

# Met grootvaders bloed bezegeld

*Over religie en herinneringscultuur in de zeventiende-eeuwse Nederlanden*

JUDITH POLLMANN

Judith Pollmann is hoogleraar vroegmoderne Nederlandse geschiedenis aan de Universiteit Leiden. Zij publiceerde over de religiegeschiedenis van de vroegmoderne Nederlanden en de Nederlandse Opstand, en is daarnaast geïnteresseerd in de geschiedenis van herinneringspraktijken in vroegmodern Europa. Van 2008-2013 leidde zij het NWO VICI project *Tales of the Revolt. Memory, oblivion and identity in the Low Countries, 1566-1700*.  
j.pollmann@hum.leidenuniv.nl; www.earlymodernmemory.org.

## Abstract

Memories of events in the recent past played an important role in the way in which seventeenth-century inhabitants of the Low Countries experienced their faith. In the Dutch Republic, all denominations framed their identity around tales of past suffering. Yet whereas in Catholic representations of the past in the Habsburg Netherlands the victory over heresy took center stage, religious pluralism in the Republic prevented the emergence of a collective religious memory culture. Instead, a secular memory culture developed, which did not focus on the struggle for true faith, but on seemingly much more modern concepts like *patria*, patriotism and liberty.

*Keywords:* Memory, religion, Dutch Republic, Habsburg Netherlands, 1600-1700.

# Met grootvaders bloed bezegeld

*Over religie en herinneringscultuur in de zeventiende-eeuwse Nederlanden\**

JUDITH POLLMANN

Op 23 september 1622 vergaderde de gereformeerde kerkenraad van Utrecht over gemeenteliden die zich hadden misdragen. Die dag was het de beurt aan Koos, een lidmaat die koppig weigerde om een conflict met een ander gemeentelid bij te leggen. Toen de kerkenraad hem meedeelde dat hij daarom niet zou worden toegelaten tot de volgende avondmaalsviering, betoonde Koos zich zeer ongesteld

[...] seggende lange iaeren een litmaet van de kerck geweest [...] sijn vader hem deselve relligie angeerft te hebben, en deselve bij sijn grootvaders bloet besegelt te wesen.<sup>1</sup>

Koos' verzet was op zich niet ongebruikelijk. Het kwam wel vaker voor dat lidmaten protesteerden tegen de beslissingen van de ouderlingen en predikanten in de kerkenraad. Maar het is interessant om te zien welke argumenten Koos daarbij gebruikte. Koos wees er op dat hij al heel lang lidmaat van de kerk was – en dat konden inderdaad niet zoveel Utrechters zeggen. De gereformeerde kerk won er maar langzaam terrein. In 1622, veertig jaar nadat de gereformeerde kerk het monopolie op de publieke eredienst in de Republiek had gekregen, maakten lidmaten en hun kinderen nog steeds maar zo'n 13% van de Utrechtse bevolking uit.<sup>2</sup> Nog veel uitzonderlijker dan Koos' eigen lange lidmaatschap was dus dat ook zijn vader en zelfs zijn grootvader al gereformeerd waren geweest. En als klap op de vuurpijl was er dan nog Koos' laatste argument – zijn geloof was bezegeld met zijn grootvaders bloed. Kennelijk was zijn grootvader

\* Het onderzoek voor dit artikel werd uitgevoerd in het kader van het NWO VICI project *Tales of the Revolt. Memory, oblivion and identity in the Low Countries, 1566-1700* dat onder mijn leiding wordt uitgevoerd. Ik heb bij het schrijven ervan ook dankbaar gebruik gemaakt van het materiaal dat door mijn teamgenoten Marianne Eekhout, Erika Kuijpers, Johannes Müller en Jasper van der Steen is bijeengebracht, en dank hen ook voor hun adviezen en belangstelling. Onze voortgang kan worden gevolgd via [www.earlymodernmemory.org](http://www.earlymodernmemory.org). Ik ben daarnaast veel dank verschuldigd aan het UCSIA fonds, dat mij in staat stelde om enkele maanden in Antwerpen onderzoek te doen, en aan Guido Marnef en de andere collega's van het departement geschiedenis van de Universiteit Antwerpen, die mij gastvrij ontvingen en steeds van advies dienden.

<sup>1</sup> Rijksarchief Friesland, Hs. EVC 1323, A. Buchelius, *Observationes Ecclesiasticae sub presbyteratu meo*, 1622-1626, fol. 45v, 23 september 1622.

<sup>2</sup> B. Kaplan, *Calvinists and libertines. Confession and community in Utrecht, 1578-1620*, Oxford 1995, p. 117, 254-55, 277-78.

voor zijn geloof gestorven of werd hij in elk geval door zijn kleinzoon als een martelaar beschouwd.

Het moet gezegd dat Koos er met deze argumenten niet in slaagde de ouderlingen en predikanten in de kerkenraad tot andere gedachten te bewegen. Maar zijn verweer biedt ons wel een interessant inkijkje in de manier waarop deze gereformeerde Utrechter zijn religieuze identiteit definieerde. Koos had zijn religie ‘geërfd’ van zijn vader, en voelde zich aan dat geloof verbonden door het bloed van zijn grootvader. Vanuit zuiver gereformeerd oogpunt was dat een wat dubieuze geloofsbelijdenis. Ten slotte dankten de gereformeerde en protestantse kerken hun bestaan aan de beslissing van talloze individuen om juist te breken met het geloof dat hen was ‘aangeërfd’. Bovendien getuigde het niet van een groot begrip van Calvijns leer om te denken dat de verdiensten van een gereformeerde grootvader door zijn kleinzoon konden worden verzilverd. Maar zuiver in de leer of niet, Koos’ argumentatie paste wel in een breed verbreid cultureel patroon.

Dit artikel betoogt dat gebeurtenissen uit het recente verleden een belangrijke rol speelden in de manier waarop zeventiende-eeuwers hun geloof beleefden. Herinneringen aan de geloofsvervolgingen van de zestiende eeuw, en aan de burgeroorlog die wij tegenwoordig de Nederlandse Opstand noemen, kleurden niet alleen de manier waarop individuen als Koos hun religieuze identiteit construeerden. Ook het zelfbeeld van verschillende religieuze groeperingen, en dat van de twee nieuwe Nederlandse staten die uit de Opstand tevoren waren gekomen, de Republiek en de Zuidelijke Nederlanden, werd in belangrijke mate door die herinneringen bepaald.

We zullen zien dat er een aantal overeenkomsten was in de manier waarop katholieken en protestanten in de Lage Landen het verleden gebruikten om zichzelf te definiëren. Martelaarschap, ballingschap en conflict waren essentiële bestanddelen van de religieuze identiteit. Maar er waren ook opvallende verschillen te zien. In het Noorden werd de Opstand als een religieuze breuk gezien en ervaren. In het Zuiden daarentegen beklemtoonde men vooral continuïteit. Men leek soms bijna te willen ontkennen dat er ooit godsdienststroebelen waren geweest. Bovendien ontwikkelde zich in de Noordelijke Nederlanden *naast* allerlei confessionele herinneringsculturen, ook een seculiere, politieke herinneringscultuur aan de Opstand. In het Zuiden werd het verleden vooral religieus geduid.

### *Lijden voor Christus: martelaarschap*

Net als Koos koesterden ook veel anderen in de zeventiende-eeuwse Nederlanden de herinneringen aan mensen die in de zestiende eeuw voor hun geloof waren gestorven. De middeleeuwse kerk had natuurlijk altijd haar martelaren geëerd, hun graven gemarkeerd en hun relikven bewaard. De meesten van die martelaren waren al gestorven in de eerste eeuwen na Christus, bijvoorbeeld tijdens de vervolging door de Romeinse keizers. Maar in de zestiende eeuw waren er ten gevolge van geloofsvervolgingen en godsdienstoorlogen talloze nieuwe martelaren bijgekomen.

