

2024

deel 41

NOORDBRABANTS HISTORISCH JAARBOEK



NOORDBRABANTS HISTORISCH JAARBOEK 41

2024

Deze publicatie kon gerealiseerd worden met financiële steun van

- Stichting Erfgoed Brabant
- Stichting Colloquium 'De Brabantse Stad'



**Universiteit
Antwerpen**

ISBN: 978-90-831218-4-0
ISSN: 0923-5817
NUR: 693

Uitgave: Zuidelijk Historisch Contact, i.s.m.
Erfgoed Brabant
Historische Vereniging Brabant



erfgoed brabant



Vormgeving: Grafisch Ontwerpbureau Kees Kanters, Breda
Drukwerk: Books Factory



Dit werk is gelicenseerd onder een Creative Commons Naamsvermelding-NietCommercieel-GeenAfgeleideWerken 4.0 Internationaal licentie. Bezoek <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> om een kopie te zien van de licentie of stuur een brief naar Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

NOORDBRABANTS **HISTORISCH JAARBOEK**

2024

deel 41

Stichting Zuidelijk Historisch Contact
- Tilburg 2024 -
i.s.m. Stichting Erfgoed Brabant en Historische Vereniging Brabant

Redactie

Prof. dr. Arnoud-Jan Bijsterveld, voorzitter
Mr. Erik-Jan Broers
Dr. Charles Caspers
Drs. Florian Daemen
Prof. dr. Dave De ruysscher
Mw. dr. Klaasje Douma
Dr. Rogier van Kooten
Dr. Karel Leenders
Drs. Lauran Toorians
Dr. Mark Vermeer

Eindredactie en redactiesecretariaat
Jan Brouwers MA

Redactieadres
redactie@stichtingzhc.nl

Richtlijnen voor auteurs kunnen worden aangevraagd bij de redactie.

Uitgeverij Zuidelijk Historisch Contact

Tel: +31 (0)6-24697563
info@stichtingzhc.nl

www.stichtingzhc.nl

HANDELINGEN VAN HET XX^{ste} COLLOQUIUM

'DE BRABANTSE STAD'

ACTES DU XX^e COLLOQUE

'LA VILLE BRABANÇONNE'

Antwerpen, 13 en 14 oktober 2023

Anvers, 13 et 14 octobre 2023

Geleefd geloof.

Religie in de Brabantse steden van de late middeleeuwen tot de 20^{ste} eeuw

Des religions vécues.

L'expérience religieuse dans les villes brabançonnaises du bas Moyen Âge au 20^e siècle



Beoordelingsproces van artikelen in het *Noordbrabants Historisch Jaarboek* zoals vastgelegd in de redactievergadering van 2 mei 2024

Het *Noordbrabants Historisch Jaarboek (NHJ)* staat open voor wetenschappelijke artikelen over alle aspecten van de geschiedenis van de regio's, provincies en gewesten die ooit deel uitmaakten van het hertogdom Brabant. Artikelen uit alle historische disciplines komen in aanmerking voor plaatsing. Ieder artikel moet voorzien zijn van een duidelijke vraagstelling en conclusie en adequaat voorzien zijn van bron- en literatuurverwijzingen, waarvoor de richtlijnen kunnen worden aangevraagd bij de redactiesecretaris. In uitzonderlijke gevallen komt ook een beperkte bronuitgave in aanmerking, mits voorzien van een in- en uitleiding. De schrijftaal is in principe Nederlands maar het *NHJ* verwelkomt ook bijdragen in het Frans, Engels en Duits. Alle artikelen worden voorzien van minimaal één samenvatting of abstract in een taal die afwijkt van de taal van het artikel en van een beknopte opgave (ten hoogste 60 woorden) van personalia: naam met eventuele tituluur, geboortejaar, huidige betrekking en één of twee recente publicaties, plus e-mailadres.

De beoordeling van ieder ingediend artikel vindt plaats in twee stappen, waarvan de tweede in de vorm van *single-anonymous peer review*. In de eerste stap beoordeelt de gehele redactie (de *editorial board*) of een artikel, waarvan de auteur niet geanonimiseerd wordt, al of niet plaatsbaar is, eventueel na herziening en aanlevering van een tweede versie. Hierbij gaat het om de vraag of het artikel binnen het thematische aandachtsveld van het *NHJ* valt en van voldoende wetenschappelijk gehalte is, blijkend uit de vraagstelling, historiografische en methodische inkadering en de bron- en literatuurverwijzingen. In de tweede stap beoordelen – op aanwijzing van de redactie – één lid van de redactie als interne beoordelaar en één externe beoordelaar het niet-geanonimiseerde artikel aan de hand van een beoordelingsformulier. Beide beoordelaars moeten experts zijn in het vakgebied waarop het artikel betrekking heeft. Beide beoordelingsverslagen worden gedeeld met de gehele redactie en de belangrijkste onderdelen worden zonder vermelding van de naam van de beoordelaars meegedeeld aan de auteur. Indien een ingediend artikel, eventueel ook na aanlevering van een herziene versie, wordt geweigerd, wordt de auteur van deze beslissing op de hoogte gesteld, onder vermelding van de motieven die hierbij een rol hebben gespeeld. In principe leidt de hoofdredacteur de beoordelingsprocedure, maar zijn/haar taken in de beoordelingsprocedure kunnen gedeeltelijk of geheel overgedragen worden aan de redactiesecretaris of een van de andere redactieleden.

Alle artikelen die worden opgenomen in het *NHJ*, worden in open access aangeboden via openjournals.nl dankzij een overeenkomst met Open Press TiU, aangeboden door Tilburg University.

Inhoud

Ten geleide	8
<i>Arnoud-Jan Bijsterveld & Guido Marnef</i>	
Tussen de stad en het woud	11
De band van drie veertiende-eeuwse Groenendaalse mystieke auteurs met Brussel	
<i>Michiel Vandenbroucke</i>	
Cultus in context	27
Een ontwikkelingsmodel voor het ontstaan van devoties voor wonderdoende Mariabeelden in laatmiddeleeuwse steden aan de hand van de voorbeelden van 's-Hertogenbosch en Scheut	
<i>Lianne van Beek</i>	
Voor kerk en stad?	65
Processiecultuur in het zestiende- en zeventiende-eeuwse Antwerpen	
<i>Guido Marnef</i>	
La procession de la Fête-Dieu dans la citadelle espagnole d'Anvers	87
entre 1610 et 1718 d'après les registres de comptes de l'église : de la Fiesta del Corpus à la fête du Sanctissimus	
<i>Charles-Yvan Élisèche</i>	
'Gegeven om gebruijct te worden ter eeren vanden heiligen Sacramente':	111
Brusselse Mirakelhosties en een vroege 'contra-reformatorsche' campagne in Sint-Goedele (ca. 1525-1550)	
<i>Melina Reintjens</i>	
Rust in vrede?	145
De tumultueuze geschiedenis van het stoffelijk overschot en de kist van een Engelse karmelietes	
<i>Tine Van Osselaer</i>	
Les Églises réformées à l'œuvre en Brabant wallon	163
et la résistance catholique (1837-1939)	
<i>Jean-Louis Moreau</i>	
Kroniek	181

Ten geleide

Geleefd geloof.

Religie in de Brabantse steden van de late middeleeuwen tot de twintigste eeuw

Des religions vécues.

L'expérience religieuse dans les villes brabançonnnes du bas Moyen Âge au 20^e siècle

Op 13 en 14 oktober 2023 vond aan de Universiteit Antwerpen het XX^{ste} Colloquium 'De Brabantse Stad' plaats, georganiseerd door het bestuur van de Belgisch-Nederlandse Stichting Colloquium 'De Brabantse Stad'. Zij organiseert deze internationale bijeenkomst om de drie jaar. Sprekers uit Nederland en de Frans- en Nederlandstalige delen van België belichten steeds aspecten van de geschiedenis van de steden en van het stedelijke leven in het oude hertogdom Brabant. Het Colloquium wordt afwisselend georganiseerd in de provincies Antwerpen, Vlaams-Brabant, Waals-Brabant, Noord-Brabant en in het Brussels Hoofdstedelijk Gewest. In 2026 zal het plaatsvinden in 's-Hertogenbosch met als thema 'Het stadsverleden als inspiratiebron en grabbelton. Stedelijke identiteit en verbeelding in historisch perspectief'.

Afgelopen jaar was het de beurt aan Antwerpen, waar voorzitter prof. dr. Guido Marnef het voortouw nam, mede met het oog op zijn emeritaat met ingang van oktober 2024. Hij doet al jarenlang onderzoek naar katholieke en protestantse hervormingsbewegingen in de zestiende- en zeventiende-eeuwse Nederlanden, over de Nederlandse Opstand en naar het culturele leven in de steden in de Nederlanden, met bijzondere aandacht voor culturele actoren als het onderwijs, de drukpers en rederijderskamers. Zeven van de tien in 2023 gehouden lezingen worden gepresenteerd in dit 41^{ste} deel van het *Noordbrabants Historisch Jaarboek*. De openingslezing door Anne-Laure Van Bruaene over veldpreken en de Reformatie in de Nederlanden en de voordrachten van Kristien Suenens (over materiële cultuur in negentiende-eeuwse Brabantse zusterkloosters) en Hajar Oulad ben Taïb (over de religieuze identiteit van Marokkaanse migranten in Brussel) konden helaas niet worden opgenomen. Alle bijdragen zijn voorzien van een Frans- en Nederlandstalige samenvatting en van een *summary* in het Engels.

Kerk en religie namen in de steden van het Ancien Régime een belangrijke plaats in en ook in de negentiende en twintigste eeuw was hun rol nog lang niet uitgespeeld. De wijze waarop kerk en religie bestudeerd worden en de onderzoeksthema's die aan bod komen, zijn de laatste decennia sterk veranderd. Daar waar vroeger de nadruk vaak lag op de kerkelijke instituties, is het perspectief nu sterk verruimd. Het religieuze leven wordt nadrukkelijk ook van onderuit bestudeerd met aandacht voor de dynamiek en de *agency* van individuen en groepen in de stedelijke samenleving. Zij wisten zich de geloofsvoorstellingen die voorgehouden werden door de officiële, institutionele kerk, vaak op een creatieve manier toe te eigenen. Dat perspectief kreeg ook een verlengstuk in de wijze waarop religie zich uitte in de grote actoren van het culturele leven en in de materiële cultuur. Ten slotte is er ook een toenemende belangstelling voor de positie van religieuze minderheden in de stedelijke samenleving. Deze perspectiefverschuivingen stonden centraal tijdens het Colloquium. Aan bod kwamen de ontwikkelingen van de late middeleeuwen tot de twintigste eeuw in steden in alle regio's van het oude hertogdom Brabant.

Het XX^{ste} Colloquium en deze uitgave kwamen tot stand in samenwerking met en dankzij de steun van de Raad Dienstverlening van de Universiteit Antwerpen, het Departement Geschiedenis en het Onderzoekscentrum Ruusbroecgenootschap van de Universiteit Antwerpen, en de Stad Antwerpen. Opnieuw kunnen we de bijdragen aan dit jaarboek in *open access* aanbieden via Open Press TiU. Mede met het oog hierop passen we vanaf dit jaarboek de beoordeling van de artikelen aan: voortaan worden potentiële artikelen onderworpen aan *peer review* door de redactie en een externe beoordelaar. Zie voor de procedure pagina 6 van dit jaarboek.

Namens de redactie en het bestuur van de Stichting Colloquium 'De Brabantse Stad',

Prof. dr. Arnoud-Jan Bijsterveld en prof. dr. Guido Marnef



Praelaconiale Viridis Vallis, triptiek dat beroemde leden van het klooster van Groenendaal afbeeldt, olie op paneel, 61,5×65,5 cm, collectie van het Ruusbroecgenootschap, Antwerpen, c. 1540 (anoniem).

Jan van Ruusbroec is centraal op het paneel afgebeeld met open boek en crucifix in de hand onder de Heilige Geest die wordt gesymboliseerd door de duif. Willem Jordaens bevindt zich in de laatste kolom op de derde rij. Hij houdt een boek vast waarin hij aan het schrijven is. Net onder Jordaens, in de laatste kolom op de vierde rij, is Jan van Leeuwen afgebeeld. Hij draagt de kleren van een lekenbroeder en houdt een kom met een kruik erin vast. Voor hem liggen een lepel en een boek, wat zijn activiteit als kok en auteur symboliseert.

Michiel Vandenbroucke

Tussen de stad en het woud

De band van drie veertiende-eeuwse Groenendaalse mystieke auteurs met Brussel¹

In de veertiende eeuw bevond zich 10 kilometer ten zuiden van de middeleeuwse stad Brussel, diep in het Zoniënwood, het klooster van Groenendaal.² Dit klooster werd toentertijd bewoond door onder anderen de drie mystiek begenadigde zielen die in dit artikel besproken zullen worden: Jan van Ruusbroec (1293-1381), Willem Jordaens (c.1321-1372) en Jan van Leeuwen (c.1300-1378). Dat deze drie Middelnederlandse mystieke auteurs de stilte van het bos hadden opgezocht om hun Godgewijde leven te leiden, betekent echter niet dat zij zich achter slot en grendel verschansten binnen de muren van het klooster en geen contact meer hadden met de buitenwereld. Zo zal blijken dat de drie auteurs vanuit hun contemplatie te Groenendaal ook actief uitgingen naar de wereld toe. Meer bepaald wordt in dit artikel de band van de drie mystieke auteurs uit Groenendaal met de stad Brussel nader bekeken.

Hoewel we ons in het voorliggende artikel vaak zullen bevinden in het rijk der hypothesen, valt er toch wel wat te vertellen over de band van de drie Groenendaalse mystieke auteurs met de stad Brussel, gaande van conflicten met de stedelijke clerus tot het ontvluchten van oorlogsgeweld. Achtereenvolgens zullen hier Jan van Ruusbroec, Willem Jordaens en Jan van Leeuwen behandeld worden. In alle drie de gevallen zal ik het eerst hebben over hun band met Brussel voor hun respectievelijke intredes in Groenendaal om het vervolgens te hebben over hun connecties met de stad vanuit het Groenendaalse klooster.

Jan van Ruusbroec – Een bewogen band met Brussel

Jan van Ruusbroec, veruit de bekendste van de drie mystieke auteurs, werd geboren in 1293 te Ruusbroec. Gezien er verschillende dorpen en gehuchten de plaatsnaam 'Ruusbroec' dragen in de omgeving van Brussel, kan de precieze locatie van Jan van Ruusbroecs geboorte niet met zekerheid bepaald worden. Het is goed mogelijk dat zijn geboorteplaats slaat op het Ruusbroec dat in de veertiende eeuw net buiten de stadsmuren van Brussel lag, maar hier bestaat geen zekerheid over.³ Op jonge leeftijd ging Ruusbroec inwonen bij zijn oom, de priester Jan Hinckaert, die kapelaan was aan de Sint-Goedelekerk te Brussel. Deze oom woonde in de Loxemstraat tegenover de Sint-Goedelekerk waarvan het gotische gebouw zoals we het vandaag kennen op dat moment in volle opbouw was.⁴ We weten dat

- 1 Mijn dank gaat uit naar de organisatoren van het *XXste Colloquium 'De Brabantse Stad: Geleefd geloof. Religie in de Brabantse steden van de late middeleeuwen tot de 20ste eeuw'*. Dit artikel en de lezing waarvan dit artikel de schriftelijke neerslag vormt, zijn tot stand gekomen binnen het kader van het FWO-project 11PE124N.
- 2 Cf. kaart 2 'Ruusbroec's World', in: Arblaster & Faesen, *A Companion to John of Ruusbroec*, xv.
- 3 Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 50.
- 4 Warnar, *Ruusbroec*, 29; 81.

Ruusbroec aan de Brusselse kapittelschool basisonderwijs heeft genoten. Het is echter niet geweten of hij daarna ook aan de universiteit gestudeerd heeft. De mogelijkheid bestaat ook dat Ruusbroec een tijdje heeft gestudeerd in de abdij van Saint-Victor in Parijs. We kunnen echter niets met zekerheid zeggen over zijn scholing na zijn basisonderwijs.⁵ In 1317 werd hij tot priester gewijd en vanaf dan was hij verbonden aan de Sint-Goedelekerk.⁶ Deze functie bleef Jan van Ruusbroec uitoefenen tot in de paasweek van 1343 toen hij samen met zijn oom Jan Hinckaert en de kanunnik Vrank van Coudenberg vertrok uit Brussel om zich terug te trekken in het hart van het Zoniënwood ten zuiden van de stad.⁷ Jan III, de hertog van Brabant, die op dat moment op de Coudenberg te Brussel woonde, had aan de drie geestelijken een verlaten hermitage geschonken te Groenendaal op voorwaarde dat ze op de plaats in kwestie een kapel en een huis voor vijf religieuzen zouden bouwen.⁸ Hoewel de drie priesters beoogd hadden in het Zoniënwood een heremitisch leven te leiden, groeide het aantal Godzoekenden al snel aan. Hierdoor namen de Groenendalers in 1350 de regel van Augustinus aan en werden ze officieel een proosdij van reguliere kanunniken. Ruusbroec werd de prior van deze gemeenschap en vervulde deze functie tot aan zijn dood op 2 december 1381.⁹

Ruusbroec, een van de meest vertaalde schrijvers uit het Nederlandse taalgebied, was de auteur van elf mystieke traktaten van hoog literair en mystiek-theologisch niveau.¹⁰ Ook zijn enkele brieven van hem bewaard gebleven. Hij was reeds literair actief in de periode toen hij in Brussel leefde als wereldlijke priester verbonden aan de Sint-Goedelekerk. Hij schreef het traktaat *Dat rijke der ghelieven* volledig tijdens zijn Brusselse periode. Andere werken zoals *Die gheestelike brulocht* en *Vanden kerstene ghelove* begon hij te schrijven in Brussel, maar heeft hij afgewerkt in Groenendaal.¹¹

Henricus Pomerius, de schrijver van een vita van Ruusbroec, weet ons verder over Ruusbroecs Brusselse periode te vertellen dat de kapelaan waarlijk een contemplatief in de bruisende stad was. Zo hebben we de volgende anekdote overgeleverd gekregen over Ruusbroecs contemplatieve houding te Brussel:

Hij was rustig en zwijgzaam, armoedig gekleed, maar voornaam in zijn manieren. Als een eenzaat liep hij door de straten. Bovendien kwam hij maar zelden buiten omdat hij meer hield van de rust van de beschouwing dan van uitwendige activiteiten. Zo gebeurde het eens dat hij, in de geest volkomen opgeslorpt door hemelse gedachten, door de Brusselse straten ging. Toen sommige mensen terwijl hij voorbijging bleven staan en zijn eenvoudig uiterlijk en armoedige kleding zagen, zei er één tegen de anderen: 'Was ik maar zo heilig als die priester die daar voorbijgaat!' Maar een ander antwoordde: 'Voor al het goud van de wereld zou ik niet in zijn plaats willen zijn, want dan had ik nooit meer plezier.' Toevallig hoorde Ruusbroec deze woorden en hij antwoordde zachtjes in zichzelf: 'Hoe weinig kunt gij vermoeden van de zoetheid die mensen gevoelen die Gods Geest gesmaakt hebben.'¹²

Ruusbroec wordt dus duidelijk voorgesteld als een contemplatieve priester in de stad.

Een andere kwestie die vaak wordt aangehaald in verband met Ruusbroecs Brusselse periode is de zaak Bloemardinne. Volgens Pomerius en volgens latere overlevering zou Ruusbroec namelijk als ketterjager een ketterse vrouw genaamd Bloemardinne hebben bestreden die in zijn tijd in Brussel zou gewoond hebben en ketterse geschriften opgesteld zou hebben die pasten binnen de ketterij van de Vrije Geest.¹³ Dit lijkt minder in lijn met de voorgaande anekdote over de contemplatieve, zich terugtrekkende priester. Hoewel Ruus-

broec in zijn traktaten geregeld reageert tegen bepaalde ketterse stellingen en bewegingen – voornamelijk tegen de beweging van de Vrije Geest –¹⁴, kunnen we vrij zeker zeggen dat Ruusbroec het nooit aan de stok heeft gehad met een ketterse vrouw genaamd Bloemardinne.¹⁵ De enige Bloemardinne naar wie er in deze kwestie kan worden verwezen, is Heilwigis Bloemaerts, een veertiende-eeuwse Brusselse vrouw die zich sociaal inzette voor armen in Brussel. Er is geen bewijs dat zij ooit ketterse geschriften heeft geschreven. Daarentegen droeg het kapittel van Brussel tot in de zestiende eeuw jaarlijks een mis op voor haar. Dit wijst er natuurlijk op dat Heilwigis Bloemaerts wellicht geen ketterse geweest zal zijn. Verdere hypothesen dat Bloemardinne zou verwijzen naar Hadewijch of naar Marguerite Porete zijn ook onwaarschijnlijk. Hadewijch schreef namelijk haar werken in de eeuw voor Ruusbroec en het is onwaarschijnlijk dat Marguerite Porete als Noord-Franse in Brussel heeft gewoond. Bovendien werd zij al in 1310 in Parijs op de brandstapel geëxecuteerd, 28 jaar voordat Ruusbroec zijn eerste traktaat, *Dat rijcke der ghelieven*, schreef. Voorts gebruikt Ruusbroec de geschriften van beide vrouwen als bronnen voor zijn eigen mystieke schrijven. Als laatste argument kunnen we stellen dat Ruusbroec zich nergens profileert als ketterjager – wel als contemplatief auteur – en dat hij in zijn geschriften nooit zelf gewag maakt van een zekere Bloemardinne of van een ketterse vrouw tegen wie hij zou reageren.¹⁶

Pomerius en latere generaties hebben Ruusbroec echter voorgesteld als ketterjager, omdat zij hem postuum probeerden te vrijwaren van beschuldigingen van ketterij, voornamelijk van onterechte betichtingen door Jean Gerson, de kanselier van de Parijse universiteit. We kunnen hier vrij zeker uit afleiden dat Ruusbroec in zijn Brusselse periode geen aanvaring heeft gehad met een ketterse vrouw genaamd Bloemardinne.¹⁷

Waar we echter niet zeker van zijn, maar waarvoor er wel een zeer aannemelijke hypothese bestaat, is de reden van Ruusbroecs vertrek uit Brussel in 1343. De keuze van Ruusbroec om samen met twee medepriesters de veiligheid van de stad om te ruilen voor de kwetsbaarheid en het gevaar in het Zoniënwoud is niet evident.¹⁸ Hier zal hij met andere woorden een hele goede reden voor moeten hebben gehad. Die reden is een veranderd theologisch klimaat in de veertiende eeuw. We zitten hier in een periode waarin mystieke literatuur en specifiek mystieke terminologie en concepten over de vereniging van de ziel met God door kerkelijke overheden en door de heersende theologische opvattingen steeds

- 5 Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 50-51. Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 50-51. Secundaire literatuur over Ruusbroecs leven heeft het vaak over zijn opleiding in termen van 'trivium' en 'quadrivium'. Onder anderen Reginus Richardus Post en Sarah B. Lynch tonen aan dat het de klassieke opdeling van de *artes liberales* in een *trivium* (met respectievelijk grammatica, dialectica, retorica) en een *quadrivium* (met respectievelijk aritmetica, geometria, musica en astronomia) niet in die specifieke uniforme vorm gedoceerd werden in heel West-Europa gedurende de middeleeuwen. Daarom lijkt het beter in de context van Ruusbroec – en verderop ook in die van Jordaens – eerder te spreken over 'basisscholing/-onderwijs' of misschien over 'pre-universitair onderwijs' in het geval van Jordaens. We weten immers niet in welke domeinen ze onderwijs genoten hebben en welke specifieke vakken ze hebben gevolgd. Cf. Post, *Scholen en onderwijs in Nederland gedurende de middeleeuwen*, 92-97; cf. Lynch, *Elementary and Grammar Education in Late Medieval France*, (vb. 17).
- 6 Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 51.
- 7 Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 55-56.
- 8 Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 55-58.
- 9 Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 59-60.
- 10 Warnar, *Jan van Ruusbroec in Hollands en historisch perspectief*, 166.
- 11 Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 60-78.
- 12 Geraert van Saintes – Hendrik Utenbogaerde. *De twee oudste bronnen*, 92.
- 13 Geraert van Saintes – Hendrik Utenbogaerde. *De twee oudste bronnen*, 94-96; Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 53-55; Swart, 'Overview of Ruusbroec Research', 306.
- 14 Combes, *Essai*, 729; zoals gevonden in Lerner, *The Heresy*, 192.
- 15 Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 53.
- 16 Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 53-54.
- 17 Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 54-55.
- 18 Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 58.

meer als verdacht worden beschouwd.¹⁹ We zitten in een periode waarin bovengenoemde Marguerite Porete in Parijs ter dood wordt gebracht omwille van haar opvattingen over de vereniging van de ziel met God.²⁰ Ook opvattingen van Meister Eckhart worden in dit verband veroordeeld in 1329.²¹ Door radicale opvattingen van de ketterij van de Vrije Geest wordt de thematiek van de vergoddelijking die veelvuldig in mystieke literatuur voorkomt, steeds meer argwanend bekeken.²²

Ruusbroec, die met zijn schrijven duidelijk in de mystieke traditie staat, wordt in Brussel ook steeds meer met een sceptisch oog bekeken.²³ Met name zijn ideeën over hoe de ziel *sonder ondersceet – sine distinctione* – verenigd kan worden met God worden gemakkelijk verkeerd verstaan. Hoewel Ruusbroec hiermee bedoelt dat er geen afstand meer is tussen de ziel en God in de innige vereniging, gaat men dit in het veranderende theologische milieu van de veertiende eeuw steeds meer verstaan alsof hiermee bedoeld wordt dat er een versmelting of een ‘ontologische identificatie’ plaatsvindt tussen de ziel en God – een stelling die heterodox is ten opzichte van het katholieke geloof. Hoewel Ruusbroec dit laatste dus niet bedoelt, is het waarschijnlijk dat de Brusselse clerus er wel van uitgaat dat dit het geval is.²⁴

De Brusselse clerus was ongetwijfeld op de hoogte van de veroordelingen van Porete en Eckhart en keek dus met argwaan naar Ruusbroec die zich ook duidelijk in de mystieke traditie plaatste. Jan van Leeuwen schrijft zo bijvoorbeeld in zijn traktaat *Vanden ix choren der inghelen* dat er personen waren die ongenoegen namen met stellingen van Ruusbroec.²⁵ Hoogstwaarschijnlijk verliet Ruusbroec dus Brussel omwille van een groeiend wederzijds ongenoegen – langs Ruusbroecs kant omwille van het gebrek aan innerlijke geloofsbeleving bij vele Brusselse geestelijken en langs de kant van die geestelijken omwille van hun vrees dat Ruusbroec een crisis zou teweegbrengen in Brussel zoals Marguerite Porete in Parijs en Eckhart in Keulen en Avignon.²⁶

Dit wil echter niet zeggen dat Ruusbroec zich na zijn uittocht uit Brussel in de paasweek van 1343 opsloot binnen de muren van het klooster te Groenendaal en zich niets meer van de buitenwereld aantrok. Hij bleef namelijk actief als geestelijke raadgever en leidsman voor mensen die van heinde en verre kwamen. Tot degenen die Ruusbroec te Groenendaal kwamen bezoeken om deelachtig te worden aan zijn geestelijke inzichten behoorden onder anderen enkele studenten van de universiteit van Parijs en Elisabeth van Hamel, barones van der Marck, die Ruusbroec opzocht vanuit haar kasteel in Sint-Agatha-Rode. Zelfs Geert Grote (1340-1384), de vader van de Moderne Devotie, kwam in 1378 vanuit de IJsselstreek bij de inmiddels hoogbejaarde Ruusbroec in het klooster te Groenendaal op bezoek.²⁷ We weten ook dat Ruusbroec zich niet opsloot in Groenendaal en zeker Brussel niet meed in zijn Groenendaalse periode. Zo weten we onder meer dat hij contacten onderhield met het Coudenklooster, een klooster van Clarissen dat gesticht werd in 1346, drie jaar na Ruusbroecs vertrek naar Groenendaal.²⁸ Zo is er een brief bewaard van Ruusbroec gericht aan zuster Margriet van Meerbeke, een clarisse van dat klooster.²⁹ In deze brief vermeldt Ruusbroec overigens duidelijk dat hij Margriet ook in Brussel bezocht. Hij schrijft namelijk: ‘Toen ik deze zomer in uw klooster vertoefde, leek je me bedrukt’.³⁰ Ook schreef hij zijn traktaat *Vanden seven sloten* voor zuster Margriet ergens na 1350 en voor 1358.³¹ Dit traktaat omvat een handleiding tot het contemplatieve leven die zeer relevant was voor zusters van het Coudenklooster, aangezien dit klooster specifiek met een contemplatief doel was opgericht.³²

Ruusbroecs houding ten opzichte van de buitenwereld – en dus ook ten opzichte van personen die zich in Brussel bevonden – is exemplarisch voor zijn spirituele ideaal van het *ghemeyne leven*. Het *gemeyne leven* houdt voor Ruusbroec in dat de mens die ten volle contemplatief is en dus deelt in de goddelijke liefdesrelatie ook steeds vanuit die overvloed

aan liefde zelf uitvloeit naar de wereld in deugden en goede werken – en dus een *ghemeyne mensch* wordt. De mens die ten volle met God verenigd is, kan volgens Ruusbroec niet anders dan de liefde van God met de wereld te delen. Voor Ruusbroec gaan contemplatie en actie niet louter samen. Ze veronderstellen elkaar.³³ Wanneer Ruusbroec zich nu in contemplatie terugtrekt in het klooster van Groenendaal, vloeit hij ook steeds weer vanuit zijn relatie met het goddelijke uit richting de wereld. En dat houdt ook in dat hij als geestelijke raadgever en leidsman contacten onderhield met andere Godzoekenden in Brussel.

Willem Jordaens – De mondkus van de meester voor belezen Brusselaars?

De tweede veertiende-eeuwse Groenendaalse auteur over wie we hier iets kunnen zeggen, is Willem Jordaens. Jordaens staat bekend als de vertaler van enkele werken van Ruusbroec, waaronder *Vanden geesteliken tabernakel*, *Die geestelike brulocht* en *Van seven trappen*.³⁴ Hij vertaalde deze vanuit het Middelnederlands naar het Latijn. Eeuwenlang werd hij voor deze vertalingen geprezen.³⁵ Verder staat Jordaens ook bekend als de schrijver van de *Planctus*, een rouwklacht in proza over Jan Spiegel van Kuregem, een medebroeder te Groenendaal die op 24-jarige leeftijd aan de builenpest stierf in 1358.³⁶ Er werd lang van uitgegaan dat Jordaens ons geen Middelnederlandse werken van zijn eigen hand had nagelaten tot Leonce Reypens en Albert Ampe Jordaens in 1966 identificeerden als de auteur van het Middelnederlandse mystieke traktaat *De mondkus*, een traktaat dat gaat over de opgang van de ziel naar God dat culmineert in het punt waarop God de ziel in het donker op de mond kust.³⁷ Verder worden er nog verschillende kleinere traktaten aan hem toegeschreven waarvan het niet altijd duidelijk is of hij ze oorspronkelijk in het Latijn of in het Middelnederlands heeft geschreven.³⁸

- 19 McGinn, 'The Significance', 24; Faesen, *Jan van Ruusbroec*, 52-64; Faesen, 'Vergoddelijking', 20-22; Arblaster en Faesen, 'Mysticism with or without the Church?', 18-26; Vandenbroucke, 'Verberent te niete', 94-96.
- 20 Arblaster en Faesen, 'Mysticism in the Low Countries before Ruusbroec', 40-44.
- 21 Kikushi, *From Eckhart to Ruusbroec*, 39; Faesen, *Jan van Ruusbroec*, 52-60.
- 22 Verdeyen, *Jan van Ruusbroec*, 22; Williams, 'Deification', 106; Faesen, *Jan van Ruusbroec*, 19-20; Arblaster en Faesen, 'Mysticism with or without the Church?', 21.
- 23 Warnar, *Ruusbroec*, 158; Arblaster en Faesen, 'Mysticism with or without the Church?', 19.
- 24 Arblaster en Faesen, 'Mysticism with or without the Church?', 20-26.
- 25 MS Koninklijke Bibliotheek Brussel (KBR), 888-90, f.75v-76r; zoals gevonden in Arblaster en Faesen, 'Mysticism with or without the Church?', 18-20; Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 56-58.
- 26 *Geraert van Saintes – Hendrik Utenbogaerde. De twee oudste bronnen*, 65; Pomerius, 'De origine', 275; Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 56-58; Arblaster en Faesen, 'Mysticism with or without the Church?', 19.
- 27 *Geraert van Saintes – Hendrik Utenbogaerde. De twee oudste bronnen*, 102-106; 111-112; 124-125; Verdeyen, *Jan van Ruusbroec*, 70-77.
- 28 Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 74.
- 29 Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 79; Axters, *Geschiedenis II*, 237; Verdeyen, *Jan van Ruusbroec*, 50-51. Hoewel Geert Warnar oppert dat Margriet van Meerbeek Ruusbroec's biologische (half)zus was, is deze hypothese eerder onwaarschijnlijk. Cf. Warnar, *Ruusbroec*, 19-20.
- 30 [Vertaling door Jacques Huijben] 'Lestent doe ic in u cloester was, doe docht my wat bedroeft sijn.' Jan van Ruusbroec, *Brieven*, (I r. 8); Huijben, *Uit Ruusbroec's vriendenkring*, 123.
– specifieke referentie in de Brieven bekijken, zie kritische editie.
- 31 Datum post quem: Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 74; Datum ante quem: cf. de inleiding van Guido de Baere bij Jan van Ruusbroec, *Vanden seven sloten*, 17.
- 32 Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 74; Verdeyen, *Jan van Ruusbroec*, 47.
- 33 Cf. Ruusbroec, *Vanden blinkenden steen*, 181-183 (r. 932-352).
- 34 *Obituaire*, 306-307; cf. de inleiding van Kees Schepers bij Jan van Ruusbroec, *Ioannis rusbrochii De ornatu spiritualium nuptiarum Wilhelmo lordani interprete*, 15-17.
- 35 Ampe, 'Willem Jordaens', 137-138; Schepers, 'Willem Jordaens', 31.
- 36 *Obituaire*, 259; Schepers, 'Willem Jordaens's Lamentation', 345-358.
- 37 Reypens, 'De auteur', 129-135; Ampe, 'Willem Jordaens', 136-166.
- 38 Ampe, 'Willem Jordaens', 147-166.

Van Willem Jordaens kunnen we met zekerheid zeggen dat hij een band had met de stad Brussel, aangezien het obituarium van Groenendaal vermeldt dat hij in Brussel geboren is. Jordaens moet aldaar geboren zijn uit een adellijk geslacht omstreeks 1321. Hoogstwaarschijnlijk genoot hij ook zijn pre-universitaire basisonderwijs in Brussel. Dit gebeurde vermoedelijk aan de kapittelschool van de Sint-Goedelekerk. Verder weten we over Jordaens dat hij na zijn basisonderwijs in de *artes* theologie gestudeerd heeft aan de universiteit van Parijs. Hij trad dan ook op het einde van 1352 of het begin van 1353 in te Groenendaal als magister in de theologie.³⁹ Leonce Reypens suggereerde dat Willem Jordaens misschien Jan van Ruusbroec in Brussel gekend heeft voordat hij in Groenendaal intrad. Dit blijft echter speculatie en we kunnen dit op basis van de bronnen die we hebben niet met zekerheid stellen.⁴⁰ In de gemeenschap van Groenendaal werkte Jordaens vervolgens als vertaler, schrijver en kopiist tot aan zijn dood op 23 november 1372.⁴¹

Dat Jordaens hoog in het vaandel stond bij de Groenendaalse gemeenschap, wordt ons duidelijk uit het feit dat hij, net zoals Jan van Ruusbroec en Jan van Leeuwen, een plaatsje heeft gekregen op het zestiende-eeuwse erepaneel van Groenendaal, het *Praeconiale Viridis Vallis*, waarop de grote figuren uit de Groenendaalse geschiedenis worden afgebeeld. Op dit erepaneel wordt Jordaens een *vir pius et doctus* genoemd, een ‘vroom en geleerd man’, wat het aanzien aantoont dat hij in de gemeenschap genoot.⁴²

Jordaens zal wellicht geregeld theologisch onderricht en geestelijke raad gegeven hebben binnen de gemeenschap van Groenendaal. Hij was, in de twintig jaar dat hij in Groenendaal verbleef, namelijk één van twee universitair geschoolde magistris die in de proosdij leefden. De andere magister was Reynier vanden Daele die naast novicemeester ook subprior was en dus wellicht al de handen vol had aan die functies. Het is dus vrij aannemelijk dat Jordaens de novicen en jonge broeders onderwees in de theologie.⁴³

Verder wordt duidelijk uit Jordaens mystieke traktaat *De mondkus* dat hij ook als geestelijke leidsman en adviseur een publiek had buiten zijn eigen klooster in het hart van het Zoniënwoud.⁴⁴ Hoewel we op het eerste gezicht niet direct expliciet kunnen lezen welk publiek Jordaens met *De mondkus* beoogde, impliceren bepaalde passages dat Jordaens het traktaat niet geschreven heeft voor zijn medebroeders te Groenendaal, noch voor andere kloosterlingen buiten Groenendaal, maar voor een werelds lekenpubliek. Zo spoort Jordaens in *De mondkus* bijvoorbeeld zijn lezers uitdrukkelijk aan om ‘goede mensen [met eer en eerbied te bejegenen] die gewijd zijn voor de dienst van God, die de sacramenten van de Heilige Kerk aan het volk Gods toedienen en het woord Gods prediken en aanleren, van de hoogste prelaat tot de laagste priester’.⁴⁵ Dit suggereert een publiek dat in de wereld staat en specifiek een publiek dat niet bestaat uit gewijde bedienaars van de eredienst – een publiek van leken.⁴⁶

Maar kunnen we nog iets meer zeggen over het publiek dat Willem Jordaens beoogt met *De mondkus* dan dat het gaat overeen lekenpubliek? Vanwege de scholastiek-mystieke stijl en inhoud van *De mondkus* kan ervan worden uitgegaan dat de lezer verwacht werd aanzienlijk intellectueel onderlegd te zijn.⁴⁷ Jordaens schreef het traktaat dus niet voor een breder publiek. Desalniettemin kunnen we zeker stellen dat *De mondkus* niet op de academie gericht was, aangezien het traktaat opgesteld is in het Middelnederlands en niet in het Latijn.⁴⁸

Verder wil ik hier voor het eerst de hypothese opperen dat Jordaens *De mondkus* schreef voor een publiek in een stedelijke context en dat de stad in kwestie wellicht Brussel moet geweest zijn. Deze hypothese vindt zijn basis in het feit dat Jordaens in *De mondkus* reageert tegen bepaalde onorthodoxe stellingen en ketterse bewegingen of bewegingen die hij als

ketters beschouwde. Reypens stelt namelijk dat Jordaens reageert tegen ‘begardische, anti-hiërarchische, quëtistische en pantheïstische strekkingen van de tijd’.⁴⁹ In eenzelfde adem kunnen we uit het traktaat opmaken dat Jordaens reageerde tegen de toenmalige beweging van de Vrije Geest – een beweging waarvan gesteld werd dat de aanhangers ervan geloofden dat ze door een radicale vergoddelijking zelf niet meer konden zondigen, geen sacramenten meer nodig hadden voor hun heil en dat ze geen goede werken meer moesten verrichten, omdat ze daar als vergoddelijkte mensen bovenuit stegen.⁵⁰ Dit zijn duidelijk anti-hiërarchische en quëtistische stellingen. Jordaens reageert tegen dergelijke strekkingen wanneer hij bijvoorbeeld het volgende schrijft:

Mocht ook iemand zeggen: ‘ik bezit de deugden, maar ik wil mij niet bezig houden met de [bijpassende] werken, omdat ze mij zouden hinderen in mijn onbelemmerde schouwende leven’, dan moet hij weten dat alle deugden waarvan hij de [bijhorende] werken niet verricht daar waar ze moeten gebeuren dood zijn voor God, net zoals de kool die niet brandt dood is en de boom die niet meer groeit verdroogt is.⁵¹

Aangezien de begarden en hun vrouwelijke tegenhangers, de begijnen, in de late middeleeuwen vaak werden beticht van ketterij en werden geassocieerd met de ketterij van de Vrije Geest, kunnen we dus inderdaad stellen dat Jordaens met dergelijke citaten zowel reageert tegen de ketters van de Vrije Geest als tegen vermeende stellingen van begarden en begijnen.⁵²

De aanhangers van de beweging van de Vrije Geest, de begarden en de begijnen, tegen wie Jordaens reageert, kunnen hier nu echter misschien de sleutel zijn voor de geografische lokalisatie van het publiek dat hij beoogde met *De mondkus*. De begarden en begijnen waren in de veertiende eeuw namelijk een stedelijk gegeven.⁵³ Ook de beweging van de Vrije Geest kwam voornamelijk voor in stedelijke milieus.⁵⁴ Aangezien Jordaens het lezerspubliek van *De mondkus* waarschuwt voor stellingen die voornamelijk met deze groeperingen werden geassocieerd, wordt de hypothese dat dit een stedelijk publiek betreft vrij aannemelijk.

39 Stohlmans, ‘Jordaens, Wilhelm’, 839-840; Inleiding van Leonce Reypens in *Meester Willem Jordaens. ‘De oris osculo’ of ‘De mystieke mondkus’*, 12*-13*.

40 Inleiding van Leonce Reypens in *Meester Willem Jordaens. ‘De oris osculo’ of ‘De mystieke mondkus’*, 44*.

41 *Obituaire*, 306; Inleiding van Leonce Reypens in *Meester Willem Jordaens. ‘De oris osculo’ of ‘De mystieke mondkus’*, 12*-13*.

42 *Praeconiale Viridis Vallis*; Reypens, ‘Een eere-paneel’, p 54; Reypens, ‘De auteur’, 135.

43 Inleiding van Leonce Reypens in *Meester Willem Jordaens. ‘De oris osculo’ of ‘De mystieke mondkus’*, 14*.

44 Schepers, ‘Willem Jordaens’, 42; Inleiding van Leonce Reypens in *Meester Willem Jordaens. ‘De oris osculo’ of ‘De mystieke mondkus’*, 14*.

45 [Eigen vertaling] ‘hij sal oeck alle goede minschen die ten dienst gods gheordent sijn, die de sacramenten der heylegher kercken den volcke gods ministreren ende dat woert gods prediken ende leeren, vanden ouersten prelaet totten minsten priester, in eeren ende in reuerencien hebben.’ *Meester Willem Jordaens. ‘De oris osculo’ of ‘De mystieke mondkus’*, 61 (nr. 82, r. 7-11); Schepers, ‘Willem Jordaens’, 42.

46 Dat dit eveneens geen kloosterlingen zonder priesterwijding betreft, wordt overtuigend aangetoond door Kees Schepers. Cf. Schepers, ‘Willem Jordaens’, 42.

47 Noë, ‘Onder u tafele als een hondeken’, 189.

48 Reypens, ‘De auteur’, 129-130; Noë, ‘Onder u tafele als een hondeken’, 171.

49 Inleiding van Leonce Reypens in *Meester Willem Jordaens. ‘De oris osculo’ of ‘De mystieke mondkus’*, 14*.

50 Verdeyen, *Jan van Ruusbroec*, 22; Simons, ‘Persecuted by the Unknown’, 2-13.

51 [Eigen vertaling] ‘Wilde oeck yemant segghen: “Ick hebbe die duechde, mer ic en wil mij niet veronledighen met haren wercken, omdat mij hinderen soude in mijnen ledeghen scouwende leuene”, hij weet dat alle die duechden doot sijn voer gode die haer wercke niet en pleghen als sij stade ende stonde hebben, ghelijck dat die cole doot es die niet en bernt ende die boem verdroecht die niet meer en groyt.’ *Meester Willem Jordaens. ‘De oris osculo’ of ‘De mystieke mondkus’*, 60 (nr. 81, r. 211-217).

52 Lerner, *The Heresy*, 35-60; Simons, *Cities of Ladies*, 115.

53 Simons, *Cities of Ladies*, 48; 141-142.

54 Lerner, *The Heresy*, 231.

De vraag komt dan natuurlijk naar voren of Jordaens schrijft voor een lezerspubliek in Brussel. Enkele argumenten spreken in het voordeel van deze hypothese. We weten dat er begijnen woonden in Brussel in de periode waarin Jordaens zich in Groenendaal bevond, onder meer in het begijnhof van Onze-Lieve-Vrouw ten Wijngaard.⁵⁵ We weten ook dat de beweging van de Vrije Geest in de veertiende eeuw in Brussel voorkwam.⁵⁶ Zoals we hierboven hebben besproken, reageert Jordaens in *De mondkus* duidelijk tegen de beweging van de Vrije Geest en waarschuwt hij voor ketterse stellingen die vaak werden geassocieerd met de begarden en begijnen. De aanwezigheid van deze groepen in Brussel ten tijde van Jordaens' schrijven kan in het voordeel spelen van de Brusselse hypothese.

Verder speelt de nabijheid van Brussel bij Groenendaal ook in het voordeel van deze hypothese. Zoals in de inleiding aangehaald is, bevond het klooster van Groenendaal, van waaruit Jordaens werkzaam was, zich op slechts een tiental kilometer van de middeleeuwse stad Brussel.⁵⁷ Het is dus geografisch gezien aannemelijk dat Jordaens' stedelijke contacten kwamen uit de dichtstbijzijnde stad – Brussel.

Ten slotte is er het feit dat Willem Jordaens zelf een Brusselaar was. Zoals hierboven reeds vermeld, is Jordaens in deze stad geboren, heeft hij er naar alle waarschijnlijkheid schoolgelopen aan de kapittelschool van de Sint-Goedelekerk en leefde hij er totdat hij de stad verliet om theologie te gaan studeren aan de universiteit van Parijs.⁵⁸ Jordaens zal zeker een al dan niet significante kennissenkring gehad hebben in Brussel. Zijn Brusselse afkomst en achtergrond spreekt op die manier dan ook in het voordeel van de Brusselse hypothese.

Hoewel we dus weinig met absolute zekerheid kunnen zeggen, is het aannemelijk dat Willem Jordaens zijn traktaat *De mondkus* heeft gericht aan een onderricht lekenpubliek in de stad Brussel.

Jan van Leeuwen – Bezigheden, beroepen en besognes te Brussel

De laatste mystieke auteur uit Groenendaal wiens band met Brussel we hier bespreken is Jan van Leeuwen. Leeuwen heeft ons, hoewel hij een ongeschoolde handarbeider uit lagere sociale regionen was, een indrukwekkend oeuvre van 22 mystieke traktaten nagelaten.⁵⁹ Hij vormt een unicum in de geschiedenis van de christelijke spirituele literatuur, aangezien hij de enige middeleeuwse leek uit de arbeidersklasse was die mystieke traktaten in de volkstaal heeft geschreven.⁶⁰ In verband met Leeuwens leven en zijn band met Brussel verkeren we bijna helemaal in het rijk der hypothesen, zeker wat betreft zijn leven voor zijn intrede in Groenendaal. Desalniettemin kunnen we hier toch iets zinnigs over vertellen.

Van Jan van Leeuwen weten we zeker dat hij uit de streek van Affligem afkomstig was.⁶¹ 'Van Leeuwen' is niet een achternaam zoals in de huidige zin, maar een toponiem – net zoals het geval is bij Jan van Ruusbroec.⁶² In de buurt van Affligem bevinden zich twee plaatsen die in aanmerking komen voor zijn geboorteplaats: Denderleeuw en het gehucht Leeuwbrug die beide slechts op enkele kilometers van Affligem liggen. Hij moet dus afkomstig zijn uit één van deze twee plaatsen. Leeuwens precieze geboortejaar valt niet met zekerheid te bepalen, maar men schat dat hij omstreeks 1300 moet geboren zijn. Deze schatting is gebaseerd op het feit dat over Leeuwen wordt gezegd dat hij bij zijn intrede te Groenendaal in 1344 reeds een 'gestadig man van jaren' was.⁶³ Het is dus ook heel goed mogelijk dat Leeuwen eigenlijk geboren is rond 1295 of 1305.⁶⁴ We weten enkel dat hij bij zijn intrede dus niet meer in zijn jeugd verkeerde.

Het volgende feit dat we met zekerheid weten is dat hij in 1344 als tweede lekenbroeder is ingetreden in de gemeenschap van Groenendaal.⁶⁵ Op dat moment bestond de groep in Groenendaal nog uit enkele kluizenaars. De officiële overgang tot klooster onder de regel van Augustinus vond immers pas plaats in 1350.⁶⁶ Hier werkte hij als kok en handarbeider. Vandaar kreeg hij de bijnaam 'de goede kok'.⁶⁷ In Groenendaal hield Leeuwen zich niet alleen bezig met handenarbeid en keukenwerk, maar begon hij ook mystieke traktaten te schrijven.⁶⁸ Leeuwen bleef lekenbroeder te Groenendaal, waar hij zijn 22 traktaten schreef en waar hij als geestelijke raadsman werd geraadpleegd door mensen van buiten het klooster die hem in Groenendaal kwamen bezoeken tot aan zijn dood op 5 februari 1378.⁶⁹

Hoe is Jan van Leeuwen nu echter vanuit de streek van Affligem in Groenendaal, ten zuiden van Brussel, beland? Een vrij aannemelijke hypothese luidt als volgt. Vermoedelijk was Leeuwen als lekenbroeder en handarbeider verbonden aan de benedictijnerabdij van Affligem. In de Vlaams-Brabantse oorlog om het bezit van Mechelen (1333-1334) werd deze abdij echter in 1334 platgebrand door het oprukkende Vlaamse leger.⁷⁰ De monniken van Affligem zijn daarop gevlucht naar hun refuge binnen de veiligheid van de Brusselse stadsmuren.⁷¹ Het is zeer goed mogelijk dat Leeuwen – samen met andere lekenbroeders die aan de Affligemse abdij verbonden waren – met de monniken naar Brussel gevlucht is. Hoewel de Affligemse benedictijnen relatief snel na de Vlaamse nederlaag bij Brussel teruggekeerd moeten zijn naar hun verwoeste abdij, is het goed mogelijk dat Jan van Leeuwen in Brussel is gebleven tot aan zijn intrede in Groenendaal in 1344.⁷² Misschien heeft Leeuwen in Brussel wel Ruusbroec ontmoet en al een jaar na de stichting van de kluis te Groenendaal besloten de charismatische priester tot in het midden van het Zoniënwoud te volgen.⁷³

De vraag blijft dan echter nog: wat deed Jan van Leeuwen in Brussel in het decennium tussen zijn vlucht naar de Brusselse stad in 1334 en zijn intrede in Groenendaal in 1344? Op basis van een allegorie van de smidse die Leeuwen gebruikt in zijn traktaat *Wat dat een armen mensche van gheeste toebehoert* en de kennis van het ambacht dat daaruit blijkt, is de

55 Philippen, *De begijnhoven*, 222; Simons, *Cities of Ladies*, 133.

56 Lerner, *The Heresy*, 231.

57 Cf. kaart 2 'Ruusbroec's World', in: Arblaster & Faesen, *A Companion to John of Ruusbroec*, xv.

58 Inleiding van Leonce Reyens in *Meester Willem Jordaens. 'De oris osculo' of 'De mystieke mondkus'*, 12*.

59 Voor een lijst van de werken van Jan van Leeuwen, cf. Vandemeulebroucke, *Een auteur*, 224-225.

60 Arblaster, 'Lionizing Jan van Leeuwen', 141.

61 *Obituaire*, 48.

62 Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 50.

63 [Eigen vertaling] 'een ghestaen persoën van iaren [...] doen hy yerst ter ordenen quam', MS Koninklijke Bibliotheek Brussel (KBR) IV 401, f.77ra; Axters, *Jan van Leeuwen*, xx; 199.

64 Vandemeulebroucke, *Een auteur*, 227.

65 *Obituaire*, 96; Axters, *Jan van Leeuwen*, xx.

66 Arblaster en Faesen, 'John of Ruusbroec's Life and Works', 59.

67 *Obituaire*, 96; Pomerius, 'De origine', 311.

68 Axters, *Jan van Leeuwen*, 199; Vandemeulebroucke, *Een auteur*, 224-225.

69 *Obituaire*, 96; Pomerius, *De origine*, 312.

70 'Abbaye d'Affligem', 42; Clonen, *Geschiedenis der benedictijner abdij*, 124-126.

71 'Abbaye d'Affligem', 42; Clonen, *Geschiedenis der benedictijner abdij*, 124-126; Axters, *Jan van Leeuwen*, xx; Axters, *Geschiedenis II*, 297.

72 'Abbaye d'Affligem', 42-43; Axters schrijft in zijn bloemlezing *Jan van Leeuwen* dat de Affligemse monniken tot minstens 1345 in de Brusselse refuge zijn gebleven, omdat de annalen melding zouden maken dat Jan III, abt van de Affligemse monniken (niet te verwarren met Jan III, hertog van Brabant), in dat jaar te Brussel tot abt verkozen is. Mocht dit het geval geweest zijn, zouden we, naast de twee hypothesen over Leeuwens bezigheden te Brussel, nog de derde hypothese kunnen opperen dat hij gewoon te Brussel bij de monniken zijn werk als lekenbroeder zonder meer heeft verdergezet. Deze hypothese kan echter niet kloppen. Bij nader onderzoek blijkt namelijk dat Jan III in 1334 tot abt verkozen is te Brussel en niet in 1345 zoals Axters oppert. Axters heeft hier een fout gemaakt bij het overnemen van de betreffende informatie uit Clonen, *Geschiedenis der benedictijner abdij*, 124-126. De Affligemse monniken zijn vrij snel – nog in hetzelfde jaar 1334 – naar hun geruïneerde abdij teruggekeerd om hem opnieuw op te bouwen. Het kan dus goed zijn dat Leeuwen samen met hen is gevlucht naar Brussel, maar dat hij hen niet opnieuw heeft vervoegd om terug te keren naar Affligem.

73 Axters, *Jan van Leeuwen*, xix-xx.

hypothese geopperd dat Leeuwen te Brussel smid geweest moet zijn.⁷⁴ Dit lijkt echter een onvoldoende argument voor een dergelijke hypothese aangezien Leeuwen die kennis van het ambacht kan hebben opgedaan door gewoon ooit eens met een smid gepraat te hebben. Als handarbeider en lekenbroeder is het helemaal niet ondenkbaar dat hij vaak met smeden en andere dergelijke ambachtslui in contact is gekomen.

Een andere hypothese die weleens is geopperd is dat Leeuwen kok was aan het hof van de hertog van Brabant op de Coudenberg te Brussel.⁷⁵ Piet Avonds haalt daarvoor meerdere argumenten aan.⁷⁶ Zo vermelden twee nog bestaande rekeningen uit 1338-1339 een zogenaamde 'Janne' of 'Johannes' die als kok aan het hertogelijk hof verbonden was.⁷⁷ Hoewel 'Jan' een van de meest voorkomende voornamen was in het Nederlandstalig taalgebied in de veertiende eeuw, meent Avonds dat dit wel degelijk gaat over Jan van Leeuwen. Henricus Pomerius omschrijft namelijk in zijn *vita* van Jan van Leeuwen enkele eigenschappen van het beroep dat Leeuwen uitoefende voordat hij naar Groenendaal kwam – weliswaar zonder te vermelden wat dit beroep was. Zo zou Leeuwen veel hebben moeten reizen, kreeg hij een significant loon, et cetera. Dit is volgens Avonds in overeenstemming met een functie als meesterkok aan het hertogelijke hof. Op basis hiervan en op basis van het feit dat Leeuwen blijk geeft van inzicht in de structuur van de keuken van het hertogelijke hof in zijn traktaat *Vanden ix choren der inghelen*, trekt Avonds de conclusie dat Leeuwen inderdaad als meesterkok van Jan III gediend moet hebben.⁷⁸ Vanuit deze functie zou Leeuwen dan ook met Ruusbroec in contact gekomen zijn, aangezien Ruusbroec en de medestichters van de kluis in Groenendaal een goede band gehad moeten hebben met het Brabantse hof.⁷⁹ Dit blijkt onder meer uit het feit dat hertog Jan III van Brabant de kluis te Groenendaal aan Jan van Ruusbroec, Jan Hinckaert en Vrank van Coudenberg had geschonken – zoals hierboven reeds vermeld.⁸⁰

Hoewel de meesterkokhypothese een aannemelijke denkpiste is, moeten we echter ook hier erkennen dat we een definitief antwoord schuldig blijven op de vraag wat Leeuwen in het decennium te Brussel voor zijn intrede te Groenendaal bezighield.

Als we nu gaan kijken naar het lezerspubliek dat Leeuwen beoogde met bepaalde traktaten uit zijn Groenendaalse periode, kunnen we wellicht wat meer zeggen over zijn connectie met Brussel. Het staat vast dat Leeuwen geregeld schreef voor een lekenpubliek en hen raad en richtlijnen gaf voor een deugdzaam leven.⁸¹ Een voorbeeld van een dergelijk traktaat dat Leeuwen duidelijk voor een lekenpubliek heeft geschreven, is *Dboec vanden x gheboden Gods* uit 1358.⁸²

Het is verder ook duidelijk dat Leeuwen dit traktaat niet heeft geschreven voor een ruraal publiek, want hij geeft te kennen dat hij niet veel sympathie heeft voor 'dorpers' of plattelanders. Wellicht schreef hij het traktaat dus voor een stedelijk lekenpubliek. Youri Desplenter beargumenteert dat dit mogelijk een groep van gegoede handelaars betrof.⁸³ Leeuwen heeft het in dit traktaat namelijk over 23 groepen die de zondag niet eerbiedigen. Slechts één groep – de handelaars – spreekt hij in de tweede persoon aan, in tegenstelling tot de andere 22 groepen waarover hij spreekt in de derde persoon. Ook stelt hij zich in het traktaat milder op ten opzichte van deze groep.⁸⁴

De argumenten dat dit stedelijk lekenpubliek uit Brusselaars zou bestaan, lopen grotendeels gelijk met de argumenten die hierboven al zijn aangehaald bij de bespreking van het beoogde publiek van Willem Jordaens' *De mondкус*. De nabijheid van de stad bij Groenendaal en de Middelnederlandse taal van het traktaat werken in het voordeel van een Brusselsese theorie.⁸⁵ Verder zien we dat Leeuwen, net zoals Jordaens (en Ruusbroec), zijn lezers waarschuwt voor ketterse stellingen van de beweging van de Vrije Geest in *Dboec vanden x*

gheboden Gods, zoals blijkt uit de volgende passage waarin Leeuwen de aanhangers van deze beweging ‘vrije geesten’ noemt:

En zo loochenen deze dwaze mensen de gaven van God en van de genade van God en van de barmhartigheid van God en ook van de goedheid van God en bovendien [loochenen ze] de gehele Heilige Schrift. En deze vrije geesten willen los en vrij staan en ondankbaar zijn tegenover alle goed dat hen of ooit [enig] schepsel is aangedaan.⁸⁶

Net zoals bij Jordaens suggereren Leeuwens waarschuwingen tegen de ketterij van de Vrije Geest een connectie met Brussel.

Ook reageert Leeuwen in zijn traktaten soms fel tegen begarden en waarschuwt hij voor bepaalde al dan niet vermeende stellingnames en hypocrisie van de groepering.⁸⁷ Tegenover begijnen laat hij zich eveneens kritisch uit, zij het op een iets minder polemische wijze.⁸⁸ Desalniettemin stelt hij in zijn traktaat *Van tienderhande materien* dat hij weinig ‘goede begijnen aantreft’ die van buiten goede werken doen en ook een waarlijk innerlijk leven leiden.⁸⁹ Dit toont aan dat Leeuwen wellicht contact heeft gehad met begijnen. Hoewel het kan zijn dat Leeuwen begijnen heeft ontmoet in het begijnhof van Aalst – op slechts enkele kilometers van Affligem – is het ook waarschijnlijk dat hij begijnen heeft ontmoet uit het begijnhof van Brussel, wat – in samenspraak met de hierboven aangehaalde convergerende aanwijzingen – tevens in het voordeel kan spelen van een hypothese dat Leeuwen zich richtte tot een publiek in Brussel.⁹⁰

Op basis van deze gegevens kunnen we stellen dat de hypothese dat Leeuwen – minstens in het geval van het traktaat *Dboec vanden x gheboden Gods* – een Brussels lekenpubliek aanschreef vrij aannemelijk is. We moeten echter erkennen dat er, net zoals bij Willem Jordaens, nog veel werk voor de boeg is binnen de studie van het respectieve lezerspubliek van de goede kok. Met deze analyse is slechts het topje van de ijsberg van Leeuwens imposante oeuvre aangeraakt. Het leeuwendeel van zijn 22 traktaten dient nog geanalyseerd te worden op sporen die ons meer kunnen vertellen over zijn beoogde publiek.

74 Axters, *Jan van Leeuwen*, xxi; Axters, *Geschiedenis II*, 297; Verdeyen, *Jan van Ruusbroec*, 60.

75 Avonds, *Mystiek, ideologie en politiek*, 230-231; Van Eeghem, *Brusselse dichters*, 89-94.

76 Avonds, *Mystiek, ideologie en politiek*, 229-231.

77 Avonds, *Mystiek, ideologie en politiek*, 229-230.

78 Avonds, *Mystiek, ideologie en politiek*, 229-231.

79 Avonds, *Mystiek, ideologie en politiek*, 231; Vandemeulebroucke, *Een auteur*, 54.

80 Arblaster en Faesen, ‘John of Ruusbroec’s Life and Works’, 55-56.

81 Desplenter, ‘Whole and Half Friends’, 98; Vandemeulebroucke, *Een auteur*, 226 (noot i).

82 Geirnaert en Reynaert, ‘Geestelijke spijs’, 196-199; Vandemeulebroucke, *Een auteur*, 224; Desplenter, ‘Huis-tuin-en-keukenmoraal?’, 17-19; Desplenter, ‘Whole and Half Friends’, 90; 98.

83 Desplenter, ‘Whole and Half Friends’, 99-101.

84 Desplenter, ‘Huis-tuin-en-keukenmoraal?’, 17-19.

85 Cf. kaart 2 ‘Ruusbroec’s World’, in: Arblaster & Faesen, *A Companion to John of Ruusbroec*, xv.

86 [Eigen vertaling] ‘Ende hier so loechenen dese dorachteghe menschen de gaven gods ende der ghenadicheit gods ende der ontfarmherticheit gods ende oec der goetheit gods ende daer toe alle der heylegher scriftueren ende alle des goets dat hem of ye creature ghedede des willen dese vrye gheeste los ende ledich ende ondanclick staen.’ Leeuwen, *Dboec vanden x gheboden Gods*, MS Koninklijke Bibliotheek Brussel (KBR), IV 401, f.27r. Leeuwen schrijft op verscheidene plaatsen in zijn traktaten over de ‘verderfelijke’ beweging van de vrije geest die hij hier en daar ook expliciet benoemt met de terminologie ‘vrije geest’, net zoals in deze geciteerde passage. cf. MS Koninklijke Bibliotheek Brussel (KBR), 888-90, f.20v.

87 Cf. Leeuwen, *Van tienderhande materien*, MS Koninklijke Bibliotheek Brussel (KBR), IV 401, f.121r-122v; Leeuwen, *Vanden seven teeken der sonnen*, MS Koninklijke Bibliotheek Brussel (KBR), 888-90, f.52r.

88 Leeuwen, *Van tienderhande materien*, MS Koninklijke Bibliotheek Brussel (KBR), IV 401, f.115v; Leeuwen, *Dboec vanden x gheboden*, MS Koninklijke Bibliotheek Brussel (KBR), 888-90, f.19v.

