Hollandse Zending en de reguliere ordegeestelijken (zie verder hoofdstuk 1) geven al aan dat deze kwestie complex was en dat niet alle katholieken over één kam konden worden geschoren. Hetzelfde geldt voor de latere jansenistische controverses, die zich opnieuw aftekenden langs de scheidslijn tussen de reguliere en de seculiere clerus. Mijn veronderstelling is dat deze heterogeniteit zich evenzeer manifesteerde in het dagelijks leven. Ik ga er tevens van uit dat de grenzen tussen de verschillende katholieke subculturen poreus waren: katholieken manoeuvreerden tussen de verschillende geledingen in de katholieke gemeenschap al naar gelang de omstandigheden daartoe aanleiding gaven. Een vergelijking van de katholieken in de zeven gewesten met die in de Generaliteitslanden, waar de katholieken decennia lang na het uitbreken van de Opstand een andere weg waren gegaan, kan hier meer licht op werpen. Zo'n vergelijking is ook interessant omdat de katholieke gemeenschap in Staats-Brabant en Staats-Vlaanderen weliswaar niet tot het maatschappelijk-politieke establishment behoorde, maar getalsmatig de

³⁴ Over het verschil tussen subcultuur en tegencultuur zie e.g. J. Milton Yinger, *Countercultures. The promise and peril of a world turned upside down*, Londen / New York 1982, spec. p. 39-42. Vergelijk ook Willem Frijhoff, 'Inleiding: historische antropologie', in: Peter te Boekhorst, Peter Burke en Willem Frijhoff (red.), *Cultuur en maatschappij in Nederland, 1500-1850*, Heerlen 1992, p. 11-38, spec. 30-31, die er op wijst dat bij het beantwoorden van de vraag of er sprake is van een sub- of tegencultuur de zelfperceptie van de bewuste groep doorslaggevend is. Van een tegencultuur kan volgens Frijhoff alleen worden gesproken als een groep *bewust* in oppositie is met de dominante cultuur.

³⁵ Zie ook Vincke, *Sociologie*, p. 67-69. Dit continuüm wordt gewoonlijk aangeduid met subcultureel relativisme.

gereformeerden veruit de baas bleef. Het katholicisme is daardoor tot op de dag van vandaag invloedrijk gebleven. Kan onder die omstandigheden überhaupt van een aan de dominante cultuur ondergeschikte subcultuur worden gesproken?

Historiografisch debat

Het onderzoek naar de vroegmoderne katholieken in de Nederlanden staat de laatste jaren in het brandpunt van de historische belangstelling. Sinds 2008 zijn maar liefst acht boeken verschenen op dit terrein, die samen een breed scala aan onderwerpen bestrijken. Charles Parker analyseerde de bijdrage van katholieke leken aan het functioneren van de Hollandse Zending in de protestantse context van de Republiek.³⁶ In haar studie naar de invloed van de Opstand op de katholieke identiteit, legde Judith Pollmann juist het accent op de Zuidelijke Nederlanden.³⁷ Christine Kooi onderzocht de manier waarop katholieken en gereformeerden in Holland, het belangrijkste gewest van de Republiek, zich in het dagelijks leven tot elkaar verhielden.³⁸ Naast een bundel opstellen waarin de katholieke gemeenschap in de Republiek werd vergeleken met haar evenknie in Groot Brittannië, verschenen de afgelopen vijf jaar tevens belangrijke deelstudies van de hand van Craig Harline (bekering), Joke Spaans (Haarlemse kloppen), Geert Janssen (katholieke ballingen), Benjamin Kaplan (religieuze conflicten in grensgebieden), Bertrand Forclaz (katholieken in Utrecht), en Jaap Geraerts (katholieke adel).³⁹ Wat deze auteurs delen, is een belangrijke koerswijziging in de manier waarop over het vroegmoderne katholicisme in de Nederlanden werd nagedacht. Allereerst qua achtergrond van de auteurs, die in afwijking van wat lang gebruikelijk was, niet per definitie van katholieken huize zijn en die in eerder werk juist onderzoek hebben gedaan naar

³⁶ Parker, *Faith on the margins*.

³⁷ Judith Pollmann, *Catholic identity and the Revolt of the Netherlands 1520-1635*, Oxford 2011.

³⁸ Christine Kooi, *Calvinists and catholics during Holland's Golden Age. Heretics and idolators*, Cambridge 2012.

³⁹ Benjamin Kaplan e.a. (red.), *Catholic communities in protestant states. Britain and the Netherlands c. 1570-1720*, Manchester / New York 2009; Craig Harline, *Conversions. Two family stories from the Reformation and modern America*, Yale University Press 2011; Joke Spaans, *De Levens der Maechden. Het verhaal van een religieuze vrouwengemeenschap in de eerste helft van de zeventiende eeuw*, Hilversum 2012; Geert H. Janssen, *The Dutch Revolt and catholic exile in Reformation Europe*, Cambridge 2014; Benjamin Kaplan, *Cunegonde's kidnapping. A story of religious conflict in the Age of Enlightenment*, New Haven / Londen, 2014; Bertrand Forclaz, *Catholiques au défi de la Réforme. La coexistence confessionnelle à Utrecht au XVIIe siècle*, Parijs 2014; Jaap Geraerts, *The catholic nobility in Utrecht and Guelders, c. 1580-1702*, PhD dissertation University College London 2014.

andere religieuze groeperingen. In de tweede plaats is de katholieke gemeenschap voor hen niet gelijk aan de katholieke kerk. Daarnaast definiëren zij deze katholieke gemeenschap niet uitsluitend in relatie tot de gereformeerde elite, maar analyseren zij juist de *interne* katholieke dynamiek. Met dit boek over het ‘lived catholicism’ in de Republiek wil ik mij mengen in het debat dat zij hebben aangezwengeld. Om dit debat op waarde te kunnen schatten is het echter eerst nodig om het historiografische spoor terug te volgen.

De geschiedenis van de katholieke gemeenschap in de Republiek is lange tijd de (verzuilde) geschiedenis van de katholieke kerk geweest.⁴⁰ Deze institutionele focus had automatisch tot gevolg dat de geschiedschrijving stevast het confessionele (postreformatische) tijdperk als vertrekpunt koos. Katholieke kerkgeschiedenis betekende voor sommige geschiedschrijvers de geschiedenis van de Hollandse Zending; voor anderen die van de in de Republiek actieve orden.⁴¹ Deze tweedeling is terug te voeren op de competentiegeschillen die al eind zestiende eeuw tussen seculiere en reguliere geestelijken ontstonden. In de ogen van de Hollandse Zending was de prereformatische kerkelijke hiërarchie grotendeels intact gebleven waardoor de apostolisch vicaris het hoogste kerkelijke gezag in de Republiek vertegenwoordigde. Vooral de eigenzinnige jezuïeten zagen dit anders. In hun ogen was er geen sprake van continuïteit. Noord-Nederland was een missiegebied onder rechtstreeks gezag van de paus, waar zij conform de richtlijnen van hun eigen orde hun missiewerk verrichtten.⁴² Maar volgens de representanten van beide stromingen was de geschiedenis van het Nederlandse catholicisme dus vooral een geschiedenis van de kerk. Vaak was het zelfs een geschiedenis van de hiërarchische toplaag van die kerk: het lagere echelon priesters kwam nauwelijks aan bod. Als vanzelfsprekend werden de kerkelijke

⁴⁰ Voor een historiografisch overzicht van de literatuur die tussen 1945 en 1985 is verschenen over de katholieke kerk in de Republiek en in de Spaanse Nederlanden, zie James D. Tracy, ‘With and without the Counter-Reformation. The catholic church in the Spanish Netherlands and the Dutch Republic, 1580-1650’, in: *Catholic Historical Review* 71.4 (1985), p. 547-575. Voor een analyse van recente conceptuele en methodologische ontwikkelingen in de historiografie van het vroegmoderne catholicisme in Europa, zie Jaap Geraerts, ‘Early modern catholicism and its historiography. Innovation, revitalization, and integration’, in: *Church History and Religious Culture* 97 (2017), p. 381-392.

⁴¹ Deze institutionele benadering viel overigens iedere georganiseerde religie in Nederland ten deel. Zie bijvoorbeeld Joris van Eijnatten, ‘Church versus culture. The past, present and future of the history of religion in the Netherlands’, lezing 2005, te raadplegen via <http://www.religiegeschiedenis.nl/rg/docs/DutchReligiousHistoriography.pdf>.

⁴² Zie over deze jurisdictiegeschillen F. van Hoeck S.J., *Schets van de geschiedenis der jezuïeten in Nederland*, Nijmegen 1940, p. 21-37, 127-146; L.J. Rogier, *Geschiedenis van het catholicisme in Noord-Nederland in de 16^e en 17^e eeuw*, dl. 1-3, Amsterdam 1946-1947, dl. 2, p. 46-66; Parker, *Faith on the margins*, p. 24-46, passim.

autoriteiten beschouwd als de drijvende kracht achter de katholieke restauratie. In de verzuilde context van de Nederlandse samenleving was het al net zo evident dat deze geschiedenis alleen kon worden geschreven door historici die tevens praktiserend katholiek waren. Vooral katholieke geestelijken namen hiertoe het initiatief. Zij waren *qualitate qua* sterk persoonlijk betrokken bij hun onderwerp. Hun werk sloeg dan ook vaak een apologetische en hagiografische toon aan, die decennialang bepalend is geweest voor de manier waarop over het Noord-Nederlandse katholicisme werd nagedacht. Het gevolg was dat de katholieke geschiedschrijving, tot de koerswijziging die begin deze eeuw is ingezet, gekenmerkt werd door een bedrieglijke cohesie – een tendens die nog extra werd versterkt doordat het onderzoek uitsluitend gebaseerd werd op institutioneel kerkelijk bronnenmateriaal.

Hoewel priester-historici dus een voortrekkersrol speelden in de geschiedschrijving over de katholieke gemeenschap in de Republiek, is de naam die onlosmakelijk verbonden is met de institutionele geschiedschrijving van het katholicisme toch die van een leek: L.J. Rogier.⁴³ In zijn magnum opus, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16^e en 17^e eeuw*, verdedigde hij de these dat de aanwezigheid van goede priesters in de eerste decennia van de zeventiende eeuw cruciaal was geweest voor het overleven van de katholieke kerk in de Republiek.⁴⁴ Daar waar competente, in de geest van Trente gevormde priesters voorhanden waren, kon het katholicisme overleven; waar dat niet het geval was, was de katholieke kerk gedoemd te verdwijnen.⁴⁵ In Rogiers ogen waren katholieke leken bovenal

⁴³ Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme*, dl. 1-3. Zie voor een analyse van Rogiers werk Tracy, 'With and without the Counter-Reformation', p. 561-563, waar ook de navolgers van Rogier staan vermeld.

⁴⁴ Deze stelling is onderdeel van Rogiers zogenaamde protestantiseringstheze, een verklaringsmodel voor het al dan niet slagen van het proces van protestantisering. Behalve een langdurig hiaat in de katholieke zielzorg, bevorderden twee andere factoren het slagen van de protestantisering: corruptie van het katholicisme waardoor de plaatselijke bevolking zich afkeerde van Rome en krachtige ondersteuning van het gereformeerde geloof door de burgerlijke overheid. Zie M.G. Spiertz, 'De ontwikkelingsgang van de katholieke missie in Friesland 1609-1689', in: *Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland (AGKKN)* 21(1979), p. 262-292, spec. 263-266. Ook aan de katholieke adel, als belangrijke beschermheer van de katholieken op het platteland, kende Rogier een bepalende rol toe. Naar zijn mening had het inkrimpen van de katholieke adel door onderlinge huwelijken enerzijds en de verlokkingen van een publieke carrière anderzijds tot gevolg dat de katholieke gemeenschap vanaf circa 1650 zowel in aantal daalde als aan vitaliteit inboette; Tracy, 'With and without the Counter-Reformation', p. 562-564.

