



1. Jan van Eyck (toegeschreven), *Twee luiken met de Kruisiging en het Laatste oordeel*, ca. 1436-1438, Metropolitan Museum of Art, New York.

‘Gegeven om gebruijct te wordden ter eeren vanden heiligen Sacramente’:

Brusselse Mirakelhosties en een vroege ‘contra-reformatorische’ campagne in Sint-Goedele (ca. 1525-1550)¹

Op 25 april 1527 stapte Grietken Van den Bossche, de voormalig dienstmeid van tapijtwever Hendrik Tsas, het huis binnen van de plebaan van Sint-Goedele, Maarten Cools. Daar legde ze een getuigenis af van de ketterse praktijken waaraan ze in Tsas' huis was blootgesteld. Grietken had toen niet kunnen voorzien wat ze met haar relaas in gang zou zetten. Om te beginnen werd een groep van pakweg zestig mensen, onder wie vooraanstaande kunstenaars en handwerklieden uit Brussel, op verdenking van ketterij in de kraag gevat, ondervraagd en veroordeeld.² Daarnaast, zoals dit artikel wil aantonen, was het geruchtmakende proces dat volgde op Grietkens aanklacht een van de aanleidingen voor een intensieve campagne ten behoeve van de lokale cultus van het heilig Sacrament van Mirakel, als tegenreactie op deze toenemende lutherse geluiden in Brussel. In hoeverre de discussies die Tsas en zijn kompanen voerden over de presentia realis een directe rol gespeeld hebben in de bloeiperiode van het Sacrament van Mirakel is moeilijk te zeggen, want er zijn geen bronnen waarin gerichte intenties of strategieën hiertegen worden geëxpliciteerd, wat in deze vroege periode geen verrassing is. Desalniettemin toont de tijdlijn van gebeurtenissen, in samenhang met de historische context van de cultus rondom dit mirakel in Brussel, dat het geen toevallige opleving was, maar een bewuste stimulering: zowel in de kerkelijke als in de stedelijke ruimte en in het literaire domein werden de mirakelhosties en hun wonderlijke aard naar de voorgrond gebracht.

De hernieuwde focus op dit Brusselse mirakel kwam tot stand binnen een complex samenspel van factoren: het proces van 1527, aanhoudende religieuze onrust en het plotse opblaaien van de dodelijke ‘Engelse zweetziekte’ in de Nederlanden. Het doel van dit artikel is om te analyseren hoe en waarom de cultus van het Sacrament van Mirakel werd gepromoot vanaf 1530 en aan te tonen dat deze inspanningen samen als een vroege ‘contrareformatorische’ campagne gezien kunnen worden, zelfs al vonden ze plaats lang voor de meer systematische uitvoering van de contrareformatorische principes bepaald tijdens het Concilie van Trente. Daarom zal ik eerst de ontstaansgeschiedenis en praktijken van de cultus schetsen en vervolgens ingaan op de religieuze situatie in Brussel in de jaren 1520, om de breuk in continuïteit vanaf 1530 zichtbaar te maken. Het proces van de Brusselse lutheranen, gevolgd door de zweetziekte, bespreek ik als de twee factoren die aanleiding gaven voor de promotie van de cultus. Tenslotte komen de manieren aan bod waarop de cultus in Brussel door verschil-

1 Het onderzoek voor dit artikel werd gefinancierd door het Fonds Wetenschappelijk Onderzoek Vlaanderen (FWO) als deel van het doctoraatsproject ‘Renovating the church: material culture, Habsburg ritual and early Counter-Reformation experiments in the Low Countries (c. 1535-1585)’ (FWO-dossiernr. G000920N).

2 Voor een lijst van verdachten: Decavele, ‘De opkomst’, 39-44.

lende actoren werd gestimuleerd en wie daarin initiatief nam.³ Het Sacrament van Mirakel is tegenwoordig, begrijpelijkerwijs, met name bekend vanwege de sterk antisemitische grondslagen en vooral onderzocht vanuit dat perspectief. Beter begrip van hoe dit antisemitische wonder vanaf 1530 ook 'ingezet' werd tegen ketters, voegt hier niet alleen een belangrijke betekenislaag aan toe, maar geeft ook meer inzicht in de manier waarop aanhangers van het orthodoxe, katholieke geloof in deze vroege periode van de Reformatie opkwamen voor hun traditionele gedachtengoed, een aspect dat vaak onderbelicht is gebleven.

Een antisemitisch bloedwonder in Brussel

De geschiedenis van het Sacrament van Mirakel in Brussel begon eind 1369 met een rijke joodse man uit Edingen, Jonathas genaamd, die geconsacreerde hosties wilde bemachtigen om te ontheiligen. Hij betaalde de bekeerling Jan van Leuven om er een aantal te stelen uit de Sint-Katelijnekerk in Sint-Jans-Molenbeek, maar kort na ontvangst van deze hosties werd hij plots vermoord. De weduwe en zoon van Jonathas brachten toen de gestolen hosties naar de Joden van Brussel, die samenspannen om op Goede Vrijdag het Sacrament te bespotten. Toen de hosties die dag met dolken doorstoken werden, zouden ze zijn gaan bloeden. De geschokte betrokkenen probeerden vervolgens van de bloedende hosties af te komen, maar deze kwamen dankzij een berouwvolle tussenpersoon terecht bij een priester van de Kapellekerk. Na de beschuldiging van de aanval op de hosties werden zes Joodse mannen op de brandstapel geëxecuteerd. In de loop van 1370 kwamen de mirakelhosties in het bezit van Sint-Goedele, na een plechtige overbrenging vanuit de Kapellekerk onder begeleiding van de Kamerijkse bisschop Robert van Genève en de hertog en hertogin van Brabant.⁴

Tot zover het legendarische verhaal: enkel van de beschuldiging en het lot van de beschuldigden bestaat documentair bewijs. In het rekeningenboek van de ontvanger van Brabant wordt melding gemaakt van zes Joden, vier uit Brussel en twee uit Leuven, beschuldigd van diefstal en ontheiliging van het Heilig Sacrament. Ook hun executie op de brandstapel en de confiscatie van Joodse goederen zijn gedocumenteerd.⁵ De overige details uit het verhaal zijn afkomstig uit de verslagen uit het onderzoek naar het mirakel in 1402 en vijftiende- en zestiende-eeuwse teksten die hierop voortbouwden.⁶ De legende is één van slechts twee hostiewonderen in de Nederlanden met een anti-Joods uitgangspunt – dergelijke antisemitische legendes kwamen vaker voor in Duitsland en het Iberisch schiereiland.⁷ Het andere antisemitische hostiewonder in de Nederlanden was dat van het Heilig Kruis in Asse. Ook in dit verhaal zouden Joden voornemens geweest zijn een geconsacreerde hostie te ontheiligen, maar verborg de tot inkeer gekomen handlanger de hostie in een dode boom, die miraculeus tot leven kwam en wonderbaarlijke genezingen verrichtte.⁸ Dit betrof dus geen bloedwonder en ook het gebrek aan profanatie en bestraffing verschilt wezenlijk van het Brusselse wonder. Binnen de aanzienlijke groep eucharistische wonderen in de Nederlanden viel het antisemitische Sacrament van Mirakel in Brussel dus uit de toon.

Bourgondische begunstiging en eerste bloeiperiode

Rond 1436 maakte de cultus zijn eerste bloeiperiode door. Paus Eugenius IV erkende in dat jaar officieel het wonder van de bloedende hosties. Eugenius stond bekend om zijn voorliefde voor eucharistische wonderen en liet die voorkeur bijvoorbeeld blijken toen hij zijn

banden met Filips de Goede versterkte door hem een miraculeus bloedende hostie uit de pauselijke sacristie te schenken.⁹ Het is dus niet verrassend dat Eugenius het wonder van de bloedende hosties uit Brussel erkende en aflaten verleende aan degenen die het Sacrament van Mirakel in Brussel kwamen bezoeken. Er waren aflaten te verkrijgen voor eenieder die de wekelijkse mis op donderdag bijwoonde en deelnam aan het gezang, een bijdrage schonk voor de kapel, of de hosties eer kwam betuigen op de zondag na Sacramentsdag of de zondag na het feest van de heilige Margaretha op 13 juli.¹⁰ De officiële pauselijke erkenning was waarschijnlijk ook reden om de hosties van een eigen kapel te voorzien, in de kooromgang aan de noordkant van Sint-Goedele. Hierover is weinig bekend, omdat deze kapel in de jaren 1530 werd afgebroken voor een grote uitbreidingscampagne, waar verderop dieper op ingegaan zal worden.

In de eerste bloeiperiode van de cultus speelde Filips de Goede een vooraanstaande rol in het bevorderen hiervan. In zijn hofkapel in Dijon was al de mirakelhostie van Eugenius IV ondergebracht, waaromheen een levendige cultus ontstond.¹¹ Maar Filips richtte zich eveneens op de cultus in Brussel, een stad waar hij regelmatig resideerde.¹² De persoonlijke link werd gelegd toen Filips en zijn echtgenote Isabella van Portugal hun zoon Karel na diens geboorte opdroegen aan de mirakelhosties van Brussel, zodat elk jaar, zolang Karel leefde, op 8 november een mis moest worden gevierd op het altaar van het Heilig Sacrament in Sint-Goedele.¹³ Vanaf 1447 werd op Filips' initiatief daarnaast jaarlijks een waskaars gebrand als dank voor een genezing van Karel door het Sacrament van Mirakel.¹⁴

Ook op het vlak van materiële cultuur waren er Bourgondische bijdragen voor het Sacrament van Mirakel in Sint-Goedele. In 1438 schonk Filips een aanzienlijke som voor een glasraam in de nieuw aangelegde kapel.¹⁵ Vermoedelijk waren op dit glasraam in elk geval de wapenschilden te zien van Filips en Isabella. Daarnaast waren er mogelijk gebedsportretten en een figuratieve voorstelling opgenomen, zoals bij de glasramen die Filips schonk aan de Onze-Lieve-Vrouwe te Zavelkerk in 1433 en het Brusselse Sint-Janshospitaal in 1436.¹⁶ Naast deze gedocumenteerde schenking, was er mogelijk ook een andere aanzienlijke bijdrage van materiële cultuur van Filips en Isabella voor het Brusselse Sacrament van Mirakel. Recent is door Maryan Ainsworth overtuigend voorgesteld dat twee panelen, (Metropolitan Museum of Art, New York, Afbeelding 1.) toegeschreven aan Jan van Eyck, hofschilder van Filips, onderdeel waren van een schrijn waarin de mirakelhosties in Sint-Goedele bewaard werden. Deze hypothese baseert zij, kort samengevat, onder meer op de recent ontdekte Middelnederlandse opschriften op de lijst, in samenhang met de vorm en

3 Voor dit aspect wordt voornamelijk gebruik gemaakt van de rekeningen van het Sacrament van Mirakel en de kerkrekeningen van Sint-Goedele uit het rijke kerkarchief dat grondig door Paul de Ridder in kaart is gebracht, voor een zo breed mogelijke benadering waaruit ook actoren buiten Sint-Goedele naar voren komen. Om deze reden blijven de eveneens bewaard gebleven *Acta Capitularia* en testamenten uit het kerkarchief van Sint-Goedele in dit artikel buiten beschouwing. De voorgenoemde rekeningen worden verder aangevuld met contemporaine teksten en publicaties, en analyses van de nog bewaard gebleven materiële cultuur.

4 Dequeker, *Het Sacrament van Mirakel*, 10-12.

5 Dequeker, *Het Sacrament van Mirakel*, 21-23.

6 Dequeker, *Het Sacrament van Mirakel*, 43-50.

7 Dequeker, *Het Sacrament van Mirakel*, 25-32.

8 Dequeker, *Het Sacrament van Mirakel*, 32-35.

9 Rubin, *Gentile tales*, 162-169.

10 Lefèvre, 'A propos d'une bulle', 163-168.

11 Rubin, *Gentile tales*, 162-169; Wieck, 'The sacred bleeding host', 385-396.

12 Ainsworth, *Jan van Eyck's Crucifixion*, 88-89; Anagnostopoulos, *Het Coudenbergpaleis*, 71-93 en 94-103.

13 Haggh, *Music, liturgy, and ceremony*, 371-373, 917; Damen, 'Vorstelijke vensters', 171-172.

14 Lefèvre, 'Le thème', 396, nt. 37.

15 Lefèvre, 'Textes d'archives', 163.

16 Damen, 'Vorstelijke vensters', 194.

iconografie van de luiken en de historische context.¹⁷ De gehistoriseerde portretten van Filips en zijn vrouw Isabella zouden op de luiken in geopende stand te zien zijn en daarmee zichtbaar als exempla voor eenieder die naar het tonen van de mirakelhosties kwam.¹⁸ De context zou goed passen voor de twee luiken van Van Eyck, maar latere inventarissen van de bezittingen van het Sacrament van Mirakel kunnen helaas geen bevestiging geven, want daarin werden alleen de edelmetalen voorwerpen, paramenten en altaartoebehoren opgenomen, geen schilderijen.¹⁹ Hoe dan ook zou door het afbreken van de sacramentskapel deze schrijn, vermoedelijk in of aan de wand gebouwd, noodzakelijkerwijs verwijderd worden, waardoor de luiken niet meer bruikbaar waren en verdwenen uit de kerk.²⁰ Naast deze theorie oppert Ainsworth ook dat Jean Peutin, een Brugse goudsmid die vaker door Filips de Goede werd ingeschakeld, mogelijk de kruisvormige gouden houder maakte voor de drie mirakelhosties, die tot 1670 in gebruik bleef.²¹

De associatie tussen de mirakelhosties en de Bourgondiërs moet zo'n honderd jaar later zeker nog algemeen bekend geweest zijn, dankzij hun materiële representatie en de jaarlijkse mis voor Karel de Stoute, die later collectief voor Filips de Goede, Karel de Stoute en Maria van Bourgondië werd gevierd op 17 januari.²² De connectie zal zeker bijgedragen hebben aan de Habsburgse begunstiging van de cultus, die de Bourgondische wortels van de dynastie graag benadrukte en cultiveerde.

De cultus tot 1530

Over de concrete invulling van de cultus van het Sacrament van Mirakel tot het eerste kwart van de zestiende eeuw is relatief weinig bekend. Waarschijnlijk werden de mirakelhosties meegedragen tijdens de jaarlijkse processie op Sacramentsdag en mogelijk ook tijdens de andere processies voor Hemelvaart, Pinksteren en het feest van Sint-Michiël, evenals de meer gelegenheid-gebonden generale processies, bijvoorbeeld in tijden van tegenspoed.²³ De mirakelhosties hadden echter geen eigen, afzonderlijke processie. Op het altaar van het Heilig Sacrament werd wekelijks de mis gevierd, soms begeleid met zang.²⁴ Ook maken de kerkrekeningen melding van betalingen aan muzikanten die op hoogtijdagen speelden voor het Sacramentsaltaar, 'alsmen 't sacrament thoent', bijvoorbeeld in 1466-1467.²⁵

Of er sprake was van grote stromen pelgrims naar het Sacrament van Mirakel is moeilijk vast te stellen, maar het bewijs wijst niet direct in die richting. Uit de relatief systematisch gedocumenteerde opgelegde pelgrimages – als boetedoening voor een bepaald delict – die uitvoerig in kaart zijn gebracht door Jan van Herwaarden, komt een zeer bescheiden aandeel naar voren voor de cultus. Vanuit de in totaal 95 rechtskringen die Van Herwaarden inventariseerde, waren er slechts tien opgelegde bedevaarten naar het Sacrament van Mirakel van Brussel.²⁶ Deze werden opgelegd aan veroordeelden uit de steden Antwerpen, Brugge, Gouda, Hasselt, Kortrijk, Mechelen, Middelburg en Nijvel, van het midden van de veertiende eeuw tot het midden van de zestiende eeuw.²⁷ Ten minste vier hiervan vonden bovendien plaats na 1538. Ter vergelijking: vanuit Antwerpen werden tot 1513 twee boetelingen naar het Heilig Sacrament in Brussel gestuurd, tegenover zes naar Onze-Lieve-Vrouwe te Zavel in Brussel, vijf naar het Heilig Bloed in Boxel, zes naar Sint-Adriaan in Geraardsbergen en 194 naar Onze-Lieve-Vrouw in Den Bosch, om een aantal andere bestemmingen binnen de Nederlanden te noemen.²⁸ Dat het Sacrament van Mirakel zo weinig voorkomt toont aan dat Sint-Goedele als bestemming voor in elk geval dit type bedevaart niet gebruikelijk of bekend was. Bovendien zijn er vooralsnog geen pelgrimsinsignes bekend van het Sacrament van Mirakel uit Brussel,



2. Bernard van Orley, *Satire op het machtsmisbruik van de rooms-katholieke geestelijkheid*, ca. 1541, Rijksmuseum, Amsterdam.

terwijl die wel gevonden zijn van andere eucharistische cultussen zoals de *Drei Hostien* in Wilsnack, de Heilige Stede in Amsterdam en het heilig Sacrament van Niervaart in Breda.²⁹ Pas vanaf 1530 zijn er in de rekeningen vermeldingen te vinden van inkomsten door 'den teekenen vanden heilighen Sacramente van miraculen dit jaer vercocht'.³⁰

Dit alles wijst op een cultus met een vooral lokale focus, die rond 1435 een opflakkering doormaakte dankzij de Bourgondische aandacht, maar verder tot 1530 eerder een bescheiden aanzien en reikwijdte had. Pas na de inspanningen vanaf 1530 zou hier duidelijk verandering in komen.

