



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

Hoofdstuk 3 Katholieke herinneringsculturen

Inleiding

‘Ach, wat klinken de blijde klanken van het kloggelui [van de Oude Kerk] mij nog maar zelden in de oren’.¹ Met deze weemoedige verzuchting gunde de Amsterdamse dichter, musicus en advocaat Cornelis Plempt (1574-1638) ons een zeldzaam inkijkje in de zintuiglijke beleving van zijn katholieke geloof. Plempt miste iets wat hij nooit bewust had gekend. Hij was immers pas vier jaar ten tijde van de Alteratie zodat het onwaarschijnlijk is dat hij zich de kerkklokken, die in katholiek Amsterdam voortdurend luidden, nog kon herinneren. Het ligt meer voor de hand dat hij teerde op zijn herinneringen aan zijn studietijd in het katholieke Zuiden, waar hij, naar eigen zeggen, zijn geest had gelaafd aan de talloze katholieke kerken, altaren en andere heiligheden.² De heimwee naar een tijd die hij nooit echt had meegemaakt, weerhield hem er echter niet van om deze verloren gegane wereld in een lang verhalend gedicht in herinnering te brengen.

Vanaf het eerste begin van de Opstand zetten veel katholieken hun eigen of andermans herinneringen aan vroeger op schrift. De metamorfose van cultuur tot subcultuur en het daarmee gepaard gaande gereformeerde streven om alle openbare sporen van het oude geloof uit te wissen, dwong hen om na te denken over de vraag welke herinneringen zij wilden doorgeven aan de volgende generaties. Dit hoofdstuk draait om de vraag hoe individuele katholieken zich verhielden tot hun verleden in een samenleving waar de mainstream cultuur juist gebrand was op ‘oubliance’: het vergeten van haar katholieke wortels.³ Anders geformuleerd, in aansluiting op Pierre Nora, hoe beleefden katholieken de overgang van een vanzelfsprekend *milieu de mémoire*, waarin er sprake was van een door de hele samenleving gedeeld verleden, naar een wereld waarin elke katholieke *lieu de mémoire* op de

¹ Plempt, *Poemata*, ms II A 52, ‘De Patria’, fol. 328: ‘[...] at, heu, raro nunc mihi laeta sonant.’ Deze regel maakt deel uit van een lange passage over de vroegere glorie van de Oude Kerk.

² In zijn autobiografische gedicht ‘Vita sua’ schilderde Plempt in lyrische bewoordingen hoezeer hij had genoten van zijn studietijd in Leuven; Plempt, *Poemata*, ms II A 52, ‘Vita sua’, fol. 345-369, spec. fol. 352.

³ Deze term verwijst eigenlijk naar de praktijk om in vredesverdragen die een eind maakten aan burgeroorlogen en revoluties een clausule op te nemen, waarin de voormalige vijanden afspraken dat alles wat in het verleden was gebeurd, werd ‘vergeten’. Zie voor dit soort clausules in vroegmoderne vredesverdragen Judith Pollmann, *Memory in early modern Europe*, p. 140-158.

gereformeerden moest worden bevochten?⁴ Omdat het roomse verleden niet langer vanzelfsprekend was, verschaftte het de katholieken tegelijkertijd de ammunitie om zich via hun herinneringspraktijk te manifesteren in het heden. Op welke manier en met welk doel slaagden katholieken er in om hun verleden weer actueel te maken?

Hoewel traditionele ‘memory studies’ vooral geënt waren op de moderniteit, staat inmiddels wel buiten kijf dat de analyse van herinneringspraktijken voor de vroegmoderne periode net zo goed waardevolle inzichten oplevert.⁵ Voor de Republiek is het vooral Judith Pollmann geweest die de aanzet heeft gegeven tot de ontginning van dit braak liggende terrein.⁶ Zij heeft aangetoond dat in een wereld waar het verleden op elk denkbaar terrein een enorme bron van gezag vormde, herinneringen en herinneringspraktijken instrumenteel waren voor de constructie van de identiteit en het zelfbeeld in het heden.⁷ Onder invloed van nieuwe gebeurtenissen konden herinneringen bovendien veranderen en een nieuwe functie krijgen. Het verleden kon bijvoorbeeld worden ingezet als wapen in ‘memory wars’: wie kon bogen op de oudste papieren had het gelijk aan zijn zijde.⁸ Dat de analyse van dergelijke herinneringsmechanismen een belangrijke sleutel is tot een beter begrip van de katholieke subcultuur in de Republiek, ligt voor de hand. Hoe de naar de periferie verbannen katholieken zich het verleden herinnerden, werpt licht op de manier waarop zij betekenis gaven aan hun nieuwe realiteit. Omdat het roomse verleden niet langer de vanzelfsprekende maatstaf in het

⁴ Pierre Nora, ‘Between memory and history. *Les lieux de mémoire*’, in: *Representations* 26.1 (1989), p. 7-24; Pierre Nora (red.), *Les lieux de mémoire*, 3 dln., Parijs 1984-1992.

⁵ Gezien de twee ontwikkelingen die ten grondslag lagen aan de herleving van de memory studies in de jaren 1980, is de aanvankelijke focus op de moderne tijd begrijpelijk. In de eerste plaats deed het gebrek aan sociale cohesie in veel West-Europese landen de behoefte ontstaan om via het uitdragen van een gemeenschappelijk verleden de nationale identiteit te versterken. Daarnaast vroeg de verwerking van het trauma van de Tweede Wereldoorlog om een nieuwe omgang met het verleden, waarin zowel plaats was voor transnationale als individuele herinneringen. Zie hierover e.g. Astrid Erll, ‘Cultural memory studies: an introduction’, in: Astrid Erll en Ansgar Nünning (red.), *Cultural memory studies. An international and interdisciplinary handbook*, Berlijn / New York 2008, p. 1-15. Voor het belang van herinneringspraktijken in de vroegmoderne geschiedenis zie e.g. de introductie en bijdragen in E. Kuijpers e.a. (red.), *Memory before modernity. Practices of memory in early modern Europe*, Leiden / Boston 2013; Pollmann, *Memory in early modern Europe*.

⁶ Zie bijvoorbeeld Judith Pollmann, *Het oorlogsverleden van de Gouden Eeuw*, Leiden 2008; Idem, ‘Met grootvaders bloed bezegeld. Over religie en herinneringscultuur in de zeventiende-eeuwse Nederlanden’, in: *De Zeventiende Eeuw* 29 (2013), p. 154-175.

⁷ Pollmann, ‘Met grootvaders bloed bezegeld’.

⁸ Vergelijk Carolina Lenarduzzi, ‘“De oude geusen teghen de nieuwe geusen”. De dynamiek van het oorlogsverleden ten tijde van het Twaalfjarig Bestand’, in: *Holland. Historisch Tijdschrift* 43 (2011), p. 65-81, spec. 65-69; Jasper van der Steen, ‘A contested past. Memory wars during the Twelve Years Truce (1609-21)’, in: Kuijpers e.a. (red.), *Memory before modernity*, p. 45-61.

heden was, verschaftte het de katholieken tegelijkertijd de ammunitie om zich via hun herinneringspraktijken te laten gelden in hun eigen tijd. Op welke manier en met welk doel slaagden katholieken er in om hun verleden weer actueel te maken?

Herinneringsculturen leggen de gelaagdheid van de katholieke subcultuur verder bloot. Door in te zoomen via de lens van individuele gelovigen kunnen we achterhalen of, en zo ja hoe, binnen de katholieke gemeenschap dezelfde herinneringen verschillende betekenissen in het heden genereerden. Een bijkomend voordeel van herinneringspraktijken als venster is dat het via een breed scala aan bronnenmateriaal kan worden bestudeerd. In de zestiende en zeventiende eeuw waren herinneringen overal te vinden: op papier, zoals in de gedichten van Plemp, maar ook op schilderijen, in muziek, in het landschap of in het straatbeeld, waar gevelstenen en uithangborden van huizen konden verwijzen naar de geschiedenis van de bewoners. Dit soort zintuiglijke en tastbare herinneringen aan hun katholieke *roots* lag bovendien binnen het bereik van gelovigen uit alle lagen van de bevolking. In dit hoofdstuk komen dan ook katholieken uit andere milieus dan alleen de elite aan het woord – hoewel zoals altijd in de vroegmoderne geschiedenis de meeste sporen nog steeds zijn achtergelaten door mensen uit de hogere regionen van de maatschappij. Zij beschikten nu eenmaal over de meeste middelen om hun stem door de eeuwen heen te laten klinken.

Martelaren voor het geloof

In de eerste decennia na de Reformatie namen – in navolging van het protestantse voorbeeld – vooral martelaarscultussen een grote vlucht.⁹ Speciaal de herinnering aan het tragische lot van Cornelius Musius en de martelaren van Gorcum inspireerde katholieke schrijvers om hun pen ter hand te nemen. Zoals in het vorige hoofdstuk al even aan de orde kwam, nam Dusseldorpius in zijn *Annales* een uitgebreid martyrium van Musius op.¹⁰ Plemp pakte het poëtischer aan: hij beschreef de moord op Musius in verzen.¹¹ **[Afb. 1 Titelblad *Cornelii***

⁹ Een bekend protestants voorbeeld is het martelaarsboek van Adriaan van Haemstede uit 1559, dat tot in de zeventiende eeuw werd herdrukt.

¹⁰ Dusseldorpius, *Annales*, dl. 1, fol. 308-314. Ook andere bekende martelaars werden door Dusseldorpius gememoreerd, zoals de Martelaren van Gorcum (*Annales*, dl. 1, fol. 320-322) en Balthasar Gerards (*Annales*, dl. 1, fol. 591-593).

¹¹ *Cornelii Giselberti Plempii Musius sive Rhythmi cum poëmatijs*, Amsterdam 1618. In 1634 werd in Leuven bij Bernardus Masius een vlugschrift uitgegeven, waarin een ander gedicht van Plemp over

Giselberti Plempii Musius sive Rhythmi cum poëmatijs, Amsterdam 1618.] Maar ook visuele cultuur werd ingezet om de herinnering aan het tragische lot van de priester te schragen. In meerdere prenten, en nog tot in de achttiende eeuw, verbeeldde verschillende kunstenaars het lijden en de martelaarsdood van de priester. **[Afb. 2 Anoniem, *Cornelius Musius opgehangen te Leiden, 1572, 1698-1700, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-OB-79.223.***] De Delftse katholieke Petrus Opmeer (1526-1595) beperkte zich niet tot het lot van Musius maar schreef een geschiedenis van *alle* Nederlandse martelaren die ‘soo den tijden van de woeste Heidenen, als der Hervormde Nieugesinden seer wreed zijn omgebracht’.¹² **[Afb. 3 Johannes Wierix, *Portret van Petrus Opmeer op 60-jarige leeftijd, 1611, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-1898-A-20673.***] Hoewel de apostolisch vicarissen van de Hollandse Zending in hun streven naar integratie van de katholieke kerk in de Republiek vooral ‘nationale’ cultussen propageerden, werden de Nederlandse katholieken ook geraakt door de herinnering aan wat martelaren van buiten de grenzen was overkomen.¹³ Richard Verstegans *Theatrum crudelitatum haereticorum nostri temporis* (Antwerpen 1587), over de gruweldaden die katholieken in de Republiek, Engeland en Frankrijk waren

Musius is opgenomen: ‘In mortem Cornelii Musii’; W. Nolet, ‘Een plan tot uitgave van Musius’ werken in de zeventiende eeuw’, in: *BGBH* 46 (1929), p. 126-182, spec. 147.

¹² Opmeer schreef zijn martelaarsboek eind zestiende eeuw maar het werd pas in 1625 postuum gepubliceerd. In 1700 verscheen bij Petrus Pratanus in Antwerpen een Nederlandse vertaling, getiteld: *Martelaars-boek, ofte historie der Hollandse martelaren, welke om de Christen Catholijke godsdienst, soo ten tijden van de woeste heidenen, als der Hervormde nieugesinden seer wreed zijn omgebracht:/ beschreven door Petrus Opmeer.*

¹³ Willem Frijhoff, ‘The function of the miracle in a catholic minority. The United Provinces in the seventeenth century’, in: Idem, *Embodied belief*, p. 111-136. Vooral de cultussen rond de eerste ‘Nederlandse’ missionarissen Willibrordus en Bonifatius en rond de Martelaren van Gorcum raakten stevig verankerd in de katholieke martelaarscanon. De twaalf monniken uit het Kartuizerklooster in Roermond, die eveneens in 1572 door plunderende soldaten van Willem van Oranje werden vermoord, hebben nooit dezelfde status als hun lotgenoten uit Gorcum verworven – wellicht omdat de stad Roermond op enkele korte perioden na nooit tot de Republiek heeft behoord. B. Hartmann, *De Martelaren van Roermond in het kader van de politieke en kerkelijke situatie van hun tijd*, Oegstgeest 2009, p. 84-87 meent dat de kartuizerorde zelf heeft bijgedragen aan het in de vergetelheid raken van het treurige lot van hun ordegenoten. Het paste niet bij de kartuizer spiritualiteit om de aandacht te vestigen op het martelaarschap en de heiligheid van medebroeders. Dit neemt niet weg dat er in contemporaine literatuur wel degelijk veel aandacht was voor het lot van de Martelaren van Roermond. Richard Verstegan nam in zijn bekende *Theatrum crudelitatum* hun martyrium op. Begin zeventiende eeuw publiceerde de kartuizer Arnold Havensius zijn *Historica relatio duodecim Martyrum Cartusianorum, qui Ruraemundae in ducatu Geldriae anno M.D.LXXII. agonem suum foeliciter compleverunt*, Keulen 1608. Nog in 1649 verscheen een vertaling van dit werk: M. Uwens, *Historie van twelf martelaers der Carthuyser ordre, die binnen de stadt Ruremonde in 't jaer ons Heeren 1572 haeren strijdt ghelukkigelyck hebben volbracht, door 't onnosel vergieten haers bloeds*, Roermond 1649.

aangedaan, was ongemeen populair.¹⁴ Het verscheen in verschillende talen en werd vele malen herdrukt. Maar ook in persoonlijke documenten werd gerefereerd aan buitenlandse vervolgingen. Zo memoreerde Dusseldorpius in zijn *Annales* het droevige einde van Henry Garnet, de Engelse jezuïet die in 1605 beschuldigd werd van betrokkenheid bij de zogenaamde *Gunpowder Plot*. Dusseldorpius schilderde een portret van Garnet als een standvastige martelaar die bereid was voor zijn overtuigingen te sterven, compleet met de bijbehorende wonderlijke verschijning van Garnets gelaat op een met zijn bloed besmeurde korenaar.¹⁵ **[Afb. 4 Gravure van de wonderbaarlijke korenaar met het gelaat van Henry Garnet, in: *A True and Perfect Relation of the whole proceedings against the late most Barbarous Traitors, Garnet, a Jesuite, and his confederates*, Londen 1606, British Library, 855.f.1.]** Het martelaarschap van Mary Stuart was eveneens een geliefd onderwerp, dat lang tot de katholieke verbeelding bleef spreken. Haar droevige lot inspireerde Vondel tot zijn tragedie *Maria Stuart, of gemartelde majesteit* (Keulen 1646). Maar ook een minder begaafde poëet zoals Herman Verbeecq vereerde halverwege de zeventiende eeuw nog steeds de katholieke koningin van Engeland, ‘wiens ziel in glori sit so hoogh en singht et soet musijck’, maar wiens ogen schreiend neerkeken op haar ‘droevig rijck’.¹⁶ De schrijvende martelaarsgeschiedenissen circuleerden dus op grote schaal en allerlei niveaus in katholieke kringen. Op die manier creëerden zij een herinneringscircuit, dat het fundament van de Noord-Nederlandse katholieke gemeenschap verstevigde. Het feit dat ook buitenlandse martelaars in deze canon werden opgenomen, benadrukte dat alle katholieken, waar ter wereld ook, dezelfde geschiedenis deelden. Zo ontstond een gevoel van lotsverbondenheid over de landsgrenzen heen.¹⁷ Dat gaf ongetwijfeld troost in moeilijke tijden, maar in het dagelijks leven werden katholieken toch vooral geconfronteerd met de breuk in hun lokale geschiedenis. Aan de hand van de autobiografische poëzie van Cornelis Plemp ga ik in de volgende paragraaf in op het belang van lokale herinneringscultussen. Welke afwegingen maakten katholieken tussen herinneren en vergeten in hun eigen stad? Hoe eigenden zij zich hun verleden weer toe?

¹⁴ Paul Arblaster, *Antwerp & the world. Richard Verstegan and the international culture of catholic Reformation*, Leuven 2004.

¹⁵ Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 279, 283.

¹⁶ Herman Verbeecq, ‘Prins Robbers mars’, in: *Hermanus Verbeecqs Sang Godin, bestaande in verscheijde liedekens zo geestelijk, als werelsz*, Amsterdam, Anno 1662, Stadsbibliotheek Haarlem, Hs. 187 A4, onepageineerd.

¹⁷ Zie e.g. Brad S. Gregory, *Salvation at stake. Christian martyrdom in early modern Europe*, Cambridge (MA) / Londen 1999. Zie ook Pollmann, *Memory in early modern Europe*, p. 181.

De verbeelding van het lokale verleden

Cornelis Plemp was een geboren en getogen Amsterdammer [Afb. 5 **Pieter Serwouters, Wapenschild van Cornelis Gijsbertsz. Plemp, 16010-1657, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-1886-A-11273.**] Wat wij van zijn achtergrond en levensloop weten, is vooral te danken aan zijn eigen werk, met name aan zijn lange autobiografische gedicht ‘Vita sua’, opgedragen aan zijn bewonderde broeder in de Latijnse dichtkunst Petrus Scriverius.¹⁸ [Afb. 6 **‘Vita sua’, C.G. Plempii Poemata Deuter authographa, Universiteitsbibliotheek Amsterdam, ms II A 52, fol. 351.**] In dit gedicht paarde Plemp tamelijk luchthartig beschreven scenes uit zijn leven aan zware religieuze bespiegelingen. Plemp stamde uit een van oorsprong eenvoudige familie, die echter in de loop der tijd aanzienlijk was gestegen op de maatschappelijke ladder.¹⁹ Via zijn grootmoeder was Plemp gerelateerd aan de invloedrijke familie Buyck, zoals in hoofdstuk 2 al kort werd vermeld.²⁰ Deze familierelatie bevestigt nog eens de daar al geconstateerde nauwe verwevenheid van het Amsterdamse katholieke patriciaat. Ook na de Reformatie bleven de Plempen vrome katholieken. Twee van Cornelis’ broers waren als jezuïet actief in de *Missio Hollandica*. Eén van hen, Petrus Plemp, was vermoedelijk nauw betrokken bij de bekering van Tesselschade.²¹ Cornelis heeft zelf ook nog enige tijd gespeeld met de gedachte in te treden in de *Societas Jesu*, maar zag daar om gezondheidsredenen van af.²² Na aanvankelijk in Leiden te hebben gestudeerd, vertrok hij in 1595 naar Leuven om geneeskunde te studeren.²³ Daar genoot hij met volle teugen van het

¹⁸ Plemp, *Poemata*, ms II A 52, ‘Vita sua’, fol. 345-369. Het gedicht was ook opgenomen in het in 1631 gepubliceerde maar zoek geraakte *Poematia*.

¹⁹ Zijn voorouders waren waarschijnlijk vissers uit Zaandam. Vandaar de naam ‘Plemp’, die ontleend zou zijn aan de benaming van de Zaanse vissersschuiten. Ook dit weten we uit Plemps eigen geschriften: *Cornelii Giselberti Plempii Amsterodamum Monogrammon*, p. 10, 18 en 21. Zie ook P. Scheltema, *Aemstel’s oudheid of gedenkwaardigheden van Amsterdam*, dl. 6, *Dr. Cornelis Gijsbertszoon Plemp en zijne beschrijving van Amsterdam*, Amsterdam 1872, p. 4; *NNBW*, dl. 6, p. 1134.

²⁰ De Bont, *Genealogische en biographische mededelingen Joost Buyck*, p. 41.

²¹ J.A. Worp, *Maria Tesselschade en anderen. Een onwaardeerlijke vrouw. Brieven en verzen van en aan Maria Tesselschade*, Utrecht 1976, p. xxxiii-xxxiv.

²² Plemp, *Poemata*, ms II A 52, ‘Vita sua’, fol. 351.

²³ *Album Studiosorum Academiae Lugduno-Bataviae MDLXXV-MDCCCLXXV*, p. 39. Zie ook *NNBW*, dl. 6, Leiden 1924, p. 1134-1135.

roomse leven dat hij in zijn vaderstad zo node miste.²⁴ Na enige omzwervingen kwam Plemp vervolgens terecht in Douai en Orleans, waar hij uiteindelijk als jurist afstudeerde. De juristerij bleek evenwel niet Plemps roeping te zijn. Het was de muziek maar bovenal de Latijnse dichtkunst die de boventoon voerde in het leven van Cornelis Plemp.²⁵

Tot aan zijn dood is Plemp onverbloemd katholiek gebleven. Dat blijkt uit zijn talrijke religieus getinte verzen, maar ook uit het grafdicht dat zijn vriend Joost van den Vondel voor zijn overleden kunstbroeder schreef:

[...]

