

## HOOFDSTUK 4

# Civic religion: gemeenschap, identiteit en religieuze vernieuwing

GUIDO MARNEF &amp; ANNE-LAURE VAN BRUAENE

## Civic Religion?

**A**l leefden stedelingen samen in een herkenbare bebouwde ruimte, door hun heterogeniteit is het niet evident om van een stedelijke gemeenschap te gewagen. Vele inwoners waren niet eens in de stad geboren, maar trokken erheen op zoek naar werk of in de hoop te kunnen genieten van de sociale voorzieningen. Ook de mobiliteit tussen steden was groot. Het poorterschap was niet voor iedereen weggelegd en werd overigens niet door iedereen nagestreefd. Sociale tegenstellingen en politieke spanningen, zoveel is in de vorige hoofdstukken wel gebleken, maakten het voor zowel arm als rijk niet altijd evident om in de stedelijke samenleving te integreren. Niettemin wordt de middeleeuwse stad vaak voorgesteld als een commune, een gemeenschap waarin collectieve rituelen de eenheid verbeeldden of zelfs teweegbrachten. Religie wordt in dat verhaal gezien als een bindmiddel. De Reformatie zou daarentegen hebben gefungeerd als een splijtzwam. Dit lijkt voor de Nederlanden zelfs vrij letterlijk het geval, aangezien de Nederlandse Opstand (1568-1648) de facto zorgde voor een opdeling van het Bourgondisch-Habsburgse complex in een katholiek Zuiden en een protestants Noorden.

Weinigen zullen ontkennen dat de Reformatie in essentie ‘an urban event’ was.<sup>41</sup> Deze stedelijke Reformatie goed vatten vanuit een middeleeuws perspectief is echter niet zo evident. Een genuanceerd gebruik van het concept ‘civic religion’, waarbij in feite stad en religie aan elkaar worden vastgeklonken, kan hier uitkomst bieden. In de jaren 1990 definieerde André Vauchez ‘civic religion’ als een bewuste vorm van toe-eigening door de stedelijke overheden van religieuze instellingen, praktijken en waarden met de bedoeling de stedelijke gemeenschap een sacrale status te geven en het stedelijke gezag te legitimeren. In deze vorm is het concept vooral toepasbaar op de Italiaanse stadstaten waarvan de overheden eigen stadsheiligen cultiveerden, grote processies organiseerden en heel wat religieuze instellingen onder direct stedelijk gezag plaatsten.<sup>42</sup> Pierre Monnet merkte recent op dat dit een heel andere invulling is dan in de Duitse historiografie die – met een blik vooruit op de vroege Reformatie – veel meer de nadruk heeft gelegd op de stedelijke *Kommunalisierung* of toe-eigening van onderuit van religieuze waarden en instellingen.<sup>43</sup> De verschillen tussen de steden in de Nederlanden en deze in Noord-Italië en het Duitse Rijk zijn bekend, maar misschien vanuit een religieus perspectief nog niet voldoende in de verf gezet. De meeste steden in de Nederlanden waren bijvoorbeeld geen bisschopssteden zoals de Italiaanse *cités-états*, terwijl de Reformatie in de Lage Landen in tegenstelling tot het Duitse Rijk tot in de tweede helft van de zestiende eeuw een ondergrondse beweging bleef die voor heel veel verdeeldheid zorgde.

In de volgende bladzijden zullen we de vraag stellen welke vormen religie in de specifieke stedelijke context van de Nederlanden aannam en in hoeverre we daarbij – juist vanuit een comparatief perspectief – kunnen spreken over een ‘stedelijke religie’ of ‘civic religion’. We leggen daarbij de nadruk op de transformatieprocessen tussen de twaalfde en de zestiende eeuw, met aandacht ook voor regionale verschillen. We zullen proberen aantonen dat ‘civic religion’ in de Nederlanden slechts in beperkte mate kan herleid worden tot een bewust project van stedelijke overheden en dat ook maar ten dele sprake was van een laïcisering van religieuze praktijken. De *agents of change* zijn volgens ons immers in een eerste fase de religieuze orden en semi-religieuze gemeenschappen en in een tweede fase (vooral

<sup>41</sup> De inmiddels gevleugelde uitdrukking van Dickens, Arthur Geoffrey, *The German Nation and Martin Luther*. Londen, Arnold, 1974, p. 182.

<sup>42</sup> Vauchez, André (ed.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*. Rome, Ecole française de Rome, 1995.

<sup>43</sup> Monnet, Pierre, Pour en finir avec la religion civique?, *Histoire Urbaine*, 27 (2010), p. 107-120.

vanaf het laatste kwart van de veertiende eeuw) de stedelijke corporaties zoals de broederschappen en gilden, echter nog steeds met een belangrijke inbreng van geestelijken. Bij dat alles blijft het natuurlijk de vraag wat we precies moeten verstaan onder religie. We zullen het hebben over kerkelijke structuren en hiërarchieën, over collectieve waarden en rituelen, over individuele geloofsopvattingen en praktijken. We verzetten ons daarbij ook tegen de trend om de materialiteit en de spiritualiteit van de religieuze beleving van elkaar te scheiden, waarbij de materialistische middeleeuwse devotie geleidelijk aan zou zijn ingeruild voor een meer spiritueel en individueel geloof. Precies in een stedelijke omgeving zijn inhoud en vorm steeds onlosmakelijk met elkaar verbonden.

### **Verstedelijking en kerkelijke structuren**

Over het algemeen wordt aangenomen dat vooral economische factoren het sterke verstedelijkingsproces vanaf de elfde eeuw aanstuurden, maar in een aantal gevallen bepaalden ook kerkelijke structuren ondubbelzinnig de ontwikkeling en het functioneren van een stad. Dat gold zeker voor steden als Luik en Utrecht, die tegelijkertijd als centrum van een bisdom en een kerkelijk vorstendom fungeerden. Een tijdgenoot als Petrarca (1304-1374) typeerde Luik als 'insignem clero locum' – een plaats befaamd door de clerus. Ook bisschopssteden als Doornik en Kamerijk ontleenden hun gewicht ten dele aan hun kerkelijke functie. Toch was de verhouding tussen de bisschoppelijke autoriteit en de stedelijke identiteit complex. De bisschoppen hadden doorgaans weinig begrip voor de communale ambities van de steden waar hun zetel was gevestigd. Bisschop Etienne van Doornik (+1203) noemde in 1195 de communale beweging een van de grote kwalen van zijn tijd, waarmee de stedelingen in zijn ogen op gelijke hoogte kwamen met ontevreden vrouwen, varkens en kanunniken. Daar staat tegenover dat de vroegste sporen van het bewust cultiveren van een stedelijke identiteit precies in bisschopssteden te vinden zijn. Lang voordat in andere plaatsen van een stedelijke historiografie sprake was, schreven clerici glorieuze Latijnse stichtingsverhalen. Die dienden uiteraard om de aanspraken van hun (aspirerende) bisschopsstad kracht bij te zetten. Op het einde van de elfde eeuw werd in opdracht van het kapittel van Sint-Servaas te Maastricht in de *Vita Servatii* een Trojaanse oorsprongsmythe uitgewerkt voor de stad Tongeren, waar de bisschopszetel aanvankelijk was gevestigd. Dezelfde mythe werd in de veertiende eeuw door Jean d'Outremeuse (1338-1400) gerecycleerd ter verheerlijking van zijn eigen bisschopsstad Luik. Uit de twaalfde eeuw zijn

# Bisdommen voor 1559



# Bisdommen na 1559



drie Latijnse teksten overgeleverd met een legendarische geschiedenis van de stad Doornik, die de positie van de stad als bisschoppelijke residentie wilden affirmeren.

Meer algemeen was de invloed van de bisschoppelijke structuren op de verstedelijking in de Nederlanden echter zwak. Dat is in de eerste plaats te wijten aan de ligging van de bisschopssteden Utrecht, Luik, Kamerijk, Doornik, Atrecht en Terwaan. Deze waren gevestigd aan de rand van of zelfs buiten het gewestencomplex dat uiteindelijk de Bourgondisch-Habsburgse Nederlanden zou vormen. Hier ligt een opvallend verschil met Noord-Italië waar de meeste stedelijke centra ook zetels van bisdommen waren. In de Nederlanden was de rechtstreekse invloed van de bisschoppen over de steden in hun zeer uitgestrekte bisdommen tot de grote bisdommenhervorming van de tweede helft van de zestiende eeuw beperkt. Het bisdom Doornik was bijvoorbeeld opgedeeld in drie aartsdiaconaten (Doornik, Gent en Brugge). Deze waren op hun beurt opgesplitst in dekenaten wat tot een zeer gedecentraliseerde aanpak leidde. Dat maakt dat de *terminus ante quem* die gehanteerd wordt in dit boek vanuit een kerkelijk-institutioneel perspectief wel degelijk relevant is. In de zeventiende eeuw zouden de nieuwe bisschoppen in steden in de katholieke Zuidelijke Nederlanden als Mechelen, Antwerpen, Gent, Brugge, Ieper en Namen wel een factor van formaat worden.

Tot aan de bisdommenhervorming werden heel wat kerkelijke bevoegdheden die theoretisch aan de bisschop toekwamen toegeëigend door andere kerkelijke instellingen. Een belangrijke rol was weggelegd voor de kapittels, colleges van seculiere kanunniken die verbonden waren aan een bepaalde kerk en dagelijks een koordienst verzorgden. In steden met meerdere parochies hadden de kapittels vaak een superviserende rol en hadden zij bijvoorbeeld het benoemingsrecht van de pastoors. De kapittels ontwikkelden zich ook tot belangrijke centra van cultuur, met bijvoorbeeld een indrukwekkend muzikaleven, met dien verstande dat vele van de kanunniken, vaak van adellijke komaf, niet resideerden en dat hun taken werden uitgeoefend door plaatsvervangers. In het graafschap Vlaanderen was er van de tiende tot de eerste helft van de twaalfde eeuw een golf van nieuw gestichte kapittels. Vaak lag het initiatief daartoe bij de graaf zelf. Tot de oudste dergelijke 'landsheerlijke' kapittels behoren Sint-Donaas te Brugge, Onze-Lieve-Vrouwen en Sint Walburga te Veurne, Sint-Martinus te Sint-Winoksbergen en Sint-Amatus te Dowaai. In het hertogdom Brabant kwamen de eerste seculiere kapittels er in de elfde eeuw, onder meer in Antwerpen, Brussel, Leuven en Mechelen. In het uitgestrekte bisdom Utrecht werd er al vanaf de achtste eeuw een hele reeks kapittels gesticht, maar in Holland en Zeeland kwam

de ontwikkeling pas beduidend later, met name in de veertiende eeuw, op gang.

Zowel in de stad als op het platteland gold de parochie als de basiseenheid voor zielzorg, liturgie en armenzorg. Sommige historici benadrukken de sterke parochiale identiteit en zien hier zelfs een tegenargument in voor het bestaan van een 'civic religion'. Stedelingen zouden zich in de eerste plaats geïdentificeerd hebben met hun parochiekerk. Dat was immers niet alleen de plaats waar de meeste sacramenten werden toegediend en de liturgie werd gevierd, maar ook een van de belangrijkste fysieke identiteitsmarkers in het stedelijke landschap. De stenen romaanse en vooral gotische kerken torenden letterlijk boven de stad uit, werden omgeven door begraafplaatsen en bevonden zich doorgaans in de buurt van de markten (zie hoofdstuk 5). De verhouding tussen de stedelijke en parochiale identiteit is voor de Nederlanden echter nog nauwelijks onderzocht. Wel is het duidelijk dat door de complexe bisschoppelijke situatie de parochiale structuren slechts met mondjesmaat werden aangepast aan de realiteit van een snel groeiende stedelijke bevolking. Een bisschopsstad als Luik telde weliswaar op het einde van de twaalfde eeuw vierentwintig parochies. De meeste andere steden moesten het met veel minder stellen. Zeker in de grotere stedelijke centra waren de parochies in vergelijking met andere Europese regio's bijzonder volkrijk. Ze telden gemakkelijk enkele duizenden parochianen. Antwerpen had tot in 1477 slechts één volwaardige parochie; en zelfs na de opdeling woonden er in de Sint-Jacobsparochie in de zestiende eeuw nog zo'n 20.000 parochianen. Een antwoord op de uitdaging van de grote parochies kwam er in de late middeleeuwen door de ontwikkeling van een uitgebreid kader van seculiere clerici, met soms verschillende pastoors per parochie en vaak tientallen kapelannen die de zijkapellen in de kerken bedienden.

### **De 'verkleustering' van de stad**

De aanvankelijk vrij gebrekkige parochiale structuren voor een sterk groeiende stedelijke samenleving lijken tot circa 1200 geleid te hebben tot een religieus vacuüm. In de twaalfde eeuw werden de steden – voornamelijk de grote commerciële centra in het Zuiden – geconfronteerd met allerlei vormen van ketterij, waarvan de aanhangers in toenemende mate als 'katharen' werden bestempeld. Een keerpunt kwam er echter vanaf de dertiende eeuw door de vestiging in de steden van kloosters of daaraan verwante religieuze gemeenschappen. De eerste reguliere ordes die het potentieel van een ste-

delijke omgeving inzagen, waren de bedelorden. Zij huldigden een sterk armoede-ideaal en legden zich toe op de zielzorg. Het publiek van de grote steden, dat de bedelmonniken van de noodzakelijke aalmoezen en giften kon voorzien en tegelijkertijd gebaat leek bij een sterker georganiseerde zielzorg en een behoorlijke religieuze instructie, was in hun ogen ongetwijfeld een godsgeschenk. In 1225 beten de dominicanen (of predikheren) en de franciscanen (of minderbroeders) de spits af met een kloosterstichting in respectievelijk Rijsel en Gent. De volgende jaren volgden vestigingen in verschillende andere steden. Naast de dominicanen en franciscanen waren er nog andere bedelorden, met name de augustijnen, de karmelieten, de zakbroeders en de eksterbroeders. De twee laatste ordes verdwenen echter geleidelijk van het toneel nadat het tweede Concilie van Lyon (1274) een al te grote vermenigvuldiging van de mendicanten had veroordeeld.