- 17 Ainsworth, *Jan van Eyck's Crucifixion*, 31-91.
 18 Ainsworth, *Jan van Eyck's Crucifixion*, 74-86.
 19 Dit is het geval in de oudst bewaard gebleven inventaris, in ASG 8670 over 1530-1531 (f.41v-44r en f.45r-46v.) tot in elk geval 1577-1578 (ASG 8690).
 20 De vroegst bekende herkomstinformatie van de luiken plaatst deze in 1637-1641 in Napels, waar ze mogelijk als diplomatiek geschenk terecht kwamen. Ainsworth, *Jan van Eyck's Crucifixion*, 89-91.
 21 Ainsworth, *Jan van Eyck's Crucifixion*, 52; Plumer, 'L'Autel', 111-112.
 22 Haggh, *Music, liturgy, and ceremony*, 371-373.
 23 Dit laatste was in elk geval zo voor de relieken van de heilige Goedele, die belangrijk onderdeel waren van de processie van Sint Michiel en daarnaast, bijvoorbeeld in 1465-1466, tijdens een processie werden rondgedragen voor 'pays ende vrede'. (ASG 9360, f.15r.) Over de processie van Sint Michiel vanuit Sint-Goedele: Haggh, *Music, liturgy, and ceremony*, 430.
 24 Haggh, *Music, liturgy, and ceremony*, 419.
 25 ASG 9360, f.19r.
 26 Van Herwaarden, *Opgelegde bedevaarten*, 689.
 27 Van Herwaarden, *Opgelegde bedevaarten*, 705-734.
 28 Van Herwaarden, *Opgelegde bedevaarten*, 705-709.
 29 Het Kunsthistorisch Documentatiecentrum van de Radboud Universiteit houdt vondsten van pelgrimsinsignes bij in de Kunera-database (<https://database.kunera.nl/nl>) waardoor een beeld ontstaat van de reikwijdte van betreffende cultussen. In deze database zijn 420 insignes voor de *Drei Hostien* te vinden, 64 voor de Heilige Stede en twee voor het heilig Sacrament van Niervaart. (d.d. 29-02-2024).
 30 Deze post staat apart opgetekend in de rekening van het Sacrament van Mirakel van 1530-1531 (ASG 8670, f.23r) en zal vanaf dan steeds in de rekeningenboeken voorkomen, tot in ieder geval 1577-1578 (ASG 8690, f.6r). Een steekproefsgewijze zoektocht naar vergelijkbare vermeldingen in de onvolledig bewaarde kerkrekeningen tussen 1465 en 1502 leverde geen vergelijkbare inkomstenposten op.

Opkomst van de Reformatie in Brussel

Na deze contextualisering van de cultus van het Sacrament van Mirakel keren we terug naar Brussel in de jaren 1520. Als politieke hoofdstad van de Nederlanden was Brussel, logischerwijs, het toneel van maatregelen die alle heterodoxe geluiden het zwijgen moesten opleggen. Twee vroege aanhangers van het lutherse gedachtegoed werden afzonderlijk binnen een relatief korte periode naar Brussel gevoerd, gevangengezet en aan de tand gevoeld vanwege hun ketterse ideeën. De twee mannen, Jacobus Praepositus, prior van het Antwerpse augustijnerklooster en eerste vervolgde lutheraan in de Nederlanden en de Antwerpse humanist Cornelis Grapheus, begrepen vermoedelijk al snel dat ze geen andere keuze hadden dan hun ideeën te herroepen en er publiekelijk afstand van te nemen. Voor Praepositus gebeurde dit op 9 februari 1522, met een publiek sermoeën in 30 artikelen vanaf het doksaal van Sint-Goedele, onder toeziend oog van een groep prominente kerkelijke en wereldlijke figuren, onder wie Hiëronymus Van der Noot, kanselier van Brabant, en de suffragaanbisschop van Kamerijk, de 'hulpbisschop' die in de plaats van residerend bisschop Robrecht van Croÿ aanwezig was.³¹ Grapheus moest op 23 april 1522 zijn gewraakte voorwoord van *De libertate Christiana* door Johannes van Goch verbranden op de Grote Markt in Brussel.³² Bekender is de eerste ketterverbranding in de Nederlanden van twee Augustijner monniken, Hendrik Voes en Jan van Esschen, eveneens op de Grote Markt van Brussel, op 1 juli 1523. In tegenstelling tot veertien collega-augustijnen, weigerden zij pertinent afstand te doen van hun standpunten.³³ Al tijdens de executie van de twee roerden zich mensen die het niet eens waren met de gang van zaken. Ze spraken zich uit tegen het lot van de twee monniken, die in hun ogen als ware Christenen waren gestorven.³⁴

Ondanks het afschrikwekkende lot van Voes en Van Esschen kreeg het heterodoxe gedachtegoed vaste voet aan de grond binnen Brussel. De vroegste roeringen van lutheranen in Brussel waren al in 1524-1525. In die jaren zou schilder Bernard van Orley publiekelijk tegen een geestelijke van Sint-Goedele gefoeterd hebben op de paus en kerkelijke geboden.³⁵ Glazenier Claes II Rombouts verdedigde tezelfdertijd lutherse stellingen in het predikherenklooster en toonde prenten met karikaturale afbeeldingen van de paus in ketenen en duivelachtige kardinalen aan de stadssecretaris van Brussel.³⁶ Deze lutherse invloeden in Brussel hadden hun wortels in Antwerpen.³⁷ In het voorjaar van 1527 kwam prediker Claes Van der Elst van daaruit naar Brussel en nam het voortouw voor een negental bijeenkomsten voor een grote groep geïnteresseerde Brusselaars. Over de identiteit en activiteiten van deze groep zijn we relatief goed geïnformeerd, dankzij het proces dat in gang gezet werd door dienstmeid Grietken Van den Bossche en haar aanklacht, waarmee dit artikel begon. De details zijn overgebleven in een procesdossier, bewaard in het Brusselse Rijksarchief.³⁸ Het is door Jozef Duverger, Johan Decavele, en meer recent door Victoria Christman en Gert Gielis onderzocht vanuit verschillende invalshoeken en passages ervan zijn gepubliceerd.³⁹ Voor dit betoog zijn de status van de betrokken personen en de impact van het proces binnen de stad Brussel met name relevant, om te begrijpen waarom het proces reactie in gang gezet moet hebben. Daarnaast is van belang wat de inhoudelijke religieuze standpunten van de groep waren, vooral met betrekking tot het Heilig Sacrament en de *presentia realis*. Tevens is interessant in hoeverre de kerkmeesters van Sint-Goedele van deze standpunten op de hoogte waren voor het formuleren van een tegenreactie.

De identiteit van de betrokkenen is direct een belangrijke factor waardoor de impact van dit lutheraans netwerk relatief groot was. De 'aanjagers' van de groep hadden een vooraanstaande positie binnen de stad Brussel. Er waren ongeveer zestig beschuldigen, onder wie

meerdere ambachtslieden en kunstenaars uit de stad. De bekendste hiervan was waarschijnlijk Bernard van Orley, tot zijn veroordeling hofkunstenaar van Margaretha van Oostenrijk. Maar ook Hendrik Tsas, Pieter de Pannemaker en Claes II Rombouts hadden op dat moment een vooraanstaande rol in het artistieke milieu van Brussel en werkten voor het hof. Door die positie had hun arrestatie impact op de werklieden in met name de tapijtindustrie, die van hen afhankelijk waren voor werkvoorziening. Er circuleerden zelfs plannen om de gevangengenomen kopstukken met geweld te komen bevrijden, vermoedelijk omdat deze ambachtslieden hun broodwinning in gevaar zagen.⁴⁰ De vooraanstaande leden van de groep waren ook bovengemiddeld geletterd. Jan Der Kinderen viel hier het meest op: hij had gestudeerd, beheerste het Latijn en was werkzaam als advocaat in het hof van Kamerijk, waar hij blijkbaar zelfs wel eens in discussie ging met de suffragaanbisschop.⁴¹ De aanhangers van Van der Elst gingen verder ook zeker niet subtiel te werk, maar bewogen zich in grote groepen door de stad en hielden zelfs een preek in de tuin van Pieter de Pannemaker.⁴² Een anonieme zestiende-eeuwse kroniekschrijver uit Brussel was bijvoorbeeld ook goed op de hoogte van de arrestaties en het vervolg van het proces.⁴³

Uit de processtukken blijkt dat er inhoudelijk zeer diepgaand werd gediscussieerd tussen de aanwezigen en Claes Van der Elst. Veel van de kritiekpunten die hier aan bod kwamen, sloten aan bij zaken die Luther en andere vroege denkers van de Reformatie aan de kaak stelden. De moeilijk te volgen mis, in het Latijn en vaak deels verscholen achter het doksaal, bijgeloof, de positie van Maria en andere heiligen, vastendagen en het vagevuur waren bijvoorbeeld thema's waar Van der Elst uitgesproken standpunten over had en waarover gediscussieerd werd.⁴⁴ Een latere tekening, vermoedelijk door Bernard van Orley, is eveneens zeer kritisch op vergelijkbare thema's en de geestelijkheid (Afbeelding 2).

Het meest controversieel was echter het thema van de Eucharistie. Tijdens de negen preken die Van der Elst hield, kwam dit onderwerp telkens aan bod en bepleitte hij een symbolische uitleg van het Heilig Sacrament. Die boodschap zette hij kracht bij door zijn toehoorders te vragen of ze werkelijk geloofden dat Christus in een stukje brood kwam.⁴⁵ De visie van Van der Elst staat in de processtukken dan ook als volgt samengevat: 'Item dat nyet te gelooven en is dat ons heer in een brooken compt, want hy sidt aenden rechten zyde oft hant zyns vaders daer hy blyven sal sitten totten lesten daghe toe, oft den credo moet valssche zyn.'⁴⁶ Zijn afwijzing van de *presentia realis* kreeg echter tegenspraak van een aantal van de kopstukken van de groep, althans, die indruk wordt in de processtukken gewekt. De Pannemaker en Der Kinderen noemden het uitdrukkelijk een kwalijke uitspraak van Van

31 Gielis, *Verdoelde schaepkens*, 80-85.

32 Enkele dagen later zou hij een vergelijkbare herroeping doen vanop het doksaal van de Onze-Lieve-Vrouwekerk in Antwerpen. Templin, 'Cornelis Grapheus', 3-19; Gielis, *Verdoelde schaepkens*, 85-87.

33 Gielis, *Verdoelde schaepkens*, 91-98.

34 Decavele, 'De opkomst', 28; Gielis, 'In reparationem scandali', 440.

35 Duverger, 'Lutherse predicatie', 225.

36 Roobaert, 'Het leven en werk', 23-24.

37 Voor het lutheranisme in Antwerpen in context: Marnef, *Antwerpen*, 11-12 en 116-117.

38 Brussel, ARA, Audiëntie, 1177/6.

39 Zie: Duverger, 'Lutherse predicatie', 222-228; Decavele, 'De opkomst', 25-44 en Decavele, 'Vroege reformatorische bedrijvigheid', 13-29; Christman, *Pragmatic toleration*, 36-55; Gielis, *Verdoelde schaepkens*, 252-275 en Gielis, 'In reparationem scandali', 419 – 444.

40 Decavele, 'De opkomst', 31 en Decavele, 'Vroege reformatorische bedrijvigheid', 27.

41 Christman, *Pragmatic toleration*, 44-45.

42 Christman, *Pragmatic toleration*, 40 en Decavele, 'Vroege reformatorische bedrijvigheid', 20.

43 KBR ms. 14896-98, f.59/62r-59/62v.

44 Christman, *Pragmatic toleration*, 42-43 en Decavele, 'Vroege reformatorische bedrijvigheid', 21.

45 Dergelijke retoriek blijkt bijvoorbeeld uit: ARA, Audiëntie, 1177/6, f.9r, 22r.

46 ARA, Audiëntie, 1177/6, f.99v.

der Elst dat 'inde geconsacreerde ostie nyet en was het warachtich lichaem ons Heeren'. Der Kinderen voegde daaraan toe dat hij de prediker daarna 'suspect' hield.⁴⁷ Maar de meerderheid van de deelnemers was waarschijnlijk minder mondig en eerder geneigd om mee te gaan in de visie van Van der Elst. Een dergelijke afwijzing van de ware aanwezigheid van Christus in de geconsacreerde hostie moet verontrustend zijn geweest voor de geestelijken van Sint-Goedele, die instonden voor de drie mirakelhosties die toch juist het bewijs hiervan leverden.

Het is bovendien zeer waarschijnlijk dat men in Sint-Goedele goed op de hoogte was van de inhoud van de lutherse bijeenkomsten. Grietken Van den Bossche had immers haar belastende verklaring afgelegd in bijzijn van plebaan Maarten Cools, zelfs in zijn huis.⁴⁸ Cools was bovendien aanwezig bij de ondervraging van Claes II Rombouts, samen met Roverus Stoops, deken van Sint-Goedele en officiaal van het bisdom Kamerijk.⁴⁹ Stoops was ook getuige geweest van de discussie tussen Der Kinderen en de suffragaan en had zich uit de voeten gemaakt toen het er al te verhit aan toeging.⁵⁰ Naast deze zijdelingse betrokkenheid van twee van haar dignitarissen bij het proces, werd de kerk van Sint-Goedele tevens podium van de openbare bestraffing van een groot deel van de veroordeelden: degenen die toehoorder waren geweest, maar niet tot de leiders van de groep behoorden, moesten goed zichtbaar op een verhoging evenveel zondagsmissen bijwonen in de kerk als dat ze bijeenkomsten van Claes Van der Elst hadden bezocht.⁵¹ De gedachte hierachter, naast publieke boetedoening, was blijkbaar dat de missen in Sint-Goedele het benodigde 'tegengif' zouden bieden tegen de ketterse preken van Van der Elst.

Na deze eerste grootschalige ervaring van kettters in Brussel, die streng maar niet excessief de kop ingedrukt was, bleef het gedachtegoed onderhuids circuleren in de stad.⁵² Die blijvende dreiging na 1527 blijkt uit verschillende incidenten. Zo werd in 1534 een aantal openlijke Luther-aanhangers in Brussel in de kraag gevat, onder wie meerderen van de eerder verdachte Brusselaars. In dat jaar werden ook drie lutheranen op de brandstapel gezet, vermoedelijk alle drie zeer publiekelijk op de Grote Markt.⁵³ In de jaren daarna volgden nog enkele executies, onder andere van een populaire kam- en messenmaker uit Brussel, Gilles Tielmans, in 1544. Blijkbaar moesten alle vijf de Brusselse schuttersgilden paraat staan om te voorkomen dat het volk tijdens zijn executie een oproer zou veroorzaken. Drie jaar na zijn onthoofding werd een pamflet op de deur van Sint-Goedele gespijkerd, waarin Tielmans als rechtvaardig strijder werd verheerlijkt.⁵⁴ Uit dit alles blijkt dat de gemoederen in Brussel niet bedaarden en dat verdediging van de dogma's hard nodig bleef.