89 [Eigen vertaling] ‘Maer nu vindic lettelt goeder beghinnen noch int leven noch oec int schinen van buten noch van binnen.’ Leeuwen, *Van tienderhande materien*, MS Koninklijke Bibliotheek Brussel (KBR), IV 401, f.115v.

90 Philippen, *De begijnhoven*, 103-105; 204; 222.

Conclusie

In dit artikel hebben we ons vaak tevreden moeten stellen met het grasduinen in het rijk der hypothesen. Weinig kunnen we – in deze fase van het onderzoek – met absolute zekerheid zeggen over de precieze relaties en verhoudingen die de drie mystici uit Groenendaal hadden met de stad Brussel. Dit geldt voornamelijk voor Willem Jordaens en Jan van Leeuwen. Desalniettemin kunnen we ons op basis van de reeds bestaande hypothesen en de preliminaire exploratie van het lezerspubliek dat Jordaens en Leeuwen voor ogen hadden geleidelijk aan een beeld beginnen te vormen van de blijvende band die de hier besproken mystieke auteurs hadden met de stad Brussel. We moeten echter erkennen dat er nog veel onderzoek nodig is om de precieze aard en diverse aspecten uit te pluizen van de band met Brussel van deze Groenendaalse mystieke schrijvers die – zoals het *ghemeyne menschen* betaamt – fungeerden als brugfiguren tussen de contemplatie van het woud en de actie in de Brusselse stad.

Literatuurlijst

- ‘Abbaye d’Affligem, à Hekelgem’, in: A. Despy-Meyer e.a., red., *Monasticon belge. 4. Province de Brabant, premier volume* (Luik 1964) 17-80.
- Ampe, A., ‘Willem Jordaens in nieuw perspectief’, *Ons geestelijk erf* 40 (1966) 136-166.
- Arblaster, J., ‘Lionizing Jan van Leeuwen (†1378). The ‘Good Cook’ of Groenendaal in Iconography and Hagiography’ *Ikon*, 14 (2021) 141-152.
- Arblaster, J. en Faesen, R., red., *A Companion to John of Ruusbroec*. Brill’s Companions to the Christian Tradition 51 (Leiden – Boston 2014).
- Arblaster, J. en Faesen, R., ‘John of Ruusbroec’s Life and Works’ in: J. Arblaster en R. Faesen, red., *A Companion to John of Ruusbroec*. Brill’s Companions to the Christian Tradition 51 (Leiden – Boston 2014) 47-80.
- Arblaster, J. en Faesen, R., ‘Mysticism in the Low Countries before Ruusbroec’, in: J. Arblaster en R. Faesen, red., *A Companion to John of Ruusbroec*. Brill’s Companions to the Christian Tradition 51 (Leiden – Boston 2014) 5-46.
- Arblaster, J. en Faesen, R., ‘Mysticism with or without the Church? John of Ruusbroec’s Conflict with the Clergy’, *International Journal of Philosophy and Theology* 74 nr. 1 (2013) 18-32.
- Avonds, P., ‘Mystiek, ideologie en politiek. Jan van Leeuwen, de “goede kok” van Groenendaal over de hofhouding van hertog Jan III van Brabant’, in: J. Janssens, red., *Hoofsheid en devotie in de middeleeuwse maatschappij. De Nederlanden van de 12de tot de 15de eeuw. Handelingen van het wetenschappelijk colloquium te Brussel (21-24 oktober 1981)* (Brussel 1982) 228-238.
- Axters, S., *Jan van Leeuwen. Een bloemlezing uit zijn werken* (Antwerpen 1943).
- Axters, S., *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden. II. De eeuw van Ruusbroec* (Antwerpen 1953).
- Clonen, B., *Geschiedenis der benedictijner abdij van Affligem* (Gent 1890).
- Combes, A., *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson. I. Introduction critique et dossier documentaire* (4 dln.; Parijs 1945-1972).
- Desplenter, Y., ‘Huis-tuin-en-keukenmoraal? Jan van Leeuwen en de tien geboden’, *Spiegel der letteren* 52 nr. 1 (2010) 1-29.
- Desplenter, Y., ‘Whole and Half Friends of God. The Term ‘godsvriend’ according to Jan van Leeuwen (†1378)’, in: W. Scheepsmas, G. Van Vliet en G. Warnar, *Friends of God. Vernacular Literature and Religious Elites in the Rhineland and the Low Countries (1300-1500)*. Temi e testi 171 (Rome 2018) 85-104.
- Faesen, R., *Jan van Ruusbroec. Contemplatief theoloog in een moeilijke tijd* (Kampen 2007).
- Faesen, R., ‘Vergoddelijking in het perspectief van Jan van Ruusbroec’, *Tijdschrift voor Theologie* 56 nr. 1 (2016) 19-33.
- Geirnaert, D., en Reynaert, J., ‘Geestelijke spijs met zalige vermaning. Verspreiding, overlevering en receptie van Jan van Leeuwen’, in: T. Mertens, red., *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza* (Amsterdam 1993) 190-209; 426-434.
- Geraert van Saintes – Hendrik Utenbogaerde. *De twee oudste bronnen van het leven van Jan van Ruusbroec door zijn getuigenissen bevestigd* (Bonheiden 1981).
- Henricus Pomerius, ‘De origine monasterii viridisvallis et de gestis patrum et fratrum in primordiali fervore ibidem degentium’, *Analecta bollandiana* 4 (1885) 263-322.

- Huijben, J., 'Uit Ruusbroec's [sic.] vriendenkring', in Ruusbroecgenootschap, red., *Jan van Ruusbroec. Leven en werken* (Mechelen – Amsterdam 1931) 101-150.
- Jan van Ruusbroec, *Brieven*, ed.G. de Baere, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* CX (Tielt – Turnhout 1991).
- Jan van Ruusbroec, *Ioannis rusbrochii De ornatu spiritualium nuptiarum Wilhelmo Iordani interprete*, ed.K. Schepers, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 207 (Turnhout 2004).
- Jan van Ruusbroec, *Vanden seven sloten*, ed.G. de Baere, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* CII (Tielt 1989).
- Jan van Ruusbroec, *Vanden blinkenden steen*, ed.G. de Baere, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* CX (Tielt – Turnhout 1991).
- Kors, M. 'Studie en kritische tekstuitgave van Henricus Pomerius' De origine monasterii Viridis Vallis', *Ons geestelijk erf* 87 nr. 3-4 (2016) 227-331.
- Lerner, R.E., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (Berkeley – Los Angeles – London 1972).
- Lynch, S.B., *Elementary and grammar education in late medieval France. Lyon, 1285-1530* (Amsterdam 2017).
- McGinn, B., 'The Significance of Ruusbroec's Mystical Theology', *Louvain Studies* 31 (2006) 19-41.
- MS Koninklijke Bibliotheek Brussel (KBR), 888-90.
- MS Koninklijke Bibliotheek Brussel (KBR), IV 401.
- Noë, H., 'Onder u tafel als een hondeken. Willem Jordaens en de waarheid in De oris osculo', in T. Mertens, e.a., red., *Boeken voor de eeuwigheid* (Amsterdam 1993) 171-189.
- Obituaire du monastère de Groenendael dans la Forêt de Soignes*, ed.M. Dykmans, (Brussel 1940).
- Post, R.R., *Scholen en onderwijs in Nederland gedurende de Middeleeuwen* (Utrecht – Antwerpen 1954).
- Philippen, L.J.M., *De begijnhoven. Oorsprong, geschiedenis, inrichting* (Antwerpen 1918).
- Reypens, L., 'Een eere-paneel met Groenendael's [sic] beroemdheden', *Ons geestelijk erf* 6 (1932), 40-59.
- Reypens, L., 'De auteur van het 'De osculo amoris' ontlekt. De Groenendaler Mag. Willem Jordaens van Heerzele (±1321-1372)', *Ons geestelijk erf* 40 (1966) 129-135.
- Schepers, K., 'Willem Jordaens. Auteur en vertaler', *Ons geestelijk erf* 78 nr. 1 (2004) 31-51.
- Schepers, K., 'Willem Jordaens's Lamentation over the Death of a Beloved Fellow Monk. To the Limits of Spiritual Love', *Ons geestelijk erf* 87 nr. 3-4 (2016) 345-358.
- Simons, W., *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565* (Philadelphia, PA 2001).
- Simons, W., 'Persecuted by the Unknowing. The Swes-teren and Lollards of the Low Countries and Lower Rhine (c.1290 – c.1350). Part Three', *Oliviana* [Online] 7 (2023) 1-30.
- Stohlmann, J., 'Jordaens, Wilhelm', in K. Ruh, red., *Verfasserlexicon* 4 (Berlijn 1983) 839-849.
- Swart, L., 'Overview of Ruusbroec Research', in J. Arblaster en R. Faesen, red., *A Companion to John of Ruusbroec*. Brill's Companions to the Christian Tradition 51 (Leiden – Boston 2014) 303-338.
- Van Eeghem, W., *Brusselse dichters. Tweede reeks: Blomadinne, Jan van Ruusbroec, Jan van Leeuwen* (Brussel 1956).
- Vandemeulebroucke, E., *Een auteur op maat. Jan van Leeuwen (†1378) in tekst, codex & context* (doctoraalscriptie, Faculteit Letteren en Wijsbegeerte, Universiteit Gent 2019).
- Vandenbroucke, M., 'Verberent te niete in eenicheit der minnen. De vergoddelijksleer van Jan van Ruusbroec in Vanden blinkenden steen', *Ons geestelijk erf* 93 nr. 2 (2023), 91-131.
- Verdeyen, P., *Jan van Ruusbroec. Mystiek licht uit de middeleeuwen* (Leuven 1996).
- Warnar, G., 'Jan van Ruusbroec in Hollands en historisch perspectief', *Madoc* 3 (1993) 166-173.
- Warnar, G., *Ruusbroec. Literatuur en mystiek in de veertiende eeuw* (Amsterdam 2003).
- Willem Jordaens, *Meester Willem Jordaens. 'De oris osculo' of 'De mystieke mondkus'*, ed.L. Reypens, *Studiën en tekstuitgaven van Ons geestelijk erf* 17 (Antwerpen 1967).
- Williams, R., 'deification', in G.S. Wakefield, red., *A Dictionary of Christian Spirituality* (Londen, 1983) 116-108.

Niet-tekstuele bronnen

Praeconiale Viridis Vallis, triptiek dat beroemde leden van het klooster van Groenendaal afbeeldt, Ruusbroecgenootschap, Antwerpen, c.1540 (anoniem).

Summary / samenvatting / résumé

Between the town and the forest. The connection of three fourteenth-century Groenendaal mystical authors with Brussels

The fourteenth-century community of Groenendaal in the Sonian Forest near Brussels was home to several prolific mystical writers, among whom John of Ruusbroec, John of Leeuwen, and Willem Jordaens. The fact that these three mystical authors, writing in Middle Dutch, retreated into the silence of the woods to lead a contemplative life does not mean, however, that they locked themselves away behind the walls of the cloister.

This article takes a closer look at the relationship between Ruusbroec, Leeuwen, and Jordaens and the town of Brussels, both before and after they joined the community of Groenendaal. As a lot remains unknown, this article both evaluates existing hypotheses and suggests new ideas on the respective mystical authors' relations with the city of Brussels based on a preliminary examination of the intended audience of several of their mystical works. As a result, the article explores the links between Brussels and these authors, who operated as bridge figures between a contemplative life in Groenendaal and an active life directed towards, amongst others, the citizens of Brussels.

Tussen de stad en het woud. De band van drie veertiende-eeuwse Groenendaalse mystieke auteurs met Brussel

De veertiende-eeuwse gemeenschap van Groenendaal in het Zoniënwoud bij Brussel was de thuisbasis van enkele bedrijvige mystieke schrijvers, onder wie Jan van Ruusbroec, Jan van Leeuwen en Willem Jordaens. Het feit dat deze drie Middelnederlandse mystieke auteurs zich terugtrokken in de stilte van het bos om een contemplatief leven te leiden, betekent niet dat ze zichzelf opsloten achter de muren van het klooster.

Dit artikel gaat dieper in op de relatie die Ruusbroec, Leeuwen en Jordaens onderhielden met de stad Brussel, zowel voor als na hun toetreding tot de gemeenschap van Groenendaal. Aangezien er in dit opzicht veel onbekend is, evalueert dit artikel zowel bestaande als nieuwe hypothesen over de wederzijdse relaties van de mystieke auteurs met de stad Brussel. De basis hiervoor vormt onderzoek naar het beoogde publiek van verschillende van hun mystieke werken. Hierdoor biedt het artikel een verkenning van de banden tussen de stad Brussel en deze auteurs, die fungeerden als brugfiguren tussen een contemplatief leven in Groenendaal en een actief leven gericht op, onder andere, de stad Brussel.

Entre la ville et la forêt. Le lien entre trois auteurs mystiques du Groenendaal du XIV^e siècle et Bruxelles

La communauté de Groenendaal, fondée au XIV^e siècle et située dans la forêt de Soignes près de Bruxelles, a abrité plusieurs écrivains mystiques prolifiques, dont Jean de Ruusbroec, Jean de Leeuwen et Willem Jordaens. Le fait que ces trois auteurs mystiques, écrivant en Moyen néerlandais, se soient retirés dans le silence des bois pour mener une vie contemplative ne signifie pas pour autant qu'ils se soient enfermés derrière les murs d'un cloître.

Cet article examine les relations que Ruusbroec, Leeuwen et Jordaens entretenaient avec la ville de Bruxelles, avant et après leur entrée dans la communauté de Groenendaal. Comme il y a beaucoup d'inconnues à cet égard, cet article évalue les hypothèses existantes et en pose de nouvelles sur les relations respectives des auteurs mystiques avec la ville de Bruxelles, sur la base d'un examen préliminaire du public visé par plusieurs de leurs œuvres mystiques. L'article propose ainsi une exploration des liens entre la ville de Bruxelles et ces auteurs mystiques qui ont fonctionné comme des figures de pont entre une vie contemplative à Groenendaal et une vie active orientée, entre autres, vers la ville de Bruxelles.

Over de auteur

Michiel Vandenbroucke is doctoraatsbursaal bij het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek (FWO) en is verbonden aan het Ruusbroecgenootschap (UAntwerpen) en aan de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen van KU Leuven. Vandenbroucke doet in zijn doctoraat onderzoek naar de literair-theologische banden tussen de werken van de vier 14^{de}-eeuwse Middelnederlandse mystieke auteurs uit de gemeenschap van Groenendaal – Jan van Ruusbroec, Jan van Leeuwen, Willem Jordaens en Godfried Wevel. Hierbij ligt zijn focus voornamelijk op de vergoddelijkingsleer van de respectieve auteurs. Hij publiceerde reeds over vergoddelijking bij Jan van Ruusbroec en ontving in 2023 de LECTIO/IMRS/Spicilegium sacrum lovaniense-thesisprijs voor zijn masterproef over Ruusbroecs vergoddelijkingsleer in diens traktaat *Vanden blinkenden steen*.



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

Cultus in context

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

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

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

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

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

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

3 Folkerts, 'Introduction', 11-16.

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

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

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

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

Moedersteden

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

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

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

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

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

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

5 Van Mulder, *Wonderkoorts*.

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

7 Van Mulder, *Wonderkoorts*, passim.

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

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

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

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

De Zoete Vrouw van 's-Hertogenbosch

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



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

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

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

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

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

11 Craig, *Wandering women*.

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

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

14 Hens, *Mirakelen*, 131-133.

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

16 2 februari 1381.

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

17 2 juni 1381.

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

19 Hens, *Mirakelen*, 137.

20 Hens, *Mirakelen*, 139.

21 Hens, *Mirakelen*, 139-141.

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

23 Hens, *Mirakelen*, 143-147.

24 Hens, *Mirakelen*, 145-153.

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



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

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



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



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

Onze-Lieve-Vrouw van Gratie van Scheut

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

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

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

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

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

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

29 Den Haag, Koninklijke Bibliotheek 71 G 25.

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

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



7. Onze-Lieve-Vrouw van Gratie in haar boom geflankeerd door de Brusselse stadsheiligen Sint-Michiël en Sint-Goedele. Miniatuur in de kroniek van Dullaert. Österreichische Nationalbibliothek, Codex Series nova 12779, fol. 31r.

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ontwikkelingsfase I: ontstaan

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

42 Sumption, *Pilgrimage*, 55-56.

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

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

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

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

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

Ontwikkelingsfase 2: institutionalisering

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

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

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

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

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

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

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

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

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

45 Hens, *Mirakelen*, 157.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ontwikkelingsfase 3: professionalisering en marketing

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

49 Van Mulder, *Wonderkoorts*, 177.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

Ontwikkelingsfase 4: consolidatie en continuering

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusie

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

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

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

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

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

Lijst van archivalia

Amersfoort, Archief Eemland,

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

Brussel, Koninklijke Bibliotheek

Albert I, 5764.

Den Haag, Koninklijke Bibliotheek,

handschrift 71 G 25.

Den Haag, Nationaal Archief,

3.01.01 Graven van Holland, inv. nr. 1237.

Wenen, Österreichische Nationalbibliothek,

Series nova 12779.

Literatuurlijst

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

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

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

Summary / samenvatting / résumé

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Over de auteur

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



1. Schilderij van Alexander van Bredael met omegang te Antwerpen waarop de 'klassieke' elementen zoals schip, vis en reus te zien zijn. Lille, Musée de l'Hospice Comtesse.

Voor kerk en stad?

Processiecultuur in het zestiende- en zeventiende-eeuwse Antwerpen

Op 3 augustus 1568 ging te Antwerpen een algemene Sacramentsprocessie uit, waarbij de deken van het kapittel van de Onze-Lieve-Vrouwekerk het Heilig Sacrament droeg en verschillende edelen en 'veel devote borghers' meeliepen om God te danken voor het succes dat de hertog van Alva te Jemmingen in Oost-Friesland had behaald op de rebellen.¹ Het plechtige gebeuren werd echter op brute wijze onderbroken door Reynier Henricxsone, een in Maastricht geboren moosmeier. Hij, belast met de verwerking van afval uit de stedelijke beerputten, durfde het aan om bij de Engelse beurs met zijn mestkar in te rijden op de processie. In het tegen hem uitgevaardigde vonnis luidde het dat hij 'hem vervoordert heeft seer irreverentelick ende injurieuvelick de processie met syne vuyliskerre te turberene, nyet sonder groote schandalisatie vande gemeynte ende perykel deser stadt, tenderende al tselve tot grooter versmadenisse van God Almachtich ende der justitien'. Vier dagen later, op 7 augustus, moest de gearresteerde Reynier Henricxsone publiekelijk om vergiffenis vragen op de plaats van het delict, waarna hij geeseld werd. Die twee handelingen werden onmiddellijk daarna nog eens overgedaan op de Grote Markt voor het stadhuis. Hij werd door de Antwerpse stadsbestuurders bovendien voor acht jaar verbannen uit de stad.² Dat het gebeuren indruk maakte op tijdgenoten blijkt uit het feit dat twee Antwerpse kroniekschrijvers, met name de lutheraan Godevaert van Haecht en de anonieme auteur van het katholieke *Antwerpsch Chronykje*, het voorval expliciet vermeldden.³

Het incident met Reynier Henricxsone brengt enkele belangrijke elementen van de Antwerpse processiecultuur naar voren. Om te beginnen de processie die op 3 augustus door de straten van Antwerpen trok. Het was een algemene processie van devotie die drie dagen eerder afgekondigd was door de Antwerpse stadsmagistraat.⁴ Dergelijke door het tijdsgebeuren ingegeven 'buitengewone' processies waren een vertrouwd gegeven in het zestiende-eeuwse Antwerpen en vormden één van de vele soorten processies die door de straten van de stad trokken. Ten tweede is er de weerstand die de betrokken processie oproep. Dit verzet, die met de actie van Reynier Henricxsone een uitgesproken vorm aannam, moeten we plaatsen in de politiek-religieuze strijd die zich op dat moment in de Nederlanden afspeelde. De processie diende een politiek en religieus doel, maar ze onthult tegelijkertijd de verdeeldheid die er toen in de Antwerpse stedelijke samenleving heerste.

De casus van 1568 illustreert tegelijkertijd een aantal bredere vragen die het fenomeen van processies oproept. Processies hebben, net als andere vormen van stedelijke rituelen, in de historiografie van de laatste twee decennia veel aandacht gekregen. Auteurs hebben gewezen op de verbindende kracht die kon uitgaan van processies, terwijl ze tegelijkertijd de sociale hiërarchie duidelijk maakten die er in een gegeven stedelijke samenleving

1 *Antwerpsch Chronykje*, 171.

2 Génard, 'Personen te Antwerpen', 299.

3 *De kroniek van Godevaert van Haecht*, II, p. 34; *Antwerpsch Chronykje*, 171.

bestond. Door middel van de uitgevoerde rituelen en het ermee gepaard gaande beeldenprogramma konden dan weer identiteiten gecreëerd worden op stedelijk of op sub-stedelijk niveau, bijvoorbeeld op het niveau van een parochie.⁵ Andere historici hebben erop gewezen dat processies in een veranderend tijdsgewricht verdelende krachten inhielden. Dit geldt natuurlijk bij uitstek voor steden die te maken hadden met processen van religieuze differentiatie en, erger nog, met manifest religieus geweld en burgeroorlog.⁶ De Britse kunsthistorica Margit Thøfner onderzocht de functie en de evolutie van publieke rituelen in de steden Antwerpen en Brussel in de periode van de Opstand, met een focus op de periode 1566 tot 1633, ofwel vanaf het jaar van de Beeldenstorm tot het overlijden van aartshertogin Isabella.⁷ Zij heeft in haar grondige studie veel aandacht voor Blijde Intredes en ommegangen en gaat onder meer na wat die rituelen ons leren over de relatie tussen centraal gezag en stad en bij uitbreiding de stedelijke samenleving.

In deze bijdrage komen eveneens stedelijke ommegangen aan de orde. Daarnaast is er aandacht voor de processies die door de Antwerpse straten trokken. Daarbij proberen we te achterhalen welke impact de grote politiek-religieuze veranderingsprocessen hadden op de positie van deze rituelen. De centrale vraag is hoe de processiecultuur zich ontwikkelde in de grondig gewijzigde stedelijke setting na de val van Antwerpen in 1585.

Stedelijke ommegangen

Het is moeilijk een volledig overzicht te krijgen van de Antwerpse processies zoals die in de zestiende eeuw – vóór 1585 – functioneerden. De meest bekende – en best gedocumenteerde – processies waren de drie stedelijke ommegangen die teruggingen tot de middeleeuwen: de Besnijdenisommegang, de Sacramentsprocessie en de Onze-Lieve-Vrouwommegang, die alle drie al in de veertiende eeuw gedocumenteerd zijn. De benaming van deze ommegangen duidt al op hun religieuze oorsprong en het waren ‘ghesellen van der kerke’ die de uitgebeelde taferelen realiseerden. In de loop van de zestiende eeuw kwam er echter een verbreding van de thematiek. Naast ‘oude punten’ kwamen er ‘nieuwe punten’ die inspeelden op actuele tendensen. Zo maakt de ordonnantie die het programma van de Onze-Lieve-Vrouwommegang van 1564 beschreef duidelijk dat de wagens met de nieuwe punten speelden tegen de achtergrond van Antwerpen als kosmopolitische handelsmetropool. Zij visualiseerden hoe deugden als Wijsheid en Waarheid richtsnoeren waren voor goed bestuur en rechtspraak en hoe op die manier de ‘ghemeyn welvaert’ gehandhaafd kon worden. De nieuwe punten van de Onze-Lieve-Vrouwommegang van 1566 gingen vooral in op de religieuze verwarde tijdscontext en maakten duidelijk hoe eendracht, vredelievendheid en handelen volgens Gods wil tweedracht en boosheid konden overwinnen. Maar ondanks die vernieuwing of verruiming bleef het religieuze nadrukkelijk aanwezig. Zo eindigden de drie ommegangen niet toevallig met de uitbeelding van het Laatste Oordeel en de hel.⁸

Toch blijken er spanningen geweest te zijn over de evolutie en concrete invulling van de ommegangen. Dat blijkt duidelijk uit een stadsgebod van 11 juni 1544, dat stelde dat de omweging gehouden op de Heilige Sacramentsdag veranderd moest worden in een processie van devotie, ‘vermits in dien ommeganck met waegenen, kinderen, peerden en andere spectaculen dikwyls vele dissolutigheden van spelen en diergelyke sotternyen gebeurden, seer onbehoorlyk wesende ende tenderende meer tot ydelheyd dan tot devotien en reverentien van den H. Sacramente’.⁹ Alles wijst er dus op dat er in deze periode een duidelijk spanningsveld gegroeid was tussen de religieuze kernboodschap van de omweging en de

speelse spektakeldimensie die de overhand dreigde te nemen en dat leidde in 1544 tot een krachtig ingrijpen van de stedelijke overheid. Of het streven van de Antwerpse stadsbestuurders onmiddellijk leidde tot een ommekeer, valt te betwijfelen. Twee jaar later volgde nog eens een gelijkaardig stadsgebod. De wethouders herhaalden dat in de plaats van de gebruikelijke ommegang op Sacramentsdag een 'eerlicke ende devote processie generale' met het Heilig Sacrament diende gehouden te worden. Alle gilden en ambachten moesten met hun kaarsen meegaan in de processie, 'elck op sijnen tour ende behoorte'. De processie zou door de twaalf wijken van de stad blijven trekken.¹⁰ Bovendien werd verordend dat elke wijk tot eer en lof van het Heilig Sacrament een stellage diende op te richten op de plaats die hun daarvoor het meest geschikt leek. De drie Antwerpse rederijderskamers dienden de stellages op passende wijze te stofferen en te versieren, met name 'met betamelycke personagien, figueren ende geschrifte genomen vuyte heilige scriftuere ter materie dienende'. De kamer van de Violieren nam daarbij de vier eerste wijken voor haar rekening, de Goudbloem de vier volgende wijken en de Olijftak ten slotte de vier laatste wijken. De Antwerpse wethouders voorzagen bovendien prijzen – in de vorm van amen en stopen wijn – voor diegenen die de 'schoonste en cierlykste stellagien' zouden maken.¹¹

Gewone en buitengewone processies

Veel minder zijn we ingelicht over de processies die georganiseerd werden door de parochiekerken en vaak verbonden waren met de heiligen die er vereerd werden en met hun feestkalender in het algemeen. Zo organiseerde de Sint-Jacobskerk een jaarlijkse ommegang op het feest van Jacobus de Meerdere. Het parcours van die ommegang strekte zich niet alleen uit over het grondgebied van de eigen parochie maar omvatte ook straten die in de Onze-Lieve-Vrouwparochie gelegen waren.¹² Een delegatie van het stadsbestuur stapte mee in de ommegang en ook de stadsspeellieden waren van de partij.¹³ De in 1529 opgerichte Sint-Andriesparochie organiseerde drie jaar later al een processie. Er werden beelden van het Heilig Kruis en de heilige apostel Andreas megedragen. Onder de deelnemers bevonden zich de magistraat, de schuttersgilden, ambachten, stadsspeellieden en een twintigtal priesters.¹⁴

Beter zijn we ingelicht over de buitengewone of bijzondere processies van devotie die geregeld door de stadsmagistraat verordend werden. Heel wat van deze processies gingen uit om te bidden of te danken voor het welvaren of welslagen van de regerende Habsburgse vorst. Concrete veldtochten en veldslagen tegen bijvoorbeeld de Franse koning of 'den

4 Gebod van 31 juli 1568, in SAA, *Privilegekamer*, 916, fol. 86.

5 Zie bijvoorbeeld Delumeau, *Rassurer et protéger*, hoofdstukken 3 en 4; Rideau, *Une société en marche*.

6 Zie bijvoorbeeld Diefendorf, 'Rites of Repair' en verschillende hoofdstukken in Boillet en Rideau, *La visibilité du religieux*.

7 Thöfner, *A Common Art*.

8 De Burbure, *De Antwerpsche ommegangen*; Prims, *De Antwerpsche ommeganck*; Kint, *The Community of Commerce*, 381-387.

9 Génard, 'Index der gebodboeken', I, 224.

10 Vanaf 1542 kwam er in het noorden van de stad met de zogeheten 'Nieuwstad' een dertiende wijk bij, maar deze vanaf 1548 ontwikkelde zone was voornamelijk een havenkwartier met een economische functie. Soly, 'De megalopolis Antwerpen', 113, en de kaart met wijkindeling in Kint, *Community of Commerce*, 133.

11 Het stadsgebod van 18 juni 1546 in SAA, *Privilegekamer*, 915, fol. 64v^o-65v^o. Een aam is een inhoudsmaat van ongeveer 135 tot 160 liter; een stoop ongeveer 2,4 liter.

12 Zie bijvoorbeeld de uitgaven van de kerkfabriek van Sint-Jacob voor het jaar 1549-1550, in RAA, *Archief Sint-Jacobskerk Antwerpen*, 4818, rekening 1549-1550, fol. 9r^o-11r^o. De klokkenluiders van de Onze-Lieve-Vrouwekerk werden betaald voor het luiden van de klokken wanneer de ommegang van Sint-Jacob door hun parochie trok.

13 Joukes, *Processies en ommegangen*, 87.

14 Visschers, *Geschiedenis van St. Andrieskerk*, I, 20. De 'beelden van het hyligh Cruys ende van den H. Apostel Andreas' worden vermeld in de door Visschers gebruikte rekeningen van de Sint-Andrieskerk maar het is niet duidelijk welke vorm deze beelden precies aannamen.

Turk', een gesloten vrede tussen de strijdende partijen, maar ook het verlangen naar een goede voortgang van het Concilie van Trente in 1546 en 1562 konden aanleiding zijn voor de afkondiging van een processie van devotie. Maar het kon ook gaan om de afwending van natuurrampen of besmettelijke ziekten af te smeken.¹⁵ Het aantal door de stadsmagistraat afgekondigde processies van devotie varieerde van jaar tot jaar. Tot en met 1576 was er in slechts acht jaren geen processie van devotie,¹⁶ maar er waren ook jaren waarin er meer dan vijf waren.¹⁷ Vooral in jaren waarin keizer of koning een intense militaire activiteit aan de dag legde en/of een vredesverdrag sloot, was er een piek van buitengewone processies. In de periode van de Calvinistische Republiek (1577-1585) kwamen dergelijke processies om evidente redenen niet meer voor, maar na de overgave van de opstandige stad keerden ze onmiddellijk terug. Al op 28 september 1585 – dit wil zeggen één dag nadat Alexander Farnese met zijn leger de stad was binnengekomen – kondigde de stadsmagistraat een generale processie van devotie af om God te danken omdat de stad opnieuw verenigd was met haar natuurlijke heer, Filips II, en ook 'omdat God dese stad miraculeuselyck geliefd heeft te verlossen van de sweetende siekte'.¹⁸ In de zeventiende eeuw namen deze processies echter in snel tempo af. Vanaf 1609 ging er jaarlijks nog sporadisch één enkele door het stadsbestuur geproclameerde processie van devotie uit.¹⁹ Die markante evolutie lijkt erop te wijzen dat het 'processielandschap' te Antwerpen veranderd was en dat er andere spelers op de voorgrond traden. We komen daar nog op terug.

Het is natuurlijk de vraag hoe deze buitengewone processies van devotie door de modale Antwerpenaar ontvangen werden. Er zijn enkele argumenten waarom hun vermogen om de stedelijke gemeenschap aan te spreken geringer was dan bij de lang op voorhand voorbereide ommegangen en processies. Om te beginnen verliep er weinig tijd tussen de afkondiging van een buitengewone processie en de effectieve realisatie ervan. Grootchalige voorbereidingen met indrukwekkende wagens en taferelen zoals bij de ommegangen het geval was, waren op die manier onmogelijk. Bovendien legden de bijzondere processies van devotie een kleiner parcours af. Er waren twee mogelijkheden. Ofwel koos men voor 'de kleine cirkel' en vertrok men in de Onze-Lieve-Vrouwekerk en maakte men een lus rond de Grote Markt, ofwel opteerde men voor 'de grote cirkel', die het patroon van de oude stadswallen van rond 1250 volgde. In beide gevallen speelde de processie zich af in het oude stadscentrum.²⁰ Of de processies daarmee voorbijgingen aan de inwoners van andere stadsdelen, is natuurlijk niet zeker. Zo zijn er proclamaties waarin gevraagd wordt dat elk huisgezin minstens één deelnemer zou sturen en ook de leden van de ambachten en de schuttersgilden werden geregeld aangespoord om mee op te stappen in de processies en voor of op hun kamers met vreugde te vieren.²¹ Of de Antwerpenaren die deelnamen of toekeken veel enthousiasme aan de dag legden, valt moeilijk te achterhalen. De herhaalde aansporingen om herbergen en winkels gesloten te houden tijdens de ceremonie, wijzen erop dat dit voorschrift niet altijd goed nageleefd werd.²²

Processies en ommegangen in woelig vaarwater

Voor de grote stedelijke ommegangen is het duidelijk dat het oude, op bijbel en heiligenlevens gebaseerde beeldprogramma bewaard werd, maar tegelijkertijd deed zich vanaf het midden van de zestiende eeuw een vernieuwing en verruiming voor, waarbij ook wereldlijke thema's de processies binnenslopen. Het al vermelde voorbeeld van de Sacramentsomweg in 1568 laat zien hoe precair het evenwicht tussen kerkelijke en

wereldlijke thema's en benaderingen kon zijn. Tegelijkertijd kwam er gaandeweg ook openlijke kritiek, vooral van de aan kracht en vertrouwen winnende calvinisten. Een mooie illustratie biedt de Onze-Lieve-Vrouwommegang die op 18 augustus 1566 door de straten trok – twee dagen voor het uitbreken van de Beeldenstorm. De anonieme auteur van het *Antwerpsch Chronykje* vat het heel mooi samen:

Doen seyt men dat sy [de schuttersgilden – GM] ginghen om de Prince van Orangiens huysvrouwe, die op 't Stadhuis met haren man lach, en edel vrouwen den ommeganck te sien, waarom alle de Schutters seer costelyck gecleet waren, sommige aenhebbende geuse schotelkens met fleskens in de Processie waer in dat Beelt van onse Lieve Vrouwe ommededraghen wirt. Maer hier op murmureerde en blasphemeerde seer het gemeyn gepeupel, seggende, het is al affgoderye, dese Processie, roepende oock in 't openbaer teghen het beelt, Marycken de Vuytdrachster dit is uwen leesten feestdach, want men sal u coorts met moschelen sien. Ander schelmen meer diergelycke hebben seer villynichlyck aengesproken den geestelycken staet alsoo dat men duchte dat de Processie niet volleynden en soude, sonder eenighe confusie offt oploop.²³

Onder de schutters, die de processie moesten beschermen, waren er die duidelijk zichtbaar geuzensymbolen droegen en onder de omstaanders waren er lieden die het Mariabeeld openlijk bespotten.²⁴ Het is duidelijk dat in de gespannen tijdscontext de ommegang er niet in slaagde om de stedelijke gemeenschap te verenigen. Integendeel, de Onze-Lieve-Vrouwommegang was een hefboom voor kritiek en verdeeldheid. Dit ontwrichtende patroon zien we een dikke tien jaar later terugkeren tijdens de periode van de calvinistische overheersing. Vanaf augustus 1577 volgde het Antwerpse stadsbestuur de opstandige beweging van Willem van Oranje en deze keuze had diepgaande gevolgen voor de positie van de katholieke kerk in de Scheldestad. In nauwe samenhang met de voortschrijdende politieke polarisatie groeide de slagkracht van de calvinistische kerk en verminderde de bewegingsvrijheid van de katholieke kerk.²⁵

Processies bleken in die context een groot potentieel voor verdeeldheid in de stedelijke samenleving te hebben. Op 28 mei 1579, Hemelvaartsdag, wilde het kapittel van de Onze-Lieve-Vrouwekerk een plechtige processie organiseren om de goede afloop van de Keulse Vredesconferentie af te smeken. Op die conferentie vond vredesoverleg plaats tussen vertegenwoordigers van Filips II en de opstandige Staten-Generaal met de bedoeling een einde te maken aan de gewapende strijd in de Nederlanden.²⁶ Willem van Oranje – die in deze jaren

15 Zie de vermeldingen van deze processies in: Génard, 'Index der gebodboeken', I en II. Het is zeker mogelijk dat een aantal van de buitengewone processies op verzoek van de centrale regering in Brussel tot stand kwamen, maar om dit te documenteren zou een bijkomend systematisch archiefonderzoek noodzakelijk zijn.

16 Met name in 1500, 1505, 1512, 1550, 1555, 1560, 1563 en 1564.

17 Met name in 1529, 1532, 1536, 1543, 1557 en 1558.

18 Génard, 'Index der gebodboeken', I, 380.

19 Génard, 'Index', II, passim.

20 Kint, *Community of Commerce*, 379-380.

21 Zie bijvoorbeeld de samenvatting van de stadsgeboden van 11 februari 1526, 16 augustus 1529, 12 oktober 1529, 4 september 1535, 11 oktober 1542, 7 mei 1547, in Génard, 'Index', I, 183, 189-190, 208, 220, 232.

22 Génard, 'Index', I en 2, passim.

23 *Antwerpsch Chronykje*, 86. Willem van Oranje was door landvoogdes Margaretha van Parma op 13 juli 1566 naar Antwerpen gestuurd om er de orde te handhaven. Op 18 augustus had hij samen met zijn echtgenote Anna van Saksen op het bordes van het stadhuis plaatsgenomen om er de Onze-Lieve-Vrouwommegang te bezichtigen. Van Stipriaan, *De zwijger*, 253-254, 261.

24 Een vergelijkbaar verhaal in *Kroniek Godevaert van Haecht*, dl. I, p. 96.

25 Zie in afwachting van mijn boek over de Calvinistische Republiek te Antwerpen (1577-1585) voorlopig: Marnef, 'Brabants calvinisme in opmars', en Idem, 'The process of political change'.

26 Zie voor deze vredesonderhandelingen Soen, *Vredehandel*, 139-143.

met zijn hofhouding in Antwerpen resideerde – liet het kapittel weten dat het beter was een dergelijke processie uit te stellen omdat zij onder de bevolking grote beroering zou kunnen verwekken. De kolonels en kapiteins van de Antwerpse burgerwacht kantten zich resoluut tegen de geplande processie en lieten weten dat de kapittelheren hun apenstreken (*leurs singeries*) beter in hun kerk zelf konden uithalen.²⁷ Uiteindelijk kwam er een compromis uit de bus, waarbij de Antwerpse wethouders vroegen om de processie te beperken tot de kleine cirkel rond de kerk.²⁸ Toen de processie op 28 mei de kerk verliet en toch het grote parcours wilde volgen, greep de aanwezige burgerwacht in. Het kwam tot een gewapend treffen waarbij twee processiegangers omkwamen. De deelnemers aan de processie werden teruggedreven in de Onze-Lieve-Vrouwekerk en bleven daar voorlopig opgesloten.²⁹ Nog dezelfde dag werden 120 tot 150 clerici op schepen gezet en uit de stad geleid.

Op de katholieke gemeenschap had het incident met de processie een grote impact, niet alleen in Antwerpen maar ook in andere Brabantse steden. In Brussel, Mechelen en 's-Hertogenbosch leidde het gebeuren in Antwerpen tot een krachtmeting tussen katholieken en protestanten. In Mechelen en 's-Hertogenbosch eindigde die in het voordeel van de katholieken. Beide steden zouden zich aansluiten bij de reconciliatiebeweging (met de katholieke koning) van de Waalse gewesten.³⁰ In Brussel wonnen de protestanten het pleit en kon het door calvinisten gedomineerde stadsbestuur zijn opstandige koers verderzetten.³¹ Het spreekt vanzelf dat er ook in Antwerpen geen ruimte meer was voor processies in de straten. Op 1 juli 1581 kwam er een einde aan de zogenaamde 'eeuwige religievrede' van 1579 en werd de publieke uitoefening van de katholieke religie door het calvinistische stadsbestuur verboden.³²

Een nieuw kader na 1585

Met de capitulatie van het opstandige stadsbestuur op 17 augustus 1585 kwam er voor de Antwerpse processiecultuur een volledig nieuw tijds kader. Er trad een volledig nieuw stadsbestuur aan, samengesteld uit betrouwbare katholieken, en er kwam een nauwe samenwerking tussen wereldlijke en kerkelijke autoriteiten.³³ Enkele religieuze ordes – waaronder in de eerste plaats de jezuïeten – manifesteerden zich meteen als krachtige actoren en vanaf eind 1586 verbleef er opnieuw een bisschop binnen de Antwerpse stadsmuren.³⁴ Al deze actoren maakten vanaf het begin een weloverwogen gebruik van publieke rituelen en beelden om duidelijk te maken dat katholieke kerk en katholiek geloof opnieuw een centrale plaats innamen in de stedelijke samenleving. Een mooi voorbeeld van deze strategie is de verwijdering van het 'heidense' beeld van Brabo uit de centrale nis van het stadhuis. Het initiatief ging uit van de door de jezuïeten opgerichte Mariasodaliteit – een broederschap die leden uit de politieke en economische elite van de stad in haar rangen telde. Een door beeldhouwer Philip de Vos vervaardigd Mariabeeld werd in februari 1587 in de gevel van het stadhuis geplaatst maar de absolute apotheose volgde op 7 april 1587, de feestdag van Onze Lieve-Vrouw-Boodschap, toen de kroon en scepter van het beeld op feestelijke wijze werden overgebracht naar de Grote Markt.³⁵

Het gebeuren maakt tegelijkertijd duidelijk hoe de jezuïeten rituelen in de publieke ruimte aanwendden om hun religieuze boodschap te verkondigen. Nadat de scepter en de kroon op 7 april door de provinciaal van de jezuïeten gewijd waren, stelden de leden van de zes schuttersgilden zich in slagorde op langs een parcours, dat liep van de kerk en het college van de jezuïeten tot aan het stadhuis op de Grote Markt. De scepter en de kroon werden op

de triomfwagen van de Antwerpse stedenmaagd geplaatst. De stedenmaagd was ‘sittende seer deuchdelyck ende vraey verciert’ en vóór haar stond een beschermengel die uitgezonden was door de Heilige Maagd Maria. Verder waren er vier kinderen die op viool het *Sancta Maria succure miserius, juva pusilamines* speelden.³⁶ Door de stedenmaagd, die een belangrijke rol speelde in het civiele rituele repertoire, een plaats te geven in de plechtige overbrenging van de scepter en de kroon wilden de jezuïeten ongetwijfeld duidelijk maken hoe intens de burgerlijke en de religieus-kerkelijke sfeer met elkaar verweven waren.³⁷ Ten slotte zaten er op de triomfwagen ook drie ‘orateurs’, die samen met drie jongens de wapens van de sodaliteit in hun handen hielden. Onder begeleiding van de schuttersgilden werd de wagen naar de Grote Markt getrokken. Daar aangekomen werd het Mariabeeld, dat tot dan toe bedekt was gebleven, ontsluitend en werden de kroon en de scepter op de Heilige Maagd geplaatst. Onmiddellijk daarna volgden vreugdesalvo's van de aanwezige schuttersgilden en hielden de proost van de Mariasodaliteit en de drie ‘orateurs’ vanop de pui van het stadhuis toespraken tot de leden van het stadsbestuur waarin het belang van de Heilige Maagd Maria centraal stond. Het plechtige gebeuren werd afgesloten met de opvoering van een door de sodaliteit georganiseerd blijspel.³⁸ Een Mariabeeld op de plaats die het centrum was van de politieke macht – dat was een bijzonder duidelijk politiek en religieus signaal. Voortaan stond de stad onder de bescherming van de Heilige Maagd – de Heilige Maagd die volgens het discours van de jezuïeten mee verantwoordelijk was voor de overwinning van Alexander Farnese op de opstandige ketters.

Overall in de publieke ruimte verschenen er Mariabeelden en deze mariale focus kreeg ook een verlengstuk in de organisatie van ommegangen en processies. Zo was het allerm minst een toeval dat in augustus 1586 een nieuwe Onze-Lieve-Vrouw-processie werd ingesteld die jaarlijks zou uitgaan op de zondag na de Onze-Lieve-Vrouw-omwegang. Op die manier wilde men danken en herdenken dat Alexander Farnese de overwinning op de ketterij had behaald en het koninklijk gezag en het katholieke geloof hersteld had.³⁹ In de processie – die een parcours volgde dat ongeveer gelijk was aan dat van de stedelijke ommegangen – werd zowel het Heilig Sacrament als het beeld van Onze-Lieve-Vrouw meegedragen. Er was een duidelijk vastgelegde beurtrol voor het dragen van dat beeld. Opvallend was dat alleen clerici het beeld droegen, met uitzondering van de meesters van de broederschap van Onze-Lieve-Vrouw-Lof, die één beurt voor hun rekening namen. Naar goede gewoonte werd de volgorde van de deelnemende groepen precies vastgelegd.⁴⁰ Uit alles bleek dat het een strikt religieuze processie was. Het was ook rond deze tijd – 1586 – dat het stadsbestuur, ongetwijfeld in nauw overleg met de kerkelijke overheden, een nieuw reglement over de ommegangen en processies opstelde.⁴¹ Daarnaast waren er in deze woelige periode geregeld

27 Vermeld in een uitvoerig en goed geïnformeerd bericht uit Antwerpen, 3 juni 1579, in Staatsarchiv, Bestand 4, Abt. f, Niederlande, 297.

28 Diercxsens, *Antverpia Christo nascens*, V, 330-331.

29 Een uitvoerig relaas in *Mémoires anonymes*, V, 126-130. Zie ook Diercxsen, *Antverpia Christo nascens*, V, 332-337.

30 Marnef, *Het Calvinistisch Bewind*, 117-124; Pirenne, *'s-Hertogenbosch tussen Atrecht en Utrecht*, 223-230.

31 Marnef, 'Het Protestantisme te Brussel', 245-246.

32 Deze ontwikkelingen zullen uitvoerig aan bod komen in mijn boek over de Calvinistische Republiek te Antwerpen.

33 Ghys, *De Antwerpse stadsmagistraat*, dl. I, en Timmermans, *Patronen van patronage*, hoofdstuk 6.

34 Marinus, *De contrareformatie te Antwerpen*, 41-52.

35 Zie voor de context Marnef, 'De jezuïeten', 17-33, speciaal 21.

36 Vertaald: Heilige Maria, sta de ongelukkigen bij, help de angstigen. Dit Marialied werd oorspronkelijk geschreven door bisschop Fulbert van Chartres (circa 952-1028).

37 Zie voor de Antwerpse stedenmaagd Bussels en Van Oostveldt, 'Restored Behaviour'.

38 Gebaseerd op het verslag in Van Lerijs, *Kronyk van de sodaliteit*, 13-15.

39 Stadsgebed van 23 augustus 1586, in Génard, 'Index', I, 387, en Mertens en Torfs, *Geschiedenis van Antwerpen*, V, 574.

40 Joukes, *Processies en ommegangen*, 89-90.

41 Uitgegeven door Mertens en Torfs, *Geschiedenis van Antwerpen*, V, 569-576, en door Diercxsens, *Antverpia Cristo nascens*, VI, 213-221. Ik volg de datering van Diercxsens, i.c. 1586, omdat de tijdsomstandigheden zich toen volledig leenden tot het opstellen van een nieuw reglement.

processies met een duidelijke politieke signaalfunctie. De militaire strijd in het kader van de Nederlandse Opstand ging immers verder en de Antwerpse stadsbestuurders schrokken er niet voor terug om de bevolking in die context mentaal te mobiliseren. Zo trok er op 17 januari 1586 een processie-generaal door de straten om te herdenken dat God drie jaar eerder de inwoners van de stad verlost had van de aanslag van de Fransen.⁴² Met deze verwijzing naar de zogenoemde Franse furie, waarbij Frans van Anjou zich met zijn Franse troepenmacht probeerde meester te maken van de stad, onderlijnden de stadsbestuurders de nefaste impact van de politiek-militaire strijd en probeerden ze ongetwijfeld de afkeer voor die Opstand bij de bevolking aan te wakkeren.⁴³ Een aantal maanden later, op 14 juni 1586, proclameerde de Antwerpse stadsmagistraat dan weer een algemene processie van devotie als dank voor de overwinning van Alexander Farnese, die erin geslaagd was om de stad Grave opnieuw onder koninklijke gehoorzaamheid te brengen.⁴⁴ Dergelijke door het verloop van de Opstand gevoede ad hoc processies zouden nog een tijd een vertrouwd gegeven blijven binnen de Antwerpse stadsmuren.

Een rijk geschakeerd processieaanbod in de zeventiende eeuw

Op basis van het net vermelde reglement uit 1586 en aangevuld met bronnen van latere datum, zoals contemporaine drukwerkjes en stadsrekeningen, reconstrueerde Veronika Joukes een processiekalender voor de zeventiende eeuw. In het midden van die eeuw waren er 22 processies, waaronder de drie grote stedelijke ommegangen.⁴⁵ Het waren processies die elk jaar terugkeerden, vooral op basis van hun plaats in de kerkelijk-liturgische kalender, en een stedelijk of supra-parochiaal belang hadden. In de reglementen en de ordonnanties werd het parcours vastgesteld, maar ook de plaats van de deelnemende groepen. De geselecteerde groepen – ambachten, schuttersgilden, vertegenwoordigers van het stadsbestuur en vertegenwoordigers van de kerkelijke instellingen in de stad – en de volgorde binnen die groepen maakten de hiërarchie binnen de stedelijke samenleving duidelijk.

In de keuze van de geselecteerde groepen veranderde er niet zoveel. De geprivilegieerde ambachten bleven opstappen volgens de oude, vertrouwde hiërarchie, terwijl er voor nieuwe beroepsgroepen geen plaats was. Verrassend is dat die conservatieve dimensie er ook was voor de deelnemende clerus. In de zeventiende eeuw bleef het aantal deelnemende kloosterordes op zeven. In stijgende orde van belangrijkheid waren dat de miniemen (een in de vijftiende eeuw gestichte bedelorde), kapucijnen, bogaarden, augustijnen, karmelieten, minderbroeders en predikheren.⁴⁶ Twee zaken vallen hierbij op. Om te beginnen stapten er geen vertegenwoordigers van vrouwelijke kloosterordes mee, terwijl dat in de oudste ommegangen wel het geval was. De door het Concilie van Trente opgelegde clausuur kan hier een verklaring bieden, maar die gold niet voor alle ordes. Onder de mannelijke ordes zijn er opvallende afwezigen, de in Antwerpen toch wel dominante jezuïeten voorop.

Naast de ‘gewone’ stedelijke processies en ommegangen waren er nog processies georganiseerd door parochies en broederschappen. Bijkomend onderzoek naar hun rol en evolutie in de zeventiende eeuw is zeker nodig. Uit de rekeningen van de Sint-Jacobskerk blijkt alvast dat de focus bleef liggen op de jaarlijkse Sint-Jacobsomweg. De kerkmeesters betaalden schoolkinderen die meestapten in de processie, evenals stadsspeellieden en twee officieren die voor de nodige orde moesten zorgen. Nieuw was wel dat de kerkmeesters vanaf het einde van de zestiende eeuw figuursnijder Anthoni Spierincx betaalden om ‘beeldkens’ van Sint-Jacob te leveren die op de dag van de omweg uitgedeeld werden.⁴⁷

Gewoonlijk ging het om aantallen die schommelden rond de 1800 à 2000. Die investering paste in het contrareformatorische streven om plaatselijke heiligencultussen te stimuleren via goedkoop drukwerk.⁴⁸ Ook aan parochiekerken verbonden broedersschappen speelden een rol in het processiegebeuren, al is het niet altijd duidelijk of dit gebeurde in door hen zelf of door de parochiekerk georganiseerde processies. In beide gevallen droegen ze aan hun patroon gewijde vaandels mee.

De leden van de broedersschappen, die uit verschillende sociale lagen afkomstig waren, konden in dergelijke processies hun geloof collectief etaleren in de publieke ruimte. In de vaak mooi geïllustreerde rekenboeken van de broedersschappen vermeldde de betrokken bestuurders niet alleen via betalingsposten maar ook door middel van afbeeldingen hoe processies hun doelstellingen aan de buitenwereld uitdroegen en realiseerden. Zo toont een tekening in het rekenboek van de broederschap van de Heilige Drievuldigheid hoe bevrijde slaven mee opstapten in een processie. De vrijkoping van door moslims gevangengenomen en tot slavernij gebrachte christenen was immers één van de basisdoelstellingen van de betrokken broederschap, die in 1642 was opgericht.⁴⁹ Jeffrey Muller toonde voor de Sint-Jacobskerk aan hoe de oprichting en werking van deze broedersschappen pasten in een door kerkelijke en wereldlijke overheden ontwikkelde strategie. Broedersschappen die groeiden door initiatieven van onderaf waren eerder een uitzondering.⁵⁰ Het aantal buitengewone processies, afgekondigd naar aanleiding van concrete gebeurtenissen en noden, nam in vergelijking met de zestiende eeuw af.⁵¹ Enige nuance is wel op zijn plaats. Het aantal processies van devotie afgekondigd op last van het stadsbestuur nam duidelijk af, maar daarnaast traden in de zeventiende eeuw ook kerkelijke initiatiefnemers op. Zowel stad als kerkelijke instellingen hadden de goedkeuring van de bisschop nodig – ook dat was nieuw.⁵²

Jezuiten treden op de voorgrond

We vermeldde al dat het reglement van 1586, aangevuld met andere bronnen uit de zeventiende eeuw, laat zien dat de jezuïeten als groep ontbraken in de gewone ommegangen en processies. De vraag is echter of de praktijk niet af en toe afweek van wat voorgeschreven werd. Zo zijn er aanwijzingen dat op zijn minst leden van de door de jezuïeten opgerichte sodaliteiten als herkenbare groep opstapten in processies. Op 1 mei 1622 besloot de sodaliteit van gehuwde mannen dat zij zou deelnemen aan de processie die op 6 juni – de derde

42 Stadsgebed van 15 januari 1586, in Génard, 'Index', I, 383.

43 Zie voor de Franse furie Prims, *De groote cultuurstrijd*, 191-195.

44 Génard, 'Index', I, 386. Grave was op 7 juni 1586 na een zwaar beleg door Farnese ingenomen. Janssen, 'Kerkelijke ontwikkelingen', 252-253.

45 Zie in het bijzonder Joukes, *Processies en ommegangen*, bijlage p. 209-210, met de processiekalender van het jaar 1654.

46 Joukes, *Processies*, 133-134.

47 RAA, *Archief Sint-Jacobskerk Antwerpen*, 4821, fol. 73r°-75r°, 76r°, 82r°-83r° (kerkrekeningen 1599-1600), en 4823, fol. 18r°, 20r°-20v° (kerkrekening 1647-1648).

48 Thijs, *Komt pilgrims*, passim en p. 302 voor de Antwerpse Sint-Jacobskerk.

49 Muller, *St. Jacob's Antwerp Art*, 389-390, 423, 426, 450-453. Rekenboeken van broedersschappen zijn beduidend beter bewaard voor de achttiende dan voor de zeventiende eeuw. De tekening van de processie van de H. Drievuldigheid met de vrijgekochte slaven (afgebeeld p. 452) dateert uit 1734, maar dat neemt niet weg dat dergelijke processies ook al in de zeventiende eeuw konden voorkomen.

50 Muller, *St. Jacob's Antwerp Art*, 489-490. De Lepeleere, 'In volle eendrachtigheid', toonde wel aan hoe in de Sint-Andriesparochie in de tweede helft van de 18de eeuw plaatselijk verankerde broedersschappen wel ruimte boden voor initiatieven van onderuit. Zie ook Joukes, *Processies*, 93-95.

51 Zie hiervoor Génard, 'Index', I en II, en de lijst van buitengewone processies en ommegangen in de 17de eeuw in bijlage in Joukes, *Processies*, 212-213.

52 Joukes, *Processies*, 98.

zondag na Pinksteren – zou plaatsvinden. De bestuursleden van de sodaliteit besloten ook dat men voor die gelegenheid een door de *sodales* te dragen vaandel zou maken met aan de ene zijde de afbeelding van Onze-Lieve-Vrouw Boodschap en aan de andere zijde het christogram IHS. De namen van de Heilige Ignatius en de Heilige Franciscus Xaverius figureerden eveneens op het vaandel en vulden daarmee de typische jezuïeteniconografie aan.⁵³ Ook bij bijzondere processies die afgekondigd werden naar aanleiding van concrete gebeurtenissen, was er een inbreng van de Antwerpse jezuïeten. Zo stelde de bisschop van Antwerpen in 1683 een algemene processie in om goddelijke bijstand af te smeken voor de stad Wenen, die door de Turken belegerd werd. Op 14 augustus namen jezuïetenpaters, leden van de jezuïetensodaliteiten en leerlingen van het jezuïetencollege deel aan de processie die vertrok van de jezuïetenkerk naar de kathedraal, van waar men de gewone ‘grooten cirkel’ begon. Van de 1800 flambeeuwdragers die in de processie opstapten, behoorden er alleen al zeshonderd tot de sodaliteit van de gehuwde mannen.⁵⁴

Ook via andere wegen slaagden de jezuïeten erin om een belangrijk aandeel te nemen in de publieke processiecultuur van de zeventiende eeuw. Dat deden ze onder meer via de inrichting van een aantal buitengewone ommegangen en processies. Vooral bij speciale gelegenheden trokken de paters van de Sociëteit van Jezus al hun communicatieregisters open om de Antwerpse bevolking te beroeren. De feesten die te Antwerpen in 1622 georganiseerd werden naar aanleiding van de heiligverklaring van Ignatius en Franciscus Xaverius, vormen daar een mooi voorbeeld van. De basis van de feestelijkheden vormden een processie en twaalf podia of openluchttheaters die over de verschillende wijken verspreid waren. De taferelen op de podia waren vooral gewijd aan het leven van Ignatius, de stichter van de orde van de jezuïeten, terwijl in de processie de aandacht meer gelijkmatig verdeeld was over de twee kersverse ordeheiligen.⁵⁵ De jezuïeten, die de regie van de feestelijkheden volledig in handen hadden, spaarden kosten noch moeite. Reusachtige praalwagens, feestartillerie, vuurwerk, ingenieuze theaterconstructies, emblematische decoraties, zang, vernuftig in elkaar gestoken automaten, wassen beelden en prachtige kledij droegen bij aan een barok totaalspektakel. Tegelijkertijd deden ze een beroep op verschillende zintuigen van het kijkend publiek en probeerden ze op die manier emoties op te wekken.⁵⁶ In de processie gingen de vertegenwoordigers van de ambachten en schuttersgilden voorop, gevolgd door de verschillende groepen en wagens die scènes uit het leven van Ignatius en Franciscus Xaverius uitbeeldden. Vertegenwoordigers van de clerus, de stadsmagistraat en de ‘Ghemeente van Antwerpen’ sloten de stoet af.⁵⁷ Karel Porteman stelde dat de canonisatiefeesten van 1622 getuigden van een eenzijdige regie die vertrok vanuit een dominant concept. De vertolkers voerden uit wat de jezuïeten uitgewerkt hadden en probeerden het publiek te overtuigen, net zoals dat in het catechismusonderricht gebeurde. De gedisciplineerd in de pas lopende en vanen dragende groepen gaven de processie als het ware een militair karakter en ook iets van een antieke triomftocht. De heilig verklaarde jezuïeten maakten immers ook de triomf van de rooms-katholieke kerk duidelijk. Die triomf was in Antwerpen bovendien nauw verbonden met de nederlaag die aan de duivelse ketterij was toegebracht. De overwinning op het protestantisme was op de vooravond van de processie ook verkondigd in een spektakelstuk dat opgevoerd werd op een grote theaterconstructie op het plein voor de kerk en het professenhuis van de jezuïeten.⁵⁸ De canonisatiefeesten hadden daarmee ook een politieke signaalfunctie. Een jaar nadat het Twaalfjarig Bestand (1609-1621) was afgelopen, ging de politiek-militaire strijd onverminderd verder en wensden de jezuïeten, zeker in een ‘frontierstad’ als Antwerpen, een dam op te werken tegen de opstandige en ketterse Republiek.⁵⁹

Een ander voorbeeld waaruit blijkt hoe de Antwerpse jezuïeten rituelen in de stedelijke ruimte organiseerden om hun religieuze boodschap uit te dragen, is de processie van 25 juli 1655 waarin de relieken van dertien heilige martelaren werden meegedragen.⁶⁰ Die processie had een relatief lange voorgeschiedenis. Al in 1619 hadden de Antwerpse paters aan de generaal van de jezuïetenorde gevraagd om vanuit Rome voor hun bijna voltooide nieuwe kerk een aantal belangrijke relieken te mogen ontvangen. Op die manier zouden ze erin slagen om een verbinding te leggen met de vroegchristelijke tijd. Vier jaar later ontvingen ze de lichamen van niet minder dan 24 martelaren, samen met een tweehonderdtal kleinere relieken. Financiële problemen zorgden er echter voor dat de vanuit Rome ontvangen relieken niet dadelijk een passende plaats kregen in de Antwerpse Sint-Ignatiuskerk. Pas in 1651 kon begonnen worden met de vervaardiging van een aantal zilveren reliekschrijnen die een plaats dienden te krijgen in relieknissen die uitgehouwen werden in de zijwanden van de benedenverdieping. In 1655 waren de werkzaamheden voltooid en dat was voor de jezuïeten het sein om de relieken met de nodige luister te vertonen in de publieke ruimte.⁶¹ Op 25 juli 1655 werden de lichamen van dertien heiligen processiegewijs overgebracht van de Onze-Lieve-Vrouwekathedraal naar de Sint-Ignatiuskerk.⁶² De processie werd geopend door zes trompetters te paard, gevolgd door de zangers van de kathedraal, die een kruis en flambouwen droegen. Vervolgens kwamen vijftien triomfwagens die de relieken van andere heiligen vervoerden en aan de betrokken heiligen gerelateerde deugden uitbeeldden.

De jezuïeten vergaten daarbij niet hun eigen ordeheiligen in de verf te zetten. De zesde en de zevende wagen vervoerden een zilveren beeld van respectievelijk Franciscus Xaverius en Ignatius. Bij de eerste werden de deugden 'Wijsheydt' en 'Iever der zielen' uitgebeeld, terwijl bij Ignatius, die door vier werelddelen omringd was, 'Voorsichtigheydt' en 'Ghehoorsaemheydt' getoond werden. Na die triomfwagens beeldden op schalmeien spelende leerlingen van het jezuïetencollege het lijden en de glorie van de martelaren uit. Dat liet toe om op een plastische wijze duidelijk te maken hoe het ware geloof altijd triomfeerde over tirannen en duivels. Vervolgens defileerden de lichamen van de dertien heilige martelaren. Dat van de Heilige Rufina sloot de groep af en werd gedragen in een voor die gelegenheid gemaakt zilveren reliekschrijn dat 6000 gulden gekost had.⁶³ De lichamen werden gedragen door priesters die vergezeld werden door twee engelen met flambouwen en van bestuurders van de verschillende door de jezuïeten opgerichte Mariasodaliteiten. Muzikanten met violen zorgden voor de nodige muzikale omlijsting. De processie werd afgesloten door de bisschop van Antwerpen, de koordeken, de kanunniken en andere clerici verbonden aan de Onze-Lieve-Vrouwekathedraal en de stadsmagistraat van Antwerpen.⁶⁴ Op deze manier

53 Van Lérius, *Kronyk van de sodaliteit*, 19.

54 Van Lérius, *Kronyk van de sodaliteit*, 24. Het beleg van Wenen begon op 14 juli 1683 en eindigde op 12 september 1683 toen de Ottomaanse belegeraars verslagen werden door een ontzettingsleger.