Alleen al in de Nederlanden waren er tussen 1523 en 1566 1300 mensen ter dood gebracht omdat zij de ideeën van Luther, Calvijn, of andere hervormers aanhingen.<sup>3</sup> Na het uitbreken van de Nederlandse Opstand in 1566 was ook de beurt aan de katholieken gekomen – in de jaren 1570 en 80 vonden 130 katholieken, vooral geestelijken, een martelaarsdood.<sup>4</sup>

In de verschillende religieuze stromingen werd veel aandacht besteed aan dat martelaarschap.<sup>5</sup> De doopsgezinden vervatten die herinnering in de zestiende eeuw vooral in liederen, en bouwden die traditie in de loop van de zeventiende eeuw uit met prozaverhalen en afbeeldingen. Het eerste gereformeerde martelaarsboek was dat van Adriaan van Haemstede, dat in de zeventiende eeuw nog vele malen zou worden herdrukt.<sup>6</sup>

Deze protestantse lijdensverhalen gingen niet alleen in op de dood die de gelovigen gestorven waren. Ze besteedden vooral ook veel aandacht aan de redenen *waarom* zij dat offer hadden gebracht – want zoals men het de kerkvader Augustinus nazei is het ‘niet de dood zelf, maar de reden voor dat sterven’, die de martelaar tot martelaar maakt.<sup>7</sup> De martelaarsboeken deden bijvoorbeeld uitvoerig verslag van de ondervragingen waaraan de dissidenten waren onderworpen, en vertelden in dialoogvorm hoe ook eenvoudige mensen, en zelfs vrouwen, hun geleerde katholieke ondervragers graag in het stof hadden doen bijten door hun superieure Bijbelkennis. Door de uitvoerige weergave van deze theologische discussies konden de martelaarsboeken niet alleen als een exempelboek maar ook als een soort catechismus gaan fungeren; naast de Bijbel behoorden martelaarsboeken daarom al snel tot de standaarduitrusting van doopsgezinde en gereformeerde huishoudens.<sup>8</sup> Vooral op jonge lezers maakten zulke teksten een verpletterende indruk. De Utrechtse geleerde Anna Maria van Schurman bijvoorbeeld herinnerde zich in haar autobiografie uit 1673 hoe het lezen van het martelaarsboek van Van Haemstede haar als klein meisje had doen betreuren dat zij zelf waarschijnlijk wel nooit de kans zou krijgen om een dergelijk offer voor haar geloof

3 A. Duke, ‘The “Inquisition” and the repression of religious dissent in the Habsburg Netherlands, 1521–1566’, in: J. Pollmann en A. Spicer (red.), *Dissident identities in the early modern Low Countries*, Farnham 2009, p. 99–118, spec. p. 100–101.

4 B.S. Gregory, *Salvation at stake. Christian martyrdom in early modern Europe*, Cambridge (MA), Londen 1999, p. 274.

5 De beste vergelijkende studie van dit fenomeen is Gregory, *Salvation at stake*.

6 A.J. Jelsma, *Adriaan van Haemstede en zijn martelaarsboek*, Den Haag 1970; A. Pettegree, ‘Adriaan van Haemstede. The heretic as historian’, in: B. Gordon (red.), *Protestant history and identity in sixteenth-century Europe*, 2 dln, Aldershot 2006, dl II.

7 Gregory, *Salvation at stake*, p. 87.

8 A. Pettegree, ‘Haemstede and Foxe’, in: D. Loades (red.), *John Foxe and the English Reformation*, Aldershot 1997, p. 278–294.

te brengen.<sup>9</sup> Een eeuw later vond men het lezen van martelaarsboeken nog steeds een essentieel element van de opvoeding van protestantse kinderen.<sup>10</sup>

Maar ook voor katholieken in Noord en Zuid waren martelaren een inspirerend voorbeeld. Het terrein bij Den Briel waar de zogenaamde martelaren van Gorcum waren begraven, werd al aan het eind van de zestiende eeuw bezocht door ‘ontallicke menschen, van andere plaetsen aldaer comende’. Tijdens het Twaalfjarig Bestand zouden hun beenderen naar de Zuidelijke Nederlanden worden gesmokkeld en daar als relieken worden bewaard bij de franciscanen in Brussel. Bij de officiële *translatio* van de beenderen in 1618 waren de aarts Hertogen, de aartsbisschop en talloze hoogwaardigheidsbekleders aanwezig.<sup>11</sup> Ook in katholieke kring verschenen vanaf het einde van de zestiende eeuw martelaarsboeken. Het eerste was het *Theater der wreedheden* van Richard Verstegan, die het lijden van Nederlandse katholieken zij aan zij met dat van hun geloofsgenoten in Engeland en Frankrijk presenteerde.<sup>12</sup>

Het waren dus niet alleen teksten, maar ook beelden, objecten en plaatsen die de gelovigen hielpen om zich de offers van de martelaren voor te stellen. Op een katholieke prent werd het passieverhaal van de priester Cornelis Musius verbeeld (afb. 1). Musius was in 1572 door de geuzen opgepakt en vreselijk gemarteld voordat hij uiteindelijk in Leiden was geëxecuteerd. Hij werd daar niet vergeten. Toen Leidse katholieken in 1734 hoopten dat het samenvallen van het feest van St. Jan en Sacramentsdag een omwenteling zou brengen, en een einde zou maken aan hun minderheidspositie, verzamelden ze zich rond de blauwe executiesteen in de Breestraat in de verwachting dat Musius daar zou herrijzen.<sup>13</sup>

Afbeeldingen van martelaarschap werden almaar emotionerender. Naarmate de zeventiende eeuw vorderde, spanden kunstenaars zich steeds meer in om de kijker zich zelf in de situatie van de martelaar te laten verplaatsen, en zich in te leven in diens lot. We kunnen dat goed zien in het martelaarsboek *Bloedig Tooneel of Martelaerspiegel der Doops-gesinde of Weerlose Christenen*, dat Tieleman van Braght in 1660 publiceerde en

9 M. de Baar, ‘“Wat nu het klein eengeruchtje van mijn naam betreft”. De Eukleria als autobiografie’, in: M. de Baar e.a. (red.), *Anna Maria van Schurman (1607-1678). Een uitzonderlijk geleerde vrouw*, Zutphen 1992, p. 93-107, spec. p. 100.

10 [Nuttigheid van Martelaarsboeken voor de jeugd], *De Denker* nummer 565, 25 oktober 1773; geraadpleegd via [http://www.dbnl.org/tekst/\\_deno01denk11\\_01/\\_deno01denk11\\_01\\_0043.php](http://www.dbnl.org/tekst/_deno01denk11_01/_deno01denk11_01_0043.php) 17 augustus 2012.

11 G. Estius, *Historiae martyrum Gorcomiensium majori numero fratrum minorum, qui pro fide catholica à perduellibus interfecti sunt anno Domini M.D.LXXII, libri quatuor auctore Guilielmo Estio Hesselio [...] / quibus pro coronide subjuncta est, eodem auctore, appendix de martyrio Guilielmi Gaudani [...]*, Douai 1603; W. Vroom, ‘De martelaren van Gorcum’, in: N.C.F. van Sas (red.), *Waar de blanke top der duinen en andere vaderlandse herinneringen*, Amsterdam 1995, p. 106-117, spec. p. 111; C. Harline en E. Put, *A bishop's tale. Matthias Hovius among his flock in seventeenth-century Flanders*, New Haven 2000, p. 268-70.

12 R. Verstegan, *Théâtre des cruautés des hérétiques de nostre temps*, Antwerpen 1588; R. Verstegan, *Theatrum crudelitatum haereticorum nostri temporis*, Antwerpen 1592.

13 J. van de Velde II en J. Matham, *R.D. Cornelius Musius Delphius Martyr, 1632-1634*, Museum het Prinsenhof, PDP 18; W. Frijhoff, ‘Catholic expectation for the future at the time of the Dutch Republic. Structure and base line of interpretation’, in: W. Frijhoff, *Embodied belief. Ten essays on religious culture in Dutch history*, Hilversum 2002, p. 153-179, spec. p. 177.



