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 4 Materiële cultuur en katholieke habitus

Inleiding

In haar *Levens der Maechden* tekende Tryn Oly op dat de ouders van Petronella Dirckx van Alckema 'zeer costelicke ornamenten tot den Outaer [hadden], als een goude kelck, ende diergelycke cieraet, waer in sy vertoonden haer groote devocie tot de glorie Gods.'[1] De vader van klopje Elysabeth Verwer 'namt wywater met sulcken devotie int leste als ofte het bloet Christi gheweest hadt'.[2] Ongeveer dertig jaar later was er weinig veranderd. In zijn *Ommelands-Eere* schreef Franciscus Mijleman het volgende over de kerk van Solwerd, bij Groningen:

> Onder welcke altaerstede [van de kerk in Solwerd, CL] nu noch is een schoone kelder ofte put met gewelf ende steene trappen, alwaer men noch somwijlen met practijck schoon en klaer waeter gaet uuthaelen, waervan wij dan wijwaeter maecken ende werd voordan met groote devotie door 't land gebruickt.[3]

Bij haar overlijden in 1664 liet Maria van Pallaes, net zoals veel van haar geloofsgenoten, een inboedel vol religieuze voorwerpen na, waaronder een aantal kerkboeken, een 'silver wijwaters vaetje' en een 'cruijsiefix met een ebben houten voet'.[4] En een eeuw later vermeldde de katholieke kroniekschrijver Joachim Bontius de Waal uit Alkmaar:

> In ditselven jaer op Saturdag den 4 augusty, sijnde de feestdag van de h*eylige* patriarch en fundateur van de ord're der predickheeren, den H*eylige* Dominicus, is hetselven beeldt in de niuwen kerck op de Baensloot nevens het altaer geplaest, sijn deselven seer kunstig en uytvoerig, levensgroote uytgehouwen door W. Straetman, m*eeste*r-beeldthouwer op de

[1] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Petronella Dirckx van Alckema', dl. 1, fol. 57v.
[2] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Elysabeth Heindriks Verwer', dl. 2, fol. 132r-v.
[3] Mijleman, *Ommelands-Eere*, ed. Pathuis, p. 55.
[4] HUA, Bewaarde archieven I, toegang 708, inv.nr. 705, Inventaris van de boedel van Maria van Pallaes, 1664. De nauwgezette opsomming van al deze religieuze bezittingen in de boedelinventaris reflecteert het belang dat Maria eraan hechtte, en zegt dus iets over de intensiteit van haar geloofsbeleving. Zie ook Giorgio Riello, ' "Things seen and unseen." The material culture of early modern inventories and their representation of domestic interiors', in: Paula Findlen (red.), *Early modern things. Objects and their histories, 1500-1800,* Londen 2013, p. 125-150.

> Oudengragt, 't tweede huys van de Ridderstraet en op donderdag den 1ste novemb*er* het beeldt van de Alderheyligste Maegt en Moeder Gods Maria door deselven kunstenaer seer suyver uytgehouwen tot een weergae aen de zuydtzijde desselven altaers.[5]

Deze citaten illustreren hoe tot ver na de Reformatie voorwerpen een centrale functie bleven vervullen in de religieuze beleving van individuele katholieken. Dit wijst er op dat deze specifieke vorm van godsverering een constituerende factor was van de postreformatorische katholieke habitus. Welke nieuwe betekenis en functie kreeg materialiteit voor individuele katholieken? Om deze vraag draait dit hoofdstuk.

Het is precies deze aandacht voor het materiële die zestiende-eeuwse hervormers, met hun streven naar een directe, persoonlijke verhouding tot God, tegen de borst stuitte. De verering van hosties, beelden, relieken en andere objecten was in hun ogen een verderfelijk bijgeloof, dat met kracht moest worden bestreden. Dat het heilige kon worden gelokaliseerd en gematerialiseerd, was een bron van gereformeerde spot. In zijn *Traité des reliques* van 1543 hekelde Calvijn in sarcastische bewoordingen de katholieke overtuiging dat God zich in materiële zaken zou manifesteren.[6] **[Afb. 1 Titelpagina van Johannes Calvijn, *La Traité des Reliques*, Geneve 1543.]** In de katholieke wereld, zo spotte Calvijn, werden zoveel splinters van het heilige kruis vereerd dat 'la charge d'un bon grand bateau' ermee kon worden gevuld. En dat terwijl 'l'Evangile testifie que la crois pouvoit estre portee d'un homme'.[7] Omstreeks dezelfde tijd waren in de Nederlanden soortgelijke geluiden te horen, bijvoorbeeld uit de mond van de hervormingsgezinde priester Anastasius Veluanus:

> Twe off drie steden twisten om enes hilligen hoifft, vnde jdere part meent dat hoifft to hebben, des gelijckes om armen vnde benen. Wurden alle litmaten by den anderen gedragen, die onder

---

[5] J. Bontius de Waal, *Oorspronck en opkomst der stede Alckmaar, beginnende anno DL uyt een seer oud manuscript berustende ter Liberije deser Stadt gecopieert ende vervolgt tot MDCCLX door Joachim Bontius de Waal*, Alkmaar 1760, fol. 53. Dit manuscript is in 2011 getranscribeerd en digitaal beschikbaar gesteld door de transcriptiewerkgroep Regionaal Archief Alkmaar 2011, via: https://www.regionaalarchiefalkmaar.nl/images/Documenten/Artikelen/transcripties/kronieken/kroniekbontiusdewaal.pdf

[6] Johannes Calvijn, *Traité des reliques: ou, Advertissement tresutile du grand profit qui reviendroit à la Chrestienté, s'il se faisoit inventaire de tous les corps saincts & reliques, qui sont tant en Italie, qu'en France, Alemagne, Espagne, & autres royaumes & pays*, Genève 1543.

[7] Ibidem, p. 23.

> enes hilligen naem op verscheyden plaitzen gheeret werden, men sol befynden dat sulcke hillighen vijff voeten, seuen handen, twe off drie hoiffden, xx. of xxx. ribben hebben […].[8]

Vanzelfsprekend klonk de veroordeling van de materiële praxis van de katholieken na de Reformatie alleen maar luider. De Leidse hoogleraar Johannes Polyander van Kerckhoven (1568-1646), bijvoorbeeld, dreef in zijn *Dispute contre l'adoration des Reliques des Sainctes trespassés* (1611) in felle bewoordingen de spot met het domme bijgeloof dat zijn katholieke landgenoten aan de overblijfselen van overleden heiligen hechtten. Het in hoofdstuk 3 geciteerde gedicht 'Paapsche beelden' van Jan de Boer laat zien hoe dergelijke ridiculiseringen katholieken nog tot in de achttiende eeuw in hun ziel troffen. De Boer verdedigde zich uitgebreid tegen de gereformeerde aanklachten door er op te wijzen dat de calvinisten zelf ook geloof hechtten aan de sacrale krachten van 'paapsche beelden'.[9]

Bij de gereformeerde aanval op de materiële devotie van de katholieke kerk kunnen echter wel wat kanttekeningen worden geplaatst. In het vorige hoofdstuk verwees ik al naar de door Bynum voor de late middeleeuwen geconstateerde paradox, dat de steeds sterker groeiende materiële devotie gepaard ging met een gelijktijdige behoefte aan een verinnerlijking van het katholieke geloof. De ambivalente houding jegens materiële geloofsbeleving was dus niet een exclusief gereformeerd fenomeen; al eerder en in bredere kring bestonden gevoelens van ongemak. Daar komt nog bij dat, zoals Alexandra Walsham heeft aangetoond, ook het protestantisme niet wars was van *materia*, al hadden deze een andere functie dan in het katholieke geloof. In haar boek *The Reformation of the Landscape* laat zij bijvoorbeeld zien hoe Britse 'godly men' hun eigen materiële heiligdommen creëerden. Ook zij ontsnapten niet aan de notie dat God op sommige plaatsen en in sommige zaken meer aanwezig was dan elders.[10] Voor de Republiek heeft Wim Vroom belicht dat

---

[8] Joannes Anastasius Veluanus, *Een corte onderrichtinghe van alle de principale puncten des christen geloofs, […] met aenwijsinge wanneer, en door welcke persoonen de erreuren op ghestaen, ende vermeerdert zijn: bereyt voor den simpelen ongheleerden christenen, ende is daeromme ghenaemt der Leecken Wech-wijser*, Leiden 1554.

[9] Jan de Boer, 'De Paapsche Beelden, zijn geen Afgoden: volgens de Dadelijke Belijdenisse, der Gereformeerden, Lutherianen, enz.'

[10] Zie over de protestantse reliekcultuur in Engeland Walsham, 'Skeletons in the cupboard. Relics after the English Reformation', in: *Relics and remains*, *Past & Present* (2010), supplement 5, p. 121-143. Over protestantse verering van het landschap: Idem, *The reformation of the landscape*. Voor de verering van relieken van Maarten Luther zie Lyndal Roper, 'Luther relics', in: Spinks en Eichberger (red.), *Religion, the supernatural and visual culture in early modern Europe*, p. 330-353. Beide auteurs komen tot de conclusie dat de protestantse reliekcultuur weliswaar trekken van de katholieke reliekverering vertoonde, maar toch vooral een identiteits- en herinneringsfunctie had.

gereformeerde gelovigen, ondanks alle kritiek op katholieke materialiteit, hun eigen vormen van stoffelijke verering kenden. Het stokje van Oldenbarnevelt, maar ook de lichaamsdelen van de vermoorde broers De Witt, werden als een soort seculiere relieken in ere gehouden.[11] Aan de andere kant, worstelde de katholieke kerk al vóór de Reformatie met het antwoord op de vraag waar in de verering van *materia* goddelijke interventie eindigde en 'bijgeloof' begon. De protestantse aanval op heiligen- en reliekcultussen, religieuze afbeeldingen, en op devotionele objecten dwong het Concilie van Trente om een antwoord op die vraag te formuleren. De verering van stoffelijke zaken werd gesaneerd en strikter gereguleerd.[12] Enerzijds werden katholieke riten gezuiverd van bijgelovige elementen; aan de andere kant begon de katholieke kerk een grootscheeps offensief om de effectiviteit van de gezuiverde riten en praktijken te bevorderen.[13] Materiële cultuur werd zo omgesmeed tot zowel een Contrareformatorisch propagandamiddel als een instrument om de gelovigen te disciplineren.[14] Lokale priesters moesten er op toezien dat hun gelovigen zich niet langer aan bijgeloof bezondigden. In protestantse landen zoals de Republiek, met een schrijnend tekort aan bekwame priesters, kwam dit beleid maar met moeite van de grond.[15]

Maar het leven in een door gereformeerden gedomineerde samenleving, met openlijke hoon voor allerlei uitingen van materiële devotie, dwong katholieken wel om zich opnieuw tot hun *materia* te verhouden. Voor Engeland heeft Alexandra Walsham laten zien, dat in dit proces van herbezinning de verering van 'holy matter', naast een uiting van vroomheid, ook een belangrijk identiteitsvormend aspect van de katholieke subcultuur en een wapen in de strijd tegen de 'ketters' werd.[16] Walshams bevindingen maken een onderzoek naar de impact van de Reformatie op de materiële geloofsbeleving van de katholieke subcultuur in de Republiek relevant. Zoals de voorbeelden hierboven laten zien, raakte deze vorm van devotie bepaald niet uit beeld, maar de gereformeerde minachting maakte de verhouding van katholieken tot hun heilige zaken wel gecompliceerd(er). Hoe gingen ze daarmee om? Op welke manier gaven zij nieuwe betekenis aan hun materiële devotie en wat betekende dat voor de katholieke identiteit?

---

[11] Wim Vroom, *Het wonderlid van Jan de Witt en andere vaderlandse relieken*, Nijmegen 1997; Idem, *In tumultu gosico. Over relieken en geuzen in woelige tijden*, Nijmegen 1992.

[12] Concilie van Trente, *Sessio XXV, De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus*, 1563.

[13] Cameron, *Enchanted Europe*, p. 219-239.

[14] Silvia Evangelisti, 'Material culture', in: Bamji, Janssen, Laven (red.), *The Ashgate research companion to the Counter-Reformation*, p. 395-416, spec. 395.

[15] Walsham, 'Skeletons in the cupboard', p. 127.

[16] Walsham, *The reformation of the landscape*; Idem, *Catholic reformation in protestant Britain*.

Het onderzoek naar materiële cultuur – van origine vooral het terrein van kunsthistorici, archeologen en antropologen, die het met weinig tot geen tekstuele bronnen moeten stellen – staat sinds enkele decennia ook bij historici volop in de schijnwerpers.[17] Het idee dat (gebruiks)voorwerpen op een andere manier toegang tot het verleden geven dan teksten, en daarom inzichten opleveren die met geschreven bronnen alleen niet kunnen worden verkregen, heeft zich stevig genesteld in de geschiedwetenschap. Een belangrijk onderliggend concept in dit nieuwe onderzoeksgebied is de in 1998 door de antropoloog Alfred Gell geïntroduceerde 'agency of things': de notie dat objecten niet alleen gevormd worden door hun gebruikers, maar dat andersom die gebruikers ook gevormd worden door de objecten.[18] Of, zoals Leora Auslander het verwoordt:

> […] objects are not only the products of history, they are also active agents in history. In their communicative, performative, emotive and expressive capacities, they act, have effects in the world.[19]

Objecten hebben een bepaalde betekenis door wat ze *zijn*, in plaats van dat er een betekenis aan wordt toegekend door mensen. Voorwerpen 'speak for themselves', in plaats van dat er voor of over hen wordt gesproken.[20]

Ook in het onderzoek naar religie hebben de 'material turn' en het concept 'agency of things' hun intrede gedaan. De inzichten van historici Caroline Walker Bynum en Alexandra

---

[17] Zie bijvoorbeeld Leora Auslander, 'Beyond words', in: *The American Historical Review* 110.4 (2005), p. 1015-1045; zie ook Auslander e.a., 'Historians and the study of Material Culture'.

[18] Alfred Gell, *Art and agency An anthropologial theory*, Oxford 1998. Vergelijk ook de door Igor Kopytoff in 1986 geïntroduceerde theorie dat objecten een 'culturele biografie' hebben. Dat wil zeggen dat voorwerpen verschillende 'levensfases' kennen: productie, ruil en consumptie. In elke nieuwe fase verwerft een object nieuwe betekenis. Dit proces van betekenisverwerving en verandering leidt ertoe dat objecten 'actors' kunnen worden, bijvoorbeeld in herinneringsculturen. Igor Kopytoff, 'The cultural biography of things. Commoditization as process', in: Arjun Appadurai (red.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge 1986, p. 64–91. Zie verder Arjun Appadurai, 'Introduction. Commodities and the politics of value', in: Idem, *The social life of things*, p. 3-63.

[19] Leora Auslander, 'Beyond words', p. 1017. Zie over het concept 'agency of things' ook e.g. Daniel Miller (red.), *Materiality*, Durham (NC) 2005; Findlen (red.), *Early modern things*; Caroline Walker Bynum, 'Perspectives, connections, and objects. What's happening in history now?', in: *Daedalus* 138.1 (2009), p. 71-86, spec. 78-80. Silvia Evangelisti meent dat het 'concept of agency' ook een lonend analytisch instrument is in het onderzoek naar de studie van materiële cultuur in de context van de Contrareformatie, Evangelisti, 'Material culture', p. 395.

[20] Randolph Starn, 'A historian's brief guide to new museum studies', in: *The American Historical Review* 110.1 (2005), p. 68-98, spec.80.

Walsham zijn, zoals gezegd, belangrijke aanknopingspunten voor dit hoofdstuk.[21] Maar ook het werk van antropologe en religiewetenschapper Birgit Meyer is van belang. Zowel in haar eigen werk, als via het tijdschrift *Material Religion* waarvan zij mederedacteur is, heeft Meyer laten zien dat de door het protestantisme geïnspireerde tegenstelling tussen religie en materialiteit, tussen 'spirit and matter', oneigenlijk is.[22] Omdat geloof veel meer is dan alleen een 'set of abstract beliefs' zijn *materia* juist onlosmakelijk verbonden met geleefde religie. Haar overtuiging dat religieuze identiteit en ervaring sterk bepaald worden door materialiteit, maakt het volgens Meyer zelfs noodzakelijk dat 'material religion' in het hart van religieonderzoek wordt geplaatst.[23] Haar focus ligt daarbij met name op aan objecten gerelateerde praktijken – wat gelovigen *doen* met voorwerpen:

> It's not only things that 'material religion' refers to, but what people do with things. It is also feelings and ideas about things, the sensation of things, and the communal and interpersonal experience of things.[24]

Hoewel Meyer zich bezig houdt met de bestudering van contemporaine religies in niet-Westerse culturen is haar integratieve aanpak, waarin religieuze materialiteit intrinsiek verbonden is met zintuigen, emoties en (collectieve) praktijken, ook vruchtbaar voor een onderzoek naar de materiële devotie van de katholieke subcultuur in de Republiek. Niet alleen uit het oogpunt van de hierboven al aangestipte identiteitsvormende aspecten, en de scherpere contouren van de katholieke habitus die dit kan opleveren, maar ook omdat een dergelijke benadering ons beeld van historische zintuiglijke ervaringen scherper stelt.[25] Wat voelde een zeventiende-eeuwse katholiek als hij een heiligenbeeld aanraakte of als hij zichzelf bekruiste met wijwater? Hoe voelde het om 'katholieke' kleding te dragen? Wat proefde een gelovige als hij de hostie ontving? Wat rook hij als de priester de kerk rondging met een wierookvat? Welke impact hadden religieuze afbeeldingen op hem? Visuele cultuur speelde een cruciale

[21] Bynum, *Christian materiality*; Walsham, *The reformation of the landscape*; Idem, 'Introduction: relics and remains', in: *Relics and remains, Past & Present* (2010), supplement 5, p. 9-36; Idem, 'Skeletons in the cupboard'.

[22] B. Meyer e.a., 'The origin and mission of *Material Religion*', in: *Religion* 40 (2010), p. 207-211, spec. 209-210.

[23] Ibidem, p. 210; B. Meyer e.a., '*Material Religion*'s first decade', in: *Material Religion* 10 (2014), p. 105-110, spec. 105.

[24] Meyer e.a., '*Material Religion*'s first decade', p. 109.

[25] Vergelijk Birgit Meyer, 'Responses, reflections, and afterthoughts', in: *Religion*, 46.4 (2016), p. 669-679, spec. 677; David Morgan, 'Materializing the study of religion', in: *Religion*, 46.4 (2016), p. 640-643.

rol in de katholieke beleving van de zeventiende eeuw. Niet alleen heiligenbeelden, maar ook prenten en schilderijen van prereformatorische kerkinterieurs (vergelijk hoofdstuk 3), portretten van overleden pastoors of van katholieke rituelen zoals biechten of boetedoening waren genres die in de zestiende en zeventiende eeuw opbloeiden in de katholieke subcultuur. **[Afb. 2 Gesina ter Borch, *Kerkinterieur met biechtstoel*, 1658, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. BI-1887-1463-53.]**

De rol van teksten in het onderzoek naar materiële cultuur blijft uiteraard essentieel. Vaak zijn de objecten al lang vergaan, zodat we alleen uit tekstuele bronnen weten dat ze hebben bestaan. Voor dit hoofdstuk is vooral van belang, dat teksten het antwoord kunnen bieden op de vraag wat bepaalde objecten precies betekenden voor de zeventiende-eeuwers.[26] Wat was hun emotionele waarde, wat drukten zij uit? Een mooi voorbeeld is het gedicht 'De Patria', waarin Cornelis Plemp zijn heimwee naar het verloren klokgelui van katholiek Amsterdam vertolkte. Gezien zijn leeftijd miste Plemp iets wat hij nooit had gekend, maar in zijn verzen creëerde hij een imaginaire zintuiglijke beleving om zo uitdrukking te geven aan zijn religieuze emoties. In dit hoofdstuk wordt voornamelijk aan de hand van geschreven teksten geanalyseerd welke rol materialiteit speelde in het leven van individuele katholieken. Daarbij worden verschillende vormen van materialiteit behandeld, zowel sacrale objecten als meer dagelijkse voorwerpen, die niet primair als vehikel van goddelijke macht dienst deden. In de eerste paragraaf analyseer ik hoe kleding individuele katholieken in staat stelden om hun geloofsovertuigingen in het publieke domein te manifesteren. Behalve voor zover het liturgische gewaden betreft, gaat het in deze paragraaf dus vooral over gebruiksvoorwerpen die op zichzelf niets met het geloof hadden te maken, maar die in de postreformatorische praktijk van alledag een nieuwe betekenis kregen als katholieke 'markers'. Vervolgens wordt het lichaam als religieuze tempel onder de loep genomen. Het lichaam is een speciaal soort 'object', waar al meer religieuze connotaties spelen, bijvoorbeeld in de vele vastenwonderen die aan bod komen. Maar in een gereformeerde omgeving gingen ook 'gewone' katholieken hun lichaam als een uitlaatklep voor geloofsbeleving beschouwen. De door de gereformeerden zo hevig verfoeide relieken behoren bij uitstek tot de *materia sacra* van de katholieke kerk. Ook hier gold, dat de nieuwe sociale realiteit de functie van relieken beïnvloedde. Er ontstond een spanningsveld tussen de lokale en de universele aspecten van deze speciale categorie *materia*. Waar hoorden relieken eigenlijk thuis? Daarnaast riep de

[26] Overigens baseert Auslander haar werk over interieurs van Joodse overlevenden van de Holocaust ook voornamelijk op teksten; Auslander, 'Beyond words'.

Reformatie fricties in het leven tussen geestelijken en leken over hun betrokkenheid bij het redden van relieken.

Katholieken uit de kast

Het besef dat kleding meer is dan alleen een bedekking van het lichaam, is niet alleen voorbehouden aan moderne mensen.[27] Ook de zeventiende-eeuwers waren zich ervan bewust dat er een bijzondere relatie bestond tussen kleding en identiteit.[28] In katholieke ogen kon die relatie ook sterke religieuze connotaties hebben, zoals natuurlijk in de eerste plaats blijkt uit de speciale misgewaden waarin priesters en bisschoppen zich hulden – vaak vervaardigd uit kostbare materialen, zoals zijde en goudbrokaat, en versierd met edelstenen en borduursels. Sinds de vroegste kerk symboliseerden deze rituele kledingstukken fundamentele katholieke waarden. Het hoofddoel van de heilige mis was de verering van Christus. De kazuifels, alba's en stola's van de geestelijken droegen aan die verering bij. En omdat in katholieke ogen het beste niet goed genoeg was voor God, werden de misgewaden in de loop der eeuwen steeds barokker en steeds waardevoller. Door de notie dat de priester 'sacris vestibus indutus' een plaatsvervanger van Christus was, vervulden de misgewaden bovendien een essentiële rol in de liturgie:[29]

> The symbolic system of vesting expresses the putting on of Christ by the officiant. Thus de amice symbolises the helmet of salvation, and the alb, maniple, girdle and stole are symbolic

[27] Sinds de jaren 2000 bestaat er vooral onder antropologen een grote wetenschappelijke belangstelling voor de persoonlijke, sociale, politieke en religieuze betekenis van kleding; zie e.g. S. Küchler en D. Miller (red.), *Clothing as material culture*, Oxford 2005; K. Tranberg Hansen, 'The world in dress. Anthropological perspectives on clothing, fashion and culture', in: *Annual Review of Anthropology* 33 (2004), p. 369-392.

[28] De vroegmoderne belangstelling voor kleding als 'a kind of window on individuals and societies alike' verklaart bijvoorbeeld de vele kostuumboeken die in de zestiende en zeventiende eeuw werden gedrukt; Patricia Allerston, 'Clothing and early modern Venetian society', in: *Continuity and Change* 15 (2000), p.367-390. Een belangrijk bezwaar aan het gebruik van deze kostuumboeken als bronnenmateriaal voor mijn onderzoek, is dat zij vooral leden van de elite tonen, en dan ook nog op hun paasbest. Voor kleding als cultureel fenomeen in de vroegmoderne tijd zie ook Ulinka Rublack, *Dressing up. Cultural identity in Renaissance Europe*, Oxford 2010.

[29] Thomas à Kempis, *De imitatione Christi, libri quattor, authore Thoma a Kempis, Canonico regulari ordinis D. Augustini. Ad Autographum emendati, opera ac studio Henrici Somalii è societate Iesu*, Keulen 1616, *Liber quartus, capitulum 5.3*: 'met de heilige gewaden bekleed'.

> of purity, contrition, continence and immortality. The chasuble symbolises obedience and also the burden of the priest's responsibility.[30]

Geen wonder dus dat liturgische gewaden door de eeuwen heen op allerlei manieren zijn verbeeld, bijvoorbeeld door Peter Paul Rubens in een triptiek, waarop Maria aan de H. Ildefonso een kazuifel schenkt als dank voor zijn toewijding aan de heilige maagd. **[afb. 3 Peter Paul Rubens, *De H. Maagd schenkt de H. Ildefonso zijn kazuifel in aanwezigheid van Albert en Isabella*, 1630-1631, Kunsthistorisches Museum, Vienna, inv.nr. 321.]**

Met de komst van de Reformatie, echter, werd de kostbare kleding van de clerus in het spoor van veel andere *catholica* het mikpunt van gereformeerde hoon. In tal van spotprenten werd de hang naar uiterlijk vertoon van de katholieke geestelijken gehekeld als een uiting van zuiver menselijke pronkzucht, die de aandacht van de *essentialia* van het geloof afleidde en die in schril contrast stond met de eenvoud van Christus.[31] **[afb. 4 Anoniem, *Christus op de ezel, de paus te paard*, 1600-1624, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-OB-78.845.]** Vanaf de jaren 1580 werd het voor priesters en (semi-)religieuzen een hachelijke zaak om zich door hun dracht als zodanig te profileren. Illustratief in dit verband is hoe het Maria Wouters 'bijnae in haer hooft [was] geslagen', toen zij dag en nacht in de weer was geweest met het naaien van 'waerlicke clederen' voor de minderbroeders die bij de Alteratie van Amsterdam de stad uit waren gezet. Zij hadden dringend behoefte aan 'burgerkleren': in hun geestelijke habijt zouden zij immers niet 'heimelick uut het kettersche lant' kunnen vluchten.[32] De twee jongste 'ongeprofesside Susteren' in het Amersfoortse St. Aagtenconvent legden in 1600 ten overstaan van hun priester de gelofte van de orde af, maar het gebruikelijke zusterlijke habijt kwam daar niet meer aan te pas:

> Sy hebben haar beloften met haar monde selfs niet gesproken voor 't Autair, ende daar het H. Sacrament ontfangen, so wy [de al geprofeste nonnen, CL] gedaan hadden: want den tyt en eysschent niet, maar sy hebben geconsenteert al dat haar de Priester voorgehouden heeft. Dit

[30] P. Earle Wallis, *The iconography of English embroidered vestments*, PhD dissertatie, University of London, 1988, geciteerd in: S. Holroyd, ' "Rich embroidered Churchstuffe" ', in: R. Corthell e.a. (red.), *Catholic culture in early modern England*, Notre Dame 2007, p. 73-116, spec. 75.

[31] In *Das Papsthum mit seinen Gliedern* (1526), geïllustreerd met maar liefst 65 houtsneden, bestempelde Luther de katholieke gewaden als bedrieglijke tekenen van een kwaadaardige clerus, die niets met goddelijke kracht te maken hadden; Rublack, *Dressing up*, p. 88-89.

[32] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Maria ende Johanna Wouters', dl. 1, fol. 127v-128r.

> gedaan zynde heeft Heer Lambert [de priester] in ons Priors plaatse hun beyde de Benedicte gegeven, ende sy syn opgestaan sonder eenig habyt ontfangen te hebben […].[33]

De angst voor herkenning deed zich in dit geval zelfs binnen de muren van het klooster gelden.

'Ootmoedich ende simpel in haer habyt': het subtiel spel van kloppen met de buitenwereld

Niet alle religieuze vrouwen deelden de schroom van de Amersfoortse zusters. Met name kloppen waren zeer bedreven in het manipuleren van hun uiterlijk om zich straffeloos als katholiek in de publieke ruimte te profileren. Er bestonden weliswaar geen dwingende kledingvoorschriften voor deze semi-religieuze vrouwen, maar in de praktijk vertoonde hun uiterlijk zoveel onderlinge overeenkomsten dat zij in de omgang met anderen gemakkelijk te herkennen waren.[34] De levensbeschrijvingen van de Haarlemse kloppen leveren veel informatie over hun kleding. Voorop stond, dat de geestelijke maagden elke luxe en overdaad in hun kleding afzwoeren. Zij zagen er het liefst zo sober en eenvoudig mogelijk uit, soms zelfs ronduit sjofel; regelmatig kleedden zij zich als oude vrouwen. Vooral de vrouwen uit gegoede families spanden zich in om hun uiterlijk aan het kloppenbestaan aan te passen. Tryntgen Dirks Wij was afkomstig uit een welgesteld gezin, maar droeg van het begin af aan een 'slecht armelik habyt'. Tryntgen had veel aandacht voor haar uiterlijk, niet om er zo mooi of verzorgd mogelijk uit te zien, maar juist om het tegendeel te bereiken:

---

[33] *Cronyk van Sint Aagten Convent*, getranscribeerd in: F. Boerwinkel, *Cronyk van Sint Aagten Convent. Een oude kloosterkroniek uit de 15e-17e eeuw*, Amersfoort, z.j., p. 48-49.

