



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 6

Katholieken in de Generaliteitslanden. *Een ander slag?*

Inleiding

In de voorgaande hoofdstukken heb ik door verschillende vensters in het hart van de katholieke subcultuur gekeken. Het beeld dat daaruit naar voren is gekomen, is dat van een katholieke gemeenschap die zichzelf, na een aanvankelijke periode van desoriëntatie, opnieuw uitvond. Veel katholieken werden zich sterk bewust van hun religieuze identiteit, koesterden de eigen gebruiken en rituelen, tradities en herinneringen, heilige plaatsen en objecten en gaven deze nieuwe inhoud. Zij benaderden de wereld met een typisch katholieke ‘state of mind’ en een typisch katholieke gedragscode. Zij vormden, in andere woorden, een uitgesproken subcultuur die werd gekenmerkt door dingen die katholieken deden en dachten, met een eigen, interne logica en dynamiek, gericht op het versterken van het gevoel van eenheid en saamhorigheid. Tegelijkertijd ging deze wereld-in-een-wereld de dialoog met de buitenwacht aan, soms zichtbaar voor derden, soms onzichtbaar, soms verzoenend, soms polemisch. Evenmin als andere minderheidsgroeperingen, was de katholieke subcultuur een eiland, maar ontwikkelde zij zich in de confrontatie met de dominante calvinistische cultuur. Zo zagen we dat juist die elementen van de katholieke habitus werden gecultiveerd waar de gereformeerden de meeste kritiek op hadden, maar waar zij tegelijk gevoelig voor bleven. In die zin waren de katholieken en de calvinisten ook met elkaar verbonden, of zelfs op elkaar aangewezen, in de strijd om zich te onderscheiden van de ander. Het ‘lidmaatschap’ van de katholieke gemeenschap was bovendien eerder een vloeiend dan een vast gegeven. Niet altijd en niet overal was een katholiek bereid zich als zodanig te profileren. Behalve gelovig, was men immers ook familielid, buurtgenoot, collega of vaderlander. Evenmin kon iedere katholiek over één kam worden geschoren: katholieken varieerden van accomoderend tot uitgesproken activistisch. Beide uiteinden van het spectrum stonden soms zo lijnrecht tegenover elkaar, dat zij de ander nauwelijks het etiket ‘katholiek’ waardig achtten. Afhankelijk van de omstandigheden kon een gematigde katholiek bovendien ook een radicale inborst tonen, en andersom. Post-reformatorisch katholicisme in de Republiek was dus een pluriform fenomeen, Noord-Nederlandse katholieken een veelkleurig volk, dat op allerlei manieren zijn religieuze identiteit onderstreepte en tot uiting bracht.

Kunnen de conclusies uit de eerdere hoofdstukken één op één worden doorgetrokken naar de katholieken in de Generaliteitslanden? Of moet juist gedifferentieerd worden naar verschillende katholieke habitus, naar verschillende katholieke subculturen? Nadat zij in 1648 definitief onder Staats gezag waren gekomen, deelden de katholieken in de Generaliteitslanden hetzelfde lot als hun geloofsgenoten in het Noorden. Zij behoorden niet langer tot de heersende klasse, maar moesten zich, in ieder geval in theorie, voegen naar de regels van de nieuwe calvinistische machthebbers. Net zoals in de noordelijke provincies, werden ze formeel naar de marges van de samenleving gedirigeerd, waardoor de katholieke gemeenschap *de iure* van een dominante cultuur in een subcultuur veranderde. Maar er bestonden ook essentiële verschillen. Allereerst wat de politieke en kerkelijke bestuursstructuur betreft. In tegenstelling tot de andere gewesten in de Republiek waren de Generaliteitslanden niet vertegenwoordigd in het landsbestuur. Zij kregen niet de status van zelfstandige gewesten met bijbehorende politieke zeggenschap, maar werden gedegradeerd tot een soort kolonies die, zoals de naam al aangeeft, direct onder het gezag van de Generaliteit (de Staten Generaal en de Raad van State) stonden. Dat de Generaliteitslanden niet via een eigen Statencollege een stem hadden in de vergaderingen van de Staten Generaal, werd ervaren als een vernederende tweederangspositie, die katholieken nog minder te zeggen gaf dan hun geloofsgenoten in het Noorden. **[Afb. 1 Theodoor van Thulden, *Allegorische voorstelling van het verzoek van de Brabantse steden om toelating tot de Staten Generaal, 1650, Collectie Stadhuis Den Bosch, inv.nr. GSH-S 48.*]** Dat gold zeker voor de eerste decennia na 1648 toen het katholieke geloof werd verboden, de clerus weggejaagd en geestelijke goederen geconfisqueerd. In 1660 kwam daar nog eens de politieke reformatie bij, als gevolg waarvan ook de lagere bestuursambten, op stads- en dorpsniveau, voorbehouden raakten aan gereformeerden.¹ Zo kreeg ook op lokaal niveau een zeer kleine protestantse elite alle bestuurlijke touwtjes in handen. In kerkelijk opzicht kenden de Generaliteitslanden eveneens een afwijkende gezagsstructuur. Zij behoorden niet tot het door de paus aangewezen missiegebied van de Hollandse Zending, maar bleven ressorteren onder het aartsbisdom Mechelen. De katholieken in het Zuiden hadden bijgevolg te maken met een episcopaat, dat zich in de loop van de Opstand had herpakt en dat zelfbewust en actief de Contrareformatie bevorderde. In het Noorden, daarentegen, had de katholieke gemeenschap te maken met een clandestien opererende, vaak in het buitenland verblijvende apostolisch vicaris, die in de

¹ L. Adriaenssen, *Staatsvormend geweld. Overleven aan de frontlinies in de meierij van Den Bosch, 1572-1629*, Tilburg 2007, p. 199. Zie ook Ch. de Mooij, 'Verschuivende grenzen', in: R. van Uytven e.a. (red.), *Geschiedenis van Brabant van het hertogdom tot heden*, Zwolle / Leuven 2004, p. 371-388.

context van de gereformeerde Republiek bij lange na niet alle Tridentijnse voorschriften in de praktijk kon brengen.

Het meest cruciale verschil was echter wel dat de zuidelijke gewesten, door het late tijdstip waarop zij onder Staats gezag kwamen, ten volle de vroege katholieke revival meemaakten, die het gevolg was van het succesvolle Spaanse offensief dat Alexander Farnese, Hertog van Parma, in 1578 inzette en dat culmineerde in de val van Antwerpen in 1585. De herovering van dit calvinistische bolwerk luidde overigens ook meteen het einde van de militaire opmars van Farnese in, want na 1585 boekte hij weinig vooruitgang meer. Op deze katholieke herleving strandden uiteindelijk alle latere hervormingspogingen van de gereformeerde overheid en de predikanten: de overgrote meerderheid van de Noord-Brabantse katholieken bleef trouw aan het oude geloof; numeriek gezien werd de gereformeerde bevolking nooit meer dan een kleine minderheid. De traditionele historiografie schreef deze katholieke opleving vrijwel geheel op het conto van een naar Tridentijns model hervormde, goed opgeleide en moreel hoogstaande clerus, die daarbij werd geholpen door het uitgesproken katholieke bewind van Albert en Isabella. Zo verklaarde Rogier in 1947 als volgt het feit dat na de Staatse herovering in 1629 de Reformatie geen voet aan de grond had gekregen in Den Bosch en de Meierij:

Precies een halve eeuw van katholieke reformatie zijn stad [Den Bosch] en Meierij te beurt gevallen; er is geen tweede streek van ons gehele vaderland [...] die het geluk gesmaakt heeft van een zo lange, ongestoorde alleenheerschappij van een absoluut katholicisme, gezuiverd van superstitieuze insluipsels en van bederf, onderwezen en bediend door een clerus, die aanvankelijk op geen hoger peil van ontwikkeling en zedelijkheid stond dan die van elders in de Nederlanden, maar die in de loop van deze halve eeuw volstrekt vervangen is door een contingent priesters van de nieuwe bedeling, wel onderlegd en gedrenkt in de geest der Trentse hernieuwing.²

Dankzij de door een uitmuntend priesterkorps doorgevoerde Contrareformatie was Brabant in Rogiers visie immuun gemaakt voor het calvinisme. Tegen de tijd dat de gereformeerden definitief de macht in handen kregen, had de Contrareformatie zich zo goed genesteld en had de Brabantse bevolking het Tridentijnse gedachtengoed zozeer geïnternaliseerd, dat alle pogingen van de gereformeerden om het tij te keren wel moesten stranden. Recentelijk is deze visie onder vuur komen te liggen. Peter Toebak constateerde in 1995 dat Rogiers opvatting

² Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme*, dl. 1, p. 604.

teveel een ‘louter passieve en onbewuste houding van de bevolking’ impliceerde, die zich gedwee aan het kersteningsoffensief van de geestelijke elite onderwierp en die vatbaar was voor welke verandering dan ook.³ De dekenale visitatieverslagen over de periode 1580-1652 waar Toebak zich op baseert, laten veeleer een bevolking zien die wilde vasthouden aan de middeleeuwse volksreligiositeit en *Alltagskultur*, en die slechts met de grootst mogelijke moeite op het door de bisschoppen gewenste pad naar zuivering en hervorming kon worden gebracht. Deze discrepantie tussen de normatieve idealen van het Concilie van Trente en de ‘*religion vécue*’ gold niet alleen de gelovige leken. Ook de lokale zielzorgers, wier opleidingsniveau vaak behoorlijk te wensen overliet, moesten lang wennen aan het katholicisme à la Trente. Pas rond 1630 kwam daar met de komst van een nieuwe generatie van goed opgeleide, capabele priesters verandering in.⁴ Toebak beschouwt dan ook niet zozeer het tijdrovende zuiverings- en hervormingsproces, als wel het vroegtijdige herstel van de katholiek-kerkelijke infrastructuur als de belangrijkste oorzaak voor het behoud van het katholieke geloof in deze contreien.⁵

Hoeveel de bisschoppen te stellen hadden met lokale geestelijken, laten Craig Harline en Eddy Put zien in hun fascinerende boek over de belevenissen van Matthias Hovius (1542-1620), vanaf 1596 aartsbisschop van Mechelen. **[Afb. 2 Lucas Franchoy de Oudere, Portret van Matthias Hovius, 1612, Bowes Museum, Engeland.]** In diens dagboek wemelde het van de incidenten met eigenzinnige pastoors en religieuzen, die niet van plan waren hun oude zienswijzen zonder slag of stoot in te ruilen voor Tridentijns gedachtengoed. Bovendien haalden zij vaker niet dan wel de hoge morele standaard die Trente van hen verlangde. Hovius’ campagne om de Tridentijnse decreten te implementeren liep zodoende meermalen spaak op het (wan)gedrag van priesters op de ‘werkvloer’, die nu juist bij de uitvoering van het contrareformatorisch program zo’n centrale plaats moesten innemen.⁶

Dat de katholieke hervorming in grote delen van de Zuidelijke Nederlanden bepaald niet meteen van de grond kwam, had ook veel te maken met de voortdurende staat van oorlog tussen de Republiek en Spanje. Vooral het platteland kwam vaak zwaar gehavend uit die

³ P.M. Toebak, ‘Het kerkelijk-godsdienstige en culturele leven binnen het noordwestelijk deel van het hertogdom Brabant, 1587-1609. Een typering’, in: *Trajecta* 1 (1992), p. 124-143, spec. 136.

⁴ Toebak, *Kerkelijk-godsdienstig leven in westelijk Noord-Brabant*, dl. 1, p. 57-78.

⁵ Ibidem, p. 288-289. Zie ook Toebak, ‘Het kerkelijk-godsdienstige en culturele leven binnen het noordwestelijk deel van het hertogdom Brabant’, p. 124-143.

⁶ Harline en Put, *A bishop’s tale*. Zie voor de rol van de parochiale geestelijkheid M. Cloet, ‘De personalisering van de zielzorg na Trente. Ambities en realisaties in de Mechelse kerkprovincie’, in: *Trajecta* 9 (2000), p. 3-27.

strijd. Vele kerken waren letterlijk bezweken onder het oorlogsgeweld. In sommige gebieden moest meer dan de helft van de parochies het zonder priester stellen. Dat tekort werd maar mondjesmaat aangevuld. Pas in het tweede kwart van de zeventiende eeuw hadden de meeste parochies weer een eigen herder.⁷ Het acute gebrek aan priesters bood de ordegeestelijken, en dan vooral de jezuïeten, een uitgelezen kans om zich te profileren. Anders dan in de Hollandse Zending, waar de seculiere en de reguliere clerus voortdurend met elkaar overhoop lagen, maakten de bisschoppen in het Mechelse aartsbisdom in de eerste decennia van de Opstand maar al te graag gebruik van de diensten van de goed georganiseerde, dynamische jezuïeten, kapucijnen en dominicanen, om het nijpend tekort aan plaatselijke pastoors aan te zuiveren.⁸ Ten slotte deed de strijd die de bisschoppen voerden met lagere geestelijken en leken over de patronagerechten en de uit beneficies voortvloeiende inkomsten een snelle implementatie van Trente evenmin veel goed.

De traditionele ‘top down’ benadering is de afgelopen jaren verder genuanceerd door Judith Pollmann en Geert Janssen. Waar Toebak, Harline en Put nog vooral de kerk en de clerus als uitgangspunt kozen voor hun onderzoek, met het bijbehorende institutionele bronnenmateriaal, hebben Pollmann en Janssen aangetoond hoe wezenlijk de rol van lekeninitiatieven is geweest in het succes van de Contrareformatie. Aan de hand van dagboeken en kronieken van individuele katholieken, legt Pollmann een proces van dynamische interactie tussen clerus en leken bloot, waarin een bepalende rol was weggelegd voor de ordegeestelijken. Die vulden de lege priesterplekken op het platteland op en mobiliseerden op allerlei manieren leken voor de contrareformatische tegenaanval. Vooral jezuïeten waren uiterst effectief in dit opzicht. Via de door hen opgerichte onderwijsinstellingen en broederschappen slaagden zij er bij uitstek in om een samenwerking tussen clerus en gelovigen ‘from the middle’ op poten te zetten. Essentieel voor het succes van deze beweging was, dat er voor deze leken een betekenisvolle rol was weggelegd in het realiseren van de Tridentijnse doelstellingen. Hun nieuwe status leverde een militant zelfbewustzijn op, dat het vuur van de Contrareformatie nog eens extra aanwakkerde. Tegen de tijd dat het Twaalfjarig Bestand werd gesloten, had deze activistische mentaliteit geleid tot een wezenlijk verschil in identiteit tussen noordelijke en zuidelijke katholieken.⁹

Het door Pollmann gesignaleerde belang van katholieke ballingen voor het ontstaan van deze katholieke revival en identiteit is verder uitgewerkt door Geert Janssen. De in de

⁷ Cloet, ‘De personalisering van de zielzorg na Trente’, p. 6.

⁸ M.J. Marinus, *De Contrareformatie te Antwerpen (1585-1676)*, Brussel 1995, p. 153-202.

⁹ Pollmann, *Catholic identity and the Revolt of the Netherlands*, p. 125-158.

jaren 1570 en 1580 uit de calvinistische stadsstaten in het Zuiden verdreven katholieken vonden in ballingschap inspiratie voor een nieuw soort, militant getint katholicisme, dat opriep tot actieve strijd tegen de ‘ketterse vijand’. Katholieke ballingsoorden, zoals Keulen en Douai, waren ‘socio-religious laboratories’ waar katholieken zichzelf opnieuw uitvonden, waar werd geëxperimenteerd met vormen van radicaal activisme, waar een agenda voor de Contrareformatie werd opgesteld, en waar banden tussen leken en geestelijken werden gesmeed om die agenda uit te voeren. Na de val van de calvinistische regimes, brachten de katholieke ballingen hun activistische mentaliteit en plannen mee terug naar huis, waar ze de ruimte kregen om deze daadwerkelijk in de praktijk te brengen.¹⁰

Wat betreft Den Bosch en de Meierij heeft Gerard van Gulp echter vraagtekens gesteld bij de bevindingen van Pollmann. Volgens Van Gulp bleef Den Bosch katholiek omdat het nauwelijks met de Reformatie in aanraking was gekomen. Het was de angst voor een Spaanse bezetting, die de gereformeerde inwoners van Den Bosch in het derde kwart van de zestiende eeuw deed vluchten naar veiliger oorden, niet een door zelfbewuste, militante katholieken ingezet contrareformatoerisch reveil. Dat het gedrag van de clerus rond 1620 nog steeds tot allerlei klachten aanleiding gaf, bevestigt in zijn ogen dat de Contrareformatie in Den Bosch pas laat vruchten afwierp.¹¹ Daarmee gaat hij er aan voorbij, dat de penibele staat van de clerus volgens Pollmann nu juist één van de factoren was die de priesters ‘from the middle’ deed beseffen dat lekeninitiatieven onontbeerlijk waren voor een katholieke restauratie.¹²

Voor zijn conclusie dat de Bossche katholieken eind zestiende eeuw niet zo militant waren als Pollmann veronderstelt, zoekt Van Gulp aansluiting bij het werk van Aart Vos over het maatschappelijk middenveld in vroegmodern Den Bosch. In zijn boek *Burgers, broeders en bazen* schetst Vos een beeld van een stedelijke samenleving waarin katholieken en gereformeerden, op enkele incidenten na, ‘betrekkelijk rustig en vreedzaam’ samenleefden, gedreven als zij werden door het gemeenschappelijk belang van het welzijn van hun stad.¹³ Het stadsbestuur leverde een belangrijke bijdrage aan deze omgangsoecumene door waar nodig een bemiddelende rol te spelen. Die rol bestond dan vooral uit enerzijds het negeren

¹⁰ Janssen, *The Dutch Revolt and catholic exile*.

¹¹ G. van Gulp, *Reformatie in Brabant. Protestanten en katholieken in de Meierij van 's-Hertogenbosch, 1523-1634*, Hilversum 2013, p. 217, 231-232.

¹² Pollmann, *Catholic identity and the Revolt of the Netherlands*, p. 144.

¹³ Vos, *Burgers, broeders en bazen*, citaat op p. 376. Zie echter ook Ch. de Mooij, ‘Reformatie tegen wil en dank’, in: Van Uytven (red.). *Geschiedenis van Brabant*, p. 398-409, spec. 409, die tot de conclusie komt dat katholieke en gereformeerde Brabanders in de zeventiende en de achttiende eeuw eerder náást elkaar, dan mét elkaar leefden.

van al te felle gereformeerde verlangens, en anderzijds het gedogen van katholiek uiterlijk vertoon.¹⁴ De jaren 1642-1643 vormden volgens Vos een belangrijk omslagpunt in de verhouding tussen katholieken en gereformeerden. In 1642 realiseerde Frederik Hendrik een al langer bestaand plan om religieus gemengde schutterijen toe te laten; in 1643 traden voor het eerst prominente gereformeerden toe tot de katholieke Illustre Lieve Vrouwe Broederschap.¹⁵ Zijn keerpunt in de interconfessionele relaties ziet dus op een latere periode dan waar Van Gorp over spreekt, wiens onderzoek zich voornamelijk over de periode tot aan de Reductie van Den Bosch uitstrekt.

Dat in een religieus pluriforme samenleving katholieken en protestanten elkaar tegen komen, dat zij op allerlei niveaus en in allerlei verbanden op vreedzame wijze met elkaar omgaan, is inmiddels door veel historici aangetoond.¹⁶ Ook dit onderzoek bevestigt dat zelfs de meest uitgesproken katholieken goede contacten konden onderhouden met andersdenkenden, of zich konden identificeren met de gereformeerde Republiek. Maar waar Vos in zijn werk op zoek is naar de punten waarop protestanten en katholieken elkaar vonden, en daarbij de gereformeerde kerk als uitgangspunt neemt, gaat het mij om precies het omgekeerde: wat beschouwden individuele gelovigen nu als typisch katholiek, waarom was dat zo en hoe brachten zij dit tot uitdrukking?¹⁷ De katholieke gemeenschap in de Generaliteitslanden maakte een wezenlijk andere ontwikkeling door dan hun lotgenoten in het noorden van de Republiek. Betekende deze *Sonderweg* dat een katholiek in de Generaliteitslanden een ander soort katholiek was dan in de noordelijke provincies, dat er andere mechanismen aan het werk waren om zich als katholiek te profileren? Dat zijn de vragen waar het in dit hoofdstuk om draait.

In de Inleiding van dit boek heb ik aangegeven dat ik vooral de stem van individuele katholieken wil laten horen. Die opdracht is voor de Generaliteitslanden extra lastig omdat Brabantse katholieken zo weinig schriftelijke sporen in de vorm van egodocumenten hebben nagelaten. Het is niet voor niets dat wetenschappers die zich bezig hebben gehouden met de Generaliteitslanden zich vooral op institutionele bronnen hebben gebaseerd, vaak van gereformeerde signatuur. Op de vraag waarom bronnen van individuele katholieken zo

¹⁴ Vos, *Burgers, broeders en bazen*, p. 351-376.

¹⁵ Ibidem, p. 88, 142, 367.

¹⁶ E.g. Pollmann, *Een ander weg naar God*; Frijhoff, *Embodied belief*; Hsia en Van Nierop (red.), *Calvinism and religious toleration*; Kooi, *Calvinists and catholics*.

¹⁷ Vos voert de katholieke kerk uitsluitend op in haar rol van opponent van de gereformeerde kerk. Een gebrek aan archivalia maakte het onmogelijk om met een bredere blik naar de katholieke gemeenschap van Den Bosch te kijken, aldus stadsarchivaris Vos, *Burgers, broeders en bazen*, p. 27.

schaars zijn, kom ik in de conclusie van dit hoofdstuk terug. Vanwege het feit dat persoonlijke geschriften van katholieken zo dun gezaaid zijn, komen gereformeerden wat vaker aan het woord dan in de voorgaande hoofdstukken het geval was. Hetzelfde geldt voor het instituut van de katholieke kerk, waarbij ik dankbaar gebruik heb gemaakt van en heb voortgebouwd op het waardevolle onderzoek dat Peter Toebak heeft verricht naar westelijk Noord-Brabant, en Charles de Mooij naar Bergen op Zoom. Deze uitstapjes naar een ander soort bronnen zijn vooral aanvullend bedoeld: ik meen dat *close reading* van de katholieke egodocumenten die er wél zijn, per saldo voldoende duidelijk maakt wat het betekende om een katholiek te zijn in de Generaliteitslanden, óók vanuit het perspectief van individuele gelovigen.

Het was verder in het kader van dit onderzoek niet doenlijk om het gehele gebied van de Generaliteitslanden onder de loep te nemen. Ik heb mij daarom vooral geconcentreerd op de steden Den Bosch, Breda en Bergen op Zoom. Deze steden behoorden alle drie tot Staats-Brabant, maar maakten na het uitbreken van de Opstand een verschillende ontwikkeling door. Den Bosch genoot een halve eeuw katholieke alleenheerschappij; Breda stond in dezelfde periode afwisselend onder Spaans dan wel Staats gezag; Bergen op Zoom, ten slotte, was vanaf 1577 ononderbroken Staats gebied. Door de keuze voor deze drie steden kunnen ook eventuele verschillen *binnen* de Generaliteitslanden aan de oppervlakte komen. Vanwege hun enorme belang voor de katholieke inwoners van deze steden verruim ik voorts mijn blik ook regelmatig naar de omliggende dorpen. Door de inkwartiering van Staatse troepen waren de inwoners van de steden voor de uitoefening van hun geloof immers sterk aangewezen op de kerken en priesters op het platteland.¹⁸ In de volgende paragraaf neem ik eerst in vogelvlucht de periode tot aan de Vrede van Munster door, waarin Habsburgs en Staats gezag elkaar afwisselden. Vanaf 1648 is de katholieke hoop op een toekomst onder Spaans gezag definitief vervlogen, een enkele kortstondige opleving daargelaten. Alle drie de steden komen blijvend onder bewind van de Staten Generaal. De rol van Spanje was uitgespeeld; de katholieken moesten een nieuwe politieke en religieuze realiteit onder ogen zien. Hoe deden zij dat?