Afb. 1 Jan van de Velde (II), Het martelaarschap van Cornelis Musius, 1632-34, RP-P-OB-79.226 met toestemming van Rijksmuseum Amsterdam.

dat in een nieuwe editie uit 1685 werd geïllustreerd door Jan Luyken. In de afbeelding van Simon den Kramer, die tijdens een processie in Bergen op Zoom in 1553 had geweigerd te knielen voor het altaarsacrament, beklemtoonde Luyken het contrast tussen de schrik van de knielende omstanders en Simons letterlijke standvastigheid. Simon had zijn principiële houding met de dood op de brandstapel moeten bekopen (afb. 2). Werkelijk hartverscheurend is de prent die Luyken maakte van de kinderen van martelaarster Mayken Wens, die in hun moeders as op zoek zijn naar de tongschroef die was gebruikt om haar tijdens haar executie de mond te snoeren (afb. 3). In de eeuw sinds haar executie was die tongschroef door haar nakomelingen bewaard – en iconisch geworden voor haar lot.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Th.J. van Braght, *Het bloedig tooneel, of Martelaers spiegel der Doops-gesinde of weerloose Christenen, die, om 't getuygenis van Jesus haren salighmaker, geleden hebben, ende gedood zijn, van Christi tijd af, tot desen tijd toe. Versamelt uyt verscheyde geloofwaardige chronijken, memorien, en getuygenissen*, Amsterdam 1685. De tweede



Afb. 2 Jan Luyken, Simon de Kramer weigert te knielen voor het altaarsacrament, 1685, RP-P-OB-44.273, met toestemming van Rijksmuseum Amsterdam.

Doopsgezinden en gereformeerden deden formeel niet aan reliekverering. Toch liet het verhaal over de tongschroef al zien dat ook zij graag tastbare herinneringen bewaarden aan de offers die zij en hun voorouders gebracht hadden. In 1597, dertig jaar na zijn ontsnapping uit de gevangenis van Alva's Bloedraad, liet de calvinist Guillaume Courten bijvoorbeeld vier zilveren schotels maken om zijn redding te gedenken. Hij liet er zichzelf op afbeelden, achter de tralies. De Rotterdamse familie de Lint bewaarde zorgvuldig een aantal documenten over de martelaarsdood in 1539 van hun voorouder, de wederdooptster Anneke Jans. Honderdvijftig jaar na haar dood wist een achterkleinzoon nog allerlei details over haar lotgevallen te vertellen. Op weg naar haar terechtstelling – ze werd verdrinken – had ze haar zoontje in de armen van een bakker gedrukt, met een zakje geld en het verzoek om zich over het kind te ontfermen

druk was 'bysonder vermeerdert met veele autentijke stucken, en over de hondert curieuse konstplaten'. S. Covington, 'Jan Luyken, the Martyrs mirror and the iconography of suffering', in: *The Mennonite Quarterly Review* 85 (2011), p. 441-476 betoogt dat de emotionele aanpak van Luyken getuigt van een specifiek Mennonitische sensibeleit. In Luykens Opstandsprenten, die ook buiten Mennonitische kringen zeer populair waren, zit echter evenveel emotioneel effectbejag.



Afb. 3 Jan Luyken, De kinderen van Mayke Wens zoeken in haar as naar de tongschroef die was gebruikt om haar het zwijgen op te leggen, 1685, RP-P-OB-44.304, met toestemming van Rijksmuseum Amsterdam.

(afb. 4). Al gauw floreerden de zaken van de bakker. En eenmaal volwassen en gereformeerd geworden, werd haar zontje Esaias zelfs burgemeester van Rotterdam. De verrader die haar had aangeven was heel toepasselijk kort nadien zelf ook verdrinken, en zijn familie was juist tot diepe armoede vervallen. Het was het soort rechtvaardigheid waar zeventiende-eeuwers niet gauw genoeg van konden krijgen.

Gezien de status van de martelaren is het dus geen wonder dat mensen als Koos de herinnering aan hun voorouders en verwanten in ere hielden. Dat deden mensen ook in de Zuidelijke Nederlanden. Veel families in Oudenaarde bewaarden bijvoorbeeld stukjes van de hemden van de priesters die daar de martelaarsdood waren gestorven, en hun verwanten koesterden de portretten van hun standvastige familieleden. Nog in 1679, meer dan een eeuw na de moord op de Oudenaardse geestelijken door de troepen van Willem van Oranje, wist een lokale dichter over de begijn Cecilia van den Broecke te melden



Afb. 4 Jan Luyken, Anneke Jans overhandigt haar kind aan de bakker, 1685, RP-P-OB-44.272, met toestemming van Rijksmuseum Amsterdam.

Haer oom is martelaer tot Audenaerd in stê  
Die korts na sijne dood een schoon mirakel dê.<sup>15</sup>

### *Het nieuwe Israël: ballingschap*

Veel talrijker dan mensen die zich konden beroepen op een martelaar in de familie, waren natuurlijk diegenen wier familiegeschiedenis was getekend door vlucht en ballingschap. Meer dan 100.000 gereformeerden en doopsgezinden verlieten na 1580 de Zuidelijke Nederlanden – na de herovering en ‘reconciliatie’ van de opstandige gewesten in het Zuiden werd overeengekomen dat eenieder die zich niet met de katholieke

<sup>15</sup> Zie voor de geschiedenis van Anneke Jans e.g. J. Pollmann, ‘Of living legends and authentic tales. How to get remembered in early modern Europe’, in: *Transactions of the Royal Historical Society*, sixth series 23 (2013), p. 103–125, spec. p. 113–119. Het Oudenaardse citaat in L. Robyn, *Historie van den oorsprong, voortgang, en ondergang der ketterye binnen, en ontrent Oudenaerde*, Gent 1721.

kerk wilde verzoenen de kans kreeg om zijn spullen te verkopen en te vertrekken.<sup>16</sup> Toch waren er al veel eerder vluchtelingenstromen op gang gekomen. Lang voor de Opstand begon, waren duizenden dissidente gelovigen op de vlucht geslagen voor de strenge ketterijwetgeving – ze vestigden zich in plaatsen als Emden, Wezel, Londen en Sandwich. Na de Beeldenstorm van 1566 kwamen daar nog eens minstens 10.000 vluchtelingen bij die de Bloedraad van de hertog van Alva ontvluchtten. Pas in de jaren 1570 zou een deel van hen terugkeren naar de Nederlanden.

Ballingschap was in de zestiende eeuw een ernstige zaak. Zestiende-eeuwse stedelingen werden goed beschermd door lokale burgerrechten. Maar wie die kwijtraakte, verloor daarmee tegelijkertijd allerlei belangrijke privileges en garanties, en kon nergens meer op rekenen. Bovendien waren mensen in de vroegmoderne tijd, nog veel meer dan nu, afhankelijk van hun sociale netwerk, voor relaties en werk, voor kredietwaardigheid en kansen op de huwelijksmarkt. Kooplieden konden buiten de Nederlanden soms de handelscontacten van hun familie aanspreken, anderen troffen lotgenoten in hun nieuwe woonplaatsen. In het ergste geval kon ballingschap echter een totale ontwrichting van het leven met zich meebrengen.<sup>17</sup> Maar ballingschap werd ook een instrument van religieuze identificatie. Vooral door een vergelijking met het lot van het Bijbelse volk Israel, gaven ballingen hun lot een nieuwe betekenis, zin en status. Zo schreef balling Jacob Duym in Leiden een toneelstuk over de val van Antwerpen, waarin hij de vertrekkende families representeerde als de rechtvaardigen die de zondige stad verlieten.<sup>18</sup> Dergelijke vergelijkingen waren niet alleen voor de ballingen zelf aantrekkelijk – het was ook een beeld dat zij konden inzetten om in hun gastland begrip en zelfs bewondering af te dwingen.

De nakomelingen van families van Vlaamse en Brabantse ballingen gebruikten de geschiedenis van hun vlucht als een soort ‘oorsprongsverhaal’ dat definieerde wie zij waren en dat bevestigde dat de familie bereid was geweest om offers te brengen voor het geloof. Zo ging het bijvoorbeeld in de familie van Joost van den Vondel. Vondel was in 1587 in Keulen geboren, als kind van doopsgezinde uitwijkelingen uit Antwerpen. In de familiegeschiedenis die hijzelf na 1660 aan zijn biograaf vertelde, figureerden vooral de lotgevallen van zijn grootouders van moederskant. Zijn doopsgezinde grootvader Peter Kranen had maar net aan de inquisiteurs weten te ontkomen – zijn grootmoeder Sara, hoogzwanger, werd echter wel gearresteerd en opgesloten. Ze mocht haar kind

<sup>16</sup> J. Briels, *Zuidnederlanders in de Republiek, 1572–1630. Een demografische en cultuurhistorische studie*, Sint Niklaas 1985.

