

Vrome daden en gedachten

Een revisionistische kijk op het katholieke verleden van Nederland¹

ANNE-LAURE VAN BRUAENE

Pious Deeds and Thoughts. A Revisionist View of the Netherlands' Catholic Past

This contribution comments upon the renewed interest in the Catholic past of the Netherlands. It discusses two recent books by Llewellyn Bogaers and Charles H. Parker on late medieval and early modern Catholicism, respectively. Both authors reject a teleological conception of history and propose studying the devotion of laymen, laywomen and the clergy from within. Both studies can be considered as part of a wider international – partly anthropologically inspired – trend to reassess the history of Catholicism. The author of this contribution applauds these developments but advocates a stronger integration of the study of religious practices on the one hand, and the study of religious experiences and ideas on the other hand.

In 1456/1457 liet Suster Bertken, dochter uit een vooraanstaande familie, zich inkluisen aan de Utrechtse Buurkerk. Deze eigenzinnige levenskeuze weerhield Bertken er niet van op haar manier midden in de gelovige gemeenschap te staan: door één raampje kon ze de religieuze vieringen in de Buurkerk volgen, door een ander raampje werden haar levensmiddelen aangereikt en stond ze ten dienste van wie een beroep wilde doen op haar raad en gebeden. In 1583 werd Sasbout Vosmeer, priester uit een Delftse regentenfamilie, door de paus als vicaris-generaal voor het aartsbisdom Utrecht aangesteld, enkele jaren later als apostolisch vicaris. Vanaf 1603 tot zijn dood in 1614 zou Vosmeer als balling in Keulen resideren, maar in plaats van een figuur in de marge te blijven legde hij van daaruit de basis voor de katholieke heropleving in de Republiek in de eerste helft van de zeventiende eeuw. Pikant detail: Vosmeer pronkte in Keulen met het hoofd van Balthasar Gerards, die hij heilig wilde laten verklaren.

Suster Bertken en Sasbout Vosmeer kunnen allebei beschouwd worden als iconen van het katholieke Nederland. Over dat catholicisme in de Noordelijke Nederlanden, respectievelijk voor en na de Reformatie, zijn recent twee studies verschenen van de hand van Llewellyn Bogaers en Charles H. Parker. Ze worden allebei gekenmerkt door een opmerkelijk historisch revisionisme.

¹ Review naar aanleiding van: L. Bogaers, *Aards, betrokken en zelfbewust. De verwevenheid van cultuur en religie in katholiek Utrecht, 1300-1600* (Dissertatie Utrecht 2008; Utrecht: Levend Verleden Utrecht, 2008, (2 delen) xvi + 1110 blz., ISBN 978 90 902269 1 0); Ch.H. Parker, *Faith on the Margins. Catholics and Catholicism in the Dutch Golden Age* (Cambridge, Mass. en Londen: Harvard University press, 2008, xiii + 331 blz., ISBN 978 0 674 02662 9).

Hoewel de aard van hun onderzoek en hun conclusies erg verschillend zijn, nemen Bogaers en Parker allebei het katholieke verleden van Nederland ernstig door het vanuit een *insider*-perspectief te benaderen en elke vorm van teleologisch denken te verwerpen. De institutionalisering van het calvinisme in een publieke kerk aan het einde van de zestiende eeuw is vanuit dit gezichtspunt voornamelijk een politieke gebeurtenis, die niets zegt over wat voorafging en slechts een externe factor was voor wat zou volgen. Dat het katholicisme meerdere malen kop van jut is geweest bij de ontwikkeling van de Nederlandse natie en identiteit, doet dan ook niet terzake. De vraag is wat het voor gelovigen, leken en clerici, in hun eigen tijd en voornamelijk in een lokale context betekende om katholiek te zijn. Daarmee sluiten deze beide studies aan bij de hernieuwde onderzoeksbelangstelling voor de katholieke cultuur in de late middeleeuwen en vroegmoderne tijd. Vooral de laatste twee decennia wordt de oudere, confessionele katholieke geschiedschrijving geherwaardeerd en tegelijkertijd getransformeerd door nieuwe, vooral antropologisch getinte onderzoeksvragen. Twee thema's in het bijzonder, met name de lekendevotie en de interactie tussen leken en clerus, zijn hierdoor op de voorgrond gekomen.

