



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

Epiloog en conclusies

Tijdens zijn juridische opleiding begin zeventiende eeuw in de Zuidelijke Nederlanden, lardeerde de katholieke Gijsbert Lap van Waveren de enorme hoeveelheid aantekeningen die hij maakte met tekeningen van grote kruizen, voorzien van bijpassende teksten als ‘ad maiorem Dei gloriam’ en ‘fidei romanae catholicae triumphus’.¹ [Afb. 1 Gisbertus Lappius a Waveren, *Loci communes sive adversaria*, 14 dln., Utrecht 1616, Universiteitsbibliotheek Utrecht, Coll. hss. 849, dl. 4, ‘Pisces et serpentes’, ongepagineerd.] Opmerkelijk is zijn uitdrukkelijke verklaring, gedateerd en getekend, dat alles wat hij in zijn collegedictaten noteerde en wat strijdig was met het katholieke geloof, door hem werd betreurd, en dat hij dergelijke zaken liever niet zou willen opschrijven.² Deze onverbloemd katholieke inborst verhinderde hem echter geenszins om op zijn levenslange speurtocht naar de middeleeuwse geschiedenis van zijn geboortestad Utrecht intensieve contacten te onderhouden met geleerden van allerlei gezindten, waaronder zijn intussen gereformeerde stadsgenoten Arnoldus Buchelius en Cornelis Booth.³ Uit zijn correspondentie met deze collega’s blijkt dat Lap met hen op vriendschappelijke voet stond; ideologische verschillen vormden geen enkel beletsel om samen te werken.⁴ We zagen in hoofdstuk 5 dat, rond 1630, de zeer vrome Apollonia van Veen ten opzichte van haar gereformeerde gezinsleden dwingend uit de hoek kon komen om hen tot een overstap naar de Kerk van Rome te bewegen. Buiten het gezin speelden haar uitgesproken katholieke gevoelens echter een veel minder grote rol. Via haar artistieke talenten slaagde zij er juist in om de kloof met andersdenkenden te overbruggen. De Amsterdamse ambachtsman Herman Verbeecq koos in de strijd tegen Engeland onvoorwaardelijk de kant van de Republiek.⁵ Hij prees de

¹ *Gisbertus Lappius a Waveren, Loci communes sive adversaria*, 14 dln., Utrecht 1616, Universiteitsbibliotheek Utrecht, Coll. hss. 849, dl. IV, ‘Pisces et serpentes’, ongepagineerd. Voor Laps overwegingen om in strijd met de wetgeving van de Republiek in het vijandige Zuiden te gaan studeren, zie Lenarduzzi, ‘De religieuze spagaat van katholieke studenten in de Republiek rond 1600’, p. 280-282.

² Ibidem: ‘Si quid in his scripsi Gisbertus Lappius a Waveren Ultraiectinus quod fidei ecclesiae catholicae vel bonis moribus reipublicae contrarietur doletur et non scriptum velim. Scripsi Tornaci.’

³ Zo heeft hij bijvoorbeeld meegewerkt aan Buchelius’ kritische editie van de kronieken van Beka en Heda over de Utrechtse bisschoppen; Pollmann, *Een andere weg naar God*, p. 143, 225. Via de steile calvinist Booth kreeg Lap toegang tot het verder hermetisch gesloten archief van de Staten van Utrecht; zie de correspondentie tussen Lap en Booth in: Müter, ‘Gijsbertus Lap van Waveren, historicus te Utrecht, 1596-1647’, p. 228-230, 237-238.

⁴ Müter, ‘Lap van Waveren’, p. 228-230, 237-238 (Booth), 225-226 (P.C. Hooft), 236 (Buchell).

⁵ Hierbij zal zeker ook zijn hekel aan de puriteinse Oliver Cromwell hebben meegespeeld.

heldendaden van Tromp en De Ruyter: ‘Bevochten in de strijt tegen den britten vorst / Die door zijn parlement, na Neerlants vroom bloet dorst.’⁶ Hij plaatste ‘het vreed-zaam Neder Lant’ tegenover het verraad van Karel II van Engeland, die tijdens zijn ballingschap gesteund was door de Zeven Provinciën, maar dat terugbetaalde met een oorlog zodra hij de Engelse troon weer had bestegen.⁷ Deze beleden loyaliteit voor het gereformeerde vaderland ging hand in hand met regelmatige bezoeken aan katholieke bedevaartsoorden. Overtuigd als hij was dat de sleutel tot genezing van zijn talrijke kwalen in Gods hand lag, stond Verbeecq in zijn autobiografische *Memoriaal* uitgebreid stil bij deze pelgrimages. Hij beschreef hoe hij in 1653 samen met zijn door ziekte gekwelde vrouw op weg ging naar de ruïne van Heiloo, ‘in stilligheit’, om te voorkomen dat hoon van zijn omgeving over dergelijke superstitieuze praktijken hem ten deel zou vallen. Maar zijn vertrouwen in de katholieke *loca sacra* werd niet beschaamd, zo bleek toen hij in datzelfde jaar, geteisterd door hevige koortsaanvallen, besloot de kapel van de Heilige Petronella in Bloemendaal te bezoeken:

Dus neem een vast besluit geen weerleijcke saacken / Van enig meducijn tot loszing aan te raacken, / Maar mijn geloof verkloecq en vastelijck vertrouw, / Dat God, zo ’t zalig waar, mij haast verlossen zouw, / Zo ick de plaas besocht van Petronelle waardig, / Dat Harelem in ’t groen, met luste, soet en aardig / Aanschout met een vermaack, ontren het bloemendal. [...]⁸

Al op de terugweg naar Amsterdam voelde hij zich aanzienlijk beter: ‘Alzo ’t in waarheit was, doen Haarlem quam te naacken, / Ontsprong den koors met lust uijt haare vrede kaacken.’ Hoewel hij zich er van bewust was dat zijn omgeving neerkeek op deze typisch katholieke vorm van vroomheid, hield Verbeecq er een kleine eeuw na het uitbreken van de Opstand onverminderd aan vast. Dat er goddelijke krachten aan het werk waren in Heiloo en Bloemendaal, stond voor hem buiten kijf.

Gijsbert Lap van Waveren, Apollonia van Veen en Herman Verbeecq waren met hart en ziel katholiek, maar hun geloofsovertuiging had niet altijd en niet overal prioriteit. In die zin illustreren zij treffend dat het uitgangspunt van dit onderzoek, het niet-institutionele

⁶ H. Verbeecq, ‘Trioms victorij bevochten teghen de Engelsze vloot, onder t beleijt van den heer Michiel de Ruijter ende Cornelis Tromp, Luyten Admirael, voorgevalle Anno 1666 den 11/ 12/ 13/ 14// 15 Junius’, in: *’t Thoneel der veranderingen deser werelt*, ongepagineerd.

⁷ H. Verbeecq, ‘T’voorteecken van de herstellinge van Carel Steeuwaart’, in: *’t Thoneel der veranderingen deser werelt*, ongepagineerd; ‘Beloonde danckbaarheid van Carolus, den, 2 Aan Amsterdam ende Leede van Hollant voor zijn herstellingh in s vaders Throon’, in: *Ibidem*.

⁸ H. Verbeecq, *Memoriaal ofte mijn levensraijsinghe*, ed. Blaak, p. 97.

perspectief van individuele katholieken, het mogelijk maakt om de essentie van hun ‘lived catholicism’ boven tafel te krijgen. Zoals in de *Inleiding* uitgebreid aan de orde is gekomen, staat het onderzoek naar het reilen en zeilen van de katholieke minderheid in de Republiek volop in de wetenschappelijke schijnwerpers. Recente studies hebben beetje bij beetje de schil rond de katholieke gemeenschap verder afgepeld. De katholieke kern is steeds zichtbaarder geworden. De interactie van roomse gelovigen met andersdenkenden is diepgaand bestudeerd. De wisselwerking tussen leken en clerus is beter in beeld gekomen. We weten meer van specifieke groepen, zoals adel en migranten, of van bepaalde gebieden, zoals Utrecht of Holland. Maar waar we tot nu toe nauwelijks inzicht in hadden, is wat het in de praktijk van alledag voor een individuele gelovige *betekende* om katholiek te zijn in een gereformeerd land. In dit boek heb ik geprobeerd systematisch in kaart te brengen wat nu precies een inwoner van de Republiek in zijn of haar eigen ogen tot een ware aanhanger van het katholieke geloof maakte, en hoe hij of zij dit in het dagelijks leven tot uitdrukking bracht. Mijn hypothese was dat de individuele katholieke ervaring het traditionele beeld van passief slachtofferschap verre oversteeg, en bovendien meer complex en gelaagd was dan tot nu toe uit onderzoek naar voren is gekomen. Om grip te krijgen op mijn onderzoeksvragen, heb ik in de *Inleiding* twee theoretische begrippen geïntroduceerd, subcultuur en habitus. Subcultuur bleek een bruikbaar analytisch hulpmiddel om de vraag te beantwoorden, wie zich na de Reformatie als een aanhanger van het oude geloof bleef beschouwen. Die benadering heeft de gelaagdheid, complexiteit en dynamiek van de katholieke gemeenschap aan het licht gebracht. Met behulp van het habitus-concept heb ik onderzocht met welk religieus kapitaal en met welke gedragscode deze katholieken het sociale speelveld betraden. Vooral in combinatie met het door mij gekozen individuele perspectief, bleken beide concepten bruikbare handvatten om de vroegmoderne katholieke ervaring te analyseren.

De katholieke subcultuur – grens en gelaagdheid

Door de katholieke gemeenschap in de Republiek als een subcultuur te benaderen, heb ik de vraag kunnen beantwoorden wie zich na de Reformatie katholiek bleef voelen en waarom. Ik heb kunnen vaststellen wat de fundamentele terreinen waren waarop katholieken elkaar herkenden, zich met elkaar verbonden voelden en waar geen enkele katholiek bereid was te marchanderen. De grens waar geen enkele katholiek aan wilde tornen, was de toediening van

de laatste sacramenten in het uur van hun dood. Vooral de manier waarop katholieken naar hun gereformeerde familieleden en naar katholieke bekeerlingen keken, maakte zichtbaar dat de sacramenten der stervenden als een absoluut minimum golden voor het lidmaatschap van de katholieke subcultuur. De biografieën van Tryn Oly en Wilhelmina Reeck demonstreren, dat zelfs de meest lauwe katholieken in hun stervensuur geen risico namen, maar zich door een priester het heilig oliesel lieten toedienen. De brieven van Apollonia en haar katholieke zusje en broer zijn doordrenkt van angst om het zielenheil van hun dierbaren die niet tijdig terugkeerden in de schoot van de moederkerk.⁹ Hetzelfde geldt voor de correspondentie van de katholieke bekeerling Jacobus Rolandus met zijn gereformeerde zusje Maria.¹⁰ De Haarlemse maagd Geertruyd Pieters, oorspronkelijk lid van de ‘ketterie van de benisten’, leed helse zielenpijn omdat haar vader als een mennoniet de laatste adem had uitgeblazen.¹¹

Dat er een ondergrens was aan het lidmaatschap van de katholieke subcultuur impliceert, dat er ook terreinen bestonden waar (sommige) katholieken zich vrij voelden om te schipperen en concessies te doen, bijvoorbeeld om beter beslagen ten ijs te komen op de ‘sociale marktplaats’: de door de gereformeerden gedomineerde samenleving. De vele katholieken die in dit boek aan het woord zijn gekomen, demonstreren inderdaad dat zij hun religieuze identiteit lang niet altijd langs dezelfde meetlat legden. De setting waarin de ene katholiek zich nog thuis voelde, was voor de andere katholiek een (of meer) station(s) te ver. De transformatie van cultuur naar subcultuur, zoals ik deze in de *Inleiding* heb geïnterpreteerd, is dus een vruchtbaar instrument gebleken om de diversiteit van de katholieke gemeenschap in de Republiek in kaart te brengen.