¹⁸ Voor Breda en Bergen op Zoom, zie Toebak, *Kerkelijk-godsdienstig leven in westelijk Noord-Brabant*, dl. 1, p. 112-113.

Geschiedenis tot aan de Vrede van Munster

Den Bosch en de Meierij

Voordat Den Bosch in 1579 begon aan de halve eeuw katholieke alleenheerschappij, die haar in gereformeerde kringen de bijnaam ‘Tkleyne Romen’ opleverde, beleefde het enerverende tijden.¹⁹ De al langer sluimerende spanningen tussen de katholieke meerderheid, die trouw wilde blijven aan de Pacificatie van Gent, en de militante tak van de gereformeerden die juist aansluiting bij de nieuwe Unie van Utrecht nastreefden, culmineerden op 1 juli 1579 in het zogenaamde Schermersoproer. Op die dag zwichtte het stadsbestuur voor de eisen van de gereformeerde actievoerders. Nadat vanaf het stadhuis de toetreding tot de Unie van Utrecht publiekelijk was afgekondigd, werd op de overvolle markt een schot richting het calvinistische Schermersgilde afgevuurd. Het was het startsein voor een urenlang gevecht tussen katholieke en gereformeerde schutters, waarbij zelfs doden vielen. **[Afb. 3 Jan van Diepenbeeck, *Schermersoproer te 's Hertogenbosch in 1579*, ca. 1600, Noord-Brabants Museum.]** Hoewel de gemoederen uiteindelijk tot bedaren werden gebracht, was de onrust in de stad allesbehalve bezworen. Er heerste een enorme verdeeldheid over de vraag of er wel of niet een Staats garnizoen in de stad moest worden gelegd om haar te verdedigen tegen de oprukkende legers van Farnese. In die strijd delfden de gereformeerden uiteindelijk het onderspit. Op 8 juli stond het stadsbestuur hen toe de stad te verlaten, wat zij uit angst voor de naderende vijand in groten getale deden. Volgens de katholieke chroniqueur Heyman Voicht waren er ‘te weinig boten, wagens, karren, kruiwagens, werklieden en schippers’ om de in allerijl vertrekkende gereformeerden met hun bezittingen te vervoeren.²⁰ Enkele maanden later schaarde het intussen geheel katholieke Den Bosch zich officieel aan de zijde van de Habsburgers.²¹ Daarmee begon dan de halve eeuw van ongestoord katholiek gezag waar Rogier oversprak. In deze periode groeide de stad uit tot een waar contrareformatorisch

¹⁹ Zie voor deze bijnaam bijvoorbeeld Samuel Ampzing in *Naszousche Lavren-Kranze, Van wegen De Veroveringe der Stad 'sHertogen-Bosch, Ende Verloszinge der stad Wesel*, Haarlem 1629.

²⁰ J.A.M. Hoekx e.a., *Vruchten van de goede en de slechte boom. Heyman Voicht van Oudheusden over de godsdiensttwisten in zijn stad 's-Hertogenbosch en in Breda (1577-1581)*, Den Dungen 2008, p.175.

²¹ Zie voor een uitvoerige beschrijving van het Schermersoproer en de aanloop daartoe Van Gorp, *Reformatie in Brabant*, p. 164-168, en M. Eekhout, ‘Katholieke en protestantse herinneringscultuur in 's-Hertogenbosch, 1579 en 1585’, in: *Noordbrabants Historisch Jaarboek* 29 (2012), p. 81-97.

bolwerk, dat met tientallen kerken, kloosters en kapellen en honderden religieuzen de bijnaam ‘tKleyn Romen’ inderdaad eer aan deed.²²

Met de inname van de stad in 1629 door stadhouder en opperbevelhebber Frederik Hendrik (1584-1647) kwam er in naam een einde aan het monopolie van de katholieke kerk. **[Afb. 4 Pauwels van Hillegaert, *Frederik Hendrik en Ernst Casimir bij het beleg van Den Bosch* 1629, ca. 1629-ca. 1635, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. SK-A-607.]** De uitoefening van de katholieke godsdienst was op straffe van zware boeten niet langer geoorloofd. Kerken werden overgedragen aan de gereformeerde gemeente; kapellen en kloosters werden afgebroken; katholieke geestelijken moesten de stad verlaten.²³ Op 16 september werd voor het laatst de katholieke mis gevierd in de Sint Jan. ‘Predicaer’ Hiachintus van Cham vermaande zijn toehoorders dat zij

‘bij haer oudt, catolieck, Rooms, apostolieck geloof soude persisteren ende volherden, waer op dese naer volgende verssen gecomponeer sijn: Postremus sacra Johannis aede perorat cum fuit ariaco Silva subacta jugo.’²⁴

Zijn pleidooi was niet aan dovemans oren gericht. De overgrote meerderheid van de Bosschenaren bleef katholiek, alle pogingen van overheidswege tot een systematische invoering van het gereformeerde geloof ten spijt.²⁵ Hetzelfde gold voor het platteland van de Meierij, dat al lang vóór de inname van Den Bosch een buitengewoon roerige tijd kende, omdat zowel de Republiek als Spanje aanspraak maakte op de heerschappij. Vanwege de grote geopolitieke betekenis – de Meierij vormde een strategische frontier tussen de oorlogvoerende landen – stelden beide partijen in deze zogenaamde retorsiejaren alles in het werk om het gebied onder controle te krijgen, zonder dat er een duidelijke winnaar uit het strijdperk naar voren kwam. Bijgevolg werd de Meierij tot aan de Vrede van Munster geteisterd door voortdurende belasting-, bestuurs- en godsdienstpolitieke represailles en

²² De Mooij, ‘Reformatie tegen wil en dank’, p. 400-401.

²³ Knuttel, *De toestand der Nederlandsche katholieken*, dl. 1, p. 210, 217; A. Vos en A. van de Sande, ‘Een verdeeld huis. Godsdienst en cultuur’, in: A. Vos e.a. (red.), *’s-Hertogenbosch. De geschiedenis van een Brabantse stad, 1629-2000*, Zwolle / ’s-Hertogenbosch 1997, p. 123-145.

²⁴ *Die Chronijcke der Stadt ende Meijereije van ’s-Hertogenbosch. Kroniek van het Sint Geertruyklooster te ’s-Hertogenbosch. Een tekstuitgave*, ed. H. van Bavel e.a., ’s-Hertogenbosch / Heeswijk 2001, p. 361.

²⁵ Knuttel, *De toestand der Nederlandsche katholieken*, dl. 1, p. 218; V.A.M. Beermann, *Stad en Meierij van ’s-Hertogenbosch van 1629 tot 1648. Een episode uit het laatste stadium van den Tachtigjarigen Oorlog*, Nijmegen 1940; Idem, *Stad en Meierij van ’s-Hertogenbosch van 1648 tot 1672*, Helmond 1946; Vos, *Burgers, broeders en bazen*, p. 351-367.

tegenrepresailles – om nog maar niet te spreken van de gewelddadigheden en plunderingen waaraan de soldaten van de twee strijdende partijen zich regelmatig schuldig maakten.²⁶

Breda en de Baronie

Ook Breda slaagde er in om het katholieke karakter te bewaren, ondanks de vele wisselingen van de wacht: tussen 1577-1581 stond de stad onder Staats bewind; tussen 1581 en 1590 hadden de Spanjaarden het voor het zeggen; van 1590 tot 1625 was de stad weer in Staatse handen; in 1625 nam Spanje het stokje weer over, tot ‘Stedendwinger’ Frederik Hendrik Breda in 1637 definitief onder Staats gezag terugbracht. **[Afb. 5 Diego Velasquez, *De overgave van Breda in 1625 (Las Lanzas)*, 1634, Museo del Prado, Madrid.]** Dat hetatholicisme in de baroniestad zich ondanks de Staatse intermezzo’s in de eerste vijftig jaar van de Opstand handhaafde, had zowel te maken met een lankmoedige houding van Maurits van Nassau (1567-1625), die behalve prins van Oranje ook baron van Breda was, als met het contrareformatorisch optreden van bisschop Wilhelmus Lindanus (1525-1588) van Roermond in de jaren 1581-1588.²⁷ Ook de nabijheid van Spaans Brabant gaf de katholieken voldoende speelruimte om de angel uit het protestantiseringsoffensief te halen. De sympathie die Maurits voor hem koesterde, stelde de enig overgebleven pastoor, Cornelius Gobbincx (ca. 1530/1540-1616), in staat te blijven functioneren, zij het zeer gebrekkig. Maar de katholieke gelovigen waren dus niet van elke vorm van zielzorg verstoken.²⁸ Bovendien werden op instigatie van Maurits tot aan de herovering door de Spaanse legeraanvoerder Ambrosio Spinola in 1625 steeds enkele katholieken in het stadsbestuur opgenomen. Deze gematigde opstelling voorkwam dat de katholieke gemeenschap volledig monddood werd gemaakt.²⁹ Maar belangrijker nog dan deze beperkte invloed, was het makkelijk bereikbare en katholiek gebleven platteland, waar de gelovigen in groten getale naar toe trokken om aan hun religieuze trekken te komen. Speciaal tijdens de Bestandsjaren bestond er druk verkeer tussen Breda en de omringende dorpen. De toestand daar was ook bepaald niet rooskleurig. Net zoals

²⁶ Beermann, *Stad en Meierij van 's-Hertogenbosch van 1629 tot 1648*, p. 1-124; De Mooij, ‘Verschuivende grenzen’, p. 374-377. Zie ook Adriaenssen, *Staatsvormend geweld*, p. 199-224, die anders dan Beermann de aanvang van de retorsiepolitiek dateert in 1579 in plaats van 1629.

²⁷ Toebak, *Kerkelijk-godsdienstig leven in westelijk Noord-Brabant*, dl. 1, p. 113-114; Van der Meij, *Tussen Oranje en Spanje*, p. 190.

²⁸ J.L.M. de Lepper, ‘De katholieke kerk’, in: F.A. Brekelmans e.a. (red.), *Geschiedenis van Breda. Aspecten van de stedelijke historie 1568-1795*, dl. 2, Schiedam 1977, p. 163-240, spec. 170-171.

²⁹ Rogier, *Geschiedenis van hetatholicisme*, dl. 1, p. 613-615; Brekelmans, *Geschiedenis van Breda*, dl. 2, p. 171-174; Van der Meij, *Tussen Oranje en Spanje*, p. 205-213.

in de Meierij, leidden de wederzijdse retorsiemaatregelen tot een vaak gewelddadige jacht op elkaars geestelijken. Onder druk van al dit oorlogsgeweld hadden velen van hen de wijk moeten nemen naar veiliger oorden. De materiële schade was eveneens aanzienlijk.³⁰ Maar het was voor de achtergebleven plattelandspriesters en hun gelovigen wel makkelijker dan in de stad om de antipapistische maatregelen te ontlopen en vast te houden aan hun roomse overtuigingen.³¹ De omstandigheden waren dan verre van ideaal, toch werden op het platteland de fundamenten gelegd voor de katholieke restauratie naar Tridentijns model.³²

Via hun *Auslauf* naar de omringende dorpen, kwamen de Bredase katholieken, ondanks de Staatse repressie, dus toch in aanraking met de katholieke reformatie, een trend die na 1625 uiteraard met versterkt elan werd voortgezet.³³ Toen Breda in 1637 onder de vlag van de Republiek terugkwam, deze keer voorgoed, was het te laat om het katholieke tij te keren. Bovendien bleek Frederik Hendrik, net zoals eerder Maurits, tot op zekere hoogte inschikkelijk jegens de katholieke bevolking.³⁴ Aan de priesters, die betrokken waren bij de onderhandelingen over de capitulatievoorwaarden, vertrouwde Frederik Hendrik toe dat hij voor de katholieke inwoners ‘daer meer in doen sal als gy l. sout meynen’.³⁵ Hij had daarmee speciaal het oog op het Begijnhof en het klooster St. Catharinadal, die traditioneel bijzondere bescherming van de Oranjes genoten. De ‘nonnekes’ mochten een pater behouden. Overigens werden katholieke geestelijken uit de stad verbannen. De impact van deze uittocht werd niet alleen in verhalen levend gehouden, maar ook via allerlei afbeeldingen. **[Afb. 6 Anoniem, *Uittocht van het Spaanse garnizoen uit Breda, met in de stoet soldaten en geestelijken, 1637, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-OB-77.571a.*]** Intussen hadden de priesters op het platteland door het staken van de retorsiemaatregelen in 1639 wat meer lucht gekregen, waardoor zij de katholieke stedelingen beter konden bedienen, zo nodig in Breda zelf.³⁶ Van

³⁰ Brekelmans, *Geschiedenis van Breda*, dl. 2, p. 182; J.L.M. de Lepper, ‘De Bredase katholieken tussen 1637 en 1666’, in: *Jaarboek De Oranjeboom* 19 (1966), p. 32-68, spec. 38.

³¹ Van der Meij, *Tussen Oranje en Spanje*, p. 197.

³² Toebak, ‘Het kerkelijk-godsdienstige en culturele leven binnen het noordwestelijk deel van het hertogdom Brabant’, p. 125, 141-142.

³³ Brekelmans, *Geschiedenis van Breda*, dl. 2, p. 174-181; Israel, *The Dutch Republic*, p. 387-388.

³⁴ Van der Meij, *Tussen Oranje en Spanje*, p. 220-226. Maurits werd als heer van Breda na zijn dood niet opgevolgd door zijn halfbroer Frederik Hendrik, maar door een katholiek familielid, Jan VIII van Nassau-Siegen.

³⁵ Citaat in De Lepper, ‘De Bredase katholieken’, p. 34.

³⁶ Brekelmans, *Geschiedenis van Breda*, dl. 2, p. 182-184; De Lepper, ‘De Bredase katholieken’, p. 38.

die mogelijkheid maakten zij gretig gebruik, getuige de gereformeerde klachten over het ‘dagelycx incomen der priesteren van t‘platte landt’.³⁷

Bergen op Zoom en het Markiezaat

Een situatie van weer andere aard treffen we aan in Bergen op Zoom. In 1577 kwam de stad onder Staats gezag en is dat altijd gebleven. Bergen op Zoom was daardoor een belangrijk gereformeerd bolwerk in het overwegend katholieke Zuiden. Met het verbod op de katholieke godsdienstuitoefening van 1580 verliet een substantieel aantal overtuigde katholieken, waaronder veel priesters, de stad.³⁸ Bij gebrek aan katholieke zielzorg stapten de achtergebleven Bergenaren, soms aarzelend, over naar de gereformeerde kerk.³⁹ Zoals Charles de Mooij heeft berekend, had deze beweging tot gevolg dat de katholieken in 1658 met 19% een duidelijke minderheid vormden in Bergen op Zoom. Maar in de anderhalve eeuw daarna maakte het katholicisme een opmerkelijke bloei door, want in 1798 waren de katholieken met 60% van de totale bevolking de grootste religieuze denominatie, en de gereformeerden met 34% in de minderheid.⁴⁰ Dat het katholicisme op termijn weer de overhand verkreeg, komt opnieuw voor een belangrijk deel op het conto van de pastoors op het overwegend katholiek gebleven platteland, waar de in de stad achtergebleven katholieke Bergenaren al vanaf begin jaren 1580 massaal naar uitweken om hun geloof te belijden.⁴¹ Ondanks gereformeerde klachten werd daar de uitoefening van het roomse geloof nauwelijks gehinderd.⁴² Bovendien was ook hier sprake van een gematigde opstelling van de Oranjes, die met uitzondering van de Bestandsjaren tot aan 1648 in het bezit van het geconfisqueerde Markiezaat waren gesteld.⁴³ Na de Vrede van Munster werd de katholieke markiezin van Bergen op Zoom in haar rechten hersteld, wat de katholieke gemeenschap uiteraard alleen maar ten goede

³⁷ Citaat in De Lepper, ‘De Bredase katholieken’, p. 39.

³⁸ Ch.C.M. de Mooij, *Geloof kan bergen verzetten. Reformatie en katholieke herleving te Bergen op Zoom, 1577-1795*, Hilversum 1998, p. 283.

³⁹ Toebak, *Kerkelijk-godsdienstig leven in westelijk Noord-Brabant*, dl. 1, p. 112-113.

⁴⁰ De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 134.

⁴¹ De Mooij, ‘Reformatie tegen wil en dank’, p. 283-291, 406.

⁴² De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 285.

⁴³ Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme*, dl. 1, p. 619-620. Zie ook Toebak, *Kerkelijk-godsdienstig leven in westelijk Noord-Brabant*, dl. 1, p. 125, 141-142 en De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 283-286. Tijdens het Bestand was het Markiezaat in handen van de katholieke graven Van Wittem, zodat in die jaren evenmin een vruchtbare calvinistische voedingsbodem bestond.

kwam.⁴⁴ De harde kern van katholieken die in Bergen op Zoom was achtergebleven, voornamelijk bestaande uit een aantal bemiddelde families, kon tot de vrede van Munster voor hun spirituele behoeften steeds een beroep doen op de pastoors uit de omliggende dorpen, zelfs tijdens de roerige retorsiejaren.⁴⁵ Deze plattelandsgeestelijken werden vanuit het bisdom Antwerpen aangespoord om via hun preken de gelovigen te stichten naar de voorschriften van het Concilie van Trente. Volgens De Mooij lijkt vooral de capabele pastoor van het nabije Halsteren, de norbertijn Matthijs de Beer, een voortrekkersrol in het roomse herstelproces te hebben gespeeld. Onder zijn lange pastoraat kwamen de Bergenaren in de jaren 1630 en 1640 diepgaand in aanraking met de katholieke reformatie en werd de kiem gelegd voor de wederopstanding van het Bergseatholicisme in de tweede helft van de zeventiende eeuw.⁴⁶ Zoals gezegd, droeg ook de terugkeer van de Markiezin eraan bij dat de positie van de Bergse katholieken vanaf 1648 verbeterde. Deze ontwikkeling was omgekeerd evenredig aan die in Den Bosch en Breda, waar de katholieken het door de anti-roomse plakaten, die vanaf 1648 met vernieuwde hevigheid werden ingevoerd, het juist harder te verduren kregen dan daarvoor.

Hoewel het protestantse gezag van de Republiek in 1648 uiteindelijk zegevierde, waren en bleven Den Bosch en Breda dus voor het overgrote deel katholiek; in Bergen op Zoom was de katholieke minderheid begonnen aan een, achteraf bezien, onstuitbare opmars. Aangevuurd door de gereformeerde kerk, vaardigden de Staten Generaal tussen 1648 en 1672 (opnieuw) een reeks van plakaten uit om het catholicisme systematisch te onderdrukken, maar de calvinistische kansen keerden niet.⁴⁷ De uitzetting van priesters, de sluiting en ontmanteling van kerken, kloosters en kapellen, de confiscatie van het geestelijk bezit, de afbraak van de materiële infrastructuur van de katholieke kerk, de vanaf 1660 doorgevoerde politieke reformatie – het waren maatregelen die het catholicisme niet de kop konden indrukken. Aan de andere kant kwamen de besluiten die de bloei van het gereformeerde geloof moesten bevorderen nauwelijks van de grond. Vrijwel meteen na de Vrede van Munster moest een uit

⁴⁴ De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 399-435.

⁴⁵ Ibidem, p. 299. Zie ook Toebak, *Kerkelijk-godsdienstig leven in westelijk Noord-Brabant*, dl. 1, p. 7-9.

⁴⁶ De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 291-293, 301-302, 662.

⁴⁷ Rogier, *Geschiedenis van het catholicisme*, dl. 2, p. 572 e.v.; Beermann, *Stad en Meierij van 's-Hertogenbosch van 1648 tot 1672*, p. 93-146; De Mooij, 'Reformatie tegen wil en dank', p. 405.

1633 stammend verbod op het lastig vallen van predikanten worden herhaald.⁴⁸ Zoals de classis Breda het in 1669 in een remonstrantie aan de prins van Oranje uitdrukte:

Soo ist gelegen doorluchtigste Prins met de Baronnie behalven dat noch overal in swangh gaen allerhanden vestigien des Pausdoms, te verdrietich om breder hier te verhalen. Ten manqueert aen geen placcaten noch van den staet noch van Uwe Hoocheyt [...].⁴⁹

De katholieken in de Generaliteitslanden mochten, kortom, in theorie naar de rand van de samenleving zijn gedirigeerd, in de praktijk lag dat toch echt anders. Welke invloed had dat op de katholieke ervaring in dit deel van de Republiek? Aan de hand van de thema's die ook aan bod zijn geweest bij de ontleding van de katholieke subcultuur in het Noorden, wordt in de volgende paragrafen geanalyseerd wat de late transformatie betekende voor het karakter van de katholieke cultuur en haar habitus in het Zuiden.

Materiële cultuur

Eén van de voorwaarden bij de capitulatie van Den Bosch in 1629 was dat

alle Gheestelycke ende Religieuse manspersoonen sullen uytte Stadt vertrecken binnen den tijt van twee maenden, mits middelertijt haer gedragende naer de Placaten vanden Lande ende sullen met haer moghen nemen hare meubelen, beelden, schilderijen ende andere kerckelycke ornamenten.⁵⁰

Zo valt te lezen in het manuscript van een anoniem gebleven auteur over de geschiedenis van Den Bosch in de periode 1140-1699, de zogenaamde Kroniek van het Sint Geertruyklooster.⁵¹

⁴⁸ Knuttel, *De toestand der Nederlandsche katholieken*, dl. 1, p. 337; Wiltens, *Kerkelyk Plakaat-Boek*, p. 623-624.

⁴⁹ Geciteerd in A. van Lommel, 'Klachten over "paepsche stouticheden" in de Baronie van Breda, en Aanteekeningen omtrent sommige gemeenten aldaar', in: *Dietsche Warande* 9 (1871), p. 87-95, citaat op p. 94.

⁵⁰ *Kroniek van Geertruy*, ed. Bavel, p. 352.

⁵¹ Anders dan de titel doet vermoeden, is dit handschrift geen kroniek van de geschiedenis van het convent Sint Geertrui. De oorspronkelijke titel luidt dan ook 'Die chronijcke der Stadt ende Meijerije van 's-Hertogenbosch'. Na de ontdekking van het anonieme handschrift in 1977 werd de kroniek vernoemd naar het Bossche St. Geertruyklooster, een in de vijftiende eeuw gesticht vrouwenklooster

Deze Bossche kroniek is hoogstwaarschijnlijk geschreven door een katholiek. De anti-ketterse tirades waarop Dusseldorpius patent had, ontbreken weliswaar, maar de Mariadevotie waarvan de chroniqueur meermalen blijk geeft, maakt het onaannemelijk dat hij van gereformeerde huize zou zijn.⁵² Zoals hoort bij het genre van de kroniek, is de toon van de schrijver vooral zakelijk.⁵³ Ondanks deze zakelijke verslaglegging krijgt de lezer toch een goed inkijkje in de manier waarop de katholieke inwoners van Den Bosch hun geloof beleefden voor en na de reductie en hoe dit zich tot elkaar verhield. Het handschrift is des te meer van belang, omdat er nauwelijks andere katholieke kronieken bekend zijn die de tweede helft van de zeventiende eeuw betreffen. Bovendien heeft de schrijver een deel van deze periode zelf meegemaakt, waardoor we nog dichterbij de gebeurtenissen komen.