⁴⁵ Een theorie die Franciscus Dusseldorpius al rond 1600 aanhing: 'Certe usque in hodiernum diem, post annos fere 50, re ipsa experimur ex indigenes, quales ante has turbas pastores habuerint, bonos vel malos.' (Zeker tot op de dag van vandaag, ongeveer 50 jaar later, ondervinden wij aan de hand van

passieve slachtoffers van de Reformatie, vervolgd door de nieuwe calvinistische machthebbers, maar overeind gebleven dankzij de haast bovenmenselijke inspanningen en opofferingen van de priesters van de Hollandse Zending. In die zin was de achtergrond van de wetenschapper weliswaar gewijzigd, maar de leidende gedachte in het onderzoek bepaald niet.

Het besef dat de katholieke identiteit meer behelsde dan het door Rogier afgeschilderde passieve slachtofferschap, en dat de katholieke geschiedenis niet per se samenviel met de institutionele geschiedenis, kwam pas in de jaren 1980 met de hierboven al genoemde ‘cultural turn’. Een eerste koerswijziging in de katholieke historiografie werd ingezet door Matthieu Spiertz, die kritische kanttekeningen plaatste bij de protestantiseringsthese van zijn vroegere leermeester Rogier.⁴⁶ Spiertz bepleitte tevens een verbreding van de kerkgeschiedenis naar de geschiedenis van het godsdienstig leven in de vroegmoderne tijd.⁴⁷ Dit pleidooi viel in vruchtbare aarde bij zijn leerlingen Gerard Rooijackers en Marit Monteiro, die in de jaren 1990 belangrijke studies over respectievelijk religieuze volkscultuur en de relatie tussen religie en vrouwen in het Zuiden van de Republiek publiceerden.⁴⁸

Behalve Spiertz, onderkende vooral Willem Frijhoff dat het religieuze leven in de Republiek veel meer inhield dan de overwegend beschrijvende ‘histoire de l’eglise’. In 1981 bracht zijn stevig in de theorie van de *Annales*-school ingebedde artikel ‘Van *Histoire d’eglise* naar *histoire religieuse*’ een kentering teweeg in het traditionele denken over religie en kerk.⁴⁹ Frijhoff pleitte in dit stuk voor de ‘religion vecue’ als object van probleemgericht historisch onderzoek. Niet het instituut en haar gezagsdragers moesten centraal staan, maar de geloofsbeleving van mensen. De traditionele top-down benadering moest plaatsmaken voor geschiedschrijving van onderop. Hoe brachten leken hun religieuze overtuigingen in de praktijk, zowel binnen als buiten de gevestigde kerken? Welke symbolen, rituelen en

de inheemse bevolking, wat voor soort pastoors zij hadden vóór de troebelen, goede of slechte.) Zie Dusseldorpius, *Annales*, dl. 1, fol. 75.

⁴⁶ E.g. Spiertz, ‘De ontwikkelingsgang van de katholieke missie in Friesland 1609-1689’, p. 262-266.

⁴⁷ Deze belangstelling wordt weerspiegeld in de bundel die Spiertz kreeg aangeboden bij zijn afscheid als hoogleraar Geschiedenis van het Nederlands Katholicisme aan de Katholieke Universiteit Nijmegen (een leerstoel die was ingesteld voor Rogier, die hem echter nooit heeft bekleed); M.E. Monteiro, G. Rooijackers en J.G.M.M. Rosendaal (red.), *De dynamiek van religie en cultuur. Geschiedenis van het Nederlands katholicisme*, Kampen 1993.

⁴⁸ Marit Monteiro, *Geestelijke maagden. Leven tussen klooster en wereld in Noord-Nederland gedurende de zeventiende eeuw*, Hilversum 1996; Gerard Rooijackers, *Rituele repertoires. Volkscultuur in oostelijk Noord-Brabant 1559-1853*, Nijmegen 1994.

⁴⁹ Frijhoff, ‘Van « Histoire de l’eglise » naar « Histoire religieuse »’.

spirituele ervaringen waren voor hen belangrijk, welke betekenis kenden zij daar aan toe? Hoe manifesteerde deze geleefde religie zich in de samenleving? Religiegeschiedenis als een *species* van het *genus* cultuurgeschiedenis dus. Voor de geschiedenis van de katholieke gemeenschap in de Republiek leverde dat in de eerste plaats een aantal belangwekkende artikelen van de hand van Frijhoff zelf op.⁵⁰

In het voetspoor van Frijhoff gingen ook andere historici op zoek naar de Noord-Nederlandse katholieke identiteit. Zij konden daarbij inspiratie putten uit verschillende wetenschappelijke bronnen. Allereerst uit het onderzoek naar de katholieke gemeenschap in vroegmodern Engeland. De situatie in Engeland, waar katholieken eveneens een vervolgde minderheid in een protestantse context vormden, was immers voor een belangrijk deel vergelijkbaar met die in de Republiek. Het debat over het vroegmoderne katholicisme was daar bovendien al enkele jaren eerder, in 1975, nieuw leven ingeblazen door John Bossy in zijn invloedrijke werk *The English Catholic Community, 1570-1850*.⁵¹ Bossy bevrijdde de postreformatorische Engelse katholieken van het stigma van passief slachtoffer- en martelaarschap. In zijn visie vertegenwoordigde de Engelse reformatie een waterscheiding tussen de laatmiddeleeuwse katholieke wereld en een zelfbewuste, actieve en creatieve vroegmoderne katholieke gemeenschap. De totstandkoming van die zelfverzekerde katholieke subcultuur schreef hij op het conto van de priesters die waren opgeleid aan de Engelse seminaries in de Zuidelijke Nederlanden, speciaal de jezuïeten, die vanaf de jaren 1570 richting Engeland vertrokken om de restauratie van de katholieke kerk ter hand te nemen.⁵² Tegelijkertijd karakteriseerde Bossy de Engelse katholieke gemeenschap als een insulaire, in zichzelf gekeerde groep, die zich bewust buiten de samenleving plaatste.

Bossy's gezaghebbende werk bracht een levendig en principieel debat op gang over de aard van het vroegmoderne katholicisme. Zonder een uitputtend overzicht te willen geven van de deelnemers aan dit debat, noem ik hier in de eerste plaats Christopher Haigh, de belangrijkste representant van wat al snel het revisionistische kamp werd genoemd.⁵³ Toen

⁵⁰ Zie e.g. Frijhoff, *Embodied belief*.

⁵¹ John Bossy, *The English catholic community, 1570-1850*, Londen 1975. Zie ook John Bossy, 'The character of English catholicism', in: *Past and Present* 21 (1962), p. 39-59.

⁵² Zie ook N. Lewycky en A. Morton (red.), *Getting along? Religious identities and confessional relations in early modern England. Essays in honour of professor W.J. Sheils*, Ashgate 2012, p. 12-13; A. Walsham, *Catholic reformation in protestant Britain. Catholic Christendom, 1300-1700*, Ashgate 2014, p. 7.

⁵³ Een overzicht van de huidige stand van zaken in het Engelse debat is te vinden in Walsham, *Catholic reformation in protestant Britain*, p. 1-49. Zie ook James E. Kelly en Susan Royal, 'Introduction', in: Idem (red.), *Early modern English catholicism. Identity, memory and Counter-*

het stof van de Reformatie was gaan liggen, zo betoogde Haigh, was er toch vooral continuïteit tussen middeleeuwse en postreformatorische katholieken te ontwaren; dat de moederkerk aan de vooravond van de Reformatie een terminale patiënt zou zijn geweest, was een regelrechte misvatting. Het was bovendien juist aan de priesters uit het tijdperk van Mary Tudor te danken dat een levensvatbare katholieke gemeenschap ontstond: zij stonden aan de wieg van een vitale ‘recusant community’. Voor zover de katholieke gemeenschap rond 1600 was gereduceerd tot een ‘country house oblivion’, was dat volgens Haigh te wijten aan de jezuïeten met hun eenzijdige focus op vermogende families.⁵⁴ Met zijn *Stripping of the Altars* mengde ook Eamon Duffy zich in het continuïteitsdebat. Duffy – die eveneens het etiket ‘revisionist’ kreeg opgeplakt – ontkende niet dat de Reformatie een traumatische breuk met het laatmiddeleeuwse katholieke leven had veroorzaakt, maar zette wel vraagtekens bij het tot dan toe algemeen geaccepteerde standpunt dat dit elke bezieling zou missen, waardoor de weg naar de Reformatie vrij kwam.⁵⁵

Alexandra Walsham en Michael Questier problematiseerden Bossy’s werk vanuit een andere invalshoek. In haar baanbrekende *Church papists* (1993) bekritiseerde Walsham Bossy’s these dat de katholieke gemeenschap uitsluitend bestond uit ‘recusants’: katholieken die pertinent weigerden om de diensten in de Church of England bij te wonen en die zichzelf opzettelijk afzonderden van de rest van de samenleving. Zij toonde overtuigend aan dat ‘katholiek’ en ‘non-conformist’ niet per se synoniemen waren. Vroegmoderne Engelse katholieken stond een heel scala aan strategieën ten dienste om katholiek te zijn, zonder noodzakelijkerwijs de protestantse autoriteiten over zich heen te krijgen. Eén daarvan was om zich naar buiten toe te conformeren aan de Anglicaanse Kerk, maar van binnen katholiek te blijven. Deze simulerende kerkbezoekers die in hun hart katholiek waren, werden met een spotnaam ‘church papists’ genoemd. De katholieke identiteit, zo concludeerde Walsham, was niet een vast gegeven, maar kende vloeiende scheidslijnen, afhankelijk van de

Reformation, Leiden / Boston 2017, p. 1-14; Brad S. Gregory, ‘Situating early modern English catholicism’, in: Kelly en Royal (red.), *Early modern English catholicism*, p. 17-40.

⁵⁴ Christopher Haigh, ‘The continuity of catholicism in the English reformation’, in: *Past and Present* 93 (1981) p. 37-69; Idem, ‘Revisionism, the Reformation, and the history of English catholicism, in: *Journal of Ecclesiastical History* 26 (1985) p. 394-405.

⁵⁵ Eamon Duffy, *The stripping of the altars. Traditional religion in England 1400-1580*, tweede druk, New Haven / Londen 2005, speciaal de inleiding bij de tweede druk. Zie ook Eamon Duffy, *Saints, sacrilege, sedition. Religion and conflict in the Tudor reformations*, Londen 2012, p. 1-53, waarin hij een samenvatting geeft van het ‘revisionism debate’ en waarin hij forse kanttekeningen plaatst bij dit debat en de plaats die hem daarin is toebedeeld.

omstandigheden van het moment.⁵⁶ Dat er naast de ‘recusant community’ een blijvende groep ‘church papists’ bleek te bestaan, had niet alleen gevolgen voor het sektarische model dat tot dan toe het wetenschappelijk debat had gedomineerd, maar demonstreerde ook de diversiteit van het vroegmoderne Engels katholicisme. In een reeks invloedrijke en methodologisch vernieuwende artikelen heeft Walsham de ervaring en evolutie van de katholieke gemeenschap in het Verenigd Koninkrijk verder uitgewerkt.⁵⁷

Volgens Bossy moest de katholieke adel worden beschouwd als de ‘makelaar’ van de postreformatorische katholieke gemeenschap in Engeland. Door haar non-conformistische signatuur was de katholieke aristocratie echter een naar binnen gekeerde groep, die noodgedwongen elke politieke aspiratie had moeten laten varen. Aan de hand van de katholieke adellijke familie Browne demonstreerde Questier het tegendeel. Weliswaar waren de traditionele routes naar politieke macht afgesneden, maar de katholieke ‘gentry’ was inventief genoeg om alternatieve paden te betreden voor het uitdragen van hun toekomstvisie op Engeland en het Engelse katholicisme. Om hun doelen te bereiken, waren zij wel degelijk bereid tot interactie met de buitenwereld.⁵⁸ Questiers ‘integrationist’ benadering van de katholieke elite, kreeg voor de gewone gelovigen navolging in het werk van William Sheils en Peter Marshall.⁵⁹ Zij toonden aan dat gewone katholieken zich net zomin als de elite buiten de samenleving plaatsten. In het dagelijks leven stonden harmonieuze sociale verhoudingen voorop en overbruggen de confessionele verschillen.