55 Porteman, 'Exotisme en spektakel', 103-119; Dekoninck e.a., 'Performing emotions', 187-210, en voor het bredere kader Delfosse, 'From Rome to the Southern Netherlands'. Een contemporaine beschrijving in De Gryze, *Honor S. Ignatio de Loiola*.

56 Zie voor deze dimensie speciaal Dekoninck e.a., 'Performing emotions'.

57 Gebaseerd op de volgorde vermeld in *Omme-ganck der processie*, eenbladdruk.

58 Porteman, 'Exotisme en spektakel', 105-109. Een schilderij van Frans II Francken uit 1622 beeldt de theaterconstructie met een opvoering af. Zie voor een afbeelding Soly, 'Sociale relaties', 46, en de beschrijving in Härting, *Frans Francken der Jüngere*, 363-364 (met dank aan dr. Natasja Peeters).

59 Vergelijk Delfosse, 'From Rome', 158-159.

60 Een beschrijving van deze processie in: *De orden ende bediedtsel*.

61 Baisier, *De documentaire waarde*, I, 81-83.

62 Het ging om de lichamen van de heiligen Rufina, Pontianus, Cerealis, Innocentius, Palladius, Florus, Fortunatus, Cyrinus, Pasqualis en Maximus en van drie anonieme martelaren. Voor hun overblijfselen waren relieknissen of 'marbere Throonen' gemaakt in de Sint-Ignatiuskerk. *De orden ende bediedtsel*, A2. De overblijfselen werden voordien al in de Sint-Ignatiuskerk bewaard, maar werden voor de processie overgebracht naar de kathedraal.

63 Het schrijn was gefinancierd via het mecenaat van de zusters Houtappel. Baisier, *De documentaire waarde*, 81.

64 Beschrijving gebaseerd op *De orden ende bediedtsel*.

verenigden alle belangrijke kerkelijke en burgerlijke actoren zich in een publiek ritueel dat via de relieken van heiligen de kracht van het katholieke geloof onderstreepte, maar tegelijkertijd de invloed en het prestige van de jezuïetenorde onderlijnde.

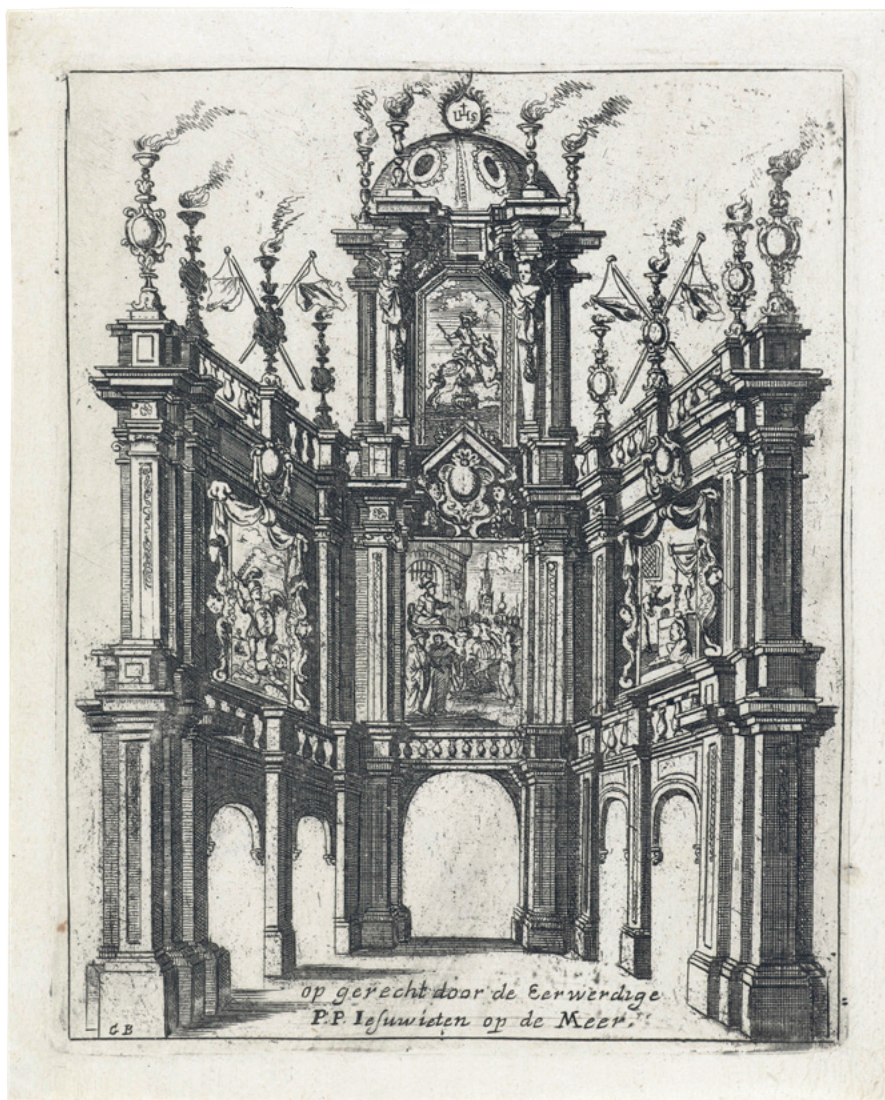
In het midden van de zeventiende eeuw groeide de invloed van de jezuïeten, hun college en de bij hen aanleunende Mariasodaliteiten naar een onbetwistbaar hoogtepunt.⁶⁵ De door de jezuïeten in 1655 op touw gezette processie vertoont een aantal duidelijke parallellen met vergelijkbare rituelen die in de Franse steden Lyon, Metz, Rouen en Toulouse werden georganiseerd.⁶⁶ Ook daar vonden processies naar aanleiding van de overbrenging of de installatie van relieken vooral plaats in de zeventiende eeuw en traden religieuze ordes op de voorgrond. Auditieve en visuele elementen speelden er eveneens een belangrijke rol in het opwekken van religieuze emoties. Nicolas Guyard schrijft over *une atmosphère visuelle et sonore triomphante*.⁶⁷ Het sonore niveau was in de Antwerpse processie zowel vocaal als instrumentaal alleszins goed vertegenwoordigd. Zowel in Antwerpen als in de Franse steden zorgden de meegedragen relieken voor een soort sacralisering van de stedelijke ruimte.



2. Schilderij van anonieme kunstenaar met het triomfaltaar opgericht door de magistraat n.a.v. het honderdjarig jubileum van 1685. Antwerpen, Onze-Lieve-Vrouwekathedraal, Gilde van Onze Lieve-Vrouwe Lof.

De jubelfeesten van 1685

Bij de organisatie van een derde ritueel in augustus 1685 waren verschillende actoren betrokken, maar vervulden de jezuïeten een belangrijke rol. Wereldlijke en kerkelijke autoriteiten vierden toen dat honderd jaar eerder het opstandige Antwerpen gecapituleerd had en de stad zich verzoend had met de Spaanse koning Filips II. Op zondag 26 augustus trok een plechtige processie door de straten en op maandag 27 augustus een ommeegang. Langs het parcours hadden de stad, verschillende kerkelijke instellingen en vijf buurtschap-



3. Triomfboog in 1685 opgericht door de jezuïeten op de Meir. Ets van Gaspar Bouttats, 1685. Rijksmuseum Amsterdam.

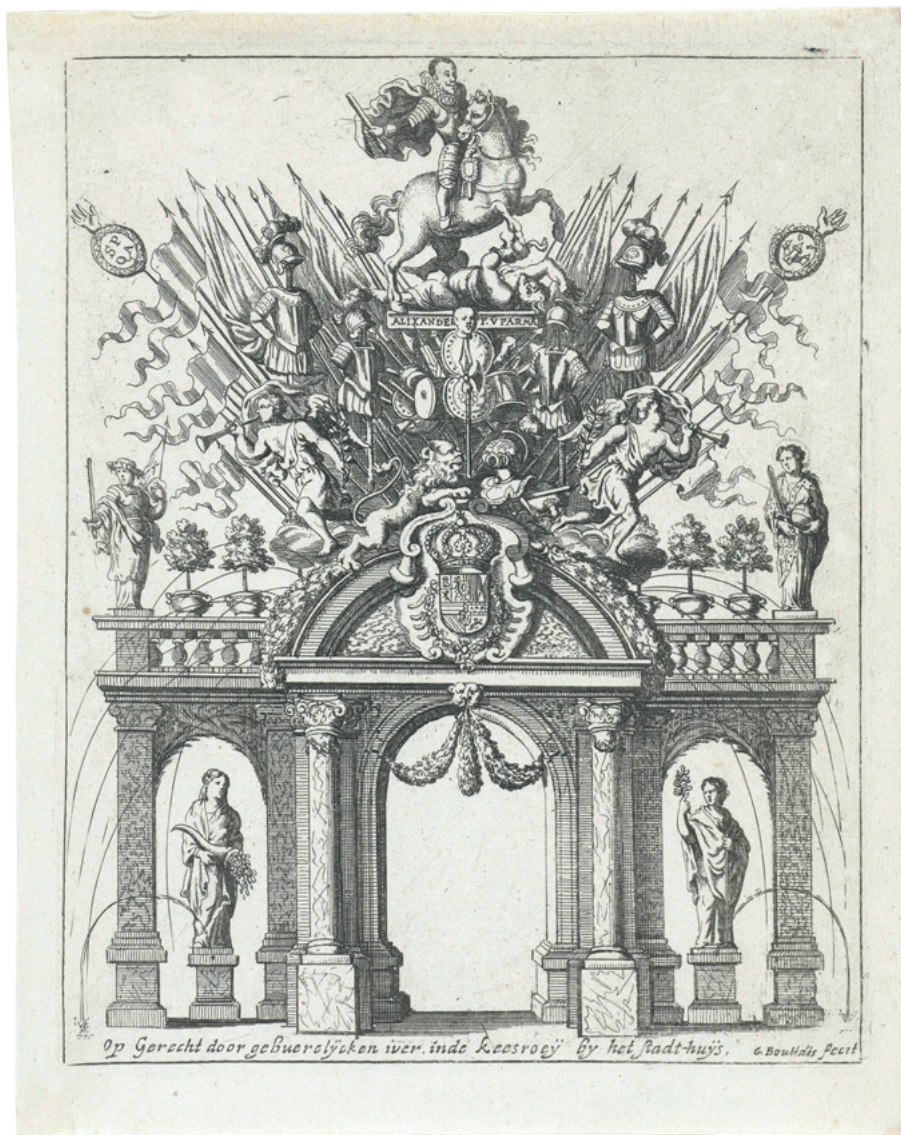
pen triomfbogen en andere feestversieringen opgetrokken die verwezen naar de centrale thematiek.⁶⁵ De constructie die in opdracht van het stadsbestuur gebouwd was op de Meir ter hoogte van de Huidevetterstraat, maakte een bijzondere indruk. Het was een achthoekige tempel opgetrokken rond het grote bronzen kruis dat daar op de Meir stond. Aan de voet van het kruis bevond zich een gelegenheidsaltaar en boven de constructie stond een grote koepel die deed denken aan die van de basiliek van Scherpenheuvel en de kerk van Onze-Lieve-Vrouw van Hanswijk in Mechelen. Via brede trappen konden de deelnemers aan

65 Marnef, 'De jezuïeten', 21-23.

66 Genalyseerd door Guyard, *Les Villes sacrées*, vooral 244 e.v.

67 Guyard, *Les Villes sacrées*, 251.

68 Een goed overzicht en analyse van de efemere triomfarchitectuur in Grieten, 'Façades tegen ketters'.



4. Triomfboog in 1685 opgericht door het buurtschap van de Kaasrui. Ets van Gaspar Bouttats, 1685. Rijksmuseum Amsterdam.

de processie zich naar het altaar begeven en langs de trap aan de andere zijde het parcours verderzetten.⁶⁹ Wat verder op de Meir, ter hoogte van de Lange Klarenstraat, hadden de jezuïeten van het professenhuis een indrukwekkend bouwwerk opgetrokken. Ook hier lieten de afmetingen van de constructie toe dat deelnemers aan processie en omgang onder de boog doorliepen. Op de eerste verdieping maakten drie geschilderde taferelen duidelijk hoe Alexander Farnese de vijanden van God en koning verdreven en de ware religie en het koninklijk gezag hersteld had.⁷⁰

Op maandag 27 augustus – de dag waarop honderd jaar eerder Alexander Farnese met zijn leger Antwerpen was binnengekomen – trok een imposante omganging door de straten van

Antwerpen. Naast de traditionele praalwagens waren er vijf voor de gelegenheid gemaakte wagens. De scènes die op die voertuigen werden uitgebeeld, werden uitgevoerd door leerlingen van het jezuïetencollege. De elkaar opvolgende wagens brachten een verhaal waarin het Kwaad werd verdreven door de incarnatie van het Goede. Het door ketters en opstandelingen geplaagde Antwerpen werd verlost door de Heilige Maagd Maria en Alexander Farnese en ook Filips II werd op een afzonderlijke wagen ten tonele gevoerd, omringd door positieve deugden. Een laatste wagen beeldde uit hoe Antwerpen al honderd jaar trouw was aan het katholieke geloof en aan de Spaanse koning. Daarna volgde de ‘gewone’ ommegang.⁷¹

De feestelijkheden van augustus 1685 tonen aan hoe de herinneringscultuur van de Nederlandse Opstand langs katholieke zijde geïnstrumentaliseerd werd. Stedelijke en kerkelijke autoriteiten en instellingen spanden zich in om duidelijk te maken hoe 1585 een cruciaal breekpunt vormde in de geschiedenis van hun stad. Een weloverwogen combinatie van oude en nieuwe beeldprogramma's toonde de zegepraal van het ware katholieke geloof en het herstel van het koninklijk gezag.⁷² Ook opvallend was de grote rol die in de feesticonografie werd toegekend aan de Heilige Maagd Maria als beschermvrouw van de stad. Na de overgave van de stad was de rol van Maria als patrones immers hersteld en had zij in het straatbeeld een duidelijke visuele plaats gekregen.⁷³ Hiermee was zij een van de identiteitsbepalende elementen van de stad geworden.

Het stadsbestuur had opgeroepen bij de viering van het honderdjarig jubileumfeest alle tekenen van ‘gemeyne blijtschap’ te tonen en leverde voor de realisatie ervan een flinke financiële bijdrage.⁷⁴ Kerkelijke instellingen – de jezuïeten voorop – droegen bij tot het feestprogramma, onder meer door de bouw van tijdelijke triomfarchitectuur en konden zo specifieke accenten leggen. Maar er was ook inbreng van buurt- of wijkcomités. Anthony Creel, hellebaardier van de Admiraliteit van Amsterdam, verbleef op het moment van de feestelijkheden in Antwerpen. Hij was niet alleen onder de indruk van de gelegenheidsarchitectuur, maar merkte in zijn reisverslag ook op dat in de straten waar de processie en de ommegang passeerden, alle huizen fraai versierd waren ‘met seer uytnemende rare schone kostelycke schilderijen en behangen met seer schoone kostelycke tapijten of met roode baey of laecken ende met seer uytnemende rare schoone siertonnen versiert’. Bovendien was er een grote toeloop van volk.⁷⁵

Elementen van continuïteit en verandering

Wanneer we de evolutie van de processiecultuur te Antwerpen in de zestiende en zeventiende eeuw overschouwen, zien we zeker elementen van continuïteit. Deze was er zeker op het vlak van de volgorde die gehanteerd werd in processies en ommegangen. Voor de ambachten veranderde er na 1585 weinig aan de laatmiddeleeuwse situatie, ook al wijzigden het gewicht

69 Zie de beschrijving in De Smidt, *Hondert-jaerigh jubile-vreught*, n.p. waarin ook een gravure van G. Bouttats, en Van den Brandt, *Korte beschryvinge*, 27-33. Er zijn minstens vier schilderijen bekend van deze achthoekige tempel, tot stand gekomen in of kort na 1685, bewaard in Antwerpen (Kathedraal – Gilde van Onze-Lieve-Vrouwe Lof en Museum aan de Stroom), het Prado te Madrid en de Hermitage te Sint-Petersburg. Zie voor verdere gegevens Eekhout, *Material memories*, 225 noot 89, en de afbeeldingen in Grieten, ‘Façades tegen ketters’, 159.

70 De Smidt, *Hondert-jaerigh jubile-vreught*, n.p.; Van den Brandt, *Korte beschryvinge*, 23-27.

71 Zie de beschrijving in De Smidt, *Hondert-jaerigh jubile-vreught*, n.p., en Van den Brandt, *Korte beschryvinge*, 41-48.

72 Eekhout, *Material memories*, 221-225, en Kay, ‘Sacra Conversazione’.

73 Kay, ‘Sacra Conversazione’, 257-259, en meer algemeen Muller, ‘Communication visuelle’, 456-460.

74 SAA, *Privilegekamer*, 924, fol. 32r°, niet-gedateerd gebod (eind juli of begin augustus 1685); SAA, *Rekenkamer*, 119, fol. 432v°, 465r°-466r°, 509r°-510r°-513r°. De jezuïeten alleen al kregen een bedrag van 1224 gulden.

75 KBR, Ms. 18.991-92, fol. 38v°-39v°, 52v°.

en de samenstelling van een aantal ambachten.⁷⁶ Ook voor andere groepen bleef er vooral continuïteit. Het ritme van de op de liturgische kalender geënte stedelijke en parochiale processies bleef eveneens in grote mate gehandhaafd en hetzelfde geldt voor de drie grote stedelijke ommegangen. Het 'klassieke' repertoire van ommegangswagens met bijbehorende beelden, zoals de walvis, de dolfijn, de zeewagen, de olifant en de reus, bleef bewaard. In zowel de zestiende als de zeventiende eeuw werden wel nieuwe thema's toegevoegd die inspeelden op de veranderende tijdscontext in de stad. Die combinatie van continuïteit en verandering geldt ook voor de 'extra-ordinarisse' of buitengewone ommegangen die in de zeventiende eeuw werden georganiseerd.⁷⁷ In beide eeuwen zien we een streven de volkse en speelse spektakелеlementen in te nemen en aan te sporen tot meer devote attitudes. Het stadsbestuur deed dat al in de jaren veertig van de zestiende eeuw, maar uit de regelmatig terugkerende stadsgeboden blijkt dat dit een moeizaam proces was. De zich wijzigende politiek-religieuze context zorgde er bovendien voor dat processies vanaf de jaren 1560 in woelig vaarwater terechtkwamen en spanningen opriepen in de stedelijke samenleving.

Na de val van het opstandige Antwerpen in 1585 kwam er een duidelijke omslag. Het nieuwe stadsbestuur en de kerkelijke leiders werkten samen om de publieke ruimte een katholiek karakter te geven en tot diep in de zeventiende eeuw was hierin een contrareformatorisch streven zichtbaar. In vergelijking met de zestiende eeuw groeide de invloed van de kerk en de religieuze orden op de stedelijke feestcultuur. Dit is duidelijk in de stedelijke ommegangen die een meer devoot karakter kregen. Clerici schrokken er niet voor terug om op voorhand met het stadsbestuur te onderhandelen om wijzigingen in de ommegang aan te brengen. Dat de drie grote ommegangen startten met een kerkdienst op het stadhuis, is natuurlijk ook veelzeggend.⁷⁸ De bisschop en het Onze-Lieve-Vrouwkapittel drongen bij het stadsbestuur aan op meer orde en discipline in processies en ommegangen. Dit ging bijvoorbeeld over de gewoonte om tijdens processies onderweg te gaan drinken, een praktijk die natuurlijk botste met de religieuze doelstelling van het publieke ritueel. Maar ook inhoudelijk kwam er een groeiende controle van de kerkelijke autoriteiten, die neigde naar een vorm van pre-censuur. Zo trad de bisschop in 1593 op tegen toneelstukjes met een sociale dimensie, die in de processie van de allesbehalve welvarende Sint-Andriesparochie tot sociale onlusten zouden kunnen leiden.⁷⁹ De religieuze boodschap moest op de voorgrond staan. Een tijdgenoot verwoordde dat mooi naar aanleiding van een buitengewone ommegang in 1648. De stad moest met die ommegang duidelijk maken 'dat se zijn kinderen van de H. Kercke, ende in het Christelijck Catholijck gheloove standtvastigh blijven'. Het religieuze luik van het beeldprogramma moest dienen 'om de herten der aensienders, oock op den dagh der vreughden, tot devote ghedachten te verwecken'.⁸⁰ Nieuw was ook dat de religieuze ordes in de zeventiende eeuw een grotere inbreng kregen om die doelstellingen te realiseren. Vooral de jezuïeten trokken daarbij alle propagandaregisters open. Met name in een aantal buitengewone ommegangen en feesten realiseerden ze multimediale spektakelstukken die bewust en doelgericht inspeelden op de zintuiglijke ervaring van het kijkende en luisterende publiek. Bij dit werk konden ze steeds rekenen op de inzet van de leden van de door hen opgerichte Mariasodaliteiten en van de leerlingen van hun succesvol college.⁸¹

Een andere vaststelling is dat ommegangen en processies door stedelijke en kerkelijke autoriteiten gebruikt werden om een herinneringscultuur te cultiveren. De val of – vanuit katholiek perspectief – de bevrijding van Antwerpen in 1585 vormde daarbij hét ankerpunt. De jaarlijkse Onze-Lieve-Vrouwprocessie die sedert 1586 uitging, propageerde trouw aan katholieke kerk en Spaanse monarchie, net zoals dat bij de jubileumfestiviteiten van 1685 gebeurde. Trouw aan kerk en koning moest op die manier ook een onderdeel worden van de

stedelijke identiteit.⁸² Hierin zijn duidelijke parallellen met Franse steden die terugblikten op de periode van de religieoorlogen. Katholieke steden vierden in de zeventiende eeuw in publieke rituelen zoals processies concrete, iconische gebeurtenissen uit de Franse religieoorlogen die geleid hadden tot de overwinning van het katholieke geloof. Met dergelijke feestelijkheden droegen ze bij tot de ontwikkeling van een katholieke stedelijke identiteit.⁸³

Volgens auteurs als Hugo Soly en Alfons Thijs leidde het streven van wereldlijke en kerkelijke autoriteiten in de zeventiende eeuw tot een onderdrukking van de volkscultuur. Alles moest voortaan meer gedisciplineerd verlopen, volgens van bovenaf gedirigeerde patronen. Op het niveau van de stedelijke feestcultuur werden de modale inwoners gedegradeerd tot passieve toeschouwers.⁸⁴ Er zijn zeker elementen die deze stelling bevestigen. We wezen al op het streven om al te speelse en volkse elementen in processies en ommegangen te bestrijden en op het benadrukken van orde en discipline.⁸⁵ Maar toch lijkt dit slechts één dimensie van een complexer verhaal. Het valt niet met precisie te achterhalen hoe verschillende groepen en geledingen uit de stedelijke samenleving omgingen met de nieuw vormgegeven processiecultuur – en met de stedelijke feestcultuur in het algemeen –, maar er zijn aanduidingen dat er ook van onderuit vormen van samenwerking groeiden. De jezuïeten en andere religieuze ordes en instellingen slaagden erin intermediaire kaders uit te bouwen, zoals broederschappen en sodaliteiten die op buurt- en wijkniveau een en ander in beweging konden brengen.⁸⁶ De betrokkenheid van buurtschappen bij de jubileumfeesten van 1685 vormt daar een mooie illustratie van. Dezelfde buurtschappen waren overigens ook actief bij het onderhouden van Mariabeelden en betrokken bij buurtgebonden broederschappen.⁸⁷ Dergelijke gegevens wijzen erop dat ‘gewone’ mensen bij de Antwerpse processies en ommegangen niet alleen passieve toeschouwers waren maar ook actieve medestanders en deelnemers. Hier liggen zeker perspectieven voor verder onderzoek.

76 Verleysen, *Ambachten en Contrareformatie*, hoofdstuk 4.

77 Dat blijkt duidelijk uit contemporaine beschrijvingen en programmaboekjes. Zie bijvoorbeeld Van Essen, *Antwerpsche omme-gangh* (1649) en *Solemnellen ende triumphanten Antwerpschen extraordinarischen omme-ganck* (1698). De al vermelde ommegang naar aanleiding van het honderdjarig jubileum is daar natuurlijk ook een illustratie van.

78 Joukes, *Processies*, 85, 104-106, 115.

79 Marinus, *De contrareformatie*, 275-276.

80 Van Essen, *Antwerpsche omme-gangh oft lust-triumphe*, 14.

81 Zie bijvoorbeeld voor dat laatste ook *Solemnellen ende triumphanten Antwerpschen extraordinarische omme-ganck*, met vermelding van de namen van de deelnemende studenten.

82 Ook in Frankrijk gebeurde dat vanuit een bewuste herinneringscultuur. Zie bijvoorbeeld Simiz, ‘Entre histoire et mémoire’, 41-52, speciaal 45.

83 Benedict, ‘Divided memories?’, Pflug, ‘L’invention d’une citadelle catholique’, en Simiz, ‘Entre histoire et mémoire’.

84 Soly, ‘Openbare feesten in Brabantse en Vlaamse steden’ en Thijs, *Van geuzenstad tot katholiek bolwerk*, 171-177.

85 Zie ook Joukes, *Processies*, 119-120.

86 Zie voor de sodaliteiten Marnef, ‘De jezuïeten’, 23-28.

87 Zie Kay, ‘Sacra Conversazione’, 259-260, in afwachting van de publicatie van haar proefschrift.

Archivalische bronnen

Antwerpen, Rijksarchief (RAA)

Archief Sint-Jacobskerk Antwerpen, nrs. 4818, 4821, 4823: rekeningen Sint-Jacobskerk 1550-1561, 1599-1616, 1635-1653.

Antwerpen, Stadsarchief (SAA)

Privilegekamer, nrs. 915, 924: stedelijke gebodboeken 1539-1564 en 1684-1697
Rekenkamer, nr. 119: stadsrekening 1 februari 1685 – 31 januari 1686.

Brussel, Koninklijke Bibliotheek (KBR)

Handschriftenkabinet, Ms. 18.991-92: Reisverslag van Anthony Creel, 1685.

Marburg, Hauptstaatsarchiv

Bestand 4, Abt. f, Niederlande, nr. 297: Correspondentie vanuit Keulen, 1579.

Uitgegeven bronnen

Antwerpsch chronykje in het welk zeer veele en elders te vergeefs gezogte geschiedenisen, sedert den jare 1500. tot het jaar 1574 (Leiden: Pieter vander Eyk 1743).

De Gryze, M., *Honor S. Ignatio de Loiola Societatis Jesu fundatori et S. Francisco Xaverio Indiarum apostolo [...]* (Antwerpen: Balthazar I Moretus 1622).

De Smidt, P.F., *Hondert-jaerigh jubile-vreught Bewesen in dese Stadt Antwerpen [...]* (Antwerpen: Hieronymus Verdussen 1685)

Diercxsens, J.C., *Antverpia Christo nascens et crescens*, 7 dln., (Antwerpen: J.H. van Soest 1773).

Génard, P., ed., 'Index der gebodboeken', *Antwerpsch Archievenblad* 1 (1864) 120-464, en 2 (1865), 1-68.

Génard, P., ed., 'Personen te Antwerpen in de XVIIe eeuw voor het "feit van religie" gerechtelijk vervolgd', *Antwerpsch Archievenblad* 12 (1885) 1-480.

De kroniek van Godevaert van Haecht over de troebelen van 1565 tot 1574 te Antwerpen en elders, ed. R. Van Roosbroeck (2 dln.; Antwerpen 1929-1930).

Mémoires anonymes sur les troubles des Pays-Bas, 1565-1580, ed. J.B. Blaes en A. Henne (5 dln.; Brussel 1859-1866).

Ommegang der processie van de patres der societeyt Iesu tot Antwerpen ter eeren van den heylighen Ignatius de Loyola ende den heylighen Franciscus Xaverius (Antwerpen: Hendrik Aertssens 1622).

De orden ende bediedtsel van de solemnele processie tot de kercke van het professie-huys der Societeyt Iesu binnen Antwerpen, Den 25 Julij 1655 (Antwerpen: weduwe Jan Cnobbaert 1655).

Solemnellen ende triumphanten Antwerpschen extraordinarischen ommegang. Verthooninghe der triumph-Wagens, nieuwe Cavalcade door de studenten van de Paters der Societeyt Iesu, ende Processie: gelijk den selven hem sal verthoonen ter oorsake vanden lanckghewensten becomen Vrede. Den 25. Majj 1698 (Antwerpen: Hieronymus Verdussen, 1698).

Van den Brandt, H.F., *Korte beschryvinge van de triumph-arken, En alle andere Vreugde Teeken, die te zien zyn Binnen de stadt Antwerpen, Op-gericht, [...] ter Eeren van de h. Maeget Maria, De Besondere Voorspraekersse van Antwerpen, En haeren Lof-waerdigen voorstaender Den Over Doorluchtigen Alexander Farnese hertog van Parma* (Antwerpen: Augustinus Graet 1685).

Van Esschen, C., *Antwerpsche ommegang oft lvs-trivmphe: Verthoonende het out wel-vaeren deser Hoogh-loffelijcker vermaerde Stadt, ende de hope tot weer-verquicinghe, door den ingaenden vrede [...]* waarinne de selve Anno 1648. Den 15. Mey, ghestelt zijn [...] (Antwerpen: Jacob van Ghelen 1649).

Van Lerijs, Th. ed., *Kronyk van de sodaliteit der getrouwen te Antwerpen (1585-1773)* (Antwerpen 1862).

Secundaire literatuur

Baisier, C., *De documentaire waarde van de kerkinterieurs van de Antwerpse school in de Spaanse tijd (1585-1713)*. Onuitgegeven doctoraatsproefschrift, 2 dln. (KULeuven 2008).

Benedict, Ph., 'Divided memories? Historical calendars, commemorative processions and the recollection of the Wars of Religion during the Ancien Régime', *French History* 22 (2008) 381-405.

Boillet, É. en Rideau, G. red., *La visibilité du religieux dans l'espace urbain de l'Europe moderne* (Rennes 2021).

Bussels, S. en Van Oostveldt, B., 'Restored Behaviour' and the Performance of the City Maidens in Joyous Entries into Antwerp', in: E.M. Kavalier en A.-L. Van Bruaene red., *Netherlandish Culture of the Sixteenth Century. Urban Perspectives* (Turnhout 2017) 147-166.

De Burbure, L., *De Antwerpsche ommegangen in de 14e en 15e eeuw* (Antwerpen 1878).

- Dekoninck, R., e.a., 'Performing emotions at the canonization of Ignatius of Loyola and Francis Xavier in the Southern Low Countries', in: Y. Haskell en R. Garrod red., *Changing Hearts. Performing Jesuit Emotions between Europe, Asia and the Americas* (Leiden en Boston 2019) 187-210.
- De Lepeleere, T., 'In volle eendrachtigheid der gebueren? Een onderzoek naar de interactie tussen de broederschappen en het buurtleven in de Antwerpse Sint-Andriessparochie (1750-1820)', *Trajecta* 22 (2013) 285-318.
- Delfosse, A., 'From Rome to the Southern Netherlands: Spectacular Sceneries to Celebrate the Canonization of Ignatius of Loyola and Francis Xavier' in: J.M. Desilva red., *The Sacralization of Space and Behavior in the Early Modern World. Studies and Sources* (Farnham 2015) 141-159.
- Delumeau, J., *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois* (Parijs 1989).
- Diefendorf, 'Rites of Repair: Restoring Community in the French Religious Wars' in: G. Murdock e.a. red., *Ritual and Violence: Natalie Zemon Davis and Early Modern France* (Oxford 2012) 30-51.
- Eekhout, M., *Material memories of the Dutch Revolt. The urban memory landscape in the Low Countries, 1566-1700*. Onuitgegeven proefschrift (Universiteit Leiden 2014).
- Ghys, I., *De Antwerpse stadsmagistraat in een laat-humanistische en contra-reformatorische periode: 1585-1621. Een institutionele, sociaal-economische en culturele analyse*. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling (2 dln.; KULeuven 1988).
- Grieten, J., 'Façades tegen ketters, heidenen en rebellen. De stadsversieringen van 1685 ter gelegenheid van de honderdjarige herdenking van de herovering van Antwerpen' in: S. Grieten red., *Vreemd gebouwd. Westerse en niet-westerse elementen in onze architectuur* (Turnhout 2002) 153-169.
- Guyard, N., *Les Villes sacrées. Reliques et espaces urbains à l'époque moderne* (Parijs 2020).
- Härtig, U., *Frans Francken der Jüngere (1581-1642). Die Gemälde mit kritischen Oeuvrekatalog* (Feren 1989).
- Janssen, J.A.M.M., 'Kerkelijke ontwikkelingen in de stad Grave tijdens de zestiende en zeventiende eeuw. Een terreinverkenning', in: *Zesde Colloquium 'De Brabantse stad'. Congresboek* (Antwerpen 1983) 235-278.
- Joukes, V., *Processies en ommegangen in Antwerpen in de 17de eeuw*. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling *Geschiedenis* (KU Leuven 1990).
- Kay, N.J., 'Sacra Conversazione: Eavesdropping on the Saints of Antwerp during its Centennial Jubilee Procession', in: R. Dekoninck e.a. red., *Cultures du spectacle baroque: cadres, expériences et représentations des solennités religieuses entre Italie et anciens Pays-Bas* (Brussel 2019) 249-260.
- Kint, A.M., *The Community of Commerce: Social Relations in Sixteenth-Century Antwerp*. Unpublished Ph.D. dissertation (Columbia University New York 1996).
- Marinus, M.J., *De contrareformatie te Antwerpen (1585-1676). Kerkelijk leven in een grootstad* (Brussel 1995).
- Marnef, G., 'Het Protestantisme te Brussel onder de Calvinistische Republiek, ca. 1577-1585' in: W.P. Blockmans en H. Van Nuffel, red., *Staat en religie in de 15e en 16e eeuw* (Brussel 1986) 231-299.
- Marnef, G., *Het Calvinistisch Bewind te Mechelen 1580-1585*. Standen & Landen 87 (Kortrijk 1987).
- Marnef, G., 'Brabants calvinisme in opmars: de weg naar de calvinistische republieken te Antwerpen, Brussel en Mechelen, 1577-1580', *Bijdragen tot de Geschiedenis* 70 (1987) 7-21.
- Marnef, G., 'The process of political change under the Calvinist Republic in Antwerp (1577-1585)' in: M. Weiss red., *Des villes en révolte. Les 'Républiques urbaines' aux Pays-Bas et en France pendant la deuxième moitié du XVIe siècle* (Turnhout 2010) 25-33.
- Marnef, G., 'De jezuïeten – Bezielers van de katholieke reformatie in het zeventiende-eeuwse Antwerpen' in: P. Delsaert en E. Van Thielen red., *Barokke influencers. Jezuïeten, Rubens en de kunst van het overtuigen* (Veurne 2023) 17-33.
- Mertens, F.H. en Torfs, K.L., *Geschiedenis van Antwerpen, sedert de stichting der stad tot op onze tijden* (7 dln.; Antwerpen 1843-1853).
- Muller, J., 'Communication visuelle et confessionnalisation à Anvers au temps de la Contre-Réforme' *XVIIe siècle* 60 (2008) 442-482.
- Muller, J., *St. Jacob's Antwerp Art and Counter Reformation in Rubens's Parish Church* (Leiden en Boston 2016).
- Pirenne, L., *'s-Hertogenbosch tussen Atrecht en Utrecht. Staatkundige geschiedenis 1576-1579* (Tongerlo 1959).
- Porteman, K., 'Exotisme en spektakel. De Antwerpse jezuïetenfeesten van juli 1622' in: J. Verberckmoes red., *Vreemden vertoond. Opstellen over exotisme en spektakelcultuur in de Spaanse Nederlanden en de Nieuwe Wereld* (Leuven 2002) 103-119.
- Pflug, S., 'L'invention d'une citadelle catholique. Fribourg, la ville sainte' in: É. Boulet en G. Rideau red., *La visibilité du religieux dans l'espace urbain de l'Europe moderne* (Rennes 2021) 31-40.
- Prims, F., *De groote cultuurstrijd. Tweede boek: De Christelijke Republiek 1581-1585* (Antwerpen 1943).
- Prims, F., *De Antwerpsche ommeganck op den vooravond van de beeldstormerij* (Antwerpen – Utrecht 1946).
- Rideau, G., *Une société en marche. Les processions en France au XVIIIe siècle* (Ceyzérieu 2021).
- Simiz, S., 'Entre histoire et mémoire. Les sermons commémoratifs urbains XVIe-XVIIIe siècle' in: É. Boulet en G. Rideau red., *La visibilité du religieux dans l'espace urbain de l'Europe moderne* (Rennes 2021) 41-52.
- Soen, V., *Vredehandel. Adellijke en Habsburgse verzoeningspogingen tijdens de Nederlandse Opstand* (Amsterdam 2012).
- Soly, H., 'De megalopolis Antwerpen' in: L. Voet e.a., *De stad Antwerpen van de Romeinse tijd tot de 17de eeuw. Topografische studie rond het plan van Virgilius Bononiensis 1565* (Brussel 1978) 95-119.

- Soly, H., 'Openbare feesten in Brabantse en Vlaamse steden, 16de-18de eeuw' in: *Het openbaar initiatief van de gemeenten in België. Historische grondlagen (Ancien Régime). 11de Internationaal Colloquium Spa. Handelingen* (Brussel 1984) 605-631.
- Soly, H., 'Sociale relaties in Antwerpen tijdens de 16de en 17de eeuw' in: J. Van der Stock red., *Antwerpen, verhaal van een metropool 16de-17de eeuw* (Gent 1993) 37-47.
- Thijs, A.K.L., *Van geuzenstad tot katholiek bolwerk. Antwerpen en de contrareformatie* (Turnhout 1990).
- Thijs, A.K.L., *Komt pelgrims, komt hier. Devotioneel drukwerk voor bedevaartplaatsen in Vlaanderen en Brabant (1500-1850)* (Leuven 2020).
- Thöfner, M., *A Common Art. Urban Ceremonial in Antwerp and Brussels during and after the Dutch Revolt* (Zwolle 2007).
- Timmermans, B., *Patronen van patronage in het zeventiende-eeuwse Antwerpen. Een elite als actor binnen een kunstmarkt* (Amsterdam 2008).
- Van Stipriaan, R., *De zwijger. Het leven van Willem van Oranje* (Amsterdam – Antwerpen 2021).
- Verleysen, F., *Ambachten en Contrareformatie. Godsdiensstige aspecten van de corporatieve wereld na de val van Antwerpen (1585-1633)*. Onuitgegeven proefschrift (Universiteit Gent 2000).
- Visschers, P. J., *Geschiedenis van St. Andrieskerk te Antwerpen sedert hare opkomst, tot den huidigen dag*, 3 dln. (Antwerpen 1853).

Samenvatting / summary / résumé

Voor kerk en stad? Processiecultuur in het zestiende- en zeventiende-eeuwse Antwerpen

Processies trokken in de zestiende en de zeventiende eeuw met een vaste regelmaat door de straten van Antwerpen. Ze waren zeer verscheiden van aard. Er waren drie stedelijke ommegangen die teruggingen tot de middeleeuwen, er waren processies verbonden aan één van de vijf parochies van de stad, en buitengewone processies die door het stadsbestuur werden afgekondigd naar aanleiding van concrete gebeurtenissen. De opkomst van het protestantisme, de Nederlandse Opstand en de uitbouw van een contrareformatische kerk hadden echter gevolgen voor de wijze waarop processies in de stedelijke samenleving functioneerden. Na de val van het opstandige en protestantse Antwerpen in 1585 bleven er weliswaar elementen van continuïteit, maar waren er toch ook duidelijke veranderingen. Daaruit blijkt hoe het processiegebeuren werd ingeschakeld in een bewuste contrareformatische strategie. Onder meer de jezuïeten speelden daarbij een belangrijke rol.

For church and city? Processional culture in sixteenth- and seventeenth-century Antwerp

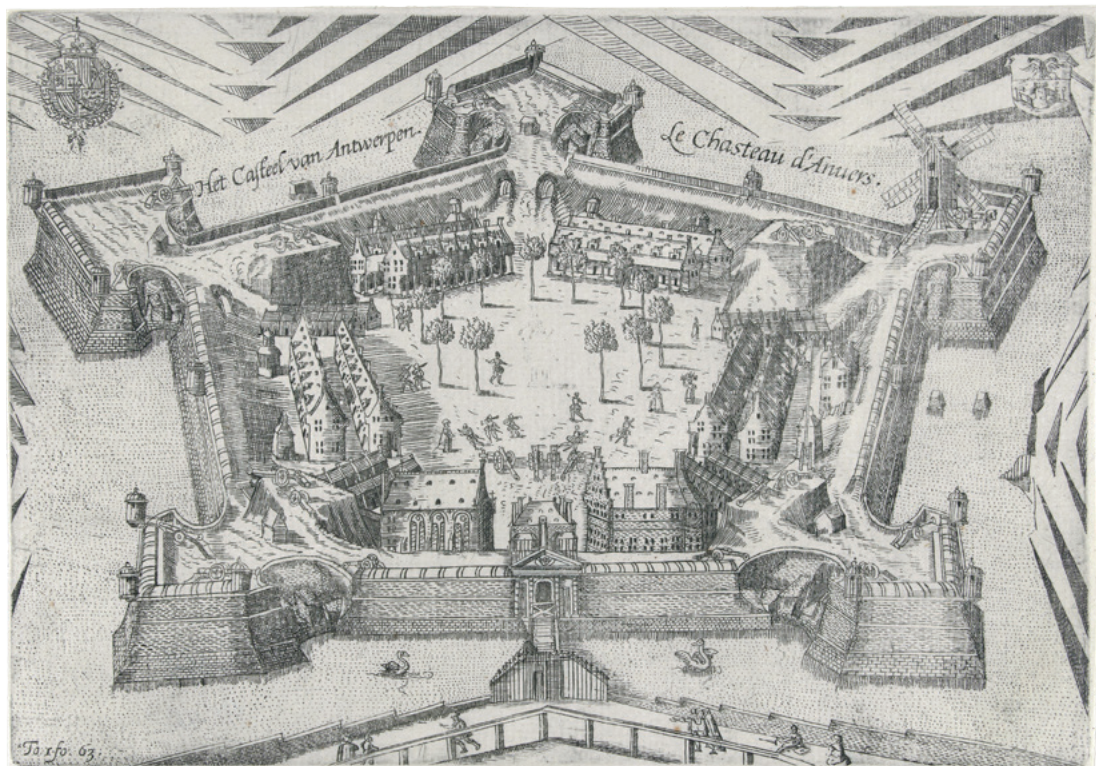
Processions passed through the streets of Antwerp with regularity in the sixteenth and seventeenth centuries. They were very diverse in nature. There were three urban circumambulations or 'ommgangen' dating back to the Middle Ages, processions linked to one of the city's five parishes, and extraordinary processions proclaimed by the town council in response to specific events. However, the rise of Protestantism, the Dutch Revolt, and the development of a Counter-Reformation church impacted the way processions functioned in urban society. Whereas, after the fall of rebellious and Protestant Antwerp in 1585, a certain level of continuity can be observed, there were also marked changes. This shows how processions were part and parcel of a deliberate Counter-Reformation strategy. The Jesuits, among others, played an important role in this.

Pour l'église et la ville ? La culture processionnelle à Anvers aux xvi^e et xvii^e siècles

Aux xvi^e et xvii^e siècles, les rues d'Anvers étaient régulièrement parcourues par des processions. Elles étaient de nature très diverses. Il y avait trois circumambulations urbaines ('ommegangen') qui remontaient au Moyen Âge, des processions liées à l'une des cinq paroisses de la ville et des processions extraordinaires proclamées par le conseil municipal en réponse à des événements spécifiques. Cependant, la montée du protestantisme, la Révolte et le développement d'une église de la Contre-Réforme ont eu un impact réel sur le fonctionnement des processions dans la société urbaine. Après la chute d'Anvers, rebelle et protestante, en 1585, même si des éléments de continuité ont subsisté, des changements marqués sont intervenus. Cela montre que les processions étaient engagées dans une stratégie délibérément contre-réformiste. Les Jésuites, entre autres, y ont joué un rôle important.

Over de auteur

Guido Marnef (1959) is emeritus gewoon hoogleraar aan de Universiteit Antwerpen. Hij was vele jaren verbonden aan het Departement Geschiedenis en het Centrum voor Stadsgeschiedenis van die instelling. Hij doceerde er onder meer over cultuur en religie in de vroegmoderne tijd en leidde ook onderzoeksprojecten in die domeinen. Zijn onderzoek focust op katholieke en protestantse reformatiebewegingen in de steden van de Lage Landen, op de geschiedenis van de Nederlandse Opstand en op actoren van het culturele leven in vroegmoderne steden. Momenteel voltooit hij een boek over de Calvinistische Republiek in Antwerpen (1577-1585). Sedert 2008 is hij voorzitter van de Stichting Colloquium de Brabantse Stad. guido.marnef@uantwerpen.be



Citadel van Antwerpen, ca. 1570, anoniem, naar Frans Hogenberg, ca. 1580 - ca. 1635, ets. Coll. Rijksmuseum Amsterdam..

La procession de la Fête-Dieu

dans la citadelle espagnole d'Anvers entre 1610 et 1718 d'après les registres de comptes de l'église : de la *Fiesta del Corpus* à la fête du *Sanctissimus*

Pour Marie-Hélène Fouss

Le 21 juillet 1571, l'église de la citadelle espagnole d'Anvers, sous le vocable de saint Philippe et de saint Jacques, devient le siège d'une paroisse dont le territoire est celui de la citadelle.¹ Pour ses militaires, cette église en devient le lieu de culte ordinaire lequel, à ce jour, n'a pas fait l'objet d'une étude de ses pratiques dévotes. Si cette église intéresse des historiens pour son patrimoine immobilier² ou des historiens de l'art pour son patrimoine mobilier³, l'exploitation systématique de ses archives, notamment de ses registres de comptes, met en lumière l'expression de dévotions à la manière espagnole, ce qui permet de considérer cette église comme une église nationale.⁴ La fête du Saint-Sacrement, appelée aussi Fête-Dieu ou fête du *Sanctissimus*, ne déroge pas à une nationalisation de la mise en œuvre des pratiques dévotes. En effet, pour les Espagnols d'alors (y compris ceux d'Anvers), elle est la *Fiesta del Corpus*⁵, une « fête totale » où s'entremêlent éléments profanes et éléments religieux.⁶ Temps fort du calendrier catholique universel, comment cette fête est-elle célébrée dans la paroisse de la citadelle espagnole d'Anvers ?

La présente contribution répond à cette question en quatre chapitres. Le premier relate les principales étapes de l'établissement de la Fête-Dieu, depuis son origine jusqu'au renouvellement de son importance lors du Concile de Trente. Le deuxième chapitre est consacré à la présentation des sources exploitées dans le cadre de cette étude, à savoir les registres de comptes de l'église.⁷ Alors que de récentes études sur les fêtes religieuses dans les Pays-Bas espagnols sont fondées sur des récits prescrivant ou décrivant des dispositifs éphémères à l'occasion de cérémonies exceptionnelles⁸, de telles relations aussi développées pour les célébrations religieuses récurrentes dans l'église de la citadelle espagnole d'Anvers, qu'elles soient imprimées ou manuscrites, ne sont pas encore localisées. Il s'agit donc d'étudier cette procession d'après les registres de dépenses de l'église Saint-Philippe-et-Saint-Jacques. Ces registres sont tenus intégralement en langue espagnole. Ils font état des transactions

1 Diercxsens, *Antwerpia Christo nascens et crescens*, 5, p. 166.

2 Lombaerde, 'Une citadelle', 29-46.

3 Peeters, 'Les Espagnols', 47-63 et Hubert, J., *Op zoek*.

4 Cet aspect fait l'objet de notre thèse de doctorat en Histoire, intitulée « Les églises espagnoles d'Anvers, Malines et Bruxelles (1568-1714) : une analyse des pratiques dévotes de la 'nation espagnole' », UCLouvain, sous la codirection de Madame Silvia Mostaccio et de Monsieur Olivier Poncet.

5 Fernández Juárez et Martínez Gil, ed., *La fiesta del Corpus Christi*; Martínez Gil et Rodríguez González, 'Del Barroco', 151-175.

6 Martínez Gil et Rodríguez González, 'Del Barroco', 162.

7 Toutes les mentions de dépenses relevées dans les registres de comptes de l'église (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv. nr. 409-412 ; 419) ont été transcrites. Elles font l'objet de l'Annexe 1. Relevé des dépenses engagées pour les festivités. Toutes les annexes de cet article sont déposées sur le site Cornucopia (<http://cornucopia16.com/>), dans l'onglet « Ressources », rubrique « Archives et documents ».

8 Dekoninck, Delbeke, Delfosse, Heering, Vermeir, 'Introduction', 7-30.

financières mensuelles liées à son fonctionnement ordinaire, sauf interruption, entre avril 1610 (soit presque quarante ans après la création de la paroisse Saint-Philippe-et-Saint-Jacques) et juin 1718. Les dépenses engagées pour la Fête-Dieu y sont attestées chaque année. Ces registres mettent en lumière que les Espagnols procèdent de deux manières pour contribuer à la solennité de la fête du Saint-Sacrement. Dans un premier temps, certaines pratiques paraissent comme respectueuses des principes de l'Église universelle, ce qui fait l'objet du troisième chapitre. Dans un second temps, les Espagnols engagent des moyens financiers et matériels pour célébrer la fête à la manière espagnole. Ces observations font l'objet du quatrième et dernier chapitre. Grâce à l'exploitation des registres de comptes, il devient alors possible d'avoir une approche concrète de la manière dont les Espagnols d'Anvers célèbrent la Fête-Dieu durant plus d'un siècle, mais aussi au cours d'une période où la procession atteint son plus haut degré de magnificence, appuyée par le pouvoir royal.⁹

Les festivités de la Fête-Dieu : récapitulatif historique

La solennité de la Fête-Dieu trouve ses origines dans le diocèse de Liège. En effet, suite aux visions de Julienne du Mont Cornillon (1192/1193-1258), le prince-évêque de Liège, alors Robert de Thourotte, impose la célébration du Saint-Sacrement dans son diocèse par une lettre épiscopale de 1246.¹⁰ Ainsi, perpétuellement, le jeudi suivant la fête de la Sainte-Trinité¹¹ devient-il une fête solennelle du Saint-Sacrement, inscrite dans le calendrier diocésain.¹² La fête doit être annoncée dans les églises dès le dimanche précédent ; les fidèles sont appelés à s'y préparer spirituellement et par des œuvres pieuses (en particulier des aumônes).¹³

Par la suite, le Pape Urbain IV (né ca. 1195, pape 1261-1264 ; ancien archidiacre de l'évêché de Liège¹⁴), étend la fête du Saint-Sacrement à l'Église universelle par la Bulle *Transiturus de hoc mundo* du 11 août 1264.¹⁵ Le souverain pontife fixe la date de la fête, dans le calendrier de l'Église universelle¹⁶, au jeudi suivant le premier dimanche qui suit la fête de Pentecôte.¹⁷ De plus, ce pontife décrète que la fête doit être célébrée avec solennité et que les fidèles s'y préparent spirituellement (notamment par la pratique de la prière, des aumônes et de la confession).¹⁸ Il s'agit de conditions similaires à celles imposées précédemment dans le diocèse de Liège. La participation des fidèles est toujours encouragée, après confession, pratique d'oraisons, d'exercices de dévotions et de piété, ainsi que des aumônes¹⁹, et des indulgences sont attribuées.²⁰ En outre, les textes des offices du jour et de la messe étant nouvellement créés, le Pape fait parvenir un fascicule les compilant, joint à l'intérieur de chaque exemplaire de la *Bulle*.²¹ En moins de vingt ans, une fête initialement propre au diocèse de Liège est donc inscrite dans le cursus calendaire de l'Église universelle, suivant les pratiques liégeoises, ce qui relève d'une décision rapide.²²

Durant le Concile œcuménique de Vienne (1311-1312), la question de la fête du Saint-Sacrement est à nouveau abordée. En effet, le Livre 3 titre 16, intitulé *De reliquiis et veneratione sanctorum*, est constitué de la bulle sur l'institution de la fête dénommée alors « fête du Corps du Christ » (*Festum corporis Christi*). La bulle d'Urbain IV est confirmée par Clément V (né 1264, pape 1305-1314).²³ Ce dernier rappelle que cette fête doit être célébrée le jeudi suivant l'octave de Pentecôte (donc le jeudi suivant la fête de la Sainte-Trinité)²⁴, de même que l'inscription de sa célébration au calendrier de l'Église universelle. Il fixe les indulgences, mais surtout instaure l'octave de la fête.²⁵

Dans la 13^e session du Concile de Trente, dont les décrets sont signés le 11 octobre 1551, le Chapitre 5 relate ce qui concerne « le Culte et la vénération qui sont dus à ce très saint

sacrement ». Il y est fait mention que la fête du Saint-Sacrement a lieu un jour précis dans l'année, considéré comme « un jour de fête particulier ».²⁶ Sans définir qu'il s'agit du jeudi suivant la fête de la Sainte-Trinité et que c'est une fête avec octave, le texte fait surtout état de la procession du Saint-Sacrement « à travers les rues et les places publiques ».²⁷ En outre, les Canons sur le Saint-Sacrement de l'Eucharistie font état que le Saint-Sacrement bénéficie d'une « célébration festive particulière » et qu'il doit « être porté solennellement en procession selon le rite et la coutume louables et universels de la sainte Église » pour être « proposé publiquement à l'adoration du peuple ».²⁸ La procession du Saint-Sacrement le jour de sa fête consiste donc en une coutume cérémonielle étendue à l'Église universelle, mais pas en une pratique uniforme. Le Canon sous-entend d'avantage des habitudes locales de solennisation de la fête, que des principes universels définis par le Saint-Siège. Alors que certaines pratiques cérémonielles sont codifiées dans le cérémonial des évêques²⁹, elles ne sont pas obligatoires pour des pratiques paroissiales qui sont souvent de moindre importance qu'une liturgie pontificale. Néanmoins, il est possible de trouver en paroisse des mises en œuvre cérémonielles similaires à celles recommandées pour les liturgies épiscopales. Il en ressort malgré tout que la mise en forme de la procession ne suit pas un rituel figé : l'essentiel est qu'elle ait lieu, et des pratiques locales peuvent s'y greffer.

Présentation des sources

Les archives de l'église de la citadelle espagnole d'Anvers sont actuellement conservées aux Archives de l'État à Anvers.³⁰ Dans le cadre de la présente étude, les registres-journaux de comptes de Saint-Philippe-et-Saint-Jacques sont les principales sources exploitées.³¹ Elles attestent des transactions financières relatives à des dépenses quotidiennes, ordinaires ou extraordinaires. Si des frais sont engagés pour du matériel ou des objets, leur destination

9 Amigo Vázquez, 'La fiesta', 150.

10 Gason, Hoven et Stiennon, *Jean Chapeaville*, 202-207 ; Delville, 'Julienne de Cornillon', 32 ; Lamberts, 'Liturgie et spiritualité', 81-82.

11 Lefèvre, 'Un problème de chronologie', 417-422 ; Close, 'L'octave de la Trinité', 639-640.

12 Gason, Hoven et Stiennon, *Jean Chapeaville*, 205.

13 Gason, Hoven et Stiennon, *Jean Chapeaville*, 205.

14 Lamberts, 'Liturgie et spiritualité', 82.

15 Le texte de cette Bulle est disponible sur le site du Vatican : <https://www.vatican.va/content/urbanus-iv/la/documents/bulla-transitus-de-mundo-11-aug-1264.html> (site consulté le 5/09/2023). Pour des commodités d'exploitation, cette référence sera désormais désignée, en note de bas de page, par le titre de la Bulle : *Transitus de mundo*.

16 « *devote ac sollemniter [...] dioecesium celebrari* » (*Transitus de mundo*).

17 « *Nos itaque [...] hoc ad ecclesiam affectuose concurrant* » (*Transitus de mundo*).

18 « *Ideoque universitatem vestram monemus et hortamur in Domino [...] de iniunctis sibi poenitentiis misericorditer relaxamus* » (*Transitus de mundo*).

19 « *dictam quintam [...] consequi gratiarum* » (*Transitus de mundo*).

20 « *Nos enim [...] Apostolus eius* » (*Transitus de mundo*). Par la suite, certains Papes rappellent ces indulgences et en rajoutent même pour la seule procession (Rubin, *Corpus Christi*, 211).

21 « *Ideoque universitatem [...] mittimus interclusa* », (*Transitus de mundo*) ; Gy, 'Office liégeois', 119.

22 Rubin, *Corpus Christi*, 164-212 ; Caspers, 'The original place', 171-186 ; Boesch Gajano, *Res sacrae*, 115-118.

23 Friedberg (ed.), *Decretalium collectiones*, 1174-1177.

24 Friedberg (ed.), *Decretalium collectiones*, 1176-1177.

25 Friedberg (ed.), *Decretalium collectiones*, 1177.

26 Alberigo, G., Dossetti, J.-A., Jedin, H., Joannou P.-P., Leonardi, C. et Prodi, P., (éd.), *Les Conciles œcuméniques*, 1415-1417.

27 Alberigo, G., Dossetti, J.-A., Jedin, H., Joannou P.-P., Leonardi, C. et Prodi, P., (éd.), *Les Conciles œcuméniques*, 1415-1417.

28 Alberigo, G., Dossetti, J.-A., Jedin, H., Joannou P.-P., Leonardi, C. et Prodi, P., (éd.), *Les Conciles œcuméniques*, 1421.

29 *Cæremoniale episcoporum*, ed. Mutel, 139-143.

30 Il s'agit d'un ensemble de 422 articles. Le fonds archivistique de cette église fait actuellement l'objet d'une série décrite dans le fonds des archives de l'église paroissiale Saint-André d'Anvers. L'inventaire a fait l'objet d'une publication récente (Callewier, *Inventaris van het archief*).

31 Les citations, extraites de ces registres ou des dictionnaires, qu'elles soient en langue espagnole ou néerlandaise, respectent l'orthographe, le soulignement, les ratures, les italiques et les majuscules de la source originale. Ce système permet au lecteur de trouver un confort de lecture ou de faire une « recherche rapide » dans les transcriptions proposées en Annexe 1.

ou leur utilisation sont, le plus souvent, sous-entendus. En effet, ces registres comptables justifient des transactions financières. Ce ne sont pas des registres de délibérations de l'organe de gestion de l'église (qui pourrait aussi enregistrer des dons ou prêts d'objets : ce type de mention est extrêmement rare dans les registres de comptes), des cérémoniaux ou des recueils de chroniques. Ces registres comptables mettent en lumière de manière concrète et non systématique, la gestion de cette église et le financement de pratiques dévotes identitaires espagnoles ; la première revendication nationale étant la tenue des registres en espagnol (castillan).³²

Les registres de la confrérie du Saint-Rosaire, 1610-1652

La confrérie du Saint-Rosaire assure la gestion et l'entretien de l'église entre avril 1610 et le 29 avril 1652.³³ Aucun élément permet de comprendre actuellement pourquoi cette confrérie effectue cette tâche et qui l'a assurée avant et après elle.

Des dépenses relatives aux festivités de la Fête-Dieu sont relatées chaque année, autant pour les offices (du jour ou de l'octave) que pour la procession.³⁴ Les mentions de paiement sont inscrites et détaillées en fonction du zèle de chaque secrétaire.³⁵ Certains d'entre eux ont des velléités de mise en forme ou de valorisation des listes des débours occasionnels. Ainsi, celles-ci sont-elles parfois introduites par un titre qui en indique le début³⁶, sans qu'aucun signe ou aucune formule n'en indique la fin. Le plus souvent, les dépenses engagées pour la Fête-Dieu révèlent une volonté d'embellissement de l'espace dans lequel les dévotions ont lieu (intérieur ou extérieur de l'église, sans plus de détail), mais aussi de la fête. Elles attestent surtout de fastes cérémoniels et para-liturgiques à la manière espagnole.

Les registres de dépenses de la paroisse, 1662-1718

Les registres des dépenses établis entre le 2 septembre 1662 et juin 1718³⁷ compilent les sorties financières mensuelles engagées par l'église Saint-Philippe-et-Saint-Jacques sur une période continue. Leur exploitation systématique met en lumière que les mentions de dépenses sont établies dans une forme plus systématique qu'elles ne le sont dans le registre tenu par la confrérie du Saint-Rosaire.

Il ressort de leur exploitation que les dépenses engagées pour la Fête-Dieu ne sont pas aussi importantes que celles engagées par la confrérie du Saint-Rosaire. L'exploitation de ces deux registres met en évidence que la forme des festivités dans l'église de la citadelle espagnole d'Anvers, entre 1662 et 1718, serait alors moins fastueuses et plus conforme aux principes de l'Église universelle qu'aux pratiques para-liturgiques de l'Église d'Espagne.

Les registres de recettes de la paroisse, 1662-1718

Les registres des recettes mensuelles tenus entre le 2 mai 1662 et juin 1718³⁸ attestent aussi la célébration de cérémonies particulières ou de circonstances. La plupart du temps, il s'agit de messes votives, du casuel des funérailles ou de messes de commémoration des défunts.

Ainsi est-il rapporté en moyenne quatre fois par mois, un reçu concernant l'offrande aux messes votives du Saint-Sacrement. La forme de ces reçus varie selon le secrétaire qui tient le registre. Il adopte généralement une formule-type, reprise systématiquement, observable sur de plus ou moins longues périodes.³⁹ Tout laisse présager que les pratiques dévotes liées à la messe hebdomadaire du Saint-Sacrement, telles que mentionnées en 1644⁴⁰, sont respectées jusqu'en 1713, voire jusqu'en 1718. En effet, il apparaît, comme dans les registres de dépenses tenus durant la même période, qu'à partir de juin 1713 le secrétaire ne relate les mentions de recette que de manière très synthétique. Les Espagnols assurent donc le fonc-

tionnement administratif de l'église durant les années suivant la signature des différents traités concluant la paix d'Utrecht.⁴¹

Malgré tout, aucune recette concernant les festivités de la Fête-Dieu n'est documentée dans ces registres : les fastes coûteraient plus qu'ils ne rapportent.

Les recommandations de l'Église universelle

Les registres de comptes de l'église espagnole d'Anvers attestent des dépenses annuelles pour les célébrations de la Fête-Dieu.⁴² Si la durée de ces festivités est mentionnée selon le bon vouloir des secrétaires des registres, une partie des débours met en avant une volonté d'augmenter le personnel ecclésiastique ou musical avec plus ou moins de détails, ainsi que d'agrémenter le ou les lieux des cérémonies.⁴³ Certains de ces principes, définis dans le cérémonial des évêques⁴⁴, répondent à des pratiques répandues dans l'Église universelle. C'est le cas pour l'usage « de tapisseries, tentures, toiles peintes, fleurs, rameaux et feuillages, selon les possibilités et les moyens des localités » qui sont recommandés pour orner l'église et le lieu du passage de la procession⁴⁵ ; en outre, deux diacres sont demandés pour tenir les bords du pluvial de l'évêque.⁴⁶ L'emploi de personnel ecclésiastique surnuméraire ou le financement d'un appareil décoratif circonstanciel sont observables dans la paroisse de la citadelle Espagnole.