Doch boven Poezy en snaar

Omheldse ick [Plemp] yvrigh 't Roomsche altaar,

En hing, om staat noch snoot genot,

Mijn hart aan niemandt dan aan Godt,

En Jezus nimmer feilbre stem.²⁶

Tegelijkertijd bewoog Plemp zich met gemak in niet-katholieke kringen. Zijn artistieke kwaliteiten maakten hem tot een gerespecteerd lid van de Republiek der Letteren. Behalve met Vondel, stond hij op zeer goede voet met Pieter Corneliszoon Hooft, wiens literaire 'salon' in Muiden hij regelmatig bezocht.²⁷ Van zijn innige verknochtheid aan deze literaire bijeenkomsten, waar ook enthousiast werd gemusiceerd, getuigde hij bijvoorbeeld in zijn enkele folio's tellende gedicht 'In Mudam'.²⁸ Daarnaast blijkt uit zijn epigrammen dat Plemp regelmatige contacten onderhield met andere niet-katholieke intellectuelen en kunstenaars,

²⁴ Plemp noemde zijn tijd in Leuven 'het toppunt van geluk'; *Poemata*, ms II A 52, 'Vita sua', fol. 352: 'caelum erat haec, ego qua vester in urbe fui.'

²⁵ Zijn liefde voor het Latijn had Plemp opgedaan bij Simon Sovius, rector van de Latijnse school in Amsterdam. Na de Alteratie was Plemp hem naar Haarlem gevolgd, om daar door Sovius verder bekwaamd te worden in 'versus facere, et sollafamire'; J.F.M. Sterck, *Oud en nieuw over Joost van den Vondel*, Amsterdam / Mechelen 1932, p. 107-117.

²⁶ Opgenomen in J.F.M. Sterck, 'Latijnsche gedichten van Cornelis Gysbertsen Plemp aan, of betreffende Joost van den Vondel', in: *Elfde verslag (1922-1923) van de Vereeniging het Vondel-Museum*, Amsterdam 1924; ook opgenomen in: J.F.M. Sterck, *Rondom Vondel. Studiën over den dichter en zijn kring*, Bussum 1927, p. 119.

²⁷ Van zijn goede verstandhouding met Hooft getuigen onder andere de huwelijksgedichten die beide mannen over en weer op hun huwelijk maakten; P.C. Hooft, 'Bruyloft-dicht Op 't huwelyck van den heere Cornelis Plemp, der rechten doctor en joffrouw Geertruyd Dobbess', in: Hooft, *Gedichten*, dl. 1, ed. Leendertz en Stoett, p. 106; Cornelis Plemp, 'Petri Cornelii Hoofdii Mudendorum Toparchae cum Christina sua nuptiae', in: *Cornelii Giselberti Plempii Amsterodamum monogrammon, Quisquiliae*, p. 95-98. Daarnaast droeg Plemp zijn bundel *Emblemata quinquaginta* (Amsterdam 1616) aan Hooft op.

²⁸ 'In Mudam' is opgenomen in Plemp, *Poemata*, ms II A 52, *Elegiarum liber V*, fol. 401-407.

zoals Petrus Scriverius, Josephus Justus Scaliger, Hugo Grotius en Caspar Barlaeus (deze laatste werd overigens vaak op de hak genomen door Plempe – kennelijk waren beide mannen niet erg dol op elkaar).²⁹ Daarnaast stak hij in zijn poëzie de loftrumpet over zowel de politieke elite van de Republiek, bijvoorbeeld de stadhouder van Friesland Ernst Casimir, als over canonieke figuren zoals Laurens Coster.³⁰ In zijn ‘Irenopaegnium’, een vredeswens gericht aan Vondel, sprak Plempe met waardering over de bescheidenheid van Willem van Oranje, die tijdens zijn bezoek aan Amsterdam in 1580 door zijn eenvoudige voorkomen voor een toeschouwer van zijn eigen intocht werd aangezien.³¹ In dit gedicht betitelde Plempe zichzelf ook expliciet als ‘Batavus’, als Nederlander dus, en bestempelde hij dit epitheton als eervol.³² De katholieke Cornelis Plempe was, met andere woorden, oprecht betrokken bij het wel en wee van de gereformeerde Republiek, zonder een spoor van de rancuneuze gevoelens die bij zijn onbuigzame geloofsgenoot Dusseldorpius van de bladzijden afdropen.

Naast verzen opgedragen aan de intellectuele en politieke elite, wijdde Plempe een substantieel deel van zijn werk aan zijn geliefde *urbs patria*, Amsterdam. In 1616 publiceerde hij *Amsterodamum monogrammon*, een ruim dertig bladzijden tellend gedicht over de middeleeuwse geschiedenis van Amsterdam, met een hoofdrol voor de wederwaardigheden van de Heeren van Aemstel in de dertiende eeuw.³³ In het ongeveer tien jaar later geschreven vervolg, getiteld ‘De Patria’, riep Plempe juist het recente roomse verleden van Amsterdam in herinnering.³⁴ Over dit gedicht hebben zowel P. Scheltema als J.F.M. Sterck respectievelijk eind negentiende en begin twintigste eeuw gepubliceerd. De eerste heeft dat echter vooral gedaan in het kader van de stadsgeschiedenis van Amsterdam, en de tweede in verband met zijn studie naar Joost van den Vondel. Als bron voor een onderzoek naar de functie van katholieke herinneringsculturen zijn ze echter nog niet eerder aangeboord, terwijl met name ‘De Patria’ juist een schat aan informatie prijsgeeft over de omgang van katholieken met hun lokale verleden. Plempe’s uitvoerige beschrijving van de katholieke ‘highlights’ aan de

²⁹ Zie Plempe, *Poemata*, ms II A 51, passim.

³⁰ ‘De Ernste Casimiro’, in: Plempe, *Poemata*, ms II A 51, Epigrammen, IV, fol. 41; ‘In effigiem Laurentii Costeri’, opgenomen in: Sterck, *Oud en nieuw over Joost van den Vondel*.

³¹ ‘Irenopaegnium. Ad Iustum Vondelium’, opgenomen in Sterck, ‘Latijnsche gedichten van Cornelis Gysbertsen Plempe aan, of betreffende Joost van den Vondel’.

³² ‘Irenopaegnium. Ad Iustum Vondelium’, vs. 30-31: ‘Olim etiam Batavum nam fuit esse decus / Nemo hodieque decus, nisi barbarus, esse negabit.’ (Want het was al in vroegere tijden eervol om een Bataaf te zijn, en niemand anders dan een barbaar zal ontkennen dat het heden ten dage nog steeds eervol is.)

³³ *Cornelii Giselberti Plempii Amsterodamum monogrammon*; hierin zijn opgenomen *Amsterodamum Monogrammon*, *Quisquiliae seu elegiarum liber unus*, *Emblemata quinquaginta* en *Tabellae*.

³⁴ ‘De Patria’ is opgenomen in Plempe, *Poemata*, ms II A 52.

vooravond van de Alteratie weerspiegelen welke herinneringen aan het prereformatorische katholieke Amsterdam hij wilde bewaren en waarom.

In het citaat aan het begin van dit hoofdstuk riep Plemp het beeld op van een stad waar in vroegere tijden voortdurend de klokken van Amsterdams oudste parochiekerk – de Oude Kerk – te horen waren geweest, een feestelijk geluid dat de Amsterdammers sinds de Alteratie goeddeels moesten missen. Maar niet alleen het klokgelui was uit het Amsterdamse leven verdwenen, door de Beeldenstormen van 1566 en 1578 waren tot Plemps grote verdriet ook tal van heilighdommen in de kerken zelf verloren gegaan, net zoals de gebeden en rituelen waarmee zij sinds mensenheugenis waren omgeven:

O heilige altaren, waard vereerd en bezongen te worden!
 Het kwelt mij dat ik u als kind niet heb aanschouwd.
 Ach, had ik u maar kunnen aanraken als man, of zelfs als jongen!
 Had ik maar de melodieuze woorden en de feestelijke gebeden gehoord.
 Had ik maar de menigte van gelovigen gezien, en de in het mysterie ingewijde priesters;
 had ik maar de Goddelijke riten waargenomen.
 Welke woede kwam er over mijn vaderstad?
 Aan wat voor noodlottige waanzin vielen mijn stadsgenoten ten prooi?³⁵

Plemp smeekte God om toch vooral de Amsterdamse kerken van weleer niet verloren te laten gaan.³⁶ En als om God een handje te helpen met het bewaren van de *sacra loca* voor het nageslacht, beschreef hij op nauwgezette wijze het voormalige interieur van de Oude en de Nieuwe Kerk, van de schilderijen en tapijten die de wanden hadden versierd tot de beelden en relikwieën van heiligen aan wie de kerkgangers hun gebeden hadden gericht. Vol trots vermeldde Plemp dat de Oude Kerk destijds wel drieëndertig altaren telde en een tabernakel van 52 voet hoog, alles zeer rijkelijk versierd met goud en zilver.³⁷ Hij stond stil bij de grote

³⁵ Plemp, *Poemata*, 'De Patria', ms II A 52, fol. 340: 'O Sanctas aras, o cultu et carmine dignas! / Vos puero visas torqueor esse mihi. / Vos utinam vir ego, aut potuissem tangere ephebus! / Audissem festas verba canora preces. / Vidissem turbam, et mystas; ritusque notassem / Divinos. Patriae quis fuit ille furor? / Quae fuit haec rabies Batavorum dira meorum?'

³⁶ Ibidem, fol. 329. 'O Pater, adsis semper, et haud patriae defere templa meae.'

³⁷ Ibidem, fol. 329. 'Et triginta Deo tria stent altaria Christo / qui pius Indigetes mactat honore suos / nobilitatis opus mirae, et sera fulgeat, intra / quam pani sancto sit locus, atque nitor. / Quinquaginta pedum mensura sit, atque duorum. / Aescendens sacrae culmen adusque domus. / Aurea maiestas, splendorque, argenteus esto, / Et luxus laudes a pietate ferens.'

verdiensten van pastoor Jacob Buyck, wiens befaamde ‘liberye’ in 1626 in het bezit van zijn vaderstad was gekomen.³⁸

Na de Oude Kerk nam Plempl de lezer mee op een virtuele tour door de ‘templum novum’ en wees hem waar zich destijds de beelden der apostelen bevonden, waar het befaamde *Marianum* hing – een schitterend beeld van de maagd Maria, vervaardigd van zuiver zilver en wel 32 mark waard.³⁹ Met een gedetailleerde beschrijving bracht Plempl het altaarstuk tot leven dat de schilder Pieter Aertsen (die hij met zijn bijnaam ‘Longum’, oftewel lange Pier’ aanduidde) in opdracht van zijn buurman en mecenas Joost Buyck had gemaakt voor de Nieuwe Kerk, maar dat in september 1578 tijdens de tweede beeldenstorm in de kerk onherstelbaar werd beschadigd.⁴⁰ Het stuk hing boven het hoogaltaar en stelde Jezus voor in een stal, met een koe en een ezel. Ook hier vermeldde hij de waarde: ‘bis mille coronas’.⁴¹ Dezelfde schilder had voor de kerk St. Jan de Doper – waarmee de Oude Kerk werd bedoeld, die behalve aan St. Nicolaas ook aan de H. Johannes de Doper was gewijd – Christus aan het kruis afgebeeld.⁴² Plempl hield halt bij het relikwie van het H. Kruis en vroeg de geuzen: ‘Zeg

³⁸ Dat zijn bibliotheek in handen van de stad was gekomen, was nooit Jacob Buycks bedoeling geweest. In zijn testament had hij de bibliotheek in bruikleen gegeven aan zijn broer Hendrick ‘totter tyt dat hy deselve tot het ghebruyck van imands van ons bloeds die catholyck is, ofte tot een ander catholyck gebruyck bekert.’ Via de moeder van Hendricks buitenechtelijke zoon, kwamen de boeken uiteindelijk in de stadsbibliotheek terecht. Indirect speelde onze Plempl daar ook nog een rol bij: om de ‘liberye’ uit handen van Hendricks concubine te krijgen, hadden een gereformeerd neefje en een katholiek nichtje van Jacob een rekest ingediend om de bibliotheek toegankelijk te maken ‘voor alle religien en voor de catholycken’. Als reden gaven zij op dat het zoontje van Jacobs nichtje op les was ‘by Meester Cornelis Plempl, den rechten doctoer, die catholyck is’ en dat deze voor zijn studie over de boeken moest kunnen beschikken. Zie De Bont, *Genealogische en biographische mededelingen Joost Buyck*, p. 90-94.

³⁹ Plempl, *Poemata*, ‘De Patria’, ms II A 52, fol. 330: ‘Et myro Apostolicos laudet referentia vultus / Altera cum binis signa superba decem. / Ut tamen his Christi, et faecundae Virginis addam / Effigies rara nobilitate duas. / Lignaue non taceam Divum spirantia formas; / Soleque quae mulier fulsit amicta suo, / Argenti magno *Marianum* ex pondere factum: / Fama decem marcas ter vocat atque duas.’ Een *Marianum* bestaat uit twee ruggelings tegen elkaar geplaatste Mariabeelden omgeven met een stralenkrans; het hangt meestal in het schip van de kerk zodat het voor iedere kerkganger zichtbaar is.

⁴⁰ Dudok van Heel, *Van Amsterdamse burgers tot Europese aristocraten*, dl. 1, p. 106; Idem, *Rembrandt onder tijdgenoten*, p. 62.

⁴¹ Plempl, *Poemata*, ‘De Patria’, ms II A 52, fol. 330 : ‘Et tabula insigni surgens extabat ab ara, / Petri, quem Longum fama celebrat, opus. / Pinxerat ille Dei de Virgine natam : / nec procul a puero bos et asellus erant. / stramina custodes ovium, et praesepe videbant, / et tuguri cortem posse placere Deo. / Quem quoque adorabunt monitis caelestibus acti, et / tempore mirati noctis adesse diem. / Sed pretium Longus tulerat bis mille coronas : / Attica non pendat terna talenta bilanx.’

⁴² Ibidem : ‘In cruce pendentem pinxit quoque Longus Iesum / Hoc in baptistae claruit aede decus.’

mij waar het zilveren kruis is, dat aan de buitenkant was verguld, het kruis dat niet licht van gewicht was? En waarin een deel van het heilige kruis van Christus was verborgen.’⁴³

Vanzelfsprekend memoreerde Plemp ook de meest beroemde episode uit het Amsterdamse katholieke verleden: het mirakel van 1345. Zeer uitgebreid deed hij het overbekende verhaal uit de doeken over de hostie die meerdere malen ongeschonden uit het vuur kwam, over de kapel van de heilige Stede die ter ere van dit wonder werd opgericht, en over de wonderbaarlijke genezingen die er plaatsvonden.⁴⁴ [Afb. 7 **Anoniem, *D’Waare Afbeeldinge van het H. Sacrament Geschied tot Amsterdam op de H. Stede in’t jaar 1345, 1720-1740, Rijksmuseum Amsterdam, RP-P-OB-78.189.***] Aan deze genezingen besteedde hij ruim aandacht. Naast wonderen die zich voltrokken aan lieden van gewone afkomst, beschreef Plemp ook hoe ‘rex Maximilianus’ van een ernstige ziekte genas toen hij had beloofd een bezoek te brengen aan de Heilige Stede. Als dank schonk de koning de kapel een kelk, een grote kaars en zes kostbare altaarkleden.⁴⁵ De jaarlijkse Mirakelprocessie was natuurlijk na de Reformatie verboden. Maar, zo prees Plemp zich gelukkig, de sporen van dit verleden waren te vinden in de Kalverstraat, waar nog elk jaar de gelovigen blootvoets driemaal om de Heilige Stede gingen waar ooit het hostiewonder plaatsvond:

De heilige drempels zijn tot op de dag van vandaag bewaard gebleven,
de sporen van het verleden liggen onuitgewist in de beroemde Kalverstraat.
En de dag van ons allerberoemdste feest wordt nog steeds gevierd.

⁴³ Ibidem, fol. 331. ‘Dicite crux ubi sit, speciem quae argentea ab auro / Sumserat externam, nec leve pondus erat? / Illa in qua Christi pars de Cruce sacra latebat.’

⁴⁴ Ibidem, fol. 332-339; zie ook Plemp, *Poemata*, ms II A 51, fol. 108-110. Dat Plemp in ‘De Patria’ opvallend veel bladzijden besteedde aan de Heilige Stede had er misschien ook mee te maken dat de protestantse kapelmeesters in 1624 – dus rond de tijd dat Plemp het eerste deel van zijn *Poemata* op schrift stelde – de haardstede in de kapel, waar het wonder had plaatsgevonden, lieten afbreken. Het was hen een doorn in het oog dat katholieke Amsterdammers nog elke dag naar de kapel kwamen om bij de haardstede te bidden. De maatregel deed echter niets af aan de heiligheid van deze plek en de katholieken bleven de kapel onverminderd in groten getale bezoeken; Dudok van Heel, *Van Amsterdamse burgers tot Europese aristocraten*, dl. 1, p. 112.

⁴⁵ Plemp, *Poemata*, ms II A 52, fol. 339: ‘Non ea te regem, Maximiliane, tacebit / languentum morbo, quo prope funus eras. / vota etenim fecisti, et venisti Amsterodamum / Salvus, [?], calicem dona, ferensque facem. / Et magni vestes pretii, quibus usus ad aras, / quas numero senas fama fuisse refert.’ Zie ook Plemp, *Poemata*, ms II A 51, fol. 109, waar het gedicht ‘Rex Maximilianus sanatus’ is opgenomen.

Elk jaar zien we hier velen in de ochtend blootvoets langs komen,⁴⁶
 Om in het geheim de heilige kapel te herdenken en te begroeten,
 En om de heilige plek te aanschouwen, en haar driemaal plechtig te omcirkelen.⁴⁷

Plemp eindigde zijn verzen over de Heilige Stede met een smeekbede aan God dat de katholieke Amsterdammers op een dag hun heiligdom weer in alle openheid zouden kunnen vereren.⁴⁸ Zijn hoop op een katholiek herstel was blijkbaar nog niet helemaal de bodem ingeslagen. Dat Plemp dit deel van Amsterdams geschiedenis in de schijnwerpers zette, kan te maken hebben gehad met het feit dat het Mirakel een sacramentswonder belichaamde. Juist het sacrament van de eucharistie werd door de gereformeerden scherp veroordeeld. Dat maakte het Mirakel uitermate geschikt om zich als katholiek te profileren. Door deze typisch katholieke zaak met heel Amsterdam te verbinden, herstelde Plemp op symbolische wijze de katholieke orde.

Aan het einde van zijn ‘tour des mémoires’ door het katholieke Amsterdam somde Plemp nog de kloosters op die de stad telde, zonder verder echter in details te treden.⁴⁹ Het bleef hier bij een herinnering aan de opvallende liefdadigheid van de oude – katholieke – Amsterdammers jegens hun bejaarden en zieken, gepaard aan een verzuchting over het verloren gaan van een religie die zoveel goeds had gebracht: ‘O die vervlogen religie van

⁴⁶ De gewoonte om de Mirakelprocessie blootvoets te lopen, dateert volgens Margry en Caspers, *Het Mirakel van Amsterdam*, p. 42, uit 1542. In dat jaar werd Amsterdam getroffen door een grote brand, die ook de Heilige Stede in de as legde. Maar de heilige hostie in de monstrans bleef (opnieuw) op wonderbaarlijke wijze ongedeerd. *Hier beghint die vindinghe vant hoochweerdighe ende heylighe Sacrament* (Amsterdam 1568), waarin het Mirakel en de daarmee verband houdende wonderen werden beschreven, vermeldde dat de mensen, die de voor de tweede maal uit het vuur geredde hostie wilden aanschouwen, hun schoenen uittrokken omdat zij beseften een heilige plaats te betreden. Het boekje trok expliciet een vergelijking met Mozes, die zijn sandalen uitdeed bij het brandende braambos omdat God zelf op die plaats aanwezig was. Vanaf de stadsbrand zouden de bedevaartgangers de processieroute barrevoets afleggen. Na de Reformatie was het driemaal om een plaats lopen een katholiek ritueel om die plaats ondanks het verbod op geloofsuitoefening als heilig te definiëren. Op die manier eigenden katholieken zich tegen alle verboden in toch hun katholieke heiligdommen toe; Willem Frijhoff, *Embodied belief*, p. 115.

⁴⁷ Plemp, *Poemata*, ms II A 52, fol. 340: ‘Limina sacra manent hodie, et vestigia perstant / Nobilis et vitulis qua via nomen habet / Servaturque dies festis celeberrima nostris / Et videt haec nudos annua manè pedes / Clam veniunt multi memores, valvasque salutant / Sacrum et adorant ter, circumeuntque locum.’

⁴⁸ Ibidem: ‘O Deus, ô pietas, vigiles ne desere cives, / Qui nondum sedem deseruere tuam! / Da simul, ô Divûm laudes celebrare tuorum; / Aedes, ô, liceat rursus adire sacras.’ (Genadige God, verlaat de wakkere burgers niet, die nimmer uw heilige plaats hebben verlaten. Geef, God, dat zij mogen terugkeren in uw heilige tempel om uw lof te huldigen.)