Degenen die zich na de religieuze omwenteling van de jaren 1570 als aanhangers van de oude kerk bleven beschouwen, vormden een bont gezelschap. Aan de ene kant van het brede katholieke spectrum bevonden zich de radicale katholieken à la Franciscus Dusseldorpius, die naar eigen zeggen liever alles zou verliezen, inclusief zijn leven, dan dat hij zijn religieuze identiteit zou compromitteren.¹² Die radicale positie verwachtte hij ook van zijn medegelovigen, ongeacht de consequenties in maatschappelijk opzicht. Zijn opmerking naar aanleiding van de Zeeuwse wetgeving, op grond waarvan een huwelijk uitsluitend in een ‘synagogam haereticorum’ kon worden gehuwd, sprak boekdelen: ‘als het in Zeeland niet

⁹ Haags gemeente-archief, Archief Evangelisch-Lutherse gemeente, toegang 0003-01, inv.nr. 1242.

¹⁰ Harline, *Conversions*, p. 155.

¹¹ Oly, *Levens der Maecheden*, ‘Leven van Geertruyd Pieters’, dl. 1, fol. 180vv.

¹² Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 84: ‘[...] addens tanti mihi esse religionem catholicam ut eius causa paratus essem cuiusvis gratiam et haereditatem perdere, imo et sanguinem profundere.’

mogelijk is om op een andere manier te trouwen, dan moet men ofwel emigreren ofwel niet trouwen.¹³ Zijn hele leven lang bleef hij niet bereid om de politieke of religieuze orde van de Republiek te aanvaarden. Het verloren gegane prestige van zijn familie compenseerde hij met een loopbaan in de Hollandse Zending, waar hij opklom tot één van de vertrouwelingen van apostolisch vicaris Sasbout Vosmeer. Hij bewandelde daarmee een pad waar meer rechtlijnige katholieken met een patricische achtergrond voor kozen, omdat zij zich niet konden neerleggen bij het verlies van hun vroegere status. Dusseldorpius' onverzoenlijke opstelling maakte hem tot een representant van de rechtervleugel van de katholieke subcultuur, maar niet van een tegencultuur: hij zette zijn woorden (nog net) niet om in daden,

Aan de andere kant van het spectrum treffen we een heel ander soort katholieken, zoals de nazaten van de Leidse oud-burgemeester Cornelis van Veen, net als zijn toenmalige stadsgenoot Dusseldorpius afkomstig uit het kamp der glippers. Zijn zoons Simon en Pieter realiseerden hun maatschappelijke ambities door hun katholieke geloof tijdelijk te verzaken. Op hun sterfbed, met hun bestuurlijke loopbaan achter de rug, keerden beiden echter terug in de schoot van de moederkerk. Crypto-katholieken als Simon en Pieter van Veen vertegenwoordigden de linkervleugel van de katholieke subcultuur: zij hielden er tot aan het eind van hun leven geen uitgesproken katholieke gedragscode op na die hen onderscheidde van de rest van de samenleving. Die samenleving was in de tijd van de gebroeders Van Veen voor een substantieel gedeelte alleen in naam calvinistisch, in de zin dat grote groepen gelovigen nog heen en weer zwalkten tussen de verschillende kerken, zonder een expliciete keuze te maken. Dat maakte het wellicht ook makkelijker om als een ondergrondse katholiek door het politieke leven te gaan: om door de buitenwacht als katholiek te worden aangemerkt, was er meer nodig dan het niet-bijwonen van de gereformeerde kerkdienst. Het is in ieder geval opvallend dat naarmate de confessies meer uitgekristalliseerd raakten, sporen van crypto-katholieken schaarser worden.

Tussen deze twee uitersten zijn nog andere categorieën te onderscheiden. Zo zagen we dat het uitgesproken en zelfbewuste catholicisme van Cornelis Plemp er bepaald niet aan in de weg stond dat hij op vriendschappelijke voet verkeerde met tal van andersdenkenden. In zijn *Poemata* bezong hij allerlei typische *catholica*, maar evengoed de politieke elite van de Republiek, Vader des Vaderlands Willem van Oranje en de vermeende uitvinder van de boekdrukkunst, de Haarlemmer Laurens Coster – alles zonder een spoor van de rancuneuze gevoelens waar zijn geloofsgenoot Dusseldorpius patent op had. Zijn autobiografische gedicht

¹³ Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 398-399: 'Si in Zelandia aliter contrahi non possit aut isthine migrandum aut matrimonio abstinendum'.

‘Vita sua’ droeg hij op aan zijn bewonderde broeder in de Latijnse dichtkunst, de remonstrant Petrus Scriverius (1576-1660).¹⁴ Naast het katholieke geloof, koesterde Plemp dus ook andere loyaliteiten. Hij voelde zich behalve katholiek, ook Amsterdammer en Nederlander. Dat gold halverwege de zeventiende eeuw ook voor Herman Verbeecq, die aan de ene kant standvastig genoeg was om zijn katholieke overtuigingen niet te verloochenen onder druk van zijn naaste omgeving, maar die zich op sommige momenten ook wel degelijk verbonden voelde met het wel en wee van de protestantse Republiek. Plemp en Verbeecq kunnen worden getypeerd als vertegenwoordigers van het katholieke midden. Deze categorie kan naar mijn mening het meeste aanspraak kan maken op het etiket ‘katholieke subcultuur’ volgens de in de *Inleiding* aangehaalde omschrijving van Ken Gelder: een groep met een eigen, duidelijk onderscheiden levensstijl maar ingebed in de dominante cultuur en niet gericht op omverwerping daarvan, en die door de buitenwereld ook als zodanig wordt herkend.

In de jaren 1730-1740 verbloemde Jan de Boer op geen enkele manier dat hij stevig verankerd was in het katholieke milieu.¹⁵ Ook in zijn dagelijks leven hield hij zijn religieuze opvattingen niet binnenskamers. Zijn uitbundig gemusiceer in katholieke schuilkerken ging niet aan gereformeerde oren voorbij. Tijdens de Franse inval in 1747, die her en der tot antikatholiek activisme leidde, haastte hij zich echter om in enkele *Pro patria* pamfletten van zijn vaderlandsliefde te getuigen. In het kader daarvan ging hij zelfs zo ver om bepaalde, typisch katholieke praktijken expliciet te veroordelen, omdat die de katholieke gemeenschap verdacht maakten in de ogen van de gereformeerde autoriteiten. In feite vertoonde hij daarmee ‘cross-cultural’ gedrag: afhankelijk van de omstandigheden verschoof hij van de katholieke subcultuur in de richting van de gevestigde orde, en andersom. Toch beschouwde De Boer zichzelf wel degelijk als een typische vertegenwoordiger van de roomse subcultuur. De door hem afgewezen katholieke vroomheid, een bedevaart naar de ruïne van Heiloo met veel uiterlijk vertoon, associeerde hij met ‘domme yveraars’, die niet begrepen hadden hoe katholieken zich gedroegen. Met andere woorden, in de ogen van Jan de Boer vertegenwoordigde *hij* de ware katholiek, terwijl het gewone volk van de essentie van het catholicisme juist geen snars had begrepen.

Deze categorisering was geen vast gegeven. De gebroeders Van Veen illustreren dat tussen de verschillende varianten van de katholieke subcultuur kon worden ‘geshopt’ als de omstandigheden wisselden. Ook Jan de Boer maakte in zijn rol van organist van de Amsterdamse schuilkerk de Papegaai probleemloos de overstap naar het kamp van de

¹⁴ Plemp, *Poemata*, ms II A 52, ‘Vita sua’, fol. 345-346.

¹⁵ De Boer, *Chronologische historie*, ed. Knuttel, p. 288-289.

luidruchtige vertolkers van katholieke praktijken, die hij in een andere context zo onbarmhartig veroordeelde.¹⁶ Zelfs de militante Dusseldorpius verliet af en toe zijn zelfgekozen plaats rechts van het midden om katholieken, die met al te veel ruchtbaarheid hun geloof beleden, op een reprimande te trakteren. Hier stuitte Dusseldorpius blijkbaar op de grens van zijn katholiek activisme.

Door de dynamiek van de katholieke subcultuur onder de microscoop te leggen, kan het beeld nog verder worden genuanceerd. Omdat de Generaliteitslanden relatief laat in de tijd onder Staats gezag kwamen, kregen de gereformeerden er nooit enige voet aan de grond. Zij waren uitsluitend in de bestuurslagen dominant, maar in elk ander opzicht overheerste de katholieke cultuur. De katholieken in die gewesten waren allesbehalve de buitenpost van de samenleving; zij vormden juist de kern ervan. Hun zelfbewuste en assertieve opstelling bevestigt, dat de katholieken in het Zuiden zich als het maatschappelijke centrum beschouwden. Zij overschreden dan ook veel vaker dan in het Noorden de grens van sub- naar tegencultuur. In hoofdstuk 7 hebben we gezien dat er ook bewegingen waren vanuit het centrum naar de periferie. De bekering van gereformeerde spijtoptanten, die soms roomser dan de paus werden, was een belangrijke overwinning die het katholieke moreel een sterke 'boost' gaf. De heronderhandelingen in eigen kring naar aanleiding van het Schisma in 1723 veroorzaakten een nog diffuser beeld. Beide kampen betichtten elkaar er over en weer van niet uit het juiste katholieke hout te zijn gesneden. Jansenisten typeerden Romegetrouwen als afvalligen, en andersom. Zowel de Kerk van Utrecht als de Kerk van Rome claimde de katholieke erfenis. Wie er wel en wie er niet tot de katholieke subcultuur hoorde, werd een nog lastiger te beantwoorden vraag.