Volgens de kroniek werd aan het gebod om te vertrekken ruim gevolg gegeven.⁵⁴ Niet alleen verlieten ‘seven wagens met papen, monicken ende Jesuïten, daer achter volgende enige te voet Minderbroeders ende Capucienen’ al rap de stad, een ‘groot getall wagens met huijsraet, kerckelijke ornamenten ende beelden’ volgde de stoet.⁵⁵ Het indrukwekkende schouwspel dat deze uittocht moet hebben opgeleverd, werd net zoals in het geval van Breda niet alleen in woorden, maar ook in prenten en schilderijen verbeeld. **[Afb. 7 Pauwels van Hillegaert, *De uittocht van Spaanse troepen en katholieke geestelijken na de overgave van Den Bosch, 17 september 1629, ca. 1630-1635, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. SK-A-435.*]** In hoofdstuk 4 zagen we dat in de noordelijke provincies behalve geestelijken, ook leken het initiatief namen om sacrale objecten te beschermen tegen de grijpgrage handen van de calvinistische bezetters. Dat was in de Generaliteitslanden ook het geval. Gelovigen traden daarmee in de voetsporen van hun voorouders, die vijftig jaar eerder ook alles in het werk hadden gesteld om liturgische kostbaarheden, beelden met wonderbaarlijke krachten en relieken van heiligen in veiligheid te brengen. De herinnering aan deze katholieken werd in de Zuidelijke Nederlanden op allerlei manieren levend gehouden, net zoals dat in het Noorden

dat zoals alle kloosters na 1629 werd opgeheven en waarvan het archief geheel verloren ging; *Kroniek van Geertruy*, ed. Bavel, p. v.

⁵² Zie bijvoorbeeld, *Kroniek van Geertruy*, ed. Bavel, p. ix-x, 26-27, 303, 364-365.

⁵³ Over de aard van vroegmoderne kronieken, dagboeken, mémoires, et cetera, zie Pollmann, ‘Archiving the present and chronicling for the future in early modern Europe’; Idem, *Catholic identity and the Revolt of the Netherlands*, p. 8-11; Idem, *Een andere weg naar God*, p. 28-37; Lenarduzzi, ‘Res catholicorum secundum Franciscum Dusseldorpium’, p. 15-16 en de daar vermelde literatuur.

⁵⁴ Zo ook in Breda en Bergen op Zoom; Brekelmans, *Geschiedenis van Breda*, dl. 2, p. 185-186; De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 399.

⁵⁵ *Kroniek van Geertruy*, ed. Bavel, p. 361-362. Zie ook Jan van de Velde, *Oudheden, en Gestichten van de Bisschoppelyke Stadt en Meyerye van 's-Hertogenbosch of Beknopte Beschryvinge der Steden en Dorpen onder dat Bisdom [...]*, Leiden 1742, p. 78.

het geval was, zoals we onder andere in Dusseldorpius' *Annales* zagen (hoofdstuk 4).⁵⁶ De verering van de geredde relieken nam vaak uitbundige vormen aan. Hierboven kwam al aan de orde dat de naar Brussel ontvoerde relieken van de Martelaren van Gorcum daar het voorwerp van een bloeiende cultus werden.⁵⁷

Doordat hun geloofsgenoten in het Noorden hen waren voor gegaan, wisten de katholieken in de Generaliteitslanden dus precies wat hen te doen stond: het scenario lag in feite al klaar. In Bergen op Zoom hield de voormalige rentmeester van de gemene middelen, de standvastige katholiek Pieter Willeboirts, tot halverwege de jaren 1630 liturgisch zilver en kerkelijke ornamenten onder zijn hoede.⁵⁸ Toen de boedel van Bosschenaar Baudewijn Paijmans in 1636 werd opengemaakt, bleek hij in het bezit te zijn van 'een gesneden stuck met duyvelen, gecoft van Heilig Christoffels altaer', het altaar van het bontwerkersgilde in de Sint-Jan.⁵⁹ Kennelijk ontfermden ook de gildebroeders zich over hun katholieke kostbaarheden voordat die in handen van de gereformeerden konden vallen. Uit een in 1634 opgemaakte akte blijkt dat Engelbrecht van Immerseel, heer van Loon-op-Zand, een veilige haven bood aan de kostbare eigendommen van de kerk:

seeckere ornamenten, toebehoirende der kercke van Venloon [Loon-op-Zand], berustende inder kercke kiste, de welcke onlanx geleden ten versuecke van mijn heere van Loon ende van schepenen ende kerckmeesters van Venloon opden casteele van Loon gestelt is tot meerder seeckerheyt ende conservatie vande selve ornamenten.⁶⁰

Toen in december 1636 in Den Bosch een 'generalem proscriptionem totius cleri Maioriae Silvaeducensis' werd gepubliceerd, haastte abt Jan Moors van de Abdij van Berne zich om een 'cistulam repletam argento et aliis praetiosis et chartis' te verstoppert in het huis van

⁵⁶ Voor zulke spectaculaire reddingsverhalen zie Harline en Put, *A bishop's tale*, p. 206-212.

⁵⁷ Zie bijvoorbeeld Pollmann, *Catholic identity and the Revolt of the Netherlands*, p. 160-161; Janssen, *The Dutch Revolt and catholic exile*, p. 166-169; Frijhoff, *Embodied belief*, p. 131-132. Voor een contemporain relaas van de verering van de relieken in Brussel, zie Thielmans, *Cort verhael van het leven der heijlighen van S. Franciscus oirden, enz.*; Idem, *Seraphische historie van het leven des alderheylichste vader S. Francisci van Assysien, enz.*

⁵⁸ De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 295.

⁵⁹ Vos, *Burgers, broeders en bazen*, p. 172.

⁶⁰ J. van der Hammen, 'Twee inventarissen van de ornamenten, toebehoorende de R.K. kerk van Loon-op-Zand, 15 mei 1634 en 20 september 1635', in: *Bossche Bijdragen (BB)* 3 (1919-1920), p. 282-286, spec. 285-286.

rentmeester Jacob van der Cammen.⁶¹ In 1661 maanden de predikant en kerkenraad van Ginneken bij Breda de schout aan om op zoek te gaan naar de vermiste ornamenten, die voor 1648 hadden toebehoord aan de toen nog katholieke kerk, ‘specialick [...] de genoemde Autaer-goederen, voorheen altijd voor de Kerck gebruijckt’, maar die na de Reformatie ‘aen seker Camer-juffer’ waren weg gegeven.⁶²

De godvruchtige Anna van Hamsbroeck uit Den Bosch schreef een wel heel bijzondere redding op haar naam. Toen de calvinisten hun begerig oog hadden laten vallen op het voor haar stad zo belangrijke beeld van de ‘hijlige Maria der Soetighijt’, ging zij onmiddellijk tot actie over:

door besondere inval des hemels [heeft zij] het voornoemde heilig beelt uijt de capelle gehaelt [...] ende oock sorgvuldelijck bewaert ende opgeslote in haer huijs; sij niet te min bevreest overmits daer overall naer gesogt wiert heeft geresolveert met het voornoemde hijlig beelt de vlucht te nemen naer Antwerpen [...].⁶³

Al snel liet Aartshertogin Isabella haar begerig oog vallen op het beeld, dat grote bekendheid genoot vanwege de talrijke mirakelen die het sinds de veertiende eeuw had bewerkstelligd.⁶⁴

[Afb. 8 Mirakelbeeld Zoete Lieve Vrouwe van Den Bosch, ca. 1380, St. Janskathedraal Den Bosch.] Op haar verzoek gaf de laatste bisschop van Den Bosch, Michael Ophovius (1570-1637), na opvallend veel touwtrekken, toestemming om het beeld naar Brussel over te brengen, mits het onder de jurisdictie bleef van de bisschop en het kathedraal kapittel van Den Bosch.⁶⁵ Zo kwam ‘Onse Soete Moeder’ terecht in ‘de kercke van Sint Geurix’, onder de hoede van pastoor Joannes Beuckelius, die in vroegere jaren ‘in pastorale dignijt binnen den Bos dit beelt gediensstigh hadde geweest’. Bij de overbrenging werd het beeld gedragen door

⁶¹ *Het memoriaal van abt Jan Moors, 15 november 1634-23 juni 1637*, ed. G.M. van der Velden, Averbode 1980, p. 243, 245.

⁶² H. Levelt en J.F. Bevin, ‘Archief Ned. Herv. Gem. te Ginneken. Losse bescheiden’, in: *Sinte Geertruydsbronne* 1 (1929), p. 114-124, citaat op p. 123.

⁶³ *Kroniek van Sint Geertruy*, ed. Bavel, p. 364-365.

⁶⁴ Zoals bijvoorbeeld is beschreven in het handschrift *Mirakelen van Onse Lieve Vrouwe tot sHertogenbosch*, ca. 1622-1632, Sint-Janskathedraal Den Bosch. Zie ook H. Hens e.a., *Mirakelen van Onze Lieve Vrouw te 's-Hertogenbosch 1381-1603*, Tilburg 1978.

⁶⁵ Dat Ophovius bepaald niet zonder slag of stoot instemde met de verhuizing naar Brussel, blijkt uit zijn correspondentie hierover met Isabella en haar vertegenwoordiger Ch. de la Faille; zie de transcripties van deze brieven in P. Placidus, ‘Zorgen van bisschop Ophovius na den val van Den Bosch’, in: *BB* 13 (1935-1936), p. 131-197, spec. bijlagen III-XVIII, p. 171-186. Transcriptie van de brief van Ophovius aan De la Faille d.d. 15 maart 1630, over de Bossche jurisdictie over het beeld, op p. 183-185.

vier uit Den Bosch gevluchte kapucijnen. Zo werd op allerhande manieren benadrukt dat de band tussen beeld en stad niet werd verbroken. In haar nieuwe onderkomen verrichtte de Zoete Moeder zo'n explosie aan mirakels, dat de kerk te klein werd voor de enorme toeloop van mensen die op de wonderen afkwamen. Op instigatie van de infante Isabella verhuisde het Mariabeeld opnieuw, nu naar de kerk van Onze Lieve Vrouwe ter Capelle:

met groote processie noijt dergelijcke binnen Brussell gehouden, veel min gesien, vergeselschap selfs van de hertoginne Isabella ende andere groote, mitsgaders alle de geestelijchijt, naerdad de cardinael De la Cuevan een solemmele misse gedaen hadde ende een seer vermaert capucien gepredict hadde ende uijtgelegt de miraculen van de Hijlige Maegt Maria, naer de voorsijde kerck met groote statie gebrocht.⁶⁶

De band die via pastoor Beuckelius met de moederstad Den Bosch was blijven bestaan, en die door de Bosschenaren zo werd gekoesterd, dreigde op die manier alsnog te worden doorgesneden. Maar Anna van Hambroeck speelde opnieuw voor reddende engel. Zij correspondeerde met Aartshertogin Isabella over de vestiging van een door haar gesticht weeshuis voor arme Bossche weesmeisjes in de buurt van het door haar zo vereerde beeld. Bij de fundatie van het weeshuis was als voorwaarde gesteld, dat de weesmeisjes altijd in de directe omgeving van de Zoete Lieve Vrouw moesten wonen.⁶⁷ Zo bleef uiteindelijk toch een link bestaan met de stad waar het beeld in de beleving van de Bosschenaren thuis hoorde. De hoop op daadwerkelijke hereniging bleef eveneens bestaan. Nog in 1663 werd in een notariële akte vastgelegd, dat het Mariabeeld naar Den Bosch zou terugkeren 'alswanneer aldaer publijckelijcken en openbaerlijcken geoeffent ende geexerceert sal worden die Romijnsche catholijcke religie'.⁶⁸

De lotgevallen van de Zoete Lieve Vrouwe van Den Bosch illustreren twee dingen. In de eerste plaats dat de nauwe verwevenheid tussen lokale en religieuze identiteit, die we in eerdere hoofdstukken al hebben gesignaleerd voor de noordelijke gewesten, zich even krachtig voordeed in de Generaliteitslanden. Het Mariabeeld representeerde de eeuwenlange band tussen de stad Den Bosch en haar katholieke bevolking, die ook door haar

⁶⁶ *Kroniek van Geertruy*, ed. Bavel, p. 365.

⁶⁷ Brief van Anna van Hamsbroeck aan Aartshertogin Isabella van 25 februari 1630, transcriptie in Placidus, 'Zorgen van bisschop Ophovius', p. 171-172.

⁶⁸ Citaat ontleend aan Peter Nissen, 'Hertogenbosch; O.L. Vrouw; Zoete Lieve Moeder of Moeder van 's-Hertogenbosch', bijdrage aan de Bedevaartbank van het Meertens Instituut; raadpleegbaar via: <http://www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/653>.

noodgedwongen verhuizing niet kon worden verbroken. Door die bijzondere band te bewaren en vast te leggen, eisten de inwoners niet alleen het katholieke verleden op, maar legden zij ook een claim op een katholieke toekomst – een mechanisme dat we ook hebben gesignaleerd bij de reliekontvoeringen vanuit de noordelijke gewesten naar het katholieke buitenland. Overigens hechtte niet iedere katholiek aan zijn of haar lokale wortels. De vermogende Hester van Grinsven (1592-1653), inwonster van Den Bosch, stichtte bij testament twee gasthuizen voor arme mannen en vrouwen onder de uitdrukkelijke bepaling dat deze tot stand kwamen in Brabant, onder het gebied van de koning van Spanje. Zij stelde haar geloof en haar loyaliteit aan de Habsburgse vorst juist boven haar verbondenheid met de stad waar zij was geboren en getogen.⁶⁹ Ten tweede kunnen we vaststellen, dat de heilige objecten in de Generaliteitslanden geregeld hetzelfde lot ondergingen als veel beelden en relieken uit de noordelijke gewesten van de Republiek. In hoofdstuk 4 kwam al aan de orde dat er meteen na het uitbreken van de Opstand druk verkeer van heilige *materia* op gang kwam richting de Duitse gebieden en de Zuidelijke Nederlanden. In Staats-Brabant waren uiteraard vooral de Habsburgse Nederlanden de meest aangewezen ‘safe haven’, vanwege de geografische nabijheid, en omdat het aartshertogelijk paar er uit religieuze en politieke overwegingen een persoonlijke missie van had gemaakt om objecten en relieken uit ketterse handen te redden.⁷⁰ De in hoofdstuk 4 gesignaleerde *agency* van sacrale voorwerpen, die zich manifesteerde in de verrichte wonderen, zien we hier eveneens aan het werk: dat de Zoete Lieve Vrouwe in haar nieuwe woonplaats vele ‘miraculen’ tot stand bracht, bewees dat zij daar op haar plaats was. Deze *agency* stond echter op gespannen voet met de lokale claims van de Bosschenaren.

In hoofdstuk 4 bleek verder ook dat de sterke persoonlijke betrokkenheid van Albert en Isabella het risico opleverde, dat de kerkschatten voorgoed verloren gingen voor hun oorspronkelijke eigenaars. Het lijkt erop dat bisschop Ophovius precies om die reden enigszins ambivalent stond tegen het overhevelen van heilige zaken naar de Zuidelijke Nederlanden. [Afb. 9 Peter Paul Rubens, *Portret van Michael Ophovius*, ca. 1615-1617, Mauritshuis, Den Haag, inv.nr. 252] We zagen al dat hij niet stond te springen om het Bossche Mariabeeld met haar wonderbaarlijke krachten in handen van Isabella te geven. Vanaf augustus 1629 tot eind 1631 hield Ophovius een dagboek bij over zijn dagelijkse

⁶⁹ Th. Goossens, ‘Stichting Hester van Grinsven’, in: *Taxandria* 15 (1908), p. 249-258, 283-287, (1910), p. 341-343, (1912), p. 186-200.

⁷⁰ Over de beweegredenen en strategieën achter het ‘ontvoeren’ van relieken uit de Noordelijke Nederlanden door Albert en Isabella zie hoofdstuk 4 hierboven. En verder Duerloo, *Dynasty and piety*, passim, p. 387-390; Idem, ‘Archducal piety and Habsburg power’, p. 267-270, Pollmann, *Catholic identity and the Revolt of the Netherlands*, p. 161-165, 199.

bezigheden, zijn persoonlijke beslommeringen en het reilen en zeilen van de stad.⁷¹ Uit dit *Diarium* blijkt dat hij ook ten aanzien van relieken aarzelingen had. Net zoals het Mariabeeld met haar wonderbaarlijke krachten, waren relieken uniek en dus onvervangbaar. Hoewel Ophovius meteen na de reductie van zijn stad met Isabella had afgesproken om een aantal van de belangrijkste relieken aan haar in bewaring te geven, overhandigde hij haar uiteindelijk slechts hun lege houders.⁷² Ook in het Noorden deden katholieken gemakkelijker afstand van de kostbare reliekhouders, dan van hun onvervangbare inhoud. In februari 1630 somde Ophovius in zijn *Diarium* een aantal heilige objecten en relieken op die dan toch ter bescherming naar Brussel en Antwerpen waren vervoerd. Uit de latere toevoeging ‘iterum omnia recepta’ blijkt dat deze objecten en relieken al vrij snel weer terug waren in Den Bosch.⁷³ Kennelijk werd dat veilig genoeg geacht, wellicht omdat de katholieken de hoop koesterden dat de herovering door Frederik Hendrik weer snel tot het verleden zou behoren, of dat de vredesonderhandelingen tussen de Republiek en Spanje de vrije uitoefening van het katholieke geloof zouden opleveren. Dat de katholieken in die eerste jaren onder Staats gezag inderdaad positieve toekomstverwachtingen koesterden, blijkt ook uit de volgende passage in de kroniek van Sint Geertruy:

Int selve jaer [1632] den 17 augusti hebben de officialen van de Oude Schuts uijtter hant vercocht aen heer Paulus van Dael, pastoor tot Berlicom, ten behoeve van de selve kerck een schoone casuijffell met geborduert cruijs, daerinne int midde geborduert de ridder Sint Joris te paert, voor de somme vant negentich gulden, onder dese conditiën, dat de voornoemde schutterije de voorschreve casuijffel altoos weder sullen mogen aenverden als die stadt wederom sal sijn gebrocht onder de gehoorsaemhijt van sijn coninckijcke majestijt van Spanje ofte tot vrije ofte openbaere exercitie der catoliecke religie ende dienst van de hijlighe sacrificie der misse, mits als dan restituerende de voornoemde somme van negentich gulden.⁷⁴

Dat in 1663 nog een akte werd opgemaakt, waarin werd vastgesteld dat de Zoete Moeder terug moest naar Den Bosch zodra de katholieke orde was hersteld, wijst er echter op dat die positieve blik op de toekomst langer bleef bestaan – wellicht minder concreet dan in de jaren

⁷¹ Een transcriptie van dit zogenaamde *Diarium* in A. Frenken, ‘Het dagboek van Michael Ophovius, 4 augustus 1629 – einde 1631’, in: *BB* 15 (1938), p. 1-340.

⁷² Over de aarzelingen van Ophovius met betrekking tot de relieken, zie Placidus, ‘De zorgen van bisschop Ophovius’, p. 151-154 en bijlagen V en VI; Ophovius, *Diarium*, ed. Frenken, p. 90-91.

⁷³ Ophovius, *Diarium*, ed. Frenken, p. 277.

⁷⁴ *Kroniek van Geertruy*, ed. Bavel, p. 366.

1630, maar voldoende aanwezig om deze stap te zetten.⁷⁵ In hoofdstuk 4 heb ik hetzelfde betoogd voor buitenlandse reliktransporten vanuit de noordelijke provincies.

In 1648 raakte met het sluiten van de Vrede van Munster een spoedige katholieke restauratie wel verder uit beeld. Vrijwel meteen heropenden de calvinisten de jacht op katholieke kostbaarheden ‘behoorende soo aent bisdom van Den Bos, abdijen, canonisijen, capittelen, cloosteren, conventen, pastoriën, personaetschappen, commanderijen, vicariën, beneficiën, fundatiën van beursen etc.’⁷⁶ Met even grote ijver hernamen de katholieken hun reddingspogingen. De stichter van het Minderbroederklooster in Megen, pater Bonaventura van de Sande, noteerde in het ‘*Diarium Guardianorum Megensium ab anno 1654*’ dat priesters en leken samenwerkten om heilige zaken ‘ad segura loca’ over te brengen.⁷⁷ In Breda was het niet anders. Al in 1590, toen de stad in Staatse handen was gevallen, stonden allerlei burgers direct paraat om hun heiligheden te beschermen tegen de nieuwe machthebbers: ‘vuyte groote kercke cloosteren ende anderen kercken ende cappellen’ namen Bredase katholieke ‘goeden zoo casuyfelen cappen ende andere ornamenten met oijck kelcken schaleijen copen wercken als anderssins’ weg.⁷⁸ Na de Vrede van Munster moesten de katholieken opnieuw in actie komen. In een verzoekschrift uit 1650 vermeldde Margareta van Geel, ‘Begijntjen opt Begijnhoff in de stadt Breda’, hoe de drossaard aldaar ‘in den jaeren 1649 de kercken van hunne catholijcken ornamenten heeft doen ontluysteren’.⁷⁹ Zij legde vast hoe de drossaard haar had geïntimideerd tot afgifte van een schilderij van het Begijnhof in Breda, dat bij haar in bewaring was gegeven.⁸⁰ De Bredase katholieken redden echter wat er te redden viel. Zij brachten ‘alle de ornamenten van de outaren, de beste dootkleederenen, [...] silver kandelaren, een koper croon, een misclocxken etc.’ in veiligheid.⁸¹ Ook in Bergen op Zoom werden meteen na het sluiten van de Vrede van Munster alle katholieke kerken grondig gezuiverd van meubels en kerksieraden. Ook hier bleven sommige *sacra* door reddingsacties van particulieren gespaard. In 1652 vermeldde bijvoorbeeld de deken van

⁷⁵ Het beeld zou pas in 1853 weer terugkeren naar Den Bosch.

⁷⁶ *Kroniek van Geertruy*, ed. Bavel, p. 373.

⁷⁷ David de Kok, ‘De toestand der roomsch-katholieken in het land van Maas en Waal en in de Meierij na de val van ’s-Hertogenbosch (1629)’, in: *Nederlands Archief Kerkgeschiedenis* 32 (1939), p. 35-65, spec. 55.

⁷⁸ Van der Meij, *Tussen Oranje en Spanje*, p. 192.

⁷⁹ Transcriptie van dit verzoekschrift in G.C.A. Juten, *Cartularium van het Begijnhof te Breda*, Provinciaal Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Noord-Brabant, Bergen op Zoom 1910, p. 250.

⁸⁰ *Cartularium van het Begijnhof te Breda*, ed. Juten, p. 250.

⁸¹ Aldus een rapport dat de classis van Breda in 1652 uitbracht aan de prins van Oranje; G.C.A. Juten, ‘De katholieken in de Baronie van Breda’, in: *Taxandria* 44 (1937), p. 273-321, spec. 282.