[34] Wel zijn enkele teksten bekend met richtlijnen, zoals bijvoorbeeld de leefregels voor de kloppenvergadering 'Int Veld' in het Noord-Hollandse Nieuwe Niedorp. Deze waren echter niet dwingend, in de zin dat zij 'niemant in consciencie [verbinden]'. De 'Regulen ofte maniere van leven' van 'Int Veld', waarschijnlijk overgenomen van de leefregels voor de Haarlemse Hoek, bevatten een aantal kledingvoorschriften. Zie ook Spaans, *De Levens der Maechden*, p. 122-123; Evelyne Verheggen, *Beelden voor passie & hartstocht. Bid- en devotieprenten in de Noordelijke Nederlanden, 17e en 18e eeuw*, Zutphen 2006, p. 43-71. Voor een transcriptie van de 'Regulen' zie C.J. Gonnet, ' "De vergaderinghe van de maechden in den Hoeck" te Haarlem', in: *BGBH* 42 (1926 [=1924]), p. 34-57. Verder schreef priester Joannes Stalpaert van der Wiele in 1622 een leerdicht getiteld *Vrouwelick Cieraet van Sint' Agnes Versmaedt*, waarin hij kleding- en gedragsvoorschriften voor vrome vrouwen uiteenzet. Zie ook Charles van Leeuwen, *Hemelse voorbeelden. De heiligenliederen van Joannes Stalpart van der Wiele 1579-1630*, Nijmegen 2001, p. 19.

> Haere toffelen als zy nieu waren bestreecse met assche om datse simpel soude staen. T'laken van haer cledere, zoo linden als wollen, seer grof en van slechte materie, en droechse soo lang datse seer out versleten waren […].[35]

De stof van haar huik (een lange zwarte mantel met een kap die het hele lichaam, inclusief het hoofd, bedekte tegen de regen) was vervaardigd uit het materiaal waar arme mensen doorgaans hun kousen van maakten.[36] **[afb. 5 Gesina ter Borch, *Vrouw in een huik*, ca. 1652, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. BI-1890—1952-8.]** Een nieuwe huik liet Tryntgen eerst afdragen door haar nichtjes totdat de glans eraf was. Als de huik was natgeregend, ging ze er expres op zitten zodat hij flink kreukelde en ze er eigenlijk mee voor gek liep. Het bracht haar zusje tot de uitroep: 'Wel schaemt ghy u niet, daer ghy een Burgemeesters dochter zyt, dat ghy zo gaet?'[37] Agatha van Veen was als dochter van de Leidse oud-burgemeester Cornelis van Veen in luxe groot gebracht, maar na haar intrede in de Haarlemse Hoek was dat aan haar garderobe niet langer af te lezen. Zij was 'ootmoedich ende simpel in haer habyt' en had 'maer eene bouwen ongevoert, ende eene huyck'.[38] De jonge maagden die zij onder haar hoede had, leerde zij eveneens iedere hang naar uiterlijk vertoon te verzaken:

> Men gebruicten in haer huis geen *clop bort, omt natte linden te cloppen, m*en voudent wat saemen soo hing ment op, wast wat krueckich men sach daer niet op, twas haer maechden dien noch jonk waeren wel een groot versterven, maer mosten daermede voort, ende die gehoorsaemheyt in oeffenen.[39]

Als Agatha op bezoek ging bij de 'treffelicste' lieden in Den Haag, schaamde zij zich niet voor haar simpele voorkomen. Ook Giertgen Freriks en Maritgen Gerrits kon het niet schelen dat zij werden uitgelachen om het 'swert capuutsjen, welk doen geen ghebruyk en was als van sommeghe ouwe arme vroukens', waarmee zij 'uut ootmoedichuyt ende penitencie' hun hoofd bedekten.[40] En Giertgen Dirks stoorde zich niet aan haar wereldse zusje, die zich voor haar schaamde omdat ze 'soo slecht haer cap' opzette. De ijdelheid van haar zusje was

---

[35] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Tryntgen Dirks Wij', dl. 1, fol. 332r.
[36] Over de huik zie G.D.J. Schotel, *Het oud-hollandsch huisgezin der zeventiende eeuw*, Haarlem 1867, p. 129-130.
[37] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Tryntgen Dirks Wij', dl. 1, fol. 332r.
[38] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Maria en Agatha Cornelis van Veen', dl. 1, fol. 108r-108v.
[39] Ibidem, fol. 108v.
[40] Oly, *Levens der maechden*, 'Leven van Giertge Frederiks dochter', dl. 3, fol. 49.

Giertgen vreemd 'want sij [socht] een ander cieraet'.[41] Vooral voor deze kloppen uit de elite had het 'geestelicke habyt' behalve visuele, ook zintuiglijke impact. Door de ruwe stof en wijde vormen *zag* hun nieuwe dracht er niet alleen anders uit, maar *voelde* ook anders aan dan zij gewend waren.

Oly's manuscripten wemelen van soortgelijke voorbeelden, die duidelijk maken hoezeer de maagden hun best deden om er zo armoedig mogelijk uit te zien. Daarnaast leren haar biografieën ons dat de kleding van de maagden behalve eenvoudig ook gelijkvormig was. De meeste maagden droegen een 'befgen' (kraagje) of 'wit bandeken' om hun hals, een 'slapdoecxken ongestijft' of 'een doeck met slippen' op het hoofd, een bouwen (rok), vaak ongevoerd en zonder onderrok, en een zwarte huik wanneer zij uit gingen.[42] Hoewel de kloppen dus allesbehalve modepoppen waren, was hun standaard uitrusting toch aan enige verandering onderhevig. Zo lezen we bij Oly dat Magdalena van Dam als eerste een 'wit gestijfde doekhuiven' droeg, een voorbeeld dat kennelijk door haar zusters werd gevolgd.[43] De kleding werd soms ook aan de gelegenheid aangepast. Bij het overlijden van haar zusje verwisselde Lijsbeth Willems de gebruikelijke 'geperste huicken' voor een ongeperste huik en gaf daarmee de aanzet tot een nieuwe gewoonte:

> Als haar suster Josyntge Willems begraeven worden, sat sij met die maechden met ongeperste huicken bij 't lijk of in de begraeffenis. Ende van dien tijt af is 't gebruik geweest onder die maechden.[44]

Contemporaine afbeeldingen van klopjes bevestigen hun uniforme uiterlijk. **[Afb. 6a Jacob de Man, *Afbeelding van een klop,* ca. 1680, Museum Catharijneconvent, Utrecht, inv.nr. OKM dp10041; afb. 6b Anoniem, *Klop die knielt voor een huisaltaar,* inv.nr. OKM dp9018, Museum Catharijneconvent, Utrecht; afb. 6c Anoniem, *Klopje met haar biechtvader,* Museum Catharijneconvent, Utrecht, inv.nr. OKM dp10042.]** Ook de

[41] Oly, *Levens der maechden*, 'Leven van Giertgen Dirks', dl. 2, fol. 158v.
[42] Voor het befje zie e.g. Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Maria Jacobs Samson', dl. 2, fol. 223v. Maria was als heel jong meisje al zo gegrepen door het kloppenleven, dat ze regelmatig naar de Hoek liep om de geestelijke maagden te zien en het gelui van de 'Bakenesse-klok' te horen. 'Hadt se mogen begaen', zo vertelde Oly, 'om haer ses jaren hadt se wel *een befgen gedraghen gelijk de maechden* [cursivering CL]'. Voor het hoofddoekje zie bijvoorbeeld 'Leven van Claesge Jans', dl. 3, fol. 98v; 'Leven van Machtelt Pieters Bickers', dl. 1, fol. 158v; 'Leven van Lucia Dingnums', dl. 1, fol. 60rr. Over de bouwen zie Schotel, *Het oud-hollandsch huisgezin der zeventiende eeuw*, p. 127.
[43] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Magdalena Cornelis van Dam', dl. 2, fol. 188v.
[44] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Lysbeth Willems', dl. 2, fol. 47.

maagden uit vooraanstaande families lieten hun keuze voor een eenvoudig voorkomen tot uiting komen in hun portretten. (Dat zij zich wél de luxe van een portret permitteerden, is overigens opvallend. Vermoedelijk had dit te maken met familietradities. Het kan ook zo zijn dat dergelijke portretten deel uitmaakten van een herinneringscultuur binnen kloppengemeenschappen.) Berber Ruertsdr van Juckema (1610-1667) was afkomstig uit een Fries adellijk geslacht, maar had een luxueus wereldlijk leven verruild voor een sober bestaan als geestelijke maagd in de Haarlemse Hoek. In 1660 liet zij zich portretteren door de Haarlemse schilder Leendert van der Cooghen (1632-1681), gekleed in een eenvoudig zwart gewaad, een witte band om haar hals en een doek met slippen op haar hoofd. [45] **[Afb. 7 Leendert van der Coohgen, *Portret van Berber Ruertsdr Juckema*, 1660, Museum Catharijneconvent, Utrecht, inv.nr. RMCC s52.]** Alleen de opvallende schotelkraag wijkt af van het kloppengewaad. Om haar vroomheid te benadrukken, heeft ze in haar handen een opengeslagen kerkboek, tussen haar vingers een rozenkrans en hangt er aan de muur een kruisbeeld. In het portret dat de Rotterdamse schilder Ludolf de Jongh in 1641 vervaardigde van de Goudse klop Maeritge Verweij, net zoals haar Haarlemse zuster afkomstig uit een vooraanstaande katholieke familie, is ook iedere verwijzing naar wereldse opsmuk afwezig. **[Afb. 8 Ludolf de Jong, *Portret van Maeritge Vermeij*, 1643, privébezit.]** Het kruisje dat Maeritge in haar handen houdt, is een verwijzing naar haar status van geestelijke maagd.[46]

De kleding van de geestelijke maagden was in de eerste plaats een uiting van hun hartstochtelijke verlangen naar het kloosterleven dat de gereformeerde overheid hen ontzegde. In die zin reflecteerde het kloppenuniform hun diepgevoelde vroomheid. Hun kleding gaf echter nog een ander signaal af. Hun eenvoud was een antwoord op het gereformeerde verwijt van de katholieke hang naar uiterlijk vertoon. Dat zelfs de maagden uit de meest welgestelde en aanzienlijke milieus zich aan de semi-religieuze *dress code* hielden, maakte duidelijk dat deze vrouwen juist wars waren van materiële geneugten. Zij cultiveerden een sjofel uiterlijk om te bewijzen dat zij genoeg hadden aan hun liefde voor God. Deze boodschap kan bovendien geïnterpreteerd worden als een uiting van het ruimere streven van katholieken om te laten zien hoeveel zij over hadden voor hun geloof. Ditmaal niet door gulle giften van

[45] Inge Schriemer (red.), *Vrouwen voor het voetlicht. Zusters, martelaressen, poetsengelen & dominees*, Zwolle 2012, p. 50.

[46] Op het altaarstuk van de Goudse schilder Wouter Pietersz Crabeth II, *Bernardus van Clairvaux bekeert Willem van Aquitainië* (1641), staat Maeritge vermoedelijk afgebeeld achter de figuur die Crabeth modelleerde naar haar neef en geestelijk vader Willem de Swaen, pastoor te Gouda; Van Eck, *Kunst, twist en devotie*, p. 174-185.

prachtige altaarstukken of kostbaar zilver, maar juist door het vrijwillig afstand doen van elke vorm van materiële luxe.

Maar, misschien wel het belangrijkste, door zich te hullen in min of meer identieke kleding, die bovendien zelfs in het geval van aanzienlijke kloppen opvallend sober was, profileerden de maagden zich in de publieke arena bewust als een aparte groep. Door opvallend onopvallend gekleed te gaan, creëerden zij een katholieke aanwezigheid, die ook buitenstaanders niet kon ontgaan. Dat derden de geestelijke maagden inderdaad aan hun tenue herkenden, wordt van zowel gereformeerde als van katholieke kant bevestigd. Van protestantse zijde in tal van officiële klachten,[47] maar bijvoorbeeld ook in een pamflet van de Haarlemse predikant en dichter Samuel Ampzing, die het 'afgesonderd gewaed ende kledinge' waarmee de kloppen 'op de volle strate lopen' met argusogen gadesloeg.[48] Vroutge Claes realiseerde zich als jonge, doopsgezinde vrouw dat de maagden uit de Hoek, die ze tegenkwam bij de waterput, door de 'simpelheyt haers habyts' bij elkaar hoorden. Toen ze aan haar huisgenoten vroeg 'wat voor volk het was', antwoordden dezen 'Het syne clopies'. 'Wel hoe, cloppense dan altyt?' 'Nee, t'syn papisten.' Vroutge had de maagden als groep onderscheiden, haar huisgenoten wisten daar nog aan toe te voegen dat ze katholiek waren. Dusseldorpius beschreef in zijn *Annales* over het jaar 1603, dat de vrouw van een beruchte katholiekenjager zich in Delft had voorgedaan als een klop uit Gouda om via haar Delftse 'medezusters' achter de schuilplaats van een priester te komen.[49] Blijkbaar wist zij hoe zij zich als klop kon verkleden. Dat gold ook voor de echtgenote van de Goudse baljuw Anthony van der Wolf, over wie Ignatius Walvis in zijn kroniek het volgende wist te vertellen:

> Men verhaald van sijne vrou dat zij, niemand betrouwende om kerkvergaderingen der katolijken te ontdekken, haar bij avond en ontijden als een geestelijke dochter verkleedde, kreupel en mank veinsde en aldus onder andere insloop in de kerken.[50]

---

[47] Zie bijvoorbeeld de klachten van twee Amsterdamse predikanten halverwege de zeventiende eeuw over 'een ontallicke menichte van Baginen en Cloppen, die *in haer afghesondert ghewaet* [cursivering CL] de straten van de stadt overal vullen […]', in: Van Eeghen, 'De eigendom van de katholieke kerken in Amsterdam ten tijde van de Republiek', p. 269.

[48] Samuel Ampzing, *Suppressie Vande vermeynde Vergaderinge der Jesuwyteszen door Urbanus VIII […]*, Haarlem 1632.

[49] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 232. Dusseldorpius doelde hier op Klaas Pieterszoon Haan, een katholieke verrader, die in 1602 ook achter de arrestatie van de Haarlemse vicaris Albert Eggius zat; Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme*, dl. 2, p. 28.

[50] Walvis, *Goudsche katolijke kerkzaaken*, vijfde boek, fol. 64v-65r. Zie ook Walvis, *Goudsche katolijke kerk-zaaken (1525-1712)*, ed. Abels, p. 174.

Hun kleding, kortom, maakte de kloppen in brede kring herkenbaar als katholiek. Via hun kledij creëerden zij een katholieke identiteit die niemand kon ontkennen.[51] Wellicht droegen de fysieke mankementen die zij volgens de vrouw van de Goudse baljuw vaak vertoonden, daar nog extra aan bij. Ook Tryn Oly noemde met grote regelmaat de lichamelijke ongemakken waarmee veel maagden te kampen hadden. Anna Garbrants, bijvoorbeeld, was

> 'seer swack van lichaem […] door dien zy een bochel hadt, ende booven maeten gequelt waer vande overvloedicheit der queternen en quade waseme, datse langhe iaeren droech eerst drie ende nae twe fontenelle daerse haer leven mede onderhiel […].[52]

Het is een interessante vraag of de kloppen deze vorm van *body language* eveneens cultiveerden om zich in het openbaar te onderscheiden. Hetzelfde geldt voor de vraag of zij zich opzettelijk gedroegen als oude vrouwen, bijvoorbeeld door hun manier van lopen. Dergelijke vragen zijn in het onderzoek naar religieuze identiteiten nog nauwelijks aan bod gekomen, maar deze voorbeelden laten zien dat zij de moeite van het stellen waard zijn.[53] In ieder geval maakt dit hoofdstuk duidelijk dat de klopjes hun uiterlijk manipuleerden, frappant genoeg niet om zichzelf te anders voor te doen of om derden te misleiden, maar juist om hun katholicisme in het openbaar uit te dragen. Zo gaven zij aan de buitenwereld het signaal af dat de oude kerk nog steeds springlevend was. Tegelijkertijd verkenden ze op deze manier de grenzen van de door de wet toegestane gewetensvrijheid. Illustratief in dit verband zijn de drie katholieke zusjes Van Sandhorst, die zich in 1644 met een beroep op hun kleding verdedigden tegen de beschuldiging van het Leidse stadsbestuur, dat zij als kloppen samenwoonden:

> […] wy en verstaen oock niet, dat op ons past den namen van cloppen, gemerkt ons die niet meer toe en komt als andere ongehoude persoenen, ende so de Heeren haer stooten aen onse

---

[51] Een a-contrario bewijs hiervoor levert de Rotterdamse koopvrouw en jezuïetenklop Margaretha Jacobs Pirot (1630-1683), waarvan in een notariële akte werd vermeld dat zij als klop niet herkenbaar was 'alzo zij dikwijls met een felpe [fluwelen] mantel over straat ging'; Els Kloek, *1001 Vrouwen*, Nijmegen 2013, p. 427, biografie 302.

[52] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Anna Garbrants dochter', dl. 1, fol. 248r.

[53] Zie voor dergelijke vragen in het kader van onderzoek naar 'gendered identity', Gerhild Scholz Williams, 'Body language. Keeping secrets in early modern narratives', in: Merry E. Wiesner-Hanks, *Mapping gendered routes and spaces in the early modern world*, Ashgate 2015, p. 101-116.

> kleedinge, willen ons geern aenstellen na hetgeen de Heeren dies aengaende sullen mogen ordonneeren naer onsen staet en conditie.[54]

Hun verweer impliceert dat in brede kring bekend was dat kloppen zich afwijkend kleedden. Tegelijkertijd bevat het een uitdaging aan het adres van het stadsbestuur om dan maar te verordonneren wat voor kleren de zusjes Van Sandhorst wel en niet mochten dragen.

'Priesterlijck gewaat' of 'boerencleederen': het dilemma van de clerus

Het subtiele spel dat geestelijke maagden via hun kledij met de buitenwereld speelden, was voor pastoors en priesters niet weggelegd. De wet verbood immers alle priesterlijke activiteiten, inclusief het dragen van geestelijke kleding, zowel in het openbaar als privé. Dat leverde een groot dilemma op, want Tridentijnse voorschriften bepaalden nu juist dat geestelijken zich alleen in het openbaar mochten vertonen in een tenue dat hun ambt waardig was. Meer in het bijzonder betekende dit dat priesters tijdens de mis een liturgisch gewaad moesten dragen, en in het dagelijks leven een lang, zwart gewaad met een priesterboord. Priesters die zich in lekenuitrusting op straat begaven, liepen het gevaar uit hun priesterambt te worden ontzet. In de context van de Republiek was het onmogelijk om deze regels na te leven want dan zouden priesters onmiddellijk herkend worden, met alle kwalijke gevolgen van dien.

Uit allerlei processen-verbaal van invallen in 'Roomsche vergaderplaatsen', blijkt echter dat priesters de kerk boven de wet stelden als het om de eredienst ging. Tijdens de clandestiene missen hulden zij zich net als vroeger in liturgische gewaden.[55] Voor een deel waren dit de kazuifels die na het uitbreken van de Opstand bij particulieren onder waren gebracht. Uit een notariële akte van 1609, opgemaakt in opdracht van de thesaurier en kanunnik van het Utrechtse kapittel Oudmunster, Pompejus van Montzima (?-1637), blijkt dat

---

[54] A.J.J. Hoogland, 'Drie klopjes voor het gerecht te Leiden', in: *BGBH* 6 (1878), p. 69-76, spec. 74.

[55] Om een paar voorbeelden te geven: in 1624 spoorde het Hof van Holland de schout van Hoorn aan om strenger op te treden tegen 'paapsche stoutigheden' in Nibbixwoude, waar voorbijgangers door de open deuren van de schuilkerk (die dus niet zo verscholen was als het woord suggereert) 'mispapen in haer vol gewaedt' konden zien; A. van Lommel, 'Bouwstoffen voor de kerkelijke geschiedenis van verschillende Parochiën thans behoorende tot het Bisdom van Haarlem', in: *BGBH* 6 (1878), p. 146-208, spec. 165. Bij een inval in een huiskerk in Driehuis in 1644 trof de schout 'cledingen, den dienst van het Pausdom raeckende' aan; Van Lommel, 'Bouwstoffen', in: *BGBH* 8 (1889), p. 203.

het kapittel een grote hoeveelheid textilia had ondergebracht bij een katholieke leek.[56] In 1622 kreeg Gerard (of Gerrit) van der Steen (1590-1680), een van de laatste katholieke kanunniken van St. Jan, een groot aantal liturgische gewaden onder zijn hoede, waaronder een 'goutlaken carsufel met een schoon gebeelt cruys' en twee 'goutlakense dalmiticae'. De gewaden waren afkomstig uit de Utrechtse Janskerk en jarenlang bij leken verborgen geweest, onder de uitdrukkelijke voorwaarde dat ze weer terugkeerden in de Janskerk zodra de omstandigheden dat toelieten.[57] In de Groningse Ommelanden ontleenden de katholieken troost aan de aanblik van een kazuifel dat de Reformatie had overleefd, zo vermeldde Franciscus Mijleman:

> 't Is een wonder vermaeck voor de volstandige catholijcken noch op dese dagh op de oude naegelaten roofluweele casufel in de Dam de goldgeborduerde pellicaen met sijn nest ende jongskens [het wapen van Appingedam, CL] te sien aldaer.[58]

De 'casufel' belichaamde de herinnering aan vroeger maar het feit dat het priestergewaad werd bewaard, symboliseerde ook een sprankje hoop dat er een betere toekomst in het verschiet lag.

De kloppenvergaderingen leverden hun bijdrage aan de productie van nieuwe misgewaden. Agatha van Veen was in de Hoek 'de eerste gheweest int perdueren, maeckende veel frie cruicen inde casoffels ende andere devote beelden'.[59] Ook Anna Sixtus van Emingha 'oefende haer veel jaeren in 't perdueren ende neijen voor de kerk, opmakende de casoffels, outerclede en kerckelike ornamente'.[60] Oly vermeldde eveneens hoe de Haarlemse maagden speciaal voor apostolisch vicaris Rovenius een kazuifel, stola, mijter en muilen maakten, versierd met bloemmotieven, en met borduursels van Bijbelse taferelen. Zij baseerden zich daarbij op recente gravures en prenten, zoals Hendrick Goltzius' gravure van de Annunciatie.[61] **[Afb. 9 Wit kazuifel vervaardigd voor Philip Rovenius, met scenes uit het**

---

[56] Zie W.J.A. Visser, 'Een inventaris van kerksieraden uit 1609, toebehoorende aan Oudmunster te Utrecht', in: *AAU* 58 (1934), p. 182-188, spec. 186-187.

[57] J.J. Dodt van Flensburg, *Archief voor kerkelijke en wereldsche geschiedenissen, inzonderheid van Utrecht*, dl. 3, Utrecht 1843, p. 198.

[58] Mijleman, *Ommelands-Eere*, ed. Pathuis, p. 52.

[59] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Agatha Cornelis van Veen', dl. 1, fol. 104v.

[60] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Anna Sixtus van Emingha', dl. 1, fol. 83r.

[61] Deze kledingstukken maken tegenwoordig onderdeel uit van de collectie van Museum Catharijneconvent. Van Eck, *Clandestine splendor*, p. 85; M. Caron, 'Van de geest ende de meeningh daar een maaght haar hantwerck in behoort te doen', in: Saskia de Bodt e.a. (red.), *Schilderen met gouddraad en zijde*, Utrecht 1987, p. 26-27; Paul Dirkse, 'Pastoor Joost Cats en zijn betekenis voor de collectie van het Catharijneconvent', in: Idem, *Begijnen, pastoors en predikanten. Religie en kunst in*

leven van Maria, o.a. naar een gravure van Hendrick Goltzius, Museum Catharijneconvent, inv.nr. BMH t127a.] Hoe ijverig de Haarlemse kloppen waren in het vervaardigen van textilia, blijkt ook uit een verslag van de Ierse bisschop John Brenan, die in 1671 onderweg van Rome naar Ierland de stad Haarlem aandeed. In een verslag van zijn bezoek aan de Hoek was hij vol lof over de prachtige paramenten waarover de St. Bernarduskerk in de Hoek beschikte, deels overgeleverd uit de 'oude tijden', deels nieuw gemaakt door de geestelijke maagden.[62] In Gouda, waar ook een grote kloppengemeenschap was gevestigd, was het van hetzelfde laken een pak. De Goudse pastoor Petrus Purmerent werd in 1641 door Wouter Pietersz Crabeth II geportretteerd als Bernardus van Clairvaux die Willem van Aquitanië bekeert. **[Afb. 10 Wouter Crabeth II, *Bernardus van Clairvaux bekeert Willem van Aquitanië*, 1641, Museum Gouda.]** Hij was gehuld in een 'naar het leven geschilderd' kazuifel, een jaar eerder speciaal voor hem gemaakt, naar alle waarschijnlijkheid door Goudse klopjes.[63]

Het maken van de kazuifels was een daad van innerlijke vroomheid, een activiteit die synoniem stond voor de persoonlijke geloofsbeleving. Maar de maagden gebruikten hun borduurnaald tevens als een soort pen waarmee ze de katholieke verhalen en gebruiken doorgaven, zichtbaar en leesbaar voor iedereen binnen de katholieke gemeenschap. En dat hun 'woorden' werden gelezen en in vruchtbare aarde vielen, blijkt wel uit de door Oly opgetekende bewondering die de maaksters van deze fraaie misgewaden ten deel viel.[64] De misgewaden fungeerden zo als tastbare herinneringen aan een katholiek verleden. Tegelijk hielden ze de tradities levend voor het geval er betere tijden zouden aanbreken. Toen dat in 1672 in Zwolle tijdelijk het geval was, was pastoor Waeijer de ooit in beslag genomen

---

de Gouden Eeuw, Leiden 2001, p. 128-136, spec. 134. Zie ook J.J. Graaf, 'De "vergadering der Maechden van den Hoeck" te Haarlem', in *BGBH* 29 (1905), p. 272-325, spec. 320-321.

[62] Zie G. Brom, 'Neerkassels bestuur van 1662-1676', in: *AAU* 18 (1890), p. 173-294, spec. 270: 'L'Oratorio per il vaso è capace et assai commoda, ma la sagristia è incredilmente riccha trovandovisi i piu pretiosi e piu ricchi paramenti pontificali e sacerdotali con tutto le sorti d'ornamenti d'altari, che si possono desiderare, parti di quali si sono conservati dai tempi antichi, e parte se sono lavorate di novo e si lavorano di continuo da quelle divote.'

[63] Van Eck, *Clandestine splendor*, p. 73; idem, *Kunst, twist en devotie*, p. 174-185. Zie ook Dudok van Heel, *Van Amsterdamse burgers tot Europese aristocraten*, p. 122-123; P.H.A.M. Abels e.a. (red.), *Duizend jaar Gouda. Een stadsgeschiedenis*, Hilversum 2002, p. 465.

[64] Bijvoorbeeld in het geval van Agatha van Veen, Oly, *Levens der Maechden*, dl 1, fol. 104v-105r. Zie ook Holroyd, ' "Rich embrodered Churchstuffe" ', p. 76, voor soortgelijke gevallen en mechanismen in Engeland.

paramenten niet vergeten.[65] De kazuifels die nog op het stadhuis werden bewaard (waarschijnlijk vanwege het goud en de juwelen die erin waren verwerkt), vroeg hij toen meteen terug. Slechts drie kwamen er retour:

> D'eene was van geen weerden, de andere twee waren van root fluweel met gout geborduurt, maer heel geschonden, met het uijtsnijden des gouts. Ick hebbe beijde geheel laten opmaecken, met nieuwen voer, boortsel, etc. oock een ander fatsoen doen geven, costende elck 14 gulden. D'eene casufel, daer S. Thomas in geborduert was, heb ick voor mij gehouden, d'ander heeft heer Sommer [een andere Zwolse priester, CL] gecregen […][66]

Waeijers opmerking over de reparatiekosten illustreert weer dat katholieken het belangrijk vonden om te documenteren hoeveel geld zij aan hun geloof besteedden. *En passant* wreef hij de calvinisten nog eens in dat zij niet meer dan ordinaire dieven waren, die destijds de kazuifels hadden geroofd vanwege de kostbare materialen, met voorbijgaan aan hun sacrale betekenis voor de rechtmatige eigenaars. De anonieme kloosterzuster uit Den Bosch, die we in hoofdstuk 3 al tegen kwamen, beschreef in haar kroniek op verontwaardigde toon het optreden van de geuzen in 1572: 'van den choercappen ende andere mysgewaet hebben sy hen selven gecleet ende gingen als jonckers.'[67] Eveneens in hoofdstuk 3 zagen we dat die heiligschennis ook de amateurdichter Herman Verbeecq dwars zat. Volgens hem hechtten de geuzen alleen aan de geldwaarde van de kazuifels, wat in schril contrast stond met de onbetaalbare, spirituele waarde die zij voor katholieke gelovigen vertegenwoordigden.