In de tweede helft van de dertiende eeuw was er een sterke concentratie van bedelordekloosters in Vlaanderen, Brabant en Henegouwen. Steden in Zeeland en Holland als Middelburg, Zierikzee en Dordrecht, die relatief vroege vestigingen herbergden, sloten duidelijk aan bij het zuidelijke patroon. Meer noordelijk waren de bedelordekloosters met vestigingen in Utrecht, Deventer, Haarlem, Bolsward, Leeuwarden en Groningen veel dunner gezaaid. Dat verschil had uiteraard te maken met de beduidend sterkere urbanisatiegraad in de zuidelijke gewesten. Uit het onderzoek van Walter Simons is gebleken dat er een positieve correlatie was tussen de spreiding van de bedelorden en de omvang en rijkdom van de steden. Het waren niet toevallig de drie grote steden Ieper, Gent en Brugge die de meeste kloosters aantrokken met respectievelijk vier, vijf en zes vestigingen. Dat Brugge hoger scoorde dan het demografisch sterkere Gent wijst er op dat ook de financiële draagkracht van de steden een rol speelde. De aanwezigheid van een rijke burgerij in het handeldrijvende Brugge oefende blijkbaar een grotere aantrekkingskracht uit. De bedelmonniken zelf lijken vooral afkomstig te zijn geweest uit de meer gegoede stedelijke milieus, zoals families van grondeigenaars, kooplieden en welgestelde ambachtsmeesters.

De impact van de bedelorden op de stedelijke identiteit en stedelijke ideologie (zie hoofdstuk 3) valt niet te onderschatten. Ze namen een groot deel van de zielzorg op zich, wat tot in de zestiende eeuw leidde tot bevoegdheidsconflicten met de parochiegeestelijkheid, bijvoorbeeld over wie het recht had (welgestelde) leken te begraven. De preken die de bedelmonniken hielden in hun kerken of op openbare plaatsen konden op een groot publiek rekenen. Ze legden in een voor stedelingen bevattelijke taal uit hoe ook in de stad een christelijke levenswandel mogelijk was, bijvoorbeeld door Christus voor te stellen als een rechtvaardige koopman. De bedelorden toonden





Miniatuur in Jacques de Guise, *Annales de Hainaut*, Henegouwen, circa 1500. De eerste zes franciscanen, voorzien van bedelstaf en bedelzak, komen begin dertiende eeuw aan in Valenciennes in Henegouwen, en worden ontvangen aan de stadspoort. Deze latere miniatuur (circa 1500) uit een exemplaar van de *Annales de Hainaut* van Jacques de Guise, zelf een veertiende-eeuwse minderbroeder uit Valenciennes, onderstreept het belang van de bedelorden voor de laatmiddeleeuwse stad. De bedelmonniken verkozen een leven tussen de stedelingen waarbij ze zich toelieden op zielzorg, preken en onderwijs. Ze leefden van kleine en grote giften.  
© Oxford, Bodleian Library, Ms. Douce 205, fol. 32.

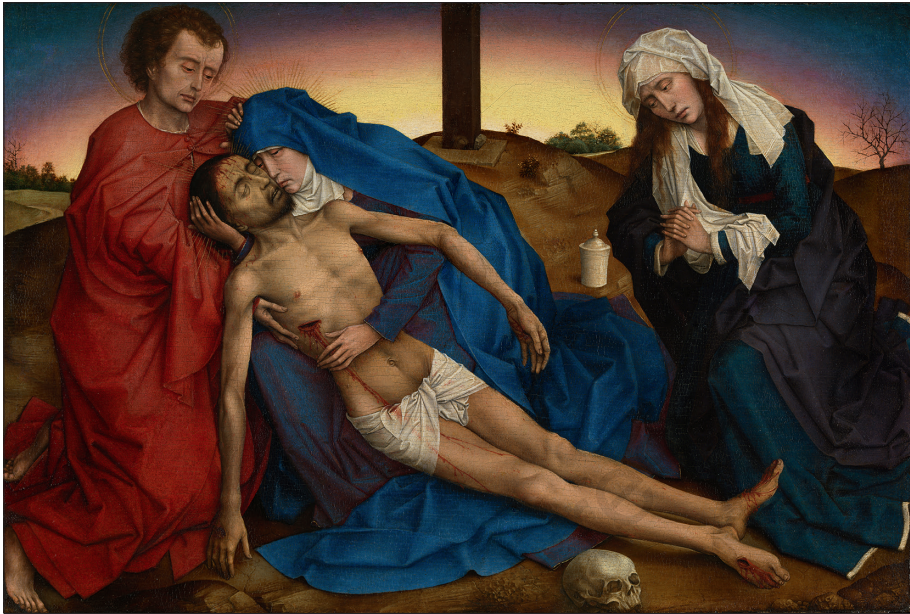
ook op andere manieren hun sterke engagement voor de stedelijke gemeenschap. Ze stelden hun kloosters open voor vergaderingen van kooplieden-gilden, ambachten en broederschappen (zie hoofdstuk 5). De relatie met de stedelijke overheid was doorgaans innig. Zo zegden de monniken dagelijks missen in de schepenkapellen en bewaarden de Gentse franciscanen in tijden van nood zelfs de stedelijke archieven. Gewoonlijk kregen ze ook vergoedingen uit de stadskas. De stedelijke overheden verwezen bij hun steun aan de bedelorden meer dan eens naar hun rol als voorsprekers voor de stad bij God. Wanneer in 1468 een nieuw dominicaner klooster gesticht werd in Zwolle, kregen de monniken de volle steun van het stadsbestuur. Het doel van de bedelmonniken was immers dat 'god in onsen leven geeert, die goede stat van Swolle gebetert ende die gantse gemeynte gesticht werde'.<sup>44</sup> Het succes van de bedelorden leidde ook tot de oprichting van aan hen gelieerde broederschappen en van de zogenaamde 'tweede orde'-kloosters – de vrouwelijke tak van de bedelorden. Die laatste beweging kende in de Nederlanden weliswaar pas vanaf de vijftiende eeuw een grote verspreiding, al waren er wel een aantal vroege stichtingen zoals het klooster van de clarissen in Brugge (1255) en dat van de dominicanessen te Brussel (1262). Het betrof hier echter slotkloosters die nauwelijks in contact traden met de bredere stedelijke samenleving.

Het religieuze engagement van vrouwen kreeg vanaf de dertiende eeuw vooral vorm in de begijnenbeweging. De begijnen kozen voor een soort middenweg – een *via media* – tussen die van religieuzen en leken. Ze legden daarbij de nadruk op materiële eenvoud en een betere kennis van de basisteksten van het christendom. De begijnen waren geen exclusief fenomeen van de Nederlanden. Typisch voor de Lage Landen was wel dat de beweging zich materieel steeds nadrukkelijker kanaliseerde in de vorming van begijnhoven. De begijnen legden alleen de geloften van kuisheid en gehoorzaamheid af, dus niet van armoede; zo konden ze privé-eigendommen behouden. Binnen de muren van het begijnhof leidden ze een relatief veilig bestaan. De beschikbare gegevens wijzen op een belangrijke instroom vanuit het platteland. Heel wat begijnen lieten zich in met activiteiten uit de textielindustrie, zoals spinnen, linnen weven, wolkammen en later ook kantklossen. Op die manier leverden de begijnhoven goedkope vrouwelijke arbeidskrachten voor de belangrijke stedelijke textielnijverheid (zie hoofdstuk 1). De stedelijke overheden waren dan ook vaak niet onwillig om de stichting van een begijnhof te steunen.

<sup>44</sup> Bakker, Folkert Jan, *Bedelorden en begijnen in de stad Groningen tot 1594*. Assen/Maastricht, Van Gorcum, 1988, p. 78.

Net zoals bij de bedelorden, deed zich bij de begijnen in de Zuidelijke Nederlanden een snellere en sterkere verspreiding voor. Walter Simons telde voor de Zuidelijke Nederlanden vanaf de dertiende eeuw tot 1565 niet minder dan 298 begijnhoven en begijnconventen, verspreid over 111 plaatsen. Tot de oudste stichtingen behoorden Leuven (1232/34), Kamerijk (1233), Gent (1234), Namen (1235), Vilvoorde (1239), Valenciennes (1239) en Luik (1241). In de beginperiode overheersten vooral de grotere begijnhoven, terwijl vanaf de late dertiende eeuw de kleinere begijnenconventen een sterke verspreiding kenden. In conventen stond een beperkt aantal vrouwen onder leiding van een meesteres. Voor de religieuze diensten bleven zij gewoonlijk de nabijgelegen parochiekerk frequenter. Begijnhoven waren daarentegen grotere complexen. Zij groepeerden rond een tuin of hof verschillende huizen, een kapel en dienstgerichte gebouwen zoals een bakkerij, een brouwerij en een infirmerie. Soms groeiden zij uit tot een echte ommuurde 'stad in de stad' (zie hoofdstuk 5). De begijnhofpopulatie kon variëren naargelang tijd en plaats, maar de meerderheid van de begijnhoven telde toch meer dan honderd bewoonsters. Drie Zuid-Nederlandse begijnhoven waren uitzonderlijk groot: het Groot Begijnhof te Gent (tussen 610 en 730 begijnen in de late dertiende eeuw), Sint-Christoffel te Luik (een duizendtal in het midden van de dertiende eeuw) en het Groot Begijnhof van Mechelen (niet minder dan 1500 à 1900 begijnen in de late vijftiende en de eerste helft van de zestiende eeuw). Waren er in de Zuidelijke Nederlanden omstreeks 1300 al 152 begijnhoven en begijnenconventen, dan kwam de beweging in de Noordelijke Nederlanden veel trager op gang. Slechts één begijnhof dateert met zekerheid van vóór 1250, niet toevallig dat van het op Vlaanderen en Brabant georiënteerde Middelburg. Andere oudere vestigingen waren die van 's-Gravensande (1255), Haarlem (1255), Dordrecht (1264), Delft, Schiedam en Zierikzee (alle in 1271) en Groningen (1276). Nieuwe stichtingen kwamen er vooral vanaf het einde van de veertiende en het begin van de vijftiende eeuw.

De begijnen waren de meest opvallende exponenten van een religieuze *via media* in de stad. Er bestonden varianten zoals de beweging van de begarden – de mannelijke pendant van de begijnen. Het is duidelijk dat deze mannelijke variant nooit dezelfde omvang aannam dan de beweging van de begijnen. De begardenbeweging kreeg bovendien af te rekenen met verdachtmakingen van ketterij en werd in aanzienlijke mate geabsorbeerd door bestaande en nieuwe kloosterordes. Het religieuze landschap werd immers nog veelkleuriger met onder meer de zwart- en grauwezusters, de alexianen en de derde orde. Wat daarbij opvalt, is dat er zich een krachtige inhaalbeweging voordeed in het gebied ten noorden van de grote rivieren. De cijfers



Rogier van der Weyden, *Piëta*, circa 1441.

Dit kleine paneel van Rogier van der Weyden (circa 1400-1464) met de *Nood Gods* beweegt de kijker tot een intens medelijden met Christus en zijn moeder Maria. Johannes de Doper en Maria Magdalena tonen ons als het ware de gepaste houding voor mannen enerzijds en vrouwen anderzijds. De gloed aan de horizon drukt de hoop van de Verrijzenis uit. Dit emotionele werk sluit aan bij het ideeëngoed van de Moderne Devotie, die een innige vroomheid met een sterke nadruk op het lijden van Christus nastreefde. Van der Weyden was stadsschilder van Brussel en decoreerde er onder andere het stadhuis.

© Koninklijke Musea voor Schone Kunsten van België,  
Brussel / foto: J. Geleyns / Ro scan.

voor Holland zijn sprekend: in 1380 telde het graafschap 22 conventen, in 1430 waren het er al 107 en in 1475 waren er niet minder dan 180. Van die laatste waren er minstens 140 in de vijftiende eeuw opgericht. De explosieve groei dient voor een groot deel toegeschreven te worden aan de beweging van de Moderne Devotie. De Moderne Devotie die vanaf ongeveer 1380 in de IJsselstreek op gang werd gebracht door Geert Grote (1340-1384) uit Deventer legde de nadruk op een 'innige' devotie, een afwijzing van wereldse status en een bezinning op het lijden van Christus. Dit leidde uiteindelijk tot drie onderscheiden religieuze bewegingen: de reguliere kanunniken van Windesheim, de broeders en zusters van het gemene leven en de tertiariësen of derde-ordelingen. In de twee laatst vermelde categorieën voltrok zich

in de loop van de vijftiende eeuw een proces van ‘verkloostering’. Wat eind veertiende en begin vijftiende eeuw vaak begon als relatief informele samenlevingsverbanden, institutionaliseerde zich geleidelijk aan. De meeste gemeenschappen – opvallend genoeg met uitzondering van deze in steden zoals Kampen, Zwolle en Deventer die behoorden tot het kerngebied van waaruit Geert Grote opereerde – aanvaardden formele regels en sloten overkoepelende samenwerkingsverbanden. Op die manier evolueerden zij tot echte kloosters.