Het gebruik van het concept 'subcultuur' in relatie tot de Noord-Nederlandse katholieken heeft ons dus geleerd dat *de* katholieke subcultuur in de Republiek niet bestond. De katholieken vormden een heterogeen, diffuus gezelschap met uiteenlopende prioriteiten, afhankelijk van tijd, plaats en omstandigheden. Zij waren vogels van allerlei pluimage, die zich soms buiten de maatschappij stelden, soms niet of nauwelijks van hun calvinistische medemensen waren te onderscheiden, met een reeks aan variëteiten daar tussenin. De katholieken waren zich terdege bewust van de onderlinge verschillen. Al ver vóór het verdelende Schisma, leidde dat er soms toe, dat zij geloofsgenoten met afwijkende opvattingen diskwalificeerden als katholiek. Dusseldorpius keurde in zijn *Annales* katholieken, die uit angst voor gereformeerde represailles de voorschriften van de katholieke

¹⁶ Ibidem, p. 263.

kerk niet strikt naleefden, geen goed woord waardig.¹⁷ Pieter en Simon van Veen bestempelde hij zelfs expliciet als ketters. Jan de Boer weigerde de ‘domme-krachten’, die zich bezondigden aan luid katholiek vertoon in het openbaar, als echte katholieken te zien.¹⁸ Na het Schisma werd dit mechanisme over een veel bredere linie toegepast, zodat de katholieke pluriformiteit, behalve gecompliceerder, ook grootschaliger werd.

De katholieke habitus

Van keurslijf naar kansen

Via een aantal vensters heb ik in beeld gebracht wat een katholiek tot een katholiek maakte in de gereformeerde Republiek. In andere woorden: door op een bepaalde manier naar de katholieken in de Republiek te kijken, heb ik hun habitus kunnen decoderen: het culturele corpus met behulp waarvan katholieken hun weg vonden in een niet-katholieke samenleving. Wat tot het katholieke repertoire behoorde, was in de specifieke context van de Republiek, waarin katholicisme op zijn best een gedoogde godsdienst was, niet langer een vanzelfsprekend gegeven. De manier waarop katholieken in het leven stonden, viel met het uitbreken van de Opstand niet meer automatisch samen met hun sociale omgeving. De gekantelde politieke en religieuze orde had traditionele verhoudingen, patronen en reflexen hun oorspronkelijke betekenis ontnomen. Katholieken werden daardoor gedwongen om zich te bezinnen op hun rituelen en gebruiken, hun symbolen en objecten. Omdat de katholieke gemeenschap aanvankelijk met een groot gebrek aan priesters kampte, werden individuele katholieken bovendien in belangrijke mate teruggeworpen op zichzelf en op hun eigen geweten bij het heroverwegen van hun ‘katholieke taal’. Het ontleden van deze taal vereiste soms minder voor de hand liggende vraagstellingen. Zo was ik niet alleen benieuwd naar de manier waarop katholieken een reguliere mis onder leiding van een priester beleefden, of zelfs een verstoring daarvan door de schout, maar wilde ik ook weten hoe de semi-religieuze kloppen zich liturgische gezangen toe-eigenden als er geen priester beschikbaar was. Wat betekende dat, zowel voor de kloppen zelf, als voor de clerus en het kerkvolk? Door vragen zoals deze te stellen, bracht mijn onderzoek een aantal duidelijke kenmerken van het katholieke vocabulaire aan het licht.

¹⁷ E.g.: Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 398-399.

¹⁸ De Boer, *Chronologische historie*, ed. Knuttel, p. 280, 288.

Door de herijking van het katholieke instrumentarium te analyseren vanuit het perspectief van individuele gelovigen werd allereerst zichtbaar, dat katholieken op grote schaal en op allerlei niveaus zelf actief richting gaven aan dit proces. Zij waren *agents* van hun eigen leven en lot. Zij legden voorts een grote mate van creativiteit en flexibiliteit aan de dag om hun eigen katholieke wereld opnieuw in te richten – denk bijvoorbeeld aan de altaarstenen van de Bossche bisschop Ophovius, of aan de toe-eigening van katholiek erfgoed in beeldende kunst. Bovendien slaagden zij er ook in om op vernuftige wijze aan buitenstaanders kenbaar te maken waar zij voor stonden. Het geraffineerde spel dat de Haarlemse kloppen via hun kleding met de buitenwereld speelden, laat goed zien hoe katholieken in de publieke arena de boodschap afleverden, dat het oude geloof nog springlevend was. In die zin illustreert dit onderzoek dat het keurslijf van slachtofferschap, dat eerdere generaties historici de katholieken hadden aangemeten veel te nauw was. Daarenboven toont het aan, dat het gevoel van ontheemding dat de Reformatie de katholieken bezorgde, tegelijkertijd de belangrijkste aansporing vormde om zichzelf opnieuw uit te vinden. Hun maatschappelijke ontwrichting was in die zin de noodzakelijke voorwaarde voor hun overleving.

Katholieke kernwaarden

De vensters waardoor ik individuele katholieken heb geobserveerd, bracht een aantal kernwaarden aan het licht die door iedere katholiek werden gedeeld, zij het niet altijd op dezelfde manier. Allereerst bleef het katholieke geloof in belangrijke mate een kwestie van praktiseren: het lopen van processies, het knielen in een hoek van de genaaste parochiekerk, het ritueel uitdrijven van duivels, het maken van pelgrimages naar bedevaartsoorden. Katholicisme appelleerde daarnaast sterk aan zintuiglijke ervaring: het zich bekruisen met wijwater, het aanraken of kussen van relieken, het ruiken van wierook, het opwekken van emoties met behulp van afbeeldingen of muziek.¹⁹ Ook in dit opzicht waren katholieken vindingrijk, zoals bleek bij onder kleding weggestopte rozenkransen, die dan nog steeds konden worden gevoeld. De katholieke klokkengieters Hemony goten op de door hen

¹⁹ Recent onderzoek heeft aangetoond dat protestanten ook gevoelig waren voor religieuze beeldcultuur; Dietz, *Litteraire levensaders*, p. 15-17 en de daar vermelde literatuur.

vervaardigde klokken voor het nieuwe stadhuis in Amsterdam Latijnse Bijbelteksten uit de *Vulgata*, de katholieke Bijbel bij uitstek.²⁰

Uit hoofdstuk 4 en 5 kan de conclusie worden getrokken, dat de katholieken juist die onderdelen van de katholieke habitus cultiveerden, die door de gereformeerden het felst werden bestreden, maar waar zij tegelijkertijd gevoelig voor bleven. We zien dit mechanisme ook terug in de katholieke herinneringsculturen uit hoofdstuk 3. Gelovigen die de Kerk van Rome trouw bleven, moesten nadenken over de vraag welke delen van het katholieke verleden zij wilden doorgeven aan volgende generaties. Katholieken over de gehele linie koesterden hetzelfde type herinneringen. Deze brede overeenstemming over de katholieke habitus creëerde intern een wij-zij gevoel dat de katholieke identiteit ondersteunde, en extern de mogelijkheid om het oude geloof uit te dragen en te propageren. Toch was ditzelfde katholieke gedragsrepertoire niet zonder problemen, zoals de omgang met materiële cultuur heeft aangetoond. Materiële geloofsbeleving beleefde na de Reformatie een sterke revival, wat aangeeft dat deze katholieke categorie extra betekenisvol werd. Dat was begrijpelijk, want in een gereformeerde omgeving waar de traditionele wegen naar de goddelijke genade minder begaanbaar of zelfs afgesloten waren, boden *materia* een waardevolle alternatieve route. Zo was een rozenkrans niet alleen een katholieke ‘marker’, maar ook een manier om zonder tussenkomst van schaarse priesters met God of Maria te communiceren. Tegelijkertijd bleef het problematische karakter van materiële verering bestaan. Al vóór de hervormers het religieuze toneel betraden, stond de materiele devotie op gespannen voet met de opkomende behoefte aan innerlijke spiritualiteit. Deze conflicterende benadering van het geloof zorgde ook na de Reformatie voor spanningen binnen de katholieke gemeenschap. In de aanloop naar het Schisma bleek het een belangrijke verdelende factor tussen de jansenisten en de rooms-katholieken te zijn. Maar al veel eerder, in de eerste decennia na de gereformeerde machtsovername, raakte de omgang met objecten ook op andere manieren omstreden. Clerus en leken twistten over de vraag wie het voor het zeggen had. De vraag waar objecten thuis hoorden, werd ook verschillend beantwoord: in het katholieke buitenland waar ze in volle glorie konden worden vereerd, of verborgen achter een muur of op zolder van hun vaak eeuwenoude thuisbasis? Lokaliteit stond hier op gespannen voet met universaliteit. Deze spanningsvelden werden in het geval van relieken nog verder gecompliceerd door de *agency*, die aan deze heilige objecten werd toegedicht: via de door hen verrichte wonderen, bepaalden zij zelf waar ze thuis hoorden.

²⁰ André Lehr, *Een klokkengieter schrijft zijn opdrachtgever. De brieven van klokkengieter Pieter Hémony (Amsterdam) aan abt Antoine De Loose (Ename B.) 1658-1678*, Asten 2004, p. 70, 116.

Aan de katholieke aandacht voor materiële cultuur kunnen nog andere conclusies worden verbonden. Xander van Eck heeft aangetoond, dat katholieken in Gouda veel geld spendeerden aan het verfraaien van hun schuilkerken.²¹ Uit mijn onderzoek blijkt, dat katholieken in de *gehele* Republiek en over mijn gehele onderzoeksperiode bereid waren om substantiële bedragen neer te tellen voor hun geloof, en bovendien op een veel breder terrein dan alleen de aankleding van schuilkerken. Dat is opvallend: katholieken maakten niet alleen de keuze om tot de periferie van de samenleving te horen, maar zij waren nog bereid daarvoor te betalen ook. Dat gebeurde op allerlei manieren. Heimelijk de eredienst bijwonen, lukte vaak alleen maar tegen betaling van recognitiegeld aan de plaatselijke overheid. De paar honderd katholieken in het Hollandse Limmen brachten rond 1650 jaarlijks tenminste 400 gulden aan recognitiegelden bijeen om de ‘vrye exercitie van de paussche religie’ mogelijk te maken. Cornelis Pietersz verzamelde die gelden die hem ‘van zelfs in huis gebragt’ werden zonder dat hij er iemand voor hoefde aan te sporen.²² Huisvesting en levensonderhoud van priesters kwamen eveneens voor rekening van de parochianen. Daarnaast mocht het katholieke geloof ook in positieve zin wat kosten. Gelovigen doneerden kazuifels, schilderijen, zilverwerk en andere kostbaarheden aan de moederkerk. Zij stichtten hofjes om armlastige katholieke weduwen te huisvesten, of beurzen om de opleiding van priesterstudenten te bekostigen. Na de Vrede van Munster werden grote schuilkerken gebouwd en rijkelijk met kunst versierd. Extra opmerkelijk is dat ook, of misschien zelfs vooral, minvermogende katholieken met gulle hand aan hun kerk gaven. Tryn Oly geeft hier tal van voorbeelden van. Dusseldorpius beschreef in zijn *Annales* dat de arme Utrechters nog het meest bereid waren om de hoge recognitiegelden op te hoesten. Dit paradoxale verschijnsel om te willen betalen voor een maatschappelijk ondergeschikte religie, kan in de eerste plaats worden verklaard vanuit de vaste katholieke overtuiging dat God het verdiende om met rijke gebouwen en voorwerpen te worden vereerd. Maar na de Reformatie konden katholieken op die manier ook hun trots op en hun vertrouwen in het oude geloof uitdragen. Hun financiële betrokkenheid was een teken te meer dat de moederkerk bepaald niet op sterven na dood was. Dat de gereformeerde gemeenschap zoveel minder geld besteedde aan het versieren van hun godshuizen, leverde *en passant* ook nog een gevoel van morele superioriteit op.

