



1. De Zoete Vrouw. Erfgoed 's-Hertogenbosch, foto Marc Bolsius..

Cultus in context

Een ontwikkelingsmodel voor het ontstaan van devoties voor wonderdoende Mariabeelden in laatmiddeleeuwse steden aan de hand van de voorbeelden van 's-Hertogenbosch en Scheut

1449. Jan van Bourgondië, de bisschop van Kamerijk, is op oorlogspad. Hij verzamelt een troep ruiters en staat op het punt om koers te zetten naar Scheut, een klein plaatsje net buiten de stadsmuur van Brussel. Zijn doel: het vernietigen van een heiligdommetje langs de doorgaande weg dat daar sinds een jaar of wat bestaat en het weggagen van de pelgrims die daar in grote getale kamperen. Zij zijn toegestroomd omdat het Mariabeeldje dat er staat wonderen is gaan doen. Jan van Bourgondië wil er dreigen met hel en verdoemenis voor iedereen die het waagt om het Mariabeeldje te aanbidden en geschenken te brengen. Het enige dat hij niet kapot wil slaan of verbranden is het Mariabeeldje zelf. Dat moet naar de kerk van Anderlecht gebracht worden. Net op tijd weet Jan Rodolphi hem van het idee af te praten. Hij was rechter aan een kerkelijke rechtbank in Brussel en kanunnik in Kamerijk. Jan Rodolphi wijst hem op de levensgrote kans op het uitbreken van rellen onder de pelgrims. Het grootste bezwaar van Jan van Bourgondië tegen de verering van het Mariabeeldje in Scheut was dat de plaats niet geschikt was voor zo'n devotie. De plek was namelijk ongewijd en er was geen enkel toezicht of betrokkenheid vanuit de kerkelijke hiërarchie.¹

Het ontstaan van nieuwe devoties voor miraculeuze objecten ging in de late middeleeuwen niet altijd over rozen. Waar veel nieuwe wonderdoeners met open armen werden ontvangen, stierven anderen een vroege dood, werden beconcurrerd of in een zeldzaam geval zoals in Scheut zelfs tegengewerkt. Er kon pas een succesvolle bedevaartplaats ontstaan rond zo'n devotie als aan bepaalde verwachtingen en voorwaarden was voldaan.

In mijn nog te verschijnen proefschrift onderzoek ik hoe devoties voor wonderdoende Mariabeelden zich ontwikkelden in steden in de Nederlanden. Hierbij kijk ik met name naar de ontwikkelingen binnen de thuissteden van de devoties.² Een aantal vragen die ik me daarbij stel zijn: hoe ontstonden devoties voor wonderdoende Mariabeelden? Hoe waren ze ingebed in de gemeenschap? Waar, wanneer en waarom schuurde het? Wanneer verbonden ze individuen en groepen mensen? Wie konden en mochten een doorslaggevende rol spelen? Hoe veranderde dat in de loop der tijd? Hierbij heb ik gewerkt vanuit het uitgangspunt van de zogeheten connectiviteit. Onderzoek naar connectiviteit is het in kaart brengen van relaties tussen mensen, maar ook tussen groepen mensen, gemeenschappen en binnen netwerken. Het is een methodologische invalshoek om te kijken naar relaties, processen en communicatie binnen netwerken.³

1 Reusens, 'Origines de la chartreuse de Scheut', 92-93. Yiu, 'Discipline or security?', 34-37, 46.

2 Dit artikel is gebaseerd op delen van mijn proefschrift *Leven met Maria. Een sociale geschiedenis van de verering van laatmiddeleeuwse miraculeuze Mariabeelden in 's-Hertogenbosch, Amersfoort en Scheut*.

3 Folkerts, 'Introduction', 11-16.

Voor mijn onderzoek heb ik me primair gericht op de periode vanaf ongeveer 1380 tot ongeveer 1470. Een drietal casestudies heb ik door bronnen- en literatuuronderzoek diepgaand uitgewerkt. Dat zijn de Zoete Vrouw van 's-Hertogenbosch⁴, Onze-Lieve-Vrouw ter Eem van Amersfoort en Onze-Lieve-Vrouw van Gratie van Scheut. Daarnaast heb ik literatuuronderzoek gedaan naar andere Mariadevoties in de Lage Landen. Daarvoor is de database *Bedevaartplaatsen in Nederland* een onmisbare bron gebleken. Voor het huidige België bestaat zo'n overzicht niet. Jonas Van Mulder heeft dit hiaat voor een aanzienlijk deel weten te dichten met zijn proefschrift *Wonderkoorts*, waar ik dan ook dankbaar gebruik van heb gemaakt.⁵ Door dit literatuuronderzoek konden de bevindingen uit de casestudies getoetst en in context geplaatst worden.

Door de onderlinge relaties tussen (groepen) mensen bij de ontwikkeling van nieuwe devotieplaatsen in kaart te brengen, bleek het mogelijk een viertal fasen te onderscheiden bij het ontstaan, voortbestaan en verdwijnen van devoties. Deze fasen karakteriseer ik als fase 1: ontstaan, fase 2: institutionalisering, fase 3: professionalisering en marketing en fase 4: consolidatie en continuering.

In dit artikel bespreek ik twee Brabantse casestudies: de Zoete Vrouw van 's-Hertogenbosch en Onze-Lieve-Vrouw van Gratie van Scheut. Deze devoties waren belangrijke bronnen voor de totstandkoming van het ontwikkelingsmodel. Aan de hand van deze devoties licht ik het ontwikkelingsmodel toe. Waar wijken zij af van het model? Wat kan er op dit moment gezegd worden over de werkbaarheid en algemene toepasbaarheid van het model?

In het vervolg schets ik eerst in het kort de historiografische achtergrond van het onderzoek naar laatmiddeleeuwse devoties. Ik beschrijf welke hiaten ik hoop te vullen met het ontwikkelingsmodel. Daarna bespreek ik, in chronologische volgorde, de geschiedenissen van de Zoete Vrouw van 's-Hertogenbosch en Onze-Lieve-Vrouw van Gratie van Scheut. Daarna volgt een nadere toelichting op de ontwikkelingsfasen en relateer ik die aan de twee Mariadevoties.

Moedersteden

Het onderzoek naar wonderdoende objecten en de verering daarvan is nauw verknoopt met het onderzoek naar pelgrimage. Een pelgrimage heeft immers altijd een specifiek doel: een plaats of voorwerp dat als sacraal ervaren werd of wordt. Het ruimtelijke aspect is hierbij op twee manieren van groot belang. Allereerst in de zin van de geografische afstand die overbrugd moet worden om het bezoek aan het sacrale centrum een pelgrimage te laten zijn. Die reis kan een variabele lengte hebben – van enkele uren tot meerdere maanden – maar kenmerkt zich door een vertrekken uit en terugkeren naar de eigen woonomgeving.⁶ Daarnaast is ruimte in de zin van de ruimte waarin het vereerde object zich bevindt van betekenis. Deze ruimte is een wezenlijk onderdeel van de spirituele ervaring. Die sacrale ruimte beperkt zich niet alleen tot de kerk of kapel waar het Mariabeeld geplaatst is, maar beslaat ook de wijk of stad eromheen. Ik betrek deze term ook op de gemeenschap van gelovigen waarin deze beelden hun thuishaven vonden. Vanuit die gemeenschap waren er tegelijkertijd een verticale en horizontale focus. Bij de verticale focus functioneerde het wonderdoende object als een verbindingspoort tussen hemel en aarde. Binnen de horizontale focus had het wonderdoende object een plaats in de aardse tijd en ruimte, maar ook binnen de menselijke samenleving.

Als het gaat om de bestudering van laatmiddeleeuwse miraculeuze objecten is er in het verleden veel meer aandacht geweest voor de pelgrims en de geografische ruimte die zij overbruggen, dan voor de plaats waar deze objecten stonden. Ik beperk mij in dit artikel en mijn proefschrift vanwege de beperkte ruimte tot wonderdoende Mariabeelden, maar waarschijnlijk is het ontwikkelingsmodel ook toepasbaar op andere miraculeuze objecten.

De disproportionele aandacht voor de pelgrims en hun bedevaarten wordt deels veroorzaakt door het beschikbare bronmateriaal. Vaak zijn mirakelboeken onze belangrijkste bronnen van informatie over de geschiedenis van een bepaalde devotie. Op het eerste gezicht zijn mirakelverhalen primair de relazen van de pelgrims die een wonder meegemaakt hadden en daarna op reis gingen om dank te zeggen. Daardoor kwam in het onderzoek het accent buiten het ware centrum van de devotie te liggen. De thuisstad – in dit geval is de term Moederstad wellicht gepaster – werd in het onderzoek tot het oog van de orkaan. Een witte vlek op de kaart.

Mirakelboeken en -verzamelingen maken echter bij uitstek deel uit van de historiografie van de stad waarin ze opgetekend zijn. Jonas Van Mulder heeft aangetoond hoe mirakelboeken het product zijn van een dynamiek tussen de pelgrims en de drijvende krachten achter de devoties. Dat waren vaak de geestelijkheid van de kerk of kapel waar het wonderdoende object ondergebracht was, de kerkmeesters of een broederschap. Dit waren geen objectieve optekeningen, maar geredigeerde weergaven van de werkelijkheid die een ideaalbeeld uit moesten dragen. Zij maakten deel uit van een grotere promotiecampagne of zelfs een offensief om de kerkelijke normen op te leggen.⁷ Devoties waren continu in beweging. Ze waren zowel producent als product van een dialoog, zowel binnen de stedelijke samenleving als tussen (delen van) die samenleving en mensen die van buiten kwamen. De schriftelijke neerslag van dit proces was dus heel nauw verbonden met de thuisstad en de behoeftes van de gemeenschap waarin het Mariabeeld zich bevond. Daarnaast waren mirakelverhalen en andere schriftelijke bronnen die verbonden waren aan de devoties vaak ook bedoeld om deze devoties te promoten en het imago van deze specifieke stad als een door Maria uitverkoren plaats te verspreiden. De devoties voor wonderdoende Mariabeelden waren deel van, en kleurden, de stedelijke identiteit en trots. Ze waren niet het windstille oog van de orkaan, maar juist het bruisende centrum.

In de schriftelijke bronnen – en waarschijnlijk was dat voor de orale tradities niet anders – zien we dat er, bewust en onbewust, voldaan werd aan een bepaald verwachtingspatroon wanneer het ging om bedevaartplaatsen. Het 'gedrag' van het wonderdoende object moest binnen de historisch ontwikkelde normen passen. Het object deed bijvoorbeeld wonderen die herkenbaar waren als de typen wonderen die Jezus al deed in het Nieuwe Testament, zoals het doen herleven van de doden en het genezen van zieken. Ook in oorsprongslegenden zien we vaak dezelfde verhaalmotieven terugkeren. Oorsprongslegenden zijn verhalen die ofwel tegelijk met het ontstaan van de nieuwe devotie ontstonden ofwel achteraf geconstrueerd werden. Ze vertellen over het ontstaan van de devotie. Veel voorkomend waren beelden die te zwaar waren om te verplaatsen, die aanspoelden of in water gevonden werden, die gevonden werden in een boom of verschenen op de plek waar zij vereerd

4 Tegenwoordig staat het Mariabeeld in de Sint-Jan bekend als de Zoete Lieve Vrouw of Moeder. In het middeleeuwse mirakelboek en het mirakelgedicht wordt ze meestal 'onze Vrouwe' of 'Zoete Vrouwe' genoemd. In het middelnederlands betekent 'zoet' zoveel als lief of dierbaar. De benaming 'Zoete Lieve Moeder', die pas aan het einde van de negentiende eeuw in zwang kwam, is dus eigenlijk dubbelop. Nissen, 'Hertogenbosch, O.L. Vrouw'.

5 Van Mulder, *Wonderkoorts*.

6 Margry en Caspers, 'Opzet en werkwijze BIN-project', 13.

7 Van Mulder, *Wonderkoorts*, passim.

wilden worden.⁸ Deze thema's komen overeen met thema's die voorkwamen in de Maria-legenden en -exempelen die in meer algemene zin de ronde deden. Dergelijke legenden en exempelen waren er juist op geschreven dat zij niet te verbinden waren aan specifieke plaatsen en tijdstippen, zodat ze eenvoudig doorverteld konden worden en bijvoorbeeld gebruikt konden worden in preken.⁹ Het waren dus motieven waar men zeer bekend mee was en die men meteen herkend zal hebben als bovennatuurlijk ingrijpen. Conformereren aan dergelijke verwachtingen gold dus als bewijs voor de wonderdoende vermogens van het object.

Aan de andere kant was een zekere mate van eigenheid ook van belang voor het ontstaan en succes van een nieuwe devotie. Wanneer het devotionele landschap uit meer van hetzelfde bestond, hadden pelgrims immers geen reden om het ene cultusobject boven het andere te verkiezen. Het imago van een cultusobject moest om pelgrims aan te trekken appelleren aan al dan niet bewuste behoeftes onder het potentiële publiek. Dat streven naar balans tussen gemeenplaatsen en onconventioneel materiaal zien we ook bij heiligenlevens.¹⁰ Er was een voortdurende dynamiek tussen het publiek en de manier waarop de devotie vormgegeven werd. Het verkennen van waar de vereringen voor miraculeuze Mariabeelden aansloten bij algemene patronen en waar ze juist afwijkende karakteristieken lieten zien is derhalve een onderzoek naar lokale identiteit en mentaliteit: de lokale identiteit en de mentaliteit van de moedersteden.

Dat in het verleden vooral de pelgrims bestudeerd werden, wil niet zeggen dat er helemaal geen onderzoek gedaan is naar de ontwikkeling van devoties en bedevaartplaatsen. Dat onderzoek is echter wel vaak toegespitst op individuele steden, of op bepaalde thema's, bijvoorbeeld het onderzoek van Leigh Ann Craig naar vrouwelijke pelgrims.¹¹ Het ontbreekt vooral aan overkoepelende studies.

Ik schets nu de oorsprongslegendes van de devoties voor de Zoete Vrouw van 's-Hertogenbosch en Onze-Lieve-Vrouw van Gratie van Scheut, alvorens over te gaan tot het bespreken van de ontwikkelingsfasen. Voor een belangrijk deel zijn de nu volgende paragrafen gebaseerd op respectievelijk het mirakelgedicht van 's-Hertogenbosch en de kronieken over de Mariadevotie in Scheut. Zoals al gesteld gaat het hier dus niet noodzakelijkerwijs om historische feiten, maar om latere bewerkingen waarin de devoties zo gepresenteerd werden dat zij pasten binnen het geheel van Mariale bedevaartplaatsen en Mariale literatuur. Desalniettemin kunnen deze literaire bewerkingen ons veel vertellen over de ontwikkeling van devoties.

De Zoete Vrouw van 's-Hertogenbosch

De belangrijkste bron over de vroege geschiedenis van de Zoete Vrouw van 's-Hertogenbosch is een Middelnederlands gedicht dat toegevoegd is aan het mirakelboek. Het gedicht verhaalt over een jonge steenhouwer die het, tijdens zijn werk aan de Sint-Jan in de winter van 1380, koud had. Hij bedacht dat hij het oude Mariabeeld dat daar lag best in stukken kon hakken en opstoken. Dat beeld had al minstens 42 jaar¹² in een andere bouwloods gelegen, en lag nu ook al weer een hele tijd in de loods waar het nu ten prooi dreigde te vallen aan de steenhouwer. Niemand kon zich herinneren dat het ooit in de kerk gestaan had. Maar voordat de steenhouwer het beeld kon verwerken tot brandhout kwam de bouwmeester voorbij, die hem ervan weerhield. Een Mariabeeld mocht niet vernield worden, vond de bouwmeester.¹³



2. De Zoete Vrouw in de Sint-Jan in mei 2023. In de meimaand staat het Mariabeeld niet in de Mariakapel, maar op een centraler punt in de kerk. Foto: Lianne van Beek.