Het is precies deze vraag naar het overbruggen van de confessionele geschillen tussen katholieken en protestanten die in de historiografie over de Nederlandse katholieken aanvankelijk bovenaan de agenda werd geplaatst. Het debat over de confessionele co-existentie vond plaats tegen de achtergrond van het in de jaren 1970 in Duitsland opgekomen confessionaliseringsparadigma. De geestelijke vaders van dit buitengewoon invloedrijke

⁵⁶ Alexandra Walsham, *Church papists. Catholicism, conformity and confessional polemic in early modern England*, Londen 1993. Zie ook Walsham, *Catholic reformation in protestant Britain*, p. 10.

⁵⁷ Deze artikelen zijn inmiddels gebundeld in Walsham, *Catholic reformation in protestant Britain*.

⁵⁸ Michael C. Questier, *Catholicism and community in early modern England. Politics, aristocratic patronage and religion, c. 1550-1640*, Cambridge 2006.

⁵⁹ Zie bijvoorbeeld William Sheills, ‘Getting on and getting along in parish and town. Catholics and their neighbours in England’, in: Kaplan e.a. (red.), *Catholic communities in protestants states*, p. 67-83; Peter Marshall, ‘Confessionalization and community in the burial of English catholics, c. 1570-1700’, in: Lewycky en Morton (red.), *Getting along*, p. 57-76.

paradigma, Heinz Schilling en Wolfgang Reinhard,⁶⁰ bouwden voort op het eerder door kerkhistoricus Ernst Walter Zeeden op het terrein van de kerk- en religiegeschiedenis geïntroduceerde concept *Konfessionsbildung*: de door alle kerken gestimuleerde ontwikkeling van een eigen religieuze identiteit die via doctrine, tucht en rituelen scherp afgebakend was van concurrerende confessies.⁶¹ Door de nauwe verwevenheid tussen de vroegmoderne kerk en staat, had de totstandkoming van confessies in de ogen van Schilling en Reinhard echter repercussies voor het gehele sociale en politieke bestel: *Konfessionsbildung* zette volgens hen bredere sociaal-maatschappelijke processen van *Konfessionalisierung* in gang. Via de kerk consolideerden vroegmoderne staten hun territoria, bijvoorbeeld via het principe *cuius regio, eius religio*. Zo bevorderde confessionalisering dus staatsvorming en politieke centralisatie, en vice versa. *Sozialdisziplinierung* was een andere belangrijke pijler van de confessionaliseringsthese: het door de kerk en staat aan hun gelovigen c.q. ingezetenen opleggen van allerlei maatregelen tegen afwijkend gedrag om zo de samenleving te disciplineren. Zowel de kerkelijke als de politieke elite streefde op die manier naar een zo homogeen mogelijk (kerk)volk dat zuiver was in leer en levenswijze. Confessionalisering kon in deze opvatting dus het beste als een top-down fenomeen worden gekarakteriseerd.⁶²

Omdat de theorie van Reinhard en Schilling was ontwikkeld in de context van religieus homogene gebieden kon hij om die reden alleen al niet één op één worden toegepast op de multiconfessionele Republiek met haar in de Unie van Utrecht gegarandeerde vrijheid van geweten. Behalve dat zij geen staatskerk kende, ontbrak bovendien een centraal burgerlijk gezag. De Republiek was een statenbond van zeven soevereine gewesten. Het hoogste gezag (ook op het gebied van het te voeren religieuze beleid) berustte formeel op het niveau van deze gewesten. De facto waren het echter vooral de steden als lid van de gewestelijke Staten

⁶⁰ Voor een overzicht van de belangrijkste publicaties van Reinhard en Schilling over het confessionaliseringsparadigma zie U. Lotz-Heumann, 'The concept of "Confessionalization". A historical paradigm in dispute', in: *Memoria y Civilización* 4 (2001), p. 93-114.

⁶¹ E.W. Zeeden, 'Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe', in: *Historische Zeitschrift* 185 (1958), p. 249-299. Zie ook Th. Brockmann en D.J. Weiss, ' "Konfessionsbildung" und "Konfessionalisierung". Einleitung', in: Th. Brockmann en D.J. Weiss (red.), *Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen*, Münster 2013, p. 1-22.

⁶² Vergelijk Ute Lotz-Heumann, 'Confessionalization', in: A. Bamji, G. Janssen en M. Laven (red.), *The Ashgate research companion to the Counter-Reformation*, Ashgate 2013, p. 33-53, spec. 39-41. Zie ook Peter van Rooden, 'Kerk en religie in het confessionele tijdperk', in: Willem Frijhoff en Leo Wessels (red.), *Veelvormige dynamiek. Europa in het Ancien Régime 1450-1800*, Amsterdam 2006, p. 373-402.

die het voor het zeggen hadden.⁶³ Kerk en staat konden om die reden geen gezamenlijk en eenduidig confessionaliseringsoffensief voeren.⁶⁴ Binnen de Hollandse Zending bemoeilijkte de protestantse context in combinatie met het gebrek aan priesters de implementatie van Tridentijnse orthodoxie nog verder. Niet zozeer disciplineren van het kerkvolk door de klerikale elite was hier het toverwoord, maar een proces van onderhandeling en compromissen sluiten. Niettemin voltrok zich volgens Olaf Mörke ook in de Republiek een proces van ‘konfessionsbedingte Segmentierung’, met dien verstande echter dat confessievorming hier ‘nur als untergeordnetes Strukturelement in der gesellschaftlichen Praxis’ functioneerde.⁶⁵

Over de vraag of, en zo ja hoe, die verschillende religieuze compartimenten zich tot elkaar verhielden, waren de meningen evenwel verdeeld. Aan de ene kant van het wetenschappelijke spectrum concludeerde Van Deursen in *Mensen van klein vermogen* ‘dat de gelovigen over de verschansing van hun eigen kerkmuren heen slechts ketters konden zien, en nooit medechristenen van een andere belijdenis’.⁶⁶ In *Huisgenoten des geloofs* deelde Simon Groenveld de opvatting dat de samenleving in de Republiek gekenmerkt werd door confessionele apartheid.⁶⁷ Zijn constatering dat de Republiek rond 1650 was verzuild, en dat haar inwoners zich niet buiten de grenzen van de eigen denominatie bewogen, staat op gespannen voet met het werk van Willem Frijhoff, die de term ‘omgangsoecumene’ muntte om aan te duiden dat in het dagelijks leven mensen van allerlei gezindten juist vreedzaam met elkaar omgingen, met stilzwijgend voorbijgaan aan de confessionele verschillen.⁶⁸ Dit verschijnsel leverde de Republiek al in haar eigen tijd het etiket van een opvallend tolerante samenleving op (een typering die overigens niet altijd vleidend was bedoeld). Maar de onder

⁶³ Zie voor de bestuursstructuur van de Republiek e.g. Simon Groenveld e.a., *De kogel door de kerk? De Opstand in de Nederlanden 1559-1609*, derde bijgewerkte druk, Zutphen 1991, p. 182-195.

⁶⁴ Zie Willem Frijhoff, ‘Was the Dutch Republic a calvinist community? The state, the confessions, and culture in the early modern Netherlands’, in: André Holenstein, Thomas Maise en Maarten Prak (red.), *The republican alternative. The Netherlands and Switzerland compared*, Amsterdam 2008, p. 99-122, spec. 103-105; Benjamin J. Kaplan, *Calvinists and Libertines. Confession and community in Utrecht, 1578-1620*, herziene druk, Oxford 2005, p. 6-8; 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 / Boston 2011, p. 45-73, spec. 47.

⁶⁵ O. Mörke, ‘“Konfessionalisierung” als politisch-soziales Prinzip? Das Verhältnis von Religion und Staatsbildung in der Republik der Vereinigten Niederlande im 16. Und 17. Jahrhundert’, in: *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis* 16.1 (1990), p. 31-60, citaten op p. 60.

⁶⁶ Van Deursen, *Mensen van klein vermogen*, p. 338.

⁶⁷ Groenveld, *Huisgenoten des geloofs*.

⁶⁸ Willem Frijhoff, ‘The threshold of toleration. Interconfessional conviviality in Holland during the early modern period’, in: Idem, *Embodied belief*, p. 39-65.

redactie van Ronnie Po-Chia Hsia en Henk van Nierop tot stand gekomen bundel *Calvinism and religious toleration in the Dutch Golden Age* toonde overtuigend aan dat deze tolerantie vooral ingegeven werd door pragmatische in plaats van ideologische overwegingen, en dus tot op zekere hoogte een mythe was.⁶⁹ Religieuze diversiteit werd aanvaard, zolang de openbare orde niet werd verstoord.⁷⁰

Groenvelds conclusie staat ook op gespannen voet met het werk van Judith Pollmann, Benjamin Kaplan en Christine Kooi. Deze historici brachten aan het licht hoe het dagelijks leven van katholieken voor een aanzienlijk deel werd bepaald door accommodatie en onderhandeling met andersdenkenden, in plaats van door religieuze segregatie.⁷¹ Daarmee stelden zij het traditionele beeld van de katholieke gemeenschap als een eiland ingrijpend bij. Tegelijk werd aangetoond dat deze co-existentie op haar best een wankel evenwicht was. Zo demonstreerde Christine Kooi dat de omgangsoecumene vaak niet meer dan een ongemakkelijk en instabiel proces was, voortdurend aan verandering onderhevig en afhankelijk van de (internationale) politieke situatie van het moment.⁷² Zeventiende-eeuwse katholieken zouden zich ongetwijfeld in haar beeld hebben herkend: zij zagen zichzelf bepaald niet als begunstigden van een welwillende overheid, maar juist als slachtoffers van vervolging en onderdrukking. De door buitenstaanders bewonderde gewetensvrijheid had voor hen een wrange bijmaak.⁷³

Net voorafgaand aan het debat over het wel of niet bestaan van confessionele co-existentie, ontspon zich vanaf de jaren 1980 bovendien een wetenschappelijke discussie over de tegenstelling tussen religieuze volks- en elitecultuur die zou zijn voortgevloeid uit het kerkelijke disciplineringsproces. Wederom nam Frijhoff het voortouw door de *agency* van het

⁶⁹ Hsia en Van Nierop (red.), *Calvinism and religious toleration*. Precies om die reden introduceerde Frijhoff de termen ‘omgangsoecumene’ en ‘religieuze co-existentie’. Zie verder C. Berkvens-Stevelinck, J.I. Israel en G.H.M. Posthumus Meyjes (red.), *The emergence of tolerance in the Dutch Republic*, Leiden / NewYork / Keulen 1997.

⁷⁰ Frijhoff, ‘The threshold of toleration’. Zie ook B. Kaplan, ‘Fictions of privacy. House chapels and the spatial accommodation of religious dissent in early modern Europe’, in: *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?’

⁷¹ Judith Pollmann, *Een andere weg naar God. De reformatie van Arnoldus Buchelius, 1565-1641*, Amsterdam 2000; Idem, ‘The bond of Christian piety. The individual practice of tolerance and intolerance in the Dutch Republic’, in: Hsia en Van Nierop (red.), *Calvinism and religious toleration*, p. 53-71; Kaplan, *Divided by faith*; Kooi, *Calvinists and catholics*.