De andere kant van de materiële medaille, en een verder punt waarop katholieken over de gehele linie zich met elkaar verbonden voelden, betrof het verlies van hun kerken en

²¹ Van Eck, *Kunst, twist en devotie*, bijv. p. 134, 187-194.

²² Scholte, ‘Limmen’, in: *BGBH* 13 (1886), p. 252-319, citaat op p. 286.

religieuze kostbaarheden. Dat de gereformeerden hun sacrale heiligdommen hadden afgepakt, konden katholieken tot ver in de achttiende eeuw niet vergeven of vergeten. Zo eisten, meteen na de gelijkberechtiging in 1795, overal in Brabant de katholieke inwoners hun voormalige kerken weer terug.²³ Willem Frijhoff heeft al opgemerkt dat zodra het politieke tij leek te keren, de katholieke hoop op teruggave van hun kerken steevast herleefde. Volgens Judith Pollmann had die blijvende betrokkenheid te maken met het feit dat katholieke gelovigen ‘stakeholders’ in de genaaste kerken bleven: het bleef ook voor velen van hen de plaats waar kinderen werden gedoopt, huwelijken voltrokken en vooral waar zij hun laatste rustplaats vonden. Maar mijn onderzoek heeft aangetoond dat er ook nog een tweede, meer wereldlijke verklaring is. Over de hele katholieke linie – van radicaal tot accomoderend – werd de onteigening gezien als ordinaire diefstal. Voorouders hadden diep in hun buidel getast om kerken te laten bouwen en te versieren met kunst, zilver en andere kostbaarheden. Dat dit zonder enige tegenprestatie was afgenomen, bleef niet te verteren. De poëzie van de gematigde gelovigen Cornelis Plemp en Herman Verbeecq getuigen hiervan, net zoals het feit dat kerken en kerkelijke kostbaarheden de belangrijkste ijkpunten in de katholieke herinneringsculturen vormden. In het verlengde van de ‘gestolen’ kerken liggen de verhalen over vermogende katholieke families die door de Reformatie financieel aan lager wal waren geraakt. In de biografieën van Tryn Oly wemelt het van deze *petites histoires*, die soms (bijvoorbeeld in het geval van de zusjes Van Veen) aantoonbaar onjuist waren. De functie van dit topos was dan ook niet om de waarheid te verkondigen, maar om te illustreren dat de geuzen niet alleen de door mensen gemaakte wetten aan hun laars laptten, maar dat ook het gebod van God zelf, ‘gij zult niet stelen’, bij hen aan dovemansoren was gericht.

Materiële cultuur en katholieke *soundscapes* hadden ook in ander opzicht een meerwaarde. Zij verschaften speciaal de eenvoudige gelovigen een mogelijkheid om in een vijandige omgeving toch een belijdend katholiek te kunnen zijn, zonder dat er een priester aan te pas hoefde te komen. De visvrouw die op de markt onder haar schort een rozenkrans droeg, is een treffend voorbeeld. Voor het herinneren van het katholieke verleden vormden zij bovendien onmisbare geheugensteuntjes. Zo gaven de door de kloppen geborduurde kazuifels de katholieke verhalen en gebruiken door aan ongeletterde misgangers; teksten waren op die manier overbodig. Dat via deze vormen van spiritualiteit ook de minst ontwikkelde gelovigen konden worden bereikt, betekende niet dat zij hun aantrekkingskracht op de intellectuele elite hadden verloren. Hoog opgeleide, kunstzinnige katholieken zoals Cornelis Plemp en Joost van

²³ De Mooij, *Geloof kan bergen verzetten*, p. 655-656.

den Vondel, verheerlijkten in hun werk juist de door gereformeerden verfoeide focus op materiële cultuur, het lopen van processies en wonderlijke voorvallen zoals het Mirakel van Amsterdam. Via hun poëzie en geschriften maakten zij hun gereformeerde lezers duidelijk dat dergelijke vormen van vroomheid niet weggezet konden worden als de bijgelovige denkbeelden van eenvoudige lieden. Ook op andere plaatsen in dit boek zijn katholieke strategieën naar voren gekomen, die het beeld van katholieken als intellectueel onvermogen moesten weerleggen. Te denken valt aan Tryn Oly, die het katholieke geloof beschreef als een mysterie dat het menselijk verstand te boven ging, maar ook aan het portret van de patricische familie Van der Dussen. Dat zij zich lieten vereeuwigen te midden van allerlei katholieke ‘badges’, belicht hoezeer allerlei vormen van materiële geloofsbeleving de hogere regionen van de maatschappij bleef aanspreken. Het schilderij kan worden uitgelegd als een tegenwicht aan de vele boerse verbeeldingen van katholieke gebruiken en feesten. De bronnen lijken de in de *Inleiding* gestelde vraag, of de katholieken bereid waren concessies te doen aan hun traditionele habitus om te ontsnappen aan het gereformeerde stigma, dus ontkennend te beantwoorden.

In de *Inleiding* heb ik al aangegeven, dat de begrippen subcultuur en habitus niet altijd goed van elkaar zijn te onderscheiden. Of iemand lid is van een bepaalde subcultuur valt af te lezen uit zijn levensstijl en gedragsrepertoire. Andersom suggereert de manier waarop iemand in het leven staat en zich in de samenleving beweegt, dat men bij een bepaalde subcultuur hoort. Dit boek illustreert, dat er sprake is van wisselwerking tussen beide concepten. Zo zagen we in hoofdstuk 5 dat katholieken over de hele linie het erover eens waren dat *soundscape*s een intrinsiek onderdeel vormden van hun habitus. Tegelijkertijd hebben we geconstateerd, dat er in de katholieke subcultuur uiteenlopende ideeën leefden over de manier waarop deze katholieke *marker* het beste kon worden gerealiseerd. Muziek was in sommige ogen vooral een instrument om de gereformeerde tegenstander uit te dagen; voor andere katholieken werkte het juist verbroedering in de hand. Voor *materia* gold in feite hetzelfde. Iedere katholiek beschouwde materiële devotie als een kernwaarde van zijn geloof, maar over de vraag hoe dit in de praktijk moest worden gebracht, werd verschillend gedacht. In die zin verdiept de katholieke habitus dus ons inzicht in de gelaagdheid van de katholieke subcultuur.

Gestapelde identiteiten

Hierboven heb ik al de geconstateerd dat de grenzen tussen de verschillende katholieke identiteiten niet vast maar vloeiend waren. Dit onderzoek heeft bovendien aan het licht gebracht dat de grens tussen de katholieke identiteit en andere identiteiten net zo goed poreus was. Veel katholieken waren ‘stapelaars’ van identiteiten; het was niet óf-óf, maar én-én. Hier geeft mijn onderzoek aanleiding tot de volgende conclusies. In de eerste plaats kan worden vastgesteld, dat katholieken opvallend vaak een link legden tussen hun religieuze en hun lokale identiteit. Het feit dat zij na de Reformatie weggezet waren als tweederangs burgers, stond hier bepaald niet aan in de weg. Dit mechanisme was verder op allerlei manieren zichtbaar, vanaf de eerste generatie katholieken na de Reformatie tot halverwege de achttiende eeuw. De uit Amsterdam verdreven oud-burgemeester Joost Buyck stierf in ballingschap in Leiden, maar conform zijn laatste wil werd hij begraven in zijn geboortestad. In zijn testament had hij tevens vastgelegd, dat het ouderlijk huis in Amsterdam in de familie moest blijven. De vader van Gijsbert Lap van Waveren stichtte in 1588 ten behoeve van onbemiddelde studenten uit Amersfoort of Utrecht een beurs aan de katholieke universiteit in Leuven, hoogstwaarschijnlijk zijn *Alma Mater*. Hier ontmoetten Laps katholieke en stedelijke identiteit elkaar. Lap senior wilde zijn bijdrage leveren aan de instandhouding van zijn geloof door een katholieke universiteit te ondersteunen, maar tegelijkertijd zijn banden met het Sticht bevestigen. De oom van pastoor Waeijer legde in 1624 eenzelfde link, toen hij bij testament een beurs in het leven riep voor priesterstudenten, die ofwel uit zijn eigen geslacht moesten stammen, ofwel uit het ‘ertzstifte Deventer’, waar zijn wortels lagen.²⁴ Speciaal de reddingsacties van katholieke *sacra* maken de band tussen geloof en stad goed zichtbaar. Zowel in de noordelijke gewesten als in de Generaliteitslanden werd op tal van manieren bepaald, dat de naar het katholieke buitenland ontvoerde beelden en relieken zo snel mogelijk huiswaarts moesten keren. Evenmin als in het geval van de genaaste kerken, lieten gelovigen hun aanspraken op de plaatselijke *sacra* varen, zoals we zagen bij het Bossche Mariabeeld. Het belang dat katholieken aan hun plaatselijke erfgoed hechtten, is ook terug te vinden in de onverminderde betrokkenheid bij lokale kloosters en kerken, ongeacht het feit dat deze nu een andere religie dienden. In 1664 droegen de katholieken van Zwolle ‘seer mildelijck’ bij aan een ‘bede aen de borgerie’ voor het oprichten van een kindertehuis in het voormalige St.

²⁴ Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 45 (1920), p. 14.