<sup>17</sup> Zie over protestantse ballingen e.g. H. Schilling, *Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte*, Gütersloh 1972. Zie over de ontwrichting bijvoorbeeld H. van Nierop, *Het verraad van het Noorderkwartier. Oorlog, terreur en recht in de Nederlandse Opstand*, Amsterdam, 1999, p. 191–201.

<sup>18</sup> ‘Belegheringhe der stadt Antwerpen’, in: J. Duym, *Een Ghedenck-boeck, het welck, ons leert aen al het quat en den grooten moctwil van de Spaingnaerden en haren aenhanck ons aenghedeen te ghedencken, ende de groote liefde ende trou vanden princen wyt den huysse van Nassau, aen ons betoont, eeuwelick te onthouden: Speel-wijs in dicht ghestelt*, Leiden 1606. Zie over ballingenherinneringen J. Müller, *Exile memories and the Dutch Revolt. The narrated diaspora, 1566–1750*, de dissertatie die hij in 2014 aan de Universiteit Leiden hoopt te verdedigen.

buiten de gevangenispoorten ter wereld brengen, maar daarna dreigde toch weer executie. Door de daadkrachtige interventie van een familielid lukte het gelukkig toch om haar te bevrijden. Het was een mooie geschiedenis. Maar er is er met dit verhaal wel iets interessants aan de hand. Bij nasporing bleken de details allemaal te kloppen – op één uitzondering na. Het was namelijk niet Sara, Joosts grootmoeder, die dit avontuur beleefd had, maar haar zuster. Kennelijk waren de Vondels zo trots op dit verhaal dat ze het zichzelf als het ware hadden toegeëigend.<sup>19</sup>

Veel minder bekend dan de geschiedenis van protestantse uitwijkelingen als de familie Vondel, is dat er in de Opstand ook een forse katholieke vluchtelingenstroom was.<sup>20</sup> Toen de Opstand opnieuw oplaaide, in 1572, sloegen duizenden katholieken in de noordelijke gewesten op de vlucht voor de geuzen. Velen van hen kwamen terecht in koningsgetrouwe steden als Amsterdam en Groningen. Andere katholieken ontvluchtten na 1578 de calvinistische regimes die in veel Vlaamse en Brabantse steden de macht grepen, of werden eenvoudig de stad uitgezet. Zij vonden hun toevlucht in ballingsoorden als Luik, Douai en Keulen, en konden pas rond het midden van de jaren 1580 terugkeren. Ook in deze kringen ontwikkelde zich een identificatie met het volk Israel. De priester Johannes Costerius uit Aalst vergeleek de vlucht van katholieken al in 1580 met de uittocht uit Egypte en de Babylonische ballingschap.<sup>21</sup> De Friese priester Aecxma schreef in 1584 een boek ‘tot evige memorie ende tot lof, prijs ende ere van den vromen ende volstandigen ballingen’ en bewierookte diegenen die zich ‘met Abraham’ in vreemde landen ophiielden.<sup>22</sup> De katholieke vluchtelingen en hun nakomelingen ontleenden veel status aan hun ballingschap. In zijn gedichten contrasteerde de Ieperse dichter en voormalige balling Guillaume Bulteel bijvoorbeeld graag zijn eigen onberispelijke gedrag met dat van de calvinistische windvanen die na de reconciliatie van Ieper opeens deden alsof ze altijd trouwe katholieke royalisten waren geweest.<sup>23</sup> De zeventiende-eeuwse biograaf van Catharina Daneels memoreerde uitgebreid hoe zij, haar man en hun andere verwanten huis en haard hadden verlaten voor het geloof – eerst naar Sint Truiden, daarna naar Luik, en vervolgens naar Leuven – en hoe ze zich daar hadden ontfermd over gevluchte priesters en religieuzen. Het was het

**19** J. de Valk, ‘Vondel’s grootouders onder Alva om het geloof vervolgd’, in: *Annuaire der Societas Studiosorum Reformatorium* (1912), p. 94–109; J. Pollmann, ‘Vondel’s religion’, in: J. Bloemendal en F.-W. Korsten (red.), *Vondel. Dutch dramatist in the Golden Age*, Leiden 2011, p. 85–100.

**20** Er is hernieuwde aandacht voor dit probleem sinds Van Nierop, *Het verraad van het Noorderkwartier*. Zie ook J. Pollmann, *Catholic identity and the Revolt of the Netherlands, 1520–1635*, Oxford 2011, p. 131–142; G.H. Janssen, ‘Quo Vadis? Catholic perceptions of flight and the Revolt of the Low Countries, 1566–1609’, in: *Renaissance Quarterly* 64 (2011), p. 472–499; G.H. Janssen, ‘The Counter-Reformation of the refugee. Exile and the shaping of catholic militancy in the Dutch Revolt’, in: *Journal of Ecclesiastical History*, 63 (2012), p. 671–692.

**21** J. Costerius, *Institutio necessaria de exitu Aegypti et fuga Babylonis: id est, de egressu Catholicorum e ciuitatibus haereticorum iuramentis & edictis, varioque ineuitabili contagio pollutis*, Douai 1580.

**22** A.J.J. Hoogland, ‘Conscriptio exulum Frisiae. De Friesche vlugtelingen in 1580’, in: *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht* 16 (1888), p. 321–71.

**23** L. Bakelants, *La Vie et les oeuvres de Gislain Bulteel d’Ypres, 1555–1611. Contribution à l’histoire de l’humanisme dans les Pays-Bas*, Collection Latomus 97, Brussel 1968, spec. Miscellanea VII, p. 17, 467–72.

samenwonen met 25 gevluchte clarissen dat Catharina en haar man uiteindelijk zou hebben geïnspireerd om na 31 jaar huwelijk zelf ook voor het ordeleven te kiezen.<sup>24</sup>

Bisschop Lindanus had het Habsburgse regime geadviseerd om de nieuwe elite van de Zuidelijke Nederlanden uit ballingenkringen te rekruteren, en zo gebeurde het ook inderdaad. Na de val van Antwerpen ontwikkelden voormalige ballingenfamilies zich tot de spil van de politieke en vooral ook de religieuze restauratie in de stad. De eerste leden van de Antwerpse Mariasodaliteit hadden bijna allemaal een ballingenverleden. Zij waren het die het initiatief namen om het beeld van de mythische stichter Brabo van het stadhuis te verwijderen, en dat van de Maagd Maria er voor in de plaats te zetten. Ballingenfamilies als de Houtappels en Van der Cruyces deden enorme investeringen in nieuwe kerkgebouwen. Gaspar van der Cruyce bijvoorbeeld spande zich in om nieuwe relieken naar de stad te halen – het lijkt geen toeval dat zijn keus daarbij viel op relieken van de H. Ursula en de 10.000 maagden, want juist Keulen was het centrum van de cultus van Ursula en haar volgelingen. De uitwijkelingen die in Keulen terechtgekomen waren, hielden in 1592 nog een dankdienst in Antwerpen om hun gastheren en zichzelf te eren – een gedicht bracht de *Danckbaerheijt van der verdreven Catholijcken* onder de aandacht van een groter publiek. Ook op grafschriften verwezen voormalige katholieke ballingen graag naar de offers die zij hadden gebracht.<sup>25</sup> En die positieve waardering bleef bestaan. In een Zuid-Nederlands toneelstuk uit 1610 dat was getiteld *De martelaren van Gorcum of de ballingschap van het geloof*, treden ‘koren’ van ballingen prominent naar voren.<sup>26</sup>

### *De Republiek: lijdende kerken en een strijdende staat*

In de Noordelijke Nederlanden was er een sterk besef dat de Reformatie en de Opstand een breuk met het verleden hadden betekend. De Delftse burgemeester en oudheidkundige Dirk van Bleyswijck kon daar rond 1670 alleen maar tevreden over zijn. Hij constateerde dat in de ‘tyden onser voor-ouderen’ in zijn stad ‘licht- en bijgelovigheid’ hadden geheerst en men dingen geloofde ‘die by rechtsinnige en verstandighe luyden althans weinig credyt souden meriteren doch merendeels geacht souden werden voor frivole en ydele fantasieen’. De Rooms en waren de oude kerken ‘uyt-gestommeld’ zodat daar nu ‘het evangelium en ’t woord Gods enckel en in alle eenvoudicheyt verkondight werden, sonder eenige cermonien ofte utterlycke toestel’.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> F. de Smidt, *Doorluchtich ende stichtich leven van Iouffr. Catharina Daneels, t' haren overlijden religieuse in 't clooster vanden Annvntiaten tot Loven, eertijts huysvrouwve vanden Eerrv. Heer Anselmus vanden Cruyce t' sijnen overlijden priester der Sociëteyt Iesv [...]*, Antwerpen 1647, Opracht en p. 1-26.