Naast arrestaties en executies in Brussel was er eerder, in januari 1532, een opmerkelijk incident met een directe aanval op het Sacrament van Mirakel.⁵⁵ De rekeningen melden dat op 8 januari, de dag van de heilige Goedele, net na zeven uur 's ochtends, een priester, ene Jan van Sotteghem, plots het kruis met de drie mirakelhosties te lijf ging, waardoor het brak en de hosties eruit vielen. Omstaande priesters en leken konden samen slechts met grote inspanning het tabernakel van het Sacrament van Mirakel uit de handen van deze Jan bevrijden. De aanval deed flink wat stof opwaaien: dezelfde dag nog kwamen 'alle 't vicariaet vanden hove van Camerycke, mijn heere de cancellier met sijnen Raide, de wet des stadt van Bruessele met vele diverse goede mannen deser stadt' in het hoogkoor bijeen om de schade op te nemen.⁵⁶ Het aanwezige volk was blijkbaar erg ongerust dat de hosties onherstelbaar geschonden waren en werden door Maarten Cools vanaf het hoogaltaar gerustgesteld dat alles in ere hersteld zou worden. Verschillende aanwezigen raakten prompt geïnspireerd tot een gulle gift voor dit doel.⁵⁷ Herstel volgde inderdaad vlot, want goudsmid Henrick Bosch werd korte tijd later betaald voor het maken van het kruis.⁵⁸ Op 12 januari kwam de

suffragaanbisschop van Kamerijk om de opstelling te visiteren en opnieuw in te wijden.⁵⁹ Jan van Sotteghem zelf was direct na zijn daad op bevel van de kerkmeesters naar de Steenpoortgevangenis gebracht.⁶⁰ In de anonieme zestiende-eeuwse kroniek van Brussel lezen we dat Jan na acht dagen in de gevangenis werd vrijgelaten zonder verdere strafmaatregelen.⁶¹ Was Jan daadwerkelijk beroofd van zijn zinnen, zoals in de rekening wordt verklaard? Of speelden hier toch ook vijandige sentimenten, gericht tegen het Heilig Sacrament, en hield Jan zich van den domme toen er repercussies dreigden? Gezien er verder niets bekend is over de identiteit van deze figuur, is het moeilijk hier een definitief antwoord op te geven. Hoe dan ook toonde de aanval op de mirakelhosties voor de kerkmeesters en gelovigen concreet aan dat het Heilig Sacrament van meerdere kanten onder dreiging stond.

De Sudor Anglicus in de Nederlanden

Een nieuwe epidemie die relatief kort na de feiten van 1527 de kop opstak in de Nederlanden vormt een interessante maar complicerende factor in dit betoog. Deze *Sudor Anglicus* ofwel 'Engelse zweetziekte' was in Engeland al twee keer eerder plots opgelaaaid. In 1529 stak de ziekte voor het eerst het kanaal over en verspreidde zich vanuit de havenstad Hamburg, eind juli 1529 getroffen, richting het westen via het vasteland en verschillende andere havensteden.⁶² De ziekte kon bijzonder snel een dodelijke afloop hebben, soms wel binnen vierentwintig uur na de eerste symptomen. Opvallend en verontrustend aan de ziekte was dat jonge, sterke mannen uit de hogere klassen ongewoon vaak slachtoffer waren.⁶³ Uit verschillende getuigenissen uit zowel de noordelijke als de zuidelijke Nederlanden blijkt grote bezorgdheid over de ziekte. Verschillende rapportages maken melding van onheils spelende mist en regen die verscheen vlak voor de uitbraak.⁶⁴ Om bescherming af te smeken werden al snel processies met het Heilig Sacrament georganiseerd in verschillende steden doorheen de Nederlanden, bijvoorbeeld in Amsterdam (16 september 1529), Antwerpen (29 september), Haarlem, Leiden (beiden 1 oktober) en Brugge (begin oktober). Tevens

47 De Pannemaker: ARA, Audiëntie, 1177/6, f.3r. Der Kinderen: ARA, Audiëntie, 1177/6, f.6v-7r. Hoewel de mannen mogelijk ook binnen de context van hun ondervraging afstand namen van de controversiële visie, reflecteert de onenigheid erover dezelfde discussie tussen Luther zelf en Zwingli, die bij de meest fanatieke leden van de groep zeker bekend geweest zal zijn via de boeken die ze tot hun beschikking hadden. (Decavele, 'De opkomst', 32).

48 ARA, Audiëntie, 1177/6, f.62r.

49 Gielis, 'In reparationem scandalī', 427, 432.

50 Christman, *Pragmatic toleration*, 167, nt. 52. Stoops gaf zijn getuigenis van deze discussie als aanvulling op het dossier van Jan Der Kinderen: ARA, Audiëntie, 1177/6, 49v.

51 Christman, *Pragmatic toleration*, 50 en Gielis, 'In reparationem scandalī', 442. Naast straffen ter boetedoening werden in het vonnis ook geldelijke boetes van wisselende hoogte uitgedeeld.

52 De cijfers geven wel de indruk dat het minder sterk manifesteerde in Brussel dan in andere steden en dat het aanzienlijke aantal terechtstellingen in Brussel vooral naar Brussel gevoerde verdachten betrof. (Decavele, 'De opkomst', 26-27). Over de vonnissen: Gielis, 'In reparationem scandalī', 443-444.

53 Verheyden, *Le martyrologe*, 61.

54 Decavele, 'De opkomst', 34.

55 Lefèvre en Van Eeghem beschreven dit incident zeer summier (Lefèvre, 'Offrandes', 81, nt. 3 en Van Eeghem, *Drie schandaleuse spelen*, V).

56 ASG 8671, f.50v- 51r.

57 ASG 8671, f.50v-51r, 71v-72r.

58 ASG 8671, f.72r.

59 ASG 8671, f.72v.

60 ASG 8671, f.71v

61 KBR ms. 14896-98, f.73/76v-74/77r.

62 Salgado-Figuera, Matthyssen en Van Hee, 'De Engelse zweetziekte', 87-93.

63 Heyman, Simons en Cochez, 'Were the English Sweating Sickness', 158-161 en Ladan, *De gezondheidszorg*, 56-58.

64 Morren, 'Eene epidemie', 207-234.

troffen steden verschillende andere maatregelen, zoals het afkondigen van vastendagen en afgelasten van de markt en kreeg de bevolking het advies te biecht en te communie te gaan en door goede werken Gods toorn af te wenden.⁶⁵

Ook in Brussel werden verschillende maatregelen genomen, die door de anonieme Brusselsse kroniekschrijver genoteerd werden.⁶⁶ Ook een bron uit 1543, de *Warachtige historie*, geeft een indruk, die we wel moeten kaderen binnen het beoogde doel van de tekst, als gedrukte publicatie ter ere van het Sacrament van Mirakel.⁶⁷ Uit de teksten leren we dat, na overleg tussen de kanunniken van Sint-Goedele en de heren van de stad Brussel, vanaf het stadhuis een dag van algemeen vasten werd afgekondigd voor 1 oktober. De suffragaanbisschop van Kamerijk zou op 3 oktober een speciale mis met gezang vieren, waarbij het Sacrament van Mirakel tentoongesteld werd op een versierd altaar. Op dezelfde dag, na de hoogmis, werd een processie gehouden met het Sacrament van Mirakel om genade af te smeken. Van elk huishouden moest een man met een kaars of toorts aansluiten. Landvoogdes Margaretha van Oostenrijk zou deelnemen aan de processie en zij wees vier vooraanstaande, niet nader benoemde leden van het hof aan om de hemel boven het sacrament te dragen. Volgens de beschrijvingen liepen veel mensen mee in de processie, uit zowel Brussel als de omliggende steden, met kaarsen en toortsen en waren de straten volgelopen.⁶⁸ Onder het klokgelui van alle kerken in Brussel trok de processie met zang en gebeden door de stad. Op 7 november was de situatie blijkbaar al dusdanig verbeterd dat het gepast werd geacht om een dankprocessie te organiseren. Margaretha was hier wederom bij aanwezig met haar gevolg.⁶⁹ Het is opmerkelijk dat, volgens een achttiende-eeuwse bron, het begeleidende gebed voor deze gebeurtenis de wens uitsprak dat 'alle dolingen ende Ketteryen uytgeroeiyt, ende te niet soudén mogen gebracht worden'.⁷⁰ Het houden van een dergelijke dankprocessie was gebruikelijk en gebeurde ook in andere steden, zelfs daar waar aanzienlijk wat slachtoffers waren gevallen, zoals in Antwerpen en Leiden.

Dat de Engelse zweetziekte voor grote onrust zorgde in toch al woelige tijden spreekt voor zich, maar tot dusver is de implicatie van een epidemie in tijden van religieuze onrust onderbelicht gebleven. Die betekenis, binnen de religieuze context van 1529, moet niet onderschat worden. Opflakeringen van de pest werden van oudsher al gezien als een straf van God.⁷¹ Maar dat er nu een nieuwe, onbekende ziekte opdook, werd als een veel ernstigere bestraffing gezien. Dit blijkt in verschillende typen bronnen uit de nadruk die voor de 'nieuwe' zweetziekte werd gelegd op het ontstaan door goddelijk ingrijpen, als strenge bestraffing voor de slechte levenswijze van de mensen op dat moment, veel meer dan het geval was bij de endemisch voorkomende pest.⁷² Het is goed voorstelbaar dat 'slechte levenswijze' de associatie opriep met het steeds verder oprukkende heterodoxe gedachtegoed, dat net als de zweetziekte vanuit Duitsland naar de Nederlanden was gekomen. Het lijkt aannemelijk dat in elk geval een deel van de bevolking de zweetziekte zag als een straf van God voor het onsuksesvolle terugdringen hiervan. Hoewel deze gedachtegang voor zover mij bekend in de Nederlanden niet woordelijk is overgeleverd, is die wel terug te vinden in bronnen uit Duitsland. Een Lubecks kroniekschrijver die zijn stad ook getroffen zag door de zweetziekte uit Hamburg, schreef bijvoorbeeld 'dorch dusse tydinghe is menich minsch vorschrocken worden, und hefft gemenet, idt were des leven Evangelii schuld, dat Godt sodane plage hedde tho Hamborch komen laten'.⁷³ Minder letterlijk maar eveneens tekenend, verwijst een Antwerps pamflet uit 1529 over de behandeling van de zweetziekte, naar verzen in de Bijbelboeken Deuteronomium 28 en Leviticus 26. Deze verzen beschrijven de zware straffen voor ongehoorzaamheid aan God, en met name in Leviticus wordt afgoderij scherp veroordeeld.⁷⁴

In de getroffen steden speelde het Heilig Sacrament, zoals vermeld, een belangrijke rol in het afsmecken van redding van de ziekte: het werd in de smeekeprocessies meegedragen en mensen werden aangemoedigd te communie te gaan. De rol van het Heilig Sacrament werd in Brussel nog wat sterker in de verf gezet. Er werd al vrij snel benadrukt dat het Sacrament van Mirakel de stad had beschermd, zodanig dat er weinig of zelfs géén slachtoffers te betreuren waren. Dit lijkt toch sterk aangedikt, gezien de hoge mortaliteit en de aanzienlijke aantallen zieken en doden in andere steden. Desalniettemin werd dit narratief vrij kort na de gebeurtenissen verspreid. Het dossier waarin de wonderen van het Sacrament van Mirakel werden gedocumenteerd meldt slechts vier slachtoffers, dankzij de mirakelhosties; in de *Warachtige historie* staat dat in Brussel slechts zes personen stierven.⁷⁵ Bovendien gebeurden er volgens deze tekst twee miraculeuze genezingen bij het Sacrament van Mirakel dat voor de gelegenheid in de kerk was opgesteld.⁷⁶ Hoewel deze tekst voor zover bekend nooit daadwerkelijk is gepubliceerd, kreeg de boodschap wel weerklank. Brusselaar Jan de Pottre schreef zo'n twintig jaar later over het miraculeus uitblijven van slachtoffers, wat aantoonde dat het verhaal goed was blijven hangen: '[...] droecht men omme te Bruxsel theylich sacrament van miraculen ende niemant en sterf daer van dier siekte, ende het dede groote miraculen in dien tijde'.⁷⁷ Steven Ydens hield het in zijn publicatie begin zeventiende eeuw weer op zes Brusselse slachtoffers in totaal.⁷⁸ De redding van de zweetziekte werd dus gepresenteerd als een nieuw wonder door de Brusselse mirakelhosties. Daarin besloten lag bovendien de implicatie dat wie trouw bleef aan het orthodoxe, katholieke geloof, kon rekenen op Gods genade.

Sint-Goedele als katholiek bolwerk

Kort gezegd hebben de opeenvolgende gebeurtenissen van de opleving van lutheranen in Brussel en de blijvende spanningen, gevolgd door een uiting van Gods toorn middels een ziekte die zich vanuit Duitsland over het Europese vasteland verspreidde, samen geleid tot een sterke motivatie om de cultus van het Sacrament van Mirakel in Brussel te promoten. De mirakelhosties zouden immers niet alleen de stad behoed hebben van de ergste gevolgen van de zweetziekte, maar waren puur door hun bestaan ook een tastbaar bewijs van de

65 Morren, 'Eene epidemie', 214-229; Viaene, 'De zweetziekte', 456; Salgado-Figuera, Matthyssen en Van Hee, 'De Engelse Zweetziekte', 88-95; Ladan, *De gezondheidszorg*, 57; Caspers en Margry, *Het Mirakel*, 62.

66 KBR ms. 14896-98, f.61/64v-63/66r.

67 KBR ms. 21792, zie de uitgebreidere bespreking van dit manuscript verderop.

68 KBR ms. 21792, f.24v-29r; KBR ms. 14896-98, f.62/65.

69 KBR ms. 21792, f.24v-29r (de datum hier gegeven is 7 oktober) en KBR ms. 14896-98, f.62/65r.

70 De Munck, *Verhael*, 40.

71 De uitleg van pest en ziekte als goddelijke straf bleef zowel bij katholieken als protestanten bestaan tot in de zeventiende eeuw. (Noordgraaf en Valk, *De gave Gods*, 110-131. Deze publicatie blijft een belangrijke studie met focus op de Nederlanden, ondanks het verschijnen van verschillende nieuwe publicaties na de hernieuwde interesse in epidemieën sinds COVID-19.)

72 Ladan, *De gezondheidszorg*, 56-58, 67. De verklaring van de Zweetziekte als ernstige straf van God voor het zondige gedrag van de mensen duikt op in het Leidse aflezingboek dat Ladan als bron gebruikt, maar ook in kronieken, (bijvoorbeeld gepubliceerd in: Morren, 'Eene epidemie', 207-234 en Viaene, 'De zweetziekte', 456.) medische pamfletten (bijvoorbeeld gepubliceerd in: Schevensteen, 'Un traité', 51-71) en de publicaties over het Sacrament van Mirakel door Loërius en Ydens en in de tekst van KBR ms. 21792.