⁷² Christine Kooi, ‘Paying off the sheriff. Strategies of catholic toleration in Golden Age Holland’, in: Hsia en Van Nierop (red.), *Calvinism and religious toleration*, p. 87-101.

⁷³ Parker, *Faith on the margins*, p. 12-13 en de primaire bronnen vermeld in noot 38 van zijn inleiding.

gelovige volk voorop te zetten. In plaats van passief te aanvaarden wat hen van bovenaf werd opgelegd, gaven gewone gelovigen hun eigen draai aan de nieuwe gedragscodes en incorporeerden deze in hun traditionele geloofsbeleving.⁷⁴ Voor katholieke gelovigen betekende dit dat ondanks de Tridentijnse hervormingen allerlei magisch getinte zaken zoals wonderen, toverij, visioenen, engelen en demonen tot hun religieuze standaarduitrusting bleven behoren.⁷⁵ Andersom eigende de katholieke clerus zich net zo goed elementen uit de religieuze volkscultuur toe, zowel om de achterban niet te verliezen als om de buitenwereld te bewijzen dat de roomse religie de oudste en dus de beste bestaansrechten had.⁷⁶ In het voetspoor van Frijhoff en Spiertz legden vooral onderzoekers van de katholieke gemeenschap in de Generaliteitslanden deze interactie tussen clerus en kerkvolk onder de loep, met dekenale visitatieverslagen als belangrijk serieel bronnenmateriaal.⁷⁷

In het afgelopen decennium heeft het onderzoek naar de katholieken in de Republiek een nieuwe, belangwekkende wending genomen. Historici hebben hun werkterrein verlegd van tolerantie en co-existentie naar de interne dynamiek van de katholieke gemeenschap en katholieke cultuur. De katholieken worden niet langer op één hoop gegooid en uitsluitend gedefinieerd in termen van protestantse vervolging, maar erkend als een heterogene groep waarvan de leden zich tussen verschillende identiteiten bewogen. Charles Parker analyseerde het belang van de onderlinge samenwerking tussen leken en priesters voor de opbouw van de Hollandse Zending.⁷⁸ Anders dan Rogier beschouwt hij lekeninitiatieven als cruciaal voor het herstel en de richting van de katholieke kerk. Door hun financiële afhankelijkheid van vermogende katholieken (voor de instandhouding van de schuilkerken, de opleiding van de clerus en de armenzorg) moesten priesters zich regelmatig voegen naar de wensen en

⁷⁴ W. Frijhoff, 'Vraagtekens bij het vroegmoderne kersteningsoffensief', in: G. Rooijakkers en Th. Van der Zee (red.), *Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de voorgeschreven en de geleefde praktijk*, Nijmegen 1986, p. 71-98; Idem, 'Toe-eigening: van bezitsdrang naar betekenisgeving', in: *Trajecta* 6 (1997), p. 99-118. Zie ook Rooijakkers, *Rituele repertoires*.

⁷⁵ Vergelijk Hans de Waardt, *Toverij en samenleving. Holland 1500-1800*, Den Haag 1991. Willem Frijhoff, 'The function of the miracle in a catholic minority. The Unites Provinces in the seventeenth century', in: Idem, *Embodied belief*, p. 111-136; Idem, 'Signs and wonders in seventeenth-century Holland. An interpretive community', in: Idem, *Embodied belief*, p. 137-152.

⁷⁶ W. Frijhoff, 'Vraagtekens bij het vroegmoderne kersteningsoffensief', p. 81-83.

⁷⁷ Zie vooral P.M. Toebak, *Kerkelijk-godsdienstig leven in westelijk Noord-Brabant 1580-1652. Dekenale visitatieverslagen als bron*, 2 dln., Breda 1995. Rooijakkers, *Rituele repertoires*, focust op de volkscultuur in het algemeen in Oostelijk Noord-Brabant; anders dan Toebak baseert hij zich wat de religieuze aspecten van volkscultuur betreft voornamelijk op institutionele bronnen van gereformeerde signatuur, ook als het om katholieke gebruiken en rituelen gaat.

⁷⁸ Parker, *Faith on the margins*.

behoefden van deze gelovigen. Onder meer om deze reden waren de decreten van het Concilie van Trente lang niet altijd koersbepalend voor de ontwikkeling van het Noord-Nederlandse katholicisme.

Hoewel Parkers studie rond lekeninitiatieven is georganiseerd, bestond het materiaal waarop hij zich baseerde in hoofdzaak uit institutionele bronnen.⁷⁹ Judith Pollmann voer een andere koers. In *Catholic identity and the Revolt of the Netherlands* bracht zij eveneens de dynamische relatie tussen de katholieke clerus en leken aan de oppervlakte, maar dan op basis van de ‘voices of individual Catholics’ – een nieuw perspectief ten opzichte van de tot dan toe gebruikelijke, door de *Annales* school beïnvloede seriële benadering.⁸⁰ Pollmann maakte gebruik van een waaier aan persoonlijke documenten, uiteenlopend van kronieken en dagboeken tot poëzie, toneelstukken en schotschriften, om de invloed van de Opstand op de ontwikkeling van de katholieke identiteit en cultuur in de Habsburgse Nederlanden onder de loep te nemen.⁸¹ Zij ging daarvoor terug naar het begin van de zestiende eeuw: een nieuw vertrekpunt ten opzichte van eerdere studies die pas aanvingen met het *annus horribilis* (althans in katholieke ogen) 1566. Het doel was om twee fenomenen te verklaren: waar de passiviteit van de Nederlandse katholieken onder het calvinistische geweld van de jaren 1560-1570 vandaan kwam, en waarom deze gelatenheid in de Habsburgse Nederlanden toch omsloeg in een activistische houding die leidde tot een onomkeerbare katholieke herleving. Het zwaartepunt van Pollmanns studie ligt dus niet bij het reilen en zeilen van de postreformatorische katholieke gemeenschap in de Republiek.

Dat is wel het geval in het boeiende portret dat Joke Spaans schilderde van de omvangrijke Haarlemse kloppengemeenschap de ‘Maechden van de Hoeck’, zo genoemd naar

⁷⁹ Ibidem, p. xi-xiii. Daarin staat hij overigens niet alleen. Zo maakte ook Christine Kooi, *Calvinists and catholics*, voornamelijk gebruik van kerkelijke archieven, in haar geval van gereformeerde zijde.

⁸⁰ Pollmann, *Catholic identity and the Revolt of the Netherlands*, citaat op p. 8.

⁸¹ Ibidem, p. 8-13. Het gebruik van literaire bronnen is een mooi voorbeeld van de interdisciplinaire benadering van de vroegmoderne katholieke identiteit. In navolging van Engelse literatuurwetenschappers zoals Alison Shell, *Oral culture and catholicism in early modern England*, Cambridge 2007, heeft ook de Nederlandse literatuurwetenschap het belang ontdekt van katholieke literatuur en katholieke thema's in literatuur voor het onderzoek naar de vitaliteit van het katholicisme; zie bijvoorbeeld Feike Dietz, *Literaire levensaders. Internationale uitwisseling van woord, beeld en religie in de Republiek*, Hilversum 2012; Nina Geerdink, *Dichters & verdiensten. De sociale verankering van het dichterschap van Jan Vos*, Hilversum 2012; Marco Prandoni, ‘“Doen an een zijden draet hingh ’t welvaert van dees Stede”. Stadsgeschiedenis en (katholieke) identiteit in P.A. Coddess toneelstuk *Herdoopers anslag op Amsterdam* (1641)’, in: *De Zeventiende Eeuw* 30.1 (2014), p. 97-109. Ook kunsthistorici hebben het vroegmoderne katholicisme in de Republiek gethematiseerd; zie Xander van Eck, *Clandestine splendor. Paintings for the catholic church in the Dutch Republic*, Zwolle 2007.

de buurt waar zij was gevestigd.⁸² Dat de Nederlandse kloppen een formidabele bijdrage hebben geleverd aan het voortbestaan van het katholicisme, werd al langer onderkend.⁸³ Aan de hand van de drie lijvige manuscripten die geestelijk moeder Tryn Jans Oly (1585-1651) tussen 1625 en 1651 over haar maagden schreef, heeft Spaans nu ook de leefwereld van de Haarlemse kloppen van binnenuit belicht.⁸⁴ Haar werk, inclusief de transcriptie van Oly's handschriften, is één van de onmisbare pijlers waarop dit boek steunt.

In het werk van Christine Kooi en Bertrand Forclaz blijft het thema van de omgangsoecumene de boventoon voeren. Zo heeft Kooi in haar meest recente boek een nieuwe conceptuele benadering toegevoegd aan het discours over confessionele co-existentie van katholieken en calvinisten in Holland. Zij onderscheidt drie verschillende, deels elkaar overlappende niveaus, zogenaamde 'metaphorical spaces', waarbinnen interactie plaatsvond: confessionele, burgerlijke en particuliere ruimte. Aan de hand van vooral consistoriale archieven bestudeert zij hoe beide denominaties in elk van de drie metaforische ruimten met elkaar omgingen. Niet verbazingwekkend, bleken vooral op het confessionele vlak de spanningen bij tijd en wijle hoog op te lopen. De harmonieuze verhoudingen die de meer pragmatisch ingestelde lokale overheden nastreefden, haalden daarentegen de scherpe kantjes van de confessionele verschillen af, net zoals de persoonlijke verhoudingen dat deden in de particuliere sfeer.⁸⁵

Forclaz heeft zijn pijlen vooral op de Utrechtse katholieken gericht. Die keuze heeft alles te maken met wat hij de 'double confessionnalité' van de Domstad noemt. Utrecht was tegelijkertijd de uitvalsbasis van de Hollandse Zending en, mede als reactie daarop, het hoofdkwartier van de orthodoxe vleugel van de publieke kerk. Hierdoor waren de

⁸² Spaans, *De Levens der Maechden*.

⁸³ Recentelijk door Parker, *Faith on the margins*, passim.

⁸⁴ In 1625 werd Oly aangesteld als geestelijk moeder van een zogenaamde particuliere vergadering: een huis waarin een aantal kloppen samenleefde. Dat zij toen ook haar biografische arbeid ter hand nam, en dat pas neerlegde toen zij stierf, kunnen we afleiden uit Oly's eigen levensverhaal zoals dat na haar dood werd vastgelegd door haar medezuster Maria van Wieringen. Van Wieringen vermeldde hoe Oly als geestelijk moeder 'overvloedich veel' schreef: 'Maer haer meeste arbeit heeft geweest te beschrijven de zermoonen die gepredickt sijn op de beaerdinge, en de uijtvaert vande gestorven maechden. Daer bij voeghende de deuchden diense in haer leeven gheoeffent hadden.' Oly schreef 'drie boecken [...] en noch verscheijden cleijnen' over haar maagden, aldus Maria van Wieringen. Zie Tryn Jans Oly, *Levens der Maechden*, 3 dln., Bibliotheek van Museum Catharijneconvent Utrecht, Collectie Preciosa Warmond, inv.nrs. 92B13-14, 92C10; citaat in: [Maria van Wieringen], 'Een weynich uijt het leeven en volmaeckte duechden vande Edele Waerde ende Godtvruchtige Maghet Catharina Ians Olij', dl. 3, fol. 427v.