<sup>25</sup> Janssen, ‘Quo vadis?’, Pollmann, *Catholic identity*, p. 135-142.

<sup>26</sup> N. Vernulaeus, *Gorcomiensis sive fidei exilium: tragoedia*, Keulen 1610. Ik dank Johannes Müller voor deze verwijzing.

<sup>27</sup> D. van Bleyswijck, *Beschryvinge der stad Delft, betreffende des selfs situatie, oorsprong en ouderdom, opkomst en voortgangh [...]*, midtsgaders de stichtingen van alle hare publycke gebouwen [...], 2 dln, Delft 1667-1680, dl 1,

Claesge Jans in Haarlem zag het echter helemaal anders. Deze geestelijke dochter memoreerde aan het begin van de zeventiende eeuw weemoedig hoe vroom de Nederlanden ooit waren geweest

hoedanig en hoe grootsch de heilige geheimen gevierd werden [...] wat ijver in het gebed, wat stiptheid in het vasten, wat luister op de feestdagen, wat vermorseling des harten in de biechtstoelen, wat aandacht bij het mishooren en in het gebed, wat verbetering van zeden en leven bij het aanhooren van Gods woord.<sup>28</sup>

Ook de jezuïet, historicus en balling Heribertus van Rosweyde betreurde de teloorgang van de kerk van zijn jeugd. Hij hoopte dat zijn kerkgeschiedenis Hollanders en Utrechters er van bewust zou maken welk een heilloos pad ze nu waren ingeslagen:

Ick hebbe eertijts, jonck sijnde, U sien bloeyen in godsdiensticheyt, ijverich en brandich in godvruchtigheyt [...] [...] In uwe kercken stonden autaren, op de autaren stonden beelden, men dede Misse, men dede eerbiedinghe aen de heyligen; ghy waert van het beginsel van uwe bekering tot mynen tijt toe uijtschijnende in het Roomsche geloove [...] Wie heeft U nu onlanx doen wijcken van de oude paden [...] die u voor-ouders hadden betreden? <sup>29</sup>

Ook al boden Noord-Nederlandse katholieken weinig openlijk verzet tegen die breuk, ze weigerden wel om zich er bij neer te leggen. De Amsterdamse bontwerker Hermannus Verbeeck schreef honderd jaar na de Opstand nog bittere gedichten over de Beeldenstorm en de reformatie van de stad.<sup>30</sup> Katholieken als hij bleven, ook toen ze zelf al lang huiskerken bezaten, geobsedeerd door het verlies van hun vroegere kerkgebouwen. Ze droomden, profeteerden en fantaseerden over het moment waarop die kerken weer van hen zouden zijn. Sommigen namen zelfs een voorproefje op dat moment. Recent onderzoek laat zien dat nogal wat Noord-Nederlandse katholieken rond het midden van de zeventiende eeuw schilderijen bestelden van de inmiddels gereformeerde stadskerken, waarop zorgvuldig katholieke elementen waren toegevoegd – altaren, priesters en beelden representeerden een virtuele claim op de oude sacrale ruimte.<sup>31</sup> Het bekende familieportret van een katholiek gezin bij de ruïne

p. 150, 449, besproken in A. Pollmer, *Kirchenbilder. Der Kirchenraum in der holländischen Malerei um 1650*, proefschrift Universiteit Leiden 2011, p. 216.

<sup>28</sup> Geciteerd in Pollmer, *Kirchenbilder*, p. 361; zie over de herinneringscultuur onder kloppen ook J. Spaans, *De Levens der Maechden. Het verhaal van een religieuze vrouwengemeenschap in de eerste helft van de zeventiende eeuw*, Hilversum 2012, p. 99–117.

<sup>29</sup> H. Rosweyde, 'Kerkelycke historie van Neder-landt, vervatende d'outheyt des gheloofs in de xvii provincien [...]', in: C. Baronius, *Generale kerkelycke historie van de gheboorte onses H. Iesv Christi tot het iaer M.DC.XXIV: Bewysende de vasten standt der H. Roomsche Kercke [...]*, uitgegeven en vertaald door H. Rosweyde, 2 dln, Antwerpen 1623, inleiding.

<sup>30</sup> H. Verbeeck, 'Tradt van avonteur tuszen Vranckryc en de seven provincien nu geregeert hondert jaren door de Staten Generaal'; 'Aendenckingh opt verbont van koninkc Philipus en de rebelle state der Nederlanden' and 'De kale naackte bruijt', in: Stadsbibliotheek Haarlem Hs. 187 A4, *Thoneel der Verandering deser Wêrelt*, 1667, niet gepagineerd.

<sup>31</sup> Pollmer, *Kirchenbilder*, p. 357–384; J. Pollmann, 'Burying the dead, reliving the past. Ritual, resentment and sacred space in the Dutch Republic', in: B.J. Kaplan e.a. (red.), *Catholic communities in protestant states. Britain and the Netherlands, c. 1570–1620*, Manchester 2009, p. 84–102.

van de mirakelkapel van Onze Lieve Vrouwe ter Nood in Heiloo in Noord-Holland representeert ook zo'n statement.

Het was echter niet alleen de aanwezigheid van een grote katholieke minderheid die het in de Republiek moeilijk maakte om tot een brede consensus over de aard en de zegeningen van de breuk met het religieuze verleden te komen. De niet-katholieken waren het er wel over eens dat de kettervervolgingen een verschrikking waren geweest. Maar betekende dat nu ook dat de Opstand eigenlijk een strijd voor de 'ware' religie was geweest, zoals veel calvinisten graag geloofden? Of was de inzet juist geweest om gewetensvrijheid te garanderen? We zagen al dat burgemeester Van Bleyswijck uit Delft, bijvoorbeeld, de Reformatie als een grote verworvenheid zag. Toch beklemtoonde hij tegelijkertijd hoe goed het was dat de calvinisten in de Republiek niet de kans hadden gekregen om anderen hun geloof op te leggen. Zijns inziens was de opkomst, behoudenis en welvaart van Delft geheel te danken aan het feit dat meerdere gezindten er 'meerder liberteyt van d'oeffeninghe harer Godesdienst' hadden.

Terwijl herinneringen aan het recente verleden *binnen* de kerken in het Noorden een essentiële bouwsteen van de eigen religieuze identiteit waren geworden, was consensus *tussen* de confessies over de religieuze duiding van het oorlogsverleden vaak ver te zoeken. Calvinisten verweten de pacifistische doopsgezinden hun lafheid – doopsgezinden verweten hen gewetensdwang.<sup>32</sup> Het theologische conflict over de predestinatie dat de gereformeerde kerk tussen 1610 en 1618 verscheurde, mondde meteen ook uit in een competitie over de vraag wie er tijdens de Opstand het meest voor de goede zaak leed en geleden had.<sup>33</sup> Lijden bleef het beste bewijs voor religieuze integriteit. In de kringen van de remonstranten, die in het conflict het onderspit hadden gedolven, zou men de eigen identiteit vooral gaan koppelen aan een lijdensverhaal over het onbegrip, de vervolgingen en discriminatie die zij hadden ondervonden.<sup>34</sup> De auteur van de eerste geschiedenis van de Nederlandse Reformatie, de remonstrantse predikant Geraard Brandt, schreef zijn boek naar eigen zeggen vooral omdat er onder zijn geloofsgenoten vraag was naar het verhaal van 'onse vervolgingen'.<sup>35</sup> Maar ook de cultuur binnen de dominante gereformeerde kerk bleef gekarakteriseerd door een belegeringsmentaliteit, waarin de kerk zichzelf steeds bleef zien als een kwetsbaar slachtoffer van Roomse en andere complotten, en zich identificeerde met de lijdensverhalen van geloofsgenoten

<sup>32</sup> Zie bijvoorbeeld A. Duke, 'Martyrs with a difference. Dutch Anabaptist victims of Elizabethan persecution', in: Pollmann en Spicer (red.), *Dissident identities* (n. 3), p. 199-220, spec. p. 212-220; J.C. Breen, 'Gereformeerde populaire historiografie in de zeventiende en achttiende eeuw', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 37 (1922), p. 254-273, 372-382.