73 Gruner en Haeser, *Scriptores*, 443-444.

74 Schevensteen, 'Un traité', 51-71.

75 ASG 8462; KBR ms. 21792, f.29r.

76 KBR ms. 21792, f.26v-28v.

77 De Pottre, *Dagboek*, 7.

78 Ydens, *Historie*, 71-72.

presentia realis, die Van der Elst en zijn aanhangers in twijfel hadden getrokken. Helaas is het door een hiaat in de kerkrekeningen tussen 1502 en 1531 niet mogelijk om de impact van het proces van 1527 vanuit het perspectief van Sint-Goedele te onderzoeken. Noch kunnen we de praktijk van de cultus gedurende het eerste kwart van de zestiende eeuw vergelijken met de ontwikkelingen vanaf de jaren 1530.⁷⁹ Echter, puur op basis van de timing en de breedteschaligheid van de nieuwe inspanningen, die hierna aan bod zullen komen, kunnen we niet anders dan concluderen dat er sprake was van een tegenreactie. Dat de kerk van Sint-Goedele, als bewaarplaats van de mirakelhosties en hoofdkerk van Brussel, het uitgangspunt hiervan was kwam om verschillende redenen extra goed uit. Allereerst was er de al geschetste link met de Bourgondische vorsten. De band tussen Filips de Goede en het Sacrament van Mirakel gaf status aan de cultus, waar op voortgebouwd werd met nieuwe schenkingen. Zo konden bijvoorbeeld de Habsburgers, als fervente verdedigers van het orthodoxe geloof, daarmee ook hun illustere dynastie benadrukken. Sint-Goedele functioneerde daarnaast als 'hofkerk' voor de Habsburgers: Margaretha van Oostenrijk en drie zussen van Karel V waren er met grote feestelijkheden gedoopt, het eerste kapittel van de Orde van het Gulden Vlies onder Karel V vond er plaats, evenals meerdere belangrijke Habsburgse uitvaartceremoniën. Ten derde bood de legende van het Sacrament van Mirakel zowel een onmiskenbare bevestiging van de *presentia realis*, als een heldere waarschuwing voor het lot van vijanden van het ware christelijke geloof. Dat waren rond 1530 dan wellicht geen Joden maar ketters, maar ook hen wachtte de brandstapel als ze niet tot inkeer kwamen, zoals in Brussel in 1523 en 1534 meermaals was gebleken.

Vermoedelijk is die gunstige combinatie van aspecten van de legende een van de redenen dat in Brussel een sterkere promotie op gang kwam dan in andere steden met een eucharistisch wonder en vroege heterodoxe bedrijvigheid, zoals Amsterdam. Daar genoot de Heilige Stede wel persoonlijke begunstiging door kapelmeester Pompeius Occo en werd door Alardus Amstelredamus geprezen in een verweerschrift voor het Sacrament.⁸⁰ Maar er kwam in deze periode geen vergelijkbare campagne van de grond. Enerzijds leende het verhaal, een brandwonder, zich minder goed als direct bewijs voor de ware aanwezigheid van Christus dan bloedende hosties en was er bovendien in het verhaal geen directe aanval op het Sacrament. Anderzijds trad het stadsbestuur van Amsterdam tot begin 1530 overwegend relatief mild op tegen ketters.⁸¹ Daarom zal er toen voor sterke promotie van een Sacramentscultus minder animo geweest zijn dan in Brussel, waar Sint-Goedele door orthodoxe medestanders van de Habsburgers uit zowel het hof als de verschillende raden werd gefrequenteerd.⁸²

Mirakelverhalen en publicaties

Eén aspect van de stimuleringscampagne voor het Sacrament van Mirakel is zijdelings al aan bod gekomen: de systematische documentatie en verspreiding van de mirakels die sinds 1529 regelmatig gerapporteerd werden.⁸³ Hoewel er eerder ook wel eens wonderen waren toegeschreven aan het Sacrament van Mirakel, namen meldingen hiervan vanaf 1529 een enorme vlucht. De gerapporteerde wonderen liepen uiteen van genezingen van kreupelheid en oogproblemen, tot redding van bezetenheid en zelfs van de dood.⁸⁴ De plebaan van Sint-Goedele, Maarten Cools, was regelmatig aanwezig bij de verklaringen, wat zijn betrokkenheid bij dit aspect van de cultus aangeeft. De systematische aanpak, al dan niet zo geïnstrueerd door Cools, liep vooruit op de bureaucratischere registratie van cultusmirakelen die gebruikelijk werd in de zeventiende-eeuwse Nederlanden.⁸⁵ De scepsis

en harde woorden over bijgeloof door hervormingsgezinde figuren als Claes Van der Elst zullen zeker een rol gespeeld hebben in deze systematische benadering om in te staan voor de geloofwaardigheid van de gerapporteerde wonderen.

Naast de registratie van de wonderen was het van belang om er ruchtbaarheid aan te geven, maar dit gebeurde in eerste instantie niet vanuit Brussel zelf. In 1532 verscheen in Keulen een traktaat over de legende en de wonderen van de Brusselse Mirakelhosties.⁸⁶ Het was geschreven door Keulse kartuizer Theodoricus Loërius, geboren als Dirk Loër, afkomstig uit Hoogstraten. Deze Loërius was betrokken bij het herstellen van kloosters in Saksen en zou onder andere daardoor goed contact gehad hebben met Karel V.⁸⁷ Na de opdracht van het werkje aan Christophorus van Ryneck, kanunnik en thesaurier van de kathedraal van Trier, schrijft Loërius dat hij het gepast vindt om de wonderen van het Sacrament van Brussel te openbaren, die al vele jaren gebeurden, omdat op dat moment het eerbiedwaardige sacrament van de eucharistie door velen op een goddeloze manier wordt geschonden.⁸⁸ Loërius neemt het dus expliciet op voor het bedreigde Heilig Sacrament en zag het Sacrament van Mirakel als een uitgelezen weerwoord. Gezien het werk in het Latijn werd geschreven, moet het hoofdzakelijk bedoeld zijn voor verspreiding onder clerici. Dit past binnen het beeld dat tot in de jaren 1560 katholieke auteurs hun weerwoord voornamelijk richtten op een publiek van mede-clerici en theologen.⁸⁹

In de publicatie wordt eerst het verhaal van de bloedende hosties beschreven, gevolgd door enkele wonderen die het Sacrament van Mirakel in de voorgaande jaren had verricht. De keuze voor een houtsnede van Christus in de mystieke wijnpers als titelblad (Afbeelding 3) is opvallend, omdat die losstaat van het mirakelverhaal. De iconografie is echter zeer geschikt als symbolische verwijzing naar de eucharistie en het bloed dat door Christus werd vergoten en dat ook uit de Brusselse hosties vloeide. Vanaf de jaren 1530 kreeg het motief in de Nederlanden een steeds meer 'katholieke' lading en werd het ingezet in orthodoxe context als weerwoord op de heterodoxe interpretatie van de eucharistie.⁹⁰ De sterk symbolische iconografie, onder meer gebaseerd op oudtestamentische prefiguraties van de kruisiging en Augustinus' interpretatie hiervan, zal voor de gemiddelde leek een minder duidelijke betekenis gehad hebben. Al met al was dit werk dus minder toegespitst op grootschaligere popularisering van het mirakel.

79 Lefèvre stelt dat de inkomsten en uitgaven van het Sacrament van Mirakel in 1528 gesplitst werden van de kerkrekeningen, omdat op de omslag en inleiding van de oudste overgebleven rekening (ASG 8670) van de 'derde' wordt gesproken (Lefèvre, 'La collégiale', 62). Hoewel ik hier voor mijn betoog graag in mee zou gaan, gaat het hier om de derde rekening van specifiek Jan Boelaert: telkens wanneer een nieuwe fabrieksklerk de rekening opmaakte, begon men opnieuw te tellen, zoals blijkt uit ASG 8675 over 1546 en ASG 8676 over 1553. Wanneer de splitsing gebeurde is dus niet met zekerheid te zeggen en dit kan ook voor 1528 geweest zijn.

80 Caspers, 'Devotion', 77-78; Caspers en Margry, *Het Mirakel*, 59-63.

81 Het stadsbestuur van Amsterdam lijkt tot 1534 zelfs relatief tolerant geweest te zijn en kreeg commentaar op die houding van onder meer bisschop Filips van Bourgondië en de Grote Raad (Caspers, 'Devotion', 79-81). Dit sluit aan bij mijn suggestie dat in de hogere bestuurskringen in Brussel een hogere urgentie werd ervaren om het orthodoxe geloof te ondersteunen.

82 Na het Wederdopersoproer van 1535 werd wel een jaarlijkse gedenkprocessie met het Heilig Sacrament ingesteld. In 1538 trad een nieuw samengesteld stadsbestuur aan dat duidelijk loyaler was aan vorst en kerk en in de navolgende jaren tot zeker 1550 kende de Heilige Stede een opvallend welvarende periode (Caspers en Margry, *Het Mirakel*, 68-70; Caspers, 'Devotion', 80-85).

83 In twee latere publicaties voor het Sacrament van Mirakel (Loërius en Ydens) beginnen de wonderen van het Sacrament van Mirakel eerder, in 1523. In het dossier met gedocumenteerde wonderen (ASG 8462) waren geen wonderen vroeger dan 1529 te vinden. De wonderbaarlijke genezing van Johanna Crabs vond volgens dit dossier ook in 1529 plaats, terwijl Loërius en Ydens het in 1523 laten gebeuren. Wellicht ontstond er in correspondentie over de mirakels verwarring door de notatie van de Romeinse cijfers, of werd er doelbewust wat aangepast aan de tijdlijn.

84 ASG 8462; Van Mulder, 'Mirakels', 198-199.

85 Van Mulder, 'Mirakels', 199.

86 Loërius, *Praestantissima*.

87 Van Mulder, *Wonderkoorts*, 125.

88 Loërius, *Praestantissima*, CXLVIr- CXLVIv.

89 Pollmann, *Catholic identity*, 46-49.

90 Boon, *The Netherlandish and German drawings*, 426-429.

Zo'n elf jaar later werd vanuit Sint-Goedele zelf een volkstalige tekst voorbereid, die al is aangehaald: *De warachtige historie ende gheschiedenisse van den weerdighe heilighen sacramento van miraculen berustende in sinte goelen kercke binnen Bruessele*.⁹¹ Deze tekst was bedoeld voor verspreiding in druk, maar enkel het voorbereidende manuscript is overgebleven dus het



3. Titelblad van Loërius' Praesantissima met Christus in de mystieke wijnpers, 1532.
(© Universiteitsbibliotheek Gent, BIB.ACC.018123)

is de vraag of het ooit daadwerkelijk is gepubliceerd. Het is desalniettemin een ambitieuze opzet waarin wel degelijk een weerwoord wordt gegeven op de heterodoxe kritieken op de *presentia realis*. Ook was het duidelijk onderdeel van de stimuleringscampagne ten behoeve van het Sacrament van Mirakel, gezien de nadruk op de recent gebeurde mirakels en de redding van Brussel van de zweetziekte dankzij de mirakelhosties. De fabrieksklerk van



4. Titelblad van *De warachtige historie ende gheschiednisse*, 1543, KBR – Handschriften – ms. 21792. (Foto auteur)

Sint-Goedele, Jan Boelaert, schreef de tekst neer en plebaan Maarten Cools, als notaris van verschillende van de beschreven wonderen, gaf achterin bevestiging van de juistheid van de inhoud. De proloog benadrukt bovendien de betrokkenheid van hooggeplaatste figuren bij de totstandkoming: twee heren van de kerkfabriek: ridder Filips Hinckaert, heer van Lille te Berg en Jan Van der Beken, lid van de raad van Brabant. Bovendien was de uitgave 'bij advijse, admissie ende octroye der Keizerlijke majesteit', wat een zekere keizerlijke belangstelling aangeeft.⁹²

Hoewel een aanzienlijk deel van de folio's van het manuscript is gewijd aan twaalf mirakels, gebeurd tussen 1525 en 1531, toont het voorblad een tekening met de aanval op de hosties (Afbeelding 4). Als eventueel voorbeeld voor een houtsnede bij een gedrukte uitgave lag deze iconografie meer voor de hand, want een minder symbolische afbeelding, zoals bij het werk van Loërius, paste goed bij een volkstalig werk. De scene van het doorboren van de hosties toonde heel concreet het belangrijkste moment uit het verhaal: het bloeden van de hosties als bewijs van de *presentia realis*. De afbeelding sluit daarmee aan bij de boodschap die in de proloog eveneens sterk wordt benadrukt: dat God, ten behoeve van het geloof van goede christenen, op verschillende plaatsen uitwendige tekenen had laten verschijnen van die ware aanwezigheid van Christus in het Heilig Sacrament, waaronder in de drie hosties die nog in Brussel werden bewaard.⁹³ Dat er mensen waren die deze ware aanwezigheid ontkenden, wordt niet bij naam genoemd. Dat is ook niet zo verwonderlijk, aangezien in deze periode veel publicaties van orthodoxe auteurs eerder impliciet ingingen tegen ketterse ideeën.⁹⁴ Maar de formulering wijst erop dat deze passage wel degelijk daartegen was gericht.

Hoewel van een andere aard, is het manuscript Labyrinthi (Bodleian Library, MS. Douce 373) door Gielis Van der Hecken nog van belang om hier te noemen, omdat het nogmaals aantoont hoe betekenisvol de drie mirakelhosties waren voor de Brusselse aanhangers van het katholieke geloof. In dit bijzondere manuscript, circa 1535 gedateerd, is onder meer een symbolische kaart opgenomen van de stad Brussel, als een in zeven secties verdeelde hostie, met centraal het Sacrament van Mirakel in een monstrans, geflankeerd door Sint-Goedele en Sint-Juliana. Met deze positionering van het Sacrament van Mirakel als middelpunt toonde Van der Hecken zich niet alleen sterk supporter van het kapittel van Sint-Goedele maar ook bewust van het belang van de mirakelhosties in de strijd tegen de protestanten, zeker binnen de religieuze context waarin het manuscript ontstond.⁹⁵ Van der Hecken, monnik in de priorij van Zevenborren, behoorde tot een Brusselse patriciërsfamilie – de traditionele visie op stedelijke en religieuze orde die in het manuscript en de symbolische stadkaart naar voren komt is daarmee weinig verrassend. Het manuscript kwam na zijn dood in handen van zijn neef Joos, die het aan de priorij gaf, waar het tot in de achttiende eeuw bleef.⁹⁶ Het manuscript was dus bedoeld voor gebruik in een meer besloten context dan de hiervoor besproken voorbeelden. Maar ook voor deze complexere en conceptuele uitwerking waren het alom bekende beeld van het Sacrament van Mirakel en de associaties die het opriep zeer geschikt.

Processie met het Sacrament van Mirakel

Een van de eerste grootschalige ingrepen om de cultus te stimuleren, was het organiseren van de jaarlijkse processie met het Sacrament van Mirakel, vanaf 1530. Het was in de eerste jaren kennelijk nog wel nodig om ruchtbaarheid aan de processie te geven, ondanks de wonderen verricht door de mirakelhosties. Uit de rekeningen blijkt namelijk dat pastoors van andere Brusselse kerken en kapellen werden betaald om een aankondiging van de

processie te doen. Ook werden aankondigingsbriefjes gemaakt in het Frans en Diets en de eerste jaren nog het Latijn, om op kerkdeuren en stadspoorten aangeplakt te worden binnen en buiten Brussel. Tot in Mechelen, te voet toch zo'n vijf uur van Brussel vandaan, werden pastoors betaald om de processie aan hun gelovigen aan te bevelen.⁹⁷

Er is uit de uitgaven voor de processie, jaarlijks opgesomd onder een aparte categorie in de rekeningen van het Sacrament van Mirakel, veel te achterhalen over de invulling van de processie met het Sacrament van Mirakel vanaf 1531.⁹⁸ Over de plechtigheden in de kerk is bekend dat de suffragaanbisschop van Kamerijk de mis kwam vieren. Abten van verschillende nabijgelegen abdijen namen deel aan het gezang en de processie, evenals de proost van de Coudenberg. Uiteraard werden voor de geestelijken van Sint-Goedele de rijkversierde liturgische gewaden tevoorschijn gehaald. Het kerkinterieur werd versierd met ornamenten uit de inventaris van het Sacrament van Mirakel: diverse altaargordijnen, -kleden, -hemels en -kussens waren hiervoor beschikbaar van kostbare, kleurrijke stoffen. Het meest indrukwekkend moeten de tapijten zijn geweest, die geleverd werden door de *hoftapissier* van Karel V en in de kerk opgehangen werden. Voor de gelegenheid werden verder de kroonluchters met kaarsen getooid en opgetakeld en vele kaarsen in het koor aangestoken.