De katholieke lekendevotie is het centrale thema van de studie van Llewellyn Bogaers, *Aards, betrokken en zelfbewust*, die daarbij de bisschopsstad Utrecht als casus neemt. Ze stelt de vraag hoe het met die lekenvroomheid was gesteld vóór de calvinisering die ca. 1580 werd ingezet. Deze in eigen beheer uitgegeven dissertatie telt 700 bladzijden tekst (bijlagen inbegrepen meer dan 1100 bladzijden) en is het resultaat van meer dan twintig jaar gedreven archiefonderzoek. Dit is meteen de sterkte en de zwakte van dit boek. Bogaers behandelt in haar studie een waaier van deelonderwerpen, van de organisatie van gebuurten, de financiering van de parochiekerken tot gedetailleerde genealogieën van een aantal Utrechtse figuren, waaronder de eerder genoemde Suster Bertken. Alle hoofdstukken staan op zich en bevatten een rijkdom aan materiaal en nieuwe inzichten. Het is echter veel voor één boek en de auteur verliest zich af en toe in lang uitgesponnen uitweidingen. Dit betekent echter zeker niet dat Bogaers geen eigen visie ontwikkelt. Ze pleit uitdrukkelijk voor een katholiek revisionisme, waarbij de laatmiddeleeuwse en zestiende-eeuwse devotie moet worden geherwaardeerd en van binnenuit moet worden bestudeerd.² In deze bijdrage zal ik me verder beperken tot een bespreking van Bogaers' centrale argumenten, zonder in detail op de op zich relevante deelresultaten in te gaan.

De titel van dit boek vat goed samen hoe Bogaers de religieuze beleving in het laatmiddeleeuwse Utrecht wil typeren. Ze noemt die 'aards' omdat volgens haar zowat alle religieuze handelingen zoals het bijwonen van missen, het meelopen in processies, het toetreden tot broederschappen en het oprichten van grafmonumenten in de eerste plaats op het hier en nu waren gericht.

² Dat ze vanuit dit perspectief toch voor het enigszins anachronistische predikaat 'katholiek' kiest om de laatmiddeleeuwse vroomheid te typeren, geeft aan dat Bogaers zich in de eerste plaats binnen de eigen Nederlandse historiografie wil positioneren.

Volgens haar was de laatmiddeleeuwse leek helemaal niet zo bekommerd om het eigen zielenheil als in vroegere studies is beweerd. Religie was in de eerste plaats het beleven van de gemeenschap. Dat is natuurlijk een bij uitstek Durkheimiaanse godsdienstopvatting en het is vreemd dat de Franse socioloog (1858-1917) niet wordt vermeld in de omvangrijke en internationaal gerichte bibliografie. Bogaers verwijst wel regelmatig naar het bekende begrippenpaar van de Duitse socioloog Ferdinand Tönnies (1855-1936): *Gemeinschaft* en *Gesellschaft*. Daarmee wil ze de processen verklaren die zich tussen circa 1300 en 1600 in Utrecht voltrokken. Die kunnen het best worden geïllustreerd aan de hand van de ontwikkeling in de bouw en inrichting van de Buurkerk, de grootste parochiekerk van de stad. In 1300 ging het volgens Bogaers nog om een grotendeels ongedeelde ruimte, waar hooguit enkele leden van de hoogste elite begraven lagen. Aan de vooravond van de Beeldenstorm was de kerk echter een verzameling van eilandjes geworden: privégraven en privéaltaren van 'zelfbewuste' burgers bepaalden toen het uiterlijk van de kerk. De middeleeuwse *Gemeinschaft* was getransformeerd tot een standbewuste *Gesellschaft*. Dat neemt niet weg dat volgens de auteur een cynische benadering van religie niet voldoet: eigenbelang ging hand in hand met echte 'betrokkenheid'. Giften voor de armenzorg bijvoorbeeld worden veel beter begrepen in het kader van een 'sociaal-religieuze bewogenheid' (700) die eigen was aan het prerformato- rische katholicisme dan in de context van de nood aan zelfrepresentatie of disciplineren van de armen.