De herinnering aan de liturgische gewaden werd ook levend gehouden in de tientallen doodsportretten van katholieke geestelijken die vanaf begin zeventiende tot halverwege de achttiende eeuw zijn gemaakt, aanvankelijk alleen van leidinggevende priesters, maar later ook van de lagere geestelijkheid. Hoge geestelijken werden meestal afgebeeld in een fictief praalgraf; de lagere clerus op een realistisch sterfbed, zoals gebeurde met de pastoor van het

---

[65] Dat kazuifels door de overheid werden geconfisqueerd, gebeurde vaker. Zie bijvoorbeeld het proces verbaal dat de schout van Utrecht in 1586 liet opmaken van de misgewaden, die hij ten huize van Pompejus van Montzima in beslag had genomen; S. Muller, 'Inventaris van het goud- en zilverwerk der Utrechtsche geestelijke gestichten in 1578', in: *AAU* 7 (1879), p. 321-350, spec. 348-350.

[66] Waeijer, *Nopende het aertspriesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 46 (1921), p. 214.

[67] *Kroniek eener kloosterzuster van het voormalige Bossche klooster 'Mariënburg'*, ed. Van Alfen, p. 37.

Amsterdamse Begijnhof Leonardus Marius.[68] **[Afb. 11 Nicolaes Moeyaert, *Portret van Leonardus Marius,* 1647, Museum Catharijneconvent, inv.nr. StCC s24.]** Zonder uitzondering zijn de afgebeelde priesters gekleed in hun 'ambtsgewaad'. De aanzet tot dit nieuwe genre werd gegeven door de katholieke Haarlemse schilder Pieter de Grebber, die een portret maakte van de overleden deken van het kapittel van Haarlem Nicolaes Nomius, in vol ornaat liggend op een fictieve monumentale graftombe. De eveneens katholieke Cornelis Bloemaert maakte een bewaard gebleven gravure naar dit portret **[Afb. 12 Cornelis Bloemaert, naar een schilderij van Pieter de Grebber, *Graftombe van Nicolaes Nomius,* 1626, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-BI-1363.]** De laatste zin van de in het Latijn gestelde opdracht bevestigt het herinneringsaspect:

> P. Grebberus Pieter Harlemensis hoc monumentum Defuncto maestus pos. et Posteritati consecravit. (De Haarlemse schilder Pieter de Grebber heeft uit rouw dit gedenkteken voor de ontslapene opgericht en opgedragen aan het nageslacht.)[69]

Vóór de Reformatie zou Nomius met groot eerbetoon daadwerkelijk in een praalgraf ten ruste zijn gelegd. Nu dit niet meer mogelijk was, moesten hij en zijn parochianen het met een surrogaat doen: een virtueel grafmonument, als eerbetoon aan de overledene maar ook, zoals De Grebber expliciet aangeeft, als herinnering aan het katholieke verleden voor latere generaties katholieken. De kleding waarin de geestelijke op zijn doodsbed is afgebeeld, was een cruciaal onderdeel van die herinnering.[70] Gezien de Haarlemse achtergrond van De Grebber is het overigens ook goed mogelijk, dat het doodsportret tevens moet worden geïnterpreteerd als een interventie ten gunste van het Haarlems kapittel, dat, zoals vermeld in

---

[68] Paul Dirkse, ' "En ging gerust te bedt, om vrolijck op te staen in 't ander leven." Geschilderde en gegraveerde doodsportretten van Noord-Nederlandse katholieke geestelijken (1625-1750)', in: Idem, *Begijnen, pastoors en predikanten*, p. 208-230, spec. 208.

[69] Ibidem, p. 209-212. Dat de Latijnse tekst niet alleen informatie verschaft over de afgebeelde figuur (Nomius), maar ook over de opdrachtgever (De Grebber) is volgens Dirkse tamelijk uniek. Hij leidt er uit af dat priester en kunstenaar elkaar kenden. Een opvallend detail is verder dat Nomius precies hetzelfde gewaad draagt, als waarin vier jaar later de opgegraven pastoor Cornelis Arentsz werd vereeuwigd: een kazuifel versierd met een stralende zon waarin het IHS-teken is opgenomen; Anoniem, *Cornelis Arentsz,* naar Pieter de Grebber, 1630, gravure, Museum Catharijneconvent Utrecht.

[70] In de Latijnse tekst staat ook vermeld dat Nomius zijn taak 'in laboribus plurimis, carceribus et periculis' (onder zeer veel inspanningen, in kerkers en gevaren) uitvoerde. Ook deze herinnering moest blijkbaar aan het nageslacht worden doorgegeven.

hoofdstuk 1, lang in een competentieconflict was verwikkeld met de apostolisch vicaris over de status van het kapittel.[71]

Het is opvallend dat dezelfde visuele strategie precies een eeuw later werd toegepast door de Oud-bisschoppelijke Cleresie die zich in 1723 officieel had afgescheiden van de kerk van Rome, maar nu om een conflict *binnen* de katholieke subcultuur uit te vechten. Van de op eigen gezag gewijde Aartsbisschop van Utrecht, Cornelis Steenoven, liet de Cleresie een doodsportret maken, waarop Steenoven in vol bisschoppelijk ornaat werd afgebeeld. Ook van de jansenistisch gezinde apostolisch vicarissen Van Neercassel en de door Rome afgezette Codde werden zulke fictieve praalgraven geschilderd. **[Afb. 13 Anoniem, *Doodsportret van Petrus Codde (1648-1710),* Museum Catharijneconvent, inv.nr. OKM s21.]** Op die manier eigende de Cleresie zich de erfenis van de prereformatorische kerk in de Republiek toe.[72]

Dergelijke herinneringen konden overigens ook op een andere manier worden ingeprent. De voorganger van Arnold Waeijer, pastoor Herckinge, werd weliswaar niet vereeuwigd op zijn sterfbed in 1663, maar wel werd hij opgebaard in zijn 'geestelijck gewaet'. Zijn kazuifel werd, behalve door zijn geloofsgenoten, ook aanschouwd door veel niet-katholieken, die uit nieuwsgierigheid kwamen kijken, aldus Waeijer.[73] De moeder van Cornelia Claes Arres, een non in het convent van capucinessen in Gent, wilde de diepgewortelde katholieke overtuiging van haar dochter eveneens over de dood heen tillen. Zij liet Cornelia na haar dood in 1645 in de Nieuwe Kerk in Amsterdam begraven

> int geestelicke habijt vande capecinerse […] met grote toeloop van volk dient selfde, sommege wt devotie, ende andere wt nieuschiericheyt, quamen bezien (want het in dese ketterse stadt onghewoon was, met soo daenigen bekledinge inde kist te leggen).[74]

De doodsportretten van de in staatsiegewaad geklede geestelijken circuleerden alleen binnen de katholieke gemeenschap zelf. Waarschijnlijk werden zij als het enigszins mogelijk was in schuilkerken gehangen. Het doodsportret van Petrus Codde hing bijvoorbeeld in een

---

[71] Dirkse, 'En ging gerust te bedt, om vrolijck op te staen in 't ander leven', p. 211-212. Dat De Grebber Nomius' functie als deken van het kapittel niet vermeldde, is volgens Dirkse opvallend maar begrijpelijk omdat het clandestien voortbestaan van een prereformatorisch priestercollege in 1626 niet zonder gevaar aan de grote klok kon worden gehangen.

[72] Zie over deze reeks doodsportretten Dirkse, 'En ging gerust te bedt, om vrolijck op te staen in 't ander leven', p. 213-215.

[73] Waeijer, *Nopende het aertspriesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 45 (1920), p. 87.

[74] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Anna Claes Arres', dl. 3, fol. 168r; Spaans, *De Levens der Maechden*, p. 68-69.

oudkatholieke schuilkerk in Utrecht.[75] Maar Arnold Waeijer en de moeder van Cornelia maakten een publiek statement. Door de overledenen in een geestelijk habijt te kleden dat voor iedereen zichtbaar was, gaven zij een expliciete boodschap af over de katholieke gezindheid van de doden (en van zichzelf) en protesteerden zij tegen het protestantse keurslijf, waarin de katholieke gemeenschap letterlijk en figuurlijk was gedwongen. Trijn Oly, die de begrafenis van Cornelia Arres beschreef, zweeg over repercussies van de gereformeerde autoriteiten, zodat we mogen aannemen dat de provocatie van Cornelia's moeder onbestraft bleef. Ook van Waeijer horen we niets anders dan dat Herckinges 'uijtvaert […] op den 28 deses met een heerlijcke lijckstatie ende groot gevolgh [is] geschiet, soo van Catholijcken als van Oncatholijcken'.[76] Ik vermoed dat het de autoriteiten te ver ging om zich te bemoeien met de kleding die een overledene in zijn of haar doodskist droeg.

De liturgische gewaden waren dus onmiskenbaar katholieke 'markers', die de katholieke identiteit en cohesie onderstreepten. Zij mochten dan soms in alternatieve vorm – op papier of doek – worden gedragen, ze bevestigden wel degelijk de levensvatbaarheid van het katholieke geloof. Maar het dragen ervan kon ook een boemerangeffect veroorzaken als het buiten de eredienst om gebeurde. In 1591 werd de Amsterdamse minderbroeder Arnoldus ab Ischa tijdens een mis opgepakt en vervolgens op klaarlichte dag 'in pleno habitu sacerdotali' (in vol priesterlijk ornaat) over straat naar de gevangenis geleid. De gereformeerde omstanders scholden hem uit; zoals pater Arnoldus het zelf laconiek uitdrukte: 'watten ghebrisch, watten raserny, watten fury sachmen in den Calvinisten!'[77] Maar zijn gelovigen waren bedrukt. In katholieke ogen benadrukte de liturgische kleding in een niet-liturgische context alleen maar de 'ketterse' overwinning. Zo ervoer ook Dusseldorpius het toen hij verhaalde over een priester uit Overijssel, die in 1612 op eenzelfde manier, 'sacris vestibus indutus', over de markt naar het gevang werd gevoerd.[78] Waarschijnlijk doelde hij hier op pastoor Lonius in Kampen, waarover Waeijer meedeelde dat hij in dat jaar 'doende den goddelijcken dienst der Misse in sijn misgewaet [is] gevangen ende hiermede gewaet sijnde, over de straet op 't stadthuijs voor de Heeren gebracht, gevangen geset, geboet ende

[75] Wim Cappers, 'Van effigie tot fotoboek. Het doodsportret in de publieke en private sfeer', in B.C. Sliggers (red.), *Naar het lijk. Het Nederlandse doodsportret 1500-heden*, Haarlem 1998, p. 10-42, spec. 22.
[76] Waeijer, *Nopende het aertspriesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 45 (1920), p. 87.
[77] Gijsbertus Hesse, 'Pater Arnoldus ab Ischa, minderbroeder', in: *BGBH* 32 (1909), p. 321-404, citaten p. 359.
[78] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 393.

verbannen.'[79] Van Waeijer weten we dat dergelijke praktijken eind zeventiende eeuw nog steeds voorkwamen. In 1684 was in de buurt van Zwolle een pater gevangen genomen en 'in sijn rock en muijlen de straet langs op 't stadthuijs gebracht.'[80] Naar Waeijers katholieke maatstaven werden hier letterlijk en figuurlijk grenzen overschreden. Een nog erger lot trof priester Martinus van der Velden, die in 1639 tijdens een mis werd overvallen door de schout. Daarbij liep hij een ernstige hoofdwond op die hem uiteindelijk fataal zou worden. De gereformeerden stapelden schanddaad op schanddaad volgens de auteur van Martinus' martyrium, want

> met de bebloede stoole, albe, ende manipul, ter gedagtenisse der spotkleeden en boeyen van sijn Saligmaker nog bekleedt zynde, is hij met geweld en groodt gebaer, over den dyk na ter Goude weggevoert en aldaer in den kerker opgehouden […].[81]

Hoe gingen priesters over straat in het dagelijks leven? Zij konden, zoals gezegd, niet zomaar in het openbaar verschijnen, laat staan op de wijze die de Tridentijnse autoriteiten voor ogen stond. De pauselijke nuntius Guido Bentivoglio (1579-1644) had opvallend weinig consideratie voor de lastige positie waarin de Noord-Nederlandse clerus zich bevond. **[Afb. 14 Anthony van Dyck, *Kardinaal Guido Bentivoglio*, 1623, Palazzo Pitti, Florence.]** In 1609 schreef hij de apostolisch vicaris, dat hem het bericht bereikt had dat de geestelijken in de Republiek wel erg werelds gekleed gingen.[82] Dusseldorpius noteerde in zijn *Annales* hoe dit impliciete verwijt de top van de Hollandse Zending in het hart trof. Allerlei vooraanstaande katholieken, zowel geestelijken als leken, hadden zich, gloeiend van verontwaardiging, gehaast om Sasbout te melden dat zijn priesters in passende en eenvoudige kledij over straat gingen. Zij zagen er zelfs veel minder werelds uit dan vóór de Reformatie het geval was geweest. Bovendien, zo voerden zij aan, was vermomming een bittere noodzaak in de Republiek.[83]

---

[79] Waeijer, *Nopende het aertspriesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 46 (1921), p. 281.
[80] Ibidem, p. 291.
[81] J. Kleijntjens, 'Kort verhaal van den Marteldood van den Eerw. Heer Martiuus van Velden', in: *BGBH* 37 (1917), p. 274-276, spec. 275.
[82] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 315. De brief betrof overigens ook nog andere klachten die de nuntius ter ore waren gekomen, vooral met betrekking tot een al te vrije omgang tussen geestelijke maagden en hun biechtvaders. De brief is door Dusseldorpius letterlijk overgenomen, evenals Sasbouts antwoord, waarin de apostolisch vicaris de aantijgingen punt voor punt weerlegde.
[83] Ibidem, fol. 322-324.

Vermomde priesters waren bij Dusseldorpius, net zoals bij veel andere chroniqueurs, een terugkerend thema.[84] Zo verhaalde hij hoe zijn boezemvriend, de Utrechtse priester Adrianus ab Oirschot (1542-1622), in 1602 verkleed als boer in een veelkleurig tuniek en met een vilten hoed op zijn hoofd langs de wachtposten van de 'ketters' sloop om zijn gelovigen de heilige sacramenten te kunnen toedienen.[85] [**Afb. 15 Cornelis (II) Bloemaert, *Portret van Adrianus ab Oirschot (1542-1622), pastoor te Utrecht,* Museum Catharijneconvent, inv.nr. ABM g1130.]** Rond 1590 deed de Haarlemse vicaris zijn missiewerk in Holland afwisselend gekleed als boer, visser of koopman.[86] In zijn kroniek van de Delftse jezuïetenstatie, vermeldde Norbertus Aerts hoe pater De Pottere in 1622 steeds aan de schout, die hem voortdurend op de hielen zat, wist te ontsnappen door zich te verkleden als knecht.[87] Als hij in Utrecht was, logeerde apostolisch vicaris Rovenius altijd bij de katholieke weldoenster jonkvrouw Hendrika van Duvenvoirde. Toen daar in 1639 een huiszoeking werd gedaan, kon Rovenius verkleed als vrouw net op tijd ontkomen.[88] De Utrechtse geestelijke Servatius Nieupoort (ca. 1608-1677) ging op zielzorg met een 'toegemaakte baard / om zich des te minder bloot te stellen voor de andersgezinden'.[89] Het dragen van een baard was volgens Trente verboden, maar nood brak dus wet.[90] Dat dit de geestelijken niet makkelijk viel, blijkt uit de verzuchting van de Bossche kloosterzuster:

---

[84] Zie ook J.C. van der Loos, 'De kleeding der priesters in het Hollanse kerkdistrict', in: *BGBH* 58 (1940), p. 398-428, spec. 417-419.

[85] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 191.

[86] Aldus Sasbout Vosmeer in zijn missieverslag aan Rome uit 1602; zie *Insinuatio status provinciarum in quibus haeretici dominantur*, ed. Brom, p. 162. Zie ook Van der Loos, 'De kleeding der priesters in het Hollandse kerkdistrict', p. 417.

[87] Aerts, *Breve Chronicon,* ed. Van Hoeck, p. 416.

[88] Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme*, dl. 2, p. 72; G.W. Jansen, 'Phillipus Rovenius', in: *NNBW*, dl. 4, p. 1172-1178, spec. 1177. Dat behalve Rovenius ook andere geestelijken hun toevlucht namen tot deze bijzondere vorm van vermomming, illustreerde broeder Wouter Jacobsz in zijn dagboek, waarin hij op 21 augustus 1572 noteerde dat priesters zieken bezochten 'in vrouwencleeder […] om tselfde den guesen te verduysteren'. *Dagboek van Broeder Wouter Jacobsz (Gualtherus Jacobi Masius), prior van Stein. Amsterdam 1572-1578 en Montfoort 1578-1579*, ed I.H. van Eeghen, 2 dln., Groningen 1959-1960, dl. 1, fol. 155v.

[89] Hugo van Heussen en Hendrik van Rijn, *Historie ofte Beschryving van 't Utrechtsche Bisdom: behelzende de oudheden, kerkelijke en geestelijke gebouwen, kapellen, kommandeurschappen, abdyen, kloosters, oversten en geleerde mannen van 't zelve bisdom […], Uyt het Latijn vertaald en met aantekeningen opgehelderd door H.v. R.*, dl. 1, Leiden 1719, p. 334.

[90] De richtlijnen van de jezuïeten, de *Industria pro missionibus Hollandicis*, schreven voor dat de paters bij de uitoefening van hun werkzaamheden regelmatig van hoed en bef wisselden en soms van mantel en baard. Zie Van Hoeck, *Schets van de geschiedenis der jezuïeten in Nederland*, blz. 390-393; Pathuis, 'Het handschrift Ommelands Eer', p. 81. Om herkenning te voorkomen, negeerden de jezuïeten dus de Tridentijnse voorschriften.

> Och die brueders en susteren gingen lancx der straten als arm verlaten scapen en droeghen werlike mans- en vrouwencleeder om haer leven te behouden. Ende dit was den priesteren aert: cort gecleet en lanck gebaert.[91]

Nadat hij was verraden door zijn nichtje, zat de Zwolse pastoor Herckinge eens drie dagen opgesloten in een hooischuur in Hasselt terwijl er met man en macht op hem gejaagd werd. Een oplossing leek ver weg want de poorten van de stad bleven hermetisch gesloten, terwijl 'alle de hooijwagens ende vrachtwagens […] seer scherpelijck [wierden] doorsocht ende alles was in nauwe aghtinge gestelt.' Jonkheer Harmen van Uterwijck bracht echter uitkomst. Toen hij van de precaire situatie hoorde,

> sond [hij] sijn knecht ende sijn meijer met sijn schuijte vol coorens aen den brouwer te Hasselt. Als sij nu dit saet hem gelevert ende gelost hadden, trock den meijer sijn cleederen uijt, welcke heer Volquerus wederom aengetrocken heeft. Doen gingh hij met dese boeren cleederen met de knecht in de schuijte bij het roer om den stierman te sijn […].[92]

De jonker beleefde intussen benauwde uurtjes, totdat de schuit eindelijk was teruggekeerd met 'Sijn Eerweerden in de boerencleederen, aan boord.[93]

Dat achter een wereldlijke uitdossing een priester schuil ging, was niet zelden ook duidelijk voor de goede verstaanders buiten de katholieke gemeenschap. Ondanks hun 'gewone' uiterlijk werden priesters regelmatig op straat ontmaskerd. Betekent dit dat zij, net als de kloppen, van de nood een deugd maakten door via hun kleding hun katholieke boodschap opzettelijk uit te venten? Die vraag is lastig te beantwoorden omdat de bronnen op dit punt zwijgen. Maar dat is waarschijnlijk niet voor niets. Anders dan de kloppen, die binnen de grenzen van de wet konden laveren, riskeerden priesters zware straffen als zij zich via hun kleding manifesteerden. Een katholieke gemeenschap in zwaar weer kon dat niet gebruiken. Een meer voor de hand liggende verklaring is dat zij werden verraden door derden, die de priesters hadden gesignaleerd wanneer zij het huis van een zieke of stervende binnen gingen om de sacramenten toe te dienen. Het betreden van een huiskerk was een ander

---

[91] *Kroniek eener kloosterzuster van het voormalige Bossche klooster 'Mariënburg'*, ed. Van Alfen, p. 6.

[92] Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 45 (1920), p. 92-93. Waeijer noteerde niet in welk jaar Herckinge dit angstige avontuur meemaakte.

[93] Ibidem, p. 93.

hachelijk moment omdat deze in de buurt meestal bekend was.[94] Dusseldorpius noteerde bijvoorbeeld in zijn *Annales* hoe in Utrecht een 'waakzame ketter' in de kerstnacht van 1615, toen hij een flink aantal katholieken een huis binnen zag gaan om daar een mis bij te wonen, terstond de schout waarschuwde.[95] In 1629 werd een jezuïet, die onderweg was van Breda naar Lier, door soldaten uit Bergen op Zoom herkend. De pater had zich verkleed 'in soldaetshabijt met een rapier aende zijde', maar dit mocht niet baten 'Aen zijn cruijn' (waarschijnlijk de door het Concilie van Trente verplichte tonsuur) konden de soldaten zien dat zij met een geestelijke te maken hadden.[96] Opvallend is de verklaring die Willebrord van der Heijden in zijn kroniek gaf voor het feit dat priesters werden herkend: hun zedige kleding en gezicht zou daar de oorzaak van zijn geweest.[97] Dan zou, behalve bij kloppen, dus ook bij priesters de lichaamstaal boekdelen hebben gesproken.

Volgens Dusseldorpius waren niet alleen geestelijken, maar ook katholieke leken soms gedwongen zich te verkleden om aan de schout te ontkomen. In de *Annales* vertelde hij hoe twee van zijn vrienden, uit vrees voor vervolging wegens het zonder de vereiste eed uitoefenen van de advocatuur, vermomd als boeren de wijk hadden genomen naar veiliger oorden.[98] De noodzaak voor zijn vrienden om zich te verkleden, lijkt echter twijfelachtig en leefde waarschijnlijk vooral in het hoofd van Dusseldorpius zelf.

Kleding, en speciaal vérkleding, was dus een topos in katholieke kringen. Verkleden symboliseerde de penibele omstandigheden waaronder de priesters hun werk moesten doen; vaak werd er nog een schepje bovenop gedaan door te benadrukken dat het priesterwerk bij nacht en ontij en in bittere koude moest geschieden. Tegelijkertijd wekt de aandacht voor verklede priesters bij schrijvers als Dusseldorpius de indruk, dat aan het feit dat geestelijken als leek over straat moesten gaan, óók een bepaalde status werd ontleend. Alsof katholieken op die manier wilden uitdragen dat zij, hoe zwaar hun leven in de Republiek ook was, niet onder de druk zouden bezwijken, maar standvastig het katholieke geloof zouden blijven

---

[94] Kaplan, 'Fictions of privacy', p. 1031-1064; Idem, *Divided by faith*, p. 172-197. Zie ook Lenarduzzi, 'Grensoverschrijdende katholieke claims'.

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

[96] C.O. van der Meij, *Tussen Oranje en Spanje. De leefwereld van Bredase regenten 1550-1700*, dissertatie Universiteit Leiden 2012, p. 216.

[97] *Verhaal van de verrigtingen der jezuïeten in Friesland door pater Willebrordus van der Heijden*, ed. Amersfoordt en Evertsz, p. 74.

[98] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 83.

belijden. De vermomming van priesters werd als het ware een medium waaraan een gevoel van superioriteit kon worden ontleend, zoals dat ook bij martelaarschap of lichamelijke zelfkastijding het geval was.

Kleren maken de katholieke leek

Welke mogelijkheden bood kleding aan katholieke *leken* om zich openlijk als katholiek te afficheren, zonder dat zij gevaar voor sancties liepen? Portretten van katholieken leveren een antwoord op deze vraag. In 1643 liet de toen 73-jarige Helena Leydeckers (1569-na 1643) zich portretteren door Hendrick Coster (ca. 1615-ca.1665). **[Afb. 16 Hendrick Coster, *Portret van Helena Leydeckers*, 1643, Historisch Museum Arnhem.]** Helena was de dochter van de Arnhemse oud-burgemeester Andries Leydeckers en overtuigd katholiek. Zij liet zich schilderen met een bloedkoralen rozenkrans tussen haar gevouwen handen. Naast haar staat een kruisbeeld. Haar kleding is ingetogen maar veel chiquer dan de hierboven beschreven kleding van de klopjes, met een kostbare molensteenkraag, een gouden ceintuur, gouden ringen aan haar vingers en een rozenkrans van bloedkoraal tussen haar gevouwen handen.[99] In 1640 maakte Hendrick Cornelisz van Vliet (ca. 1611-1675) een groepsportret van de vermogende Michiel van der Dussen en zijn gezin (zie voor deze afbeelding hoofdstuk 5). Dat Van der Dussen financieel in goede doen was, is te zien aan het voorname interieur waarin hij zijn in chique kleding gestoken gezin liet afbeelden. Daarnaast zijn allerlei katholieke 'markers' zichtbaar, die duidelijk maken welk religieuze overtuiging de familie aanhing, onder meer de kettinkjes met een kruisje om de hals van de twee oudste dochters.[100] In 1638 portretteerde de Delftse schilder Willem van der Vliet (ca. 1584-1642) een onbekend kindje van circa twee jaar met een gouden ketting met daaraan een zwart kruis, waarop horizontaal en verticaal in goud de letters IHS staan – mogelijk een aanwijzing dat zijn ouders nauwe banden met de jezuïeten onderhielden. **[Afb. 17 Willem van der Vliet, *Portret van***

[99] Volgens Marieke Abels, *Tussen sloer en heilige. Beeld en zelfbeeld van Haarlemse en Goudse kloppen in de zeventiende eeuw*, Utrecht 2010, is Helena Leydeckers een klopje, maar zij heeft hier geen andere aanwijzing voor gevonden dan haar zwart-witte kleding. Mij lijken de kostbare kleding en juwelen eerder een belangrijke aanwijzing voor het tegendeel te zijn. Als we Helena's portret vergelijken met dat van de adellijke en eveneens welgestelde Berber Juckema, zien we dat een schotelkraag de enige luxe was die Berber zich in haar kleding veroorloofde; kostbare juwelen ontbreken. Daar komt bij dat vroegmoderne portretten van niet-religieuze vrouwen in soortgelijke kledij als die van Helena Leydeckers te kust en te keur te vinden zijn.

[100] Zie over dit portret Frauke Laarmann, *Het Noord-Nederlands familieportret in de eerste helft van de zeventiende eeuw. Beeldtraditie en betekenis*, Amsterdam 2003, p. 187-190.

***een jongetje,* 1638, Rijksmuseum Amsterdam, SK-A-2577.]** Een curieus schilderij van Thomas de Keyser (1596-1667), vol met katholieke symbolen, toont drie jongens waarvan de jongste, nog een baby, een ketting met een groot crucifix op zijn blote borst draagt.[101] **[Afb. 18 Thomas de Keyser, *Groepsportret van drie katholieke broers*, ca. 1631, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. SK-A-4850.]** Deze portretten demonstreren dat rozenkrans en crucifix een vast onderdeel waren van de dagelijkse uitrusting van veel katholieken. Het portret van Gerrit de Jongh van een prominente katholieke familie bij de ruïne in Heilo (zie afb. 9 in hoofdstuk 3), wekt de indruk dat deze typisch katholieke versierselen ook *en publique* werden gedragen. De stroom aan klachten van gereformeerde kant op dit punt bevestigt deze indruk.[102]

De hierboven behandelde portretten verbeelden vooral de elite, maar de calvinistische klachten illustreren dat ook in lagere katholieke kringen rozenkrans en crucifix, betaalbaar als ze waren, onderdeel van de standaarduitrusting uitmaakten. Ze maken bovendien duidelijk, dat het belang van dergelijke katholieke 'identifiers' niet afnam naarmate de tijd verstreek. Tijdens de junipaniek van 1734 verscheen een gereformeerd pamflet over de vermeende katholieke samenzwering, met op het titelblad drie afbeeldingen van zaken waaraan roomse gelovigen konden worden herkend.[103] Op één van deze afbeeldingen zijn twee katholieken te zien die een kruis om hun nek dragen. **[Afb. 19 Titelpagina *Pertinent verhaal van een vervloekte Samenswering der Papisten* (Harderwijk: Willem Brinkink, 1734), Leiden, Bibliotheca Thysania, pamflet 6121.]** Eind achttiende eeuw beschreef de natuuronderzoeker Johannes le Francq van Berkhey in zijn *Natuurlyke Historie van Holland*, dat het dragen van ketting met daaraan een 'krucifix of eenige reliqui' een gebruik was

[101] Voor dit portret zie P.J.J. van Thiel, 'Catholic elements in seventeenth-century Dutch painting. A propos of a children's painting by Thomas de Keyser', in: *Simiolus* 20 (1990-1991), p. 39-62, spec. 41.
[102] Zie bijvoorbeeld Van Lommel, 'Bouwstoffen', in: *BGBH* 9 (1881), p. 6, 7. In 1660 werd Zacharias de Metz verbannen uit Amsterdam omdat hij zich regelmatig in vol priesterlijk ornaat en met een kruis op zijn borst op de drempel van zijn huis vertoonde, zichtbaar voor iedere voorbijganger; Kooi, *Calvinists and Catholics*, p. 61. In 1646 wonden de Goudse gereformeerden zich op over de openlijke verkoop van crucifixen en paternosters; ibidem, p. 75. In 1675 klaagden de predikanten in Leiden over de grote menigte katholieken die over straat zwermden, 'sommige met de boeckjes aen den arm, de paternosters onder de voorschoot, en de kleyne goude cruisjes aen den hals hangende, even als of sy int Pausdom waaren'; J.D. Frenay, 'Aanteekeningen betreffende de Leydsche Pastoors sedert de "Hervorming" tot aan de "Herstelling", van 1557 tot 1857', in: *BGBH* 2 (1874), p. 74-118, citaat op p. 81.
[103] *Pertinent verhaal van een vervloekte Samenswering der Papisten* (Harderwijk: Willem Brinkink, 1734), Leiden, Bibliotheca Thysania, pamflet 6121.