Op Witte Donderdag, 22 maart 1380, wilde de steenhouwer het Mariabeeld bij de andere beelden bij het Heilig Graf zetten. De mannen die daar aan het werk waren wilden dat echter niet hebben, omdat het beeld 'lelijk, audt en onghedaen' (onooglijk) was. De jonge kerel sputterde nog terug: 'Jullie zijn zelf oud en lelijk!'¹⁴ maar liet het beeld toch maar staan. Op Goede Vrijdag werd het gevonden door ene broeder Woutke. Woutke gaf het beeld een plaatsje op het Sint-Michielsaltaar, waar het een half jaar zou blijven staan. Hij moet een liefde voor het beeld opgevat hebben, want hij vroeg aan de koster of hij het mee naar huis mocht nemen. Dat mocht, maar Woutke ondernam niet meteen actie. Toen hij het uiteindelijk probeerde te mee te nemen, rond Maria Lichtmis,¹⁵ bleek het beeld te zwaar om te tillen. Kennelijk gold dat alleen voor broeder Woutke of voor verplaatsingen die het

8 Te zwaar: bijvoorbeeld Delft en Schiedam. In water: bijvoorbeeld Amersfoort, Oud-Zevenaar en Wilsveen. In een boom: bijvoorbeeld Handel en Kappellebrug. Op de plek waar ze vereerd wilde worden: bijvoorbeeld Dordrecht, Heiloo, Hoorn en Ommel. Verhoeven, 'Delft, O.L. Vrouw ter Nood Gods', *BiN*. Caspers, 'Schiedam, O.L. Vrouw, Maria van Schiedam', *BiN*. Thiers, 'Amersfoort, O.L. Vrouw van Amersfoort (of Ter Eem)', *BiN*. De Boer, *In het water gevonden*, passim, m.n. 318. Tersteeg, 'Oud Zevenaar, O.L. Vrouw ter Nood Gods, Moeder van Smarten', *BiN*; Van Geest, 'Wilsveen, O.L. Vrouw van Wilsveen (Marianum)', *BiN*; Wingsen, 'Handel, O.L. Vrouw van Handel', *BiN*; Thiers, 'Kappellebrug, O.L. Vrouw ter Eecken', *BiN*.

9 Nissen, 'De heilige vriend Gods Sint Eusebius', 285-286.

10 Kleinberg, *Prophets in their own country*, 54.

11 Craig, *Wandering women*.

12 'Want dat beelt van Marien / heeft gheweest audt en onaxem / ende niemant en ghedachte eer / in twe en veertich jaren of meer'.

13 Waarop de verwijzing naar 42 jaar gebaseerd is, is onbekend. Hens, *Mirakelen*, 131.

14 Hens, *Mirakelen*, 131-133.

15 'Ende die knecht antwoerden: "Ghij sijt audt, lelijk."' Hens, *Mirakelen*, 135.

16 2 februari 1381.

beeld buiten de kerk zouden brengen, want het beeld werd daarna verplaatst naar de Onze-Lieve-Vrouwekapel en zou daar nog op verschillende plaatsen in de kapel staan. Het niet kunnen verplaatsen van een wonderdoend beeld, of het terugkeren van zo'n beeld naar een bepaalde plaats, is een veelvoorkomend topos in exempelen en andere mirakelliteratuur.¹⁶

Toen de kapel rond Pinksteren¹⁷ werd opgeknappt, probeerde Woutke te regelen dat het beeld ook een opknapbeurt zou krijgen.¹⁸ Vanwege de kosten gebeurde dat niet. Het beeld werd zelfs nog lelijker door een misplaatste grap. De zoon van de loodsmeeester besmeurde smadelijk lachend de wangen van het beeld met gele verf. Hij deelde blijkbaar niet het respect dat zijn vader had voor Mariabeelden. Nu was het beeld helemaal niet meer om aan te zien. De koster probeerde nog bij Woutke of hij het beeld dan nu eindelijk mee naar huis wilde nemen, maar zelfs Woutkes liefde was bekoeld: 'Stont bij mijn bedde, ich duchte, datter mij aff grouwelen mocht!' ('als het naast mijn bed zou staan, zou ik er van gruwelen!').¹⁹

Toch bleef Woutke het beeld een warm hart toedragen. Toen hij een oud stuk zijde kreeg, besloot hij dat het beeld een mantel moest krijgen. Hij vroeg aan jonkvrouw Ode of zij het manteltje wilde maken. Verder is niets bekend over deze Ode, maar blijkbaar was ze naar Woutkes smaak niet ijverig genoeg. Hij kon het niet verdragen om erop te moeten wachten en maakte het manteltje dan maar zelf. Op een nacht kreeg hij een ingeving dat er bij het beeld oorspronkelijk een Jezusbeeldje gehoord moest hebben. Hij zocht de hele stad af, en vond het uiteindelijk bij een stel kinderen dat ermee aan het spelen was in de Orthenstraat. Tot groot verdriet van het grut nam hij het beeldje meteen in beslag. Het Mariabeeld verplaatste hij nu weer naar het Martinusaltaar.²⁰



Een man met een goede inborst probeerde het beeld nog een beetje op te knappen door met houtskool nieuwe ogen te tekenen, maar in combinatie met de gele verf werd het er alleen maar erger op. Het deed een vrouw uit 's-Hertogenbosch uitroepen: 'Jesus, hoe lelijck is dit beelt, hoe ist dus lelijck ende vergheelt!' Dit kwam haar 's nachts op een strenge berisping van een Mariaverschijning te staan. Maria verzekerde haar wel degelijk heel mooi te zijn ('Waerom hebdi gheseyt tot mij, dat ick lelijck ben; mar ick en sij nijet lelijck, ick ben seer schoon'). Geschrokken doneerde de vrouw vijftien plakken – een plak is een soort munt – voor het verven van het Mariabeeld en het laten snijden van een nieuwe arm voor het Jezusbeeld.²¹

3. Het Jezusbeeldje behorend bij het beeld van de Zoete Vrouw in 1935. Erfgoed 's-Hertogenbosch 0034165, foto: Fotopersbureau Het Zuiden.

Dit is het eerste expliciete ingrijpen van de hemelse Maria met betrekking tot haar houten representatie. Op andere momenten in het verhaal wordt de suggestie wel gewekt: het beeld wordt tijdig van vernieling en verbranding gered; het is te zwaar voor broeder Woutke om het de kerk uit te dragen maar kan binnen de kerk wel verplaatst worden; broeder Woutke bedenkt in de nacht dat er een Jezusbeeldje zou moeten zijn en vindt het terug op straat. Met het visioen begint een nieuwe fase in de geschiedenis van het beeld.

Een tweede vrouw die het beeld belachelijk maakte door te suggereren dat Maria zout moest eten tegen haar geelzucht, werd onwel. Uiteindelijk zou ze geld doneren voor het schilderen van het beeld. Het eerste positieve wonder gebeurde op 22 september 1381. Toen werd Hadewich Heijnendochter van Vichten bezocht door een op Jezus lijkende verschijning.²² Hij verzekerde haar dat zij zou genezen van de verlamming waar zij al drie jaar aan leed als zij een wassen been offerde aan 'die verworpen vrou' in de Sint-Jan. Zij moet genezen zijn. Later kreeg ze namelijk kiespijn en wendde zich wederom tot Maria. Toen werd ze aangeduid als de vrouw die Maria 'ghesont ghemackt' had.²³

Het verworpen beeld begon nu echt op te vallen bij de Bosschenaren. Een groepje goede mensen, onder wie jonkvrouw Ode, vond het onacceptabel dat het beeld nog steeds niet in haar oude glorie hersteld was. Blijkbaar waren de eerdere donaties niet toereikend geweest voor een volledige restauratie. Met hun bijdragen werd het beeld opgeschilderd en gekleed, waarna het werd geplaatst in de kapel bij de toren, waar het tegenwoordig ook staat. Hierna volgden de wonderen elkaar snel op: een man werd gered van de verdrinkingsdood, een woningbrand leidde niet tot schade en breidde zich niet uit over andere huizen, een vrouw die beweerde dat haar man wel een mooier beeld kon maken stierf ter plekke en een andere vrouw wist zich zo gesterkt door Maria dat zij een inbreker uit haar huis durfde te verjagen.²⁴

In mei 1382 brak er brand uit in de kapel waar het Mariabeeld stond. Terwijl andere voorwerpen in de kapel verbrandden, waaronder de kast en de mantel van het beeld, wisten enkele mensen het beeld ongeschonden uit het vuur te redden. Binnen vier uur werd het beeld weer opgeschilderd en het was mooier dan daarvoor. In een processie werd het beeld weer teruggeplaatst. In enkele jaren zou het beeld honderden wonderen bewerkstelligen. Het mirakelboek vermeldt 481 wonderen. De eerste 461 wonderen vonden plaats voor juli 1388, waarvan 380 in 1382-1384. Het laatste gedocumenteerde wonder voor de overgave van 's-Hertogenbosch in 1629 stamt uit 1603.²⁵

16 Verhoeven, *Devotie en negotie*, 50-51.

17 2 juni 1381.

18 In de tekst staat 'verwaren'. In de bijbehorende voetnoot in de editie wordt gesuggereerd dat deze term een transcriptiefout kan zijn en dat er oorspronkelijk 'vervarwen' gestaan kan hebben, 'opnieuw schilderen': dit biedt inderdaad een logischer lezing van de tekst dan 'verwaren' (in de editie vertaald als 'verzorgen').

19 Hens, *Mirakelen*, 137.

20 Hens, *Mirakelen*, 139.

21 Hens, *Mirakelen*, 139-141.

22 Hens, *Mirakelen*, 143: 'dat eenen quaem ghecleet met grawen, soe Christus plach te wandelen in vleesche ende oick in bloede'. Hadewich kwam waarschijnlijk uit Vught.

23 Hens, *Mirakelen*, 143-147.

24 Hens, *Mirakelen*, 145-153.

25 Hens, *Mirakelen*, 45-48, 157-161, passim.



4. Het oudste type pelgrimsinsigne uit 's-Hertogenbosch. Erfgoed 's-Hertogenbosch, SHMU.04342.5, foto G. de Graaf.

Nadat de stad in 1629 in handen was gevallen van stadhouder Frederik Hendrik werd de Zoete Vrouw in veiligheid gebracht in Brussel. Uiteindelijk belandde ze in 1641 in de Sint-Jacobskerk op de Coudenberg, het bestuurlijke centrum van Brussel. Het beeld werd liefdevol onthaald. Er zou zelfs een bedevaartpraktijk naar de Zoete Vrouw in haar nieuwe thuis ontstaan zijn. Onder de pelgrims zouden ook Bosschenaren zijn geweest die hun beeld nog trouw waren gebleven. Deze overlevering is mogelijk een negentiende-eeuwse constructie. In de eerste helft van de negentiende eeuw, toen het openlijk belijden van het katholicisme in Nederland weer mogelijk werd, werden er stappen ondernomen om het Mariabeeld weer terug naar 's-Hertogenbosch te halen. Het zou echter tot 1853 duren tot het daadwerkelijk zo ver was. Sindsdien verblijft de Zoete Vrouw weer in haar oude kapel in de Sint-Jan. Er zijn nog enkele wonderen gedocumenteerd. Getuige de aanwezigheid van relatief moderne ex voto's in de Mariakapel moeten er meer gedenkwaardige wonderbaarlijke gebeurtenissen plaats hebben gevonden. De Zoete Vrouw wordt nog dagelijks door tientallen mensen aanbeden, met als hoogtepunt de meimaand, waarin zij ook in processie door de stad gedragen wordt. De devotie voor de Zoete Vrouw is de belangrijkste nog voortbestaande Mariadevotie van Nederland.²⁶



5. Het gezicht op het hoofdaltaar van de Sint-Jan met het beeld van de Zoete Vrouw, waarschijnlijk laatste kwart negentiende eeuw. Erfgoed 's-Hertogenbosch 0023174, foto: A. Schumaker.



6. Adriaan Dullaert en zijn echtgenote Katharina Bogaers aanbidden Maria. Miniatuur in de kroniek van Dullaert. Österreichische Nationalbibliothek, Codex Series nova 12779, fol. 2r.

Onze-Lieve-Vrouw van Gratie van Scheut

De geschiedenis van de verering van Onze-Lieve-Vrouw van Gratie is overgeleverd in een aantal kronieken. Het vroegste handschrift is dat van Adriaan Dullaert uit 1471, *Origo sive exordium monasterii Nostrae Dominae de Gratia, ordinis Carthusiensium juxta Bruxellam in Schute*.²⁷ Dullaert was de stadssecretaris van Brussel en speelde – volgens Dullaert zelf – een grote rol in de beginperiode van de verering van het Mariabeeld en de stichting van een kartuizer klooster bij de devotieplaats. De andere kronieken zijn afkomstig uit het bezit van dat klooster. In de Koninklijke Bibliotheek in Brussel wordt onder nummer 5764 het *Liber foundationis* bewaard. Prior Marcel Voet (1433-1487) baseerde deze op de *Origo*, maar deed ook aanvullingen en schrapte elementen. Het *Liber* werd voortgezet door Judocus Smit (†1532).²⁸ In 1545 kreeg procurator Jan Tourneur opdracht de geschiedenis van het klooster aan te vullen. Ook hij zette het *Liber* voort. Tourneur maakte hiervan in de jaren 1560 ook een Nederlandstalige bewerking, *Hoe dat convent van ons vrouwe van gratien der ordenen vanden chartroesen gemeenlick genoemt tschuete es gefundeert buijten Brussele*, die tegenwoordig in de Koninklijke Bibliotheek in Den Haag raadpleegbaar is.²⁹ Ik geef hier een algemene lijn van de gebeurtenissen op basis van die kronieken weer. Niet alle gebeurtenissen komen (in dezelfde mate) aan bod in elke kroniek en soms lopen de verschillende tijdlijnen iets door elkaar.³⁰

In het begin van de jaren veertig van de vijftiende eeuw plaatste de zestigjarige schaapherder Peter van Assche, ‘als doer ingeuen vanden heijlighen gheest’ een of meer bomen op een vlak stukje grond dat bekend stond als Scheut. Later kwam er een bankje bij. Na nog een ingeving besloot Peter dat hij passanten wilde inspireren om in gebed te gaan. Daarom kocht hij in 1445 een eenvoudig houten Mariabeeldje en maakte het vast aan een boomstam. Hij gaf zelf het goede voorbeeld door elke ochtend, middag en avond bij het beeld te gaan bidden. Peter spoorde anderen aan dat ook te doen. Passanten en omwonenden begonnen te bidden bij het beeld en het geschenken te brengen. Peter zette vervolgens zijn burens en anderen aan om het devotieplaatsje te verfraaien en te beveiligen.

Hierna kreeg Peter meermalen visioenen van een kerk met twee torens, staand in een fel licht. Een keer vond zo’n visioen plaats terwijl hij in het gezelschap was van ene Gielis Ots. Gielis zag niets. Diezelfde Gielis passeerde in 1448 met een andere man het devotieplaatsje te paard. Het plan kwam in ze op om de rozen die aan het Mariabeeld geschonken waren te stelen. Prompt vielen ze van het paard. Ze toonden groot berouw aan het Mariabeeld. Ook een andere rozendief en een appeldief werden bestraft en vroegen vergiffenis. De verhalen over deze gebeurtenissen deden al snel tot in Brussel de ronde.

Met Pinksteren 1449³¹ begon het Mariabeeld een licht uit te stralen, dat tot in Brussel te zien was. Daar waren nog meer mensen dan normaal, omdat op de zondag voor Pinksteren de jaarlijkse Ommegang met het eveneens wonderdoende Mariabeeld van Onze-Lieve-Vrouw van Zavel plaats gevonden had. Het lichtwonder bracht meteen een mensenmassa op de been. Er zouden binnen het octaaf (8 dagen) meer dan tienduizend mensen gekomen zijn. Er begonnen zelfs pelgrims van buiten Brabant te komen. Inmiddels bleek het

27 Wenen, Österreichische Nationalbibliothek, Series nova 12779. Ik heb gebruik gemaakt van de editie van Reusens, die gebaseerd is op een afschrift en daarom op bepaalde punten afwijkt, met name in de woordvolgorde.