Dat de expansie van het aantal kloosters in de Noordelijke Nederlanden niet los kan worden gezien van de verstedelijkingspatronen blijkt op overtuigende wijze wanneer we kijken naar de verspreiding van de conventen van de derde orde van Sint-Franciscus in het bisdom Utrecht. Het ging hierbij haast uitsluitend om vrouwenconventen (de zogenaamde tertiariësen), waarvan de zusters vaak een sociaal profiel deelden dat vergelijkbaar was met dat van de begijnen. Van de 166 conventen die Koen Goudriaan telde, waren er niet minder dan 58% in het graafschap Holland gelegen. Gelre en het Oversticht volgden op een verre afstand met respectievelijk 16 en 7%. Het overwicht van Holland dient zeker deels toegeschreven te worden aan de hoge urbanisatiegraad van dat gewest. Sedert het midden van de veertiende eeuw kwam daar immers een snelle verstedelijking op gang. Het relatief sterk verstedelijkte Zeeland telde maar 4% van de opgerichte derde-ordeconventen, maar dat lage percentage wordt zeker verklaard doordat de verstedelijking zich in Zeeland vroeger had voltrokken. Er waren al in een relatief vroege fase behoorlijk wat bedelordekloosters. Het gewest sloot daarmee, net als Dordrecht – de oudste groeistad van Holland – eerder aan bij het Zuid-Nederlandse patroon. Over het algemeen geldt dus de stelregel dat de derde-ordekloosters en andere conventen die in het teken van de Moderne Devotie stonden vooral doordrongen in de ‘jongere’ steden waar het monastieke landschap nog relatief zwak ontwikkeld was. De invloed van de verstedelijking op de kerkelijke structuren lijkt dus ontegensprekelijk. De eigendommen van de talrijke kerken en kloosters namen een aanzienlijk deel van de stedelijke ruimte *intra muros* in. Het aandeel van de mannelijke en vrouwelijke religieuzen in de totale stedelijke bevolking kon aardig oplopen. In 's-Hertogenbosch was in 1526 één op de achttien à negentien inwoners een ‘kerkelijke’ persoon. In de bisschopsstad Utrecht betrof het rond 1500 zelfs één op dertien inwoners. Door hun specifieke klederdracht waren de religieuzen in de publieke ruimte ook direct herkenbaar. Als voorsprekers bij God werden de mannelijke en vrouwelijke religieuzen zeker geapprecieerd door stadsbestuur en stedelingen. Bovendien hadden behoorlijk wat families een meer persoonlijke band met één van de kerkelijke instellingen omdat

één van hun telgen er een onderkomen had gevonden, omdat voorouders er begraven lagen of omwille van fundaties voor memoriediensten.

Toch was ook antiklerikalisme inherent aan de stedelijke samenleving. Dat werd gevoed door twee belangrijke bekommernissen. Enerzijds was er vaak ongenoegen over de juridische privileges en de talrijke fiscale vrijstellingen die de religieuzen claimden, zoals de vrijstelling van bieraccijnzen. Ook stuitte de economische activiteiten van begijnen en zusters op weerstand van corporatief georganiseerde ambachtsslieden. Anderzijds nam het religieuze verwachtingspatroon van stadsbesturen en stedelingen toe. Juist omwille van de rol van religieuzen als voorsprekers bij God, werd een (gepercipieerde) verslapping van de naleving van de regel, geldverspilling en een onbehoorlijk zedelijk leven niet getolereerd. De situatie van de bedelorden in de vijftiende en zestiende eeuw illustreert dit goed. De observantenbeweging die voor een verstrenging van de discipline in een groot aantal franciscanen- en dominicanenkloosters zorgde werd weliswaar goed ontvangen, maar in de zestiende eeuw zorgden vooral de dominicanen voor heel wat controverses. Hun hevige preken tegen het opkomende protestantisme konden op grote aanhang rekenen bij een aanzienlijk deel van de bevolking. Tezelfdertijd beschuldigden velen hen van misbruiken en hypocrisie. Het is daarom allerm minst toeval dat bijvoorbeeld in Gent het dominicanenklooster herhaaldelijk het mikpunt was van calvinistische iconoclasten.

### **Lekenvroomheid in de stad**

Het antiklerikalisme was een belangrijke trek van de lekenvroomheid in de late middeleeuwen. Dit leidde in de meeste gevallen echter niet zozeer tot een antithese tussen de clerus en de leken; het stimuleerde eerder een sterke religieuze dynamiek waarbij vele leken een actiever religieus engagement nastreefden. Een deel van de geestelijkheid speelde daar handig op in door het schrijven van volkstalige religieuze teksten op maat van een stedelijk publiek of door zich te specialiseren in de liturgische activiteiten van gilden en broederschappen. Tot op heden wordt door heel wat historici een kunstmatig onderscheid gemaakt tussen de hiermee gepaard gaande tendensen tot verinnerlijking en veruiterlijking – of tussen een meer spirituele en materiële beleving van het geloof. Dat is ten dele te wijten aan de kracht van het ‘protestantse paradigma’ waarbij de lekenspiritualiteit van de late middeleeuwen wordt aanzien als iets goeds – want een voorbode van de Reformatie – en de materialistische ‘optelvroomheid’ van diezelfde leken als iets slechts – want overboord gegooid door diezelfde Reformatie.

Er zijn geen aanwijzingen dat laatmiddeleeuwse stedelingen een fundamentele tegenstelling zagen tussen het individueel lezen van Bijbels of devotieboekjes en het collectief vieren van missen voor de zielen van de overledenen, eerder integendeel. Wel is het zo dat er veel meer mogelijkheden kwamen voor religieuze beleving. De vaak gebruikte termen van ‘zielenheilsmarkt’ of ‘heilseconomie’ impliceren echter een veel te instrumentele visie op religie. Er bestond binnen de laatmiddeleeuwse religiebeleving wel degelijk een onbehagen over de spanning tussen welvaart en vroomheid. Niet alles was te koop. Weinigen stelden een fysieke, rituele devotie in vraag, maar veel gegoede stedelingen waren er toch beducht voor om met teveel praal te worden begraven of met te rijkelijk versierde gewaden te worden afgebeeld op de door hen gepatroneerde altaartafels. Op het beroemde Lam Gods (1432) was dergelijke pracht voorbehouden aan God en zijn heiligen, terwijl opdrachtgevers Joos Vijd (+1439) en Elisabeth Borluut (+1443) uitblonken in gedistingeerde soberheid.

Het lezen van teksten werd zeer gesmaakt als religieuze oefening, maar ook hier zijn verschillende tendensen zichtbaar. De meerderheid van de volkstalige religieuze teksten uit de late middeleeuwen zijn geschreven door en voor het milieu van de semi-religieuzen. Bekend is vooral de grote handschriftenproductie door de Moderne Devoten. Zij beschouwden het kopiëren van teksten als een religieuze oefening op zich, een voorbeeld van de sterke samenhang tussen een fysieke en spirituele religiebeleving. Er waren echter ook heel wat teksten gericht op leken die volledig in de wereld bleven, zoals de *Spieghel ofte reghel der kersten ghelove* (1462) die een aantal eenvoudige religieuze leefregels voorschreef gaande van frequent misbezoek over christelijke verdraagzaamheid tot het weren van onkuise gedachten door het herhalen van de zoete naam Jezus. Een ander genre dat gericht was op een publiek van – welgestelde – leken was dat van de rijkelijk verluchte gebeden- en getijdenboeken met berijmde gebeden. Johan Oosterman stelde vast dat dit een in hoofdzaak Zuid-Nederlands fenomeen was, met Brugge als belangrijk productiecentrum. Dat vormde als het ware een tegenhanger van de noordelijke handschriftenproductie van de Moderne Devoten, die zich juist kenmerkte door vormelijke eenvoud en functionaliteit.

Er circuleerden ook een groot aantal volkstalige Bijbels. Voor de periode vóór 1520 zijn er circa 430 handschriften en minstens 200 gedrukte exemplaren in het Middelnederlands overgeleverd. Een bekend voorbeeld is de Bijbelvertaling van 1360 die werd geschreven voor een mannelijke leek, maar daarna vooral voor en door vrouwelijke religieuzen werd gekopieerd. Van het totale aantal handschriften waarvan een eigenaar kan worden

geïdentificeerd, behoorde ongeveer een kwart toe aan gewone leken. Opvallend is evenwel dat handschriften vlot werden geschonken door (semi-) religieuzen aan leken of vice versa, wat aangeeft dat zij allen tot eenzelfde stedelijk milieu behoorden, een milieu waarin religieuze lectuur een belangrijke rol speelde. De grote behoefte aan devotieele teksten in de vijftiende eeuw was ook een doorslaggevende factor bij de uitvinding en snelle doorbraak van de drukpers. Bijna 70% van de circa 500 Nederlandstalige incunabelen kunnen tot de devotieele literatuur worden gerekend. Hollandse drukkerscentra als Delft, Gouda en Leiden namen daarbij aanvankelijk een belangrijk aandeel in. Al snel kreeg Antwerpen echter het overwicht in de productie.

De meer veruiterlijkte, materialistische geloofsbeleving die even kenmerkend was voor de lekenvroomheid heeft een zeer slechte pers gekregen door de pioniersstudie van Jacques Toussaert over *Le sentiment religieux en Flandre*.<sup>45</sup> Toussaert liet zich zeer pessimistisch uit over het religieuze niveau van de stedelingen. De vermeende oppervlakkigheid en berekening van de laatmiddeleeuwse 'optelvroomheid' is echter een constructie van historici die zich niet konden loskoppelen van een protestantse of Tridentijnse visie op wat een juiste religieuze beleving zou moeten zijn. Misschien nog meer fundamenteel, vertrekt het van de vooronderstelling van een strikte scheiding tussen het materiële en het spirituele – of tussen lichaam en geest. Een dergelijke scheiding is volledig vreemd aan de realiteit van de laatmiddeleeuwse stad. We kunnen beter spreken over een 'belichaamde vroomheid'. Het lezen van devotieele boeken, het knielen voor heiligenbeelden, het branden van wassen kaarsen en andere religieuze handelingen zijn allen een veruitwendiging van religieuze ideeën en gevoelens, zoals een sterk geloof in het bestaan van een gemeenschap van levenden en doden en, vooral vanaf de vijftiende eeuw, een intense identificatie met het lijden van Christus. Deze belichaamde vroomheid had ook een sterke sociale dimensie omdat religieuze handelingen, zeker in een stedelijke context, doorgaans onlosmakelijk verbonden waren met de sociale verbanden waartoe men behoorde.

Laat ons de parochiekerk als voorbeeld nemen. De parochiekerk was een centrum van zielzorg en liturgie, maar ook de directe veruitwendiging van het religieus engagement van stedelingen. Uit de rekeningen van de kerkfabrieken van enkele grote stadskerken, zoals de Dom te Utrecht en de Onze-Lieve-Vrouwkerk te Antwerpen, blijkt hoe de financiering van de

---

<sup>45</sup> Toussaert, Jacques, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-Âge*. Parijs, Librairie Plon, 1963.



bouw werd mogelijk gemaakt door schenkingen en stichtingen van individuele gelovigen, broederschappen en ambachtsgilden. Ook de stadsbestuurders deden hun duit in het zakje. Zo stonden de vroege vaders van Gouda toe dat een deel van de inkomsten uit de bier- en vleesaccijns afvloede naar de bouw van de Sint-Janskerk. Het beheer van het patrimonium van de parochiekerk lag grotendeels in handen van leken. Deze kerkmeesters behoorden meestal tot de meer gegoede, politiek actieve families uit de parochie. In sommige steden zoals Kampen werden de kerkmeesters zelfs rechtstreeks door het stadsbestuur aangesteld. De Heilige-Geestmeesters of armenmeesters waren eveneens leken en vanuit hun functie verantwoordelijk voor de parochiale armenzorg, waaronder het uitdelen van brood en andere goederen, het verlenen van een elementaire ziekenzorg en het verzorgen van begrafenissen. Pas in de loop van de zestiende eeuw zou de armenzorg onder breder stedelijk toezicht worden geplaatst (zie hoofdstuk 2).

Het meest opvallende kenmerk van de laatmiddeleeuwse parochiekerk was de toenemende opdeling van de kerkruimte, zoals bijvoorbeeld vastgesteld voor de Buurkerk in Utrecht. Welgestelde families, maar ook stedelijke corpora zoals ambachtsgilden, broederschappen, schuttersgilden en rederijkerskamers onderhielden altaren in de kerken, doorgaans in de zijkapellen die in deze periode vaak werden bijgebouwd (zie hoofdstuk 5). Zo waren er in de Goudse Sint-Janskerk omstreeks 1539 niet minder dan 45 altaren. Naast het hoogaltaar werden er zestien gesticht door een ambachtsgilde, dertien door een broederschap en twee door een schuttersgilde. Tenslotte telde de kerk nog dertien vicarie-altaren. Aan deze altaren lazen kapelaans dagelijks missen, voornamelijk memoriediensten voor de zielen van de overledenen. De vroegste fundaties werden gesticht door clerici. Vanaf de tweede helft van de veertiende eeuw was er echter een opvallende trend van fundaties door individuele leken en (de vaak recent opgerichte) lekencorporaties. Men zou dit kunnen interpreteren als een versplintering van de religieuze gemeenschap door een groeiende nadruk op de status van de familie of de corporatie. De parochiekerk vormde echter een sacrale microkosmos waar de aardse statusbelangen en hemelse aspiraties van leden van de stedelijke gemeenschap (individuele leken en groepen) op velerlei wijzen met elkaar verweven waren. De altaren met hun vaak artistiek hoogwaardige altaarstukken, de polychrome beelden van patroonheiligen en de met familie- of gildewapens versierde glasramen wezen op onderscheiden sociale identiteiten. Maar de stroom van gebeden met de bijbehorende, vaak zeer gesofisticeerde muziek vulde de hele kerkruimte, terwijl de toortsen gebruikt bij uitvaarten en andere vieringen het hele gebouw oplichtten. De

imposante, vaak rijkelijk gesculpteerde sacramentstoren waarin de heilige hostie werd bewaard, was een devotioneel focuspunt. De religieuze materiële cultuur kan dan ook niet buiten deze context begrepen worden: in een multimediale microkosmos waar de levenden en de doden met elkaar verbonden waren, nodigden relieken, heiligenbeelden en religieuze taferelen uit tot gebed, maar ook tot fysieke manipulatie door de versiering met kaarsen, bloemen en ex-voto's.