⁸⁵ Kooi, *Calvinists and catholics*, spec. p. 1-15.

confessionele verhoudingen rond 1650 sterker uitgekristalliseerd dan elders in de Republiek. Volgens Forclaz leent Utrecht zich daarom bij uitstek voor een onderzoek naar de vraag hoe een voortschrijdende confessionalisering zich vertaalde in het sociale domein, waarin katholieken en gereformeerden elkaar continue tegen het lijf liepen. Hij beantwoordt deze vraag vanuit het perspectief van de katholieke gemeenschap; het accent legt hij op de ontwikkelingen in de tweede helft van de zeventiende eeuw – een relatief onderbelichte periode en dus een welkome aanvulling op de bestaande historiografie. De conclusie dat Utrecht vooral een geïntegreerde samenleving was, is gezien Forclaz' affiniteit met het werk van Frijhoff misschien niet verrassend, maar wel overtuigend onderbouwd.⁸⁶

Het religieuze klimaat in Utrecht, alsmede in Gelderland, wordt verder op de kaart gezet door Jaap Geraerts in zijn dissertatie over de religiositeit van de katholieke adel in deze gewesten. Geraerts breidt hierin de grenzen van het debat over de aard van het vroegmoderne katholicisme van de stad naar het platteland uit. Aan de hand van hun huwelijkspatronen, devotionele praktijken en de interactie met gereformeerden legt hij bloot hoe adellijke families in deze gewesten een duidelijk te onderscheiden katholieke subcultuur vormden, met een specifieke confessionele identiteit die een belangrijke uitlaatklep vond in de ondersteuning van de Hollandse Zending.⁸⁷

Geert Jansen heeft de katholieke diaspora als voorwerp van onderzoek gekozen. Hij analyseert hoe het gevoel van onthechting onder katholieke ballingen radicaliserende tendensen creëerde. Hun ballingservaringen waren de katalysator van een zelfbewust en triomfalistisch katholicisme in het Zuiden, zoals al eerder was gesignaleerd door Pollmann in *Catholic Identity and the Revolt of the Netherlands*. Janssens onderzoek bevestigt haar conclusie dat de late maar succesvolle Contrareformatie in het Zuiden het resultaat was van een proces van dynamische interactie tussen clerus en leken, waarin een belangrijke rol was weggelegd voor de vluchtelingenlobby 'from the middle'. Janssen heeft het onderzoek naar de katholieke diaspora echter uitgebreid naar de wijze waarop oud-ballingen zich eind zestiende, begin zeventiende eeuw manifesteerden in de protestantse Republiek. Geconfronteerd met een totaal andere politieke en religieuze context dan in de Habsburgse Nederlanden, kapitaliseerden zij hun verleden op een alternatieve manier. Zo claimden zij een rol in de semi-clandestiene katholieke kerk door de broodnodige priesters en klopjes te leveren en hun huizen als schuilkerk ter beschikking te stellen. Tegelijkertijd bleven de in de Republiek achtergebleven nazaten van katholieken die de Opstand blijvend waren ontvlucht het verleden

⁸⁶ Forclaz, *Catholiques au défi de la Réforme*.

⁸⁷ Geraerts, 'The catholic nobility in Utrecht and Guelders, c. 1580-1702'.

van hun voorouders koesteren. De herinnering aan deze voorouders werd een belangrijk onderdeel van hun katholieke identiteit.⁸⁸

Tot slot verschenen recentelijk twee katholieke *microhistoires*. Craig Harline onderzocht de bekering van de minderjarige predikantenzoon Jacobus Rolandus (1633-1684) tot het katholieke geloof.⁸⁹ Op basis van Jacobus' dagboek en briefwisseling met zijn zusje Maria analyseert Harline de spanningen die deze bekering binnen het gezin Rolandus veroorzaakte. Daarnaast besteedt hij ampel aandacht aan Jacobus' overwegingen om naar de katholieke kerk over te stappen en aan de context waarbinnen Jacobus' ontluikende katholicisme tot wasdom kon komen. Aan de hand van een uitgebreid procesdossier ontrafelde Benjamin Kaplan een achttiende-eeuwse familieruzie in Vaals, een dorp aan de Nederlands-Duitse grens.⁹⁰ De poging van de katholieke Cunegonde om via een kidnap de gereformeerde doop van haar neefje (geboren uit het gemengde huwelijk tussen haar katholieke broer en zijn protestantse vrouw) te voorkomen, zette een keten van geweld in gang tussen de door de autoriteiten gesteunde gereformeerde minderheid en de katholieke meerderheid in Vaals en omstreken. Kaplan verbindt deze microgeschiedenis met het grotere verhaal over religieuze (in)tolerantie in de 'Age of Enlightenment', speciaal in grensgebieden. Dat Vaals staatsrechtelijk deel uitmaakte van de gereformeerde Republiek maar geografisch gezien op steenworp afstand van het katholieke buitenland lag, creëerde een bijzondere dynamiek in het religieuze conflict. De studies van Harline en Kaplan tonen de meerwaarde aan van het uitbenen van een individuele casus: als nuancering of verdieping van in brede termen geduide processen en structuren, maar ook omdat deze vorm van geschiedschrijving ons iets vertelt over de *agency* van mensen die normaal gesproken aan het oog van de historicus ontsnappen. Ook zij maakten bewuste en betekenisvolle keuzes waarmee ze richting gaven aan hun leven.

Met recht kan gesteld worden dat de stroom aan literatuur over het vroegmoderne katholicisme in de Republiek steeds verder uitdijt. Wat tot nu toe echter ontbreekt, is een systematisch onderzoek naar de vraag wat een inwoner van de Republiek nu eigenlijk tot een

⁸⁸ Geert Janssen, 'Quo vadis? Catholic perceptions of flight and the Revolt of the Low Countries, 1566-1609', in: *Renaissance Quarterly* 64.2 (2011), p. 472-499; Idem, 'The exile experience', in: Bamji, Janssen en Laven (red.), *The Ashgate research companion to the Counter-Reformation*, p. 73-90; Idem, *The Dutch Revolt and catholic exile*.

⁸⁹ Harline, *Conversions*. Harline vergelijkt Jacobus' bekering met de eigentijdse bekering van Michael Sunbloom, een jonge Amerikaan die in 1973 tot groot ongenoegen van zijn familie tot de Mormoonse kerk toetrad. Beide bekeringen zetten op een vergelijkbare manier de familieverhoudingen onder druk.

⁹⁰ Kaplan, *Cunegonde's kidnapping*.

katholiek maakte, geschreven vanuit de eigen belevingswereld van individuele gelovigen. Dit boek wil in deze leemte voorzien. Wat betekende het om katholiek te zijn na de radicale ommezwaai die de Reformatie in de Republiek teweeg had gebracht? Waarom koos men voor het voorouderlijk geloof ondanks alle maatschappelijke en financiële offers die daarvoor moesten worden gebracht, en hoe deed men dat? Aan welke gebruiken, rituelen en herinneringen hielden katholieken vast, en waarom? Op welke wijze onderscheidden katholieken zich van andersdenkenden, hoe profileerden zij zich in de publieke ruimte? En hoe verhiel hun confessionele identiteit zich tot andere identiteiten?

Deze vraagstellingen zijn om meer dan één reden relevant. Hoe de Republiek religieus in elkaar stak, kan niet goed worden begrepen zonder het katholieke perspectief in ogenschouw te nemen. Katholieken en gereformeerden konden in de vroegmoderne (stedelijke) samenleving niet om elkaar heen. Beide gezindten bepaalden hun religieuze identiteit – maar ook hun politieke en sociale opvattingen – in reactie op elkaar, als antwoord op ideologische tegenstellingen. Met andere woorden, ook om de gereformeerden en hun beweegredenen te begrijpen, moeten historici op zoek naar de gedachtewereld en de motieven van de katholieke minderheid.

Verder inzoomend, biedt mijn onderzoek meer inzicht in de structuur, het functioneren en de verschuivende percepties van de katholieke gemeenschap zelf. Het draagt bij aan het historiografische debat over de gelaagdheid van de katholieke identiteit – van radicaal en activistisch, met een op Rome en Spanje gerichte blik, tot accomoderend en met oog voor een boven-katholiek Nederlands belang. Het lijkt bijvoorbeeld aannemelijk dat de tot nu toe onderbelichte visie van leken op de jansenistische geschillen, die uiteindelijk in 1723 tot het schisma tussen oud- en rooms-katholieken leidden, inzicht geven in de diversiteit van de katholieke subcultuur. In de literatuur is de jansenistische controverse vooral tot een institutionele kwestie gereduceerd, maar door welke overwegingen lieten leken zich leiden bij het innemen van hun standpunt? Speelde loyaliteit aan de Republiek bijvoorbeeld een rol?

Het onderzoek naar het karakter van de katholieke gemeenschap in de Republiek kan, tot slot, ook in een bredere context worden geplaatst. Het kan een zinvolle bijdrage leveren aan het begrip van de internationale katholieke zaak. De katholieke kerk was een transnationaal instituut, waarvan de leden op allerlei manieren over landsgrenzen heen met elkaar in contact stonden. Het besef dat katholieken via dezelfde rituelen wereldwijd met elkaar verbonden waren, was een wezenlijk element van de katholieke identiteit. Die internationale dynamiek ging niet verloren met de komst van de Reformatie. Vergeleken met de landen waar het oude geloof triomfeerde, ging de katholieke minderheid in de Republiek

een andere weg, maar zij deed dat niet in ‘splendid isolation’.⁹¹ Evenmin was het katholieke centrum immuun voor de ontwikkelingen in de missielanden, zoals recent onderzoek aantoonst.⁹² Meer inzicht in de interactie tussen centrum en periferie werpt licht op de betekenis van de Contrareformatie. Hoe Trente werd vertaald door de katholieke minderheid in de Republiek, kan de huidige wetenschappelijke tendens ‘to decentre the Catholic Reformation’, zoals Simon Ditchfield het noemt, versterken.⁹³

Methodologische verantwoording

Anders dan in het Verenigd Koninkrijk, waar de katholieke onderzoeksagenda gedomineerd wordt door het nationale perspectief, en het accent sterk ligt op de bemiddelende rol van de plattelandsadel, staat in de Nederlandse context de stedelijke samenleving voorop. Jaap Geraerts heeft met zijn dissertatie over de katholieke adel in Utrecht en Gelderland weliswaar een belangrijke eerste aanzet gegeven tot ontginning van dit braakliggende terrein in de Nederlandse geschiedschrijving, maar er moet nog het nodige werk worden verricht eer we hier met een *helicopter view* naar kunnen kijken. Hoewel het onderzoek naar het plattelandskatholicisme zonder meer verdere wetenschappelijke aandacht verdient, blijft in de religieus pluriforme Republiek de keuze voor de stedelijke invalshoek naar mijn overtuiging onverminderd vruchtbaar. Dat geldt speciaal voor de vragen die ik in dit boek wil beantwoorden. De vroegmoderne stad was een smeltkroes van mensen van allerlei pluimage en gezindten. Stedelingen leefden meer dan op het platteland op elkaars lip; het was moeilijk, zo niet onmogelijk, om andersdenkenden te ontwijken. Op allerlei niveaus en in allerlei stedelijke verbanden kwam men elkaar tegen: in gebuurten, ambachtsgilden, schutterijen, broederschappen, in het economisch verkeer en bij stedelijke feesten. Zoals bijvoorbeeld is geconstateerd door Gabriëlle Dorren voor Haarlem, Llewellyn Bogaers voor Utrecht en Aart Vos voor Den Bosch, haalde deze heterogene stedelijke microkosmos de angel uit de

⁹¹ Voor een vergelijkende studie naar de ontwikkeling van het Europese postreformatorische catholicisme in het katholieke centrum en de katholieke periferie, zie Tadgh Ó hAnnracháin, *Catholic Europe 1592-1648. Centre and peripheries*, Oxford 2015.

⁹² Zie bijvoorbeeld de bijdragen in Bamji, Janssen en Laven (red.), *The Ashgate research companion tot he Counter-Reformation*.