De praktische en logistieke begeleiding van de processie door de stad was onder andere in handen van stadsbodes die de processie dirigeerden en knapen die de stoet in beweging hielden en moesten voorkomen dat mensen uit de stoet met toortsen de kerk binnen zouden gaan. Acht priesters droegen tijdens de processie de 'hemele' ofwel het baldakijn boven de drager van de mirakelhosties. Ook de schrijn met de relieken van de heilige Goedele werd door vier priesters meegedragen, en vanaf 1537 een beeld van Sint-Michiel.⁹⁹ De eer om het Sacrament van Mirakel te dragen kwam Maarten Cools toe in de eerste jaren, later moest hij die delen met de suffragaanbisschop. Welk traject men aflegde blijkt niet uit de rekeningen. De anonieme Brusselse kroniekschrijver noteerde wel langs welke plekken de dankprocessie in 1529 trok: langs het huis van Jan II Carondelet, bisschop van Palermo, naar het hof op de Coudenberg, daarna voorbij het Cantersteen en het hof van Kamerijk, vervolgens langs het Korenhuis en Stadhuis richting de Gulden Poort, door de Melkstraat langs de Nikolaaskerk en de kerk van Maria Magdalena, terug door de Lange Ridderstraat.¹⁰⁰ Of deze route hetzelfde bleef is niet bekend.¹⁰¹ Langs de route waren blijkbaar, in elk geval in 1538, een soort *tableaux vivants* opgesteld. Een rekening uit dat jaar meldt een betaling aan ene Gijsbrecht Mercx, lid van rederijkerskamer Den Boeck, die passages uit de legende op dicht gezet had, zodat die in grote letters op rollen geplatst konden worden 'voer de personagien oft tanneelen, om de processie gemaect'.¹⁰² Wellicht werden deze rollen in

92 KBR ms. 21792, f.1v-2r.

93 'Ende daer nae om t kersten geloove te stercken, vermeerderen ende te confirmeren de voirscrevenen consecratie des heilichs sacraments int heilich broot des outaers met vuytwendighe teeken en tot diverse plaitsen ende stonden heeft willen laten blycken ende onder dandere In theilich Sacrament van miraculen berustende inde specie van drie cleyn hostien noch ter tijt ghepreserveert in Ste Goelen kercke binnen der stadt van Brussel.' KBR ms. 21792, f.1r.

94 Pollmann, *Catholic identity*, 46-52.

95 Deligne en Billen, 'Dévotion et politique', 102-103.

96 Deligne en Billen, 'Dévotion et politique', 97-99, 106-107.

97 Roobaert, 'Michiel van Coxcie', 270-271.

98 De volgende beschrijving is gebaseerd op de uitgaven voor de processie in de rekeningen over 1530-1531 tot en met 1554-1555. (ASG 8670 tot en met 8677).

99 ASG 8673, f.36v.

100 KBR ms. 14896-98, f.62/65v.

101 Tijdens de jubileumviering van 1670 kwam een aantal punten van de twee processies nog overeen maar waren er ook een aantal toegevoegd. (Van de Staey, *Het Sacrament*, 108, 120-122.)

latere jaren voor hetzelfde doel hergebruikt. Verder waren jaarlijks feestelijk strooisel met bloemen en papiersnippers voorhanden. Ook muziek speelde een belangrijke rol in de feestelijkheden: naast gezang en orgelspel in de kerk was er in de stad het luiden van de klokken te horen en liepen de stadspijpers mee met de processie. Tot slot was er nog het meer commercieel aspect van processievaantjes. Die werden bij de processie van Maria Mediatrix uit Sint-Goedele sinds jaar en dag verkocht, maar uit de rekeningen blijkt dat ze voor het Sacrament van Mirakel pas vanaf 1546 beschikbaar waren. In dat jaar waren ze ontworpen door Michiel Coxcie, hofkunstenaar van Maria van Hongarije en Karel V.¹⁰³

Hoewel de processie ingesteld zou zijn als dank voor het gespaard blijven van Brussel voor de zweetziekte, kwam de datum waarop deze plaatsvond niet overeen met de data in oktober 1529 waarop de zweetziekte daadwerkelijk heerste. Dit was bijvoorbeeld in Antwerpen wel het geval, waar de eerste processie en de jaarlijkse herdenkingsprocessie op Sint-Michielsdag werden gehouden.¹⁰⁴ De gekozen datum voor de Brusselse processie was in juli, de zondag na het feest van de heilige Margaretha. De connectie tussen deze datum en de mirakelhosties bestond al in de vijftiende eeuw, blijkens de aflaat van paus Eugenius. Desalniettemin kreeg de processie een Habsburgse associatie door de koppeling aan de feestdag van de naamheilige van Margaretha van Oostenrijk. Dit was des te meer het geval omdat Margaretha in 1529 tweemaal een belangrijke rol speelde tijdens de smeekprocessies. Ook had zij een gekroond baldakijn geschonken voor de monstrans van de mirakelhosties, dat jaarlijks gemeld wordt in de inventaris van het Sacrament van Mirakel met expliciete verwijzing naar haar nagedachtenis.¹⁰⁵ Na het overlijden van Margaretha hielden de deelname van Maria van Hongarije en ridders van het Gulden Vlies aan de processie die Habsburgse associatie in stand.¹⁰⁶ Maria stelde ook haar hofzangers ter beschikking voor de gezangen op de dag van de processie, bijvoorbeeld in 1534.¹⁰⁷ Ook uit het beschikbaar stellen van de tapijten van het keizerlijk hof blijkt dat de Habsburgers de processie graag bijstonden.

De sacramentskapel: van straalkapel tot 'koor'

Chronologisch volgde de uitbreiding van de sacramentskapel op de processie als inspanning ter promotie van de cultus van het Sacrament van Mirakel. In 1530 startte deze groot-schalige uitbreiding in Sint-Goedele, die de kerk voor minstens tien jaar gedeeltelijk in een bouwplaats zou veranderen.¹⁰⁸ Hier is vooral van belang om te inventariseren waar het initiatief voor het ambitieuze project lag. Er wordt wel gezegd dat de uitbreiding nodig was vanwege groeiende aantallen pelgrims, maar welke concrete aanwijzingen er daarvoor daadwerkelijk zijn is niet duidelijk.¹⁰⁹ Er was immers nog wel reclame nodig voor de jaarlijkse processie. Het ligt evengoed voor de hand dat de bouwcampagne een bewuste ingreep was om de cultus van het eucharistische mirakel verder te stimuleren met een prestigieuze kapel. Redelijk aan het begin van het traject, in 1533, werd waarschijnlijk ook een nieuwe reliekhouder gemaakt, die vanaf dat moment kenmerkend werd voor het Brusselse Sacrament van Mirakel.¹¹⁰ De iconografie hiervan, een tronende figuur van God de Vader die het gouden reliekkruis met de drie hosties vasthoudt, grijpt terug op het motief van de Genadestoel, een type van de heilige Drievuldigheid. De drie mirakelhosties zijn geplaatst op de plek waar in verbeeldingen volgens dit type God de Vader de gekruisigde Christus vasthoudt, waardoor deze symbolisch gelijkgesteld werden aan het lichaam van Christus.

Binnen de geschetste context waarin de houder werd gemaakt, zal dit een weldoordachte keuze zijn geweest die een belangrijke betekenislaag toevoegt.

De sacramentskapel, waarin deze nieuwe reliekhouders geplaatst zou worden, was tot 1530 een straalkapel aan de noordkant van het koor. Om de kapel te vergroten tot een groter, afzonderlijk 'koor', moesten in totaal vier kapellen worden afgebroken: naast de bestaande sacramentskapel die van de heilige Nicolaas, Catharina en Petrus.¹¹¹ Die ingreep had bouwtechnisch veel impact en er werden verschillende ontwerpen gemaakt voordat men tot een geschikte versie kwam. Toen de bijkomende bouwkundige uitdagingen waren opgelost en de bestaande kapellen afgebroken, kon de bouw daadwerkelijk starten.¹¹² De eer van de eerste-steenlegging, op 18 februari 1534, kwam landvoogdes Maria van Hongarije toe. Echter, wegens ziekte liet zij zich vertegenwoordigen door haar opperhofmeester Filips de Lannoy en legde hij de steen waarop haar wapenschild was geschilderd.¹¹³ Het zou daarna nog vijf jaar duren voordat het Sacrament van Mirakel in de nieuwe kapel getoond kon worden; dit gebeurde voor het eerst op Goede Vrijdag 1539.¹¹⁴ De wijding van de vier altaren in de kapel vond plaats in april 1542.¹¹⁵ Daarna duurde het nog tot 1547 tot ook alle vijf grote Habsburgse glasramen in de kapel waren geïnstalleerd.¹¹⁶

De kerkmeesters en kanunniken speelden logischerwijs de belangrijkste rol in de uitvoering van het project, maar vanuit de Habsburgse bestuursorganen kwam zeker enige bemoeienis. Er was hiermee sowieso verweving, omdat verscheidene heren uit het ambtenarenmilieu een positie als kanunnik bekleedden in Sint-Goedele.¹¹⁷ De Raad van Brabant had bovendien sinds 1510 een eigen broederschap in Sint-Goedele, van de heilige Anna.¹¹⁸ Maar ook los daarvan was er uit deze hoek bijval voor de uitbreidingscampagne. Zo gaven de 'heren van de rekenkamer van Brabant' als collectief veertig grote bomen om stellingen mee te maken in 1534.¹¹⁹ In datzelfde jaar was onder meer Jan Van der Beken, raadslid in de Raad van Brabant, aanwezig bij een belangrijk overleg tussen verschillende architecten over een bouwkundige kwestie met betrekking tot de steunberen. Een tweetal belangrijke leden van het Habsburgse ambtenarenmilieu valt op wat betreft betrokkenheid bij het project. De eerste daarvan is Adolf Van der Noot, raadsheer en vanaf 1532 kanselier van Brabant.¹²⁰

102 ASG 8674, f.29r. Zie ook Lefèvre, 'La représentation scénique', 23.

103 Roobaert, 'Michiel van Coxie', 260-263, 276-278.

104 Salgado-Figuera, Matthyssen en Van Hee, 'De Engelse Zweetziekte', 91-92. Voor een uitgebreider relaas over de Antwerpse processie ingesteld na de zweetziekte: De Beer, 'De zweetende ziekte', 46-51.

105 Omschreven als 'het pauloenken metter croonen [...] dwelck saligher ghedachten vrouwe margrieten gaff' (ASG 8670 f.46r.) In de inventaris van 1577-1578 (ASG 8690) is de strekking nog altijd hetzelfde ('bij hooger memorien mevrouwe Margriete Regente', f.xxxv-r).

106 De Munck, *Verhael*, 41-42.

107 ASG 8672, f.73r.

108 Voor een overzicht van de bouwcampagne op basis van documentaire bronnen: Lefèvre, 'La collégiale', 34-38, 62-71 en voor het meest recente overzichtswerk over Sint-Goedele, met inzichtelijke 3D-plattegronden van de verschillende bouwfasen: Bral, *De kathedraal*, 100-102.

109 Lefèvre, 'La collégiale', 34; Dequeker, *Het Sacrament van Mirakel*, 56.

110 Van Ypersele de Strihou, *De kerschat*, 75-92.

111 Lefèvre, 'La collégiale', 35.

112 Lefèvre, 'La collégiale', 34-35, 62-66.

113 ASG 8672, f.50v-51r.

114 ASG 8674, f.59v.

115 ASG 8674, f.292v-293r. De suffragaan kreeg hiervoor een aanvullende betaling, 'want zeer lastich was', maar wat hiermee wordt bedoeld is onduidelijk.

116 Lefèvre, 'Documents', 121-124.

117 Van Hofstraeten, 'De dignitarissen', 226-229.

118 De Ridder *Inventaris*, 53.

119 ASG 8672, f.96v.

120 De Win, *De kanseliers*, 103.



5. Bernard van Orley (ontwerp), Transeptruum met Karel V en het Sacrament van Mirakel (detail), 1537, Sint Michiel en Sint Goedele, Brussel. (Foto auteur).

Hij liet in 1531 een ontwerp komen van de kapel van Onze-Lieve-Vrouwe in de Sint-Jan in Den Bosch, om als voorbeeld te dienen voor de kapel in Brussel, waaruit zijn vergaande betrokkenheid bij het bouwproject blijkt.¹²¹ Daarnaast sponsorde en legde hij op 18 februari 1534 de tweede steen van de kapel.¹²² Ook Laurent du Blioul, *audancier* en vertrouweling van Karel V was bijzonder betrokken.¹²³ Hij nam het initiatief om een loterij te organiseren om geld in te zamelen voor de bouwcampagne en stelde zijn klerk hiervoor beschikbaar.¹²⁴ Deze loterij leverde een belangrijke financieringsbron voor alle kosten.¹²⁵

De Habsburgse glazen van Sint-Goedele

De Sint-Goedelekerk is tegenwoordig beroemd om haar indrukwekkende zestiende-eeuwse glasramen. Deze zijn niet los te zien van de promotiecampagne van het Sacrament van Mirakel, en legden de verbinding tussen de Habsburgse vorsten en de cultus vast in glas. Eerst was er het transeptruum van Karel V, geïnstalleerd in 1537, met als pendant het raam van Maria van Hongarije, in 1538 geplaatst. Dit laatste raam was qua iconografie niet zo uitzonderlijk: daarop werd Maria met haar overleden echtgenoot afgebeeld in aanbidding van de Heilige Drie-eenheid, naar het motief van de Genadestoel.¹²⁶ Het raam van Karel V en Isabella (Afbeelding 5) echter toont het paar voor de nieuw gemaakte monstrans van het Sacrament van Mirakel, als symbolische parallel tegenover de Genadestoel. Karels transeptruum maakte daarmee de mirakelhosties, fysiek alleen zichtbaar op specifieke momenten, alsnog dagelijks zichtbaar. De devotionele boodschap van de imposante glazen werd bovendien zeer publiek uitgedragen, want de transeptramen bevonden zich op de

plek in het kerkgebouw waar waarschijnlijk de meeste mensen kwamen.¹²⁷ Door een hiaat in de kerkrekeningen is helaas niets bekend over het ontstaansproces van het glasraam van Karel V.¹²⁸ Echter, de keuze om hem af te beelden voor de reliekhouders van het Sacrament van Mirakel en bijvoorbeeld niet voor een meer generieke monstrans is veelzeggend, want zijn andere nog bekende glasraamschenkingen na 1530 waren iconografisch niet toegepast op het stimuleren van lokale cultussen.¹²⁹

De vijf monumentale glasramen van Karel V en zijn broer en zusters in de sacramentskapel vormden een aanvulling op de narratief in Karels transeptraam, in stand gekomen in samenhang met de uitbreiding van de sacramentskapel. De wijze waarop de legende in beeld werd gebracht op de glasramen was bijzonder doeltreffend, met het *moment supreme* van de bloedende hosties, op het (in 1793 verwoeste) raam van Karel V, direct achter het altaar van het Heilig Sacrament, als continue herinnering aan de ware aanwezigheid van Christus in de hosties. De ramen gaven, dankzij hun renaissancestijl met triomfbogen, hun iconografie en inscripties, een sterk staaltje Habsburgse politieke en religieuze propaganda, waarover al veel is geschreven.¹³⁰ Hier wil ik dan ook vooral focussen op de ontstaanscontext binnen de stimuleringscampagne. Of het initiatief voor de glasraamschenking bij de Habsburgse vorsten zelf lag, of dat zij voornamelijk ingingen op een verzoek vanuit de kerkmeesters, is uit de kerkrekeningen niet op te maken. Maar de uitvoering was zonder meer een project waar veel partijen bij betrokken waren. De kerkmeesters waren verantwoordelijk voor de betalingen aan de kunstenaars en ambachtslieden en moesten daarnaast achter het geld van de vorsten aan. Voor het glasraam van Eleonora van Oostenrijk en Frans I, koning van Frankrijk, was de Franse ambassadeur de tussenpersoon die de betalingen uit handen van Eleonora aan fabrieksklerk Jan Boelaert bezorgde.¹³¹ Om het geld van koning Jan III van Portugal te krijgen moest Boelaert meermaals naar Antwerpen reizen en aankloppen bij koopman Maarten Lopez.¹³² Ook de bekende namen van Maarten Cools en Adolf Van der Noot komen in de rekeningen meermaals voorbij met betrekking tot het project. Cools onderhandelde onder meer met Bernard van Orley over zijn ontwerp voor het raam van Frans I en Eleonora en nam persoonlijk de bijdragen van Ferdinand I en Anna in ontvangst van de schatmeester van Bohemen.¹³³ Van der Noot lijkt dan weer vooral betrokken te zijn geweest bij de bemiddeling tussen Jan III van Portugal en de kerkfabriek.¹³⁴

121 ASG 8670, f.26r-26v.

122 ASG 8672, f.51r.

123 Régibeau, 'Du Blioul', 123-125.

124 ASG 8672, f.97r.

125 Lefèvre, 'La collégiale', 37.

126 De Genadestoel was bijvoorbeeld ook afgebeeld op een verloren glasraam van bisschop Joris van Egmond in de Sint-Bavo in Haarlem, 1541 gedateerd. Zie: Dikken, *Transparent meanings?*, 147-148.