De groeiende aanwezigheid van de vele corporaties in zowel parochie- als kloosterkerken – vooral vanaf de late veertiende eeuw – wijst erop dat heel wat van het religieuze leven van stedelingen precies door die groepen werd gemedieerd. Zowel ambachtsgilden, wier doelstelling toch primair economisch was, als puur religieuze broederschappen waren toegewijd aan een patroonheilige, onderhielden een altaar, vaak met een daaraan verbonden kapelaan en investeerden in een dodencultus. Het essentieel religieuze karakter van het laatmiddeleeuwse stedelijke corporatiewezen werd door Georges Espinas paradigmatisch gevat als 'sans religion, pas d'association'.<sup>46</sup> Als een soort surrogaatfamilies stelden de corporaties vooral leden van de middengroepen in staat om zich naar analogie met adellijke en patricische geslachten een deel van het religieuze aura van de stad of de parochie toe te eigenen. De religieuze broederschappen vormen uiteraard het meest zuivere voorbeeld. In Gent, dat uitgebreid bestudeerd werd door Paul Trio, kunnen een veertigtal broederschappen worden geïdentificeerd in de periode van de late twaalfde tot late zestiende eeuw. In de bisschopsstad Utrecht (veel kleiner dan Gent) waren er zelfs meer dan zeventig. Het hoogtepunt is te situeren in de veertiende en vijftiende eeuw. Na 1400 lag het initiatief tot oprichting en het bestuur van broederschappen vaak exclusief in handen van leken. Pas na het Concilie van Trente (1545-1563) zou de invloed van de clerus opnieuw sterk toenemen.

In tegenstelling tot de Italiaanse broederschappen waren de caritatieve initiatieven van de religieuze broederschappen in de Nederlanden meestal beperkt, met uitzondering van een aantal broederschappen die gasthuizen bestierden waar reizigers, armen, behoeftigen of bejaarden werden opgevangen (zie hoofdstuk 5). Voor de meeste broederschappen waren de kernactiviteiten liturgie, gebed, de verering van de patroonheilige en de zorg om de doden. Een strikte scheiding tussen een materiële en spirituele religiebeleving hoeft hierbij niet te worden gemaakt. Zoals blijkt uit het voorbeeld

<sup>46</sup> Espinas, Georges, *Les origines de l'association. I. Les origines du droit d'association dans les villes de l'Artois et de la Flandre Française jusqu'au début du xvii<sup>e</sup> siècle*. Rijsel, Raoust, 1941-1942, p. ix-x en 998.



Jan van Scorel, *Groepsportret van Jeruzalemvaarders van de Ridderlijke Broederschap van de Heilige Lande te Haarlem*, circa 1528.

Zelfbewust laten de twaalf leden van het Jeruzalembroederschap te Haarlem zich portretteren door Jan van Scorel. Sommigen kijken ons rechtstreeks aan, waaronder de schilder zelf (derde van rechts). Boven de hoofden prijken hun wapenschilden. De leden van het broederschap hadden allen een bedevaart ondernomen naar Jeruzalem en bezochten daar de grafkerk van Christus, die links wordt afgebeeld. Broederschappen bestonden in vele vormen, van zeer laagdrempelig en ledenrijk tot zeer prestigieus en besloten. In dit laatste geval ging devotie hand in hand met statusaspiraties.

© Frans Hals Museum, Haarlem / foto: Margareta Svensson.

van de devotie van Onze-Lieve-Vrouw van de Zeven Weeën (zie hieronder) was een deel van de volkstalige religieuze literatuur rechtstreeks bestemd voor de leden van broederschappen. Een beperkt aantal broederschappen, zoals De Droge Boom in Brugge, verenigde vertegenwoordigers van de elite waaronder hovelingen, edelen en buitenlandse kooplieden. Anderen, zoals de Rozenkransbroederschappen uit het laatste kwart van de vijftiende eeuw, hanteerden nauwelijks toegangseisen en fungeerden eerder als gebedsgemeenschappen. Anders dan in de post-Tridentijnse broederschappen lijkt er over het algemeen een overwicht te zijn geweest van mannen in de laatmiddeleeuwse broederschappen. Maar al bij al had een aanzienlijk deel van de bevolking – overwegend behorend tot de middengroepen – via deze corporaties toegang tot een collectieve maar tegelijkertijd meer gepersonaliseerde religieuze beleving.



*Spinola Hours*, Gent/Brugge, circa 1510-1520.

Deze miniatuur verbeeldt een sacramentsprocessie in een Vlaamse stad. De heilige hostie wordt in een monstrans vervoerd op een paard en onder een baldakijn, als ware het Christus zelf. De verschillende geestelijke en wereldlijke geleidingen trekken in een duidelijke volgorde op. Hoe dichterbij het sacrament, hoe hoger de status was van een bepaalde groep. Onderaan links zijn de toeschouwers te zien, gewone mannen en vrouwen die door te knielen hun devotie voor het Corpus Christi uitdrukken. Deze miniatuur maakt deel uit van een ontzettend kostbaar gebedenboek, dat vervaardigd werd in Gent en Brugge voor een rijke opdrachtgever, misschien de landvoogdes Margaretha van Oostenrijk.

© *Spinola Hours*, Getty Museum, Ms Ludwig 1x 18, fol. 48v.

### Collectieve religieuze repertoires

Er ontwikkelde zich dus een stedelijke religieuze cultuur in de Nederlanden, aanvankelijk vooral door de actieve aanwezigheid van groepen met een klerikaal of semi-religieus statuut, vaak gepatroneerd door hooggeplaatste leken, en vanaf de late middeleeuwen in toenemende mate door de initiatieven van gewone leken, weliswaar doorgaans in dialoog met de clerus. De inmenging en minstens goedkeuring van de stedelijke overheden bij het stichten van kloosters of het oprichten van broederschappen is in vele gevallen duidelijk. Maar dat wijst natuurlijk niet noodzakelijk op een bewuste strategie van ‘sacralisering’ van de stedelijke gemeenschap of op een religieus geïnspireerde communale ideologie. In dit verband is vaak gewezen op het belang van de grote stadsprocessies of ommegangen, waarbij kerkelijke en wereldlijke autoriteiten nauw samenwerkten. Vele van deze stadsprocessies werden in de late dertiende eeuw ingesteld. Bij dergelijke gelegenheden stapten vertegenwoordigers van de seculiere en reguliere clerus mee, net als het stadsbestuur en later ook leden van de gilden, ambachten en broederschappen.

Het voorbeeld van de sacramentsprocessies is sprekend. Toegewijd aan het *Corpus Christi* (lichaam van Christus) waren ze een directe verbeelding van de lichaamsmetafoor die zo toepasselijk leek voor de stedelijke samenleving: in een lichaam is er een duidelijke hiërarchie tussen het hoofd en de ledematen, maar toch kunnen ze niet functioneren zonder elkaar. Er werden sacramentsprocessies gehouden in grote steden als Antwerpen, Leuven en Gent, maar het lijkt toch vooral een succesformule te zijn geweest in kleinere stadjes als Kortrijk, Lo, Diksmuide, Oudenburg en Tielt (allen in Vlaanderen). Een grote regionale uitstraling hadden de sacramentsprocessies in Oudenaarde en Nieuwpoort. Onze-Lieve-Vrouwprocessies, waarbij de Heilige Maagd de stedelijke gemeenschap moederlijk onder haar hoede nam, boden minstens even aantrekkelijke perspectieven met bekende voorbeelden voor Rijsel, Doornik, Valenciennes, Ieper, Brussel en Leuven. Een ander notoir voorbeeld is de Heilig-Bloedprocessie in Brugge die in de loop van de veertiende eeuw steeds verder werd uitgebouwd dankzij een steeds grotere stedelijke investering. In de bisschopsstad Utrecht gingen jaarlijks zelfs een dozijn stadsprocessies uit.

Vooral vanaf het laatste kwart van de veertiende eeuw kwam er een sterke toe-eigening van de grote ommegangen door de stedelijke gemeenschap – een fenomeen dat overigens voor vele andere Europese regio’s is vastgesteld. De investeringen door het stadsbestuur namen flink toe, de gilden traden uitdrukkelijker op de voorgrond en de plechtigheden en fees-

telijkheden rond de eigenlijke processie werden uitgebreid. Dit ging gepaard met de opkomst van het religieuze toneel. Het kon daarbij gaan om scenische representaties op wagens tijdens de processies, maar ook meer uitgebreide spelen na afloop van de processies of op andere religieuze feestdagen behoorden tot de mogelijkheden. In 1376 werd in de kathedraal van Kamerijk een verrijzenisspel opgevoerd; in Dendermonde vertoonden priesters in de paasdagen van 1391 of 1392 een gelijkaardig spel. In Deventer voerden geestelijken in 1394 – eveneens tijdens de paasdagen – een passiespel op in aanwezigheid van het stadsbestuur. In 1396 financierde de Brugse stadskas een voorstelling met de twaalf apostelen en de vier evangelisten in de Heilig-Bloedprocessie. Door het religieuze toneel konden veel complexere boodschappen worden gecommuniceerd dan de statische ideologie van de lichaamsmetafoer. De uitvoerders putten stof uit het Oude en het Nieuwe Testament, uit heiligenlevens en mirakelverhalen. De opkomst van het toneel, door zijn publieke en vaak interactieve karakter bij uitstek aangepast aan een stedelijke context, zou dan ook heel nieuwe impulsen geven aan de stedelijke religieuze cultuur in de Nederlanden.

Zoals duidelijk blijkt uit de voorbeelden, was het religieuze toneel aanvankelijk nog sterk een aangelegenheid van geestelijken. Het zou dus verkeerd zijn uit te gaan van een sterke tegenstelling tussen klerikale en stedelijke agenda's in de late veertiende en vijftiende eeuw. In toenemende mate werden evenwel ook gewone leken betrokken bij de dramatische inkleding van de processies. In het Franse taalgebied waren er de *sociétés joyeuses*, los-vaste toneelgezelschappen die zich tooiden met ludieke namen zoals 'Peu de Sens' en 'Pape des Gingans' (actief in de Onze-Lieve-Vrouw-omwegang in Rijsel). In de Oudenaardse sacramentsprocessie – uitvoerig bestudeerd door Bart Ramakers – werd in de vijftiende en zestiende eeuw heel wat speelruimte gelaten aan de wijken, die bepaalde 'figuren' kregen toegewezen. Het stadbestuur stelde wel een regisseur aan; in de eerste helft van de zestiende eeuw was dat priester-rederijker Matthijs de Castelein (+1550). De stad hoopte zo enig overzicht te bewaren in het eclectisch geheel aan voorstellingen. Ze beloofde bovendien de wijken en gezelschappen voor hun inspanningen met presentwijnen. Toch lijkt het Oudenaardse voorbeeld eerder te wijzen op een sterke communale inbedding van de stadsprocessies, dan op een bewuste strategie van de stadsbesturen om zichzelf te legitimeren via een sacrale ideologie. Andrew Brown kwam tot vrij gelijkaardige conclusies voor de Brugse Heilig-Bloedprocessie. Hij wijst ook op de niet te veronachtzamen invloed van de Bourgondische hertog op de befaamde Brugse omwegang, alleen al door het feit dat de kostbare Heilig-Bloedrelikwie volgens de legende een gift was van graaf van Vlaanderen Diederik

van de Elzas (+1168). De impact van de centrale overheid op de stedelijke religieuze praktijken kwam nog duidelijker tot uiting in de zogenaamde 'processies-generaal' die de band tussen de stedelingen en de dynastie moesten aanhalen. Bij speciale gelegenheden, zoals een geboorte of een overlijden in de vorstelijke familie of een militaire overwinning, werd via het stadsbestuur opgeroepen tot de deelname aan een generale processie. Zeker in de zestiende eeuw was het een door de centrale overheden vaak beproefd medium om de vele problemen van politieke, economische en in toeneemende mate ook religieuze aard te bezweren.

Het meest opvallende kenmerk is toch wel de actieve rol van de corporatief georganiseerde middengroepen. Dit wordt mooi geïllustreerd door het voorbeeld van de rederijderskamers die zich toelieden op toneel en lyriek, vaak in een religieuze context. Vele rederijderskamers hadden wortels in toneelgezelschappen, verwant aan de *sociétés joyeuses*, die in de context van ommezingen en vastenavondvieringen optraden. In een aantal gevallen werkte ook het voorbeeld van de *puy*s inspirerend. Dit waren broedersschappen die vanaf het laatste kwart van de veertiende eeuw in het Franse taalgebied (Artesië, Henegouwen en Waals-Vlaanderen maar ook Picardië en Normandië) dichtwedstrijden ter ere van de Heilige Maagd organiseerden, zoals de 'Confrérie de Notre Dame du Puy' in Valenciennes. Een vroege voorloper van deze *puy*s was de Atrechtse 'carité Nostre Dame des jogleors et des borgois', in de eerste plaats een professioneel broederschap van mene-strelen, die in de tweede helft van de twaalfde eeuw werd opgericht. Er kunnen ook verbanden worden gelegd met de Duitse *Meistersinger*. Toch is de rederijdersbeweging in (het Nederlandstalige deel van) de Nederlanden een bijzonder fenomeen omwille van de sterke verspreiding van de rederijderskamers, de sterke institutionalisering en vooral de brede sociale inbedding.

Het oudste voorbeeld van een volwaardige rederijderskamer is De Heilige Geest in Brugge, een gezelschap dat circa 1428 werd opgericht in het kosmopolitische milieu van makelaars en hoogeschoolde ambachtsmeesters uit de luxenijverheden. De Fontaine in Gent werd in 1448 gesticht door een groep beeldende kunstenaars (zie hoofdstuk 7). Naast deze twee toonaangevende rederijderskamers die zich zowel op toneel als lyriek toelieden, vinden we vóór 1450 sporen van vroege rederijdersgezelschappen met een oriëntatie op toneel in westelijk Vlaanderen (Ieper, Lo, Nieuwpoort, Oudenburg, Diksmuide) en in Brabant (Leuven). Een echte doorbraak van de rederijderscultuur kwam er in het laatste kwart van de vijftiende eeuw met een sterke proliferatie in Vlaanderen en Brabant en de eerste rederijderskamers in de steden van Zeeland (1480), Holland (1482), Henegouwen (1486), Luik

(1495) en Overijssel (1497). Later volgden nog Utrecht (1501), Gelderland (1506) en Friesland (1572). Het zwaartepunt van de rederijerscultuur bleef steeds liggen in de kerngewesten Vlaanderen, Brabant, Holland en Zeeland. In die regio's waren in de zestiende eeuw in zowat alle grotere en kleinere steden – en in Vlaanderen zelfs in een behoorlijk aantal dorpen – één of meer rederijerskamers gevestigd.