Ceciliaklooster.²⁵ Nog begin achttiende eeuw brachten de Groningse katholieken een bovengemiddeld bedrag bijeen om de ingestorte toren van hun voormalige Der Aa-kerk te herbouwen. Kloosters en kerken mochten dan in gereformeerde handen zijn gevallen, het bleef katholiek erfgoed, dat de roomse stedelingen ook meer dan een eeuw later nog na aan het hart lag. Hun gulle bijdragen bewezen bovendien dat zij ten onrechte als tweederangs burgers werden beschouwd, zoals ook werd erkend door het Groningse stadsbestuur, dat de katholieken als dank voor hun vrijgevigheid extra vrijheden toekende.²⁶ Van betrokkenheid bij zijn stad getuigde ook Herman Verbeecq, toen hij in 1667 datzelfde Groningen kapittelde wegens het uitvaardigen van een aantal anti-katholieke edicten: ‘Gaet naar Amstels wijze raden / leert van haar weijshheit genaden’. Al dichtend, maande hij Groningen aan om een voorbeeld te nemen aan het tolerante Amsterdam.²⁷

De degradatie tot tweederangs burger van stad en land zat de katholieken natuurlijk wel degelijk dwars, juist omdat ze zich bleven identificeren met hun ‘patria’. In *Ommelands-Eere* compenseerde Franciscus Mijleman het katholieke verlies aan maatschappelijke status door lokale geschiedenissen te verbinden aan de anciënniteit van het voorvaderlijk geloof. De katholieke Ommelanders zijn de ware vaderlanders; de calvinisten de vreemde eenden in de bijt. Cornelis Plemp koppelde in zijn gedicht ‘De patria’ zijn katholieke tradities aan zijn Amsterdamse wortels. Door hoogtepunten uit het Amsterdamse katholieke leven te memoreren, herstelde hij als het ware de verbroken sacrale eenheid tussen de stad en haar katholieke inwoners. Tegelijkertijd stelde hij op die manier ook de politieke vraag aan de orde, aan wie de publieke ruimte nu eigenlijk toebehoorde. Maria van Pallaes volgde dezelfde strategie. Door middel van het portret dat Hendrick Bloemaert in 1657 van haar en haar familie maakte, bevestigde Maria de band tussen haar geloof en haar geliefde geboortestad, maar stelde zij tevens de legitimiteit van de katholieke verdrijving uit het publieke domein ter discussie – een thema dat Herman Verbeecq verbeeldde in het gedicht, waarin hij zich afvroeg met welk recht de geuzen in 1578 de ‘gemeent’ van Amsterdam met voeten hadden getreden. Ook de Zwolse katholieken bedienden zich van deze strategie. Toen pastoor Waeijer in 1652 werd betrapt op het bedienen van een stervende vrouw, probeerde de invloedrijke Cornelis van Twenhuijsen hem bij de magistraat vrij te pleiten met een beroep op het feit dat Waeijer

²⁵ Ibidem, p. 116.

²⁶ L.J. van der Heijden ‘Katholiek Groningen na de reductie’, in: *AAU* 59 (1935), p. 300-376, spec. 309.

²⁷ Verbeecq, ‘Aande Raadt van Leuwaarde, Groneghen en omme landen op hun gepubliceerde plaacaaten tegen de Roomsze Catolijcke Anno 1667 den 20 julio en 20 december’, in: *’t Thoneel der veranderingen deser werelt*, ongepagineerd.

een ‘ingebooren borgerskint’ van de stad was.²⁸ Van Twenhuijsen profileerde zijn priester als een volwaardig lid van de stedelijke gemeenschap. Zelfs ruzies binnen de katholieke gemeenschap werden opgelost met inzet van het burgerschap. Ondanks de verwachte moeilijkheden met de seculiere clerus in de stad, accepteerden de katholieken in Amersfoort in 1629 de komst van een jezuïet, omdat de pater ‘een Borgers Soon’ was.²⁹

De lokale identiteit van katholieken ging niet alleen hand in hand met hun religieuze loyaliteit, soms prevaleerde de eerste boven de tweede. Tijdens het Utrechtse oproer van 1610 streed de katholieke bevolking zij aan zij met de steile calvinisten, om de bestuurlijke bakens in de stad te verzetten. Religieuze verschillen verbleekten in het licht van het belang van de stad bij een competent bestuur. Zelfs Dusseldorpius kon zich in dit verbond tussen zijn geloofsgenoten en de calvinistische aartsvijand vinden. Behalve Dusseldorpius’ *Annales*, bevestigen ook andere bronnen, dat katholieken vooral in crisisjaren bereid waren om hun religieuze identiteit terzijde te schuiven voor hun lokale loyaliteiten. De chroniqueur van het St. Aagtenconvent vermeldde dat de Amersfoortse katholieken aan de goede – lees Staatse – kant stonden, toen het leger van de Duitse keizer Ferdinand II, bondgenoot van Spanje, in 1629 de stad innam, ook al ging dat gepaard met een (achteraf tijdelijk) herstel van hun geloof. De overlast die het ‘Keysersvolk’ de ‘Borgers’ bezorgde, woog ook in de katholieke ogen van de kroniekschrijver zwaarder dan het geloof.³⁰ Ook Arnold Waeijer moest niets hebben van de Franse militairen, die in 1666 Zwolle moesten bijstaan tegen de Bisschop van Munster. Ook al waren de soldaten van katholieken huize, hun wangedrag deed de katholieke zaak potentieel meer kwaad dan goed. De angst voor dit boemerangeffect was groter, dan de vreugde over een mogelijke katholieke restauratie.

Tijdens nationale crises haastten katholieken zich eveneens om uiting te geven aan hun warme gevoelens voor het vaderland. Hier springt het Rampjaar 1672 het meest in het oog, toen vooral de Prins van Oranje zich mocht verheugen op katholieke steun.³¹ De katholieke schilder Johannes van Wijckersloot, bijvoorbeeld, verbeeldde in het rampjaar 1672 Willem III als redder van het vaderland. **[Afb. 2 Johannes van Wijckersloot, *Allegorie op de Franse***

²⁸ Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: AAU 45 (1920), p. 51.

²⁹ *Cronyk van Sint Aagten Convent*, ed. Boerwinkel, p. 57.

³⁰ Ibidem, p. 55.

³¹ Soms getuigden zelfs de gereformeerde inwoners van de Republiek van de vaderlandse loyaliteit van hun katholieke burenen of kennissen. Een Utrechts pamflet dat na het vertrek van de Fransen werd gepubliceerd, somde niet alleen de van verraad verdachte katholieke Utrechtse op, maar vermeldde ook uitdrukkelijk een roomse bakker die de Prins van Oranje steeds trouw was gebleven, en die zich had verzet tegen de Franse bezetting; Forclaz, ‘“Rather French than subject tot he Prince of Orange”’, p. 530.

invasie in 1672, 1672, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. SK-A-4910.] De briefwisseling tussen de katholieke gebroeders Willem, Martinus en Adriaen van der Goes in 1672-1673 geeft blijk van een sterke loyaliteit aan hun 'Patria' en 'ons volck'.³² Ook zij hadden hun hoop vooral op Willem III gevestigd. 'Godt gheve het goet voor Patria ende alle de Christenheyt wesen magh', schreef Willem over de anti-Franse coalitie die de prins smeedde.³³ Net zoals Dusseldorpius begin 1600 deed ten aanzien van Hendrik IV, trok Adriaan de Franse 'genegentheyt voor de Catolycke religie' in twijfel. Het ging hen slechts om macht, anders zouden ze in de beginjaren van de Opstand ook nooit 'de Hollanders, die ketters hieten, tegens haeren rechten Heer hebben opgehiet en geassisteert'.³⁴ Hoewel hij de legitimiteit van de Republiek op geen enkele manier betwistte, deugde de Opstand waaruit zij was voortgekomen in Adriaans ogen kennelijk nog steeds niet. De katholieke Utrechter Everard Meyster (ca. 1617-1679) maakte er in zijn *Gerymde bedenckinge* (Utrecht 1670) evenmin een geheim van dat hij weinig fiducie had in de Fransen; die zouden bij een inval in de Republiek aan iedereen overlast bezorgen.³⁵ In zijn *Poetische Gedagten* van 1673 vierde hij opgetogen de overwinning van Willem III.³⁶ De verklaring voor het feit dat veel katholieken de gebeurtenissen van 1672 niet met open armen verwelkomden, kan voor een deel worden gevonden in het compromitterende karakter van de herwonnen godsdienstvrijheid. Deze was immers te danken aan de bezetting van het vaderland door een vreemde mogendheid. Dat was voor veel katholieke inwoners van de Republiek een brug te ver. Dat er echter ook katholieken waren die minder afwijzend ten opzichte van de Fransen stonden, lezen we in de gedichten van Herman Verbeecq. Dat Verbeecq zich op andere ogenblikken onvoorwaardelijk achter de Republiek schaarde, bevestigt eens te meer dat de katholieke identiteit een complexe aangelegenheid was.

Dat katholieken bij grote politieke onrust hun geloof wegcijferden om zichzelf als goede onderdanen van de staat te profileren, is uit opportunistisch oogpunt nog wel te

³² Gonnet, *Briefwisseling tusschen de gebroeders Van der Goes (1659-1673)*. Zie over de broers ook *NNBW*, dl. 8, Leiden 1930, p. 616-617 (Adriaen, 1619-1686), 617 (Martinus, 1609-1687) en 618-620 (Willem, 1613-1688).

³³ Willem aan Adriaen d.d. 24 november 1672; Gonnet, *Briefwisseling tusschen de gebroeders Van der Goes*, dl. 2, p. 432.

³⁴ Adriaen aan Willem d.d. 2 januari 1673; *Ibidem*, p. 445.

³⁵ Everard Meyster, *Gerymde Bedenckinge of Ontwerp, Om Utrecht op sijn schoonst, en sterrikt te vergrooten; Den Uitrechtensers Uit Rechte liefde toe-gerymt*, Utrecht 1670.