Bergen op Zoom, in een brief aan het vicariaat hoe het heilig sacrament en de heilige oliën uit de handen van de gereformeerde autoriteiten werden gered door ze te verbergen in kisten of kasten in particuliere huizen.⁸²

Met deze reddingspogingen schaarden leken in de Generaliteitslanden zich in een traditie die terugging tot het jaar 1566, toen katholieke gelovigen alles in het werk stelden om hun heilige objecten te redden van de vernielzucht van de beeldenstormers.⁸³ In hoofdstuk 4 hebben we gezien, dat de kerkelijke autoriteiten niet altijd even gelukkig waren met deze lekenbemoenissen. De haast die met dergelijke smokkeloperaties was gemoeid, stond documentatie over de authenticiteit in de weg. Uit het dagboek van bisschop Matthias blijkt, dat hij inderdaad de nodige zorgen had over de echtheid van relieken die bij leken thuis werden bewaard.⁸⁴ Om de authenticiteit vast te stellen, ging hij soms opvallend te werk: ingeval van twijfel liet hij zijn neus de doorslag geven. Het was immers een bekend gegeven dat echte relieken een zoete geur afgaven.⁸⁵ Maar een bezwaar dat misschien nog wel zwaarder woog, is dat het lang niet altijd duidelijk was waar de relieken uiteindelijk terecht kwamen. Anna van Hambroeck, die zo'n belangrijke rol had gespeeld bij de redding van het Bossche Mariabeeld, was in eerste instantie niet erg geneigd om duidelijkheid te verschaffen over de verblijfplaats van het door haar ontvoerde beeld. Daarover ondervraagd door priester Adrianus Jacobi in februari 1630, hulde zij zich in raadselen:

Dat het al wel bewaert is en sal daernaer vernemen, waert is. Ick [Jacobi] seyde, dat men seyde, dat het beelt in haren huys was. Sy antwoorde: 'de spraeck gaet soo.' Ander en heb ick van haer niet connen weten dan: 'ick salt u met den eersten laten weten.' Soo vraechden ick haer oft sy't t' Antwerpen vernemen sou oft ten Bosch, waerop sy niet en antwoorde.'⁸⁶

⁸² Toebak, *Kerkelijk-godsdienstig leven*, dl. 1, p. 196; idem, dl. 2, p. 78, brief van Arnoldus Hesselius aan het vicariaat, 1652: 'Ven[erabi]le sacramentum oleaque s[acra] asservantur in aedibus privatis, in cistis vel armariis.' Ook elders was dit het geval, zoals onder andere blijkt uit de memoires van de eerste predikant van Tilburg Paulus Arleboutius, *Cort Verhaal van het Gedenk-waardigste, 't welk is gepasseert omtrent mynen Dienst tot Tilborgh Anno 1633*, transcriptie van W.J.F. Juten en G.C.A. Juten, 'Invoering der hervorming te Tilburg', in: *Taxandria* 5 (1908), p. 200-220. Daarin vermeldde hij over de ingebruikneming door de gereformeerden van de kerk in Vught: 'de Beelden en Paapsche Ornamenten wierden door eenige Oude Vrouwkens devotelijk wegh gedragen.' *Cort Verhaal*, p. 201-202.

⁸³ Zie bijvoorbeeld David de Boer, 'Picking up the pieces. Catholic material culture and iconoclasm in the Low Countries', in: *BMGN-Low Countries Historical Review* 131.1 (2016), p. 59-80.

⁸⁴ Harline en Put, *A bishop's tale*, p. 206-212, 268-270.

⁸⁵ Ibidem, p. 206-211.

⁸⁶ Archief Bisdom Den Bosch, correspondentie Zylius. Zie ook Hens e.a., *Mirakelen van Onze Lieve Vrouw*, p. 45.

Anna's ontwijkende antwoorden werden waarschijnlijk ingegeven door de gedachte dat hoe dichter de gelovigen in de buurt waren van de heilige resten, hoe meer zij de *virtus* ervan ondervonden. Op deze manier verdwenen tot groot verdriet van de kerk veel relieken uit het officiële circuit. In hoofdstuk 4 is dit spanningsveld tussen leken en de clerus al gesignaleerd voor de noordelijke gewesten. In de Generaliteitslanden waren deze spanningen nog een graadje urgenter. De positie van grensgebied maakte de smokkel van en handel in relieken en andere *materia* naar en met het buitenland immers aanzienlijk eenvoudiger dan in het noordelijk deel van de Republiek het geval was.

De poreuze grens tussen private en publieke devotie

Katholieke gebruiken en symbolen lieten zich maar moeilijk verbannen uit de publieke arena, laat staan dat zij werden uitgeroeid. De Kroniek van Sint Geertruy vermeldt, dat in 1637 bij de schepenen een rekest werd ingediend door zowel de Nederlandse als de Franse kerkenraad over allerhande zichtbare 'paperijen', zoals het:

branden der kerssen ontrent de kisten der doode lichamen, ofte het hangen van een crucifix daerop, ende weijwaeter daer bij te voegen, op de kniën te vallen ontrent de begraeffenisse ende op de begraeffenisse van ongetroude personen werden geïnploijeert jonge kinderen ende maegdekens met witte hemden over haere clederen, met bloot hangende hair met bloemen ende andere cieraden opgepronckt [...].⁸⁷

In de kerstnacht van 1653 betrapte de Bossche stadhouder en fanatieke 'papenjager' Martinus Ackersdijck begijnen op een 'notoire verbodene paepsche exercitie, namentlijk in het wiegen van het kindeke, twelck als iedereen notoir is, op den kersnacht by die van de paepsche religie gepleecht wordt'. Bovendien was er duidelijk zichtbaar een kerststal opgezet, met het 'kribbeken met het inleggende wassche kindeke, by staende osse, eessels, schapen, engelen, herders, mandeken met luieren, Joseph met zijn gereetschap, als andere paepsche afgoderyen'.⁸⁸ Katholieken in Bergen op Zoom kwamen halverwege de zeventiende eeuw

⁸⁷ *Kroniek van Geertruy*, ed. Bavel, p. 369.

⁸⁸ 'Diarium beginnende november 1652, eyndigende ultima December 1656. Memoriael vant ghene bij mij Martinus Ackersdijck [...] van tijt tot tijt is voorgevallen raeckende de papepsche Conventiculen,

eveneens in groten getale bijeen in de kerstnacht om ‘op zijn paeps, gelijk het wierdt gesecht, het kindeken te wiegen.’⁸⁹ In dezelfde stad kwamen de katholieken in 1650 ‘met de paternoster in de handt met honderden uyt hare vergaderingen’.⁹⁰ Van hetzelfde laken een pak was het in Tilburg, waar ‘een grote meenichte van volck is loopende met paternosters in de hant’.⁹¹ Zo ook in Oirschot, waar enkele predikanten in 1717 rapporteerden dat zij veel pelgrims hadden gezien bij de door katholieken vereerde Heilige Eik, ‘de paternosters aande handen dragende.’⁹² Eind zeventiende eeuw werd pastoor Meulenstein door de plaatselijke predikant gemaand om met ‘sijn miswinkel ende duyvelsbanderyen’ van het kerkhof te vertrekken. Deze roomse praktijken trokken zoveel volk, dat de gereformeerde kerkangers gehinderd werden in hun eigen kerkgang.⁹³ Dat exorcismepraktijken zoveel mensen op de been brachten, illustreert hoe dit bestanddeel van de katholieke habitus ook in de Generaliteitslanden zijn aantrekkingskracht bleef behouden.

Met het lopen van processies was het ook onder Staats bewind niet gedaan. Ondanks het verbod hierop, bleven katholieken nadat de avond was gevallen al biddend de vroegere processieroutes lopen, net zoals bijvoorbeeld in Amsterdam het geval was met de Mirakelprocessie.⁹⁴ Volgens een niet-gedocumenteerde mondelinge overlevering uit de achttiende eeuw, zouden Bossche katholieken in de twee eeuwen dat het beeld van de Zoete Lieve Vrouw in Brussel was op onopvallende wijze de middeleeuwse Mariaprocessie hebben

als anders, beginnende den ... November 1652’, Brabants Historisch Informatie Centrum (BHIC), Schouten, ambtman, drossaard, 1500-1814, toegang 745, inv.nr. 13. Zie ook J.C.H. Hezenmans, ‘De kerstnacht van 1653 in Den Bosch’, in: *Taxandria* 2 (1895), p. 3-6; Vos, *Burgers, broeders en bazen*, p. 363.

⁸⁹ Citaat in De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 514.

⁹⁰ Citaat in Toebak, *Kerkelijk-godsdienstig leven*, dl. 1, p. 113.

⁹¹ ‘Extract op de stouticheden des pausdoms in Den Bosch en Quartieren van Oisterwijk en Maeslandt’, 1671, opgenomen in A.F.O. van Sasse van Ysselt, ‘De uitoefening van den katholieken godsdienst in de stad en Meierij van Den Bosch in 1671’, in: *Taxandria* 45 (1938), p. 105-129, spec. 110.

⁹² Citaat ontleend aan J. Lijten, ‘Oirschot, O.L. Vrouw Troosteres der Bedrukten, O.L. Vrouw van de Heilige Eik’, bijdrage aan de Bedevaartbank van het Meertens Instituut; raadpleegbaar via: <http://www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/569>.

⁹³ A.M. Frenken, *Helmond in het verleden*, 2 dln., Helmond 1928-1929, dl. 2, p. 135. Het stadsbestuur van Helmond had al sinds de jaren 1650 diverse plakaten uitgevaardigd tegen de ‘paapsche insolentien’ op het kerkhof; A.M. Frenken, ‘Nog eenige bijzonderheden betreffende de parochiekerk van Helmond’, in: *BB* 8 (1926-1927), p. 77-102, spec. 84-87.

⁹⁴ A.F.O. van Sasse van Ysselt, *De voorname huizen en gebouwen van 's Hertogenbosch alsmede hunne eigenaren of bewoners in vroegere eeuwen*, 3 dln., Den Bosch 1910, dl. 1, p. 164; G. van der Kant, *Handboekje voor de vereerders der Z.L.V. van Den Bosch*, Den Bosch 1903, p. 53.

voortgezet.⁹⁵ Op het platteland in de Meierij was het niet anders, zoals bijvoorbeeld in Helmond waar volgens een getuigenverklaring van 1633 de katholieken

jaerlijckx in de Cruijtsdaeghen ofte biddedaeghen met haere processie volgens de maniere aldaer tot binnen in 't voorschreven Clooster van alle oude tijden gegaen ende de predicatie door haeren Pastoir aldaer gedaen hebben.⁹⁶

En in een remonstrantie van de predikanten van Den Bosch uit 1671 staat beschreven hoe in Sint-Oedenrode de gildebroeders van Sint Joris op diens dag ‘by maniere van processie met trommen, vaandel ende standaert rontom de kerck [trecken], gepaert sijnde met groete superstitie.’ Ter herinnering aan de katholieke tijd, was het vaandel nog steeds versierd met het Bourgondische kruis.⁹⁷ In Breda en Bergen op Zoom en het omringende platteland bleven ommegangen en processievieringen eveneens deel uitmaken van het katholieke leven.⁹⁸ Net zoals in het Noorden, was het lopen van processies behalve een uiting van devotie, ook een geëigend middel om de openbare ruimte op te eisen.

Bedevaartsoorden gingen evenmin tot het verleden behoren, alhoewel door het clandestiene karakter plaatsen, die eerder landelijke uitstraling hadden gehad, na 1648 vaak tot lokale proporties werden teruggebracht.⁹⁹ De Petruskerk in Boxtel bijvoorbeeld, waar sinds de late middeleeuwen twee Heilige Bloeddoeken werden vereerd, bleef pelgrims trekken, lang nadat de relieken in 1652 door Ambrosius van Horne, baron van Boxtel, in tijdelijke bewaring waren gegeven aan Hoogstraten in de Zuidelijke Nederlanden. Dat gold ook voor de Heilige Put waar de bevelkte doeken destijds in waren gewassen. In 1676 diende predikant Samuel de Wael zelfs een rekest in bij de Staten Generaal om zo nodig met soldaten en ruiters een einde te maken aan de voortdurende stroom van bedevaartgangers en hun hinderlijke *ex voto* praktijken. In 1714 verstoorden schuttersgilden uit Boxtel met

⁹⁵ Zie hiervoor Nissen, ‘Hertogenbosch; O.L. Vrouw; Zoete Lieve Moeder of Moeder van ’s-Hertogenbosch’, en de daar genoemde literatuur.

⁹⁶ Frenken, ‘Nog eenige bijzonderheden betreffende de parochiekerk van Helmond’, p. 94.

⁹⁷ ‘Klachten over de stouticheden des Pausdoms in den Quartiere van Peelant in de Meyerye van ’s-Hertogenbosch’, 1671, opgenomen in Van Sasse van Ysselt, ‘De uitoefening van den katholieken godsdienst in de stad en Meierij van Den Bosch in 1671’, p. 116.

⁹⁸ Voor een overzicht van de processies in westelijke Noord-Brabant die de Reformatie overleefden, zie Toebak, *Kerkelijk-godsdienstig leven*, dl. 1, p. 88-91.

⁹⁹ Wingens, *Over de grens*, p. 45-48.

tromgeroffel de dienst in de Petruskerk, waar tot 1652 de bloeddooeken werden vereerd.¹⁰⁰ Doordat zij voor een deel van de Generaliteitslanden gemakkelijk bereikbaar waren, wonnen bedevaarten naar plaatsen over de grens aan populariteit. Zoals in hoofdstuk al kort werd aangestipt, werd het groepsgewijs maken van een pelgrimage naar katholieke bedevaartsplaatsen over de grens gezien als het lopen van een heilige processie.¹⁰¹ De in Den Bosch geboren dichter-priester Adriaen Poirters (1605-1674) schreef speciaal voor de bedevaart naar Kevelaar een boekje met liederen en reisgebeden voor onderweg: *Het pelgrimken van Kevelaar, inhoudende de litanien, hymni, liedekens, herdersdichtjens en reys gebeden voor de processie van Kevelaar* (Roermond 1655). Zolang de groep pelgrims nog niet de grens over waren, kon in stilte of zachtjes worden gebeden; zodra de grens was gepasseerd, konden de liederen luidkeels worden aangeheven.¹⁰² Ook vanuit Breda trokken grote groepen gelovigen in processie naar Kevelaar. Begin 1700 werd er zelfs speciaal voor dit doel een broederschap opgericht, zoals een processievader in 1804 in het notulenboek van de broederschap aantekende:

Ingevolge ouwde overleeveringe van geloofwaardige mensche zoo heeft de Prosessie van Breda in het jaar 1719 voor de eerste maal haaren optogt tot de genaadeplaats van Kevelaar gedaan, en bovendien bevindt zich nog een ouwd versleete vaan bij de Prosessie waarin het jaargetal 1720 staat ingeplaatst, zoodat het zeeker zij dat onse prosessie in het jaar 1719 of 1720 naar Kevelaar heeft beginne te trekken.¹⁰³

In katholieke ogen was God op sommige plaatsen dichterbij dan op andere. Dergelijke heilige plaatsen behielden ook onder Staats bewind hun aantrekkingskracht, zelfs als de overheid overging tot rigoureuze vernietiging om aan hardnekkige katholieke geloofspraktijken een einde te maken. Zo lieten de Staten Generaal na de Vrede van Munster de Heilige Eik van Oirschot, waarin herders in de vijftiende eeuw een door hen gevonden Mariabeeld hadden geplaatst, omkappen, en de daarnaast gelegen kapel afbreken, in een

¹⁰⁰ Ontleend aan Van de Ven, 'Boxtel, Heilig Bloed', en de daar genoemde literatuur. Zie verder A.F.O. van Sasse van Ysselt, 'De bedevaart te Boxtel van 1672 tot 1676', in: *Taxandria* 15 (1908), p. 47-48.

¹⁰¹ Wingens, *Over de grens*, p. 251-253. Zie ook Spohnholz, 'Confessional coexistence in the early modern Low Countries'.

¹⁰² Margry, 'Processie versus stille omgang. Het probleem van de openbare godsdiensttoefening buiten gebouwen en besloten plaatsen', p. 179-180; Wingens, *Over de grens*, p. 262.

¹⁰³ J.L.M. de Lepper, 'De schuilkerk in bedrijf', in: *Jaarboek De Oranjeboom* 24 (1971), p. 95-125; citaat op p. 122.

ultieme poging om de voortdurende stroom bedevaartgangers in te dammen. Het mocht niet baten. De mondelinge overlevering wilde zelfs dat trouwe katholieken op dezelfde plek een primitieve kapel oprichtten. De aantekening op een schets van Hendrik Verhees uit 1770 lijkt dit te bevestigen: **[Afb. 10 Hendrik Verhees, *Kapel O.L. Vrouwe van de H. Eik, Oirschot, 1770.*]**

Capel oft grondt alwaar de capel van onze L: Vr: in den eijk te Oirschot gestaan heeft. Zynde tans een hut van rosse oft zooden omringt met oude lindeboomen. Bij de rivier aen de heijde op 't scheijden van Oirschot en Beers.¹⁰⁴

Ook de katholieke top beschermde de status van de eik als heilige plaats in het landschap. In 1660 werd een bidplaatje met lofdicht op de heilige eik gemaakt; pelgrims konden er van apostolisch vicaris Jacobus de la Torre veertig dagen aflaat mee verdienen. Dat de eik van Oirschot populair bleef onder katholieken blijkt, tot slot, ook uit de vele gereformeerde klachten die tot in de achttiende eeuw aanhielden: in 1711 wond de plaatselijke dominee Johannes de Wildt zich nog hevig op over het Mariabeeld dat 'in 't openbaer aen de sogenaemde heijligen Eijck [wordt] aengebeden, alwaer honderde menschen in 't open veld haere superstitiensen godsdienst pleegen.'¹⁰⁵ Ook in dit opzicht volgden de katholieken in de Generaliteitslanden het voorbeeld van hun lotgenoten in de noordelijke gewesten. Zij hielden de herinnering aan hun heilige plaatsen levend en vonden alternatieve manieren om die plaatsen op te eisen voor hun geloofsuitoefening, meestal goed zichtbaar voor de buitenwacht. Dergelijke plaatsen overstegen daardoor vaak hun vroegere, zuiver devotionele betekenis. Zij raakten tegelijkertijd geassocieerd met een typisch katholieke vorm van verzet tegen hun verbanning uit de publieke ruimte.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Ontleend aan Lijten, 'Oirschot, O.L. Vrouw Troosteres der Bedrukten, O.L. Vrouw van de Heilige Eik'.

¹⁰⁵ Ibidem. Daar ook andere voorbeelden van gereformeerde klachten over de bedevaart naar de Heilige Eik.

¹⁰⁶ Zie ook Frijhoff, 'The function of the miracle'; Walsham, *The reformation of the landscape*, p. 153-232; Idem, 'The sacred landscape', in: Bamji, Janssen en Laven (red.), *The Ashgate research companion to the Counter-Reformation*, p. 203-223.

Het mobiele catholicisme

Er zijn dus voorbeelden in overvloed, waaruit we kunnen afleiden dat bestaande devotieele praktijken de gereformeerde storm met succes doorstonden, en dat de katholieke subcultuur daarbij dezelfde strategieën volgde als in het Noorden. De katholieken in de Generaliteitslanden lieten zich niet afschrikken door protestantse verboden en strafmaatregelen, die heilige plaatsen, objecten en rituelen moesten marginaliseren. Integendeel, zij bleken bijzonder inventief in het organiseren van alternatieve manieren om zich te verhouden tot traditionele devoties, die daarmee soms zelfs aan intensiteit wonnen. Typerend voor de katholieke vindingrijkheid en voor het vermogen tot aanpassing aan de nieuwe omstandigheden was de wijding van 125 draagbare altaarstenen door bisschop Ophovius, meteen nadat Den Bosch in 1629 onder Staatse vlag kwam. ‘Consecravi mane 125 altaria portatilia’, vermeldde hij op 28 september 1629 in zijn dagboek, opdat zijn priesters ook buiten de genaaste godshuizen, de mis konden opdragen.¹⁰⁷ Dat gebeurde op grote schaal en meestal in de huizen van particulieren. De stad telde in de zeventiende en de achttiende eeuw ongeveer twintig bekende schuilkerken, en volgens hoogschout De Bergaigne, ‘bynaer ontelbaere gelycke plaetsen die ofte niet bekend syn ofte daer ghenen openbaeren toeganck van volck en werd geadmitteert’, waar de katholieken clandestien hun eredienst vierden.¹⁰⁸ Net zoals de relieken die naar veiliger oorden werden gesmokkeld, illustreren de altaarstenen van Ophovius hoe mobiel en draagbaar het katholieke geloof was. In de Generaliteitslanden, met het katholieke buitenland en een aantal autonome katholieke heerlijkheden (zoals het Land van Ravenstein, Meegen en Boxmeer) in de buurt, gold dat in het bijzonder. Ben Kaplan heeft er in zijn *Cunegonde’s kidnapping*, over een achttiende-eeuwse ontvoeringszaak in Vaals, op gewezen dat de status van grensgebied mensen massaal in beweging bracht.¹⁰⁹ Dat was goed zichtbaar in Staats-Brabant, waar speciaal opgerichte grenskapellen gelovigen in staat stelden om op zondag in alle vrijheid de mis bij te wonen.¹¹⁰ Bekende bedevaartsoorden zoals Scherpenheuvel lagen voor veel katholieken binnen bereik. De leden van het beenhouwersgilde in Den Bosch gingen op bedevaart naar Mechelen en Leuven om Bossche relieken te vereren – behalve een voorbeeld van het mobiele catholicisme, ook weer een

¹⁰⁷ Ophovius, *Diarium*, ed. Frenken, p. 48.

¹⁰⁸ Ton Vogel, *Schuilkerken en hun bedienaren in 's-Hertogenbosch, 1629-1811*, Den Bosch 2010, p. 12.

¹⁰⁹ Kaplan, *Cunegonde’s kidnapping*, p. 239-244.

¹¹⁰ Ch. de Mooij, ‘Second-class yet self-confident. Catholics in the Dutch Generality Lands’, in: Kaplan e.a. (red.), *Catholic communities in protestant states*, p. 156-167, spec. 162.

illustratie van de koppeling tussen katholieke en stedelijke identiteit.¹¹¹ Processies konden vrijelijk worden gelopen. In groten getale werd daar gebruik van gemaakt. Zo trokken in 1671 wel ‘vijftienhondert menschen uijt Den Bosch’ naar Brussel ter gelegenheid van het daar gevierde ‘driehondert jaerige jubile van het Alderhijligste Sacrament van Miraeckel’.¹¹² Door deze *Auslauf* konden de Generaliteitslanden hun contacten met de contrareformatorische wereld blijven onderhouden en zich onderdeel blijven voelen van de katholieke internationale.¹¹³

In de noordelijke gewesten was het heel anders gesteld met de mobiliteit. Daar was niet alleen de moeilijk te overbruggen geografische afstand debet aan: de oriëntatie op het katholieke Zuiden werd door katholieke noorderlingen niet steeds onverdeeld positief gewaardeerd. In de vorige hoofdstukken is meermalen aan de orde gekomen, dat veel katholieken zich ondanks hun tweederangspositie toch in politiek opzicht verbonden voelden met de Republiek. Een grote betrokkenheid bij aartsvijand de Zuidelijke Nederlanden werd ook door hen als verdacht ervaren. Petrus Opmeer ontferfde in 1593 zijn twee naar het Zuiden geëmigreerde zoons omdat

alsoe sijluijden hun in dienste vande Coninck van Spaengien begevende ende mitsdien contrarie partije houdende sijn tegens dese geunieerde nederlantsche provincien, ende principalicken tegens die van hollandt heur vaderlant, daer heur vader, broeders ende suster wonen, ende heur voerouders begraven sijn.¹¹⁴

Tegelijkertijd voedde de beperkte religieuze vrijheid bij veel katholieken in het Noorden het gevoel ontheemd te zijn in eigen land. In die zin voelden zij zich verwant aan de eerste generatie katholieke vluchtelingen, de glippers uit hoofdstuk 2. Geert Janssen heeft aangetoond dat de herinnering aan deze voorouders, die bereid waren geweest huis en haard te verlaten omwille van hun geloof, tot ver in de zeventiende eeuw een belangrijk onderdeel uitmaakte van hun katholieke identiteit.¹¹⁵ Sommige katholieken beschouwden zich zelfs als

¹¹¹ Vos, *Burgers, broeders en bazen*, p. 234-236.