De rederijerskamers, die georganiseerd waren als broederschappen, rekruteerden in de eerste plaats uit de stedelijke middengroepen, vooral onder geschoolde en hooggeschoolde ambachtsmeesters, maar bijvoorbeeld ook onder priesters en schoolmeesters. Op die manier participeerde een grote groep stadsbewoners in een stedelijke literaire praktijk. Die speelde zich deels binnenskamers af – rederijers belegden immers gezellige bijeenkomsten waarbij de nadruk lag op de voordracht van refreinen – maar was toch vooral gericht op de publieke sfeer. Bij allerlei publieke gelegenheden vertoonden de rederijers allegorische spelen van zinne, esbattementen en *tableaux vivants*. De nadruk lag op religieuze en morele kwesties, maar vaak werden ook lokale politieke en sociale omstandigheden verdedigd of gehegeld (zie hoofdstuk 3). De stedelijke overheid haalde in de tweede helft van de vijftiende eeuw de banden met de lokale rederijerskamers steeds nauwer aan. Dat deed ze door statuten, privileges en subsidies te verlenen en leden van de magistratuur als hoofdman aan te stellen. Eén van de taken van de rederijerskamers was de verbreiding van lokale devoties. Zo promootten de rederijers van Deinze in 1533 de relikwie van de moedermelk (*spunne*) van de Heilige Maagd met 'een nyeuwe ghedicht spel van der spunne van Marien ende hoe dat bij miraculen hier quam te Deynse'.<sup>47</sup> In een aantal gevallen waren de rederijerskamers zelf rechtstreeks verantwoordelijk voor de organisatie van de lokale ommegang, bijvoorbeeld in Brabantse steden als Bergen-op-Zoom, Lier, Diest, Zoutleeuw en Mechelen. In andere, vooral grote steden werd die verantwoordelijkheid toegewezen aan een professionele 'stadsrederijker'. Bekende voorbeelden zijn Anthonis de Roovere (+1482) in Brugge en Colijn Cailleu (+ circa 1484) en Jan Smeken (+1517) in Brussel.

Een typerend verschijnsel voor de Nederlanden was het ontstaan van regionale processienetwerken. Zo zond Brugge boden uit binnen en buiten het graafschap Vlaanderen om toeschouwers voor de Heilig-Bloedprocessie te werven. Het succes van de ommegang werd deels afgemeten aan het aantal participerende religieuze hoogwaardigheidsbekleders. Vanaf de veertiende

<sup>47</sup> Algemeen Rijksarchief Brussel, Rekenkamers nr. 33971, stadsrekeningen Deinze december 1531 – november 1533, 51r-v.



eeuw stuurde Gent (net als andere steden) een delegatie met prominenten naar de Onze-Lieve-Vrouwprocessie in Doornik om haar goede religieuze en economische relaties met de bisschopsstad te bezegelen. Het lijkt geen toeval dat de eerste bestuursleden van de Gentse rederijkerskamer De Fontaine (1448) de kunstenaars waren die verantwoordelijk tekenden voor het vervaardigen van een kostbaar baldakijn ter bescherming van het Onze-Lieve-Vrouwschrijn dat door de Gentse delegatie meegedragen werd in de processie te Doornik. Net door het succes van de rederijkerskamers zouden de regionale religieuze netwerken immers verder worden uitgebouwd.

In verschillende steden werden rederijkerskamers uitgenodigd om na afloop van de lokale ommeegang – en vaak in competitief verband – spelen op te voeren. Zo werd in het Vlaamse havenstadje Nieuwpoort vanaf de late vijftiende eeuw tot in 1560 jaarlijks een wedstrijd in de context van de sacramentsprocessie gehouden. In 1527 won de Brugse rederijkerskamer De Drie Santinnen er de tweede prijs met een door de bekende rederijker Cornelis Everaert (+1556) gecomponeerd allegorisch spel van zinne waarin de Heilige Maagd typologisch werd vergeleken met de stad Jeruzalem. Dit gebruik, dat ook voor andere steden (voornamelijk in Vlaanderen) geattesteerd is, legt een andere belangrijke trek van de ‘civic religion’ van de Nederlanden bloot. Veeleer dan de autonomie van de stadstaat – inclusief de verticale relaties met de *contado* – te benadrukken zoals dat in Noord-Italië het geval was, was juist de ceremoniële interactie tussen grote steden, kleine stadjes en zelfs dorpen typerend, waarbij veel minder de nadruk werd gelegd op hiërarchie. Het verband met de economische en politieke interactie binnen het stedelijke netwerk is veelbetekenend (zie hoofdstuk 1). Competities tussen rederijkerskamers, binnen maar – zoals bijvoorbeeld in het geval van de Brabantse landjuwelen – ook buiten de context van religieuze manifestaties, benadrukten het belang van dat netwerk en boden ook de mogelijkheid om de inherente spanningen – en de toenemende hiërarchievorming – naar een symbolisch niveau van broederlijke literaire competitie te tillen.

De complexiteit van de stedelijke religieuze praktijk aan het einde van de middeleeuwen wordt goed geïllustreerd door het voorbeeld van de devotie van Onze-Lieve-Vrouw van de Zeven Weeën. Deze Mariale devotie werd sterk gepatroneerd door het Bourgondisch-Habsburgse hof. Ze was echter helemaal toegesneden op de behoeften van een stedelijk publiek. In de jaren 1490, aan het einde van een lange burgeroorlog die de bevolking van de Nederlanden diep getekend had (zie hoofdstuk 3), werd deze devotie gepromoot via alle beschikbare media. Er werden op de Rozenkransbroederschapen gelijkende gebedsgemeenschappen opgericht, waarvan elke leek of religieus lid kon worden. Enige voorwaarde was dat het lid in kwestie een aan-

tal keren per week mediteerde over het lijden van Christus en het medelijden van zijn moeder, de Maagd Maria. Ook overledenen konden overigens lid worden, als een levende verwante de oefeningen uitvoerde. Door dit open model kon het Brusselse broederschap van de Zeven Weeën in het jaar van haar oprichting (1499) niet minder dan 6.000 leden werven, voor de helft vrouwen. Om de devotionele oefeningen te vergemakkelijken werden kleine volkstalige boekjes gedrukt met eenvoudige houtsneden en dito teksten. Tegelijkertijd werden leden aangemoedigd om missen bij te wonen die in religieuze instellingen in verschillende steden werden ingesteld en werd verder promotie gemaakt via preken en processies. De twee belangrijkste media bij de verspreiding van de devotie waren echter toneel en mirakels. Voor dat toneel stonden de rederijkers in, met heel wat opvoeringen van Zeven Weeën-spelen in Vlaanderen, Brabant en in mindere mate Holland. In het geval van Antwerpen en Brussel waren rederijkerskamers zelfs betrokken bij de oprichting van nieuwe broederschappen. Mirakelcultussen ontwikkelden zich in dezelfde jaren in Abbenbroek en Haamstede in Zeeland en vooral in Delft in Holland, dat uitgroeide tot een succesvol bedevaartsoord rond het miraculeuze beeld (een piëta) van Onze-Lieve-Vrouw.

De casus van Onze-Lieve-Vrouw van de Zeven Weeën bevestigt alle kanttekeningen die kunnen gemaakt worden bij een te eng gebruik van het concept van 'civic religion' voor de Nederlanden. In de eerste plaats werd deze devotie bedacht door leden van het Bourgondisch-Habsburgse hof, allen overigens clerici met verschillende religieuze affiliaties. De stedelijke overheden lijken geen grote rol gespeeld te hebben bij de verspreiding van de devotie. Toch werd deze snel en met een groot succes omarmd door een stedelijk publiek. De betrokkenheid van de rederijkers, van wie enkele van de meest prominente zoals de hoger genoemde Jan Smeken in rechtstreeks contact stonden met het hof, is ontegensprekelijk.

De casus van de Zeven Weeën wijst ook op een ander gegeven dat nog onvoldoende aandacht heeft gekregen in de historiografie. Terwijl in de Zuidelijke Nederlanden toneel het geprivilegieerde medium was geworden voor religieuze communicatie in een stedelijke context, blijkt dat in het Noorden veel minder het geval te zijn geweest. De rederijkersbeweging brak wel door in Zeeland en Holland aan het einde van de vijftiende eeuw, maar volgens Arjan van Dixhoorn lag het accent daarbij minder sterk op de publieke activiteiten. Het achterblijven van de verstedelijking kan hier niet langer worden ingeroepen als verklaring, aangezien Holland net een sterke urbanisatie kende in de veertiende en vijftiende eeuw. Zoals hoger aangegeven hadden de faseverschillen in de verstedelijking wel geleid tot divergente patronen bij het succes van (semi-)monastieke bewegingen in de stad,

met een overwicht enerzijds van bedelordekloosters en begijnhoven in het Zuiden en anderzijds van aan de Moderne Devotie gelieerde conventen in het Noorden. Is er een direct verband tussen deze vroegere ontwikkelingen en de verschillende religieuze cultuur in Zuid en Noord circa 1500? Of is dit verschil veeleer te wijten aan de sterkere corporatieve structuren in het Zuiden? In de Noordelijke Nederlanden waren de geprivilegieerde ruimtes voor religieuze beleving in de stad de conventen, de parochiekerken en de privéwoningen van welgestelde leken. Dat dit niet tot een anachronistische vooronderstelling van een exclusief verinnerlijkte vroomheid in het noorden moet leiden, blijkt uit het succes van de mirakelculten zoals die in Delft. De Delftse casus wijst zowel op een sterk geloof van velen in de magische kracht van beelden als op een even sterk besef van enkelingen dat hier heel wat geld mee te verdienen viel – een verstrengeling van ‘devotie en negotie’ zoals Gerrit Verhoeven het stelde.

### Religieuze transformaties

De religieuze cultuur in de Nederlanden was voortdurend in beweging en het is daarom moeilijk om in de vroege zestiende eeuw een periode van echte breuk te zien. Grote reformatoren waren er in de Nederlanden trouwens niet, met uitzondering als men wil van Erasmus (+1536) die wel binnen de katholieke kerk bleef, maar duidelijke kritieken formuleerde op wat hij als kerkelijke misbruiken ervoer (zie hoofdstuk 7). Historici hebben lange tijd het ‘Erasmianisme’ als verklaring aangevoerd voor heel wat religieuze opvattingen en praktijken in de zestiende-eeuwse Nederlanden. Het probleem is dat het om een erg vaag begrip gaat en dat even goed kan geargumenteed worden dat Erasmus zelf sterk beïnvloed werd door de religieuze cultuur zoals die zich in de vijftiende eeuw had ontwikkeld, inclusief de rederijersliteratuur. Toch zijn historici op zoek gegaan naar breukmomenten om het succes van de Reformatie in de Nederlanden begrijpelijker te maken. Kort na 1520 zou er door de receptie van de ideeën van Maarten Luther (1483-1546) een einde zijn gekomen aan de laatmiddeleeuwse ‘optel-vroomheid’: de devotiegiften door leken namen af, de bereidheid tot deelname aan processies verminderde, de kloosterintredes daalden, er werden steeds minder nieuwe kapelanjien en broederschappen opgericht en de ledentallen van de bestaande broederschappen liepen ernstig terug. Dit is vastgesteld voor steden als Antwerpen, Gent, Mechelen, Turnhout, Delft, Utrecht en Zwolle. De zielenheilsbeschikkingen die teruggevonden werden in Friese testamenten uit de periode 1400-1580 lijken eveneens deze trend

te bevestigen. Zonder de verzamelde data zelf in vraag te stellen, dienen toch enkele kanttekeningen te worden gemaakt. Veel van het cijfermateriaal suggereert immers evengoed dat er voortdurend fluctuaties waren en sommige data wijzen juist op een hausse van dergelijke praktijken in de late vijftiende eeuw, met onder andere het succes van de devoties van de Rozenkrans en de Zeven Weeën. Over de langere termijn bekeken was de terugval dan ook veel minder dramatisch dan vaak wordt voorgesteld.

Opnieuw helpt het voorbeeld van de rederijerscultuur om deze transformaties beter te begrijpen. Er is helemaal geen terugval te bespeuren in de oprichting van nieuwe rederijerskamers na 1520. Het aantal toneel- en dichtcompetities dat jaarlijks werd georganiseerd nam tot 1566 zelfs sterk toe. Nochtans waren rederijerskamers georganiseerd als broederschappen en traden vele leden juist om deze reden toe. Er zijn ook nog tot ver in de zestiende eeuw sporen te vinden van een materiële religiebeleving. Op het landjuweel van 1561 in Antwerpen werd bijvoorbeeld een prijs uitgereikt aan de rederijerskamer die de meest plechtige kerkgang maakte en de meest plechtige mis liet zingen. Toch geeft het succes van de rederijersbeweging aan dat er al rond het midden van de vijftiende eeuw door stedelingen op een andere manier met religie werd omgegaan, niet noodzakelijk in de zin van meer verinnerlijkt en minder materialistisch, maar wel van meer creatief. De sterke scholing van de stedelijke middengroepen en de toenemende beschikbaarheid van gedrukte boeken speelden hierin zeker een grote rol (zie hoofdstuk 7).

De rederijers vergeleken zichzelf graag met de apostelen, die als ongeleerde mannen door goddelijke inspiratie toegang gekregen hadden tot de openbaringskennis. Ze verwachtten van hun actieve leden dan ook een grote kennis van religieuze teksten, met voorop de volkstalige Bijbels. Het verschil met de klassieke religieuze broederschappen was dan ook dat rederijers op een actieve, creatieve manier omgingen met religieuze stof. Op toneel- en dichtwedstrijden ging de eerste prijs niet naar wie de grootste aanhankelijkheid aan geloofspunten demonstreerde, maar wel naar wie het kritische denkproces om tot een van die geloofspunten te komen het best kon blootleggen. Het gevolg was een erkenning van de pluriformiteit van religieuze ideeën, ook al hoefde dat niet tot heterodoxie te lijden. Zo werden in 1512 48 loven ter ere van de Onbevleete Ontvangenis van Maria op een Brusselse rederijerswedstrijd openbaar voorgedragen voor een jury van theologen en daarna overgedragen aan de Sint-Joriskerk in Antwerpen. Elke week werd er één uitgehangen 'om elckerlijck te lesen, dyen 't believen sal';<sup>48</sup> een voorbeeld dat ook mooi de rol van volkstalige religieuze teksten

<sup>48</sup> Kronenberg, Maria Elizabeth, Gemengde berichten uit de kringen van theologen en

in kerken illustreert, als middel tot intellectuele verdieping van het geloof maar ook als devotioneel object. Meer algemeen gesteld, primeerde debat op dogma in het rederijersmilieu. Dat verklaart ook de zeer uiteenlopende religieuze profielen van de rederijers in de loop van de zestiende eeuw – van trouwe katholieken tot radicale calvinisten, met heel wat schakeringen tussenin die moeilijk volgens confessionele lijnen te vatten zijn.