Met deze laatste stelling ben ik het eens. Religie kan je niet verklaren door exclusief naar motieven te verwijzen die buiten de beleving van de gelovige(n) liggen. Dan wordt religie gereduceerd tot een machtsmiddel en dat is maar een deel van het verhaal. Nu is het wel zo dat deze visie al lang niet meer domineert in het onderzoek. Bogaers zet zich eigenlijk af tegen een oud (voornamelijk marxistisch) paradigma. Het is kenmerkend dat ze niets doet met enkele meer recente studies over de laatmiddeleeuwse leken devotie in de Noordelijke Nederlanden, bijvoorbeeld die van de literatuurhistoricus Herman Brinkman.³ Ik heb echter meer moeite met haar andere stellingen. Zo is er de vraag of de religiebeleving van de Utrechtse leken in de eerste plaats op het hier en nu of op het hiernamaals was gericht. Bogaers' studie maakt een grote indruk door de onvermoeibare depouillering van lange administratieve bronnenreeksen, de haarfijne analyse van bijvoorbeeld de lokale liturgie en de integratie van een veelheid aan iconografisch materiaal. Toch meen ik dat we met haar methode inderdaad veel kunnen leren over de praktijken, maar minder over de ideeën die daaraan ten grondslag lagen.

Mijns inziens is Bogaers' positie in het zielenheildebat daarom te stellig. Ook haar sociale analyse lijkt me op vele vlakken te weinig genuanceerd. De middeleeuwse samenleving van circa 1300 die ze als uitgangspunt neemt wordt wel heel erg geïdealiseerd. Was er toen echt sprake van een ongedeelde, solidaire gemeenschap? Bogaers schuift het factionalisme dat Utrecht in de late middeleeuwen verscheurde wel heel gemakkelijk terzijde als verklaringsgrond.

³ Herman Brinkman, *Dichten uit liefde. Literatuur in Leiden aan het einde van de middeleeuwen* (Hilversum 1997).

En wat met de bisschop en zijn entourage? Dat zijn directe macht op het parochiale vlak beperkt was strookt met de gegevens beschikbaar voor andere steden en regio's, maar dat neemt niet weg dat zelfs zonder zijn persoonlijke, fysieke aanwezigheid hij een factor van formaat moet zijn geweest in de publieke ruimte. Was de religieuze *Gemeinschaft* van de late middeleeuwen geen sociale constructie, een conflictbeheersingsmodel dat met wisselend succes de sociale ongelijkheid en de vele politieke spanningen in evenwicht hield? Gaandeweg kwam daar een ander construct voor in de plaats. De toenemende sociale mobiliteit in de vijftiende en zestiende eeuw noopte immers tot een nieuw conflictbeheersingsmodel: in en de stedelijke context lag de nadruk nu niet langer op eenheid, maar wel op status en distinctie. Er ontwikkelde zich met andere woorden een nieuwe sociale fictie die zich ook vertaalde in de publieke ruimte van de parochiekerk. Zo'n visie is volgens mij niet in tegenspraak met de oprechte religieuze betrokkenheid van de individuele gelovigen. Zij biedt ook de handvaten voor een andere interpretatie van de Reformatie. Volgens Bogaers sloegen de hervormingsgezinde ideeën nauwelijks aan in Utrecht aangezien het helemaal niet zo slecht was gesteld met de katholieke kerk. De Beeldenstorm van 1566 was een reactie van buitenstaanders op de in de kerk geëtaleerde rijkdommen van elite en middenklasse. Nu is het moeilijk te oordelen over de impact van de vroege Reformatie in Utrecht, aangezien Bogaers de gegevens daarover opgespaard heeft voor een volgend boek. Toch lijkt hier opnieuw de impact van ideeën te worden veronachtzaamd. De sociale mobiliteit van grote lekgroepen ging niet alleen gepaard met een toenemende sociale distinctie maar ook met een grotere kennis en geletterdheid en dus met een veel grotere marge voor individuele ideologische keuzes. Voor velen voldeed de katholieke kerk, voor anderen niet. Religie en cultuur waren inderdaad verweven maar dat was door de dynamiek van het menselijk handelen, of wat in de Engelstalige historiografie de *human agency* wordt genoemd, geen statisch noch lineair gegeven.