28 Judocus (ook wel Josse Smets, of Fabri/Faber) was vicarius in 1512-1514 (mogelijk ook in 1516) en procurator in 1517-1522. De Grauwe, *Prosopographia* II, 269.

29 Den Haag, Koninklijke Bibliotheek 71 G 25.

30 Daarnaast put ik uit Stein, ‘Van publieke devotie’.

31 Pinksteren viel in 1449 op 1 juni. Dullaert noemt het jaar 1450 in plaats van 1449, waarschijnlijk een bewuste aanpassing omdat 1450 een jubeljaar was. Reusens, ‘Origine’, 90; Österreichische Nationalbibliothek, Codex Series nova 12779, f. 4v-5r. Calbrecht, *Geschiedenis van het genadeoord*, 10-11. De Waha, ‘Aux origines’, 7-8. Yiu, ‘Discipline or security?’, 30.



beeld ook genezingswonderen te doen, wat de aantrekkingskracht nog groter maakte. De pelgrims, omschreven als een menigte van zieken (*multitudo languentium*³²), brachten haar een veelheid aan geschenken. Onder de pelgrims zouden zich relatief veel werkeloze arbeiders bevonden hebben, die, mede omdat ze geen andere bezigheden hadden om naar terug te keren, lang op het Scheutveld bleven.

Het waren de geschenken die noopten tot een eerste stap naar een professionelere organisatie. Om de inkomsten veilig te stellen, ging Gielis Ots met een aantal anderen bij het beeld zitten om ze in ontvangst te nemen. Daarvoor betaalden ze zichzelf ook een deel uit. In overleg met Jan van Edingen, de amman van Brussel, en het stadsbestuur kwam er een geldkist met meerdere sloten waarvan de sleutels door verschillende personen bewaard werden. De amman werd benoemd door de hertog. Hij was verantwoordelijk voor de hoge rechtspraak en handhaving. De bisschop van Kamerijk zou moeten beslissen over wat er met het geld moest gebeuren.

Het zou meermalen gebeurd zijn dat mensen probeerden te stelen of de geschenken wilden verbranden. Vooral dat laatste is opvallend. De pogingen tot het verbranden van de giften wijst erop dat de devotie door bepaalde mensen of groeperingen niet geaccepteerd werd. In de inleiding op dit artikel is reeds ter sprake gekomen dat dit zelfs speelde op het allerhoogste niveau: bisschop Jan van Bourgondië wilde de devotieplaats het liefste met de grond gelijk maken. De kerkelijke controle over het beeldje, en in het bijzonder over de inkomsten van het beeldje, leidde ook tot een botsing tussen de pastoors van Sint-Jans-Molenbeek en Anderlecht. Onder wiens parochie viel het Mariabeeld? Het stond immers precies op de grens. Uiteindelijk deed de pastoor van Sint-Jans-Molenbeek een stap terug ten gunste van de parochie Anderlecht. Dat leidde tot een nieuwe kwestie. Het kapittel van Anderlecht wilde namelijk zijn rechten laten gelden op de inzameling en het beheer van de donaties, maar de Anderlechtse kerkfabriek ook. De beslissing de gelden onder de eindverantwoordelijkheid van de bisschop van Kamerijk te plaatsen, maar het praktische beheer bij vertegenwoordigers van de stad Brussel te houden, loste ook hier de problemen op.³³

Met de eerste praktische problemen uit de weg waren er nog andere bezwaren om zich over te buigen. Want was deze devotie wel wenselijk? Er werd een commissie samengesteld uit vertegenwoordigers van de bisschop, de hertog en de stad Brussel die het waarheidsgehalte van de geruchten over wonderen moest gaan onderzoeken. Hoewel zelfs Adriaan Dullaert, die lid was van de onderzoeksraad, een aantal wonderbaarlijke ervaringen had, kon er niemand gevonden worden van wie onomstotelijk vast stond dat hij of zij een wonder meegemaakt had. Een vrouw getuigde dat zij al in de Pinksternacht een visioen gehad had. Een prachtige vrouw was in haar kamer verschenen en had haar opgedragen om te verkondigen dat zij in Scheut vereerd wilde worden onder de titel 'Vrouw van Gratie'. Die naam kwam al snel in zwang. De getuigenis van de vrouw werd echter niet geaccepteerd, omdat zij in zonde zou leven. Er was ook een man uit de parochie Itterbeek die visioenen had gehad, maar hij durfde uit angst van zijn 'overste' (het is niet duidelijk of hiermee zijn pastoor werd bedoeld of dat hij kloosterling was) daar niet over te getuigen.

Ondanks de negatieve uitkomst van het onderzoek naar de wonderdoende vermogens van het Mariabeeld, besloten de amman en het stadsbestuur de ingezamelde gelden in te zetten voor de bouw van een echte kapel. De eindverantwoordelijkheid bleef bij de

32 Reusens, 'Origine', 90; Österreichische Nationalbibliothek, Codex Series nova 12779, f. 5v.

33 Het kapittel en het latere klooster zouden nog een tijdje zoekend zijn naar een evenwicht. In 1459 werd er uitspraak gedaan door stadspensionaris Petrus de Thimo over een aantal kwesties. d'Hoop, 'Bruxelles, couvent des chartreux', 36, nrs. 11602-11603. De Waha, 'Aux origines', 5-6 en Yiu, 'Discipline or security?', 34-37.

bisschop van Kamerijk. Er kwamen officiële ontvangers en een koster. Ondertussen bleef de toestroom van pelgrims onveranderd groot. Velen bleven slapen, in tenten. Er was hier, door de ligging buiten de stadsmuren, volop ruimte voor. Wellicht speelde een wonder dat gebeurde met een vrouw uit het nabijgelegen Vlezenbeek mee. Zij had last van een nier- of blaassteen en beloofde negen dagen achter elkaar Scheut te bezoeken of daar te blijven. Na haar genezing besloten meer zieke mensen negen dagen te blijven. De lokale middenstand sprong hier al snel op in door herbergen te openen.



8. De kapel van Scheut, tussen 1838 en 1900, schilderij door Jean-Michel Cels. © Musées Maison d'Érasme & Béguinage / Erasmushuis & Begijnhofmusea / Erasmus House & Beguinage Museums BEG 6016.

Onze-Lieve-Vrouw van Gratie trok ook aanbidders uit de hoogste klasse. Op 21 februari 1450 legde Karel van Charolais (de latere Karel de Stoute) de eerste steen van de kapel. Door meerdere hooggeplaatste personen werd glas-in-lood gedoneerd. Enkele weken na de steenlegging zou de moeder van Karel, Isabella van Portugal, een meisje in Overbeek bij Wambeek bezocht hebben dat door tussenkomst van Onze-Lieve-Vrouw van Gratie herleefd was na haar verdrinkingsdood. Isabella, Karel en andere hovelingen voelden een speciale liefde voor Onze-Lieve-Vrouw van Gratie. Isabella zou zelfs zuster Beatrix, die genezen was van blindheid en een tijd in een huisje bij de kapel woonde, voorzien hebben van zaken die ze nodig had. De aartsbisschop van Reims zou het jaar daarna een aflaat verlenen. Vanaf dat moment werden er ook missen gevierd in de kapel.

Nadat de verering een aantal jaren succesvol voortgezet was, zouden er stemmen opgegaan zijn vanuit 'het volk'³⁴ om de kapel toe te wijzen aan een kloosterorde. Dit zou de continuïteit van de verering waarborgen. Dit kwam het stadsbestuur goed uit. Of misschien hadden mensen uit hun kringen het zaadje voor dit plan al geplant? Verschillende opties werden afgewogen, maar de voorkeur bleek uit te gaan naar de kartuizerorde. Wat zwaar meewoog was dat hertog Filips de Goede al enkele decennia eerder had verklaard dat hij vaker in Brussel zou verblijven, als zijn geliefde kartuizers daar een onderkomen zouden hebben.³⁵ Adriaan Dullaert zou de plannen voor de financiële basis voor het klooster op schrift stellen.³⁶ Hij bleef dat voor zich uit schuiven. Na tien maanden beseftte hij dat de duivel hem afgeleid had, en ging aan de slag. Op wonderbaarlijke wijze bleek hij zich alle afspraken nog perfect te herinneren. De netversie werd 's nachts geschreven, terwijl Dullaert en de klerk geteisterd werden door de duivel.

Toen de financiering rond was, kon de bouw van het klooster beginnen. Onverwacht begonnen echter de giften voor het Mariabeeld af te nemen. Dat kwam deels door het nieuws over de financiering door de stad: giften leken daardoor niet meer nodig. De oorlog die voortkwam uit de Gentse opstand, voedseltekorten, een hoog sterftecijfer, een ziekte in het graan en algemene armoede speelden ook mee. Door verschillende ambitieuze bouwprojecten zat de stad Brussel in financieel zwaar weer. Toch werd er besloten tot niet alleen een extra financiële injectie, maar ook nog eens tot een vergroting van de bouwplannen van het klooster en de kapel. Twee van de vier stadsontvangers protesteerden, maar konden door een wonderbaarlijk ingrijpen hun betogen in de raad niet houden.³⁷

In 1456 was het klooster gereed voor bewoning. Het was een toppunt van (bouw)kunst. De kapel werd ook toen pas gewijd door de bisschop. Het was toen precies een eeuw na de slag op het Scheutveld. Deze beslissende slag in de Brabantse successieoorlog zou verloren zijn door de Brusselaren en Leuvenaren nadat heer Jan van Assche het Brabantse banier had laten vallen. Dat werd geïnterpreteerd als een teken dat de strijd al verloren was. Hierbij is de parallel tussen de naam van de man die al dan niet per ongeluk het banier liet vallen en die van de man die het Mariabeeldje kocht opvallend. Onder andere Dullaert zag de gebeurtenissen rondom Onze-Lieve-Vrouw van Gratie als een manier van God om de gevallen van toen te doen herdenken.

Het klooster zou relatief kort in gebruik blijven. Al binnen een paar decennia zorgden de oorlogshandelingen tijdens de reformatie ervoor dat de inwoners van het klooster Scheut een veilig onderdak moesten zoeken binnen de stadsmuren van Brussel. Bij hun terugkeer in 1587 bleek de verwoesting enorm: vrijwel alleen de kapel was nog te redden. Al snel werd besloten dat het klooster voortgezet moest worden in Brussel. Veel later, in de jaren 1790, werd nog geprobeerd of terugkeer naar de oorspronkelijke vestigingsplaats van het klooster mogelijk was, maar tijdens de Franse bezetting in 1796 volgde de genadeklap. Het oude klooster in Scheut werd in 1798 verkocht. Het zou meerdere eigenaars kennen, tot in 1869 de congregatie van de Missionarissen van Scheut zich er vestigde. De kapel werd geïncorporeerd in een nieuwe neogotische kerk. Het gehele complex, inclusief de middeleeuwse kapel, zou gesloopt worden in de jaren 1970.³⁸

34 'Binnen corten tijden hier nae heeft het volck beginnen te comen op sijn oude deuotie tot onser vrouwen van gratien. Ende doer werken vanden heijligen gheest bij middele van zeker persoonen heuet begonnen te seggen ende die heeren vander wet quellen ende aduijs te geuen als dat die plaetse omtrent der capellen zeer bequam ende wel gelegen was om een nieuwe cloistere te maken vanden minder bruederen vander observantien oft willemijnen oft nonnen van sinter Brigitten oft cruijcen brueders oft dier gelijcke.' Den Haag, KB 71 G 25, f. 54r-54v.

35 Stein, 'Van publieke devotie', 26-27.

36 De Grauwe, *Prosopographia cartusiana* I, 6. Gruijs, 'Kartuizen in de Nederlanden', 166-167.

37 Een uitgebreide bespreking van dit voorval door Dickstein-Bernard, 'La voix de l'opposition', 485-486.

38 Gruijs, 'Kartuizen in de Nederlanden', 217-219. Calbrecht, *Geschiedenis van het genadeoord*, 52-58.

Ondanks de verdrijving van de monniken had het Mariabeeldje wel haar weg teruggevoonden. Onze-Lieve-Vrouw van Gratie was in 1579 door een plunderende soldaat meegenomen, maar belandde via een aantal omwegen in 1609 weer in de kapel. Al snel kwamen er weer mensen op bedevaart en werden er weer geschenken geofferd. In de jaren 1620 deden er zelfs nieuwe wonderverhalen de ronde. Dat had ongetwijfeld mede te maken met de ontwikkeling van concurrerende bedevaartplaatsen, zoals Onze-Lieve-Vrouw van Scherpenheuvel en Onze-Lieve-Vrouw Troosteres der Bedrukten van Laken.³⁹

Het is onduidelijk wat er na 1783, toen het klooster samen met zo'n zeshonderd andere kloosters werd opgeheven door keizer Jozef II, precies is gebeurd met Onze-Lieve-Vrouw van Gratie. E.P. Calbrecht, die aan het begin van de twintigste eeuw in Scheut woonde als lid van de congregatie van de Missionarissen van Scheut, betoogt dat de aalmoezenier het beeldje in de kapel heeft gelaten. Het zou daar later door een Brusselaar weggehaald en enige tijd bewaard zijn, waarna hij het aan de vrouw van de pachter van de gronden nabij de kapel gegeven zou hebben. Deze Catharina De Maesseneer zou het beeldje vervolgens rond 1839 aan de Sint-Pieter-en-Sint-Guidokerk in Anderlecht gegeven hebben.⁴⁰

Tegenwoordig is Onze-Lieve-Vrouw van Gratie daar nog. Althans, er staat een beeldje dat doorgaat voor Onze-Lieve-Vrouw van Gratie, maar naar mijn weten is nooit kunsthistorisch onderzocht of zij het ook daadwerkelijk zou kunnen zijn. Gezien de woelige geschiedenis van het Mariabeeld en de hiaten in de overdrachtsgeschiedenis is het mogelijk dat dit niet het originele Mariabeeldje is. In een overvolle zijkapel, hoog te midden van muurschilderingen over het leven van Sint-Guido, is het beeldje bevestigd in een baldakijn in de vorm van een boom. Een onopvallend eindstation, voor een beeldje dat zoveel beroering heeft veroorzaakt.

Ontwikkelingsfase I: ontstaan

In het vervolg van dit artikel bespreek ik aan de hand van de Zoete Vrouw en Onze-Lieve-Vrouw van Gratie de ontwikkelingsfasen van devoties voor wonderdoende Mariabeelden die ik onderscheiden heb. We keren dus terug naar de late middeleeuwen, naar de vroegste ontwikkelingsfase van de devoties voor 'onze' Maria's.

De vroegste fase is meestal schaars gedocumenteerd. Wat erover bekend is, stamt vaak uit oorsprongslegendes die opgesteld zijn in een van de latere ontwikkelingsfasen. Daarin zijn verifieerbare historische feiten dun gezaaid. Hoewel dit soms zo lijkt, ontstonden nieuwe devoties doorgaans niet als donderslag bij heldere hemel. Het plotselinge opduiken van een wonderbaarlijk object is een literair topos. In het geval van Onze-Lieve-Vrouw van Gratie wordt het moment dat zij een wonderlijk licht begon te verspreiden wel gezien als het beginpunt van de devotie. In werkelijkheid waren er al langer voortekenen dat er iets bijzonders te gebeuren stond. Peter van Assche was immers al jaren bezig om zijn kleine devotieplaatsje te vestigen en uit te breiden. Hij betrok actief andere mensen en spoorde ze aan om ook hun geloof te belijden voor het beeldje. De plek waar hij het beeldje plaatste was niet zomaar een plek. Het stond in de berm van een van de belangrijkste invalswegen naar Brussel, waar vele duizenden mensen het in de loop der tijd gepasseerd moeten hebben. Tel daarbij op dat Peter van Assche al visioenen gehad had en dat de verhalen over de miraculeus bestrafte dieven zich al over de omgeving verspreid hadden, en het wordt duidelijk dat het lichtwonder weliswaar als een groot mirakel werd ervaren door het toegestroomde publiek, maar niet als zo'n grote verrassing als je zou denken.