⁹³ Simon Ditchfield, ‘Decentering the catholic reformation. Papacy and peoples in the early modern world’, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 101 (2010), p. 186-208.

religieuze geschillen.⁹⁴ Het bood de katholieken een oplossing om vreedzaam om te gaan met hun stadsgenoten en volop te participeren in de stedelijke samenleving zonder zich noodzakelijkerwijs een tweederangsburger te hoeven voelen. Wat ik in dit boek wil betogen, is dat de dagelijkse omgang met stadsgenoten van een andere godsdienstige gezindte de katholieken tegelijkertijd dwong om na te denken over de vraag waarin en waarom zij zich wilden *onderscheiden* van hun andersdenkende bureu. Juist de pluriforme stedelijke setting biedt een uitstekende invalshoek om te achterhalen wat typisch katholiek was, waarom de katholieke gemeenschap daaraan hechtte en hoe zij dit tot uiting bracht. Een interessante vraag in dit verband is of katholieken daarbij gevoelig waren voor druk van buitenaf. Distantieerden zij zich van bepaalde rituelen en gebruiken omdat zij niet voor bijgelovig of boers wilden worden versleten?⁹⁵ Zochten zij op andere manieren compensatie voor het beeld van katholieken als intellectueel onvermogen? Of ontleenden zij aan de door de protestanten als bijgeloof gediskwalificeerde katholieke gebruiken juist een gevoel van morele superioriteit? De stedelijke omgeving waarin men elkaar maar moeilijk kon ontlopen, biedt meer ruimte om dergelijke kwesties te analyseren dan het platteland. Behalve dat men daar veel minder op elkaars lip zat, bleven vele gemeenschappen op het platteland vaak nog lang katholiek waardoor vragen zoals deze minder urgent waren. Daar komt nog bij dat stedelingen in het algemeen meer geletterd waren dan plattelanders. Zij hebben daarom relatief veel schriftelijke sporen nagelaten. Het stedelijk perspectief, kortom, leent zich goed om het onbetreden terrein van de complexiteit van de individuele katholieke ervaring onder de loep te nemen.

Dit boek beoogt, zoals gezegd, de vraag te beantwoorden wat een zeventiende-eeuwse inwoner van de Republiek in zijn of haar eigen ogen tot een katholiek maakte. Methodologisch kan hier aansluiting worden gezocht bij het Engelse wetenschappelijke debat. Zoals hierboven al aan de orde is geweest, hebben historici zoals Walsham en Questier

⁹⁴ Gabrielle Dorren, *Eenheid en verscheidenheid. De burgers van Haarlem in de Gouden Eeuw*, Amsterdam 2001; Llewellyn C.J.J. Bogaers, 'Geleund over de onderdeur. Doorkijkjes in het Utrechtse buurtleven van de vroege middeleeuwen tot in de zeventiende eeuw', in: *BMGN-Low Countries Historical Review* 112.3 (1997), p. 336-363; Idem, *Aards, betrokken en zelfbewust. De verwevenheid van cultuur en religie in katholiek Utrecht, 1300-1600*, Utrecht 2008, speciaal p. 65-114; A. Vos, *Burgers, broeders en bazen. Het maatschappelijk middenveld van 's-Hertogenbosch in de zeventiende en achttiende eeuw*, Hilversum 2007.

⁹⁵ Vergelijk bijvoorbeeld de serie grappen van de Lutherse advocaat en dichter Aernout van Overbeke (1632-1674), waarin katholieken consequent als drinkebroers en bijgelovige stumpers ten tonele worden gevoerd; Aernout van Overbeke, *Anecdota sive historiae iocosae. Een zeventiende-eeuwse verzameling moppen en anekdotes*, ed. Rudolf Dekker en Herman Roodenburg, Amsterdam 1991.

aangetoond dat een substantieel aantal katholieken heen en weer zwenkte tussen ‘full recusancy’ en conformisme aan de Anglicaanse kerk, afhankelijk van de situatie waarin men zich op een bepaald moment bevond. Maar dat betekende niet dat deze groep zich niet katholiek voelde. Het ligt voor de hand dat het ook in de Republiek niet altijd klip en klaar was wat het betekende om katholiek te zijn. In dit boek wil ik verkennen onder welke omstandigheden de katholieke overtuiging de overhand had en wanneer de geloofsovertuiging het onderspit moest delven; welke uitingvormen acceptabel of wenselijk waren, en welke beter achterwege konden blijven.

De aansluiting bij het Engelse debat over vroegmodern katholicisme kent mogelijkheden maar ook beperkingen. Het verschil in juridische status tussen Engelse en Noord-Nederlandse katholieken maakt het problematisch om de Engelse inzichten één op één toe te passen op de Republiek. Immers, anders dan hun geloofsgenoten in het Verenigd Koninkrijk, kenden de katholieken in de Republiek gewetensvrijheid en werden zij op geen enkel moment verplicht lid te worden van de officiële gereformeerde kerk. Onderdanen van de Engelse Kroon werden daarentegen geacht tevens lid te zijn van de ‘Church of England’. De weigering om naar de kerk te gaan, betekende automatisch het overtreden van de wet, met alle daaraan verbonden consequenties van hoge boetes tot aan gevangenisstraf en verbanning toe. Nederlandse katholieken, hun radicale geestverwanten inclusief, hadden dus meer speelruimte dan hun geloofsgenoten aan de andere kant van het Kanaal. De methodologische ingangen die met name Alexandra Walsham gebruikt in haar onderzoek naar de katholieke ervaring zijn om diezelfde reden niet altijd even lonend in de Noord-Nederlandse context. Zo telde de katholieke gemeenschap in het mildere klimaat van de Republiek veel minder martelaren dan de Engelse geloofsgenoten. Als analytische categorie is martelaarschap dus minder geschikt. Daarnaast ligt Walsham’s focus op de contrareformatorische missie als motor van spirituele vernieuwing minder voor de hand in een onderzoek dat nu juist de individuele gelovigen aan het woord wil laten.

De hoofdstukken in dit boek zijn daarom georganiseerd rond vensters op de katholieke subcultuur die zowel recht doen aan het individuele perspectief als aan de vernieuwende manier waarop Walsham de katholieke ervaring heeft ontleed. Zij komen ook tegemoet aan mijn veronderstelling dat er meer voor nodig was om zich katholiek te voelen dan alleen gewoonte of een (incidenteel) bezoek aan een huiskerk in de buurt. Tegen de stroom in vasthouden aan of kiezen voor het katholicisme vereiste meer dan dat. De vensters die ik heb gekozen, stellen ons in staat te ontrafelen hoe individuele katholieken zich actief konden manifesteren als bemiddelaars van de katholieke cultuur en identiteit, zowel intern als extern,

privé als publiek, op lokaal en op nationaal niveau. Zulke vensters bieden ons een ingang om zowel de complexiteit van de katholieke gemeenschap bloot te leggen als om te analyseren wat katholieken zelf als de kern van hun gedragscode beschouwden. Om tegelijkertijd recht te doen aan mijn gekozen theoretische kaders – subcultuur en habitus – heb ik de hoofdstukken in drie delen gerangschikt. In het eerste deel staat de katholieke gedaanteverwisseling van een dominante in een ondergeschikte cultuur centraal. In hoofdstuk 1 worden in vogelvlucht de postreformatorische parameters uiteen gezet waarbinnen katholieken in de Republiek zich konden bewegen. Alleen als we de (beperkte) speelruimte van de katholieken kennen, zowel in theorie als in de praktijk, kunnen mijn conclusies met betrekking tot de katholieke subcultuur en habitus op waarde worden geschat. De marges waarbinnen de katholieken konden opereren, bepalen immers wat er nu eigenlijk zo bijzonder was aan hun optreden.

In de hoofdstukken 2 en 3 onderzoek ik vervolgens hoe individuele gelovigen omgingen met de transformatie van een katholieke cultuur tot een katholieke *subcultuur*. Wekte dat verzet op, of koos men voor accommodatie? Welke impact had de gekantelde maatschappelijke orde op hun perceptie van zowel het katholieke verleden als de katholieke toekomst, en hoe vertaalden ze dit in hun dagelijks leven in het heden? Het jaar 1572 vormt het startpunt voor hoofdstuk 2. Tientallen *die hard* katholieken moesten toen huis en haard verlaten omdat zij per se trouw wilden blijven aan hun geloof en hun vorst. Joost Buyck uit Amsterdam en Cornelis van Veen en Franciscus Dusseldorpius uit Leiden behoorden tot deze zogenaamde glippers. Tot aan hun gedwongen vertrek maakten zij bovendien deel uit van de stedelijke elite, vaak al generaties lang. In dit hoofdstuk volg ik hun spoor en ga ik na hoe het deze glippers en hun families verging na hun verbanning. Behielden zij hun radicale inborst of schikten zij zich na verloop van tijd in de nieuwe situatie? Hoewel Nederlandse katholieken veel ervaringen deelden, had de verdrijving naar de marge van de samenleving voor deze patricische families waarschijnlijk een grotere impact dan voor katholieken uit de midden- of lagere klassen. Van het ene op het andere moment waren zij van het politieke pluche gestoten en waren zij hun sociale status kwijtgeraakt. Deze families lenen zich daarom goed om te analyseren tot welke religieuze concessies zij bereid waren om zich terug te vechten in het centrum van de macht. Illustratief in dit verband zijn de spanningen die het crypto-katholicisme van sommige nazaten van Cornelis van Veen teweeg bracht binnen hun familie. Het demonstreert hoe familiesolidariteit zich verhielde tot katholieke overtuigingen. Prevaleerden harmonieuze familieverhoudingen boven het geloof of zetten ‘afvalligen’ juist de zaak op scherp? In die zin bieden deze families ook een goede ingang om John Bossy’s notie van ‘matriarchal Catholicism’ in de Noord-Nederlandse context te analyseren. Wat was

de rol van vrouwen in wat Walsham noemt ‘the management of dissent’?⁹⁶ Ten derde kunnen deze families ons iets leren over de manier waarop het katholieke geweten functioneerde, speciaal aan de hand van de opvoeding van hun kinderen. Zij beschikten over voldoende financiële middelen om hun kinderen in het buitenland te laten opleiden. Trotseerden zij de Staten-Generaal door hun kinderen naar het katholieke Zuiden te sturen, of joegen zij toch liever de Hollandse Zending tegen zich in het harnas door voor de gereformeerde universiteiten in eigen land te kiezen?

Hoofdstuk 3 draait om de manier waarop katholieken zich het roomse verleden herinnerden en opnieuw toe-eigenden. Ook dit venster biedt ons zicht op de manier waarop de katholieke subcultuur inhoud gaf aan haar verbanning naar de maatschappelijke marge. Herinneringsculturen maken allereerst duidelijk aan welke zaken uit het verleden katholieken wilden vasthouden. Daarnaast geven zij ook aan hoe herinneringen konden evolueren tot een belangrijk symbool van de vitaliteit van de oude religie, die goed in staat bleek om de gereformeerde aanvallen te pareren. Herinneringsculturen zijn bovendien een uitstekende toegang om meer te weten te komen over de diversiteit van de katholieke subcultuur. Zoals Alexandra Walsham heeft laten zien voor Engeland in *The Reformation of the Landscape*, ontstonden in de slag om het verleden allerlei cultussen rondom bomen, ruïnes en bronnen waar zich ooit wonderen hadden voorgedaan en die daarom een speciale betekenis hadden voor de katholieke gemeenschap.⁹⁷ Gelovigen bleven, soms in groten getale, dergelijke heilige plaatsen in het landschap bezoeken. De katholieken in de Republiek creëerden eveneens zulke heilige plaatsen waar zij op een zichtbare, soms zelfs uitbundige manier hun geloof beleefden. Zoals we zullen zien, stond deze uiterlijke vorm van spiritualiteit echter haaks op de innerlijke religiositeit waaraan andere katholieken de voorkeur gaven. De onderlinge spanningen die deze twee contrasterende vormen van geloofsbeleving opleverden, vertellen ons iets over de gelaagdheid van de katholieke subcultuur. Het stelt ons in staat antwoord te geven op de vraag of dergelijke keuzes wellicht langs sociale scheidslijnen liepen of dat er andere mechanismen aan het werk waren. Tot slot geeft het feit dat zowel uiterlijke als innerlijke religiositeit zich op allerlei manieren kon manifesteren, inzicht in de creativiteit waarmee katholieken hun verleden redden van de vergetelheid.