Le personnel ecclésiastique

Les Espagnols rétribuent des ecclésiastiques, notamment entre 1669 et 1718.⁴⁷ Le 20 juin 1669, un diacre et un sous-diacre reçoivent des appointements pour la messe de la Fête-Dieu, alors que pour les années 1670 à 1672, deux diacres sont rémunérés, probablement

32 Cf. Annexe 1. Relevé des dépenses engagées pour les festivités.

33 RARB, *ASAASPSJ*, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419.

34 Cf. Annexe 1. Relevé des dépenses engagées pour les festivités.

35 Cf. Annexe 2. État des dépenses pour la Fête-Dieu.

36 C'est notamment le cas en mai 1625 (même si le secrétaire exclut les dépenses pour les tapis ou tapisseries), en juin 1627, en juin 1631 (RARB, *ASAASPSJ*, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419).

37 RARB, *ASAASPSJ*, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 410 ; 412.

38 RARB, *ASAASPSJ*, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 409 ; 411.

39 Cf. Annexe 3. Les recettes du Saint-Sacrement.

40 C'est notamment ce qui est mentionné dans un récapitulatif des comptes, après les dépenses du mois de juin 1644 : « Tomadas quantas Al Alferejs Bartholome deLara de cinco meses de gasto dela Cofradia desde 1o. de febero del año de 1644. hasta ultimo de Junio de d[ic]ho año. consta por Las partidas expressadas que alcanca la La d[ic]ha Cofradia en Noventa y cinco fl[orines] Los quales tra dado de la Limosna que se recoJe para Las missas del santissimo que se dicen todos Los Jueves » (RARB, *ASAASPSJ*, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419).

41 Albareda Salvadó, *La guerra de sucession*, 331 ; Oury, *La guerre de sucession d'Espagne*, 375.

42 L'exploitation du registre de la confrérie du Saint-Rosaire met en lumière des dépenses pour le jour de la fête. En revanche, l'exploitation des registres des dépenses de l'église met en lumière que 7 messes sont relatées. Tout se présente comme si celle du dimanche ne fait pas l'objet de dépenses, ou qu'elle n'est pas célébrée sous l'invocation du Saint-Sacrement (ce qui arrive souvent quand il tombe le premier dimanche du mois). Ainsi, le dimanche a-t-il la prééminence sur l'octave.

43 Une partie de ces dépenses fait état de la nourriture (c'est notamment le cas en mai 1625 ; en mai 1611, celle-ci est destinée aux danseurs) ou de la bière (c'est notamment le cas en juin 1615, avril 1617, mai 1622, juin 1629, juin 1638 où elle est offerte aux charretiers ; en juin 1610, elle est destinée aux danseurs) généralement offerte à ceux qui ont fourni les végétaux pour l'occasion (en juin 1648, le secrétaire précise seulement qu'elle est destinée aux vilains qui ont fourni les *ramas*, en conformité à la coutume : « *Comose Acostumbra* »). Toutes ces références sont extraites du registre RARB, *ASAASPSJ*, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419.

44 *Cæremoniale episcoporum*, ed. Mutel, 139-143.

45 *Cæremoniale episcoporum*, ed. Mutel, 139.

46 *Cæremoniale episcoporum*, ed. Mutel, 141.

47 Cf. Annexe 4. Le personnel ecclésiastique. Avant cette période, il est rapporté une seule fois et sans aucune explication, qu'en juin 1610, un prêtre de la ville reçoit des émoluments (RARB, *ASAASPSJ*, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419).

pour exercer eux aussi les fonctions de diacre et de sous-diacre. Par la suite, parfois de manière irrégulière⁴⁸, parfois chaque année⁴⁹, un seul diacre est rétribué. Tout se présente comme si les Espagnols désirent que la messe soit célébrée avec solennité, à la manière d'un pontife (le célébrant étant, dans ce cas, assisté d'un diacre et d'un sous-diacre). Le paiement de ces ecclésiastiques amène à évoquer aussi l'hypothèse d'un manque de personnel régulier pour que la messe et la procession soient célébrées avec solennité dans l'église de la citadelle. Les ecclésiastiques rétribués pour l'occasion sont vraisemblablement issus des paroisses voisines, puisque le curé de Saint-Philippe-et-Saint-Jacques, ou un de ses acolytes, ne sont jamais mentionnés dans les registres des dépenses. En effet, leur participation relève de leur fonction pastorale. Cette pratique de rétribuer des ecclésiastiques pour la circonstance met en lumière le choix des Espagnols de donner à la fête toute sa pompe en conformité à des habitudes de l'Église universelle.

Les chantres et les musiciens

De manière irrégulière la confrérie du Saint-Rosaire rétribue des chantres, certainement recrutés afin d'enrichir l'effectif des musiciens déjà présents.⁵⁰ Soit le secrétaire mentionne le nombre des chantres gagés (des chanteurs employés pour l'occasion, toujours en nombre pair, pouvant laisser présager des interprétations de cantiques à deux chœurs), soit il mentionne un pluriel (*los cantores*).⁵¹ Généralement, ces chantres sont désignés comme étant issus de la ville (*de la villa*), sans préciser leur paroisse d'appartenance ou leur lieu de résidence. Quelques fois le secrétaire rapporte qu'ils assisteront à la messe et à la procession du jour⁵² ou seulement à la messe du jour.⁵³ Si le jour de la Fête-Dieu fait l'objet de fastes musicaux, mais pas l'octave, la confrérie n'emploierait, pour la musique liturgique, que des chanteurs et pas des instrumentistes. En outre, les musiciens du service ordinaire de l'église ne bénéficient pas d'une gratification particulière pour l'occasion.

Les informations compilées dans les registres des dépenses de l'église sont plus laconiques encore. Il y est fait mention de l'emploi de chantres seulement deux fois (ils sont payés le 1^{er} juillet 1666 et le 20 juin 1669). Durant trois années consécutives, entre 1693 et 1695, les Espagnols emploient des joueurs de trompettes pour le jour de la Fête-Dieu.⁵⁴ Pour la première fois, l'engagement d'instrumentistes est attesté pour ce qui semblerait être le service liturgique. Par la suite, entre 1702 et 1718, les secrétaires ne font plus état de l'intervention de musiciens spécifiques mais de *la musica*, précisant parfois que ceux qui l'exécutent ont presté le jour de la fête (*el dia del Corpus*).⁵⁵ Tout se présente comme si les Espagnols maintiennent leur pratique de n'employer, entre 1610 et 1718, que des chantres pour les offices liturgiques et qu'ils interviennent principalement pour la messe et pour la procession du jour.

Le reposoir

L'élaboration d'un ou de plusieurs reposoirs est parfois sous-entendue dans le registre tenu par la confrérie du Saint-Rosaire.⁵⁶ La première mention, en mai 1619, atteste de l'installation d'un tel dispositif dans une galerie, probablement du palais du gouverneur de la citadelle (*del altarque sehicoenlagaleria*).⁵⁷ La réalisation de ce reposoir est attestée par l'achat de matériaux de construction : des planches (*detablosy*)⁵⁸, du bois ou des pieux (*palosy*)⁵⁹ et des clous (*cLa vos*)⁶⁰. En mai 1633, une dépense est engagée pour dresser (*siJose*) un tabernacle pour le Saint-Sacrement (*un tabernaculo para el S[antiss]imo Sacram[en]to*) et pour acheter des éléments nécessaires à sa réalisation (*y lo demas ne cessario*), sans autre précision du secrétaire.⁶¹ En mai 1638, 10 pots blancs sont achetés ; ils sont destinés aux

fleurs (*diez potes blancos para poner flores*), et doivent être déposés sur les autels (*alos altares*). Le nombre de ces autels, leur disposition ou même leur placement dans la citadelle ne peuvent pas être évalués par l'exploitation de ce registre. Malgré tout, ces dépenses laissent présager une agrémentation du (ou des) autel(s) de l'église, et/ou la construction d'un ou de reposoir(s) pour la procession.

Dans les registres des dépenses de la paroisse, entre le 5 juin 1668 et juin 1716, il est fait état d'éléments constitutifs du (ou des) reposoir(s), notamment pour l'achat de tissu (*vela*).⁶² En effet, le 20 juin 1669, le secrétaire rapporte un don de 8 toiles blanches de la part de « su Ex[cellent]sa », vraisemblablement le gouverneur de la citadelle.⁶³ Le 12 juin 1692, du tissu est acheté et utilisé pour la procession.⁶⁴ Le 30 juin 1703, une dépense est engagée pour des toiles.⁶⁵ Il est stipulé qu'elles sont destinées à un autel du jour de la fête (*velas para el altar dia de Corpús*). La majeure partie de ces mentions est sibylline : ni l'usage, ni la couleur, ni le métrage de l'étoffe sont précisés, sauf à de rares exceptions.

Les tapis et tapisseries

Le registre de la confrérie du Saint-Rosaire fait régulièrement état de dépenses engagées pour des tapis et des tapisseries à partir de juin 1616.⁶⁶ Le secrétaire du registre emploie toujours les termes de *tapices* ou de *tapizeria*. Si le second renvoie à l'équivalent français de *tapisserie*, le premier peut parfois être traduit par « tapis » comme « tapisserie », voire ces termes sont traduits de la même manière.⁶⁷ C'est ce qui est mis en avant dans le tableau 1.

48 C'est le cas entre le 1^{er} juin 1673 et le 21 juin 1685 (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 410 ; 412).

49 C'est le cas entre le 29 mai 1687 et le 11 juin 1705 (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 410 ; 412).

50 Cf. Annexe 5. Les chantes. L'église Saint-Philippe-et-Saint-Jacques a un effectif de musiciens fixe (Élissèche, 'Les musiciens', 65-84).

51 Une seule fois, en juin 1632, il est fait état de la rétribution d'un seul chantré ((RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419).

52 C'est le cas en juin 1623, juin 1624, juin 1626, juin 1629, juin 1632 (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419).

53 C'est le cas en juin 1631, juin 1638 (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419).

54 Bien que le paiement des trompettistes le 2 juin 1695 ne précise pas leur prestation le jour de la Fête-Dieu, le paiement est rapporté le même jour que la rétribution du diacre ayant officié le jour de la fête, et que les dépenses occasionnées pour la messe du jour de la solennité (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 412). Il est donc probable que les dépenses du 2 juin concernent toutes les dépenses du jour de la Fête-Dieu.

55 C'est le cas le 15 juin 1702, le 7 juin 1703, le 22 mai 1704, le 11 juin 1705, le 23 juin 1707, le 27 juin 1709, le 19 juin 1710, le 1^{er} juin 1711, en juin 1713, en juin 1714, en juin 1716 et en juin 1718. L'emploi d'un violoniste rétribué le 26 juin 1710 apparaît comme anecdotique (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 412). Une mention exceptionnelle, relatée à la fin des comptes du mois de juin 1706, fait état qu'il n'y a eu ni musique ni procession cette année-là : « Este año no uvo música ni procesion el Dia Del Corpús » (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 412). Malgré tout, les dépenses engagées pour les messes de l'octave sont relatées.

56 Cf. Annexe 6. Le reposoir.

57 RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419.

58 Probablement l'auteur du propos utilise-t-il le langage verbal, ce qu'il appelle des *tablos* serait des *tablones* : « Tablones, *grandes ais larges, tablagés* » (Oudin, 'Le trésor', 525) ; « Tablones, m. *Grandes planches & fort épaisses* » (Sobrin, 'Diccionario nuevo', 272). Le dictionnaire de Sebastian de Covarrubias Orozco n'a pas d'entrée spécifique pour ce terme.

59 « Palo, del nombre Lat. palus.i. secundæ declinationis dicitur lignum acutum, quod folet in terram defigi ad fulcienda ædificiorum fundameta, aut castra munienda, aut claudedos hortos, aut sustinendas vites, aut fimiles usus » (Covarrubias Orozco, 'Tesoro', 575r) ; « Palo, bois [...] Palo. un baston, un pal ou pieu, un pan » (Oudin, 'Le trésor', 499) ; « Palo, m. *Bâton* » (Sobrin, 'Diccionario nuevo', 272).

60 « Clavo, un clou, une cheville » (Oudin, 'Le trésor', 181) ; « Clavo, m. *Clou* » (Sobrin, 'Diccionario nuevo', 95). Le dictionnaire de Sebastian de Covarrubias Orozco n'a pas d'entrée spécifique pour ce terme.

61 RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419.

62 Les dictionnaires de Sebastian de Covarrubias Orozco, de César Oudin ou de Francisco Sobrin proposent au terme « vela », la traduction de voile, notamment de navire ou de veillée (Covarrubias Orozco, 'Tesoro', 66v ; Oudin, 'Le trésor', 664 et Sobrin, 'Diccionario nuevo', 362). Il est étonnant que les Espagnols payent pour une veillée durant les fêtes du Saint-Sacrement, sachant qu'ils n'en rapportent pas le jour, et que cette habitude n'est pas mentionnée dans les études consultées, tout du moins dans le cadre de cette étude.

63 RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 410.

64 RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 412. Les dimensions ne sont pas précisées, ni l'usage de ce tissu : est-il destiné au reposoir ? À la décoration des bâtiments entre lesquels passe la procession ? Pour faire office d'avent au passage de la procession ?

65 RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 412.

66 Cf. Annexe 7. Les tapis et tapisserie.

67 C'est encore ce que prouve la définition du dictionnaire : « Tapar [...] tapete, que es el alho[m]bra con que se cubre el suelo [...], y de allí se pudo dezir tapiz, y tapizeria » (Covarrubias Orozco, 'Tesoro', 38v). Il en est de même dans le dictionnaire de la Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, bdn. 6 (S-Z), 225-226.

Terme	Traduction par Oudin*	Traduction par Sobrino**
<i>Tapizeria</i>	Tapiserie	
<i>Tapete</i>	Tapis	
<i>Tapices</i>	Tapis et tapisseries	Tapisseries

Tableau 1. Traductions des termes « tapizeria », « tapete » et « tapices » au XVII^e siècle.

* Oudin, 'Le trésor', 629.

** Sobrino, 'Diccionario nuevo', 343.

Il peut arriver que la mention de la rétribution de ceux qui ont accroché (*colgados*)⁶⁸, mais aussi accroché et décroché (*colgados y descolgados*) le tapis ou la tapisserie⁶⁹ soit rapportée. Des éléments relatifs à la durée de l'usage de ces tapis ou tapisseries sont parfois relatés : pour le seul jour de la fête⁷⁰ ou aussi durant l'octave.⁷¹ En mai 1636, il est fait état, dans une dépense, du nettoyage des murs de l'église et pour six tapis ou tapisseries.⁷² À deux occasions, les tapisseries sont prêtées par des aristocrates (désignés comme le « comte » et « la comtesse », sans patronyme ni autre fonction dans la citadelle de mentionnés)⁷³, et les trois dernières dépenses relatives à l'usage des tapisseries attestent de leur location, sans précision d'une habitude.⁷⁴ Cette pratique d'embellir l'église n'est définitivement plus rapporté dans les registres à partir de 1639.

La « végétalisation »

Afin de contribuer à l'effet de la solennisation de l'espace occupé, les Espagnols procèdent à une sorte de « végétalisation » des lieux. Des rameaux ou branches d'arbres (*ramos*)⁷⁵, des roseaux (*despadanos, despadan*)⁷⁶ ou des herbes (*hierbas*) font l'objet de dépenses pour l'occasion. Leur usage est rarement précisé⁷⁷, et leur modalité d'entretien n'est jamais mentionnée : comme pour les autres embellissements matériels, cette utilisation est suggérée, mais les dépenses engagées sont régulières.⁷⁸

Dans des rubriques générales des principes liturgiques, rapportées dans le premier registre des dépenses de l'église⁷⁹, il est fait état seulement des rafraîchissements offerts à ceux et celles qui ont livré les rameaux. Le tarif de cette gratification est un des rares qui ne soit pas fixe.⁸⁰ Généralement, il alterne entre un minimum de 10 placas et une dépense maximale de 1 florin et 15 placas⁸¹, alors que les dépenses pour les messes du jour ou de l'octave durant les mêmes décennies sont, généralement, d'un 1 florin et 2 ou 4 placas.

La collecte de rameaux ferait même l'objet d'une annonce auprès des paysans qui fournissent les végétaux (*avisar los villanos para traer los ramos*)⁸², et les « annonceurs » sont parfois mentionnés selon leur condition sociale.⁸³ Celle des livreurs ou des fournisseurs de ces végétaux l'est tout autant.⁸⁴ Le plus souvent, la livraison est assurée par les militaires (probablement ceux de la citadelle).⁸⁵ La citadelle n'est donc pas un espace clos, déconnecté de la ville : elle apparaît, du point de vue des Espagnols, comme un espace ouvert aux paroissiens des territoires environnants, et, par l'usage de ces végétaux, tout comme le recrutement ponctuel d'ecclésiastiques ou de chantres, la Fête-Dieu est l'occasion aux militaires d'être plus particulièrement en interaction avec l'*extra-muros* de la citadelle.

Entre 1663 et 1718, presque chaque année⁸⁶, des dépenses sont engagées pour la livraison de rameaux. Une mention au mois de juin 1706 relate que la procession n'a pas eu lieu ; aucun rameau n'a été acheté cette année-là.⁸⁷ Bien qu'il soit difficile d'établir une conclusion générale, il apparaît que la « végétalisation » soit interdépendante de la procession. Certaines années semblent particulières⁸⁸, puisqu'il est fait état de l'achat d'arbres de mai

(*mayos*). Le secrétaire relate même, pour la dernière occurrence attestant l'acquisition de ces arbres, le 26 mai 1712, une assimilation de ces *mayos* aux rameaux (*los mayos o' Ramos*).⁸⁹ Hormis une mention de dépense, rien n'indique combien d'arbres sont achetés, ni leur

- 68 C'est le cas en juin 1624, juin 1626, juin 1628, juin 1631 et juin 1637 (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419).
- 69 C'est le cas en juin 1629, en juin 1632 et en juin 1635 (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419).
- 70 C'est le cas en juin 1635 (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419).
- 71 C'est ce qui est relaté en juin 1624, juin 1626, juin 1628, juin 1631, juin 1632 et juin 1637 (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419).
- 72 RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419. En juin 1640, une gratification en bière est donnée à ceux qui ont apporté des rameaux pour la Fête-Dieu, mais aussi à ceux qui auraient blanchi et doré l'église, sans que cette amélioration soit explicitement réalisée pour l'occasion (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419).
- 73 En juin 1629, le secrétaire rapporte qu'elles auraient été prêtées ou empruntées par la comtesse (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419), alors qu'en juin 1632, elles auraient été prêtées ou empruntées par le comte (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419). Aucun élément supplémentaire ne permet de savoir de quel membre de la noblesse il s'agit, ni même ses liens avec l'église de la citadelle.
- 74 C'est le cas en juin 1631, juin 1638 et juillet 1639 (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419).
- 75 Le dictionnaire de Sebastian de Covarrubias Orozoco n'a pas d'entrée spécifique pour ce terme : « Ramo, *rameau, branche, bouchon de taverne* » (Oudin, 'Le trésor', 554) ; « Ramo, m. *Rameau, branche d'arbre* » (Sobrin, 'Diccionario nuevo', 303).
- 76 Le dictionnaire de Sebastian de Covarrubias Orozoco n'a pas d'entrée spécifique pour ce terme : « Espadaña yerva. *herbe nommée glay ou playeul & flambe, c'est aussi la rouche de quoy se fait le gros foin.* » (Oudin, 'Le trésor', 321) ; « Espadaña, f. yerva, m. *Glayeul, herbe longue & large, qui croit dans les étangs & dans les viviers* » (Sobrin, 'Diccionario nuevo', 167). Il s'agit certainement de roseaux, poussant dans les marais et connus sous le nom botanique de *typha latifolia*. À titre anecdotique, l'usage de roseaux est aussi attesté à Valladolid au début du ^{xvii} siècle (Amigo Vázquez, 'La fiesta', 164).
- 77 En effet, ils sont parfois mentionnés pour la procession (c'est le cas en juin 1637 et en juin 1648), ou pour le jour de la fête (c'est le cas en juin 1610, en juin 1622, en juin 1623, en juin 1626, en juin 1627, en juin 1629, en juin 1647 et en juin 1651), ou encore utilisés de manière laconique « pour le Corpus » (c'est le cas en juin 1615 et en avril 1617) (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419). L'usage de végétaux dans les Pays-Bas espagnols durant la première moitié du ^{xvii} siècle a notamment fait l'objet d'une étude pour les fêtes liées à la canonisation des saints Ignace de Loyola et François-Xavier en 1622 et pour le centenaire de la Compagnie de Jésus en 1640 (Heering, 'De la nature à l'ornement', 67-82).
- 78 Cf. Annexe 8. La « végétalisation ».
- 79 (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 410).
- 80 « Memoria delo q(ue) layglessia paga por lasemana Meses. yaño segun son acostumbrado yacordado [...] El Refresco queseda alos quetraenlos ramos nolo pon go a quí porno ser yguales. Osermas. Omenos. », RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 410.
- 81 Cf. Annexe 8. La « végétalisation ».
- 82 Le dictionnaire de Sebastian de Covarrubias Orozoco n'a pas d'entrée spécifique pour ce terme. « villano, *villain, rustique, paysan, torurier* » (Oudin, 'Le trésor', 673) ; « Villano, m. *Villain, rustique, païsán* » (Sobrin, 'Diccionario nuevo', 367). À Anvers, des paysans (*villanos*) sont relatés dix fois comme les seuls fournisseurs de rameaux. C'est le cas en juin 1637, juillet 1639, juin 1640, juin 1643, mai 1646, juin 1647, juin 1648, juin 1649, juin 1650 et en juin 1651 (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419).
- 83 En effet, cette annonce est parfois faite par un canonnier ou un officier d'artillerie (*artillero*) (c'est le cas en juin 1615, avril 1617, juin 1616, juin 1618, mai 1619, en juin 1627), parfois par un homme anonyme (*un hombre*) (c'est le cas en juin 1620, en juin 1621, en juin 1623), une femme anonyme (*una muxer*) (c'est le cas en juin 1610), par un paysan (c'est le cas en juin 1626), ou sans que le secrétaire du registre fasse état de la condition sociale de ces annonceurs (c'est le cas en mai 1622, en mai 1633) (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419).
- 84 Les secrétaires signalent que ces végétaux sont apportés. Il s'agit soit de charretiers (*carreteros*) (c'est le cas en juin 1610, en juin 1615, en avril 1617, en juin 1629 et mai 1638), soit de paysans (c'est le cas en juillet 1639, en juin 1640, en juin 1643, en mai 1646, en juin 1647, en juin 1650 et en juin 1651), mais seule la dépense engagée pour ces rameaux est relatée dans le registre (c'est le cas en juin 1615, en juillet 1641, en juin 1648 et en juin 1649) (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419). Dans les formules employées, le secrétaire emploie le verbe *traer* : « Traer, del verbo Latino traho trahis, tenemos muchas maneras de ha blar (*sic*) con este verbo, como traer nuvas, traer la sogá arrastrando, etc. » (Covarrubias Orozoco, 'Tesoro', 50v) ; « Traer, *porter, apporter, mener, amener, conduire, reduire, ramener, se mesler* » (Oudin, 'Le trésor', 352) ; « Traer, *Aporter, amener* » (Sobrin, 'Diccionario nuevo', 64).
- 85 Ils sont mentionnés cinq fois. En avril 1617, des canonniers ou officiers d'artillerie auraient même planté ces végétaux (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419). Néanmoins, rien n'indique s'ils ont été plantés pour décorer l'église, un reposoir ou le passage de la procession, ou s'ils ont été cultivés à cet effet.
- 86 En effet, aucune dépense pour l'achat de rameaux n'est relatée pour les années 1686, 1694, 1702, 1706, 1709 et 1714 (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 410 ; 412).
- 87 RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 412.
- 88 C'est le cas dans des paiements datés du 17 juin 1681, du 26 juin 1710, du 11 juin 1711 et du 26 mai 1712 (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 410 ; 412). Le 29 mai 1709, il est fait état « Delos mayos De la Caramesa » (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 412). Il ne s'agit très certainement des arbres de mai utilisés pour les festivités du 1^{er} mai qui est aussi, pour la citadelle espagnole d'Anvers, la fête paroissiale (la fête de Saint-Philippe, saint patron de l'église, tombe aussi le 1^{er} mai). Cela expliquerait pourquoi le secrétaire précise qu'il s'agit des arbres de la kermesse. C'est la seule mention de ce type qui soit relatée dans tous les registres comptables de l'église de la citadelle espagnole.
- 89 RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 412.

usage ou leur disposition, ou si les Espagnols procèdent à des pratiques profanes autour des célébrations de la Fête-Dieu.⁹⁰

L'apport des végétaux à l'occasion de la Fête-Dieu contribue d'une part à la solennité de l'instant par un embellissement particulier de l'espace dévotionnel, mais il rappelle aussi l'importance concrète de la fête dans sa dimension spirituelle et biblique la plus fondamentale. En effet, à cette occasion, le Christ eucharistique est sorti du tabernacle fixé au milieu de l'autel de Dieu⁹¹, et surtout, du lieu de gloire où Il habite.⁹² La Nature, représentée par ces végétaux, est amenée dans l'église et sur le passage de son Créateur. Dans le livre de la Genèse, Dieu avait confié à l'homme et à la femme les arbres et les herbes en nourriture, et toute herbe aux animaux de la terre et aux oiseaux du ciel.⁹³ Or, les végétaux ne sont pas soumis à la domination de l'Homme, contrairement aux animaux.⁹⁴ Ainsi, pour la Fête-Dieu, en apportant des végétaux, il apparaît que la Création est amenée à la rencontre de son Créateur par l'intermédiaire des humains. Ce qui était destiné à être la nourriture terrestre des humains et des animaux est apporté et soumis à ce qui fait la nourriture spirituelle de l'humanité, sa vraie nourriture⁹⁵ : le Christ eucharistique, pain vivant descendu du Ciel⁹⁶, fêté solennellement pour la Fête-Dieu. Alors que la procession de cette fête est un moment important dans la culture espagnole, puisqu'il est celui de l'unité du peuple catholique et qu'il renforce sa cohésion sociale dans une société fortement hiérarchique et inégalitaire⁹⁷, il est aussi le moment de la rencontre du Créateur avec ses créatures.

La pompe à la manière espagnole

Le registre des comptes de la confrérie du Saint-Rosaire fait état de dépenses pour des vases sacrés ou des pratiques para-liturgiques à la manière espagnole. C'est particulièrement le cas pour des mentions de la *custodia*, pour des *danzas del Corpus*, et probablement pour la réalisation d'*autos sacramentales*. Ces éléments caractéristiques de la Fête-Dieu en Espagne sont donc importés dans la paroisse de la citadelle d'Anvers et documentés grâce aux dépenses engagées pour leur réalisation, principalement durant le premier tiers du XVII^e siècle.

La custodia

Par deux fois, des travaux de peinture de la *custodia* sont attestés. La première date de mai 1625 : 15 placas sont dépensés à cet effet (*De Pintar una Custodia*).⁹⁸ Par la suite, en juin 1626, il est à nouveau fait état d'une dépense similaire : pour les danseurs qui auraient fait réaliser une *custodia* et l'auraient fait peindre (*A Los dancantes para hazer una Custodia y pintarla*), ce qui aurait coûté la somme de 3 florins et 15 placas.⁹⁹ Au vu du coût de cette dépense par rapport aux autres engagées pour la Fête-Dieu, il est impossible qu'il s'agisse de la réalisation complète d'une *custodia* (par exemple, l'achat de chaussures pour les danseurs ou même les dépenses pour les nourrir coûtent plus de 7 florins en juin 1626).

Dans la langue espagnole des XVI^e et XVII^e siècles, le terme de *custodia*¹⁰⁰ renvoie à deux objets liturgiques sacrés distincts, destinés à l'exposition du Saint-Sacrement.¹⁰¹ D'une part, la *custodia de mano*, ou *ostensorio*, dont l'équivalent en français est *ostensoir* ou *monstrance*; d'autre part, la *custodia de asiento*.¹⁰² Depuis le XVI^e siècle, la *custodia de asiento* est définie comme un dispositif mobile, architecturé et sculpté¹⁰³, monumental¹⁰⁴ et turriculé¹⁰⁵, destiné au transport du Saint-Sacrement.¹⁰⁶ Cet objet est une des caractéristiques de la procession de la Fête-Dieu en Espagne, destinées aux fastes de cette fête.¹⁰⁷ Les cathédrales comme les églises conventuelles¹⁰⁸ ou paroissiales peuvent en être dotées¹⁰⁹, parfois même tardivement.¹¹⁰ En outre, il apparaît que, dans les usages espagnols de la Renaissance, le terme de *custodia* renvoie généralement à la *custodia de asiento*.¹¹¹

Les mentions des dépenses engagées par les Espagnols d'Anvers pour leur *custodia* ne sont pas évidentes à comprendre. La rétribution pour des travaux de peinture de cet objet permet d'avancer trois hypothèses. La première serait que ces Espagnols sont propriétaires de ce type d'objet liturgique, qu'ils utilisent à l'occasion de la Fête-Dieu, et le font agrémenter en mai 1625 et en juin 1626. La deuxième serait que la *custodia* utilisée ne serait pas conforme à celles habituellement observées en Espagne à la même époque, mais plus conforme à celles telles que définies au XVIII^e siècle : un tabernacle de bois, mobile, déposé au milieu du retable d'une église, pour exposer le Saint-Sacrement.¹¹² La troisième et dernière hypothèse, la plus probable au vu de l'avancée de la présente recherche, serait que les Espagnols payent pour la réalisation d'un croquis préparatif d'une *custodia* qu'ils désirent faire réaliser¹¹³, mais pour laquelle aucune dépense ou mention de don n'apparaît dans le registre de la confrérie du Saint-Rosaire.¹¹⁴ Cette dernière hypothèse étant étayée par le fait que les deux rétributions faites pour ce vase sacré engagent des peintres. Ces mêmes mentions mettent en lumière qu'à la fin du premier quart du XVII^e siècle, les Espagnols importent ou ont la volonté d'importer des pratiques dévotes contemporaines dans la citadelle d'Anvers.

90 La pratique des *mayos* a fait l'objet de brèves observations pour le dernier tiers du XX^e siècle en Espagne dans la province d'Aragon (Martínez, 'Origen y significación', 133-138) et dans la province de la Rioja (Pascual Mayoral, 'El árbol de mayo', 203-251).

91 C'est le cas du maître-autel de l'église Saint-Philippe-et-Saint-Jacques (Lombaerde, 'La citadelle d'Albe', 40).

92 La référence à l'autel vient notamment du psaume récitée par le prêtre au pied de l'autel avant la messe (Ps 42, 4), et de celui qu'il récite au moment du lavement des mains pendant l'offertoire qui mentionne le lieu de gloire où habite le Seigneur (Ps 25, 8).

93 Gn 1, 29-30.

94 Gn 1, 26.

95 Jn 6, 55.

96 Jn 6, 51.

97 Amigo Vázquez, 'La fiesta', 155.

98 RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419.

99 RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419.

100 La définition de la *custodia* n'est mentionnée pour la première fois qu'en 1729 dans le Dictionnaire de l'Académie Royale d'Espagne, comme un lieu où on garde un objet précieux, mais aussi comme un objet d'orfèvrerie destiné à l'adoration du Saint-Sacrement : « Custodia. El lugar destinado para encerrar o guardar alguna cosa, para que no se pierda o maltrate. Y por Antonomasia se llama así el adorno de plata, oro, o pedería en que se lleva el Santísimo Sacramento en la procesiones, o se expone a la adoración pública en los Altares. » (Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, bdn. 2 (C), 712). Dans sa proposition de traduction, César Oudin ne fait aucun rapport entre la *custodia* et les dévotions eucharistiques : « Custodia, garde & charge de quelque chose : la Chasse d'un Saint. » (Oudin, 'Le trésor', 629). Francisco Sobrino fait une différence entre deux types de *custodias* : « Custodia, f. Chasse où l'on met les os de quelque Saint. » et « Custodia del Santísimo Sacramento, Ciboire, vase où l'on met les hosties. » (Sobrino, 'Diccionario nuevo', 117). Malgré tout, il ne traduit pas *custodia* par « ostensorio », un terme qui lui est vraisemblablement inconnu ou jugé inutile de figurer aussi dans le second volume de son dictionnaire (Sobrino, 'Dictionnaire nouveau'). Ce terme ne figure pas non plus dans le dictionnaire de Sebastian de Covarrubias Orozco.

101 Sanz Serrano, 'La transformación', 133 et <http://tesauros.mecd.es/tesauros/bienes culturales/1001167.html> (site consulté le 29/09/2023).

102 Amigo Vázquez, 'La fiesta', 158. Avec la présence de l'évêque, la *custodia* est considérée comme un des deux éléments fondamentaux de la procession de la Fête-Dieu à Valladolid (Amigo Vázquez, 'La fiesta', 169).

103 Sanz Serrano, 'La transformación', 133 ; Amigo Vázquez, 'La fiesta', 158.

104 Sanz Serrano, 'La transformación', 134-135.

105 Sanz Serrano, 'La transformación', 140.

106 Llamazares Rodríguez, 'Orfebrería eucarística', 155.

107 Rodríguez Miranda, 'Las custodias', 358.

108 À titre d'exemple : Pérez Hernández et Sánchez Sánchez, 'Juan de Arfe', 153-176 ; Llamazares Rodríguez, 'Enrique de Arfe', 85-106.

109 Rodríguez Miranda, 'Las custodias', 357-372.

110 Mejía Alvarez, 'La custodia', 169-180 ; Rodríguez Miranda, 'Las custodias', 357-372.

111 Sanz Serrano, 'La transformación', 134-135.

112 « Custodia. Se llama tambien el tabernáculo de madera, que se pone en medio del retablo de una Iglesia, para exponer el Santísimo Sacramento. [...] La Custodia es muy hermosa : su forma ochaba, adornada de nichos y colunas : en el campo de la puerta del Sagrario está esculpido Christo nuestro Señor de medio relieve » (Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, 2 (C), 712).

113 Cette hypothèse trouve sa source dans une étude de Andrés González, 'Juan de Arfe', 63.

114 Il apparaît que le cérémonial des évènements rapporte que pendant la procession, le prélat porte le Saint-Sacrement « renfermé dans un tabernacle ou ostensorio » (*Cæremionale episcoporum*, ed. Mutel, 140). Par la suite, le cérémonial fait état de l'usage d'« un beau tabernacle d'or ou d'argent, ou bien un ostensorio » pour transporter le Saint-Sacrement (*Cæremionale episcoporum*, ed. Mutel, 140). Les deux objets sont à nouveau confondus par la suite (*Cæremionale episcoporum*, ed. Mutel, 141 et 142). Hormis le métal utilisé pour la fabrication de ce tabernacle, aucun élément ne permet de connaître des caractéristiques relatives à sa facture.

Au début du dernier tiers du ^{xvii}^e siècle, il est fait état, vraisemblablement, d'objets liturgiques utilisés pour la procession de la Fête-Dieu. Tout d'abord, il semblerait que le 19 juin 1677, des dépenses soient engagées pour orner (*acomodar*)¹¹⁵ le dais (*delgrandepalio*).¹¹⁶ Cette mention est le seul témoignage de l'existence de cet objet dont aucun registre ne fait état. Il en est de même pour une *custodia*. Elle est mentionnée sur une quittance de paiement du 22 décembre 1678, relatée sur un feuillet libre se trouvant entre deux autres feuillets reliés du registre.¹¹⁷ Ce document fait figure d'exception dans le registre puisque le nom de l'artisan et la nature de son intervention sont mentionnés. En effet, le verso de ce récipissé, écrit en Espagnol, présente ce document comme un billet (*villete*)¹¹⁸ pour l'orfèvre (*platero*)¹¹⁹ qui doit réparer (*acomodar*) la *custodia* et la lampe en argent de la Vierge.¹²⁰ La quittance de paiement est relatée en néerlandais sur le recto. Elle fait état des réparations (*vermaken*) de la monstrance (*Remonstrasi*), par l'orfèvre anversois Norbert Lesteens.¹²¹ Cette quittance de paiement laissée sur un feuillet libre est le seul document signalant le nom de cet artisan. Par choix du secrétaire, la dépense pour ces réparations est rapportée dans le registre, de manière beaucoup plus laconique, au 26 décembre 1678¹²², sans mentionner le nom de l'orfèvre, conformément aux pratiques administratives observées dans ces registres. La réparation de cette *custodia* met en lumière, une fois de plus, que la citadelle n'est pas un lieu clos. Elle reste ouverte sur la ville et les environs. Après l'emploi de personnel ecclésiastique, de chantes et l'achat de végétaux, ce travail d'un orfèvre anversois témoigne d'un nouveau type d'interaction entre les Espagnols et la ville, plus intimement liée encore aux pratiques de la Fête-Dieu. En outre, la réparation du dais et la quittance de paiement produite en néerlandais mettent en lumière qu'à partir du dernier tiers du ^{xvii}^e siècle tout du moins, les Espagnols célèbrent très certainement la procession de la Fête-Dieu avec un ostensor. Il n'est probablement plus question d'une *custodia de asiento*, mais plus modestement d'une monstrance, comme les orfèvres locaux contemporains ont l'habitude d'en fabriquer.¹²³

Des danses et de la musique : las danzas del Corpus

Le registre de la confrérie du Saint-Rosaire indique des danses et l'usage d'instruments de musique pour les faire exécuter. En effet, des paiements sont engagés pour l'emploi de danseurs (*los dançantes*)¹²⁴ ou pour du matériel qui leur est destiné, comme des chaussures (*zapatos*) ou des grelots (*cascabeles*). En outre, des musiciens sont employés pour l'occasion, jouant des instruments relativement bruyants pour accompagner les danses, mais peut-être aussi la procession.

Les Espagnols ont pour habitude de procéder à des danses accompagnées de musique le jour de la Fête-Dieu : *las danzas del Corpus*. Elles s'inscrivent dans un ensemble de mises en scène, mêlant éléments sacrés et éléments profanes¹²⁵ contribuant à l'enseignement dogmatique et doctrinal de la fête.¹²⁶ Les danses peuvent être effectuées pendant la procession ou dans l'église.¹²⁷ Si l'étude d'archives de cathédrales espagnoles importantes, comme celle de Tolède, ne permet pas d'avoir une idée précise de la pratique des *danzas del Corpus* aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles¹²⁸, l'église de la citadelle espagnole d'Anvers laisse face à plus d'inconnus encore¹²⁹ : le type de danse n'est pas précisé, ni même le moment et le lieu où les danseurs doivent exécuter leurs chorégraphies, qui étaient ces danseurs ou même qui aurait décidé de leur forme et de leur transmission. Le nombre des danses ou de leurs danseurs est rarement précisé et les secrétaires relatent, le plus souvent, un pluriel sans nombre.¹³⁰

En juin 1615, les rapports de dépenses font état de deux danses (*Alos dos danças para Elcorpus*), vraisemblablement les plus couramment observées pour l'occasion en Espagne¹³¹ : d'une part, une danse courtoise, *las danzas de sarao o de cuenta* ; d'autre part une danse populaire généralement exécutée par 8 danseurs, *las danzas de cascabel*.¹³² Son nom vient

des grelots cousus sur les habits des exécutants qui sont accompagnés d'instruments à percussions.¹³³ Il est très probable que cette dernière danse soit fréquemment exécutée par les Espagnols d'Anvers, notamment au vu de l'achat régulier de grelots.¹³⁴ En effet, en juin 1627, il est non seulement mentionné deux danses, mais encore l'achat de deux ensembles de grelots (d'une part douze douzaines, d'autre part huit douzaines).¹³⁵ Il est aussi attesté l'achat de basane rouge et de rubans pour enfiler (*ensartar*)¹³⁶ les grelots, certainement aux costumes des danseurs (*De Badana Roja y tinta para ensartar estos cascabeles*). En outre, deux ensembles de chaussures font l'objet de dépenses (douze paires pour la première danse, et quatorze paires pour la seconde danse). Le secrétaire atteste finalement que de la nourriture est offerte à tous les danseurs, soit une compagnie de 30 personnes. Le nombre total des danseurs de la première et de la seconde danse est de 26. Le nombre total mentionné

- 115 « Acomodar, *accommoder*(sic), *agencer, accoustrer*. En *iargon*, *assembler* » (Oudin, 'Le trésor', 11); « Acomodar, *Acomoder, agencer* » (Sobrin, 'Diccionario nuevo', 6). Ce verbe n'est pas mentionné dans le dictionnaire de Sebastian de Covarrubias Orozoco.
- 116 RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 410. « Palio, el cielo que en Italia llaman Valdochin; debaxo del qual se acostumbra llevar el santissimo Sacramento, y va el Papa quando sale de Po[n]tiffical. Tambien usan del los Reyes en las primeras entradas en las ciudades. » (Covarrubias Orozoco, 'Tesoro', 574v); « Pálio, *un poisle, un dais ou ciel comme celui que l'on porte à la procession le jour de la feste Dieu pour couvrir le S[ain]t Sacrement, les grands Seigneurs en ont aussi de tendus sur leurs sieges & tables où ils boivent & mangent* » (Oudin, 'Le trésor', 499); « Pálio, m. *Dais* » (Sobrin, 'Diccionario nuevo', 64). Dans le registre, cette mention n'est pas indiquée par la lettre S mais par la lettre O. La lettre S, pour *Santissimo*, renvoie à toutes les dépenses liées aux dévotions du Saint-Sacrement, autant la fête que son octave (Cf. Annexe 2. État des dépenses pour la Fête-Dieu). La mention de paiement de frais liés au dais est relatée entre le paiement de la troisième messe du Saint-Sacrement (soit, la deuxième de l'octave de Fête-Dieu) et l'achat de souricières (*ratoneras*), elles aussi signalées par la lettre O. Or, ce O n'évoque pas l'octave de la fête (*octava*). En l'absence de plus de certitudes, il est difficile d'être certain que ce « palio » soit le dais de Fête-Dieu.
- 117 RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 410.
- 118 « Billete, *un billet, petite lettre, un poulet d'amour* » (Oudin, 'Le trésor', 107); « Billete, m. *Un billet* » (Sobrin, 'Diccionario nuevo', 55). Le dictionnaire de Sebastian de Covarrubias Orozoco n'a pas d'entrée spécifique pour ce terme.
- 119 « Plata, [...] Platero, el oficial que labra la plata y el oro. » (Sebastian de Covarrubias Orozoco, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid: Luiz Sanchez, 1611); « Platero, *Orfevre, en quelque lieux on dit Argentier, qui seroit plus propre, puis qu'il vient de plata: mais Argentier en François se prend pour celui qui mani la bourse en une grande maison* » (Oudin, 'Le trésor', 527); « Platero, m. *Orfevre* » (Sobrin, 'Diccionario nuevo', 288).
- 120 , ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 410.
- 121 « den22desemb[e]l[r] [*abréviation non résolue*] 1678 / Voor de Cerck van het Casteel van antWerPen vermaect de Remonstrasi 0 [florin] 15 [placas] / noch een Lanp Waer aen ick silver [*les/loej ?*] ghedaen heb en [*tache d'encre*] hesoen 3 [florins] – 6 [placas] / Samen 4 -1 / Waer van ick conne [*=comme*] Voldaen te Wesen / [*Signature de ou au nom de*] Norbert Lesteens » (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 410). Cette intervention n'est pas signalée dans les travaux de Godelieve Van Hemeldonck (Hemeldonck, G. van, *Het Grootwerk*, deel 4). Nous remercions très sincèrement madame Natasja Peeters pour son aide dans le déchiffrement de cette quittance, ainsi que ses éclaircissements pour comprendre la référence aux travaux de Godelieve Van Hemeldonck.
- 122 RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 410.
- 123 Une monstrence, actuellement propriété du Museum Catharijneconvent d'Utrecht, est attribuée à Norbert Lesteens ou à Thomas Lessau, et a été fabriquée dans les années 1681-1682 : <https://data.collectienederland.nl/page/aggregation/catharijneconvent/BMH-m10407a> (site consulté le 6/10/2023).
- 124 C'est notamment les traductions proposées : « Dançante, *dansant, danseur, celui qui danse* » (Oudin, 'Le trésor', 222), « Dançante, m. *Danseur, celui qui danse*. » (Sobrin, 'Diccionario nuevo', 118). Le dictionnaire de Sebastian de Covarrubias Orozoco n'a pas d'entrée spécifique pour ce terme. Plus tard, le dictionnaire de l'Académie donne une définition plus précise : « Danzante, ta. f. m. La persona que danza. Usase de esta voz solo para significar los que danzan en la processiones, ù otras danzas públicas poco pulidas. » (Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, bdn. 6 (D-F), 6). L'Académie ne fait pas allusion, dans sa définition du substantif *danza*, aux danses des processions (Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, 6 (D-F), 5).
- 125 Martínez Gil et Rodríguez González, 'Del Barroco', 159.
- 126 Narbona Vizcaino, 'Los juegos', 67.
- 127 San José Lera, 'Ludebant coram', 135.
- 128 Reynaud, 'Contribution à l'étude', 133-168.
- 129 Cf. Annexe 9. Les danses et les danseurs.
- 130 En mai 1611, seulement, le secrétaire mentionne neuf danseurs (*nuebedançantes*).
- 131 RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419.
- 132 Amigo Vázquez, 'La fiesta', 161.
- 133 Reynaud, 'Contribution à l'étude', 147.
- 134 Ces grelots sont toujours achetés par douzaines, sauf en juin 1612.
- 135 RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419.
- 136 « Ensartar, enhilar, meter en un hilo una, o muchas cosas, comoensar tar (*sic*) el aguja, u ensartar perlas. » (Covarrubias Orozoco, 'Tesoro', 354r); « Ensartar, *enfiler comme grains de perles ou de patenostres en un filet ou cordon* » (Oudin, 'Le trésor', 302); « Ensartar, *Enfiler des perles ou des patenostres en un filet ou cordon* » (Sobrin, 'Diccionario nuevo', 158).

ici étant de 30, il est possible que les musiciens accompagnant les danseurs, s'ils sont au nombre de quatre, aboutissent au total proposé. Or, pour cette année 1627, aucun musicien accompagnant les danseurs n'est rapporté et, généralement les secrétaires désignent distinctement les musiciens des danseurs. Peut-être le secrétaire a-t-il préféré arrondir le nombre des danseurs à la dizaine. Néanmoins, le nombre d'exécutants est vraisemblablement largement supérieur à ceux observables habituellement en Espagne, ce qui devait paraître particulièrement spectaculaire et solennel pour la petite communauté de la citadelle.

Le nombre de chaussures achetées par la confrérie, à l'usage des danseurs, est généralement indiqué.¹³⁷ C'est ce qui est mis en avant dans le tableau 2.

Date de la dépense	Nombre de paires de chaussures mentionnées	Date de la dépense	Nombre de paires de chaussures mentionnées
1610, juin	Sans précision	1632, juin	Sans précision
1611, mai	14 paires	1633, mai	12 paires
1612, juin	Sans précision	1634, juin	12 paires
1623, juin	10 paires	1637, juin	11 paires
1625, mai	12 paires	1638, mai	Sans précision
1626, juin	11 paires	1639, juin	Sans précision
1627, juin	12+14 paires	1640, juin	Sans précision
1630, mai	13 paires	1643, août	Sans précision
1631, juin	11 paires		

Tableau 2. Recensement des paires de chaussures lors des dépenses de la Fête-Dieu.

Certaines de ces dépenses permettent d'avancer l'hypothèse d'un usage rapporté tardivement dans le registre, à savoir celui de laisser au danseur la paire de chaussures que la confrérie lui a fournie pour exécuter *las danzas del Corpus*. La rétribution des danseurs est ainsi effectuée par un don manuel, et non en monnaie sonnante et trébuchante. Par exemple, en juin 1631, la mention « Lo que se Dio alos Dançantes » précède, comme un titre, la liste des dépenses engagées pour les festivités de la Fête-Dieu. Il est donc question de rapporter que ces débours sont, ensuite, des dons : « ce qui a été donné aux danseurs ».¹³⁸ La liste des biens suivants fait état de 11 paires de chaussures blanches et de 12 douzaines de grelots, ainsi que des rétributions pour le joueur de fifre, deux chantres venus de la ville et du prix de location de la tapisserie. Les secrétaires ne mentionnent pas si ces grelots sont, comme les chaussures, laissés aux danseurs en guise de rétribution. Toutefois, cette hypothèse n'est pas à exclure, bien que l'achat de ces instruments ne soit pas annuel. En outre, en mai 1633¹³⁹ de même qu'en juin 1637 et août 1643¹⁴⁰, il est encore fait état que ces chaussures sont données aux danseurs. Il apparaît que l'achat récurrent de chaussures pour les danseurs, et parfois pour les musiciens qui les accompagnent, est tout autant une dépense pour la confrérie qu'elle est le moyen de rétribution de ces artistes.

Un ensemble d'instruments de musique est régulièrement mentionné.¹⁴¹ Il s'agit très certainement des instruments chargés d'accompagner les danseurs.¹⁴² Tout d'abord, des percussions, comme les grelots (*cascabeles*), un tambourin (*tamboril*)¹⁴³ ou un tambour (*tambor* ou *atambor*).¹⁴⁴ Ensuite, des instruments à vent qui sont aussi mélodiques, comme la flûte (*flauta*)¹⁴⁵ et le fifre (*pifano*).¹⁴⁶ Il s'agit d'instruments souvent utilisés pour accompagner les danseurs.¹⁴⁷ D'après les mentions de dépenses, les instruments à vent sont les plus souvent requis.¹⁴⁸ Après avril 1644, il n'est plus fait état des *danzas del corpus*.¹⁴⁹ Toutefois, l'emploi des fifres est maintenu, mais pour accompagner la procession, comme l'atteste un feuillet des rubriques générales relatives à l'emploi de musiciens (*musicos*) et de fifres.¹⁵⁰

Il apparaît ainsi deux groupes de musiciens dans les dépenses engagées pour la Fête-Dieu : d'une part, ceux employés généralement pour la messe et la procession (les chantres, ou ceux qui assurent la *musica*, appelés parfois *musicos*¹⁵¹, recrutés notamment entre juin 1618 et juin 1718) et ceux employés pour les manifestations para-liturgiques, généralement des joueurs d'instruments accompagnant les danses (dont les paiements sont connus entre mai 1610 et juin 1640¹⁵²). Les Espagnols d'Anvers auraient donc maintenu certains principes cérémoniels et délaissé les pratiques para-liturgiques espagnoles à partir du début du deuxième tiers du XVII^e siècle, au profit d'une pompe plus conforme aux principes de l'Église universelle.

Des autos sacramentales ?

Le registre des dépenses de la confrérie du Saint-Rosaire fait état d'accessoires évoquant les pratiques théâtrales, notamment entre 1610 et 1627. Le plus souvent, ces frais sont engagés pour des masques. De manière plus épisodique, le registre consigne aussi des dépenses pour des costumes, des types de personnages ou des accessoires particuliers. Tout laisse présager que les Espagnols font exécuter des *autos sacramentales*¹⁵³ qui sont des pièces de théâtre¹⁵⁴,

137 Ce nombre n'est pas mentionné en juin 1612, juin 1632, mai 1638, juin 1639, juin 1640 et août 1634 (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419).

138 RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419.

139 RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419.

140 En effet, en juin 1637, 11 paires de chaussures sont données aux danseurs et aux musiciens (un joueur de tambour et un joueur de fife) ; le joueur de fife reçoit vraisemblablement un supplément. En mai 1638 le don de chaussures des danseurs à leur utilisateur est aussi mentionné. En juin 1639, une dépense engagée pour les chaussures des danseurs est rapportée. En juin 1640, le secrétaire fait état de la dépense pour l'achat de chaussures ainsi que pour l'emploi des joueurs de flûte et de tambour. Il précise que les chaussures ont été données aux danseurs. À nouveau en août 1643, le secrétaire atteste de nouveau le don de chaussures aux danseurs. Toutes ces informations sont compilées dans le registre RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419.

141 Cf. Annexe 10. Des instruments de musique pour la Fête-Dieu. L'usage des castagnettes est mentionné seulement trois fois (c'est le cas en mai 1610, juin 1612 et mai 1625) (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419). Il ne répondrait pas à un usage autre que celui de contribuer à la solennité du moment (Caries Pitarch, 'Las Danzas Populares', 58).

142 C'est ce qui est sous-entendu en juin 1612 (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419), ou plus explicitement encore, en juin 1624.

143 « Tamborino, y tamboril, ata[m]bores pequeños para fiestas y recozijos » (Covarrubias Orozoco, 'Tesoro', 38v) ; « Tamboril, m. *Tambourin*, petit tambour d'enfant. » (Sobrin, 'Diccionario nuevo', 342) ; « Tamboril, o tamborino, *tambour*, *taborin* (sic), c'est ordinairement un petit taborin de feste. » (Oudin, 'Le trésor', 628).

144 Pour Sebastian de Covarrubias Orozoco, « el atambor » est autant le tambour que celui qui le joue (Covarrubias Orozoco, 'Tesoro', 99v) ; « Atambor. M. *Tambour* » (Sobrin, 'Diccionario nuevo', 43) ; « Atambor, *tambour* » (Oudin, 'Le trésor', 80).

145 López Suero, 'Flautas, alobogues', 255.

146 López Suero, 'Flautas, alobogues', 262-263.

147 López Suero, 'Flautistas, tamborinos', 374 ; López Suero, 'Flautas, alobogues', 255.

148 C'est le cas hormis en 1612, sous réserve que le paiement des instrumentistes soit considéré dans les *otras menu dençias*, et en 1627. En mai 1633 et juin 1634, seulement un fife aurait accompagné ces danses, alors qu'en juin 1637 et en juin 1640, un tambour et un fife auraient accompli cette tâche. Toutes ces informations sont compilées dans le registre RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419.

149 En juillet 1646 (RARB, ASAASPSJ, ASPSJ (Kasteelkerk) inv.nr. 419), il est encore fait état de ces danses, dont les danseurs sont accompagnés d'un tambour. Le secrétaire ne précise pas pour autant si elles ont été exécutées pour la Fête-Dieu, ou pour la Saint-Jacques, saint patron de la nation espagnole, fête le 25 juillet.

150 410, fol. 173r .

151 Cf. Annexe 5. Les chantres.

152 Cf. Annexe 10. Des instruments de musique pour accompagner les danses de la Fête-Dieu.

153 Les définitions des dictionnaires du XVII^e siècle sont relativement laconiques, mais elles soulignent toutes le fait que l'*auto sacramental* est caractéristique de Fête-Dieu : « Auto, [...] Auto, la representación que se haze de argum[e]n[t]o sagrado, en la fiesta de Corpus Christi, y otras fiestas. » (Covarrubias Orozoco, 'Tesoro', 105r) ; « Autos, m. *Actes*, représentations en forme de Comédie, que l'ont fait en Espagne à la Fête-Dieu. » (Sobrin, 'Diccionario nuevo', 43) ; « Autos, *actes*, représentations en forme de Comedies, que l'on fait en Espagne à la feste-Dieu. » (Oudin, 'Le trésor', 88). Plus tard, au XVIII^e siècle, la différence entre l'*auto sacramental* et l'*auto del nacimiento* est ainsi définie : « Auto sacramental, u del Nacimiento. Cierta género de obras cómicas en verso, con figuras alegóricas, que se hacen en los teatros por la festividad del Corpus en obsequio y alabanza del Augusto Sacramento de la Eucharistia, por cuya razón se llama Sacramentales. No tienen la división de actos ó jornadas como las Comédias, sino representación continuada sin intermedio, y lo mismo son los del Nacimiento. Viene del Latino *Actus*, que significa lo mismo. Cerv. Quix. tom. 1. cap. 12. Hacia los villancicos para la noche del Nacimiento del Señor, y los *autos* para el día de Dios » (Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, 1 (A-B), 489-490).

154 Ils sont d'ailleurs, le plus souvent, étudiés par des littéraires. Sans recherche d'exhaustivité, retenons à titre indicatif : Bataillon, 'Essai d'explication', 193-212 ; Spang, 'El auto sacramental', 469-505.

allégoriques¹⁵⁵, en un acte, se référant au mystère eucharistique.¹⁵⁶ Aux xvi^e et xvii^e siècles, l'*auto sacramental* met en évidence l'importante connexion entre la liturgie, la fête et le théâtre¹⁵⁷, un divertissement qui répond à une passion des Espagnols. Il a aussi une portée catéchétique, pouvant être considéré comme un sermon versifié¹⁵⁸, à visée pédagogique pour les chrétiens.¹⁵⁹ Même s'il n'est jamais fait mention d'un *auto sacramental*, tout laisse présager que des débours sont engagés pour la réalisation de ce type de représentation théâtrale de circonstance qui constitue, en Espagne¹⁶⁰, un des temps forts caractéristiques de cette fête, tout autant que la procession.¹⁶¹

En juin 1610¹⁶², une dépense est relatée pour trois perruques (*cavelleras*)¹⁶³, mais aussi pour des masques (*moscaras/mascaras*) à la destination des danseurs. Des masques sont encore achetés en juin 1612.¹⁶⁴ En juin 1623, une dépense est engagée pour 9 masques, toujours pour les danseurs (*Nueve Mascaras para los dançantes*).¹⁶⁵ En juin 1627, 11 masques sont loués (*once mascarar alquiladas*).¹⁶⁶ Par la suite, les secrétaires ne font plus état de l'usage de ces déguisements. Leur emploi évoque le théâtre puisque ces artefacts de tissus couvrant l'intégralité du visage y sont fréquemment utilisés.¹⁶⁷ En outre, à l'occasion de la Fête-Dieu, des troupes de théâtre accompagnent parfois les danseurs¹⁶⁸, voire, les acteurs portent des masques et dansent.¹⁶⁹ Cette habitude expliquerait la raison pour laquelle ces masques seraient attribués aux danseurs, alors qu'ils concerneraient probablement aussi des acteurs. Ainsi, danseurs et acteurs seraient-ils désignés sous la même appellation par le secrétaire du registre de la confrérie du Saint-Rosaire d'Anvers.

Des travestissements sont à nouveau attestés en mai 1611.¹⁷⁰ D'une part, des dépenses sont effectuées pour 8 boucliers ou écussons (*ocho broqueles*)¹⁷¹, 9 masques (*nuebomascaxas*), le vêtement de 9 danseurs (*delosves ty dos de nuebedançantes*) et un calice en bois (*porElcaliz demade ra*). D'autre part, la mention des dépenses pour la nourriture des danseurs fait état d'anges et de démons comme danseurs (*por la comida de los dançantes angeles dyablos*).¹⁷² Les neuf danseurs sont probablement tous masqués (ce qui pourrait être confirmé par l'achat de 9 masques). Or, 8 boucliers ont été achetés. Peut-être s'agit-il plus précisément du matériel nécessaire à la figuration d'un combat entre 8 anges et un démon.¹⁷³ Autant la figuration d'un combat céleste répond à des thématiques de jeux et de spectacles de la Fête-Dieu observées en Espagne¹⁷⁴, autant le diable est un personnage souvent rencontré dans les *autos sacramentales*.¹⁷⁵ Le calice n'est pas sans évoquer non plus des représentations scéniques et figurées du triomphe de Jésus sur le vice.¹⁷⁶ Chaque utilisateur de ces artefacts peut ainsi être lié à un personnage ou à un ensemble de personnages allégoriques, dont les codes sont ancrés dans la tradition, la culture et le théâtre espagnols.¹⁷⁷

En juin 1612, des dépenses pour les danses (*dela dansa para eL corpus*), très certainement du matériel employé pour les danseurs, sont faites pour de nombreux accessoires, comme des vêtements (*enbes ti dos*), des chaussures (*ys a patos*), des masques (*ymas Caros*), des peaux d'animaux (*pellexos*)¹⁷⁸, des grelots (*jCas cabeles*), des castagnettes (*jcastañe tas*) et des bagatelles (*jotrasmenu dençias*).¹⁷⁹ L'achat de peaux d'animaux pourrait être effectué probablement pour la représentation scénique de bergers qui sont aussi des personnages d'*autos sacramentales*.¹⁸⁰ Outre cette importante liste d'accessoires, le secrétaire ne mentionne pas l'usage de tous ces artifices qui constituent une dépense de 50 florins, soit presque la moitié des dépenses mensuelles de l'église (frais qui s'élèvent alors à 91 florins et 13 placas).¹⁸¹ Après 1612, la confrérie du Saint-Rosaire n'engage plus de dépenses aussi importantes pour des accessoires attribués aux *danzantes*.¹⁸² Tout se présente comme si, durant la deuxième décennie du xvii^e siècle, la forme donnée à la Fête-Dieu était particulièrement développée. Les Espagnols dépensent abondamment pour certaines mises en forme des pratiques para-

liturgiques, comme pour la réalisation de probables *autos sacramentales*. Ce financement tend à changer, pour ne plus être documenté après 1627.

Selon le secrétaire du registre de la confrérie du Saint-Rosaire, les fonctions occupées par les personnes qualifiées de *danzante(s)* sont plus variées que la seule proposée par les dictionnaires contemporains. En effet, dans ce registre, le ou les *danzante(s)* renvoie(nt), de manière générique, à tout acteur des moments para-liturgiques importants de la festivité : qu'il soit acteur et/ou danseur, il est de ceux qui contribuent pleinement à la réalisation des aspects spectaculaires de la fête. En outre, dans une mention de dépenses, en juin 1626, il est fait état que les *danzantes* auraient fait faire (*hazer*) et peindre (*pintar*) une *custodia*.¹⁸³ Dès lors, les *danzantes* sont les commanditaires de ce qui est nécessaire au bon déroulement de la

155 Bataillon, 'Essai d'explication', 194.

156 Alonso Rey, 'Sincretismo y simbolismo', 9.

157 Amigo Vázquez, 'La fiesta', 165.

158 Garrot Zambrana, 'Le Diable', 122.

159 Garrot Zambrana, 'Le Diable', 124.

160 Ils sont toujours donnés « le jour du Corpus Christi, la Fête-Dieu, dans les fameux *carros* et avec un luxe scénique et musical inconnu du théâtre profane populaire. » (Pelegrín, 'La Vida'). L'auteur continue son argument en précisant l'importance de la musique dans la réalisation de ces pièces (Pelegrín, 'La Vida'). L'ajout d'éléments profanes et ludiques est courant dans la réalisation des *autos sacramentales* (Amigo Vázquez, 'La fiesta', 165). La musique est même un élément fondamental du théâtre eucharistique (Pedraza Jiménez, 'Las bodas', 244) La pratique plus spécifique du chant est aussi observée (Bataillon, 'Essai d'explication', 196). En outre, l'*auto* fait souvent appel à une scénographie sophistiquée pour figurer des apparitions (Amigo Vázquez, 'La fiesta', 166).

161 Amigo Vázquez, 'La fiesta', 155.

162 RARB, *ASAASPSJ*, *ASPSJ* (Kasteelkerk) inv.nr. 419.

163 « Cabellera, el bello postizo por toda la cabeza, o los mismos cabellos cortados, que por otro nombre se llaman coleta : dest usan los reglades de las ordenes Militares, y algunos Prelados. » (Covarrubias Orozoco, 'Tesoro', 163v) ; « Cabellera, *fausse perruque* » (Oudin, 'Le trésor', 129) ; « Cabellera, f. *Perruque* » (Sobriño, 'Diccionario nuevo', 67). Les perruques et le maquillage sont évoqués pour l'*auto sacramental* dans Pedraza Jiménez, 'Las bodas', 245.

164 RARB, *ASAASPSJ*, *ASPSJ* (Kasteelkerk) inv.nr. 419.

165 RARB, *ASAASPSJ*, *ASPSJ* (Kasteelkerk) inv.nr. 419.

166 RARB, *ASAASPSJ*, *ASPSJ* (Kasteelkerk) inv.nr. 419.

167 Lobato, 'Máscaras en el teatro', 242. Pour une étude plus détaillée de l'usage des masques dans le théâtre espagnol, voir notamment Lobato, *Máscaras y juegos*.