³⁶ Everard Meyster, *Poetische Gedagten, Van verscheide Lief-hebbers Op alderhande groene Zeegen-boogen [...]* Toegestelt op d'inkomste Van sijn Koninklijke Hoogheyd Willem Hendrik de III. Prince van Orangien, etc., Utrecht 1673. Zie ook Dianne Hamer en Wim Meulenkamp, *De dolle jonker. Leven en werken van Everard Meyster*, Amersfoort 1987, p. 52-56.

begrijpen. Ook angst speelde daarbij een rol, zoals we zien bij Waeijer, die in zijn memoires noteerde dat de Munsterse bezetting een grote verslagenheid onder de katholieken in Zwolle teweeg bracht, omdat zij vreesden ‘voor eene sware vervolginge, die hen hierom soude connen overcomen’.³⁷ Maar in tijden van relatieve rust, gaven katholieken evenzeer blijk van hun verbondenheid met de Republiek en haar helden. De katholieke jurist en Neolatijnse dichter Johannes Cools (1610/1611-1677) schreef diverse lofzangen op de Vrede van Munster.³⁸ [Afb. 3 Pieter Holsteyn II, *Portret van Joannes Cools, met gedicht van Hendrick Bruno, 1648, Rijksmuseum Amsterdam, inv.nr. RP-P-1906-1003.*] Hij zat er niet mee dat dit de kans op een hereniging met het katholieke Spanje tot nul reduceerde. De vrede bracht bovendien niet de gehoopte grotere vrijheid voor katholieken, maar ook dit weerhield Cools niet van zijn lofliederen. Ook de Amsterdamse katholieke dichter Jan Vos wijdde vreugdevolle woorden aan de Vrede van Munster, zonder te reppen van de gevolgen voor de katholieke gemeenschap in de Republiek.³⁹ Nog explicieter werd het vaderlandse sentiment uitgedrukt door Petrus Opmeer en Maria van Pallaes, die hun kinderen ontferden omdat zij waren verhuisd naar de Habsburgse Nederlanden, en daarmee de zijde van de Spaanse koning hadden gekozen in de strijd tegen hun vaderland.⁴⁰ Een stug geval van boven-religieuze nationale loyaliteit treffen we aan bij apostolisch vicaris Van Neercassel, die er in 1674 met behulp van een ‘pia fraus’ in slaagde, om de in Antwerpen wegens heiligschennis gevangen gezette kleinzoon van P.C. Hooft te laten ontvoeren naar de Republiek.⁴¹

Noord-Nederlandse katholieken namen, kortom, gedurende hun leven een heel scala aan politieke, sociale, devotionele posities in, waarbij ze lang niet altijd op dezelfde lijn zaten. Naast hun katholieke identiteit kenden ze ook andere loyaliteiten. Zelfs zetten ze soms hun katholieke identiteit tijdelijk buiten spel. Toch bleven ze zich hun hele leven katholiek voelen. We kunnen dus andermaal concluderen dat van een monolithische katholieke subcultuur niet kan worden gesproken.

³⁷ Waeijer, *Nopende het aartspriesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: *AAU* 45 (1920), p. 122.

³⁸ Cor Rademaker, ‘Oorlog en vrede in de Neolatijnse literatuur in de Noordelijke Nederlanden rond 1648. Dichters, redenaars en geleerden’, in: *De Zeventiende Eeuw* 13 (1997), p. 245-251. Zie ook Henk Looijesteijn, ‘Johannes Cools. Vrededichter en priester-vriend’, via: <http://www.schrijverskabinet.nl/artikel/johannes-cools/>.

³⁹ Rademaker, ‘Oorlog en vrede in de Neolatijnse literatuur in de Noordelijke Nederlanden rond 1648’.

⁴⁰ Erfgoed Archief Delft, Oud Notarieel Archief Delft, archiefnummer 0161, protocol notaris Vranck van Uytenbrouck, 1592-1624, ARO161_01528, fol. 96v, testament Pieter Opmeer d.d. 27-01-1593.

⁴¹ Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme*, dl. 2, p. 213-214. Rogier vermoedde echter dat het hier niet uitsluitend om vaderlandsliefde ging maar dat er ook sprake van een bijbedoeling was: de dankbaarheid van de gereformeerden vertaalde zich wellicht in toestemming tot terugkeer van de apostolisch vicaris naar de Republiek.

Verschuivende toekomstperspectieven

De focus op de dynamiek binnen de katholieke subcultuur in deel III heeft ons al inzicht gegeven in de ontwikkelingen in de tijd. De toekomstverwachtingen van de individuele katholieken die in dit boek aan het woord zijn gekomen, kleuren deze ontwikkelingen verder in. De vaderlandgetrouwe katholieken uit de vorige paragraaf bevestigen de conclusie van Frijhoff, dat deze toekomstverwachtingen na 1648 vooral een middel waren om de katholieke identiteit te onderstrepen. Zij zagen een katholiek herstel, als zij daar al op hoopten, niet langer als een concrete mogelijkheid. De Republiek was hun realiteit. Maar mijn onderzoek geeft aanleiding tot verdere nuancering.

De eerste generatie katholieken na de Opstand beschouwde katholiek herstel zonder meer als een realistische optie. Dat is ook niet verwonderlijk, want dat de Opstand tegen Spanje in een succes voor de Republiek zou eindigen, was in de beginfase allesbehalve zeker. Dusseldorpius, bijvoorbeeld, koesterde in zijn *Annales* hoge verwachtingen van James VI Stuart van Schotland, die na de dood van Elisabeth in 1603 werd uitgeroepen tot koning James I van Engeland. James was weliswaar opgevoed volgens de streng calvinistische tradities van de Presbyteriaanse kerk, maar wat Dusseldorpius hoop gaf, waren James' onvervalst katholieke roots. Hij was immers de zoon van Mary Stuart, die in 1587 als een martelares voor het katholieke geloof was gestorven. Met een verwijzing naar de Bijbelse koning Herodes, voorspelde Dusseldorpius dat de zoon van deze 'voortreffelijke moeder' het katholieke tij in de Republiek zou doen keren. James I zou ongetwijfeld de militaire steun aan de Republiek staken, zodat Spanje als winnaar uit de Opstand zou komen, met alle positieve gevolgen voor de katholieke gemeenschap van dien.⁴² Dusseldorpius kwam bedrogen uit, maar de aandacht die hij aan de troonsopvolging besteedde, en zijn expliciet uitgesproken

⁴² Dusseldorpius, *Annales*, dl. 2, fol. 272 : 'In Anglia novus rex Jacobus magnam [...] spem praebuerat catholicis initio regni sui quod praeclarissima matris vestigiis ingressurus putaretur' (In Engeland had de nieuwe koning James [...] aan het begin van zijn koningschap de katholieken veel hoop gegeven omdat men dacht dat hij in de voetsporen van zijn buitengewoon voortreffelijke moeder zou treden). Inderdaad genoten de Engelse katholieken onder James I een grotere mate van vrijheid dan onder zijn voorganger, maar de volledige godsdienstvrijheid waarop zij hadden gehoopt, kwam er bepaald niet. Dat was ook nooit James' bedoeling geweest. Een dergelijke maatregel zou de Engelse samenleving op scherp hebben gezet, terwijl James nu juist streefde naar religieuze eenheid en rust, een klimaat waarin zijn koninklijke aspiraties de meeste kans van slagen hadden; Kenneth Fincham en Peter Lake, 'The ecclesiastical policy of king James I', in: *Journal of British Studies* 24 (1985), p. 169-207, spec. 182-187; Jenny Wormald, 'Gunpowder, treason, and Scots', in: *Journal of British Studies* 24 (1985), p. 141-168, spec. 145-149.

verwachting dat de nieuwe vorst de katholieke zaak in zowel Engeland als de Republiek zou bevorderen, belichten dat het hier om meer dan een vage toekomstdroom ging.

De aan ontvoeringen van relieken en heiligenbeelden gekoppelde voorwaarde, dat deze *sacra* retour moesten zodra de katholieke orde was hersteld, belichaamde eveneens een positieve blik op de toekomst. De Zoete Moeder van Den Bosch bewijst dat ook na de Vrede van Munster de hoop op een katholieke restauratie in ieder geval zo concreet was, dat drie kanunniken in 1663 opnieuw de moeite namen om haar terugkeer te stipuleren. Dergelijke acties weerspreken, dat katholieken nog slechts een diffuus beeld van de toekomst hadden. De omgang met materiële cultuur illustreert bovendien de strijdbaarheid en het activisme van de katholieke subcultuur. Die instelling vertegenwoordigde een minder berustende blik op de toekomst, dan uit Frijhofs conclusies naar aanleiding van profetieën naar voren komt.

De herinneringsculturen die ik in dit boek heb geanalyseerd, hebben eveneens aangetoond dat de Vrede van Munster niet bij alle katholieken de hoop op een betere toekomst de kop in had gedrukt. Soms was deze hoop inderdaad weinig concreet. De in 1564 uit de dood opgestane Friese jongen, die door Willebrord van der Heijden in zijn *Verrigtingen* werd gememoreerd, voorspelde na zijn wederopstanding dat het de katholieken in Friesland binnen afzienbare tijd slecht zou vergaan. Alle kloosters, kerken en andere gewijde plaatsen zouden worden vernield en geplunderd. Deze droeve tijding verzachtte hij met een tweede toekomstvoorspelling: na de verwoesting zou alles weer worden hersteld, mooier dan het ooit was geweest en met een vrome clerus aan het hoofd van de opgestane kerk. Toen Willebrord van der Heijden in 1664 zijn herinneringen, waaronder deze wonderbaarlijke geschiedenis, aan het papier toevertrouwde, voegde hij eraan toe dat hij wist dat veel van wat de Friese jongen had gezegd, bewaarheid was. Daarmee gaf hij impliciet te kennen dat hij nog steeds geloofde in een betere toekomst, maar zonder die hoop verder te preciseren.

De politieke ontwikkelingen in 1672 maakten de hoop op een rooms herstel echter veel concreter. Herman Verbeecq verheugde zich erover dat in de kerken de roomse kruizen weer te zien waren. Toch koppelde hij deze blijdschap vooral aan het ‘wangedrag’ van de geuzen in het verleden, niet zozeer aan een katholieke toekomst. Dat lag anders bij pastoor Waeijer. Was deze in 1666 nog bezorgd over de consequenties van de Münsterse inval in Twente, in 1672 taptte hij uit een ander vaatje. We hebben gezien hoe hij maar al te graag bereid was om in de voetsporen van zijn voorgangers te treden en in ‘zijn’ Grote Kerk weer de katholieke mis te vieren. Daarmee werd volgens Waeijer het visioen van predikant Bernardus Eijl bewaarheid, die in 1657 halverwege de trap naar de preekstoel in de Grote

Kerk bijna flauw viel omdat hij ‘paep Waeijer’ op de preekstoel had zien staan.⁴³ **[Preekstoel in de Grote Kerk te Zwolle.]** Toen Waeijer in 1674 toch weer het veld moest ruimen, nam hij de moeite om zijn afgebroken altaar nauwlettend na te tekenen voor het geval er ‘eenige veranderinge wederom mochte comen’.⁴⁴ De tekening had dus niet alleen een herinneringsfunctie maar diende ook als gebruiksaanwijzing voor de toekomst. Veelbetekenend is voorts Waeijers vermelding dat zijn gereformeerde opvolger in 1674, dominee Vostelen, halverwege zijn preek opeens van de kansel was geklommen en lange tijd niet meer in de kerk wilde preken:

en soo sijn kinderen tegen andere kinderen op de straet seijden: ‘Mijn vader preekt niet gerne in de groote kercke, omdat hij heer Waeijer bij hem op de preekstoel siet staen’.⁴⁵

Een dergelijk visioen was al eens werkelijkheid geworden en in Waeijers visie was het zeker niet uitgesloten dat dit scenario zich zou herhalen. Door zijn altaar nauwkeurig te documenteren, lag het draaiboek dan vast klaar. Dit mechanisme zagen we ook aan het werk in de drang om beeldbepalende herinneringen aan het katholieke verleden vast te leggen. Dat had niet alleen als doel om te voorkomen dat ze met het verdwijnen van ‘living memory’ in de vergetelheid raakten, maar ook om het script klaar te hebben liggen zodra de kansen keerden. Als de katholieken weer aan de macht zouden komen, konden ze met behulp van hun minutieus omschreven herinneringen aan het verleden meteen de draad weer oppakken. Herinneringsculturen hadden dus zowel met het verleden als met de toekomst te maken.