In deel twee van dit boek wordt via twee vensters, *materia* (hoofdstuk 4) en *soundscapes* (hoofdstuk 5), ingezoomd op de vorming van de katholieke habitus – de typisch

⁹⁶ Walsham, *Catholic reformation in protestant Britain*, p. 40.

⁹⁷ Alexandra Walsham, *The reformation of the landscape. Religion, identity & memory in early modern Britain & Ireland*, Oxford 2011.

katholieke blik op de wereld en het typisch katholieke gedragsrepertoire waarmee de samenleving werd betreden. De notie dat materiële zaken vehikels van goddelijke macht kunnen zijn, raakte (en raakt nog steeds) aan het hart van de katholieke geloofsbeleving. Behalve sacrale objecten (reliëken, hosties, wijwater) ondersteunden ook alledaagse voorwerpen (kaarsen, gevelstenen, schilderijen) op allerlei manieren de katholieke identiteit. Om die reden is materiële cultuur een buitengewoon geschikt instrument om tot de kern van de katholieke habitus door te dringen. Dit geldt temeer omdat juist dit aspect van het katholicisme door gereformeerden fel werd bekritiseerd. Het onderscheidend vermogen was daarom groot. Dat maakte het voor katholieken extra aantrekkelijk om hun materiële cultuur te cultiveren. *Materia* vervulden in de eerste plaats een devotionele rol; zij waren een hulpmiddel om katholieke waarden te internaliseren en om op een hoger religieus plan te komen. Maar katholieke ‘markers’ zoals een crucifix of een rozenkrans konden ook worden ingezet om zich in het openbaar als aanhanger van de moederkerk te profileren. In hoofdstuk 4 wordt allereerst de subtiele wijze belicht waarop katholieken via kleding hun geloofsovertuiging zichtbaar maakten in het publieke domein. Vervolgens komt de katholieke fascinatie met het lichamelijke aan bod. Niet alleen van het eigen maar ook van andermans lichaam maakten sommige katholieken een religieuze tempel die in hun ogen het katholieke gelijk bevestigde. Tot slot komen in dit hoofdstuk reliëken aan bod, *materia sacra* bij uitstek. Reliëken behielden na de Reformatie hun sterk lokaal bepaalde component, maar door de noodgedwongen verhuizing van veel reliëken naar het katholieke buitenland evolueerden zij tegelijk tot een link in het (inter)nationale katholieke netwerk. De spanning tussen plaatsgebondenheid en internationale mobilisatie, in combinatie met de rol die leken opeisten bij relikontvoeringen, legt bloot dat relikverering een wezenlijk onderdeel van de katholieke habitus uitmaakten.

De Amsterdamse katholiek Cornelis Plomp (1574-1638) verpakte zijn claims op het katholieke verleden van zijn vaderstad in een lang verhalend gedicht, getiteld ‘De Patria’. Behalve het geschreven woord verstevigde de taal van de muziek echter net zo goed het fundament onder de katholieke subcultuur. De vraag hoe het klonk om katholiek te zijn in de Republiek, wordt beantwoord in hoofdstuk 5. Het gereformeerde ongemak jegens kerkmuziek, maakte religieuze *soundscapes* voor sommige katholieken tot een ideaal medium om de ‘ketterse’ oren te prikkelen. Voor anderen was niet-religieuze muziek juist een manier om bruggen te bouwen: samen musiceren verbroederde. Op het eerste gezicht zouden we verwachten dat muziek als strijdmiddel vooral activistisch gezinde gelovigen aansprak, terwijl muziek als vredespijp de voorkeur had van accomoderende geloofsgenoten. In dit hoofdstuk

wordt onderzocht of deze aanname klopt. Ook wordt nagegaan hoe en waarom katholieke *soundscapes* een gevoel van lotsverbondenheid en saamhorigheid bevorderden, dat mogelijk voorbij de grenzen van de Republiek reikte.

In het derde deel en laatste deel draait het om dynamiek. In hoofdstuk 6 wil ik aan de hand van de Generaliteitslanden de vraag beantwoorden wat het betekende om pas in een laat stadium van een dominante cultuur in een subcultuur te veranderen. Onderzoek naar de vraag wat in de Generaliteitsgebieden nu typisch katholiek was, waarom dat zo was en hoe individuele katholieken dit tot uitdrukking brachten, is tot nu toe slechts incidenteel gedaan, en dan nog voornamelijk op basis van institutionele bronnen of vanuit gereformeerd perspectief. Sinds Rogier is bovendien de katholieke gemeenschap in de noordelijke en de zuidelijke gewesten van de Republiek niet meer in samenhang bestudeerd. Een dergelijke benadering is naar mijn mening echter zeer vruchtbaar. De katholieken in de Generaliteitslanden maakten de eerste decennia na het uitbreken van de Opstand een wezenlijk andere ontwikkeling door dan hun lotgenoten in het noorden van de Republiek. Pas tientallen jaren na het uitbreken van de Opstand kwamen zij blijvend onder het gezag van een gereformeerde overheid. Betekende dit afwijkende parcours dat een katholiek in de Generaliteitslanden een ander soort katholiek was dan in de noordelijke provincies? Waren er andere mechanismen aan het werk om zich als katholiek te profileren? Een dergelijke comparatieve aanpak verstevigt de grip op de katholieke subcultuur en maakt het bovendien mogelijk om de vraag te beantwoorden of de de katholieke gemeenschap wel onder alle omstandigheden als een subcultuur kan worden getypeerd.

In hoofdstuk 7, tot slot, wordt aan de hand van katholieke bekeerlingen eerst de interactie tussen de katholieke subcultuur en de gereformeerde dominante cultuur ontleed. Waarom waren sommige mensen liever katholiek dan protestant? In de Republiek waar de ‘ketterse vijand’ het voor het zeggen had, bestonden allerlei redenen om juist niet voor het katholieke geloof te kiezen. Niet alleen werd de uitoefening van het katholieke geloof serieus belemmerd, er waren ook meer aardse zaken die een dergelijke keuze niet bevorderden. Zo was het duur om katholiek te zijn – er moesten recognitiegelden worden betaald, priesters onderhouden, schuilkerken aangeschaft. Ook het feit dat katholieken moesten inboeten aan sociaal prestige maakte het oude geloof tot een weinig aantrekkelijke optie. Toch bleven in de loop van de zeventiende eeuw mensen zich bekeren tot het katholieke geloof. Hun beweegredenen om te verhuizen van het gereformeerde centrum naar de katholieke periferie zijn van grote waarde in een onderzoek naar de essentie van het catholicisme in de Republiek. Welke pull-factoren van het katholieke geloof bekeerlingen over de streep trokken, wordt

geanalyseerd vanuit het perspectief van bestaande katholieken. Ook de interactie tussen de verschillende geledingen van de eigen katholieke subcultuur komen in dit laatste hoofdstuk aan bod. Waar bekeringen als belangrijke katholieke overwinningen op de gereformeerde tegenpartij werden gezien, symboliseerde het katholieke schisma van 1723 precies het tegenovergestelde. Jansenisten en rooms-katholieken beschouwden elkaar over en weer als afvalligen. In het tweede deel van hoofdstuk 7 analyseer ik hoe katholieke leken de confrontatie met de scheuring in hun kerk en de ‘afvalligen’ aangingen. Hoe zagen zij elkaar, wie vertegenwoordigde de ‘ware’ katholiek, en waarom? Tevens onderzoek ik wat de gevolgen waren van deze externe en interne ‘heronderhandelingen’ voor de aard van de katholieke subcultuur en habitus.

Methodologische verantwoording: bronnen

De caleidoscopische katholieke geschiedenis die mij voor ogen staat, is niet eenvoudig te schrijven. Zoals gezegd, is het mijn bedoeling om weg te blijven van de gebruikelijke archieven van kerkelijke en religieuze instellingen. Zoals Liesbeth Corens onlangs heeft laten zien, waren deze archieven allesbehalve een ‘neutral container’ van het verleden. De opvattingen en doelstellingen van de samenstellers bepaalden wat niet en wat wel werd vastgelegd, en in welke vorm, om zo een door hen wenselijk geacht beeld van het verleden door te geven aan latere generaties.⁹⁸ In dit boek gaat het mij juist om het niet door de institutionele lens gefilterde beeld van individuele katholieken. Zij tonen ons wat het in de praktijk van alledag betekende om katholiek te zijn, welke keuzes zij daarvoor moesten maken. Uiteindelijk waren het immers mensen van vlees en bloed die in hun dagelijks leven betekenis moesten zien te geven aan de papieren werkelijkheid van kerk en staat. Zulke katholieken zijn echter, een enkele uitzondering daargelaten, slecht gedocumenteerd en zeker niet ‘serieel’ te onderzoeken. De door mij geraadpleegde bronnen leveren meestal niet meer op dan een fragmentarisch, impressionistisch inkijkje in particuliere katholieke levens. Om uit al die kleine puzzelstukjes uiteindelijk toch een vrij compleet beeld te kunnen reconstrueren, heb ik mij gebaseerd op een breed scala aan persoonlijke documenten, variërend van correspondentie, dagboeken en memoires tot (autobiografische) poëzie, verzen en liederen. In

⁹⁸ Liesbeth Corens, ‘Dislocation and record-keeping. The counter-archives of the catholic diaspora’, in: Liesbeth Corens, Kate Peters en Alexandra Walsham (red.), *The social history of the archive. Record-keeping in early modern Europe*, in: *Past & Present* 230 (2016), supplement 11, p. 269-287.

de literatuur wordt algemeen aangenomen dat de inwoners van de Republiek, inclusief de katholieken, bovengemiddeld geletterd waren.⁹⁹ Met name in de steden was het alfabetiseringsniveau relatief hoog.¹⁰⁰ Dat tussen 1619 en 1650 een Amsterdamse boekverkoper voor het aanzienlijke bedrag van 50.000 gulden aan katholieke boeken uit Antwerpen importeerde, geeft aan dat het met de leesvaardigheid van katholieken behoorlijk goed was gesteld.¹⁰¹ Dat dit ook geldt voor de schrijfvaardigheid, blijkt uit het feit dat zowel mannen als vrouwen dagboeken bijhielden of via toneelstukken en gedichten hun religieuze emoties tot uitdrukking brachten. Dat deden ze niet op de manier waarop dat in onze moderne samenleving gebeurt. Er was nauwelijks sprake van introspectie of zelfonderzoek, de toon was vooral zakelijk.¹⁰² Dat geldt ook voor de katholieke auteurs van de egodocumenten waarop dit boek is gebaseerd. Tussen de regels door valt echter wel degelijk te lezen wat de

⁹⁹ Frijhoff en Spies, 1650, p. 237; Jeroen Blaak, *Geletterde levens. Dagelijks lezen en schrijven in de vroegmoderne tijd in Nederland (1624-1770)*, Hilversum 2004. Overigens is er tot nu toe betrekkelijk weinig onderzoek gedaan naar geletterdheid in de Republiek. De meeste uitspraken over lees- en schrijfvaardigheid in de Republiek zijn daarom gebaseerd op een studie van S. Hart uit 1976 over de samenstelling van de Amsterdamse bevolking in de zeventiende eeuw op basis van ondertrouwakten; S. Hart, 'Geschrift en getal. Onderzoek naar de samenstelling van de bevolking van Amsterdam in de 17^e en 18^e eeuw, op grond van gegevens over migratie, huwelijk, beroep en alfabetisme', in: Idem, *Geschrift en getal. Een keuze uit demografisch-, economisch- en sociaal-historische studiën op grond van Amsterdamse en Zeeuwse archivalia, 1600-1800*, Dordrecht 1976, p. 115-181. Erika Kuijpers heeft er echter op gewezen dat de cijfers van Hart met de nodige voorzichtigheid moeten worden benaderd, onder meer omdat er geen onderscheid is gemaakt tussen geboren Amsterdammers en immigranten en de cijfers daarnaast vooral hoog gekwalificeerde immigranten uit de grotere steden van de Republiek betreffen. Bovendien is het onderzoek naar Amsterdam niet representatief voor de rest van de Republiek. Zie Erika Kuijpers, 'Lezen en schrijven. Onderzoek naar het alfabetiseringsniveau in zeventiende-eeuws Amsterdam', in: *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis* 23 (1997), p. 490-522, spec. 504-506.