168 Lobato, 'Máscaras en el teatro', 243.

169 Lobato, 'Máscaras en el teatro', 242.

170 RARB, *ASAASPSJ*, *ASPSJ* (Kasteelkerk) inv.nr. 419.

171 « Broquel, escudo pequeño, vide broca. » (Covarrubias Orozoco, 'Tesoro', 153r) ; « Broquel, *Bouclier, escu* » (Oudin, 'Le trésor', 122) ; « Broquel, m. *bouclier, écusson* » (Sobriño, 'Diccionario nuevo', 64).

172 Cette mention fait état de « diablos » (diables), alors que la suivante fait le décompte des 14 paires de chaussures pour les danseurs, dont une pour le « diablo » (diable). Le pluriel employé par le secrétaire est probablement une erreur.

173 Il pourrait s'agir, éventuellement, de danzas del niños, mais qui seraient visiblement exécutées avec une figuration de la Tarrasque (Martínez Gil et Rodríguez González, 'Del Barroco', 159). Aucun élément de fabrication ou d'entretien n'est rapporté dans les registres de l'église de la citadelle espagnole.

174 Narbona Vizcaíno, 'Los juegos', 67.

175 Flecniaikoska, 'Les rôles', 30-44 ; Garrot Zambrana, 'Le Diable', 111-130. Ce personnage apparaît même parfois dans un même *auto sacramental* sous deux aspects différents, en changeant de 'visage' (Flecniaikoska, 'Les rôles', 32 et 36) comme de vêtement (Flecniaikoska, 'Les rôles', 36).

176 C'est parfois symbolisé dans des *autos sacramentales* de Calderón (Alonso Rey, 'Iconografía cristiana', 269-280). Il en est de même en 1661 à Valladolid (Amigo Vázquez, 'La fiesta', 167).

177 Alonso Rey, 'Sincretismo y simbolismo', 13.

178 « Pelleja, la piel del animal, del no[m]bre Latino pellis. A laramera se llama pelleja a imitacion del Latino que la llama scortum. Pellejo lo mismo es que pelleja, aunque tiene algunas otras sinificaciones : porque pelleja es la piel lanu da (*sic*), y pellejo el de qualquier animal. » (Covarrubias Orozoco, 'Tesoro', 583v) ; « Pelléja o pelléjo. *Peau, cuir, escorce, pelare*. Pelleja, *c'est proprement la peau de brebis avec la laine, & pellejo, c'est la peau de quelque animal que ce soit* » (Oudin, 'Le trésor', 513) ; « Pelleja, f. *Peau*. Pelleja, *C'est proprement la peau d'une brebis avec la laine* » (Sobriño, 'Diccionario nuevo', 280).

179 RARB, *ASAASPSJ*, *ASPSJ* (Kasteelkerk) inv.nr. 419.

180 Flecniaikoska, 'Les rôles', 36 ; Garrot Zambrana, 'Le Diable', 119 ; Pelegrín, 'La Vida'.

181 RARB, *ASAASPSJ*, *ASPSJ* (Kasteelkerk) inv.nr. 419. Cf. Annexe 2. État des dépenses pour la Fête-Dieu.

182 En mai 1625, l'achat de papier pour réaliser des costumes laisse présager à la fois la diminution de moyens octroyés aux *danzantes*, mais encore la dimension éphémère que la confrérie du Saint-Rosaire accorde à ces manifestations : « Mas alos dancantes para comprar Papel para has[s]er sus Vestidos » (RARB, *ASAASPSJ*, *ASPSJ* (Kasteelkerk) inv.nr. 419).

183 RARB, *ASAASPSJ*, *ASPSJ* (Kasteelkerk) inv.nr. 419. Cf. le sous chapitre « 4.1. La custodia ».

procession. Il en ressortirait donc que *las danzas del Corpus*, pour le secrétaire du registre de la confrérie du Saint-Rosaire d'Anvers, ne seraient pas seulement les danses de la Fête-Dieu, mais l'ensemble des mises en œuvre de pratiques liturgiques et para-liturgiques de la fête, célébrée à la manière espagnole, et que les *danzantes* en seraient tous les acteurs et les pourvoyeurs.

Conclusion

L'exploitation des registres-journaux de dépenses de l'église de la citadelle espagnole d'Anvers met en lumière des pratiques dévotes singulières à l'occasion de la Fête-Dieu. Le registre de la confrérie du Saint-Rosaire révèle que ces cérémonies sont fortement marquées par les coutumes et la culture espagnole durant le premier tiers du xvii^e siècle. Par la suite, il semblerait que l'empreinte hispanique soit moins forte. En effet, un projet de *custodia* aurait été élaboré entre 1610 et 1611, les *danzas del Corpus* sont attestées entre 1610 et 1644 et les dépenses engagées pour de possibles *autos sacramentales* sont relatées pour les années 1610 à 1627. La revendication nationale des Espagnols par leurs pratiques dévotes, vraisemblablement financée et appuyée par la confrérie du Saint-Rosaire, tend donc à disparaître aux alentours de la mort des archiducs : Albert meurt en 1621 et Isabelle en 1633. En outre, après 1621, la démographie de l'armée de Flandre change : la « nation Wallone » est principalement représentée¹⁸⁴, ce qui est encore observé dans les années 1630.¹⁸⁵ Les dévotions à la manière espagnole deviendraient alors moins ostentatoires et plus conformes aux principes romains. La Fête-Dieu prend ainsi, dans la citadelle espagnole, une dimension davantage religieuse et spirituelle qu'une fête marquée par la culture nationale. Certaines habitudes sont maintenues durablement, comme le documentent régulièrement les registres. D'autres pratiques, le sont plus irrégulièrement, comme celle du reposoir, l'emploi de chantes pour les temps liturgiques importants (la messe du jour et la procession). Il en ressort aussi un attachement aux principes de l'Église universelle, notamment aux alentours des années 1668-1669 (comme l'usage de végétaux ou l'emploi d'un diacre en témoignent). Le manque des archives de l'église Saint-Philippe-et-Saint-Jacques entre les années 1571 et 1610 et entre les années 1651 et 1662, ne permet pas d'émettre des hypothèses afin de comprendre en vertu de quel principe, les Espagnols d'Anvers qui, au début du xvii^e siècle, célébraient la *Fiesta del Corpus* à la manière espagnole, célèbrent, par la suite, la fête du *Sanctissimus* selon les principes de l'Église universelle. Néanmoins, l'étude de la Fête-Dieu dans l'église de la citadelle espagnole d'Anvers entre 1610 et 1718 amène à découvrir, grâce à ses archives, autant les pratiques dévotes de la communauté espagnole que son attachement à la nation, durant la période espagnole mais aussi sous domination autrichienne.

184 Parker, *The Army of Flanders*, 36.

185 Parker, *The Army of Flanders*, 29. Une étude de la population de la citadelle, dépassant largement le cadre de la présente étude, permettrait de mieux expliquer les changements observés.

Archives

Antwerpen, Rijksarchief te Antwerpen-Rijksarchief in België,

Archief van de Sint-Andrieskerk te Antwerpen met inbegrip van het archief van de Sint-Philippus- en Sint-Jacobuskerk (Kasteelkerk) (1382) 1529-1927,

Archief van de Sint-Philippus- en Sint-Jacobuskerk (Kasteelkerk),

inv.nr. 409-412, *Kerkrekeningen*.

Antwerpen, Rijksarchief te Antwerpen-Rijksarchief in België,

Archief van de Sint-Andrieskerk te Antwerpen met inbegrip van het archief van de Sint-Philippus- en Sint-Jacobuskerk (Kasteelkerk) (1382) 1529-1927,

Archief van de Sint-Philippus- en Sint-Jacobuskerk (Kasteelkerk),

inv.nr. 419, *Rekeningenboeken*.

Sources imprimées

Alberigo, G., Dossetti, J.-A., Jedin, H., Joannou P.-P., Leonard, C. et Prodi, P. (éd.) *Les Conciles œcuméniques, Les décrets* (Paris 1994).

Diercxsens, J.-C., *Antwerpia Christo nascens et crescens* (7 bdn ; Antwerpiae 1773).

Friedberg, A., *Decretalium collectiones. Decretales Gregorii P. IX., Liber sextus decretalium Bonifanii P. VIII., Clementis P. V. Constitutiones, extravagantes tum viginti Ioannis P. XXII. Tum communes* (Leipzig 1879).

Gason, P.-M., Hoven, R., Stiennon, J., ed., *Jean Chapeauville (1551-1617) et ses amis. Contribution à l'histoire de la littérature liégeoise. Édition critique du texte latin, traduction française et notes philologiques* (Bruxelles 2004).

Études

Albareda Salvadó, J., *La guerra de sucesion de España (1700-1714)* (Barcelona 2010).

Alonso Rey, M.-D., 'Sincretismo y simbolismo en los autos sacramentales de Calderón: traje y atributos emblemáticos', *Estudios humanísticos. filología* 27 (2005) 9-24.

Alonso Rey, M.-D., 'Iconografía cristiana y emblemas escénicos en los autos sacramentales de Calderón de la Barca', dans : C. Chaparro Gómez, J.-J. García Arranz, J. Roso Díaz et J. Ureña Bracero, éd., *Paisajes emblemáticos. La construcción de la imagen simbólica en Europa y América* (Mérida 2008) 269-280.

Amigo Vázquez, L., 'La fiesta del Corpus en el Valladolid de antaño (siglos xvi-xviii)', *Conocer Valladolid 2010/2011. IV Curso de patrimonio cultural* (Valladolid 2011) 137-170.

Andrés González, P., 'Juan de Arfe y su idea de custodia procesional: una maqueta de madera inédita en la catedral de León', *De Arte* 14 (2015) 54-63.

Bataillon, M., 'Essai d'explication de l'Auto Sacramental', *Bulletin Hispanique* 42 (1940) 193-212.

Boesch Gajano, S., *Res sacrae Strumenti della devozione nelle società medievali* (Roma 2022).

Callewier, H., *Inventaris van het archief van de Sint-Andrieskerk te Antwerpen met inbegrip van het archief van de Sint-Philippus- en Sint-Jacobuskerk (Kasteelkerk)* (Bruxelles 2006).

Caries Pitarch, A., 'Las danzas populares en la Fiesta del Corpus Christi de Valencia, desde sus orígenes hasta el siglo XX', *Revista de Estudios Yeclanos* (1996) 53-64.

Caspers, C., 'The original place and meaning of "Corpus Christi", in the liturgical year', dans : L. Andreani en A. Paravicini Bagliani, éd., *Il 'Corpus Domini'. Teologia, Antropologia e Politica*, Sismel (Firenze 2015) 171-186.

Close, F., 'L'octave de la Trinité du calendrier liégeois', *Le Moyen Age* 110 (2004) 627-641.

Dekoninck, R., Delbeke, M., Delfosse, A., Heering, C. et Vermeir, K., 'Introduction', dans : R. Dekoninck, M. Delbeke, A. Delfosse, C. Heering et K. Vermeir, éd., *Cultures du spectacle baroque. Cadres, expériences et représentations des solennités religieuses entre Italie et anciens Pays-Bas* (Bruxelles-Rome 2019) 7-30.

- Delville, J.-P., 'Julienne de Cornillon à la lumière de son biographie', dans : A. Haquin, éd., *Fête-Dieu (1246-1996)*, 1. Actes du colloque de Liège, 12-14 septembre 1996 (Louvain-la-Neuve 1999) 27-53.
- Éliassèche, C.-Y., 'Les musiciens et la musique de l'église espagnole d'Anvers 1568-1681', dans : M.-A. Colin, É. Corswarem, C.-Y. Éliassèche et Jorge Morale, éd., *Musique, dévotion et espaces nationaux (Italie et anciens Pays-Bas espagnols xvie et xviii siècles)* (Bruxelles 2022) 65-84.
- Flechniakoska, J.-L., 'Les rôles de Satan dans les "autos" de Lope de Vega', *Bulletin Hispanique*, 66 (1964) 30-44.
- Garrot Zambrana, J.-C., 'Le Diable comme auteur et metteur en scène dans les *Autos sacramentales* de Calderón de la Barca', *Métathéâtre, théâtre dans le théâtre et folie* (Tours 2010) 111-130.
- Gy, P.-M., 'Office liégeois et office romain de la Fête-Dieu', dans : A. Haquin, éd., *Fête-Dieu (1246-1996)*, 1. Actes du colloque de Liège, 12-14 septembre 1996 (Louvain-la-Neuve 1999) 117-126.
- Haquin, A. éd., *Fête-Dieu (1246-1996)*, 1. Actes du colloque de Liège, 12-14 septembre 1996 (Louvain-la-Neuve 1999).
- Heering, C., 'De la nature à l'ornement. Le végétal dans les décors éphémères de la culture du spectacle baroque (Pays-Bas, festivités jésuites, xvii^e siècle)', dans : R. Dekoninck, M. Delbeke, A. Delfosse, C. Heering et K. Vermeir, éd., *Cultures du spectacle baroque. Cadres, expériences et représentations des solennités religieuses entre Italie et anciens Pays-Bas* (Bruxelles-Rome 2019) 67-82.
- Hemeldonck, G. van, *Het Grootwerk*, 'Goud- en zilvermeden vermeld 1600-1699' 4 (s.l. n.d.).
- Parker, G., *The Army of Flanders and the Spanish Road 1567-1659* (Cambridge 2004).
- Pérez Hernández, M. et Sánchez Sánchez, D., 'Juan de Arfe y la custodia de la Catedral de Ávila. Nuevos datos', *BSAA arte* 83 (2017) 153-176.
- Hubert, J., *Op zoek naar een verdwenen kerk en haar inhoud. Onderzoek naar de kerk van de Antwerpse Citadel (1574-1832)* (masterscriptie Universiteit Antwerpen 2007-2008).
- Lamberts, J., 'Liturgie et spiritualité de l'eucharistie au xiii^e siècle', dans : A. Haquin, éd., *Fête-Dieu (1246-1996)*, 1. Actes du colloque de Liège, 12-14 septembre 1996 (Louvain-la-Neuve 1999) 81-95.
- Lefevre, P., 'Un problème de chronologie liégeoise au xiii^e siècle. La date primitive de la Fête-Dieu', *Revue d'histoire ecclésiastique* 42 (1947) 417-422.
- Llamazares Rodríguez, F., 'Orfebrería eucarística : la custodia procesional en España', dans : Fernández Juárez G. et Martínez Gil F., éd., *La fiesta del Corpus Christi* (Cuenca 2002) 123-155.
- Llamazares Rodríguez, F., 'Enrique de Arfe. La custodia de la catedral de León, la de Sahagún, y su criado el platero Fernand o Hernand González', *Revista de Arte* 32-33 (2012-2013) 85-106.
- Lobato, M.-L., 'Máscaras en el teatro español del Siglo de Oro: una muestra en cuatro comedias de Calderón', *Teatro de palabras* 3 (2009) 241-255.
- Lobato, M.-L., *Máscaras y juegos de identidad en el teatro español del Siglo de Oro* (Madrid 2011).
- Lombaerde, P., 'Une citadelle, une église et un palais. La citadelle d'Albe à Anvers aux xvie et xviii siècles', dans : M.-A. Colin, É. Corswarem, C.-Y. Éliassèche et Jorge Morale, éd., *Musique, dévotion et espaces nationaux (Italie et anciens Pays-Bas espagnols xvie et xviii siècles)* (Bruxelles 2022) 29-46.
- López Suero, 'Flautistas, tamborinos, xabebas y pífanos de Castilla y Flandes en los albores del Renacimiento', dans : Lolo Herranz, B. et Presas A., éd., *Musico-logía en el siglo xxi : nuevos retos, nuevos enfoques* (Madrid 2018) 355-376.
- López Suero, A., 'Flautas, albogues, zampoñas, jabeas y pífanos en los textos castellanos del Renacimiento', dans : Diego Pacheco, C. et García Pérez, A. S., éd., *Musique et lexique à la Renaissance. Une approche de la musique ancienne par ses mots* (Paris 2022) 247-269.
- Martínez Gil, F. et Rodríguez González A., 'Del Barroco a la Ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen : el Corpus Christi', *Cuadernos de Historia Moderna Anejos* (2002) 151-175.
- Martínez, J., 'Origen y significación de los árboles "mayos"', *I Congreso de Aragón de Etnología y antropología* (Zaragoza 1981) 133-138.
- Mejía Alvarez, M.-J., 'La custodia procesional de la parroquia de San Pedro de Carmona : una obra del siglo xviii', *Laboratorio de arte* (1991) 169-180.
- Cæremoniale episcoporum. Le cérémonial des évêques du Concile de Trente à Vatican II*, ed. A. Mutel (Saint Cyr l'Ecole 2006). Cet ouvrage a été mis en ligne, site consulté le 01/04/2024 : https://www.ceremoniaire.net/office_divin/caer_ep_1/ Il est proposé en deux volumes : la version initiale en latin et la version traduite en français. Cette dernière a été exploitée dans le cadre de la présente étude.
- Oury, C., *La guerre de succession d'Espagne. La fin tragique du Grand Siècle* (Paris 2020).
- Rubin, M., *Corpus Christi. The Eucharist in late medieval culture* (Cambridge 1991).
- Narbona Vizcaíno, R., 'Los juegos y espectáculos de la fiesta del Corpus Christi en los reinos ibéricos (1264-1545)', *Ludica : annali di storia e civiltà del gioco* 8 (2002) 67-97.
- Pascual Mayoral, M. P., 'El árbol de mayo, "El Mayo", en los pueblos de La Rioja. Una encuesta de aproximación', *Revista Murciana de Antropología* 13 (2006) 203-251.
- Pedraza Jiménez, F.-B., 'Las bodas entre el alma y el amor divino: texto, espectáculo y propaganda ideológica', dans : Fernández Juárez G. et Martínez Gil F., éd., *La fiesta del Corpus Christi* (Cuenca 2002) 235-250.
- Peeters, N., 'Les Espagnols à Anvers au xvie siècle : culture matérielle et visuelle, dévotion privée et publique (c. 1550-1600)', dans : M.-A. Colin, É. Corswarem, C.-Y. Éliassèche et Jorge Morale, éd., *Musique, dévotion et espaces nationaux (Italie et anciens Pays-Bas espagnols xvie et xviii siècles)* (Bruxelles 2022) 47-63.

- Pelegrín, B., 'La Vida es sueño de Calderón : de la *comedia* à l'*auto sacramental*. Ouverture ou clôture du sens ?', *Cahiers d'études romanes* 4 (2000) 381-392. Texte mis en ligne le 15/01/2013, consulté le 01/04/2024 : <https://journals.openedition.org/etudesromanes/3294>
- Reynaud, F., 'Contribution à l'étude des danseurs et des musiciens des fêtes du Corpus Christi et de l'Assomption à Tolède aux xvie et xvii^e siècles', *Mélanges de la Casa de Velázquez* 10 (Madrid 1974) 133-168.
- Rodríguez Miranda, M.-del-A., 'Las custodias procesionales en Córdoba en los siglos xvii y xviii : análisis y nueva aportaciones', *Revista de Arte* 41 (2021) 357-372.
- San José Lera, J., 'Ludebant coram Deo. Sobre la legitimación de la danza en la fiesta del Corpus (siglo xvi)', *Castilla. Estudios de Literatura* 6 (2015) 129-158.
- Sanz Serrano, M.-J., 'La transformación de la custodia de torre desde los modelos góticos a los renacentistas', dans : Comité Español de Historia del Arte, éd., *Actas del IX Congreso español de Historia del Arte. 1992. El arte español en épocas de transición. Actas del IX Congreso Nacional C.E.H.A.*, (2 bdn ; Léon 1994) 133-146.
- Spang, K., 'El auto sacramental como género literario', dans : Arellano Ayuso, I., Pinillos Salvador, C., Oteiza Pérez, B., Escudero Baztán, J. M., éd., *Divinas y humanas letras, doctrina y poesía en los autos sacramentales de Calderón* (Pamplona 1997) 469-505.

Dictionnaires

- Covarrubias Orozoco, S. de, *Tesoro de la lengua castellana, o española* (Madrid 1611).
- Oudin, C., *Le trésor des deux langues espagnoles et françoise* (Paris 1660).
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana* (6 bdn ; Madrid 1726-1739).
- Sobrino, F., *Diccionario nuevo de las lenguas españolas y francesa* (Bruxelles 1705).
- Sobrino, F., *Dictionnaire nouveau des langues françoise et espagnole* (Bruxelles 1705).

Resumé / samenvatting / summary

L'église de la citadelle espagnole d'Anvers, sous le vocable de saint Philippe et de saint Jacques, est le lieu de culte ordinaire des militaires de la citadelle espagnole d'Anvers. Elle est leur église paroissiale. L'exploitation systématique des archives de cette église, notamment de ses registres de comptes, met en lumière l'expression de dévotions à la manière espagnole, particulièrement pour la fête du Saint-Sacrement, appelée aussi Fête-Dieu ou fête du *Sanctissimus*. Les dépenses engagées pour l'occasion sont attestées chaque année dans les registres. Ces derniers font état des transactions financières mensuelles liées au fonctionnement ordinaire de l'église, sauf interruption, entre avril 1610 et juin 1718. Si certaines pratiques paraissent comme respectueuses des principes de l'Église universelle (l'emploi de personnel ecclésiastique surnuméraire ou le financement d'un appareil décoratif circonstanciel), il apparaît que les Espagnols engagent aussi des moyens financiers et matériels pour célébrer la fête à la manière espagnole de manière spécifique. Ainsi peut-on relever des dépenses pour les *danzas del Corpus*, pour la *custodia* ou des représentations d'*autos sacramentales*. Il devient alors possible d'avoir une approche concrète de la manière dont les Espagnols d'Anvers célèbrent la Fête-Dieu durant plus d'un siècle, au cours d'une période où la procession atteint son plus haut degré de magnificence, appuyée par le pouvoir royal.

De Corpus Christi-processie in de Spaanse citadel van Antwerpen tussen 1610 en 1718 volgens de boekhouding van de kerk: van het *Fiesta del Corpus* tot het feest van *Sanctissimus*

De kerk van de Spaanse citadel van Antwerpen, gewijd aan Sint-Filippus en Sint-Jacobus, is de plaats waar de militairen van de Spaanse citadel van Antwerpen doorgaans samenkomen voor de eredienst. Het is hun parochiekerk. De systematische bestudering van de archieven van deze kerk, met name van de boekhouding, brengt typisch Spaanse devoties aan het licht, in het bijzonder voor het feest van het Heilig Sacrament, ook wel Sacramentsdag of het feest van het Sanctissimus genoemd. De uitgaven voor deze gelegenheid worden elk jaar in de boekhouding vastgelegd. Deze bevat de maandelijks financiële transacties in verband met de dagelijkse gang van zaken in de kerk, met enkele onderbrekingen, tussen april 1610 en juni 1718. Hoewel sommige praktijken lijken te voldoen aan de principes van de universele Kerk (het inzetten van extra kerkelijk personeel of de financiering van versieringen voor speciale gelegenheden), blijkt dat de Spanjaarden ook financiële en materiële middelen inzetten om het feest op een specifiek Spaanse manier te vieren. Zo treffen we uitgaven aan voor de *danzas del Corpus*, voor de *custodia* of voor voorstellingen van *autos sacramentales*. Het wordt dan mogelijk om een concreet beeld te krijgen van de manier waarop de Spanjaarden in Antwerpen gedurende meer dan een eeuw Sacramentsdag vierden, in een periode waarin de processie op haar fraaist was, ondersteund door het gezag van de koning.

The Corpus Christi procession in the Spanish citadel of Antwerp between 1610 and 1718 according to the church's account books: from the *Fiesta del Corpus* to the Feast of *Sanctissimus*

The Church of the Spanish Citadel of Antwerp, dedicated to St Philip and St James, is where the soldiers of the Spanish Citadel of Antwerp usually gather for worship. It is their parish church. The systematic study of the archives of this church, especially its accounts, reveals typically Spanish devotions, especially for the feast of the Blessed Sacrament, also known as Sacrament Day or the Feast of the Sanctissimus. The expenditure for this occasion is recorded in the accounts each year. This one contains the monthly financial transactions related to the daily running of the church, with some interruptions, between April 1610 and June 1718. While some practices seem to conform to the principles of the universal Church (employing extra church staff or funding decorations for special occasions), it appears that the Spanish also employed financial and material resources to celebrate the feast in a specifically Spanish way. Thus we find expenditures for *danzas del Corpus*, for the custodia or for performances of autos sacramentales. It then becomes possible to get a concrete picture of how the Spaniards celebrated Sacrament's Day in Antwerp for more than a century, at a time when the procession reached its highest degree of splendour, supported by the king's authority.

CV

Charles-Yvan Éliassèche est actuellement archiviste aux Archives de l'État en Belgique. Il est aussi doctorant en histoire à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve (UCLouvain), sous la co-direction de Silvia Mostaccio et Olivier Poncet. Son mémoire a pour titre : *Les églises espagnoles d'Anvers, Malines et Bruxelles (1568-1714) : une analyse des pratiques dévotes de la « nation espagnole*.



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 voorgenomen 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 vervolgte 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 sermoen 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 Brussels 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 megedragen 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 aflezingsboek 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 gefrequentieerd.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 gedenprocessie 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 oproep 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 sponsoorde 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 rijnsgulden 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 aantoont. 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 mirakel-hosties 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 terecht kwamen (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 inzet 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 (XVI^e 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 imperialismen 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 XVth and XVIth 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 kanunniken 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 quædam, ex innumeris miracula, quæ Bruxellis, nobili apud Brabantos oppido circa venerabilem eucharistiam, hactenus multis ab annis ad Christi gloriam fiunt*, Johann von Dors-ten (Keulen 1532).
- Marnet, 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).
- Pottre, Jan de, *Dagboek van Jan de Pottre, 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 suscite 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.



1. Doodkist van Maria Margareta van de Engelen in het Van Celstsinstituut in Antwerpen. Foto auteur.

Tine Van Osselaer

Rust in vrede?

De tumultueuze geschiedenis van het stoffelijk overschot en de kist van een Engelse karmelietes¹

Inleiding

Beschermd door een glazen vitrine en bekleed met zware gordijnstof² biedt een bijna twee meter lange kist een intrigerende aanblik in het Van Celst Instituut van de Zusters van het Heilig Hart van Jezus in Antwerpen.³ De zorg waarmee de vitrine is vervaardigd en de bekleding geven aan dat dit geen gewone kist is, ook al is ze niet gemaakt van kostbaar materiaal of door een beroemde kunstenaar. De bijzondere omkadering heeft alles te maken met het stoffelijk overschot dat er ooit in rustte.

De kist behoorde toe aan Margaret Wake, in 1617 in Antwerpen geboren als dochter van Lyonel Wake en Mary Thorne, beiden Engelse bekeerlingen tot het katholieke geloof. Margaret Wake trad in 1633 in bij de Engelse Karmel in Antwerpen en deed op 11 juni 1634 professie. Om te ontsnappen aan de vervolgingen door koning Jacobus I van Engeland en Schotland waren de Engelse karmelietessen in 1618 naar Antwerpen gevlucht. Ze vestigden zich in 1619 in een klooster aan de straat met de naam Hopland, niet ver van het Rubenshuis.³ Hier werd Wake 'Mary Margaret of the Angels', was ze novicemeesteres en werd ze in 1665 en 1677 tot priorin gekozen. Ze is geen officiële heilige maar werd zowel tijdens haar leven als na haar dood op 21 juni 1678 gezien als een 'heilige non'.⁴ We moeten haar niet verwarren met de karmelietes Maria Margaretha van Valckenisse (1605-1658), die ook de kloosternaam Maria Margaretha der Engelen droeg en bekend is geworden als de Heilige Non van Oirschot.⁵

Dit artikel focust niet op het leven van Margaret Wake, maar volgt het traject van haar doodskist. In de volgende pagina's zal duidelijk worden waarom die het bewaren waard was. Aangezien we het belang en de betekenis van de kist niet kunnen verklaren zonder ook te verwijzen naar de avonturen van het lijk dat er ooit in lag, richten we ons eerst op het stoffelijk overschot en gaan we daarna verder met de kist. Zoals we zullen zien, zijn de biografieën van het lijk en de kist net zo tumultueus als die van levende wezens. We volgen hierbij de insteek van Arjun Appadurai's these over the *social life of things*. Hij benadrukt hoe het schrijven van de biografie van een object ons nieuwe inzichten kan opleveren:

1 Dit is een Nederlandstalige versie van een artikel in M. Bürgin, ed., *Conflict & Continuity* (Göttingen in druk).

2 Het citaat komt uit de beschrijving van de kist van Margaretha de Angelis (1678) in de inventaris van PARCUM, Centrum voor Religieuze Kunst en Cultuur in Leuven, CRKC.0019.0285. Vergelijken we een foto van de kist uit 1977 (Simons, 'Zuster Margaret Wake', 221) met de huidige toestand dan kunnen we stellen dat de gordijnstof pas later werd aangebracht. De foto in de inventaris van PARCUM geeft aan dat de toevoeging al voor 2001 gebeurde.

3 Daemen-de Gelder, 'Introduction', XIV.

4 Simons, 'Zuster Margaret Wake', 222; Bowden and Kelly, *Who were the nuns?* Volgens de kloosterkroniek was ze driemaal priores. Antwerpen, Stadsarchief, KK# 1018 Engelse Theresianen, kloosterkroniek, 1724, 329-330.

5 Wingens, 'Oirschot - Maria Margaretha der Engelen'; idem, 'A 'holy nun' in a Protestant country'.

We have to follow the things themselves, for their meanings are inscribed in their forms, their uses, their trajectories. It is only through the analysis of these trajectories that we can interpret the human transactions and calculations that enliven things. Thus, even though from a theoretical point of view human actors encode things with significance, from a methodological point of view it is the things-in-motion that illuminate their human and social context.⁶

Objecten kunnen een lange levenscyclus hebben en worden op verschillende momenten op andere manieren bekeken.⁷ Binnen de religiegeschiedenis vinden we deze biografische benadering terug in het werk van Stefan Laube. Hij traceerde de geschiedenis van het zogenaamde Elisabethglas, dat wordt beschouwd als een 'relikwie' van Luther, en besprak de veranderende betekenissen ervan.⁸

Dit artikel richt zich op katholieke devotie, een inherent materiële cultuur, en het religieuze enthousiasme dat objecten (in casu het lijk en de doodskist) gedurende hun 'leven' teweeg konden brengen. Daarbij putten we uit studies over materiële cultuur in twee historiografische deelgebieden: de materiële benadering in de emotie- en de religiegeschiedenis. Historici bestudeerden onder andere de emotionele betekenis van objecten en de emoties die tot uitdrukking komen in materiële cultuur. Ze toonden aan dat een focus op 'dingen' ons kan helpen begrijpen *how people in the past felt about their material world, but also how they felt about each other, and the events and culture that they experienced*.⁹ In het kader van een studie naar religieuze materiële cultuur is het belangrijk om deze relationele visie op emoties verder uit te breiden en ook de banden met bovennatuurlijke wezens op te nemen. Of zoals Robert Orsi ooit benadrukte: het netwerk dat de gelovigen opbouwden, omvatte ook de heiligen en andere bovennatuurlijke wezens.¹⁰ We volgen hiermee het voorbeeld van de religieuze antropoloog David Morgan, die objecten zoals de doodskist ziet als krachtige objecten, als knooppunten in een netwerk van mensen en bovennatuurlijke wezens. Hij ziet zulke voorwerpen dan ook als een uitstekend uitgangspunt om deze relatie tussen het aardse en bovennatuurlijke te bestuderen.¹¹

In de laatste decennia is de aandacht voor het emotionele en zintuiglijke aspect van de katholieke materiële cultuur toegenomen.¹² Historici focusten daarbij voornamelijk op middeleeuwse en vroegmoderne (sacrale) objecten die door meester-kunstenaars werden gemaakt van kostbaar materiaal.¹³ In dit artikel wordt de aandacht verlegd naar de achttiende en negentiende eeuw en naar een wat banaler object, een houten doodskist en het stoffelijk overschot van een karmelietes. Door hun uitzonderlijke status als 'knooppunten' is hun geschiedenis goed gedocumenteerd.¹⁴ Om hun verhaal te vertellen en hun impact te verklaren, moeten we teruggaan naar waar het allemaal begon: met de ontdekking van een lichaam.

De kracht van een intact lichaam

Margaret Wake kwam in het middelpunt van de belangstelling te staan toen de Engelse karmelietessen van Antwerpen op 13 augustus 1716 – bijna veertig jaar na haar dood – haar intacte lichaam vonden tijdens werkzaamheden in hun grafkelder. Zoals een tijdgenoot schreef, was ze nog *full of flesh, the joints flexible*, ook al had ze een *brownish complexion*. Het habijt waarin ze was begraven was daarentegen verrot en vochtig.¹⁵ De uitzonderlijke staat van het lichaam vroeg een grondig onderzoek. Het stoffelijk overschot van Mary Margaret

of the Angels werd op last van de bisschop Petrus Josephus de Francken-Sierstorpff (biss. 1710-1717, onder wiens jurisdictie de Engelse karmelietessen stonden¹⁶) twee keer aandachtig bestudeerd en aan het einde van het tweede onderzoek concludeerden de betrokken artsen en chirurgen dat het lichaam inderdaad op wonderbaarlijke wijze bewaard was gebleven en dus *the body of a saint* was.¹⁷ Nancy Bradly Warren gebruikt in dit verband de term *incarnational epistemology*. Ze verwijst daarmee naar *processes of knowledge production and acquisition grounded in corporeal, sensual, and affective experiences – as when the Antwerp nuns and clerics come to know Mary Margaret of the Angels's sanctity through sight, touch, and smell*.¹⁸ Er zijn drie verslagen over de ontdekking van het lichaam, waarvan er twee zijn geschreven door jezuïeten die als priester en geestelijk adviseur verbonden waren aan het klooster van de Engelse karmelietessen in Antwerpen, respectievelijk Thomas Percy Plowden (1672-1745) en Thomas Hunter (1666-1725). Laatstgenoemde was geestelijk vader van de priorin Catherine Burton.¹⁹ Het derde verslag is opgenomen in de verzameling levens van de Engelse karmelietessen die de nonnen na de ontdekking van het lichaam zelf begonnen bij te houden.²⁰

De teksten van deze tijdgenoten geven ons een kijk op het religieuze enthousiasme dat de uitzonderlijke resten teweegbrachten. Zo beschreef Thomas Hunter de toeloop toen het lichaam werd opgebaard:

[t]he concourse of the people who came even from the neighbouring towns was so great, that the nuns could not for some days open their gate upon any account. They cried out in the streets that God had not given the Saint for the monastery alone, but for them all; that it was the work of God, and why should they be deprived of so great a blessing? But when they saw they could not find access, they sent in such numbers of beads, medals, pictures, linens, &c., to be touched that it was sufficient employment for one or two religious for many days to comply with their request in touching the body and bringing them back. They have great numbers of testimonies, signed by the parties concerned, where they declare the great benefit received by her intercession.²¹

6 Appadurai, 'Introduction', 5. Zie ook Hannan en Longair, *History through material culture*, 24 en Kopytoff, 'The cultural biography of things', 68.

7 Zie hierover bijvoorbeeld Jordanova, *The look of the past*, 118-122.

8 Laube, *Von der Reliquie zum Ding*, 200-204.

9 Randles, 'The material world', 160. Zie ook Barclay, *The history of emotions*, 99 and 108; Hillard, Lempa en Spinney, *Feelings materialized*.

10 Orsi, *History and Presence*, 244. Zie ook Orsi, *Between Heaven and Earth*, 2; Orsi, 'Is the study of lived religion irrelevant to the world we live in?', 173-174.

11 Morgan, *The thing about religion*, 2, 3, 20, 51 en 184. Zie ook Downes, Holloway en Randles, 'Introduction', 5 (over 'potent things').

12 Miller, 'Introduction', 3.

13 Gertsman, 'Matter matters', 27-42. Zie bijvoorbeeld, LeZotte, 'Cradling power'; Vanhauwaert, Geml, 'Don't judge a head by its cover'. Zie ook studies van kleinere en minder dure objecten zoals pelgrimsbadges: Foster-Campbell, 'Pilgrimage through the pages'.

14 Ammerman, *Studying Lived Religion*, 8 and 99.

15 Hunter, *An English Carmelite*, 275 (appendix). Door het enthousiasme dat de ontdekking genereerde, werd het lichaam wel beschadigd: *By pulling off the head-dress with too much eagerness, one of the Sisters plucked out one of the eyes*. (273).

16 Daemen-De Gelder, 'Introduction', xvi; Prims, *Geschiedenis van Antwerpen*, vol.6B, 583.

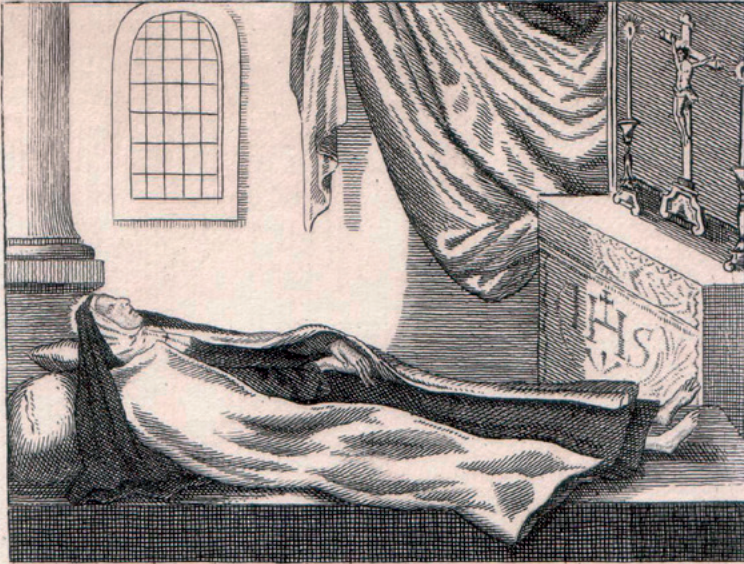
17 Een onderzoek volgde vlak na de ontdekking en één tien dagen later, beiden gebeurden op vraag van de bisschop. Hunter, *An English Carmelite*, 273; Simons, *Zuster Margaret Wake*, 219-222. Antwerpen, Archief bisdom Antwerpen, A.22, Acta episcopatus, 1706-1719, 14 augustus 1716: 'visitatio corporis Maria de Angelis'.

18 Warren, *The embodied word*, 7.

19 Thomas Percy Plowdens 'The life of Mary Margaret of the Angels' (1730) werd in 1939 gepubliceerd door Sister Anna Hardman: *Two English Carmelites*. Het verslag door Thomas Hunter is opgenomen in de appendix van *The life of Catherine Burton: An incorrupt body is found in a dead vault of ye Monastery of Antwerp as she had foretold* (1725), gepubliceerd in 1876. Hallett, *Lives of spirit*, 35, voetnoot 1; 135, voetnoot 1.

20 Antwerpen, Stadsarchief, KK#1018, Engelse Theresianen: kloosterkroniek (1724). Voor een recente uitgave, zie: *Short collections of the beginning of our English monastery of Teresians in Antwerp with some few particulars of our dear deceased religious (1730-31) - (1730/1) (Short collections)*, in: Daemen-de Gelder, *English Convents in Exile*, vol. 4.

21 Hunter, *An English Carmelite*, 276.



*Figure du Corps non corrompu de la Ven. M. Mari
Marguerite des Anges, (ditte dans le siècle
Marguerite, wake) Religieuse du Couvent des Carmelites
de chaufsees Angloises dans la Ville d'Anvers decedee
en opinion de Saintete, le 21 de Juin de l'an 1678.
comme il a ete trouve 38 ans apres sa mort
le 13^{me} d'Août 1716 Cette figure a touché au dit Corps.*

2. Prent van het lichaam van 'Marguerite des Anges', door Peter Balthazar Bouttats, 1716. Bibliotheek van het Ruusbroecgenootschap, prentencollectie, Engelen, Heiligen en begenadigden, Maria-Margarita van de Engelen (geb. Margaret Wake).

De karmelietessen wilden echter voorzichtig te werk gaan en niet de indruk wekken dat alleen al de toestand van het lichaam voldoende reden was om iemand officieel heilig te verklaren. In het verslag van Hunter lezen we: *Still, the Carmelite nuns were wary of creating the impression that the mere condition of the body was enough ground to declare someone an official saint.*²² Hij schrijft verder dat de plaats waar het lichaam lag opgebaard, met zorg werd gekozen: *The body is kept in a little room joining to the choir of the nuns, and not in the choir itself, because they would not do anything which may seem to have the public veneration till the Superiors of the Church allow of it; yet, as they tell me, if the voice of the people may be said to be the voice of God, she has been long since canonized.*²³

Heel anders dan Hunter wil doen voorkomen brachten de karmelietessen het lichaam echter wel degelijk in de aandacht van het publiek door het na de ontdekking tentoon te stellen en door de Antwerpse graveur Peter Balthazar Bouttats de opdracht te geven een devotieprent te maken.²⁴ De prent toonde het stoffelijk overschot van Mary Margaret of the Angels, gekleed als ongeschoeide karmelietes. Het onderschrift vermeldt dat de prent het intacte lichaam had aangeraakt. Deze aanraking veranderde de devotieprent in een contactrelikwie, geladen met thaumaturgische of genezende kracht. Net als via de kralen en medailles die Hunter in zijn rapport noemt, kon via de prent (en gebeden) de bemiddeling van de karmelietes worden ingeroepen. De promotie-inspanningen wierpen vruchten af want er werden verschillende wonderen toegeschreven aan Mary Margaret of the Angels.²⁵

Het lichaam had niet alleen een religieuze betekenis, het had ook politieke connotaties. Zoals Warren overtuigend aantoonde, was het wonderbaarlijk geconserveerde lichaam van Wake voor de nonnen een *symbolic validation of their political position* en kon het gebruikt worden in een campagne om Groot-Brittannië opnieuw te katholiseren: *her preserved corpse metonymically stood in for the preservation of the English Catholic cause.*²⁶ Pater Hunter vermeldde expliciet dat Mary Margaret of the Angels 38 jaar en twee maanden voor de ontdekking van haar ongeschonden lichaam was gestorven – dat wil zeggen in 1678, het jaar van het zogenoemde *Popish Plot*. Vanaf dat jaar hield het gerucht van een katholieke samenzwering om koning Karel II te vermoorden Engeland en Schotland in zijn greep. Veel van de Antwerpse karmelietessen hadden familieleden die Engeland hadden moeten ontvluchten na de ‘ontdekking’ van dit vermeende complot. Dat Mary Margaret of the Angels in dat jaar was gestorven, maar in 1716 lijfelijk nog intact was, zou ‘symbolisch’ duiden op ‘het uithoudingsvermogen van de katholieke zaak’.²⁷

Het was trouwens niet het eerste of enige ‘buitengewone’ lichaam van een karmelietes. Uitzonderlijke lichamen werden wel vaker gerapporteerd in de orde. Zo liggen in het klooster in het Oostenrijkse Gmunden nog steeds de lichamen van Moeder Paola Maria a Jesu (1586-1646) en Caterina a San Domenico (1580-1655) opgebaard.²⁸ Deze Italiaanse zusters stichtten het Sint-Jozefklooster in Wenen samen met Maria Eletta di Gesù (1605-1663). Het lichaam van deze derde karmelietes, die ook een klooster in Graz en Praag initieerde, kan eveneens nog

22 Over het verschil tussen *holiness* (‘levende heiligen’, ‘volksheiligen’) en *sanctity* (door de paus erkende heiligheid): Rossi, L., *Holiness and sanctity*.

23 Hunter, *An English Carmelite*, 277.

24 Daemen-de Gelder, ‘Introduction’, xxii.

25 Hallett, *Lives of Spirit*, 59, 169. Voor deze wonderen op afstand van het heiligmom of het heilige, zie Signori, ‘Die Wunderheilung’, 82; Walsham, ‘Introduction’, 11.

26 Warren, *The embodied word*, 5.

27 Warren, *The embodied word*, 5-6.

28 Het lichaam van Paola Maria a Jesus (Maria Victoria Centurione), de eerste overste van het Weense klooster H. Jozef, werd in 1649 intact gevonden, het werd in 1830 naar Gmunden overgebracht. Het lichaam van Caterina a St. Domenico (Caterina Ricci) werd zeventien jaar na haar dood ongeschonden teruggevonden. Ook haar resten werden van Wenen naar Gmunden getransporteerd. Gackenholtz Puxeddu, ‘Lo zio prete e la nipote monaca’, 505; Karmel Sankt Josef, *Karmel in Wien*, 28 en 38-9; Müller, *Paola Maria a Jesu*, 117.

steeds worden bekeken in de kerk van de karmelietessen in Praag.²⁹ Dichter bij huis was er het lichaam van de zogenaamde 'lekkende non', de hierboven reeds vermelde Maria Margaretha der Engelen (Maria Margaretha van Valckenisse, 1605-1658). Zij was geboren in Antwerpen en was daar in 1624 in de Carmel ingetreden. Twintig jaar later stichtte ze het klooster in Oirschot waar ze ook zou overlijden. Haar lichaam lag na haar dood op 5 februari 1658 tot 24 juli 1658 opgebaard in de kloosterkapel en begon na twee maanden olie af te scheiden. De zusters zagen dit wonderlijke verschijnsel als een vervulling van Maria Margaretha's eigen wens. Zij zou immers aan God gevraagd hebben om na haar dood haar lichaam in olie op te lossen 'waarmee de godslamp voor het tabernakel brandend zou kunnen worden gehouden'.³⁰ Het lichaamsvocht diende echter niet enkel als olie maar had volgens de gelovigen ook een geneeskrachtige werking. Er werden verschillende wonderen gerapporteerd.³¹ Toen vier jaar later haar lichaam opnieuw werd opgebaard werd het in beslag genomen door de Staten-generaal en bijgezet in de doopkapel van de St. Janskerk.³²

Hoewel er op het moment dat het lichaam van Mary Margaret of the Angels werd gevonden dus al een zekere karmelietessentraditie bestond, moeten we er ons voor hoeden dergelijke 'intacte' lichamen exclusief aan hen toe te schrijven. Ze worden ook in andere religieuze orden en congregaties gesignaleerd.³³ In zijn studie van een reeks Italiaanse casussen, suggereert Leonardo Rossi dat het tentoonstellen van de als uitzonderlijk waargenomen lichamen van stichteressen een manier was om het charisma dat ze tijdens hun leven hadden getoond ook na hun dood vast te houden. De aanwezigheid van zo een lichaam verhoogde de aantrekkelijkheid van de orde voor potentiële kandidaat-zusters.³⁴ Mary Margaret of the Angels was geen stichteres, maar ook haar lichaam leek een zekere aantrekkingskracht uit te oefenen en aan de basis te liggen van een aantal nieuwe roeping (met de daaraan gekoppelde schenkingen en bruidsschatten).³⁵

In de kroniek die de Engelse karmelietessen na de ontdekking van het intacte lichaam begonnen samen te stellen, wordt gesuggereerd dat de zusters het uitzonderlijke lichaam en andere uitzonderlijke fenomenen als de bevestiging van de spirituele kwaliteit van hun huis zagen. Verderbouwend op de lof die de overste van de karmelieten hen toezwaaide na een bezoek aan het lichaam van Mary Margaret of the Angels en de rest van het klooster in 1717, gaat de tekst verder *And heaven has been pleased to 2d these human approbations of the holiness of this house by Singular favours as are those sweet odours which have been and still are perceived by the Religious before the enterance of some and death of others, as allso by voices singing in the aire and choir which has often been heard, and many others of different kinds.*³⁶

Ook de politieke machthebbers begrepen de waarde van een dergelijk lichaam. Don Louis de Borgia, gouverneur van het kasteel (1700-1718³⁷) stuurde niet alleen troepen om de orde te handhaven en het lichaam te bewaken toen de nonnen de hulp van de soldaten inriepen, maar zou ze ook tweemaal zelf geleid hebben. Zo schrijft Hunter: ... *and being permitted to see the body, he cast himself at her feet, kissing them with tenderness and many tears, blessing Almighty God that he had lived to see such a precious treasure in his Government.*³⁸ Zijn echtgenote zou tijdens haar bezoek de dag erop als teken van respect één van haar ringen aan de vinger van Mary Margaret of the Angels hebben laten steken. Een gezelschapsdame volgde haar voorbeeld.³⁹

Voor de gelovigen was dit lichaam inderdaad een kostbaar goed. Het archief van het bisdom Antwerpen bewaart hun dankbare getuigenissen over miraculeuze genezingen die dankzij de bemiddeling van Mary Margaret of the Angels werden verkregen. Daarin speelde het lichaam een belangrijke rol. De teksten vermelden hoe gelovigen het lichaam kusten of gebruik maakten van voorwerpen die aan het lichaam hadden geraakt (zoals de stro uit haar kist, stukjes van haar kled of een prent of lap stof die men langs het lichaam

had laten strijken). Zo getuigde onder andere Isabella Marie van den Hoefer op 9 augustus 1717 over hoe ze zich op 27 juni naar het klooster van de Engelse karmelietessen had begeven: ‘en er met vertrouwen de voeten van de eerbiedwaardige moeder gekust’ had en onmiddellijk haar gezondheid had teruggekregen. Haar ogen stelden het ook een stuk beter en twee dagen nadien kon ze weer alles doen nadat ze ‘stekeblind’ was geweest gedurende drie maanden.⁴⁰ Anderen legden het linnen of prentje dat het lichaam had aangeraakt op de zieke of gekwetste lichaamsdelen. Een getuigenis springt er wat tussenuit. Margrieta Tresa Kocks verhaalt een wondere gebeurtenis van een heel andere aard. Ze had wat stro uit de kist van Mary Margret of the Angels gekregen en een stukje van haar lijnwaad en alles goed weggeborgen in een stuk papier. Toen ze het na enige tijd terugvond, zaten het stro en lijnwaad vast aan het papier, ze probeerde ze los te schudden en zag ‘op het papier het hoofd van ons Heer met een doornenkroon, de ogen en lippen roodkleurig en nog vochtig toen ik het vond en een lange baard die tot aan de rand van het papier kwam en aan de rechterzijde stond een korenbloem zoals in een bloempot en aan de linkerzijde op dezelfde manier een tulp, iets lager gedrukt dan het gezicht van Jezus’.⁴¹ We hebben hier dus te maken met een zogenaamde *acheiropoietia*, een miraculeuze afbeelding die zonder menselijke ingreep tot stand zou zijn gekomen. Dergelijke voorstellingen bevestigden in de ogen van de gelovigen het bovennatuurlijke karakter van gebeurtenissen.⁴²

De karmelietessen vertrekken

Nadat het lichaam van Mary Margaret of the Angels twee jaar opgebaard had gelegen, werd het, op last van bisschop de Francken-Sierstorpff, in een nieuwe kist met twee sloten gelegd.⁴³ Eén

- 29 Maria Eletta di Gesù (Catharina Tramazzoli) stichtte samen met haar medezusters het klooster in Wenen (1629), in 1643 stichtte ze een klooster in Graz en een in 1656 in Praag (waar ze stierf). Haar lichaam werd drie jaar later opgegraven. Gackenholtz Puxeddu, ‘Lo zio prete e la nipote monaca’, 501-17; *Karmel in Wien*, 28 en 39-40.
- 30 Wingens, ‘Oirschot’, 669.
- 31 Wingens, ‘Oirschot’, 673. Ook het lichaam van Teresa van Avila zou na haar dood (tachtig jaar voordien) olie hebben afgescheiden. Wingens, ‘A “holy nun”’, 301.
- 32 Wingens, ‘Oirschot’, 670.
- 33 Zie bijvoorbeeld de lijst opgesteld door Herbert Thurston, *The physical phenomena*, 233-270.
- 34 Rossi, ‘She is always with us’.
- 35 Hallett, *The Senses*, p.109.
- 36 Antwerpen, Stadsarchief, KK #1018, Engelse Theresianen, kloosterkroniek, 160.
- 37 Prims, *Geschiedenis van Antwerpen*, vol.7, 224
- 38 Hunter, *An English Carmelite*, 276.
- 39 Simons, ‘Zuster Margaret Wake’, 221. Prims, *Geschiedenis van Antwerpen*, vol.7, 224. Er is echter ook nog een andere versie in omloop. Volgens de notities van Sophie Van Celst was het een familielid van Mary Margaret of the Angels die een ring aan haar vinger schoof (*qu’une parente de notre bienheureuse lui avait mise à l’annulaire*), Kadoc, Van Celst, Mlle Van Celst ‘Notes sur Marie Marguerite des Anges’ (26 april 26, 1875) (Notes). We vinden een exemplaar van dezelfde tekst in Antwerpen, Rijksarchief, KAA-PA, 5.B.3 Nota over de Zalige Margareta ab Angelis, 26 april 1875.
- 40 ‘en hebbe daer met betrouwen de voeten gekust van die weerdighe moeder, en terstondt mijne ghesontheijt verkreeghen, en vont toens oock groote beternisse in mijne ooghen, en sijn 2 daeghen daarnaer soo volkomentlyck ghenesen gheweest, dat ik alles koste sien te doen, daer ik steek blindt hadde gheweest voor die 3 maende...’ Archief Bisdom Antwerpen, CE212, mirakels 1627-1717, Soror Maria Margareta ab Angelis, getuigenis van Isabella Marie van den Hoefer, 9 augustus 1717.
- 41 ‘ende het selve af schuddende, soo sagh ick op het papier het hooft van ons Heere met een doorne croon, en de ooghen en lippen roodteveervigh ende noch voeghtigh toens ick het vont en de eenen langhen baert, die tot den ejdne vant papier streckt, en aen de rechte sijde stondt eenne correblomme ghelijck in een blompotteken, en aen de slincke sijde op de selve maniere een tulpepaene; welcke bloeme een weijnigh leegher opt papier staen gheprint als het aensicht Christi’, Archief Bisdom Antwerpen, CE212, mirakels 1627-1717, Soror Maria Margareta ab Angelis, getuigenis van Margrieta Tresa Kocks, 24 juni 1717.
- 42 Een bekend voorbeeld is de Maagd van Guadalupe van Mexico-Stad. Scheer, ‘What she looks like’, 445.
- 43 Diercxsens, *Antverpia Christo*, 415. Over de bisschop: Prims, *Geschiedenis van Antwerpen*, vol.7, p. 377. Volgens Plowden hadden de zusters zelf herhaaldelijk aan de bisschop gevraagd wat er met het lichaam moest gebeuren. Moest het opnieuw worden begraven, verder tentoongesteld of in een kist bovengronds bewaard worden? Zie reproductie van de tekst in Hallett, *Lives of Spirit*, p. 168.

sleutel werd bewaard in het klooster en de andere door het bisdom. Het lichaam kon nog steeds worden bekeken, maar alleen met toestemming van de bisschop.⁴⁴ Het verkeerde nog steeds in goede staat, *only not quite so moist as at first*.⁴⁵ Kortom, gedurende de twee jaar dat het lichaam werd geëxposeerd, was de uitzonderlijke status ervan enorm toegenomen. Het medische onderzoek, de publieke vertoning en promotiecampagne door de nonnen, de creatie van de contact-relikwieën en de gerapporteerde wonderen gaven het lichaam extra bovennatuurlijke glans. De eerste decennia na de ontdekking zijn al uitgebreid bestudeerd door Nicky Hallet, Nancy Warren en Jessica McCandles. Zij richtten zich op de ontdekking van het onbedorven lichaam en de Engelse nonnen die in deze streken in ballingschap waren.⁴⁶ Hun aandacht richtte zich op de periode waarin de Engelse karmelietessen nog in Antwerpen waren, dat wil zeggen tot 1794. Hieronder reconstrueer ik wat er gebeurde met de overblijfselen en de devotie tot Mary Margaret of the Angels nadat de nonnen naar Engeland waren teruggekeerd. Hoewel daarbij de focus ligt op de kist die in het Van Celst Instituut is terechtgekomen, kunnen we, zoals gezegd, het verhaal niet vertellen zonder een beschrijving op te nemen van het *Nachleben* van het lichaam van Wake. Dit kan licht werpen op de datering van de kist en aanwijzingen geven voor de kwestie over welke kist het precies gaat. Er waren er immers meer. Door lichaam en kist te volgen, doen we recht aan de vele getuigen die zorgvuldig hun verblijfplaats en staat hebben gedocumenteerd. Het feit dat ze bewaard en gedetailleerd beschreven werden, laat zien dat men ze belangrijk achtte.

Het nieuwe hoofdstuk begon op 29 juni 1794, de vooravond van de tweede Franse inval in Antwerpen, die leidde tot de confiscatie van de bezittingen van de katholieke kerk en religieuze ordes. Kloosters werden gesloten en openbare uitingen van religieuze expressie, zoals processies, werden verboden.⁴⁷ De *Kronijk van Antwerpen* beschrijft de episode als volgt: 'smorgens sijn de engelsche Theresen uijt het Hopland naer Engeland vertrokken ...' Voordat ze vertrokken, zo voegde de *Kronijk* toe, hadden 'Deze Nonnekens [...] seg ik dit lichaem bij voorsorg elders versplaetst, en soo men segt in de cathedrale in den kelder der Bisschoppen gestelt; sij het selve onlangs aen verscheijde weldenkende menschen getoont'.⁴⁸

We hebben een verslag van de mannen die betrokken waren bij deze operatie en er in 1800 commentaar op gaven. Zij getuigden dat, voordat het lichaam in de grafkelder van de bisschoppen werd gelegd, de kist nog een keer werd geopend en 'Dat het voors. dood lichaem lag geheel ende onbeschadigt, 't gene bovennatuurlyk was, in aenzien van de menigvuldige jaeren dat de voors. Margarita VanDewyk overleden is'.⁴⁹

Enkele maanden later werd een van de betrokken mannen door vertegenwoordigers van de nieuwe regering gedwongen om de kist opnieuw te openen en ook deze keer vond hij 'een dood lichaem van eene vrouwe, gekleet met religieuse kleederen der Theresiaenen [...] geheel en ongeschonden, ende van een couleur voor eene doode bovennatuurlyk'.⁵⁰ De groep mannen die het lichaam had overgebracht, keerde in juni 1800 terug naar de grafkelder en vond er het (bevuilde) stoffelijk overschot. Ze sloten de opengebroken kist met een touw.

De verslagen van 1800 suggereren dat de overblijfselen van 1794 tot 1800 in de bisschoppelijke grafkelder lagen. Er doet echter ook een ander verhaal de ronde waarin Simon-Pierre Dargonne (1740-1839), voormalig dansleraar en commissaris van het Franse *directoire exécutif de la municipalité*, de overblijfselen naar het stadhuis zou hebben gebracht en een ring of twee ringen van de vinger(s) van Mary Margaret of the Angels zou hebben verwijderd.⁵¹ In 1875 werd Dargonnes wangedrag als volgt herinnerd:

Het gerucht deed de ronde dat de schatten van de kerk in deze crypte waren opgeborgen en de sans-culottes, die toen de stad bestuurden, lieten de kist met het lichaam van Moeder Marguerite des Anges naar het stadhuis brengen. Dargon [sic], een van de trawanten die het meest woedend was op de religieuzen en hen uitzette, waaronder zelfs de Ursulines aan



3. Zicht op het beeldhouwwerk van Rubens en de kathedraal van Antwerpen, gezien vanaf de Groenplaats, ca. 1850 (uitgever F. Tessaro), lithografie, Universiteit Antwerpen, prentenkabinet, KP 16.12.

wier leerlingen hij dansles had gegeven, riep toen hij de prachtige diamanten ring zag die een familielid van onze Zalige om haar ringvinger had gedaan, uit: die zou mooi staan om mijn pink! Hij deed hem om en hield hem daar; ...⁵²

- 44 Hallet, *Lives of Spirit*, 167.
 45 Antwerpen, Stadsarchief, KK #1018, Engelse Theresianen, kloosterkroniek, 329-330. *Short collections*, 143.
 46 Hallet, *The senses in religious communities*; Hallett, *Lives of spirit*; McCandless, *Mysticism and emotional transformation*. Zie ook: Vander Motten en Daemen-De Gelder, 'A Cloistered Entrepôt', 553.
 47 Deseure, *Revolutie in Antwerpen*, 205-239.
 48 Van der Straelen en Van der Straelen, *Kronijk van Antwerpen*, vol. 4, 206-207. De Engelse karmelietessen werden opmerkelijk genoeg niet getroffen door de onderdrukkingsdecreten van Jozef II (in tegenstelling tot de Spaanse karmelietessen in Antwerpen). Pascal Majérus suggereert dat ze hierin slaagden door te beklemtonen dat ze buitenlanders waren. Majérus, *Ordres mendiants*, 113. Voor de onderdrukking (en terugkeer) van de Spaanse karmelietessen, zie Prims, *Geschiedenis van Antwerpen*, vol. 7, 76, 191 en 509-510.
 49 Mechelen, Archief van het Aartsbisdom Mechelen (AAM), Acta Vicariatus (Acta), A.I.2. Zalig- en heiligverklaringen, ooggetuigenverslag, 16 juni 1800: verslag over het lichaam tijdens de Franse bezetting. Zie ook: Antwerpen, Rijksarchief Antwerpen-Beveren, Archief kathedraal van Antwerpen, B. Gedenktekens en grafmonumenten, 6.B.11 Proces-verbaal van overbrenging van de kist van zuster Margariet van de Wijck naar bisschoppenkelder: 16 juni 1800.
 50 Mechelen, AAM, Acta, A.I.2. Zalig- en heiligverklaringen, ooggetuigenverslag van 16 juni 1800: verslag over het lichaam tijdens de Franse bezetting.
 51 Brief van J. Jespers, kapelaan van de Antwerpse Sint-Joriskerk en contactpersoon van de Engelse karmelietessen (1874), geciteerd in Hardman, *Two English Carmelites*, 168-169; Prims, *Antwerpsche heiligen*, 113. Over dansmeester Simon-Pierre Dargonne en zijn rol in het comité de surveillance onder het Frans bewind, zie Prims, *Geschiedenis van Antwerpen*, vol. 7, 144.
 52 la rumeur de répandit que les trésors de l'église avaient été enfermés dans ce caveau ; et les sans-culottes, qui, à cette époque, gouvernaient la ville, firent transporter le cercueil renfermant le corps de la Mère Marguerite des Anges à l'hôtel de ville ; ils l'ouvrirent brisant les serrures à double clef. Dargon, un des sbires les plus enragés contre les religieuses, et qui les mettait à la porte même les Ursulines aux pensionnaires desquelles il avait donné leçon de danse en voyant la magnifique bague en brillants qu'une parent de notre bienheureuse lui avait mise à l'annulaire, s'écria : elle irait bien à mon petit doigt ! Il l'y mit et l'y garda. Kadoc, Van Celst, Notes S. Van Celst, 1875.

Het is onduidelijk of dit verhaal op waarheid berust. Waarom zou de kist naar het gemeentehuis vervoerd moeten worden als ze al open was gebroken in de crypte zoals het ooggetuigenverslag aangeeft? Het is echter veelzeggend dat het stoffelijk overschot van Mary Margaret of the Angels het onderwerp werd van geruchten over het respectloze gedrag van de Dargonne: een lichaam als het hare moest immers met eerbied worden behandeld. De handelingen van de nieuwe machthebbers stond in schrill contrast met de eerbied waarmee de gouverneur en zijn vrouw het lichaam tachtig jaar eerder hadden benaderd.