127 Voor de Onze-Lieve-Vrouwekathedraal in Antwerpen schetst Wendy Wauters het transept als een drukke locatie waar de hele dag door mensen doorheen liepen en zelfs kraampjes en bedelaars stonden. (Wauters, *De beroering*, 161, 174-179.) De situatie zal in Sint-Goedele uiteraard niet identiek geweest zijn, maar het lijkt wel een veilige aanname dat de ramen in het transept vaker gezien werden dan die in de sacramentskapel.

128 Lefèvre, 'Documents', 120-121.

129 Bijvoorbeeld: Den Haag, Sint-Jacobskerk (1547): Karel V met Maria met Kind; Gent, Sint-Bavo (1556, verloren): Karel V met de doop van Christus; vidimus voor onbekende kerk (Rijksmuseum inv.nr. RP-T-1937-13, ca. 1542-1549): Karel V met Christus en de cijnspenning. Glasraamensembles met onder meer Karel V in de Heilige Stede in Amsterdam (ca. 1509) en de Heilig-Bloedkapel in Brugge (1544-1548) hebben wel een link met het Heilig Sacrament, maar over specifieke iconografie van deze ramen is weinig bekend. (Damen, 'Vorstelijke vensters', 172-173; Dikken, *Transparent meanings?*, 746-747).

130 Van den Boogert, 'Habsburgs imperialisme', 57-80; Reintjens, 'The Habsburg windows', 140-155; Suykerbuyk, *The matter*, 161-164.

131 ASG 8674, f.76r, 97r.

132 ASG 8674, f.275v, 291v, 292r.

133 ASG 8674, f.168v; ASG 8675, f.23v; ASG 8678, f.107r.

134 ASG 8674, f.40v, 232v-233r.

Opmerkelijk genoeg werd Bernard van Orley voor de twee Habsburgse transeptramen en de eerste twee ramen in de reeks in de sacramentskapel ingeschakeld. Het is onwaarschijnlijk dat hij, na zijn bestraffing in 1527, zijn problematische denkbeelden volledig aan de kant heeft gezet, want een scherp antikatholieke tekening (Afbeelding 2) die overtuigend aan hem is toegeschreven, kan op basis van het watermerk rond 1541 gedateerd worden.¹³⁵ Die datering valt samen met zijn ontwerpopdracht voor het raam van Frans I en Eleonora in de sacramentskapel. Wellicht was Van Orley intussen discreter. Hij had immers ook zijn aanstelling als hofkunstenaar terug kunnen krijgen onder Maria van Hongarije. Van Orley werkte bovendien in een vroege vorm van de renaissancestijl, die in zwang was aan het hof tot in de jaren 1540 en door zijn associatie met Rome en de Roomse kerk een religieus en politiek statement uitdroeg.¹³⁶ Daardoor was het simpelweg pragmatisch om zijn dwalingen door de vingers te zien. Michiel Coxcie, die Van Orley zou opvolgen als ontwerper van de latere glasramen in de sacramentskapel, toonde zich overigens fanatiek katholiek gedurende zijn hele leven.¹³⁷

Supporters van het Sacrament

Het initiatief voor de tot nu toe besproken vormen van promotie van de cultus van het Sacrament van Mirakel lag bij verschillende personen die gerekend kunnen worden tot een bredere kring van Habsburgs-gelieerde elite. Het is echter ook interessant om op meer individueel niveau te focussen op initiatieven voor schenkingen van materiële cultuur. Zowel op hoog-adellijk niveau als in ambtenarenkringen blijken hieruit namelijk verschillende personen bovengemiddeld toegewijd te zijn geweest.

Allereerst waren er natuurlijk de Habsburgers zelf. Hun rol als fanatieke verdedigers van het Heilig Sacrament is door verschillende auteurs benoemd.¹³⁸ In hoeverre het initiatief voor steun bij hen lag, als doelbewuste bevordering van een specifieke cultus, is niet altijd duidelijk. Margaretha van Oostenrijk lijkt een meer persoonlijke connectie gehad te hebben met de Brusselse cultus, gezien haar schenking van een baldakijn, dat in dichte nabijheid van de mirakelhosties functioneerde. Ook haar betrokkenheid bij de processie en de mirakelrapportages ging verder dan wat puur op grond van haar functie verwacht zou worden. Ze liet bijvoorbeeld een van de miraculeus genezen vrouwen naar het hof komen, blijkbaar om met eigen ogen het wonder te kunnen beoordelen: 'Ende [Johanna Crabs] es ter begheerten van onser genadiger vrouwe, vrouwe Margrieten Regente des lants van brabant zijnde ontboden geweest te comen te brussel int hoff als deselve ons genedige vrouwe hier residencie houdende was, dwelck alsoe geschiet es, ende was vander selver onser genediger vrouwen begift.'¹³⁹ Bovendien zou Margaretha zelf achter het instellen van de jaarlijkse processie gezeten hebben, al is hiervoor geen documentair bewijs.¹⁴⁰

Voor Maria van Hongarije lijkt minder sprake te zijn van persoonlijke connectie. Het valt bijvoorbeeld op dat zij, blijkens de inventarissen, geen objecten schonk aan het Sacrament van Mirakel. Wel gaf ze opdracht tot missen ter ere van het Sacrament van Mirakel, met name ten behoeve van Karel V, als de gelegenheid daar om vroeg.¹⁴¹ De twee glasramen met haar beeltenis in Sint-Goedele plaatsten haar binnen het ensemble van haar familieleden en in het zicht van haar onderdanen als nieuwe regentes die zich na vestiging in Brussel bekend moest maken, maar een speciale devotie voor de cultus blijkt er minder uit, dan uit het raam van haar broer Karel V in het transept.

De houding van Karel V zelf is eveneens moeilijk te beoordelen, maar gezien zijn overtuigde rol als verdediger van het geloof moet hij zeker devotie gevoeld hebben voor

de mirakelhosties die de *presentia realis* zo helder bewezen. Karel kwam persoonlijk het Sacrament van Mirakel bezoeken op 29 januari 1531. Op 24 februari van datzelfde jaar, Sint-Matthiasdag en tevens, niet toevallig, Karels verjaardag, beval hij om een processie met het Sacrament van Mirakel te houden, waar hij zelf aan deelnam. Ook woonde hij de mis bij, dit keer opgedragen door de bisschop van Kamerijk zelf, Robrecht van Croÿ.¹⁴² Bovendien werden in Karels naam processies met de mirakelhosties gehouden, bijvoorbeeld op alle zondagen van juli tot december 1532, om victorie over de Turken af te smeken.¹⁴³ Al met al associeerden de Habsburgers zich dus op verschillende manieren met de Brusselse mirakelhosties, maar afgezien van de glasramen was materiële cultuur hier niet de hoofdmoot van.

Naast de Habsburgers waren er uit de hoge adel verschillende figuren die opvallen door hun begunstiging van het Sacrament van Mirakel – waarmee overigens niet gezegd is dat hun schenkingen ook de meest kostbare waren die in deze periode gedaan werden. Uit het gevolg van Margaretha van Oostenrijk was Elisabeth van Culemborg het Sacrament van Mirakel duidelijk toegenegen. Ook na het overlijden van Margaretha deed zij met enige regelmaat geldelijke schenkingen en liet meermaals missen zingen in het hoogkoor ter ere van het Sacrament van Mirakel.¹⁴⁴ Daarnaast schonk zij in 1538 een ‘paviloen, hangende over de ciborie van den heilige Sacrament’ van goudlaken, vermoedelijk een vroege versie van een ciborievelum.¹⁴⁵ De objecten die Elisabeth schonk aan ‘haar’ kerken in Culemborg en Hoogstraten waren zonder uitzondering ook gericht op het promoten van de orthodoxe geloofsprincipes en het is dus geen verrassing dat zij het Sacrament van Mirakel begunstigde.

Een ander interessant voorbeeld is het bijzonder invloedrijke echtpaar Hendrik III van Nassau, een zeer belangrijk figuur aan het hof, en Mencía de Mendoza, een rijke erfdochter door Karel V zelf aan Hendrik uitgehuwelijkt. Van 1531 tot 1534 kregen de fabrieksmeesters van hen jaarlijks een bedrag van honderd rijns gulden ten behoeve van het heilig Sacrament van Mirakel, uitgereikt door hun rentmeester.¹⁴⁶ Mencía gaf in 1531 ook, via Laurent du Blioul, een kazuifel van zilver- en goudlaken met haar wapenschild als gravin van Nassau, die daarna jaarlijks terugkomt in de inventaris.¹⁴⁷ Beiden lieten daarnaast missen zingen ter ere van het Sacrament van Mirakel.¹⁴⁸ Het ciborievelum van Elisabeth en de kazuifel van Mencía zijn typerend voor het type schenking van materiële cultuur door de hogere adel aan de cultus in deze bloeiperiode: alles bij elkaar een handvol liturgische gewaden, altaartoebehoren van textiel en een enkele votiefschenking in de vorm van een gouden of zilveren kleinood voor aan de tabernakel met de mirakelhosties.¹⁴⁹ Hoewel vooral textilia erg kostbaar waren, lijken deze giften wellicht bescheiden, maar dat is mogelijk te verklaren doordat adel vooral de kerken binnen de eigen domeinen begunstigde.

Daarnaast was er wel nog een opmerkelijke schenking van de bisschop van Doornik, Karel van Croÿ, beschermeling van Karel V uit de zeer invloedrijke familie Van Croÿ. Uit de rekeningen blijkt dat er in maart 1542 behoefte was aan een nieuwe hemel voor de

135 Boon, *Netherlandish drawings*, 133-134.

136 Van den Boogert, ‘Habsburgs imperialisme’, 57-80; Jonckheere, *Antwerp art*, 240-245.

137 Jonckheere, ‘*First painter*’, 118-137.

138 Recent bijvoorbeeld: Caspers en Margry, *Het Mirakel*, 52-59; Suykerbuyk, *The matter*, 161-164.

139 ASG 8462.

140 Dequeker, *Het Sacrament van Mirakel*, 55-56.

141 ASG 8671, f.80r; ASG 8672, f.22v; ASG 9370, f.LXXv, LXXlv.

142 ASG 8670, f.26r-26v.

143 ASG 8671, f.80r-80v; ASG 9370, f.LXXlv.

144 ASG 8670, f.12v, ASG 8673, f.16v; ASG 9371, f.XXIIIv, XXIXr-v, ASG 9373, f.XXXIIIr.

145 ASG 8674, f.44r.

146 ASG 8670, f.39r, ASG 8671, f.81r, ASG 8672, f.26r, ASG 8673, f.67r-v.

147 ASG 8671, f.92r.

148 ASG 9370, f.XXXIIv, f.XXXVv.

149 Dergelijke schenkingen komen bijvoorbeeld ook voor in: ASG 8670, f.40v, ASG 8674, f.171r, ASG 8675, 218r.



6. Pieter Coecke van Aelst, Gulzigheid, tapijt uit een latere reeks van de zeven hoofdzonden, ca. 1550-1560, Metropolitan Museum of Art, New York.

processie met het Sacrament van Mirakel. Om die te verkrijgen werd fabrieksklerk Jan Boelaert naar de bisschop gestuurd met een verzoekschrift hiervoor, waar deze positief op inging.¹⁵⁰ Het is opvallend dat de kerkmeesters zich tot hem richtten en niet tot de bisschop van Kamerijk, het bisdom waar Brussel toe behoorde. Als dank voor zijn gift schonken de kerkmeesters een vergulde kop aan Van Croÿ.¹⁵¹ De hemel, zeer schoon, groot en kostelijk, was op tijd voor de processie gereed en komt vanaf 1542 voor in de inventarissen.¹⁵² Blijkbaar had Van Croÿ wel een voorwaarde gesteld, namelijk dat de hemel alleen gebruikt zou worden bij de processie met het Sacrament van Mirakel, op straffe van confiscatie.¹⁵³ Hij wilde zijn naam dus uitsluitend associëren met het Sacrament van Mirakel, wat de status hiervan aantoonde. Het voorbeeld toont bovendien de proactieve houding van de kerkmeesters in het vinden van begunstigers, die waarschijnlijk in meer gevallen een rol heeft gespeeld, maar niet gedocumenteerd is.

Uit de kring van 'ambtenarenadel' toonde zich een aantal figuren als uitzonderlijk fanatiek supporter van het Sacrament van Mirakel. Al genoemd vanwege hun inspanningen zijn Adolf Van der Noot en Jan Van der Beke, maar van hen heb ik vooralsnog geen schenkingen van materiële cultuur gevonden. Diverse objecten daarentegen, werden gegeven door Laurent du Blioul, een zeer succesvolle 'selfmade man', onder meer audiencier en griffier van de Orde van het Gulden Vlies, die behoorde tot de oudste vertrouwelingen van Karel V. Zijn gulle giften aan Sint-Goedele, tussen 1530 en 1540, waren allemaal ten behoeve van het Sacrament van Mirakel. Laurent gaf door de jaren heen geldelijke schenkingen en kostbare kleinere objecten: een gouden penning met zijn wapen om aan de monstrans van de mirakelhosties te hangen, een zilveren en tinnen godslamp en kaarsen om te laten branden, en een kroonluchter.¹⁵⁴ Zijn echtgenote, Margriet de Coene, gaf op haar beurt een houten beeld, de iconografie niet nader gespecificeerd, om in het sacramentskoor te staan en een hoeveelheid was gelijk aan haar gewicht.¹⁵⁵ Al deze schenkingen functioneerden in dichte nabijheid van



7. Jan Cornelisz Vermeyen, *De opwekking van Lazarus met de familie Micault*, ca. 1547, Koninklijke musea voor Schone Kunsten, Brussel. (CC-BY KIK-IRPA, Brussel).

het Sacrament van Mirakel en verbonden deze aan de herinnering van Laurent, middels zijn afgebeelde wapenschild. Als kroon op dit patronage schonk Laurent nog eens negen tapijten: eerst in 1539 een tapijtenreeks met de zeven hoofdzonden, gegeven 'om gebruijct te worden ter eeren vanden heiligen Sacramente [...] ende elders nyet,'¹⁵⁶ Tezelfdertijd ontwierp Pieter Coecke van Aelst een imposante tapijtserie met de Zeven Hoofdzonden, waarvan reeksen al vroeg in de collecties van Hendrik VIII en Maria van Hongarije terechtkwamen (Afbeelding 6).¹⁵⁷ Hoewel het gezien de specifieke iconografie waarschijnlijk is dat dit ook de reeks betreft die Laurent schonk, is het niet met zekerheid te zeggen, want helaas zijn de door hem geschonken tapijten allemaal verloren gegaan en blijken de rekeningen en inventarissen niet scheutig met details. Van de twee tapijten die Laurent gaf in 1540 is uit een latere beschrijving enkel bekend dat één het doorsteken van de hosties toonde en één de Joden op de brandstapel.¹⁵⁸ Dit laatste tapijt was een van de weinige losstaande verbeeldingen van deze episode van het verhaal waarvan het bestaan gedocumenteerd is. De iconografie van dit tapijt, dat waarschijnlijk alleen op hoogtijdagen in de kerk hing, moet bijzonder impactvol geweest zijn in de stad waar tegen 1540 al zes ketterverbrandingen hadden plaatsgevonden.¹⁵⁹ Kijkend naar het geheel, is er geen twijfel mogelijk dat het ensemble van inspanningen en bijdragen die Laurent bij leven deed, voortkwam uit een combinatie van oprechte devotie voor het Sacrament van Mirakel en een wens om binnen de context van deze cultus zijn eigen nagedachtenis vast te leggen als trouwe aanhanger van Karel V.