⁴⁹ Ibidem, fol. 340-341.

onze voorouders, welk een hartstocht bestond er Voor de oude gewoonten, en voor de eerbiedwaardige heiligdommen!⁵⁰

In ‘De Patria’ creëerde Cornelis Plemp een lokale herinneringscultuur waarin hij de katholieke glorie van zijn geliefde Amsterdam liet herleven. De hoofdrol was weggelegd voor de vroegere heiligdommen, de Oude en de Nieuwe Kerk en de Heilige Stede. Via zijn gedicht nam hij als het ware de *loca sacra* van pre-reformatorisch Amsterdam weer in bezit. Dat de hoog opgeleide Plemp, die zich in een breder milieu bewoog, juist traditionele *catholica* zoals processies, wonderen en materiële devotiepraktijken in ere hield, demonstreert zijn onwil om op deze terreinen concessies te doen om aan het gereformeerde stereotype van de bijgelovige katholiek te ontsnappen.

‘Communicatieve herinneringen’

Plemps verlangen om de herinneringen aan katholiek Amsterdam aan het papier toe te vertrouwen, is begrijpelijk. Rond 1630 stierf de generatie die nog bewust het prereformatorische Amsterdam had meegemaakt langzaam uit. Daarmee kwam een einde aan de periode van de zogenaamde ‘communicative memory’, een door Jan Assmann geïntroduceerd begrip voor de fase waarin herinneringen mondeling van mens op mens worden doorgegeven in hun dagelijkse sociale verkeer.⁵¹ Deze periode duurt meestal zo’n drie generaties. Om te voorkomen dat het katholieke verleden voorgoed in de vergetelheid raakte, waren Plemp en zijn tijdgenoten dus genoodzaakt om de herinneringen van die laatste nog levende katholieken van vóór de Reformatie te documenteren.

Plemp was niet de enige katholiek die naar de pen greep. Hij boorde zijn poëtische talenten aan om het lokale katholieke erfgoed te vereeuwigen; anderen kozen voor een andere vorm, variërend van egodocumenten tot schilderijen en inscripties. Een van de gelovigen die daarbij nog uit eigen geheugen konden putten, was de Utrechtse kanunnik Arnold van Esch (1530-1610). In 1599 schreef hij zijn ooggetuigenverslag *Ad futuram rei memoriam* om de route van en het protocol rond de Utrechtse processies – verboden sinds 1578 – veilig te

⁵⁰ Ibidem, fol. 341 : ‘O quae religio maiorum, quis fuit ardor / Priscis fugendi moribus, atque sacris !’

⁵¹ Jan Assmann, ‘Communicative and Cultural memory’, in: Erll en Nünning (red.), *Cultural memory studies*, p. 109-118. Na de fase van de ‘communicative memory’ volgt de fase van de ‘cultural memory’, waarin herinneringen via andere media worden overgedragen, bijvoorbeeld via objecten. Deze fase kan dus veel langer duren.

stellen voor de toekomst.⁵² In de zeventiende eeuw werd het vanzelfsprekend steeds moeilijker om een beroep op de eigen herinneringen te doen. Ten tijde van de Alteratie was Cornelis Plemp pas vier jaar oud. Hij moet ‘De Patria’ dus voor een belangrijk deel gebaseerd hebben op de overlevering van geloofsgenoten, die het Amsterdam van weleer nog bewust hadden meegemaakt.⁵³ Maar hij kon daar nog wel zijn eigen herinneringen in verweven, zoals die aan zijn vriend en muzikleraar Jan Pietersz. Sweelinck, die voor hem ‘een ware Apollo’ was geweest en wiens zoete orgelklanken hij nog dagelijks miste.⁵⁴ De jezuïet Willebrord van der Heijden (1595-1638), die vanaf 1627 tot aan zijn dood als priester werkzaam was in Friesland, hield bijna die hele periode een jaarboek annex dagboek bij à la Dusseldorpius, waarin hij de recente geschiedenis van het katholicisme in Friesland combineerde met een verslag van zijn persoonlijke belevenissen in de Friese missie.⁵⁵ Net zoals Plemp maakte hij voor het katholieke verleden gebruik van de herinneringen van geloofsgenoten, die destijds met eigen ogen het gebeurde hadden aanschouwd of er over hadden gehoord. Vaak hechtten deze getuigen zelf ook sterk aan het doorgeven van hun verhalen. Zo schreef Jacob Straat, een priester op leeftijd, in 1631 een brief aan Van der Heijden over een wonder uit 1564 dat destijds veel opzien had gebaard, ook onder andersdenkenden: een overleden katholieke jongen (nog niet onder de aarde vanwege een voorgevoel van zijn priester, niet toevallig ook een jezuïet) herrees toen na drie dagen uit de dood. Om te onderstrepen dat dit wonderbaarlijke voorval onderdeel van de katholieke canon moest blijven, deed de bejaarde

⁵² HUA, Verzamelde stukken van de oud-katholieke kerk in Nederland, toegang 88, inv.nr. 208. Zie ook Bogaers, *Aards, betrokken en zelfbewust*, dl. 1, p. 282, 298 en 312 en dl. 2, p. 836.

⁵³ Er zijn aanwijzingen dat Plemp bij het schrijven van ‘De Patria’ mede gebruik maakte van de in 1611 gepubliceerde geschiedenis van Amsterdam van Johannes Isacius Pontanus, *Rerum et urbis Amstelodamensium historia*. Zo verwarde Plemp net zoals Pontanus de H. Odulphus met St. Olaf of Olaus. Deze vergissing zette hij recht in het tweede deel van zijn manuscript: ‘Risi autem et ipse, cum viderem me Sancti Olai loco Sanctum Odulphum posuisse, et profecto nescio quae mens mea tum fuerit alia, quam dormitantis’ (Maar ik lachte ook zelf, toen ik zag, dat ik Sint Olaf met S. Odulphus had verwisseld; en ik weet echt niet wat mijn verstand toen anders deed dan slapen); Plemp, *Poemata*, ms II A 51, fol. 82. Maar in de beschrijving van het interieur van de Oude en de Nieuwe Kerk komen allerlei details voor die bij Pontanus niet zijn te vinden. Hier moet Plemp zich dus hebben gebaseerd op het geheugen van oude roomse Amsterdammers. Zie ook Sterck, *Oorkonden over Vondel en zijn kring*, p. 119-120.

⁵⁴ Plemp, *Poemata*, ms II A 52, fol. 328: ‘Atque utinam nostra iterum Suelingius aures mulceat! / Ille mihi magnus Apollo fuit / Ille quadragenos psaltes et quattor annos / non immunificis floruit aedituis.’

⁵⁵ Van der Heijden schreef zijn jaarboek in het Latijn; het manuscript draagt geen titel. Voor dit boek heb ik gebruik gemaakt van de van aantekeningen voorziene vertaling door Amersfoordt en Evertsz, *Verhaal van de verrigtingen der jezuïeten in Friesland door pater Willebrordus van der Heijden*. In de *Verrigtingen* is een korte biografie van Van der Heijden opgenomen, zie p. 170-171. Zie over Van der Heijden ook Van Hoeck, *Schets van de geschiedenis der jezuïeten in Nederland*, p. 96, 178.

priester een beroep op de autoriteit van de invloedrijke jezuïet Leonardus Lessius (1554-1623), die hem had bevestigd zich ‘het gerucht van dit mirakel’ te herinneren.⁵⁶ Een anoniem gebleven Haarlemse vrouw (wellicht een begijn want uit haar handschrift blijkt dat ze nauw betrokken was bij het wel en wee van het Haarlemse Begijnhof) legde in de jaren 1630 vast welke begrafenisrituelen vroeger gebruikelijk waren en wanneer deze voor het laatst in het straatbeeld te zien waren geweest:

Als op het Begghijnhoff een Begghijntgen stirff, soo werden den selffden van den Begghijntgens onder den arm gedragen ende den anderen Begghijntgens gingen meede ter begraeffenisse in waerlijcke cleederen ende veel soo getroude vroupersoonen als ionge dochters behalven den manpersoonen volghden het lyck. [...] Den 11 iulii [1634] is gesturven Maritgen Barents Ban, meijstresse van den Hoff ende sij was den laesten, die van den Bagijntgens gedragen werden ende daer den Begghijntgens ende waerlijcke vroupersoonen meede gingen. Den 29 octobris is gestorven Ljjsbet Claes ende was het laesten Bagijntgen van Sinte Michiels clooster ende was den eersten, die van den vrijers gedragen werde sonder metganck van Begghijnen ofte anderen vroupersoonen.⁵⁷

In 1664 legde de jezuïet Franciscus Mijleman (1610-1667) in een lijvig manuscript de geschiedenis van het katholieke geloof in de Groningse Ommelanden vast, de streek waar hij toen al 25 jaar onafgebroken werkzaam was geweest als missionaris.⁵⁸ Ook aan Mijleman stond voor ogen om ‘eenige naegelaeten gedenckwaardige overblijfselen van de gepleegde [...] godsdiensticheijt onser loffelijcken memorabelen roomsch-catholijcken voorouderen’ aan zijn lezers over te leveren.⁵⁹ Net zoals Plemp, voerde Mijleman zijn lezers mee op een denkbeeldige tocht langs Ommelandse kerken en kloosters uit de voorbije katholieke tijd, zich daarbij baserend op ‘‘tgene ick tot noch toe soo van geloofwaardige, oudjaerige personen heb gehoord ende verstaen alsmede met mijn oogen ten tijde van vijftwintigh jaeren self heb

⁵⁶ *Verhaal van de verrigtingen der jezuïeten in Friesland door pater Willebrordus van der Heijden*, ed. Amersfoort en Evertsz, p. 7-10.

⁵⁷ Een transcriptie van dit manuscript in: Barten, ‘Memorabilia van een Haarlems klopje’; citaat op p. 172-173.

⁵⁸ Mijleman, *Ommelands-Eere*, ed. Pathuis. Zie verder Joep van Gennip, ‘Franciscus Mijleman (1610-1667). Een jezuïeten missionaris werkzaam in de Ommelanden in de zeventiende eeuw’, in: *Trajecta* 18.1 (2009), p. 23-55.

⁵⁹ Mijleman, *Ommelands-Eere*, ed. Pathuis, p. 27.

gesien’.⁶⁰ Eenzelfde drang om beeldbepalende herinneringen vast te leggen die met de dood van ooggetuigen verloren dreigden te gaan, vinden we terug in de ‘memorie van ’t H. Sacrament van Mirakel uyt de Heyligher Steede Amsteldam’, die Hendrick Barendsz. Hartochvelt in 1651 op schrift stelde namens zijn moeder Agatha Loen.⁶¹ Agatha was toen ‘91 jaeren haers ouderdoms gepasseert synde, haer verstant ende memorie godt lof noch wel hebbende’ – de hoogste tijd dus om op te schrijven wat zij zich kon herinneren over de Mirakelprocessie van vóór de Alteratie. Het levend houden van de herinnering aan de uit het straatbeeld verbannen processies is een terugkerend thema in katholieke herinneringsculturen. Waarom werden juist processies zo vaak gememoreerd?

Processies en bedevaarten

Niet alleen bij Cornelis Plemp, Agatha Loen en Arnold van Esch speelden processies een prominente rol, ook andere katholieken koesterden vanaf het eerste begin hun herinneringen aan de vroegere processies. Met het verstrijken van de tijd kwam daar weinig verandering in. In 1664 vond Franciscus Mijleman het nog steeds de moeite waard om te noteren hoe een ‘seker olde man’ van 94 jaar hem had verteld dat hij vroeger met een palmtak in de hand ter processie ging in het Groningse Westerwijtwerd. Ook vermeldde hij dat in Uithuizen ‘noch op dese dagh is te sien te vrienden huuse aldaer het holte cruijs, dat men in processie aleer plagt om te draegen’.⁶² Wat opvalt, is dat veel katholieken niet alleen verwezen naar de tastbare sporen van de processies, maar ook vaak uitvoerig beschreven welke route was afgelegd. Het verloop van de Utrechtse rogatieprocessies, bedoeld om Gods zegen over de stad af te smeken, werd uiterst precies vastgelegd door Arnold van Esch. Tot in detail beschreef hij hoe en in welke volgorde kapittels, parochiegeestelijkheid en leken in processie langs vele geestelijke instellingen trokken.⁶³ Puttend uit haar geheugen beschreef ook de net genoemde Agatha Loen nauwkeurig de route van de processie die zij als jonge vrouw ‘voor de veranderinghe van dese stadt’ had gelopen, inclusief het bijbehorende ceremonieel:

⁶⁰ Ibidem, p. 50. Omdat Groningen pas in 1594 in handen van de Republiek kwam, was het voor Mijleman, een kleine dertig jaar na Plemps ‘De Patria’, nog mogelijk om ooggetuigen van vóór de Reductie te spreken.

⁶¹ SAA, Archief van het Sint Ceciliacollege, toegang 767, inv.nr. 10.

⁶² Mijleman, *Ommelands-Eere*, ed. Pathuis, p. 59, 64.

⁶³ *Ad futuram rei memoriam*; HUA, Verzamelde stukken van de oud-katholieke kerk in Nederland, toegang 88, inv.nr. 208.

Dat ten tyde van de processien het voorsc. H. Sacrament plag devoteyck en solemneel gedragen te werden uyt de H. Stede voornoemt met gevolg van de gilden, ider met haere banieren, ende vele andere devote persoenen, met kaersen, toursen off flambouwen in haere handen, hetselve vergeselschappende lancx de calverstraet tot aen den Dam, gaende voorts tot aen de suydsyde des selven dams op de middeldam omtrent het huys genoemt de witte fonteyn, alwaer op een tonne was gestelt en opgereght in forme van een cleyn autaer en het H. Sacrament een weynigh neergestelt synde, ider syne devotie met nedergebogene knie gehouden hebbende, van daer weder gedragen [...] tot in de calverstraet voornoemt ende door de straet aen de noortseyde weder uyt tot in de capelle aldaer binnen omgedragen synde weder ten behoorlycke plaetse wiert gestelt.⁶⁴

In deze hang naar het documenteren van de vroeger gelopen processieroute ontmoeten verleden, heden en toekomst elkaar. Naast gedenken, maakte zo'n overgeleverde routebeschrijving het immers ook mogelijk om in het heden precies hetzelfde processieparcours te lopen. Dat kon in stilte zodat de argwaan van de gereformeerde omgeving niet werd gewekt, maar ook openlijk, als daad van provocatie. De routebeschrijvingen impliceerden tevens dat de hoop op een betere toekomst nog niet achter de horizon van de katholieke subcultuur was verdwenen. Zodra de katholieke orde werd hersteld, lag het scenario voor een hervatting van de traditionele processies alvast klaar. In 1690-1691 schreef Arnold Waeijer (1606-1692) op basis van zijn eerdere dagboekantekeningen een persoonlijk getint verslag over het katholieke leven van vóór en na de Reformatie in stad en district Zwolle, waar hij vanaf 1631 als priester werkzaam was.⁶⁵ Hij wijdde daarin breed uit over de sacramentsprocessie die in juni 1673, toen Zwolle tijdelijk bezet was door de troepen van de Bisschop van Munster en de Keurvorst van Keulen, voor het eerst sinds de Reformatie weer werd gehouden. Deelnemers, ceremonieel maar vooral de route beschreef Waeijer nauwkeurig:

Op desen Hooghweerdigen feestdach sijn wij omtrent 9 uur uijt S. Michielskercke onder 't geluijt er clocken door de toorndeur gegaen na de *Voorststraet*. Ick droegh het Venerabel door dese straet na den *Roontoorn*, ende doen het water langhs na de *Marckt* tot voor den

⁶⁴ SAA, Archief van het Sint Ceciliacollege, toegang 767, inv.nr. 10. Agatha verhaalde ook dat zij in haar jeugd gewoon was om elke week, zomer en winter, samen met vele andere 'devote en goede persoenen' blootsvoets naar de Heilige Stede te lopen en daar 'haere devotie te houden'.

⁶⁵ Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 45 (1920), p. 1-193, en *AAU* 46 (1921), p. 193-361.

Croonenberch, daer den predicant Crans in woonde,⁶⁶ waervoor een outaer gemaect was, waerop het Venerabel van mij geset ende benedictie gegeven ende van heer Sommer wederom opgenomen wierdt. Hij droegh het de *Marckt* over, voorbij de Kaeck, het water de *Aa* langs over de *Nieuwe Marckt*, in de *Sassenstraet* tot voor de kerckdeur van Belheem [...] Hierna vervolgde heer Sommer de processie in de *Sassenstraet* het stadthuijs voorbij, over de *Marckt*, tot in de kercke, daer terstont *Te Deum laudamus* ten dankbaerheijt wierde gesongen.⁶⁷

Zulk openlijk katholiek vertoon was ‘bij menschen gedencken hier niet geschiet’, vermeldde Waeijer. Toch doet het feit dat de geestelijkheid zo makkelijk en precies de draad van de processies weer oppakte, vermoeden dat dezelfde route werd gelopen als vóór de Reformatie. Deze was dan dus nog ergens nog bewaard gebleven. In 1691 vond Waeijer het nog steeds de moeite waard om de toen alweer twintig jaar terug gelopen route minutieus te beschrijven in zijn memoires. Waeijer wilde dit katholieke ritueel (opnieuw) overleveren, omdat in zijn beleving het ten goede keren van de kansen van de Zwolse katholieken nog steeds een realistische toekomstverwachting was.

Dat er in lokale herinneringsculturen zo’n aandacht was voor processies is begrijpelijk. Veel ommegangen waren bedoeld om de band tussen kerk en stad op een rituele manier te bevestigen.⁶⁸ Na de Reformatie was het lopen van een processieroute één van de makkelijkste manieren om deze band ondanks het verbod op godsdienstuitoefening te herbevestigen. Katholieken konden in gedachten het geloof belijden maar tegelijkertijd een daad van verzet tegen de heersende orde plegen. Plaatsen die als heilig werden beschouwd, konden zij zich op deze manier opnieuw toe-eigenen. Zowel bij Plemp als bij Agatha van Loen lezen we dat katholieke Amsterdammers op die manier weer bezit van hun Heilige Stede namen. Dat wordt bevestigd van gereformeerde zijde. In 1644 constateerde de kerkenraad dat bij nacht en ontij ‘papisten barravoets bevaert gaen’ rondom de Heilige Stede.⁶⁹ Een stadsgeschiedenis uit 1664 spreekt nog steeds over de ‘veele devote pelgrimasien en bedevaarten’ rond de Heilige Stede.⁷⁰ Voor de goede gereformeerde verstaander was het onmiskenbaar dat zijn katholieke stadsgenoten op die manier de grenzen van hun private geloofsbeleving opzochten, of zelfs

⁶⁶ Waeijer verwees hier naar de gereformeerde predikant Rudolf Crans; Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 45 (1920), p. 163. Het is dus gerust een pikant detail te noemen dat juist voor het huis van een predikant een altaar werd opgericht.

⁶⁷ Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 46 (1921), p. 222-223.

⁶⁸ Bogaers, *Aards, betrokken en zelfbewust*, p. 311. Dit gold in het bijzonder voor de rogatieprocessies.

⁶⁹ Dudok van Heel, *Van Amsterdamse burgers tot Europese aristocraten*, dl. 1, p. 112; Caspers en Margry, *Het Mirakel van Amsterdam*, p. 108.

⁷⁰ Citaten in Caspers en Margry, *Het Mirakel van Amsterdam*, p. 113.

overschreden. Nog begin achttiende eeuw had de Amsterdamse Cornelia Elisabeth Occo (1692-1758) – afkomstig uit de vermogende katholieke familie Occo en stichtster van het Occohofje – een persoonlijke ‘memorie omde ommegang te doen’ in haar bezit. Daarin had zij genoteerd op welke wijze zij zelf in stilte de mirakelprocessie liep. Volgens haar ‘memorie’ voerde ze onderweg allerlei devotionele rituelen uit, zoals eenmaal biddend om de St. Jacobskapel heengaan, tweemaal om de Oude Kerk en in totaal driemaal rond de Heilige Stede.⁷¹ In 1737 werd de processieroute, zoals deze in 1651 door Agatha van Loen was beschreven, uitgegeven: kennelijk was daar in katholieke kring nog steeds behoefte aan.⁷²

In het Noorden en Oosten van de Republiek was het van hetzelfde laken een pak. In *Ommelands-Eere* notuleerde Mijleman hoe de Dokkumers nog steeds de plaats in het landschap koesterden, die herinnerde aan de H. Bonifatius:

Hij is aldaer gedoot op de dagh als hij een kerck aldaer had gewijed ende ter plaetse, daer hij gemartelizeert was, spronck een fonteyn uut d'aerde, die noch op dese dagh aldaer gesien word, alsmede tot verheuginge van de vrome catholijcken ende memorie.⁷³

Arnold Waeijer vermeldde hoe de plaatselijke autoriteiten in Hasselt er alles aan deden om te voorkomen dat een ‘menichte van menschen bevaert’ ging naar een door de gereformeerden afgebroken kapel, die al vóór de ‘Beroerten’ was gesticht ‘in de eere van ’t Hooghweerdige H. Sacrament’.⁷⁴ Maar de bedevaartgangers bleven toestromen, alle maatregelen van de gereformeerden ten spijt – en die gingen behoorlijk ver:

Op dese Heijlige Stee lieten sij soldaten hutten setten, de lieden haer behoef doen, opdat de pelgrims aldaer op de knijën niet en souden sitten en dese weerdige plaetse ommecruijen. Maer siende, dat het niet en hielp, hebben daer een galge doen setten om daerdoor de

⁷¹ Ibidem, p. 118. Zie ook P.J. Margry, ‘Stille omgang als *civil religion*. Een manifestatie van Nederlandse identiteit’, in: C. Caspers en P.J. Margry, *Identiteit en spiritualiteit van de Amsterdamse Stille Omgang*, Hilversum 2006, p. 41-84.