Behalve de Franse inval in 1672, maakte ook het samenvallen van St. Jansdag met Sacramentsdag in 1734 bij sommige katholieken de hoop op betere tijden weer heel concreet. Zo jutte een minderbroeder uit Franeker ‘met veel hatelijke en verfoeyelijke expressien’ zijn kudde op om tot actie over te gaan.⁴⁶ En in Leiden verzamelden strijdvaardige katholieken zich bij de Blauwe Steen in de Breestraat om hun heilige Musius uit de dood te zien herrijzen. De uit 1680 daterende, pro-katholieke profetie van een zekere ‘Onnosel Tryntjen’, dat de

⁴³ Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: AAU 45 (1920), p. 57.

⁴⁴ Waeijer, *Nopende het Aerts-priesterschap van Swolle*, ed. Meijer, in: AAU 46 (1921), p. 228-229.

⁴⁵ Ibidem, p. 231.

⁴⁶ J.J. de Graaf, ‘Bijdrage tot de vervolging der Regulieren in Friesland gedurende 1734’, in: AAU 23 (1896), p. 269-273, citaat op p. 273. De minderbroeder was nota bene door ‘drie van zijn eyge gemeente’ bij de plaatselijke overheid aangegeven.

katholieke opstand tegen de calvinisten op die plek zou beginnen, was bij hen in vruchtbare aarde gevallen.⁴⁷

Het dichtwerk en dagboek van Jan de Boer illustreren echter dat er in de achttiende eeuw toch het nodige was veranderd. De Boer beweerde dat noch ‘in’t Begin, Doen d’Eerste Oorlogen woeden’, noch ‘bij d’indrang, van des Munsters Bisschop’, de katholieken enige zucht naar ‘uijtheemsche macht’ hadden vertoond.⁴⁸ Met terugwerkende kracht schaarde hij alle katholieken vanaf het allereerste begin van de Opstand achter de Republiek. Een Bededag in 1747 in verband met de Franse aanval op Bergen op Zoom leidde volgens De Boer ook in de rooms-katholieke kerken tot een enorme drom gelovigen, die ‘ons lieve vaderlant in de alleruyttersten nood en druk’ wilden bijstaan’.⁴⁹ En in 1751 noteerde hij dat de katholieken inmiddels een zodanige ‘stille en gerustelijke vrijheyd tot verrigtingen van hunnen godtsdienst’ genoten, dat de priesters het jubeljaar ter ere van paus Benedictus ‘publikelijk van den cantzel’ konden verkondigen.⁵⁰ De hoop op een katholieke omwenteling had bij de goede vaderlander De Boer plaats gemaakt voor het streven naar grotere speelruimte. Eenzelfde verschuiving in toekomstperspectief zagen we begin 1700 in de Generaliteitslanden, waar de katholieke gemeenschap zich, in het geval van de (vermeende) ontvoeringen van minderjarige kinderen, op één lijn stelde met de gereformeerde overheid om hun eigen armslag te bewaren.

Dat katholieken zich begin achttiende eeuw met hun lot hadden verzoend, ging gepaard met een verschil in geloofsbeleving in vergelijking met een eeuw eerder. In 1713 bezetten katholieke bedevaartgangers in Heiloo luid en duidelijk de publieke ruimte. De imaginaire geloofsbeleving van Plemp had plaatsgemaakt voor een veel openlijker variant. De uitgesproken strijdvaardige processiegangers, die Jan de Boer rond 1750 beschreef, staan in schril contrast met hun geloofsgenoten, die rond 1600 ’s nachts in alle stilte de Mirakelprocessie liepen. De devotie bleef belangrijk, maar de toonzetting verschilde hemelsbreed. De katholieken in het Noorden verschoven qua zelfbewustzijn naar hun geloofsgenoten in de Generaliteitslanden. Enerzijds eisten de katholieken halverwege de achttiende eeuw dus meer ruimte voor zichzelf op; anderzijds beschouwden ze zich steeds

⁴⁷ Gedeon Thurismonsius [Theodorus Mensingus], *XII Propheterende Tongen*, Keulen 1680. Zie ook Frihoff, ‘Katholieke toekomstverwachtingen ten tijde van de Republiek’.

⁴⁸ De Boer, ‘Vrage en Antwoort. Aan; en van de Roomsche Catholijk Gezinden; in Hollandt’, fol. 100.

⁴⁹ De Boer, *Chronologische historie*, ed. Knuttel, p. 262-263.

⁵⁰ Ibidem, p. 279.

meer als volwaardige burgers van de Republiek (zoals korte tijd later in de patriottentijd ook zou blijken).

De wederwaardigheden van de katholieke familie Suyskens demonstreren, tot slot, hoe na verloop van tijd de scherpe kantjes van sommige grote gewetenskwesties afsleten. In de jaren 1680 zagen de mannelijke telgen van deze familie er geen enkel probleem in om zich als student in te schrijven aan de universiteit van Utrecht, gereformeerd academisch bolwerk bij uitstek. Een eeuw eerder bracht dat studenten van katholieken huize in ernstige gewetensnood.

Een noordelijke versus een zuidelijke katholieke identiteit?

In dit boek zijn voor het eerst sinds het standaardwerk van Rogier ook de Generaliteitslanden op systematische wijze betrokken. Historici die zich recent bezig hebben gehouden met de Generaliteitslanden, hebben zich steeds uitsluitend op die gewesten gericht, zonder de blik te verwijden naar het Noorden. Hun onderzoek is bijzonder waardevol en in dit proefschrift heb ik dankbaar voortgebouwd op hun werk. Tegelijk meen ik dat door mijn vergelijkende benadering de katholieke ervaring beter in beeld kan worden gebracht. Hoewel er nog alle aanleiding bestaat voor aanvullend onderzoek, heeft dit boek in ieder geval aangetoond dat het verschil in religieuze voorgeschiedenis, politieke context en geografische ligging op een aantal punten tot een ander soort katholicisme leidde.

Het numerieke overwicht van de katholieken, in combinatie met de uitwijkmogelijkheden naar het katholieke platteland en de Habsburgse Nederlanden, creëerde een zelfbewust slag katholieken. De *auslauf* naar katholieke vrijplaatsen maakte het veel gemakkelijker om het katholieke geloof te onderhouden. Het maakte het katholicisme ook zeer mobiel. De immobiele imaginaire geloofsbeleving die eigen was aan veel noordelijke geloofsgenoten, bleef om die reden in de Generaliteitslanden een loos concept. Hetzelfde gold voor het gevoel een balling te zijn in eigen land. De negatieve perceptie van emigratie naar het katholieke buitenland die sommige noorderlingen hadden, werd in het Zuiden evenmin gedeeld.

De relatieve vrijheid in combinatie met het in de pre-Staatse jaren stevig verankerde programma van de Contrareformatie kweekte een uitgesproken strijdvaardig katholicisme, dat veel vaker dan in het Noorden uitmondde in fysiek geweld. Voor gereformeerde predikanten was een post in de Generaliteitslanden bepaald niet zonder gevaar. De woede over afgepakte

kerken beperkte zich hier niet tot verheerlijking van dit erfgoed in allerlei herinneringsculturen, maar vertaalde zich aanvankelijk tevens in gewelddadig gedrag tegen de ‘indringers’. Hiervan getuigden bijvoorbeeld de aanvallen op de predikanten Aelstius in Boxtel en Arleboutius in Tilburg. Andere extreme acties, zoals ontvoeringen van minderjarige weeskinderen naar het katholieke buitenland, waren evenmin een uitzondering. Anders lag dit echter in Bergen op Zoom, waar de katholieke gemeenschap tot ver in de zeventiende eeuw een minderheidspositie bekleedde. Dit toont aan dat het numerieke overwicht inderdaad leidde tot een ander slag katholieken.

Hun minderheidspositie dwong de katholieken in het Noorden om zich dagelijks te verhouden tot hun gereformeerde omgeving. Dat dwong hen om na te denken over hun geloof en zich verbaal te wapenen tegen gereformeerde aanvallen. Deden zij dat niet, dan deelden zij het treurige lot van klopje Magdalena Lucas die, omdat zij zich niet kon verweren ‘met disputeren’, uit arren moede haar doperse familieleden ontvluchtte.⁵¹ Eén-op-één contact met andersdenkenden was in het Zuiden geen dagelijkse realiteit. Katholieken ergerden zich wel aan gereformeerden, maar hoefden er zich in het leven van alledag eenvoudigweg minder naar te schikken. Wellicht verklaart dit waarom ik maar weinig sporen heb gevonden van katholieken, die zich verdedigden tegen de gereformeerde ridiculisering van hun geloof. Hierboven heb ik al vastgesteld dat katholieken in het Noorden minder immuun waren in dit opzicht. Dusseldorpius, verweerde zich in zijn kroniek met enige regelmaat tegen gereformeerde beschuldigingen van bijgeloof. Zijn verdediging goot hij stevast in hetzelfde stramien: de calvinisten werden juist met de katholieke ‘hocuspocus’ die zij belachelijk maakte op de knieën gedwongen, waarna zij publiekelijk het roomse gelijk toegaven. Dat de defensieve noodzaak in het Zuiden minder groot was, betekende echter niet dat katholieken daar niet wisten waar zij op religieus gebied stonden, en hoe zij zich tegen de gereformeerde aanvallen moesten wapenen. Het werk van de Vlaamse lekenpolemist Aernout van Geluwe en de Nederlandstalige gedichten van de populaire Engels-Nederlandse schrijver en publicist Richard Verstegan (ca. 1550-1640) hadden hen hier op voorbereid. Dergelijke publicaties verschaften een informatief inkijkje in de situatie van de katholieken in de Republiek, en leerden de zuidelijke katholieken met welke argumenten zij hun ‘ketterse’ tegenstanders konden vloeren.⁵²

⁵¹ Oly, *Levens der Maechden*, ‘Leven van Magdalena Lucas’, dl. 3, fol. 225v.

⁵² Zie bijvoorbeeld [Richard Verstegan], *Nederduytsche epigrammenende Epitaphien van verscheyden personen en differente saecken / soo wel om te stichten / als den geest te vermaecken*, Mechelen 1617. Zie ook Arblaster, *Antwerp & the world*.