Ook de Zoete Vrouw in de Sint-Jan was allang geen onbekende meer voor de Bosschenaren. Ze was al op verschillende plaatsen in de Sint-Jan te zien geweest. Ze was al in opspraak geraakt en de eerste kleine wonderdjes waren al gebeurd: ze werd net op tijd gered van de brandstapel, ze was plotseling te zwaar om door Woutke mee naar huis genomen te worden en Woutke kreeg ingevingen. De laatmiddeleeuwse mens was zich er sowieso maar al te bewust van dat hij omringd was door potentiële wonderdoeners. Elk Mariabeeld of ander vererenswaardig object kon door hemelse ingrijpen wonderen gaan doen. Dit bracht hoop en houvast in een tijd waarin mensen in beperktere mate dan nu grip hadden op hun eigen lot.

Op de spontaniteit van het ontstaan van nieuwe devoties is wel het een en ander af te dingen. Er zijn zeker voorbeelden waar het ontstaan van een nieuwe devotie wel heel toevallig samenvalt met een moment waarop er een grote behoefte is aan een toename aan inkomsten, bijvoorbeeld tijdens de bouw of verbouwing van een kerk. De bouw van de gotische Sint-Jan heeft een vlucht genomen na de ontdekking van de wonderdoende vermogens van de Zoete Vrouw.⁴¹ De gedachte dat het lot een handje geholpen is, ligt voor de hand. Hier was weinig voor nodig, want iedereen wist dat te vereren objecten zomaar opeens wonderen konden gaan doen. Dat soort objecten waren ook in overvloed aanwezig in zowel de publieke als private ruimte. En nog belangrijker: men wilde ook graag een wonder ervaren. Combineer dat met bijvoorbeeld een te vereren voorwerp dat opduikt op een onverwachte plek, en de kiem voor een nieuwe devotie is ontsproten. Er waren zeker mensen die misbruik maakten van devoties, zoals de mensen die stalen van Onze-Lieve-Vrouw van Gratie of mensen die zich voordeden als pelgrim in de hoop aalmoezen te krijgen.⁴² Maar over het algemeen lijkt er niet op grote schaal sprake te zijn geweest van opzet, en al helemaal niet van kwade opzet. Een wonder was in deze omstandigheden nu eenmaal snel ervaren.

De eerste wonderen waren vaak niet eens de meest prettige om mee te maken. Het waren relatief vaak strafwonderen. In 's-Hertogenbosch kregen vrouwen die de Zoete Vrouw bespotten het te verduren, in Scheut ging het om dieven die bestraft werden. Dit staat in een oudere traditie. Dergelijke bestraffingswonderen gebeurden ook al in de context van de hoogmiddeleeuwse heiligenverering. De heiligen lieten zich gelden door middel van twee soorten wonderen: wonderen uit machtsvertoon en genadewonderen.⁴³ Juist in de vroegste periode, waarin het Mariabeeld nog kwetsbaar was voor kritiek, konden dit soort wonderen het verschil maken. Het overtuigen van een criticaster werkt beter als bewijs van wonderdoende vermogens dan het belonen van een trouwe aanhanger. Misschien gold toen ook al wel dat bekeerden de grootste pleitbezorgers van hun zaak waren.

De eerste fase van een devotie wordt gekenmerkt door het feit dat er nog maar weinig mensen betrokken waren. In de oorsprongslegenden lezen we meestal over enkele hoofdrolspelers, of een voortrekker met enkele helpers. In 's-Hertogenbosch was de voortrekker Woutke, bijgestaan door mensen zoals jonkvrouw Ode, en in Scheut Peter van Assche, met de hulp van Gielis Ots.

Er lijkt meestal wel een plek geweest te zijn voor de voortrekkers binnen de latere fasen van de devotie, onder de voorwaarde dat zij zich hiervan ten dienste stelden. Dat was bijvoorbeeld het geval in Amersfoort. Margriet Albert Ghisen die het miraculeuze beeld van Onze-

39 Calbrecht, *Geschiedenis van het genadeoord*, 55-63, 66-73, 77.

40 Calbrecht, *Geschiedenis van het genadeoord*, 83-86.

41 Helaas is de financiële administratie van de bouwloods over deze periode niet overgeleverd.

42 Sumption, *Pilgrimage*, 55-56.

43 'Acts of power' en 'acts of grace', in de woorden van Benedicta Ward. Ward, *Miracles and the medieval mind*, 34.

Lieve-Vrouw ter Eem in de gelijknamige rivier had gevonden, werd uiteindelijk zelfs in de Mariakapel begraven. Beatrijs Soetkens, die Onze-Lieve-Vrouw van Zavel begeleidde op een boottocht van Antwerpen naar Brussel, zou de rest van haar leven bij het beeld blijven.⁴⁴

Voor broeder Woutke gold dit niet. Waar Peter van Assche mogelijk vanwege zijn hoge leeftijd geen verdere rol meer gespeeld lijkt te hebben, werd Woutkes latere genadeval zelfs deel van de propaganda omtrent de Zoete Vrouw. In het mirakelgedicht staat:

Een broeder had sijn ootmoedicheijt gegeven / aen dat beelt Onser Suede Vrouwen / mer die broeder had hem verheven / dat hem daernae wel mocht rauwen / dat mocht elck mensche wel schouwen / Al ijdelleijt was sijn ghedachte / niemants raet en dede hij met trouwen / hierom waert hij afghesedt.⁴⁵

Hoewel zijn naam niet genoemd wordt, moet dit wel over Woutke gaan. Hij had het hoog in de bol gekregen, aldus de schrijver, en hij was niet voor rede vatbaar geweest. Woutke werd 'afghesedt'. Dat lijkt hier begrepen te moeten worden als ontslagen uit zijn functie of (informele) rol. Maar naar wiens raad had hij dan moeten luisteren? En waarom hadden zij de macht om Woutke van het toneel af te voeren? Daarvoor moeten we ingaan op de tweede ontwikkelingsfase.

Ontwikkelingsfase 2: institutionalisering

De tweede ontwikkelingsfase begon met het aantrekken van een groter publiek. Binnen de eigen stad, maar wellicht ook al daarbuiten. De tijdingen over de nieuwe wonderdoener verspreidden zich als een inktvlek over de regio. Dat kon heel snel gaan, zoals in Scheut. Binnen enkele weken zouden daar meer dan tienduizend pelgrims gekomen zijn.⁴⁶ Zo'n volkstoeloop veroorzaakte natuurlijk meteen praktische problemen. Deze hoeveelheid mensen was in deze periode het equivalent van het inwoneraantal van een forse stad.

In Scheut is het heel duidelijk dat de hoeveelheid pelgrims zorgde voor een stressreactie bij een aanzienlijk deel van zowel de wereldlijke als geestelijke bestuurders. Dat had meerdere redenen. De eerste reden is al ter sprake gekomen bij de inleiding op dit artikel. Jan van Bourgondië, de bisschop van Kamerijk, kon er ternauwernood van weerhouden worden het devotieplaatsje te vernietigen en de toegestroomde menigte uiteen te slaan. Hij vond een devotie op een ongewijde plaats, zonder enig toezicht vanuit de kerkelijke hiërarchie, een groot gevaar. Het riekte naar afgoderij.

Wanneer een nieuwe wonderdoener zich bevond op ongewijde grond, dan was het zaak er zo snel mogelijk een wél gepast onderkomen voor te zoeken. Dat werd in Scheut bemoeilijkt doordat het beeldje op de grens tussen twee parochies stond. Wie het beeld in handen had, kreeg niet alleen de praktische verantwoordelijkheden, eer, de status die daarbij kwamen kijken, maar vooral ook de inkomsten. Vandaar dat daar eerst een stevige discussie over gevoerd moest worden.

Scheut is, voor zover mij bekend, in de Lage Landen de enige plaats waar het tot zo'n potentieel explosieve situatie kwam. Elders werden Mariabeelden eenvoudigweg ondergebracht op de meest voor de hand liggende plek. Zo werd in Amersfoort Onze-Lieve-Vrouw ter Eem naar de kapel van de Onze-Lieve-Vrouwebroederschap gebracht. Het beeldje had ook naar de belangrijkste kerk van Amersfoort, de Sint-Joriskerk, gekund. Blijkbaar werden

de Lieve-Vrouwebroeders passender hoeders geacht. De Sint-Joriskerk had zich dan ook meer op christocentrische devoties en symboliek toegelegd. In de Sint-Joris is er zeker in de loop der tijd over gemord dat de kerk gepasseerd werd, maar er is geen aanwijzing dat er pogingen zijn geweest het beeldje te verplaatsen.⁴⁷ Aan het belangrijkste was immers voldaan. Het wonderdoende beeldje had een onderkomen op een gewijde plaats, onder toezicht van de geestelijkheid, en het gebouw had de juiste faciliteiten voor bezoek door plaatsgenoten en pelgrims.

Een tweede reden voor de heftige reactie in Brussel was angst voor sociale onrust. De stad kampte al vanaf het einde van de veertiende eeuw met armoede en hoge werkeloosheid. Dat kwam onder andere doordat de import van textiel de lokale lakenindustrie parten speelde. De Honderdjarige Oorlog duurde nog voort. Er waren ook veel mensen gestorven tijdens een epidemie. Hoewel de economie vanaf 1437 weer aantrok, profiteerde daar lang niet de gehele bevolking van. De stedelijke financiën stonden er slecht voor. Dat deed de stadsbestuurders terugdenken aan een andere uit de hand gelopen situatie in een financieel precaire tijd. Een opstand in de vroege jaren 1420 had aan veel vooraanstaande Brusselaren het leven gekost. Men wilde koste wat het kost een herhaling van dat trauma voorkomen. Daarom was het juist dat argument – het voorkomen van opstand en rellen – dat uiteindelijk Jan van Bourgondië ervan overtuigde om niet met geweld in te grijpen. Zijn bezwaren waren ook niet ongefundeerd. Er waren immers al diefstallen geweest, iemand had zich voorgedaan als vertegenwoordiger van de bisschop om zich inkomsten te kunnen toe-eigenen en er waren zelfs geschenken in brand gestoken. Dat waren gevaarlijke situaties, en aanwijzingen dat hij niet de enige was die de devotie niet verwelkomde.⁴⁸ Er moest dus wel ingegrepen worden.

De oplossing lag uiteindelijk in het toch, met terughoudendheid, omarmen van de devotie. Daarvoor werden dezelfde stappen ondernomen als in steden waar nieuwe devoties wel zo goed als unaniem met vreugde werden begroet, zoals in 's-Hertogenbosch. Na het voorzien in een geschikte locatie, als die al niet voorhanden was, werden er de eerste stappen richting verdere institutionalisering gezet. Er werden basale afspraken gemaakt over de zorg voor en de toegang tot het beeld en over de inkomsten. Soms werd dat geregeld door een al bestaand broederschap, zoals in Amersfoort, maar vaker ontstond er een gelegenheidsgezelschap dat als cultusleiding ging fungeren. Daarin werkten geestelijken verbonden aan de kerk waarin het beeld of object stond samen met hun kerkmeesters en met vertegenwoordigers van het bestuur van de stad. Dit paste naadloos in het geheel van de laatmiddeleeuwse samenleving, waar dergelijke samenwerkingsverbanden tussen leken en geestelijken aan de orde van de dag waren. In een iets later stadium kon er, als daar behoefte aan was, alsnog een broederschap gewijd aan de verering het wonderdoende object opgericht worden.

Deze cultusleiding legde zich er allereerst op toe te bewijzen dat er daadwerkelijk sprake was van een Mariabeeld met buitengewone vermogens. Daarom werden in deze fase de eerste wonderverhalen opgetekend. Er werden, in verschillende vormen, mirakelcollecties aangelegd. Die konden ter inzage liggen in de kapel bij het Mariabeeld. De verhalen werden

44 Kemperink, 'Het Amersfoortse mirakelgedicht', 136-142; Gielemans, 'De imagine B.V. Mariae in Sabulo Bruxellensi', 451-452.

45 Hens, *Mirakelen*, 157.

46 Reusens, 'Origine', 90; Österreichische Nationalbibliothek, Codex Series nova 12779, f. 5v.

47 Kemperink, *Johan van Ingen. Geschiedenissen*, 42-44. Jongen, 'Amersfoort en de doornenkroon', 10-27; Emmens, *De St.-Joriskerk*, 202-205, 210, 238-239.

48 Dickstein-Bernard, 'Paupérisme', 392-395; Stein, 'The 'Bliscapen van Maria'', 140; Stein, 'Van publieke devotie', 30-31, 37; De Waha, 'Aux origines', 10-15; Yiu, 'Discipline or security?' 33-35.

ook verspreid via de orale overlevering. Dit gebeurde meer formeel vanaf de kansel, maar ook door aanbidders onderling. De mirakelverhalen hadden een dubbelfunctie als reclameboodschap én als bewijsmateriaal. Dat bewijs was niet alleen nodig om potentiële pelgrims ervan te overtuigen een bezoek te brengen aan de stad, maar ook om de devotie de nodige erkenning te laten krijgen vanuit de hogere kerkelijke hiërarchie. Alleen devoties met steun van de bisschop konden aflaten verwerven en die waren weer van belang om pelgrims aan te trekken. Hoewel het in principe natuurlijk nooit fout was om een Mariabeeld te aanbidden, werden ook de wonderen die Mariabeelden deden aan een nader onderzoek onderworpen. Het kon immers ook om valse wonderen gaan, bekookstoofd door de duivel of mensen met slechte bedoelingen.⁴⁹

Ook in Scheut werden mirakelverhalen verzameld, om uiteenlopende motieven. Mensen zoals Dullaert, die geloofden in de bijzondere krachten en vereringswaardigheid van Onze-Lieve-Vrouw van Gratie, verzamelden deze verhalen als bewijs voor hun overtuiging. Maar er was ook een beweging die de verhalen vooral gebruikte voor precies het tegenovergestelde. Zij wilden het waarheidsgehalte van de verhalen koste wat kost in twijfel trekken. Zo werd de getuigenis van de vrouw aan wie Maria zou zijn verschenen om haar te vertellen dat zij in Scheut vereerd wilde worden onder de naam Onze-Lieve-Vrouw van Gratie verworpen omdat zij in concubinaat, en dus in zonde leefde. Maar de idee dat Maria zou verschijnen of hulp zou bieden aan een eenvoudige zondares was helemaal geen vreemd concept in deze periode. Het was zelfs een literair topos. De *Beatrijs* is hier een goed voorbeeld van. Dullaert, onze bron voor deze episode, haalt verschillende Bijbelse voorbeelden aan van zondaars aan wie toch genade verleend werd. Hij ziet hier een symboliek. Deze zondares mocht haar visioenen ontvangen, waardoor het mogelijk werd voor andere zondaars voortaan Maria te aanbidden in Scheut en zo vergiffenis te ontvangen. Dit paste goed in zijn eigen straatje, want Dullaert schreef zijn kroniek nadat hij zelf in ongenade gevallen was.⁵⁰

Met wat goede wil was het zeker mogelijk geweest voor de commissie om de wonderen van Onze-Lieve-Vrouw van Gratie voor waar aan te nemen. Dat is echter niet gebeurd. Dat wil niet zeggen dat de inspanningen van de optekenaars voor niets zijn geweest. Want in de kronieken van de kartuizers Voet, Smit en Tourneur bevindt zich wel degelijk een opsomming van elf wonderen.⁵¹ Zij lijken een mirakelregistratie voor zich te hebben gehad. Zij schreven in een latere ontwikkelingsfase van de devotie, toen Onze-Lieve-Vrouw van Gratie inmiddels een onderkomen binnen het klooster gevonden had. Het Mariabeeld vormde toen geen bedreiging meer voor de stabiliteit van de samenleving en kon daar veilig vereerd worden. Daardoor werden de wonderverhalen als het ware gerehabiliteerd en konden zij de functie vervullen waarvoor zij eigenlijk bedoeld waren: het vergroten van de devotie voor Onze-Lieve-Vrouw van Gratie.