⁷² Caspers en Margry, *Het Mirakel van Amsterdam*, p. 118. Zie ook Margry, ‘Stille omgang als *civil religion*’, p. 44-45.

⁷³ Mijleman, *Ommelands-Eere*, ed. Pathuis, p. 37-38.

⁷⁴ Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 46 (1921), p. 296-297. Zie ook Willem Frijhoff, ‘The Holy Shrine of Hasselt. Forms, values and functions of a revived pilgrimage’, in: Idem, *Embodied belief*, p. 235-273, spec. 239-241.

bevaertsliden afschrickich te maecken. Aen welcke galge een soldaet, die ijert van een cleijne weerdije gestolen hadde, gehangen is; hij hingh hieraen seer lange, eer hij gestorven is.⁷⁵

Maar het roomse geloof kon niet de kop worden ingedrukt. De katholieken bleven ‘bevaert’ gaan en leverden daarmee een overtuigend bewijs van de levensvatbaarheid en de continuïteit van hun godsdienst. De frustraties van het gereformeerde bestuur gaven alleen maar een extra impuls aan hun overtuiging. Waeijer zette zijn boodschap nog kracht bij door vast te leggen met welke mirakels de gereformeerde pogingen tot het dwarsbomen van de bedevaartpraktijk waren bestraft:

Den commandeur van Ittersum, die den raet medegegeven hadde, dat daer een galg soude geset worden, lagh eenige dagen in sijn dootbedde stervende, en cost aen den doot niet comen. Oversulx des nachts dese galge, sonder te weten door wie (ongetwijffelt door de sijne) weghgenomen is; en terstont is hij gestorven.⁷⁶

En tijdens het beleg van Hasselt door Zwolle en Kampen in 1657 ondervonden ‘die van Hasselt door Godes rechtveerdige oordeel’ opnieuw de toorn van God, toen zij op de zondag van de ‘Hasselaer Aflaet’, waarop zij gewoonlijk de stadspoorten sloten voor de toestromende bedevaartgangers, door de bezetters werden gedwongen om hun poorten te openen. ‘Duijsende van menschen’ konden zo alsnog de stad binnenstromen.⁷⁷ In Waeijers ogen bevestigden deze door God gestuurde strafexpedities het katholieke gelijk.

Processies en bedevaarten bleven tot ver in de achttiende eeuw op allerlei manieren een belangrijk onderdeel uitmaken van het katholieke herinneringscircuit, zoals bijvoorbeeld door de goed gedocumenteerde Mariaverering in het plaatsje Heiloo bij Alkmaar wordt geïllustreerd.⁷⁸ Ook nadat de gereformeerde overheid in 1637 de ruïnes van de oude kapel ter ere van het vijftiende-eeuwse Mariawonder tot op de grond had afgebroken, bleven katholieke

⁷⁵ Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 46 (1921), p. 296.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 296-297.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 297. Op de zondag van de Hasseltse Aflaet – de tweede zondag na Pinksteren – trok in vroegere tijden een sacramentsprocessie door de stad. De gelovigen konden een aflaat van veertig dagen verdienen. Zie over de bedevaart naar Hasselt ook de bijdrage van Willem Frijhoff aan de databank van het Meertens Instituut, waarin de Nederlandse bedevaartcultuur vanaf 600 tot heden in kaart is gebracht; raadpleegbaar via: <http://www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/293>. Voor het beleg van Hasselt zie F.A. Ebbinge Wubben, *Geschiedenis van het beleg der stad Hasselt in den jare 1657*, Zwartsluis 1861.

⁷⁸ Deze paragraaf is gebaseerd op Lenarduzzi, ‘Grensoverschrijdende katholieke claims. De grenzen tussen publieke en private ruimte voor sacrale doeleinden in zeventiende-eeuws Holland’.

gelovigen daar bij elkaar komen om hun vroegere heiligdom te herdenken en om te bidden.⁷⁹ Ook al waren er geen zichtbare sporen meer van de kapel, de plaats waar zij had gestaan resoneerde met herinneringen aan het katholieke verleden. De leegte die de gereformeerde verwoesting had achtergelaten, transformeerde in een nieuwe *locus venerandi*. Ook de steeds opnieuw uitgevaardigde verbodsmaatregelen van de Staten van Holland konden de stroom aan bedevaartgangers naar de heilige plaats niet indammen.⁸⁰ Herman Verbeecq maakte in zijn leven meer dan eens de tocht naar Heiloo. In zijn autobiografie, getiteld *Memoriaal ofte mijn levensraijsinghe*, dankte hij de wonderbaarlijke genezing van zijn zieke vrouw in 1653 aan een bedevaart naar de ruïne van de kapel.⁸¹ **[Afb. 8 Eerste pagina van Hermanus Verbeecq, *Memoriaal ofte mijn levensraijsinghe*, Bevatende drie deelen Beginnende van anno 1621 den 28 november tot anno 1657 uultimo aprilis, Stadsbibliotheek Haarlem, hs 187 A 4.]**

Maar niet alleen door daadwerkelijk op bedevaart te gaan naar Heiloo, ook op andere manieren hielden katholieken de herinnering aan hun heilige plaats levend. In het vroeg zeventiende-eeuwse ‘Liedeke van Heylo’ beschreef een anonieme dichter hoe ‘dees soete plaetse’ na de verwoesting niets aan sacraal belang had ingeboet, ook al vormde nu de blauwe sterrenhemel het gewelf, dienden bloemen als kerksieraden en vogelgezing als muziek.⁸² De auteur eindigde met de smeebede dat deze bijzondere plaats nooit ‘voor onse gedachten Verduystert wort’. In 1630 portretteerde de in Alkmaar werkzame kunstschilder Gerrit Pietersz. de Jong (?-1642) een welgesteld katholiek gezin met op de achtergrond de ruïne van de kapel. **[Afb. 9 Gerrit Pietersz. de Jong, *Familie op bedevaart in Heiloo*, 1630, Museum Catharijneconvent, Utrecht, inv.nr. BMH s473b.]** Het schilderij wemelt van de katholieke ‘markers’: een oude vrouw met een rozenkrans, een pelgrim die zijn gave in een offerblok stopt, een man die de grond voor de ruïne kust – niet mis te verstane daden van toe-eigening

⁷⁹ De kapel was al in 1573 bij het beleg van Alkmaar verwoest; de restanten van de ruïne werden in 1637 afgevoerd. Zie ook de bijdrage van Peter Jan Margry over Heiloo aan de bedevaartbank van het Meertens Instituut; raadpleegbaar via: <http://www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/308>.

⁸⁰ Tot ver in de zeventiende eeuw vaardigden de Staten plakaten uit die de bedevaart naar Heiloo en alle devotie daaromheen verboden; M. Wingens, *Over de grens. De bedevaart van katholieke Nederlanders in de zeventiende en achttiende eeuw*, Nijmegen 1994, p. 22-27.

⁸¹ Hermanus Verbeecq, *Memoriaal ofte mijn levensraijsinghe*, Bevatende drie deelen Beginnende van anno 1621 den 28 november tot anno 1657 uultimo aprilis, Stadsbibliotheek Haarlem, hs 187 A 4. Voor dit boek heb ik ook gebruik gemaakt van Hermanus Verbeecq, *Memoriaal ofte mijn levensraijsinghe*, ed. J. Blaak, Hilversum 1999. Voor Verbeecqs verzen over de genezing van zijn vrouw na een bedevaart naar Heiloo zie p. 95-96.

⁸² Voor de tekst en datering van dit gedicht zie L. Thiers, *’t Putje van Heiloo. Bedevaarten naar O.L. Vrouwe ter Nood*, Hilversum 2005, p. 15-16. Zie ook J.A. de Rijk, ‘Heilige plaatsen in het bisdom van Haarlem’, in: *BGBH* 1 (1873), p. 292-294.

van het aloude bedevaartsoord.⁸³ Een gravure van Frederik de Wit uit 1690 laat zien hoe gelovigen in groten getale op hun knieën en met de rozenkrans in de hand om de ruïne heen trekken. [Afb. 10 Frederik de Wit, *Bedevaartgangers bij de kapelruïne in Heiloo, 1690, Museum Catharijneconvent, Utrecht, inv.nr. BMH g564.01.*] In 1713 gaf het op miraculeuze wijze ontspringen van een vroegere bron vlakbij de ruïne, de Runxput, een hernieuwde stimulus aan de devotie in Heiloo. [Afb. 11 Anoniem, *Runxputte Heiloo, na 1713, Museum Catharijneconvent, Utrecht, inv.nr. BMH dp3489.*] Uit het ooggetuigenverslag van minderbroeder Egidius de Glabbais blijkt dat het vooral 's nachts een drukte van belang was rondom de bron: met veel brandende kaarsen en onder het gezang van katholieke liederen als het *Te Deum* trokken honderden gelovigen, zowel mannen als vrouwen, oud en jong, om de miraculeuze bron heen.⁸⁴ Allerlei memorabilia, zoals bedevaartspenningen met de afbeelding van Maria, circuleerden in groten getale. Meer dan een eeuw nadat de overheid de laatste resten van de ruïne uit het landschap had verwijderd, was de kapel nog steeds stevig in het katholieke geheugen verankerd. Zij symboliseerde continuïteit tussen het moeilijke heden en een ideaal katholiek verleden; de bedevaart was een manier om dat katholieke verleden op te eisen. De ostentatieve manier waarop de typisch katholieke rituelen werden uitgevoerd, onderstreepte bovendien het herwonnen zelfbewustzijn van de katholieke subcultuur. De openlijke provocaties aan het adres van de overheid illustreren dat de achttiende-eeuwse katholieken bereid waren om de grenzen van de wet niet alleen op te zoeken, zoals hun geloofsgenoten een eeuw eerder deden door de aloude processieroutes in stilte te lopen, maar deze ook in alle openheid te overtreden.

De bedevaartplaats Heiloo laat tevens zien hoe niet alleen stedelijke ijkpunten, maar ook het landschap in katholieke herinneringscultussen werden geïncorporeerd. Zoals Alexandra Walsham heeft laten zien voor het Verenigd Koninkrijk, verhuisde na de Reformatie katholieke sacraliteit vanuit de kerken en kloosters naar buiten, de natuur in.⁸⁵ Ook in de Republiek kregen allerlei katholieke cultussen rondom bomen, ruïnes en bronnen,

⁸³ W. Frijhoff, 'The kiss sacred and profane. Reflections on a cross-cultural confrontation', in J. Bremmer en H. Roodenburg (red.), *A cultural history of gesture. From antiquity to the present day*, Cambridge 1991, p. 210-236.

⁸⁴ M.J. van Dun, 'De bedevaartsplaats Heiloo in de winter van 1713 op 1714', in: *AGKKN* 2 (1960), p. 245-298, spec. 290.

⁸⁵ A. Walsham, 'Holy well: contesting sacred space in post-Reformation Wales', in W. Coster en A. Spicer (red.), *Sacred space in early modern Europe*, Cambridge 2005, p. 209-236; Idem, *The reformation of the landscape*, spec. hfs. 3, 'Britannia sancta: Catholicism, Counter-Reformation and the landscape'; Idem, *Catholic reformation in protestant Britain*, hfs. 6, 'Holywell and the Welsh catholic revival'

waar zich ooit wonderen hadden voorgedaan, een nieuwe impuls als gevolg van de gereformeerde onderdrukking. Gelovigen bleven dergelijke heilige plaatsen in het landschap bezoeken. Door de niet-aflatende verering, zo heeft Walsham aangetoond, waren deze plaatsen meer dan alleen een herinnering aan vroegere tijden; zij stonden ook symbool voor de vitaliteit van het katholieke geloof, dat uitstekend in staat bleek om de gereformeerde aanvallen te pareren of zelf de aanval te openen.⁸⁶ De Runxput bij de ruïne bewijst een soortgelijke ontwikkeling in de Republiek.

Tegelijkertijd vertelt de Mariaverering bij de Runxput ons ook iets over de gelaagdheid van de katholieke subcultuur. Want niet alle katholieken waren even gelukkig met het openlijk katholiek vertoon dat daar werd geëtaled. In de jaren 1751-1754 ergerde de Amsterdamse rooms-katholiek Jan de Boer (1694-1764) zich in zijn dagboek herhaaldelijk aan de ‘stoudmoedigheid van zommige doldriftige Roomschegezinden, die ze pleegen van de zoogenaemde Kapel van Runxputten tot Heiloo of Heiligerloe’.⁸⁷ Nog kwalijker vond hij dat zijn geloofsgenoten hun katholieke praktijken niet beperkten tot de plaats waar ooit de heilige kapel stond, maar dat zij ook de route daarnaartoe vanuit Haarlem of Amsterdam in een *via sacra* transformeerden. In het openbaar en bij vol daglicht droegen zij heiligenbeelden en crucifixen voor zich uit, als een ware katholieke processie uit prerematorische tijden.⁸⁸ Dit ‘op helderen dag een processie met cruys, vaan en lofzangen’ lopen deed de katholieke zaak weinig goed in de ogen van Jan de Boer; het kon alleen maar de beperkte vrijheid die de katholieke gemeenschap genoot in gevaar brengen.⁸⁹ Maar er lijken ook andere factoren in het spel. Volgens De Boer waren het ‘meest alle domme Amsterdamse yveraars’ en ‘domme-krachten’ die zich bezondigden aan de openbare ceremonieën.⁹⁰ Deze kwalificaties suggereren dat hij als geletterd persoon uit de stedelijke middenklasse liever niet met dergelijke lieden van laag allooi geassocieerd werd.⁹¹ In zijn dagboek profileerde Jan de Boer zich bovendien uitdrukkelijk als een goede vaderlander. Tijdens de antikatholieke rellen van

⁸⁶ Walsham, *Catholic reformation in protestant Britain*, bijv. p. 199; Idem, *The reformation of the landscape*, bijv. p. 202-206.

⁸⁷ Jan de Boer, *Chronologische historie*, ed. Knuttel, p. 287.

⁸⁸ Ibidem, p. 288-289.

⁸⁹ Ibidem, p. 280-281. Vergelijk ook P.J. Margry, ‘Processie versus stille omgang. Het probleem van de openbare godsdiensttoefening buiten gebouwen en besloten plaatsen’, in: *Holland. Historisch Tijdschrift* 25 (1993), p. 174-196, spec. 180-183.

⁹⁰ De Boer, *Chronologische historie*, ed. Knuttel, p. 280, 288.

⁹¹ In de Inleiding heb ik al vermeld dat De Boer behoorde tot de middenklasse; zie ook Blaak, ‘Informatie in een ander tijdperk. Nieuws in het dagboek van Jan de Boer (1747-1758)’; Idem, *Geletterde levens*, p. 167 e.v.

1747, toen de Fransen de Republiek binnen vielen, publiceerde hij enkele *Pro Patria* pamfletten waarin hij de patriottische inborst van de katholieke gemeenschap fel verdedigde.⁹² Zijn veroordeling van de bedevaartgangers lijkt ook een gevolg van het feit dat hij hun openlijke uitdagingen aan het adres van het wettig gezag moeilijk kon rijmen met deze vaderlandse loyaliteit.⁹³

Kerken, kloosters en kapellen

In ‘De Patria’ richtte Plemp boven alles een monument op om Amsterdams beroemdste kerken te gedenken. Dat het verlies van hun kerken katholieke gelovigen diep raakte, blijkt uit praktisch elke plaatselijke herinneringscultus. Kerken waren voor katholieken heilige plaatsen waar God de gelovigen meer nabij was dan elders.⁹⁴ Hun emotionele betrokkenheid bij hun afgenomen heilige plaatsen spat dan ook vaak van de bladzijden af. Met zijn nauwgezette beschrijvingen van de Oude en de Nieuwe Kerk, doordrenkt van weemoed en melancholie, trachtte Plemp de herinnering aan de vroegere pracht en praal te laten voortleven. Op minder poëtische wijze, maar met eenzelfde urgentie, prentte Mijleman zijn lezers alle Ommelandse kerkgebouwen in het geheugen. Plemp en Mijleman plaatsten zich daarmee in een traditie die meteen na de Reformatie was ontstaan. Al in 1580 probeerde de toen nog katholieke Arnoldus Buchelius met zijn uitvoerige beschrijving van de prereformatorische kerken in Utrecht, versierd met talloze tekeningen, het religieuze verleden van zijn vaderstad te behoeden voor de vergetelheid.⁹⁵ De Utrechtse kanunnik Jan Mersman zette in 1592 de San Salvator of Oud-Munsterkerk in de schijnwerpers, opdat ‘haar pracht en luister voor onze nakomelingen nog enigszins zichtbaar blijft’.⁹⁶ In een Latijnstalig handschrift, getiteld *Topographia sive interna*

⁹² De Boer, *Chronologische historie*, ed. Knuttel, p. 264-266. Voor de pamfletten zie Knuttel, nrs. 17722 en 17725, J. de Boer, *Pro Patria*.

⁹³ Zie ook J. Oddens, ‘Roomsch rot’ of goed patriot? Het antikatholieke geweld van september 1747’, in: *Skript Historisch Tijdschrift* 29.1 (2014), p. 5-20, spec. 8-10.

⁹⁴ Rooijackers, *Rituele repertoires*, p. 205-206. Hoewel gereformeerde gelovigen de notie van gewijde plaatsen afwezen, bleven zij onder omstandigheden toch gevoelig voor de speciale status van hun kerken. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat zij zich bij voorkeur binnen de kerk, en dan het liefst zo dicht mogelijk bij de preekstoel lieten begraven; Pollmann, ‘Burying the dead’, p. 95.

⁹⁵ Pollmann, *Een andere weg naar God*, p. 27-28.

⁹⁶ HUA, Verzamelde stukken van de oud-katholieke kerk in Nederland, toegang 88, inv.nrs. 160-161. Zie ook J.H. Hofman, ‘Oud-Munsterkerk te Utrecht’, in *AAU* 1 (1875), p. 337-385, spec. 341: ‘quo ejus elegantiam et splendorem posteris aliquantulum redderem conspicuam.’

descriptio vetustissimi et splendidissimi templi sancti Salvatoris Traiectensis, gaf hij een minuscule beschrijving van de kerk, verluchtigd met pentekeningen en een plattegrond – puttend uit zijn geheugen, want de San Salvator was toen al enkele jaren eerder afgebroken.⁹⁷ ‘Ex memoria Jacobi Poss alias Fruytiers’ beschreef de Haarlemmer Pieter Crabmoes (volgens Tryn Oly één van de voortreffelijkste burgers van de stad) eind zestiende eeuw tot in detail hoe de Bavokerk er vóór de Reformatie had uitgezien.⁹⁸ Deze herinneringstraditie bleef voortduren tot in de achttiende eeuw. Zo beschreef de katholieke Philippus Antonius Suyskens (1643-1741) rond 1700 op gedetailleerde wijze het katholieke erfgoed van zijn stad Utrecht.⁹⁹ [Afb. 12 Philippus Suyskens, Beschrijving van de Janskerk te Utrecht, NA, Familiepapieren Suyskens, toegang 3.20.58, inv.nr. 78, fol. 18-19] Daarin reserveerde hij een belangrijke plaats voor de Dom, inclusief de wederwaardigheden in de jaren 1672-1674 toen de kathedraal tijdelijk weer in katholieke handen was.¹⁰⁰ De route van de Sacramentsprocessie die in mei 1673 weer door de straten van Utrecht trok, legde hij ook vast voor het nageslacht.¹⁰¹ Net zoals Suyskens deed voor Utrecht, beschreef pastoor en stadschroniqueur Ignatius Walvis (1653-1714) in 1714 de kerken, kloosters en kapellen van zijn stad Gouda. Hij publiceerde bovendien zijn katholieke stadsgeschiedenis, inclusief afbeeldingen, zodat de herinneringen aan de Goudse sacrale plaatsen bij een veel groter publiek konden worden ingeprent.¹⁰²

Herinneringen aan de geconfisqueerde kerkgebouwen konden ook op alternatieve manieren levend worden houden. De Haarlemse Grietge Jans Quispel had bijvoorbeeld het geschreven woord niet nodig om zich de katholieke kerken uit haar jeugd voor de geest te

⁹⁷ Voor een transcriptie van het handschrift en een vertaling ervan in het Nederlands, zie Hofman, ‘Oud-Munsterkerk te Utrecht’.