> […] dat onder de meeste Roomschgezinde Natien, en ook hier by de zulken onder onze Hollanders vry algemeen stand gehouden heeft; waar van men in de kleedingen van verscheiden oude Afbeeldingen van Adelyke Dames, in de oude familien berustende, een aantal van voorbeelden kan vinden.[104]

Dat juist deze attributen niet in onbruik raakten, is begrijpelijk. Rozenkransen en kruisjes waren devotionele voorwerpen, die de drager ook kon aanraken of kussen en die hem, als ze een reliek bevatten, goddelijke protectie boden. In een vijandige omgeving konden ze bovendien functioneren als een openlijke katholieke 'badge', en dus als een polemisch wapen, zoals Alexandra Walsham heeft laten zien in de Engelse context.[105] Haar conclusies gelden evenzeer voor de Republiek. Klein en draagbaar als ze waren, konden katholieken er openlijk mee pronken als de situatie dat toeliet, maar zodra er gevaar dreigde, konden ze net zo makkelijk weer worden weggeborgen in mouwen of zakken. Daar kon de eigenaar zijn devotionalia dan nog steeds aanraken om zo als het ware zijn geloof te *voelen*. Was de rozenkrans van een bepaald materiaal, bijvoorbeeld amber, gemaakt, dan gaf de aanraking een geur af zodat het geloof ook nog eens kon worden geroken.[106] De moeder van de Haarlemse klop Cniertge Dirks droeg altijd 'het rosenhoeyken onder haer schorte kleet' als zij op de markt vis verkocht.[107] En ook de weduwe Reyers zat volgens Tryn Oly dikwijls buiten op de stoep met 't'roosenhoetgen onder haer schorte-cleet'.[108] Jan van Goyen (1596-1656) schilderde zijn beroemde landschappen met een rozenkrans in zijn zak.[109] In 1642 droeg een katholieke weesjongen, die door zijn voogden bij een fel gereformeerd gezin in de kost was gedaan, een Agnus Dei medaillon onder zijn kleren om letterlijk en figuurlijk vast te houden aan zijn religieuze overtuigingen.[110] De 'cross over' kwaliteit van zulke typisch katholieke

---

[104] Johannes le Francq van Berkhey, *Natuurlyke Historie van Holland*, 9 dln., Amsterdam 1769-1811, dl. 3, Amsterdam 1772, p. 517.

[105] Alexandra Walsham, 'Beads, books and bare ruined choirs. Transmutations of catholic ritual life in protestant England', in: Kaplan e.a. (red.), *Catholic communities in protestant states*, p. 103-122. Zie ook Walsham, *Catholic reformation in protestant Britain*, hoofdstuk 12.

[106] Vergelijk Rachel King, ' "The beads with which we pray are made from it." Devotional ambers in early modern Italy', in: Wietse de Boer en Christine Göttler (red.), *Religion and the senses in early modern Europe*, Leiden / Boston 2013, p. 153-175. King wijst er op dat in vroegmodern Italië amber 'a material of luxury and piety in one' was, wat spanning tussen het devotionele en materiële gebruik ervan opleverde.

[107] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Cniertge Dirks dochter', dl. 3, fol. 198r.

[108] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Jacob Reyers weduwe', dl. 1, fol. 56r.

[109] Van Thiel, 'Catholic elements in seventeenth-century Dutch painting', p. 54, n. 73.

[110] J. Barten, 'Catechismusonderricht en eerste communie bij de Jezuïeten te Leiden in de zeventiende en achttiende eeuw', in: *AGKKN* 1 (1959), p. 240-256, spec. 245.

emblemen stelden katholieken in staat om hun geloof in het openbaar te belijden, en zich dus de publieke ruimte toe te eigenen, zonder dat de calvinistische omgeving ook maar iets in de gaten had.

Niet alleen wat katholieken aantrokken, ook wat zij uittrokken was betekenisvol. De blote baby in het portret van De Keyser – overigens erg ongewoon in een zeventiende-eeuws kinderportret – suggereerde dat het jongentje was voorbestemd tot een leven in navolging van Christus, mogelijk als priester.[111] Maar opnieuw bleef dit soort symboliek niet alleen binnenshuis. In Dusseldorpius' kroniek valt te lezen hoe een priester tijdens een (mislukte) duivelsuitdrijving een bezeten meisje dwong zich uit te kleden.[112] De gedachte was dat met het wegnemen van de zichtbare kleding ook de onzichtbare duivel zou verdwijnen. Dusseldorpius wond zich op over de onverstandige actie van de priester, die tot een hoop rumoer leidde en eindige met de gevangenneming van de exorcist. In het vorige hoofdstuk zagen we al dat Amsterdamse katholieken barrevoets de Mirakelprocessie bleven lopen. Het blootvoets lopen, drukte in katholieke ogen boetvaardigheid uit. Tegelijk konden de gereformeerde Amsterdammers op deze manier niet om de katholieke overtuiging van hun stadsgenoten heen. De 'blote voeten' waar Cornelis Plemp over dichtte in 'De Patria' waren alternatieve woorden om uit te drukken wat deze katholieken geloofden.

Andersom konden de calvinistische machthebbers katholieken juist van hun identiteit beroven door hen te ontkleden. Tot grote ontsteltenis van de roomse gemeenschap, namen de geuzen de gevangen genomen Martelaren van Gorcum hun geestelijk habijt af. In alleen hun ondergoed werden ze getoond aan de bevolking; enkele dagen later werden ze naakt opgehangen in een turfschuur.[113] De geestelijken werden als het ware 'ontpriesterd' ter dood gebracht. Op Sacramentsdag 1578 was Jaspar Stolwyck met eigen ogen getuige van de zogenaamde 'Haarlemse Noon'. Gewapende geuzen vielen toen tijdens het negende-uursgebed (de 'None') de nog katholieke St. Bavo binnen, sloegen aan het plunderen en gingen de clerus en leken te lijf. Hij was zeer ontdaan over het feit dat zij de priesters hun liturgische gewaden van het lijf rukten en tot op het onderkleed ontblootten; kerkgangers werden huiken en mantels afgenomen.[114] Zeer verontwaardigd beschreef Dusseldorpius hoe in

[111] Van Thiel, 'Catholic elements in seventeenth-century Dutch painting', p. 48.
[112] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 218.
[113] Guilielmus Estius, *Historiae martyrum Gorcomiensium*, Douai 1603. Zie ook de Nederlandse vertaling: Guilielmus Estius, *Waerachtighe historie van de martelaers van Gorcom, enz.*, Antwerpen 1604.
[114] Transcriptie van Stolwycks ooggetuigeverslag bij J.F. Vregt, 'De Haarlemsche Noon', in: *BGBH* 6 (1878), p. 405-427, spec. 415.

1603 de substituut-schout van Kockenge, geholpen door 'ketterse' boeren uit de omgeving, een grote groep katholieken overviel, die was samengekomen ter ere van Maria Hemelvaart. De vrouwen werden 'op uiterst schandalige wijze' van hun kleren beroofd en naakt het kerkhof opgejaagd.[115] In hetzelfde jaar viel de door Dusseldorpius verafschuwde schout Johannes van Zuylen een grote katholieke bijeenkomst in Utrecht binnen en dwong de aanwezigen, zowel mannen als vrouwen, hun bovenkleding uit te trekken. Uit vrees voor repercussies gaf hij ze echter snel weer terug.[116] Uit dit soort anekdotes blijkt dat de wisselwerking tussen kleding en identiteit, tussen materiële cultuur en immateriële geloofsopvattingen, voor katholieken buiten kijf stond.[117]

Maar ook zulke deprimerende gebeurtenissen, waarin het polemisch potentieel van kleding een averechts effect had, belichten dat er zoiets bestond als katholieke kledij. De katholieke subcultuur ontwikkelde een eigen 'look', die haar onderscheidde van andere groepen in de samenleving.[118] Bijgevolg had kleding niet alleen betekenis op persoonlijk niveau, als uiting van vroomheid, maar kon zij ook dienen als een medium om katholieke geloofsopvattingen aan de buitenwereld te communiceren. Kleren werden als het ware een alternatieve stem waarmee de katholieke subcultuur zich mengde in het maatschappelijke debat waarvan zij formeel was uitgesloten. Dat de katholieken in de Republiek daar zo goed in slaagden, is opvallend omdat de wet hen verbood om zich in het openbaar te manifesteren. Het keurslijf waarin de gereformeerde autoriteiten hen dwongen, wisten zij evenwel op behendige wijze om te zetten in een kans om zich publiekelijk te doen gelden. Kleding werd aldus een instrument om zichzelf van een passief slachtoffer te veranderen in een actieve 'broker' van het katholieke geloof. Tegelijkertijd valt het op dat verklede priesters, die zich juist niet in het openbaar wilden profileren, regelmatig werden herkend ondanks hun vermomming – hoe je er *nie*t uitzag, werd dus ook een kenmerk van de katholieke subcultuur. Tot slot illustreert deze paragraaf dat zintuiglijke aspecten meer dan vóór de Reformatie appelleerden aan de katholieke beleving. Ruwe stoffen, een kruisje om de hals, een in een mouw verstopte rozenkrans – het waren allemaal zaken die de geloofsbeleving een extra

[115] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 240-241.
[116] Ibidem, fol. 230.
[117] Overigens zijn dergelijke daden ook een terugkerend thema in vroegmoderne verhalen over door soldaten gepleegde gruweldaden, wat er op wijst dat deze passages in Dusseldorpius' *Annales* een bepaald genre vertegenwoordigen.
[118] Vergelijk Miller (red.), *Materiality*, p. 3; Ken Gelder, 'Introduction to part five. Style, fashion, signature', in: Idem (red.), *The subcultures reader*, p. 271-275.

lading gaven omdat zij katholieken in staat stelden om hun geloof te *voelen* in een omgeving die hen vijandig was gezind.

Mystiek lichaam

Toen Cornelis Arentsz., bij leven overste van de Haarlemse kloppengemeenschap de Hoek, in 1630, zestien jaar na zijn dood, door zijn verwanten werd opgegraven, vertoonde zijn lichaam geen spoor van ontbinding.[119] Een door de Haarlemse schilder Pieter de Grebber gemaakt portret van de dode getuigt van deze wonderbaarlijke gebeurtenis.[120] **[Afb. 20 Pieter de Grebber, *Doodsportret van Cornelius Arentsz*, 1631, Museum Catharijneconvent, Utrecht, inv.nr. BMH s153.]** De 'grachtstede' waarin de pastoor rustte, werd het jaar daarop wederom geopend, nu voor de begrafenis van een van zijn geestelijke dochters, Aegje Baertes. Een 'veelheyt der persoonen […] die daer bystonden wt nieuschiericheyt' konden opnieuw met eigen ogen aanschouwen

> datet H. hooft noch met vel en vlees becleet was, t'haer ande wynbraewen ende opt hooft, stont noch soo perfect alst gheschildert is, iae alde litmate gheheel tot de tone aen de voeten toe.[121]

In 1632, ten slotte, werd Cornelis' lichaam voor de derde maal opgegraven; het verkeerde nog steeds in ongeschonden staat.[122] Deze wonderlijke geschiedenis paste in een lange katholieke traditie waarin het overleden lichaam van een heilige, of een met een zweem van heiligheid omgeven persoon, niet vatbaar was voor ontbinding. Meer dan de dood, was het vooral de ontbinding van het lichaam die vroegmoderne mensen met afschuw vervulde. Lichamelijk verval stond in hun ogen symbool voor zonde en verdoemenis. De pendant daarvan was dat

---

[119] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Aechge Baertes dochter', dl. 1, fol. 294v. Waarom de grafstede in 1630 werd geopend, vermeldde Oly niet. Ook Rovenius die in zijn *Relatio* over het jaar 1656 de wonderbaarlijke gebeurtenis de moeite van het vermelden waard vond, verstrekte geen verdere informatie; Graaf, 'De "vergadering der Maechden van den Hoeck" te Haarlem', in *BGBH* 29 (1905), p. 314.

[120] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Aechge Baertes dochter', dl. 1,fol. 294v. Zie ook Paul Dirkse, 'Pieter de Grebber. Haarlems schilder tussen begijnen, kloppen en pastoors', in: Idem, *Begijnen, pastoors en predikanten*, p. 116-127, spec. 119-122.

[121] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Aechge Baertes Dochter', dl. 1, fol. 295v.

[122] Ibidem, fol. 296r.

een ongeschonden lichaam juist vroomheid en genade vertegenwoordigde. Dat het lichaam intact bleef, en immuun was voor verderf en verrotting, bewees de heiligheid van de overledene.[123] Met de komst van de Reformatie kregen verhalen over lichamen van vrome katholieken, die de wetten van verderf tartten, een extra dimensie. Het geval Arentsz. werd door de Haarlemse katholieken uitgebaat voor propagandistische doeleinden: via het bij de opgraving aanwezige publiek en door het schilderij waarop zijn gave gelaat werd vereeuwigd.

Ook Franciscus Dusseldorpius droeg zijn steentje bij aan deze categorie *mira*. In 1614 stierf Sasbout Vosmeer. Dusseldorpius stond in zijn *Annales* uiteraard stil bij de dood van zijn spirituele leidsman. Behalve over de goede werken die Sasbout bij zijn leven had verricht, deed Dusseldorpius ook verslag van een wonderlijk verschijnsel na zijn overlijden: uit het lichaam steeg een heerlijke geur op.[124] Arnold Waeijer noteerde in de kroniek van zijn aartspriesterschap een soortgelijke anekdote over de dood van Sasbouts opvolger Rovenius in 1651:

> Sijn Hooghw. Heer, te weten Rovenius, die omtrent het jaer 1634 hier te Swolle veele menschen gevormt heeft, is oudt 74 jaren te Utrecht den 1 October met opinie van heiligheid gestorven, vermidts sijn lichaem na seven jaren sijns doots onbedorven gevonden is.[125]

En toen pastoor Herckinge in 1663 overleed, leek 'Sijn Eerwaerdens aensicht, soo langh hij boven aerden stond […] meer te leven dan doot te sijn, soo datter veele menschen ook oncatholijcken quamen om hem te besien.'[126] Ook Volquerus' met een zweem van heiligheid omgeven lichaam diende *post mortem* als reclame voor de katholieke kerk.

De onschendbaarheid van katholieke lichamen stond in schril contrast met het lichamelijk verval dat 'ketters' overkwam. Dusseldorpius zette de bijna hemelse geur die het dode lichaam van Sasbout verspreidde af tegen de 'onverdraaglijke stank', die opsteeg uit het lijk van een tegelijkertijd gestorven vijand van de apostolisch vicaris.[127] Sasbout zelf maakte in zijn eerste missieverslag aan Rome (1602) melding van een gereformeerde burgemeester in Harderwijk, die de Habsburgse aartshertogen ernstig had beledigd. Toen hij nog leefde, kon hij zelf al nauwelijks de lucht van zijn eigen lichaam verdragen, maar na zijn dood

---

[123] Bynum, *Christian materiality*, p. 178-192.
[124] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 420 : 'gratissimus e corpore Sasboldi odor emanasset'.
[125] Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 45 (1920), p. 44.
[126] Ibidem, p. 87.
[127] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 420 : 'intolerabilis foetor'.

verspreidde zijn lijk een dermate onverdraaglijke stank, dat de voorbijgangers de passerende begrafenisstoet met verwensingen overlaadden.[128]

Niet alleen het lichaam van heiligen of geestelijken, maar ook dat van gewone katholieken kon functioneren als een vehikel van goddelijke openbaring. Voor deze gelovigen was het lichaam bovendien een middel bij uitstek om God te vereren, niet zozeer na hun dood als wel tijdens hun leven. Waarom maakten individuele katholieken van hun lichaam een tempel om God te loven, en hoe deden zij dat?

De taal van het vasten

In de late middeleeuwen raakte onder religieuze vrouwen een in moderne ogen tamelijk bizarre vorm van verering van het lichaam van Christus in zwang: het veelvuldig 'eten van Christus', dat wil zeggen, het veelvuldig ontvangen van de hostie. Omdat de hostie alleen toegediend mocht worden als de gelovige nuchter was, ging deze 'eucharistic frenzy' gepaard met het versmaden van gewoon voedsel. Door elk voedsel behalve de hostie te weigeren, hoopten deze religieuze vrouwen een extatische vereniging met God te bereiken. Op zichzelf was vrijwillig vasten niets nieuws. Onthouding van voedsel en drank was altijd al een belangrijk ritueel binnen de katholieke kerk: er waren vaste dagen in de week voor aangewezen en de veertig dagen durende vastentijd voorafgaand aan Pasen werd door iedere zichzelf respecterende gelovige in acht genomen. Na de Reformatie kwam daar geen verandering in. Naar aanleiding van een Utrechtse 'haeretica', die hij tijdens de vastenperiode van 1602 had betrapt op het eten van vlees, prentte Dusseldorpius direct zijn huispersoneel in dat dit een ernstig vergrijp was:

> Toen ik deze vrouw zag, waarschuwde ik mijn bedienden om goed te onthouden dat dit openlijk zondigen tegen het gebod van onze rechtvaardige Heer publiekelijk zou worden bestraft.[129]

En zo geschiedde. Korte tijd later raakte de bewuste vrouw verlamd aan armen en benen en verloor haar spraak. Nog dagelijks kwam Dusseldorpius op zijn ronde door Utrecht dit 'vivum cadaver' tegen, het onomstotelijke bewijs van Gods wrekende gerechtigheid.

---

[128] Vosmeer, *Insinuatio status provinciarum in quibus haereticis dominantur*, ed. Brom, p. 170.

[129] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 190: 'Monebam ego meos domesticos cum haec viderem notarent publico peccato iusti deo iudicio publicam poenam deberi.'

Deze algemene vastenvoorschriften van de kerk hadden echter weinig te maken met de extreme vastenpraktijken van sommige laatmiddeleeuwse vrouwen. Onder meer aan de hand van Lidewij van Schiedam (1380-1433), heeft Caroline Walker Bynum onderzocht welke religieuze betekenis laatmiddeleeuwse vrouwelijke mystici aan voedsel hechtten.[130] Anders dan veel historici, beschouwt zij hun radicale ascese niet als een middeleeuwse variant van tegenwoordige eetstoornissen zoals anorexia nervosa, waartoe vrouwen werden gedreven door geïnternaliseerde misogyne opvattingen die in de maatschappij leefden. Veeleer was uithongering een positieve keuze, die voortkwam uit het middeleeuwse culturele waardenpatroon, waarin voedsel voor vrouwen de weg naar God symboliseerde, zoals het verzaken van rijkdom en macht dat deed voor mannen.[131] Vrouwen als Lidewij van Schiedam voelden een speciale verbondenheid met het sacrament van de eucharistie – volgens de leer van de katholieke kerk de letterlijke menswording van Christus.[132] Door alleen de hostie te eten en elk ander voedsel te versmaden, zetten deze religieuze vrouwen hun eigen lichaam in om de menswording van Christus zo dicht mogelijk te benaderen:

> They were not rebelling against or torturing their flesh out of guilt over its capabilities so much as using the possibilities of its full sensual and affective range to soar ever closer to God.[133]

Via het manipuleren van voedsel in een devotionele setting, creëerden deze vrouwen tegelijkertijd controle over hun bestaan en over hun omgeving, waarin normaal gesproken alleen mannen het voor het zeggen hadden. In plaats van zich als passieve slachtoffers van een patriarchaal systeem te gedragen, namen zij volgens Bynum hun leven juist in eigen hand.

De *agency* die Bynum constateert bij middeleeuwse vrouwelijke mystici, vinden we in een andere vorm terug bij sommige zeventiende-eeuwse kloppen in de Haarlemse Hoek. De Hoek bracht geen mystica à la Liedewy van Schiedam voort, maar uit de levensverhalen van

---

[130] Caroline Walker Bynum, *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women*, Los Angeles 1987.

[131] Hoewel extreme vastenpraktijken dus kenmerkend waren voor vrouwelijke spiritualiteit, bestaan er ook voorbeelden van langdurig vastende mannen, bijvoorbeeld Franciscus van Assisi. Bij hem is vasten echter geen metafoor van een extatische ontmoeting met God, maar een hulpmiddel voor het bereiken van ascese; Bynum, *Holy feast and holy fast*, p. 94-112.

[132] Zie ook Caroline Walker Bynum, 'Women mystics and eucharistic devotion in the thirteenth century', in: Idem, *Fragmentation and redemption. Essays on gender and the human body in medieval religion*, New York 1991, p. 119-150.

[133] Bynum, *Holy feast and holy fast*, p. 295.

de maagden blijkt dat 'eucharistic frenzy', voedsel- en slaapdeprivatie en het blootstellen van het eigen lichaam aan strenge ontberingen in de Hoek regelmatig voorkwamen. Dergelijk excessief gedrag bood 'gewone' geestelijke maagden, die zich in een calvinistische samenleving beknot voelden in hun persoonlijke geloofsbeleving, een uitlaatklep voor hun vrome gevoelens en een manier om de controle over hun leven op te eisen. Volgens Tryn Oly legden veel maagden een 'overgroote begeerten tot het dikwils ghebruick vant H. Sacrament des outaers' aan de dag.[134] Maria Tonis snakte naar de hostie 'ghelyck een vis naet water'.[135] Catarina Dircx Wy had zo'n uitzonderlijk groot verlangen naar de hostie dat haar biechtvader haar toestond:

> dicwils in eenen week te hebben t'ghebruick van't H. Sacrament des Outaers, ende also het inde Grote Kercke geen gewoonten en waer datmen meer als eens ter weecken communiceerden soo liet haeren Biechtvader toe, datse metde andere geestelicke maechden in enige closter kercken te Biecht gingen, ende aldaer t'H. Sacrament ontfingen.[136]

Toen Catarina door een verlamming aan haar been niet meer ter kerke kon, wierp haar grote devotie 'tot het Alderheilichste Sacrament' haar vruchten af. Gezien haar speciale voorliefde voor de hostie werd haar (uiteraard) aangeraden 'dat zy soude varen naar Amstelredam, om met devotie te versoeken ter H. Stede t'H. Sacrament van mirakele'. Haar gebeden werden prompt verhoord, want zij kwam 'sonder krik wt de kerck'. *En passant* laat Catarina's tocht naar Amsterdam nog eens zien hoe stevig het Mirakel in het katholieke leven was verankerd.

Deze zelfs binnen de muren van de Hoek opvallend vrome vrouwen combineerden het verlangen naar het lichaam van Christus met vasten, slaaponthouding, moedwillig kou lijden en zware kastijding van hun eigen lichaam.[137] Elisabeth Tonis sliep op de grond, met een steen als 'oorkussen', en ontzegde zich de warmte van een vuur.[138] Anna Barentsdochter onthield zich niet alleen van voedsel, vuur en een bed, maar droeg 'ettelicke iaeren een haeren cleet, ende was omgort met een haeren bant, diense soo lank droech datse zeer diep was

[134] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Aefge Jans dochter Conings', dl. 1, fol. 168vv. Voor andere voorbeelden zie e.g. 'Leven van Catrina Gysbers', dl. 1, fol. 172v; 'Leven van Jannetge Dirks', dl. 2, fol. 276v-278r; 'Leven van Maria Tonis dochter', dl. 3, fol.145v.
[135] Ibidem, 'Leven van Maria Tonis dochter', dl. 3, fol. 145v.
[136] Ibidem, 'Leven van Catarina Dircx Wy', dl. 1, fol. 321v.
[137] Ibidem, passim.
[138] Ibidem, 'Leven van Elisabeth Tonis', dl. 1, fol. 13r.

gegroeit in haer lichaem'.[139] Ook Magdalena van Dam was bovengemiddeld 'verstorven inde gemackelicheit des lichaems, draegende een instermynen hemt, iae oock een haeren cleet'.[140] Deze gevallen zijn treffende voorbeelden van de zintuiglijke spiritualiteit die door veel maagden werd beoefend.

De honger naar de hostie was een van de manieren waarop vrouwen die verlangden naar een religieus leven zich konden verhouden tot hun 'heemelschen Bruidegoom', zonder dat dit heisa met de calvinistische buitenwereld opleverde. Maar hun hostiezucht was tegelijkertijd een middel om hen te disciplineren, bijvoorbeeld in het geval van Griet Cornelis:

> Sy hadt een wonderlicke groote begeerten ende devotie tot de nuttinghe van't Alderheylichste Sacrament, soo dat haer geen swaricheyt soude mogen overcomen, die zy niet gewillichlyck verdroech als zy maer mocht genieten dese Goddelicke spys. Niet te min worden van haer biechtvader daer dicwils in geoeffent int selfde te derven. [141]

Maar als Griet dan eindelijk ter communie mocht gaan, versterkte de hostie onmiddellijk haar fysieke krachten:

> […] Als sy ten H. Sacrament ginck dede dat met sulcken reverencie ende devotie dat het een wt schynsel gaf in haer wt wendighe conversatie, niet in een ghemaeckte devotie maer in Goddelicheyt oft Godsvruchticheyt van haer manieren, en haer natuerlicke hrachten worden daer door versterct.[142]

Dat het 'Alderheylichste sacrament des Outaers' hetzelfde effect had als gewoon voedsel was te meer bijzonder omdat Griet Cornelis 'seer swack van lichaem' was.[143] Omgekeerd voldeed Joost Cats niet aan het verzoek van Jannetge Dirks om haar juist minder vaak de hostie te geven omdat zij vreesde niet de juiste innerlijke gesteldheid te bezitten.[144] Ook zelfkastijding werd door biechtvaders ingezet als een diciplineringsinstrument. De Delftse priester Joannes Stalpaert van der Wiele 'gaf somtijts zijn gehoorsame kinderen te dragen een haren gordeltgen'. Maar Stalpaert spaarde ook zichzelf niet: 'hij zelfs drouch op seekere tijden een

---

[139] Ibidem, 'Leven van Anna Barents dochter', dl. 1, fol. 115v-116r.
[140] Ibidem, 'Leven van Magdalena Cornelis van Dam', dl. 2, fol. 194v. Zie ook dl. 2, fol. 224v, 'Leven van Maria Jacobs Samson', die eveneens een 'haeiren cleet' droeg.
[141] Ibidem, 'Leven van Margreta Cornelis', dl. 1, fol. 38v.
[142] Ibidem. Zie ook fol. 168rr en fol. 172v voor andere sprekende voorbeelden van deze 'hostiezucht'.
[143] Zie ook Bynum, 'Women mystics and eucharistic devotion in the thirteenth century', p. 129-134.
[144] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Jannetge Dirks', dl. 2, fol. 289r.

geschakelden, iseren riem', aldus zijn biografe Wilhelmina Reeck.[145] **[Afb. 21 Willem Jacobsz. Delff, naar een schilderij van Johan Dircksz van Nes, *Portret van Johannes Stalpaert van der Wiele*, 1630, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-IB-6918.]** Hij was niet de enige priester die aan zelfkastijding deed, zoals blijkt uit de lofrede die Willebrord van der Heijden schreef over de Leeuwarder jezuïet Hubert Cath bij diens overlijden in 1629. Behalve dat Cath streng vastte, weinig sliep en geen vuur stookte, geselde hij zichzelf dagelijks tot bloedens toe met geselriemen waarin knopen, punten en prikkels waren verwerkt. Opdat hij des te meer pijn zou lijden, hield hij het niet bij een enkel lichaamsdeel maar geselde hij zich volgens Van der Heijden over zijn gehele lichaam.[146]

Een opvallende tegenhanger van de zware fysieke onthouding, was de zorg die sommige maagden het zieke lichaam van anderen betoonden, ook al moesten zij daar hun sterke afkeer van fysiek verval (dat zoals gezegd vroegmoderne mensen veel afschuw inboezemde) voor overwinnen.[147] Volkgen Claes bewees 'sonderling […] de liefden aen een arm sieck Maechdeken, daer sy veel stanck en vuilicheyt van reinichden […] alhoe wel het seer contrarie haer natuer was'.[148] Adriaentgen Arents verpleegde tijdenlang een 'krank sinnich Maechdeken' van wie zij veel 'vuilicheyt' moest opruimen hoewel ze daar van nature een grote weerzin tegen voelde.[149] Catarina Willems verzorgde de zieke maagden, ondanks de 'contrariheit [die] sy daerom most lyden'.[150] Maakten sommige kloppen dus hun eigen lichaam ziek om God te eren, anderen verpleegden juist het zieke lichaam van hun medezusters als uiting van hun devotie. Zo veranderden kloppen als het ware hun eigen of andermans lichaam in een tempel om God te aanbidden.