150 ASG 8674, f.291v.

151 ASG 8674, f.294r.

152 ASG 8674, f.305v.

153 Deze voorwaarde staat voor het eerst geëxpliciteerd in de inventaris in 1555-1556 (ASG 8678, f.129v.).

154 ASG 8670, f.42r; ASG 8673, f.65v; ASG 9372, f.62v-63r; ASG 8674, f.76r; 8674, f.294r.

155 ASG 8670, f.28r, 40r.

156 ASG 8674, 79r, 100r; ASG 8674, f.171r.

157 Cleland, *Grand design*, 187-197.

158 Rombaut, *Het verheerlykt*, 394-395.

159 Verheyden, *Le martyrologe*, 46-47.

Nog niet aan bod gekomen is de familie Micault, omdat deze zich hoofdzakelijk voor de cultus inzette op materieel vlak.¹⁶⁰ Vader Jean verwezenlijkte eveneens een glansrijke carrière, op zijn hoogtepunt als ontvanger-generaal en schatmeester van de Orde van het Gulden Vlies. Na het overlijden van Jean in 1539 richtte de familie, klaarblijkelijk op initiatief van weduwe Livine Cats, een ensemble op aan monumenten in zijn nagedachtenis, in dichte nabijheid tot het Sacrament van Mirakel. Jeans grafmonument was in de sacramentskapel, waarvan de grafsteen nu nog in verschillende épitaphiers wordt beschreven.¹⁶¹ Sinds 1539 was de familie Micault bovendien verbonden aan het altaar van de heilige Lazarus in de sacramentskapel, waarop rond 1547 een altaarstuk door Jan Cornelisz Vermeyen werd geplaatst (Afbeelding 7).¹⁶² Vermeyen was een geliefd kunstenaar aan het hof en schilderde het altaarstuk in de gewilde renaissancestijl. Bij het altaar, in de gewelven, was het Micault-wapen als kraagsteen opgenomen, waar fragmenten van teruggevonden zijn.¹⁶³ De locatie van het altaar, altaarstuk en het grafmonument plaatsten ook deze familie in dichte nabijheid van de mirakelhosties. Het altaar was goed bedeeld: kort na Jeans overlijden, in 1541, gaf Livine een groene fluwelen hemel aan het Sacrament van Mirakel en een vergulde paxtafel met daarin verschillende relikwieën, waaronder een stukje kruishout, bedoeld om tijdens de dienst te kussen.¹⁶⁴ Toen zij zelf in 1547 overleed, liet ze verscheidene objecten na aan het Sacrament van Mirakel, onder andere een kazuifel van rode en een van witte damast, een vergulde kelk, een gedrukt missaal en een fluwelen karmozijnrode mantel met wit afgezet.¹⁶⁵ Dit was waarschijnlijk de mantel die Jean had gedragen als thesaurier van de Orde van het Gulden Vlies. De mantel werd vermaakt tot liturgisch gewaad en bracht daarmee de oorspronkelijke eigenaar tijdens de mis vlakbij de geconsacreerde hosties.¹⁶⁶ Tegelijkertijd bleef de associatie met de Orde behouden, ook dankzij de memorietafel waarop Jean in deze herkenbare mantel is afgebeeld. Het geheel van deze schenkingen toonde Jean en, in extenso, zijn familie, als trouwe aanhangers van het orthodoxe, katholieke geloof en medestanders van Karel V.

Tot slot was wellicht de belangrijkste figuur, de spil tussen al deze andere begunstigers, plebaan, kanunnik en cantor Maarten Cools. Over zijn achtergrond is niets bekend, behalve dat hij uit Aalst kwam en baccalaureus in de theologie was.¹⁶⁷ Cools is daarmee als enige niet direct te rekenen tot dezelfde groepen als de bovengenoemde personen. Toch was hij vanuit zijn rol als plebaan onmisbaar in de promotie van de cultus: niet voor niets is hij wel eens gekarakteriseerd als 'de paus van Brussel'.¹⁶⁸ Cools zorgde dat alle vlakken voor de promotie van de cultus afgedekt waren: hij stond in voor grondige registratie van mirakels, nam het voortouw in de processie, was initiator van een volkstalige publicatie en speelde een belangrijke rol in de bouw van de nieuwe kapel met de monumentale Habsburgse glasramen. Hij moet het belang hiervan ingezien hebben na zijn betrokkenheid bij het proces in 1527 en het meemaken van de zweetziekte in de Nederlanden. Zijn werk had hem niet onbemiddeld gelaten en dus gaf Cools kostbaar goudlaken om twee koorkappen van te laten maken, die in 1553 voorzien werden van boorden met scènes uit de legende van het Sacrament van Mirakel.¹⁶⁹ Een van de twee was voor hem zelf bedoeld en zo kon hij dus tijdens de liturgie het verhaal, en de daarin besloten boodschap over de *presentia realis* en het lot van vijanden van het geloof, etaleren.

Conclusie

De geestelijken en kerkmeesters van Sint-Goedele, regentes Margaretha van Oostenrijk en haar medestanders werden in 1527 ruw geconfronteerd met de veranderende tijden waarin zij leefden: een opleving van prominente Brusselaars die vrijmoedig lutherse bijeen-

komsten hielden en daar onder meer de *presentia realis* in twijfel trokken, gevolgd door de verontrustende komst van de nieuwe, dodelijke zweetziekte, volgens velen door God als straf gezonden. Deze twee omstandigheden behoefden een antwoord en brachten inderdaad een brede tegenreactie op gang, die vol inzette op de cultus van het Sacrament van Mirakel toen dit de stad gered scheen te hebben. De cultus was op dat moment wat ingedut, ondanks Bourgondische aandacht zo'n honderd jaar eerder, maar bleek bijzonder geschikt om het dogma van de *presentia realis* concreet aan te tonen. Hoewel in de afloop van de legende ook een waarschuwing aan ketters lag besloten voor het lot dat hen wachtte als ze niet tot inkeer kwamen, lijkt de nadruk in nieuwe tekstuele en visuele narratieven rondom de cultus vooral gelegd te zijn op het bloeden van de hosties als stellingname binnen de context van de in Brussel opgedoken controverse rondom het Heilig Sacrament.

Alle mogelijke manieren om de cultus te stimuleren werden afgedekt: er kwam een jaarlijkse processie, vele gerapporteerde mirakels werden minutieus bijgehouden en er werd gewerkt aan de gedrukte verspreiding hiervan. In beide (voorzien) publicaties werd het Sacrament van Mirakel als bewijs voor de ware aanwezigheid duidelijk naar voren gebracht, en Karel V zelf was mogelijk betrokken bij de aanzet hiervoor. Een nieuwe houder voor de hosties stelde de hosties visueel gelijk aan het lichaam van Christus en deze werd prominent met Karel V afgebeeld op het transeptraam van Sint-Goedele. Daarnaast zorgde de uitbreiding van de kapel voor het nodige prestige, onder meer dankzij de monumentale glazen die er geplaatst werden als lichtende representatie van de Habsburgse devotie voor het Sacrament van Mirakel. De bouwcampagne zou jaren in beslag nemen en het initiatief hiervoor kwam uit verschillende hoeken: uiteraard de kerkmeesters van Sint-Goedele, onder toegewijde aanvoering van Maarten Cools, maar ook leden van de Habsburgse elite. Ook tot de inspanningen hoorden vele schenkingen van materiële cultuur. De Habsburgers en hun directe hoog-adellijke kring droegen hieraan bij met schenkingen van kostbaar textiel dat in dichte nabijheid van de mirakelhosties functioneerde. Minstens net zo kostbaar waren de bijdragen van mannen uit de 'ambtenarenelite', zoals Laurent du Blioul en Jean Micault. Zij zochten bewust een link met de mirakelhosties op binnen de kerk van Sint-Goedele – om de cultus van het Sacrament van Mirakel te versterken, maar ook om hun eigen prestige en nagedachtenis veilig te stellen, als trouwe dienaars van Karel V en zijn voorouders.

Hoewel er geen sprake lijkt te zijn geweest van een bewust gecoördineerde strategie tussen al deze actoren, zoals de term 'contrareformatorische campagne' wellicht doet verwachten, zijn hun inspanningen zonder meer te interpreteren als pogingen om de aanhoudende ketterse geluiden te overstemmen. Door de volledigheid van de aanpak, die alle vlakken van de cultus afdekte, is de term 'campagne' naar mijn idee dus zeker van toepassing. De legende van het Sacrament van Mirakel en de mirakelhosties waren perfect om dit vroege weerwoord vorm te geven, als glasheldere bevestiging van het dogma van de *presentia realis*, als waarschuwing naar alle tegenstanders van het katholieke geloof en als miraculeuze redding van de stad Brussel.

160 Jean en zijn vrouw Livine lieten wel meermaals een mis zingen ter ere van het Heilig Sacrament. (ASG 9370 f.XXXVv, ASG 9371 f.XXVII).

161 BNF 5234, f.14r; KBR: ms. M34, f70v; KBR ms. G 1511, f.363r.

162 Anagnostopoulos, 'Restitution', 175.

163 Anagnostopoulos, 'Restitution', 169-186.

164 ASG 8674, f.215v-216r, f.238v.

165 ASG 8675, f.40r.

166 ASG 9382, f.168v.

167 Van Hofstraeten, 'De dignitarissen', 220, 235-236.

168 Van Eeghem, *Drie schandaleuse spelen*, V.

169 ASG 9382, f.332v.

Afkortingen

- ARA: Algemeen Rijksarchief Brussel
 ASG: Algemeen Rijksarchief Vorst, Archief Sint Goedele
 BNF: Bibliothèque nationale de France
 KBR: Koninklijke Bibliotheek van België

Archivalia

- ARA**, Audiëntie, 1177/6: Gerechtelijk onderzoek naar personen verdacht van Lutherse ketterij in Brussel.
ASG 8670 tot en met 8690: Rekeningen van het Sacrament van Mirakel, 1530/1531-1577/1578.
ASG 9370 tot en met 9372: Algemene rekeningen der kerkfabriek, 1531/1532; 1537/1538-1538/1539.
ASG 8462: Dossier met beschrijvingen en getuigenverklaringen aangaande de wonderen van het Sacrament van Mirakel.
BNF Français 5234
KBR ms. 21792
KBR ms. 14896-98
KBR ms M34
KBR ms G 1511

Gepubliceerde bronnen en secundaire literatuur

- Ainsworth, M.W. e.a., *Jan van Eyck's Crucifixion and Last Judgment. Solving a conundrum* (Turnhout 2022).
 Anagnostopoulos, P., 'Restitution d'un blason de la famille Micault (XVIe siècle). Fragments recueillis lors des fouilles de la cathédrale Saints-Michel-et-Gudule à Bruxelles', *Annales de la Société d'Archéologie de Bruxelles. Mémoires, rapports et documents* 72 (2014) 169-186.
 Anagnostopoulos, P. e.a., *Het Coudenbergpaleis te Brussel: Van middeleeuws kasteel tot archeologische site* (Kortrijk 2014).
 Beer, L. de, 'De zweetende ziekte', *Nederlandsch tijdschrift voor volkskunde* 34 (1929) 46-51.
 Boogert, B. C. van den, 'Habsburgs imperialism en de verspreiding van Renaissance-vormen in de Nederlanden. De vensters van Michiel Coxie in de Sint-Goedele te Brussel', *Oud Holland* 106 nr. 2 (1992) 57-80.
 Boon, K.G., *Netherlandish drawings of the fifteenth and sixteenth centuries* (Den Haag 1978).
 Boon, K.G., *The Netherlandish and German drawings of the XVIth and XVIIth centuries of the Frits Lugt collection* (3 bdn. Parijs 1992).
 Bral, G.J. e.a., *De kathedraal van Sint-Michiel en Sint-Goedele* (Tielt 2000).
 Caspers, C., 'Devotion as a Weapon against Anabaptists, Lutherans and other 'Heretics: The 'Heilige Stede' (Holy Stead) in Amsterdam from c. 1515 - c. 1550', *Ons Geestelijk Erf* 87 nr. 1-2 (2016) 75-90.
 Caspers, C., en Margry, P. J., *Het mirakel van Amsterdam: Biografie van een betwiste devotie* (Amsterdam 2017).
 Christman, V., *Pragmatic toleration. The politics of religious heterodoxy in early reformation Antwerp, 1515-1555* (Rochester 2015).
 Cleland, E. e.a., *Grand design: Pieter Coecke van Aelst and Renaissance Tapestry* (New Haven/London 2014).
 Damen, M., 'Vorstelijke vensters. Glasraamschenkinen als instrument van devotie, memorie en representatie (1419-1519)', *Jaarboek voor Middeleeuwse Geschiedenis* 8 (2005) 140-200.
 Decavele, Johan. 'De opkomst van het protestantisme te Brussel', *Noordgouw: Cultureel tijdschrift van de provincie Antwerpen* 19-20 (1979) 25-44.
 Decavele, Johan. 'Vroege reformatische bedrijvigheid in de grote Nederlandse steden. Claes van der Elst te Brussel, Antwerpen, Amsterdam en Leiden (1524-1528)', *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 70 nr. 1 (1990) 13-29.