⁹⁸ J.J. Graaf, ‘Plaatsbeschrijving der S. Bavokerk te Haarlem’, in: *BGBH* 4 (1876), p. 1-121, citaat op p. 2. Zie ook Oly, *Levens der maechden*, ‘Leven van Baertgen Pieters’, dl. 1, fol. 44r.

⁹⁹ NA, Familiepapieren Suyskens, toegang 3.20.58, inv.nr. 78.

¹⁰⁰ Hij baseerde zich daarbij op het *Journal of Dagelijksch Verhael van de Handel der Franschen in de Steden van Uytrecht en Woerden* (Amsterdam 1674), van de Nederlandsche diplomaat Abraham de Wicquefort. Zie NA, Familiepapieren Suyskens, toegang 3.20.58, inv.nr. 78, fol. 116 (moet zijn 216: Suyskens maakte een schrijffout).

¹⁰¹ NA, Familiepapieren Suyskens, toegang 3.20.58, inv.nr. 78, fol. 126-127 (moet zijn 226-227).

¹⁰² Ignatius Walvis, *Beschryving der stad Gouda, bevattende een verhaal van stads grondlegginge, waterstroomen, vryheeren, gelegendheid, hooftneringe, rechtsgebied, handvesten, regeeringe, regeerders, overdrachten met andere steden, voornaame gebouwen, Godshuysen, scholen, geleerde-mannen, verwisselde regeeringe, kerken, kloosteren, kapellen, en beruchte vroomen mannen / door I.W.; met schoone kopere platen verciert*, Gouda 1714.

roepen. Deze geestelijke maagd bezocht tijdens het handwerken in gedachten de destijds aan Maria gewijde kerken in Haarlem:

Dan besocht sy seer dicwils de seve kercke oft capele dien te Haerlem gesticht gheweest hadden inde eere vande H. moeder Gods. Als namentlik de kercke van de bakenes. De tweede op bakenesse gracht dicht byde vest of S. Jans poort. De derde voor aent Bagynhof, over S. Jans kercke. De vierde inde Camp. De vyfde aende Lange bruch byt water poortge daermen nae Leyen vaert. De seste byde Japyne bruch int clooster vande Vrouwe Marissen oft ons Lievrouw opde vyftien trapies. De sevende inde kerck vant closter te Syl. Dit dede sy mede op haer hantwerk, settende een beelt vande H. moeder Gods voor haer [...].¹⁰³

Weer anderen koesterden juist tastbare herinneringen aan hun kerken: de deken van de Utrechtse Mariakerk, Lambertus van der Burch, liet eind zestiende eeuw een inscriptie graveren om de herinnering aan de geschiedenis van de kerk levend te houden.¹⁰⁴ Arnold Waeijer koos voor een visuele verbeelding van zijn kerk. Toen hij in 1674 als gevolg van de vrede tussen de Republiek en de vorsten van Munster en Keulen zijn altaar in de St. Michaelskerk weer moest afbreken, liet hij het voor de zekerheid eerst natekenen ‘om ten allen tijden te connen sien, hoedanich mijn outaer in S. Michielskercke geweest is.’¹⁰⁵ Wilde hij inderdaad alleen voorkomen dat zijn herinnering zou vervagen, of hoopte hij diep in zijn hart ook op toekomstig katholiek eerherstel? Het vervolg van zijn verhaal wijst op het laatste:

Alle 't voornoemde sijn met de vleugels, tafele, schragen ende alle materialen, midtsgaders het camertien, van mij tusschen dit outaer ende portael gemaect, geheel afgebroken ende naer mijn huijs gebracht, om daer, *ofter eenige veranderinge wederom mochte comen* [cursivering CL], bewaert te worden.¹⁰⁶

In professionele artistieke kringen waren schilderijen van katholieke kerkinterieurs trouwens al sinds de jaren 1620 een geliefd genre, onder meer beoefend door Pieter Jansz. Saenredam en Emanuel de Witte (1616/1617-1691/1692) [Afb. 13 Pieter Jansz. Saenredam, *Gezicht op een kapel in de Grote of St. Laurenskerk in Alkmaar, 1635, Museum Catharijneconvent,*

¹⁰³ Oly, *Levens der Maechden*, ‘Leven van Grietge Jans Quispel’, dl. 3, fol. 286v-287r.

¹⁰⁴ Forclaz, *Catholiques au défi de la Réforme*, p. 48. Van der Burch schreef ook een geschiedenis van de Mariakerk: *Aedes divae Mariae virginis in civitate Ultrajectendi admiranda origo*, Utrecht 1617.

¹⁰⁵ Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 46 (1921), p. 228.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 229.

Utrecht, inv.nr. BMH s124.] [Afb. 14 Emanuel de Witte, *Interieur van een gefantaseerde katholieke kerk*, 1668, Mauritshuis Den Haag, inv.nr. 473.] Ook afgebroken kerken werden op doek vereeuwigd. In 1630, meer dan veertig jaar nadat de kerk was verwoest, werd de Utrechtse San Salvatorkerk in al haar vroegere glorie afgebeeld door een anoniem gebleven schilder. **[Afb. 15 Anoniem, *De Sint Salvatorkerk of Oudmunsterkerk te Utrecht*, ca. 1630, collectie Centraal Museum Utrecht, inv.nr. 2468.]** Populair was ook de afgebroken abdij te Egmond, die vooral door Claes Jacobsz. van der Heck en zijn leerlingen in de jaren 1630 werd vereeuwigd.¹⁰⁷ **[Afb. 16 Claes Jacobsz. van der Heck, *Gezicht op de abdij te Egmond-Binnen*, 1638, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. SK-A-991.]** Zoals Allmut Pollmer in haar werk over de verbeelding van kerkinterieurs in de Hollandse schilderkunst van de zeventiende eeuw heeft betoogd, belichaamden dergelijke afbeeldingen een herinneringscultuur, maar vormden zij tegelijkertijd een strategie om het katholieke erfgoed in alternatieve vorm te herscheppen. Op die manier werd een katholieke aanwezigheid in het heden gecreëerd.¹⁰⁸ Net zo goed als de gedetailleerde beschrijvingen van Plemp en Suyskens, waren schilderijen waarop de genaaste kerken in hun vroegere katholieke gedaante werden verbeeld een strategie om zich de godshuizen weer toe te eigenen.

Hoewel de schilderijen van kunstenaars zoals Emanuel de Witte en Pieter Saenredam waren voorbehouden aan een selecte groep opdrachtgevers die over voldoende financiële middelen beschikten, had de visuele verbeelding van het verleden een veel groter bereik dan alleen de elite. Zelfs de onderste lagen van de samenleving konden via eenvoudige prenten en tekeningen hun katholieke herinneringen levend houden. In een schilderij dat tot de collectie van het Amsterdam Museum behoort, zien we hoe aalmoezeniers op huisbezoek gaan bij een arm gezin. Aan de rechterwand, net boven het hoofd van een regentes, hangt een tekeningetje met daarop Christus aan het kruis, een typisch katholieke afbeelding. **[Afb. 17 Anoniem, *Aalmoezeniers op huisbezoek*, 1625-1630, Amsterdam Museum, inv.nr. SA 1758.]** Ook via tegeltjes met religieuze afbeeldingen konden gewone katholieken hun religieuze erfgoed in ere houden.¹⁰⁹ **[Afb. 18a Oud-Hollandse tegel met afbeelding van een klopje, foto Paul Abels; afb. 18b Oud-Hollandse tegel met afbeelding van een geestelijke, foto Paul Abels.]** De herinneringscultussen rond het Amsterdamse hostiewonder bevestigen, dat zowel visuele

¹⁰⁷ Eekhout, *Material memories of the Dutch Revolt*, p. 52-53.

¹⁰⁸ Pollmer, *Kirchenbilder*, p. 353-384.

¹⁰⁹ Paul Abels heeft gewezen op de waarde van dergelijke zeventiende-eeuwse tegels als bron van historisch onderzoek. Op zijn persoonlijke website staan enkele katholieke tegels uit zijn eigen verzameling afgebeeld: <http://www.paulabels.nl/>.

als auditieve stimuli de impact van stedelijke herinneringsculturen verhoogden. In 1639 beschreef de pastoor van het Begijnhof, Leonardus Marius (1588-1652), de geschiedenis van de Heilige Stede in zijn invloedrijke boekje *Amstelredams eer ende opcomen*, versierd met zestien tot de verbeelding sprekende gravures van Boëtius à Bolswert.¹¹⁰ **[Afb. 19 Boëtius Adamsz. Bolswert, Titelblad van Leonardus Marius, *Amstelredams eer ende opcomen door de denckwaerdighe miraklen aldaer geschied aen ende door het H. Sacrament des Altaers Anno 1345, 1639*, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-1878-A-2575.] [Afb. 20 Boëtius Adamsz. Bolswert, *Het braaksel in het vuur geworpen*, illustratie uit Leonardus Marius, *Amstelredams eer ende opcomen door de denckwaerdighe miraklen aldaer geschied aen ende door het H. Sacrament des Altaers Anno 1345, 1639*, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-1878-A-2578.]** De door de gereformeerden afgebroken haard waar tevergeefs werd geprobeerd de wonderhostie te verbranden, kon niet langer met eigen ogen worden aanschouwd en vereerd, maar de gravures vormden een bruikbaar alternatief. Hetzelfde gold voor de liederen die aan het wonder werden gewijd, bijvoorbeeld door de Delftse priester-dichter Joannes Stalpaert van der Wiele.¹¹¹ Beeld, klank en herinneren kwamen samen op de bovenste verdieping van het huis van de katholieke lakenkoper Roelof Codde (1587-1669), waar tot 1657 clandestiene missen werden gevierd. Het St. Caecilia Collegie, rond 1640 speciaal voor dat doel opgericht door een aantal gefortuneerde Amsterdammers, luisterde er elke donderdag met zang en muziek een mis op ter ere van het Mirakel.¹¹² De herinnering aan het Mirakel kreeg, behalve door de emotionele impact van de muziek, ook een extra visuele lading doordat Coddess huis uitzag op de kapel van de Heilige Stede. Toen de lakenkoper door financiële moeilijkheden gedwongen werd te verhuizen, werden de bijeenkomsten bijna een eeuw lang voortgezet in een huis schuin tegenover de Heilige Stede, dat al snel de bijnaam het ‘Mirakelhuis’ kreeg.¹¹³ Deze strategie was overigens niet typisch Amsterdams. In Gouda waren de twee oudste huiskerken (van de priesters Petrus

¹¹⁰ Leonardus Marius, *Amstelredams eer ende opcomen, door de denckwaerdighe miraklen aldaer geschied, aen ende door het H. SACRAMENT des ALTAERS Anno 1345*, Antwerpen 1639. De talloze herdrukken bevestigen de populariteit van Marius’ werk; Caspers en Margry, *Het Mirakel van Amsterdam*, p. 104.

¹¹¹ Johannes Stalpaert van der Wiele, ‘Ter Heyligher Stee, van Amsterdam’, in: Idem, *Gulde-jaers feestdaghen of den schat der geestelycke lof-sangen op elcken feest dagh van ‘t geheele Iaer*, Antwerpen 1635, p. 287-288.

¹¹² Caspers en Magry, *Het Mirakel van Amsterdam*, p. 115-116. Zie ook P.J. Magry en J. Joor, *St. Caecilia Collegie. Muziek en mirakel in Amsterdam*, Aardenhout 2006.

¹¹³ Dudok van Heel, *Van Amsterdamse burgers tot Europese aristocraten*, dl. 1, p. 15. Jan Wagenaar, *Amsterdam in zyne opkomst, aanwas, geschiedenissen [...]*, 3 dln., Amsterdam 1760-1767, dl. 2, p. 120.

Purmerent en Willem de Swaen) eveneens zo dicht mogelijk bij de vroegere parochiekerk gesitueerd, en ingericht met zicht op het koor.¹¹⁴

De waarde van het katholieke geloof

In 'De Patria' stond Plemp vaak en lang stil bij religieuze objecten. Tot in detail schetste hij de beelden en de schilderijen die de Oude en de Nieuwe Kerk in katholieke tijden hadden getooid. Idem dito de relieken van heiligen in hun kostbare houders. In Plemps ogen waren deze voorwerpen heilige zaken, die de kern van zijn geloof raakten. Caroline Walker Bynum heeft gewezen op de ambivalente verhouding van de laatmiddeleeuwse christenen ten opzichte van 'materiality'.¹¹⁵ Tegenover een intensivering van de omgang met het materiële stond een groeiende behoefte aan innerlijke spiritualiteit. Deze contrasterende benaderingen van spiritualiteit versterkten elkaar, maar werden bovendien nog eens extra gecompliceerd als gevolg van wat Bynum 'the very nature of matter' noemt.¹¹⁶ Hoe viel het voor gewone gelovigen te rijmen dat een eeuwige, onveranderlijke God zich juist in *materia* manifesteerde, terwijl diezelfde voorwerpen per definitie aan verval, en dus verandering, onderhevig waren? Volgens Bynum waren de middeleeuwse ideeën over materialiteit een vooraankondiging van zowel de zestiende-eeuwse protestantse afwijzing, als de meer gereserveerde katholieke visie op de verering van *materia*.¹¹⁷ Bij Plemp is echter niets te bespeuren van enige reserve ten opzichte van devotionele objecten. In zijn ogen waren relieken en heiligenbeelden vehikels van goddelijke macht, die zijn onvoorwaardelijke verering verdienden. Door de scherpe veroordeling van gereformeerde zijde hadden ze bovendien een belangrijke meerwaarde gekregen: materiële devotie stelde Plemp in staat om zich duidelijk van zijn gereformeerde stadsgenoten te onderscheiden. In die zin was materiële cultuur een belangrijk middel om zijn katholieke identiteit te ondersteunen.¹¹⁸

¹¹⁴ Dudok van Heel, *Van Amsterdamse burgers tot Europese aristocraten*, dl. 1, p. 122.

¹¹⁵ Caroline Walker Bynum, *Christian materiality. An essay on religion in late medieval Europe*, New York 2011.

¹¹⁶ Ibidem, p. 217-259, 285.

¹¹⁷ Ibidem, p. 269-273.

¹¹⁸ Over de interactie tussen mensen en objecten zie Leora Auslander e.a., 'AHR conversations: historians and the study of material culture', in: *American Historical Review* 114 (2009), p. 1355-1404.

Maar ook met dat gegeven in het hoofd, valt op hoe vaak Plemp zijn lezers informeerde over de meer wereldlijke aspecten van de door hem vereerde heilige zaken. Voortdurend gaf hij aan dat de inrichting van de Oude en de Nieuwe Kerk bijzonder kostbaar en rijk was geweest. Soms vermeldde hij zelfs expliciet de prijs van bepaalde stukken. Zoals gezegd, deed hij dat bijvoorbeeld met het door hem geroemde *Marianum*. Gezien zijn opleiding in Leuven en zijn voorliefde voor de *Societas Jesu*, was Plemp ongetwijfeld gevoelig voor de Mariaverering, die in de Zuidelijke Nederlanden zo hoog in het vaandel stond. Dat verklaart zijn speciale aandacht voor het *Marianum*. We zien dit ook terug bij de in Brugge geboren jezuïet Mijleman, die in zijn kroniek een speciale plaats inruimde voor de Mariacultus. In zijn beschrijving van Drenthe roept hij vertwijfeld uit: ‘Och, vrome patrioten van de Ommelanden, waer is gebleven dese soo teerder toegedaenheijdt aen de eerwaerde Moeder Gods?’¹¹⁹ Maar hij prijst zich gelukkig dat de gereformeerden niet geslaagd zijn in hun boze opzet om Maria naar de zijlijn te dirigeren. Op de wapens van Appingedam en Drenthe bleef haar beeltenis prijken:

Maer oft het olde serpent ende sijn gebroedsel de herdneckige kettters lief of leed is, de Moeder Gods blijft in haere possessie staen in haere vergulde poort op 't Damster zegul ende blijft gerustelijck sitten als een coninginne van hemel ende van aerde in haere vergulde zetel bij de Drentsche Landtschap, oock tegen de inwoonders haeren danck.¹²⁰

Ook onder het gewone volk raakte Maria bepaald niet uit de gratie, zo blijkt uit Mijlemans manuscript. Zowel tijdens de vrijmarkt in Groningen, die viel op Maria-Geboorte, als die in Appingedam, op Maria-Hemelvaart, eerden gelovigen van alle gezindten de Moeder Gods:

[...] dat men soo in Groningen als in den Dam, wanneer het marckt met de groote klokke ingeluid word, met d'eerste klanck van de klokke op de volle straeten, in huijsen, in kelders, waer menschen bijeen sijn, oft sij catholijck oft anders gesint sijn [cursivering CL], de eene d'andere toeroept, als blijdelijck wenschende geluck en welvaren, met luijder stem seggen: ‘Mijn Mariemisse!’¹²¹

De Zwolse Anna van Haerst (ca. 1555-1639) besteedde op een heel andere manier geld aan de verering van de Moeder Gods. [afb. 21 Michiel Jansz. van Miereveld, *Portret van Anna*

¹¹⁹ Mijleman, *Ommelands-Eere*, ed. Pathuis, p. 53.

¹²⁰ Ibidem, p. 53.

¹²¹ Ibidem, p. 54.

van Haerst, ca. 1625-1630, Stedelijk Museum Zwolle, inv.nr. 949.] Nadat haar man Emanuel van Twenhuysen, afkomstig uit de katholieke elite van Kampen en Zwolle, en haar kinderen waren overleden, besloot Anna haar vermogen aan te wenden voor het stichten van een hofje voor arme vrouwen – naar haar overleden echtgenoot de Emmanuelshuizen genoemd. Bij testament van 1638 bepaalde zij haar nalatenschap te willen

imployeren tot ancoepinge ende fundatie van seeckere behuysingen ende gemacken [...]; daerinne enige bedachde ende eerbaere vrouwpersoenen, geduirende die tijt heures levents, bequamelijck verblijff ende woninge connen ende moegen hebben, diewelcke daerenboeven aen torff, holt, bottergelt ofte anders, opte vier hoochtijden ende andere tijden des jaers ende met naemen op alle jaergetijden van mijnes testatrices, als oock van mijnes zal. ehemans ende soons overlijden, sal toegelecht woden [...].¹²²

Uit de ‘Memorie van Uitdeling’ aan de arme vrouwen uit 1639 blijkt dat één van de vier door Anna bedoelde hoogtijdagen de feestdag ter ere van de tenhemelopneming van Maria was – een belangrijk katholiek feest.¹²³

De verering met kostbare objecten zoals het door Plemp geroemde *Marianum* was niet het exclusieve domein van Maria; ook aan andere heiligencultussen werden grote sommen geld besteed. Katholieke auteurs herinnerden in hun geschriften graag aan deze materiële geloofsuitingen, vaak tot in detail. Jan Mersman roemde de beelden van verguld zilver, de prachtige kunstwerken en de met goud bewerkte kleden die de Oud-Munsterkerk hadden versierd. Expliciet vermeldde hij de kosten van het preekgestoelte: ‘ultra 800 florenis Carolinis’.¹²⁴ Dusseldorpius weidde in zijn *Annales* breed uit over twee met puur goud en zilver beklede reliekkassen die in betere tijden in de Dom werden vereerd: zij waren zo zwaar dat zes man de reliekhouders nauwelijks konden dragen. De waarde van al die kerkschatten uit de Dom bedroeg volgens hem maar liefst 150.000 kronen.¹²⁵ Rond 1610 beschreef pastoor Theodorus de Wit (?-1631) in zijn *Cort verhael* over het katholieke verleden van Dordrecht hoe vóór de Reformatie in de Grote Kerk te Dordrecht een stukje van het H. Kruis werd bewaard in een ‘costelijck Cruijs [...] gefundeert op een costelijck berchken, verciert met

¹²² Historisch Centrum Overijssel, Archief Emanuelshuizen te Zwolle, toegang 0894, inv.nr. 1, testament van Anna van Haerst uit 1638. Zie voor de Emanuelshuizen ook de website van de Stichting Emmanuelshuizen te Zwolle: <http://www.emmanuelshuizen.nl/>

¹²³ De andere drie hoogtijdagen waren Pasen, Pinksteren en Kerstmis. Zie Historisch Centrum Overijssel, Archief Emanuelshuizen, inv.nr. 2, fol. 24.

¹²⁴ Citaat in Hofman, ‘Oud-Munsterkerk’, p. 345.