Het lichaam als instrument om de *imitatio Christi* in de praktijk te brengen, was een vorm van spiritualiteit die binnenskamers kon worden gehouden, maar die ook publiekelijk kon worden geëxploiteerd. In vergelijking met hun illustere middeleeuwse voorgangsters was de lichaamstaal van de Haarlemse kloppen misschien minder spectaculair, maar hun gekastijde lichamen in combinatie met armen- en ziekenzorg boden toch een uitgelezen kans om voor derden zichtbaar te maken hoe groot hun offervaardigheid was. Het was een

---

[145] Reeck, *De liefde ende patientie Christi*, ed. Hensen, p. 329.

[146] *Verhaal van de verrigtingen der jezuïeten in Friesland door pater Willebrordus van der Heijden*, ed. Amersfoordt en Evertsz, p. 93.

[147] Bynum, *Holy feast and holy fast*, p. 121, signaleert hetzelfde verschijnsel bij laatmiddeleeuwse vrouwelijke mystici.

[148] Oly, *Levens der Maechden*, passim, en 'Leven van Volkgen Claes', dl. 1, fol. 42r.

[149] Ibidem, 'Leven van Adriaentgen Arents', dl. 1, fol. 75r.

[150] Ibidem, 'Leven van Catarina Willems', dl. 2, fol. 68r.

sprekend bewijs van de morele superioriteit van de katholieke subcultuur. De mystieke nevelen waarin de ascese van de semi-religieuze vrouwen was gehuld, waren bovendien een teken van God dat het katholieke geloof het enige ware was. Drie dagen na haar dood zag Adriaentgen Arents er nog steeds zo levend uit dat alle begrafenisgangers het 'by nae voor miraeckel' hielden.[151] Elisabeth Tonis bracht eens al biddend een nacht door in de ijskoude kerk. De kosteres die haar 's ochtends aantrof, verwachtte dat zij 'vervrose soude syn van cout', maar Elisabeths handen voelden daarentegen 'soo warm oft by nae somer gheweest hadt'.[152] Vooral dit soort bovennatuurlijke verschijnselen van lichamelijke onthoudingspraktijken bood propagandistische mogelijkheden in de zieltjesvisserij. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het verhaal van Willibrord van der Heyden over een zwaar calvinistische kleermakersknecht – wegens zijn schurftige aanblik gezegend met de bijnaam 'Maris Schurft' – die rond 1600 van zijn huidziekte genas door drie maanden intensief te vasten. Hij deed dit op aanraden van zijn katholieke bazin, die hij had beloofd om over te stappen naar het roomse geloof als hij inderdaad baat had bij het vasten. Maris hield zijn belofte; uiteindelijk vertrok hij zelfs naar Brabant waar hij in grotere vrijheid zijn geloof kon uitoefenen.[153]

Nog meer publicitaire munt sloeg de katholieke gemeenschap uit het geval van de katholieke Jan Evertsz. uit Rotterdam, een vijftienjarige jongen die begin achttiende eeuw 24 weken lang niet anders at dan 'alleenlick schoon regenwater met een weynich wyn daer onder, en een klompje stoksuycker'.[154] Volgens het pamflet dat een aanhanger van Jan over deze wonderlijke kwestie schreef, beschouwden de Rotterdamse katholieken het gebeurde als een 'sonderlingh werck Godes' en waren zij ervan overtuigd dat Jan 'door het kruys geheylicht' was. De gereformeerden zagen echter Jans moeder als de kwade genius achter dit zogenaamde vastenwonder: een 'bedrieghelick vrouwmensch, niet anderssoeckende als onder schyn van soo een ellendigh kindt gemakkelick aen de kost te komen'. Jan hield alle gemoederen druk bezig. Uiteindelijk bemoeiden de burgemeesters zich met de kwestie. Op hun last werd Jan opgenomen in het gasthuis. Toen hij daar na 44 dagen overleed, werd zijn

[151] Ibidem, 'Leven van Adriaentgen Arents', dl. 1, fol. 75r.
[152] Ibidem, 'Leven van Elisabeth Tonis', dl. 1, fol. 13
[153] *Verhaal van de verrigtingen der jezuïeten in Friesland door pater Willebrordus van der Heijden*, ed. Amersfoordt en Evertsz, p. 29-30.
[154] *Oprecht en Naeuwkeurich Verhael Van het overseldsaem langhduyrich Vasten en Waecken, van een Jonghelingh van 15 Jaeren, genaemt Jan Evertsen, welcke op ordre van de E. Gr. A. Heeren Burgermeesteren der Stadt Rotterdam, in't Gasthuys aldaer, 44 daghen langh, nacht en dagh, is bewaeckt, en nae syn doodt geöpent, &c*., z.p. 1712, Knuttel 16096. Alle citaten in deze alinea komen uit dit pamflet. Zie over Jan Evertsz. ook Willem Frijhoff, *Wegen van Evert Willemsz. Een Hollands weeskind op zoek naar zichzelf, 1607-1647*, Nijmegen 1995, p. 394-395, en p. 389-407, spec. 397-398.

lichaam ontleed door de stadsdoktoren, die er op uit waren om het vastenwonder medisch in plaats van religieus te duiden – geheel in lijn met de wetenschappelijke tendens van die tijd. Volgens de pamfletschrijver delfden zij uiteindelijk het onderspit in de controverse: op bevel van de burgemeesters moesten zij voor eeuwig zwijgen over hun interpretatie van de casus Evertsen, hetgeen in de ogen van de auteur een overtuigend bewijs was van de katholieke lezing van het vastenwonder. Wat het pamflet in ieder geval duidelijk maakt, is dat het vastenwonder behalve onder de 'roomsch-catholycken' ook onder alle andere 'secten' in Rotterdam 'ruchtbaer wierde' en tot verhitte discussies leidde. Begin achttiende eeuw vormde dit soort wonderbaarlijke ascese dus nog steeds een effectief katholiek propagandamiddel in de religieuze oorlogsarena, ook al ontkrachtten medische ontwikkelingen steeds meer de bovennatuurlijke duiding.

Om in de propagandaoorlog de overhand te houden, was het natuurlijk wel zaak om het monopolie op deze miraculeuze vorm van spiritualiteit te behouden. Van dit belang getuigt Dusseldorpius in zijn beschrijving van het bezoek, dat hij in 1613 in gezelschap van drie andere belangrijke priesters van de Hollandse Zending aan de gereformeerde Eva Tielmansdochter (ook Eva of Jefken Vliegen genaamd) bracht.[155] **[Afb. 22 Andries Jacobsz Stock, *Portret van Eva Vliegen*, naar een schilderij van Balthasar Flessiers, Rijskmuseum Amsterdam, 1614, inv.nr. RP-P-1888-A-13942.]** Het verhaal ging dat zij al zestien jaar niet meer zou hebben gegeten of gedronken. Volgens Dusseldorpius werd zij door haar geloofsgenoten daarom als een eigen vastenwonder geclaimd: 'En omdat zij openlijk de calvinistische ketterijen beleed, werd deze zaak door de aanhangers van die sekte overal luidkeels verkondigd als een teken van een wonder.'[156] Dat hij het van het grootste belang achtte dit verhaal te ontzenuwen, blijkt wel uit Dusseldorpius' minutieuze beschrijving van

[155] Het gaat hier om Eva of Jefke Vliegen, ook bekend als Besje van Meurs, wier vastenwonder een grote bekendheid genoot in de dagen van Dusseldorpius; Frijhoff, *Wegen van Evert Willemsz.* p. 398-405.

[156] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 413: 'Cumque ipsa calvinianae heresis publice professionem faceret ab illius sectae hominibus res ut insigne miraculum plenis buccis ubique depredicabatur.' Deze passage bevestigt overigens ook dat gewone gereformeerden ontvankelijk bleven voor wonderbaarlijke gebeurtenissen, ongeacht het officiële standpunt dat wonderen alleen voorkwamen in de dagen van het Nieuwe Testament; Van Deursen, *Mensen van klein vermogen*, p. 263-288. Zie ook John Exalto, *Gereformeerde heiligen. De religieuze exempeltraditie in vroegmodern Nederland*, Nijmegen 2005, die constateert dat er op de radicale breuk van de Reformatie met de katholieke erfenis het nodige valt af te dingen. Veel elementen van katholieke heiligheid werden overgenomen en 'hertaald' naar een gereformeerde context. Fred van Lieburg, *Merkwaardige voorzienigheden. Wonderverhalen in de geschiedenis van het protestantisme*, Zoetermeer 2001, laat zien hoe ook wonderen de gereformeerde gemoederen bezig bleven houden.

het intensieve onderzoek waaraan de katholieke geestelijken Eva onderwierpen. Toen hij de temperatuur van haar neus en handen onderzocht, draaide Eva haar ogen op wonderbaarlijke wijze rond, voor Dusseldorpius en zijn metgezellen een teken dat bovennatuurlijke krachten aan het werk waren. Tussen de regels door valt de twijfel te lezen die zich toen van hen meester maakte – er stond voor hen immers heel veel op het spel. Groot was dan ook de opluchting toen Eva bij het afscheid verlossende woorden sprak over de aalmoes die zij haar gaven: 'ick sallt bestellen dat het te rechter hande comen sall'.[157] Zonder de lezer enige uitleg te verschaffen, bracht deze opmerking Dusseldorpius tot een heldere conclusie: 'Waardoor wij duidelijk bespeurden dat de duivel haar bezat.'[158] Voor de hedendaagse lezer is zijn conclusie dat de duivel in het spel was niet een, twee, drie te doorgronden, vooral omdat de woorden 'te rechter hande' doen denken aan de woorden uit de apostolische geloofsbelijdenis: '(Jesus Christus) qui sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis'.[159] Dat Dusseldorpius toch een pact met Satan bespeurde, vloeide naar mijn mening voort uit Eva's suggestie dat zij in een bepaalde afhankelijkheidsverhouding tot de duivel stond, en dat in die verhouding materieel welzijn (dat wil zeggen, de aalmoes) prevaleerde boven geestelijk heil.[160]

Exorcisme

Vasten en de duivel konden ook bij katholieke vrouwen samengaan, maar in katholieke ogen was dat dan, paradoxaal genoeg, juist een teken Gods, zoals blijkt uit Oly's levensverhaal van de Haarlemse klop Tryntgen Albertsdochter. Voedselonthouding, wonderlijke voorvallen en bezetenheid balden zich samen in haar bijzondere geschiedenis:

> Dese ionghe bruidt Christi heeft door de toelatinghe Gods veel ghehadt te lyden, soo wtwendich als inwendich doordien sy van haer kintsche daeghen af tot den ouderdom van vierentachentich iaeren als sy stirf was beseeten […] met een heel legioen van duivelen,

[157] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 413.

[158] Ibidem: 'Ubi ipsam incubum diabolum pati manifeste deprehendimus.'

[159] De apostolische geloofsbelijdenis dateert uit het vroege christendom, waarschijnlijk uit de eerste of de tweede eeuw. In deze geloofsbelijdenis werden twaalf geloofsartikelen verwoord die de kern van het christendom vormen. In de eucharistieviering spreken of zingen de aanwezigen de geloofsbelijdenis.

[160] Frijhoff, *Wegen van Evert Willemsz.*, p. 398-405, besteedt geen aandacht aan Dusseldorpius' verslaggeving over Eva. R. Krul, 'Drie singulieren. Frans van Dusseldorp, Bestje van Meurs en Engeltje van der Vlies', in *De Tijdspiegel* 51 (1894), p. 394-412, doet dat wel, maar waagt zich niet aan een verklaring van de woorden van Eva noch aan Dusseldorpius' interpretatie ervan.

> sesduisent seshondert en sessent'sestich, ende dat niet van de minste duivelen, maer alvande hoochste en suptylste duivelen, die ghevallen waeren wtde hoochste choren der Engelen.[161]

Deze duivels dwongen Tryntgen om streng te vasten, plaagden haar met visioenen, voerden haar naar de 'brock taeffel inde guese kerck' en probeerden haar zelfs tot zelfmoord te verleiden.[162] Ook brachten zij haar allerhande lichamelijk letsel toe:

> [heeft haer] gesmeten ghestooten ghecrabt met spelden haer handen geprickelt ende opgehaelt dat het bloet daer by neder liep, stack dan die doorwonde handen in cout vervroosen water, welcke sulcke pyn was, dat het an haer hart ginck.[163]

Maar God week niet van haar zijde. Toen Trynthen 'eens in elf daghen niet en heeft moogen eten' voorkwam Hij dat zij van honger omkwam. Ook troostte Hij haar met 'waerdighe gheleerde Biechtvaders' die haar bijstonden in haar droevig lot. De priesters deden hun uiterste best om Tryntgen met 't'gebedt ende arbeidt vante exorcisseren' van de kwelgeesten te verlossen. Tevergeefs, want Tryntgen had

> deze passie niet ghekreghen […] door haer misdiensten, ofte door de sonden van haeren ouders, maer het was door de Goddelicke verborgen dispositie, welcke dese E. vercooren hadde tot grote volmaecktheit, liet haer daarom overcoomen sware ghewichtighe contrariheyden.[164]

God zelf had Tryntgen dus de duivels op haar dak gestuurd, en dat verklaarde waarom niemand erin slaagde om haar van haar demonen te bevrijden. De gedachte was kennelijk dat God juist de meest godvruchtige zielen de grootste beproevingen liet doorstaan op hun pad naar het eeuwig leven. De duivels hadden er trouwens zelf ook wel genoeg van om gekweld te worden 'doort bidden ende exorsisseren', maar wisten dat ze Tryntgen niet met rust mochten

---

[161] Oly, *Levens der maechden*, 'Leven van Tryntgen Albertsdochter', dl. 1, fol. 132r-146v, citaat fol. 134r. Het getal 666 is in het Bijbelboek *Openbaring* van Johannes een aanduiding voor het beest en wordt daarom vaak gezien als een synoniem voor de duivel. Het door Oly genoemde getal van 6666 is ofwel een vergissing, of juist een opzettelijke overdrijving om aan te geven hoe machtig de duivels waren die bezit hadden genomen van het lichaam van Tryntgen Albertsdochter. Gezien Oly's beschrijving van deze duivels, valt voor de laatste verklaring veel te zeggen.
[162] Ibidem, fol. 136v-137r.
[163] Ibidem, fol. 136v.
[164] Ibidem, fol. 135r.

laten ‘overmits het de groote man (te weeten God) niet en beliefden’.[165] Zij erkenden dus de macht van God.

Tryns verklaring voor de mislukte ‘arbeidt vante exorcisseren’ was geen overbodige luxe, want succesvolle duivelsuitdrijvingen waren een populair wapen in de katholieke strijd tegen de gereformeerden. De predikanten hadden zichzelf met het verbod op exorcisme in een lastig parket gemanoeuvreerd.[166] De materiële geloofspraktijken waaraan de katholieke gemeenschap sacrale betekenis hechtte, mochten dan wel door de gereformeerde elite in de ban zijn gedaan, hun prominente plaats in het leven van gewone gelovigen was daarmee niet zomaar verdwenen.[167] We zagen al dat vastenwonderen nog steeds appelleerden aan gelovigen van gereformeerden huize. Hetzelfde gold voor het geloof dat duivels en demonen bezit konden nemen van iemands lichaam. De overtuiging dat er ‘ecclesiastical magic’ aan te pas moest komen om een bezetene van deze kwade geesten te verlossen, was diepgeworteld.[168] Door exorcisme categorisch af te wijzen, terwijl het bestaan van duivels voor de meeste mensen nog steeds een realiteit was, dreven de gereformeerden hun eigen aanhang ongewild in de armen van de katholieke vijand. Hun onbuigzame opstelling gaf priesters immers het alleenrecht op één van de machtigste instrumenten om het eigen gelijk te bewijzen. Een geslaagde duivelsuitdrijving was in de ogen van veel eenvoudige gelovigen, van welke signatuur dan ook, een overtuigend bewijs van de legitimiteit van de katholieke kerk. Een niet-geslaagde exorcisme kon daarentegen de omgekeerde conclusie opleveren.[169] Vandaar dat Oly zich haastte om de mislukte pogingen van Tryntgens biechtvaders recht te breien.

---

[165] Ibidem, fol. 135r.

[166] Pollmann, *Een andere weg naar God*, p. 120-121; Van Deursen, *Mensen van klein vermogen*, p. 263-288.

[167] Duffy, *The stripping of the altars*, laat zien hoezeer aan de vooravond van de Reformatie het leven van alledag was doordesemd met materiële devotie. Hij betoogt overtuigend dat materiële vormen van vroomheid, anders dan lang door historici is aangenomen, bepaald niet op sterven na dood waren.

[168] Alexandra Walsham, ‘Miracles and the Counter-Reformation mission to England’, in: *The Historical Journal* 46 (2003) p. 779-815, spec. 800.

[169] Zo ook Walsham, ‘Miracles and the Counter-Reformation mission to England’, p. 804. Young, *English catholics and the supernatural*, p. 195, vermeldt dat twee leidende figuren van de Engelse katholieke missie, William Allen en Robert Parsons, waarschuwden dat falen van de exorcist ‘could give great scandal to bystanders’. Er moest daarom altijd van tevoren worden gewaarschuwd, dat de uitdrijving in laatste instantie van de wil van God afhing, en niet van de inspanningen van de priester die de exorcisme uitvoerde.

In de Republiek omarmde Sasbout Vosmeer exorcisme als een buitengewoon nuttig propagandamiddel in de strijd om de gunst van de gelovigen.[170] Daarbij moest hij wel voorzichtig manoeuvreren. Aan het begin van dit hoofdstuk heb ik er al op gewezen dat er niet alleen aan gereformeerde zijde, maar ook binnen de katholieke gemeenschap een spanningsveld bestond tussen geloof en bijgeloof. Het Concilie van Trente had geprobeerd om de protestantse beschuldiging van 'paapsche superstitien' te pareren door katholieke rituelen en praktijken te zuiveren van elementen die meer met volkscultuur dan met religie hadden te maken. In de praktijk van alledag was het de taak van de plaatselijke priesters om te voorkomen dat gewone gelovigen zich aan 'bijgeloof' bezondigden.[171] Sasbout en zijn opvolgers legden daarom sommige exorcismepraktijken, die naar hun smaak al teveel op 'bijgeloof' leken, aan banden. Zo vielen gevallen van hekserij en betovering in theorie buiten de competentie van de priesters; alleen in gevallen van bezetenheid door de duivel kwamen zij aan bod. De gedachte achter dit onderscheid was, dat aan toverij menselijk optreden (namelijk van de tovenares of heks) te pas kwam, terwijl bezetenheid uitsluitend het werk van de duivel was.[172] De grens was natuurlijk lang niet altijd scherp te trekken: wat een gelovige voor toverij hield, kon een priester interpreteren als bezetenheid door de duivel.[173] Jezuïeten waren bovendien vaak minder strikt in de leer, waardoor gelovigen ook in geval van betovering bij hen om hulp konden aankloppen.[174] Overigens waren ook de priesters van de Hollandse Zending niet altijd vrij van geloof aan toverij, zoals blijkt uit een anekdote in Dusseldorpius' *Annales*, die zich afspeelde in het jaar 1602. Onderweg naar een doop werd de seculiere priester Adrianus van Oirschot door een paar ketterse vrouwen, 'naar het scheen heksen', met gevaren bedreigd als hij zijn weg zou vervolgen. Prompt viel hij in een zeer diepe gracht, maar door de hulp van God bracht hij het er levend af.[175] De grens tussen geloof en bijgeloof was dus ook voor de clerus soms poreus.

---

[170] In Engeland maakte de katholieke missiekerk eveneens handig gebruik van exorcisme als propagandamiddel; zie Thomas, *Religion and the decline of magic*, p. 581-588; Walsham, 'Miracles and the Counter-Reformation mission to England', p. 800-805; Young, *English Catholics and the supernatural*, p. 203-209. Voor de contrareformatorische zuivering van de exorcisme rituelen zie Cameron, *Enchanted Europe*, p. 219-239, spec. 224-235.

[171] Vergelijk Cameron, *Enchanted Europe*, p. 219-239.

[172] De Waardt, *Toverij en samenleving*, p. 176, 184.

[173] Ibidem, p. 176.

[174] Ibidem, p. 179-182. Zie verder Hans de Waardt, 'Jesuits, propaganda and faith healing in the Dutch Republic', in: *History* 94 (2009), p. 344-359.

[175] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 190-191: 'ut apparet maleficis'.

In zijn eerste missieverslag aan Rome in 1602 rapporteerde Vosmeer over diverse succesvolle gevallen van duivelsuitdrijving. Zelf was hij aanwezig geweest bij het exorciseren van een jongen, die eerder door geen tien mannen in bedwang kon worden gehouden, maar die enkel en alleen door de aanblik van het kruisteken werd genezen.[176] Vosmeer had eveneens met eigen ogen aanschouwd hoe priesters ook bij ketters de duivel verjoegen door handoplegging, het afnemen van de biecht en het omhangen van een 'capsulam cum Agno dei'.[177] Een bijzonder geval van exorcisme deed zich voor in 1588 toen twee Larense meisjes, door 'ses boese gheesten […] seer deerlijcke in den lichaem gequetst ende gepijnicht', naar pastoor Jan Lenaertsz in Baarn werden gebracht om de duivels te laten verdrijven. Een 'scamel weeskynt' uit Hilversum, dat eveneens verschijnselen van bezetenheid vertoonde, volgde hun voorbeeld. Onder toeloop van veel nieuwsgierigen van allerlei gezindten slaagde de pastoor er met behulp van 'een croesken met wywaeter' en een 'busken met dat heijlige sacrament' in om de meisjes van hun plaaggeesten te bevrijden. Bovendien ging de uitdrijving met een wonder gepaard: zowel God als de aartsengel Gabriel – 'die boode des Heeren' – sprak via de bezeten meisjes tot de pastoor. Gabriel droeg hem voorts op om de wonderbaarlijke genezing van de meisjes aan alle mensen te verkondigen.[178] Het bezeten lichaam van de meisjes was als het ware een *agent* die het geloof van de aanwezigen moest testen. Behalve de pastoor, zag ook Sasbout Vosmeer zijn kans schoon om de publieke opinie ten gunste van de katholieke zaak te beïnvloeden: hij droeg zijn broer Tilman op om ruchtbaarheid aan deze opzienbarende duivelsuitdrijving te geven.[179]

In 1635 verjoegen twee katholieke priesters onder grote publieke belangstelling de drie duivels die bezit hadden genomen van het lichaam van een klop uit Limmen, genaamd Cornelia, die gezondigd had tegen de voedselvoorschriften van haar biechtvader. De duivelsuitdrijving was bedoeld om de aanwezige katholieken de wetten van het vasten in te prenten, maar diende tegelijkertijd om de calvinistische toeschouwers van de katholieke

[176] Vosmeer, *Insinuatio status provinciarum in quibus haereticis dominantur*, ed. Brom, p. 150-179, spec. 167: 'Praesent fui, quando post reconciliationem per poenitentiam quidam adolescens, qui decem viris retineri prius non poterat, sola signi crucis impressione subito convaluerit.'

[177] Ibidem, p. 167, 172.

[178] HUA, Archief apostolische vicarissen van de Hollandse Zending, toegang 1003, inv.nr 49, Verslag van pastoor Jan Lenaertsz. te Baarn van de zonderlinge voorvallen van twee meisjes uit Laren, december 1588-februari 1589. Zie ook De Waardt, *Toverij en samenleving*, p.151; Martien Parmentier, *De geschiedenis van (oud-) katholiek Hilversum 1589-1889*, Hilversum 1989, p. 28-49, 198-204; W.F.N. Rootselaar, 'Amersfoort. Godsdienst en onderwijs, 1580-1680', in: *AAU* 17 (1889), p. 49-80, spec. 66-68.

[179] HUA, Archief apostolische vicarissen van de Hollandse Zending, toegang 1003, inv.nr. 440 (brief van Sasbout aan Tilman d.d. 22 september 1589). Zie ook De Waardt, *Toverij en samenleving*, p. 151.

waarheid te overtuigen.[180] Zo antwoordden de duivels op strategische vragen van de priesters dat zij in het klopje waren gevaren om het katholieke geloof te versterken en om de ongelovigen te bekeren. Zij gaven toe dat de sacramenten van de eucharistie en de biecht hun macht hadden gebroken. Ook typisch katholieke rituelen, zoals de bedevaart naar de ruïne van Heiloo, werden door de demonen aangevoerd als oorzaak van hun ondergang.[181] Het spektakel bracht de predikanten in het Kennemerland ertoe om het Hof van Holland te verzoeken paal en perk te stellen aan het 'duijveljaghen […] dat de paep met vele bijgaende superstitiën van wij water ende waskeersen' bedreef. Wat hen flink dwars zat was dat de priesters

> daertoe niet alleen alle haer volck rontsomme vergadert, maer oock genodicht ende ingevoert veele van de gereformeerde religie, om sommige eenvoudighe, waer 't mogelijck, door dat guijchelspel te verblinden.[182]

De gereformeerde vrees bevestigt dat de katholieken hier een nuttig bekeringswapen in handen hadden.

Minstens zo triomfantelijk als de eigen successen werden de protestantse mislukkingen uitgevent. De gereformeerde kerk had weliswaar exorcismepraktijken verboden, maar in de eerste decennia na de Reformatie waagden sommige predikanten zich er toch nog aan. Met leedvermaak beschreef Dusseldorpius hoe 'ketterse' pogingen om de duivel te verjagen faliekant mislukten. In 1587 hadden de calvinisten volgens hem een boekje gepubliceerd over een bezeten meisje, dat van haar demonen zou zijn verlost nadat ze in Voorschoten aan het avondmaal in de gereformeerde kerk had deelgenomen. Navraag had hem echter geleerd dat er niets van waar was, wat hem niet verbaasde want alleen geestelijken van katholieken huize waren in staat om duivels met succes te verdrijven.[183] Aan de mislukte duivelsuitdrijving door de gereformeerde predikant Johannes Bergerus besteedde Dusseldorpius ruim aandacht.[184] Bergerus ging volgens Dusseldorpius prat op zijn kunsten als

---

[180] Aan de inachtneming van de katholieke spijswetten werd veel waarde gehecht: zie ook Dusseldorpius' waarschuwing aan zijn personeel hierboven.

[181] De Waardt, *Toverij en samenleving*, p. 173-174.

[182] Zie voor een transcriptie van het verzoekschrift A. van Lommel, 'Klachten der predikanten van de classis van Haarlem tegen de pausgezinden in Kennemerland A° 1635', in: *BGBH* 3 (1875), p. 434-435.

[183] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 1, fol. 654.

[184] Zie voor deze casus ook Benjamin Kaplan, 'Possessed by the devil? A very public dispute in Utrecht', in: *Renaissance Quarterly* 49 (1996), p. 738-759.

exorcista, maar toen hij die begin 1600 in Utrecht losliet op een bezeten vrouw, faalde hij jammerlijk. Als *ultimum remedium* gebruikte Bergerus het hart en rechteroog van een wolf om de vrouw van haar demonen te bevrijden. Uiteraard zonder resultaat, hetgeen Dusseldorpius niet verbaasde: de methoden die Bergerus er op nahield, waren in zijn katholieke ogen ronduit lachwekkend.[185] Het verwijt van bijgelovige praktijken keerde zich bij Dusseldorpius als een boemerang tegen de gereformeerden. Enige tijd later vielen twee 'bezeten vrouwen' (obsessae mulieres) de Utrechtse predikant Gerobolus aan, als straf voor zijn publiekelijke ontkenning van de katholieke exorcisme-rituelen. Prompt diende Bergerus' zich aan om de bezeten vrouwen – die intussen gevangen waren gezet – te genezen en Gerobolus te ontzetten. Dit liep opnieuw uit op een faliekante mislukking. De vrouwen bleven in hun kerker letterlijk als bezetenen te keer gaan, goed hoorbaar voor de menigte die buiten te hoop was gelopen om dit spektakel met eigen ogen te aanschouwen. Ten einde raad bracht de magistraat hen over naar een klooster, erkennend dat alleen 'katholieken deze mensen kunnen genezen'.[186] Aldus een tevreden Dusseldorpius, die deze opmerking duidelijk als een belangrijk wapenfeit in de concurrentieslag met de gereformeerden beschouwde.[187]

Deze voorvallen laten zien dat begin zeventiende eeuw behalve de katholieken ook de gereformeerden nog zeer gevoelig waren voor het lichaam als *locus* van bovennatuurlijke krachten, hetzij God, hetzij de duivel. Anders dan bijvoorbeeld reliekwonderen was exorcisme niet een typisch katholieke aangelegenheid; het geloof in duivels en duivelsuitdrijvingen was een veel breder verspreid verschijnsel.[188] Dat maakte het mogelijk om van katholieke exorcismerituelen een 'very public dispute' te maken, om met Ben Kaplan te spreken. De katholieke subcultuur maakte gretig gebruik van deze kans. Het monopolie dat de roomse geestelijken dankzij hun gereformeerde collega's hadden verworven, bood hen een uitgelezen kans om hun prestige te vergroten, twijfelaars aan boord van het katholieke schip te houden en andersdenkenden voor hun kerk te winnen. Dat zich onder het gehoor van pastoor Lenaertsz ook gereformeerde gelovigen bevonden, toont aan dat de katholieke clerus hier

---

[185] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 213.