¹¹² *Kroniek van Geertruy*, ed. Bavel, p. 385.

¹¹³ Vergelijk Walsham, ‘The sacred landscape’, p. 222.

¹¹⁴ Citaat in Janssen, ‘Quo vadis? Catholic perceptions of flight and the Revolt of the Low Countries 1566-1609’, p. 472.

¹¹⁵ Janssen, *The Dutch Revolt and catholic exile*, p. 176-179.

‘inner exiles’, als een soort geestelijke ballingen.¹¹⁶ Hoe deze naar binnen gekeerde spiritualiteit het wezen van de katholieke subcultuur beïnvloedde, komt aan de orde in het volgende hoofdstuk. Hier kan in ieder geval alvast worden geconcludeerd dat deze geestelijke ballingschap als gevolg van de katholieke mobiliteit in de Generaliteitslanden daar veel minder urgent was.

Bovennatuurlijke bescherming

Ook onder Staats bewind bleven wonderen een vast onderdeel van het katholieke repertoire. Al tijdens de belegering van Den Bosch in 1629 deden allerlei verhalen de ronde over aan het beleg gerelateerde miraculeuze voorvallen. Op 10 juni schoten ‘de Geusen door S. Jans kerk, een man aen zijn been quetsende, die hem sat en biechte’.¹¹⁷ Hij raakte slechts aan zijn been gewond, terwijl hij voor hetzelfde geld dodelijk getroffen had kunnen zijn. Het sacrament van de biecht had hem beschermd.¹¹⁸ De *Kroniek van het Sint Geertruyklooster* vermeldde een nog sterker staaltje over een soldaat die op 18 juli

op de Clijn Schans int hooft [wier]t geschooten, dat de herssenen daeruijt liepen, soo dat hij van sijn selven niet en wist, ende men conde oock niet anders sien ofte hij was dootd, waerover sijn cameraden hem brochte naer de Cruijschbroederen kerchoff ende hem in een kiste leggende om hem te begraeven; ende doen sij hem wilde int graft leggen, doen riep hij. Ende de kist opende stack hij handen en voeten om hoogh ende reesch uijt de kiste tot groote verwonderinge van sijn cameraden; ende sij lijden hem onder de armen naert Groot Gasthuijs om verder te worden genesen.¹¹⁹

¹¹⁶ Ibidem, p. 172. Zie ook Geert Janssen, *Nieuw Amsterdam*, Rede uitgesproken bij het aanvaarden van het ambt van hoogleraar Vroegmoderne geschiedenis aan de faculteit der geesteswetenschappen van de Universiteit van Amsterdam, Amsterdam 2014, p. 20. Raadpleegbaar via:

http://oratiereeks.nl/upload/pdf/PDF-2082weboratie_Janssen - DEF.pdf.

¹¹⁷ *Kroniek van Geertruy*, ed. Bavel, p. 334; *Iovrnael oft dach-register van alle het memorabelste datter binnen de stadt ‘Shertoghen-Bosch (sints datse belegert worde tot den dagh van’t overgeven) voorgevallen is*, Amsterdam 1629, 10 juni; C.R. Hermans (ed.), *Verzameling van zeldzame oorkonden betreffende het beleg van ’s-Hertogenbosch in den jare 1629. Eerste stuk*, Den Bosch 1860, p. 63-89. Zie ook Eekhout, *Material memories of the Dutch Revolt*, p. 79-86.

¹¹⁸ Zie ook Eekhout, *Material memories of the Dutch Revolt*, p. 66-67.

¹¹⁹ *Kroniek van Geertruy*, ed. Bavel, p. 341.

De boodschap was duidelijk: het geweld van de calvinisten kon niet tornen aan de wonderbaarlijke bescherming die God de ware gelovigen bood. De aandacht die de auteur van de *Kroniek* besteedde aan de heilige non van Oirschot, de in 1685 overleden karmelietes Maria van Valckenisse, toont aan dat wonderen onder het Staatse regime alleen maar aan betekenis wonnen.¹²⁰ [Afb. 11 Jean Lenfant, *Maria Margaretha van Valckenisse, de non van Oirschot, Parijs ca. 1661, Stadsarchief Den Bosch.*] Deze non kende bij leven al een wijd verbreide naamsbekendheid vanwege haar extreme verering van de eucharistie en de bovenmenselijke verstervingspraktijken die zij er op nahield. Haar reputatie als heilige kreeg een extra dimensie, toen na haar dood haar opgebaarde, welriekende lichaam onvergankelijk bleek te zijn. De plaatselijke chirurgijn Arnold Fey verrichtte sectie op het lichaam, waarbij hij ‘drij forme van nagels hoofden’ aantrof – een duidelijke verwijzing naar de lijdensattributen van Jezus. Een katholieke cultus was geboren (die door de katholieke Fey overigens handig werd uitgebuit, want hij claimde dat zijn ontleedmes wonderbaarlijke krachten had verkregen door de autopsie op de heilige non, met als gevolg dat elke operatie die hij ermee verrichtte volledig herstel opleverde).¹²¹ De olie die uit haar lichaam vloeide, veroorzaakte talrijke miraculeuze genezingen, waardoor de kloosterkapel waar de non was opgebaard al snel in een druk bezocht bedevaartsoord veranderde.¹²²

De roem van de non van Oirschot steeg zelfs tot internationale hoogte, toen Lodewijk XIV de Staten Generaal verzocht hem wat wonderbaarlijke olie te sturen ten behoeve van zijn zieke dochter.¹²³ Deze buitenlandse belangstelling onderstreept wat al in eerdere hoofdstukken bleek: hoezeer dit soort *mira* de Noord-Nederlandse katholieken linkte aan een internationaal netwerk van religiegeenoten. Toen vervolgens de Hollandse Mercurius in juli 1663 een heel artikel wijdde aan de grote toeloop bij de kapel in Oirschot, werd het de Staten Generaal te gortig. ‘Met ruijters ende soldaeten’ werd het lichaam vanuit de kloosterkapel naar het stadhuis van Den Bosch overgebracht, waar de schepenbank een openbare lijkschouwing organiseerde. Onder leiding van de zelfbenoemde anatomisch expert Lodewijk de Bills, ‘nevens andere geëxperimenteerde medicijns ende chiurgijns, daer oock enige van de

¹²⁰ Zie voor een uitgebreid levensverhaal van de non ook J.C.A. Hezenmans, *'s Hertogenbosch van 1629 tot 1798*, Den Bosch 1977, p. 187-225.

¹²¹ Zie Marc Wingens en Peter Jan Margry, ‘Oirschot, Maria Margaretha der Engelen (van Valckenisse), de Heilige Non van Oirschot’, bijdrage aan de Bedevaartbank van het Meertens Instituut; raadpleegbaar via: <http://www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/568>.

¹²² Ibidem voor een uitgebreide beschrijving. Het klooster was begin jaren 1640 onder bescherming van Frederik Hendrik gesticht, tot ergernis van de gereformeerde kerk.

¹²³ M. Wingens, ‘A “holy nun” in a protestant country. Maria Margaretha van Valckenisse (1605-1658)’, in: J. Beyer et. al. (red.), *Confessional sanctity (c. 1500-c. 1800)*, Mainz 2003, p. 291-302.

roomsche gezinhtijt’, werd publiekelijk sectie verricht op het lichaam. Door wetenschappelijk geschoolde artsen in te zetten voor de autopsie op het lichaam van een veronderstelde heilige handelden de autoriteiten niet alleen in lijn met de wetenschappelijke ontwikkelingen van die tijd, maar probeerden zij tevens de religieuze pretenties van de katholieke gemeenschap te onttroenen.¹²⁴ En met succes, want de conclusie van de ingeschakelde medici luidde als volgt:

dat het licham door practijcq van menschen tot nu toe ten dele van de volcome verrottinge bewaert is, ende soo daer anders niet toegedaen en wordt, dat het resterende in den tijt van een jaer, luttel min ofte meer, sal vermeullent ende vergaen sijn.¹²⁵

In de *Copie van de acte die de heeren Staten Generael hebben ghekrege, vande doctoren ende chirurgijns, die het doode lichaem van wijlen juffr. N.N. hebben gevisiteert* werd opgetekend, dat de geur die uit het lichaam van de non opsteeg ‘onlieffelijk’ was en dat er tijdens de sectie ‘kleyne vliegghskens’ tevoorschijn kwamen. Deze constatering moest de door katholieken vaak met een zoete geur in verband gebrachte heiligheid ontkrachten.¹²⁶

Op 23 juli 1663 werd het lichaam van de non ‘met alle stilte bij nacht de clock twalf uren tussen saterdag ende sondagh’ naar de Sint Jan overgebracht, begeleid door veertig soldaten om eventueel toestromend katholiek volk te weren. Nog diezelfde nacht werd het begraven.¹²⁷ Dat ook Roomse artsen bij de lijkschouwing waren betrokken, had tot doel om de conclusie van de chirurgijns ook in katholieke kringen te legitimeren. Dat dit niet het gewenste effect had, blijkt wel uit het feit dat overgebleven relieken, zoals flesjes met olie, haren, huidschilvers, lichaamsdelen en kleding van Maria van Valckenisse, snel in veiligheid werden gebracht in de Zuidelijke Nederlanden, in een ter ere van de heilige non nieuw gesticht klooster. Maar de herinnering aan Maria leefde ook in haar woonplaats voort. Oirschot koesterde haar voormalige heilige inwoonster tot in lengte van dagen, bijvoorbeeld in het lied ‘Als wie wil horen men saltu singen’, dat Johannes van Groenendael nog in 1763

¹²⁴ Vergelijk Walsham, ‘Relics and remains’, p. 33.

¹²⁵ *Kroniek van Geertruy*, ed. Bavel, p. 380-381.

¹²⁶ *Copie van de acte die de heeren Staten Generael hebben ghekrege, vande doctoren ende chirurgijns, die het doode lichaem van wijlen juffr. N.N. hebben gevisiteert [...]*, z.p. 1663, Knuttel nr. 8822.

¹²⁷ *Kroniek van Geertruy*, ed. Bavel, p. 380-381. Tegelijkertijd vermeldde de kroniekschrijver dat het lichaam op plechtige wijze van het stadhuis naar de St. Janskerk werd overgebracht in een gevolg van enkele koetsen. Dit gevolg, in combinatie met de veertig soldaten, maakt het onwaarschijnlijk dat de stoet ‘met alle stilte’ door de straten van Den Bosch ging.

optekende uit de mondelinge overlevering.¹²⁸ Via dergelijke herinneringscultussen maakte de katholieke bevolking van Oirschot duidelijk dat de internationaal befaamde non onlosmakelijk was verbonden met het lokale katholieke verleden – een spoor dat de gereformeerde overheerser onmogelijk kon uitwissen. Net zoals het geval was met het Amsterdamse Mirakel, straalde de roem van de heilige Maria van Valckenisse af op Oirschot en haar katholieke gemeenschap.

Niet alleen een helende, ook een wrekende God moest het gelijk van de katholieken bewijzen. De hierboven al even genoemde Franciscan Bonaventura van de Sande tekende in zijn *Diarium* op hoe hij tijdens een nachtelijke expeditie naar de Meierij halverwege de jaren 1640 ternauwernood ontsnapte aan de handen van een groep ‘ketterse’ soldaten. Eén van hen, een ‘Hungarus’, was er speciaal op gebrand de priester te pakken te krijgen. Zijn snode plannen moest hij de volgende dag met de dood bekopen toen hij ‘door een ziekte werd overvallen en stierf’. Vanaf dat moment raakte het gezegde ‘men moet het paepken van Meghen niet meer slaan oft vangen’ in zwang, aldus het *Diarium*.¹²⁹

Voorals jezuïeten waren bijzonder bekwaam in het exploiteren van wonderbaarlijke gebeurtenissen om contrareformatische speerpunten, zoals het sacrament van de biecht en van de eucharistie, in te prenten bij gewone katholieken.¹³⁰ Zoals Alexandra Walsham voor het Verenigd Koninkrijk heeft laten zien, was dit ook buiten de Republiek een beproefde *modus operandi* van de jezuïetenorde.¹³¹ Een aantal opvallende staaltjes van deze praktijk in de Generaliteitslanden zijn te vinden in de *Narratio rerum gestarum in urbe Breda nuper obsessa et expugnata* – het persoonlijke verhaal over de belegering van Breda in 1637 van de hand van een anoniem gebleven jezuïet, die destijds in de stad verbleef.¹³² Zo beschreef deze

¹²⁸ De tekst van dit lied is te vinden op de website van de Heemkundekring ‘De Heerlijkheid Oirschot’: <http://www.canonvanoirschot.nl/heilige-non/het-lied-van-de-oirschotse-non>.

¹²⁹ Kok, ‘De toestand der roomsch-katholieken in het land van Maas en Waal en in de Meierij’, p. 45-46. Citaat op p. 46: ‘in morbum inciderit et obierit’.

¹³⁰ Voor de besluitvorming van het Concilie van Trente met betrekking tot deze twee sacramenten zie *Sessio XIII, Decretum de SS. Eucharistia*, 11 oktober 1551; *Sessio XIV, Doctrina de sacramento poenitentiae*, 25 november 1551.

¹³¹ Walsham, *Catholic reformation in protestant Britain*, p. 129-175. Zie ook Marinus, *De Contrareformatie te Antwerpen*, p. 262.

¹³² Dit handschrift is door L. van Miert uit het Latijn vertaald en becommentarieerd: *Verhaal van hetgeen er onlangs bij de belegering en inneming van Breda is voorgevallen, 1637, uit het Latijn vertaald en met eene inleiding en aantekeningen voorzien door L. van Miert*, Den Bosch 1917. Voor dit boek heb ik gebruik gemaakt van de vertaling van Van Miert. De precieze datum van het handschrift is onduidelijk. In de inleiding geeft de auteur aan dat hij tijdens het beleg alles wat hij zelf had gezien en wat hij had gehoord van betrouwbare getuigen in zijn dagboek had opgetekend, en dat

jezuïet hoe een zwaargewonde, bewusteloze Spanjaard die op het punt stond te bezwijken aan zijn verwondingen, even bij zinnen kwam zodat een toevallig passerende jezuïet hem op de drempel van de dood nog net de biecht kon afnemen. ‘O wonder’, kwalificeerde de auteur dit voorval.¹³³ Minstens zo miraculeus waren de hosties die ongeschonden tevoorschijn kwamen uit het puin dat de inslag van een vijandige kanonskogel in een kerk van de jezuïeten had veroorzaakt.¹³⁴ Dat juist deze twee sacramenten, die door de gereformeerden scherp werden veroordeeld, met wonderbaarlijke voorvallen werden geassocieerd, is niet toevallig.

Wonderen die konden worden gecombineerd met de bij de jezuïeten zo populaire Mariaverering werden zo mogelijk nog hoger in het vaandel gehesen. In 1632 werd met veel luister een Mariabeeldje, gesneden uit het hout van de Heilige Eik van Foy, waar zich in 1609 een Mariawonder had voorgedaan, in plechtige processie naar de jezuïetenkerk in Breda gebracht.¹³⁵ In 1637, toen Breda in handen van Frederik Hendrik viel, ontvoerde de rector van het jezuïetencollege Petrus van den Berghe het beeldje naar Brussel. Enkele jaren later werd het vanuit Brussel overgebracht naar de jezuïeten in Innsbruck, waar Van den Berghe in 1644 op bezoek ging om te kijken of het beeldje wel naar behoren werd vereerd. Hij bracht in herinnering dat het beeldje in de thuishaven Breda vele wonderen had bewerkstelligd, wat tot een enorme verering onder de Bredase katholieken had geleid.¹³⁶ Dat moest natuurlijk onderbouwen dat het Mariabeeldje daar thuis hoorde. Hier zien we wederom het spanningsveld tussen lokale en universele claims op heilige zaken aan het werk. Dat Van den Berghe zich zorgen maakte of het beeld in Innsbruck wel voldoende werd vereerd, stond op gespannen voet met de door hem zelf ondernomen ontvoering naar het buitenland. Bovendien kon het in de gereformeerde Republiek nooit zo openlijk vereerd worden als in het katholieke Innsbruck. Met zijn opmerking wilde Van den Berghe dan ook vooral duidelijk maken dat het beeldje terug moest naar Breda zodra het daar weer veilig – lees: katholiek – was.

hij die aantekeningen op een later tijdstip tot het onderhavige ‘Verhaal’ had omgewerkt; *Narratio*, ed. Van Miert, p. 22.

¹³³ *Narratio*, ed. Van Miert, p. 45. Zie ook p. 47 waar een andere held van het beleg, wiens lichaam door een kogel was doorboord, pas stierf nadat hem de heilige biecht was afgenomen.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 49.

¹³⁵ L. van Miert, ‘Twee kerkelijke plechtigheden bij de jezuïeten te Breda, 1629 en 1632’, in: *Taxandria* 25 (1918), p. 133-135. Zie ook *Narratio*, ed. Van Miert, p. 17-18; Toebak, *Kerkelijk-godsdienstig leven*, dl. 1, p. 91.

¹³⁶ Zie J.M.F. IJsseling, ‘Breda, O.L. Vrouw van Foy, Moeder van Barmhartigheid’, in de Bedevaartbank van het Meertens Instituut; raadpleegbaar via: <http://www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/980>.

Regulieren waren ook buitengewoon behendig in het verspreiden van verhalen over de heroïsche daden van vervolgte priesters. Opnieuw waren het vooral jezuïeten die een heldencultus rond hun ordegenoten of rond hun eigen persoon creëerden. In de zojuist al genoemde *Narratio* doet de anonieme auteur verslag van de onverschrokkenheid waarmee zijn mede-paters te midden van al het oorlogsgeweld hun apostolisch werk bleven verrichten.¹³⁷ Dat daar Gods zegen op rustte, bleek wel uit wonderbaarlijke reddingen, zoals die van de jezuïet die praktisch ongedeerd tevoorschijn kwam uit de puinhopen van zijn door vijandig vuur geraakte kerk.¹³⁸ Een andere kant van dezelfde medaille was de status van martelaar voor het geloof, die aan sommige paters werd toegekend. Dat overkwam de zeer vrome broeder Durbu die op weg naar een zieltogende soldaat zelf dodelijk getroffen raakte, maar die zijn dood ‘uit liefde voor Christus’ graag aannam. De auteur van de *Narratio* komt lofprijzingen tekort om Durbu recht te doen.¹³⁹ Ook de norbertijn Augustinus Wichmans (1596-1661) was bedreven in het portretteren van katholieke geestelijken als martelaars voor het geloof. In 1625 schreef hij de geschiedenis van zijn ordegenoot Petrus Janssens van Kalmthout, die als pastoor te Haaren in 1572 door de Geuzen zou zijn vermoord omdat hij weigerde zijn geloof af te zweren.¹⁴⁰ Zichzelf bedeede Wichmans ook een martelaarsrol toe door in zijn *Syntagma Pastorale* – een soort handboek voor zielzorgers op het platteland – een vergelijking te trekken met Johannes van Patmos, die net als Wichmans zelf was verbannen omdat hij het ‘verbum Dei et testimonium Iesu’ had verkondigd. Zoals Johannes in ballingschap zijn *Apocalyps* had geschreven, zo had Wichmans, door de ‘kettters’ verdreven uit zijn parochie, zich in 1640-1641 gewijd aan zijn *Syntagma Pastorale*.¹⁴¹ Evenals de martelaarsliederen van de priester-dichters uit hoofdstuk 5, fungeerden dergelijke verhalen

¹³⁷ *Narratio*, ed. Van Miert, p. 60-62, 70-71.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 48.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 57-59.

¹⁴⁰ A. Wichmans, *Rosa candida et rubiconda, id est: Venerabilis Petrus Calmthoutanus, ex canonico norbertino ecclesiae Tungerloensis pastor in Haren, crudelissimo martyrio a Geusis interemptus anno M.D.LXXII*, Antwerpen 1625.

¹⁴¹ A. Wichmans, *Syntagma pastorale. De antiquitate et necessitate catechismi, de instructione pauperum, rudium agrorum, ac puerorum. Ad omnes pastores ecclesiasticos eorumque vicarios*, [Alphen 1641], hs., 2 dln., Abdijarchief Tongerlo, V, nrs. 69 en 71. Zie ook F. Hoppenbrouwers, ‘Leeuw en lam in de parochie. De Syntagma Pastorale van Augustinus Wichmans’, in: *Analecta Praemonstratensia* 81 (2005), p. 195-244; Idem, ‘Franciscus Augustinus Wichmans (1596-1661). Kanunnik, zielzorger en abt van de norbertijnse abdij van Tongerlo ten tijde van de vroege Katholieke Reformatie’, in: *Analecta Praemonstratensia* 70 (1994), p. 226-293, spec. 288-290. In hoofdstuk 2 zagen we dat Franciscus Dusseldorpius in zijn *Annales* een vergelijkbare strategie volgde ten aanzien van de omgebrachte Cornelius Musius.

over standvastige priesters als *exempla* voor gewone katholieken. Hoe zwaar het leven onder het calvinistische juk ook was, het oude geloof moest te allen tijde in ere worden gehouden. De navolgenswaardige voorbeelden van heiligen en martelaren dienden daarbij als richtsnoer.

Dat Wichmans om deze boodschap bij zijn lezers in te prenten enige overdrijving niet schuwde, blijkt uit het relaas van de anonieme kloosterzuster uit Den Bosch over de gruwelijke manier waarop pater Petrus Janssens aan zijn einde was gekomen. Daarin werd het beeld van een heldhaftige priester die onverschrokken zijn dood tegemoet treedt wat genuanceerder afgeschilderd. De non beschreef hoe Janssens zijn belagers bestookte met smeekbeden om hem toch vooral te laten leven. Zijn pleidooi was echter aan dovemansoren gericht:

Want het is geschiet corts na Paesschen, datter V of VI boeven in die persoenuys quamen op eenre nacht te Haren by Oesterwijck ende was een withere [Janssen van Kalmthout], die wouden sy vermorden. Hy seden : ‘Gesellen, wat wildi van mi hebben ? Ic sal u geven al dat ic heb. En eest nyet genoch, ic sal u meer crygen, dat ghijt hebben sult. Laet mi toch mijn leven.’ Sy seden: ‘Neen, wy, ghy moetter aen. Wy en soeken nyet alleen u goet, mer wy soeken oock papenbloet, ende aldus sellen wy al voertgaen.’ Ende hebben doen seer iamerlijck hem vermoert, mer ierste hebben sy syn oren afgesneden ende syn noese ende doen met enen byle sijn hoeft afgeslagen ende alsoe laten liggen. Ende hebben al medegenomen, dat sy costen gedragen of dat hem aenstont.¹⁴²

Dit citaat illustreert dat niet alleen de brute moord en de verminkingen de non in haar hart hadden getroffen, maar evenzeer de schaamteloosheid waarmee de ‘Goesen’ zich katholiek bezit hadden toegeëigend. En het was niet alleen bij de eigendommen van de pater gebleven, want bij álle katholieken in de omgeving hadden de Geuzen op grove wijze ‘alle genomen datter was’.¹⁴³ De verontwaardiging over geroofde eigendommen maakte zich ook meester van Arnoldus Hesselius (1579-1655), de deken van Bergen op Zoom, toen hij in 1618 de door de calvinisten leeggeroofde kerk van Steenberghe aanschouwde. Hesselius trof in de lege kerk nog wel een kerkbord aan met daarop in gouden letters de Tien Geboden. Het achtste gebod, ‘Gij zult niet stelen’, ontlokte aan Hesselius de schampere opmerking dat de calvinisten kort

¹⁴² *Kroniek eener kloosterzuster van het voormalige Bossche klooster ‘Mariënborg’*, ed. Van Alfen, p. 33; Th. Goossens, ‘Pastoor Petrus Jansen te Haaren † 1672’, in: *BB 10* (1929-1930), p. 199-200.