¹²⁵ J. H. Hofman, ‘Kleinodiën van Sint Maarten te Utrecht’, in: *AAU* 22 (1895), p. 92-94.

costelijcke gesteenten'.¹²⁶ In zijn *Breve Chronicon* van de stad Delft merkte de jezuïet Norbertus Aerts (1639-1707) op, dat in 1654 zeker voor tweeduizend gulden aan schilderijen en zilverwerk voor de jezuïetenkerk werd aangeschaft.¹²⁷ Over het zilveren beeld van St. Jan in de gelijknamige kerk berichtte Ignatius Walvis in 1714:

Dit Beeld woeg 17. Mark, 5. Oncen, en 2. Engels. d'Once wierd van den Affaymeester aangenomen voor 29. Stuivers, en des het zilver in alles waardig drie en dertig ponden vlaams.¹²⁸

De aandacht voor kostbaar kerkbezit moest duidelijk maken hoeveel het geloof katholieken waard was. Niet alleen qua geloofsbeleving, maar ook in materieel opzicht staken zij gunstig af bij de gereformeerden. Het noemen van bedragen benadrukte nog eens extra hoezeer katholieken bereid waren geweest diep in hun buidel te tasten om God een huis te geven dat Hem waardig was. Dat stond natuurlijk in schril contrast met de sobere kerkinterieurs van de gereformeerden, die bij lange na niet zoveel geld voor hun kerk overhadden als destijds hun katholieke voorouders.

Maar ook ná de Reformatie bleef de katholieke religie een dure aangelegenheid. Katholieken konden hun geld weliswaar niet langer uitgeven aan het bouwen van indrukwekkende kerken in eigen land, maar aan kerken in het katholieke buitenland konden zij wel financieel bijdragen. In 1613 schreef de jezuïet en chroniqueur Albertus Miraeus, belast met de opbouw van de tijdens de Spaanse Furie verwoeste Willibrorduskerk in Antwerpen, aan een zekere Ph. Prats dat de bouw van de Willibrorduskerk goed vorderde,

¹²⁶ Theodorus de Wit, *Cort Verhael van de kercken, reliquien, kloosteren, gasthuysen ende processien der Stadt Dordrecht*, in: *BGBH* 6 (1878), p. 44-55, citaat op p. 47.

¹²⁷ Norbertus Aerts was geboren te Antwerpen maar was tussen 1673 en 1697 werkzaam als priester in Schipluiden, in de buurt van Delft. Hij was de auteur van een uit acht delen bestaand manuscript, de *Acta Missionis Hollandicae Societatis Jesu*, een kroniek van de werkzaamheden van zijn ordegenoten in de Republiek. Het doel was om het recht van de jezuïeten op de door hen bediende staties te bewijzen. In die zin waren de *Acta* dus een tegenhanger van Hugo van Heussens *Batavia Sacra* uit 1714. Op basis van deze *Acta* schreef Aerts ook verschillende *Brevia Chronica*, waaronder dus deze over Delft. Voor dit boek heb ik gebruik gemaakt van de transcriptie van Aerts' *Breve Chronicon* in: F. van Hoeck, 'De Jezuïeten-Statie te Delft', in: *BGBH* 60 (1942), p. 407-444. Zie voor deze passage p. 422 aldaar. Zie ook Gerrit Vanden Bosch, 'Jesuits in the Low Countries (1542-1773). A historiographical essay', 2016, te lezen via Jesuit Historiography Online, http://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/*-COM_192551.

¹²⁸ Walvis, *Beschryving der stad Gouda [...] Tweede deel [...]*, p. 37.

mede dankzij bijdragen van katholieken uit Friesland en Holland.¹²⁹ Bovendien, zo heeft Xander van Eck aangetoond in zijn boek *Clandestine Splendor*, bestelden katholieken al vanaf het begin van de zeventiende eeuw kostbare kunstwerken om hun clandestiene huis- en schuilkerken te versieren. Aanvankelijk betrof het vooral schilderijen; na de Vrede van Munster, toen vooral in Amsterdam de bouw van grote schuilkerken met galerijen (om veel gelovigen te kunnen herbergen) steeds meer werd toegestaan, raakten grote altaarstukken populair.¹³⁰

Het verzetten van de religieuze bakens betekende echter wel dat de katholieken ook op een aanzienlijk minder bevredigende wijze geld aan hun geloof kwijt waren. Zoals in hoofdstuk 1 al aan de orde kwam, werden rechtlijnige katholieken – dat wil zeggen, katholieken die niet bereid waren in religieus opzicht concessies te doen – belemmerd in de keuze van hun loopbaan, en daarmee in de mogelijkheid om inkomsten te verwerven. Dusseldorpius riskeerde hoge boetes als hij zonder de eed van trouw af te leggen als advocaat bleef praktiseren. In het ergste geval kon hij worden geschrapt van het tableau waardoor hij zonder inkomen zou komen te zitten. Een soortgelijk somber vooruitzicht bracht de Leidse student medicijnen Gerardus Vanellius Loaeus ertoe om zich ondanks het verbod van de Hollandse Zending in te schrijven aan de universiteit Leiden. In hoofdstuk 1 zagen we ook al dat praktiserende katholieken te maken kregen met de zogenaamde recognitiegelden, in ruil waarvoor de autoriteiten bereid waren een oogje dicht te knijpen bij clandestiene bijeenkomsten. Ondanks die ‘overeenkomsten’ verstoorde de schout en zijn mannen soms toch katholieke conventikels en deelden zij stevige boetes uit. Ook kwam het regelmatig voor dat priesters gevangen werden genomen, die vervolgens door hun gelovigen weer moesten worden vrijgekocht. In zijn verhaal over het wel en wee van de jezuïeten in Friesland maakte Willebrord van der Heijden regelmatig gewag van dergelijke incidenten, die de katholieke gemeenschap veel geld kostten. In 1618 had ene Johannes Hendriks een bedrag van maar liefst fl. 5.000 besteed aan het katholieke geloof, waaronder het betalen van boetes om opgepakte priesters vrij te kopen.¹³¹ Het onderdak verschaffen aan ambulante priesters was ook niet vrij van financieel risico. De ouders van het Haarlemse klopje Petronella Dirckx van

¹²⁹ W.J.A. Visser, ‘Een brief van Albertus Miraeus over relieken van den H. Willibrordus’, in: *AAU* 58 (1934), p. 191-193, spec. 193.

¹³⁰ Van Eck, *Clandestine splendor*. Eerder had Van Eck al aangetoond, dat de schuilkerken in Gouda ondanks hun illegale status met kostbare kunstwerken werden ingericht; Idem, *Kunst, twist en devotie. Goudse katholieke schuilkerken 1572-1795*, Delft 1994.

¹³¹ *Verhaal van de verrigtingen der jezuïeten in Friesland door pater Willebrordus van der Heijden*, ed. Amersfoordt en Evertsz, p. 59.

Alckema waren volgens Tryn Oly vooral prijzenswaardige katholieken, omdat zij ‘inde trobele tyt als een iegelick vervaert was om de Priesters te ontfangen [...] dese met groot perykel van schade al even wel de Priesters Gods in haeren huis [hebben] gelogeert.’¹³² Van der Heijden geeft in zijn verslag veel voorbeelden van dergelijk ‘perikel van schade’. In 1621 kwam het herbergen van een priester Anna Espelbach bijvoorbeeld op 400 gulden te staan – een niet geringe financiële aderlating.¹³³ Overigens voelden de Friese katholieken zich sterk genoeg om over de opgelegde boetes te onderhandelen. Zo protesteerden zij in 1618 met succes tegen het betalen van de kosten voor voedsel en bewaking, die de overheid hen in rekening had gebracht in verband met de hechtenis van hun priester. Hun argument dat de soldaten die hem tijdens de overtocht van Harlingen naar Leeuwarden hadden bewaakt ‘geweldig verkwistend’ waren geweest, werd gehonoreerd.¹³⁴

Voor katholieken van eenvoudige komaf kostte hun geloof meer geld dan vóór de Reformatie het geval was. In de eerste plaats omdat zij net als iedereen voortaan ook moesten mee betalen aan de publieke kerk. Daarbovenop kwam de bijdrage aan hun eigen kerk. Het doneren van kerkelijke kunst en kostbaarheden was en bleef weliswaar het domein van hun rijkere geloofsgenoten, maar minvermogende katholieken bleven net zo goed geld uitgeven aan hun geloof. Het klopje Cornelia Jans, dat ‘niet veel gebenedyt was in tytlicke middelen’, spendeerde het weinige geld dat zij had aan heiligenbeeldjes en aan ‘wasse kaersgens, dien zy ter eeren de H. Moeder Gods ende haer H.H. Patronen en Patronersen opstack’.¹³⁵ Maar vooral de door de overheid opgelegde recognitiegelden en boeten raakten de minvermogende gelovigen in hun portemonnee. Deze bedragen werden meestal opgelegd aan de katholieke notabelen, en later in de zeventiende eeuw aan de geregistreerde plaatselijke priesters, om vervolgens verdeeld te worden over de gehele katholieke gemeenschap. Zowel Van der Heijden als Waeijer meende dat de katholieken zonder te morren voor hun kerk op de financiële bres sprongen, inclusief degenen die het financieel niet ruim hadden.¹³⁶ Arnold Waeijer beschreef in zijn memoires hoe pastoor Herckinge in de jaren 1650 meermaals werd betrapt tijdens clandestiene missen. Hoewel hij vaak wist te ontsnappen aan de handen van de

¹³² Oly, *Levens der Maecheden*, ‘Leven van Petronella Dirckx van Alckema’, dl. 1, fol. 57v.

¹³³ *Verhaal van de verrigtingen der jezuieten in Friesland door pater Willebrordus van der Heijden*, ed. Amersfoordt en Evertsz, p. 61, en passim voor andere voorbeelden.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 58.

¹³⁵ Oly, *Levens der Maecheden*, ‘Leven van Cornelia Jans’, dl. 1, fol. 48r-48v.

¹³⁶ Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 45 (1920) en 46 (1921), passim; *Verhaal van de verrigtingen der jezuieten in Friesland door pater Willebrordus van der Heijden*, ed. Amersfoordt en Evertsz, passim.

schout en zijn mannen, werden de achtergebleven kerkgangers steevast zwaar beboet. ‘Dese soo dickwijls vervallen boeten sijn de Catholijcken seer swaer gevallen, nochtans soo swaer niet of Sijn Eerweerden hadde gevangen geworden’, noteerde hij.¹³⁷ Volgens Dusseldorpius staken de gewone katholieken soms zelfs gunstig af bij geloofsgenoten die het financieel breder hadden. In zijn *Annales* prees hij de eenvoudige handwerklieden, die in 1609 hun steentje bijdroegen aan de torenhoge boete die de Utrechtse magistraat de ‘parochianen’ van priester Victor Scorel had opgelegd wegens een illegale misviering. Dat de rijkere katholieken weigerden hun aandeel te betalen, kwam hen op een scherpe reprimande van Dusseldorpius te staan.¹³⁸ In 1615 waren de parochianen van Scorel opnieuw bereid om in hun buidel te tasten, nu om de door de schout en zijn mannen in beslag genomen hosties terug te kopen. De gedachte dat het lichaam van de Heer in ‘vervuilde handen’ was, vonden zij zo onverdraaglijk, dat zij bereid waren een gouden rozennobel per hostie te betalen.¹³⁹ De schout vond dat echter niet genoeg. ‘Als jullie god niet meer dan een rozennobel waard is, dan is hij bepaald goedkoop’, luidde zijn antwoord; hij gaf de hosties niet terug.¹⁴⁰

Er bestaan aanwijzingen dat vermogende katholieken de minder bedeelde parochianen te hulp schoten. Ieder van de in 1592 tijdens een clandestiene mis ten huize van ‘Joufr. Van Alckemade’ betrapte kerkgangers werd door de ‘procureur-generael’ in Den Haag zwaar beboet, inclusief de dienstmaagd. Van Alckemade nam die boete echter voor haar rekening: ‘Noch heeft sij betaelt voor [de] dienstmaecht (alsoe deselve seer arm is) bij accoort en veel biddens’.¹⁴¹ Of dat uit goedertierenheid is geweest, lijkt in het licht van ‘veel biddens’ echter de vraag. De schout van Leiden meldde halverwege de zeventiende eeuw aan het Hof van Holland dat er in zijn stad maar weinig illegale katholieke bijeenkomsten waren. Veel katholieken stelden hun huizen daarvoor niet ter beschikking uit vrees voor de juridische consequenties, waaronder het ‘selffs instaan voor de boeten van de onbekende en onvermogene personen’.¹⁴² Daartoe bestond blijkbaar weinig animo. Bovendien hadden de Leidse katholieken de mogelijkheid om uit te wijken naar het nabij gelegen Huis te Warmond,

¹³⁷ Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 45 (1920), p. 91.

¹³⁸ Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 334.

¹³⁹ Een gouden rozennobel was een van oorsprong Engelse munt, die tot in de zeventiende eeuw ook in de Republiek werd geslagen. De munt was ongeveer vijftig stuivers waard.

¹⁴⁰ Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 453: ‘Si deus vester non plus valet quam aureus rosatus certe sic parvi pretii est.’

¹⁴¹ G. de Florij, ‘Stoornis eener paapsche mis met de gevolgen daarvan te ’s Gravenhage, anno 1592’, in: *BGBH* 20 (1895), p. 297-299, spec. 298.

¹⁴² De schout van Leiden aan het Hof van Holland 23 Mei 1654; transcriptie in: Van Lommel, ‘Bouwstoffen’, in: *BGBH* 9 (1881), p. 30-32.

waar zij bij de katholieke gebleven Heren van Wassenaar de mis konden bijwonen.¹⁴³ Maar hoe dit ook zij, in het algemeen is de conclusie gerechtvaardigd dat het na de Reformatie duurder werd om katholiek te zijn. In het geval van arme(re) katholieken was de keuze voor het katholicisme daarom extra betekenisvol.

‘Gestoolen weere’

Behalve de trots op hun geloof en het verlangen dat niet onder stoelen of banken te steken, speelde er nog een andere overweging mee bij het breed uitmeten van alle katholieke grandeur. Dat was de gedachte dat al die rijkdom katholiek *bezit* was, waarvan de gereformeerden zich wederrechtelijk meester hadden gemaakt. Aangekomen bij het relikwie van het H. Kruis, vroeg Plemp zich in ‘De Patria’ af wat de geuzen met hun ‘grijpgrage rovershanden’ hadden uitgespookt met de kostbare zilveren relikhouder.¹⁴⁴ Zijn woordkeuze illustreerde de in roomse kringen levende gedachte dat de gereformeerden zich schuldig hadden gemaakt aan ordinaire diefstal. Over het kruis uit de Grote Kerk in Dordrecht noteerde Theodorus de Wit omstreeks 1610 dat het ‘Godt beetert, door de ketterije verdonckert is’.¹⁴⁵ Dat het katholieke bezit ‘verdonkeremaand’ was, bleef heel lang moeilijk te verteren voor de katholieke gemeenschap. Een anoniem gebleven Haarlemse klop legde halverwege de zeventiende eeuw in haar gedenkschrift vast hoe de calvinisten steeds meer het katholieke erfgoed uit het publieke domein verwijderden, ook al viel die katholieke erfenis hen niet toe. Zo noteerde zij dat in 1642 het ‘Lieven Vrouwen beelt in den Grooten Kerck uut het glas [is] wegh genoomen, dat in het glas stondt, dat onsen voorouders zaelr. gegeven hadden, staende booven het grooten orgel.’¹⁴⁶

De Amsterdamse amateur-dichter Herman Verbeecq sprak in zijn gedichten onomwonden over de door de gereformeerde rebellen ‘gestoolen weere’. Wat voor een geloof

¹⁴³ Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme*, dl. 2, p. 377; Israel, *The Dutch Republic*, p. 689, 1021.

¹⁴⁴ Plemp, *Poemata*, ‘De Patria’, ms II A 52, fol. 331: ‘Dicite crux ubi sit, speciem quae argentea ab auro / Sumserat externam, nec leve pondus erat? / Illa in qua Christi pars de Cruce sacra latebat. / venit in iniustas tanta rapimamus’.

¹⁴⁵ De Wit, *Cort Verhael*, p. 47.

¹⁴⁶ Barten, ‘Memorabilia van een Haarlems klopje’, p. 178.

is dat, luidde zijn retorische vraag, dat het gebod ‘gij en zult niet stelen’ negeert?¹⁴⁷ Verbeecq verweet de geuzen bitter ‘kerck, kloosters, kapelle vol van schatten en dierbaar heijlighdom’ te hebben geplunderd, ontheilgd en gestolen.¹⁴⁸ Vervuld van afschuw, beschreef hij hoe de rebellen omgingen met het katholieke *sacrarium*:

Men sept uijt de kelcken, ach als ’t Bachusfeeste was
 Het leijnwaat suijver nedt, dat siere de altaaren
 Bekleden haere [de rebellen] dis wanneer daar gaste waren
 Het priesterlijck gewaat beperelt en begouwt
 En stijf van diamant, men [de geuzen] wel in waarden houwt
 Dit was niet vuijl besmet, van t pauwsdoms afgodreije
 Maar t houwt, tot Christus beelt en t kruijs most daarvoor leije.¹⁴⁹

Zijn emotionele gedicht vertegenwoordigde zowel een rouwklacht, als een claim op het door de gereformeerden afgepakte katholieke bezit. *En passant* verdedigde hij zich ook tegen de gereformeerde aantijging, dat katholieke *materia* slechts uitingen waren van bijgeloof. Die beschuldiging was opportunistisch en hypocriet: wat geen waarde had, werd onder het mom van verderfelijk bijgeloof vernield, maar dat argument was opeens niet meer relevant zodra het om waardevolle voorwerpen ging: die eigenden de geuzen zich maar al te graag toe. Een soortgelijke redenering zien we nog ruim vijftig jaar later terug in de poëzie van die andere amateur-dichter, Jan de Boer. Het zat De Boer toen nog steeds dwars dat de gereformeerden katholieke kostbaarheden hadden afgepakt. In zijn gedicht ‘De Paapsche Beelden’ vermengde hij die wederrechtelijke praktijken met het in zijn ogen onterechte verwijt dat de katholieken afgoden zouden vereren. Met een verwijzing naar Deuteronomium 7, waste hij de gereformeerden de oren over het feit dat ze de in beslag genomen paapse beelden niet hadden verbrand zoals de Bijbel gebood:

Wie heeft nu oijt d’Onroomsche liên, / De Goude, en Zilvre Beelden, zien / tot Asch
 Verbranden; die zij van / de Paapsche namen? toont eens an, / Dat zij ze Branden, naar de
 Wet, / Vervolgens Gods gewijd Gezet. / In Tegendeel: zij smelten’t Stof: / En maakten Geld,

¹⁴⁷ Verbeecq, ‘Aande Raadt van Leuwaarde, groneghen en, omme landen, op hun gepubliceerde placaaen tegen de Roomsze Catolijcke Anno 1664, den 26 Julio, en 20 december’, in: *’t Thoneel der veranderingen deser werelt*, ongepagineerd.

¹⁴⁸ Verbeecq, ‘Aandencking opt verbont van koninck philipus en den rebelle state der neder landen’.

¹⁴⁹ Ibidem.

en Munt er of: / Ia zelf, het Beeld van Vorst, of Land / Dat zet m'er op: 't is Sond', nog Schand'; / 't Ontstaan deez' Ronde Goôn in huijs: / En die te Eeren, meer als 't Kruijs. / De Daad, belijd dan; dat het niet / Zijn Afgods Beelden, die men ziet / Bij Paapsche Volkren; anders was / het Gelt, van Beelden; lang in d'Asch / Want, die stip leeft, naar de Schriftuur; / Werpt d'Afgods Beelden strakx in't Vuur: / En houd er Niets van in zijn Magt: / Wijn 't Al Vervloekt is, en veragt.¹⁵⁰

Met andere woorden, de gereformeerden hadden niet alleen de katholieke rijkdommen ten onrechte ingepikt, ze hadden het ook nog eens onder valse voorwendselen gedaan. Hadden ze daadwerkelijk geloofd dat het om afbeelden ging, dan hadden ze er gezien de Bijbelse geboden niet – letterlijk – munt uit geslagen. Ergo: ook de gereformeerden erkenden dat de katholieke beeldenverering gerechtvaardigd was.

De Franse inval in 1672 inspireerde Herman Verbeecq opnieuw om de door de geuzen 'gestoolen selve saacken' in herinnering te roepen. En net zoals hij in zijn verzen over de Alteratie in 1578 de eerbare burgervaders van Amsterdam tegenover de gewetenloze rebellen plaatste (zie hoofdstuk 2), contrasteerde hij nu het calvinistisch 'snoet gedroch' met 'Lowies, den vorst der fransen'.¹⁵¹ De eersten hadden een eeuw geleden de wet verzet 'met blaacke brande, moorden / Hange worgen, met de koorden / Door et woedent ketters swaardt', maar nu waren de kansen gekeerd: 'Zo haar godt nu quam te plaghen / Door den frans, in dese daghen / Als men t Rooms geslachte deë'. Maar Lodewijk was van een beter slag dan de calvinisten:

Kregen zij na recht en reeden / Niet haar loon, in haare leden / Daar zij nu geniete vreë / Jan ooms broesel [de calvinisten] selve prijzen / Lodewijck bij jonghs en grijsen / Van zijn vreë s voorsichtigheit / Die hij houd onder soldaaten / En zijn ander lede maaten / Dus zij eer zijn maiesteit.¹⁵²

Hoewel zij het niet verdienden, liet Lodewijk zelfs de calvinisten met rust, waarvoor Verbeecq hem graag alle lof toezwaaide. Het lijkt er dus sterk op, dat Verbeecq één van de

¹⁵⁰ Jan de Boer, 'De Paapsche Beelden, zijn geen Afgoden: volgens de Dadelijke Belijdenisse, der Gereformeerden, Lutheranen, enz.', in: *Alle de Gedigten. Lieder. Invallende Gedagten. en Poëzij van Jan de Boer*, fol. 20-21.