[186] Ibidem, *Annales*, dl. 2, fol. 242 : 'asserentes catholicos huiusmodi hominibus mederi posse.'

[187] Ibidem. Ook in Engeland was het protestantse vertrouwen in katholieke duivelsuitdrijvingen een belangrijke propagandamiddel; Young, *English catholics and the supernatural,* p. 204.

[188] Zie ook Young, *English catholics and the supernatural,* p. 1-6, die stelt dat de katholieke houding ten opzichte van alle bovennatuurlijke fenomenen, exorcisme incluis, niet zozeer door de Contrareformatie als wel door de Engelse culturele context werd bepaald. In zijn visie onderscheidden katholieken zich op dit gebied niet wezenlijk van hun niet-katholieke buren. Zoals blijkt uit dit hoofdstuk over de sacrale betekenis van katholieke materiële cultuur, valt er op deze visie wel het nodige af te dingen.

geen missionaire luchtkastelen bouwde, maar dat de kans op bekering reëel was. Dat 'ketters' op dit terrein hun vertrouwen in de katholieke rituelen niet hadden verloren, zal bovendien het zelfbewustzijn van de katholieke gemeenschap hebben versterkt.

De houding ten opzichte van duivelsuitdrijvingen veranderde overigens wel in de loop van de zeventiende eeuw. Door de filosofische en natuurwetenschappelijke ontwikkelingen vanaf vooral de jaren 1650 stonden de opvolgers van apostolisch vicaris Vosmeer in toenemende mate huiverig ten opzichte van demonische bezetenheid, met als gevolg dat exorcisme als propaganda-instrument aan waarde inboette. In zijn *Reipublicae Christianiae* (1648) erkende apostolisch vicaris Rovenius de waarde van exorcisme in de concurrentiestrijd met de 'ketters', die zo jammerlijk faalden in het uitdrijven van demonen. Tegelijkertijd waarschuwde hij ervoor dat veel gevallen van bezetenheid een medische oorzaak kenden.[189] Van Neercassel en Codde waren nog sterker geneigd bezetenen als (geestes)zieken te beschouwen en te zoeken naar een medische verklaring voor hun gedrag – een ontwikkeling die we ook al bij het vastenwonder Jan Evertsen tegenkwamen.[190] Die ideeën sijpelden langzaam maar zeker door naar de lagere geestelijkheid, zodat er rond 1700 nog maar nauwelijks sporen zijn te vinden van katholieken die net zo enthousiast waren als Dusseldorpius over exorcismepraktijken om het eigen prestige te vergroten.[191]

Deze paragraaf demonstreert de katholieke fascinatie met het lichaam als een 'object' waarin zich bovennatuurlijke krachten konden manifesteren, afkomstig van God dan wel de duivel. Het cultiveren van het materiële lichaam kreeg door de Reformatie een extra 'boost'. Enerzijds kon het lichaam dienen als een instrument voor verinnerlijking van katholieke overtuigingen, die niet langer in het openbaar konden worden uitgedragen. De fysieke onthouding van de maagden van de Hoek zijn hier een goed voorbeeld van. Anderzijds gaf het lichaam juist een stem aan een monddood gemaakte geloofsgemeenschap en werd het een middel om zich op een alternatieve manier ook naar buiten toe als katholiek te profileren. Het lichaam als *locus* van het goddelijke werd bij uitstek gerepresenteerd door de relieken van heiligen. Over deze sacrale *materia* handelt de volgende en laatste paragraaf van dit hoofdstuk.

---

[189] Philippus Rovenius, *Reipublicae Christianiae Libri Duo, Tractantes de variis Hominum status, Gradibus, Officiis, et functionibus in Ecclesia Christi et quae in singulis amplectenda, quae fugienda sint*, Antwerpen 1648, p. 22-24.

[190] De Waardt, *Toverij en samenleving*, p. 176, 245-247.

[191] Overigens bleven jezuïeten veel langer enthousiaste pleitbezorgers van exorcisme als propagandamiddel; De Waardt, *Toverij en samenleving*, p. 247-249.

Van 'treffelicke reliquien'

Relieken, of relikwieën, zijn lichamelijke resten van heiligen (primaire relieken), maar ook voorwerpen die door heiligen zijn gebruikt of aangeraakt (secundaire relieken) of zelfs voorwerpen die in aanraking zijn geweest met primaire of secundaire relieken (tertiaire relieken).[192] **[Afb. 23 Schaaltje op voet met inscriptie 'drinkschaaltje C. Musius', Antwerpen 1565, Museum Catharijneconvent, Utrecht, OKM m3.]** Ze vormen misschien wel de belangrijkste categorie *materia* binnen het katholieke geloof. Voor zeventiende-eeuwse katholieken waren relieken niet zomaar devotionele objecten: het waren tastbare stukjes heiligheid waarin het goddelijke huisde. Via relieken konden gelovigen zo dicht als mogelijk bij de bijzondere kracht, de *virtus*, van de gestorven heiligen komen en zo de wonderdadige werking ervaren, die aan relieken werd toegeschreven.[193] Hoe letterlijk gelovigen dit namen, blijkt uit de geschiedenis van de twaalfde-eeuwse Engelse bisschop Hugo van Lincoln, die zó dicht bij een botreliek van Maria Magdalena wilde komen, dat hij er een stukje van opat.[194] Daarnaast konden gelovigen met behulp van relieken de betreffende heilige om hemelse voorspraak vragen. Meer in het algemeen fungeerden relieken bovendien als een soort talisman tegen allerhande onheil.

De reliekcultus kent een geschiedenis die bijna zo oud is als die van het christendom zelf. Al in de tweede en derde eeuw van onze jaartelling, toen de christenen in het Romeinse Rijk op grote schaal werden vervolgd en geëxecuteerd, werden aan de lichaamsresten van deze vroegste martelaren wonderbaarlijke krachten toegekend. In de ogen van de christenen waren deze tastbare bewijzen van heiligheid een toegangspoort tot God. De lichamen werden dan ook uit de graven gelicht en naar veiliger oorden overgebracht (*translatio*). In de middeleeuwen intensiveerde de reliekverering. Deze aanraakbare vorm van sacraliteit oefende een enorme aantrekkingskracht uit op leken.[195] Vorsten en andere machthebbers legden immense reliekverzamelingen aan. Rond 1350 liet Keizer Karel IV in de buurt van Praag zelfs een speciale reliekenburcht bouwen. De enorme vlucht van de reliekcultus leidde er toe dat de lichamen van heiligen in steeds kleinere stukjes werden verdeeld (*dismembratio*), waardoor ze

[192] Karl-Heinz Kohl, *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München 2003, p. 48-52.
[193] Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, p. 155-158.
[194] Henk van Os, *De weg naar de hemel. Reliekverering in de middeleeuwen*, Baarn 2000, p. 15.
[195] Alexandra Walsham, 'Introduction: relics and remains', p. 19-24.

op steeds grotere geografische schaal konden worden verspreid. De gedachte was dat de lichaamsdeeltjes, waar ter wereld zij zich ook bevonden, dezelfde kracht hadden als het gehele lichaam: 'Ubi est aliquid ibi totum est'.[196] Daarnaast werden relieken in steeds rijkere omhulsels bewaard: de kostbare materialen waarvan de reliekhouders waren gemaakt, vormden in de beleving van de gelovigen een passende behuizing van de virtus van de gestorven heilige.[197] **[Afb. 24 Reliekhouder filigrain hartje met relieken van de martelaren van Gorcum en de H. Genoveva, Museum Catharijneconvent, Utrecht, inv.nr. ABM m1608.]** *Dismembratio*, maar ook de ontdekking in 1106 van het grafveld van de H. Ursula en haar 11.000 maagden in Keulen, had een florerende handel in relieken en een toenemend privébezit tot gevolg. Die ontwikkelingen werkten de toch al aanwezige gevoeligheid voor bijgeloof, fraude en diefstal danig in de hand: de hierboven genoemde voorbeelden van Calvijn en Veluanus waren niet uit de lucht gegrepen.[198] **[Afb. 25 Camera Aurea (Gouden Kamer) in de Sint-Ursulakerk te Keulen.]**

De kerk in Rome zag zich daarom genoodzaakt om de reliekverering te centraliseren en strikter te reguleren. Het Vierde Lateraans Concilie had al in 1215 bepaald dat voortaan geen relieken meer mochten worden vereerd zonder toestemming van Rome, en gaf strenge regels voor de omgang met relieken.[199] In 1563 legde het Concilie van Trente, in reactie op de heftige aanvallen vanuit protestantse hoek, de heiligen- en reliekverering nog verder aan banden. Heiligen mochten voortaan alleen worden vereerd als herinnering aan wat God voor de mensen had gedaan en als intercessor tussen God en de gelovigen, maar niet langer vanwege de heilige zelf. De reliekverering kwam in het teken van authenticiteit en eerbied te staan. Zo moest de echtheid van relieken schriftelijk worden vastgelegd door een bisschop of een andere hoge geestelijke en mochten zij alleen in een kerk worden bewaard, in vaste schrijnen. Alleen daar mochten zij worden vereerd. Ook de regels omtrent het vervoer van relieken werden verder aangescherpt.[200] Tegelijkertijd veroordeelde het Concilie in harde bewoordingen de protestantse aanval op relieken. Via deze stukjes heiligheid hadden

---

[196] Angenendt, *Heilige und Reliquien*, p. 152-155. Zie Bynum, *Christian materiality*, hoofdstuk 3, over het spanningsveld tussen verering van 'part and whole, corruption and incorruption' (citaat op p. 176).

[197] Van Os, *De weg naar de hemel*; A.C. de Kruijf, *Miraculeus bewaard. Middeleeuwse Utrechtse relieken op reis: de schat van de oud-katholieke Gertrudiskathedraal*, Zutphen 2011, p. 24-25; Bynum, *Christian materiality*, p. 177-216.

[198] Angenendt, *Heilige und Reliquien*, p. 162-166. Zie voor een mooi voorbeeld van een frauderende handelaar in relieken, Craig Harline & Eddy Put, *A bishop's tale. Mathias Hovius among his flock in seventeenth-century Flanders*, New Haven / Londen 2000, p. 128-132.

[199] De Kruijff, *Miraculeus bewaard*, p. 24-26.

[200] Zie noot 12 hierboven. Zie ook Angenendt, *Heilige und Reliquien*, p. 242-251.

gelovigen al vanaf de vroegste kerk Gods goedertierenheid ondervonden. Hun verering was en bleef een katholiek keurmerk *par excellence*, dat zowel herinnerde aan de continuïteit van de kerk als opriep tot strijdbaarheid in het heden. In 1578 gooide de ontdekking van de resten van vroege christenen in de Romeinse catacomben extra olie op dit contrareformatorisch vuur. De export van deze catacombenheiligen over heel Europa gaf de reliekcultus nog een extra 'boost'. **[Afb. 26 Catacombenheilige in een kerk in Gnadenberg, Duitsland.]**

In gebieden waar de Reformatie werd doorgevoerd, waren zowel de Tridentijnse oproep tot verering als de hervormingsmaatregelen om voor de hand liggende redenen niet zo eenvoudig te implementeren. In de Nederlanden vielen de stoffelijke resten van heiligen vanaf 1566 ten prooi aan gereformeerde vernielzucht. In allerijl probeerden Nederlandse katholieken, de clerus voorop, hun in relieken in veiligheid te brengen, om zo te voorkomen dat ze werden blootgesteld aan heiligschennis. Dat relieken draagbaar en mobiel waren, hielp daarbij natuurlijk enorm. Apostolisch vicaris Sasbout Vosmeer bracht al vóór zijn benoeming in 1592 een enorme collectie relieken bijeen.[201] Uit alle delen van de Republiek verzamelde hij relieken, opdat deze niet in handen van de protestanten zouden vallen, maar ook uit persoonlijke vroomheid en om er zelf de wonderbaarlijke vruchten van te plukken. In 1591 genas hij van hoofd- en kiespijn nadat hij relieken van de kaak en het aangezicht van de heilige Mauritius tegen zijn hoofd had gehouden.[202] In zijn functie van hoofd van de Hollandse Zending deed hij nog een schepje bovenop zijn reliekwoede, daartoe belast door paus Clemens III zelf.[203] Veel van de door Sasbout bijeen gebrachte relieken, vaak aangedragen door bezorgde kloosterlingen en priesters, betroffen bekende zaken zoals splinters van het Heilige Kruis en beenderen van heiligen.[204] Maar in Sasbouts reliekenverzameling bevond zich ook het hoofd van Balthasar Gerards, de moordenaar van Willem van Oranje. Vooruitlopend op de door hem bepleite zaligverklaring van Gerards, die volgens Sasbout een ware martelaarsdood was gestorven, liet de apostolisch vicaris het op een stok gespietste hoofd stelen, zette het op sterk water en bracht het in veiligheid in het seminarie te Keulen. Zijn pogingen om de Romeinse prelaten ervan te overtuigen dat het een

[201] HUA, Archief apostolische vicarissen van de Hollandse Zending, toegang 1003, inv.nr. 469, Lijst van door Sasbout Vosmeer verzamelde relieken.
[202] HUA, Archief apostolische vicarissen van de Hollandse Zending, toegang 1003, inv.nr. 440, fol. 387r en 411v; De Kruijf, *Miraculeus bewaard,* p. 113.
[203] De brief met deze opdracht wordt geciteerd in Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 222-223, die de redding van relieken eveneens als een belangrijke opdracht beschouwde.
[204] De Kruijf, *Miraculeus bewaard*, p. 112-124.

goede zaak zou zijn om Balthasar Gerards heilig te verklaren, liepen echter op niets uit.[205] De latere apostolisch vicaris Jacobus de la Torre kon uiteindelijk zelfs niet voorkomen dat het hoofd werd verbrand, samen met het speciaal voor Gerards opgestelde officium (gebedsdienst). [206]

Het grootste deel van zijn verzameling bracht Sasbout onder bij zijn broer en secretaris Tilman Vosmeer, die in de katholieke *safe haven* Keulen woonde.[207] Zo'n 'onderduik' in het katholieke buitenland bood de meest effectieve bescherming tegen de grijpgrage handen van de geuzen. Keulen huisvestte bovendien een substantiële groep katholieke vluchtelingen uit de Republiek, die een sterke behoefte voelden aan *materia sacra* uit het thuisland. Zij ontvingen de relieken met open armen.[208] Zowel Sasbout als Tilman stelde lijsten met nauwkeurige beschrijvingen van de verhuisde relikwieën op.[209] Daarin werd niet alleen de echtheid van de ontvoerde relieken vastgelegd, maar ook hun herkomst en hun omzwervingen. De apostolisch vicaris deed ook regelmatig een beroep op betrouwbare katholieken om relieken in veiligheid te brengen, waaronder zijn vertrouwelingen Franciscus Dusseldorpius en Albert Eggius, de vicaris-generaal van het bisdom Haarlem.[210] Dergelijke reddingsacties stonden weliswaar haaks op het Tridentijnse voorschrift dat relieken alleen in kerken mochten worden bewaard onder het toeziend oog van de clerus, maar in de gereformeerde Republiek waar de kerken waren onteigend en priesters in groten getale de wijk hadden genomen, had Sasbout weinig keus.

Ook Vosmeers opvolger Philippus Rovenius zorgde ervoor dat relikwieën vanuit de Noordelijke Nederlanden naar Keulen werden ontvoerd.[211] Opvallend genoeg had hij echter grote moeite met de relieken die naar het buitenland werden gesmokkeld door de jezuïeten,

---

[205] Robert Fruin, 'Over een brief van den kardinaal Baronius betreffende het martelaarschap van Balthazar Gérard (1882)', in: Fruin, *Verspreide geschriften*, ed. P.J. Blok, P.L. Muller en S. Muller Fzn., 10 dln., Den Haag 1900-1905, dl. 7, p. 247-266. Zie ook Tracy, 'With and without the Counter-Reformation', p. 564.

[206] Jacobus de la Torre, *Relatio seu descriptio status religionis Catholicae in Hollandia etc. quam Romae collegit et exhibuit Alexandro septimo et cardinalibus congregationis de propaganda fide, Jacobus de la Torre. Kal. Septembris Anno 1656*, ed. A. van Lommel, in: *AAU* 10 (1882), p. 95-240, spec. 219-220.

[207] HUA, Archief apostolische vicarissen van de Hollandse Zending, toegang 1003, inv.nrs. 18 en 503.

[208] Ballingen waren vaak ook zelf actief op zoek naar relieken uit hun plaats van herkomst; Janssen, *The Dutch Revolt and catholic exile*, p. 167-168.

[209] HUA, Archief apostolische vicarissen van de Hollandse Zending, toegang 1003, inv.nr. 469, Lijst van door Sasbout Vosmeer verzamelde relieken.

[210] De Kruijf, *Miraculeus bewaard*, p. 123, 125.

[211] Ibidem, p. 126.

die eveneens actief waren op dit terrein.[212] Om die reden verbood hij hen in 1616 om op straffe van excommunicatie relieken naar het buitenland te brengen. De reden die hij daarvoor aanvoerde, was dat de katholieken in de Republiek niet beroofd mochten worden van de voorspraak van de heiligen wier resten in de Noordelijke Nederlanden rustten.[213] Voor de jezuïeten golden in dit opzicht blijkbaar andere maatstaven dan voor de priesters van de Hollandse Zending. Dat had natuurlijk alles te maken met de voortdurende concurrentiestrijd tussen de regulieren en de seculieren. Maar Rovenius vermoedde waarschijnlijk ook dat de door de jezuïeten weggevoerde relieken de Republiek nooit meer terug zouden zien, terwijl de nauwe banden tussen de Hollandse Zending en het Keulse priestercollege Alticollense, waar een groot deel van de geredde relieken werd bewaard, een terugkeer veel realistischer maakten.

Ook veel lagere geestelijken eisten een rol op als reliekredder. Bijzonder actief waren de kanunniken uit de Utrechtse familie Van Montzima. De hierboven al genoemde Pompejus van Montzima bewaarde in zijn huis kostbaarheden van zijn kapittel, waaronder waardevolle relieken van de H. Willibrord, 'in een ivoren cofferken met silvere banden gebonden, ende die leliën van dien vergult'.[214] **[Afb. 27 Ivoren reliekkistje afkomstig van het kapittel van Oudmunster te Utrecht, ca. 1500, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. BK-NM-625.]** Bij zijn overlijden in 1637 liet Pompejus zijn omvangrijke collectie relieken na aan de ook al even genoemde Gerard van der Steen (1590-1680), een van de laatste katholieke kanunniken

[212] In 1594 smokkelden jezuïeten relieken en kerkzilver Groningen uit, verborgen onder hun kleren; Janssen, *The Dutch Revolt and catholic exile*, p. 102.

[213] W.L.S. Knuif en J. de Jong, 'Philippus Rovenius en zijn bestuur der Hollandsche Zending', in *AAU* 50 (1925), p. 1-401, spec. 32. Dusseldorpius was evenmin te spreken over ordegeestelijken die heilige zaken naar het katholieke Zuiden wegvoerden. Deze heiligdommen waren door 'onze voorouders' uit vroomheid geschonken en bedoeld om in 'onze kerken' te worden vereerd en gebruikt; *Annales*, dl. 2, fol. 353.

[214] Brom, 'Kerksieraden van Oudmunster', p. 395-398; De Kruijf, *Miraculeus bewaard*, p. 128, 145. De kerkschat van Oudmunster werd in 1580, toen het kapittel zijn huis moest ontruimen, overgebracht naar Emmerik, waar ze ten huize van Jan Petersz. Van Eynde (een voormalig burger van Utrecht?) werden bewaard. In 1609-1610 gingen ze weer retour en kwam het grootste deel onder de hoede van Pompejus van Montzima. Mogelijk werd dat door het sluiten van het Twaalfjarig Bestand veilig genoeg geacht. Zie Visser, 'Een inventaris van kerksieraden uit 1609, toebehoorende aan Oudmunster te Utrecht', p. 182-188. Voor het kistje waarin de relieken werden bewaard, zie 'Memorie van de Reliquien onder my Gerardt van den Steen, Canoniek St. Jans t'Utrecht berustende, ende syn gelevert door begeerte van den Heere Pompeius van Monsima, Canoniek ende Thesaurier t'Oude munster ende in myn handen gelevert int beginne van Februari anno 1631 [moet zijn 1637, CL], wesende omtrent 14 dagen voor het overlijden van Monsima', in: W.J.A. Visser, 'Relieken van den H. Willibrordus, die in 1301 aan de Oudmunster te Utrecht ten geschenke zijn gegeven', in: *AAU* 57 (1933), p. 137-210, spec. 207-210.

van St. Jan en spin in het Utrechtse web van reliekredders.[215] Arnold van Esch (1530-1616), kanunnik van het kapittel van de Utrechtse Janskerk, spande zich eveneens in om na het uitbreken van de troebelen de kerkschat van zijn kapittel veilig te stellen. Naast vele andere kostbaarheden, verborg hij thuis jarenlang de relieken van St. Bernulphus en St. Odulphus. De relieken kwamen uiteindelijk via zijn gereformeerd geworden neef en medekanunnik Theodorus van Esch en diens zusje Ida in 1622 terecht bij Gerard van der Steen.[216] Van der Steen vervulde zoals gezegd een sleutelrol in het netwerk van Utrechtse reliekredders, dat door Anique de Kruijf in haar boek over de kerkschat van de Utrechtse Gertrudiskerk uitgebreid in beeld is gebracht.[217] Zowel geestelijken als leken vertrouwden aan de laatst overgebleven katholieke kanunnik de kerkschatten, kazuifels en relieken toe die zij sinds de Reformatie onder hun hoede hadden.[218] Soms bezorgde Van der Steen de kostbaarheden terug aan de oorspronkelijke bezitters, zoals in 1637 toen hij een 'silveren monstrantie, kelck ende casuyfel' teruggaf aan de kerk van Mijdrecht, die deze kerksieraden 'alleen soude competeeren'.[219] In datzelfde jaar retourneerde hij ook de kerkschat van Oudmunster aan het kapittel, dat daar toen om had gevraagd.[220] Halverwege de jaren 1650 bleek echter dat Van der Steen enkele relieken had achtergehouden; hij schonk deze toen, samen met enkele relikwieën die oorspronkelijk aan het St. Janskapittel had toebehoord, aan Abraham van Brienen (1606-1683), pastoor van de Utrechtse St. Gertrudiskerk. In de jaren 1672-1673 werden de door Van der Steen in 1637 aan Oudmunster gerestitueerde relieken door de Franse

---

[215] 'Memorie van de Reliquien onder my Gerardt van den Steen, Canoniek St. Jans t'Utrecht berustende', in: Visser, 'Relieken van den H. Willibrordus', p. 207-210; zie ook p. 161. Zie verder Dodt van Flensburg, *Archief voor kerkelijke en wereldsche geschiedenissen*, dl. 3, p. 196-197; Visser, 'Een inventaris van kerksieraden uit 1609, toebehoorende aan Oudmunster te Utrecht', p. 200-201; De Kruijf, *Miraculeus bewaard*, p. 146; Forclaz, *Catholiques au défi de la Réforme*, p. 46.

[216] HUA, Verzamelde stukken van de oud-katholieke kerk in Nederland, toegang 88, inv.nr. 206. Zie ook Dodt van Flensburg, *Archief voor kerkelijke en wereldsche geschiedenissen*, dl. 3, p. 198; De Kruijf, *Miraculeus bewaard*, p. 145. Hoewel hij ongetwijfeld werd gedreven door devotie, verdiende Van Esch soms ook aan de door hem geredde kostbaarheden. Zo verkocht hij aan kanunnik Steven van Rumelaer twee uit de Janskerk afkomstige gouden pallia, die hadden toebehoord aan de oom en oudoom van Van Rumelaer; HUA, Archief Verzamelde stukken van de oud-katholieke kerk in Nederland, toegang 88, inv.nr. 205. Uit de door mij bestudeerde bronnen is echter niet gebleken of hij ook aan de door hem geredde relieken geld verdiende.

[217] De Kruijff, *Miraculeus bewaard*, p. 110-167.

[218] Dodt van Flensburg, *Archief voor kerkelijke en wereldsche geschiedenissen*, dl. 3, p. 196-197.

[219] Ibidem.

[220] HUA, Archief Verzamelde stukken van de oud-katholieke kerk in Nederland, toegang 88, inv.nr. 165.

legerleider De Montmorency ook aan Van Brienen geschonken, waarmee de gehele Oudmunster collectie van Van der Steen in het bezit van de Gertrudiskerk kwam.[221]

Op zijn beurt liet Van Brienen bij zijn overlijden een grote reliekenverzameling na aan zijn opvolger, de latere apostolisch vicaris Petrus Codde.[222] Deze zag zich geconfronteerd met een gebrekkig gedocumenteerde verzameling.[223] De schimmige vluchtroutes van veel relieken was hier debet aan. De reddingsacties en de daaropvolgende omzwervingen werden in de eerste jaren na de Reformatie nauwelijks geregistreerd: de tijd ontbrak, terwijl het hoofd van de betrokken religieredders er waarschijnlijk ook niet naar stond. Bovendien leefde onder veel katholieken de angst dat schriftelijke sporen van ontvoerde relieken in de verkeerde handen zouden vallen.[224] Toen twee kanunniken van Oudmunster in 1580 in het grootste geheim de waardevolle relieken van de H. Frederik uit hun sarcofaag lichtten om ze uit de handen van de calvinisten redden, werd in de daarvan opgemaakte akte met geen woord gerept over de plaats waar of de persoon bij wie ze waren ondergebracht.[225] Wat niet hielp, is dat in die eerste chaotische jaren na het uitbreken van de Opstand ook veel leken hun kans schoon zagen om zich over tot dan toe onbereikbare relieken te ontfermen. Oprechte bezorgdheid over het welzijn van hun heilige zaken, maar ook de wens om zelf zoveel mogelijk te profiteren van de sacrale kracht van de relieken, stimuleerde veel leken om zich als reliekredder op te werpen. In dat laatste geval, was de animo om de verblijfplaats van de relieken bekend te maken waarschijnlijk niet zo groot.

Soms waren het de priesters zelf, die de hulp van leken inriepen (zoals vaker gebeurde in de gereformeerde Republiek).[226] In Haarlem werden omstreeks 1582 de relieken van Sint Jeroen en Sint Adelbert (oorspronkelijk afkomstig uit de abdij van Egmond) op verzoek van de Haarlemse bisschop Godfried van Mierlo (1518-1587) aan de leek Jan Wolbrantsz in bewaring gegeven. Tien jaar later verklaarde ‘broeder gherrijt’, die destijds bij de overdracht

---

[221] HUA, Archief Verzamelde stukken van de oud-katholieke kerk in Nederland, toegang 88, inv.nr 165. De Kruijf, *Miraculeus bewaard*, p. 148.

[222] Dodt van Flensburg, *Archief voor kerkelijke en wereldsche geschiedenissen*, dl. 3, p. 196-197; Forclaz, *Catholiques au défi de la Réforme*, p. 46.

[223] De Kruijf heeft Coddes werkzaamheden op dit terrein zo nauwkeurig mogelijk getraceerd en verwerkt in *Miraculeus bewaard*, p. 154-159.

[224] De angst dat gevoelige informatie in gereformeerde handen zou vallen, leefde breed in katholieke kring, en bepaald niet alleen onder reliekredders. In hoofdstuk 2, n. 130 zagen we al dat Dusseldorpius daar de nodige maatregelen tegen nam. Zie verder de Appendix.

[225] G. Brom, ‘De overbrenging der reliquieën van den H. Bisschop-Martelaar Frederik in 1580’, in: *AAU* 24 (1897), p. 138-142, met een transcriptie van de betreffende akte.