In deze tweede ontwikkelingsfase zien we vrijwel altijd de eerste processie met het nieuw ontdekte wonderbeeld plaatsvinden. Processies waren nauw verknoot met het ritme van het leven in de middeleeuwse stad. De Mariabeelden konden opgenomen worden in een bestaande processie, zoals in 's-Hertogenbosch gebeurde, of een eigen processie krijgen. Vanaf het einde van de veertiende eeuw waren met name de grote stedelijke omme-gangen uitgegroeid tot grootse vieringen van de stedelijke cultuur en identiteit. Ze waren het hoogtepunt van het jaar. Hun aantrekkingskracht bleef niet beperkt tot de stad zelf. De stadsbesturen deden forse investeringen in deze processies. De gilden gingen er een steeds prominentere rol in spelen en de feestelijkheden werden steeds verder uitgebreid. Wanneer een nieuw wonderdoend Mariabeeld in een dergelijke ommegang opgenomen werd, kreeg zij meteen het grootst mogelijke toneel. Door met haar de processieroute te lopen, werd het

beeld tegelijkertijd gepresenteerd en geëerd. Met deze rondgang werd haar zegening over de hele stad en het aanwezige publiek verspreid.⁵² Door het letterlijke en figuurlijke naar buiten treden van het Mariabeeld raakten beeld en samenleving steeds nauwer met elkaar verbonden. Het waren momenten waarop de moedersteden van de Mariabeelden konden uitdragen dat zij door Maria uitverkoren waren.

Wederom is Scheut hierin atypisch. Onze-Lieve-Vrouw van Gratie werd in dit stadium niet rondgedragen, ook niet – of juist niet – samen met Onze-Lieve-Vrouw van Zavel, het belangrijkste Mariabeeld van Brussel. Over de verhouding tussen Onze-Lieve-Vrouw van Gratie en Onze-Lieve-Vrouw van Zavel later meer. Wellicht speelde hier de locatie van Onze-Lieve-Vrouw van Gratie ook mee. Het Mariabeeld stond al op een open locatie buiten, waardoor ze benaderbaar en zichtbaar was voor grote groepen mensen. Ze hoefde dus niet verplaatst te worden om getoond te worden en er was geen sprake van een afgebakende, stedelijke ruimte die zij door een rondgang te maken symbolisch kon heiligen.

Fase twee kenmerkte zich dus door een aantal ontwikkelingen die deels op elkaar volgden, maar elkaar ook deels overlapt zullen hebben. Allereerst moest er voorzien worden in een geschikte locatie. Door praktische afspraken te maken kreeg een nieuwe groep mensen (het begin van) grip op de situatie. Dit creëerde wat rust. Daardoor kon er daarna vooruit gekeken worden naar hoe het in de toekomst verder moest met het wonderdoende Mariabeeld. Het verkrijgen van de erkenning dat het hier ging om een object dat niet alleen vererenswaardig was, maar ook exceptionele vermogens bezat was met het oog op de langere termijn van belang. Tegelijkertijd moest de interesse van pelgrims gewekt en vooral ook in stand gehouden worden. Deze belangstelling moest geprikkeld blijven, door nieuwe verhalen over wonderen, herhaling van al bekende verhalen en spectaculaire evenementen, zoals de processies.

Ontwikkelingsfase 3: professionalisering en marketing

De basis voor een devotionele infrastructuur die in ontwikkelingsfase twee gelegd was, werd in de daaropvolgende fase verder uitgebouwd. De eerste fasen stonden in het teken van crisismanagement. Ook bij nieuw ontdekte wonderdoeners die met open armen ontvangen werden moesten immers ad hoc allerlei (potentiële) veiligheidsproblemen opgelost worden. Bij een grote, spontane volkstoeloop konden mensen bijvoorbeeld in de verdrukking raken, ongewenste elementen konden ongemerkt de stadsmuren binnenkomen, de sfeer kon omslaan, er kon massahysterie ontstaan. De lijst van risico's was lang. Er werden dus maatregelen getroffen op het gebied van crowdcontrol, maar er werden ook allerlei andere praktische afspraken gemaakt. In de derde fase worden deze afspraken verder uitgewerkt. Er kwam meer permanente regelgeving en de taken werden definitief verdeeld. Er werden vrijgeleides afgekondigd zodat de pelgrims veilig naar hun plaats van bestemming konden reizen. Soms werden afspraken en verdelingen later herzien, wanneer gebleken was dat de devotie een blijvertje was.⁵³

49 Van Mulder, *Wonderkoorts*, 177.

50 Reusens, 'Origine', 94-96; Österreichische Nationalbibliothek, Codex Series nova 12779, f. 9r-9v.

51 Brussel, KB 5764, f. 13r-14v. Den Haag, KB 71 G 25, f. 45r-49v.

52 Marnef, 'Civic religion', 185-186. Apostolos-Cappadona, 'Religion and the arts: history and method', 31.

53 Dat gebeurde bijvoorbeeld in 1459 in Amersfoort. Archief Eemland, 0165 Capittel van Sint Joris, inv.nr. 35 (regist 196) en inv.nr. 1, f.13r-14r.

Een nieuwe bedevaartplaats leidde vaak ook tot (her- of ver-)bouwactiviteiten. Zo nam de bouw van de gotische Sint-Jan een vlucht. Hier was de Bossche kerk bepaald geen uitzondering in. Soms werd er zelfs nieuw gebouwd, zoals in Amsterdam, waar een jaar na het nog steeds beroemde sacramentswonder al werd begonnen met de bouw van de kapel die bekend is komen te staan als de Heilige Stede. Maar er werd ook voorzien in onderkomens voor de pelgrims, bijvoorbeeld in Amersfoort, waar een broederschap verantwoordelijk werd voor het toepasselijk genaamde Wandelhuis.⁵⁴

Er werd, kortom, gewerkt aan de duurzame inbedding van de devotie in het leven in de stad. Dat was voor een belangrijk deel de taak van de cultusleiding, die zich ontwikkelde van een gelegenheidscoalitie tot een informeel maar blijvend instituut. De cultusleiding was nauw verbonden met en werkte samen met het stadsbestuur en andere maatschappelijke organisaties, zoals de broedersschappen en gildes die deelnamen aan de processies. Ze bestond uit zowel leken, vaak de kerkmeesters of lekenbroeders van een broederschap, als uit geestelijken, verbonden aan de kerk of kapel waarin het wonderbeeld zich bevond. Het kerkmeesterschap was niet zomaar een functie. Het stadsbestuur benoemde de kerkmeesters, en rekruteerde daarvoor binnen de eigen kringen.⁵⁵

Uit het reeds genoemde mirakelboek van 's-Hertogenbosch blijkt deze verknootheid tussen stadsbestuur, cultusleiding en meest prominente aanbidders van de Zoete Vrouw duidelijk. Een van de schrijfhanden in het mirakelboek is geïdentificeerd als die van stadssecretaris Adam van Mierde. De gestructureerde wijze van het registreren van de wonderen is geïnspireerd door de manier van werken in de stadsschrijfkamer. Het Bossche mirakelboek behoort tot een minderheid onder de mirakelboeken waarin bij de afzonderlijke wonderverhalen getuigen worden vermeld. Deze getuigen waren afkomstig uit 's-Hertogenbosch zelf en waren aanwezig op het moment dat de pelgrims vertelden over de wonderen die zij mee hadden gemaakt op voorspraak van de Zoete Vrouw. Wanneer de pelgrims weer vertrokken waren, waren er dus altijd nog mannen die het verhaal uit de tweede hand konden navertellen. Onder deze getuigen waren vrijwel alle kanunniken van het kapittel van de Sint-Jan, een flink aantal leden van de Illustere Lieve Vrouwe Broederschap en andere Bossche prominenten.⁵⁶

De devotie was zeker niet voorbehouden aan de stedelijke bovenlaag. De Zoete Vrouw werd breed gedragen. De inwoners van de stad namen niet alleen zelf deel aan de geloofsgemeenschappen die zich vormden rond wonderdoende Mariabeelden. Zij zorgden er ook voor dat andere mensen, van buiten de moederstad, actief deel konden nemen aan de verering. Hun inzet was cruciaal voor het functioneren en voortbestaan van de devotie. Zij vormden de processies, maar zorgden er ook onder andere voor dat de stad er op zijn mooist bij lag. Maar ook buiten de hoogtijdagen moesten de pelgrims ergens ondergebracht worden en de mogelijkheid krijgen hun geld in de stad uit te geven. Aan eten en drinken, maar ook aan andere goederen en vooral ook aan religieuze merchandise. Kiene ondernemers sprongen meteen in op de mogelijkheden die de nieuwe situatie hen bood. Zo vestigden zich op het Scheutveld in een mum van tijd herbergen.⁵⁷ Het is te eenvoudig om alleen het economisch gewin als motief hiervoor aan te wijzen. Zonder deze faciliteiten konden inwoners en pelgrims niet voorzien worden in wat nodig was om de devotie volledig te ervaren.

Zo was ook een pelgrimsinsigne veel meer dan eenvoudigweg een aandenken voor pelgrims om mee naar huis te nemen. Het produceren van en reguleren van de verkoop van deze insignes hoort ook thuis in deze ontwikkelingsfase, waarin nagedacht gaat worden over het representeren van de nieuwe devotie. Wederom ging het hier niet puur om de

inkomsten die ze genereerden, al konden ze zeker een indrukwekkende inkomstenbron vormen. Net als het water dat tegenwoordig nog meegenomen wordt uit Lourdes, konden pelgrimsinsignes bovennatuurlijk geladen worden. Ze waren kleine stukjes van de zegen van Maria, die je de rest van je leven nog onder handbereik had. De insignes werden ook op kleding genaaid, wat pelgrims tot wandelende uithangborden maakte voor de bedevaartplaatsen die ze bezocht hadden. Het kunnen kopen van een pelgrimsinsigne hoorde echt bij de beleving van het bezoeken van een bedevaartplaats. Het zorgde ervoor dat er nog lang na de bedevaart een actieve relatie met het wonderdoende Mariabeeld in stand gehouden werd. Omdat pelgrimsinsignes werden geproduceerd in verschillende materialen waren ze voor iedereen te betalen. Dit doelgroepenbeleid zien we niet alleen terug bij de productie, maar ook bij het ontwerp van de insignes.

Het ontwerp van een pelgrimsinsigne werd niet zomaar gekozen. De voorstelling op pelgrimsinsignes uit Scheut is sterk beïnvloed door symboliek die belangrijk was binnen de kartuizergemeenschap. Tegelijkertijd was de afbeelding van een Mariabeeld in een tabernakel op een boomstam, geflankeerd door twee knielende pelgrims, ook zeer herkenbaar voor mensen zonder verregaande theologische kennis.⁵⁸ Of er vóór de tijd van het kartuizerklooster al pelgrimsinsignes gegoten werden in Scheut is niet bekend. Dit is zeer wel mogelijk. Uit Amersfoort is bekend dat het stadsbestuur ingegrepen heeft tegen de ongeautoriseerde verkoop van pelgrimsinsignes, en later ook heeft opgetreden tegen het aanbieden van ex voto's van inferieure kwaliteit.⁵⁹ Blijkbaar begon de productie dus soms op particulier initiatief. De cultusleiding liet deze situatie echter niet lang bestaan. Voor de vrije markt was op dit gebied geen ruimte. Alleen door de cultusleiding aangewezen producenten en verkopers mochten religieuze koopwaar aanbieden. Zo werd niet alleen gegarandeerd dat een deel van de winst terugstroomde naar de kerk, maar was ook de kwaliteit gegarandeerd. Ook dat was in het voordeel van de kerk. Ex voto's en andere geschenken werden namelijk vaak omgesmolten om hergebruikt te worden, bijvoorbeeld als waskaars, of doorverkocht.

Wie een nieuwe devotie te promoten had, had een veelvoud aan multimediale middelen tot zijn beschikking. Afhankelijk van de samenstelling van de cultusleiding, hun kennis en kunde werden in de derde ontwikkelingsfase reclamecampagnes opgetuigd die soms amateuristisch waren en soms bijzonder weldoordacht. Merchandise werd afgestemd op publiek met uiteenlopende budgetten en voorkeuren. De best uitgewerkte marketingprogramma's vertelden verschillende verhalen op verschillende niveaus. Het wat knullig ogende mirakelgedicht voor de Bossche Zoete Vrouw was gestoeld op retorische technieken waarvan de effectiviteit al in de oudheid bekend was. Vanuit de Sint-Jan werd zelfs een schilderij van de Zoete Vrouw naar het hof van de graaf van Holland gestuurd, een ongekend staaltje doelgerichte marketing. Waarschijnlijk zijn meerdere hoogwaardigheidsbekleders op vergelijkbare wijze benaderd.⁶⁰

In een samenleving waarin lang niet iedereen geletterd was, was visualisering één manier om kennis over een nieuwe devotie te verspreiden, maar was ook de orale overlevering van belang. Daarom werden er mondelinge propaganda-bombardementen ingezet. Zogeheten

54 Boekwijt, *De Sint-Janskathedraal*, 88. Vroom, *De financiering van de kathedraalbouw*, 120-121, 157-162. Margry, 'Amsterdam, Heilig Sacrament ('Sacrament van Mirakel')', *BiN*; Van Kan, 'Armenzorg', 118-120.

55 Zie onder andere Trio, 'Processions in town', 45-57, *passim*. Kuys, 'Churchwardens' accounts and parish finances', 114-115.

56 Hens, *Mirakelen*, *passim*. Van Synghel, *Actum in camera*, 303; Van Mulder, *Wonderkoorts*, 140-142.

57 Brussel, KB, 5764, f. 14r (oude nummering f. 6r). Den Haag, KB, 71 G 25, f. 49r- 50r.

58 Van Asperen, 'Our Lady of Grace at Scheut', 202-204, 208-213.

59 Van Rootselaar, *Amersfoort, 777-1580 II*, 12, 324, 333-334.

60 Van Beek, 'Jesus, hoe lelijk is dit beelt', 35-37; Nationaal Archief, 3.01.01 Graven van Holland, inv. nr. 1237, fol. 119r.

questeerders trokken door de wijde omgeving om de goede boodschap te verkondigen vanaf kansel en marktplein. Zij verkochten ook aflaten. Het bredere genre van de, vaak berijmde, mirakelliteratuur werd regelmatig ingezet. 's-Hertogenbosch was hierin bepaald geen uitzondering. Het spectrum liep van teksten die bedoeld waren om verkondigd te worden vanaf de kansel, via teksten die bij gelegenheid van of tijdens een processie verkondigd konden worden tot volledig uitgewerkte mirakelspelen. De Brusselse *Bliscappen van Maria* zijn daar een voorbeeld van. *Tspel vanden Heiligen Sacramente van der Nyeuer Vaert* ook. Tegelijkertijd moet het belang van spontane mond-tot-mondreclame niet onderschat worden. Middeleeuwers vertelden elkaar graag over nieuwe wonderbeelden en over nieuwe wonderen waarover zij gehoord hadden of die ze meegemaakt hadden. Mirakelboeken bevatten hier tal van voorbeelden van.⁶¹

Devoties waren een product van de samenleving, maar dat product werd vervolgens terugverkocht aan diezelfde samenleving. Hoe beter de vraag op een lijn lag met het aanbod, en hoe flexibeler de cultusleiding kon meebewegen met veranderingen in behoefte, hoe groter de kans op een langdurig succesvolle devotie. De gemeenschap van mensen die zich verbonden voelde met het wonderbeeld moest niet alleen zo groot mogelijk zijn, maar ook zo gedifferentieerd mogelijk. Hoe meer mensen uit de elite van de samenleving zich betrokken voelden bij het beeld en zich met de devotie bemoeiden, hoe meer status de devotie verkreeg. Maar ook met duizenden kleine donaties uit de lagere sociaaleconomische klassen kon een kerk gebouwd worden.