¹⁴³ *Kroniek eener kloosterzuster van het voormalige Bossche klooster ‘Mariënborg’*, ed. Van Alfen, p. 34.

daarvoor juist ‘alles hadden gestolen’.¹⁴⁴ De beschuldiging dat de gereformeerden niet alleen de aardse wetten maar zelfs de Wet van God overtraden, moest uiteraard benadrukken dat hun geloof niets waard was. Het gevoel van verontwaardiging over de wederrechtelijke inbeslagneming van hun bezit, deelden de zuidelijke katholieken met hun geloofsgenoten in het Noorden van de Republiek. Dat de gereformeerden met hun diefstal zelfs wetten van een hogere orde met voeten traden, zagen we expliciet terug in de poëzie van Herman Verbeecq en Jan de Boer. De betrokkenheid bij hun genaaste kerken was ook in de Generaliteitslanden een lang leven beschoren. Het opschrift op de genaaste Grote Kerk in Bergen op Zoom, dat de Heilige Gertrudis vroeg om voor haar volk te bidden, werd meermaals door de gereformeerden uitgewist, maar kwam telkens weer tevoorschijn. Uiteindelijk werd het pleisterwerk verwijderd, maar niet nadat de katholieke markiezin van Bergen de spreuk op schrift had gesteld om deze tot ‘eene onsterffelijcke gedachtenis’ te bewaren.¹⁴⁵ Het vastleggen van dit soort herinneringen aan voormalig katholiek erfgoed doet denken aan de memoires van Willebrord van der Heijden en Franciscus Mijleman, waarin het katholieke verleden van respectievelijk Friesland en Groningen werd gedocumenteerd. Nog in de achttiende eeuw doneerden katholieken met gulle hand – ‘eenen keijzerspenning’, volgens hun pastoor – aan een collecte voor het herstel van dezelfde Grote Kerk.¹⁴⁶ Hoewel dergelijke kosten vaak over de gehele bevolking werden omgeslagen, en de katholieke bijdrage dus niet per se vrijwillig was, oversteeg deze kennelijk wat de overheid mocht verwachten.¹⁴⁷ Al was de Grote Kerk al anderhalve eeuw gereformeerd, het bleef katholiek erfgoed.

Katholieke vaderlanders

Ter ere van de inname van Den Bosch maakte Crispijn van de Passe de Jongere in 1629 een opmerkelijke prent, waarop de Bossche stedenmaagd door haar beschermer Van Grobbendonck ten huwelijk wordt gegeven aan Frederik Hendrik, onder het goedkeurend oog van Ophovius die zijn bisschoppelijke zegen geeft aan deze verbintenis – alsof de katholieke

¹⁴⁴ ‘Solum invenimus ibi magnam tabulam, in qua decalogum aureis l[itte]ris descriptum erat et nominatim: non furaberis; cum prius o[mn]ia furto abstulissent’; in: Toebak, *Kerkelijk Godsdiensig leven*, dl. 2, p. 14.

¹⁴⁵ De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 436-437.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 634.

¹⁴⁷ Zie bijvoorbeeld de resolutie van de Staten van Holland van 13 april 1584. Met dank aan Erica Boersma die mij hier op wees.

kerk de reductie van de stad toejuicht. [Afb. 12 Crispijn van de Passe II, *Allegorie op de verovering van 's-Hertogenbosch door Frederik Hendrik 1629, Hollands Triomf-Tonneel, 1629, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-OB-81.213.*] Dat de religieuze overtuiging van de katholieke gemeenschap in de Generaliteitslanden inderdaad niet per se in de weg stond aan warme gevoelens voor de Republiek, bleek het sterkst in tijden van crises. Bij de belegering van Bergen op Zoom door Alexander Farnese in 1588 verdedigden de katholieken zij aan zij met de gereformeerden hun stad, zoals Jean Faure bijna twee eeuwen later optekende in zijn geschiedenis van Bergen op Zoom.¹⁴⁸ Toen tijdens het beleg van Den Bosch in 1629 antikatholieke sentimenten de kop opstaken in zijn stad, liet de Bergse katholiek Jan van der Creke uit woede over het feit dat hij als 'lantverrader' werd aangemerkt daar een notariële akte van opmaken. Eerder dat jaar had hij al een onderzoek geëist naar een valse beschuldiging van *laesae majestatis*.¹⁴⁹ Hij was klaarblijkelijk vastberaden om zich dergelijke anti-patriottische beschuldigingen niet zo maar te laten aanleunen. In 1656 verstoorde procureur-generaal van de Raad van Brabant, Ambrosius Martini, een mis van Bergse katholieken en nam de dienstdoende pastoor met veel machtsvertoon gevangen. De verontwaardigde katholieken lieten het er niet bij zitten en beklagden zich bij de Staten Generaal over het wangedrag van Martini. Zij wezen daarbij op de rol van hun voorouders in de strijd tegen Spanje en op de grote inzet waarmee zij steeds samen met hun gereformeerde stadsgenoten Bergen op Zoom tegen de vijand hadden verdedigd. Ter ondersteuning legden zij een getuigenis over van drie kapiteins van de burgerwacht, die illustreert hoezeer de Bergse katholieken eraan hechtten om als goede vaderlanders te boek te staan. Op verzoek van vier vooraanstaande katholieke burgers verklaarden de kapiteins dat

de roomschgesinde catholicken hun soo rasch ende bereijtelijck hebben gepresenteert, ende so vromelijck tregens den vijant gedraeghen als alle andere borgers vande gereformeerde religie. [...] dat verscheijdene vande voorschreven roomschgesinde inde enterprisen ende combatten, hun seer vromelijck als liefhebbers van het vaderlant, tegens de Spaenjarts hebben gequeten, waerover sij hun dickmaels hebben hooren loff geven.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Jean Faure, *L'histoire abrégée de la ville de Bergen-op-Zoom, Depuis son origine jusqu'à ce jour. Avec une idée du fameux Siège de 1747 & de ses suites funestes, ainsi que du rétablissement de la ville*, Den Haag 1761, p. 72-73.

¹⁴⁹ De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 305-306.

¹⁵⁰ NA, Archief Staten Generaal, toegang 1.01.02, inv.nr. 12548.367, Stukken betreffende de geschillen tussen de Staten Generaal en Elisabeth Markiezin van Bergen op Zoom over de magistraatsbestelling in Bergen op Zoom en betreffende het toenemende gevaar van Roons-Katholieke zijde in Bergen op Zoom en omgeving. Zie ook De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 308.

In het Rampjaar 1672, met de Franse legers in aantocht, wilden veel katholieken zich opnieuw een goed vaderlander en een trouw aanhanger van het huis van Oranje betonen. In de *Kroniek van het Sint Geertruyklooster* staat goedkeurend vermeld dat in juni 1672 ‘de loffelijke borgers van Den Bos den prins aengenomen [hebben] tot haeren stadthouder ende op de toorens oranje vanen laeten waijen; oock de groenwijffs een oranje vlagh op de Merckt gestelt.’¹⁵¹ Ook in Bergen op Zoom bleven katholieken overwegend vaderlandsgezind. De stedelijke regering was tenminste bereid om zelfs geestelijken in deze oorlogsjaren op hun verzoek een verklaring van goed gedrag te geven.¹⁵²

De vaderlandsgetrouwe opstelling verhinderde echter niet, dat de katholieken zich in de crisisjaren extra vrijheden permitteerden. In Bergen op Zoom keek de gereformeerde kerkenraad met argusogen toe hoe de plaatselijke katholieken zich in 1672 onder de Spaanse hulptroepen begaven om de door hun aalmoezenier gehouden missen bij te wonen.¹⁵³ Deze had daar speciaal toestemming voor gekregen van het Staatse leger en het stadsbestuur. In Den Bosch had de Franse dreiging geleid tot soortgelijke concessies aan de katholieke militairen van het Hoogduitse regiment, dat het Staatse leger terzijde stond in de strijd tegen Lodewijk XIV. Hen was toegestaan om ‘haeren publiecke roomschen godtsdienst, soo met luijen als andersints in de kerck op den Grooten Bagijnhoff’ te doen.¹⁵⁴ De katholieke burgerij maakte handig van de gelegenheid gebruik om de mis eveneens bij te wonen.¹⁵⁵ Uiteraard waren er ook katholieken die een stap verder gingen en de Fransen wel degelijk als de bevrijders van het gereformeerde juk beschouwden. Bosschenaar Willem Boons liet in een notariële akte vastleggen dat ‘een gewezen non van het Convent’ hem opgetogen had meegedeeld, dat hij binnenkort het *Miserere Mei Deus* moest zingen: de Fransen waren immers al tot Boxtel opgetrokken.¹⁵⁶

In het voorjaar van 1734 veroorzaakte het rumoer over de op handen zijnde katholieke coup een nieuwe golf van wantrouwen jegens de katholieke gemeenschap, wederom door veel katholieken gepareerd met een beroep op hun vaderlandsliefde. In sommige delen van de Republiek raakten de gemoederen als gevolg van de op gang gekomen geruchtenmachine

¹⁵¹ *Kroniek van Geertruy*, ed. Van Bavel, p. 386.

¹⁵² De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 631.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 440-441.

¹⁵⁴ *Kroniek van Geertruy*, ed. Bavel, p. 386.

¹⁵⁵ R. van de Laar, ‘Kloosterlingen in ’s-Hertogenbosch 1629-1774’, in: *Bossche Bouwstenen*, dl. 6, Den Bosch 1983, p. 98-119, spec. 114.

¹⁵⁶ Vos, *Burgers, broeders en bazen*, p. 371.

oververhit en ontstond zelfs paniek. Dat dit speciaal het geval was in de Generaliteitslanden, met hun zelfbewuste en omvangrijke katholieke gemeenschap, ligt voor de hand, zoals Frijhoff al heeft opgemerkt.¹⁵⁷ Volgens een bericht in de *Hollandsche Spectator* ging bijvoorbeeld in Den Bosch, waarvan St. Jan de patroonheilige was, het gerucht dat de katholieken de stad, te beginnen bij de St. Janspoort, ‘onderste boven’ zouden keren, en dat verder

in een naby gelegen Frontierstad van deze onze Provintie verspreid wierd, dat’er gedurende drie maal vierentwintig uren zo voor, na, als op dien beruchten dag een dikke duisternis over ‘t gansche land zou uitgebreid wezen, dewelke nogtans ’t gezigt der Protestanten alleen benevelen zou, en aan de Paapschen volle vryheid laten om gewisse slagen aan hunne werelozes vyanden toe te brengen.¹⁵⁸

Maar er bestaan nauwelijks aanwijzingen dat de Bossche katholieken van plan waren om dergelijke praatjes op de bewuste junidag om te zetten in daden. Wél waren zij op de hoogte van het feit dat er wellicht iets gaande was. De pastoor van het vlakbij Den Bosch gelegen gehucht Orthen werd bijvoorbeeld gewaarschuwd door zijn ambtsgeenoot uit Heusden om op die dag zijn parochianen goed in de gaten te houden.¹⁵⁹ Maar nergens blijkt dat katholieken daadwerkelijk snode plannen hadden of zelfs maar samenschoolden (anders dan in Leiden waar de katholieken in drommen naar de blauwe steen in de Breestraat trokken, om daar Musius uit zijn dood te zien opstaan).¹⁶⁰ Enkele jaren later, in 1739, verklaarde de magistraat van Bergen op Zoom op verzoek van de pastoor en kerkmeesters, dat hun parochianen zich juist hadden gedragen ‘soo als goede en getrouwe borgers en onderdaenen betaemt, en dus wel verre van eenige emotien te maken haren borgerlijken pligt hebben betracht gehad.’¹⁶¹

Toen in 1747 Bergen op Zoom in Franse handen viel, laiden de anti-katholieke sentimenten in de stad opnieuw op. Zoals De Mooij heeft laten zien, deden de katholieken

¹⁵⁷ Frijhoff, ‘De paniek van juni 1734’, p. 180-182.

¹⁵⁸ *De Hollandsche Spectator*, [door Justus van Effen], 12 dln., Amsterdam 1731-1735, dl. 10, nr. 282, 9 juli 1734.

¹⁵⁹ Vos, *Burgers, broeders en bazen*, p. 373. Zie ook *Eenvoudige zaamenspraaken voorgevallen by gelegentheit van het jubilé van het H. Sacrament van mirakel, geviert te Brussel in den jaare 1735*, Antwerpen z.j.

¹⁶⁰ Frijhoff, ‘Katholieke toekomstverwachtingen ten tijde van de Republiek’, p. 456; Idem, ‘De paniek van juni 1734’, p. 216.

¹⁶¹ Citaat in De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 631.

echter ook toen vooral hun best om zich als ware Bergenaren te gedragen.¹⁶² In 1750 schreef een anonieme katholiek aan de bisschop van Antwerpen dat zijn geloofsgenoten zich altijd als ‘opregte onderdaene en gehoorsaeme inwoonders’ hadden gedragen.¹⁶³ In zijn stadsbeschrijving benadrukte Jean Faure wederom de constructieve opstelling van de katholieken tijdens de belegeringen. Priesters zouden zelfs zij aan zij met predikanten tegen de Fransen hebben gevochten.¹⁶⁴ De Antwerpse bisschop van Werbrouk droeg in ieder geval bij aan de positieve beeldvorming over de katholieken. Na de inname en plundering van Bergen op Zoom organiseerde hij onverwijld een collecte, waarvan de opbrengst nadrukkelijk bedoeld was voor alle Bergenaren ongeacht hun gezindte. Het boven-religieuze stedelijk belang stelde hij dus expliciet voorop.¹⁶⁵ De katholieke gemeenschap in Zwolle had een soortgelijke tactiek toegepast tijdens de Münsterse bezetting in 1672-1674. Pastoor Waeijer vermeldde in zijn verslag dat toen zowel in de gereformeerde als de katholieke kerken met ‘een buijdelken [werd] ommegegaen’ ten behoeve van de armen. Met instemming noteerde hij dat ‘alle de aelmoessen in de gemelde kercken versamelt, gemeijn soudon wesen om daervan de Catholijcke als de Oncatholijcke armen te onderhouden’. Alleen de jezuïeten protesteerden tegen deze gang van zaken, wat hen volgens Waeijer veel ‘oneere’ en spotternijen opleverden.¹⁶⁶ De meeste Zwolse katholieken vonden het dus belangrijk om zich solidair te tonen met hun niet-katholieke stadsgenoten.

Ook in het Noorden betreurden katholieken de Franse overheersing van Bergen op Zoom. Jan de Boer veroordeelde het gereformeerde grauw dat een ‘onbeschrijflijken haat’ jegens de roomsgezinden koesterden,

alschoon die gezindheyt niemant its miszeyde ofte misdeed, en zelve also neêrslagtig waren wegens den overgang van Bergen-op-Zoom als den besten Gereformeerden (dewijl er de gegoede Roomsgezinden het zelve belang in hadden dat er de andere ingezetenen in hebben). Dit niet tegenstaanden zo hiel men het daarvoor als dat de Roomschegezinden verbleyt van herten waren, dewijl den konink van Vrankrijk de alleen meer beschermende vesting van ons vaderlandt gewonnen hadde.¹⁶⁷

¹⁶² Ibidem, p. 631-633.

¹⁶³ Ibidem, p. 631.

¹⁶⁴ Faure, *L’histoire abrégée de la ville de Bergen-op-Zoom*, p. 158.

¹⁶⁵ De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 632.

¹⁶⁶ Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 46 (1921), p. 215-216.

¹⁶⁷ De Boer, *Chronologische historie*, ed. Knuttel, p. 270.

In zijn optiek waren de katholieken dus net zo ongelukkig met de Franse inval als hun gereformeerde stadsgenoten. De anti-paapse sentimenten waren dan ook misplaatst. Opnieuw maakte De Boer een onderscheid tussen het (in dit geval gereformeerde) grauw en de (katholieke) midden- en bovenklasse, die de trouw aan het vaderland liet prevaleren boven de religieuze identiteit (vergelijk zijn visie op de ostentatieve bedevaartgangers naar Heiloo in hoofdstuk 3). Deze redenering zien we terug in de *Hollandsche Spectator* van 18 juni 1734, waarin een brief was opgenomen van een (zogenaamde?) katholiek, naar eigen zeggen noch een jansenist noch een fan van de jezuïeten, in verband met de geruchten over de ophanden zijnde katholieke omwenteling. Volgens deze briefschrijver waren het alleen de ‘raazende ieveraars’ die zo’n revolutie wensten, terwijl de ‘welgezete en fatsoenlyke Catholiken’ niets liever wilden dan de status quo in ‘ons dierbaar Vaderland’ te bewaren.¹⁶⁸ Zoals ik al eerder heb geconstateerd, had de vaderlandsliefde van katholieken uit de betere klassen blijkbaar ook te maken met hun sociaaleconomische achtergrond.

Ook in de Generaliteitslanden waren het katholicisme en het vaderland dus niet per se onverenigbare grootheden. Behalve met oprechte betrokkenheid bij de Republiek, had dat natuurlijk net zo goed te maken met angst voor gereformeerde represailles zodra de oorlogsdreiging was geweken, of de crises waren overwonnen. Dat sommige katholieken daar beducht voor waren, zou er overigens wel op kunnen duiden dat zij begin achttiende eeuw niet zozeer hoopten op een blijvende katholieke omwenteling, als wel op een steeds grotere vrijheid, en uiteindelijk gelijkberechtiging. De *Chronologische Historie* van Jan de Boer wijst meermalen in die richting. Verder hielp ook het feit dat de Franse bezetters zich, zowel in 1672 als in 1747, regelmatig misdroegen, en zich meer als een bezetter dan als een bevrijder manifesteerden, mee om de vaderlandse loyaliteit voorrang te geven boven de religieuze overtuiging.

De behoefte om zich in moeilijke tijden als goede vaderlander te profileren, gold ook in geval van een lokale crisissituatie. In 1700 bracht de vermeende ‘seductie’ van de tot het katholieke geloof bekeerde Sophia Alberts de voornaamste katholieke burgers van Helmond ertoe om zwart op wit te verklaren dat zij ‘ware en getrouwe vasallen en onderdanen zijn en tragten te blijven van haar Ho. Mo.’, en dat ze dus op geen enkele manier bij deze onverkwikkelijke zaak waren betrokken.¹⁶⁹ In zijn boek over de kwestie Sophia Alberts heeft Henk Roosenboom een negental andere ontvoeringszaken in de Meierij van Den Bosch

¹⁶⁸ *Hollandsche Spectator*, dl. 10, nr. 276, 18 juni 1734.

¹⁶⁹ Brief van de burgerij van Helmond aan drossaard Brielius d.d. 7 januari 1701, in J.J.M. Heeren, ‘De kerkeraad van Helmond in de zaak van Sophia Alberts’, *BB* 9 (1928-1929), p. 267-301, spec. 278-280.

onderzocht, waarbij in totaal twaalf minderjarigen waren betrokken.¹⁷⁰ In praktisch alle gevallen betoonde de katholieke gemeenschap zich solidair met het stadsbestuur en spande zich in om de ontvoerde (of weggelopen) kinderen terug te brengen onder het gezag van hun gereformeerde ouders of voogden. Dat had in de eerste plaats te maken met het feit dat de katholieke burgers de diepgewortelde opvatting deelden, dat minderjarige kinderen zich niet aan het gezag van hun ouders mochten onttrekken, zelfs niet als er katholieke bekeringsmotieven in het geding waren. Daarnaast bepaalde ook een grote dosis eigenbelang deze coöperatieve opstelling: de betrokken katholieken hoopten dat zij door hun medewerking de sancties konden terugdraaien die wegens de ontvoeringen aan hun zielzorgers waren opgelegd. De angst voor verdere inperking van hun speelruimte of zelfs vervolging zal ook een rol hebben gespeeld.

Katholieke assertiviteit

Uit het voorgaande blijkt dat, ondanks de late metamorfose van een dominante in een ondergeschikte cultuur, de habitus van katholieken in de Generaliteitslanden veel gelijkenis vertoonde met de manier waarop de katholieken in de noordelijke provincies hun geloof inhoud gaven. Ook in de Generaliteitslanden werden juist die componenten van de katholieke habitus gecultiveerd, die de gereformeerden de meeste afkeer inboezemden. We hebben voorts dezelfde mechanismen aan het werk gezien: het spanningsveld tussen leken en clerus, tussen lokale en universele claims, tussen trouw aan Rome en loyaliteit ten opzichte van de Republiek. Maar als gevolg van de late overgang naar Staats gezag en het numerieke overwicht van de katholieken dat daar het gevolg van was, bestond er wel een opvallend mentaliteitsverschil. Katholieken in Staats-Brabant waren in de regel minder geneigd het protestantse juk in stilte te dragen dan in de noordelijke gewesten het geval was. Zelfs de radicale Dusseldorpius meende, dat katholieken er verstandig aan deden om niet al te veel ruchtbaarheid aan hun religieuze beleving te geven. Zoals al aan de orde is gekomen, maakte hij zich kwaad over de luidruchtige misviering ten huizen van een Utrechtse katholiek. Ook de ‘moniales’ van het Utrechtse Jeruzalemklooster moesten het ontgelden. Met hun ‘enormes et frequentes conventus’ brachten zij de gehele katholieke gemeenschap in gevaar.¹⁷¹ Onder

¹⁷⁰ Henk Roosenboom, *Ontvoerd of gevlucht? Religieuze spanningen in Brabant en de zaak Sophia Alberts, 1700-1710*, Hilversum 2016. Voor een overzicht van deze ontvoeringen zie p. 200-222.

¹⁷¹ Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 415-416.

omstandigheden verkoos Dusseldorpius zelfs een inschikkelijke houding jegens de Utrechtse autoriteiten boven het handhaven van katholieke principes – een strategie die ook in zijn onverzoenlijke ogen uiteindelijk onontbeerlijk was om katholieke speelruimte te creëren. Zo adviseerde hij in 1594 een jonge vader, die wegens een ‘provisionalem baptismum’ door de gereformeerde autoriteiten met vervolging werd bedreigd, om een schikking te treffen met de schout.¹⁷² Dat advies stond haaks op de radicaal-rechtljnige opvattingen, die hij doorgaans ventileerde. Ook later in de zeventiende eeuw zien we dat uitgesproken roomsen zoals Arnold Waeijer er de voorkeur aan gaven om hun geloof met de nodige voorzichtigheid te belijden zodat zij de gereformeerde autoriteiten niet tegen zich in het harnas zouden jagen.