[226] Over de interactie tussen clerus en leken in de Republiek zie Parker, *Faith on the margins*.

betrokken was geweest, dat hij ten huize van Wolbrantsz. ‘de selffde cassen ende coffer’ aantrof die

> hy Jan Wolbrantsz. voorn, omtrent thijen Jaeren geleden duer expres beuel vanden hoochwaerdighen H. heere godefroij van mierle bijsschop tot haerlem doen residerende tot Coelen ouergegeleuert hadde, om dien te bewaeren ende te beschermen so veele hem doenlick wesen soude […][227]

Ook op andere leken deed Van Mierlo een beroep om relieken te verbergen. In een eigenhandig geschreven akte uit 1578 legde hij vast, dat hij meteen na de Haarlemse Noon twee belangrijke relieken in bewaring had gegeven aan de ‘probum et optimum virum Petrum a Driel’, belastinginner in Haarlem.[228] In zijn testament van 1581 noemde Van Mierlo nog meer ‘fideles cives Harlemensis’, die zich over de kerkelijke kostbaarheden en relieken hadden ontfermd. Hij vermeldde wederom Van Driel, waar behalve relieken ook de tot een massa omgesmolten gouden en zilveren reliekhouders terecht waren gekomen.[229] Dit lot was overigens veel reliekhouders beschoren na de Reformatie. Op die manier konden kostbaarheden natuurlijk makkelijker worden vervoerd. Dat de relieken het zonder hun kostbare reliekhouders moesten stellen, maar desondanks hun wonderbaarlijke krachten behielden, was dan eens te meer een bewijs dat de kerk van Rome het in de religieuze strijd bij het rechte eind had. Een andere tactiek was om, als een soort afleidingsmanoeuvre, de reliekhouders juist wel aan de gereformeerde overheid over te dragen en zo de onvervangbare relieken in veiligheid te brengen zonder argwaan te wekken.

Sommige leken ondernamen echter op eigen houtje actie om hun sacrale objecten te redden uit de handen van de gereformeerden. Margriet van Alkemade, een nichtje van Sasbout Vosmeer, had met hulp van de organist begin jaren 1570 verschillende relieken uit het klooster Leeuwenhorst in Noordwijkerhout gered, ook al was dit ‘noch seer gevairlick’.[230]

---

[227] Noord-Hollands Archief (NHA), Archief R.K. Bisdom Haarlem, toegang 275, inv.nr. 260. Zie ook J.J. Graaf, ‘De Reliquien van S. Jeroen en S. Adelbert’, in: *BGBH* 2 (1874), p. 377-418, spec. 382.

[228] Graaf, ‘De Reliquien van S. Jeroen en S. Adelbert’, p. 403-404.

[229] NHA, Archief R.K. Bisdom Haarlem, toegang 275,inv.nr. 260: ‘Magister Petrus a Driel Thelonarius habet optimam partem auri et argenti conflati’. Een afschrift van het testament van Van Mierlo is ook opgenomen in J.J. Graaf, ‘Het archief van het Oud-Kapittel van Haarlem. Hoe bijeengekomen en hoe bewaard?’, in: *BGBH* 38 (1918), p. 263-311, spec. 308-311.

[230] De Kruijf, *Miraculeus bewaard*, p.113-114. In de door Sasbout en Tilman opgestelde relieklijsten komen ook verschillende namen van leken voor die door hen geredde relieken aan de apostolisch vicaris en zijn broer toevertrouwden; HUA, Archief apostolische vicarissen van de Hollandse Zending, toegang 1003, inv.nr. 15.

In Zutphen spande 'praenobilis dominus Thomas à Burlo' zich in 1601 en 1602 in om relieken uit Arnhem en Utrecht in veiligheid te brengen.[231] Begin zeventiende eeuw was in Utrecht de 'civis Catholicus' Everardus Botter uitermate actief om relieken in veiligheid te brengen. Volgens een brief van de Norbertijn Sionghers uit 1690 had Botter voor de reliekschat van de Utrechtse Dom zelfs een bedrag van tweeduizend gulden neergeteld: 'pro duobus millibus florenorum redemit omnas reliquias ecclesiae majoris seu cathedralis Ultrajectinae'.[232] Hoewel dit uit de brief niet blijkt, moet Botter de relieken hebben gekocht van de calvinisten, aan wie de bezittingen van het Domkapittel inmiddels waren toegevallen. Dat Botter bereid was om een voor die tijd astronomisch bedrag neer te tellen, toont hoeveel belang hij eraan hechtte dat de heilige overblijfselen voor de katholieke gemeenschap behouden bleven.

Botter was een bekende reliekredder. Ook Dusseldorpius maakte in zijn *Annales* melding van zijn reddingsacties. Omdat hij gehoord had dat de aartshertogen geïnteresseerd waren, liet Botter volgens Dusseldorpius tijdens de Bestandsjaren, toen het verkeer tussen Noord en Zuid wat makkelijker was geworden, in het holst van de nacht beenderen van de Martelaren van Gorcum opgraven om die vervolgens naar Brussel te vervoeren. **[Afb. 28 Jacob Neefs, naar Abraham van Diepenbeeck, *Martelaren van Gorcum, 1572*, 1620-1660, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-OB-79.196.]** Apostolisch vicaris Rovenius hoorde van de reddingsactie en gaf dezelfde Petrus Gerardus met wiens hulp Botter de relieken had laten opgraven opdracht om ook voor hem relieken te verzamelen. Waar die naar toe werden vervoerd, vermeldde Dusseldorpius niet.[233] Dit soort verhalen over spectaculaire reliekreddingen zette natuurlijk ook de redders zelf in de schijnwerpers. Door willens en

[231] A. van Lommel, 'Berigten aangaande reliquiën van heijligen of H. zaken uit Noord-Nederland ontvoerd. Annis 1582-1630', in: *AAU* 7 (1879), p. 90-155, spec. 98-109.

[232] Van Lommel, 'Berigten aangaande reliquiën', p. 113.

[233] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 1, fol. 322. Petrus Gerardus was een Utrechtse ambachtsman die door meer geestelijken werd ingeschakeld om 'met gevaer sijns levens' relieken van de Martelaren van Gorcum op te graven. Tijdens de Bestandsjaren lijkt er een hausse aan opgravingen van hun stoffelijke resten te zijn geweest, die in het geheim, meestal 's nachts, en soms ook tegen betaling plaatsvonden. De aartsbisschop van Mechelen, Mathias Hovius (1542-1620), kreeg tijdens het Bestand een aantal keer botten en andere resten van de Martelaren van Gorcum bezorgd die Franciscaner monniken, de ordegenoten van de Martelaren van Gorcum, hadden opgegraven uit het martelaarsveld; Harline en Put, *A bishop's tale*, p. 268-270. Zie verder Wim Vroom, 'De martelaren van Gorcum', in: N.C.F. van Sas (red.), *Waar de blanke top der duinen en andere vaderlandse herinneringen*, Amsterdam / Antwerpen 1995, p. 106-117, spec. p. 111; Alb. van Toorenbergen, *De martelaren van Gorcum. Eene bladzijde uit de geschiedenis van den tachtigjarigen oorlog*, Utrecht 1865, p. 55; De Kruijf, *Miraculeus bewaard*, p. 150, 273, n. 617.

wetens de gevaren voor ontdekking van hun acties te trotseren, profileerden zij zichzelf als ware helden voor het katholieke geloof. Van de naamsbekendheid die dat opleverde, konden redders zoals Botter en Gerardus ook in financieel opzicht profiteren. Zo noteerde Dusseldorpius dat met de opgravingen van de resten van de Gorcumse martelaren geld was gemoeid: Botter betaalde de door hem ingeschakelde Petrus Gerardus een bedrag van zestig gulden voor zijn hulp.[234] Het is goed mogelijk dat de aartshertogen Botter compenseerden voor deze onkosten en hem daarboven ook een vergoeding betaalden voor zijn diensten. Dat zou dan een aanwijzing zijn dat Botter ook door meer aardse drijfveren werd gestuurd. Wellicht kreeg hij ook de tweeduizend gulden, die hij spendeerde aan het terugkopen van de reliekschat van de Dom, vergoed door degenen bij wie de relieken uiteindelijk terecht kwamen. De vraag naar de mogelijke financiële motivatie van reliekredders verdient zeker nader onderzoek, hoewel door de gebrekkige documentatie van de reliekreddingen het antwoord niet gemakkelijk te vinden zal zijn.

Eveneens tijdens het Twaalfjarig Bestand, in 1614, ontving Botter van Walburgis Bor van Amerongen, abdis van het 'Nonnen-Vrouwenklooster' bij Utrecht, een botreliek van St. Laurentius. Zij vreesde dat 'les reliques dudict Sainct pourraient en ce temps si calamiteux après mon trespas tomber au pouvoir de gens d'aultre religion; comme l'on voit tous les jours arriver'.[235] Daarom verkoos zij dat het bot van Laurentius voortaan werd vereerd in de kapel van Botter (wiens huis inderdaad onderdak bood aan een schuilkerk).[236] Hoezeer Botter haar laatste reddingsboei was, blijkt uit Walburgis' toevoeging over de verering van het relikwie:

> lequel les abesses mes predecesseresses soulaient faire porter avecq grandes solemnité aux processions, et estoit vénéré par la peuple d'un particulier zèle et devotion. Certifie de plus, lesdictes reliques ont esté en nostre couvent le temps de 4 a 500 ans.[237]

Het water moet haar aan de lippen hebben gestaan om dit eeuwenlang gekoesterde relikwie aan een derde af te staan. In de daaropvolgende jaren zag Walburgis Bor van Amerongen zich genoodzaakt om nog meer relikwieën onder te brengen bij Botter, evenals haar collega's van andere Utrechtse kloosters.[238]

---

[234] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 1, fol. 322.
[235] Van Lommel, 'Berigten aangaande reliquiën', p. 141.
[236] In Dusseldorpius' *Annales* staat vermeld, dat de schout in 1615 een inval deed in het huis van Botter omdat er een 'conventum' van katholieken was gehouden; *Annales*, dl. 2, fol. 438.
[237] Van Lommel, 'Berigten aangaande reliquiën', p. 141-142.
[238] Ibidem, p. 143-147.

Lekenbemoeienis à la Botter c.s. was om meer dan één reden een bron van klerikale zorg: wat gebeurde er na de overdracht met de relieken; in wiens handen en op welke plaats kwamen ze terecht; raakten de relieken niet gescheiden van hun echtheidsverklaringen (*cedula*)? En werden de relieken wel op de juiste manier vereerd of kregen 'bijgelovige' praktijken weer alle ruimte? Relieken waren potentieel een bron van schandalen, die door de gereformeerden ten koste van de katholieken kon worden uitgebuit. Bij de meeste reliekoverdrachten werd dan ook niet alleen de authenticiteit van de heilige voorwerpen vastgelegd, maar stipuleerden de betrokken geestelijken ook dat ze weer terug moesten komen zodra de omstandigheden dit toelieten. Godfried van Mierlo vermeldde in zijn testament, dat de bij derden in bewaring gebrachte relieken naar het bisdom Haarlem moesten terugkeren ingeval van het herstel van de kerken en de katholieke eredienst. Het bij Van Driel ondergebrachte goud en zilver moest dan opnieuw voor reliekkassen worden aangewend.[239] De kanunniken van Oudmunster die de overblijfselen van de H. Frederik uit hun kerk ontvoerden, legden vast dat de resten weer retour moesten zodra het God behaagde om de moederkerk in ere te herstellen.[240] De relieken die de kerk van Tiel in 1592 aan een Arnhemse kanunnik had toevertrouwd, moesten door hem 'fideliter' bewaard worden totdat er een einde was gekomen aan de vervolging van de katholieken.[241] Daarna moesten ze zo snel mogelijk weer terug naar de plaats waar ze hoorden. Toen broeder Van Afferden in 1614 relieken van de Utrechtse regulieren wegschonk aan Botter, vanwege 'de benauwtheyt van tyden ende vrese van de overicheyt van ander religie', voegde hij daar de uitdrukkelijke wens aan toe dat Botter de relieken zou retourneren 'als ons arme cloester sal weder opcomen.'[242]

Dergelijke teksten gaven niet alleen uiting aan de zorgen over de juiste verering van de relieken, maar belichtten tevens dat de katholieken in de eerste decennia na de Reformatie een spoedig katholiek herstel nog denkbaar achtten. Relieken legden dus een link tussen het katholieke verleden, dat via hun verering levend werd gehouden, en een katholieke toekomst, waarin de kerk van Rome de Republiek had heroverd op de gereformeerde vijand. Aan de hand van profetieën heeft Frijhoff beargumenteerd, dat de Noord-Nederlandse katholieken een herstel van de oude orde tot aan de Vrede van Munster, en vooral tijdens de Bestandsjaren, inderdaad als een realistisch scenario beschouwden.[243] Daarna zouden

[239] Graaf, 'Het archief van het Oud-Kapittel van Haarlem', p. 310.
[240] Brom, 'De overbrenging der reliquieën van den H. Bisschop-Martelaar Frederik in 1580', p. 142.
[241] Van Lommel, 'Berigten aangaande reliquiën', p. 92.
[242] Ibidem, p. 143.
[243] Frijhoff, 'Katholieke toekomstverwachtingen ten tijde van de Republiek'.

dergelijke toekomstverwachtingen een meer abstract karakter krijgen. Zoals verderop in dit hoofdstuk zal blijken, meen ik echter dat de omgang met relieken illustreert dat ook ná 1648 de hoop op katholiek herstel actueel bleef. Ik sluit daarmee aan bij Liesbeth Corens, die in haar onderzoek naar de functie van relieken voor Engelse katholieken tot dezelfde conclusie komt.[244]

Soms kwamen de relieken inderdaad weer op hun oorspronkelijke verblijfplaats terecht. In 1632 verklaarde Elisabeth Verhagen, de laatste religieuze van het St. Michielsconvent in Haarlem, dat de reliekkas van het H. Kruis en de Doornenkroon van het klooster in 1578 was ondergebracht bij Dirk de Vriese, die het kostbare bezit gedurende twaalf jaar 'in zijn huyse geherbercht ende bewaert' had, terwijl de zusters als gevolg van de troebelen 'herwaerts ende derwaerts verstroyt werden'. Toen echter de zusters jaren later door de burgemeesters van Haarlem een huis op het Begijnhof kregen toegewezen, 'hebben wij alle onse goederen van Dirk de Vriese met het H. Kruys in de kist liggende weder ontfangen.'[245] Ook met de lichaamsresten van de H. Bonifatius die in Dokkum werden bewaard, liep het goed af. In *Ommelands-Eere* legde Mijleman vast hoe Bonifatius' relikwieën hun omzwervingen hadden overleefd en in Dokkum waren teruggekeerd, waar Mijleman ze nog onlangs met eigen ogen had aanschouwd:

> Noch word aldaer gethoont een stuck van 't beckeneel van sijn heilig hooft met een casufel ende choorkap van seer vremde stof, dewelcke juweelen van *ouder tot ouder, van handt tot handt, trouwlijck door alle de troublen ende perijckelen aldaer bewaert* [cursivering CL], noch onlancx ick bij der hand heb gevat.[246]

Dat lang niet alle leken bereid waren de door hen bewaarde en gekoesterde relieken weer aan de kerk terug te geven, blijkt uit de discussie die Sasbout Vosmeer met zijn hierboven al genoemde nichtje Margriet van Alkemade voerde. Van Alkemade hield de relieken uit Leeuwenhorst ruim twintig jaar onder zich voordat ze deze uiteindelijk aan haar neef afstond. Kennelijk was die overdracht geen uitgemaakte zaak. Ook geestelijken stonden niet altijd te springen om de relieken die zij onder hun hoede hadden aan de Hollandse

[244] Liesbeth Corens, 'Saints beyond borders. Relics and the expatriate English catholic community', in: Jesse Spohnholz en Gary Waite (red.), *Exile and the formation of religious identities in the early modern world*, Londen 2014, p. 25-38, spec. 10-11.
[245] C.J. Gonnet, 'Het Archief van het Beggijnhof te Haarlem', in: *BGBH* 10 (1882), p. 116-169, spec. 124; Graaf, 'Het Klauwshofje te Delft', p. 121.
[246] Mijleman, *Ommelands-Eere*, ed. Pathuis, p. 38.

Zending te overhandigen. Dit blijkt bijvoorbeeld uit een brief van Sasbout aan Tilman uit 1594 waarin hij klaagt over de beheerder van het Karthuizerklooster te Arnhem, die toen in Huissen, in het katholieke Kleef, verbleef. Deze 'oude man' had vele relieken onder zijn hoede maar bejegende ze met weinig respect. Het gevolg was dat relieken door elkaar waren geraakt en *cedula* waren verdwenen. Sasbout had de beheerder herhaaldelijk verzocht om zijn relieken aan hem over te dragen, maar deze beriep zich steeds op het ontbreken van een vergunning daartoe van zijn superieur of visitator. Sasbout zou blijven aandringen, zo schreef hij zijn broer.[247] Verderop in dit hoofdstuk zullen we zien dat driekwart eeuw later de Zwolse pastoor Waeijer evenmin voldeed aan het verzoek van de toenmalige apostolisch vicaris Van Neercassel om relieken van Thomas van Kempen aan hem af te staan.

De ware thuishaven van relieken

De lotgevallen van de door actieve leken als Buerlo en Botter geredde reliekcollecties laten duidelijk zien hoe de *sacra* versnipperd of zelfs voorgoed voor de Noord-Nederlandse katholieken verloren raakten. De Cunera-relieken uit Rhenen, bijvoorbeeld, werden in eerste instantie rond 1600 door priester Johannes Ludolphi meegenomen naar het toen nog katholieke Den Bosch. Vervolgens bemachtigde Thomas van Buerlo een deel van de relieken, waarvan hij er enkele schonk aan zijn vaderstad Zutphen, en in 1602 een ander deel aan het jezuïetencollege in Emmerik.[248] Na het overlijden van Ludolphi in 1615, kwamen de door hem achtergehouden Cunera-relieken in handen van de calvinisten. Volgens Casper Staal, die de redding van de Cunera-relieken in kaart heeft gebracht, was het Everardus Botter die de relieken voor het al genoemde bedrag van tweeduizend gulden terug kocht.[249] In de eerder aangehaalde brief van de Norbertijn Sionghers werden inderdaad ook Cunera-relieken genoemd als onderdeel van de reliekschat die Botter had gekocht; volgens Sionghers waren de relieken echter afkomstig uit de Dom.[250] Hoe het ook zij, via Botter kwamen de Cunera-relieken terecht bij zijn nichtje 'Domicella cognomine Rynfelt canonissa Ultrajecti', die ze op

[247] HUA, Archief apostolische vicarissen van de Hollandse Zending, toegang 1003, inv.nr. 15. Zie ook R.R.A. van Gruting, 'Lotgevallen van relieken van H. Oswald en H. Eusebius uit het bezit van apostolisch-vicaris Sasbout Vosmeer', in: *Bijdragen en mededelingen Vereniging Gelre* 83 (1992), p. 51-83, spec. 54, 83.

[248] Van Lommel, 'Berigten aangaande reliquiën', p. 100-101; Casper Staal, 'Johan Ludolph van Rhenen, vicaris te Vleuten, paap op Den Ham en redder van de Cunera-relieken', in: *Jaarboek Oud-Utrecht* 1996, p. 69-86, spec. 79.

[249] Staal, 'Johan Ludolph van Rhenen', p. 80.

[250] Van Lommel, 'Berigten aangaande reliquiën', p. 113.

haar beurt omstreeks 1623 weer schonk aan Johannes Moors, toen abt van de abdij van Berne in Brabant.[251] Na de Vrede van Munster kwam eerbiediging van de Cunera-relieken ook daar in het gedrang, waardoor ze opnieuw verhuisden, nu naar de vrije heerlijkheid Ravenstein – een katholieke enclave in Brabant, die weliswaar geografisch tot de Republiek behoorde, maar niet onder de jurisdictie van de Staten Generaal viel. Daar konden de relieken wel in alle vrijheid worden vereerd.[252] Na zijn dood raakten de door Botter verzamelde relieken nog verder versnipperd toen zijn weduwe, Ida van Mierlo, in 1629 een substantieel deel van de door haar echtgenoot 'uut de kasten der kercken van Utrecht ende cloosters' geredde relieken aan het jezuïetencollege in Halle wegschonk.[253] **[Afb. 29 Cornelis Visscher II, naar Pieter Claesz. Soutman, *H. Cunera van Rhenen*, 1650, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-OB-62.089.]**

Maar Botter had zelf ook al de nodige relieken naar het buitenland weggesluisd. Vooral het aartshertogelijk paar Albert en Isabella, hartstochtelijke verzamelaars van relieken, ontving van Botter allerlei overblijfselen van heiligen. De aartshertogen stonden vooraan bij het overbrengen van relieken vanuit de Republiek naar de Habsburgse Nederlanden. Dat had zeker te maken met hun (zeer publiekelijk) beleden vroomheid, maar aan hun beleid om zoveel mogelijk religieuze objecten uit de Republiek te 'ontvoeren' lagen ook dynastiek getinte motieven ten grondslag. Heiligen, vertegenwoordigd in hun relieken en in de wonderen die op hun voorspraak geschiedden, konden worden ingezet om het Habsburgse prestige te vergroten en de Habsburgse macht te rechtvaardigen.[254] Relieken die waren gered van de gereformeerde vernielzucht hadden nog een extra functie. Zij konden dienen als wapen in de strijd tegen de protestantse buren. Uit de Republiek ontvoerde relieken, die daar veroordeeld waren een verborgen bestaan te leiden, konden in het Zuiden openlijk als trofeeën op de hervormde 'ketters' worden aanbeden.[255] Tegelijkertijd geloofden Albert en Isabella dat de sacrale kracht van een grote verzameling relieken ook daadwerkelijk de overwinningskans in de oorlog met de Republiek vergrootte.[256] Een goed voorbeeld van deze link tussen

[251] Ibidem; Staal, 'Johan Ludolph van Rhenen', p. 80.
[252] Staal, 'Johan Ludolph van Rhenen', p. 80.
[253] Van Lommel, 'Berigten aangaande reliquiën', p. 149-151.
[254] Luc Duerloo, 'Archducal piety and Habsburg power', in: Werner Thomas en Luc Duerloo (red.), *Albert and Isabella, 1598-1621. Essays*, Brussel 1998, p. 267-279, spec. 267-270. Idem, *Dynastie and piety. Archduke Albert (1598-1621) and Habsburg political culture in an age of religious wars*, Farnham 2012, p. 285.
[255] Duerloo, 'Archducal piety and Habsburg power', p. 278-279.
[256] Pollmann, *Catholic identity and the Revolt of the Netherlands*, p. 161, 199.

devotionele verering en wereldlijke machtsaanspraken zijn de exorbitante feestelijkheden in 1618 ter ere van de aankomst van de resten van de Martelaren van Gorcum in Brussel.[257]

Zo groot was de reliekzucht van Albert en Isabella, dat zij de koninklijke historiograaf Jean Baptiste Gramaye (1579-1635) hadden opgedragen om actief op zoek te gaan naar relieken, die vanuit het Noorden (of vanuit de Duitse *safe havens*) naar Brussel konden worden getransporteerd. Met dit doel voor ogen benaderde Gramaye allerlei (mogelijke) reliekbezitters.[258] Botter lijkt weinig aanmoediging nodig te hebben gehad om door hem geredde relieken aan de aartshertogen te overhandigen. Naast relieken van de Martelaren van Gorcum, sluisde hij ook de reliek van Laurentius, die abdes Van Amerongen aan hem in bewaring had gegeven, vrijwel direct door naar Isabella.[259] In 1616 droeg hij een reliek van St. Jeroen over aan Albert, opdat het, bevrijd van gereformeerde bedreigingen, weer vereerd kon worden zoals het behoorde.[260] Opvallend genoeg, was dit precies hetzelfde motief als Walburgis Bor van Amerongen had aangevoerd toen zij de relieken van St. Laurentius en St. Dorothea aan Botter had toevertrouwd.[261] Broeder Van Afferden had eveneens verklaard dat hij zijn relieken afstond aan Botter 'tot meerder eeren ende sekeringhe'. Maar in Botters ogen was het kennelijk onvoldoende 'eeren ende sekeringhe' dat relieken gered waren uit de handen van de calvinisten en in de verborgenheid van zijn huis aanbeden konden worden: dergelijke heilige objecten verdienden het om in alle openheid vereerd te worden en dat rechtvaardigde een emigratie naar het katholieke buitenland. De deken van St. Plechelmus te Oldenzaal, Hendricus Vordenus, schonk in 1620 eveneens ter meerdere eer en glorie zijn relieken van één van de elfduizend maagden aan de Infanta Isabella.[262] Mogelijk speelde bij hem en Botter ook de gedachte mee, dat de sacrale kracht groter was naarmate meer relieken bij elkaar waren verzameld, en deelden zij de overtuiging van het aartshertogelijk paar dat dit zou helpen om de oorlog tegen de 'ketters' te winnen. Omvangrijke collecties als die van de aartshertogen of Filips II waren in het gereformeerde Noorden uiteraard onmogelijk, dus voor

[257] Voor een contemporaine beschrijving van deze feestelijkheden zie Cornelius Thielmans, *Cort verhael van het leven der heijlighen van S. Franciscus oirden, enz.*, Den Bosch 1620, en Idem, *Seraphische historie van het leven der alderheylichste vader S. Francisci van Assysien, enz.*, Leuven 1628. Zie ook Pollmann, *Catholic identity and the Revolt of the Netherlands*, p. 160-161.

[258] Zijn correspondentie hierover is deels gereconstrueerd in Van Lommel, 'Berigten aangaande reliquiën', p. 115-141.

[259] Ibidem, p. 142, waar ook correspondentie staat vermeld tussen Botter en Isabella over de overdracht van andere relieken in Botters bezit.

[260] Ibidem, p. 144-145: 'ut ab hostium iniuriis liberatum in securiorem Christi fidelium venerationem pro sua in St Martyrem pietate vindicaret.'

[261] Ibidem, p. 141, 147.

[262] Ibidem, p. 148-149.

een optimaal gebruik van de wonderbaarlijke krachten konden de relieken dan beter toegevoegd worden aan die buitenlandse verzamelingen. Het universele karakter van de katholieke kerk kan eveneens een rol hebben gespeeld: *sacra materia* waren overal even heilig en verbonden op die manier katholieken in een 'imagined community', die geen geografische grenzen kende. Het gevoel lid te zijn van een wereldwijd katholiek netwerk versterkte de identiteit van de katholieke subcultuur in de Republiek. De hierboven al genoemde praktijk van *dismembratio* van de lichamen van overleden heiligen, droeg hier nog eens extra aan bij.

De reliekontvoeringen werden nog eens extra gelegitimeerd door het geloof dat relieken zélf bepaalden waar ze wilden worden vereerd. Als ze vertrokken uit hun oorspronkelijke verblijfplaats had dat een reden, bijvoorbeeld omdat ze zich daar verwaarloosd voelden. Zo geloofden veel katholieken dat relieken tijdens de Opstand naar het Zuiden verhuisden als straf voor hun lakse religieuze instelling aan de vooravond van de Reformatie. De vele wonderen die zich in de Zuidelijke Nederlanden voltrokken rond de relieken van de Martelaren van Gorcum (van de tweeëndertig officiële mirakelen vonden er maar zeven in de Republiek plaats), bewezen in katholieke ogen dat die zich daar beter thuis voelden dan in het Noorden. Als relieken echter aan hun oorspronkelijke plaats van verering de voorkeur gaven, verzetten ze zich juist tegen hun verhuizing. Als ze tegen hun zin verhuisd werden, zouden er op hun nieuwe bestemming zeker geen wonderen geschieden. Al in de middeleeuwen erkenden gelovigen deze *agency* van relieken; het was hét argument om roof, diefstal of schenking van relieken te rechtvaardigen: was het reliek het niet eens met de nieuwe eigenaar, dan zou het ongetwijfeld een manier hebben gevonden om de wisseling van de wacht te voorkomen.[263] Na de Reformatie kreeg deze opvatting een nieuwe impuls. In 1597 ontsnapten de relieken van het Agnietenklooster in Arnhem ternauwernood aan de vernielzucht van de binnengevallen calvinisten. De moeder-overste schreef dit toe aan de bijzondere krachten van de net op tijd op zolder verborgen relieken:

> Ende voer stonden die woedende menschen op loderen ende brakent al ontwee ende Gode ded dat sy nyet en hoerden noch en sagen die op het solderke waren. Dat wij voer een wonderteyken namen, dat God inden heiligen sacrament noch in sijnre heiligen reliquien geen onneer en wolde laten geschyen.[264]

[263] Kohl, *Die Macht der Dinge*, p. 62.
[264] Geciteerd in Gruting, 'Lotgevallen van relieken van H. Oswald en H. Eusebius', p. 57.

Dat de relieken niet werden gevonden door de plunderaars, bevestigde bovendien hun 'keuze' om te blijven waar ze waren.