De devotie voor een wonderdoend Mariabeeld kon verbindend werken binnen de samenleving. De liefde voor deze specifieke Maria werd een gemeenschappelijke deler, waar iedereen zich betrokken bij voelde. Het gemeenschappelijk verheffen van de Moeder Gods leidde tot de versterking van bestaande relaties en het ontstaan van nieuwe onderlinge samenwerkingen en verbanden. Dit was een intensivering van de connectiviteit. De devoties raakten steeds nauwer verweven met alle aspecten van de stedelijke samenleving. De verering van de Mariabeelden werd deel van de lokale identiteit.

Terwijl de nieuwe devotie zich dieper en dieper wortelde in de stad, nam ook het risico op conflicten toe. Dat risico was er in de beginfase ook al. Dan ging het vooral over eigenaarschap en zeggenschap over de nieuwe wonderdoener. In 's-Hertogenbosch bestond er geen enkele twijfel over waar de Zoete Vrouw thuishoorde. Ze was letterlijk op het terrein van de Sint-Jan aangetroffen. Er was maar één parochie in 's-Hertogenbosch en er waren geen concurrerende wonderdoeners in de directe omgeving. Er was dus geen enkele belemmering voor de gehele stadsbevolking om zich achter de Zoete Vrouw te scharen. Hoe anders was de situatie in Scheut. Onze-Lieve-Vrouw van Gratie stond op een parochiegrens, pal naast een wereldstad die gekenmerkt werd door factiestrijd en waar ook nog eens al een ander wonderdoend Mariabeeld groots vereerd werd: Onze-Lieve-Vrouw van Zavel.

Onze-Lieve-Vrouw van Zavel stond oorspronkelijk in een kerk in Antwerpen. In 1348 verscheen Maria aan de spinster Beatrijs Soetkens om zich te beklagen dat ze niet meer vereerd werd. Het beeld was te oud en haveloos. Beatrijs zorgde er daarop voor dat het beeld gerestaureerd werd, maar dat had klaarblijkelijk niet het door Maria gewenste resultaat. Hoewel het beeld weer volop vereerd werd, verscheen de Moeder Gods nogmaals aan Beatrijs. Dit keer moest Beatrijs het beeld uit de kerk halen en het naar Brussel brengen. Onder het oog van de koster, die zich door ingrijpen van Maria niet meer kon bewegen, nam Beatrijs het Mariabeeld mee. In de haven lag al een schipper te wachten en tegen de stroom in voeren ze over de Zenne naar Brussel. De hertog, die in Brussel op de Coudenberg verbleef, werd ingelicht dat het Mariabeeld onderweg was. Hij stond klaar om het Mariabeeld en haar

begeleidster te ontvangen. Het Mariabeeld werd naar de kapel van het Grote Gilde van de Voetboog gebracht, op een paar honderd meter van het hertogelijk paleis. In de eeuw daarna zou Onze-Lieve-Vrouw van Zavel uitgroeien tot het middelpunt van de Brusselse Mariadevotie. Jaarlijks werd ze gevierd met de Ommegang, een steeds groter groeiend spektakel. De band tussen het hertogelijk huis en Onze-Lieve-Vrouw van Zavel zou altijd sterk blijven.⁶²

Onze-Lieve-Vrouw van Gratie deed uitgerekend tijdens de jaarlijkse culminatie van devotie voor Onze-Lieve-Vrouw van Zavel rond Pinksteren haar grote lichtwonder. Hiermee presenteerde zij zich als een potentieel geduchte concurrent. Geen wonder dat de Brusselaren die op meerdere manieren geïnvesteerd hadden in Onze-Lieve-Vrouw van Zavel hier helemaal niet op zaten te wachten. De negatieve reactie van een deel van de Brusselse bevolking op Onze-Lieve-Vrouw van Gratie kwam ook deels hierdoor.

Onze-Lieve-Vrouw van Gratie had echter al wel de aandacht getrokken van Isabella van Portugal en Karel van Charolais. Mede hierom kon het Mariabeeld niet eenvoudigweg terzijde geschoven worden. Het laten bouwen van een kartuizerklooster zorgde er niet alleen voor dat Onze-Lieve-Vrouw van Gratie in een minder publieke ruimte terechtkwam, waar ze een ander soort functie ging vervullen, maar was ook een handreiking naar het Bourgondische hof. Hertog Filips de Goede had al eerder aangegeven dat hij vaker in Brussel zou zijn, als er een kartuizerklooster in de buurt zou zijn.⁶³

De bouw van het klooster voor Onze-Lieve-Vrouw van Gratie bood ook het hertogelijk hof en de Brusselse elite een nieuwe mogelijkheid om hun persoonlijke memorieplaats in te richten. Dat kon bijvoorbeeld door de financiering van cellen en vensters. In het deel van de kapel waar het grote publiek mocht komen, kwamen er glas-in-lood-ramen betaald door de hertogelijke familie en hun directe kring. In het deel van de kapel dat bestemd was voor de kartuizers, kwamen ramen ter gedachtenis aan de Brusselse elite.⁶⁴ Of Filips nu echt verknochter aan Brussel is geraakt door de aanwezigheid van het kartuizer klooster is niet duidelijk. Het is wel zeker dat zijn zoon het klooster een bijzonder warm hart toedroeg. Karel bezocht Scheut vaak en doneerde dan gul aan Onze-Lieve-Vrouw van Gratie.⁶⁵

Het klooster heeft ook nog een tijd gefunctioneerd als herdenkingsplaats voor de slag bij Scheut. De slag bij Scheut, op 18 augustus 1356, was de culminatie van de Brabantse successieoorlog. In de vroegste kroniek over Onze-Lieve-Vrouw van Gratie, die van Dullaert uit 1471, is het verhaal over de slag van Scheut helemaal aan het einde opgenomen. Haast alsof het een *afterthought* was. De kronieken van de kartuizers, waarvan de eerste geschreven is door Marcel Voet die overleed in 1487, openen juist hun narratief met de slag bij Scheut. Hierdoor konden de bouw van het klooster en de gebeurtenissen die daaraan vooraf waren gegaan gepresenteerd worden als een manier om het historisch onrecht dat de gevallenen was aangedaan door ze niet te herdenken, te corrigeren. Deze functie als lieu de *mémoire* lijkt echter niet lang beklijfd te hebben.⁶⁶

De derde ontwikkelingsfase was dus, naast die van de praktische inbedding voor de lange termijn, de fase van storytelling. Er werd gewerkt aan het verhaal van het wonderbeeld en hoe het aan wie verteld moest worden. In Brussel nam deze fase een relatief lange periode

61 Van Mulder, *Wonderkoorts*, 220-222; Van Beek, 'Jesus, hoe lelijk is dit beelt', 37-39; Beuken, *Die Eerste Bliscap van Maria*, passim.

62 Gielemans, 'De imagine B.V. Mariae in Sabulo Bruxellensi', 451-452. Billen, 'La construction d'une centralité', 191.

63 Stein, 'Van publieke devotie', 24-29.

64 Stein, 'De groei van Scheut', 41-43. Damen, 'De schenkers van Scheut', 86-88; Österreichische Nationalbibliothek, Codex Series nova 12779, f. 11v-13v. Reusens, 'Origine', 98-100. Brussel KB 5764 f. 9r-10r (oude nummering f. 2r-3r), Den Haag KB 71G25, f. 34r-34v.

65 Damen en Stein, 'Collective memory', 42; Van der Velden, 'Karel de Stoute op bedevaart', 234-241, passim.

66 Reusens, 'Origine', 117-119; Österreichische Nationalbibliothek, Codex Series nova 12779, f. 27r-29v; Damen, 'Collective memory', 33-37; Brussel, KB, 5764, f. 9r-9v.

in beslag, omdat er zoveel factoren meespeelden die de voortgang compliceerden. Maar stapje voor stapje kwamen de Brusselaars tot het inzicht dat een aantal van die problemen niet alleen dezelfde oplossing kenden, maar dat die oplossing ook nog eens grote voordelen zou hebben voor de gemeenschap. De ad hoc oplossing om een klein kapelletje te bouwen werd een steeds ambitieuzer bouwplan, tot het een pronkstuk van een klooster was waar heel Brussel trots op kon zijn.



9. De kapel van Scheut, 1823, lithografie door Prosper de la Barrière uit Dewasme & Cie ed., *Collection historique des principales vues des Pays Bas*.

Ontwikkelingsfase 4: consolidatie en continuering

Op een bepaald moment werd de aanwezigheid van een wonderdoende Mariabeeld gewoon. Wanneer alles was geregeld wat er geregeld moest worden om de pelgrims te kunnen blijven verwelkomen, konden de inwoners van de stad overgaan tot de orde van de dag. Het dagelijks leven werd niet meer verstoord door de aanwezigheid van het Mariabeeld, maar ze maakte er deel van uit. In mirakelboeken neemt na een aantal piekjaren het aantal wonderregistraties dan ook aanzienlijk af. Of dat gebeurde omdat de wonderdoende vermogens afdoende bewezen waren en er genoeg propagandamateriaal verzameld was, of omdat er eenvoudigweg geen of minder wonderen gebeurden, is niet duidelijk. Met de grote cultusbepalende momenten – ontdekking, bevestiging van de wonderdoende vermogens, acceptatie door het kerkelijk gezag en de presentatie naar de buitenwereld – achter de rug kwam de devotie in rustiger vaarwater. Er konden nog nieuwe hoogtepunten bij komen, zoals een aflaatverlening, plaatsing in een nieuwe of verbouwde kerk of kapel, een heropleving of deelname aan de verering door een machthebber, maar dat hoefde niet.

Een periode van rust was misschien wel even welkom, maar ook gevaarlijk, want in rust school het gevaar van vergetelheid. De cultus bleef onderhoud en aandacht nodig hebben. Het is duidelijk dat op momenten dat de cultusleiding constateerde dat een verering bedreigd werd door concurrentie of eenvoudigweg vergeten dreigde te raken, de mirakelregistratie vaak weer opgepakt werd. Dan waren er opeens wél weer wonderen te verkondigen. Dat gebeurde bijvoorbeeld in 's-Hertogenbosch. In de periode 1519-1521 werden er opeens zeven wonderen opgetekend in het mirakelboek. Het laatste gedateerde wonder uit de periode daarvoor gebeurde in 1450. Waarschijnlijk waren er meerdere ontwikkelingen die samen de aanleiding vormden voor deze poging de devotie voor de Zoete Vrouw opnieuw te stimuleren. De stad 's-Hertogenbosch bevond zich in economisch opzicht in zwaar weer. Tegelijkertijd blijkt uit onderzoek een meer algemene terugloop van inkomsten voor dit soort devoties voor wonderdoende Mariabeelden.⁶⁷ Daarnaast werd er al een tijdje een Onze-Lieve-Vrouw van Smarten (een pietà) vereerd in het Bossche Franciscanerklooster. De Mariadevotie bloeide in het Dominicanenklooster aan de altaren van Onze-Lieve-Vrouw van Smarten en het Rozenkransaltaar. En rond deze tijd begon ook nog eens een klein vermolmd Mariabeeldje wonderen te doen in het Sint-Geertruiklooster. Het verhaal van het Mariabeeldje van het Geertruiklooster vertoont een aantal opvallende gelijkenissen met de Zoete Vrouw van de Sint-Jan. Ook dit was een 'verworpen beeld' dat door Maria gered werd van de vlammen. De Zoete Vrouw dreigde dus op haar eigen terrein ingehaald te worden met haar eigen *unique selling point*. Hoe succesvol de Geertrui-Maria was, is niet bekend.⁶⁸

In de vierde ontwikkelingsfase werden devoties verder verankerd in de stad. Dat gebeurde niet alleen door het nog grootser aanpakken van de feestelijkheden en evenementen rondom de processies, zoals bij de beroemde Brusselse Ommegang met Onze-Lieve-Vrouw van Zavel, maar ook in de fysieke ruimte. Wanneer de situatie zich daarvoor leende, kon de sacrale topografie binnen de stad uitgebreid worden. Dat kon door bijvoorbeeld verschillende plekken in de stad die een rol hadden gespeeld binnen de oorsprongslegende ook tot devotieplaats te verheffen, zoals in Amersfoort de plek waar het wonderbaarlijke

67 Hens, *Mirakelen*, 660-671; Verhoeven, *Devotie en negotie*, 182-184; Trio, *Volksreligie*, 191-199.

68 Vink, 's-Hertogenbosch, O.L. Vrouw der Smarten', *BiN*; Paquay, 'Bosch beeld in Mechelen', 68; Vink, 's-Hertogenbosch, O.L. Vrouw van St. Geertrui', *BiN*.



10. Onze-Lieve-Vrouw van Gratie te midden van de wandschilderingen over het leven van Sint-Guido in de Sint-Pieter-en-Sint-Guidokerk in Anderlecht. Foto: Lianne van Beek.

Mariabeeldje in de Eem gevonden was. In Schiedam ging het om het woonhuis van de heilige Liduina en het Mariabeeld in de Sint-Janskerk dat Liduina in haar visioenen had gezien.⁶⁹

Zo kon een devotie leiden tot het ontstaan van meerdere heilige plaatsen in een stad en haar omgeving. Dit hoefden geen permanente plaatsen te zijn. Door wonderdoende objecten mee te nemen vanuit hun normale verblijfplaats en ze in processie door de stad te dragen, heiligden zij de gehele stad. Door de verdichting van de devotieplaatsen in de stad en het onderling verbinden van deze plaatsen, kon de stad zich ontwikkelen tot religieuze hotspot. Een stad waar het religieuze leven zo duidelijk floreerde, kon zich in positieve zin onderscheiden van andere steden. Deze stad was immers door God en zijn heiligen bijzonder gezegend. Door een zo volledig mogelijke religieuze beleving te creëren, kreeg de stad een steeds sacralere uitstraling. Pelgrims gingen niet alleen op een spirituele reis naar de bedevaartplaats, maar maakten ook een spirituele reis binnen de bedevaartplaats. Een reis binnen de stadsmuren die gekenmerkt werd door de verdichting van het heilige op bepaalde plekken. Juist het contrast tussen plaatsen waar het heilige met een hogere intensiteit beleefd kon worden en plaatsen waar dat in mindere mate zo was, zorgde voor een extra devotionele stimulans.⁷⁰

Toch was het simpelweg aanwezig zijn van veel cultusplaatsen geen garantie voor het verlenen van een sacraal imago aan een stad. Utrecht – dat in zekere zin wel een bijzondere religieuze uitstraling had vanwege de bisschoppelijke zetel en de aanwezigheid van meerdere kapittels – is daar een voorbeeld van. *Bedevertplaatsen in Nederland* vermeldt maar liefst zes lemma's over middeleeuws Utrecht, maar geen daarvan lijkt ooit een echt beeldbepalend succes te zijn geweest voor de stad. De Dom bezat een enorme reliekenschat en aan de inzet van de kapittels heeft het niet gelegen, maar toch kwam er geen bedevaartpraktijk van formaat van de grond. Waarschijnlijk kozen de pelgrims liever voor een plek waar één of enkele devotionele objecten centraal stonden, in plaats van de overweldigende veelheid van de relieken in de Dom. Als verklaring wordt ook wel gegeven dat de aanwezigheid van meerdere kapittels zorgde voor verdeeldheid. Er is ook gesteld dat de Utrechtenaren helemaal geen behoefte hadden aan het functioneren als een bedevaartplaats. Het geloofsleven in de Domstad zou al rijk genoeg zijn en ook aan aanloop van buitenaf ontbrak het de stad niet.⁷¹

Voor elke bedevaartplaats die we nu nog kennen uit de bronnen zijn er waarschijnlijk meer geweest die de tand des tijds niet doorstaan hebben. Soms lukte het wel om een devotie voor een wonderdoend Mariabeeld te ontwikkelen en een tijd in stand te houden, en soms niet. Sommige vlamden kort op en doofden dan uit. De cultus rondom een wonderdoend Mariabeeld kan gezien worden als een aantal concentrische cirkels of een zich verspreidende inktvlek. Er is sprake van een kleine kern waarin de verering intensief is, maar aan de randen vervaagt het. Daar, aan die uitersten, begon het gevoel van verbondenheid met het Mariabeeld het eerste af te brokkelen. Deze rafelrandjes corresponderen vaak met geografische afstand. In de loop der tijd trekt het Mariabeeld een steeds lokaler publiek.