- Deligne, C., en Billen, C., 'Dévotion et politique. Le "plan" de Bruxelles de Gilles Van der Hecken (circa 1535)', *Noordbrabants historisch jaarboek* 39 (2022) 95-109.
- Dequeker, L., *Het Sacrament van Mirakel. Jodenhaat in de middeleeuwen* (Leuven 2000).
- Dikken, C.P.A., *Transparent meanings? Intended communicative functions of medieval stained-glass windows in the Low Countries* (dissertatie Universiteit Utrecht 2016).
- Duverger, J., 'Lutherse predicatie te Brussel en het proces tegen een aantal kunstenaars (april-juni 1527)', *Wetenschappelijke tijdingen* 36 (1977) 222-228.
- Egheghem, W. van, *Drie schandaleuze spelen (Brussel 1559)* (Antwerpen 1937).
- Gielis, G., *Verdoelde schaepkens, bytende wolven: inquisitie in de Lage Landen* (Leuven 2009).
- Gielis, G., 'In reparationem scandali. Inquisitoriale praxis in een proces tegen Brusselse lutheriaenen (1527)', *Eigen schoon en de Brabander* 98 nr. 3 (2015) 419-444.
- Gruner, C.G., en Haeser H., *Scriptores de sudore anglico superstites* (Jena 1847).
- Haggh, B. H., *Music, liturgy, and ceremony in Brussels, 1350-1500* (dissertatie University of Illinois 1988).
- Herwaarden, J. van, *Opgelegde bedevaarten: Een studie over de praktijk van opleggen van bedevaarten (met name in de stedelijke rechtspraak) in de Nederlanden gedurende de late middeleeuwen (ca. 1300-ca. 1550)* (Assen/Amsterdam 1978).
- Heyman, P., Simons, L., en Cochez, C., 'Were the English Sweating Sickness and the Picardy Sweat Caused by Hantaviruses?', *Viruses* 6 nr. 1 (2014) 151-171.
- Hofstraeten, B. van, 'De dignitarissen en grote kanuniken van het kapittel van Sint-Goedele en Sint-Michiel te Brussel (1430-1559)', *Jaarboek voor Middeleeuwse geschiedenis* 13 (2010) 210-260.
- Jonckheere, K., *Antwerp art after Iconoclasm: Experiments in decorum 1566-1585* (Brussel 2012).
- Jonckheere, K., 'First painter of the Counter-Reformation' in: K. Jonckheere, red., *Michiel Coxcie 1499-1592 and the giants of his Age* (Londen/Turnhout 2013) 118-137.
- Ladan, R., *De gezondheidszorg van Leiden in de late middeleeuwen* (dissertatie Universiteit Leiden 2012).
- Lefèvre, P., 'A propos d'une bulle d'indulgences d'Eugène IV en faveur du culte eucharistique à Bruxelles' in: *Hommage à dom Ursmer Berlière* (Brussel 1931) 163-168.
- Lefèvre, P., 'Documents relatifs aux vitraux de Sainte-Gudule à Bruxelles du XVIe et du XVIIIe siècle', *Pictura* 1 (1945) 117-162.
- Lefèvre, P., 'Le thème du miracle des hosties poignardées par les Juifs à Bruxelles en 1370', *Le Moyen Âge* 59 (1953) 373-398.
- Lefèvre, P., 'La collégiale des Saints Michel et Gudule à Bruxelles: l'édifice, son ornementation et son mobilier à la lumière des textes d'archives', *Annales de la Société royale d'archéologie de Bruxelles: mémoires, rapports et documents* 49 (1956) 16-72.
- Lefèvre, P., 'Textes d'archives relatifs aux vitraux disparus de la cathédrale Saint-Michel à Bruxelles', *Cahiers Bruxellois: revue trimestrielle d'histoire urbaine* 11 (1966) 149-167.
- Lefèvre, P., 'La représentation scénique du Mystère Eucharistique à Bruxelles au XVIe siècle', *Cahiers bruxellois: revue trimestrielle d'histoire urbaine* 13 (1968) 19-26.
- Lefèvre, P., 'Offrandes princières faites en l'honneur d'une relique eucharistique à Bruxelles au XVIIe et au XVIIIe siècle', *Revue Belge d'archéologie et d'histoire de l'art* 41 (1972) 77-104.
- Loërius, Theodoricus, *Praestantissima quaedam, ex innumeris miracula, quae Bruxellis, nobili apud Brabantos oppido circa venerabilem eucharistiam, hactenus multis ab annis ad Christi gloriam fiunt*, Johann von Dors-ten (Keulen 1532).
- Marnef, G., *Antwerpen in de tijd van de Reformatie: ondergronds protestantisme in een handelsmetropool 1550-1577* (Amsterdam/Antwerpen 1996).
- Morren, T., 'Eene epidemie in de 16e eeuw', *Haagsch jaarboekje* 8 (1896) 207-236.
- Mulder, J. van, *Wonderkoorts: autoriteit, authenticiteit en religieuze ervaring in mirakelcollecties in de Bourgondische Nederlanden (1381-1534)* (dissertatie Universiteit Antwerpen 2016).
- Mulder, J. van, 'Mirakels: Middel-Nederlandse mirakelcollecties uit de Zuidelijke Nederlanden' in: H. Geybels e.a., red., *Heiligen en tradities in Vlaanderen. Lente en zomer* (Antwerpen 2017) 182-203.
- Munck, J. J. de, *Verhael van de Heylige Hostien, geseydt het alderheyligste Sacrament van Mirakel, tot Brussel door de trouweloose Joden mishandelt: met eene beschrijvinge van de Capelle daer dit H. Sacrament wordt geëerd, van de schilderyen dese geschiedenisse verbeldende, ende van die voortreffelycke personen, die de selve hebben doen stellen*, J. vanden Berghen (Brussel 1770).
- Noordegraaf, L., en Valk, G., *De gave Gods: De pest in Holland vanaf de late Middeleeuwen* (Amsterdam 1996).
- Plumer, J. M., 'L'Autel des reliques de Sainte-Gudule à Bruxelles, ses reliques et ses reliquaires (1652-1793)', *Annales de la Société d'Archéologie de Bruxelles: Mémoires, rapports et documents* 76 (2020) 65-176.
- Pollmann, J., *Catholic identity and the revolt of the Netherlands 1520-1635* (Oxford 2011).
- Potter, Jan de, *Dagboek van Jan de Potter, 1549-1602*, ed. J. De Saint-Genois (Gent 1861).
- Régibeau, J., 'Du Blioul, Laurent' in: *Nouvelle Biographie nationale* 13 (Brussel 2016) 123-125.
- Reintjens, M., 'The Habsburg windows in Brussels cathedral' in: K. Jonckheere, red., *Michiel Coxcie 1499-1592 and the giants of his Age* (Londen/Turnhout 2013) 138-155.
- Ridder, P. de, *Inventaris van het oud archief van de kapittelkerk van Sint-Michiel en Sint-Goedele te Brussel* (3 bdn. Brussel 1987).

- Rombaut, J. A., *Het verheerlykt of opgehelderd Brussel, zynde eene historische en chronologische beschryvinge van den vorigen ende tegenwoordigen staet dezer stad*, Pauwels (Brussel 1777).
- Roobaert, E., 'Michiel van Coxie. De schildersfamilie van Coninxloo alias Schernier, en andere Brusselse schilders als ontwerpers en verlichters van 16e-eeuwse processievaantjes voor de broederschappen van de stad', *Volkskunde: Maandelyks tijdschrift voor de studie van het volksleven* 101 nr. 3 (2000) 257-303.
- Roobaert, E., 'Het leven en werk van de Brusselse glisschilder Claes I Rombouts en diens zonen, volgens nieuwe archivalische vondsten', *Oud Holland: Quarterly for Dutch Art History* 124 nr. 1 (2011) 1-37.
- Rubin, M., *Gentile tales. The narrative assault on Late Medieval Jews* (Philadelphia 2004).
- Salgado-Figuera, R., Matthyssen, L., en Hee, R. van, 'De Engelse Zweetziekte. Een overgewaaid syndroom?' in: J. Van Hee, red., *Ziek of gezond ten tijde van Keizer Karel: Vesalius en de gezondheidszorg in de 16de eeuw* (Gent 2000) 85-106.
- Schevensteen, A.F.C., 'Un traité anversoïso sur la Suetie Anglaise', *De Gulden Passer* 10 nr. 2-3 (1932) 51-71.
- Staey, M. van de, *Het Sacrament van Mirakel te Brussel: De jubileumviering van 1670 in beeld gebracht* (masterproef Universiteit Gent 2015).
- Suykerbuyk, R., *The matter of piety: Zoutleeuw's Church of Saint Leonard and religious material culture in the Low Countries (c. 1450-1620)* (Leiden 2020).
- Templin, J. A., 'Cornelis Grapheus (1482-1558): A humanist scholar of the Netherlands who recanted', *The Iliff Review* 36 (1976) 3-19.
- Verheyden, A. L. E., *Le martyrologe Courtraisien et le martyrologe Bruxellois* (Vilvoorde 1950).
- Viaene, A., 'De zweetziekte in Brugge', *De Biekerf* 61 (1960) 453-456.
- Wauters, W., *De beroering van de religieuze ruimte. De levingswereld van laatmiddeleeuwse kerkgangers in de Antwerpse Onze-Lieve-Vrouwekerk (ca. 1450-1566)* (dissertatie Katholieke Universiteit Leuven 2021).
- Wieck, R.S., 'The sacred bleeding host of Dijon in choir books and on posters' in: J. Biemans e.a., *Manuscripten en miniaturen: Studies aangeboden aan Anne S. Korteweg bij haar afscheid van de Koninklijke Bibliotheek* (Zuthphen 2007) 385-396.
- Win, P. de, *De kanseliers, raadsleden en secretarissen van de Raad van Brabant 1430-1506. Een prosopografische studie* (Brussel 2021).
- Ydens, S., *Historie van het H. sacrament van mirakelen. Berustende tot Bruessel inde collegiale kercke van S. Goedele*, Rutgeert Velpius (Brussel 1608).
- Ypersele de Strihou, A. van, *De kerkchat van de Sint-Michiels en Sint-Goedelekathedraal te Brussel* (Brussel 2000).

Summary / samenvatting / résumé

Miraculous hosts in Brussels and an early 'Counter-Reformation' campaign in St Gudula

In 1370, an antisemitic miracle took place in Brussels: consecrated hosts started bleeding after allegedly being stabbed by Jews. After this accusation, the men were quickly condemned and burnt at the stake. A cult of the so-called Sacrament of Miracle centering on the bleeding hosts soon emerged in the church of St Gudula. It attracted attention and donations by the Burgundian dukes of Brabant, but had waned into a fairly modest cult by the first quarter of the sixteenth century.

However, two events gave cause to an intensive campaign to promote this cult that was 'Counter-Reformational' in character. The first was the emergence of a group of Lutherans in Brussels in 1527. The prominent members of this group, among whom court painter Bernard van Orley, questioned, among other things, the validity of the *realis presentia*. Even after the expulsion of these heretics, heterodox notions threatening the Holy Sacrament lingered in Brussels.

Secondly, the new and deadly sweating disease, believed by many to be a divine punishment, swept through the Low Countries in 1529. Brussels was spared, however, thanks to the Sacrament of Miracle, according to the story. The promotional campaign that emerged after these events recorded the new miracles that frequently occurred after 1529. It revived the cult through the dissemination of these miracle stories in print, an annual procession,

and a prestigious new chapel with monumental stained-glass windows representing the Habsburg monarchs.

Efforts to promote the cult also included donations, primarily precious liturgical objects and textiles, by members of the wider Habsburg circle of noblemen and officials. The cult of the Miraculous Hosts was perfectly suited to counter heterodox criticism through its literal representation of the *realis presentia* in words as well as iconography throughout the campaign. Additionally, the legend provided a cautionary example of the fate of enemies of the true Christian faith, which was especially powerful in the town where the first heretics had been burnt at the stake in 1523.

Although these efforts were not coordinated, they were undoubtedly attempts to counter persistent heretical beliefs and affirm the dogma of the real presence. This encompassing approach ensured the success of the cult's revival as an early response by the 'Counter-Reformation'.

“Gegeven om gebruijct te worden ter eeren vanden heiligen Sacramente”: Brusselse Mirakelhosties en een vroege ‘contrareformatorische’ campagne in Sint-Goedele (circa 1525-1550)

In 1370 vond in Brussel een antisemitisch wonder plaats: gewijde hosties begonnen te bloeden nadat ze door Joden zouden zijn doorstoken. Na deze beschuldiging werden de mannen snel veroordeeld tot de brandstapel en ontstond er een cultus rond de bloedende hosties in de Sint-Goedelekerk. Deze trok aandacht en donaties van de Bourgondiërs, maar was in het eerste kwart van de zestiende eeuw verworpen tot een vrij bescheiden cultus.

Twee gebeurtenissen gaven echter aanleiding tot een uitgebreide campagne om deze cultus te promoten, die kan worden gekarakteriseerd als ‘contrareformatorisch’. De eerste was de opkomst van een groep Lutheranen in Brussel in 1527. De prominente leden van deze groep, onder wie hofschilder Bernard van Orley, trokken onder andere de *realis presentia* in twijfel. Zelfs nadat deze ketters waren aangepakt, bleven heterodoxe ideeën die het Heilig Sacrament bedreigden in Brussel rondwaren.

Ten tweede heerste in 1529 in de Lage Landen de nieuwe en dodelijke zweetziekte, waarvan velen geloofden dat het een goddelijke straf was. Volgens het verhaal bleef Brussel gespaard dankzij het Sacrament van Mirakel. De promotiecampagne die in het kader van deze twee gebeurtenissen ontstond, legde de veelvuldige nieuwe wonderen vanaf 1529 vast en blies de cultus nieuw leven in door de verspreiding van deze wonderverhalen in druk, een jaarlijkse processie en een prestigieuze nieuwe kapel met monumentale gebrandschilderde ramen die de Habsburgse vorsten voorstelden.

Inspanningen om de cultus te promoten omvatten ook donaties van materiële cultuur, voornamelijk kostbare liturgische voorwerpen en textiel, door leden van de bredere Habsburgse kring van adel en ambtenaren. De cultus van de Wonderbaarlijke Hosties was perfect geschikt om heterodoxe kritiek te weerleggen door de letterlijke weergave van de *realis presentia*, die werd benadrukt in de teksten en de iconografie die tijdens de campagne werden ingezet. Daarnaast gaf de legende een waarschuwend voorbeeld van het lot van vijanden van het ware christelijke geloof, wat vooral krachtig was in de stad waar in 1523 de eerste ketters op de brandstapel waren beland.

Hoewel de activiteiten niet op elkaar waren afgestemd, waren het ongetwijfeld pogingen om hardnekkige ketterse overtuigingen te bestrijden en het dogma van de werkelijke tegenwoordigheid te bevestigen. De grondige aanpak zorgde voor het succes van de heropleving van de cultus in een vroege 'contra-reformatorische' campagne.

Les hosties miraculeuses bruxelloises et une première campagne « contre-réformatrice » à Sainte-Gudule (vers 1525-1550)

En 1370, un miracle antisémite se produisit à Bruxelles : des hosties consacrées se sont mises à saigner après prétendument avoir été poignardées par des Juifs. Après cette accusation, les hommes étaient rapidement condamnés au bûcher et un culte centré sur les hosties saignantes voyait le jour à l'église Sainte-Gudule. Il attirait l'attention des ducs de Brabant bourguignons et suscita des dons, mais, dans le premier quart du XVI^e siècle, il n'était plus qu'un culte assez modeste.

Cependant, deux événements ont donné lieu à une campagne exhaustive de promotion de ce culte que l'on peut qualifier de « contre-réformateur ». Le premier est l'émergence d'un groupe de Luthériens à Bruxelles en 1527. Les membres éminents de ce groupe, dont le peintre de la cour Bernard van Orley, remettaient notamment en question la validité de la *realis presentia*. Même après l'élimination de ces hérétiques, des idées hétérodoxes menaçant le Saint-Sacrement subsistèrent à Bruxelles.

Deuxièmement, la nouvelle et mortelle maladie de la transpiration, que beaucoup considèrent comme une punition divine, sévit dans les Pays-Bas en 1529, mais Bruxelles fut épargnée, selon le récit, grâce au Sacrement du Miracle. La campagne de promotion qui a vu le jour dans le contexte de ces deux événements a enregistré les nouveaux miracles, qui se produisirent fréquemment à partir de 1529, et a relancé le culte avec la diffusion de ces récits de miracles imprimés, une procession annuelle et une nouvelle chapelle prestigieuse avec des vitraux monumentaux représentant les monarques de Habsbourg.

Les efforts de promotion du culte ont également inclus des dons de culture matérielle, principalement des objets liturgiques précieux et des textiles, de la part de membres du cercle élargi de la noblesse et des fonctionnaires des Habsbourg. Le culte des hosties miraculeuses était parfaitement adapté pour contrer les critiques hétérodoxes grâce à sa représentation littérale de la *realis presentia*, qui était soulignée dans les textes ainsi que dans l'iconographie employée dans la campagne. En outre, la légende fournissait un exemple édifiant du sort réservé aux ennemis de la vraie foi chrétienne, ce qui était particulièrement important dans la ville où les premiers hérétiques furent brûlés sur le bûcher.

Bien que les efforts n'aient pas été coordonnés, il ne fait aucun doute qu'ils visaient à contrer les croyances hérétiques persistantes et à affirmer le dogme de la présence réelle. Cette approche exhaustive a permis d'assurer le succès de la renaissance de la secte, en tant que réplique précoce de la « Contre-Réforme ».

Over de auteur

Melina Reintjens (1989) studeerde af in de onderzoeksmaster Art & Visual Culture aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Na haar studie was ze betrokken bij verschillende tentoonstellings- en onderzoeksprojecten, bij onder meer kasteel Huis Bergh. Eind 2020 begon ze aan het doctoraatsonderzoek 'Renovating the church: material culture, Habsburg ritual and early *Counter-Reformation experiments in the Low Countries (c. 1535-1585)*' aan de UGent, waarin ze schenkingspraktijken en -strategieën van religieuze materiële cultuur door katholieke elites in de zestiende eeuw in kaart brengt.