¹⁰⁰ Margaret Spufford, 'Alfabetisme, handel en godsdienst in de commerciële centra van Europa', in: Karel Davids en Jan Lucassen (red.), *Een wonder weerspiegeld. De Nederlandse Republiek in Europees perspectief*, Amsterdam 2005 (eerder gepubliceerd als *A miracle mirrored. The Dutch Republic in European perspective*, Cambridge 1995), p. 213-262, spec. 214, 231-245. Maar zie ook Kuijpers, 'Lezen en schrijven', p. 509, die op basis van de door Arie van Deursen verzamelde gegevens in *Een dorp in de polder. Graft in de zeventiende eeuw*, Amsterdam 1994, stelt dat het in de tweede helft van de zeventiende eeuw net zo goed andersom zou kunnen zijn.

¹⁰¹ F.J.M. Hoppenbrouwers, *Oefening in volmaaktheid. De zeventiende-eeuwse rooms-katholieke spiritualiteit in de Republiek*, Den Haag 1996, p. 43

¹⁰² Pollmann, *Een andere weg naar God*, p. 21-37; Idem, *Catholic identity*, p. 8-13; James Amelang, *The flight of Icarus. Artisan autobiography in early modern Europe*, Stanford 1998; Hans Rudolf Velten, *Das selbst geschriebene Leben: eine Studie zur deutschen Autobiographie im 16. Jahrhundert*, Heidelberg 1995; Karl A.E. Enenkel, *Die erfingung des Menschen: die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius*, Berlijn 2008; Judith Pollmann, 'Archiving the present and chronicling for the future in early modern Europe', in: *Past and Present* (2016), Supplement 11, p. 231-252.

radicale metamorfose van het religieuze landschap bij hen teweegbracht en op wat voor manieren zij zichzelf als katholiek opnieuw ‘uitvonden’. Voor mijn onderzoek heb ik ook gebruik gemaakt van memoires, dagboek aantekeningen en kronieken van geestelijken. In laatste instantie waren ook (semi) religieuze individuele katholieken die in hun dagelijks bestaan inhoud moesten zien te geven aan hun particuliere geloofsopvattingen. Door hun intensieve omgang met andere katholieken bevatten hun geschriften bovendien een schat aan gegevens over de katholieke subcultuur. Om die reden alleen al mogen zij als bron niet worden genegeerd.¹⁰³ Sommige bronnen komen met grote regelmaat terug in dit boek en vormen om die reden onmisbare schakels in mijn onderzoek. In de Appendix bij dit boek worden deze bronnen en hun auteurs kort beschreven en gecontextualiseerd en wordt ingegaan op vragen naar genre, datering, doel en doelgroep.

Dit boek streeft ernaar om niet alleen het geluid van de in het oog springende radicale katholieken te laten horen, maar ook de stem van de doorsnee gelovigen, die in de praktijk de hoofdmoot van de katholieke gemeenschap uitmaakten. In een ideaal scenario zouden voorts katholieken uit alle lagen van de bevolking aan het woord moeten komen. In de praktijk hebben echter de activistische katholieken het luidst van zich laten horen, terwijl de meeste bronnen ook nog eens afkomstig zijn van katholieken uit de midden- en bovenklasse. Het is een gegeven dat mensen uit de onderste regionen van de maatschappij maar heel weinig schriftelijke sporen hebben nagelaten. Maar bronnen die betrekking hebben op de elite of de laag daar net onder geven in sommige gevallen ook een inkijkje in de lagere segmenten van de maatschappij. De uit de middenklasse afkomstige katholiek Jan de Boer (1694-1764) liet zich in zijn dagboek meermalen neerbuigend uit over de geloofspraktijken van katholieken uit lagere sociale milieus.¹⁰⁴ Dat leert ons niet alleen hoe het gewone volk het katholieke geloof beleefde, maar ook hoe katholieken uit verschillende sociale lagen elkaar waardeerden. Bronnen die afkomstig zijn van katholieken uit de hogere klassen, stellen ons dus toch in staat om bredere conclusies te trekken. Dat geldt ook voor bronnen van activistische katholieken:

¹⁰³ Voor het nut van egodocumenten van de hand van clerici, zie Eddy Put en Craig Harline, ‘Dagboek van een aartsbisschop. Een portretstudie van Matthias Hovius (1542-1620)’, in: *Trajecta* 3 (1994), p. 19-33.

¹⁰⁴ Jan de Boer werd geboren in Haarlem maar verhuisde halverwege de jaren 1740 naar Amsterdam waar hij drie dagen per week op het kantoor van wijnhandelaar Cornelis van der Burgh werkte. Op een belastingformulier van december 1748 vulde hij in dat hij ‘anders geen winningen’ genoot. Hoeveel hij precies verdiende, is niet bekend maar hij noemde zichzelf een ‘klein getaxeerde’. Hij zal dus tot de brede middengroepen van de samenleving hebben behoord; J. Blaak, ‘Informatie in een ander tijdperk. Nieuws in het dagboek van Jan de Boer (1747-1758)’, in: *Mededelingen van de stichting Jacob Campo Weyerman* 25 (2002), p. 57-69, spec. 58.

de persoonlijke ontboezemingen van de uitgesproken Dusseldorpius gunnen de lezer tussen de regels door tevens een blik op de belevingswereld van zijn meer gematigde geloofsgenoten. Visuele cultuur is een andere ingang om kennis over gewone katholieken te vergaren. Visuele bronnen zijn onontbeerlijk op mijn speurtocht naar het ‘lived catholicism’ in de Republiek. Op tal van schilderijen wordt het katholieke verleden in herinnering geroepen, of op de verwachte katholieke toekomst gepreludeerd.¹⁰⁵ Daarbij worden ook gewone katholieken verbeeld. Vaak (maar niet altijd) als toevallige figuranten, maar dat maakt de informatie die hun verbeelding oplevert niet minder relevant.

Een deel van de door mij gebruikte bronnen is al eerder gepubliceerd, vooral eind negentiende, begin twintigste eeuw in katholieke periodieken zoals de *Bijdragen voor de Geschiedenis van het Bisdom van Haarlem* en het *Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht*. Deze bronnenpublicaties zijn vaak niet becommentarieerd of diepgaand geanalyseerd. Ook zijn veel bronnen niet vanuit het oorspronkelijke Latijn in het Nederlands vertaald, waardoor zij niet breed toegankelijk zijn. Dat verklaart waarschijnlijk waarom er in veel gevallen (al lang) niets mee is gedaan. Soms zijn bronnen slechts gedeeltelijk uitgegeven. Dat is bijvoorbeeld het geval met Robert Fruins uittreksel van de *Annales* van Franciscus Dusseldorpius, dat slechts een kwart van het totale handschrift telt. Deze gepubliceerde bronnen zijn grotendeels bekend materiaal; in allerlei deelstudies hebben historici er al eerder gebruik van gemaakt. In dit boek heb ik deze bronnen echter voor het eerst systematisch bijeen gebracht en geanalyseerd via de blik van individuele katholieken en vanuit een aantal voor de Nederlandse context nieuwe invalshoeken. Bovendien heb ik bronnen zoals Dusseldorpius’ *Annales* in hun geheel bestudeerd, wat nieuwe gezichtspunten heeft opgeleverd.¹⁰⁶ Een onderzoek als het onderhavige, breed opgezet en bijna twee eeuwen bestrijkend, kan niet tot stand komen zonder gebruik van dit gepubliceerde bronnenmateriaal. De aard van dit boek maakte het verder noodzakelijk dat ik mij behalve op archief- en bronnenmateriaal, ook gebaseerd heb op de recente historiografie. Zoals hierboven al bleek,

¹⁰⁵ Vergelijk Almut Pollmer, *Kirchenbilder. Der Kirchenraum in der holländischen Malerei um 1650*, dissertatie Universiteit Leiden 2011.

¹⁰⁶ In mijn RMa-scriptie heb ik aangetoond dat de door Fruin toegepaste selectie een bepaald doel diende: door Dusseldorpius vooral als een onverzoenlijke polemist af te schilderen, rechtvaardigde hij met terugwerkende kracht het verbod van destijds op de openbare katholieke eredienst. Het vrij laten rondlopen van katholieken zoals Dusseldorpius zou op onaanvaardbare wijze de veiligheid van de nog jonge, kwetsbare Republiek in gevaar hebben gebracht. Uit allerlei niet-gepubliceerde passages in de *Annales* blijkt dat op Fruins karakterisering van Dusseldorpius het nodige is af te dingen; Lenarduzzi, ‘Res catholicorum secundum Franciscum Dusseldorpium’.

ben ik vooral schatplichtig aan Willem Frijhoff. Zijn werk en de door hem geagendeerde onderzoeksthema's staan aan de basis van dit boek.

Tot slot nog een paar woorden over de afbakening van dit onderzoek in plaats en tijd. Geografisch gezien is mijn onderzoek breed opgezet. In principe is de gehele Republiek mijn werkterrein, inclusief de Generaliteitslanden. Holland en Utrecht, waar relatief veel katholieken woonden die bovendien vaker schriftelijke sporen hebben nagelaten, komen om die reden wat meer aan bod dan de andere gewesten. Dit boek richt zich, zoals gezegd, primair op stedelijke katholieken, maar ik heb mij veroorloofd om af en toe een uitstapje te maken naar het platteland. Stad en platteland kunnen ten slotte niet helemaal los van elkaar worden gezien, hoezeer de leefwereld van stedelingen en boeren ook van elkaar mocht verschillen. Voorts was de nabijheid van het katholieke platteland van cruciaal belang voor de geloofspraktijk van de katholieken in de grote steden in de Generaliteitslanden. Ook om die reden kan de blik niet beperkt blijven tot de stedelijke context. Dit boek begint in de jaren 1570 met de zogenaamde glippers, en eindigt rond 1750. Zo'n lange tijdsspanne stelt ons in staat om ontwikkelingen in de tijd te signaleren. Bovendien vonden in de eerste helft van de achttiende eeuw enkele ingrijpende gebeurtenissen plaats. Vooral het katholieke schisma van 1723 deed de katholieke subcultuur op haar grondvesten schudden. Voor het eerst kwam de vijand niet van buiten maar van binnenuit. De reactie op deze scheuring vertegenwoordigt een belangrijke fase in de ontwikkeling van de katholieke subcultuur, die in dit boek niet mag ontbreken. Dat geldt ook voor twee episodes in het tweede kwart van de achttiende eeuw. De junipaniek van 1734, toen het gerucht dat de katholieken de macht in de Republiek zouden overnemen andersdenkenden de stuipen op het lijf joeg, en de Franse inval in de Republiek in 1747, toen antikatholieke sentimenten opnieuw oplaaiden, zijn illustratief voor de conflicterende loyaliteiten binnen de katholieke gemeenschap. Om die reden mogen zij evenmin ontbreken.