In de eigen stad werkte het anders. Daar was de cultus immers niet alleen verknoot geraakt met de lokale identiteit en trots, maar ook met het politieke en economische systeem. Hier lag de kern van de cultus, die het langste bleef bestaan. Met het voortbestaan van dat kleine centrum bleef ook de potentie tot heropleving bestaan. Dat gebeurde dan ook af en toe, met een nieuw marketingverhaal toegesneden op de behoeftes van nieuwe

69 De Boer, *In het water gevonden*, 304-305; Caspers, 'Schiedam, O.L. Vrouw, Maria van Schiedam', *BiN*.

70 Schwerhoff, 'Sakralitätsmanagement', 43-44; Tavinor, 'Sacred space and the built environment', 31-33.

71 Rikhof, 'Utrecht, H. Maarten (Martinus) / andere heiligen', *BiN*; Bogaers, *Aards, betrokken en zelfbewust*, 342-343.

generaties. Op grote schaal gebeurde dat bijvoorbeeld in Nederland vanaf het midden van de negentiende eeuw, na het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie. Het Rijke Roomse Leven putte volop inspiratie uit de grote devoties van het glorieuze middeleeuwse verleden. Heropleving kon ook al veel eerder dan in de negentiende eeuw gebeuren. Regelmatig werden pogingen ondernomen door cultusleidingen van weinig succesvolle of ingedutte devoties om tot grotere hoogten te stijgen. In Lier waren er bijvoorbeeld meerdere authenticatieprocessen van de relieken van Sint-Gummarus nodig om tot een ongekende bloei van de devotie te komen. Maar toen, aan het einde van de vijftiende eeuw bij poging nummer vier, kwamen dan ook gelijk de benodigde financiële middelen beschikbaar om de bouwwerkzaamheden aan de kooromgang van de kerk eindelijk te laten voltooien.⁷² Ongelukkige omstandigheden, zoals stadsbranden en besmettelijke ziektes, leidden ook regelmatig tot hernieuwd religieus enthousiasme. Maar dat was voor lang niet alle devoties weggelegd. Veel devoties maakten alleen de eerste twee of drie ontwikkelingsfasen door en verdwenen daarna. Voor altijd.

Conclusie

De Zoete Vrouw van 's-Hertogenbosch en Onze-Lieve-Vrouw van Gratie zijn de twee uitersten van een spectrum binnen mijn onderzoek naar de ontwikkeling van devoties voor wonderdoende Mariabeelden. Waar de Zoete Vrouw met open armen onthaald werd in een relatief harmonieuze omgeving, begon Onze-Lieve-Vrouw van Gratie haar loopbaan als wonderdoenster in zo ongeveer de lastigst denkbare omstandigheden. Ze stond op de verkeerde plaats, het was het verkeerde moment, de functie van miraculeuze stedenmaagd was al een eeuw vervuld en de gemeenschap van Brussel was verdeeld en getraumatiseerd door gebeurtenissen in het relatief recente verleden.

Toch zorgden juist die omstandigheden er ook voor dat Onze-Lieve-Vrouw van Gratie een succes werd. Een aanzienlijk deel van de Brabantse bevolking bevond zich in een tamelijk uitzichtloze situatie: je heil zoeken onder de mantel van een nieuw, wonderdoend Mariabeeld was onder die omstandigheden een hoopvolle route om in te slaan. Waar een deel van de Brusselse bevolking uitgesproken tegen Onze-Lieve-Vrouw van Gratie was, waren er onder alle bevolkingslagen ook veel voorstanders voor haar te vinden. Het feit dat Isabella van Portugal en Karel van Charolais hun steun voor Onze-Lieve-Vrouw van Gratie zo openlijk uitspraken en hun devotie en plein publique beleefden, is van groot belang geweest voor de manier waarop de devotie zich ontwikkeld heeft. Het was mede hierdoor geen optie om de devotie de kop in te drukken, zoals aanvankelijk het plan was geweest van Jan van Bourgondië, de bisschop van Kamerijk. Stap voor stap kon Onze-Lieve-Vrouw van Gratie opnieuw geframed worden. Van een vogelvrije vrouw in het veld werd zij een voorbeeldige kloosterbewoonster. Met enige dwang werd er een andere gemeenschap rondom het Mariabeeld gecreëerd; werd de toegang tot haar steeds verder gereguleerd. De gedwongen intrede in het klooster, buiten de muren van de stad, zorgde voor stabiliteit, en behield tegelijkertijd Brussel als het exclusieve terrein van Onze-Lieve-Vrouw van Zavel. In de eerste ontwikkelingsfase was deze uitkomst, waarbij Onze-Lieve-Vrouw van Gratie ingezet werd om meerdere doelen te dienen en zo een meerwaarde werd voor de stad Brussel, absoluut nog niet te voorzien. Hier is, nadat de eerste angels uit de situatie getrokken waren, dan ook jaren over gesteggeld.

In 's-Hertogenbosch hoefde er niet eindeloos overlegd te worden, want daar werd de Zoete Vrouw door de gehele gemeenschap gesteund. Het is duidelijk hoe de cultusleiding verknoopt was met het stadsbestuur, het kapittel, de broederschappen – vooral de Illustere Lieve Vrouwe Broederschap – en de gilden. Ook het Bossche voorbeeld toont het belang van storytelling rondom een nieuwe wonderdoener aan. De cultusleiding die zich in de Sint-Jan gevormd had, heeft dit op exceptionele wijze aangepakt. Het verhaal van de Zoete Vrouw, met de retorische technieken die hiervoor zijn gebruikt, werkt tot op de dag van vandaag. Het toont aan hoe cruciaal de derde ontwikkelingsfase was, waarin de basis hiervoor gelegd en uitgewerkt wordt. Hierin werd het fundament gelegd voor een voortdurend succes.

Mede doordat deze twee casestudies uit Brabant extremen vertegenwoordigen als het gaat om de ontwikkeling van devoties, zou het meerwaarde hebben het ontwikkelingsmodel diepgaander te toetsen aan meer devoties. Uit mijn onderzoek is gebleken dat het ook voor devoties die al uitvoerig onderzocht zijn, zoals de Zoete Vrouw van 's-Hertogenbosch, loont om terug te keren tot het oorspronkelijke bronmateriaal. De invalshoek van de connectiviteit levert hier nieuwe inzichten op. Dat moet ook voor andere devoties mogelijk zijn. Er zijn voldoende potentiële casestudies te bedenken waar het benodigde bronmateriaal aanwezig lijkt te zijn. Hierbij zou ook onderscheid gemaakt kunnen worden tussen stedelijke en meer rurale bedevaartplaatsen. Te denken valt aan onderzoek naar bijvoorbeeld de devoties in Breda, maar ook naar plaatsen als Aarle-Rixtel en Handel. In het huidige België zou vanuit het oogpunt van connectiviteit naar bijvoorbeeld Halle en Dadizele gekeken kunnen worden. Met dit onderzoek zou het onderzoeksmodel verder genuanceerd kunnen worden. Daarnaast zou het natuurlijk interessant zijn te onderzoeken of het model alleen toegepast kan worden op de Nederlanden en of het ook werkt voor andere devotionele objecten. Het ontwikkelingsmodel is nog maar een eerste stap op zoek naar overkoepelend, analytisch onderzoek naar devoties. Ik nodig eenieder dan ook graag uit het ontwikkelingsmodel te gebruiken en kritisch te bezien.

Voor nu is het van belang dat we hebben gezien hoe de horizontale sacrale ruimte waarin miraculeuze Mariabeelden zich bevonden continu in beweging was. Er was sprake van een voortdurende samenspraak tussen verschillende groeperingen binnen de stad en de verschillende gemeenschappen daarin. Hierdoor hadden wonderdoeners een directe invloed op de connectiviteit in de samenleving en namen daar, in zekere zin, als levende heiligen zelf deel aan. Deze dialoog zien we weerspiegeld in de schriftelijke bronnen, maar ook in de rijke materiële cultuur die zich ontwikkeld heeft rondom deze Mariabeelden. De ontwikkelingsfasen die te onderscheiden zijn en die in meerdere of mindere mate bij het merendeel van de devoties voor wonderdoende Maria's aan te wijzen zijn, zijn hierdoor wellicht nog wel het meest waardevol als een invalshoek om de lokale identiteit in de thuissteden te onderzoeken. Deze wonderdoende Mariabeelden functioneerden zowel als beschermer, belichaming en voortbrengsel van de stedelijke samenleving: zij waren zowel Moeder als Kind van de stad.

Lijst van archivalia

Amersfoort, Archief Eemland,

0165 Capitell van Sint Joris, inv.nr. 35 (regest 196) en inv.nr. 1, f.13r-14r.

Brussel, Koninklijke Bibliotheek

Albert I, 5764.

Den Haag, Koninklijke Bibliotheek,

handschrift 71 G 25.

Den Haag, Nationaal Archief,

3.01.01 Graven van Holland, inv. nr. 1237.

Wenen, Österreichische Nationalbibliothek,

Series nova 12779.

Literatuurlijst

- Apostolos-Cappadona, Diane, 'Religion and the arts: history and method', *Brill research perspectives in religion and the arts* 1.1 (2017) 1-80.
- Asperen, Hanneke van, 'Our Lady of Grace at Scheut. Pilgrimage cult and pilgrims' badges', *Medieval Low Countries* 7 (2020) 193-213.
- Beek, Lianne van, 'Jesus, hoe lelijk is dit beelt! Retoriek in het mirakelgedicht van de Bossche Zoete Vrouw', *Silva* 2.2 (juli 2021) 31-40.
- Beek, Lianne van, 'Uit het oog, maar nooit uit het hart. Het Brusselse verblijf van de Zoete Vrouw', *Bossche Kringen* 9.2 (mei 2022) 35-38.
- Beuken, W.H. ed., *Die Eerste Bliscap van Maria en Die Sevenste Bliscap van Onser Vrouwen* (Culemborg 1973).
- Billen, Claire, 'La construction d'une centralité: Bruxelles dans le duché de Brabant au bas Moyen Âge', in: Marc Boone en Martha Congleton Howell ed., *The power of space in late medieval and early modern Europe: the cities of Italy, Northern France and the Low Countries* (Turnhout 2013) 183-196.
- Boekwijt, Harry, Ronald Glaudemans en Wim Hagemans, *De Sint-Janskathedraal van 's-Hertogenbosch. Geschiedenis van de bouw* (Alphen aan de Maas 2010).
- Boer, D.E.H. de en Ludo Jongen m.m.v. Juliette Duisterwinkel, *In het water gevonden. Het Amersfoortse Mirakelboek naar het handschrift Brussel, Koninklijke Bibliotheek Albert I, 8179-8180* (Hilversum 2015).
- Bogaers, Llewellyn, Aards, betrokken en zelfbewust. *De verwevenheid van cultuur en religie in katholiek Utrecht, 1300-1600* (Utrecht 2008).
- Calbrecht, E.P., *Geschiedenis van het genadeoord van O.L. Vrouw van Gratie te Scheut* (Mechelen 1938).
- Caspers, Charles, 'Schiedam, O.L. Vrouw, Maria van Schiedam', *Bedevaartplaatsen in Nederland*, www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/667.
- Craig, Leigh Ann, *Wandering women and holy matrons. Women as pilgrims in the later middle ages* (Leiden 2009).
- d'Hoop, Alfred, 'Bruxelles, couvent des chartreux (anciennement Scheut)' in: idem ed., *Inventaire general des archives ecclésiastiques du Brabant IV* (Brussel 1929) 33-59.
- Damen, Mario, 'De schenkers van Scheut. Het glasmecenaat van een kartuizerklooster, 1450-1530', *Millennium* 23, nr. 1-2 (2009) 78-111.
- Damen, Mario en Robert Stein, 'Collective memory and personal memoria. The Carthusian monastery of Scheut as a crossroads of urban and princely patronage in fifteenth-century Brabant', in: J.M. Chaucies en P. Péporté ed., *Mémoires conflictuelles et mythes concurrents dans les pays bourguignons (ca 1380-1580): Rencontres de Luxembourg (22 au 25 septembre 2011)* (Neuchâtel 2012) 29-48.
- Dickstein-Bernard, C., 'La voix de l'opposition au sein des institutions bruxelloises 1455-1467', in: M. Arnould, J. Baerten, J. Bovesse e.a., *Hommage au professeur Paul Bonenfant (1899-1965)* (Brussel 1965) 479-500.
- Dickstein-Bernard, Claire, 'Paupérisme et secours au pauvres à Bruxelles au XVe siècle', *Revue belge de philologie et d'histoire* 55.2 (1977) 390-415.
- Emmens, Karel, *De St.-Joriskerk in Amersfoort. Een middeleeuwse kerk voor stad en kapittel* (Amersfoort 2012).
- Folkerts, Suzan, 'Introduction', in: Suzan Folkerts ed., *Religious connectivity in urban communities (1400-1550): Reading, worshipping, and connecting through the continuum of sacred and secular* (Turnhout 2021) 11-20.
- Geest, Paul van, 'Wilsveen, O.L. Vrouw van Wilsveen (Marianum)', *Bedevaartplaatsen in Nederland*, www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/886.
- Gielemans, Johannes, 'De imagine B.V. Mariae in Sabulo Bruxellensi' in: *De codicibus hagiographicis Iohannis canonici regularis in Rubia Valle prope Bruxellas. Adiectus anexdotis* (Brussel 1895) 451-452 (partim excerptum ex *Analectis Bollandianis XIV*).
- Grauwe, Jan de, en Francis Timmermans, *Prosopographia cartusiana Belgica renovata (1314-1796) II* (Salzburg 1999).