<sup>33</sup> C. Lenarduzzi, "'De oude geusen teghen de nieuwe geusen". De dynamiek van het oorlogsverleden ten tijde van het Twaalfjarig Bestand', in: *Holland, Historisch Tijdschrift* 43.2 (2011), p. 65-81.

<sup>34</sup> Bijvoorbeeld in Leiden. J. Pollmann, *Herdenken, herinneren, vergeten. Het beleg en ontzet van Leiden in de Gouden Eeuw*, 3 oktoberlezing, Leiden 2008, p. 18-23.

<sup>35</sup> S.B.J. Zilverberg, 'Gerard Brandt als kerkhistoricus', in: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 49 (1969), p. 37-58.

elders in Europa, zoals de vervolgde gereformeerden uit de Palts en later de hugenoten in Frankrijk.<sup>36</sup>

Het was misschien vanwege het gevoelde gemis aan een religieuze consensus over het verleden dat zich, naast de tradities van confessionele herinnering, in de Republiek ook een belangrijke seculiere, of in elk geval a-confessionele, herinneringscultuur ontwikkelde.<sup>37</sup> In die optiek was de Opstand niet zozeer een godsdienstoorlog, maar vooral een strijd tegen een wrede buitenlandse overheerser, de Spanjaard, die de vrijheid van alle Nederlanders had bedreigd. Bij het ontwikkelen van zo'n visie op het verleden sloot men aan bij de propaganda van Willem van Oranje, die had gezocht naar een methode om alle inwoners van de Nederlanden, katholiek of protestant, er van te overtuigen dat zijn strijd ook die van hun was.<sup>38</sup> In de politieke herinneringscultuur die zich in de Noord-Nederlandse steden ontwikkelde werd dan ook zo min mogelijk verschil gemaakt tussen de verschillende confessies, en werd juist geprobeerd om te beklemtonen dat alle stedelingen gezamenlijk hadden geleden en vooral ook gestreden voor de goede zaak. Daarbij werd wel veelvuldig aan Gods steun en zegen en de voorzienigheid gerefereerd, maar er werd zorgvuldig vermeden die te confessionalisieren. Op den duur ontstond er in het Noord-Nederlandse beeld van het verleden dus een impliciete taakverdeling. *Binnen* de kerken werd vooral gememoreerd hoezeer er was en werd geleden voor het geloof, maar in de *seculiere* herinneringscultuur lag de nadruk op een supraconfessionele collectieve strijd, die vooral in nationale termen werd vervat.<sup>39</sup> Zo bijvoorbeeld werd het aan de jeugd uitgelegd in het schoolboek *Spieghel der Ieught* (1614), waarin een kind zijn vader zegt meer te willen weten van het verleden: 'op dat ik geen vreemdeling en blijve in mijn eyghen vaderlant'. De vader stemt meteen toe, want 'onwaardig is hij een Nederlander geboren te zijn ende genoemd te worden, die deze geschiedenissen in het vergeet-boeck stelt'.<sup>40</sup> De *Spieghel* werd tot 1670 twintig maal herdrukt en kreeg een grote status. De Franse vertaler van de tekst noemde die een 'catechismus van de staat', en in 1632 beweerde een andere bewonderaar van het boek dat het een van de 'alghemene goed patriots ampten' was om dergelijke kennis over te dragen.

36 J. Pollmann, *Religious choice in the Dutch Republic. The reformation of Arnoldus Buchelius, 1565-1641*, Manchester 1999, p. 145-155; J.L. Price, *Holland and the Dutch Republic*, Oxford 1994, p. 202.

37 J. Pollmann, *Het oorlogsverleden van de Gouden Eeuw*, inaugurele rede, Leiden 2008; J. van der Steen, 'Goed en fout in de Nederlandse Opstand', in: *Holland, Historisch tijdschrift* 43.2 (2011), p. 82-97.

38 M.E.H.N. Mout, 'Van arm vaderland tot eendrachtige Republiek. De rol van politieke theorieën in de Nederlandse Opstand', in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 101 (1986), p. 345-65; A. Duke, 'From king and country to king or country? Loyalty and treason in the Revolt of the Netherlands', in: A. Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries*, Londen 1990, p. 175-198.

39 J. Spaans, *Haarlem na de reformatie. Stedelijke cultuur en kerkelijk leven, 1577-1620*, Den Haag 1989, p. 128-129; Pollmann, *Het oorlogsverleden*, p. 7-9; S. Schama, *The embarrassment of riches. An interpretation of Dutch culture in the Golden Age*, Londen 1987, p. 51-125.

40 *Spieghel der ievght ofte korte kronijk der Nederlandse geschiedenissen [...] geduerende deze veertigh-jarighe oorloge*, Amsterdam 1614, fol. A2v-A3r.

## *De Zuidelijke Nederlanden: de strijdende kerk*

Ondanks de gedeelde belangstelling voor martelaren en ballingen ontwikkelde de religieuze herinneringscultuur zich in de Zuidelijke Nederlanden anders dan in het Noorden. In de Zuidelijke Nederlanden was een seculiere herinneringscultuur niet helemaal afwezig – Habsburgse overwinningen werden er frequent herdacht, bijvoorbeeld. Ook gebruikte men de Opstand graag als waarschuwing aan de Habsburgse landsheren dat ongebreidelde belastingverhogingen of het negeren van de privileges opnieuw tot verzet zou kunnen leiden. Toch was het onmiskenbaar dat het oorlogsverleden er vooral in religieuze zin geduid werd.<sup>41</sup> Daarbij werd er zo min mogelijk gesproken over het feit dat de Zuiderlingen zelf intens verdeeld waren geweest over godsdienstkwesaties. Dat was deels wellicht omdat er tijdens de reconciliatieverdragen met Alessandro Farnese formeel was afgesproken dat het verleden zou worden vergeeten. Niemand zou meer worden vervolgd vanwege religieuze en andere vergrijpen uit de Opstandsjaren. Wie zich niet met de kerk verzoenen wilde moest vertrekken, maar wie dat wel deed kon er op rekenen niet langer te worden lastiggevallen met vragen over vroeger. Dat er gezwegen werd, lag natuurlijk niet alleen aan de afspraken met Farnese. Er waren ook ten minste twee andere dingen aan de hand.

In de eerste plaats was er aan herinneringen aan de Beeldenstorm en de calvinistische regimes natuurlijk niet veel eer meer te behalen. Eigenlijk wilden velen het liefste doen alsof er nooit ketterij was geweest. De Antwerpse koopman Pieter Seghers was ooit calvinist geweest, bijvoorbeeld, maar in de memoires die hij voor zijn kinderen schreef repte hij daarover met geen woord.<sup>42</sup> Er waren niet zoveel steden als Den Bosch, waar katholieke burgers de calvinisten gewapenderhand verdreven hadden, en men dit wapenfeit jaarlijks met veel zorg herdacht.<sup>43</sup> Lokale geschiedschrijvers losten het probleem van het belaste verleden soms op door het te ontkennen. Sommige plaatsen beroemden zich er op dat er daar eigenlijk nooit ketters waren geweest. Philip Numan wist zeker dat er in het door oorlog geteisterde Zichem iedereen

van den ouden Brabanschen aert ende snede was, ende altoes soo standvastich int Catholyc geloove, dat oock duerende die ketterye onder hun lieden niet een en is gevonden die voor ketters bekennt was.<sup>44</sup>

**41** F.G. Scheelings, 'De geschiedschrijving en de beeldvorming over de Opstand in de Zuidelijke Nederlanden (16e-18e eeuw)', in: J. Craeybeckx e.a. (red.), *1585. Op gescheiden wegen ... Handelingen van het colloquium over de scheiding der Nederlanden, gehouden op 22-23 november 1985, te Brussel*, Leuven 1988, p. 151-180; M. Sabbe, *Brabant in 't venver. Bijdrage tot de studie der Zuid-Nederlandsche strijdletteratuur in de eerst helft der 17e eeuw*, Antwerpen 1933; B.A. Vermaseren, *De katholieke Nederlandse geschiedschrijving in de 16e en 17e eeuw over de Opstand*, Leeuwarden 1941; 2<sup>e</sup> druk 1981; Pollmann, *Catholic identity* (n. 20), p. 173-174.