De creatieve religieuze habitus van de rederijers doet de vraag rijzen of de religieuze transformaties in de Nederlanden niet meer in een continuüm moeten worden gezien. De laat vijftiende-eeuwse Mariale devoties met een sterke nadruk op het lijden van Christus waren voor de tijdgenoot zowel op inhoudelijk vlak als vanuit mediaal perspectief wellicht even vernieuwend als de ideeën van Luther enkele decennia later. Ook deze Mariadevoties zorgden overigens voor veel ophef en stuitten op tegenstand van sceptici. Er kan niet aan getwijfeld worden dat Luther en zijn – echte of vermeende – ideeën in de jaren 1520 voor de nodige sensatie zorgden in de Nederlanden. De kerkmeesters van de Antwerpse Sint-Jacobskerk formuleerden het heel duidelijk toen ze in hun rekeningen verzuchtten dat de inkomsten waren gedaald sedert 'dat 't rumoer ende opine van Lutherus geregneert heeft'.<sup>49</sup> De Antwerpse dichteres Anna Bijns (1493-1575) trok in haar gesmaakte schimpdichten fel van leer tegen Luther. Toch waren het vooral externe factoren die de ideeën van Luther zo controversieel maakten in de Nederlanden, met voorop de starre houding van de centrale overheden die om politieke redenen voor een sterke vervolging opteerden. De stedelijke overheden stelden zich doorgaans heel wat meegaander op. Zolang de openbare rust en de sociale harmonie niet werden bedreigd, zag men weinig graten in de divergerende religieuze opinies van de stedelijke bevolking.

De ideeën van Luther werden vooral in de zich in een snel tempo ontwikkelende handelsmetropool Antwerpen vroeg en gretig gereciperd. In april 1518 werden in Antwerpen al boeken van Luther te koop aangeboden en in 1520-1522 kwamen niet minder dan 22 edities van zijn werk op de Antwerpse markt, twaalf in het Latijn en tien in het Nederlands. Luthers opvattingen en teksten sijpelden binnen via Duitse kooplieden die te Antwerpen kwamen en gingen. Bovendien vond hij een steunpunt in het recent opgerichte augustijnenklooster. Een aantal monniken daarvan had bij Luther in Wittenberg gestudeerd en vertolkte na hun terugkeer in Antwerpen lutherse opvattingen. De Antwerpse stadsbestuurders, die vooral aan de

---

rederijers te Antwerpen, Brussel en Gent (begin 16e eeuw), in: *Prosper Verheyden gehuldigd ter gelegenheid van zijn zeventigsten verjaardag 23 Oct. 1943*. Antwerpen, Nederlandsche Boekhandel, 1943, p. 238.

<sup>49</sup> Vroom, Wim, *De Onze-Lieve-Vrouwewerk te Antwerpen. De financiering van de bouw tot de Beeldenstorm*. Antwerpen/Amsterdam, Nederlandsche Boekhandel, 1983, p. 59.

commerciële belangen van hun stad dachten, reageerden gematigd, maar na een krachtig optreden van de centrale overheid werd in 1522 toch het augustijnenklooster gesloten. Met die maatregel verloor het vroege lutheranisme zijn belangrijkste steunpunt in de Nederlanden. Niettemin bleven evangelisch gezinde groepjes samenkomen, vaak onder leiding van een (gewezen) priester. Typisch daarbij was dat zij hun opvattingen niet alleen ontleenden aan Maarten Luther. Op die manier ontstond een pluriforme, eclectische reformatiebeweging, die zeker nog niet uit was op een definitieve breuk met de katholieke kerk. Vooral hooggeschoolde lieden zoals clerici, schoolmeesters en kunstenaars voelden zich er door aangesproken. Toen de Raad van Brabant in 1527 75 personen vervolgde die in Brussel de preken van de evangelische predikant Nicolaas van der Elst (+1528) hadden bijgewoond, bleek het voor meer dan de helft om tapijtwevers te gaan, naast een aanzienlijk aantal edelsmeden en schilders (waaronder de beroemde Bernard van Orley (+1541)).

Het anabaptisme en het calvinisme stelden de stedelijke gemeenschappen voor heel andere uitdagingen, respectievelijk vanaf de vroege jaren 1530 en vanaf de jaren 1540-1550. Deze bewegingen waren qua leer en organisatie veel beter gestroomlijnd dan de vroege evangelische beweging. Zowel de anabaptisten als de calvinisten cultiveerden een duidelijke groepsidentiteit en vormden ondergrondse gemeenten met eigen predikanten en voorgangers. Het Bijbels fundamentalisme van de anabaptisten – ontstaan in de jaren 1520 in de Zuid-Duitse en Zwitserse gebieden – vertaalde zich in een afwijzen van de gevestigde maatschappelijke orde, bijvoorbeeld door te weigeren eden af te leggen of wapens te dragen. De anabaptisten geloofden hartstochtelijk dat de eindtijd nabij was en verlangden letterlijk in de voetsporen van Christus te treden. Deze radicale boodschap vond vooral aanhang bij de lagere sociale groepen, bijvoorbeeld de handarbeiders uit de textielindustrie. Zo kende het anabaptisme een grote aanhang in de textielstad Kortrijk. Omwille van hun sociale profiel en subversieve denkbeelden werden de anabaptisten hardnekkig vervolgd, wat de identificatie met het martelaarschap van Christus verder versterkte. Zowel de centrale als lokale overheden vreesden in de woelige jaren 1530 voor oproer in de steden in de Nederlanden, zeker nadat een grote groep wederdopers, voornamelijk uit de noordelijke Nederlanden afkomstig, er in de jaren 1534-1535 kortstondig in slaagden in het Noord-Duitse Münster een millenaristisch koninkrijk te installeren onder leiding van de bakker Jan Mattheisz (+1534) en de kleermaker Jan van Leiden (+1536). Nadat de gemeenschap van goederen en het polygame huwelijk er werden ingevoerd, werd het communale experiment bloedig de kop ingedrukt door een coalitie van katholieke en lutherse vor-

sten. Een poging van een handvol wederdopers om in 1535 naakt – maar met de hulp van God – het stadsbestuur van Amsterdam omver te werpen, bleek een maat voor niets.

De calvinisten hadden een ander sociaal profiel: het ging vooral om geschoolde tot hooggeschoolde ambachtslieden en kleine ondernemers. Deze vertegenwoordigers van de sociale middengroepen zagen wellicht heel wat raakpunten tussen hun eigen corporatieve ideologie en het Bijbels moralisme van Calvijn: een combinatie van collectieve en persoonlijke discipline, een sterke werkethiek en een erkenning van het patriarchaal georganiseerde huishouden als sociale en economische hoeksteen van de samenleving. Net zoals bij het lutheranisme en het anabaptisme speelden bij de verspreiding van het calvinisme zowel het stedelijke netwerk in de Nederlanden als de economische relaties die bestonden met stedelijke centra in andere regio's een grote rol. Calvinistische kernen doken in de jaren 1540 op in zuidelijke steden als Doornik, Rijsel en Valenciennes. De eerste echte ondergrondse kerken werden opgericht in Antwerpen: een Franstalige in 1554 en een Nederlandstalige in 1555. Er was in deze vroege jaren duidelijk een 'French connection' met een rechtstreekse lijn naar Genève. Minstens even belangrijk werden echter de banden met de vluchtelingenkerken van Londen, Emden en met een aantal steden in het Duitse Rijnland. De vluchtelingenkerken fungeerden immers als schuiloord voor vervolgte geloofsgenoten, opleidingscentrum voor predikanten en financieel steunpunt voor behoeftige gemeenten. Bovendien werden vanuit een aantal vluchtelingencentra, zoals de Oostfriese havenstad Emden, verboden boeken de Nederlanden binnengesmokkeld. Enkele spilfiguren uit de Waalse calvinistische gemeente van Antwerpen zorgden dan weer voor de invoer van Franstalige calvinistische literatuur. Zij deden daarbij een beroep op commerciële en familiale relaties in Frankfurt, Heidelberg, Genève en Lyon. Uit dergelijke voorbeelden blijkt vooral hoezeer Antwerpen fungeerde als een draaischijf voor het calvinisme in de Nederlanden.

Het is belangrijk te benadrukken dat het calvinisme in de eerste decennia een haast exclusief fenomeen van de Zuidelijke Nederlanden was. Het is typerend dat er vóór het Wonderjaar 1566 geen calvinistische kerkenraden waren ten noorden van de grote rivieren. Zeeland, met kerkenraden in Middelburg en Veere, behoorde in dat verband duidelijk tot de Vlaams-Brabantse invloedssfeer, een patroon dat we ook al meer dan eens voor de middeleeuwen vaststelden. Ook in de Zuidelijke Nederlanden waren er echter aanzienlijke regionale verschillen. Het calvinisme vond vooral aanhang in de steden maar ook in die regio's op het platteland die sterk geïndustrialiseerd waren, zoals in het tapijtwoefgebied rond Oudenaarde en het linnen-

industriegebied aan de Leie. Handelaars en ondernemers uit deze streken trokken voor de afzet van hun producten regelmatig naar Antwerpen en er was ook een vrij grote mobiliteit van arbeiders. Het meest opvallende voorbeeld is dat van het Westkwartier in het graafschap Vlaanderen, waar in de zestiende eeuw vooral de saainijverheid rond Hondshoote het bijzonder goed deed (zie hoofdstuk 1). Het industriële en commerciële succes van de regio zorgde voor een verhoogde levensstandaard bij zowel arbeiders als boeren. Dit vertaalde zich ook in een stevige culturele infrastructuur, met een dicht netwerk van plattelandsscholen en rederijerskamers, wat op zijn beurt de receptie van het calvinisme faciliteerde. Economie, cultuur en religie gingen in deze regio duidelijk hand in hand.

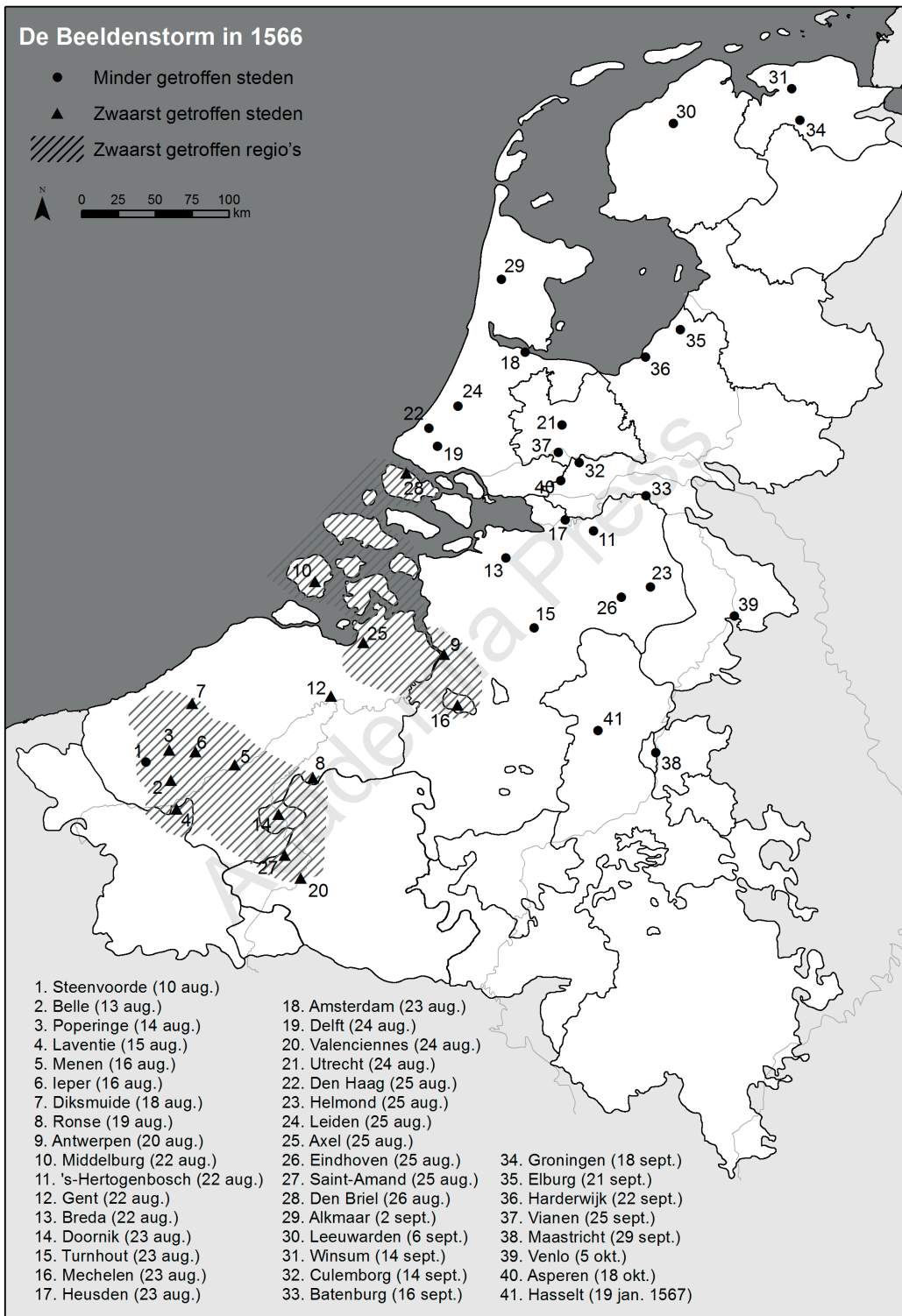
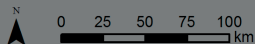
Het Westkwartier was ook de regio waar de meest sprekende religieuze crisis in de Nederlanden uitbrak, met name de Beeldenstorm (1566). In de jaren en maanden voor de Beeldenstorm waren er in de onmiddellijke nabijheid van een aantal grote steden calvinistische hagenpreken gehouden, wat aangeeft dat er voor velen (en zeker voor de overheid) een belangrijk onderscheid was tussen wat er binnen en buiten de stadsmuren gebeurde. Een heftige preek door de predikant Sebastiaan Matte in Steenvoorde op 10 augustus 1566 gaf echter in de hele Nederlanden het startschot voor een keten van iconoclastische acties – deels gepland, deels spontaan – waarbij de interieurs van kerken en religieuze instellingen ontdaan werden van de ‘paapse afgoderij’. Het iconoclasme sloeg na enkele dagen van het Westkwartier over naar Antwerpen, waarna de hele Nederlanden met het fenomeen geconfronteerd werden. De grootste en meest gewelddadige vernielingen van religieus patrimonium vonden plaats in Vlaanderen, Henegouwen, Brabant en Zeeland (met zeer zware beeldenstormen in Antwerpen, Gent en Valenciennes), hoewel sommige steden (zoals Brussel en Brugge) door lokale omstandigheden werden gespaard. In het Noorden verliepen de zaken vaak veel meer gecontroleerd doordat in steden als Leeuwarden, Groningen en Culemborg de overheden zelf het initiatief namen om de beelden te verwijderen. In sommige steden zoals Valenciennes, Doornik, Antwerpen, 's-Hertogenbosch en Amsterdam probeerden de calvinisten ook de wereldlijke macht te veroveren, maar die pogingen liepen overal met een sissier af.