De *human agency* speelt een veel grotere rol in de studie van Charles H. Parker, een Amerikaans historicus die eerder een boek over armenzorg in de Republiek publiceerde.⁴ In zijn nieuwe studie, *Faith on the Margins*, stelt Parker de vraag hoe een katholieke gemeenschap werd (her)opgebouwd in een protestantse samenleving. In tegenstelling tot wat men zou kunnen verwachten was er immers een numerieke aangroei van katholieken in de eerste helft van de zeventiende eeuw. Rond 1650 was 47% van de bevolking van de Noordelijke Nederlanden katholiek (40% van deze katholieken leefde in de Generaliteitslanden, een regio waar Parker in dit boek verder niet op ingaat). Om de katholieke gemeenschapsvorming in de zeventiende eeuw te bestuderen heeft Parker zich voornamelijk toegelegd op de archieven van de Hollandse Zending, met name de archieven van de apostolisch vicarissen te Utrecht en het kathedraal kapittel te Haarlem. Parker wil op basis hiervan de interactie tussen katholieke clerus en leken documenteren. Het moet gezegd dat hoewel dit een

⁴ Charles H. Parker, *The Reformation of Community. Social Welfare and Calvinist Charity in Holland, 1572-1620* (Cambridge 1998).

meer dan geslaagde studie is, het toch voornamelijk de clerici, met voorop de apostolisch vicarissen, zijn die het scherpst in beeld komen.

Parker's revisionisme manifesteert zich het sterkst op twee vlakken. Ten eerste plaatst de auteur kanttekeningen bij de geroemde praktijk van tolerantie in de Republiek. Hij ontkent niet dat de katholieken als grootste groep andersdenkenden (en 'andersvierenden') relatief ongemoeid werden gelaten. Hij draait echter het perspectief om: de geregelde financiële afpersingen en de occasionele opsluiting van priesters mag dan wel klein bier zijn geweest in vergelijking met wat in andere regio's gebeurde, vanuit het standpunt van de katholieke gemeenschap bleef het toch vervolging. Deze ervaring, in combinatie met de voortdurende tastbare confrontatie met het katholieke verleden en de blijvende hoop op een volledig katholiek herstel na een Spaanse *reconquista*, legden de basis voor een sterke, collectieve katholieke identiteit. Parker's kwalificatie van de zeventiende-eeuwse Nederlandse tolerantie sluit aan bij het recente historiografische debat daaromtrent.⁵

Opmerkelijker is dat zijn revisionisme zich in de tweede plaats richt op de aard van het Nederlandse katholicisme in de zeventiende eeuw. De klassieke visie daarop is die van een sterk nationale katholieke traditie, met wortels in de Moderne Devotie en het Erasmianisme, die weinig aansluiting vond bij de internationale context van de Contrareformatie. Parker bouwt een ijzersterke argumentatie op om precies het contrareformatische karakter van de Hollandse Zending hard te maken. Hij sluit daarbij aan bij de hernieuwde onderzoeksbelangstelling voor de katholieke reformatie. Enkele recente studies hebben vraagtekens geplaatst bij een te sterke top-downbenadering van de contrareformatie (zoals die onder andere gangbaar was in de *Konfessionalisierungsthese* van Wolfgang Reinhard en Heinz Schilling⁶). Er wordt niet langer aangenomen dat de nieuwe dogma's en discipline uniform en exclusief aangestuurd vanuit Rome door de Tridentijnse bisschoppen werden opgelegd aan het gelovige volk. Regionaal onderzoek heeft uitgewezen dat het verhaal van de contrareformatie veel complexer was en dat heel veel afhing van de lokale interactie tussen clerus en leken, van de *human agency* met andere woorden.⁷ Vanuit dit perspectief werpt Parker een heel nieuw licht op het zeventiende-eeuwse katholicisme in de Republiek.