**42** K. Degryse, *Pieter Seghers. Een koopmansleven in troebele tijden*, Antwerpen, Baarn 1990.

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

**44** [Ph. Numan], *Historie van de mirakelen die onlanx in grooeten getale gebeurt zijn door die intercessie ende voorbidden van die H. Maget Maria op een plaatse genoemt Scherpen-heuvel bij die stadt van Sichen in Brabant*, Leuven, 1604, p. 18.

Een andere strategie was om te beklemtonen dat de ketters in de Zuidelijke Nederlanden allemaal van buiten waren gekomen. Carolus Scribani, stadsgeschiedschrijver van Antwerpen, gaf bijvoorbeeld wel toe dat de Antwerpers zich korte tijd het zand in de ogen hadden laten strooien door de vreemdelingen, maar beweerde ook dat ze al weer snel op het rechte pad waren geraakt.<sup>45</sup> Ketterij werd steeds meer geduid als een ‘vreemd’ importverschijnsel, en geassocieerd met de invloed van Franse hugenoten, Engelse protestanten, en vooral ook die van de Hollanders. Van de Ieperse ketter die tijdens de Opstand de kop van een Mariabeeld had gebroken wist men bijvoorbeeld later in de zeventiende eeuw te vertellen dat hij dronken was geweest van Hollandse jenever.<sup>46</sup>

Parallel aan de geruststellende gedachte dat echte zuiderlingen zich nooit hadden ingelaten met ketterij, beklemtoonde men ondertussen ook de lange tradities van vroomheid en de continuïteit in de religieuze geschiedenis van de Habsburgse Nederlanden. Dat paste ook goed in de polemische strategie die de contrareformatorische kerk had ontwikkeld tegen de ketters – waarin de kerk vooral haar ouderdom en de continuïteit van de katholieke tradities naar voren haalde. Schilderijen als dit werk van Theodoor Thulden beklemtoonden hoezeer de fortuin van de gewesten verbonden was met dat van de kerk (afb. 5). Er verschenen boeken met titels als *Brabantia Mariana* en *Gallo-Flandria Sacra* waarin het sacrale landschap van iedere stad en ieder dorp werd beschreven.<sup>47</sup> Men memoreerde de ouderdom van de kerken, kapellen en abdijen, en de vele tekenen van begunstiging door de Heilige Maagd en de heiligen in bedevaartsoorden en bij mirakelbeelden. Via het verre verleden van de kerk slaagden de zuiderlingen er soms ook in om ook een nieuwe draai te geven aan het recentere verleden. De opvallende populariteit van de Heilige Norbertus in contrareformatorisch Antwerpen, bijvoorbeeld, werd begeleid door het ontstaan van een nieuwe iconografie, waarin Norbertus vooral werd afgebeeld als degene die in de vroege twaalfde eeuw met de ketter Tanchelm had afgerekend. Dat versterkte niet alleen zijn rol als contrareformatorische heilige, het bood ook interessante mogelijkheden tot toe-eigening door de lokale gemeenschap. Men beklemtoonde nu graag dat de Antwerpers de ketterbestrijder Norbertus met open armen hadden ontvangen – de implicatie was natuurlijk dat ze dat in de zestiende eeuw opnieuw hadden gedaan.<sup>48</sup>

Voor het epitaafschilderij dat de familie Snoeck in 1630 bij Cornelis de Vos bestelde, koos zij geen scene uit de Opstand, maar het moment waarop trouwe Antwerpse katholieken vijf eeuwen eerder Norbertus het kerkzilver en de hosties teruggaven die zij tijdens het bewind van Tanchelm en zijn trawanten verborgen hadden gehouden

45 C. Scribani, *Antverpia*, Antwerpen 1610, p. 126-7.

46 Th. de Raeye, *Cronycke*, fol. 137r, in: Universiteitsbibliotheek Gent, Hs. 0616.

47 A.F. Wichmans, *Brabantia Mariana tripartita*, Antwerpen 1632; J. Buzelinus, *Gallo-Flandria sacra et profana in qua urbes, oppida, regiunculae, municipia, et pagi praecipui Gallo-Flandrici tractus describuntur; horumque omnium locorum antiquitates, religio, mores, sacra aedificia, piae fundationes, principes, gubernatores, & magistratus proponuntur. Dein Annales Gallo-Flandriae*, Dowai 1624.

48 T.J. Gerits, *Sint Norbertus in de Brabantse kunst. Tentoonstelling in de Abdij van Averbode, 26 juni-28 augustus 1971*, Averbode 1971; Pollmann, *Catholic identity* (n. 20), p. 175-178.



Afb. 5 Theodoor Thulden, *De gewesten Vlaanderen, Brabant en Henegouwen betuigen hun trouw aan de H. Maagd*, 1654, met toestemming van het Kunsthistorisches Museum, GG 790, Wenen.

(afb. 6).<sup>49</sup> Door de ketterij enerzijds als een buitenlands verschijnsel te duiden, en tegelijkertijd de continuïteit in de sacrale tradities van de zuidelijke gewesten te beklemtonen konden de zuiderlingen zich distantiëren van hun eigen ketterse en rebelse verleden. In het eerder genoemde toneelstuk over de martelaren van Gorcum contrasteren de

<sup>49</sup> A. Bartholomeus, 'De iconografie van Cornelis de Vos. De burgers van Antwerpen brengen de monstrans en de gewijde vaten terug naar de heilige Norbertus', in: *Rubensbulletin* 2 (2008), p. 131-135.



Afb. 6 Cornelis de Vós, Antwerpse burgers bieden St Norbertus de monstrans en het zilverwerk aan die zij voor Tanchelm hadden verborgen, 1630, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten Antwerpen, met toestemming van © Lukas – Art in Flanders vzw.

koren van Hollandse katholieke ballingen hun eigen lot dan ook steeds met dat van de gelukkige Brabanders en Vlamingen, die zich mochten verheugen in hun katholieke vaderland. Hoewel men wist dat de katholieken in Brabant en Vlaanderen het tijdens de Opstand moeilijk hadden gehad, beklemtoonden zuiderlingen in hun beeld van het verleden bovendien steeds vaker vooral de goede afloop. De jezuit Thomas Saily nam zijn lezers in 1612 nog wel even mee naar de kwade dagen waarin

de Catholicke borghers [...] werde seer van alle kanten benauwt, sittende bij haer sonder eenighe weth, sonder priesters, sonder sacrificiën, ende veel deerlijcker doornomen wesende, dan [...] dat Joodsche volck in de Babylonische ghevanghenisse waeren.

Maar gelukkig was er toch een oplossing gekomen omdat

den oppersten Heere van alle Heeren wat beetes hadde versien, verweckende d'alter edelste huys van Oostenrijk [...]<sup>50</sup>

Saily's beeld sloot naadloos aan bij de godsdienstpolitiek van de aartshertogen Albert en Isabella, die zo mooi is beschreven door Luc Duerloo.<sup>51</sup> Op allerlei manieren be-

<sup>50</sup> Th. Saily, *Den nieuwen morgen-wecker wijsende de nature, voort-ganck, vruchten, remedien der ketterije te voorschijne gebrocht tot het welvaert der geunieerden ende andere Nederlantsche provincien*, Leuven 1612, p. 78.