In de Generaliteitslanden, daarentegen, gingen katholieken over de hele linie regelmatig de confrontatie met hun gereformeerde onderdrukkers aan. De manieren waarop de katholieke gemeenschap de calvinisten provokeerden, varieerden van kwaad tot erger, althans vanuit gereformeerd perspectief. De in Den Bosch en de Meierij aangestelde predikanten dienden in 1671 een litanie aan klachten in bij de overheid over de talrijke ‘stouticheden des pausdoms’, die in alle openheid in de huiskerken in de stad en op het platteland werden bedreven.¹⁷³ In 1669 klaagde de classis Breda bij de prins van Oranje over de ‘onbeschroomde confluentie’ en de ‘grooten toeloop van alle kanten’ die de vrijwel openbare paapse diensten overal in de Baronie teweeg brachten.¹⁷⁴ En in de stad Breda zelf

is een Jesuit, verscheyde andere Paepen; een groote menichte van quesels ende cloppen; de oeffeninghe van den paepschen dienst openbaer met grooten toeloop ende dat by claeren daghen sonder schroom met opentlycke van verscheyden roomsche superstitionen. Int Bagynhof peipetueren oock de Bagynen in plaetse van uyt te sterven.¹⁷⁵

Deze gevallen betroffen het opzettelijk schofferen van het gezag. Maar met even groot gemak deed de katholieke gemeenschap juist een beroep op de autoriteiten om ruimte voor zichzelf

¹⁷² Ibidem, fol. 49. Een dergelijke doop was (en is) naar katholieke maatstaven onder bepaalde omstandigheden toegestaan. De gereformeerden wezen dit instituut juist af, vandaar de dreigende vervolging; Alastair Duke, ‘The reformation of the backwoods: the struggle for a Calvinist and Presbyterian church order in the countryside of South Holland and Utrecht before 1620’, in: Idem, *Reformation and Revolt in the Low Countries*, Londen 2003, p. 263. Overigens erkende Dusseldorpius dat de bereidheid om vervolging af te kopen ook een risico met zich bracht: een hebzuchtige schout kon in de verleiding komen om steeds hogere bedragen te eisen; *Annales*, dl. 2, fol. 171-172.

¹⁷³ Zie voor voorbeelden Van Sasse van Ysselt, ‘De uitoefening van den katholieken godsdienst in de stad en Meierij van Den Bosch in 1671’, p. 105-129.

¹⁷⁴ Van Lommel, ‘Klachten over “Paepsche stouticheden” in de Baronie van Breda’, p. 92-95.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 92.

op te eisen. Toen na de Munsterse Vrede het verbod op de uitoefening van de katholieke eredienst werd bevestigd, richtten de katholieke inwoners van Breda zich in een verzoekschrift tot stadhouder Willem II:

De inwoonderen van Breda, synde van de Roomsche Catholicke Religie werpen haer voor de voeten van Uwe Doorluchtigste Hoocheyt, onderdanichlyck biddende, dat de placcaten tegens de pastoors die in deze Uwe Hoocheyts Stadt maer een ofte twee en souden connen worden gevonden, niet soo strictelyck en mogen worden geexcecuteert als deselve sijn gepubliceert oft noch naerder gepubliceert mogen worden, Uwe Hoocheyt versekerende dat wy ons soo civiel sullen dragen dat Uwe Hoocheyt geen clachten van ons sal krijgen.¹⁷⁶

Ook op het platteland werd deze strategie gevolgd. De katholieken in Sprundel verzetten zich via de rechter tegen boeten, opgelegd door een drossaard uit het Markiezaat vanwege het bijwonen van een clandestiene mis in een schuur. De schuur stond echter op gebied dat onder de Baronie viel; de drossaard was dus onbevoegd om de boete op te leggen.¹⁷⁷ En in de hierboven al vermelde zaak van Sophia Alberts dienden de katholieke burgers van Den Bosch begin 1700 tweemaal een rekest in bij de Staten Generaal met het verzoek om de sancties tegen de katholieke gemeenschap op te heffen en de gevangen genomen geestelijken vrij te laten, nu zij zich tot het uiterste hadden ingespannen om Sophia weer te doen terugkeren naar haar ouders.¹⁷⁸

De zelfbewuste houding van de katholieken nam regelmatig ook een meer agressieve wending. Soms alleen in geschrift, bijvoorbeeld toen de Norbertinessen van het klooster Sint-Catharinadal in Breda moesten uitwijken naar Oosterhout omdat het kloostergebouw was toegewezen aan de ‘Illustre Schole’. Een katholieke inwoner van de stad gaf uiting aan zijn ongenoegen door op de poort van de school te schrijven: ‘Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus’ (oftewel ‘veel geschreeuw maar weinig wol’).¹⁷⁹ Vaak lieten de katholieken zich ook verleiden tot openlijke bespotting of bedreiging van hun gereformeerde burens en stadsgenoten. Blijkens een visitatieverslag van de deken van Breda uit 1647 maakten de katholieken van Groot Zundert de predikant in hun dorp stelselmatig uit voor ‘Geus Jan’ of

¹⁷⁶ De Lepper, ‘De Bredase katholieken tussen 1637 en 1666’, p. 50-51.

¹⁷⁷ Toebak, *Kerkelijk-godsdienstig leven*, dl. 2, p. 279.

¹⁷⁸ Roosenboom, *Ontvoerd of gevlucht*, p. 171-172.

¹⁷⁹ D. Langedijk, ‘“De Illustre Schole ende Collegium Auriacum” te Breda’, in: *Taxandria* 41 (1934), p. 257-270.

‘Geuselijn’, en dat was niet vriendelijk bedoeld.¹⁸⁰ In de kerstnacht van 1658 snauwde een katholieke vrouw uit Bergen op Zoom gereformeerde omstanders toe: ‘de duijvel haelt de Geusen dat wij onsen dienst bij nacht moeten doen, ende sulcx bij dach niet en mogen doen, als sij doen.’¹⁸¹ En in datzelfde jaar maakte een Bergse pastoor een gereformeerde stadsgenoot uit voor ‘ghij hont’.¹⁸² Charles de Mooij heeft er echter op gewezen dat dit soort voorbeelden van agressief gedrag voor Bergen op Zoom zeldzaam is.¹⁸³ Dat is ook begrijpelijk, omdat in 1658 de katholieken in Bergen nog slechts één vijfde van de bevolking uitmaakten. Onder die omstandigheden was al te assertief gedrag niet opportuun. Pas rond 1675 kwam daar langzaam maar zeker verandering in. Toen namen ook de gereformeerde klachten toe over de ‘onvertzaaghtheijt’ van de katholieken met hun steeds openlijker kerkgang.¹⁸⁴

Wat dit betreft, verschilde de situatie in Bergen op Zoom dus van die in Den Bosch en Breda, waar katholieken steeds in de meerderheid waren gebleven en zich om die reden meer konden veroorloven. In de al eerder aangehaalde remonstrantie van de predikanten van Den Bosch uit 1671 wemelde het bijvoorbeeld van de klachten over katholieke ‘dreygementen’ en ‘vervloeckingen’ aan het adres van de calvinisten.¹⁸⁵ In Breda beklagden de predikanten zich in 1669 over ‘duslange bespottinge derselver, vermeerderinghe van haet tegens de dyenaeren Godts ende der Religions verwanten’.¹⁸⁶ Op het platteland ging het er niet anders aan toe. Jacobus Feylingius, in 1649 als eerste tot predikant van Mierlo en Stiphout in de Meierij benoemd, kreeg daar letterlijk tot op zijn sterfbed te maken met de fanatieke jezuïet Petrus Bruxelius, die hem tot het katholieke geloof wilde bekeren. Bruxelius beweerde later in een preek dat de predikant katholiek zou zijn gestorven. Dit alles tot hevige irritatie van Feylingius’ zoon Johannes, die een traktaatje wijdde aan de manier waarop zijn vader ‘op sijn doodt-bedde hevigh besprongen [was] geweest door een Jesuyt van Emmerick’.¹⁸⁷

¹⁸⁰ Toebak, *Kerkelijk-godsdienstig leven*, dl. 2, p. 205: ‘[...] et omnes infami nomine Geus vocentur, scilicet Geus Jan, Geuselijn, etc[etera].’

¹⁸¹ Citaat in De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 630.

¹⁸² Ibidem, p. 630.

¹⁸³ Ibidem.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 447-449.

¹⁸⁵ Van Sasse van Ysselt, ‘De uitoefening van den katholieken godsdienst in de stad en meierij van ’s Hertogenbosch in 1671’, p. 115.

¹⁸⁶ Van Lommel, ‘Klachten over “Paepsche stouticheden” in de Baronie van Breda’, p. 94.

¹⁸⁷ Johannes Feylingius, *Een brief vervattende den Triumph der Christenen Over alle hare Vyanden; Met Sonne-stralen getoont in het exempel van den eerwaerdigen/ Godtsaligen en Godsgeleerden D. Jacobi Feylingii, in sijn leven Dienaer Jesu Christi tot Mierlo en Stiphout/ in de Meyery van ’s Hertogenbosch/ Zijnde op sijn doodt-bedde hevigh besprongen geweest/ door een Jesuyt van*

De norbertijn Augustinus Wichmans pakte zijn gereformeerde tegenspeler nog weer anders aan. Toen hij als pastoor van Tilburg in 1633 te maken kreeg met de eerste predikant van deze stad, Petrus Arleboutius, ontpopte hij zich als een militante aanvoerder van een al even assertief ingestelde kudde. In Arleboutius' *Cort verhaal* valt te lezen hoe Wichmans bijna met plezier zijn rol als kwelgeest van de predikant vervulde. In augustus 1633 droeg hij binnen het gezichtsveld van Arleboutius op het plaatselijke kerkhof de mis op. Hij raasde en tierde over Luther en Calvijn, en verheerlijkte de heilige Laurentius, die 'met groote standvastigheid op den rooster gebraden was'. Zijn toehoorders spoorde hij aan net zo 'standvastigh' in hun geloof te zijn als de illustere Laurentius.¹⁸⁸ Uit het *Cort verhaal* blijkt hoezeer Wichmans' parochianen bereid waren het voorbeeld van hun leidsman te volgen. Volgens Arleboutius drongen zij regelmatig de intussen gereformeerde kerken binnen om er een mis te houden of om de klokken te luiden, bijvoorbeeld ter ere van een bepaalde heilige, alles openlijk en op brutale wijze en onder grote belangstelling van andere katholieken. Het klokgelui laat zien dat katholieke *soundscapes* ook in de zuidelijke gewesten een belangrijk onderdeel van de katholieke habitus bleven. Zo noteerde Arleboutius ook dat een aantal katholieke vrouwen zijn hospita hadden aangerand en haar hadden toegezongen met een 'schandelijk liedeken, tegen haar gedicht'.¹⁸⁹ Zowel 'gepassioneerde Papistische' mannen als vrouwen vielen de gereformeerde predikanten en hun helpers voortdurend lastig en schuwden daarbij fysiek geweld niet. Arleboutius beschreef onder andere hoe een gereformeerde gelovige werd aangevallen door een met knuppels bewapende knokploeg, die hem wilde dwingen zich tot het katholicisme te bekeren.¹⁹⁰ Vanwege dit soort gewelddadige incidenten, leefden predikanten continue in grote angst, aldus Arleboutius.

Dat Wichmans het kerkhof koos als toneel voor zijn provocaties was niet toevallig, net zomin als het zonder betekenis was dat zijn gelovigen het vooral op het kerkgebouw hadden gemunt. Vanuit katholiek perspectief was het kerkhof, net zoals het ernaast gelegen kerkgebouw, een sacrale ruimte, waar de overledenen te ruste werden gelegd in afwachting van de dag des oordeels. De calvinistische aanwezigheid bezoedelde het heilige karakter van deze ruimten. Door juist daar de mis op te dragen, provokeerde Wichmans niet alleen de

Emmerick/ Petrus Bruxelius, Amsterdam 1656. Dit traktaat is opgenomen in Feylingius' bundel *De Christelycke Swanen-Gesangh. Over de eerstelingen Canaans, dat is het blijde eynde der gheloovighen over den voorsmaeck der eeuwige saligheydt: naar het leven vertoont in het doorluchtighen exempel van den ouden Simeon [...]*, Amsterdam 1656.

¹⁸⁸ Arleboutius, *Cort verhaal*, ed. Juten, p. 204.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 208.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 207-208.

predikant, maar wiste hij ook de calvinistische smet uit. Hij resacraliseerde als het ware het ontheiligde kerkhof. Uit veel gereformeerde klachten blijkt, dat ook in andere plaatsen in Staats-Brabant het kerkhof een geliefd decor was waartegen zich allerlei ‘paapsche insolentien’ afspeelden. Rooijakkers heeft er op gewezen dat al ruim vóór de protestantse aanwezigheid in de Generaliteitslanden het kerkhof vaak het toneel was van allerlei baldadigheden, vernielingen en ander ongepast gedrag. Na 1648 kreeg dergelijk gedrag echter ook een confessionele component.¹⁹¹ Zoals Pollmann heeft aangetoond, en zoals al in hoofdstuk 3 ter sprake is gekomen, had dat ook te maken met de blijvende betrokkenheid van katholieken bij hun voormalige kerken en begraafplaatsen. Juist op kerkhoven, waar katholieken na de Reformatie zij aan zij met gereformeerden werden begraven, werd katholieken een betrekkelijk grote vrijheid gelaten om zich publiekelijk te manifesteren. Dat maakte het tot een geliefde plaats om gereformeerden openlijk uit hun tent te lokken, en tegelijk katholieke claims op dit erfgoed te articuleren.¹⁹²

Dat de katholieken er niet voor terugdeinsden om de grens tussen verbaal en fysiek geweld te overschrijden, blijkt uit het geweld waar de gehate stadhouder Martinus Ackersdijck in 1673 aan ten prooi viel. Uit zijn ‘Memoriael’ blijkt hoeveel behagen deze ijverige ‘papenjager’ er in schiep om vooral op feestdagen ‘paepsche conventiculen’ te verstoren, een praktijk die zich in oktober 1673 tegen hem keerde. Zijn inval tijdens een door de jezuïet Christoffel Dolre opgedragen mis wekte zoveel woede bij de katholieke toehoorders, dat Ackersdijck ternauwernood het vege lijf kon redden. De katholieke auteur van de *Kroniek van het Sint Geertruyklooster* beschreef het gebeurde tot in detail:

de heer Martinus Ackersdijck [...] gecomen ten huisje van Catarina van Druenen, staende achter de Tolbrug ofte in de kerck, daer pater Christoffel Dolre jesuit was dienst doende, alsoo hij stadhouder geïnformeert was; ende daer gecomen sijnde om te stooren, is door verschijde borgers ende soldaten alsoo bejegend geworden ende met gewelt gerepauseert, dat hij niet alleen met stoelen ende bancken, mitsgaders ontrent de twintich bloote rapiers uijt de vergaderinge gedreven ende vervolgt is met sulcke vehemente verwoethijt, dat hij buijten de deure ende op de publiecke straete sijnde, aldaer noch over een bierwagen terneder was gestort geworden; maer oock verschijde slaegen, soo binnen als buijten de deure bij hem ontfangen, hem noch geïnfligeert was een seer periculeuse wonden int hooft, penetrerende tot in het pericranium, ende alnoch een diepe steeck met een moortpriem int dick van sijn lijff; sulxs om

¹⁹¹ Rooijakkers, *Rituele repertoires*, p. 227-236, met tal van andere voorbeelden van katholieke provocaties op kerkhoven.

¹⁹² Pollmann, ‘Burying the dead’, p. 94-98.

de rasende furie van die mensen te ontgaen ende sijn leven te salveren, genootsaecht is geworden sonder hoet ofte stock hem te retireren in het huijs van den naesten chiurgijn, lopende ondertussen het bloet van den hoofden tot de voete in groote quantijt alle sijne clederen langs, tot over de straet toe; hem noch een extraordinair geschreuw ende gejuigh volgde.¹⁹³

Ook op het platteland kwamen openlijke geweldsuitbarstingen meer dan eens voor. In 1643 kreeg de onderpastoor van Oudenbosch het onderweg naar Hoeven met de dronken dominee van Roosendaal aan de stok. Toen de dominee handtastelijk werd, sloeg de broer van de onderpastoor, die hem vergezelde op zijn tocht, de predikant met zijn vuist in het gezicht.¹⁹⁴ Katholieken in Oud-Gastel vielen in 1655 al bier drinkend de gereformeerde dorpskerk binnen en vielen de kerkgangers lastig.¹⁹⁵ In Helmond werden in 1653 de Staatse soldaten die een clandestiene katholieke mis verstoorden op een gewelddadig welkom getrakteerd: terwijl de woedende katholieken elkaar ophitsten met kreten als ‘Slaet de schelmen daer uyt’, slaagde één van de katholieken er bijna in om de aanvoerder van de binnendringers te ‘doorsteecken’.¹⁹⁶ In Oisterwijk werd predikant Petrus de Lange in 1728 het slachtoffer van katholieke gewelddadigheden: het begon met ‘verscheijde smaatheden’, die hem en andere gereformeerde lidmaten werden toegevoegd door ‘het pausdom’; het eindigde met ernstige vernielingen aan zijn huis en erf. Het vandalisme kan ook in dit geval verklaard worden door het sacrale karakter van de predikantswoning: samen met zijn vrouw bewoonde De Lange het voormalige klooster Catharinenberg. Hun ‘ketterse’ aanwezigheid besmette deze sacrale plaats.¹⁹⁷ Maar kennelijk bleef het niet bij vandalisme alleen want De Lange vermeldde in een verzoekschrift aan de Staten Generaal dat hij vreesde voor zijn leven omdat de ‘boosaerdige vagabonden’ die zijn huis hadden gemolesteerd bovendien opriepen om hem te vangen en dood te slaan.

Uiteraard deed ook het omgekeerde zich voor. Nadat in 1688 de drossaard van Berlicum in de Meierij van Den Bosch met geweld de katholieken tijdens de vervulling van

¹⁹³ *Kroniek van Geertruy*, ed. Bavel, fol. 360-361.

¹⁹⁴ Toebak, *Kerkelijk-godsdienstig leven*, dl. 1, p. 116.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 117. Zie ook Rooijakkers, *Rituele repertoires*, p. 227-236, voor meer voorbeelden van katholieke provocaties.

¹⁹⁶ A.G.A. Mosmans, ‘Kerkstoringen in de 17e eeuw’, in *BB 2* (1918-1919), p. 122-132, citaat op p. 131.

¹⁹⁷ Zie hierover ook Rooijakkers, *Rituele repertoires*, p. 200-203. Behalve dat de predikant in een voormalig klooster woonde, zou hij bovendien een gereformeerde jongen ervan hebben afgehouden om met een katholiek meisje te trouwen. Als dat laatste inderdaad bij de katholieken in het verkeerde keelgat zou zijn geschoten, vonden zij een dergelijk gemengd huwelijk blijkbaar geen probleem.

hun zondagsplicht had overvallen, attesteerden de aanwezige katholieken twee dagen later ten overstaan van een notaris dat ‘nyemant van de voirs. vergaderinghe met woorden, nochte met wercken den voirs. Drossaert noch oock syne assistenten ter tyde ende plaetse voirs. quaelyck hebben bejeghent ofte toegesproocken.’ De drossaard en zijn mannen aan de andere kant, waren niets en niemand ontziend te werk gegaan. Zelfs vrouwen en kinderen werden onder de voet gelopen, zoals blijkt uit de verklaring van de molenaarsvrouw:

dat sij Sondags voorleden in de kercke voirs mee geweest sijnde met haer kijnt van tusschen sess ende seven jaaren oudt synde, en ‘t selve aan handen hebbende ende daermede onder de voeten in ‘t gedrangh liggende, so verschrickt is geworden, dat sy dyen sondagh des nachts daervoor een misval off miskraem heeft gehad.¹⁹⁸

In deze akte herkennen we een mechanisme dat ook bij de katholieken in het Noorden populair was: dergelijk wangedrag van de gereformeerde machtshebbers werd breed uitgemeten om te demonstreren dat de katholieken in moreel opzicht op een hoger plan stonden. Dat zij de belagers de andere wang toekeerden, wekte ook nog eens onmiskenbare associaties met Christus zelf op.

Een letterlijk en figuurlijk grensoverschrijdende actiebereidheid legden de katholieken aan de dag waar het de godsdienstige opvoeding van jonge kinderen betrof. Het was van het grootste belang dat kinderen werden opgevoed in het katholieke geloof, en de nabijheid van de Zuidelijke Nederlanden bood een goede mogelijkheid om dat streven te realiseren. Meteen na de val van Den Bosch in 1629 voerde bisschop Ophovius koortsachtig overleg met Aartshertogin Isabella over de verhuizing van katholieke wezen naar Brussel. Zij achtten het beiden cruciaal om de weeskinderen voor het katholieke geloof te behouden.¹⁹⁹ Anna van Hambroeck deed hetzelfde met de Bossche weesmeisjes die in de buurt van het naar de Zuidelijke Nederlanden ontvoerde Mariabeeld moesten worden ondergebracht. Kinderen uit gemengde huwelijken hadden eveneens de speciale belangstelling. Zodra de ‘ketterse’ ouder wegviel, ondernam de katholieke gemeenschap een poging het kind terug te brengen in de schoot van de moederkerk, desnoods door ontvoering. Dat het hier niet om incidentele gevallen ging, blijkt al uit het feit dat de Staten Generaal zich in 1637 over deze dubieuze

¹⁹⁸ Mosmans, ‘Kerkstoringen in de 17e eeuw’, p. 128.

¹⁹⁹ Placidus, ‘Zorgen van bisschop Ophovius na den val van Den Bosch’, p. 143-149; zie ook de bijlagen bij dit artikel met transcripties van de betreffende correspondentie tussen Ophovius en Isabella.

praktijken hadden gebogen.²⁰⁰ De Bredase predikant Renesse beklagde zich in 1642 over de ontvoerde dochter van ene Guillaume Breems ‘onder deksel van religie door toedoen van bagijnen quesels, ende andere’.²⁰¹ Ook in Den Bosch vonden, zoals gezegd, verscheidene geruchtmakende ontvoeringen van gereformeerde kinderen naar katholieke gebieden plaats.²⁰² Dat deze ontvoeringen niet uitsluitend op het conto van een activistische inborst konden worden geschreven, maar ook te maken hadden met de positie van grensgebied, heeft Benjamin Kaplan laten zien in *Cunegonde’s kidnapping*. Die bijzondere positie deed de religieuze spanningen tussen de verschillende confessies meer aan de oppervlakte komen dan elders. Enerzijds waren katholieken in de Generaliteitslanden meer gevoelig voor gereformeerde aanvallen op hun geloof, anderzijds leidde de nabijheid van het katholieke buitenland tot een verhoogd katholiek zelfbewustzijn, waarvan zulke spraakmakende ontvoeringen een gevolg waren.²⁰³

Noord versus Zuid: katholieke subcultuur versus katholieke tegencultuur? Conclusies

Duidt de katholieke assertiviteit uit de vorige paragraaf er op dat de katholieken in de Generaliteitslanden een ander soort katholieken waren dan hun geloofsgenoten in de andere gewesten van de Republiek? Kon de katholieke gemeenschap wel als een *subcultuur* worden gekwalificeerd? Er zijn voldoende aanwijzingen dat, in ieder geval qua *beleving*, de katholieken in de Generaliteitslanden zich net zo goed van hun eeuwenlange troon gestoten voelden als hun geloofsgenoten in de rest van de Republiek. Evenals in het Noorden, vielen katholieken in het Zuiden ten prooi aan gevoelens van onderdrukking en vervolging. Nog in 1759 herinnerden de leden van de katholieke kerkenraad te Breda zich hoe de eerste priesters na de reductie

sig seer bedecktelyck onthielden, en bij nacht en ontijden op sekere uren ten dienste van de catholiecken sacrificeerden, met die circumspectie, dat de gemeente in ‘t generael in wat huysen op de volgende feestdagen de respective diensten soude geschieden, daervan s’avonds tevoren door sekere middelen eerst geadverteert wierden, en dat de respective diensten bij

²⁰⁰ Van der Meij, *Tussen Oranje en Spanje*, p. 233.

²⁰¹ NA, Nassause Domeinraad, toegang 1.08.11, inv.nr. 8015, fol. 6r: rekest Renesse aan de prins, niet gedateerd. Zie ook Van der Meij, *Tussen Oranje en Spanje*, p. 233.