Het belang dat Antwerpse gelovigen ook na het vertrek van de Engelse karmelietessen bleven hechten aan Mary Margaret of the Angels blijkt ook uit het verhaal van de kist die op het Van Celstinstituut wordt bewaard. Er bestaat overigens verwarring over welke kist dit eigenlijk is. Het lichaam van Mary Margaret of the Angels lag immers al in drie kisten. De eerste kist was de degene waarin ze werd begraven en ongeschonden werd teruggevonden in 1716. De tweede was de kist met de twee sloten waarin ze werd geborgen in 1718 en waarin ze naar de bisschoppelijke crypte werd gebracht in 1794. In 1843 werd ze in een nieuwe kist werden gelegd. Deze kistwissel gebeurde na de ontdekking van het lijk van de voormalige Antwerpse bisschop mgr. Espinosa tijdens de herinrichting van de Groenplaats, een van de centrale pleinen van Antwerpen in de buurt van de kathedraal. Mgr. Sterckx, de aartsbisschop van Mechelen, liet het stoffelijk overschot van Espinosa overbrengen naar de bisschoppelijke crypte in de kathedraal en bezocht bij die gelegenheid ook de kist van Mary Margaret of the Angels. Hij bestelde een nieuwe, kleinere kist van 80 cm lang voor haar – nu vervallen – overblijfselen en liet die verzegelen.⁵³

Zuster Anna Hardman creëerde in 1939 verwarring over de kisten. In haar publicatie van Percy Plowdens achttiende-eeuwse biografie van Mary Margaret of the Angels stelde ze dat het de tweede kist was die naar het Van Celst Instituut was overgebracht. Dat was de kist met de twee sloten die van 1794 tot 1843 in de grafkelder van de bisschop had gestaan.⁵⁴ Er zijn echter ook redenen om aan te nemen dat het de kist uit 1678 was, de kist dus waarin Mary Margaret of the Angels begraven was, die zijn weg naar het instituut had gevonden. Ten eerste vermeldt de kroniek van het Van Celst Instituut expliciet dat het de kist was 'waer de venerable Magereta ab angelus Engelsche Carmelitesche 38 jaeren ingeleghen had en onverderfelijk gebleven was'.⁵⁵ Ten tweede vermeldt deze tekst 1834 als jaar van overbrenging, dus negen jaar voordat de tweede kist (die met de twee sloten) kon zijn overgebracht van de grafkelder van de bisschop naar het Van Celst Instituut. We vinden dezelfde datum en een expliciete referentie naar de eerste kist in de aantekeningen van Sophie Van Celst (1803-1878), dochter van de stichter van het instituut, ook al zijn er – zoals we zullen zien – enkele verschillen in de beschrijving van de manier waarop de kist daar terecht kwam.

Het Antwerpse Van Celst Instituut was geen karmelietesseninstelling. Het was een initiatief van de weduwe Helena Van Celst-Kums (Antwerpen, 1779-1864) en omvatte een school voor arme meisjes (1817), een weeshuis en een opvanghuis voor 'gevallen vrouwen' (ongehuwde zwangere vrouwen en prostituees). Het werd geleid door de eveneens door Van Celst gestichte Zusters van het Heilig Hart van Jezus (1824). In 1832 betrokken ze de gebouwen aan de Sint-Jacobsmarkt.⁵⁶ De schoonbroer van de stichteres, kanunnik Antoine Corneille Abraham Van Celst, was secretaris van de drie bisschoppen en kon het lichaam regelmatig zien. Hij is het ook die zijn nichtje Sophie Van Celst hierover informeerde.⁵⁷ Bovendien was de tweede rector van de gemeenschap, De Gruyters, secretaris van de bisschop toen de karmelietessen een onderkomen zochten voor het lichaam van Mary Margaret of the Angels aan de vooravond van hun vlucht naar Engeland. Hij zou hen hebben aangeraden het in de crypte van de bisschoppen in de kathedraal onder te brengen.⁵⁸ Deze twee mannen

vormen de eerste raakpunten tussen de geschiedenis van het Van Celst Instituut en die van het lichaam van de Engelse karmelietes. De overdracht van Wakes doods-kist startte een nieuw hoofdstuk.

Hoe kwam de kist op het Van Celst Instituut terecht? Waarom hebben de Engelse karmelietessen en de daaropvolgende eigenaars de moeite genomen om ze te bewaren? Waarom hebben ze de verblijfplaats zorgvuldig gedocumenteerd? Om deze vragen te beantwoorden moeten we terugkeren naar de eerste jaren na de ontdekking van de intacte overblijfselen. We weten dat er nieuwe contactrelikwieën werden gemaakt als antwoord op het religieuze enthousiasme dat het vermeende wonder had opgewekt. De doods-kist was een contactrelikwie bij uitstek, omdat deze bijna letterlijk de essentie van Mary Margaret of the Angels leek te hebben geabsorbeerd. Zo schreef Thomas Hunter: *when her body was found incorrupt, they all took notice that both the sides and lid of the coffin seemed all to be tinged with blood.*⁵⁹ Kennelijk had de kist het bloed of lijkvocht van de karmelietes opgenomen. Omdat de kist in nauw contact was geweest met het lichaam van een vermeende heilige, had ze in de ogen van de gelovigen genezende kracht. We lezen bijvoorbeeld in Plowdens *The life of Mary Margaret of the Angels* dat twee mannen herstelden van koorts nadat ze wijn hadden gedronken die gemengd was met stof uit de kist.⁶⁰ Als contactrelikwie met thaumaturgische krachten was de kist het bewaren waard.

Zoals eerder aangegeven, kwam de kist in 1834 in het Van Celst Instituut terecht. Er zijn twee enigszins verschillende verslagen over haar verblijfplaats in de daaraan voorafgaande decennia. De aantekeningen van Sophie Van Celst uit 1875 suggereren dat de karmelietessen, toen ze in 1794 naar Engeland vertrokken, de kist aan een familie gaven die ze vertrouwden. Een lid van die familie 'Basteyns' behoorde tot hun orde, dus de nonnen geloofden dat de kist bij hen veilig zou zijn. De familie zorgde er inderdaad goed voor en verborg de kist à *cause des troubles d'alors* (vanwege de problemen in die tijd), *derrière une tenture de salon* (achter een gordijn).⁶¹ Toen de familie haar huis op de Eiermarkt verkocht, werd de kist *par un trou pratique dans le mur de la cave* (door een geschikt gat in de muur van de kelder) naar het huis van apotheker Van de Goor (in de Beddenstraat) gesmokkeld *pour éviter des difficultés avec le gouvernement hollandais* (om problemen met de Nederlandse overheid te voorkomen).⁶² Tijdens de jaren van de Verenigde Nederlanden was het katholicisme van de bevolking immers een toenemend punt van spanning geworden. De Antwerpse burgers zagen met lede ogen hoe vrije scholen van middelbaar onderwijs en de seminaries werden gesloten en de beschouwende kloosterorden in vizier van 'den Hollander' kwamen.⁶³

- 53 Simons, 'Zuster Margaret Wake', 221. Zie ook Prims, *Gids van de O.L.Vr. Kerk te Antwerpen*, 67: 'een lijkstijl viermaal verzegeld'.
- 54 Ook Gerard Simons gebruikt deze datering in zijn bijschrift bij een foto van de kist ('18de eeuw'), 'Zuster Margaret Wake', 221.
- 55 'waer de venerable Magereta ab angelus Engelsche Carmelitesche 38 jaeren ingeleghen had en onverderfelijk gebleven was.' Leuven, Kadoc, Van Celst, kroniek van de congregatie (1817-1855), 4. In de inventaris van CRKC staat als datum van oorsprong eveneens 1678.
- 56 Suenens, *Humble women*, p.97, p.153; Inventaris Onroerend Erfgoed 2024: *Hotel Van Celst* [online], <https://id.erfgoed.net/erfgoed-objekten/6131> (geraadpleegd op 31 juli 2024); Frans Huyghe en Hugo Cammaer, Van Celstinstituut, Antwerpen (1817-2008). In: *ODIS*. Record last modified date: 1 september 2021. Available from World Wide Web: http://www.odis.be/Ink/OR_458
- 57 *eut souvent le bonheur de voir le saint corps*, Kadoc, Van Celst, Notes S. Van Celst, 1875.
- 58 *celui-ci trouva prudent de le déposer dans le caveau épiscopal à la Cathédrale, sous le chœur*, Kadoc, Van Celst, Notes S. Van Celst, 1875.
- 59 Hunter, *An English Carmelite*, 275.
- 60 Hier wordt naar verwezen in Hallet, *Lives of Spirit*, 169, voetnoot 16. Zie ook Hunter, *An English Carmelite*, 276.
- 61 Kadoc, Van Celst, Notes S. Van Celst, 1875.
- 62 *Par un trou pratique dans le mur de la cave pour éviter des difficultés avec le gouvernement hollandais*, Kadoc, Van Celst, Notes S. Van Celst, 1875.
- 63 Prims, *Geschiedenis van Antwerpen*, vol.8, 221-222.

Van de Goor maakte optimaal gebruik van de kist en beschreef bijvoorbeeld aan Sophie Van Celst hoe hij erin schuilde tijdens een bombardement op de stad: ... *je m'y suis placé du temps du bombardement de la ville, et j'ai été préservé des balles et des boulets hollandais qui transversaient ma maison* (Ik zat erin toen de stad werd gebombardeerd en ik bleef gespaard voor de Nederlandse kogels en kanonskogels die door mijn huis vlogen...).⁶⁴ Het gaat dus waarschijnlijk om het beruchte vuurballenbombardement vanuit de citadel en de oorlogsschepen op de stad door de Nederlandse generaal David Chassé in 1830 tijdens de schermutselingen in het kader van de strijd om de Belgische onafhankelijkheid.⁶⁵ Toen Van de Goor besloot Antwerpen te verlaten, gaf hij de kist aan Sophie Van Celst. Zij was toevallig in zijn apotheek en toen hij haar de kist toonde zonder verdere toelichting, riep zij, die er tijdens haar jeugd over gehoord had: *c'est le cercueil de Marguerite des Anges* (dat is de doods-kist van Margareta van de Engelen)!⁶⁶

Op 5 maart 1834, om tien uur 's avonds, brachten ze de kist naar het instituut, verstopt in een handkar, uit *crainte du gouvernement* (vrees voor de autoriteiten). In het instituut werd de kist in processie verwelkomd en *priant les litanies de la Sainte Trinité* (onder het bidden van de litanieën van de Heilige Drie-eenheid).⁶⁷ De kist bleef werkzaam als relikwie en het rapport van Van Celst vermeldt dat de hand van een zuster werd genezen nadat er een houtsplinter van de kist op de wonde werd gelegd. De kroniek van het Van Celst Instituut vermeldt eveneens 1834 als jaar van overdracht, maar verandert de volgorde van de bewaarders enigszins. De tekst beschrijft hoe de kist na de dood van Van de Goor in het bezit kwam van de heer 'Bastyns', die hem vervolgens aan de zusters schonk toen hij besloot om buiten Vlaanderen te gaan wonen.⁶⁸ De eerste kist stond dus allicht al in het Van Celst Instituut stond toen de stoffelijke resten van kist nummer twee naar kist nummer drie werden overgebracht. We weten wel met zekerheid dat de zusters bij die laatste gelegenheid enkele nieuwe relikwieën van Mary Margaret of the Angels kregen. De aartsbisschop liet enkele stukken van de hals en de voeten verwijderen en gaf ze aan F.J. De Gruyters, die toen rector was van het Van Celst Instituut.⁶⁹ De Zusters van het Heilig Hart van Jezus waren dus voortaan niet enkel eigenaar van een contactrelikwie, maar ook van een relikwieën van de eerste graad.⁷⁰

Besluit

Tegenwoordig staat de kist in het woongedeelte van de zusters van het Van Celst Instituut en moet je vragen of je ze mag zien. De beperkte zichtbaarheid spiegelt de gedaalde populariteit van de devotie tot Mary Margaret of the Angels. Niettemin geeft alleen al het feit dat de kist nog steeds bewaard is aan hoe belangrijk de devotie en kist ooit waren. Zoals we hebben gezien, was dit geen gewone doods-kist voor de gelovigen, maar een relikwie die in contact was geweest met het wonderbaarlijke lichaam van een vermeende heilige. Uit de biografie van de doods-kist blijkt hoe relikwieën als deze werden gebruikt. Ze werden niet vanaf een afstand vereerd, maar aangeraakt en er werden kleine stukjes afgebroken die werden ingeslikt en op gewonde en zieke lichaamsdelen gelegd. De gelovigen probeerden via deze directe aanpak de bemiddeling van Mary Margaret of the Angels te verkrijgen en hun kans op genezing te verhogen.

Ook al hadden de oorspronkelijke bewaarders, de Engelse karmelietessen, de stad verlaten en waren de daaropvolgende regeringen geen voorstander van dit soort devotie-objecten, toch bleef de kist behouden en in gebruik. De Antwerpse gelovigen zagen de kist als veilige schuilplaats of middel voor genezing. Zolang de devotie tot Mary Margaret of the Angels voortduurde, behield de kist haar kracht en consolideerden de gelovigen die kracht door de kist te gebruiken. Het hierboven beschreven splinter-genezingswonder bevestigde

het belang van de kist. Door de sporen van de kist te volgen konden we een devotie traceren die een enthousiaste start kende met de ontdekking en publieke vertoning van een uitzonderlijk lijk. Zoals de bronnen over de kist en het lijk laten zien, werd de devotie nadien op kleinere schaal voortgezet. De reconstructie van de biografieën van de kist en het uitzonderlijke lichaam geven ons inzicht in de manier waarop de karmelietessen en Antwerpse gelovigen keken naar objecten zoals de kist. De betekenisgeving en de omgang met de kist (bijvoorbeeld het verbergen ervan) werpen licht op de implicaties van de verschuivende politiek-religieuze context en de impact daarvan op de gelovigen.

Lijst afkortingen

AAM	Archief van het Aartsbisdom Mechelen
Acta	Acta vicariatus
<i>Short collections</i>	<i>Short collections of the beginning of our English monastery of Teresians in Antwerp with some few particulars of our dear deceased religious (1730-31) - (1730/1)</i>
Van Celst	Archief van de Zusters van het HH van Jezus, Antwerpen

Bibliografie *Onuitgegeven bronnen*

Antwerpen, Archief Bisdom Antwerpen,

- CE212, Capsa episcopatus, mirakels 1627-1717, Soror Maria Margareta ab Angelis
- A.22, Acta episcopatus, 1706-1719
- Rijksarchief Antwerpen-Beveren, Archief kathedraal van Antwerpen,
- B. Gedenktekens en grafmonumenten, 6.B.11 Proces-verbaal van overbrenging van de kist van zuster Margariet van de Wijck naar bisschoppenkelder: 16 juni 1800. KAA-PA, 5.B.3 Nota over de Zalige Margareta ab Angelis, 26 april 1875.
- Stadsarchief, KK#1018, Engelse Theresianen, kloosterkroniek, met lijst biografieën, overgeschreven en samengesteld door zuster Mary Joseph, 1724.

Leuven, Kadoc, Archief van de Zusters van het HH van Jezus, Antwerpen (Van Celst),

- “Notes sur Marie Marguerite des Anges” door Mlle Van Celst (26 April 1875).
- kroniek van de congregatie (1817-1855).

Mechelen, Archief van het Aartsbisdom Mechelen (AAM),

- Acta Vicariatus (Acta), A.I.2. Zalig- en heiligverklaringen, ooggetuigenverslag, 16 juni 1800.
- getuigenissen van Johannes Schaeffer, archivaris van het aartsbisdom Mechelen, van Johannes Beeckmans, pastoor van de Onze-Lieve-Vrouw kathedraal in Antwerpen en van kardinaal Sterckx over de gebeurtenissen in 1843.

64 Kadoc, Van Celst, Notes S. Van Celst, 1875.

65 Prims, Geschiedenis van Antwerpen, vol. 8, pp.237-38.

66 Kadoc, Van Celst, Notes S. Van Celst, 1875.

67 *crainte du gouvernement [...] et l'avons reçu processionnellement en priant les litanies de la Sainte Trinité*. Kadoc, Van Celst, notes, 1875.

68 ‘die buyten in Vlaenderen is gaen woonen en ons dien schat in bewaernis heeft gegeven.’ Kadoc, Van Celst, Kroniek van het Van Celstinstituut, 1817-1855, 4. De spelling van de namen wijkt licht af in beide versies: Van De Ghoor en M. Bastijn in de kroniek, Van de Goor en Basteyns in de notities van Sophie Van Celst. Aangezien Van de Goor nog als apotheker in de Beddenstraat vermeld staat in de *Almanach administratif, judiciaire et du commerce de la province d'Anvers* van 1832-33, is de volgorde die door Sophie Van Celst wordt gegeven allicht de juiste.

69 AAM, Acta, A.I.2, Marguerite des Anges, getuigenissen van Johannes Schaeffer, archivaris van het aartsbisdom Mechelen, van Johannes Beeckmans, pastoor van de Onze-Lieve-Vrouw kathedraal in Antwerpen en van kardinaal Sterckx over de gebeurtenissen in 1843.

70 Tot relikwieën van de eerste graad behoren de fysieke overblijfselen van heiligen en de voorwerpen die een directe band hebben met het leven van Christus. Voor het onderscheid in type relikwieën, en informatie over hoe ze de ‘virtus’ van de overledene bevatten, zie onder andere, Maritz, ‘Reliquien’.

Bibliografie Uitgegeven bronnen

- Bureau de l'Indicateur Commercial, *Almanach administratif, judiciaire et du commerce de la province d'Anvers van 1832-33* (Antwerpen 1832 – 1833).
- Plowden, T.P., *The life of Mary Margaret of the Angels, 1730*, in: Hardman, A., *Two English Carmelites, mother Mary Xaveria Burton (1668-1714) and Mother Mary Margaret Wake (1617-1678)* (London 1939).
- Hunter, T., *An English Carmelite. The life of Catherine Burton, Mother Mary Xaveria of the Angels* (Londen 1876) (appendix 'An incorrupt body is found in a dead vault of ye Monastery of Antwerp as she had foretold', 1725).

Short collections of the beginning of our English monastery of Teresians in Antwerp with some few particulars of our dear deceased religious (1730-31) - (1730/1), in: Katrien Daemen-de Gelder, K., red., *English Convents in Exile, 1600–1800*, part 2, vol. 4: *Life Writing II* (London/New York 2013).

Van der Straelen, J.F. en Van der Straelen, J.B., *Kronijk van Antwerpen*, vol.4: 1791-1794 (Antwerpen 1929).

Secundaire literatuur

- Ammerman, N., *Studying Lived Religion. Contexts and Practices* (New York 2021).
- Appadurai, A., 'Introduction. Commodities and the politics of value', in: A. Appadurai, red., *The social life of things. Commodities in cultural perspective* (Cambridge 1986), 3-63.
- Barclay, K., *The history of emotions. A student guide to methods and sources* (London 2020).
- Bowden, C. en Kelly, J., red., *Who were the nuns? A Prosopographical study of the English Convents in exile 1600-1800*, op www.history.qmul.ac.uk (geraadpleegd op 29 mei 2024).
- Daemen-de Gelder, K., 'Introduction', in: Daemen-de Gelder, K., red., *English Convents in Exile, 1600–1800*, part 2, vol. 4: *Life Writing II* (London/New York 2013) xiii-xxv.
- Deseure, B., *Revolutie in Antwerpen. De aquarellen van Pierre Goetsbloets 1794 – 1797* (Brussel 2021).
- Diercxsens, J.C., *Antverpia Christo nascens et crescens etc.* (Antwerpen 1773).
- Downes, S., Holloway, S. en Randles S., 'Introduction', in: Downes, S., Holloway, S. en Randles S., red., *Feeling things, Objects and emotions through history* (Oxford 2018) 1-7.
- Foster-Campbell, M.H., 'Pilgrimage through the pages. Pilgrims' badges in late medieval devotional manuscripts', in: Blick, S., Gelfand, L.D., red., *Push me, pull you. Imaginative, emotional, physical and spatial interaction in late medieval and renaissance art*, vol.1 (Leiden/Boston 2011) 227-274.
- Gackenholtz Puxeddu, M., 'Lo zio prete e la nipote monaca Don Angelo Tramazzoli e sua nipote Caterina: due membri di una famiglia ternana del Seicento tra vita religiosa e impegno civile', *Bollettino della Deputazione di storia Patria per l'Umbria* 108.1-2 (2011) 495-528.
- Gertsman, E., 'Matter matters', in: Downes, S., Holloway, S. en Randles, S., red., *Feeling things, Objects and emotions through history* (Oxford 2018) 27-42.
- Hallett, N., *Lives of spirit. English Carmelite Self-Writing of the Early Modern Period* (Burlington 2007).

Hallet, N., *The senses in religious communities, 1600-1800* (Burlington 2013).

Hannan, L. en Longair, S., *History through material culture* (Manchester 2017).

Hillard, D., Lempa, H. en Spinney, R., red., *Feelings materialized. Emotions, bodies, and things in Germany, 1500-1950* (New York 2020).

Jordanova, L., *The look of the past. Visual and material evidence in historical practice* (Cambridge 2012).

Karmel Sankt Josef, *Karmel in Wien, 1629-1879-1979* (Wenen 1979).

Kopytoff, I., 'The cultural biography of things: commoditization as process', in: A. Appadurai, red., *The social life of things. Commodities in cultural perspective* (Cambridge 1986) 64-91.

Laube, S., *Von der Reliquie zum Ding. Heiliger Ort, Wunderkammer, Museum* (Berlin 2011).

LeZotte, A., 'Cradling power. Female devotions and early Netherlandish Jéseaux', in: Sarah Blick, S., Gelfand, L.D., red., *Push me, pull you. Imaginative, emotional, physical and spatial interaction in late medieval and renaissance art*, vol. 2 (Leiden/Boston 2011) 59-84.

Maritz, H., 'Reliquien', in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 8 (Freiburg 1999) 1091-1094.

McCandless, J., *Mysticism and emotional transformation in a seventeenth-century English convent* (ongepubliceerde doctoraalscriptie, University of Adelaide 2020).

Miller, M.C., 'Introduction. Material culture and Catholic History', *The Catholic Historical Review* 101 nr. 1 (2015), 1-17.

Morgan, D., *The thing about religion. An introduction to the material study of religions* (Chapel Hill NC 2021).

Müller, Bonifacius, *Paula Maria a Jesu, erste Oberin des Carmeliterinnen-Klosters zum Hl. Josef in Wien. Ein Lebensbild aus dem siebzehnten Jahrhundert* (Wenen 1880).

Naschenweg, H., 'Die Karmelitinnen in Graz 1643–1782 und 1829–1993', *Historisches Jahrbuch der Stadt Graz* 26 (1996) 219-261.

- Orsi, R. *History and Presence* (Cambridge Massachusetts 2016).
- Orsi, R., *Between Heaven and Earth. The religious worlds people make and the scholars who study them* (Princeton 2005).
- Orsi, R., 'Is the study of lived religion irrelevant to the world we live in? Special presidential plenary address. Society for the Scientific Study of Religion, Salt Lake City, 2 November 2002', *Journal for the Scientific Study of Religion* 42 (2003) 169-174.
- Prims, F., *Antwerpsche heiligen* (Antwerpen 1943).
- Prims, F., *Gids van de O.L.Vr. Kerk te Antwerpen* (Antwerpen 1950).
- Prims, F. *De geschiedenis van Antwerpen*, vols. 6-8 (Brussel 1982-1985).
- Randles, S., 'The material world', in: Katie Barclay, Sharon Crozier-De Rosa en Peter N. Stearns, red., *Sources for the history of emotions* (London/New York 2021) 159-171.
- Rossi, L., *Holiness and sanctity. Italian stigmatics and the Holy Office in the nineteenth and early twentieth century* (ongepubliceerde doctoraalscriptie, Universiteit Antwerpen, 2020).
- Rossi, L., "'She is always with us.' Exhumations, examinations, and exhibitions of the body of religious foundresses in 19th- and 20th-centuries Italy', in: *Gazing at death and the dead* (forthcoming).
- Scheer, M. 'What she looks like: on the recognition and iconization of the Virgin Mary at apparition sites in the twentieth century', *Material Religion* 9 nr.4 (2013) 442-467.
- Signori, G., 'Die Wunderheilung. Vom heiligen Ort zur Imagination', in: Geppert, A. en Kössler T., red., *Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert* (Berlin 2011) 71 – 94.
- Simons, G., 'Zuster Margaret Wake, Karmelietes', *Antwerpen. Tijdschrift der Stad Antwerpen* 23 nr. 4 (1977) 219-222.
- Thurston, H., *The physical phenomena of mysticism* (London 1952).
- Vander Motten, J.P. en Daemen-De Gelder, K., 'A Cloistered Entrepôt. Sir Tobie Matthew and the English Carmel in Antwerp', *English Studies* 92 nr. 5 (2011) 548-561.
- Vanhauwaert, S. en Geml, G., 'Don't judge a head by its cover: the materiality of the Johannesschüssel as reliquary', in: Laugerud, H., Ryan, S., Skinnebach, L. K., red., *The materiality of devotion in late medieval Northern Europe. Images, objects and practices* (Dublin 2016) 104-120.
- Warren, N.B., *The embodied word. Female spiritualities, contested orthodoxies, and English Religious Cultures, 1350-1700* (Notre Dame 2010).
- Walsham, A., 'Introduction. Relics and remains', *Past and Present*, supplement 5 (2010) 9-36.
- Wingens, M., 'Oirschot - Maria Margaretha der Engelen', in: P.J. Margry en Ch. Caspers, red., met medewerking van M. Wingens en O. Thiers, *Bedevaartplaatsen in Nederland 2. Noord-Brabant* (Hilversum 1998) 669-677.
- Wingens, M., 'A 'holy nun' in a Protestant country: Maria Margaretha van Valckenisse (1605-1658)', in: J. Beyer, A. Burkard, F. van Lieburg en M. Wingens, red., *Confessional Sanctity (c. 1550 - c. 1800)* (Mainz 2003) 291-302.

Summary / samenvatting / résumé

Rest in peace?

The tumultuous history of an English Carmelite's remains and coffin

This article traces the biography of an oak coffin that once belonged to the 'saintly nun' Mary Margaret of the Angels (Margaret Wake, 1617-1678). The Antwerp Carmelite nun became the center of attention when, on 13 August, 1716, almost forty years after her death, her body was found to be incorrupt. While the discovery of her exceptional remains has received ample scholarly attention, less is known about what happened after the English Carmelite nuns left Antwerp in the late eighteenth century. Both corpse and coffin functioned as powerful 'nodes' in the network consisting of humans and of divine beings. Because of this, their tumultuous histories are well documented and allow us an exceptional insight in the material aspects of Catholic devotional culture and lived religion throughout the late eighteenth and nineteenth centuries. Used as shelter against bullets and cannonballs and digested in healing rituals, the coffin's use expanded after losing its original function as corpse container.

Dit artikel schetst de biografie van een eikenhouten kist die ooit toebehoorde aan de 'heilige non' Maria Margaretha van de Engelen (Margaretha Wake, 1617-1678). De Antwerpse karmelietessen werd het middelpunt van de belangstelling toen op 13 augustus 1716, bijna veertig jaar na haar dood, haar lichaam ongeschonden werd teruggevonden. Terwijl de ontdekking van haar opmerkelijke stoffelijke resten veel wetenschappelijke aandacht heeft gekregen, was er minder aandacht voor wat er gebeurde nadat de Engelse karmelietessen aan het eind van de achttiende eeuw Antwerpen verlieten. Zowel het lijk als de kist fungeerde als krachtige 'knooppunten' in het netwerk van mensen en goddelijke wezens. Hierdoor zijn hun bewogen geschiedenissen goed gedocumenteerd en geven ze ons een uitzonderlijk inzicht in de materiële aspecten van de katholieke devotiecultuur en de geleefde religie in de late achttiende en negentiende eeuw. Gebruikt als bescherming tegen kogels en kanonskogels en verwerkt in genezingsrituelen, breidde het gebruik van de doods-kist zich uit nadat hij zijn oorspronkelijke functie als lijk-kist had verloren.

Reposer en paix ?

L'histoire tumultueuse de la dépouille et du cercueil d'une carmélite anglaise

Cet article esquisse la biographie d'un cercueil en chêne ayant appartenu à la « sainte religieuse » Mary Margaret of the Angels (Margaret Wake, 1617-1678). La carmélite anversoise est devenue le centre de l'attention lorsque, le 13 août 1716, près de quarante ans après sa mort, son corps a été retrouvé intact. Si la découverte de ses restes exceptionnels a fait l'objet d'une grande attention de la part des chercheurs, on s'est moins intéressé à ce qui s'est passé après que les carmélites anglaises ont quitté Anvers à la fin du dix-huitième siècle. Le cadavre et le cercueil ont fonctionné comme de puissants « nœuds » dans le réseau constitué par les humains et les êtres divins. C'est pourquoi leur histoire tumultueuse est bien documentée et nous donne un aperçu exceptionnel des aspects matériels de la culture dévotionnelle catholique et de la religion vécue à la fin du dix-huitième et au dix-neuvième siècle. Utilisé comme abri contre les balles et les boulets de canon et digéré dans les rituels de guérison, le cercueil a vu son utilisation s'étendre après avoir perdu sa fonction première de contenant pour les cadavres.

Over de auteur

Tine Van Osselaer is professor in de geschiedenis van de spiritualiteit, devotie en mystiek aan het Ruusbroecgenootschap van de Universiteit Antwerpen. Haar onderzoek focus zich op religie en gender, religie en geneeskunde, de geschiedenis van emoties en de geschiedenis van pijn. Ze publiceerde onder andere *The pious sex. Catholic constructions of masculinity and femininity in Belgium, c. 1800-1940* (2013) en (in samenwerking met Andrea Graus, Leonardo Rossi and Kristof Smeyers) *Between saints and celebrities. The devotion and promotion of stigmatics in Europe, c. 1800-1950* (2020).



De protestantse kerk in Waver, maar 2022. © Google 2024

Jean-Louis Moreau

Les Églises réformées à l'œuvre en Brabant wallon et la résistance catholique (1837-1939)

Aux sources de cette recherche, des archives remarquables

Les archives de l'Église Protestante Unie de Belgique (EPUB) sont conservées par l'Église elle-même à son siège de la rue Brogniez, à Bruxelles. Elles sont en cours d'inventoriage. Quatorze inventaires ont déjà été publiés¹, deux autres sont terminés mais pas encore diffusés. Les fonds et collections représentent actuellement quelque 450 mètres de documents. Ils comprennent : les archives des Églises dont la fusion a généré l'EPUB en 1978 ; les archives d'une trentaine de paroisses ; de deux douzaines d'associations d'inspiration protestante ; de quelques pasteurs et personnalités ; du district de Liège... On y trouve des archives sur les missions protestantes au Rwanda, sur les émissions de radio et de télévision protestante, des collections de journaux, des milliers de photos, des centaines de plans, de la correspondance, des rapports...

Attardons-nous sur ces rapports d'ailleurs. Ils sont mensuels, trimestriels ou annuels. Ils sont envoyés par les pasteurs, les évangélistes ou les colporteurs à l'administration centrale de leur Église, à Bruxelles. Ils s'avèrent une source sans égale pour apprécier l'évolution des communautés, sous les aspects quantitatifs ou qualitatifs. On en conserve des milliers – peut-être 20.000. Ces documents sont d'une richesse extraordinaire. Ils citent des milliers de noms de protestants ou de personnes touchées par le protestantisme et permettent d'appréhender le travail d'évangélisation, de pastorale et de controverse effectué par les pasteurs et évangélistes des Églises réformées belges depuis leur formation, dans les années 1830.

Sur base des collections très complètes de ces rapports, l'auteur du présent article a pu rédiger cinq articles sur le protestantisme en Brabant wallon qui ont été publiés dans la *Revue d'histoire du Brabant wallon. Religion, patrimoine, société* entre 2017 et 2021.² Cependant, depuis la rédaction de ces articles, une série d'archives anciennes ont été redécouvertes, qui complètent celles exploitées par l'auteur... Il faudrait idéalement remettre l'ouvrage sur le métier. En attendant que l'opportunité s'en présente, cette étude tente une synthèse plus elliptique sur un siècle de protestantisme en Brabant wallon.

On s'attachera tout d'abord à présenter les artisans de l'évangélisation protestante : pasteurs bien sûr, mais aussi évangélistes, colporteurs et lecteurs de Bible. On présentera ensuite l'évolution des implantations de communautés protestantes en Brabant wallon et on donnera les chiffres dont on dispose. On tentera enfin d'expliquer la lenteur de l'expansion des Églises réformées dans cette région, en insistant spécialement sur les efforts consentis par l'Église catholique pour combattre leur essor.

1 Les inventaires sont en ligne sur le site de l'EPUB : <https://fr.protestant.link/les-inventaires-darchives/>

2 Voyez les références dans la bibliographie.

Les artisans de l'évangélisation protestante

Dans la première moitié du 19^e siècle, les protestants belges se groupèrent sous deux bannières : celle de l'Union des Églises protestantes évangéliques (UEPB), formée en 1839 et qui obtint la reconnaissance de l'État ; et celle de la Société Évangélique Belge (SEB). Celle-ci fut créée en 1837 à l'initiative de quelques protestants résidant en Belgique qui, forts de la liberté de culte affirmée par la Constitution, voulaient tenter d'implanter chez nous une Église du Réveil analogue à celles récemment apparues en Angleterre, en Suisse et en France. Par rapport à l'UEPB, la SEB se caractérisait par sa volonté d'évangéliser au-delà des communautés existantes. Grâce à l'aide de pasteurs étrangers – français et suisses essentiellement – elle parvint à créer plusieurs communautés nouvelles, essentiellement en Wallonie. En 1849, alors qu'elle regroupait déjà onze congrégations locales, la SEB se constitua en Église sous le nom d'Église Chrétienne Missionnaire Belge (ECMB) et s'organisa suivant le type presbytérien synodal. L'ECMB resta complètement indépendante vis-à-vis du pouvoir civil, ce qui signifiait notamment que les salaires de ses pasteurs étaient financés par les dons des membres et d'Églises étrangères amies. En 1865, l'ECMB fédérait vingt-trois paroisses ; en 1914, 43.

Les agents que la SEB ou l'ECMB ont employés comptent naturellement un grand nombre d'évangélistes et de pasteurs, mais aussi des colporteurs. Dès le début des années 1830, l'activité des sociétés bibliques a démontré l'intérêt des colporteurs pour le travail d'évangélisation.³ Ils se déplacent à pied, à cheval, en diligence ou en train, visitant villes, villages, hameaux. Ils coltinent dans leur sac des bibles et nouveaux testaments, des almanachs, des traités édifiants, des brochures polémiques critiquant certaines pratiques de l'Église catholique romaine. Leur rôle ne se limite pas à vendre ou à distribuer ces ouvrages. Ils sont invités à saisir chaque occasion pour amorcer une conversation avec les personnes de rencontre, pour renverser leurs préjugés relatifs au protestantisme et répandre la Bonne Nouvelle. Ce sont des athlètes de l'Évangile, parcourant des distances considérables par tous les temps. Prenons par exemple les pérégrinations du colporteur Antoine Volgraaf. Entre avril et décembre 1846, il parcourt les provinces de Flandre orientale, du Brabant flamand et d'Anvers, passant et/ou logeant notamment à Aarschot, Anvers, Boom, Bruxelles, Contich, Termonde, Diest, Gand, Hamme, Leefdaal, Lokeren, Louvain, Malines, Niel, Oud God, Peurs, Schelle, Scherpenheuvel, Sint-Joris-Weert, Saint-Nicolas, Temse, Tirlemont, Willebroek, Zele...

Enfin, il y a aussi un quatrième type d'agent de la SEB ou ECMB : le lecteur de Bible. À l'instar du colporteur, celui-ci vend des écrits d'édification, « mais vendre est la partie accessoire de son œuvre : sa mission est d'aller de maison en maison ou d'atelier en atelier, engager des entretiens sérieux, lire le Livre, en donner les explications qui sont à sa portée et prier avec ceux qui y consentent. Grouper des personnes, former des réunions partout où cela se peut, dans les ateliers, dans les carrières aux heures de repos, en plein air ou dans les habitations, pour exposer le message du salut, c'est encore sa tâche ».⁴ Sauf pour la célébration des sacrements et de la Cène, il remplace les évangélistes et pasteurs – car ceux-ci, peu nombreux, sont débordés. Il a d'ailleurs un avantage sur le pasteur : « La visite du ministre compromet et intimide : on s' imagine qu'il vient pour 'faire un protestant' ; puis c'est un homme instruit, savant [aux] yeux [des], auquel ils ne sauront ou n'oseront répondre ».⁵ Au lecteur de Bible, on parle d'égal à égal et on ose se confier. En s'inspirant du quotidien pour ébaucher une conversation plus profonde, le lecteur de Bible adoptait une méthode pastorale entièrement différente des pratiques de l'Église catholique. Le caractère souvent impromptu, en tout cas informel des réunions qui se tenaient dans l'humble cadre du foyer familial, d'un atelier, d'un dortoir voire d'un cabaret ; le sérieux sans affectation

du prédicateur, qui prononçait la prière sans la réciter ; les cantiques en langue vulgaire, empreints d'élévation et qui permettaient à l'assistance de participer... tout cela était neuf et tendait à créer une atmosphère propice au retour sur soi et à l'éclosion d'un sentiment communautaire.

L'évolution de la présence protestante réformée en Brabant wallon

L'essor du mouvement protestant en Brabant wallon n'eut rien de linéaire. Sur la période 1837-1939, on peut distinguer cinq périodes.

1837-1857 : des débuts difficiles

En mai 1837, le premier évangéliste engagé par la SEB, Louis Vierende, d'origine genevoise, est établi à Genval (commune de Rixensart). Il commence à rayonner dans les villages environnants : La Hulpe, Ohain, Gaillemarde, Braine-l'Alleud, Waterloo, Plancenoit, Bourgeois, Lasne, Ransbèche... Ses paroissiens viennent parfois de plus loin : Limelette, Bierges, Wavre... Après quelques mois d'activité, il signale une trentaine d'auditeurs aux méditations qu'il organise le dimanche.

En juillet 1841, « considérant le peu de progrès que l'Évangile fait à Genval » l'agence de la SEB demande à Vierende de rechercher une maison à louer et un lieu de culte dans un centre un peu plus conséquent : Wavre ou Waterloo.⁶ Vierende déménage effectivement pour Mont-Saint-Jean (Braine-l'Alleud), à toute proximité de Waterloo, et y aménage une chapelle dans une maison particulière. Cette chapelle est inaugurée en novembre et réunit alors 20 à 30 auditeurs chaque dimanche. Louis Vierende n'abandonne pas pour autant ses ouailles de Genval : des réunions réunissant encore 10 à 12 frères y ont lieu chaque semaine. À Ohain, l'évangéliste tient plus sporadiquement des assemblées (comprenant 3 ou 4 auditeurs). Vierende est aussi présent à Basse-Wavre à partir de septembre 1841. Il y a rencontré une wavrienne aisée, Mme Verhagen (née de Bienne), qui invite de façon pressante la SEB à y établir un lieu de culte. Une petite communauté se dessine assez vite. Un temple est ouvert en mars 1843.

Entre 1843 et 1849, le pasteur Amand Cacheux, ancien diacre catholique, remplace Vierende à Basse-Wavre, Genval et Ohain. Basse-Wavre remplace Mont-Saint-Jean comme épiscentre de l'évangélisation. On y compte entre 20 et 50 auditeurs à cette époque : à Ohain, de 30 à 50 ; à Genval, de 15 à 20. Cacheux se plaint assez vite du peu de vie de la communauté de Basse-Wavre, en perte de vitesse ; en 1847, il loue une autre salle à Wavre même, espérant ainsi drainer davantage de monde. A Hèze (sur Grez-Doiceau), Cacheux constate par contre qu'une communauté réunit quelque 20 à 30 personnes qui « se cachent dans une salle particulière où on peut entendre la parole sans qu'on les voie ».⁷ À partir de novembre 1844, Cacheux tient des réunions à Doiceau chez le colporteur Ambroise Degodt. Trente personnes assistent à la première réunion. En décembre 1846, le pasteur Cacheux est autorisé à établir un culte régulier à Hèze, le dimanche. Et en 1847, les frères de Hèze et de Biez érigent un temple – sur l'initiative d'Étienne Lecapitaine, habitant du lieu et futur colporteur de la SEB, qui apporte le terrain et se charge de presque toutes les dépenses nécessaires.

3 *Premier rapport de la Société Biblique Belge et Étrangère*, Bruxelles, 1837, 26 p.

4 Anet, *Histoire des trente premières années*, 345.

5 Idem.

6 EPUB, *Archives de l'Église Chrétienne Missionnaire Belge (= AECMB)*, n° 183, procès-verbal de réunion de l'agence de la SEB, 28 juillet 1841.

Au cours de son pastorat à Basse-Wavre, Cacheux a aussi tenté d'évangéliser Jodoigne et Genappe, où certaines personnes se réclament de l'Évangile dès ces années 1840.

Après le départ de Cacheux, les pasteurs qui prennent la relève en Brabant wallon changent une nouvelle fois les foyers d'évangélisation et les lieux où des réunions se tiennent. Wavre est abandonné. Le poste de Genval n'est plus desservi après 1850. Biez, où l'auditoire n'est que de 8 à 12 personnes, n'est plus desservi régulièrement à partir de 1853. Les réunions y sont de plus en plus sporadiques. Le troupeau y est de plus menacé par la propagation d'un mouvement « sectaire », l'irvingisme. À Ohain et Ransbèche, enfin, des réunions sont organisées jusqu'en mars 1857. Les assemblées d'Ohain regroupent alors une vingtaine de personnes, celles de Ransbèche, une trentaine. Une salle est louée et aménagée à Ohain, avec poêle et bancs. Des tentatives d'évangélisation dans d'autres localités (Beauvechain, Longueville, Genappe, Clabecq ou Vieux-Genappe) tournent court.

1857-1867 : un retour à la case départ ?

En 1857, après 20 ans d'efforts, la SEB – devenue entretemps ECMB – décide de ne plus affecter d'évangéliste ni de pasteur au Brabant wallon. Comme l'explique le pasteur Boudin : « Pour des causes qui peuvent varier, la présence de familles ou d'individus protestants est constatée à un moment donné. L'une ou l'autre dénomination protestante en tient compte et inclut ce lieu dans la tournée d'évangélistes itinérants. Ces disséminés sont mis au bénéfice d'un culte régulier. Ces efforts peuvent donner lieu à l'érection d'une paroisse. Dans des cas moins favorables, l'organe régulateur – le synode ou la commission d'évangélisation – peut décider que le seuil de viabilité n'est pas atteint, que les ressources en hommes et en argent doivent être utilisées autrement. Le résultat étant la suppression du culte régulier, remplacé par des visites pastorales échelonnées. Ce retrait se métamorphose à la longue en un abandon ».⁸ Mais, cela ne signifie pas pour autant la disparition des cellules protestantes existantes. Celles-ci peuvent survivre longtemps à l'absence de pasteur. Il semble même qu'une communauté nouvelle soit apparue durant cette période à Cérourx, sans qu'à ce stade on en connaisse beaucoup sur les circonstances de cette émergence.

1867-1890 : une période de réveil

En 1867, l'ECMB reprend pied en Brabant wallon. Elle y dépêche un lecteur de Bible à mi-temps, Paul Bouton, le chargeant de célébrer des cultes le dimanche alternativement à Clabecq, Ohain et Cérourx-Mousty, mais aussi de colporter et de visiter chaque lundi les environs de ces différentes communautés, qui ensemble comptent alors 101 membres adultes.⁹ Bouton sera le principal moteur d'un quart de siècle d'essor du protestantisme dans la province. Entre 1875 et 1890, plusieurs communautés se développent à Faux, Clabecq, Sart-Dames-Avelines et Ittre.

À Faux (Court-Saint-Étienne), un évangéliste est installé en 1877, Célestin Ridoux, qui est en outre chargé d'organiser les réunions pour la communauté de Mousty. Ridoux tente même de rendre vie à l'ancienne communauté de Wavre.

La congrégation de Clabecq est née autour des forges et de son chef de fabrication, Hubert Thomas.¹⁰ Mouleur en fer, celui-ci y aurait été nommé surveillant en chef en 1847, puis chef de fabrication vers 1861.¹¹ Dès cette époque, il a des contacts avec l'ECMB à Bruxelles. En avril 1867, la communauté de Clabecq est officiellement rattachée comme annexe à la paroisse de l'Observatoire, à Bruxelles. En juin 1871, elle compte plus de 60 membres et demande à l'administration de l'ECMB de lui dépêcher un prédicateur tous les dimanches, et non une semaine sur deux comme il est de coutume depuis quatre ans. En 1881, le

nombre de membres dépasse la centaine et un nouveau local est inauguré. La communauté sera desservie par un pasteur à temps plein à partir de 1887.

Le 'réveil' de Sart-Dames-Avelines en 1876 est tout-à-fait spectaculaire dans ses commencements. Le mouvement part de la rébellion d'une bonne partie des habitants de la paroisse contre la hiérarchie de l'Église catholique suite au déplacement d'un vicaire populaire. Désireux néanmoins qu'un culte soit rendu dans leur commune, ils s'adressent à l'ECMB. Paul Bouton est envoyé sur place pour évaluer la situation : *une première réunion compta plus de 500 personnes. Le lendemain, il y en avait plus de 1000. Le dimanche suivant, 1200 auditeurs environ assistèrent au prêche.* Une salle est mobilisée dans un estaminet pour accueillir les cultes. Une école du dimanche est inaugurée pour la catéchèse des enfants. Dès 1877, un pasteur est installé à demeure. Ce conflit de Sart a une dimension politique : le bourgmestre, Louis Dumont de Chassart, catholique et propriétaire d'immenses domaines dans la commune, dont il emploie nombre d'habitants, fera tout ce qui est en son pouvoir pour mettre les bâtons dans les roues aux prédicateurs protestants.

À Ittre, enfin, la communauté protestante se développe autour d'un maître de sablière arrivé au village en 1860. Des réunions sont animées par Paul Bouton en 1878-1879. En 1880, la communauté passe à l'Union des Églises Évangéliques Protestantes de Belgique (Église de tendance réformée mais reconnue et subsidiée par l'État).

En dépit de cette grande effervescence, les églises ou stations relevant de la SEB ou de l'ECMB en Brabant wallon ne comptent en 1889 que 280 membres adultes (soit 69 pour Clabecq, 96 pour Court-Saint-Étienne et 115 à Sart-Dames-Avelines) et 175 enfants.¹² Quant aux protestants d'Ittre, ils sont une quarantaine à la même époque.¹³

1890-1918 : temps de consolidation ou de stagnation

La période 1890-1918 est en demi-teinte pour les communautés protestantes du Brabant. On enregistre certains signes de consolidation. Par exemple, la communauté de Clabecq est dotée d'un temple en 1906 et érigée en église autonome en juillet 1914. À cette date, elle comptait soixante familles ou 130 adultes et 75 enfants, dispersés sur une quinzaine de communes. Les deux éléments, bourgeois et ouvrier, qui composent l'église, vivaient en bonne entente.

La communauté d'Ittre, passée en 1880 sous la houlette de l'UEEPB, est également érigée en paroisse autonome en 1902. La congrégation comptait 105 membres en 1909, disséminés dans les communes de Bornival, Henripont, Ronquières et Tubize (hameau de Stéhoux). En 1914, il y avait un temple à Ittre même et des salles de culte à Henripont et Bornival.

Mais à certains signes, comme une présence moins régulière aux cultes, la période est également caractérisée par une stagnation. La paroisse de Sart-Dames-Avelines, qui en 1885 comptait 104 membres adultes et 72 enfants, ne regroupe plus que 77 adultes et 39 enfants en 1906. Et le poste de l'ECMB à Court-Saint-Étienne périclité : il ne compte plus qu'une demi-douzaine de familles à la veille de la Première Guerre mondiale. Pour des raisons d'économie, les desservants de la paroisse de Sart en ont la charge à partir de 1891. Ce n'était

7 EPUB, *AECMB*, n° 185, procès-verbal de réunion de l'agence de la SEB, 4 mars 1844.

8 Boudin, 'Les archives des communautés protestantes', 136.

9 *Trentième rapport de la Société Évangélique ou Église Chrétienne Missionnaire Belge* (Bruxelles 1868) 31.

10 EPUB, *AECMB*, n° 557, notice sur les débuts de la communauté de Clabecq entre 1870 et 1906, s.d.

11 Druetz et Maquet, 'Le Brabant wallon', 42.

12 *51e rapport de la Société Évangélique ou Église Chrétienne Missionnaire Belge. Exercice 1888-1889* (Bruxelles 1890) 12.

13 *Jubilé cinquantième. Histoire du synode* (Bruxelles 1889) 199.

pas, d'ailleurs, une communauté homogène, mais un conglomerat de noyaux se réunissant séparément à Beaurieux, Court-Saint-Étienne, Faux et Céroux.

1919-1939 : une phase de recul

Le protestantisme réformé connaît une crise relative durant l'entre-deux-guerres.¹⁴ Les chiffres publiés par les deux églises protestantes d'obédience réformée (Église Chrétienne Missionnaire Belge et Union des Églises Protestantes de Belgique) font état d'une baisse de quelque 15% du nombre des fidèles à l'échelle nationale en quelque vingt ans.

Les chiffres dont nous disposons pour les paroisses du Brabant wallon confirment cette tendance générale à la baisse. À Clabecq, par exemple, le nombre de membres adultes glisse de 106 en mars 1920 à 71 en mars 1932, puis à 68 en mars 1938 (ceci sans compter une soixantaine de sympathisants qui se déclarent protestants). À Sart-Dames-Avelines, on tombe de quelque 70 membres inscrits en mars 1930 à 38 seulement en mars 1937. La paroisse d'Iltre est la seule à tirer son épingle du jeu avec une croissance de ses effectifs, du moins entre mars 1919 (74 membres adultes) et mars 1931 (91 membres).

Notons toutefois que les listes de membres dressées par les pasteurs et évangélistes répondent à des critères relativement sévères : régulièrement, elles étaient passées au crible et les noms de ceux qui ne participaient plus activement à la vie de la paroisse et ne versaient plus de libéralité étaient impitoyablement éliminés. Ces purges pouvaient être sévères.

Il n'empêche. Au total, les protestants adultes du Brabant wallon pouvaient être évalués à moins de 200 à la veille de la Seconde Guerre mondiale – en se tenant aux Églises d'obédience réformée. Un chiffre qui laisse rêveur quand on voit les efforts déployés depuis 1837.¹⁵

Voici à titre indicatif l'évolution du nombre de membres des communautés relevant de l'ECMB entre 1891 et 1938. Pour le Brabant wallon, la chute du nombre de membres est sévère. Les autres régions tirent mieux leur épingle du jeu, du moins en Wallonie.

	1891		1938	
	Adultes	Enfants	Adultes	Enfants
Bxls	338	180	747	198
BW	236	162	128	27
Hainaut	2479	1628	2729	904
Liège	1519	921	1594	530
Namur	61	43	146	65
Anvers	86	57	382	121
Flandre orientale	55	40	19	8
Flandre occidentale	38	37	52	35
Totaux	4812	3068	5797	1888

Les freins à l'essor des Églises réformées

Les causes qui ont bridé la croissance des communautés réformées en Brabant wallon entre 1837 et 1939 sont nombreuses et leur impact est difficile à mesurer. Certaines d'entre elles

sont évoquées dans les rapports des évangélistes et pasteurs tout au long du « temps long » étudié. Elles touchent d'ailleurs d'autres régions que le Brabant wallon.

On prendra d'abord en considération la faiblesse des moyens des Églises protestantes et spécialement de l'ECMB. Ces difficultés sont particulièrement vives durant l'entre-deux-guerres, époque où l'endettement de l'Église devient abyssal. Alors qu'en 1922, elle a 42 pasteurs à son service, on n'en compte plus que 24 en 1936. Cette diminution a un impact direct en Brabant wallon : en 1934, il est décidé qu'un seul évangéliste desservira les paroisses de Clabecq et Sart-Dames-Avelines et le poste de Court-Saint-Étienne ! C'est dès lors un marathon permanent pour l'évangéliste Bridoux, obligé de faire la navette aussi régulièrement que possible entre les trois communautés !

Des facteurs démographiques ont aussi joué contre l'essor des communautés protestantes. À deux reprises, dans les années 1850 et dans les années 1920, de nombreuses familles protestantes ont émigré : vers les États-Unis dans les années 1850¹⁴, vers la France et le Canada après la Grande Guerre. Il est difficile de savoir dans quelle mesure la religion des émigrants a été un facteur qui a encouragé leur départ.

Les mariages mixtes (entre protestants et non-protestants) ont également sapé le développement des paroisses protestantes. Les rapports de l'ECMB abondent de ces récits où les familles de conviction réformée se désagrègent quand les enfants se marient en dehors de leur communauté confessionnelle. En 1932, le synode de l'ECMB décida d'ailleurs que la bénédiction nuptiale serait refusée aux époux qui ne déclareraient pas être libres de tout engagement envers l'Église catholique quant à la religion des enfants à naître. Ceci en réaction à l'excommunication lancée par l'Église catholique contre ses fidèles qui élèveraient leurs enfants hors du catholicisme.

Plus généralement, comme les communautés protestantes n'arrivent pas à atteindre une masse critique, elles sont très sensibles au moindre « accident » démographique : déménagement d'une ou deux familles, décès d'un paroissien dynamique, mariages exogamiques.

De même, la distribution spatiale des communautés, très éclatée, handicape leur essor. Cette dispersion des familles protestantes épuise les pasteurs, évangélistes et colporteurs, complique la vie paroissiale, fait obstacle au sentiment d'appartenance. Dans les années 1840, le pasteur Armand Cacheux, en poste à Basse-Wavre, constate qu'à l'automne, les chemins vers Jodoigne ou Genappe sont impraticables, ce qui le contraint à abandonner à eux-mêmes pendant de longs mois les protestants de ces communes. En 1923 encore, le pasteur Victor Balty, desservant de la paroisse de Clabecq, recense trente-sept paroissiens adultes habitant hors des limites de la commune : dix à Hal, deux à Saintes, quatre à Rebecq, trois à Quenast, trois à Nivelles, quatre à Asquembourg, cinq à Noucelles, quatre à Braine-l'Alleud, un à Braine-le-Château et un à Oisquercq... En 1930, les protestants relevant du poste de Court-Saint-Étienne sont si dispersés que leurs réunions ont lieu un dimanche par mois au domicile de l'évangéliste Dedye, à Ottignies, et un dimanche par mois chez la veuve Delbauche, à Beurieu. Quant aux membres de la communauté protestante d'Ittre, ils sont dispersés sur dix communes en 1920.

Toutes les activités paroissiales souffraient de la dispersion des communautés : cultes, réunions d'évangélisation, mouvements de jeunesse, catéchèse...

14 Le phénomène n'est d'ailleurs pas limité à cette seule confession. Pour la crise du catholicisme, on peut par exemple lire le témoignage de Callewaert, 'De geloofsafval in Vlaanderen', qui évoque comme causes générales d'une indifférence croissante en Europe (Irlande exceptée) : le mécontentement social, la montée du matérialisme, l'essor du scientisme et du rationalisme et l'essor des villes.

15 Pirotte, 'Percée et stagnation', 371-380.

16 Sur l'émigration vers les États-Unis, voir notamment en bibliographie les articles d'A. De Smet.

L'évangélisation se heurte aussi, d'après les témoignages des agents de la SEB, puis de l'ECMB, à une grande indifférence religieuse. Beaucoup de documents y font allusion. Dès 1851, le pasteur David Lenoir écrit que la désaffection pour les matières spirituelles « varie d'intensité d'une localité à l'autre, cela va sans dire, mais paraît constituer comme la teinte générale du pays ... Cette indifférence n'exclut ni un attachement aveugle aux superstitions papistes, ni même quelquefois la persécution des disciples du Sauveur ».¹⁷ Au milieu du XIX^e siècle, les succès rencontrés de-ci, de-là par la prédication évangélique sont davantage l'expression de l'attrait du neuf ou de la haine du clergé catholique que la preuve d'un réel intérêt des auditeurs pour leur salut : « on viendra nous écouter en foule, les uns par curiosité, les autres pour se venger du prêtre, d'autres encore par dégoût des enseignements de Rome, peu ou point par un besoin sérieux de conscience ».¹⁸

Septante ou quatre-vingts ans plus tard, les prédicateurs protestants dénoncent plus que jamais le matérialisme affiché par la population du Brabant wallon, que la guerre et ses horreurs ont poussé à jouir de l'instant. En 1937, le pasteur René Dedye, membre du conseil synodal de l'ECMB, constate avec regret que dans les familles où l'on est protestant depuis deux ou trois générations, la piété est souvent peu profonde. L'entrain des enfants ou des petits-enfants des pionniers de l'œuvre semble refroidir à mesure qu'ils s'élèvent dans l'échelle sociale : « l'ouvrier ne se contente plus de ce que l'Église lui offre. Celle-ci ne sera plus aussi exclusivement le sanctuaire où il rencontre Dieu, en même temps que le foyer où il retrouve ses amis, où il s'instruit et se divertit sainement, en un mot, où se passent tous ses loisirs. Pour ses enfants, l'ouvrier veut une situation meilleure que la sienne et il les enverra suivre les cours des écoles industrielles après leur journée de travail ou le dimanche. Le résultat en sera souvent une dangereuse perte de contact avec l'Église ».¹⁹

L'essor des Églises réformées a aussi été battu en brèche par des mouvements de dissidence au sein du mouvement protestant et par le dynamisme de nouvelles obédiences. Dès le 19^e siècle, le travail d'évangélisation de la SEB en Brabant wallon pâtit de l'essor de nouveaux mouvements d'inspiration protestante : irvingisme, darbyisme.²⁰ Le mouvement s'accroît durant l'entre-deux-guerres et l'on voit apparaître des communautés méthodistes, pentecôtistes, adventistes, salutistes, évangéliques...²¹ Entre 1919 et 1940, le nombre de communautés évangéliques et protestantes en Belgique passe de 115 à 236, mais l'essentiel de cet accroissement est l'œuvre de trois dénominations qui n'étaient pas actives en Belgique avant la Première Guerre mondiale : l'Église méthodiste, la Mission Belge Évangélique (MBE) et l'Église pentecôtiste. Celles-ci fondent respectivement vingt-cinq, soixante-et-une et quatorze communautés locales.

Même au sein d'une paroisse, il faut compter avec une diversité des convictions individuelles. Les Églises belges réformées sont bien moins enfermées dans un credo que l'Église catholique. Elles laissent une place importante à l'individu, à l'analyse critique. Des questions importantes ne réunissent pas l'unanimité comme par exemple la question du baptême des enfants, le repos dominical... Comme les clercs n'ont pas sur les Églises l'autorité que l'on retrouve dans le catholicisme, les occasions sont décuplées de voir se produire des « dissidences » au sein même des communautés locales.

Le protestantisme souffre aussi de son image de religion « importée », étrangère à la Belgique. On ignore communément que la Réforme y a connu un grand essor au 16^e siècle. Les pasteurs ne sont-ils pas d'ailleurs pour la plupart des étrangers, néerlandais en Flandre, français et suisses en Wallonie ?

L'opposition de l'Église catholique

Cependant, l'obstacle le mieux documenté au développement du protestantisme dans nos provinces est sans conteste l'opposition farouche de l'Église catholique – et ce, durant toute la période 1837-1939.²² C'est un phénomène séculaire, qui varie dans les formes et en intensité, mais qui marque toute la période.

En théorie, la Constitution belge garantit la liberté de culte. Dans les faits, l'Église catholique a eu du mal à accepter le prosélytisme des Églises réformées. Désignés par son clergé à la vindicte populaire, pasteurs et colporteurs protestants furent exposés parfois à des violences, le plus souvent verbales, quelquefois physiques.

En 1838, par exemple, la maison du pasteur Vierne, à Genval, est l'objet de la vindicte de catholiques intolérants. Ceux-ci commencent en mars par des charivaris autour de son domicile. En avril, on jette des cailloux à plusieurs reprises pendant la nuit contre sa maison : des fenêtres sont brisées. Les enfants du pasteur sont pris à partie et hués dans la rue. Le 23 mai enfin, pendant la nuit, deux coups de fusil sont tirés à travers les fenêtres de la maison. Plainte est déposée auprès du procureur du Roi à Nivelles, mais aucune suite n'y sera donnée.²³

En juin 1843, lors d'un prêche en plein air à Grez-Doiceau, le pasteur Eugène Sumichrast provoque un rassemblement de plusieurs centaines de personnes, mais est interrompu par un échevin qui lui demande ses papiers. N'en ayant pas, il est reconduit manu militari jusqu'aux limites du hameau. Là, « à peine avions-nous fait 50 pas que nous fûmes poursuivis par une troupe de vauriens armés de bâtons ferrés et de branches d'arbres et de pièces de bois de la grosseur du bras. Ils battaient du tambour, hurlaient, sifflaient, aboyaient, chantaient etc. Jamais auparavant je n'avais entendu de vacarme semblable. Ils nous accompagnèrent pendant plus d'une heure de cette manière et comme nous devions passer sur un pont de bois, ils le détruisirent, ce qui nous obligea à faire un long détour pour traverser la rivière au village suivant. L'un de ces malheureux dit que si on lui donnait un fusil, il viendrait me tuer chez moi. Au reste, ils se sont contentés de nous insulter sans nous frapper ».²⁴ Ici aussi, plainte est déposée... mais sans retombée pratique.

En 1844, le pasteur Amand Cacheux, de passage à Jodoigne, rencontre lui aussi des difficultés pour prêcher sans être interrompu par un charivari. L'agressivité de la foule à son endroit atteint un paroxysme, au point qu'« un homme a demandé s'il serait damné s'il donnait la mort à l'évangéliste ».²⁵

Le 30 avril 1851, à Roux-Miroir (Incourt), le colporteur Étienne Lecapitaine est violemment pris à partie dans une maison habitée par un chantre de l'église catholique locale : « il me voulait toujours me donner des coups mais sa femme ça mi [s'est mise] au devant de sont

17 EPUB, *AECMB*, n° 2510, lettre du pasteur David Lenoir au comité administrateur de la SEB, 12 juillet 1851. L'indifférence religieuse, selon Lenoir, peut se combiner avec un vernis de rites exempt de fondement spirituel profond. C'est ce qu'on appellera plus tard le « christianisme sociologique ».

18 Idem.

19 Dedye, *Église Chrétienne Missionnaire Belge*, 24.

20 Sur le darbyisme en Belgique, voyez Blond, P., *Les assemblées des Frères*.

21 Dedye, R., *Église Chrétienne Missionnaire Belge*, 21-29. Il manque des synthèses sérieuses sur la plupart des obédiences actives en Belgique. Sur le développement de l'Église adventiste, voyez néanmoins Vandenvelde, *Spécial centenaire*. Sur le méthodisme : *Paix et Liberté*, 6 mars 1955 [numéro spécial consacré au méthodisme et à son développement en Belgique] et Thonger, 'Belgium'. Sur la Mission Évangélique Belge, Van Dorp, H., *Ta Parole est la Vérité*.

22 Sur la contre-propagande catholique, lire entre autres l'article du jésuite A. Lemaire paru en 1928 dans la *Nouvelle revue théologique*.