¹⁵¹ Verbeecq, 'Aandencking opt verbont van koninck philipus en den rebelle state der neder landen'.

¹⁵² Herman Verbeecq, 'T radt van Avonteur Tuszen Vranckrijc en de seven provincie nu geregeert hondert jaren door de staaten generaal Anno 1672', in: *'t Thoneel der veranderingen deser werelt*, ongepagineerd.

pro-Franse katholieken was waar de gereformeerden zich zo aan stoorden in de jaren 1672-1673.¹⁵³ Daar staat tegenover dat hij in geen enkel gedicht het vertrek van de Fransen betreurde. Het kan dus ook zo zijn, dat het hem vooral te doen was om het gedrag van de geuzen te besmeuren door hen op ongunstige wijze te vergelijken met de Fransen, net zoals Dusseldorpius in zijn herinneringen aan het Utrechtse oproer van 1610 de Staten Generaal ongunstig liet afsteken bij Alva. En wellicht was het compromitterende karakter van de herwonnen katholieke vrijheid een tweede verklaring. Verbeecq getuigde in sommige gedichten van zijn religie-overstijgende betrokkenheid bij Amsterdam en de Republiek. Dat de katholieke ommekeer het gevolg was van de bezetting van ‘Neder-Lant’ door een vreemde mogendheid, ging hem mogelijk toch te ver.

Frijhoff, Pollmann en ook Almut Pollmer hebben al eerder aangetoond dat katholieken zich vooral bij het verlies van hun genaaste kerken lang niet konden neerleggen. In de ogen van Frijhoff representeerde de wens tot teruggave van de kerken het katholieke streven naar politieke emancipatie, waarbij ‘kerk’ symbool stond voor ‘staat’.¹⁵⁴ Waarom juist de kerkgebouwen die symbolische rol vervulden, heeft volgens Pollmann te maken met het hybride karakter van de kerken, waardoor katholieken, anders dan in Engeland, als burger welkom bleven. Dat katholieken nog steeds in de kerk werden begraven, ziet zij als een belangrijke oorzaak van hun blijvende betrokkenheid.¹⁵⁵ In dit onderzoek wordt bevestigd dat individuele katholieken inderdaad hun religieuze- en herinneringsaanspraken op hun vroegere kerken niet lieten varen. Toen de jezuïet Petrus de Hollander (1591-1620), geboren te Gent maar gestationeerd in Rhoon, op zijn sterfbed hoorde dat hij zou worden begraven in de dorpskerk aldaar, riep hij uit: ‘Mijne dorre beenderen zullen roepen, dat die kerk door de

¹⁵³ Ook in zijn twee andere gedichten over de gebeurtenissen in 1672-1673 trok Verbeecq een vergelijking tussen de met plunderingen en geweld gepaard gaande wetsverzet door de geuzen in 1572 en de Franse inval van een eeuw later. Deze vergelijkingen vielen steeds uit in het voordeel van de Franse koning voor wie Verbeecq duidelijk meer sympathie koesterde dan voor de ‘rebellens’. Zie Verbeecq, ‘Sangh en Tegen sangh over den gruwsamen moordt begaan door t gepeupel Aan mr Jan de Wit ende zijn Broeder Ruard van Putten In s graven haghe, Anno 1672 den 20 augusto’; Idem, ‘Zonnet Ten opsicht van t verlaaten des koninghs Lodevicus [...] van de gewonne provincie van de state Anno 1672 en 1673’, in: *’t Toneel der veranderinge deser werelt*, ongepagineerd.

¹⁵⁴ Willem Frijhoff, ‘Katholieke toekomstverwachtingen ten tijde van de Republiek. Structuur en grondlijnen tot een interpretatie’, in: *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden (BMGN)* 98 (1983), p. 430-59, spec. 455.

¹⁵⁵ Judith Pollmann, ‘The cleansing of the temple. Church space and its meanings in the Dutch Republic’, in: José Pedro Paiva (red.), *Religious ceremonies and images. Power and social meaning (1400-1750)*, Coimbra 2002, p. 177-189; Idem, ‘Burying the dead’. Zie ook Pollmer, *Kirchenbilder*, p. 357-362.

Onkatholieken bezet den Katholieken behoort!’¹⁵⁶ In zijn beschrijving van een publiekelijke duivelsuitdrijving in 1634, vertelde Willebrord van der Heijden hoe één van de duivels in discussie ging met een aanwezige predikant over de verwoesting van de kerken en ‘derzelver onregtvaardige in bezitneming door de Staten der Provinciën, waarbij de Duivel, zelfs volgens het getuigenis van de niet Catholieke aanschouwers, de zege scheen te behalen.’¹⁵⁷ Met andere woorden, niet alleen de katholieken, maar ook de gereformeerden en zelfs de duivel waren het er volgens Van der Heijden over eens, dat de naasting van de kerken niet door de beugel kon. Tijdens de Franse bezetting van Utrecht in de jaren 1672-1674, was het God zelf die een teken gaf dat de katholieke orde in de Dom terecht was hersteld. In augustus 1673 kwam daar op wonderbaarlijke wijze een honderd jaar eerder verborgen crucifix achter een ingestorte muur vandaan. In katholieke ogen was dat niet minder dan een goddelijke bevestiging dat de Dom altijd aan de katholieken had toebehoord.¹⁵⁸ De Utrechtse Philippus Suyskens liet dus ook niet na om rond 1700 dit mirakel in zijn geschiedenis van de Dom te incorporeren.¹⁵⁹ [Afb. 22 Hendrick van Vliet, *Interieur van de Domkerk Utrecht in 1672, 1674, Centraal Museum Utrecht, inv.nr. 7330.*] Omstreeks diezelfde tijd wond Arnold Waeijer zich nog hevig op over de ‘valsche’ claim van de burgemeesters van Zwolle, die in de jaren 1650 hadden beweerd dat de Broerenkerk al van oudsher aan de gereformeerden had toebehoord. Nadat zij de ‘doolingen der Roomse superstitie’ hadden uitgeroeid, hadden de gereformeerden de kerk ‘ter voorige suijverheijt ende rechte Godtsdienst devotelijk herstelt.’¹⁶⁰ Waeijer vond dat een grove ontkenning van de katholieke oorsprong van deze kerk, die na de invoering van de Reformatie door de ‘kettters’ was afgepakt. Zijn verontwaardiging over deze geschiedvervalsing werd zo breed gedeeld dat de hele kwestie in 1674, ten tijde van de bezetting van Zwolle door de bisschop van Munster, weer opspeelde, aldus Waeijer:

¹⁵⁶ A. van Lommel, ‘Bijdrage tot de geschiedenis der parochie Rhoon’, in: *BGBH* 10 (1882), p. 55-81, citaat p. 61.

¹⁵⁷ *Verhaal van de verrigtingen der jezuiten in Friesland door pater Willebrordus van der Heijden*, ed. Amersfoordt en Evertsz, p. 127-128.

¹⁵⁸ Forclaz, *Catholiques au défi de la Réforme*, p. 193. Zie ook *Het eerste mirakel tot Utrecht geschiet, bezijden het choor van den Dom op den 19/20 augusti 1673*, z.p.z.j., opgenomen in Wicquefort, *Journal of Dagelijksch Verhael*.

¹⁵⁹ NA, Familiepapieren Suyskens, toegang 3.20.58, inv.nr. 78, fol. 133.

¹⁶⁰ Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 45 (1920), p. 34-37; citaten p. 35.

Hetwelcke [de gereformeerde toe-eigening van de Broerenkerk] soo aeustootelijck geweest is ten tijde des Bisschops in 't jaer 1674, dat soo bij de officieren als bij de soldaten besloten was, dat se, als sij ter predicatie waren, wilden vallen, den predicant van den preeckstoel trecken, ende all het volck ter kercken uijtjagen 't welck sonder bloedstorten niet en soude geschiet sijn; waervan ik henlieden secretelijck hebbe doen waerschouwen.¹⁶¹

Opvallend genoeg, waarschuwde Waeijer de gereformeerde Zwollenaren dus tegen het dreigende geweld. Zijn stadsgenoten, die uiteindelijk slechts de nazaten waren van de beeldenstormers uit de zestiende eeuw, gingen hem kennelijk toch meer ter harte dan de buitenlandse bezetter.

Behalve in incidentele gevallen tijdens het katholieke intermezzo van de jaren 1672-1674, waren de katholieken hun kerken echter voorgoed kwijt. Dat wil niet zeggen dat katholieken hun heilige gebouwen hadden prijs gegeven. Judith Pollmann en Almut Pollmer hebben erop gewezen dat katholieken al vrij snel na de Reformatie een heel scala aan strategieën ontwikkelden om zich hun vroegere kerken opnieuw toe te eigenen. Dat varieerde van het in een hoekje van de genaaste parochiekerk in stilte bidden tot het via een schilderij 'rekatholiseren' van kerken, zoals Pieter Saenredam deed door in zijn kerkinterieur van de St. Bavo in Haarlem een fictief grafmonument van een bisschop te incorporeren.¹⁶² **[Afb. 23 Pieter Saenredam, *Interieur van de St. Bavokerk te Haarlem met fictief grafmonument van een bisschop*, 1630, Musée du Louvre, Parijs, inv. nr. 1983-100.]** Tryn Jans Oly beschreef bijvoorbeeld hoe de moeder van één van de Haarlemse maagden

gewoon [was] veel haer gebedt te storten in den tempel des Heren. De kerckelike dienste wech genomen synde wt syn H. tempelen, daer van gemaakt een speloncke der moordenaren, en cost noch niet laten om dickmaels haer ghebedt te storten indie plaets, gink in een hoekxken vanden haer gebedt storten, waerom sij dikmaels veel spotternie most lyden van de ketters.¹⁶³

[Afb. 24 Gerard Houckgeest, naar Bartholomeus van Bassen, *Kerkinterieur met biddende vrouwen*, 1618-1645, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-1937-1499.]

Een heel andere manier om katholieke claims op kerken te realiseren, was het redden van het puin van afgebroken heiligdommen. In zijn *Annales* tekende Dusseldorpius aan hoe hij in 1607 stenen van afgebroken altaren uit het Agnietenklooster in Utrecht uit de

¹⁶¹ Ibidem, p. 37.

¹⁶² Zie ook Pollmer, *Kirchenbilder*, p. 353-357.

¹⁶³ Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Angniet Francen', dl. 3, fol. 68r.

vernietzuchtige handen van de gereformeerden had weten te redden, waarna hij deze in een ‘locum mundum’, een zuivere plaats, had laten begraven.¹⁶⁴ De gedachte dat de resten van gewijde heiligdommen onteerd zouden worden door de onzuivere handen van de ‘ketterse’ calvinisten was voor de militante Dusseldorpius blijkbaar onverdraaglijk. Een vergelijkbaar mechanisme zien we ruim een halve eeuw later ook aan het werk, toen Utrechtse katholieken in 1672 de aan hen teruggegeven Dom in Utrecht ritueel zuiverden van gereformeerde elementen, net zoals de geuzen dat een eeuw eerder hadden gedaan met katholieke parafernalia. De preekstoel werd verwijderd en gegeseld, kerkbanken verbrand op het aangrenzende kerkhof, en kloppen schrobden de Dom vrij van de gereformeerde smetten.¹⁶⁵

[afb. 25 Johannes Jacobsz van den Aveele, *Den Dom gegeesselt en gewijdt, 1674 en/of 1675-1700, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-OB-82.191.*] Ook Waeijer vermeldde meermaals in zijn memoires dat de Zwolse katholieken ten tijde van de Munsterse bezetting de aan hen teruggegeven kerken schoonmaakten en de muren opnieuw witten.¹⁶⁶ Was dit een vorm van sacrale reiniging of gewoon een ‘grote schoonmaak’? Waeijer gaat er niet verder op in, maar dat aan het begrip ‘zuiverheid’ inderdaad ook een heel prozaïsche betekenis kon worden gehecht, bewijst het voorbeeld van de katholieke melkventster die tijdens de junipaniek van 1734 alvast de vroegere parochiekerk in Franeker ging schrobben. Niet om de sporen uit te wissen van de onreine calvinisten, maar om te voorkomen dat straks bij het knielen de rokken van de vrouwen vies werden.¹⁶⁷

In de levensverhalen van de maagden van de Hoek komen we herhaaldelijk een variant tegen op het topos van de door de calvinisten ‘gestoolen weere’. Tryn Oly beschreef dikwijls hoe de materiële welstand van een maagd en haar familie verloren was gegaan als gevolg van de Opstand. Tryn Jans en Haesgen Jans de Wit stamden uit een geslacht van ‘welghestelde borgers van Haerlem’, dat door de calvinistische machtsovername aan lager wal was geraakt. Hun vader was ‘wt zyn officie ende welvaeren ghesedt’ omdat hij niet wilde

¹⁶⁴ Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 291. Dusseldorpius noteerde in eerste instantie dat hij zelf opdracht had gegeven tot het begraven van de altaarstenen, maar streepte dat vervolgens door en verving het door het neutralere ‘katholieken’. Speelde angst voor gereformeerde represailles hem parten? Zoals we al eerder zagen, zijn ook op andere plaatsen in zijn kroniek sporen van zijn vrees voor gereformeerde wraakacties terug te vinden.

¹⁶⁵ Vanhaelen, ‘Utrecht’s transformations. Claiming the Dom through representation, iconoclasm and ritual’; Forclaz, “‘Rather French than subject to the Prince of Orange’”, p. 516.

¹⁶⁶ Zie bijvoorbeeld Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 46 (1921), p. 224.

¹⁶⁷ H.J. Oldenhof, *In en om de schuilkerkjes van Noordelijk Westergo. Katholiek leven in Friesland's Noordwesthoek onder de Republiek (1580-1795)*, Assen 1967, p. 356; Pollmann, ‘Burying the dead’, p. 94.

‘afwycken vande Catholycke religie’.¹⁶⁸ Dat gold ook voor de vader van de gezusters Sicxtus, geboortig uit oude Friese adel. Vader Sixtus bleef ook na het uitbreken van de Opstand ‘treffelick Catholyk’, waardoor hij ‘veel schaede aen syn tytlick goet’ had geleden.¹⁶⁹ De katholieke en koningsgezinde ouders van Ael France waren ‘treffelicke, rycke lieden, vande ouwe afcomste’, die door de Reformatie gedwongen werden Amsterdam te ontvluchten, ‘latende haer reet tot onreet’.¹⁷⁰ De Amsterdamse familie Bontenos vertrok in ballingschap naar Emmerik, als gevolg waarvan zij flink inteerde op haar vermogen, aldus Oly:

ende mitsdien sy ryken waeren, ende wtlandich synde, werden haer goetd een deel aengetast, leden grote schade, synde indie vremde lande in grote benautheyt ende geen winste, t’geen sy mede ghenomen hadde was haest verteert.¹⁷¹

Dat ook familiebanden niet in de weg stonden aan ‘guese’ inhaligheid ondervond het Friese weesmeisje Lucia Francisco Dekema. Haar erfenis werd haar ‘onrechtvaerdelyk onthouwen’ door haar gereformeerde oom en voogd, zodat zij zelfs haar ‘gouwe-ketting’ te gelde moest maken om in haar levensonderhoud te kunnen voorzien. Haar pas zeventien jaar oude zusje Barbara vocht het gedrag van hun oom echter met succes in rechte aan, waarna Lucia op gulle wijze haar geestelijke zusters in haar financiële overvloed liet delen.¹⁷² De assertieve houding van de jonge Barbara geeft aan dat katholieken zich bepaald geen passieve, rechteloze burgers voelden: daar waar ze juridische mogelijkheden zagen om zich te laten gelden, lieten ze die niet onbenut. Tijdens zijn ballingschap in Brabant viel ook Franciscus Dusseldorpius ten prooi aan een hebbertig familielid. In zijn kroniek noteerde hij tenminste dat zijn gereformeerde oom hem van drie ‘rijke erfenissen’ had beroofd. Na jaren procederen ten overstaan van partijdige – want gereformeerde – ketters, moest Dusseldorpius uiteindelijk genoegen nemen met slechts een zesde deel van wat hem eigenlijk toekwam.¹⁷³

¹⁶⁸ Oly, *Levens der Maecheden*, ‘Leven van Tryn Jans en Haesgen Jans de Wit, ghesusters’, dl. 1, fol. 187r.

¹⁶⁹ Oly, *Levens der Maecheden*, ‘Leven van Eeltge, Annetge, Doetge, Tryntge Sicxtus’, dl. 2, fol. 72r.

¹⁷⁰ Oly, *Levens der Maecheden*, ‘Leven van Ael France of Ael Duyne’, dl. 2, fol. 304v.

¹⁷¹ Oly, *Levens der Maecheden*, ‘Leven van Machteltgen Jacobs Bonten Os met haer susters’, dl. 3, fol. 370r-370v. Zie voor de financiële repercussies van de zelfgekozen ballingschap van de familie Bontenos ook Janssen, *The Dutch Revolt and catholic exile*, p. 126.

¹⁷² Oly, *Levens der Maecheden*, ‘Leven van Lucia Francisco Dekema’, dl. 3, fol. 240v-241r

¹⁷³ Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 84.

Katholiek vermogensverlies door de ‘trubbele tyt’ was dus een duidelijk topos in de *Levens*.¹⁷⁴ Wel demonstreren bijvoorbeeld de biografieën van de zusjes Maria en Agatha van Veen, dochters van Cornelis van Veen uit hoofdstuk 2, dat dit topos werd gecultiveerd. Ook in hun levensverhalen hamerde Oly op de nadelige financiële gevolgen van de Opstand voor het katholieke patriciaat: ‘Sy waren ryck d’Ouwers, maer door diende ouwers inde trubbele tyt veel schade geleden hadden omde Catholyke religie warensse vry wat vermindert.’ Oly prees beide maagden omdat ze ondanks hun verminderde vermogenspositie zoveel geld besteedden aan hun geloof. Zo waren zij de eerste maagden die een ‘fray nieu demast ornament’ voor een altaar hadden geschonken. Oly bedoelde waarschijnlijk dat de zusjes Van Veen voor iemand van hun stand weinig geld hadden. Waren zij daadwerkelijk armlastig, dan zou een dergelijk kostbaar geschenk toch wel achterwege zijn gebleven. Dat katholieken zich tot in de achttiende eeuw door de ‘kettters’ bestolen voelden, staat gezien de prominente plaats van dit onderwerp in allerlei herinneringsculturen, buiten kijf. Het wij-zij gevoel dat dit topos opriep, was een belangrijke verbindende factor binnen de katholieke gemeenschap.