²⁰² Vos, *Burgers, broeders en bazen*, p. 259.

²⁰³ Kaplan, *Cunegonde’s kidnapping*, p. 241-244.

omtoeren wierden gedaen, sulx dat den priester die den eenen feest- ofte sondag hadde gehad de clijnste en onbequaemste plaetse benefens de ongemackelijckste uere, die hadde op den volgende sondag de beste gelegentheyd, om alsoo geen de minste occasie te geven van jalousie tusschen de herders en oock onder de gemeente.²⁰⁴

De geestelijken voelden zich onder het Staatse bewind dermate onveilig dat zij, om hun werk te kunnen doen, net zoals hun collega's in het Noorden hun toevlucht namen tot vermommingen. In 1628 werd een jezuïet die onderweg was van Breda naar Lier door soldaten uit Bergen op Zoom aangehouden. Hij was gekleed 'in soldaetshabijt met een rapier aende zijde'. Niettemin herkenden de soldaten hem 'aen zijn cruijn', wat verklaart waarom priesters ondanks hun vermomming soms toch door derden werden herkend (zie hoofdstuk 4).²⁰⁵ Na de reductie van Den Bosch in 1629 bleven enkele predikheren achter in de stad, gehuld 'in wereldlyke kleederen om de katholieken by te staen'.²⁰⁶ En in de tweede helft van de zeventiende eeuw trok Pater Bonaventura nog steeds 'in habitu saeculari' de Meierij in.²⁰⁷

Priesters vormden door de vele vijandige plakaten een kwetsbare groep. Dat de machtsomwenteling ook onder de leken diepe sporen had getrokken, zagen we al bij de hierboven genoemde misverstoring in Berlicum. Tegelijkertijd illustreert de katholieke mondigheid uit de vorige paragraaf, dat de roomsgezinden in Den Bosch en Breda en op het omliggende platteland zich over een brede linie vrij voelden om hun geloof openlijk te belijden en hun gereformeerde onderdrukkers vergaand te provoceren, tot aan het gebruik van fysiek geweld toe. De verklaring voor deze assertievere houding kan worden gevonden in een samenstel van factoren. Dat de macht van het grote getal hier aan het werk was, ligt voor de hand. Het numerieke overwicht van de katholieken dwong de overheid tot een terughoudend optreden. Als de autoriteiten gehoor zouden geven aan de oproep van de predikanten om de paapse praktijken strenger te bestraffen, kon gemakkelijker nog dan in het Noorden de vlam in de pan slaan. Sociale onrust was wel het laatste waar de autoriteiten op zaten te wachten.²⁰⁸ De katholieke gemeenschap liet haar tanden al regelmatig zien, harder overheidsop treden zou

²⁰⁴ Citaat uit een remonstrantie aan de bisschop van Antwerpen uit 1759; De Lepper, 'De Bredase katholieken tussen 1637 en 1666', p. 48-49.

²⁰⁵ Van der Meij, *Tussen Oranje en Spanje*, p. 216.

²⁰⁶ Citaat uit een kroniek van de Bossche predikheren te Mechelen, in: Jean Coenen, *Baanderheren, boeren & burgers. Een overzicht van de geschiedenis van Boxtel, Liempde en Gemonde*, Boxtel 2004, p. 185. Zie ook R. Foncke, 'De vestiging van de Bossche Predikheeren te Mechelen (1649—1652)', in: *BB 4* (1921-1922), p. 45-68, spec. 47.

²⁰⁷ Kok, 'De toestand der roomsch-katholieken in het land van Maas en Waal en in de Meierij', p. 46.

²⁰⁸ Vos, *Burgers, broeders en bazen*, passim; De Mooij, 'Second class, yet self-confident', p. 165.

die activistische opstelling eerder verergeren dan verbeteren. Hoezeer de autoriteiten zich daarvan bewust waren, blijkt uit de moeite die de regering van Den Bosch zich getroostte om de sectie op het lichaam van ‘joffrouw Valckenesse’, behalve door Lodewijk de Bils, ook te laten verrichten door ‘enige van de rooms gesinde, als mede oock [...] van J. van Gietshoven, matheseos et anatomie professor in de universijt tot Loven’.²⁰⁹ Anders dan direct na de reductie van Den Bosch, toen de overheid onder aanvoering van de rechtzinnige predikant Gisbertus Voetius (1589-1676) wel degelijk een onverdraagzame houding jegens de katholieken innam, spande zij zich een fase later dus juist in om de katholieken te apaiseren.²¹⁰

Behalve van een terughoudende overheid, profiteerde de katholieke subcultuur soms ook van de welwillende opstelling van de prinsen van Oranje. Vooral in de Oranjeheerlijkheid Breda hielden Maurits en Frederik Hendrik regelmatig de katholieken de hand boven het hoofd. In Bergen op Zoom stak de katholieke markiezin Elisabeth van Hohenzollern, die rond 1650 in haar rechten werd hersteld, haar geloofsgenoten waar mogelijk een helpende hand toe.²¹¹ De gematigde opstelling van de overheid creëerde meer ruimte voor de katholieke gemeenschap om zich openlijk te profileren dan in de noordelijke gewesten het geval was. Daar moesten katholieken veel meer op zoek naar indirecte manieren om met hun geloof naar buiten te treden. Daar stond tegenover dat de positie van ‘kolonie’, zonder enige vorm van vertegenwoordiging in de Staten Generaal, de Brabantse katholieken meer monddood had gemaakt dan hun geloofsgenoten boven de rivieren. Dat leverde dan juist weer meer frustratie op.

De nabijheid van het katholieke buitenland drukte natuurlijk ook een onuitwisbaar stempel op het karakter van de katholieke cultuur in de Generaliteitslanden. Allereerst vanwege de recente gezamenlijke geschiedenis, waardoor het contrareformatorische katholicisme dat zich vanaf 1585 had ontwikkeld stevig cultureel verankerd was. Het geringe aantal gereformeerde bekeringen bewijst hoezeer het katholicisme ingebed was in de samenleving. Ook na de overgang naar het Staatse regime bleef het katholieke buitenland dichtbij. Een vrije geloofsoefening over de grens lag voor veel Brabantse katholieken geografisch binnen handbereik. Het regelmatige contact met hun triomfalistisch-katholieke burens kan niet anders dan hun eigen katholieke beleving beïnvloed hebben. De contrareformatorische boodschap, die de jezuïeten en andere ordegeestelijken in een eerder

²⁰⁹ *Kroniek van Geertruy*, ed. Bavel, p. 380.

²¹⁰ De Mooij, ‘Reformatie tegen wil en dank’, p. 401.

²¹¹ De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 412-437.

stadium hadden ingeprent, werd via de *Auslauf* naar de katholieke gebieden onderhouden en versterkt. De incorporatie van de Tridentijnse waarden en normen was dus een wezenlijk onderdeel van de katholieke habitus.²¹² Anders lag dit in de noordelijke gewesten van de Republiek, waar Trente nu juist maar moeizaam van de grond was gekomen, en waar geestelijkheid en leken in onderlinge samenwerking hun eigen, door de omstandigheden bepaalde interpretatie aan de Contrareformatie hadden gegeven.²¹³ Vijftig jaar Contrareformatie met bijbehorende infrastructuur, drukwerk en tradities versnelde bovendien het confessionaliseringsproces. Toen Den Bosch in 1629 onder Staats gezag kwam, bestond er geen gereformeerde gemeente meer. En hoewel er natuurlijk ook in Den Bosch lauwe katholieken waren, ontbrak daar toch de hybride tussencategorie van zogenaamde liefhebbers, die in het Noorden voor een meer geleidelijk verloop van dit proces hadden gezorgd. Dit lag overigens anders in het niet katholiek gebleven Bergen op Zoom. Volgens De Mooij bestond de bevolking daar in 1658 nog voor een kwart uit randkerkelijken en onbeslist.²¹⁴ De nabijheid van het katholieke buitenland zal vermoedelijk ook de hoop op herstel van de oude orde sterker hebben gevoed. Zo'n restauratie was in de grensgebieden bijna tastbaar en dus veel concreter dan in het Noorden.

Dit neemt echter niet weg dat de gereformeerde overheid, hoewel te zwak om ook maar het begin van een religieus monopolie af te dwingen, het in staatsrechtelijk en politiek opzicht voor het zeggen had. Katholieken in de Generaliteitslanden waren daarom net zo goed gedwongen om overlevingstactieken te bedenken en strategieën te ontwikkelen om zich te onderscheiden van andersdenkenden, of om een alternatieve stem te laten horen in het publieke domein. Het instrumentarium dat hen ten dienste stond om een specifiek katholieke identiteit te cultiveren, vertoonde veel gelijkenissen met het repertoire waaruit hun noordelijke geloofsgenoten putten: martelaren, *mira* en *materia*, herinneringscultussen en verering van heilige plaatsen in het landschap. Sommige van deze instrumenten werden vooral door ordegeestelijken ingezet om hun contrareformatorische boodschap kracht bij te zetten en een zelfbewuste katholieke identiteit naar Tridentijnse snit te stimuleren. Andere cultussen, zoals bijvoorbeeld de verering van Maria van Valckenisse, dreven vooral op het elan van de gewone katholiek. In dit licht bezien, bestond er ook in de Generaliteitslanden een

²¹² Vergelijk Albert K. Cohen, 'A general theory of subcultures [1955]', in: Gelder (red.), *Subcultures reader*, p. 50-59, spec. 53. Zie ook Albert K. Cohen, *Delinquent boys. The culture of the gang*, New York 1955.

²¹³ Parker, *Faith on the margins*.

²¹⁴ De Mooij, *Geloof kan Bergen verzetten*, p. 569-570, 573-574.

duidelijk te onderscheiden katholieke subcultuur met specifieke uitingsvormen, die in de context van een (formeel) door calvinisten gedomineerde samenleving betekenisvol waren.²¹⁵

Maar de positie van numerieke meerderheid en de ruimte die dat meebracht ten opzichte van de calvinistische minderheid maakten, dat er binnen de katholieke gemeenschap toch sprake was van een ander soort dynamiek. Brabanders waren toch een ander soort katholieken dan hun noordelijke geloofsgenoten: minder accomoderend, meer assertief in het doordrijven van hun katholieke opvattingen. De katholieke dominantie die in sociaal en cultureel opzicht bestond, had ook gevolgen voor de manier waarop katholieken en gereformeerden in de Generaliteitslanden samenleefden. De katholieken waren met zovelen dat het juist de gereformeerden waren die zich accomoderend moesten opstellen, wilden zij een rustig leven kunnen leiden. Niet de katholieken, maar de gereformeerden waren buitenstaanders. Dat maakte het voor katholieken minder urgent om na te denken over de vraag of zij nog katholiek wilden blijven. De strategieën die de broers Van Veen volgden, waren minder prominent aan de orde; hetzelfde gold voor de morele worsteling waarmee sommige nazaten van Joost Buyck kampten. Opnieuw kan hier een verschil tussen Den Bosch en Breda enerzijds en Bergen op Zoom anderzijds worden geconstateerd. In de laatstgenoemde stad werd burgemeester Thomas de Rouck rond 1650 door sommige gereformeerden als een crypto-katholiek beschouwd, omdat zijn zoon een katholieke school in Turnhout bezocht en zijn dochter, eveneens in ‘papenlandt’ verblijvend, zich daar bekeerde tot het katholicisme. Onderzoek van De Mooij heeft aangetoond dat er meer lidmaten waren die er katholieke sympathieën op nahielden en zich soms ook bekeerden. Deze bekeringen verklaarden deels de groei van het aantal katholieken.²¹⁶ In de rest van de Generaliteitslanden lag de focus echter vooral op de vraag hoe je je het beste kon profileren als katholiek, welke elementen van de katholieke habitus extra betekenisvol werden in het contact met die kleine groep gereformeerden. Hoewel er nooit sprake was van een grootschalig complot om de bestaande orde omver te werpen, duiden de acties van bijvoorbeeld Wichmans en zijn parochianen bovendien op een gemeenschap, die vaker de kenmerken van een *tegen-* dan van een *subcultuur* vertoonde. De zuidelijke katholieken radicaliseerden sneller en ondernamen vaker acties om het functioneren van de dominante cultuur ernstig te frustreren. In het

²¹⁵ De Gelder, ‘Introduction to part five. Style, fashion, signature’, in: Idem, *The subcultures reader*, p. 271-275.

²¹⁶ De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 268-273, 573-583.

Noorden sloeg ook wel eens de vlam in de pan, maar dat bleef toch bij een enkel incident, zodat daar vooral van een *subcultuur* moet worden gesproken.²¹⁷

De sociale en culturele dominantie verklaart mijns inziens ook waarom individuele Brabantse katholieken zo weinig schriftelijke sporen hebben nagelaten, en al helemaal niet in de vorm van persoonlijke documenten. De drang om de katholieke ervaring vast te leggen in de context van een meerderheidscultuur was eenvoudigweg minder prangend. Het katholicisme was in het dagelijks leven immers nog sterk vertegenwoordigd; de noodzaak om het katholieke erfgoed schriftelijk te staven daarom minder dringend. In vergelijking met de ‘inner exiles’ in het Noorden, die vaak geen andere manier hadden om te reflecteren op hun katholieke ervaring dan via het geschreven woord, hadden Brabanders een veel groter arsenaal aan mogelijkheden ter beschikking om hun geloof te beleven. De hausse aan egodocumenten in de jaren 1566 en 1629 ondersteunt deze opvatting.²¹⁸ Toen het een reëel gevaar leek dat het katholicisme tot een ondergrondse beweging zou worden gereduceerd, werd de behoefte aan reflectie urgent. In het besef dat hun wereld op het punt stond ingrijpend te veranderen, namen veel katholieken in die crisistijd de pen op om uiting te geven aan hun gevoelens van ontredde. Door de gebeurtenissen op papier te zetten, konden zij structuur en ordening aanbrengen in de chaos van alledag, wat hen hielp om traumatische gebeurtenissen te verwerken. Bovendien werd door schriftelijke verslaglegging de herinnering aan het katholieke verleden voor het nageslacht levend gehouden.²¹⁹

Hoe keken de katholieken in het Noorden en het Zuiden van de Republiek tegen elkaar aan? Vóór 1648, toen de politiek-staatkundige verhoudingen tussen de Republiek en Spanje nog niet definitief waren uitgekristalliseerd, keken niet alle katholieke noorderlingen met een positieve blik naar hun geloofsgenoten in het Zuiden. Hierboven zagen we al dat

²¹⁷ Voorbeelden in Van Lommel, ‘Bouwstoffen’, in: *BGBH* 6 (1878), p. 164-170.

²¹⁸ Zie bijvoorbeeld Ophovius, *Diarium*, ed. Frenken; *Journael oft dach-register van alle het memorabelste datter binnen de stad 's Hertoghen-bosch, sinds datse belegert worde, tot den dag van 't overgeven voorgevallen is.[...]*, in: Hermans (ed.), *Verzameling van zeldzame oorkonden betreffende het beleg van 's-Hertogenbosch in den jare 1629*, p. 63-89; S. Hosschius, ‘Obsidionis Silvaducensis succincta narratio [...]’, in: *Ibidem*, p. 99-190. Zie ook de *Narratio* over de belegering van Breda in 1637, en eerder de kroniek over de Beeldenstorm en de eerste jaren van de Opstand van een anonieme non uit het Bossche klooster Mariënborg en de kroniek van Heyman Voicht van Oudheusden over de troebelen in Den Bosch en Breda in de jaren 1577-1581.

²¹⁹ Zie E. Kuijpers, ‘“O Lord save us from shame”. Narratives of emotions in convent chronicles by female authors during the Dutch Revolt, 1566-1635’, in: S. Broomhall (red.), *Gender and emotions in medieval and early modern Europe. Destroying order, structuring disorder*, Ashgate 2015, p. 127-146, spec. 128; R. Hiemstra, ‘Uses and benefits of journal writing’, in: L.M. English en M.A. Gillen (red.), *Promoting journal writing in adult education*, San Francisco 2001, p. 19-26.

Petrus van Opmeer en Maria van Pallaes hun kinderen die naar de Zuidelijke Nederlanden waren geëmigreerd, hadden ontferd. Aan de andere kant van het spectrum bevonden zich katholieken als Cornelis Plemp en Gijsbert Lap van Waveren (1596-1647), die zich tijdens hun studie in het katholieke buitenland juist laafden aan het leven te midden van de Brabanders.²²⁰ In zijn autobiografische gedicht ‘Vita sua’ laat Plemp zich in lyrische bewoordingen uit over zijn verblijf in Leuven, dat hij ‘het toppunt van geluk’ noemde.²²¹ Met volle teugen genoot hij van de vrij over straat wandelende jezuiten en de vele kerken, altaren en andere heiligheden die hem dagelijks omringden. Bij hem is geen spoor van antipathie jegens zijn zuidelijke geloofsgenoten te bespeuren. Dat geldt ook voor Tryn Oly. Zij had begrip voor de broer van Joost Cats, die ‘dienst aen [nam] te Shertogenbos onder de Coninklike Maiesteyt van Spanien (daert doen Catholyk was)’.²²² Net zo welwillend stond zij ten opzichte van het druk verkeer tussen Noord en Zuid tijdens de Bestandsjaren, toen ‘t’meestendeel van de maechden’ naar Brabant reisden, om op bedevaart te gaan naar Scherpenheuvel, het vormsel te ontvangen of ‘om d’openbare exercitie van de Catholike religie eens te zien’.²²³ Willebrord van der Heijden vermeldde in zijn *Verhaal* dat een katholiek Fries meisje in 1615 naar Den Bosch was vertrokken onder het voorwendsel daar de vrije uitoefening van het geloof eens in de praktijk te kunnen ervaren. In werkelijkheid wilde ze zich daar blijvend vestigen om een leven als geestelijke maagd te kunnen leiden. In plaats van deze keuze voor haar geloof toe te juichen, voelde de familie van het meisje zich door haar bedrogen en deed er alles aan om haar op haar schreden te doen terugkeren. Het meisje liet zich echter niet overhalen, overigens tot tevredenheid van de jezuïet Van der Heijden.²²⁴ Dusseldorpius zou weinig begrip hebben gehad voor dit standpunt van zijn medepriester, hoe steil hij overigens ook in de katholieke leer was. Gevoed door zijn slechte ervaringen met de Brabanders tijdens zijn ballingschap begin jaren 1570, liet hij zich in zijn *Annales* consequent denigrerend over hen uit. Hij noemde hen ‘windbuilen’, ‘dom’ en ‘praatziek’.²²⁵ Nog heviger wond hij zich op over de zuidelijke ordegeestelijken, die het in hun hoofd haalden om onder

²²⁰ Lenarduzzi, ‘De religieuze spagaat’, p. 275, 280-281.

²²¹ Plemp, *Poemata*, ms II A 52, ‘Vita sua’, fol. 352: ‘caelum erat haec, ego qua vester in urbe fui.’

²²² Oly, *Levens der Maechden*, ‘Leven van Joost Cattius’, dl. 2, fol. 1v.

²²³ Zie bijvoorbeeld Oly, *Levens der Maechden*, ‘Leven van Reinou Gerrets dochter’, dl. 1, fol. 152r, ‘Leven van Mayke Jans Terwe’, dl. 3, fol. 56r, en ‘Leven van Ida anders Maritge Goverts’, dl. 3, fol. 316v.

²²⁴ *Verhaal van de verrigtingen der jezuiten in Friesland door pater Willebrordus van der Heijden*, ed. Amersfoordt en Evertsz, p. 46.

²²⁵ Dusseldorpius, *Annales*, dl. 1, fol. 292: ‘Brabanti, homines vani et, sicut est in proverbio, tota vita stolidi [...]’. *Annales*, dl. 2, fol. 192: ‘Brabantinorum loquacitate’.

de katholieken in de Republiek te collecteren zodat er in Brabant, dat in de tijd van Dusseldorpius nog grotendeels onder de Habsburgse Nederlanden viel, mooie godshuizen konden worden gebouwd.²²⁶

De katholieken in het Noorden van de Republiek mochten hun geestverwanten in het Zuiden dan verschillend waarderen, de oorlogsverwikkelingen hielden de katholieke gemoederen in de noordelijke provincies sterk bezig. Zolang Spanje niet definitief van het krijgstoneel was verdwenen, bleef een katholieke restauratie immers een realistisch scenario. De burgemeesters van Purmerend klaagden in 1626 bij het Hof van Holland over de katholieke feestelijkheden naar aanleiding van de verovering van Breda:

Hebben haer insonderheijt ten tyde van 't droevigh belech ende eyntelyck overgaen van de goede stadt Breda, soo ongebonden ende uitgelaten betoont; dat men de vreugde uut haer aengesicht conde scheppen. Jae dat meer is: haer niet ontsien by nacht ende ontyden vergaderinge te leggen met gesang; ende andersins teijcken en van/blytschap te betoonen.²²⁷

Door het verzetten van de politieke bakens in Breda voelden de katholieken in Purmerend zich vrijer om hun geloof te belijden. Klaarblijkelijk lag in hun beleving een Spaanse machtsomwenteling in het Noorden opeens ook weer binnen handbereik. Andersom verwoordde Willebrord van der Heijden in zijn kroniek de katholieke vrees, dat de val van Den Bosch in 1629 het begin van het einde van het katholieke geloof in de Republiek inluidde. Volgens hem had de verovering van de stad ertoe geleid, dat in Leeuwarden lauwe katholieken en mensen die 'geen geloof' hadden in groten getale naar 'de partij van Calvijn' waren overgestapt. Bovendien verkondigden de 'kettters' wijd en zijd dat de verovering bewees dat zij God aan hun zijde hadden. Dat Van der Heijden zich zorgen maakte om deze interpretatie van de val van Den Bosch, bevestigt nog eens dat goddelijke voorzienigheid zowel door katholieken als protestanten als een effectief wapen in de confessionele strijd werd beschouwd. Ook in andere steden was de impact van de reductie van Den Bosch op de katholieke gemeenschap merkbaar. In 1630 verklaarde de afvallige priester Rudolf van Groeningen aan enkele predikanten, dat de preken van de Utrechtse priesters toen vooral strekten 'tot vertroostinge over het verlies van Den Bosch ende Wesel, tot encouragie ende muytentatie'. Volgens Van Groeningen waren de katholieken dus niet alleen in mineur, maar ook opstandig. Dat 'T getall der geestelijcken [...] door den toeloop der Bossche papen seer

²²⁶ Ibidem, dl. 2, fol. 360, 368.

²²⁷ Van Lommel, 'Bouwstoffen', in: *BGBH* 6 (1878), p. 173.

vergroot' was, vond hij dan ook een kwalijke ontwikkeling, die hij met argusogen volgde vanwege de 'vreemde discoursen van conspiratie [die] onder hen omgaen'.²²⁸ Wat echter opvalt, is dat de ontwikkelingen in de Generaliteitslanden vooral werden beoordeeld op de consequenties voor de subcultuur in het Noorden. Vanaf de inlijving bij de Republiek deelden de katholieken in Staats-Brabant hetzelfde lot als hun religiegenoten in de noordelijke gewesten. Of zij zich daardoor (sterker) met elkaar verbonden voelden, blijkt niet uit de door mij geraadpleegde bronnen. Zowel noorderlingen als zuiderlingen lieten zich hier niet over uit.

²²⁸ S. Muller, 'Getuigenis van een afvalligen priester over de organisatie der Roomsche-Katholieke kerk in Nederland omstreeks 1630. Afschrift Rijksarchieven van Utrecht', in: *AAU* 14 (1886), p. 241-244, citaat p. 243.