23 EPUB, *AECMB*, n° 2518, copie de la lettre du pasteur Vierne au procureur général du Roi à Bruxelles, 5 janvier 1839.

24 EPUB, *AECMB*, n° 1600, rapport d'Eugène Sumichrast, 15 juin 1843.

25 EPUB, *AECMB*, n° 186, procès-verbal de réunion de l'agence de la SEB, 9 septembre 1844.

mari ».²⁶ En mai 1853, le même se fait tabasser par deux employés des accises à Auderghem, comme « colporteur de mauvais livres » : « un de ces deux m'a pris par la gorge et ils m'ont donné des coups de pieds au bas-ventre et sur mes jambes, [tellement] que j'ai gagné de grandes douleurs ».²⁷ Plainte est déposée à la gendarmerie.

Si les mentions de violences physiques sont moins nombreuses dans les archives de la seconde moitié du 19^e siècle, elles ne disparaissent pas complètement. En 1925 encore, le pasteur de Clabecq Victor Balty a une algarade assez sérieuse avec le curé d'Oisquerq à propos notamment du culte de la Vierge, et Balty se fait bousculer, déplorant « la violence de ce curé, âgé d'environ 35 ans, qui ne craint pas de porter la main sur un homme beaucoup plus âgé que lui ».²⁸

Les menaces prononcées à l'égard des protestants ne touchent pas les seuls pasteurs, évangélistes ou colporteurs, mais ceux qui fréquentent prédications et cultes. À Wavre, au début des années 1840, les premiers auditeurs du pasteur Vierende sont harcelés en rue et on les affuble du sobriquet péjoratif de « chipères » ou « chipaires »²⁹, on les appelle « serviteurs du diable » ou « enfants qui vont au sabbat ».³⁰ Les chats de madame Verhaegen-de Bienne, qui a invité le pasteur Vierende à prêcher à Wavre, sont empoisonnés, on la menace d'incendier sa maison où se tiennent provisoirement les cultes dominicaux. Des affiches sont placardées sur ses murs : « Nous jurons la mort, feu et poison, à qui chipères écouteront... Plus de secours des autorités civiles ni ecclésiastiques pour ces enfants du démon. Deux dames de Basse-Wavre en enfer iront, une sur le mont et l'autre au fond ».³¹ Il faudra faire intervenir le procureur du Roi de Bruxelles pour qu'enfin, des gendarmes et des gardes-champêtres soient disposés autour de la maison à l'heure des cultes.

Ceux qui accueillent les prédicateurs chez eux sont mis au ban de la communauté. À Braine-l'Alleud, le curé du lieu aurait déclaré en 1856 à un homme qui accueillait des réunions évangéliques chez lui : « Je n'épargnerai rien pour te faire mourir de faim, toi, ta femme et tes enfants ». Et il tint promesse : « il ameuta quelques fainéants de la commune, qui vinrent à plusieurs reprises poser une table en face de la maison... laquelle table était ensuite couverte de pots de bière ; alors, hommes et enfants se mettaient à trinquer autour de la table, chantant, dansant et proférant toutes sortes de bouffonneries ; et tout cela se faisait avec l'argent de monsieur le curé, qui donnait généreusement deux francs à quiconque voulait prendre part à ces orgies... L'officier de police, loin de réprimander ces scènes de désordre, se rendit chez les amis qui nous recevaient pour leur attribuer la cause [la responsabilité] de tout ce tapage et leur dire qu'en nous recevant chez eux, ces derniers s'exposaient à être emprisonnés ».³²

Il est bien entendu interdit de lire les écrits protestants, ni les bibles qu'ils vendent. À Wavre, les colporteurs A. Delhay et Étienne Lecapitaine constatent en 1843 et en 1854 que les habitants craignent d'être aperçus en train d'acheter un traité : « si je parle à une âme, plusieurs s'approchent pour écouter et semblent dire : nous voudrions bien, mais nous n'osons pas ».³³ Certains achètent deux exemplaires d'une même brochure, de façon à pouvoir si nécessaire en sacrifier un exemplaire ; car après le passage d'un colporteur, les curés vont de maison en maison pour collecter les écrits qu'il a vendus ou distribués et les brûler.

Le clergé catholique exhorte ses ouailles à ne rien vendre ni prêter aux protestants, à ne pas les saluer ni même les regarder. Les enfants sont excités à les harceler, la jeunesse est encouragée à les charivariser. À Jodoigne, un néophyte du nom de J. Dumoulin constate tristement en 1845 : « j'ai tout perdu, parents et amis ».³⁴ On isole la brebis égarée, on dresse ses parents, ses enfants ou sa femme contre lui. C'est le cas des frères Dubois, de Braine-le-Château, qui en 1877 sont mis au ban de leur propre famille : « L'ainé est marié. Son père

lui a défendu l'entrée de sa maison s'il continuait à fréquenter nos réunions. En dépit de cette menace, il continue. Le plus jeune n'est pas marié. Son père lui a dit de ramasser ses habillements, de quitter la maison et de ne plus y rentrer tant qu'il irait écouter les protestants. Il lui a répondu : 'Mon père, j'en suis bien triste, vous ferez ce que vous voudrez, mais je préfère mourir plutôt que d'abandonner mon sauveur. Il a donc dû quitter son père, sa mère et ses frères... ».³⁵ Un des moyens de pression est le chantage aux sacrements : les curés refusent la confession à ceux qui sont liés à des protestants³⁶ et les menacent aussi de ne pas laisser leurs enfants faire leur première communion.³⁷

Mais les protestants courent aussi des risques beaucoup plus tangibles, comme d'être mis à la rue. En 1877, le curé de Braine-le-Château fait convoquer le protestant Charles Denis par l'officier de police local pour le menacer : « vous avez votre maison bâtie sur les biens communaux ; quand votre bail sera fini, il ne sera plus renouvelé car vous aurez affaire avec l'administration qui fera démolir votre maison ».³⁸ Le lecteur de Bible Paul Bouton, son fils Nestor et Charles Denis dénonceront ces pressions dans le journal libéral *Le Courrier de Nivelles*.

Nombre de lettres et de rapports évoquent aussi le chantage à l'emploi : à l'appel du clergé, des ouvriers sont renvoyés et des artisans perdent leurs pratiques pour le simple fait d'avoir des contacts avec les agents de la SEB. Le colporteur Étienne Lecapitaine a raconté comment, à l'époque où il était tailleur à Biez, il perdit la moitié de ses clients pour avoir travaillé à la construction de la chapelle protestante vers 1847. À Jodoigne en 1875, un certain Louis est pris à partie par le doyen pour avoir refusé de faire baptiser sa fille. Travaillant comme ouvrier carrier dans une grande exploitation (probablement celle de Gobertange), il se voit aussi reprocher par son employeur d'avoir distribué des traités évangéliques à ses compagnons de travail. « Je fus bien étonné que mon patron me renvoya sans aucun motif, me semblait-il. Alors je me suis rembauché aux travaux pour la Ville, pour la réparation des chemins de campagne. Après avoir travaillé pendant une semaine, le garde-champêtre surveillant me renvoya par ordre du maire de la Ville, sans pouvoir me dire le motif ».³⁹ Ces pressions ont finalement raison de la résistance de Louis, qui accepte de faire baptiser son enfant.

De leur côté, les petits agriculteurs sont menacés de perdre les terres qu'ils tiennent en fermage. En 1854, un habitant de Dion-le-Mont, qui suit régulièrement les prédications, laisse en même temps son enfant faire sa communion à l'église catholique ; il se justifie en disant « qu'il tenait 3 hectares de terre [en fermage] ; que, si le bruit venait à se semer qu'il était protestant, que de suite Mr Brigode les reprendrait... Dieu sait bien que ce n'est pas de ma faute ».⁴⁰ Le clergé du Brabant wallon peut en effet compter sur une bonne partie des grands

26 EPUB, *AECMB*, n° 1756, rapport du colporteur Étienne Lecapitaine, 30 avril 1851.

27 EPUB, *AECMB*, n° 1756, rapport du colporteur Étienne Lecapitaine, 10 juin 1853.

28 EPUB, *AECMB*, n° 565, rapport de V. Balty du 19 juin 1925.

29 Ce surnom est attesté dès 1838 à Genval, où le bourgmestre emploie le terme pour désigner le pasteur Vienne : EPUB, *AECMB*, n° 2518, copie de la lettre du pasteur Vienne au procureur général de Bruxelles, 5 janvier 1839. Le terme dérive peut-être du wallon 'schiper' : s'échapper, se libérer, échapper au contrôle. Voir le dictionnaire wallon en ligne <http://chanae.walon.org/lh/wa/dic/index.php>

30 EPUB, *AECMB*, n° 2512, lettre de D. de Bienne, épouse Verhagen, au pasteur Édouard Panchaud, octobre 1842.

31 EPUB, *AECMB*, n° 2512, lettre de D. de Bienne, épouse Verhagen, au pasteur Édouard Panchaud, 17 octobre 1842.

32 EPUB, *AECMB*, n° 2511, lettre de Joseph Bauduin au comité administrateur de la SEB, 16 septembre 1856.

33 EPUB, *AECMB*, n° 1716, rapport d'A. Delhaye pour août 1843 ; n° 1756, rapport du colporteur Étienne Lecapitaine, 2 octobre 1854.

34 EPUB, *AECMB*, n° 2212, lettre de J. Dumoulin à George H. Davis, secrétaire de la SEB, 3 mars 1845.

35 EPUB, *AECMB*, n° 2511, lettre de Joseph Bauduin au comité administrateur de la SEB, 16 septembre 1856.

36 EPUB, *AECMB*, n° 1716, rapport du colporteur A. Delhaye pour janvier 1846.

37 EPUB, *AECMB*, n° 1619, rapport de l'évangéliste Louis Vienne, 7 décembre 1841 ; n° 1716, rapport du colporteur A. Delhaye pour mars et avril 1842.

38 EPUB, *AECMB*, n° 1695, rapport du lecteur de bible Paul Bouton pour août 1877.

39 EPUB, *AECMB*, n° 1645, lettre de François Joseph Louis au pasteur Poinot, 24 mars 1875.

40 EPUB, *AECMB*, n° 1756, rapport du colporteur Étienne Lecapitaine, 31 août 1854.

propriétaires terriens de la région dont plusieurs sont des représentants éminents du parti catholique. Les rapports du lecteur de Bible Paul Bouton des années 1870-1880 évoquent les manœuvres instiguées contre les communautés protestantes brabançonnaises par le marquis de Sayve à Clabecq, le comte de Robiano à Braine-le-Château ou le comte de Meeus dans la région d'Argenteuil.⁴¹ « Le Brabant wallon ? Une contrée fanatique où le clergé est soutenu par les comtes et les barons des environs pour maintenir le peuple dans l'ignorance ».⁴² Un des propriétaires catholiques les plus enragés contre les protestants est à l'époque Charles Snoy et d'Oppuers.⁴³ En 1874, il fait savoir à un de ses ouvriers qu'il le mettra à la porte si son père, le protestant Jacques Antoine, ne se confesse pas au curé d'Ittre dans les plus brefs délais.⁴⁴ Le fils (qui quant à lui ne croyait ni à Dieu ni à diable) fait alors le siège de son père pendant toute une nuit, jusqu'à le convaincre d'être administré par le prêtre.

En mars 1909 encore, le pasteur Georges Brandt constate que l'Église catholique « possède et possédera peut-être encore longtemps la puissance de l'argent. À Sart-Dames-Avelines, les grands catholiques fortunés sont presque tout-puissants, toute la région environnante est dans la même situation et le peuple qui, aujourd'hui comme au temps de Jésus, serait le plus accessible, tient à se ménager l'appui de ceux qui possèdent. 'On pourrait avoir besoin d'eux un jour' : cet aveu, je l'ai recueilli de la bouche de plusieurs ».⁴⁵ Le pasteur Brandt appelle cette catégorie de la population les « catholiques par nécessité ».⁴⁶ Et de citer plusieurs cas : celui d'une famille qui fréquente la messe « pour la forme, parce que plusieurs de ses membres sont employés sur les terres d'un grand propriétaire catholique » ; celui d'un enfant de treize ans, assidue à l'école du dimanche, qui avoue ingénument au pasteur que sa sœur cadette y viendra aussi dès qu'elle aura fait sa première communion⁴⁷ ; ou encore celui d'une jeune fille de 20 ans, qu'on voit au culte depuis trois ou quatre ans et est 'membre adhérent' de la communauté protestante, mais qui se remet soudain à fréquenter la messe parce qu'on lui a dit que c'est le seul moyen pour que son frère soldat obtienne un congé.⁴⁸

Les ouvriers protestants aussi sont menacés dans leurs moyens de subsistance. En 1921, le pasteur Victor Balty attribue l'échec d'une conférence qu'il a organisée à Clabecq aux pressions exercées par le patronat de la région. « L'influence du protestantisme n'est pas très grande dans nos parages. Il se peut que si la population ouvrière était plus libre, elle viendrait à nous ; mais la direction des forges de Clabecq et celle de la grande fabrique de soie artificielle de Tubize sont foncièrement catholiques et fanatiques et nous sont hostiles. Les ouvriers le savent et hésitent à encourir la mauvaise humeur de leur patron ».⁴⁹ Ces pressions des employeurs de Clabecq et Tubize n'épargnent d'ailleurs pas les cadres. En juin 1929, le pasteur Balty « découvre » une famille hollandaise vivant à Tubize depuis deux ans, les Fonkert. « Elle savait l'existence d'une église protestante à Clabecq, mais le mari étant ingénieur à la soierie a craint le déplaisir de la direction, celle-ci étant très opposée au protestantisme ».⁵⁰

À l'instigation du clergé catholique, d'innombrables atteintes directes ou indirectes sont portées à la liberté de culte. Tous les procédés sont bons pour empêcher les communautés protestantes de se réunir. On refuse par exemple de leur louer des locaux convenables pour leurs assemblées, ce qui les oblige à se réunir chez un particulier ou à adopter un local mal situé, loin de l'épicentre. En 1877, le curé de Virginal cherche à empêcher un rassemblement de protestants en plein air en sonnait de son carillon à toute volée⁵¹ ! En 1904, comme les enterrements de protestants drainent un grand nombre de personnes, le bourgmestre (catholique) de Sart-Dames-Avelines n' imagine rien de mieux que d'interdire les inhumations le dimanche. Le pasteur Picot se voit un jour dans l'impossibilité d'enterrer un défunt « dont le cadavre était déjà en putréfaction ».⁵² Un recours devant l'autorité de tutelle et le gouverneur provincial lui donnera raison. Les enterrements le dimanche reprirent.

Il faut évoquer aussi les récits d'évangélistes ou pasteurs protestants rapportant les pressions que le clergé catholique a exercées à de nombreuses reprises sur des protestants mourants ou leurs familles pour obtenir un retour à la religion catholique « in articulo mortis ». Les rapports du lecteur de bible Paul Bouton recèlent d'ailleurs plusieurs récits de ces morts 'volées', où une personne de conviction réformée est confessée sur son lit de mort par un prêtre catholique. En février 1871, un habitant de Clabecq lui raconta les derniers instants de sa mère : « elle ne voulait pas que l'on aille chercher le curé mais le médecin est venu deux heures avant sa mort. Il a demandé si l'on avait été chercher le prêtre. Le fils a répondu qu'elle ne le désirait pas. Le médecin est allé lui-même dire au prêtre d'aller au plus tôt chez cette femme mais elle était sans connaissance. Il a fait sa cérémonie comme si elle écoutait encore ».⁵³

La ville, la campagne et le coron

Les pressions exercées par le corps social sont particulièrement efficaces dans un milieu rural comme le Brabant wallon. Et l'on peut se demander si le succès beaucoup plus palpable rencontré durant le XIX^e siècle par la SEB dans les bassins industriels de Charleroi et de Liège ne tient pas en partie au fait que les moyens de coercition que la communauté peut exercer sur ses membres y sont moins efficaces. Autrement dit, les ruptures vis-à-vis de codes de conduite jusque là en vigueur seraient plus aisées dans les agglomérations nées de la Révolution industrielle.

Même en Brabant wallon, évangélistes et colporteurs rencontrent d'ailleurs davantage de succès auprès des ouvriers, qui souvent ont moins à craindre de mesures de rétorsion. C'est en tout cas ce que constate le pasteur Armand Cacheux, en 1845 : à Jodoigne, les persécutions ont découragé beaucoup de néophytes et sur les 30 ou 40 personnes qui assistent encore au culte, il se trouve de nombreux ouvriers qui travaillent à une nouvelle route « et qui n'ont pas à lutter contre les mêmes difficultés que ceux qui demeurent dans la localité ».⁵⁴ Vers la même époque, le colporteur Étienne Lecapitaine se félicite du succès des ventes de traités religieux réalisées aux carrières de Quenast et sur un chantier ferroviaire près de Baulers, où travaillent nombre d'ouvriers britanniques : « Là où je me plais, c'est là où il y a des ouvriers : la vente va toujours mieux et ces ouvriers qui travaillent à l'étranger sont plus indépendants que ces pauvres personnes qui n'ont jamais sorti de leurs maisons, qui ne connaissent que leur bonne mère la sainte Église ».⁵⁵ Une autre anecdote dans le même sens est rapportée par le pasteur David Lenoir : fin 1852, « une pauvre famille quittait Biez pour

41 EPUB, *AECMB*, n° 1695, rapport de Paul Bouton, 22 janvier 1868.

42 EPUB, *AECMB*, n° 1696, rapport de Paul Bouton pour février 1881.

43 Charles Snoy (1823-1908), propriétaire du château de Samme, membre de la Chambre des représentants dans les années 1860.

44 EPUB, *AECMB*, n° 1695, rapport de Paul Bouton, 2 août 1874.

45 EPUB, *AECMB*, n° 1115, rapport de Georges Brandt au conseil sectionnaire pour le 1er trimestre 1909.

46 EPUB, *AECMB*, n° 1115, rapport de Georges Brandt à la commission des églises et stations pour le semestre octobre 1906-mars 1907.

47 EPUB, *AECMB*, n° 1115, rapport de Georges Brandt au conseil sectionnaire pour le 1er trimestre 1908.

48 EPUB, *AECMB*, n° 1115, rapport de Georges Brandt à la commission des églises et stations pour le semestre avril-septembre 1909.

49 EPUB, *AECMB*, n° 565, rapport de Victor Balty, 19 octobre 1921.

50 EPUB, *AECMB*, n° 565, rapport de Victor Balty, 16 juin 1929.

51 EPUB, *AECMB*, n° 1695, rapport de Paul Bouton, 18 novembre 1877.

52 EPUB, *AECMB*, n° 1115, rapport de Pierre Picot à la commission des églises et stations pour le semestre octobre 1904-mars 1905.

53 EPUB, *AECMB*, n° 1695, rapport de Paul Bouton, 13 février 1871.

54 EPUB, *AECMB*, n° 186, procès-verbal de l'agence de la SEB, 5 mai 1845 ; n° 2512, lettres d'A. Cacheux à George H. Davis, secrétaire de la SEB, 28 septembre 1844 et 31 mai 1845.

55 EPUB, *AECMB*, n° 1756, rapport du colporteur Étienne Lecapitaine, 1er décembre 1853.

aller gagner son pain à Charleroy. Elle n'avait jamais paru dans aucune de mes réunions, de nuit ou de jour. Eh bien, au moment du départ, elle acheta le Saint Livre et déclara publiquement qu'à Charleroy, elle suivrait le culte évangélique ; et que l'espoir de jouir de ce bienfait n'avait pas été pour rien dans la résolution qu'elle avait prise de quitter le village natal ».⁵⁶

A Clabecq, dans les années 1860, la plupart des protestants du noyau primitif de la paroisse sont des ouvriers des forges. Et du reste, nombre de pasteurs et d'évangélistes se montrent très sensibles à la question sociale. On verra même plus d'un d'entre eux se réclamer du socialisme. Jean-Guillaume Schyns, notamment, sera sur les listes locales du parti socialiste dans les années 1910. À la même époque, à Sart, plusieurs activités récréatives et des conférences furent organisées avec le concours de la Maison du Peuple. À Clabecq, le secrétaire local du Parti Ouvrier Belge était membre communiant de l'église.

A contrario, il faut noter le peu de succès du protestantisme dans les petites villes du Brabant. A plusieurs reprises, les Églises réformées tenteront d'implanter des salles de réunions dans les petites villes du Brabant wallon : à Waterloo en 1841, à Wavre en 1847 et en 1880... Sans succès.

Conclusion :

l'héritage du Réveil protestant dépasse les communautés protestantes

En dépit des maigres résultats apparents engrangés, les efforts d'évangélisation des Églises réformées ont eu un impact qui, bien que difficilement quantifiable, déborde les petites communautés protestantes brabançonnaises. Ils ont ébranlé le monolithe que constituait jusque là l'Église catholique en matière de religion. Ils ont popularisé la lecture des Écritures et passé les rites et les convictions au crible de l'esprit critique. Même si l'idéal des pasteurs s'est brisé plus d'une fois sur la prosaïque réalité de l'indifférence, leurs efforts pour évangéliser la Belgique, terre de mission, méritaient de retenir l'attention. Ils laissèrent derrière eux beaucoup de questions et de réflexions notamment sur le rôle de la femme et des laïcs au sein de l'Église et des relations entre l'Église et l'État, où leurs conceptions divergeaient sensiblement du « main stream » catholique.

Archives

EPUB, Archives de la Société Évangélique Belge puis Église Chrétienne Missionnaire Belge puis Église Réformée de Belgique 1832-1992

Abréviations

AECMB	Archives de l'Église Chrétienne Missionnaire Belge
ECMB	Église Chrétienne Missionnaire Belge
EPUB	Église Protestante Unie de Belgique
fasc.	fascicule
RHBW	Revue d'histoire du Brabant wallon
SEB	Société Évangélique Belge
t.	tome

Bibliographie

- Anet, L., *Histoire des trente premières années de la Société Évangélique ou Église Chrétienne Missionnaire Belge* (Bruxelles, 1875).
- Blond, P., *Les assemblées des Frères : un siècle et demi d'histoire (1827-1877)* (Bruxelles, Faculté universitaire de théologie protestante, 1977).
- Boudin, H. R., 'Les archives des communautés protestantes de Belgique', *Revue d'Histoire religieuse du Brabant wallon*, 2 n° 2 (1988) 123-138.
- Boudin, H. R., *Bibliographie van het Belgisch Protestantisme. Bibliographie du protestantisme belge, 1781-1996* (Bruxelles 1999).
- Boudin, H. R., (éd.), *Dictionnaire historique du Protestantisme et de l'Anglicanisme en Belgique du 16e siècle à nos jours* (Arquennes-Bruxelles 2014).
- Boudin, H. R., 'Eugène Goblet d'Alviella et le protestantisme libéral', in A. Dierkens (réd.), *Eugène Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon* (Bruxelles 1995).
- Boudin, H. R., *Histoire des Unions chrétiennes de jeunes gens (YMCA) en Belgique* (Flavion-Florennes 1983).
- Boudin, H. R., Blok, M., *Mémorial Synodal de l'Église Protestante Unie de Belgique - Synodaal Gedenboek van de Verenigde Protestantse Kerk in België* (Bruxelles-Brussel 1992).
- Braekman, E. M., *Histoire du protestantisme en Belgique au XIXe siècle. Première partie : 1795-1865* (Flavion-Florennes 1988).
- Bulletin de l'Union des Églises Évangéliques Protestantes de Belgique (Église nationale). *Œuvre d'évangélisation*, 1ère livraison (décembre 1908) 4-5 ; 2e livraison (mars 1909) 1-4 ; 3e livraison (juin 1909) 1-7 ; 4e livraison (octobre 1909) 2.
- Dandoy, M. (éd.), *Le protestantisme. Mémoire et perspectives* (Bruxelles 2005).
- Dedye, R., *Église Chrétienne Missionnaire Belge. Un siècle d'évangélisation. 1837-1937. Bref aperçu historique* (Bruxelles 1937).
- Delhove, F., *Histoire du protestantisme belge depuis la création de l'État belge jusqu'au début de la seconde guerre mondiale 1830-1939* (Lausanne 1953).
- De Smet, A., 'Antécédents et aspects peu connus de l'émigration belge dans le nord-est du Wisconsin', *Wavriensia*, II, fasc. 2 (1953) 17-39.
- De Smet, A., 'La communauté belge du Nord-Est du Wisconsin: ses origines, son évolution jusque vers 1900', *Wavriensia*, VI, fasc. 5 (1957), 65-128.
- Druetz, L., Maquet, J., 'Le Brabant wallon et son patrimoine protestant. Contribution à l'histoire d'une identité', *Revue d'histoire du Brabant wallon. Religion, patrimoine, société*, 32 fasc.1 (2018), 33-70.
- En souvenir du 75e anniversaire de la Société Évangélique Belge 1837-1912* (Bruxelles, 1912).
- Jubilé cinquantenaire. Histoire du synode de l'Union des Églises Protestantes Évangéliques de Belgique. 1839-1889* (Bruxelles 1889).
- Leduc, M., Collet-Lombard, M.-A., 'Aux origines de la communauté protestante de Sart-Dames-Avelines', *Revue d'histoire du Brabant wallon. Religion, patrimoine, société*, 31 fasc. 4 (2017) 313-318.
- Lemaire, A., 'La propagande protestante en Wallonie', *Nouvelle revue théologique*, 55 fasc. 7 (1928) 503-519.
- Moreau, J.-L., 'Les ouvriers du Réveil. (1) Les communautés protestantes en Brabant wallon (1837-1857)', *Revue d'histoire du Brabant wallon. Religion, patrimoine, société*, 31 fasc. 4 (2017) 273-290.
- Moreau, J.-L., 'Les ouvriers du Réveil. (2) Les pérégrinations d'un lecteur de Bible en Brabant wallon (1857-1880)', *Revue d'histoire du Brabant wallon. Religion, patrimoine, société*, 33 fasc. 1 (2019) 41-86.
- Moreau, J.-L., 'Les ouvriers du Réveil. (3) Sart-Dames-Avelines au rythme de ses pasteurs (1876-1914)', *Revue d'histoire du Brabant wallon. Religion, patrimoine, société*, 33 fasc. 4 (2019) 215-264.
- Moreau, J.-L., 'Les ouvriers du Réveil. (4) Les protestants en Brabant wallon pendant la Grande guerre (1914-1918)', *Revue d'histoire du Brabant wallon. Religion, patrimoine, société*, 34 fasc. 2 (2020) 107-159.
- Moreau, J.-L., 'Les ouvriers du Réveil. (5) Les Églises réformées en Brabant wallon entre les deux guerres (1919-1939)', *Revue d'histoire du Brabant wallon. Religion, patrimoine, société*, 35 fasc. 1 (2021) 3-74.
- Paix et Liberté*, 6 mars 1955 [numéro spécial consacré au méthodisme et à son développement en Belgique].
- Pirotte, J., 'Percée et stagnation d'une église protestante dans les milieux ouvriers wallons depuis 1837', *Revue belge de philologie et d'histoire*, v. 51 n° 2 (1973) 371-380.
- Premier rapport de la Société Biblique Belge et Étrangère présenté le 4 avril 1837*, Bruxelles, 26 p.
- Rochefort, A.-H., 'Le protestantisme en Brabant wallon au XIXe siècle', *La Vie Wallonne*, 5 (1924-1925) 475-488.
- Thonger, W. G., 'Belgium', *Encyclopedia of World Methodism*, v. 1, (1974) 246-248.
- Tihon, A., 'Le protestantisme en Brabant wallon 1815-1996', *Revue d'histoire du Brabant wallon. Religion, patrimoine, société*, 31 fasc. 4 (2017) 291-294.
- Vandenvelde, G., *Spécial centenaire. 100 ans d'adventisme en Belgique et au Grand-Duché de Luxembourg* (Bruxelles, Fédération Belgo-Luxembourgeoise des Églises adventistes, 1996).
- Van Dorp, H., *Ta Parole est la Vérité. L'histoire des 100 ans de la Mission Évangélique Belge* (Bruxelles 2019)

Résumé / samenvatting / summary

Entre 1837 et 1939, les Églises réformées ont tenté de s'implanter en Brabant wallon, avec des résultats limités. La Société Évangélique Belge (SEB), devenue l'Église Chrétienne Missionnaire Belge (ECMB), a déployé pasteurs, évangélistes, colporteurs et lecteurs de Bible pour établir des communautés protestantes dans la région.

L'évolution de cette présence protestante a connu cinq phases : des débuts difficiles (1837-1857), un retour à la case départ (1857-1867), une période de réveil (1867-1890), une phase de consolidation (1890-1918), et enfin un recul durant l'entre-deux-guerres. Malgré les efforts considérables, le nombre de protestants adultes en Brabant wallon ne dépassait pas 200 à la veille de la Seconde Guerre mondiale.

Cette faible progression s'explique notamment par l'opposition farouche de l'Église catholique, qui exerçait des pressions sociales et économiques sur les convertis potentiels, particulièrement en milieu rural. Les protestants rencontraient plus de succès auprès des ouvriers, moins sensibles à ces pressions. Néanmoins, l'héritage du Réveil protestant dépasse les seules communautés réformées : il a contribué à ébranler le monopole catholique et à développer l'esprit critique en matière religieuse.

De gereformeerde kerken aan het werk in Waals-Brabant en katholiek verzet (1837-1939)

Tussen 1837 en 1939 probeerden de protestantse kerken zich in Waals-Brabant te vestigen, met beperkt resultaat. De Société Évangélique Belge (SEB), die later de Eglise Chrétienne Missionnaire Belge (ECMB) werd, zette predikanten, evangelisten, marskramers en bijbellezers in om protestantse gemeenschappen in de regio te stichten.

De ontwikkeling van deze protestantse aanwezigheid kende vijf fasen: een moeilijke start (1837-1857), een terugkeer naar af (1857-1867), een periode van opwekking (1867-1890), een fase van consolidatie (1890-1918) en ten slotte een terugval tijdens het interbellum. Ondanks aanzienlijke inspanningen bedroeg het aantal volwassen protestanten in Waals-Brabant niet meer dan 200 aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog.

De belangrijkste reden voor deze langzame groei was de felle tegenstand van de katholieke kerk, die sociale en economische druk uitoefende op potentiële bekeerlingen, vooral op het platteland. Protestanten waren populairder bij mensen uit de arbeidersklasse, die minder gevoelig waren voor deze druk. Desondanks reikt de erfenis van het protestantse reveil verder dan de protestantse gemeenschappen: het hielp het katholieke monopolie te ondermijnen en een kritische geest in religieuze zaken te ontwikkelen.

The Protestant Churches at work in Walloon Brabant and Catholic resistance (1837-1939)

Between 1837 and 1939, the Protestant churches tried to establish themselves in Walloon Brabant, with limited results. The Société Évangélique Belge (SEB), which became the Eglise Chrétienne Missionnaire Belge (ECMB), deployed pastors, evangelists, peddlers and Bible readers to establish Protestant communities in the region.

The development of this Protestant presence went through five phases: a difficult start (1837-1857), a return to square one (1857-1867), a period of revival (1867-1890), a phase of consolidation (1890-1918), and finally a decline. Despite considerable efforts, the number of adult Protestants in Walloon Brabant did not exceed 200 on the eve of the Second World War.

The main reason for this slow growth was the fierce opposition of the Catholic Church, which exerted social and economic pressure on potential converts, particularly in rural areas. Protestants were more popular with working-class people, who were less susceptible to these pressures. Nevertheless, the legacy of the Protestant Revival extends beyond the Protestant communities: it helped to undermine the Catholic monopoly and to develop a critical spirit in religious matters.

CV

Jean-Louis Moreau est licencié en histoire (UCL, 1981), historien-conseil, archiviste (indépendant), collaborateur depuis 35 ans de l'Association pour la Valorisation des Archives d'Entreprises (AVAE). Son activité tourne autour de deux pôles complémentaires : traitement des archives et rédaction d'études historiques. Il est spécialisé dans le monde des entreprises, mais avec des incursions dans d'autres domaines : histoire macroéconomique, histoire du colonialisme, histoire de la diplomatie, histoire du protestantisme. Il est co-auteur de quelque vingt ouvrages historiques et d'inventaires portant sur environ huit kilomètres d'archives.

Kroniek

In deze kroniek worden recent verschenen publicaties besproken die de Brabantse geschiedenis betreffen en die in het algemeen van bovenlokaal belang zijn. Deze publicaties zijn verschenen als afzonderlijke studies, in regionale of andere reeksen of in lokale jaarboeken en tijdschriften. Eindredactie van de Kroniek: Arnoud-Jan Bijsterveld.

Archeologie, naamkunde en landschapsgeschiedenis



Maurice P.C.P. Paulissen,
Cultural sponges: Past and present uses, meanings and legacy of raised bogs in the Low Countries (Wageningen: Wageningen University, 2023)
 197 p. ill. krtn.
 ISBN 978-94-64476-16-3.

DOI 10.18174/589167; edepot.wur.nl/589167.

Op 30 juni 2023 promoveerde aan de Wageningse universiteit de landschapshistoricus-met-ecologische-achtergrond Maurice Paulissen op dit Engelstalige proefschrift. De kern daarvan bestaat uit een aantal eerdere, eveneens Engelstalige publicaties. Vanuit de hoofdttekst wordt op een aantal plaatsen verwezen naar bijlagen die online staan.

In dit proefschrift onderzoekt Paulissen de geschiedenis van menselijke relaties met hoogvenen in de Lage Landen. Tot in de vroege middeleeuwen bedekten moerassen grote delen van Noordwest-Europa en de Lage Landen in het bijzonder. Daarna bleven die deels bestaan, maar voor het overige zijn ze grondig veranderd of zelfs verdwenen door ontginning voor de landbouw of door turfwinning. De wijze waarop de mens omging met de mogelijkheden en moeilijkheden van deze moerassen, heeft vanaf de prehistorie geleid tot een bijzondere, gelaagde geschiedenis. Deze culturele geschiedenis en de materiële manifestatie ervan in het landschap zijn tot nu toe nogal eenzijdig verkend, waarbij vooral de vroegere omvang en de wijze van ontginning voor landbouw of turf in en na de middeleeuwen veel aandacht kregen.

Paulissen richt zich daarom op vier andere thema's. Hoogvenen maakten ooit deel uit van de gemene gronden van de dorpsgemeenschappen. Maar hoe zit het dan met 'export' van turf naar elders? Die conflicteert met de gangbare *common-pool resource*-theorie, die inhoudt dat er weliswaar geen beperkingen kunnen worden opgelegd aan het gebruik van gemeenschappelijke middelen maar per individuele consument wel beperkingen zijn. Anders dan bij een zuiver collectief goed kan zich hierbij het probleem voordoen van overmatig gebruik.

Door hun moerassige karakter en uitgestrektheid waren de hoogvenen natuurlijke grenszones. Toch werden daarin uiteindelijk scherpe grenslijnen getrokken. De hoogvenen werden door de mens heel verschillend ervaren: positief en negatief. Paulissen probeert die tegenstellingen te verklaren. Ten slotte speurt hij naar sporen van menselijke activiteit in de (verdwenen) venen en de mate waarin daarmee in het huidige beheer rekening gehouden wordt. Al die functies en betekenissen maken dat de hoogvenen niet alleen fysiek sponzen waren die veel water opnamen, maar ook cultureel als spons werkten. Dit wordt in de titel van het proefschrift tot uiting gebracht.

Zijn onderzoek richt zich speciaal op drie grote hoogveengebieden: het Bourtangerveen in Oost- en Zuidoost-Drenthe en aangrenzende delen van Groningen en Duitsland; De Peel in Noord-Brabant en Nederlands Limburg; en de Hautes Fagnes of wel Hohes Venn, grotendeels in de Belgische Ardennen en voor een kleiner deel in de Duitse Eifel.

In hoofdstuk 2 beschrijft Paulissen de turfwinning in de Bakelse Gemeint in de vroege zeventiende eeuw. Het blijkt dat maar 2,5 procent van de turfproductie buiten de gerechtigden in die gemeint terecht kwam. De bronnen laten zelfs toe te schetsen waar: in een groot aantal dorpen

tussen Eindhoven en 's-Hertogenbosch, inclusief die twee plaatsen. Het merendeel moet per kar versjoud zijn. In de Hautes Fagnes was het vooral de stad Malmedy die er turf kocht en in de achttiende eeuw stond er een papierfabriek die de turf gebruikte. Nu is er een fundamenteel verschil tussen turf die door de gerechtigde geburen verbruikt werd en turf die zij verkochten aan 'vreemden'. De zelf verbruikte turf leverde de boeren verwarming van huis en sopketel voor het vee op, maar geen geld. Turf die verkocht werd, leverde wél geld op en dat kon gebruikt worden om in de oorlog ontstane schulden af te betalen. Dat maakt dat die schamele 2,5 procent voor het dorp op den duur toch van groot belang kon zijn. Paulissen lijkt dat niet opgemerkt te hebben.

Een ander aspect dat Paulissen over het hoofd ziet, is dat eenmaal weggegraven veen niet een 'gat met niks erin' achterliet, maar wel een uitbreiding van de heide opleverde, die het de boeren mogelijk maakte de afgegraven plek op een andere manier te gebruiken. Op de Tranchotkaarten (1803-1820) is te zien hoe rond het toen resterende centrale Peel-hoogveen een zone lag vol actieve turfputten. Daarbuiten lagen oudere turfputten die waren verworpen tot grote vennen en nog wat verder weg waren die gebieden door ontwatering tot gewone heide geworden met hier en daar een ven. De heide was via zijn plaats in het mestmakingsproces van wezenlijk belang voor de boeren. De verkoop van turf buiten de eigen gemeenschap versnelde dit proces van heivorming, al was het marginaal.

Paulissen bespreekt hoe hoogveengebieden tot grenszones werden en hoe daarin later grenslijnen tot stand kwamen. Het model voor de vorming van plaatselijke grenzen in en om een groot hoogveengebied dat in figuur 3.6 getoond wordt, is echter ook van toepassing op gebieden waarin gewone heide de scheidszone domineerde. Zolang de dorpen klein waren en het gebruik van de grenszone slechts marginaal was, waren er geen problemen. Maar wanneer de dorpen groeiden en het gebruik van de woeste grond intensiever werd, kwam men de overburen wél tegen en werd het tijd een formele, lijnvormige grens af te spreken. Of om te accepteren dat een bepaalde zone van twee kanten gemeenschappelijk werd, zoals blijkt uit grensbeschrijvingen van sommige rond 1332

uitgegeven hertogelijke gemeeynten. In later tijd verdwenen die gemeenschappelijke zones alsnog en kwam men ook daar tot een lineaire grens.

Wanneer Paulissen de aanhoudende negatieve stereotypen over deze landschappen bespreekt, hoewel moeraslandschappen toch ook een voor de hand liggende sociaaleconomische waarde hadden, vermeldt hij niet dat de negatieve visie vooral te vinden is bij vroege en late academici, geïnteresseerde stedelingen en grootgrondbezitters. In de ogen van de fysiocraten waren de hei en het moeras 'onnut'. Ze moesten hoognodig tot 'nut' gebracht worden om de eind achttiende eeuw zorgelijk snel groeiende bevolking te kunnen voeden. De Staat wist dat je van een goede akker meer belasting kon heffen dan van een moeras. De boeren keken er heel anders tegenaan: voor hen was het veen vanwege het voortdurende mesttekort een van de onderdelen van hun levensonderhoud. Toen het mesttekort een eeuw later werd opgelost en de heide en moerassen op grote schaal tot boerenland omgezet werden, sloeg de balans om: de stedeling ging vanaf ongeveer 1900 de bedreigde natuur beschermen. In tabel 4.1 ontbreekt de boerenvisie, maar verderop in de tekst komt die toch aan de orde in de vorm van volksverhalen, die vooral bij schemering en in de nacht speelden. En de boer? Die ploegt er nog een hoekje van om... Paulissen maakt geen gebruik van Cromptvoets' proefschrift over *veenderijterminologie*.¹

In de hoofdstukken 5 en 6 wijst Paulissen erop dat hoogveengebieden niet alleen als een spons water vasthielden, maar ook allerlei tastbare sporen van menselijke ingrepen en minder tastbare herinneringen en verhalen. In het huidige natuurbeheer van de resterende hoogveengebieden wordt daarmee geen rekening gehouden. Hij meent op basis van zijn onderzoek dat het behouden en zichtbaar maken van cultuurresten die te maken hebben met het hoogveen over het algemeen goed kan samengaan met het behalen van ecologische doelen. Daarom stelt hij een nieuwe manier van moerasbeheer voor, waarbij lokale gemeenschappen en natuurbeschermingsinstellingen gezamenlijk moeraslandschappen beheren. Dit kan

1 H. Cromptvoets, *Veenderijterminologie in Nederland en Nederlandstalig België* (Amsterdam 1981).

uiteindelijk de beste perspectieven bieden voor het realiseren van ambitieuze natuur-, klimaat- en erfgoeddoelen.

K.A.H.W. Leenders



Ton Kappelhof, Karel Leenders, Jan Willem Messer, red. Paul Klep, *Historische atlas van Breda* (Woudrichem: Pictures Publishers, 2021). 112 p. ill. krtn. ISBN 978-90-68688-33-7. € 32,50.

Waarom moet een goede historische atlas van een stad voldoen? Je kunt er geen integrale geschiedenis mee schrijven. Om er toch meer van te maken dan een verzameling fraaie kaarten is het nodig dat het onderwerp in zo veel mogelijk aspecten wordt behandeld. Daarmee kun je de geschiedenis letterlijk inzichtelijk maken. Deze historische atlas van Breda is daarvan een geslaagd voorbeeld. De atlas behandelt 36 thema's uit de geschiedenis van de stad, chronologisch geordend van het landschap waarin zij ontstond tot en met de stadsontwikkeling na 1975.

Die thema's zijn leidend: uitgangspunt zijn niet eventuele fraaie oude kaarten. Veel kaarten zijn trouwens speciaal voor deze uitgave vervaardigd. Andere zijn bewerkt om ze te verduidelijken. Jammer voor de liefhebber van dergelijke oude kaarten, maar zij kunnen elders terecht. Ook zijn niet uitsluitend kaarten gebruikt als illustratie. Om een idee te geven van de diversiteit: de Romeinse tijd is verbeeld met een reconstructie van een huis uit de derde eeuw dat is opgegraven, we zien de zorginstellingen in de stad rond 1500 en 1900, de gevolgen van oorlogen zoals de Nederlandse Opstand en de Tweede Wereldoorlog. Maar ook de regio rond de stad komt aan de orde. In de wetenschappelijke stadsgeschiedenis spreekt het lang vanzelf dat een stad wordt behandeld in relatie tot haar omgeving, maar die opvatting schiet er bij stadsgeschiedenissen die voor een groot publiek bedoeld zijn, nog wel eens in. Gelukkig niet in deze historische atlas.

De samenstellers, drie historici van naam als het gaat om de geschiedenis van Breda plus een

stedenbouwkundige die jarenlang verbonden was aan de gemeente Breda, staan garant voor een ge-degen inhoud. Het literatuuroverzicht waarin de belangrijkste literatuur over de geschiedenis van de stad en haar omgeving vermeld staan, onderstreept dit. Daarmee voorzien ze in een behoefte, want een toegankelijke inleiding op de geschiedenis van de stad, die ook nog eens wetenschappelijk verantwoord is, was tot nu toe niet te vinden in de boekhandel. Dat de atlas inmiddels een derde druk beleefde, onderstreept nog maar eens dat die behoefte er bij een breed publiek is.

Jan Brouwers



Ger van den Oetelaar, Jan van der Straaten en Jan Timmers, red., *Het stroomgebied van de Dommel. Een landschapsbiografie* (2 bdn.; Woudrichem: Pictures Publishers, 2023). 1152 p. ill. krtn. ISBN 978-94-925-7665-1. € 69,95.

De landschapsbiografie heeft de wind in de zeilen. Dat komt vooral doordat deze een belangrijk beleidsinstrument kan zijn bij het opstellen van een gemeentelijke omgevingsvisie. In een brochure van de Rijksdienst voor het Cultureel Erfgoed (RCE) uit 2018 staat als aanbeveling te lezen: 'Een landschapsbiografie levert inhoudelijke input voor deze omgevingsvisies én is een vehikel voor de gemeente om vorm te geven aan participatie. Samen met de bevolking een landschapsbiografie opstellen helpt daarbij.'² Participatie is een belangrijk begrip in de Omgevingswet, die sinds begin 2024 van kracht is. Met een landschapsbiografie kan de gemeente in één klap twee vliegen slaan: de burger betrekken en erfgoed een plaats geven in de omgevingsvisie.

Een brochure van het Kenniscentrum Landschap aan de Rijksuniversiteit Groningen geeft een vergelijkbare omschrijving en maakt het

² Rijksdienst voor het Cultureel Erfgoed, *De landschapsbiografie in de gemeentelijke omgevingsvisie* (2018), op www.cultureelerfgoed.nl/publicaties/publicaties/2018/01/01/de-landschapsbiografie-in-de-gemeentelijke-omgevingsvisie (geraadpleegd 25 juli 2024).

bestuurlijke nut nog een stukje explicieter. Het gaat om “een levensloopbeschrijving van een steeds veranderend cultuurlandschap. Hoe is het landschap in de loop der eeuwen veranderd en geworden tot het landschap van vandaag? Hoe veranderde het menselijke gebruik van het landschap in die tijd? Hoe beleefden mensen het landschap in verschillende perioden van de geschiedenis en welke betekenis kenden ze eraan toe? En welke betekenis heeft dit alles voor ruimtelijke vraagstukken in onze tijd?”³ Het gaat dus weliswaar om geschiedschrijving, maar dan met praktisch nut voor beleidsvragen in heden en toekomst. Dat vragen we van geen andere biografie.

De inleiders van een academische bundel blijven wat afstandelijker. Bij hen gaat het om ‘de wederzijdse relaties tussen mensen en het landschap (...)’. In een landschapsbiografie gaat het dus om het leven van de bewoners van het landschap én om het leven van het landschap zelf.⁴ Voorzichtig stellen zij: “Misschien is de landschapsbiografie ook wel bedoeld om ontwerpers en planners te voorzien van historische munitie om dat project succesvol aan te gaan.’ Wel spreken zij van ‘zorgzaam omgaan met het landschap’ en hopen zij op ‘een gewaardeerde balans (...) tussen bewaren en vernieuwen’.

Ook het boek over *Het stroomgebied van de Dommel* wil een landschapsbiografie zijn. Het beoogt ‘voor veel lezers interessant’ te zijn maar is daarnaast ook ‘bedoeld als inspiratiebron voor beleidsmakers, beheerders en ontwikkelaars om op basis van aanwezige waarden vorm te geven aan de transitie van het stroomgebied van De Dommel’. Het staat zo in de flaptekst achterop het boek, maar ook in het redactionele voorwoord. De vraag is of dit omvangrijke werk (1152 pagina’s in twee banden, samen bijna vijf kilogram) deze ambitie kan waarmaken. Het simpele antwoord is nee. Dat dit boek veel interessants en wetenswaardigs bevat, is evident. Maar de geïnteresseerde lezer moet er al heel wat voor over hebben om deze grote en

behoorlijk onhandelbare banden door te werken. Geen enkele beleidsmaker of ontwikkelaar zal dat doen: ze bieden te veel en zijn te ontoegankelijk.

Waarom dan toch dit boek? Om te beginnen rijst de vraag waarom alles maar dan ook alles over het stroomgebied van de Dommel, van prehistorie tot nu, in één boek moest worden samengebracht, terwijl over onderdelen al veel is gepubliceerd, voor een flink deel nog wel bij dezelfde uitgever. Van de uitgever is bekend dat hij graag grote en zware boeken maakt omdat kopers dan menen dat zij meer waar voor hun geld krijgen. Dit argument telt hier niet eens zo zwaar, want naar verhouding van omvang en gewicht is dit geen duur boek. Blijkbaar hebben de subsidiegevers diep in de buidel getast en zij mogen tevreden zijn: op de bestuurstafel ligt een imposant resultaat.

Nu is dat lezen best aan te bevelen. De 22 auteurs schreven samen 33 hoofdstukken, die soms de lengte hebben van een bescheiden boek en die, per auteur samengevoegd, zelfs een respectabel boek zouden hebben opgeleverd. Van de zeventien hoofdstukken in de eerste band hebben er vijf aspecten van watermolens tot onderwerp. Ook deze hoofdstukken hadden samen een mooie bundel kunnen vullen. Zo zijn er meer onderwerpen die evengoed een zelfstandige bundel of monografie hadden kunnen opleveren. Alleen al de hoofdstukken met historische inhoud lenen zich daartoe. Bovendien zit er nogal wat overlap in de diverse hoofdstukken.

Het boek is bijzonder ruim geïllustreerd met tussen de hoofdstukken steeds enkele spreads met een thematische serie foto’s. Het is hier dat naast het landschap ook flora en fauna aan bod komen, want er is weliswaar aandacht voor vis – vooral visvangst – maar de overige fauna blijft onderbelicht. Op zichzelf is dat niet erg, maar in het kader van ‘alles over alles’ en gezien de ecologische achtergrond van sommige redactieleden en auteurs valt het toch op. Ook valt op dat veel aandacht uitgaat naar het centrale deel van het stroomgebied van de Dommel – de huidige beek met die naam – en ook naar de Aa, maar dat het westelijke deel duidelijk minder aandacht krijgt.

Voor wie belangstelling heeft voor de (voor) geschiedenis van het behandelde gebied, bevat

3 Erik Meijles en Theo Spek, *Het maken van een landschapsbiografie: over het gebruik van historische kennis voor het toekomstige landschap* (Groningen 2009) op hdl.handle.net/11370/d709c311-c496-43cf-bf63-7bb707d2ff52 (geraadpleegd 25 juli 2024).

4 Jan Kolen, Hanneke Ronnes en Rita Hermans, red., *Door de lens van de landschapsbiografie. Een nieuwe kijk op de geschiedenis en het erfgoed van landschappen* (Leiden 2015) 8 en 12.

dit boek veel interessante leesstof en ook stof tot discussie. Dat vereist dan wel de fysieke inspanning om een leeshouding te vinden om deze twee loodzware delen de baas te kunnen. Wie dit werk ter hand neemt als landschapsbiografie, zal snel in dit landschap verdwalen. Voor beleidsmakers, beheerders en ontwikkelaars biedt dit boek te veel van het goede. Zij beschikken immers niet over de benodigde tijd en energie om ruim elfhonderd pagina's te lezen, hoe mooi het boek ook is geïllustreerd. Die willen vooral bij de hand worden genomen om zich snel een oordeel te kunnen vormen over de vraag wat wel of niet te doen. Het antwoord op de vraag welke betekenis de hier vergaarde kennis heeft voor hedendaagse ruimtelijke vraagstukken, wordt in dit boek niet gegeven of dat antwoord ligt ondergesneeuwd onder een dikke laag details.

Lauran Toorians

Middeleeuwen en nieuwe tijd



Louis Sicking, red.,
Elke provincie een eigen
gouden eeuw. De bloeiperiodes
van Nederland 7^{de}-21^{ste} eeuw
 (Amsterdam: Prometheus, 2024).
 277 p. ill.
 ISBN 978-90-446-5306-9. € 25,00.

Dit handzame en fris van de lever geschreven boek bezette in 2024 wekenlang de boeken top 10 en beleefde al gauw een tweede druk. Niet zo gek, want aandacht voor de regio en regelrecht regionalisme doen het in de media en de politiek al een paar jaar uitstekend. Ook in de geschiedbeoefening is er hernieuwde belangstelling voor de regio, mede door de *cri de coeur* van Hans Mol, emeritus hoogleraar Geschiedenis van Friesland in de Middeleeuwen aan de Universiteit van Leiden, in *De Volkskrant* van 31 januari 2022. In zijn kritiek op de uitholling van het historisch onderzoek naar Nederlandse geschiedenis aan onze universiteiten stelde hij dat 'op Nederlandse regio's gericht onderzoek alleen nog wordt gedaan door amateurs,

pensionado's en een steeds kleiner aantal buitenpromovendi onder begeleiding van bijzonder hoogleraren.' Het eerbiedwaardige Koninklijk Nederlands Historisch Genootschap en het jaarlijkse Geschiedenis Festival van het *Historisch Nieuwsblad* namen de handschoen op en organiseerden in 2022 en 2023 online en live discussies over het belang van regionale geschiedenis.

Na de lancering van de Canon van de Nederland in 2006 was de reactie op de met recht holandocentrisch te noemen keuze van de vijftig 'vensters' vanuit de regio aanvankelijk vooral ongelooft en afwijzing. Maar geleidelijk kenterde dat: met de vervaardiging van regionale en lokale canons, de herziening van de nationale Canon in 2020 en de televisieseries *Het verhaal van Nederland* (2022) en *Het verhaal van Nederland – Oranje Nassau* (2024) zien we dat geschiedenis van de regio – in Nederland alles buiten de Randstad – niet alleen wordt omarmd maar vooral wordt beschouwd als complementair. Het nationale geschiedbeeld is niet langer alleen het eenzijdige verhaal van het politiek en economisch dominante gewest Holland, maar een caleidoscopisch, meerduidig discours dat moet worden opgebouwd uit regionale bouwstenen die niet per se met elkaar in concurrentie zijn maar elkaar completeren. Zoals ikzelf altijd beweer: ik houd me niet bezig met de geschiedenis van (Noord-)Brabant omdat die interessanter of belangrijker is dan de geschiedenis van andere regio's in de Nederlanden, maar vanuit de overtuiging dat die geschiedenis een aanvulling is op en een nuancering van de nationale geschiedenis van Nederland en België. Wetenschappelijk komt die nieuwe aandacht voor de beoefening van regionale geschiedenis onder meer tot uiting in onderzoeksprojecten over grensregio's in Nederland, Duitsland en België.⁵ Met Hans Mol pleitte ik al in 2018 voor een nieuwe balans tussen mondiale, nationale, regionale en lokale geschiedschrijving.⁶

5 Bram De Ridder, Violet Soen, Werner Thomas en Sophie Verreyken, red., *Transregional Territories: Crossing Borders in the Early Modern Low Countries and Beyond*. Habsburg Worlds 2 (Turnhout 2020); Job Weststrate en Dick E.H. de Boer, red., *Begrensd beeld. Identiteit in grensregio's omstreeks 1800* (Hilversum 2021).

6 'All history is local history. Een pleidooi voor glocalisering van lokale en regionale geschiedenis' in: *Studies over de sociaaleconomische geschiedenis van Limburg*. Jaarboek van het Sociaal Historisch Centrum voor Limburg 63 (2018) 16-41.

Deze benadering vergt een gezonde relativisering van regionaal chauvinisme. Het was met een dergelijke *tongue-in-cheek*-benadering dat Jan van Oudheusden en ik de titel 'De Gouden Eeuw van Brabant 1430-1550' kozen voor een centraal hoofdstuk in *Verhalen van Brabant. Geschiedenis en erfgoed in tien tijdvakken* (Zwolle en 's-Hertogenbosch 2011; tweede druk 2015). We sloten hiermee aan bij de in 2009 voor het onderwijs vastgestelde periodisering en vertelden steeds het Brabantse verhaal van de tijdvakken. De aanduiding 'De Gouden Eeuw van Brabant' is een gelukkig eigen leven gaan leiden! In 2017 schreef een student van de Universiteit Utrecht een essay getiteld 'Wisseling van de Macht. Hoe Brabant haar [sic – AJB] Gouden Eeuw verloor aan Holland tussen 1568-1648', waarvoor hij een 8 kreeg.⁷ En Wikipedia meldt: 'De welvaart die ontstond mondde uit in de Brabantse Gouden Eeuw, een bloeiperiode die viel tussen 1430 en 1550. In Brabant floreerden architectuur, schilderkunst, literatuur en muziek, en het hertogdom was het bestuurlijk en economisch kerngebied van de Nederlanden.'⁸ In andere Nederlandse gewesten zien we soortgelijke ontwikkelingen, soms uitmondend in het (her) schrijven van een provinciale geschiedenis, in één of meer canons van de regionale geschiedenis, of een pleidooi voor de oprichting van een provinciaal historisch museum, zoals in Gelderland.⁹ Ondertussen kwam dé Gouden Eeuw van Nederland in 2019 onder vuur te liggen als aanduiding voor een eeuw – de zeventiende – waarin de bloei van de Republiek gebaseerd was op slavernij, onderdrukking en oorlogvoering, ten koste van mensen hier en overzee. Hoewel nuancering geen kwaad kan, gebruiken historici de aanduiding echter nog steeds voor een culturele, economische en/of politieke bloeiperiode.

Had niet iedere provincie in Nederland zo'n periode? Dat is het uitgangspunt voor de onderleiding van Louis Sicking samengestelde en door hem in- en uitgeleide bundel, met twaalf hoofdstukken waarin de twaalf provincies centraal staan. Iedere provincie krijgt hier zijn eigen Gou-

den Eeuw, in deels overlappende perioden. Han Nijdam koos voor de Gouden Eeuw van het Friese Koninkrijk in de zevende en achtste eeuw, Bernard Meijlink voor de Gouden Eeuw van de Vikingen in Zeeland in de negende eeuw. Utrecht beleefde tussen de negende en elfde eeuw 'de Gouden Eeuw van de kerk', beschreven door Els Rose. De oudste Nederlandse teksten dateren uit de twaalfde en dertiende eeuw en stammen uit (het grensgebieden van) Limburg, toegelicht door Alex Kerkhof. De Zuiderzee, nu deels provincie Flevoland, in de dertiende eeuw staat centraal in de bijdrage van Yftinus van Popta en de Gouden Eeuw van de Hanze (veertiende en vijftiende eeuw) in Overijssel in die van Louis Sicking. De Gouden Eeuw van de spirituele vernieuwing speelde zich in dezelfde eeuwen af in Gelderland, beschreven door Ronald de Graaf. Mario Damen noemde zijn hoofdstuk over Brabant (let op!) 'De Gouden Eeuw van de Bourgondiërs (15de-16de eeuw)'. De Gouden Eeuwen van Noord-Holland (zeventiende eeuw; Djoeke van Netten), van Zuid-Holland ('De Gouden Eeuw van de crises (18de eeuw)', Thierry Alain), Drenthe (negentiende eeuw; Cornelis H. van Rhee) en Groningen ('De Gouden Eeuw van het aardgas (20ste-21ste eeuw); Timon de Groot) completeren het geheel.

Damen baseert zijn korte maar rijkgevulde hoofdstuk (p. 155-174) vooral op zijn eigen onderzoek naar de vorst, het bestuur, de adel, de steden en de Staten van Brabant in de vijftiende en zestiende eeuw. Zijn startpunt is de trots van Brabanders op hun Bourgondische verleden en dito levensstijl, een zorgvuldig uitgevonden traditie waarvan de wortels liggen in het regionalisme aan het einde van de negentiende eeuw. Maar het was natuurlijk niet voor niets dat dat terugkeek op de aanwezigheid van het Bourgondische hof in Brabant als begin van een bloeiperiode tussen 1430 en 1555. Terecht wijst Damen op het belang van de stedelijke markten en economieën als fundament van deze Brabantse Gouden Eeuw. Maar hij laat ook zien dat 'het goud zeker niet doorsijpelde naar alle lagen van de bevolking', al was het maar vanwege de opeenvolgende oorlogen en opstanden in dit tijdvak. Damen laat zien hoe Brussel bestuurlijk en cultureel opbloede ten koste van de oudste van de vier Brabantse hoofdsteden, Leuven, en hoe

7 Zie www.grin.com/document/443950 (geraadpleegd 23 juli 2024).

8 'Geschiedenis van Noord-Brabant' op nl.wikipedia.org/wiki/Geschiedenis_van_Noord-Brabant (geraadpleegd 23 juli 2024).

9 'Gelders Museum' (23 mei 2024) op www.gelderland.nl/themas/cultuur-en-erfgoed/gelders-museum (geraadpleegd 23 juli 2024).

Antwerpen het onbetwiste commerciële centrum werd. De hoge adel in het hertogdom verzamelde zich als hofhouding en in hun hofhuizen om het Brusselse hof. Mechelen, formeel geen volledig onderdeel van het hertogdom, werd de zetel van enkele 'centrale' instellingen. De steden fungeerden ook als schouwtoneel voor feesten en toernooien, waar de Brabantse adel elkaar trof en het publiek zich kon vergapen aan de Bourgondische pracht en praal. In het literatuurlijstje ontbreken opmerkelijk genoeg de *Geschiedenis van Noord-Brabant van hertogdom tot heden* (2004; tweede druk 2009) en de voor het onderwijs gepopulariseerde versie daarvan, het al genoemde *Verhalen van Brabant*.

Tot slot laat Louis Sicking zien dat de Nederlandse provincies weliswaar ieder een eigen Gouden Eeuw kenden, maar dat die Gouden Eeuwen wel met elkaar verbonden zijn: de bloei van de ene regio vloeide voort uit die van de andere. Zodoende zijn de Nederlandse gewesten historisch, cultureel en qua taal wel degelijk verbonden, evenals met verder weg in Europa gelegen contreien, van Scandinavië tot de Middellandse Zee en van Oost-Europa tot de Britse eilanden. Van een tot het Nederlandse grondgebied beperkte geschiedenis of cultuur is absoluut nooit sprake geweest.

Arnoud-Jan Bijsterveld



Wendy Wauters, *De geuren van de kathedraal. De overweldigende 16de eeuw in Antwerpen* (Tielt: Lannoo, 2023). 318 p. ill. ISBN 978-94-0148-641-5. € 34,99.

Stap vandaag de dag een willekeurige kerk binnen en de kans is groot dat je een sfeer van rust en stilte ervaart. Voor de laatmiddeleeuwse kerkganger zou dit echter onherkenbaar zijn. In plaats van de gewoonlijk ingetogen witte interieurs met één centraal altaar van nu waren kerken in de vijftiende en zestiende aan de binnenkant een explosie van geuren, kleuren en geluiden. Zeker de parochiekerken waren tot de nok toe gevuld met

zijaltaren waaraan bijna elk moment een mis werd opgedragen. Omdat wij ons dit niet meer kunnen voorstellen, heeft Wendy Wauters het op zich genomen om dat voor ons te doen in haar boek *De geuren van de kathedraal*, waarin ze zintuiglijke ervaringen beschrijft van clerus en kerkgangers in de Onze-Lieve-Vrouwekathedraal van Antwerpen in de late vijftiende en zestiende eeuw.

Dit boek is een herwerking van Wauters proefschrift *De beroering van de religieuze ruimte. De belevingswereld van kerkgangers in de Antwerpse Onze-Lieve-Vrouwekerk, ca. 1450-1566*, waarmee ze in 2021 haar doctorstitel in de kunstwetenschappen behaalde. De opzet van dat onderzoek was om de zintuiglijke waarneming van geestelijken en kerkgangers tijdens de overgang van de middel-eeuwen naar de vroegmoderne periode in beeld te brengen. Hoe ervoeren zij de pretridentijnse kerk en welke percepties heersten er toen van wat een kerk moest zijn? Als casus voor haar onderzoek koos Wauters voor de Antwerpse Onze-Lieve-Vrouwekerk, vanaf 1559 kathedraal, die door haar functie als parochiekerk een heel scala aan zijaltaren telde. Op basis van egodocumenten, narratieve bronnen en stadsgeschiedenissen onderzocht Wauters hoe de Antwerpse kerkgangers hun kerk ervoeren en hoe deze ervaringen soms met elkaar botsten. *De geuren van de kathedraal* gaat uit van de resultaten van dit doctoraatsonderzoek en condenseert deze tot een toegankelijk verhaal voor het brede publiek.