De katholieken in de Generaliteitslanden waren dus buitengewoon behendig in het uitbaten van hun bijzondere positie, terwijl zij tegelijkertijd profiteerden van de ervaringen van hun geloofsgenoten boven de rivieren. Dat laatste zien we terug in de grote overeenkomsten op het gebied van overlevingsstrategieën en religieus instrumentarium. Voor de Generaliteitslanden lag het katholieke script bij de reductie immers al klaar. Het scenario was vijftig jaar na het uitbreken van de Opstand door de *try outs* in het Noorden goeddeels geperfectioneerd. De inwoners van de Generaliteitslanden hoefden daar slechts bij aan te haken. De ervaringen in het Noorden hadden de Bossche bisschop Ophovius geleerd, dat de dreigende naasting van de kerken om bijzondere maatregelen vroeg: meteen op de dag van de reductie van zijn stad wijdde hij daarom 120 draagbare altaarstenen zodat zijn priesters overal hun werk konden doen. Met eenzelfde urgentie werden relieken naar veiliger oorden getransporteerd. Net zoals in het Noorden werd daarbij intensief samengewerkt tussen clerici en leken, maar gingen leken tot ergernis van hun priesters soms ook op eigen houtje te werk. De discussie over de vraag of de relieken wel of niet het beste naar het buitenland konden worden verhuisd, werd ook in het Zuiden intensief gevoerd. Ook in de Generaliteitslanden hoorden relieken op een bepaalde plaats thuis; de fysieke nabijheid van hun nieuwe onderkomen deed daar niets aan af. De spanningen, kortom, die we hierboven vaststelden voor het Noorden waren ook aanwezig in de Generaliteitslanden.

De koppeling van de religieuze aan de lokale identiteit hadden de katholieken in de zuidelijke gewesten eveneens gemeen met hun geloofsgenoten in het Noorden. Het voorbeeld van het Mariabeeld van Den Bosch is al genoemd. Maar opvallend genoeg afficheerden de katholieken in de Generaliteitslanden zich al vanaf einde zestiende eeuw ook als vaderlandslievend, zowel in periodes van hoog oplopende politieke spanningen als in meer stabiele tijden. Hun focus op de nabije Zuidelijke Nederlanden – toch de aartsvijand van de Republiek –, in combinatie met hun uitgesproken katholicisme, doet in eerste instantie vermoeden dat zij niet zo snel de vaderlandse kaart zouden trekken. De voorbeelden die ik in hoofdstuk 6 heb gegeven, wijzen echter in een andere richting. Omdat we over zo weinig persoonlijk getinte bronnen beschikken, zou het wel zo kunnen zijn dat de zuiderlingen vooral uit opportunistische overwegingen, of uit angst voor gereformeerde repercussies, hun lokale dan wel landelijke identiteit boven hun religieuze loyaliteit plaatsten. Dergelijke motieven speelden ook in de noordelijke gewesten een rol. Tot slot, zou ook de specifieke status van Generaliteitsland, met de Staten Generaal als overheid en zonder het tussenliggende provinciale niveau, kunnen verklaren waarom katholieken in het Zuiden relatief vaak een beroep deden op hun vaderlandgevoel.

Vergelijking met Groot-Brittannië

De aansluiting bij de Engelse historiografie leverde eveneens nieuwe inzichten op. Katholieken aan beide zijden van het Kanaal deelden de weinig benijdenswaardige positie van religieuze minderheid. Toch kunnen zij niet over één kam worden geschoren, zoals eerder onderzoek al heeft belicht en in dit boek wordt bevestigd. Bijgevolg verloopt ook het historiografisch debat niet langs dezelfde lijnen. In dat debat hebben Engelse historici en letterkundigen lange tijd een voortrekkersrol gespeeld. Dit boek laat echter zien, dat zij ook baat hebben bij de manier waarop de Nederlandse katholieken worden bestudeerd. Uit mijn subculturele benadering rijst een meer gelaagde en complexere katholieke gemeenschap op dan in de Engelse geschiedschrijving zichtbaar is. Daar komen tot nu toe vooral de zogenaamde *recusants* en *church papists* naar voren. De verklaring daarvoor moet deels worden gezocht in het verschil in politiek-juridisch klimaat, dat de Engelse katholieken veel minder speelruimte liet dan hun geestverwanten in de Republiek. Maar het heeft ook te maken met de sterke Engelse focus op de ‘gentry’ als bemiddelaars van het katholieke geloof. Ook bekijken relatief veel onderzoekers de katholieke gemeenschap via de institutionele lens van de orden, die in Engeland en in de Habsburgse Nederlanden actief waren. De meeropbrengst van mijn stedelijke en individuele perspectief toont aan, dat er ook in de Engelse context wellicht nog winst is te behalen op dit terrein. Dat geldt ook voor mijn comparatieve benadering. De vergelijking tussen Ierland en Engeland – voor een belangrijk deel vergelijkbaar met die tussen de noordelijke gewesten van de Republiek en de Generaliteitslanden – kan de blik op de Engelse katholieke eveneens ervaring verrijken.

Op andere punten ligt kruisbestuiving minder voor de hand. Anders dan in de Republiek, moesten Engelse katholieken de wet overtreden om hun geloof trouw te blijven. De strafrechtelijke procedures die daarvan het gevolg waren, leveren veel bronnenmateriaal op. Met name de *recusants* zijn daardoor goed zichtbaar. Historici kunnen volgen wat er met hen gebeurd is en hoe zij zich hebben ontwikkeld. In de Republiek, daarentegen, waren crypto-katholieken voor de overheid ook echt verborgen. Dat maakt het veel lastiger om hun spoor te volgen. Hoe groot deze groep katholieken was, wat hen bewoog en waar zij terecht kwamen, onttrekt zich grotendeels aan onze waarneming. Aan de andere kant gunt de grotere bewegingsvrijheid van Nederlandse katholieken ons een duidelijke blik op hun publieke katholieke commitment – iets dat in de Engelse context weer moeilijker diepgaand

geanalyseerd kan worden. De door Walsham ingezette ‘material turn’ lijkt echter een veelbelovend nieuw venster op deze groep katholieken te openen.⁵³

Als gevolg van het verschil in juridische positie telde de Engelse katholieke gemeenschap veel meer martelaren dan de Nederlandse, waar eigenlijk alleen in de beginfase van de Opstand katholieke priesters zijn geëxecuteerd. Om de katholieke gemeenschap te doorgronden, zijn martelaren als categorie daarom minder aangewezen. De Engelse historiografie heeft zich juist sterk op katholiek martelaarschap geconcentreerd, met als gevolg dat de katholieken vaak de rol van passieve slachtoffers werd aangemeten.⁵⁴ Hoewel rond martelaren als Musius en de geestelijken uit Gorcum levendige herinneringscultussen ontstonden, vormden deze niet de kern van katholieke verbondenheid in de Republiek. De verontwaardiging over, en herinnering aan, onrechtmatig afgenomen rechten en bezit was een veel sterker verenigend principe. Mijn onderzoek heeft laten zien, dat de creativiteit waarmee katholieken zich dat bezit weer toe-eigenden juist weg stuurt van slachtofferschap. Katholieken waren in belangrijke mate regisseurs van hun eigen leven.

Dusseldorpius toonde in zijn *Annales* veel belangstelling voor het wel en wee van zijn geloofsgenoten in Engeland. Hij beseftte terdege dat zij zich in dezelfde benarde omstandigheden bevonden als de Nederlandse katholieken. De wonderen die zich in Engeland voordeden, zoals bijvoorbeeld rond de openbare executie van de jezuïet Henry Garnet, werden door hem net zo goed als propagandamiddel uitgebaat, als de wonderen van de martelaren van Gorcum. Ook Verbeecq geeft in zijn literaire werk meermalen blijk van gevoelens van lotsverbondenheid met de katholieken aan de andere kant van het Kanaal. Des te opmerkelijker is het, dat ik in mijn onderzoek weinig aanwijzingen heb gevonden voor individuele contacten tussen Engelse en Noord-Nederlandse katholieken. Liepen deze wellicht via de Zuidelijke Nederlanden? Deze leemte in onze historiografische kennis lijkt de moeite van het opvullen waard.

⁵³ Walsham, ‘Beads, books and bare ruined choirs’, in: idem, *Catholic reformation in protestant Britain*, p. 369-398. Zie ook: Walsham, *The reformation of the landscape*.

⁵⁴ Zie e.g. Anne Dillon, *The construction of martyrdom in the English catholic community, 1535-1603*, Aldershot 2002; Sarah Covington, *The trail of martyrdom*, Notre Dame 2003.

Toekomstige onderzoeksagenda

Ik meen met dit boek systematischer en over een langere periode te hebben geanalyseerd wat het betekende om een katholiek te zijn in de gereformeerde Republiek dan tot nu toe was gebeurd. Maar een dergelijk breed terrein laat natuurlijk nog genoeg te wensen over voor verder onderzoek. Wat betekent mijn onderzoek bijvoorbeeld voor de manier waarop de geschiedenis van de katholieken in de Noordelijke en de Zuidelijke Nederlanden wordt bestudeerd? Tot nu toe zijn in de historiografie de geografische grenzen steeds gerespecteerd en zijn de katholieken in Noord en Zuid vooral los van elkaar bestudeerd. De positieve resultaten van mijn geïntegreerde aanpak van de katholieken in de noordelijke en zuidelijke gewesten van de Republiek pleiten ervoor om het onderzoek breder te trekken, en de katholieken in de Noordelijke en de Habsburgse Nederlanden eveneens in samenhang te onderzoeken. Nu ons beeld van de katholieke subcultuur in de Republiek scherper is geworden, rijst bovendien de vraag wat dat voor repercussies heeft voor het onderzoek naar katholieken elders in Europa. In hoeverre was het katholicisme hier anders dan in de rest van Europa? Maar ook binnen de Republiek zelf blijven voldoende vragen over. Bijvoorbeeld naar de ontwikkelingen in de onderbelichte achttiende eeuw. Deze zijn in dit boek maar tot 1750 aan de orde gekomen. In mijn onderzoek heb ik (voor Nederland) relatief nieuwe onderzoeksterreinen betreden door ook de rol van emoties, zintuigen en lichaamstaal bij de katholieke ervaring te betrekken. Deze aspecten van geloofsbeleving bieden alle ruimte voor verdere verdieping. Tot slot wil ik op deze plaats een lans breken voor verder onderzoek naar de katholieke gelovigen in de Generaliteitslanden. Ik ben ervan overtuigd dat in allerlei plaatselijke archieven bronnen liggen te wachten, die onze blik op de katholieken daar scherper kunnen stellen. De katholieke subcultuur in de Republiek was een meerstemmige compositie. Veel van die stemmen zijn in dit boek gehoord, maar de katholieke ervaring in de Republiek als bron van onderzoek is nog lang niet opgedroogd.