De meeste historici hebben de gebeurtenissen van 1566 gereduceerd tot dat ene ‘Wonderjaar’. Toch reikte de impact van de Beeldenstorm veel verder. Het ging om een aanslag op de stedelijke religieuze cultuur zoals die zich gedurende eeuwen haast letterlijk had opgestapeld in de vele kerken en kloosters. Zoals hoger gesteld, waren de religieuze overtuigingen en sociale identiteit van stedelingen – individuen, families en corporaties –



## De Beeldenstorm in 1566

- Minder getroffen steden
- ▲ Zwaarst getroffen steden
- //// Zwaarst getroffen regio's



- |                                |                            |                            |
|--------------------------------|----------------------------|----------------------------|
| 1. Steenvoorde (10 aug.)       | 18. Amsterdam (23 aug.)    | 34. Groningen (18 sept.)   |
| 2. Belle (13 aug.)             | 19. Delft (24 aug.)        | 35. Elburg (21 sept.)      |
| 3. Poperinge (14 aug.)         | 20. Valenciennes (24 aug.) | 36. Harderwijk (22 sept.)  |
| 4. Laventie (15 aug.)          | 21. Utrecht (24 aug.)      | 37. Vianen (25 sept.)      |
| 5. Menen (16 aug.)             | 22. Den Haag (25 aug.)     | 38. Maastricht (29 sept.)  |
| 6. Ieper (16 aug.)             | 23. Helmond (25 aug.)      | 39. Venlo (5 okt.)         |
| 7. Diksmuide (18 aug.)         | 24. Leiden (25 aug.)       | 40. Asperen (18 okt.)      |
| 8. Ronse (19 aug.)             | 25. Axel (25 aug.)         | 41. Hasselt (19 jan. 1567) |
| 9. Antwerpen (20 aug.)         | 26. Eindhoven (25 aug.)    |                            |
| 10. Middelburg (22 aug.)       | 27. Saint-Amand (25 aug.)  |                            |
| 11. 's-Hertogenbosch (22 aug.) | 28. Den Briel (26 aug.)    |                            |
| 12. Gent (22 aug.)             | 29. Alkmaar (2 sept.)      |                            |
| 13. Breda (22 aug.)            | 30. Leeuwarden (6 sept.)   |                            |
| 14. Doornik (23 aug.)          | 31. Winsum (14 sept.)      |                            |
| 15. Turnhout (23 aug.)         | 32. Culemborg (14 sept.)   |                            |
| 16. Mechelen (23 aug.)         | 33. Batenburg (16 sept.)   |                            |
| 17. Heusden (23 aug.)          |                            |                            |

onlosmakelijk met elkaar vervlochten; ze werden belichaamd in de vele heiligenbeelden, relikwieën, altaartafels, cultusobjecten enzovoort. De calvinistische beeldenstormers veroordeelden krachtig de katholieke gemeenschap tussen levenden en doden en elke vorm van geloof in de magische kracht van beelden. In hun ogen was het zielenheil een gift van God aan de individuele gelovige. Het iconoclasme is daarom een sprekende illustratie van de impact van religieuze ideeën. Tegelijkertijd toont het bij uitstek aan hoe zeer vroomheid in deze periode nog steeds een belichaamde vroomheid was: de Beeldenstorm was een uiterst fysieke reactie tegen de fysieke beleving van de katholieke devotie. Vele beeldenstormers grepen ook bewust of onbewust naar hun ambachtelijke werktuigen om de kerkelijke interieurs te lijf te gaan. Het religieus geweld herinnerde zo aan de ambachtsraids tegen concurrenten uit de late middeleeuwen (zie hoofdstuk 1). Ook op die manier bleven religieuze en sociale repertoires dus sterk met elkaar verbonden.

De Beeldenstorm kondigde ook het begin van de Nederlandse Opstand aan. Maar hoewel religie een uiterst belangrijke factor was in de Opstand, kon de uiteindelijke uitkomst niet voorspeld worden op basis van de uitgangspunten in de jaren 1560. Het zwaartepunt van de calvinistische beweging lag tot in de jaren 1580 immers in de Zuidelijke Nederlanden. Dat leidde in de jaren 1577-1585 zelfs tot het meest expliciete experiment in de uitbouw van een 'civic religion', als we het concept in zijn enge zin gebruiken. In die periode werden in een aantal steden in Vlaanderen en Brabant zoals Brussel, Gent, Antwerpen, Mechelen en Brugge door de eigen burgers calvinistische regimes ingesteld. De vaak gebruikte term 'Calvinistische Republieken' is enigszins misleidend omdat de stedelijke regimes formeel het vorstelijk gezag (eerst dat van Filips II (1527-1598), later dat van François van Anjou (1555-1584)) bleven erkennen. In alle andere opzichten werd de communale gedachte echter opgeblonken en van een sterk sacrale lading voorzien.

Het meest zuivere voorbeeld van een 'Calvinistische Republiek' is dat van Gent. Daar werd het calvinisme in 1578 de enige erkende confessie. Dat leidde tot verder iconoclasme, een herinrichting van de kerken – van witgekalkte calvinistische tempels tot munitiedepots – en een gedeeltelijke verbanning van de clerus. De katholieke processies werden geschrapt en vervangen door calvinistische biddagen. De armenzorg en het scholennetwerk werden volledig onder gezag van het calvinistische stadsbestuur geplaatst en er werd ook grondig geïnvesteerd, getuige de inrichting van een theologische faculteit in het voormalige dominicanerklooster. Het geloof in de sacrale identiteit in de stad was sterk. Een Bijbelse moralisme

was daarbij de norm: de zondagsrust diende streng te worden nageleefd, terwijl wijkmeesters toezagen op de naleving van de seksuele moraal. De reikwijdte, maar ook de beperkingen van het 'civic Calvinism' zoals het door Heinz Schilling werd genoemd, worden duidelijk uit de bepaling dat katholieke sacramenten in de stad verboden waren, maar dat Gentenaars om de zonde van ontucht te vermijden wel katholieke huwelijken mochten afsluiten buiten het Gents kwartier.

De parallellen met vele Duitse steden in de vroege (lutherse) Reformatie zijn duidelijk. In andere steden kreeg het calvinisme nooit hetzelfde statuut van 'stadsgodsdienst'. Het katholicisme werd wel verboden, maar in Brussel en Antwerpen werden ook rechten toegekend aan de lutheranen. In Brugge leidde het calvinistische experiment – dat niet geheel ten onrechte als een Gents importproduct werd beschouwd – tot meer weerstand. De calvinisten waren er dan ook sterker op hun hoede. De Heilig-Bloedprocessie werd wel geschrapt, maar men durfde niet te raken aan de Heilig-Bloedrelikwie, wellicht vanuit het besef dat de stad voor de meeste Bruggelingen nog steeds haar sacrale identiteit aan dit kleinood ontleende. Het is echter heel moeilijk in te schatten hoe alles verder gelopen zou zijn als de genoemde steden in 1584-1585 niet een voor een in naam van Filips II waren ingenomen door de gouverneur-generaal Alexander Farnese (1545-1592). Een massale emigratie van inwoners naar de noordelijke, voornamelijk Hollandse en Zeeuwse steden, was het gevolg. Economische motieven speelden daarbij een rol, maar we doen er goed aan de religieuze overwegingen niet al te zeer te relativiseren. Vele Zuid-Nederlanders gingen niet toevallig de dienst uitmaken in de gereformeerde kernen in de Noord-Nederlandse steden.

In de Zuidelijke Nederlanden kwam er opmerkelijk snel een katholieke revival. Zoals Judith Pollmann en Geert Janssen hebben aangetoond had precies het religieuze experiment van de 'Calvinistische Republieken' geleid tot een radicalisering bij de katholieken, van wie een deel – voornamelijk clerici maar ook vooraanstaande leken – in ballingschap was gegaan. In hun ogen hadden de calvinisten de religieuze fundamenteën van de stedelijke samenleving ondergraven. Toen na 1585 de katholieke ballingen terugkeerden zorgden ze met de steun van de religieuze orden zoals de jezuiten – die bijvoorbeeld het lidmaatschap van leken in Mariale sodaliteiten stimuleerden – voor de uitbouw van een hernieuwde katholieke stedelijke cultuur. Er was echter ook continuïteit met de calvinistische periode, zoals een sterke nadruk op een religieus geïnspireerd onderwijs. In de meest prominente steden van de Zuidelijke Nederlanden zetelden van dan af bisschoppen (zie hoger). Oude en nieuwe religieuze orden profiteerden intussen van

de leegloop van de steden om gronden op te kopen, waardoor omstreeks 1600 een nieuwe fase van 'verkloustering' van de stad aanbrak. Dat mag zeker niet gelijkgesteld worden met een volledige religieuze pacificatie. Als vanouds verzetten sommige ambachten zich tegen de fiscale gunsten waarvan de kloosters genoten.

## Epiloog

Spijts vele kanttekeningen, menen we toch de contouren van een specifieke 'civic religion' in de Nederlanden te ontwaren. Het stedelijke zelfbeeld werd grotendeels gevoed door een religieus discours dat echter constant aan verandering onderhevig was. We hebben er op gewezen dat er een verband is met de ontwikkeling van de vroegste vormen van stedelijke historiografie en toneel. Ook in ruimere zin zijn literaire teksten te vinden – weliswaar niet overvloedig – die als directe expressies van een 'civic religion' kunnen worden gelezen. Zo bevatten het Gruuthuse-handschrift en het handschrift Van Hulthem, beide gecompileerd rond 1400, naast meer hoofse teksten een aantal teksten met een expliciete stedelijke ideologie zoals *De zeven poorten van Brugge* of *Hoemen ene stat regeren sal*. Een ander goed voorbeeld is de *Maghet van Ghend* van de Gentse dichter Boudewijn van der Luere (circa 1382, overgeleverd in het handschrift Van Hulthem). Daarin wordt de stad allegorisch voorgesteld als een maagd in een prieel (de marktplaats) omringd door de patroonheiligen van de belangrijkste parochies, buurten, broederschappen en gilden. Het motto van de maagd – 'Suver leven ende vri/ Gaet voer gout, voer dierbaer stene'<sup>50</sup> – vertolkt zonder omwegen het verlangen naar stedelijke autonomie. Het Gruuthuse-handschrift en het handschrift Van Hulthem kunnen worden gekoppeld aan de hevige Brugse en Brusselse factiestrijd in de jaren rond 1400. Dit is wellicht niet toevallig ook de periode waarin nog sterker dan voorheen de behoefte werd gevoeld om de stedelijke eenheid te verbeelden in groots opgezette stedelijke processies.

Vooral vanaf de zestiende eeuw kreeg de stedelijke ideologie ook een duidelijk herkenbare visuele vertaling. Een mooi voorbeeld is de houtsneden-collectie die door de Gentse drukker Pieter de Keyser (+ circa 1547) in 1524 op de markt werd gebracht: naast een zicht op de stad met daarvoor de Maagd van Gent bevatten de drie houtsneden de wapenschilden van de

<sup>50</sup> Reynaert, Joris, Boudewijn van der Luere en zijn 'Maghet van Ghend', *Jaarboek de Fontaine*, 31 (1980-81)1, p. 124.



Onbekend, *Mechliniae*, 1600, tekening op perkament.

Op de voorgrond figureert vrouw Justitia met haar typische attributen: in de rechterhand een zwaard en in de linkerhand een weegschaal. Het stadswapen van Mechelen rust naast haar op de grond. Op de achtergrond is de eerder imaginaire skyline van Mechelen te zien. De tekenaar wou daarmee aangeven dat de stad, die dankzij de nieuwe bisdommenindeling van 1559 tot zetel van het aartsbisdom Mechelen was gepromoveerd, een sterk religieuze aanblik bood door de talrijke kerken en kloosters die ze herbergde.