Verbroken eenheid tussen geloof en stad

Cornelis Plemp haalde in ‘De Patria’ herinneringen op aan de tijd dat het katholieke geloof en de stad Amsterdam onlosmakelijk met elkaar verbonden waren. Zijn loflied op het katholieke verleden was tevens een eerbetoon aan zijn vaderstad. Maar ook op allerlei andere manieren memoreerden individuele katholieken het religieuze verleden van hun stad of streek om zo de verbroken band te herstellen. Hierboven kwam al aan de orde dat in de zeventiende eeuw schilderijen van de abdij van Egmond in haar vroegere glorie populair waren in katholieke kring. In de jaren 1620-1640 werden deze vaak besteld als onderdeel van een serie van drie, samen met schilderijen van het Kasteel van Egmond en het dorp Egmond aan zee. Het is goed mogelijk dat de katholieke opdrachtgevers op deze manier hun religieuze identiteit aan hun

¹⁷⁴ Ook andere kroniekschrijvers van katholieken huize cultiveerden het bezitsverlies dat geloofsgenoten door de grijpgrage geuzenhanden hadden geleden. Een anoniem gebleven non uit het Bossche klooster Mariënborg beschreef in haar kroniek over de troebelen van de jaren 1566-1575 hoe in 1572 vele katholieken in Holland en Zeeland op de vlucht sloegen voor de geuzen. Zij ‘verlieten huys en hof ende som veel goets daerin’; *Kroniek eener kloosterzuster van het voormalige Bossche klooster ‘Mariënborg’*, ed. Van Alfen, p. 34. Dat de geuzen zich voortdurend beschuldigden aan plunderingen en diefstallen, waarvan behalve de elite ook het gewone volk slachtoffer werd, was een terugkerend thema in haar kroniek.

lokale verbondenheid wilden koppelen. De katholieke Utrechter Johannes de Witt Stevenszoon (1566-1622) liet daar in ieder geval geen onduidelijkheid over bestaan. In 1622 schreef hij vanuit Italië aan zijn vriend Arnoldus Buchelius dat hij van plan was een prent te laten maken van de enige Nederlandse paus, Adrianus VI (1459-1523), die afkomstig was uit Utrecht. **[Afb. 26 Frederick Bloemaert, naar een portret van Jan van Scorel, *Portret van paus Adrianus VI*, ca. 1653, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-1908-861.]** Het leek De Witt ‘passend en geheel en al eervol dat het gelaat van zo’n groot man aan het nageslacht bekend wordt, door wiens uitzonderlijke deugd er eeuwige roem aan ons vaderland is gegeven’.¹⁷⁵ Met zijn verwijzing naar het vaderland kan De Witt de gehele Republiek hebben bedoeld, maar gezien zijn Utrechtse achtergrond is het waarschijnlijker dat hij verwees naar zijn vaderstad, net zoals Plemp met ‘patria’ doelde op Amsterdam.¹⁷⁶ Een soortgelijke vermenging van katholieke en stedelijke identiteit komt terug in het postume portret dat Johannes van zijn vader Steven de Witt (?-1571) liet maken. Als hopman in dienst van de Staten van Utrecht versloeg Steven de Witt in 1567 de geuzen bij Vianen. Het door Joachim Wttewael gemaakte portret was een herinnering aan die overwinning op de protestanten, maar het randschrift rondom het familiewapen maakte tegelijkertijd Stevens Utrechtse wortels zichtbaar: STEPHANVS DE WITT VLTRAIECTINVS EQVES AVRATVS AE. 42 **[Afb. 27 Joachim Wttewael, *Portret van Steven de Witt*, 1604-1610, Centraal Museum Utrecht, inv.nr. 10.196.]** In zijn boek over het Mirakel van Amsterdam, *Amstelredams eer ende opcomen*, nam Leonardus Marius een gravure van het wapen van Amsterdam op. **[Afb. 28 Boëtius Adamsz. Bolswert, *Het wapen van Amsterdam*, illustratie uit Leonardus Marius, *Amstelredams eer ende opcomen door de denckwaerdighe miraklen aldaer geschied aen ende door het H. Sacrament des Altaers Anno 1345, 1639*, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-1878-A-2576.]** Op die manier koppelde hij de grootheid van de ‘urbs illustris’ aan het katholieke hostiewonder dat de stedelijke overheid in Marius’ eigen tijd zo graag uit het collectieve geheugen van de Amsterdammers wilde verbannen. Het

¹⁷⁵ A. Hulshof en P.S. Breuning, ‘Zes brieven van Joh. De Wit aan Arend van Buchel’, in: *Bijdragen en meedelingen van het historisch genootschap*, LXI (Utrecht 1940), p. 60-99, spec. 88: ‘Par enim mihi et omnino decorum videtur, ut tanti viri vultus posteris innotescat, cuius singulari virtute aeternum patriae nostrae additum est decus.’ Zie ook J.J.B.M.M. Sterk, ‘Johannes de Witt Stevenszoon’, in: *Jaarboek Oud-Utrecht* 1974, p. 108-162, spec. 155.

¹⁷⁶ De Utrechter Henrick van Honthorst bezat eveneens een portret van zijn beroemde stadsgenoot, zoals blijkt uit de boedelinventaris na zijn overlijden in 1624: ‘Item ‘teffigue van paus Adriaen in een oudt frense eycke kasse mit deuren’; Gerard Brom, ‘Kerksieraden van Oud-Munster’, in: *AAU* 27 (1901), p. 377-399, citaat p. 395.

katholieke erfgoed, zo luidde Marius' boodschap, was onlosmakelijk verbonden met de stad, die dus net zo goed van de katholieken was als van de gereformeerden.

Anders dan De Witt en Marius, herstelde de vermogende Utrechtse weduwe Maria van Pallaes (1587-1664) de verbinding tussen haar religieuze en haar stedelijke identiteit op een wijze die voor iedereen zichtbaar was. Net zoals haar overleden echtgenoot Hendrick van Schroyestyn, stamde Maria van Pallaes uit een voornaam katholiek geslacht, dat al generaties lang in Utrecht woonde. Zij was opgegroeid in het katholieke geloof en bleef haar hele leven een loyaal, en bij tijd en wijle radicaal, lid van de katholieke kerk. Toen haar nichtje Johanna Maria van Pallaes in 1660 in het huwelijk trad met de gereformeerde Johan van Egeren, schrapte zij haar onmiddellijk uit haar testament. Bij Maria's begrafenis klonk er anderhalf uur 'Dom groot geluy', maar ook de klokken van de Buurkerk en de Nicolaaskerk werden geluid.¹⁷⁷ In 1651 waren zowel Maria's echtgenoot als vijf van hun zes kinderen overleden. Kleinkinderen waren er niet (meer). Haar enige nog in leven zijnde dochter Adriana was als Karmelietes in een klooster in Antwerpen ingetreden. Volgens de wet kon zij daarom geen aanspraak maken op haar moeders nalatenschap. Om via een omweg toch haar aanzienlijke vermogen in dienst te stellen van haar geloof, wendde Maria van Pallaes haar fortuin aan om een armenhofje te stichten, de 'XII Cameren'. Nadat ze toestemming had verkregen van de Staten van Utrecht om vrij over haar geld te beschikken – een vereiste voor weduwes – liet Maria in 1651 twaalf kleine 'cameren' en een 'Refectiehuis' bouwen op een stuk grond, dat oorspronkelijk aan het door de calvinisten genaaste Agnietenklooster had toebehoord.¹⁷⁸ [Afb.

29 Foto van de XII Cameren van Maria van Pallaes in Utrecht.]

Het hofje bood Maria van Palleas de mogelijkheid om haar diep gevoelde katholicisme uit te drukken. Allereerst moedigde de 'Fondatiebrieff van XII Cameren' uit 1662 vooral katholieke armen aan om te solliciteren naar een plaats in het hofje. De Fondatiebrieff bepaalde weliswaar niet expliciet dat de bewoners geloofsgenoten van Van Pallaes moesten zijn, maar stipuleerde wél dat de huisjes alleen toegankelijk waren voor armen die geen beroep konden doen op de gereformeerde diaconie of op de stadsaalmoezenierskamer van Utrecht.¹⁷⁹ De eerste instelling bediende alleen gereformeerden; de tweede, hoewel bedoeld voor alle burgers van Utrecht, werd bestuurd door gereformeerde regenten die niet altijd

¹⁷⁷ HUA, Dom begraafboek, fiche 7 november 1664, nr. 124.

¹⁷⁸ HUA, Bewaarde archieven I, toegang 708, inv.nr. 694: rekest van Maria van Pallaes uit 1649 aan de Staten van Utrecht om te verklaren dat het plakkaat van 17 december 1644 haar niet verhindert om bij testament vrij over haar goederen te beschikken.

¹⁷⁹ HUA, Bewaarde archieven I, toegang 708, inv.nr. 692, 'Fundatie-boeck' van de kamers van Maria van Pallaes, fol. 12-16: 'Fondatiebrieff van XII Cameren' d.d. 29 november 1662.

happig waren om hun beperkte financiële middelen aan te wenden voor het relatief grote aantal katholieke armen.¹⁸⁰ Dus in de praktijk kwam het er op neer dat de meeste inwoners van Maria's hofje van katholieken huize waren.¹⁸¹ Zo wist Maria van Pallaes succesvol het wettelijke verbod op geïnstitutionaliseerde katholieke armenzorg te omzeilen. Maar belangrijker in dit verband is dat Maria in een inscriptie, in een prominent geplaatste gevelsteen boven de deur van het Refectiehuis, niet alleen de herinnering aan de families Van Pallaes en Schroyestyn in het stedelijke geheugen inprentte, maar tevens expliciet en in alle openheid verwees naar haar katholieke geloof:

I Maria van Pallaes door liefde Goodts gedreven
 Heeft doen sy weduw' was van d'Heere Schroyestyn
 Dees Cameren gesticht eenich onderhoud gegeven
 Niet achtend swerels gonst maer Plaets in chemels Pleyn

[Afb. 30a Foto van de deur van het Refectiehuis van de XII Cameren; Afb. 30b Foto van de gevelsteen met inscriptie boven de deur van het Refectiehuis.] Dat Maria door haar goede werken hoopte een plaats in de hemel te bemachtigen, is een typisch katholieke notie, die door protestantse gelovigen scherp werd veroordeeld. De inscriptie was een onmiskenbare verwijzing naar het Roomse geloof, zichtbaar voor iedere voorbijganger, die er zo aan werd herinnerd dat de oude kerk meer dan tachtig jaar na het uitbreken van de Opstand nog steeds springlevend was. Met de gevelsteen boven het refectiehuis maakte Maria van Pallaes haar katholieke gedachtengoed met succes een onderdeel van de stedelijke publieke ruimte.¹⁸²

Dat Maria haar geloof ook verbond met haar Utrechtse wortels, blijkt uit het portret dat haar geloofs- en plaatsgenoot Hendrick Bloemaert in 1657 maakte van haar en vijf van haar kinderen – intussen allemaal overleden – terwijl ze voedsel uitdeelden aan de bewoners van de XII Cameren.¹⁸³ **[Afb. 31 Hendrick Bloemaert, *De jaarlijkse voedseluitdeling aan de armen door Maria van Pallaes, 1657, Centraal Museum Utrecht, inv.nr. 2569.*]** (Haar oudste zoon Johan, die naar Brabant was geëmigreerd en ook was overleden, is om onbekende

¹⁸⁰ Van Schaik en Strengers-Older Kalter, *Het arme Roomse leven*, p. 32-33.

¹⁸¹ G. Offringa en W. Hidden, 'De fundatie van vrouwe Maria van Pallaes, door Hendrick Bloemaert, 1657', Utrecht 1980, ongepubliceerde scriptie, te raadplegen in HUA.

¹⁸² Voor dergelijke materiële herinneringsculturen in een stedelijke context, zie ook Eekhout, *Material memories of the Dutch Revolt*.

¹⁸³ Zie over dit portret Gerianne Offringa en Warner Hidden, 'De fundatie van vrouwe Maria van Pallaes, door Hendrick Bloemaert, 1657', in: *Maandblad Oud-Utrecht* 56.1 (1983), p. 14-17.

redenen niet afgebeeld. Misschien speelde zijn onwil om terug te keren naar de Republiek een rol, zoals dat ook het geval kan zijn geweest bij de beslissing van Maria en haar man om deze zoon te onterven. In hun testament van 1624 staat tenminste expliciet vermeld dat Johan in Brabant vertoefde en niet bereid was om huiswaarts te keren.)¹⁸⁴ Het schilderij hing boven de haard in de Refectiekamer – weliswaar niet zo zichtbaar als de gevelsteen, maar toch ook niet helemaal privé: in deze ruimte vergaderden en aten de regenten en werden de reglementen voorgelezen en het voedsel uitgedeeld aan de bewoners van de XII Cameren. Onder zowel de regenten als de bewoners waren enkele mensen van gereformeerde signatuur.¹⁸⁵ Op de achtergrond van het schilderij zijn behalve het hofje (inclusief inscriptie) ook het Agnietenklooster en de Agnietenstraat te zien, de openbare weg waar het hofje aan was gelegen. Met dit portret, dat boven de haard in het Refectiehuis hing, wilde Maria van Pallaes tegelijk de status van haar familie verstevigen en een herinneringscultuur creëren voor toekomstige generaties, net zoals de hierboven genoemde Anna van Haerst dat met de door haar gestichte Emmmanuelshuizen deed. Om die reden had Maria ook de wapens van de Pallaes en Schroyestyn families boven de deuren van alle twaalf huisjes laten aanbrengen. Via Bloemaerts schilderij wilde zij echter ook de link tussen haar religieuze overtuiging en haar Utrechtse wortels uitdrukken. De voorwaarde in de Fondatiebrief, dat alle inwoners van de XII Cameren burgers van Utrecht moesten zijn, en haar kennelijke onvrede over het buitenlandse verblijf van haar oudste zoon, lieten al Maria's loyaliteit aan haar geboortestad zien. Door het voormalige katholieke klooster en de gevelsteen met inscriptie in Bloemaerts schilderij te incorporeren, streefde Maria ook naar herstel van de verbroken eenheid tussen de stad Utrecht en haar katholieke gemeenschap. Het katholieke verleden was onlosmakelijk met de stad verbonden. Door bovendien zichzelf en haar familie prominent te laten portretteren in de Agnietenstraat, stelde ze uitdrukkelijk de legitimiteit van de katholieke verstoting uit het publieke domein ter discussie.

Daarmee raakte Maria van Pallaes aan een gevoelig punt in katholieke kringen. 'Niet om verlies van staat, noch min om haare goedt', betreurden Joost Buyck en zijn collega's de smadelijke aftocht uit hun stad, maar 'omdat haar *gemeente* [cursivering CL] vertreen wordt

¹⁸⁴ HUA, Bewaarde archieven I, toegang 708, inv.nr. 701: wederkerig testament van Hendrick van Schroyesteyn en Maria van Pallaes uit 1624. Zie ook Kloek (red.), *1001 vrouwen uit de Nederlandse geschiedenis*, biografienummer 205, p. 292-293.

¹⁸⁵ In de zeventiende eeuw was het interieur van woonhuizen minder privé dan nu het geval is: het diende ook om de status en de manier van leven van de betreffende familie te tonen; C.W. Fock (red.), *Het Nederlandse interieur in beeld 1600-1900*, Zwolle 2001, p. 9; Eekhout, *Material memories of the Dutch Revolt*, p. 99-100.

met de voet' – zo klonk het in Herman Verbeecqs lofdicht uit 1667 op de beroemde burgervader van Amsterdam.¹⁸⁶ De calvinisten hadden hun katholieke stadsgenoten tot tweederangsburgers van de stad gedegradeerd en met man en macht geprobeerd het publieke domein te ontdoen van alle elementen die herinnerden aan het Roomse geloof. Maar met welk recht hadden zij de katholieke burgers uit de 'gemeente' gestoten? En op welke gronden behoorde het publieke domein exclusief toe aan de calvinisten? Dat zijn de verwijten die uit Verbeecqs woorden opklinken. In de kroniek van zijn aartspriesterschap beschreef Arnold Waeijer hoe hij probeerde zijn positie binnen de Zwolse stedelijke gemeenschap te herstellen door zulke woorden in daden om te zetten. Hij noteerde dat Cornelius van Twenhuisen, een voorname katholieke inwoner van Zwolle, hem in 1653 bij het stadsbestuur probeerde vrij te pleiten van verboden priesterlijke praktijken, met onder meer een beroep op het feit dat Waeijer 'een geboren borgerkint' van de stad was.¹⁸⁷ Toen hij in 1669 een ongewoon hoge boete kreeg opgelegd omdat hij een illegale 'vergaderinge' in zijn huis zou hebben gehouden, voerde Waeijer zelf als argument voor strafvermindering aan dat hij 'een borgerkint van older tot older geboortich was'.¹⁸⁸ Zo wezen Waeijer en zijn geloofsgenoten het stadsbestuur er fijntjes op dat, ook al was Waeijer katholiek, hij evengoed een volwaardig burger van Zwolle was, die net zo behandeld diende te worden als zijn gereformeerde medeburgers. De stad behoorde *alle* burgers toe. Deze boodschap werd op een omgekeerde manier afgegeven door Herman Verbeecq in zijn gedicht over de 'Waater en Brant nood' die zijn stad in 1665 overkwam:

Een droeve bange nacht van water vuur en vlamme / Geraakte Amstel Lant, en die van Amsteldamme / O droevigh klock geklep, van brant en water noot / Waardoor zo menigh mens onnosel quam ter doot / De winde groot van macht die doen de vloede hooghe / Dus wort den Amstels stat met water overthoge / En die daar buijten zijn in noot en pijn beswijckt / Door dien de aart begeeft waar mee t Lant was bedeyckt.¹⁸⁹

In deze woorden gaf de uitgesproken katholiek Verbeecq blijk van een religie-overschrijdend gevoel van verbondenheid met zijn vaderstad. In één van haar moeilijkste uren voelden álle

¹⁸⁶ Verbeecq, 'Aandencking opt verbont van koninck philipus en den rebelle state der neder landen'. Zie ook hoofdstuk 2.

¹⁸⁷ Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: AAU 45 (1920), p. 50.

¹⁸⁸ Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: AAU 46 (1921), p. 171.

¹⁸⁹ Herman Verbeecq, 'Waater en Brant nood buijten en binnen Amsterd[am], Anno 1665, den 5 deceb', in: *'t Toneel der veranderinge deser werelt*, ongepagineerd.

burgers zich één met Amsterdam. Dat nam niet weg dat Verbeecq zijn gedicht eindigde met een herinnering aan wat er honderd jaar geleden was gebeurd: ‘hollandt wert verkeert / de waarheit doen verdruckt want wort gereformeert’. De eenheid die de ramp van 1665 smeedde, contrasteerde hij ruw met de gereformeerde splijtzwam van een eeuw eerder.

Conclusie

Herinneringsculturen gaven betekenis aan de ingrijpende religieuze omwenteling die katholieken en hun voorouders hadden meegemaakt. Zij hielpen om de soms traumatische gebeurtenissen te verwerken die hen waren overkomen. Lokale herinneringscultussen verbeeldten bij uitstek hoezeer de religieuze identiteit van de katholieken was verweven met hun lokale loyaliteit. Zij waren niet van plan te accepteren dat deze banden werden doorgesneden of dat de nieuwe machtshebbers hen naar het tweede plan dirigeerden. Op uiteenlopende manieren herstelden zij de breuk tussen hun stad en geloof. Net zoals in een eerder stadium martelaarscultussen deel gingen uitmaken van een nationaal of internationaal katholiek herinneringslandschap, transformeerden bepaalde herinneringen tot een stedelijke katholieke canon. Te denken valt aan de cultus rond het Mirakel van Amsterdam, maar ook aan de blauwe steen in de Leidse Breestraat waar Cornelis Musius volgens de overlevering zou zijn begraven.¹⁹⁰ Deze steen was zo diep verankerd in de katholieke herinnering, dat de roomse Leidenaren in juni 1734, toen bij hoge uitzondering St. Jansdag samenviel met Sacramentsdag, zich daar verzamelden in de hoop de priester-martelaar te zien opstaan uit de doden.¹⁹¹ Dit incident illustreert tevens dat herinneringsculturen een diepere betekenis hadden dan alleen een door nostalgie ingegeven hang naar het verleden. Ze maakten activisme in het heden mogelijk en weerspiegelden tegelijkertijd de hoop op een betere toekomst. In dit hoofdstuk is meermaals gebleken dat in herinneringsculturen verleden, heden en toekomst samenkwamen. Het heden bepaalde hoe naar zowel het verleden als naar de toekomst werd gekeken. Dat betekent niet per se dat katholieke toekomstverwachtingen concreet waren. De handelwijze van Arnold Waeijer laat echter zien dat de katholieke restauratie in de jaren 1672-1674 het smeulende vuurtje van de hoop weer oprakelde: verwaterde

¹⁹⁰ Dit is overigens onjuist: Musius werd begraven in de Pieterskerk, waarschijnlijk onder de blauwe zerk van Johanna van der Does; zie Frijhoff, ‘De paniek van juni 1734’, p. 217.

¹⁹¹ Frijhoff, ‘Katholieke toekomstverwachtingen ten tijde van de Republiek’, p. 456.

toekomstverwachtingen werden weer actueel en gaven Waeijer, ook na het vertrek van de bisschop van Münster, een nieuwe blik op de toekomst.

Katholieken over de gehele linie, van activistisch (zoals Dusseldorpius) tot accomoderend (zoals Plemp en De Boer), koesterden gelijksoortige herinneringen. Alle katholieken memoreerden juist die *catholica*, die in het heden effectief waren om het geloof te stutten en de gereformeerde tegenstander te weerspreken. Vooral die componenten van het plaatselijke katholieke verleden die de calvinisten het felst bestreden, hielden katholieken in hun herinneringsculturen levend: de verering van Maria, wonderen, kerken en processies. Daar kwam in de loop der tijd geen verandering in. Zo werd een wij-zij gevoel in het leven geroepen, dat de identiteit van de katholieke subcultuur verstevigde. Dit proces werd nog eens een handje geholpen door steeds weer nieuwe olie op het vuur van de ‘gestoolen weere’ te gooien.

Over de vraag wat nu precies onderscheidend was voor hun eigen subcultuur, vertoonden de katholieken dus grote overeenstemming. De katholieke subcultuur liet echter een minder homogeen beeld zien waar het de *wijze* van herinneren betrof. Behalve dat van verschillende media gebruik werd gemaakt, bestond ook verschil van mening over de openheid waarmee werd herinnerd: van het in het eigen hoofd herinneren van de Haarlemse Mariakerken, zoals de geestelijke maagd in de Haarlemse Hoek, tot aan het luidkeels zingen van katholieke liederen en het voor iedereen zichtbaar uitvoeren van katholieke rituelen bij de ruïne in Heiloo. Op het eerste gezicht lijkt het erop dat meer activistische katholieken kozen voor een openlijker manier van herinneren – zoals Maria van Pallaes en haar inscriptie op Refectiehuis –, en dat een meer gematigde gelovige als Jan de Boer dat openlijk vertoon juist verwierp. Verderop in dit boek zal blijken dat hier nog de nodige kanttekeningen bij zijn te plaatsen. In ieder geval heeft het herinneringsvenster onze greep op de gelaagdheid van de katholieke subcultuur verder verstevigd.