- Hens, H. e.a., *Mirakelen van Onze Lieve Vrouw te 's-Hertogenbosch 1381-1603* (Tilburg 1978).
- Jongen, Ludo en Fred van Kan, 'Amersfoort en de doorneenkroon. Over een bijzondere relikwie in laat-middeleeuws Amersfoort', *Flehte* (2003) 10-33.
- Kan, Fred van, 'Armenzorg', in: Rob Kemperink en Burcharth Elias ed., *Bruit van d'Eem. Geschiedenis van Amersfoort I* (Utrecht 2009) 117-125.
- Kemperink, J.H.P., *Johan van Ingen. Geschiedenissen* (Utrecht 1956).
- Kemperink, R.M., 'Het Amersfoortse mirakelgedicht' in: Ottie Thiers, *Bedevaart en kerkeraad. De Amersfoortse vrouwewaart van 1444 tot 1720* (Hilversum 1994) 136-142.
- Kleinberg, Aviad M., *Prophets in their own country. Living saints and the making of sainthood in the later middle ages* (Chicago en Londen 1992).
- Kuys, Jan, 'Churchwardens' accounts and parish finances in the Netherlands during the late middle ages', in: Marjan De Smet, Jan Kuys en Paul Trio, *Processions and church fabrics in the Low Countries during the late middle ages. An inquiry into secular influence on ecclesiastical and religious matters on a local urban level* (Kortrijk 2006) 93-107.
- Margry, Peter Jan en Charles Caspers, 'Opzet en werkwijze BIN-project', in: idem, red., *Bedevaartplaatsen in Nederland I. Noord- en midden-Nederland* (Amsterdam en Hilversum 1977) 12-24.
- Margry, Peter Jan, 'Amsterdam, Heilig Sacrament ('Sacrament van Mirakel')', *Bedevaartplaatsen in Nederland*, www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/30.
- Marnef, Guido en Anne-Laure Van Bruaene, 'Civic religion: gemeenschap, identiteit en religieuze vernieuwing' in: Anne-Laure Van Bruaene, Bruno Blondé en Marc Boone ed., *Gouden eeuwen. Stad en samenleving in de Lage Landen (1100-1600)* (Gent 2016) 165-206.
- Nissen, Peter, 'De heilige vriend Gods Sint Eusebius. Nederlandse mirakelboeken uit de late middeleeuwen, in het bijzonder het Arnhemse mirakelboek van Sint Eusebius, als bron van volksgeloof', *Volkskundig bulletin* 12.2 (november 1986) 283-317.
- Nissen, Peter, 'Hertogenbosch, O.L. Vrouw; Zoete Lieve Moeder of Moeder van 's-Hertogenbosch', *Bedevaartplaatsen in Nederland*, www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/653.
- Paquay, Valentijn, 'Bosch beeld in Mechelen. Onze Lieve Vrouw van de Rozenkrans', *Bosche bladen* 4.2 (2002) 66-70.
- Reusens, E., 'Origines de la chartreuse de Scheut sous Anderlecht', *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique* 4 (1867) 87-122.
- Rikhof, Frans, 'Utrecht, H. Maarten (Martinus) / andere heiligen', *Bedevaartplaatsen in Nederland*, www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/1060.
- Rootselaar, W.F.N. van, *Amersfoort 777-1580 II* (Amersfoort 1878).
- Schwerhoff, Gerd, 'Sakralitätsmanagement. Zur Analyse religiöser Räume im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit', in: Susanne Rau en Gerd Schwerhoff ed., *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne* (München en Hamburg 2008) 38-69.
- Stein, Robert, 'The 'Bliscapen van Maria' and the Brussels policy of annexation', *Publications du centre Européen d'Etudes Bourguignonnes* 31 (1991) 139-151.
- Stein, Robert, 'Van publieke devotie naar besloten orde', *Millennium* 23, 1-2 (2009) 12-37.
- Stein, Robert, 'De groei van Scheut', *Millennium* 23, nr. 1-2 (2009) 38-43.
- Sumption, Jonathan, *Pilgrimage. An image of mediaeval religion* (Londen 2002).
- Tavinor, Michael, 'Sacred space and the built environment', in: Philip North en John North ed., *Sacred space. House of God, gate of heaven* (Londen en New York 2007) 20-41.
- Tersteeg, Jacques, 'Oud Zevenaer, O.L. Vrouw ter Nood Gods, Moeder van Smarten', *Bedevaartplaatsen in Nederland*, www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/596.
- Thiers, Ottie, 'Amersfoort, O.L. Vrouw van Amersfoort (of Ter Eem)', *Bedevaartplaatsen in Nederland*, www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/24.
- Thiers, Ottie, 'Kapellebrug, O.L. Vrouw ter Eecken', *Bedevaartplaatsen in Nederland*, www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/386.
- Trio, Paul, *Volksreligie als spiegel van een stedelijke samenleving. De broederschappen te Gent in de late middeleeuwen* (Leuven 1993).
- Trio, Paul en Marjan de Smet, 'Processions in town: the intervention of the urban authorities in the late medieval urban processions of the Low Countries', in: Marjan de Smet, Jan Kuys en Paul Trio ed., *Processions and church fabrics in the Low Countries during the late middle ages. An inquiry into secular influence on ecclesiastical and religious matters on a local urban level* (Kortrijk 2006) 5-82.
- Van Mulder, Jonas, *Wonderkoorts. Autoriteit, authenticiteit en religieuze ervaring in mirakelcollecties in de Bourgondische Nederlanden (1381-1534)* (proefschrift Universiteit Antwerpen 2016).
- Van Syngel, Geertrui, *Actum in camera scriptorium op-pidi de Buscoducis. De stedelijke secretarie van 's-Hertogenbosch tot ca. 1450* (Hilversum 2007).
- Velden, Hugo van der, 'Karel de Stoute op bedevaart: de aanschaf van pelgrimstekens door de graaf van Charolais', in: H.J.E. van Beuningen, A.M. Koldewij en D. Kicken, *Heilig en profaan 2. 1200 Laatmiddeleeuwse insignes uit openbare en particuliere collecties* (Cottchen 2001) 234-241.
- Verhoeven, Gerrit, *Devotie en negotie. Delft als bedevaartplaats in de late middeleeuwen* (Amsterdam 1992).
- Verhoeven, Gerrit, Delft, O.L. Vrouw ter Nood Gods', *Bedevaartplaatsen in Nederland*, www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/158.

- Vink, Ester, 'Hertogenbosch, O.L. Vrouw der Smarten', *Bedevaartplaatsen in Nederland*, www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/649.
- Vink, Ester, 'Hertogenbosch, O.L. Vrouw van St. Geertrui', *Bedevaartplaatsen in Nederland*, www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/652.
- Vroom, W.H., *De financiering van de kathedraalbouw in de middeleeuwen, in het bijzonder de dom van Utrecht* (Maarssen 1981).
- Waha, Michel de, 'Aux origines de la chartreuse de Scheut: pèlerinage "populaire" et monastère "patricien"', *Annales de la Société royale d'archéologie de Bruxelles* 51 (1978) 3-26.
- Ward, Benedicta, *Miracles and the medieval mind. Theory, record and event 1000-1250* (Londen 1982).
- Wingens, Marc, bew. Peter Jan Margry, 'Handel, O.L. Vrouw van Handel', *Bedevaartplaatsen in Nederland*, www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/286.
- Yiu, Yvonne, 'Discipline or security? An analysis of the power mechanisms used to regulate the late medieval pilgrimage to Notre-Dame de Grâce at Scheut near Brussels', *Peregrinations* 2 (2005) 27-49.

Summary / samenvatting / résumé

Cult in context. A development model for the development of devotions to miraculous statues of Mary in late medieval cities on the basis of the examples of 's-Hertogenbosch and Scheut

My dissertation assesses the distinction of four phases in the development of cults of the Virgin Mary. This article discusses these phases using the examples of the Gentle Lady of 's-Hertogenbosch and Our Lady of Grace of Scheut. This research fills a lacuna in the study of the history of pilgrimage by focusing on the home cities of the miraculous objects. It argues for a comprehensive analysis of cults of the Virgin Mary in the late medieval Low Countries.

The first phase centers on the earliest origins of the cults. In both 's-Hertogenbosch and Scheut, the cults started with small miracles, preparing the audience for larger and more spectacular miracles to come. Early miracles tend to have a more negative character, punishing sceptics. The protagonists are usually a small number of lay persons of lower status.

In phase two, an ad hoc group of men of higher status take the lead. Lay men and clerics work together to provide the necessary conditions to prepare for the new devotion's success. This becomes established in a church or chapel. Especially in Scheut, it was a long and problematic process to gain universal acceptance of the devotion, as the miraculous statue was positioned on unconsecrated grounds between two parishes and attracted a lot of pilgrims there. Priorities are proving the miraculous abilities of the statues and promoting them to a bigger audience.

Phase three marks the end of crisis management. The cult's management becomes more permanent but remains informal. This is the phase of professionalization. In close collaboration with the town council and other urban institutions, such as confraternities and guilds, the devotion is further embedded in the town. The Gentle Lady was embraced by all citizens of 's-Hertogenbosch. In Brussels, Our Lady of Grace had to be skilfully manoeuvred by her supporters. Slowly, ever more people saw ways to have Our Lady of Grace favour the town and themselves. The third phase also was the phase of storytelling, in which the marketing tools were further developed.

During the fourth phase, the devotion enters smooth waters. The cult still needs maintenance as devotions are in constant danger of falling into oblivion. Festivities surrounding processions are extended and more places of worship are created on various locations in the town.

The Gentle Lady of 's-Hertogenbosch and Our Lady of Grace of Scheut are on opposite ends of the spectrum of the development of Marial devotions. Our Lady of Scheut had practically everything going against her. Partly due to the support by the Burgundian court, the devotion survived. By giving her a different, less public place in a Carthusian monastery, she was able to gain wide acceptance. The development model is to be used as a starting point for further research.

Cultus in context. Een ontwikkelingsmodel voor het ontstaan van devoties voor wonderdoende Mariabeelden in laatmiddeleeuwse steden aan de hand van de voorbeelden van 's-Hertogenbosch en Scheut

Mijn proefschrift toetst het onderscheiden van vier fasen in de ontwikkeling van de devoties tot de Maagd Maria. Dit artikel bespreekt deze fasen aan de hand van de voorbeelden van de Zoete Vrouw van 's-Hertogenbosch en Onze-Lieve-Vrouw van Gratie van Scheut. Dit onderzoek vult een leemte in de studie van de bedevaartgeschiedenis door zich te richten op de thuissteden van de miraculeuze objecten. Het pleit voor een uitgebreide analyse van devoties tot Maria in de laatmiddeleeuwse Lage Landen.

De eerste fase concentreert zich op de vroegste oorsprong van de devoties. In zowel 's-Hertogenbosch als Scheut begonnen de devoties met kleine wonderen, die het publiek voorbereidden op grotere en meer spectaculaire wonderen later. Vroege wonderen hebben meestal een negatief karakter en straffen sceptici. De hoofdrolspelers zijn meestal een enkele leken met een lagere status.

In fase twee neemt een willekeurige groep mannen met een hogere status het voortouw. Leken en geestelijken werken samen om de noodzakelijke voorwaarden te scheppen voor het succes van de nieuwe devotie. Deze wordt gevestigd in een kerk of kapel. Vooral in Scheut was het een lang en moeizaam proces om algemene acceptatie voor de devotie te krijgen, omdat het beeld op een ongewijd terrein tussen twee parochies stond en daar veel pelgrims trok. Belangrijkste voorwaarden zijn het bewijzen van de wonderbaarlijke capaciteiten van de beelden en het promoten ervan bij een groter publiek.

Fase drie markeert het einde van het crisismanagement. Het beheer van de cultus wordt een meer permanente, hoewel nog steeds informele taak. Het is de fase van professionalisering. In nauwe samenwerking met het stadsbestuur en andere stedelijke instellingen zoals broederschappen en gilden wordt de devotie verder in de stad verankerd. De Zoete Vrouw werd gesteund door heel 's-Hertogenbosch. In Brussel moesten de aanhangers van Onze-Lieve-Vrouw van Gratie behendig manoeuvreren. Langzamerhand zagen steeds meer mensen manieren om haar in te zetten ten gunste van de stad en zichzelf. De derde fase was ook de fase van storytelling, waarin de marketingtools verder ontwikkeld werden.

In de vierde fase komt de devotie in rustig vaarwater terecht. De cultus heeft nog steeds ondersteuning nodig want devoties dreigen voortdurend in de vergetelheid te raken. Festiviteiten rond processies worden uitgebreid. Het worden meer cultusplekken ingericht op verschillende locaties in de stad.

De Zoete Vrouw van 's-Hertogenbosch en Onze-Lieve-Vrouw van Genade van Scheut staan aan de uiteinden van het spectrum van de ontwikkeling van Mariadevoties. Onze-Lieve-Vrouw van Scheut had vrijwel alles tegen zich. Mede dankzij de steun van het Bourgondische hof overleefde de devotie. Door haar een andere, minder publieke, plaats te geven

in een kartuizerklooster, werd ze algemeen geaccepteerd. Het ontwikkelingsmodel dient als uitgangspunt voor verder onderzoek.

Le culte en contexte. Un modèle de développement des cultes des statues miraculeuses de la Vierge Marie dans les villes de la fin du Moyen Âge sur la base des exemples de Bois-le-Duc et de Scheut

Ma thèse de doctorat montre qu'il est possible de distinguer quatre phases dans le développement des cultes à la Vierge Marie. Cet article examine ces phases à l'aide des exemples de la Mère Douce de Bois-le-Duc et de Notre-Dame de Grâce de Scheut. Cette recherche comble une lacune dans l'étude de l'histoire des pèlerinages en se concentrant sur les villes d'origine des objets miraculeux. Elle plaide en faveur d'une analyse globale des cultes de la Vierge Marie dans les Pays-Bas de la fin du Moyen Âge.

La première phase est centrée sur les premières origines des cultes. Tant à Bois-le-Duc qu'à Scheut, les cultes ont commencé par de petits miracles, préparant le public à des miracles plus importants et plus spectaculaires. Les premiers miracles ont tendance à avoir un caractère plus négatif, punissant les sceptiques. Les protagonistes sont généralement un petit nombre de laïcs de condition inférieure.

Dans la deuxième phase, un groupe ad hoc d'hommes de statut supérieur prend la direction des opérations. Des laïcs et des clercs travaillent ensemble pour mettre en place les conditions nécessaires pour la nouvelle dévotion. Celle-ci est institutionnalisée dans une église ou une chapelle. A Scheut en particulier, le processus d'acceptation universelle de la dévotion a été long et problématique, car la statue était placée sur un terrain non consacré entre deux paroisses et attirait de nombreux pèlerins. Les priorités sont de prouver les capacités miraculeuses des statues et de les promouvoir auprès d'un public plus large.

La troisième phase marque la fin de la gestion de crise. La gestion des cultes devient une institution plus permanente, bien que toujours informelle. C'est la phase de professionnalisation. En étroite collaboration avec le conseil municipal et d'autres institutions urbaines telles que les confréries et les guildes, elle intègre davantage la dévotion dans la ville. La Mère Douce a été soutenue par toute la ville de Bois-le-Duc. À Bruxelles, la Vierge de Grâce a dû être habilement manœuvrée par ses partisans. Peu à peu, de plus en plus de gens ont compris comment utiliser Notre-Dame de Grâce en faveur de la ville et d'eux-mêmes. La troisième phase a également été celle de la narration, au cours de laquelle les outils de marketing ont été développés.

Au cours de la quatrième phase, la dévotion entre dans des eaux calmes. Le culte avait encore besoin d'être entretenu. Les dévotions risquaient constamment de tomber dans l'oubli. Les festivités entourant les processions sont étendues. Il est également possible de créer d'autres lieux de culte liés au culte à différents endroits de la ville.

La Mère Douce de Bois-le-Duc et Notre-Dame de Grâce de Scheut se situent aux deux extrémités du spectre du développement des dévotions mariales. Notre-Dame de Scheut avait pratiquement tout contre elle. C'est en partie grâce au soutien de la cour bourgeoise que la dévotion n'a pas été supprimée. En lui donnant une fonction différente, moins publique, dans une chartreuse, elle a pu être acceptée par tous. Le modèle de développement doit servir de point de départ à d'autres recherches.

Over de auteur

Lianne van Beek (1983) deed haar bachelor geschiedenis en haar research master Klassieke, Middeleeuwse en Renaissance Studies aan de Rijksuniversiteit Groningen. Daarna heeft ze verschillende functies in het archiefwezen bekleed, waaronder bij het Gelders Archief. Sinds 2017 werkte ze bij Erfgoed 's-Hertogenbosch als senior archivist en archiefinspecteur, maar maakte in 2024 de overstap naar het interbestuurlijk toezicht op het informatie- en archiefbeheer bij de provincie Noord-Brabant. Daarnaast werkt Lianne aan haar proefschrift *Leven met Maria. Een sociale geschiedenis van de verering van laatmiddeleeuwse miraculeuze Mariabeelden in 's-Hertogenbosch, Amersfoort en Scheut*, waarop zij in 2025 aan de Rijksuniversiteit Groningen hoopt te promoveren.
lianne.van.beek@hotmail.com