© Stadsarchief Mechelen, Album de Noter, deel 1.

voornaamste poortersfamilies en van de ambachten en neringen, die samen het bestuur van de stad vertegenwoordigden. Het schilderij van Pieter Claeissens de Oude (+1576) met de *Septem Admiraciones Civitatis Bruggensis* (circa 1550-1560) roept dan weer reminiscenties op aan de *Zeven Poorten van Brugge*. Het toont een verdichte stad met een geïdealiseerd zicht op de zeven belangrijkste Brugse religieuze en economische gebouwen. De Keysere's houtsneden en Claeissens' schilderij refereren niet enkel naar oudere stof, maar wijzen ook op een nieuwe humanistische oriëntatie op de klassieken (zie hoofdstuk 7). De eerste humanistisch getinte stadsbeschrijving uit de Nederlanden is de *Libellus de Traiecto instaurato* (1485) van Matthaeus Herbenus (+1538) met een beschrijving van de Maastrichtse monumenten en bouwwerken. De humanistisch geïnspireerde stedelof was echter het sterkste in Antwerpen, waar in de zestiende eeuw een aantal lofdichten werden gepubliceerd, onder andere van de hand van de stadsse-

cretaris Cornelius Grapheus (+1558). Verwant hieraan zijn een reeks Antwerpse stadszichten, zoals de reeks houtsneden uit circa 1515-1518 waarop de Scheldestad als *Mercatorum Emporium* of bedrijvige koopstad werd voorgesteld. Er zijn ook voorbeelden voor andere steden zoals Amsterdam, maar deze genres kenden vooral vanaf de zeventiende eeuw een steviger succes. Grote humanistische stadsgeschiedenissen bleven bijvoorbeeld in de zestiende eeuw nog achterwege.

Sowieso zijn er niet heel veel voorbeelden te geven van een door de stedelijke overheden gepatroneerde stedelijke geschiedschrijving voor de regio van de Nederlanden. Er is de kroniek van Peter van Os (+1542), een Bossche stadssecretaris, die in de jaren 1513-1515 een geschiedenis van 's-Hertogenbosch van Adam tot zijn eigen tijd schreef en compileerde. De kroniek, die door andere stadssecretarissen werd voortgezet, was opgezet als een praktisch werkinstrument voor het stadsbestuur met verwijzingen naar de verschillende cartularia. Enigszins vergelijkbaar is het *Dagboek van Gent* (late vijftiende eeuw met een voortzetting uit de vroege zestiende eeuw) dat de politieke gebeurtenissen in Gent beschrijft en ook afschriften van officiële documenten bevat en dat waarschijnlijk zoals de Duitse *Ratsbücher* werd bijgehouden door stadsklerken en werd bewaard op het schepenhuis. De meeste grote historiografische projecten waren echter gewestelijk in plaats van stedelijk van opzet. Soms was de stedelijke overheid heel duidelijk de motor achter zulke gewestelijke kronieken, zoals in het geval van de Brusselse *Voortzetting* (1432/1441) door de stadspensionaris Petrus a Thymo (+1474), een berijmd vervolg op de *Brabantsche Yeesten* van Jan van Boendale (+ circa 1350). In andere gevallen, zoals bij de *Flandria Generosa* C traditie, is zo'n sturing veel minder duidelijk. Daartegenover staat dat heel wat kroniekachtige notities van stedelingen bewaard zijn, zo divers als de *Annales Gandenses* van een Gentse franciscaan (circa 1310), de *Récits d'un bourgeois de Valenciennes* (circa 1365) of het kroniekje van de Groningse brouwer Johan van Lemego (circa 1425). Vooral na het uitbreken van de Nederlandse Opstand penden een groot aantal geletterde stedelingen, ook uit ambachtelijke milieus, dergelijke teksten neer, vaak met de bedoeling de politieke en religieuze troebelen bevattelijker te maken.

Wat geldt voor de 'civic religion' geldt ons inziens dus ook in bredere zin voor de stedelijke ideologie. In tegenstelling tot andere Europese regio's is het moeilijk om een al te groot gewicht bij de stadsbesturen te leggen. De vaak heterogeen samengestelde stedelijke magistraten in de Nederlanden slaagden er niet in dezelfde legitimiteitsclaim te maken als hun Italiaanse of Duitse tegenhangers of zichzelf een onbetwist sacraal aura toe te meten. Enerzijds was er van bovenuit de vaak niet te veronachtzamen

invloed van de vorst. Hij zoog heel wat van het politieke en religieuze charisma naar zich toe, onder andere door de antieke en Bijbelse retoriek van de Blijde Intreden. Anderzijds was er van onderuit een creatieve input van brede lagen van de bevolking die zich sterk vereenzelvigden met hun stad, maar tegelijkertijd op zoek waren naar een op maat gesneden familiale of corporatieve identiteit.

### Selectieve bibliografie

- Arnade, Peter, *Beggars, Iconoclasts and Civic Patriots. The Political Culture of the Dutch Revolt*. Ithaca, Cornell University Press, 2008.
- Bange, Petty, *Een handvol wijsheden. Eenvoudig geloof in de vijftiende eeuw: De Spieghel ofte reghel der kersten ghelove*. Nijmegen, Valkhof Pers, 2000.
- Bijsterveld, Arnoud-Jan, *Laverend tussen Kerk en wereld. De pastoors in Noord-Brabant 1400-1570*. Amsterdam, VU Uitgeverij, 1993.
- Bogaers, Llewellyn, *Aards, betrokken en zelfbewust: de verwevenheid van cultuur en religie in katholiek Utrecht, 1300-1600*. Utrecht, Levend Verleden, 2008.
- Brinkman, Herman, Het wonder van Molenbeek. De herkomst van de tekstverzameling in het handschrift-Van Hulthem, *Nederlandse Letterkunde*, 5 (2000)1, p. 21-46.
- Brinkman, Herman, *Dichten uit liefde: literatuur in Leiden aan het einde van de Middeleeuwen*. Hilversum, Verloren, 1997.
- Brown, Andrew, *Civic Ceremony and Religion in Medieval Bruges, c. 1300-1520*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Callewier, Hendrik, *De papen van Brugge. De seculiere clerus in een middeleeuwse wereldstad (1411-1477)*. Leuven, Leuven University Press, 2014.
- Crouzet-Pavan, Elisabeth & Elodie Lecuppre-Desjardin (eds.), *Villes de Flandre et d'Italie (XIIIe-XVIe siècle): les enseignements d'une comparaison*. Turnhout, Brepols, 2008.
- De Groot, Arie, *De Dom van Utrecht in de zestiende eeuw. Inrichting, decoratie en gebruik van de katholieke kathedraal*. Utrecht, Stichting voorbereiding herbouw schip Domkerk Utrecht, 2011.
- De Rock, Jelle, *Beeld van de stad: picturale voorstellingen van stedelijkheid in de laatmiddeleeuwse Nederlanden*. Universiteit Antwerpen, Onuitgegeven doctoraatverhandeling, 2011.

- Decavele, Johan, *De dageraad van de Reformatie in Vlaanderen (1520-1565)*. Brussel, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, 1975, 2 vol.
- Duke, Alastair, *Dissident Identities in the Early Modern Low Countries* (edited by Judith Pollmann & Andrew Spicer). Aldershot, Ashgate, 2009.
- Dumolyn, Jan, Une idéologie urbaine 'bricolée' en Flandre médiévale: les *Sept portes de Bruges* dans le manuscrit Gruuthuse (début du xve siècle), *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 88 (2010)4, p. 1039-1084.
- Folkerts, Suzan, Te 'duncker' voor liken? Middelnederlandse Bijbelvertalingen vanuit het perspectief van de gebruikers, *Jaarboek voor Nederlandse Boekgeschiedenis*, 18 (2011), p. 155-170.
- Goudriaan Koen, Het einde van de Middeleeuwen ontdekt?, *Madoc*, 8 (1994), p. 66-75.
- Goudriaan, Koen, De derde orde van Sint-Franciscus in het bisdom Utrecht. Een voorstudie, *Jaarboek voor Middeleeuwse Geschiedenis*, 1 (1998), p. 205-260.
- Goudriaan, Koen, Holland gewonnen voor de Moderne Devotie, *Madoc*, 11 (1997), p. 130-141.
- Janssen, Geert H., *The Dutch Revolt and Catholic Exile in Reformation Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- Janssens, Jef & Remco Sleiderink (eds.), *De macht van het schone woord. Literatuur in Brussel van de 14de tot de 18de eeuw*. Leuven, Davidsfonds, 2003.
- Jonckheere, Koenraad, *Antwerp Art after Iconoclasm. Experiments in Decorum, 1566-1585*. Brussel, Mercatorfonds, 2012.
- Kuys, Jan, *Kerkelijke organisatie in het middeleeuwse bisdom Utrecht*. Nijmegen, Valkhof Pers, 2004.
- Lavéant, Katell, *Un théâtre des frontières. La culture dramatique dans les provinces du Nord aux xve et xvie siècles*. Orléans, Paradigme, 2011.
- Lawrence, Clifford Hugh, *Kloosterleven in de Middeleeuwen in West-Europa en de Lage Landen*. Amsterdam, Pearson Education Benelux, 2004.
- Lecuppre-Desjardin, Elodie, *La ville des cérémonies. Essai sur la communication politique dans les anciens Pays-Bas bourguignons*. Turnhout, Brepols, 2004.
- Marnef, Guido, *Antwerp in the Age of Reformation. Underground Protestantism in a Commercial Metropolis, 1550-1577*. Baltimore/Londen, Johns Hopkins UP, 1996.



- Meijns, Birgitte, Veelheid en verscheidenheid. De kanonikale instellingen in het graafschap Vlaanderen tot circa 1155, *Trajecta*, 9 (2000), p. 233-251.
- Nissen, Peter (ed.), *Geloven in de Lage Landen. Scharniermomenten in de geschiedenis van het christendom*. Leuven, Davidsfonds, 2004.
- Oosterman, Johan, *De gratie van het gebed. Overlevering en functie van Middelnederlandse berijmde gebeden*. Amsterdam, Prometheus, 1995, 2 vol.
- Panhuysen, Luc, Het optreden van de wederdopers in Munster, 1534-1535, *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 118 (2005)3, p. 416-432.
- Pleij, Herman, *Het gevleugelde woord. Geschiedenis van de Nederlandse literatuur 1400-1560*. Amsterdam, Bert Bakker, 2007.
- Pollmann, Judith, *Catholic Identity and the Revolt of the Netherlands 1520-1635*. Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Ramakers, Bart, *Spelen en figuren. Toneelkunst en processiecultuur in Oudenaarde tussen Middeleeuwen en Moderne Tijd*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 1996.
- Reynaert, Joris, Boudewijn van der Luere en zijn 'Maghet van Ghend', *Jaarboek de Fontaine*, 31 (1980-1981)1, p. 109-130.
- Schilling, Heinz, *Civic Calvinism in Northwestern Germany and the Netherlands: Sixteenth to Nineteenth Centuries*. Kirksville, Sixteenth Century Essay & Studies, 1991.
- Simons, Walter, *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001.
- Simons, Walter, *Stad en Apostolaat. De vestiging van de bedelorden in het graafschap Vlaanderen (circa 1225 - circa 1330)*. Brussel, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, 1987.
- Speakman Sutch, Susie & Anne-Laure Van Bruaene, The Seven Sorrows of the Virgin Mary. Devotional Communication and Politics in the Burgundian-Habsburg Low Countries (c. 1490-1520), *Journal of Ecclesiastical History*, 61 (2010)2, p. 252-278.
- Speetjens, Annemarie, A Quantitative Approach to Late Medieval Transformations of Piety in the Low Countries: Historiography and New Ideas, in: Robert Lutton & Elisabeth Salter (eds.), *Pieties in Transition. Religious Practices and Experiences, c. 1400-1640*. Aldershot/Burlington, Ashgate, 2007, p. 109-126.
- Stein, Robert, *Politiek en historiografie. Het ontstaansmilieu van Brabantse kronieken in de eerste helft van de vijftiende eeuw*. Leuven, Peeters, 1994.

- Trio, Paul & Marjan De Smet (eds.), *The use and abuse of sacred places in Late Medieval towns*. Leuven, Leuven University Press, 2006.
- Trio, Paul, *Volksreligie als spiegel van een stedelijke samenleving. De broederschappen te Gent in de late middeleeuwen*. Leuven, Universitaire Pers, 1993.
- Van Bruaene, Anne-Laure, *Om beters wille. Rederijkerskamers en de stedelijke cultuur in de Zuidelijke Nederlanden (1400-1650)*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 2008.
- Van Bruaene, Anne-Laure, Koenraad Jonckheere & Ruben Suykerbuyk (eds.), *Beeldenstorm: Iconoclasm in the Low Countries (themanummer BMGN-Low Countries Historical Review)*, 131 (2016)1.
- Van de Laar, Paul, Peter Margry & Catrien Santing (eds.), *Een profane pelgrimage naar de Middeleeuwen. Opstellen van prof. dr. Jan van Herwaarden over geloof en samenleving in de laatmiddeleeuwse Nederlanden*. Hilversum, Verloren, 2005.
- Van Dixhoorn, Arjan, *Lustige geesten. Rederijkers in de Noordelijke Nederlanden (1480-1650)*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 2009.
- Van Luijk, Madelon, *Bruiden van Christus. De tweede religieuze vrouwenbeweging in Leiden en Zwolle, 1380-1580*. Zutphen, Walburg Pers, 2004.
- Verhoeven, Gerrit, *Devotie en negotie. Delft als bedevaartplaats in de late middeleeuwen*. Amsterdam, VU Uitgeverij, 1992.
- Vroom, Wim, *Financing Cathedral Building in the Middle Ages. The Generosity of the Faithful*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010.
- Waite, Gary, *Reformers on Stage: Popular Drama and Religious Propaganda in the Low Countries of Charles V, 1515-1556*. Toronto, Toronto University Press, 2000.
- Weis, Monique (ed.), *Des villes en révolte. Les 'Républiques urbaines' aux Pays-Bas et en France pendant la deuxième moitié du xvie siècle*. Turnhout, Brepols, 2010.
- Wormgoor, Ingrid, *Uit vrije wil en voor zijn zielenheil. Kerkelijke instellingen in Zwolle en hun functioneren binnen de stedelijke samenleving tot 1580*. Zwolle, Waanders, 2007.