Wat dit boek niet is, is een klassiek en exhaustief overzicht van de geschiedenis van de Onze-Lieve-Vrouwekathedraal. Wauters geeft in een inleidend hoofdstuk wel een beknopte introductie tot het Antwerpen van de late vijftiende en zestiende eeuw, aangevuld met een algemene tijdslijn van de bouw van de kathedraal, maar deze dient louter om de context te schetsen waarin de rest van het boek zich afspeelt. De rest van het boek is opgedeeld in thematische hoofdstukken die elk een zintuiglijk aspect van de middeleeuwse kerkbeleving behandelen. Wauters beschrijft uitvoerig op welke geuren, kleuren en geluiden de kerkgangers getraakteerd werden bij het betreden van de kerk. Ze vertelt hoe het interieur van de kerk een doolhof was van doeken en altaren, hoe de kapelannen trachtten om hun mis celebreren

boven het constante rumoer van in- en uitgaande kerkgangers uit, en hoe de kerkbeheerders – tevergeefs – probeerden om de alom aanwezige stank van mens en dier te verdrijven met wierook en rondgestrooide kruiden.

Hoewel het niet de bedoeling is om een chronologisch overzicht te geven, is elk hoofdstuk losjes opgebouwd rond een specifieke gebeurtenis, die de aanleiding vormt om het over een bepaald onderwerp te hebben. Het tweede hoofdstuk opent bijvoorbeeld met een getuigenis over het feit dat op een vrijdagavond in 1490 een ‘dikke, weeïge lijkgeur’ in de kerk hing, waarop Wauters voortborduurde met een beschrijving van de manier waarop er in de kerk constant lijken werden begraven en weer opgegraven, met een resem aromatische ongemakken voor iedereen die zich op dat moment in het gebouw bevond tot gevolg. Wauters grijpt deze ervaringen aan om het ook te hebben over de manier waarop de late middeleeuwen zelf keken naar gezondheid, religie en de rol van de zintuigen. Het verhaal van Wauters eindigt in 1566 met de Beeldenstorm, die de belevingswereld van de Antwerpse kerkgangers letterlijk aan diggelen sloeg. Door het ingrijpen van het protestantse stadsbestuur en de contra-reformatie die hierop volgden, zou het uiterlijk en de beleving van de Onze-Lieve-Vrouwekerk permanent transformeren naar de omgeving die ons meer vertrouwd is.

Het is doorgaans een uitdaging om zintuiglijke ervaringen als geur en geluid in een tekst pakkend te beschrijven maar Wauters slaagt er goed in om de lezer een impressie te geven van de wijze waarop de kathedraal moest hebben geklonken en geroken. Om haar betoog de nodige visuele ondersteuning te geven, is er in het midden van het boek een uitgebreid katern met afbeeldingen in kleur toegevoegd. Deze tonen (kunst)objecten die Wauters in haar tekst beschrijft, maar tonen aan de hand van schilderijen ook hoe de kerk er in deze periode moet hebben uitgezien en wie er zoal in rondliep.

De geuren van de kathedraal is dus geen klassiek chronologisch overzicht van de geschiedenis van de Onze-Lieve-Vrouwekathedraal. De kerk is zelfs niet eens de hoofdrolspeler van het verhaal, maar louter het decor waarin de ervaringen van de mid-

deleeuwse kerkgangers zich afspelen. Wel biedt het boek een kleurrijke inblik in de leefwereld van de laatmiddeleeuwse Antwerpenaar. Als eerste introductie tot de geschiedenis van het vroegmoderne Antwerpen is dit boek misschien wat minder geschikt, maar het wekt deze periode wel tot leven. Terecht werd het in 2023 genomineerd voor de Libris Geschiedenis Prijs.

Florian Daemen

Achtttiende, negentiende en twintigste eeuw



Dirk Lueb, *Smugglers. Cooperation, Organization and Adaptability of Smuggling Networks in the Southern Netherlands, 1797-1810*
(proefschrift Universiteit Antwerpen, 2021). 250 p.

Online beschikbaar via hdl.handle.net/10067/1824030151162165141.

Het promotieonderzoek van Dirk Lueb vond plaats in het kader van het onderzoeksproject *Managing the Crisis? The Resilience of Local Networks and Institutions within the Low Countries during the Napoleonic Period*. Lueb besteedt eerst aandacht aan diverse theorieën over de aard en omvang van smokkelen in de Franse periode, welke theorieën dit maatschappelijke verschijnsel naar zijn mening niet afdoende verklaren. Daarop neemt hij het toenmalige departement Deux-Nèthes als case study. Dit gebied, dat goeddeels overeenkomt met de moderne provincie Antwerpen, blijkt namelijk indertijd een waar smokkelaarsnest te zijn geweest.

Wat in de studie wordt aangetoond, is dat de praktijk van het smokkelen geen vorm van protest was tegen de Franse bezetter en evenmin een overlevingsstrategie ingegeven door handelsblokkades en invoerverboden. Smokkelen werd eerst en vooral ingegeven door financiële motieven. Dat het smokkelen zo'n grote vlucht nam, had weinig te maken met corruptie onder de douane ambtenaren of inefficiëntie van het juridische apparaat.

Veel smokkelwaar werd namelijk in beslag genomen en een groot deel van de smokkelaars werd door de Antwerpse rechtbank veroordeeld.

Smokkelaars toonden zich echter zeer inventief en maakten gebruik van een uitgebreid en goed georganiseerd netwerk, waardoor zij voortdurend zowel de handelsblokkades als de strafrechtelijke overheid wisten te omzeilen. Zo wisselden zij geregeld van het soort producten dat zij verhandelden – onder meer afhankelijk van wat op de binnenlandse markt werd aangeboden – en de routes waarlangs zij deze producten vervoerden. Belangrijke schakels binnen het smokkelnetwerk waren intermediairs – voornamelijk gevestigd in steden als Breda en Bergen op Zoom – die hun diensten aanboden aan handelaren die smokkelwaar de grens wilden overbrengen en daartoe tussenpersonen inschakelden.

Door hun inventiviteit en aanpassingsvermogen konden de smokkelnetwerken in het onderzochte gebied gedurende de gehele Franse periode operationeel blijven. Schrijver besluit met de opmerking dat de toenmalige professionalisering van het smokkelbedrijf wel eens aan de wieg kan hebben gestaan van de opkomst van de internationale georganiseerde misdaad.

Erik-Jan Broers



Paul M.M. Klep, *IJzer als vriend. De ijzergieterij De Etna te Breda en de Nederlandse kachel- en fornuizenmarkt 1800-2000* (Tilburg en Woudrichem: Stichting Zuidelijk Historisch Contact en Uitgeverij Pictures Publishers, 2023). 375 p. ill.

krtn. ISBN 978-94-92576-68-2. € 34,95.

Paul Klep, emeritus-hoogleraar economische en sociale geschiedenis aan de universiteit van Nijmegen, begeeft zich met deze publicatie op het snijvlak van professionele wetenschappelijke en persoonlijke familiegeschiedenis. Zijn voorvader Cornelis Klep (1773-1867) begon in 1803 in Breda een ambachtelijk smidsbedrijfje, dat zou uitgroeien tot N.V. De Etna. Dit boek, door de auteur zelf

omschreven als een ‘ruim opgezette bedrijfs-geschiedenis’, gaat over de geschiedenis hiervan, met het doel ‘de tweehonderdjarige geschiedenis van dit familiebedrijf op een wetenschappelijke wijze vast te leggen’ (p. 9).

Het onderwerp is dus een familiebedrijf en zodoende spelen telgen uit de familie Klep een belangrijke rol in het verhaal. De familie maakte zich dan ook wel enige zorgen over de publicatie, zo kunnen we afleiden uit een persbericht met de titel ‘Familie achter Etna-fabriek zat vol spanning: “Mijn grootmoeder trok wit weg toen ik haar ernaar vroeg”’. Volgens dit bericht spaart de auteur zijn familie niet. Hij zegt daar zelf over: ‘Ik deins er niet voor terug zaken die in de familie speelden en invloed hadden op de koers van het bedrijf te benoemen.’ Maar wie verwacht een smeuge familiegeschiedenis opgediend te krijgen, komt bedrogen uit. De familie en de afzonderlijke leden worden behandeld als factoren met meer of minder invloed op het reilen en zeilen van het bedrijf.

De familiegeschiedenis vormt tot in de tweede helft van de twintigste eeuw het kader van de bedrijfsgeschiedenis, die daardoor ‘bij vlagen een biografische inslag’ heeft (p. 9). De chronologische hoofdstukken 1 tot en met 8, die de periode vanaf 1803 tot 1966 behandelen, zijn gekoppeld aan op-eenvolgende protagonisten uit de familie Klep. Aanvullende informatie over de familie is opgenomen in een aantal genealogische kaderteksten en een bijlage met een beknopte genealogie van de familie Klep. Voor- en nadelen van het functioneren als familiebedrijf passeren gaandeweg de revue.

Het feit dat De Etna een familiebedrijf was, is niet het enige aspect dat aan bod komt. Sommige Kleppen presenteerden zich als creatieve ondernemers, die vaak een defensieve ondernemingsstrategie hanteerden, maar op de juiste momenten investeerden in nieuwe productiemethoden en productassortimenten. Hierover kan de lezer dan ook het nodige te weten komen. Kaderteksten behandelen bijvoorbeeld de techniek van het ijzergieteren en de kolenhaard uit de jaren dertig versus kachels op gas en elektriciteit. Het boek telt veel afbeeldingen van kachels, haarden en fornuizen door de jaren heen en andere producten die De Etna leverde. Het resultaat van de investeringen in

opeenvolgende bedrijfsuitbreidingen is te volgen aan de hand van afbeeldingen van het fabriekscomplex in Breda.

Een bedrijfsgeschiedenis is niet compleet zonder het personeel en de positie daarvan te behandelen. Werknemers en de omstandigheden waaronder zij moesten werken, hun verhouding met de directie en de houding van de directie ten opzichte van de opkomende vakbonden komen ruimschoots aan bod. Hoofdstuk 9 is zelfs geheel gewijd aan de werknemers van De Etna. De voor een familiebedrijf kenmerkende patriarchale verhoudingen bepaalden lang de omgang met het personeel.

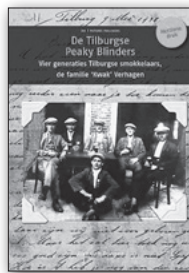
De Etna is altijd een op de binnenlandse markt georiënteerd bedrijf gebleven. De nationale kachel- en fornuizenmarkt met bijbehorende prijs- en productafspraken, kartelvorming en overheidsinvloed vormt daarmee een belangrijk kader. De zogenoemde 'aardgasgekte' van de vroege jaren zestig had een onvoorziene en 'abnormale' impact op deze markt. De invloed van twee wereldoorlogen kan natuurlijk niet buiten beschouwing blijven. In de Tweede Wereldoorlog trad een *Verwalter*, een door de bezetter benoemde beheerder, aan waardoor de familie Klep formeel niet verantwoordelijk was voor het inschakelen van De Etna ten behoeve van de Duitse oorlogsvoering.

In de hoofdstukken 10 en 11 komt de geschiedenis vanaf de late jaren zestig aan bod op basis van een voornamelijk krantenonderzoek. In 1969 vond tegen de zin van de familie Klep de eerste fusie plaats. Dat was het begin van een cascade van fusies en reorganisaties, waarmee er een eind kwam aan het familiebedrijf. De hoogtijdagen van familiebedrijven op de schaal van De Etna leken voorbij. Hoofdstuk 12 bevat ten slotte een drietal korte nabeschuivingen.

Behalve de hiervoor al genoemde genealogische bijlage is een overzicht toegevoegd met de namen van meestersmeden, firmanten, directies en commissarissen vanaf 1803 en een bijlage met bedrijfsgegevens, waaronder kengetallen over personeelsomvang, omzet, winst, gegoten ijzer en investeringen van De Etna tussen 1856 en 1993. De publicatie sluit af met registers van personen en ondernemingen en aardrijkskundige namen.

Deze mooi vormgegeven en fraai geïllustreerde bedrijfsgeschiedenis bevat veel lezenswaardigs. Twee eeuwen economische, sociale en maatschappelijke geschiedenis op lokaal en (inter)nationaal niveau vormen het kader voor het optreden van leden van de familie Klep en aan hen gerelateerde personen. Uit deze bedrijfsgeschiedenis blijkt de wederzijdse beïnvloeding van micro- en macro-niveau, maar de rode draad wordt vooral gevormd door het wezen van een familiebedrijf.

Klaasje Douma



Alex van Dongen, *De Tilburgse Peaky Blinders*.
Vier generaties Tilburgse smokkelaars, de familie 'Kwak' Verhagen (Woudrichem: Pictures Publishers, 2022; herziene herdruk 2023). 191 p. ill. krtn. ISBN 978-94-92576-51-4. € 24,95.

Onder de populariserende titel *De Tilburgse Peaky Blinders* heeft Alex van Dongen de geschiedenis beschreven van een Tilburgse familie waarvan vier opeenvolgende generaties zich vol overgave met smokkelen hebben beziggehouden. Hij heeft dit gedaan op verzoek van één van de leden van – voorsnog – de laatste generatie van deze familie, de familie Verhagen, bijgenaamd 'Kwak'. Deze Janus Verhagen vond het namelijk belangrijk dat het verhaal van zijn voorouders niet verloren zou gaan en heeft tevens aan deze familiegeschiedenis enkele persoonlijke anekdotes willen toevoegen.

Van Dongen heeft het boek geschreven met een vlotte pen, zodat het prettig leest, maar dat gaat niet ten koste van de inhoud: het boek is enerzijds wellicht een soort schelmenroman, anderzijds hebben de avonturen van de familie Verhagen aan diverse leden het leven gekost. Aan de hand van rechtbankdossiers, krantenartikelen en persoonlijke memorabilia van de familie doet Van Dongen een zo objectief mogelijk verslag van het wel en wee van deze Tilburgse familie en de illegale activiteiten waarmee de leden zich hebben bezig gehouden – volgens zijn opdrachtgever wellicht zelfs iets te contentieus.

Eind negentiende eeuw vestigde de stamvader van de smokkelaarsfamilie zich in Tilburg. De familie werd er geconfronteerd met armoede en bestaansonzekerheid, met vecht- en steekpartijen en confrontaties met de politie. Veroordelingen wegen diefstal en stroperij volgden. Zoals veel andere Tilburgers waren de Verhagens namelijk op zoek naar broodnodige ‘neveninkomsten’ waarmee zij hun armoedig bestaan konden verlichten. Het was tijdens de Eerste Wereldoorlog dat zij in het smokkelen van goederen over de grens met België een geschikte mogelijkheid zagen om inkomsten te verwerven. Aanhoudingen wegens het smokkelen van kaas, zeep en chocolade volgden. Confrontaties deden zich eveneens aan het thuisfront voor, in de vorm van burenruzies die uitliepen op vecht- en steekpartijen. In de jaren volgend op de oorlog behielden de ‘Kwakkers’, zoals zij wel werden aangeduid, hun reputatie als beruchtste smokkelaars. Het smokkelen van drank ging deel uitmaken van hun illegale activiteiten. Plaatsgenoten gingen de leden van de familie het liefst uit de weg; aangiftes en getuigenverklaringen van hun criminele activiteiten bleven dan ook meestal uit. Wel kwam het enkele malen tot een moordaanslag door een rivaliserende familie. Het geweld nam in de jaren dertig verder toe, met confrontaties met overheidsdienaren, schiet- en steekpartijen, al dan niet met dodelijke slachtoffers.

Tijdens de bezetting van Nederland in de oorlogsjaren 1940-1945 verscheen een nieuwe generatie Verhagen ten tonele, die zich eveneens toelegde op smokkelen. De winsten die zij konden maken waren hoog, zo ook het risico dat zij werden gepakt, wat diverse leden aan den lijve ondervonden. Drie leden van de familie werden tijdens hun aanhouding en de daarop volgende schermutselingen doodgeschoten.

Vervolgens komen de jaren 1960, de periode 1970-1985, het gouden smokkeltijdvak 1985-2008 en de jaren na de eeuwwisseling aan de orde. Hiervoor beperkt de schrijver zich voornamelijk tot het letterlijk weergeven van de gesprekken die hij met Janus Verhagen had. De verslaglegging van deze gesprekken is weliswaar interessant om te lezen, maar een meer objectieve beschrijving van deze tijdvakken zou op zijn plaats zijn geweest. Bovendien is sommige informatie bijvoorbeeld

verkregen van ‘een oudgediende die anoniem wil blijven’ of ontleend aan de mededelingen van ‘een beruchte ramkraker uit Oss’. Verder bevatten deze hoofdstukken wel erg veel informatie over criminaliteit in het algemeen, zoals het stoken van alcohol en het produceren en verhandelen van uiteenlopende soorten drugs, zonder dat het aandeel van de familie Verhagen hierin duidelijk wordt belicht. Over het doen en laten van de familie Verhagen wordt weliswaar veel detailinformatie gegeven, maar het onderwerp smokkelarij raakt steeds verder uit zicht. Duidelijk wordt wel dat er ook in deze periode volop gewelddadigheden waren en dat de Verhagens daar volop aan meededen. Twee van hen, Piet en Sjef Verhagen, kwamen daarbij om het leven, vermoedelijk het resultaat van een afrekening in het criminele circuit.

Voor de eenentwintigste eeuw kan worden volstaan met de vaststelling dat, behalve met smokkelen, leden van de familie zich hebben ingelaten met de handel in geestverruimende middelen en diefstal. Diverse nog minderjarige leden van de familie – onder wie Janus – werden daarvoor opgepakt. De auteur belooft in een laatste hoofdstuk – onder meer – de overeenkomsten en verschillen tussen de opeenvolgende perioden van de smokkelgeschiedenis op een rijtje te zetten. Veel meer dan een korte en weinig zeggende samenvatting van wat reeds is beschreven, is het echter niet geworden.

Het boek in zijn geheel vormt een mooie aanvulling op het boek *De achterkant van Nederland*, dat Pieter Tops en Jan Tromp in 2017 publiceerden en waarin ook de familie Verhagen aan bod komt. Het hierin geschetste criminele milieu, waaraan maar moeilijk te ontsnappen viel, treft men ook aan in *De Tilburgse Peaky Blinders*. In het boek wordt tevens op aansprekende wijze het tijdsbeeld van de behandelde perioden geschetst. De perioden zijn fraai geïllustreerd met officiële stukken, krantenkoppen en foto's uit het familiealbum.

Erik-Jan Broers



André van Noort, 'Storm op den Staat!' Arnold Meijer 1905-1965 (Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2022) 255 p. ill. ISBN 978-94-64550-22-1. € 30,00.

Het is midden jaren zestig. Door Oisterwijk trekt een boerenkar getrokken door twee paarden. Op de kar een doodskest met erover gedrapeerd de vlag van de Vlaamse leeuw. In de kist ligt het lichaam van de voormalige fascistische leider Arnold Meijer (1905-1965).

De Britse literator Coleridge stelde ooit dat ieder mensenleven eigenlijk een biografie verdient. Dat is nobel, maar helaas niet haalbaar. In de praktijk krijgen diegenen de aandacht die enige impact op de maatschappij of de cultuur hebben gehad. Geldt dat voor Arnold Meijer? Hij was de leider van een in de jaren dertig opgerichte fascistische splinterpartij met wortels in Noord-Brabant: Zwart Front, later omgedoopt tot Nationaal Front. Hij was een geestverwant van Benito Mussolini, maar deze vond Meijer niet belangrijk genoeg voor een persoonlijke ontmoeting, ondanks aandringen van de kant van Meijer. De enige keer dat Zwart Front aan landelijke verkiezingen deelnam, liepen deze voor Meijers beweging uit op een regelrecht debacle. Tijdens de bezetting gaven de nationaalsocialisten Meijer geen kans met hen te collaboreren, wat hij zeker gedaan zou hebben. De bezetters vonden hem niet van het kaliber Anton Mussert, de leider van de NSB. Na de oorlog werd Meijer daarom mild gestraft. Al deze gegevens zouden vragen kunnen oproepen over het belang van de leider van Zwart Front.

Verdient Arnold Meijer een biografie? André van Noort vindt van wel, maar recensenten hebben zich afgevraagd of dat wel zo is.¹⁰ Hij schreef met *'Storm op den Staat!'* – een leus van Zwart Front – een biografie over de zelfverklaarde leider. Van Noort heeft gelijk. Meijer verdient een biografie.

Het had echter een ander type biografie kunnen zijn, waarin bijvoorbeeld geen aandacht is voor het gegeven is dat Meijer op 3 oktober 1926 schreef dat hij al een paar gezellige wandelingen heeft gemaakt in zijn begintijd aan het grootseminarie van Warmond. Niet elk gegeven opgediept uit het overvloedige archiefmateriaal is het waard om te vermelden. Uit hetgeen Van Noort weergeeft, komt Meijer naar voren als een middelmatig mens zonder echte talenten of een liefdesleven en hij was ook geen hoogvlieger op school. Wel was hij een politiek lichtgewicht begiftigd met een machtswens, die hij nooit heeft kunnen realiseren. Middelmatige mensen zien we veel in extreemrechtse hoek en naargelang ze erin geslaagd zijn om macht te verwerven, verdienen ze aandacht, gewoon doordat ze macht hebben verworven. Dat ontbreekt in het geval van Meijer.

Waarom is het dan toch zinvol om een biografie aan de man te wijden? Dat zit hem in het tijdsbeeld dat uit een biografie naar voren kan komen, in de weergave van de netwerken waarin iemand functioneert en vooral ook in het gedachtegoed waaruit deze put. Het zou dus een geestelijke of intellectuele biografie kunnen zijn, al is het vreemd om de term 'intellectueel' in verband met Meijer te gebruiken. Zo'n boek zou kunnen beginnen met een biografisch hoofdstuk, waarin Meijers leven lineair en in vogelvlucht geschetst wordt. De hoofdmoot van het boek zou kunnen bestaan uit stukken over de cultuur en mentaliteit waarin Meijer zijn ideeën ontwikkelde, over zijn verhouding tot het katholicisme, over zijn verhouding tot de Joden (ingebeld in een schets van het antisemitisme van de tijd), over zijn verhouding tot de democratie (ook in relatie tot de cultuurpessimistische traditie in de jaren twintig en dertig) en over de Groot-Nederlandse gedachte, het streven Nederland en Vlaanderen te verenigen.

Dat is niet het boek dat Van Noort heeft geschreven. Dat is een meer conventionele biografie waarin aspecten van Meijer aan bod komen die in de al bestaande literatuur over Zwart en Nationaal Front minder prominent zijn, zoals Meijers financiële perikelen, zakelijke activiteiten, berechting en gevangenschap. In het schetsen van een volledig beeld van Meijer is Van Noort geslaagd en daarmee voegt hij iets toe aan de bestaande

¹⁰ Zie de bespreking door Gjal't Zondergeld in *Tijdschrift voor Geschiedenis* 136 (2023) 92-93. DOI: <https://doi.org/10.5117/TvG2023.1.014.ZOND>.

literatuur van onder meer Wim Zaal, Leo Joosten, Hans Schippers en Gjalt Zondergeld. Van Noort bedient zo de mensen die gefascineerd zijn door de persoon Meijer, al zou men zich kunnen afvragen hoeveel mensen zo'n fascinatie hebben. Misschien was aandacht voor het tijdsverschijnsel Meijer interessanter geweest.

Van Noort trapt niet in de valkuil van psychologiseren of postuum diagnosticeren, wat sommige biografen wel doen. Van Noort houdt het erop dat Meijers karakter gevormd was door het gevoel van trots zijn gegoede komaf en door het gevoel uitverkoren te zijn, dat studenten aan een seminarie zouden meekrijgen. Meijer maakte zijn opleiding aan het seminarie niet af, volgens Van Noort niet om zijn toen beginnende fascistische ideeën, maar vanwege zijn letterkundige belangstelling, waarover het katholieke gezag niet gunstig oordeelde. Een interessant gegeven dat Van Noort vermeldt, is Meijers belangstelling voor toneel in die periode. Het gaat niet te ver om het optreden van fascistische demagogen in verband te brengen met het opvoeren van een toneelstuk, als de encensering van macht.

Meijers katholieke achtergrond zorgde ervoor dat hij meer had met Mussolini's fascisme dan met het Duitse nationaalsocialisme. Voor de Duitsers was hij als gevolg daarvan minder interessant, zij zagen in hem een 'jezuïetenknecht', die bovendien de Groot-Nederlandse gedachte aanhing, die vanuit nationaalsocialistische hoek niet werd aangemoedigd.

Meijer speelde een ambivalente rol in de begintijd van de Duitse bezetting. Vanwege zijn fascistische achtergrond was hij een gesprekspartner voor de nationaalsocialisten, maar zijn anti-Duitse gevoelens belemmerden zijn ontwikkeling tot grootschalig collaborateur. De Duitsers zagen te weinig in hem. Dit gegeven heeft Meijer na de oorlog het leven gered. Zelf vond hij dat de korte gevangenisstraf die hij kreeg veel te streng was. Hij had immers het beste voor gehad met het land. Hij is nooit teruggekomen van zijn extreemrechtse beginselen, maar hield zich na de oorlog gedeisd. Wel werkte hij aan zijn belangstelling voor het Vlaamse nationalisme.

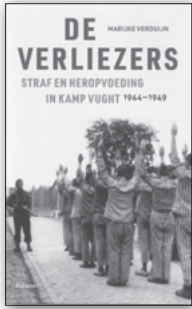
In tijden van herlevend antisemitisme is Meijers visie op Joden relevant. Meijer was zon-

der twijfel een antisemiet, al was hij volgens Van Noort in zijn publicaties niet rabiaat. Rabiaat antisemitisme is eigenlijk een pleonasme en wanneer in antisemitisme gradatie worden aangebracht, ligt het gevaar van overnuancering op de loer. Meijer zag naar verluidt niets in rassenleer, maar schreef wel een parasitair karakter toe aan 'de' Joden, die hun plaats zouden moeten kennen als volk dat te gast zou zijn. De retorische uitingen van Zwart Front waren bij uitstek antisemitisch, bijvoorbeeld blikkend uit de cartoons van de tekenaar Karel Thole in het partijkrantje van de organisatie.

Het boek van Van Noort is stilistisch sober, al maakt Van Noort te vaak gebruik van het hyperbolische uitroepteken, misschien geput uit de retoriek van zijn onderwerp – zie ook de titel die Van Noort zijn studie meegaf.

Zoals gezegd volgt Van Noort Meijers levensloop chronologisch, met Meijer als priesterstudent, politicus en ondernemer, en niet thematisch. Van Noorts studie is een bruikbare aanvulling op het al bestaande onderzoek, maar misschien had de auteur zich meer moeten afvragen waarin het belang van Meijer eigenlijk schuilt. Als persoon was hij nauwelijks interessant, maar wel het gedachtegoed waarvoor hij voor stond. Daaraan had meer aandacht geschonken kunnen worden, al zal Van Noorts overweging zijn geweest dat dergelijke boeken al bestaan. Een afzonderlijk thematisch deel over Meijer als publicist zou zeker op zijn plaats zijn geweest. Een studie van zijn denkbeelden, geplaatst in de context van het intern gekrakeel dat eigen is aan extreemrechts, maakte de casus Meijer het meest relevant. Waar kwamen deze denkbeelden vandaan en hoe werden ze verwoord? Een boek over de mentaliteit van een periode is uiteindelijk interessanter dan een studie van een man met een groot ego, zeker wanneer dit niet was gebaseerd op capaciteiten, zelfs niet de capaciteiten om macht te verwerven.

Olivier Rieter



Marijke Verduijn, *De verliezers. Straf en heropvoeding in kamp Vught 1944-1949* (Amsterdam: Uitgeverij Balans, 2023). 352 p. ill. ISBN 978-94-63822-95-4. € 29,95.

‘In interneringskamp Vught is de bewaking in de eerste tien maanden ernstig ontspoord’. Dat is de harde conclusie van Marijke Verduijn in haar boek over straf en heropvoeding in kamp Vught in de periode 1944-1949. Het concentratiekamp dat de Duitsers hadden laten bouwen, werd direct na de bevrijding een gevangenis voor Nederlanders die van collaboratie werden verdacht en hun gezinnen, en voor Duitsers. Zij zouden in het kamp beschermd worden tegen wraakacties van de bevolking en na een eventuele veroordeling geresocialiseerd worden. Maar in plaats daarvan werden ze het slachtoffer van wraakgevoelens en van een slechte organisatie. Zo ontstond een situatie ‘waarin de ene mens macht uitoefent over de ander en zedelijk tegenwicht ontbreekt’, in de woorden van de toenmalig minister-president Wim Schermerhorn.

De Nederlandse regering was op de hoogte van de excessen in het kamp en probeerde er iets aan te doen. Daardoor verbeterde de situatie, al bleven willekeur en corruptie onuitroeibaar. Dat kwam ook doordat het moeilijk was een beeld te krijgen van wat er zich in het kamp afspeelde. Aan berichten over wantoestanden werd weinig geloof gehecht. In de publieke opinie overheerste het beeld van een kamp vol landverraders met wie men geen medelijden hoefde te hebben. Een uitspraak van Schermerhorn dat de lichte gevallen zouden worden vrijgelaten, leidde tot een storm van protest. Daarop krabbelde de regering terug.

Aan de hand van uitgebreid archiefonderzoek en – heel belangrijk – egodocumenten beschrijft Verduijn het leven in het kamp tegen de achtergrond van de bevrijding en de wederopbouw van Nederland. Zo krijgen de gebeurtenissen in het kamp een context: van gevoelens van wraak op

collaborateurs en Duitsers en ook van de slechte levensomstandigheden waarmee de Nederlanders te maken hadden.

Tot zover is het verhaal duidelijk. In 1946 verbeterde de situatie in het kamp, maar de beschrijving van deze periode in het boek is fragmentarisch. Lotgevallen van gevangenen worden afgewisseld met beschrijvingen van zaken als veranderingen in het kampreglement. Het is moeilijk om in deze hoofdstukken een lijn te ontdekken. De sterke kant van dit onderzoek – het uitgebreid gebruik maken van de ervaringen van gevangenen – wordt hier een nadeel. Meer analyse – werd de situatie beter? Wat wisten de verantwoordelijke autoriteiten en wat deden ze? – had een beter leesbaar verhaal opgeleverd.

Pas in het nawoord, dat eigenlijk de conclusie bevat, wordt het verhaal weer glashelder. Hierin bespreekt de schrijfster kort en krachtig het doel van het kamp, de invloed van de pers en de trage behandeling van zaken tegen mensen die van collaboratie waren beschuldigd. Verduijn wijst ook op de context waarin dit gebeurde. Nederland mag dan geen ‘bijltjesdag’ gekend hebben zoals bijvoorbeeld Frankrijk, maar collaborateurs – ook als ze hun straf hadden uitgezeten of niet gestraft waren – werden buiten de samenleving geplaatst. Verduijn schrijft: ‘Een oude vriendin van mijn familie herinnerde zich later met schaamte hoe zij en haar klasgenoten een zoon van NSB-ouders volledig hadden buitengesloten. In die zin had het *Overijsselsch Dagblad* gelijk toen het schreef dat er weliswaar geen fysieke bijltjesdag is geweest, maar wel een lange, echt Hollandse bijltjesdag, waarin mensen “ook op kwaad gerucht of valse aangifte, werden beroofd van alles wat maar te roven viel”.’ Kamp Vught was onderdeel van dit proces.

Jan Brouwers



Pieter Baas, Truus Wertheim-Cahen en Arnoud –Jan Bijsterveld,
En de naaste als jezelf. Harry Holla (’s-Hertogenbosch: Aldus Uitgevers, 2022). 288 p. ill. ISBN 978-90-70545-49-9. € 25,00.

De hoofdtitel van dit boek, een onaffe zin, verwijst naar het Bijbelse gebod om je naaste lief te hebben zoals jezelf: zie bijvoorbeeld Leviticus 19:17, waar naar in het boek op p. 207 verwezen wordt, en Marcus 12:31. Voor de jurist Harry Holla (1904-1992) en zijn echtgenote Leny Aarts (1907-1994) was dit een vanzelfsprekendheid, zoals blijkt uit hun pogingen om in de oorlogsjaren – met wisselend succes en met groot risico voor henzelf – Joodse medemensen te behoeden voor deportatie door de nazi’s. Het boek bestaat uit drie delen en stelt de persoon Holla centraal, zoals het vervolg van de titel aangeeft. Waarom dit boek dertig jaar na het overlijden van Holla is verschenen, maken uitgever Marc Verbeek en bisschop Gerard de Korte duidelijk in het Ten geleide en het Woord vooraf. Herinneren en gedenken van het oorlogsverleden, hier in het bijzonder van de Jodenvervolgung, zijn belangrijk voor de identiteit van mensen als individu en collectief, maar hoe gaat dat verder wanneer de laatste directe getuigen niet meer onder ons zijn? Het antwoord luidt: door ook de generaties na hen, de erfdragers, aan het woord te laten komen, en door die herinneringen en dat gedenken te koesteren binnen onze (Nederlandse) cultuur. De *raison d’être* van het boek wordt in het derde deel van het boek verder uitgediept in een scherp betoog van Arnoud-Jan Bijsterveld. Door de vele in het boek opgenomen getuigenissen en de talrijke illustraties bij ieder deel heeft dit boek zelf iets van een monument.

Het eerste deel, geschreven door Peter Baas, biedt een levensschets met focus op de periode kort voor, tijdens, en kort na de Tweede Wereldoorlog. Harry Holla werd geboren in Venlo, waar zijn ouders een winkel dreven in huishoudelijke en religieuze artikelen. Zij vernoemden hun zoon naar zijn grootvader, Henri Holla. Mogelijk ver-

wijst beider voornaam naar de beroemde Venloër Henri Belletable († 1855), aan wiens inspanning de oprichting van de (aarts)broederschap van de Heilige Familie te danken is. Hoe dan ook, Harry kwam uit een degelijk rooms nest. In zijn tijd als scholier aan het Canisiusgymnasium in Nijmegen en vervolgens als student aan de Rechtenfaculteit aldaar ontwikkelde hij zich tot een zelfstandig denkend mens. Maar rooms bleef hij. Inmiddels woonachtig in Vught, was hij in de oorlogsjaren eerst werkzaam bij het levensmiddelenbedrijf De Gruyter en daarna bij een advocatenbureau. Zijn katholieke netwerk kwam hem bijzonder van pas bij het verzetswerk. Dat hij enkele Joodse families uit Vught en Den Bosch van de ondergang heeft kunnen redden, was voor een belangrijk deel te danken aan zijn contacten met de ‘verkennerij’ (de katholieke tak van de padvinderij) en de parochiegeestelijkheid. En dankzij de moed waarover zowel hij als Leny beschikte. Zo namen zij in 1942 doodgemoedereerd een Joods meisje, Renée van Leeuwen, wier vader door de nazi’s was gedeporteerd, in het gezin op – ook al detoneerde zij niet weinig met de eigen kinderschare.

Na de bevrijding, in Noord-Brabant al in de herfst van 1944, was Holla betrokken bij de legalisering van tijdens de oorlog actieve verzetsgroepen. In januari 1945 werd hij voorzitter van het eerste Nederlandse Tribunaal dat zich bezighield met de berechting van collaborateurs en landverraders. Vanaf 1948 ging hij samen met anderen weer verder in de advocatuur. Holla Advocaten is een begrip geworden in Den Bosch en wijde omgeving. In september 1973 werd hem de titel ‘Rechtvaardige onder de Volkeren’ toegekend door Yad Vashem, dat de slachtoffers van de Holocaust en de redders van Joden eert en herdenkt. Deze onderscheiding, die overigens ook werd toegekend aan Harry’s zus Riet Op de Coul-Holla en haar man Frans, was aangevraagd door het Joodse echtpaar Max en Jet Cahen-Elion, dat destijds door hen was geholpen.

De dochter van de twee laatstgenoemden, Truus Wertheim-Cahen, is de samensteller van het tweede deel van dit boek. Dit bestaat uit het verslag van een aantal interviews die zij hield met ‘erfdragers’, meest kinderen en (achter)kleinkinderen van de Holla’s en de door hen geholpen

Joodse stellen. Zelf is zij in januari 1944 geboren in Moederheil in Ginneken, waar haar moeder was ondergedoken. Een samenvatting van de interviews doet de inhoud ervan tekort. Maar wat uit deze teksten duidelijk wordt, is dat herinnering verbindt, vooral de herinnering aan lijden, van generatie op generatie, en soms met het overslaan van een generatie.

Het derde, tevens laatste, deel van het boek is geschreven door Arnoud-Jan Bijsterveld en gaat over het ijken en herijken van herinneringen. Individuen, families, grote en kleine groepen herinneren en gedenken dezelfde gebeurtenis op heel verschillende wijzen. Omdat de generatie die de Tweede Wereldoorlog heeft meegemaakt verdwijnt, gaan deze vormen van 'sociale herinnering' over in 'culturele herinnering' bij volgende generaties. In Nederland, en misschien ook elders, heeft de culturele herinnering aan de Tweede Wereldoorlog een nagenoeg collectief nationaal karakter gekregen. De gedeelde culturele herinnering brengt mensen bij elkaar. Uit mijn eigen jeugdjaren kan ik me nog herinneren wat voor diepe indruk de in 1965 verschenen boeken van Jacques Presser, *Ondergang. De vervolging en verdelging van het Nederlandse Jodendom 1940-1945*, maakten op mijn ouders en hun kennissenkring.

Maar culturele herinnering moet ook voortdurend behoed en herijkt worden omdat mensen en tijden nu eenmaal veranderen. Bij de Nationale Dodenherdenking van 2024, dus betrekkelijk kort na de verschijning van *En de naaste zoals jezelf*, werd duidelijk dat de culturele herinnering thans wellicht minder gedeeld wordt dan enkele jaren geleden het geval was. Moeten er, om slechts één van de gerezen vragen te noemen, voortaan niet alleen Nederlandse slachtoffers maar ook slachtoffers van Nederlanders herdacht te worden? Wie bepaalt wat?

Bijsterveld begint zijn betoog met een verwijzing naar een passage uit het werk van Ilja Leonard Pfeijffer, waarin gezegd wordt dat verhalen betekenis geven aan gebeurtenissen. Maar wie regelt die verhalen? Ik sluit deze recensie af in de geest van een auteur als Vasili Grossman (*Een klein leven*): op wat voor wijze er ook herinnert en herdacht wordt, voor alle betrokkenen dient de

waarheid voorop te staan. Dan kunnen we elkaar zonder schroom in de ogen zien.

Charles Caspers



Luc Brants, Van Willem II naar Roze Maandag. De zichtbaarheid van homoseksualiteit, sekse- en genderdiversiteit in Tilburg (Tilburg en Woudrichem: Stichting Zuidelijk Historisch Contact en Uitgeverij Pictures Publishers,

2020). 208 p. ill. ISBN 978-94-92576-30-9. € 24,95.

Dit boek geeft een goed overzicht van de maatschappelijke ontwikkeling van homoseksualiteit in Tilburg vanaf 1850. Die ontwikkeling ondervond door de jaren heen veel tegenwerking van zedenpolitie, justitie, politiek en plaatselijke katholieke geestelijkheid. De afwijzende houding van de Tilburgse politici om te komen tot een breed gemeentelijk homobeleid heeft de emancipatie jarenlang vertraagd. Elders in het land was men progressiever.

De samensteller van het boek heeft ervoor gekozen om verslag te doen vanuit tal van politiedossiers met tabellen van aantallen zedenovertreedingen en minder om Tilburgers aan het woord te laten die uit eigen ervaring konden spreken. Dit had de leesbaarheid bevorderd en de tekst interessanter gemaakt voor de nieuwsgierige lezer. Ook mis ik in het boek verwijzingen naar publicaties die in de regionale en plaatselijke kranten moeten hebben gestaan, afgezien van het artikel van Cees Seelen in *TAS* (p. 109) en het krantenartikel over homo-agressie uit *Het Nieuwsblad* (p. 157).

In vergelijking met de situatie in Limburg valt op dat de emancipatie van homoseksualiteit in het zuiden veel vroeger begon dan in Tilburg. Vanaf de jaren vijftig werd in Limburg vanuit verschillende steden en instellingen op provinciaal niveau samengewerkt, waarbij politie en kerk weinig bemoeienis toonden. Wellicht had vanuit Tilburg eerder contact gezocht moeten worden met de andere drie grote gemeenten in Noord-Brabant.

Het COC Limburg, opgericht in 1972, was een provinciale afdeling, wat ertoe leidde dat men ernaar streefde om in alle acht grotere plaatsen activiteiten te ontplooiën. Het COC Limburg kreeg al vroeg een eigen gebouw in Maastricht en heeft datzelfde gebouw nog steeds als onderkomen; voor de continuïteit was dat van groot belang. In Tilburg zwierf de homobeweging van pand naar pand.

Het boek noemt voor de homobeweging belangrijke namen zoals COC-voorzitter en binnenhuis architect Benno Premssela, kapelaan Jan Hendriks, die door bisschop Moors was aangewezen om pastoraal werk te doen onder getrouwde 'homofielen', en de humanist en jurist Edward Brongersma, die zijn hele leven pleitbezorger was van liberalisering van de zedelijkheidswetgeving en van de acceptatie van pedofielen. Meer achtergrondinformatie over deze personen zou het boek ten goede zijn gekomen.

In de jaren zestig beleefde ik als student mijn coming-out in Tilburg. Vanaf 1967 bezocht ik de Bardolino-bar in de Tuinstraat en café De Engel aan het Sint-Annaplein. Ik was bevriend met Cees Seelen van de Tilburgse Studenten Werkgroep Homoseksualiteit en nam deel aan de bijeenkomsten in het buurthuis van de Lidwinaparochie aan de Generaal Kockstraat. De emancipatorische ontwikkeling binnen de studentenbeweging van de toenmalige Katholieke Universiteit Brabant ging mijns inziens aanvankelijk helemaal voorbij aan die in de Tilburgse samenleving.

Tot slot nog enkele kanttekeningen: de werkgroep Orpheus voor heteroseksueel getrouwde homoseksuelen mannen of vrouwen is nog steeds een autonome werkgroep, los van het COC. Hoofdstuk 8.3, waarin opnieuw wordt ingegaan op de ziekte Aids, is overbodig omdat dit thema voldoende aan bod komt in hoofdstuk 7.10. Op p. 162 wordt gesproken over het vijftigjarig bestaan van het COC in 1996; bedoeld is het landelijk COC.

Jean Delhooven



Cock Gorisse, *Amphia: zorg in de regio, 1819-2019*
(Breda: Amphia, 2020).
285 p. ill.
ISBN 978-90-830563-0-2.
Niet meer leverbaar.

Sinds 2020 heeft Breda nog maar één ziekenhuis. In dat jaar werd het nieuwe Amphia Ziekenhuis geopend. Bij die gelegenheid verscheen een overzicht van de ontwikkeling van de zorg in de regio Breda-Oosterhout. Kort samengevat is het, aldus het voorwoord, een ontwikkeling van *charitas* naar *utilitas*: 'van onbaatzuchtige zorg (...) naar een steeds effectiever economisch deelgebied van de samenleving'. Of, om een andere gangbare uitdrukking te gebruiken, de ontwikkeling van care naar cure.

Cock Gorisse kreeg de opdracht om de geschiedenis van het ziekenhuis te schrijven, 'inclusief die van alle instituten die het in de loop van de tijd in zich heeft opgenomen'. Dat waren er, afhankelijk van de manier waarop je telt, elf of twaalf. Van enkele instellingen was een bruikbare beschrijving van de geschiedenis voorhanden, maar Gorisse baseerde zich niet alleen op de bestaande literatuur. Ze deed onderzoek in archieven – voor zover die niet weggegooid waren – maakte gebruik van kranten en interviewde een groot aantal medewerkers en oud-medewerkers.

Op basis daarvan beschrijft ze de geschiedenis van de gasthuizen in de negentiende eeuw en de opkomst van het moderne ziekenhuis, waarbij ze ook de ziekenhuizen in kleinere plaatsen in de regio Breda meeneemt. Daarbij verliest ze de context niet uit het oog: de ontwikkeling van de medische wetenschap en de veranderende financiering van de zorg met de komst van de ziekenfondsen en de toenemende invloed van de rijksoverheid, en de ontzuiling. Dat lijkt voor de hand te liggen, maar hoeveel geschiedenissen van organisaties beperken zich niet tot een soort transcriptie van de notulen van het bestuur, met als resultaat een onleesbaar

boek? Dat is dit boek over de voorgeschiedenis van het Amphia Ziekenhuis bepaald niet.

Er moesten ook veel illustraties in het boek komen. Ook daar heeft Gorisse veel werk in gestoken. Foto's van interieurs vormen mooie sfeerbeelden: terwijl tegenwoordig ziekenhuizen dynamiek willen uitstralen, ademen de oude foto's vooral rust. Ook valt op dat vroeger, wanneer het complete personeel op de foto ging, de bestuursleden voorop stonden (of beter, zaten) en de artsen ontbraken of bijna onzichtbaar waren. De verpleging staat letterlijk centraal. Tegenwoordig zouden de specialisten centraal staan – gesteld dat je het hele personeel van het Amphia op de foto zou kunnen krijgen: de ontwikkeling van *care* naar *cure* in beeld gebracht. De foto van rond 1970 van de dokterskamer van het Diaconessenhuis is een mooi tijdsbeeld vanwege de asbakken die ongeneeerd op tafel staan.

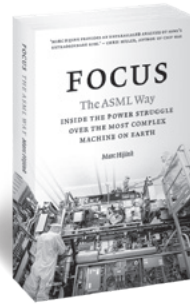
Dat ziekenhuis was toen een van de drie ziekenhuizen in Breda. Daarnaast was er ook De Klokenberg, een sanatorium voor tbc-patiënten. Het gebouw stond grotendeels leeg want tuberculosepatiënten waren er vrijwel niet meer. Wat er in Breda ook niet was: een centrum voor open hartoperaties. Het doel werd het grotendeels leegstaande gebouw als hartkliniek te gebruiken: het klinkt logisch, maar dat was het niet. Uiteindelijk kwam dat centrum er, maar Gorisse laat zien hoe gecompliceerd het proces door politieke, bestuurlijke en persoonlijke tegenstellingen verliep.

De Klokenberg bleef trouwens een hoofdpijn-dossier. In 1996 had de verantwoordelijke minister er genoeg van en dwong zij de ziekenhuizen in Breda en Oosterhout tot nauwere samenwerking, waarbij de hartchirurgie naar het Ignatiusziekenhuis in Breda verhuisde. Zo kwam het Amphia Ziekenhuis tot stand, met aanvankelijk vier en uiteindelijk twee locaties. 'Het hele fusiegebeuren was geen rationeel proces, er speelden veel belangen en emoties mee', aldus een van de betrokkenen.

Gelukkig heeft het Amphia Ziekenhuis Cock Gorisse in staat gesteld om ook deze recente en turbulente periode te beschrijven. Opdrachtgevers willen nog wel eens slappe knieën krijgen als de historicus op dit terrein is aangeland. Gorisse kreeg de kans ook de totstandkoming van het huidige ziekenhuis te beschrijven en doet dat

gedegen en met de nodige distantie. Zo heeft ze een waardevol overzicht geschreven van de geschiedenis van de zorg in de regio Breda tot op de dag van vandaag.

Jan Brouwers



Marc Hijink, *Focus*.
De wereld van ASML.
Het machtspeel om
de meest complexe
machine op aarde

(Amsterdam: Balans, 2023).

320 p. ill. ISBN 978-94-

63823-05-0. € 24,99.

Microchips zijn niet meer weg te denken uit ons leven. Naast smartphones en computers zijn ze in vrijwel elk elektronisch apparaat terug te vinden, van auto's tot tv's en koelkasten. Chips zijn zo onmisbaar geworden dat ze de inzet zijn geworden van geopolitieke confrontaties, onder meer te zien in de pogingen van de Verenigde Staten om China de productie van geavanceerde chips te ontfangen.

Een naam die hierbij steeds meer de ronde doet, is die van ASML. Het bedrijf uit Veldhoven maakt zelf geen chips maar wel de enorme, complexe machines die nodig zijn om chips te produceren. Hoewel er nog andere bedrijven zijn die deze machines kunnen bouwen, is ASML de enige die de nodige apparaten kan aanleveren voor de productie van de meest geavanceerde chips. ASML is van een kleine spin-off van Philips uitgegroeid tot een wereldspeler en een onmisbare schakel in de techsector en daarmee in de wereldeconomie.

In *Focus. De wereld van ASML* vertelt journalist Marc Hijink hoe dit allemaal tot stand is gekomen. Hij baseert zich hiervoor op het eigen archief van ASML, interviews met verschillende betrokkenen en zijn eigen jarenlange ervaring in het volgen van de techwereld. Het boek is opgedeeld in vijf delen en begint met het relaas hoe enkele ingenieurs bij Philips eind jaren 1970 experimenteerden met nieuwe technieken voor het maken van computerchips. Het eerste deel gaat in op de oprichting van ASML en de zoektocht naar kapitaal. Het tweede deel zet dit verhaal verder en beschrijft

de groei van het bedrijf van de jaren 1980 tot de vroege jaren 2000. Voor de overige drie delen, die grosso modo de laatste twintig jaar omvatten, stapt Hijink af van de strikt chronologische lijn en presenteert hij drie parallelle verhaallijnen. In het derde deel beschrijft hij de queeste van ASML om zogenoemde EUV-machines te bouwen, die gebruik maken van 'extreem ultraviolet licht' om zeer kleine chipcircuits te kunnen maken. Het vierde deel gaat in op de vraag hoe ASML vanaf de late jaren 2010 tegen wil en dank terecht kwam in het middelpunt van de geopolitieke confrontatie tussen de Verenigde Staten en China. In het vijfde deel keert Hijink terug naar Veldhoven om licht te werpen op de bedrijfscultuur van ASML, maar ook op de aanhoudende groeiproblemen van het bedrijf.

Het is duidelijk waarom Hijink voor de laatste drie delen voor deze structuur heeft gekozen. De zoektocht naar EUV en het geopolitieke spel zijn allebei complexe verhaallijnen die de volledige focus van de lezer vereisen. Hoewel beide ongeveer gelijktijdig plaatsvonden, zou ze door elkaar presenteren ervoor zorgen dat de lezer de aandacht verliest. Deze aanpak heeft wel tot gevolg dat de hoofdstukken in deze drie delen chronologisch gezien nogal heen en weer springen. Het zwaartepunt ligt in de drie laatste delen duidelijk in de jaren 2010 en begin van de jaren 2020. Hijink stelt de explosieve groei van het bedrijf in deze periode centraal, maar hierdoor gaat hij te snel over de beginperiode van ASML heen. Het zou interessant zijn geweest als hij in het begin wat meer was ingegaan op de context van Philips en zijn eigen chipproductie. De auteur lijkt ervan uit te gaan dat de lezer die kent, wat niet per se het geval is.

Net als de chipmachines is ook het verhaal van ASML een complex geheel van uiteenlopende onderdelen, maar Hijink weet het goed te brengen en slaagt erin een klare lijn te scheppen. Zijn achtergrond als techjournalist komt goed van pas bij het toelichten van de werking van de ASML-machines en de diverse technieken die er zijn voor de productie van computerchips. Hij weet dit bevattelijk te brengen, waardoor ook je als lezer meteen mee bent met termen als 'lithografie' en 'EUV'. Het boek is voorzien van twee katernen met foto's en archiefbeelden van chipmachines

en de belangrijkste personages in het verhaal. Al bij al is dit boek een aanrader voor iedereen die geïnteresseerd is in de technologiegeschiedenis en wilt weten hoe een Nederlands bedrijf is kunnen uitgroeien tot de spin in het web van de chipproductie en het bedrijf met de hoogste beurswaarde van Nederland in 2024.

Florian Daemen

Algemeen



Jaarboek De Oranjeboom van Erfgoed- en Geschiedkundige Vereniging Breda en ommeland 76 (2023). 218 p. ill. krtn. ISBN 978-90-73342-21-7. ISSN 2211-3169.

Na het samengaan met ingang van 2024 van de twee Bredase erfgoedverenigingen, de Geschied- en Oudheidkundige Kring Stad en Land van Breda 'De Oranjeboom' (uit 1948) en Heemkundekring Engelbrecht van Nassau (uit 1953), kreeg ook het jaarboek een nieuwe naam, al blijft de redactie kortweg van *De Oranjeboom* spreken. Het redactioneel en qua vormgeving uitstekend verzorgde jaarboek blijft zo een waardevolle bijdrage leveren aan de geschiedschrijving van stad en land van Breda. Doordat de artikelen ook online worden aangeboden op de website deoranjeboom.nl/jaarboek/, kan iedereen hiervan kennisnemen.

Zes artikelen in deze aflevering gaan over 'een leven lang leren' ter gelegenheid van het vijftigjarig bestaan van de Bredase Volksuniversiteit, opgericht door de afdeling Breda van de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen. De vijf andere artikelen gaan over andere onderwerpen en tijdvakken. De rode draad door de meeste artikelen is de impact van sociale en religieuze scheidslijnen op de Bredase samenleving in verleden en heden.

De uit de achttiende eeuw daterende Maatschappij kreeg in 1816 een afdeling in Breda. Peter van de Steenoven beschrijft in het openingsartikel

de door de ‘verlichte notabelen’ van ‘het Nut’ geboden liefdadigheid. Het eerste bestuur telde vooral protestantse maar ook katholieke leden, al leidden de scherpere religieuze scheidslijnen vanaf het midden van de negentiende eeuw tot een uittocht van veel katholieken uit het Bredase departement. Het zorgde behalve voor bijeenkomsten en lezingen voor de eigen leden ook voor de bedeling van armen met brandstoffen en levensmiddelen, een ziekteverzekering, een ‘Nutsspaarbank’, een bibliotheek, een zangschool en ‘Nutsscholen’ voor kleuters, jongens en meisjes.

Ben Sanders bouwt hierop voort in zijn artikel over twee eeuwen Nutsonderwijs. Na een schets van de onderwijssituatie in Nederland en Breda vanaf 1800 beschrijft hij de ontwikkelingen vanaf de stichting van Departementale Nutsschool in 1844. Die kreeg meteen te maken met de schoolstrijd – vooral van katholieke zijde – en de verzuiling in de decennia daarna. Toch bleef de Nutsschool een gewaardeerd verstrekker van ‘algemeen christelijk gekleurd onderwijs’. In 1888 kwam er een meisjesschool bij en een jaar later een kleuterschool. De financiële gelijkstelling van openbaar en bijzonder onderwijs – en tot het laatste behoorde ook het Nutsonderwijs – in 1920 maakte de uitbreiding mogelijk van het aantal scholen en met ULO-scholen, later MAVO. De Stichting Nutsscholen Breda beheert nu vijf basis-scholen in de gemeente Breda.

Naar Engels voorbeeld startte in 1973 onder de benaming ‘De Brede Aa, centrum voor ontwikkeling en vorming’ wat nu Volksuniversiteit Breda heet. Ron Gregoor geeft een overzicht van een halve eeuw geschiedenis van dit onderwijs op maat, dat jaarlijks gemiddeld 1500 cursisten bedient in zo’n 180 cursussen. Naast klassieke schoolvakken gaat het om speciale, thematische en ‘doe-cursussen’. De Volksuniversiteit is gevestigd in De Nieuwe Veste, dat ook de thuisbasis is van cultuureducatie in Breda. Ruim een eeuw geschiedenis van kunst- en muziekonderwijs is het onderwerp van de bijdrage van Gertjan Endedijk, met als ondertitel ‘van verheffing naar participatie’. Ook de in 2012 samengevoegde organisaties van Bibliotheek Breda, Stedelijke Muziekschool (later Centrum voor de Kunsten) en Cultuurwin-

kel huizen nu in De Nieuwe Veste, het gebouw van Herman Hertzberger uit 1991.

Kwamen vrouwen in de twee laatste artikelen al ter sprake als bijzondere doelgroep in het kader van het verhelpen van kansenongelijkheid, in het artikel van Frans Gooskens over de RK Vrouwenbond en het Katholiek Vrouwengilde staan ze centraal. De in 1918 ging de elitaire diocesane RK Vrouwenbond van start, die lezingen en cursussen aanbood. Na de Tweede Wereldoorlog wilde men de doelgroep verbreden met vrouwen uit de arbeidersklasse en veranderde de naam in Katholiek Vrouwencentrum. Dat was in het standsbewuste Breda een brug te ver en in 1949 gingen de vrouwen sociaal gescheiden naar ‘stand’ – arbeidersvrouwen, boerinnen, middenstand en Vrouwengilde – verder. Voorgezeten door onder anderen Tine Halkes beleefde het Vrouwengilde jaren van bloei, tot de opheffing in 2005, waarna enkele clubs zelfstandig verdergingen.

De Moedermavo is nog zo’n educatief fenomeen, dat vanaf 1976 in de avonduren tweedekans-onderwijs bood. Overigens waren de meesten van de cursisten voortijdig schoolverlaters, was slechts een derde moeder en waren ook mannen welkom. Na 1997 ging het volwassenonderwijs verder onder de hoede van de ROC’s. Ine van de Steenoven beschrijft de roerige maar succesvolle geschiedenis onder de titel ‘Marie werd wijzer in Breda’.

Ton Kappelhof belicht, vooral aan de hand van bronnen uit het archief van de Nassause Domeinraad, het gebruik en de functies van het Mastbos vanaf de aanleg door graaf Hendrik III in 1514. Na een overzicht van de bossen in de heerlijkheid Breda sinds de dertiende eeuw gaat hij in op de betekenis, het beheer en de uitbreiding van het Mastbos en andere bossen van de heer van Breda: het Liesbos, het Ulvenhoutse Bos en het Chaambos. Ze dienden als plantage met onder meer dennenbomen, wildpark (voor de jacht), sport- en recreatiegebied en voor de levering van brand- en timmerhout. De auteur trekt de lijn door naar de achttiende en negentiende eeuw, toen erfgenaam prins Frederik, broer van koning Willem II, zorgde voor het behoud van het Mastbos. Vanaf 1890 werd het opengesteld voor publieke recreatie.

Floris van Alebeek, conservator geschiedenis bij het Noordbrabants Museum, beschrijft een zestiende-eeuw Mechels huisaltaar dat terecht kwam in het Bredase kapucijnenklooster en van hieruit in 2013 in de museumcollectie kwam. Het albasten reliëf met de kruisiging van Christus bevindt zich nog in de oorspronkelijke eikenhouten omlijsting. Wel zijn de grondering, polychromie en de vergulding ooit verwijderd. Hoe het ooit in Breda terecht kwam, blijft een open vraag.

In de Haagse Beemden stond tussen het midden van de vijftiende eeuw en 1856 kasteel de Emer. De laatste kasteelheer was Matthieu Versluijs (1798-1844), telg uit een Zeeuws geslacht. Hij staat centraal in een tweede artikel van Peter van de Steenoven. Op basis van gedegen bronnenonderzoek, waaronder brieven en zijn testamenten, onderzocht hij Versluijs' levenswandel – zonder echtgenote, kerkelijke band of maatschappelijke functie – en zijn leven op het landgoed. Het bestaande beeld van de merkwaardige, asociale bohemien nuanceert hij: Versluijs was een ongebonden levensgenieter maar ook een verlicht intellectueel die zich als edelman bekommerde om zijn familieleden, vrienden en personeel.

Stadsschouwburg Concordia kwam al ter sprake in de artikelen over 'het Nut', maar krijgt afzonderlijk aandacht in het artikel van Mieke Rijkers. Zij plaatst het ontstaan van 'buitensociëteit Concordia' in de jaren 1879-1881 in de burgerlijke en militaire stad Breda, met al de nodige sociëteiten, in de bredere context van de beginnende verzuiling in de stad. In de verzuilde pers kregen de muziek, ballet, en toneelvoorstellingen in de in 1881 geopende concert- en schouwburgzaal positieve dan wel vernietigende kritieken. Deze weerspiegelen de scherper wordende scheidslijnen, die in Breda eerder liepen tussen conservatieve en liberale katholieken dan tussen katholiek en protestant. Toch maakt Rijkers duidelijk dat Concordia niet, zoals wel is beweerd, werd opgericht om deze verdeeldheid tegen te gaan. Op basis van biografisch onderzoek van de oprichters ging het eerder om het behouden van de oude, op standsverschillen gebaseerde status quo en het bieden van gepast vermaak ondanks verschillen in religie.

Hoe vreemd het ook mag klinken: tachtig jaar na de bevrijding van Noord-Brabant hebben we nog steeds geen goed inzicht in het verzet in Noord-Brabant tijdens de Tweede Wereldoorlog. Daarom is het bijzonder gelukkig dat Joop Bakker, die al het nodige heeft bijgedragen aan de Brabantse oorlogsgeschiedenis, in het laatste artikel een overzicht geeft van de in Breda aanwezige georganiseerde en meer informele verzetsgroepen. De landelijke verzetsorganisaties hadden in Noord-Brabant geen provinciale leiding maar een voor het oostelijk en voor het westelijk deel van de provincie. Aansluitend bij de periodisering van het verzet in Nederland in vier periodes schetst Bakker achtereenvolgens het kerkelijk verzet, dat anders dan vaak beweerd niet geringer in omvang was dan niet-katholiek verzet. De fijnmazige kerkelijke organisatie bood juist de noodzakelijke netwerken voor het verzet, dat in het bisdom Breda vooral uitging van de Katholieke Actie, individuele kapelaans en kloosterlingen. Hier had nog verwezen kunnen worden naar het boek van pater Nico Wesselingh, *Pater Kerssemakers. Monnik en verzetsstrijder* (Oosterhout 2013). De verzetsmensen raakten vervlochten in afzonderlijke, regionaal georganiseerde groepen, die Bakker chronologisch beschrijft. Oud-militairen organiseerden zich in de Ordedienst, bedoeld om na de bevrijding de orde te handhaven. Na de April-meistakingen van 1943 kwamen de organisaties voor steun aan de verschillende categorieën onderduikers (Joden, studenten, mannen die werden opgeroepen voor de *Arbeitseinsatz*) en neergestorte geallieerde vliegeniers beter van de grond. Ook kwam er nu gewapend verzet, dat aanslagen pleegde op distributiekantoren, politieposten, gevangenissen en infrastructuur. De toenemende repressie van de kant van de bezetters leidde met name in 1944 tot een toenemend aantal arrestaties en executies, met dramatische gevolgen. Ook toont Bakker dat verzet, collaboratie en crimineel opportunisme soms in elkaar overliepen.

Arnoud-Jan Bijsterveld



- 1 **Michiel Vandenbroucke**
Tussen de stad en het woud
De band van drie veertiende-eeuwse Groenendaalse mystieke auteurs met Brussel
- 2 **Lianne van Beek**
Cultus in context
Een ontwikkelingsmodel voor het ontstaan van devoties voor wonderdoende Mariabeelden in laatmiddeleeuwse steden aan de hand van de voorbeelden van 's-Hertogenbosch en Scheut
- 3 **Guido Marnef**
Voor kerk en stad?
Processiecultuur in het zestiende- en zeventiende-eeuwse Antwerpen
- 4 **Charles-Yvan Éliassèche**
La procession de la Fête-Dieu dans la citadelle espagnole d'Anvers entre 1610 et 1718 d'après les registres de comptes de l'église : de la Fiesta del Corpus à la fête du Sanctissimus
- 5 **Melina Reintjens**
'Gegeven om gebruikt te worden ter eeren vanden heiligen Sacramente': Brusselse Mirakelhosties en een vroege 'contra-reformatorische' campagne in Sint-Goedele (ca. 1525-1550)
- 6 **Tine Van Osselaer**
Rust in vrede?
De tumultueuze geschiedenis van het stoffelijk overschot en de kist van een Engelse karmelietes
- 7 **Jean-Louis Moreau**
Les Églises réformées à l'œuvre en Brabant wallon et la résistance catholique (1837-1939)

Het Noordbrabants Historisch Jaarboek is een uitgave van Zuidelijk Historisch Contact, i.s.m. Erfgoed Brabant en de Historische Vereniging Brabant