<sup>51</sup> L. Duerloo, 'Pietas Albertina. Dynastieke vroomheid en herbouw van het vorstelijk gezag', in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 112 (1997), p. 1-18.

klemtoonden zij immers dat de Habsburgers, vroeger en nu, de hoedsters van de katholieke kerk waren geweest. In de dagen van Alva had het regime nog vooral benadrukt dat gehoorzame onderdanen van de Habsburgers het aan hun heer verplicht waren katholiek te zijn en te blijven. Die autoritaire propagandastrategie was in de Opstandsjaren echter zo contraproductief geweest, dat de propagandisten van het herstelde Habsburgse regime het na 1585 juist andersom gingen stellen. Wie katholiek wilde zijn en blijven, zo ging de redenering nu, kon maar beter kiezen voor trouw aan het Habsburgse gezag.<sup>52</sup>

Er was ook nog een andere reden voor deze positieve toonzetting; die was namelijk cruciaal voor de manier waarop de kerk en staat na 1585 de Zuid-Nederlanders probeerden te engageren. Tijdens de Opstandsjaren, en eigenlijk al daarvoor, had men in katholieke kring nog vooral beklemtoond dat ketterij en oorlog een 'roede Gods' waren, waarmee de Almachtige de Nederlandse samenleving strafte voor haar vele zonden. Katholieken hadden net zoveel deel aan die zondigheid als de protestanten: iedere gelovige moest zich individueel bezinnen op zijn eigen tekortkomingen en tot inkeer komen. Lange tijd had de kerk de katholieke leken dus niet als collectief aangesproken.

Maar in de katholieke ballingsorden, en na 1585 ook in de Habsburgse Nederlanden zelf, veranderde er opeens iets in de adviezen aan de katholieke gelovigen. Nog steeds beklemtoonden geestelijke en wereldlijke elites dat de oorlog een straf van God was, maar tegelijkertijd collectiviseerde en laïciseerde men de inspanning om die straf te kunnen keren. Farnese had in 1587 al laten weten dat de gebeden van goede en devote gelovigen minstens zoveel zouden bijdragen aan de overwinning als wapengeweld. De boodschap was nu dat iedere katholiek kon helpen het einde van de oorlog naderbij te brengen, door de Zuidelijke Nederlanden een onneembaar bolwerk van sacrale kracht te maken. Gelovigen konden dat doen door hun gebeden, door reliek- en heiligenverering, door op te stappen in processies en in bedevaarten, door investeringen in kerkgebouwen en lidmaatschap van broederschappen. En ze werden daarin geholpen, niet alleen door God, de Heilige Maagd en de heiligen, maar ook door hun Habsburgse landsheren, die hen voorgingen in devotie, en zo ook leiding gaven aan de kosmische strijd tegen de ketterij.<sup>53</sup>

Dat die strijd langzaam maar zeker gewonnen was, kon men aflezen uit het feit dat er wonderen gebeurden. In zijn boek over het mirakeldoende beeld in Scherpenheuvel legde Philip Numan uit dat de mirakels aldaar moesten worden gelezen als een teken dat God:

schijnt te willen thoonen dat Hij aldaer door die ghebeden der godvruchtigher menschen versoent sal worden, ende met het volck van Nederlant een nieuw verbondt wil aengaen.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> M. Stensland, *Habsburg communication in the Dutch Revolt*, Amsterdam 2012; Pollmann, *Catholic identity* (n. 20), p. 159-191.

<sup>53</sup> Pollmann, *Catholic identity*; Duerloo, 'Pietas Albertina'.

<sup>54</sup> [Ph. Numan], *Historie vande mirakelen* (n. 44), p. 21.

Dit gaf het Opstandsverleden dus ook steeds een positieve religieuze toonzetting. Wanneer men in Zuid-Nederlandse stads- en kerkgeschiedenissen de Opstand memooreerde, was dat vooral als aanleiding om te vertellen over de wonderbaarlijke wijze waarop de snode bedoelingen van de geuzen waren verijdeld. Zo was de jeneverdrinkende ketter uit Ieper zelf meteen dodelijk getroffen door de kop van het Mariabeeld dat hij had gebroken.<sup>55</sup> In de abdij Herkenrode waren de toortsen van kerkschenners uitgegaan toen ze het altaarsacrament naderden en waren de ketters op de vlucht geslagen.<sup>56</sup> Sommige Mariabeelden waren onbrandbaar gebleken, en andere hadden, net als in Ieper, aanstonds vergelding uitgedeeld. Een soldaat die had opgeschept dat hij de Maagd van Halle de neus zou afsnijden, werd onmiddellijk door een kogel in zijn eigen neus getroffen. Dergelijke mirakelen waren niet alleen het bewijs dat God de ketters strafte, maar ook dat hij de katholieken weer in genade had aangenomen.<sup>57</sup>

### *Besluit*

Terwijl alle kerken in de Republiek hun eigen identiteit vormgaven via lijdensverhalen uit heden en verleden, stonden in de katholieke beleving van het verleden in het Zuiden juist vooral de strijd en de overwinning centraal. Dat heeft iets paradoxaals. De Republiek werd al snel een buitengewoon welvarende staat. Het lijden van de zuidelijke Nederlanders, daarentegen, was na 1585 geenszins voorbij. Dorpen en steden waren ontvolkt, landerijen bleven onbebouwd, kerken lagen in puin, reizen was lang moeilijk. Toch was de versie van het religieuze verleden die de katholieke kerk in het Zuiden propageerde niet zozeer een lijdensverhaal. In plaats daarvan werd het verleden gekoppeld aan de succesvolle strijd die God, de Heilige Maagd, en Zijn heiligen, samen met katholieken, hun priesters en hun landsheren, leverden om het tij te keren. Dat was niet alleen een kijk op het verleden die door kerk en staat *unisono* kon worden gepropageerd, het bood gelovigen ook de kans om een rol te spelen in de strijd, en zichzelf en passant te ontdoen van nare herinneringen aan hun eigen rol in de troebelen.

In de Republiek daarentegen verhinderde religieuze verdeeldheid het ontstaan van zo'n collectieve, triomfalistische religieuze herinneringscultuur. Daar dacht iedereen in eigen religieuze kring veel en vaak terug aan de eigen lijdensgeschiedenis, maar tot een publieke consensus over de religieuze duiding van het verleden kon men er niet komen. En daarom ontstond er, bij gebrek aan een beter religieus alternatief, zou je kunnen zeggen, ook een seculiere herinneringscultuur, waarin niet de strijd voor het ware geloof centraal stond, maar veel moderner aandoende begrippen als vaderland, patriottisme en vrijheid. Net als bij het ontstaan van de Republiek zelf, ging het hier

<sup>55</sup> Th. de Raeve, *Cronycke* (n. 46), fol. 137r.

<sup>56</sup> J. Mantelius, *Hasselatum, sive ejusdem oppidi descriptio*, Leuven 1643; <http://users.skynet.be/fa018819/index2.htm>, geraadpleegd 11 september 2012.

<sup>57</sup> Pollmann, *Catholic identity*, p. 165-170.

echter om moderniteit tegen wil en dank, eerder dan om een keuze om met oude verklaringspatronen te breken, want binnen de kerken bleven die gewoon overeind.

De rol die het verleden speelde in de religieuze identiteit van noorderlingen en zuiderlingen had zijn weerslag op de relatie tussen Noord en Zuid. Noordelijke pogingen om de zuiderlingen te engageren voor het hervatten van de collectieve strijd tegen de Spanjaarden door ze te herinneren aan broederschap met het Noorden stuitte af op een herinneringscultuur waarin de Opstand vooral als een godsdienstoorlog tegen een vreemde ketterse vijand werd geduid. De zuidelijke suggestie dat de Opstand vooral een ketterse samenzwering was geweest, botste ondertussen met de seculiere herinneringscultuur in het Noorden. Al een paar maanden na het begin van het Twaalfjarig Bestand, toen de grenzen open gingen, en Nederlanders uit Noord en Zuid eindelijk weer bij elkaar op bezoek konden, constateerden de aartshertogen in een ordonnantie dat gesprekken tussen hun onderdanen en de gasten uit het Noorden almaar op conflicten uitliepen. Ze verklaarden daarom niet alleen religie, maar ook het verleden, tot verboden gespreksonderwerp.<sup>58</sup> Het waren niet alleen religieuze en politieke verschillen, maar vooral ook de manier waarop die verknoopt waren geraakt met het oorlogsverleden, die de hoop op een Nederlandse hereniging deden vervliegen.

<sup>58</sup> *Ordonnantie ende placcaet gemaect ende gestatueert bij de eertshertogen teghen het disputeren ende debatteren ter saecke van de religie*, Brussel 1609.