De Hollandse Zending was juist wel Tridentijns van opzet. Paradoxaal genoeg slaagde ze hier ook grotendeels in door de moeilijke materiële en financiële omstandigheden waarmee ze werd geconfronteerd. De confiscatie en secularisatie van de kerkelijke goederen in de jaren 1570 en 1580 leidde tot een de facto afbraak van het middeleeuwse kerkelijke systeem en de daaraan

⁵ Zie bijvoorbeeld Ronnie Po-Chia Hsia en Henk van Nierop (eds.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge 2002).

⁶ Zie onder andere Wolfgang Reinhard, 'Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters', *Zeitschrift für Historische Forschung* 10 (1983) 257-277.

⁷ Een goed overzicht van de recente historiografie in Mary Laven, 'Encountering the Counter-Reformation', *Renaissance Quarterly* 59:3 (2006) 706-720. Zie, wat betreft de Zuidelijke Nederlanden, Eddy Put en Craig Harline, *Verloren schapen, schurftige herders. De helse dagen van bisschop Matthias Hovius, 1542-1620* (Leuven 2002).

verbonden privileges en tradities. Daardoor hadden de apostolisch vicarissen echter de handen vrij om een nieuwe diocesane hiërarchie naar de geest van Trente uit te bouwen. De bisschopszetels bleven weliswaar vacant, maar de verschillende apostolisch vicarissen beschouwden zichzelf als de opvolgers van de (aarts)bisschoppen van Utrecht. Ze deden er alles aan om een op een Tridentijnse leest geschoeide zielzorg op te zetten en stelden hoge spirituele eisen aan zowel leken als clerus. Laatstgenoemden werden opgeleid in seminaries in Leuven en Keulen. Parker doet meesterlijk uit de doeken hoe deze seminaries werden georganiseerd en geleid en concludeert dat in vergelijking met homogeen katholieke gebieden zoals Spanje en Italië (waar het gewicht van de traditie veel zwaarder woog) in de Republiek opmerkelijk vroeg een meerderheid van de priesters een gedegen seminarieopleiding had genoten. Kwaliteit was daarbij belangrijker dan kwantiteit: ondanks het nijpende priestertekort werden regelmatig kandidaten afgewezen of na grondige evaluatie terug naar af gestuurd.

De katholieke reformatie in de Republiek was in de eerste plaats – zoals elders – een klerikale aangelegenheid, maar door de specifieke omstandigheden was de rol van lekenelites opvallend groot. Door het verlies van de eigen inkomsten was de kerk zowel voor de opleiding en het onderhoud van priesters als voor de armenzorg afhankelijk van patronage. Parker benadrukt dat daardoor familie en gemeenschap bepalend waren voor de katholieke identiteit. Seminariestudenten werden vaak financieel ondersteund door hun rijke familieleden (eventueel zelf priesters of geestelijke maagden) en de verschillende katholieke gemeenschappen gaven de voorkeur aan een priester van lokale of regionale komaf. Leken lieten ook vaak hogerop hun stem horen, bijvoorbeeld als ze het niet eens waren met de aanstelling of afzetting van een priester of vonden dat hun zielenherder zich niet goed van zijn taken kweet.

Parker verwijst in zijn boek ook vaak naar de conflicten tussen de leiders van de Hollandse Zending en de reguliere orden, voornamelijk de jezuiten. De Hollandse Zending was er in de eerste plaats op uit het parochiale systeem te herstellen en te reorganiseren. De zielzorg aan de bestaande katholieke gemeenschappen werd belangrijker geacht dan nieuwe bekeringen. Vooral vanuit de Leuvense seminaries werd ook een sterk neo-augustinianisme gepropageerd, waarbij de nadruk op inkeer en boetedoening lag. Die houding is voor Parker de verklaring voor het succes van de Hollandse Zending in de eerste helft van de zeventiende eeuw, maar ook voor de achteruitgang in de tweede helft van de zeventiende eeuw, toen de apostolisch vicarissen een steeds rigoureuzer catholicisme gingen voorstaan. Vanaf het begin was er ook scherpe concurrentie met de jezuiten. Zij beschouwden de Republiek als een missiegebied waar het om allerlei praktische en tactische redenen niet raadzaam was Trente naar de letter uit te voeren. Een opmerkelijk neveneffect hiervan was de strijd – met de nodige innuendo's – tussen de seculieren en regulieren om het biechtvaderschap van de geestelijke maagden, die zowel financieel als moreel een sleutelpositie in de katholieke gemeenschappen innamen. Met het verhaal van de vijftiende-eeuwse Suster Bertken in het achterhoofd, suggereert dat laatste dat het publieke religieuze engagement van vrouwen een belangrijke

factor was in het katholieke Nederland van late middeleeuwen en vroegmoderne tijd.