Omdat het van meet af aan duidelijk was dat het aartshertogelijk paar de relieken die zij in handen kregen niet meer af zouden staan, stonden de acties van de apostolisch vicarissen en Botter op gespannen voet met het vaak uitdrukkelijk verwoorde verlangen dat de betreffende relieken weer huiswaarts keerden zodra de omstandigheden dat toelieten. Die wens negeerde de net gesignaleerde *agency* van de relieken en legde de macht over de relieken juist bij de oorspronkelijke bezitters. Hun gedachte was dat de sacrale kracht het sterkst was op de plek waar de relieken van oudsher thuis waren geweest. De Haarlemse maagd Maria Lauris, die 'enige treffelicke reliquien' bezat, was

> besorght […] dat die nae haer doot mochten gegeeven worden aenden geene die sy hoopten dat wel soude bestellen ter plaetsen, daer die zelfde, eer reverentie ende devocie voor zoude geschieden.[265]

Op de verkeerde plaats of in de verkeerde handen, zouden haar relieken hun sacrale werking verliezen. Precies deze zorg werd gedeeld door degenen die hun relieken noodgedwongen zagen vertrekken van de plaats waar ze al sinds mensenheugenis werden vereerd. Juist hun eeuwenlange aanwezigheid op dezelfde plek was een bewijs dat zij daar hoorden, en dus retour moesten zodra dat enigszins mogelijk was. Niet voor niets bepaalde Godfried van Mierlo bij de overdracht van zijn kostbare relikwieën aan Petrus van Driel, dat ze al meer dan 600 jaar in Haarlem werden aanbeden.[266] Broeder van Afferden vermeldde eveneens expliciet dat de reliekschat die hij noodgedwongen bij Botter onderbracht 'van het beginsel van ons clooster hier heeft gerust in groete eerbiedinge'.[267] Ook Walburgis Bor van Amerongen hechtte er aan om te vermelden dat de aan Botter toevertrouwde relieken 'ont esté en nostre couvent le temps de 4 a 500 ans.'[268] En toen Ida van Mierlo in 1629 de reliekverzameling van haar overleden man wegschonk, getuigde zij dat het 'Heylighen ghebeenten en Reliquien' betrof, die Botter destijds zelf had weggehaald 'uut de kasten der kercken van Utrecht ende cloosters aldaer alwaer sy veel hondert jaeren voor sekere ende waerachtighe Reliquien geeert

[265] Oly, *Levens der Maechden*, 'Leven van Maria Lauris dochter', dl. 1, fol. 154r.
[266] Graaf, 'De Reliquien van S. Jeroen en S. Adelbert', p. 403-404.
[267] Van Lommel, 'Berigten aangaande reliquiën van heijligen of H. zaken uit Noord-Nederland ontvoerd', p. 143.
[268] Ibidem, p. 142.

syn geweest'.[269] Dergelijke bewoordingen weerspiegelden tegelijkertijd hoe de reliekredders de continuïteit en overlevingskracht van hun kerk waardeerden: als een katholiek bolwerk dat sinds 'immemorabili tempore' alle stormen had weten te doorstaan.[270] Deze overlevingskracht rechtvaardigde de verwachting dat in de toekomst de katholieke orde zou worden hersteld. Hier zien we opnieuw dat relieken een link tussen verleden en toekomst vormden. Dat Ida van Mierlo nog expliciet verklaarde dat het om *echte* relieken ging, had natuurlijk alles te maken met de zorgen van de clerus dat leken in die turbulente tijden valse relieken in circulatie brachten. Botters weduwe werd dan ook niet op enkel op haar woord geloofd. Er moest ook nog een kerkelijke hoogwaardigheidsbekleder aan te pas komen, die als een soort *character witness* verklaarde in te kunnen staan voor de 'fides, vita et honesta' van Ida.[271]

Behalve de zorg om de optimale sacrale werking van de relieken, speelde ook een ander motief een rol bij het terughalen van relieken naar hun oorspronkelijke verblijfplaats. Toen het Zutphense klooster Galilea in 1572 door Staatse troepen werd geplunderd, slaagden twee franciscaner monniken er in om de reliek van het hoofd van de stadsheilige St. Justus in veiligheid te brengen bij hun stadsgenoot Egbert Spitholt, toen theologiestudent te Keulen. Enkele jaren later nam Spitholt het hoofd van Justus, samen met een verzameling andere Zutphense relieken, mee naar Antwerpen waar hij tot plebaan was benoemd.[272] In zijn in 1625 opgestelde testament nam hij echter expliciet de bepaling op, dat de relikwie weer aan Zutphen moest worden teruggegeven zodra de katholieke kerk daar in ere was hersteld.[273] In Spitholts beleving hoorde de stadsheilige van Zutphen daar dus thuis. Dat had vermoedelijk

---

[269] Ibidem, p. 149-153.

[270] Ibidem, p. 148.

[271] Ibidem, p. 149-150. Vergelijk ook de verklaring, die een bejaarde vrouw met een uitstekende katholieke achtergrond in 1618 aflegde aan deken Vordenus, toen er onduidelijkheid was ontstaan over de vraag of een aan de aartshertogen overgedragen ciborie vol met relieken wel of niet afkomstig was uit de St. Walburgiskerk in Arnhem. Na het zien van een afbeelding, bevestigde de vrouw dat het inderdaad ging om de ciborie met relieken uit de St. Walburgis. Als jong bruidje had zij vroeger tijdens de processie de ciborie goed kunnen bestuderen en kunnen zien hoe deze werd opgeborgen; R.R.A. van Gruting, 'Het lot van de kerkschatten van de Sint Walburgiskerk te Arnhem in de vroege zeventiende eeuw', in: *Arnhem De Genoeglijkste* 15 (1995), p. 134-156, spec. 153-154.

[272] Willem Frijhoff, 'Sint Justus' hoofd, Baudartius' bijbel, Franckheims zerk en Spitholts beurs: een Zutphens netwerk tussen Noord en Zuid', in: *Bijdragen tot de geschiedenis* 87 (2004), p. 285-303, spec. 299-300.

[273] 'Reliquias sacras quae mecum Coloniae attuli volo custodiri apud Annunciatas, ut si quando Zutphania Catholicae religioni restituatur, mittantur eo, cum capite sancti Justi pueri novum annorum Martyris, cuius festum ibidem per civitatem decima Octobris celebratur in foro et in choro'; notariële kopie in Algemeen Rijksarchief Brussel, Fonds Universiteit Leuven, dossier 1848 (fundatie Egbert Spitholt). Zie ook Frijhoff, 'Sint Justus' hoofd', p. 296.

niet alleen te maken met de overtuiging dat de sacrale kracht in die plaats het beste werkte, maar ook met de verbondenheid die hij met zijn vaderstad voelde. Relieken waren in die zin meer dan alleen vehikels van goddelijke kracht; zij bevestigden ook de band tussen katholieke burgers en hun stad, waar de traditionele verering van plaatselijke relieken vaak al eeuwenlang een vast onderdeel uitmaakte van hun stedelijke cultuur en hun dagelijks leven. Deze verstrengeling tussen de universele katholieke identiteit enerzijds en de lokale loyaliteit anderzijds is een mechanisme dat we ook in het vorige hoofdstuk aan het werk hebben gezien. In het geval van relieken kwam daar nog iets extra's bij: als het hoofd van St. Justus weer terugkeerde naar Zutphen, leverde dat het bewijs dat Zutphenaren goede katholieken waren waar de stadsheilige zich bij thuis voelde – een treffend voorbeeld van de *agency* van relieken.

Dat de plaatselijke verering van hun relieken katholieken na aan het hart lag, blijkt ook uit een anekdote over de reliek van het gebeente van St. Lucas, dat het gelijknamige schildersgilde in Haarlem al honderden jaren in haar bezit had. Als deken van het gilde had Frans de Grebber (1573-1649) in 1627 op eigen houtje de relikwie, met de bijbehorende zilveren reliekhouder en het bewijs van echtheid, uitgeleend aan een predikheer uit Brugge, pater Cloribus. Toen deze transactie in 1633 bekend werd, waren de Vinders (bestuurders) van het gilde ontsteld. Zij maanden De Grebber om het reliek zo snel mogelijk terug te vragen. De Grebber haastte zich om aan de oproep gehoor te geven omdat hij intussen ook zelf met zijn onbesuisde actie in zijn maag zat. Voor de zekerheid schreven de Vinders zelf ook een brief aan de pater, waarin zij een dringend beroep op hem deden het reliek 'dat van ouden tijden bij onzen Gilde van St. Lucas is geweest' terug te geven. Om eventuele zorgen van de pater over de toekomst van het reliek weg te nemen, voegden zij eraan toe dat 'wij alle welcke deeze ondertekent hebben zijn Catolycke persoenen'.[274] De Haarlemmers realiseerden zich, dat hun geloofsgenoten in het katholieke buitenland betwijfelden of de heilige resten in het gereformeerde Noorden wel met voldoende eerbied konden worden bejegend, maar het bot van de H. Lucas bleef toch 'hun' reliek. Het antwoord van de Brugse pater was weinig bevredigend. Allereerst ontkende hij dat het relikwie slechts was uitgeleend:

> Niettemin verwondere mij seer, dat de Heeren Vinderen schrijven, dat die H. Reliquie aen mij maer en is uytgheleendt, ende alsoo bedectelijck mij schijnen te vermaenen van niet wel

[274] C.J. Gonnet, 'De reliquie van St. Lucasgebeente bij het schildersgild te Haarlem', in: *BGBH* 24 (1899), p. 300-317, citaten p. 304, 306.

> ghedaen te hebben met anderlieden goet soo langhe onder mij te houden, daer UE. immers wel weet, dat UE. Mij die volcomelijck ende resolutelijck heeft gheschoncken ghehadt.[275]

Desalniettemin was pater Cloribus bereid het reliek terug te geven, althans wat er van over was. Want intussen had hij de botresten van St. Lucas uitgeleend aan een pater Daniel uit zijn convent, die het op zijn beurt ook weer aan een medebroeder had uitgeleend. Deze laatste, ten slotte, had het reliek geschonken 'te Brussel aen een treffelijck personagie […], met het casken, ende bij avontuer oock met d'attestatie, also die gheheel is in het onghereet.'[276] Maar kennelijk was pater Daniel er niet geheel gerust op geweest dat hij handelde in de geest van zijn ordegenoot, want voordat hij het reliek wegschonk, brak hij er twee stukjes af:

> soo heeft hij van deselfde H. reliqnie afgebroocken twee stuckxkens, om in alle gheval mij die wederom in handen te gheven; ende dese twee stuckxkens waeren het meeste ende grootste deel van deselfde H. reliquie.[277]

De Brusselaar was in de tussentijd overleden en het reliek was spoorloos. Er volgde nog veel heen en weer geschrijf en gesteggel, maar het eind van het liedje was dat het Lucasgilde slechts twee stukjes van het relikwie terugkreeg.

Bij het antwoord op de vraag waar relieken het beste af waren, streden dus verschillende opvattingen om de eerste plaats. Konden relieken uit de Republiek beter openlijk worden vereerd in het katholieke buitenland, met alle égards die zij verdienden, of juist op de plaats waar zij al eeuwenlang werden verheerlijkt, ook al was dat dan in het geheim? Katholieke universaliteit of lokale verbondenheid, welke van de twee had voorrang? En tegenover de *agency* van relieken stond de *agency* van de bezitter: wie had het laatste woord? De Franse bezetting in de jaren 1672-1673 maakte deze conflicterende belangen tijdelijk irrelevant. Ondergedoken relieken konden uit hun schuilplaats worden gehaald om weer in alle openheid te worden vereerd. In Utrecht droeg de hertog van Luxemburg de in 1637 door Gerard van den Steen aan het kapittel van Oudmunster teruggegeven relieken 'met zijn eigene handen over straat met eerbiedichheid en in het openbaar', om ze vervolgens over te dragen aan priester Abraham van Brienen.[278] Zo ruimhartig was hij overigens niet altijd

[275] Ibidem, p. 307.
[276] Ibidem, p. 308.
[277] Ibidem.
[278] HUA, Archief Verzamelde stukken van de oud-katholieke kerk in Nederland, toegang 88, inv.nr. 165. Zie ook W.J.A. Visser, 'Verschil van opvatting', in: *AAU* 58 (1934), p. 197-206, spec. 204.

want in 1673 schreef hij aan de Franse minister Louvain dat hij voor Lodewijk XIV de hand had weten te leggen op een splinter 'de la vraie croix de Notre Seigneur, gardée ici depuis un temps infini'.[279] In hetzelfde jaar verleende hij décharge aan 'les messieurs du chapitre' van Oudmunster voor onder andere de kostbare relieken van de H. Odulphus en de H. Frederik, die zij aan hem hadden overgedragen.[280] Deze waren bestemd voor Lodewijk XIV, maar zo ver kwam het uiteindelijk niet: de relieken bleven in Utrecht.[281]

In Zwolle maakte Arnold Waeijer gretig gebruik van de herwonnen religieuze vrijheid. Meteen in 1672 werd op last van de Keurvorst van Keulen op de Agnietenberg bij Zwolle een begin gemaakt met de opgraving van Thomas van Kempen. In het augustijner Bergklooster op de Agnietenberg was Thomas ruim zeventig jaar monnik geweest, tot aan zijn dood in 1471, en Zwolle was trots op zijn beroemde geestelijke. De operatie stond onder leiding van Waeijer die als enige wist waar de heilige moest liggen; het was hem jaren eerder in het geheim verteld door de inmiddels overleden pastoor Herckinge. De opgraving van Thomas van Kempen had succes. Zijn beenderen werden naar Zwolle vervoerd, waar ze op bevel van de Keurvorst in Waeijers kapel werden ondergebracht 'om hier te sullen verblijven ende wel bewaert worden alsoo datter er niet van vervreemt, noch verstrooijt en soude worden.' De Keurvorst zegde ook toe dat hij 'een costelijcke ende cierlijcke tombe' zou laten maken om de relieken in te bewaren.

In zijn attestatie over de opgraving legde Waeijer ook uit waarom hij zeker wist dat de gevonden botten inderdaad van Thomas van Kempen waren: het skelet lag er prachtig bij en de tanden van Thomas waren nog wit – overduidelijk een teken van heiligheid. Een andere belangrijke aanwijzing was, dat er in de linkervoet van de heilige 'schoone bloemties gevonden sijn, niet verspreijt maer te samen in een busselken gewassen, die also fraij, cierlijk ende bloeijende waren als de bloemen in 't saijson des Meijs connen wesen.' Omdat de overblijfselen diep onder de aarde hadden gelegen, werden de bloeiende bloemen beschouwd als het 'grootste mirakel-teijcken […] mits haer de son niet beschijnen coste.' Bloeiende bloemen op het graf van een overleden heilige symboliseerden in katholieke ogen dat een overledene voortleefde, wat weer een bewijs van zijn of haar heiligheid was.[282] Zo wilde de katholieke overlevering dat er negentien witte martelaarsbloempjes bloeiden aan een op het

[279] L. van Miert, 'Relikwieën uit Utrecht afkomstig', in *AAU* 1945 (1920), p. 253-256, citaat op p. 256.
[280] Brom, 'Kerksieraden van Oudmunster', p. 399.
[281] Visser, 'Verschil van opvatting', p. 203-204.
[282] Bynum, *Christian materiality*, p. 182-186.

martelveld van de Martelaren van Gorcum geplukt en in een doosje bewaard takje.[283] **[Afb. 30 Jacob Matham, *Wonderbaarlijke bloem van Gorcum*, 1618, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-OB-27.037.]** Dat Waeijer ook vermeldde dat sommige van zijn parochianen op wonderbaarlijke wijze genazen nadat ze in zijn kapel bij de relieken van Thomas hadden gebeden, is een aanwijzing dat ook hij geloofde dat relieken vooral dáár werkten waar ze thuis hoorden. Tegelijkertijd herstelde Waeijer via de heilige resten van Thomas van Kempen de band tussen de stad Zwolle en haar katholieke gemeenschap. Opnieuw zien we dat katholieken, ondanks het feit dat ze naar de zijlijn van de stedelijke samenleving waren gedirigeerd, de band met hun woonplaats bleven koesteren.

Na het herstel van de gereformeerde hegemonie in 1674, verzocht apostolisch vicaris Johannes van Neercassel aan Waeijer om de relieken van Thomas af te staan aan de priorij van Groenendaal vlakbij Brussel, omdat ze 'aldaer in grooter weerde gehouden sullen worden'.[284] Bovendien, zo voerde Van Neercassel aan, was Groenendaal een augustijner klooster zodat de heilige ook nog eens bij zijn medebroeders zou komen te rusten. Zijn argumenten overtuigden Waeijer niet. Met een beroep op de ondertussen vertrokken Keurvorst, die bevolen had dat de botten van Thomas in zijn kapel zouden worden bewaard, weigerde hij de relieken af te staan. In 1683 herhaalde Van Neercassel zijn verzoek nog eens, maar Waeijer legde het om dezelfde reden als enkele jaren eerder naast zich neer

> omdat ick van sints niet en ben om eenige gebeenten van dese H. Reliquiën te missen ende te vervreemden; gelijck mij Sijne Ceur-Vorstelijcke Doorluchtigheijt van Keulen self in sijn weghreijsen uijt Swolle bevolen heeft.[285]

Het bevel van de allang vertrokken Keurvorst was nu niet meer dan een smoes van Waeijer om de relieken onder zich te houden. Enkele jaren voordat Van Neercassel zich weer meldde, in 1676, had de Keurvorst Waeijer per brief verordonneerd dat hij 'soude bestieren, dat de Reliquien van den Godtsaligen Thomas van Kempen van Swolle tot Ceulen souden vervoert worden'.[286] Net zoals Van Neercassel, meende de Keurvorst dat ze in een katholieke *safe haven* beter af zouden zijn dan in het 'ketterse' Zwolle. Waeijer had ook dit verzoek genegeerd en de relieken daar gehouden, waar ze volgens hem thuis hoorden: in de stad waar Thomas van Kempen het allergrootste deel van zijn leven had doorgebracht en waar de

[283] Opmeer, *Martelaars-boek, ofte historie der Hollandse martelaren*, II, hoofddeel 3, cap. 14, p. 50.
[284] Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 46 (1921), p. 232.
[285] Ibidem, p. 243-244.
[286] Ibidem, p. 238-239.

verering van zijn gebeente tot wonderen hadden geleid. Dat de resten van Thomas zich bovendien in Waeijers eigen huiskapel bevonden, waar de aartspriester elke dag de relieken kon aanraken en de sacrale krachten ervan kon ondervinden, zal zijn standvastigheid alleen maar hebben versterkt. Niet alleen leken, maar ook geestelijken waren natuurlijk gevoelig voor dergelijke overwegingen.

Reliekwonderen als wapen

De wonderen die relieken bewerkstelligden, weerspiegelden de grote devotionele aantrekkingskracht die zij van oudsher op katholieke gelovigen hadden uitgeoefend. Daar veranderde de Reformatie niets aan. We zagen al, dat Sasbout Vosmeer ervan overtuigd was dat de relieken van de heilige Mauritius de hoofdpijnen die hem kwelden, hadden verjaagd. In 1629 ging pater Van der Heijden met behulp van relikwieën de strijd aan met de duivel, die naar zijn overtuiging bezit had genomen van de mennoniet Bauwe Roorda (anders zou hij immers geen mennoniet zijn geweest, aldus Van der Heijden). Door een priesterstola om zijn schouders te draperen, zijn voedsel met wijwater te vermengen en door relieken onder zijn kussen te leggen, werd de duivel, die tegen 'de kracht dier heilige voorwerpen niet bestand was', verdreven.[287]

Een kleine eeuw later was apostolisch vicaris Codde nog net zo ontvankelijk voor de bovennatuurlijke werking van relieken. In 1688 legde hij de miraculeuze genezing van Joanna Tibbel uit Utrecht vast in een memorie. Nadat deze vrouw de beenderen van St. Bernold had bezocht en uit zijn zilveren kelkje had gedronken, verdween de hardnekkige hoest die haar (en haar buren) al weken kwelde als sneeuw voor de zon. Behalve haar familie en biechtvader, getuigde op verzoek van Codde ook haar arts dat het hier inderdaad een wonder betrof. De getuigenis van de arts, 'een man van bijzondere ervarendheid', paste in de hierboven al gesignaleerde wetenschappelijke ontwikkelingen vanaf de tweede helft van de zeventiende eeuw, die ook aan de katholieke kerk niet voorbij waren gegaan. Codde wilde daarom niet klakkeloos aannemen dat zich hier een wonderbaarlijke genezing had voorgedaan, maar zocht daar extra legitimatie voor in het oordeel van de arts.[288] **[Afb. 31 Medaillon met tekening en**

[287] *Verhaal van de verrigtingen der jezuïeten in Friesland door pater Willebrordus van der Heijden*, ed. Amersfoordt en Evertsz, p. 100-101.

[288] HUA, Archief apostolische vicarissen van de Hollandse Zending, toegang 1003, inv.nr. 345, fol. 62r en 63r; H.F. van Heussen en H. van Rijn, *Kerkelijke Historie en outheden der zeven Vereenigde Provincien: begreepen in deze byzondere verhandelingen; Batavia Sacra […]*, 6 dln., Leiden 1726, dl. 1, p. 171. Zie ook De Kruijf, *Miraculeus bewaard*, p. 157-158.

relieken van de H. Bisschop Bernold, Catharijneconvent, Utrecht, inv.nr. ABM 1200B.] Zulke wonderen sterkten katholieken in hun geloof, dat via relieken goddelijke genade bereikbaar was. Hoe dichter zij in de buurt van de heilige voorwerpen kwamen, hoe groter de sacrale werking. Dat was de overtuiging van de twaalfde-eeuwse bisschop Hugo van Lincoln, maar ook die van de zeventiende-eeuwse bejaarde vrouw, die op het eind van haar leven aan priester Servatius Nieuwpoort uit Utrecht een zakje met relieken overhandigde, dat ze altijd om haar hals had gedragen.[289]

In de gepolariseerde confessionele context van de Republiek, echter, waren dergelijke miraculeuze gebeurtenissen evenzovele tekenen dat God de katholieken in het gelijk stelde. Verhalen over reliekwonderen circuleerden op grote schaal en werden uitgevent als morele overwinningen op de calvinisten. De wonderen logenstraften immers de gereformeerde overtuiging dat relieken geen sacrale werking hadden. Illustratief is het strafwonder dat Matthias van Hoboocken, een van de aanvoerders van de Utrechtse beeldenstormers, in 1608 ondervond, nadat hij zich aan een banket godslasterlijk had uitgelaten over de met het bloed van God besprenkelde doeken, die in Boxtel al eeuwenlang werden vereerd.[290] In zijn *Annales* noteerde Franciscus Dusseldorpius dat Van Hoboocken en zijn vrouw bij thuiskomst hun huisraad en linnengoed doordrenkt van bloed aantroffen. Op een witgeverfde wand was de afdruk van een bloederige hand te zien. Tegen de ochtend riepen ze hun predikant erbij, die de 'manum dei' in het voorval zag. Hij spoorde de echtelieden aan hun mond te houden over het gebeurde, opdat zij niet de risee van de katholieke gemeenschap zouden worden. Tevergeefs, de buren waren al op de hoogte en het verhaal ging als een lopend vuurtje de stad rond – zo noteerde een tevreden Dusseldorpius.[291]

In die zin waren relieken niet alleen tastbare stukjes katholiek verleden, maar veranderden zij na de Reformatie tevens in een wapen waarmee de gereformeerde tegenstander in het heden om de oren kon worden geslagen. Hierboven is al een paar keer aan de orde gekomen dat via relieken bovendien een voorschot op een betere toekomst kon

---

[289] De Kruijf, *Miraculeus bewaard*, p. 151.

[290] Het Heilig Bloedwonder zou hebben plaatsgevonden aan het einde van de veertiende eeuw in Boxtel in Noord-Brabant. Een priester zou wijn uit een miskelk hebben geknoeid op een doek die voor het Driekoningen-altaar van de St. Petruskerk lag. Dat de vlekken onuitwisbare bloedvlekken bleken te zijn, werd uitgelegd als een niet mis te verstane bevestiging, dat tijdens de eucharistie de wijn daadwerkelijk veranderde in het bloed van Christus. Zoals bekend, werd de leer van de transsubstantiatie scherp door de protestanten veroordeeld. Zie over het Heilig Bloedwonder ook de bijdrage van Jeroen van de Ven aan de bedevaartbank van het Meertens Instituut, via: http://www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/122

[291] Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 300.

worden genomen. Het verhaal over de beenderen van Thomas van Kempen dat pastoor Herckinge aan Arnold Waeijer had doorgegeven, belichaamde zo'n materiële claim op een katholieke toekomst. Herckinge had deze katholieke geschiedenis ongetwijfeld overgeleverd in de hoop dat de heilige ooit kon worden opgegraven om opnieuw op passende wijze te worden vereerd. Volgens Frijhoff fungeerden dergelijke toekomstverwachtingen na 1650 vooral als middel om de katholieke identiteit te verstevigen, en waren zij niet langer een afspiegeling van concrete hoop op katholiek herstel.[292] Ik meen echter dat de omgang met relieken laat zien, dat nuancering op zijn plaats is. In 1672 werd de vage toekomstverwachting van Herckinge voor zijn opvolger pastoor Waeijer zeer concreet. De relieken van Thomas à Kempis waren daadwerkelijk een materiële link gebleken tussen het katholieke verleden en een toekomst waarin het katholicisme weer de positie bekleedde die haar toekwam (zij het dat die periode maar een paar jaar duurde, maar dat kon Waeijer van tevoren niet weten). Voor Waeijer betekende dit dat zijn, eventueel naar de achtergrond verdwenen, hoop op katholiek herstel nieuw leven werd ingeblazen. Dat hij na de aftocht van de Bisschop van Munster een tekening liet maken van zijn altaar in de Michaelkerk, voor het geval er in de toekomst weer 'eenige veranderinge wederom mochte comen' (zie hoofdstuk 3), bevestigt dat in Waeijers beleving de katholieke kansen wel degelijk weer konden keren. Liesbeth Corens is in haar onderzoek over de functie van relieken voor Engelse katholieken tot de conclusie gekomen, dat deze stukjes heiligheid, ook nadat de katholieken hun positie als gedoogde minderheid hadden geaccepteerd, de hoop op een betere toekomst bleven belichamen – hoe ver die toekomst ook in het verschiet mocht liggen. Zij ontleenden daar steeds opnieuw een gevoel van weerbaarheid aan.[293] Mijn onderzoek laat zien dat deze conclusie ook opgaat voor de katholieken in de Republiek.

Conclusie

Materiële devotie stond al vóór de Reformatie ter discussie. Dat deze vorm van devotie na de Reformatie desondanks een revival meemaakte, laat zien hoe betekenisvol deze categorie van geloofsbeleving voor katholieken was. Katholieke *materia* behielden na de Reformatie niet alleen hun devotionele aantrekkingskracht, zij kregen er een nieuwe lading bij. Zowel alledaagse voorwerpen als sacrale objecten, vertolkten op alternatieve wijze de katholieke

[292] Frijhoff, 'Katholieke toekomstverwachtingen ten tijde van de Republiek'.
[293] Corens, 'Saints beyond borders', p. 38.

stem. Zij spraken een taal die alleen voor katholieken toegankelijk was, maar die niettemin door buitenstaanders goed werd begrepen. Omdat katholieken zich bewust waren van het potentieel van *materia*, cultiveerden zij deze vorm van geloofsbeleving en smeedden het om tot een essentieel aspect van hun habitus. Zij werden daarbij een handje geholpen door de categorische afwijzing van materiële geloofsbeleving door gereformeerde theologen en predikanten. Die onbuigzame opstelling maakte *materia* tot een bijzonder geschikt instrument voor het creëren van een wij-zij gevoel. De rigide visie van de gereformeerde kerk werd echter niet altijd gedeeld door gewone gelovigen, die gevoelig bleven voor bepaalde vormen van materialiteit, zoals exorcismepraktijken. Dat katholieken meer 'materieel' waren dan gereformeerden, is dan ook een conclusie die niet zonder meer kan worden getrokken. De ambivalente houding van andersdenkenden werd op handige wijze door de katholieke subcultuur uitgebuit, waardoor *materia* dus een nieuwe functie als wapen in de confessionele strijd verwierven.

De 'agency of things' loopt als een rode draad door dit hoofdstuk. Waar katholieken geen woorden tot hun beschikking hadden om zich in het openbare religieuze debat te mengen, lieten zij hun kleding of lichaam voor zich spreken. Alledaagse objecten zoals de kleren die katholieken aantrokken, hadden dus, om met Gell te spreken, 'in their communicative, performative, emotive and expressive capacities […] 'effects in the world'. Dat gelovigen *materia* konden voelen (rozenkrans, kleding), proeven (wijwater) of ruiken (amber, brandende kaarsen, wierook) verhoogde alleen maar de aantrekkelijkheid van dit aspect van de katholieke habitus.

De 'agency of things' liet zich echter ook gelden binnen de katholieke subcultuur zelf. In de discussie over de beste thuishaven van relieken, lieten deze ook zelf van zich horen door op een bepaalde plaats te blijven, en wonderen te blijven verrichten, of door daar juist te vertrekken. Deze kwestie raakt ook aan de spanningsvelden die dit hoofdstuk domineren, niet alleen die tussen katholieken en gereformeerden, maar net zo goed die tussen katholieken onderling. Geloof versus bijgeloof, lokaliteit versus universaliteit, clerus versus leken, biechtvaders versus kloppen – al deze onderlinge verhoudingen werden door botsende belangen in de omgang met het materiële onder druk gezet. Materialiteit was, met andere woorden, ook binnen de katholieke subcultuur zelf niet onomstreden. De in dit hoofdstuk geconstateerde conflicterende visies hebben echter steeds betrekking op de vraag wie in laatste instantie de controle uitoefende over objecten als middelaars van het katholieke geloof. De conclusie dat *materia* het hart van de katholieke habitus vormden, blijft daarmee overeind.