De studies van Bogaers en Parker getuigen alle twee van een relevant revisionisme, in die zin dat ze de identiteit van de katholieke gemeenschap van binnenuit willen begrijpen zonder genoeg te nemen met de visies van protestantse tijdgenoten, gezagdragers of latere commentatoren. Het dialectisch model van Parker waarin conflict de motor is in de vorming van identiteiten overtuigt echter meer dan het lineaire model van Bogaers waarin conflict het dramatische eindpunt is van een langzaam proces van desintegratie. Los van hun conclusies sluiten beide studies echter aan bij de internationaal hernieuwde onderzoeksbelangstelling voor de geschiedenis van de katholieke cultuur die vooral sinds de vroege jaren 1990 in een hogere versnelling is geraakt. Bogaers verwijst bijvoorbeeld veelvuldig naar de studies van Eamon Duffy die de belabberde toestand van de katholieke kerk in Engeland aan de vooravond van de Reformatie in vraag heeft gesteld.⁸ Het moet gezegd dat in de Engelse historiografie intussen een tegenbeweging op gang is gekomen die dit revisionisme op zijn beurt relativeert.⁹ In een Nederlandse context geeft Bogaers' studie dus zeker stof voor een grondig debat over de aard van de laatmiddeleeuwse devotie, de introductie van de Reformatie, de wisselwerking tussen traditionele en nieuwe opvattingen en praktijken, en vooral de rol van leken hierin.

Naast een nog steeds enigszins confessioneel gekleurd debat over het al dan niet welkom zijn van een politiek opgelegde Reformatie¹⁰, is er nog een andere reden waarom historici zich steeds meer zijn gaan interesseren voor de geschiedenis van de katholieke cultuur. Die katholieke cultuur leent zich immers veel beter dan de protestantse voor een antropologisch geïnspireerd onderzoek waarin de nadruk ligt op rituelen, praktijken en objecten. De herwaardering van de contrareformatie is zeker aan deze antropologische blik te danken. Historici zijn gaan inzien dat ondanks de parallellen met de protestantse reformaties inzake politieke en sociale agenda het vroegmoderne katholicisme toch 'anders' was, zowel in synchrone als diachrone zin. Hoewel Parker's boek in essentie een erg klassieke studie is, gebaseerd op klassieke bronnen, zijn zijn onderzoeksopzet en -resultaten zeker schatplichtig aan de inzichten van dat historisch-antropologisch onderzoek waarin de barokke kunst, mirakels en sacramentaliën centraal staan.¹¹ In het geval van Bogaers'

⁸ Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, c. 1400-c. 1580* (Londen 1992); Idem, *The Voices of Morebath. Reformation and Rebellion in an English Village* (New Haven en Londen 2001).

⁹ Zie onder andere Ethan H. Shagan, *Popular Politics and the English Reformation* (Cambridge 2003); Alexandra Walsham, *Charitable Hatred. Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700* (Manchester 2006).

¹⁰ Over de (post-)confessionele historiografie van de reformatie, zie de *focal point* met bijdragen van Philipp Benedict, Scott Hendrix, Lyndal Roper en Ethan H. Shagan in *Archiv für Reformationsgeschichte* 97 (2006).

¹¹ Een overzicht in Laven, 'Encountering the Counter-Reformation'.

onderzoek is de antropologische invalshoek nog duidelijker: zo gebruikt ze in haar conclusie een citaat van Clifford Geertz (700), die op dat vlak een heel grote invloed op historici heeft uitgeoefend. Mijns inziens kan een dergelijke onderzoeksattitude erg verrijkend zijn voor het begrip van de katholieke cultuur in het algemeen en de katholieke gemeenschapsvorming in het bijzonder. Uiteindelijk moet de continuïteit tussen het laatmiddeleeuwse en het vroegmoderne katholicisme – en zeker de lekendevotie – toch in de eerste plaats worden gezocht in een specifieke blik op de wereld die het goddelijke en het heilige overal ontwaart en die daardoor elke sociale praktijk kleurt. Daarom moet de historicus ook steeds betrachten het handelen van leken en clerus te koppelen aan hun ervaring en ideeën. Dat kan enkel door de studie van praktijken te combineren (of toch te toetsen aan) fijnmazig interpretatief onderzoek van egodocumenten, devotieliteratuur, iconografie en dergelijke meer.

Anne-Laure Van Bruaene (1975) is docent cultuurgeschiedenis van de vroegmoderne tijd aan de Universiteit Gent. Zij publiceerde onder andere *Ombeters wille. Rederijkerskamers en de stedelijke cultuur in de Zuidelijke Nederlanden* (Amsterdam 2008); "Of the King's Edict I do you no command". Vernacular Literary Networks and the Reformation in the Low Countries, *Archiv für Reformationsgeschichte* 99 (2008) 229-255; "A wonderfull tryumfe, for the wyning of a pryse": Guilds, Ritual, Theater, and the Urban Network in the Southern Low Countries, ca. 1450-1650, *Renaissance Quarterly* 59 (2006) 374-405.

Onheilig moeten

Drie studies over aspecten van het katholicisme

PIET DE ROOY

Unholy Obligations

In this contribution, three recent studies about Dutch Catholicism in the first half of the twentieth century are reviewed. The success of the 'verzuiling' [pillarization] of the Catholic population was striking: the cohesion of the Catholic pillar was great, compared with the other pillars; in the Netherlands, the Catholic pillarization was also greater than in other countries. This success can be explained to a large extent by the intensive use of sacramentalism. The literature under review makes that perfectly clear, although it does have a strong tendency to blur this image by giving too much attention to so-called 'other Catholics' who managed to extricate themselves one way or another from the clergy's authority.

Nederland was in het begin van de twintigste eeuw een zeer confessioneel land aan het worden. Natuurlijk, bij volkstellingen bleek een klein aantal mensen op te geven 'geen geloof' te hebben. Naar de kenmerkende frase van die dagen waren ze dan 'niets'. Maar interessanter is de enorme activiteit die tentoon werd gespreid om mensen te doordringen van het belang van het geloof dat zij geacht werden te hebben. Lauwheid – het 'geloof op grote wielen' – werd ontoereikend. Het christelijk geloof mocht niet langer een soort algemene moraal zijn, met Christus als voorbeeldig mens, maar diende doordrongen te zijn van zondeval en (mogelijke) verlossing. Eén van de kenmerken van deze nieuwe religiositeit was de opvatting dat het geloof zichtbare consequenties moest hebben in het dagelijks leven. De gewoonte om de openbare ruimte 'neutraal' te houden kwam onder druk te staan: gelovigen moesten het recht hebben ook in het openbaar uiting te kunnen geven aan hun overtuiging. De politieke activiteiten van Kuiper waren daar sterk mee verbonden. Maar ook valt te denken aan de snel groeiende belangstelling voor de Stille Omgang in Amsterdam vanaf ongeveer 1890. De grote scheiding tussen kerk en staat, tijdens de Atlantische Revolutie tot stand gebracht, werd niet teruggedraaid, maar nieuwe omgangsvormen werden ontwikkeld. Zo kwamen tal van organisaties op die het lege terrein tussen de individuele burger en de overheid opvulden. Dit verschijnsel, in de Nederlandse variant verzuiling en verzuildheid genoemd, deed een greep naar het gezag over grote groepen burgers. Dit proces werd, na indrukwekkende particuliere investeringen, gevolgd door aanzienlijke overheidsgelden, aangezien de zuilen meenden daar 'recht' op te hebben. De zuilen verwierven zelfs een deel van het gezag van de staat, zonder de daarbij passende verantwoordelijkheden te aanvaarden. Deze ontwikkelingen zijn door sociologen en historici uitvoerig beschreven, maar – naar de uitdrukking van Max Weber – nogal 'onmuzikaal':