

# Aards, betrokken en zelfbewust:

## de verwevenheid van cultuur en religie in katholiek Utrecht, 1300–1600

### *Vraagstelling en bronnen*

In het gangbare beeld van de middeleeuwse mentaliteit neemt de angst voor de dood een grote plaats in. Hiervoor worden drie redenen gegeven: het pauselijk schisma (1305–1377), de Honderdjarige Oorlog (1337–1450) en de pest (vanaf 1347). Zij zouden een ontwrichtende werking hebben gehad, waardoor mensen onzeker werden. Zij gingen de kerk steeds minder als een zingevend medium ervaren en waren bezorgd om hun zieleheil.

Ook al is deze visie algemeen aanvaard, toch is het de vraag of zij klopt. Kunnen mensen collectief eeuwenlang min of meer angstig en depressief door het leven gaan? Hoe het antwoord op deze vraag ook luidt: de zienswijze staat in contrast met het zelfbewustzijn dat een middeleeuwse stad als Utrecht tot op de dag van vandaag uitstraalt.

Om de inconsistenties tussen beeldvorming en waarneming te overbruggen heb ik op verschillende niveaus de mentaliteit in laatmiddeleeuws Utrecht onderzocht. Hierbij vormde de sociale cohesie de rode draad. De eigentijdse betekenis van het begrip zieleheil probeerde ik te achterhalen door het begrip in de historische context te analyseren en door te onderzoeken wat de zieleheilsschenken in de praktijk bewerkstelligden.

Dit boek belicht de overgang van een op het collectief gerichte gemeenschap naar een steeds standsbewustere samenleving die uiteindelijk sociale scheidslijnen kende. Wat betekende dit proces voor de kijk op de ziel?

Niet alleen raadsbesluiten, verordeningen, vonnissen en testamenten, maar ook rekeningen van het stadsbestuur, van de kerkmeesters van de Buurkerk, van broederschappen in de Buurkerk en van armenzorginstellingen zijn voor deze doeleinden geraadpleegd. Een integrale analyse van deze bronnen laat niet alleen de intenties zien, maar ook de praktijk en de veranderingen daarin.

### *Ontstaansgeschiedenis*

Utrecht is in 47 n. Chr. door de Romeinen gesticht op het punt waar de bovenloop van de Rijn zich splitst in de Oude of Leidse Rijn en de Vecht. Deze rivieren verbinden Utrecht met het Rijngebied, de Noordzee en het Almere, het huidige IJsselmeer. De

## SAMENVATTING

Romeinen vertrokken omstreeks 270 n. Chr. Op de ruïnes van het Romeinse fort hebben de Franken rond 630 een kerk gebouwd. De Angelsaksische monnik Willibrord vestigde zich hier in 690 als missionaris. In 695 is hij tot missiebisshop gewijd: hij moest de Friezen bekeren. Friezen, Franken en Noormannen hebben om Utrecht gestreden.

In 925 begon een periode van stabiliteit: Utrecht was toen een bisschopsstad in het Duitse rijk. Ook al omvatte zij slechts 132 hectare, toch groeide zij uit tot een internationale handelsstad. Nadat graaf Floris v rond 1281 het Muider slot aan de monding van de Vecht gebouwd had, nam de internationale handel snel af, maar de regionale markt bleef van grote betekenis. De bevolking groeide van ongeveer 2000 in 1100 tot 20.000 in 1500.

De stad lag in de periferie van het Duitse rijk en had er geen rol van betekenis. Zij heeft lang de kenmerken van een op zichzelf staande stad behouden en kon zich redelijk autonoom en organisch ontwikkelen. Dit is de voornaamste reden waarom Utrecht zo interessant is voor diepteonderzoek naar cultuurpatronen.

De bisschop was zowel de geestelijke als de wereldlijke leider. Omdat hij niet aan het hoofd van een dynastie stond, was zijn macht afhankelijk van in- en externe factoren. Zijn precaire positie bood de Utrechters ruimte voor onderhandelingen, vooral als zij onderling samenwerkten. Druk van onderaf bracht keizer Hendrik v ertoe om in 1122 de rechten te bevestigen die de stad van de bisschop ontvangen had.

In de stad woonden kapittelgeestelijkheid (de eerste stand), ridderschap (de tweede stand) en burgers (de derde stand) in elkaars onmiddellijke nabijheid. Gemeenschappelijke belangen vergemakkelijkten de communicatie tussen deze drie standen: zij waren veelal aan elkaar gelieerd. Tussen hen in woonden arbeiders, dagloners en bedelaars: in de achtertuinen en kelders van de stenen huizen, in de stegen tussen de stenen huizen, en natuurlijk ook in de achterafstraten en aan de wal. De lijnen tussen de diverse sociale geledingen waren kort door behuizing, huwelijk en samenwerkingsverbanden. Kerk en stad waren van meet af aan een alliantie aangegaan die de economie ten goede kwam.

In de twaalfde en dertiende eeuw ontstonden er belangenorganisaties. De schepenbank wordt voor het eerst in 1122 genoemd en de stedelijke raad in 1196. De oudste verwijzingen naar de koopmans- en ambachtsgilden dateren uit respectievelijk 1233 en 1276. De standen gingen zich steeds nadrukkelijker positioneren en kregen steeds meer macht ten koste van de bisschop. Ook al beheersten de gilden vanaf 1304 in naam de stadspolitiek, de invloed van het patriciaat was en bleef groot. Met de ondertekening van de Stichtse Landbrief in 1375 kon de bisschop alleen nog maar met toestemming van de Staten van Utrecht oorlog voeren of een belasting heffen.

De samenwerking tussen de leidende families sloot concurrentie- en factiestrijd niet uit. Hun onderlinge rivaliteit bracht hen ertoe om allianties aan te gaan met buitenlandse machten, met name Holland en Gelre, die tevens de belangrijkste vijanden van de stad waren. Beide landen hebben eeuwenlang geprobeerd om Utrecht in handen te krijgen. In 1528 viel het doek voor de relatief zelfstandige stadstaat. In dat jaar kreeg keizer Karel v de wereldlijke macht over het Nedersticht. Tot dan had de burgerwacht weerstand weten te bieden aan de aanvallen van buitenaf. Door dit instrument beschikte de stad in tijden van nood over een staand leger van zo'n 1500 man. Hiervan vormde de schutterij het elitecorps. De bloedige (burger)oorlog van 1481-1483 had de neergang van de stad ingeluid.

## EEN STERK ONTWIKKELD BUURTVLEVEN

Keizer Karel v probeerde bestuur, rechtspraak en stadsverdediging op een nieuwe leest te schoeien, maar ook hij kon zich niet veroorloven om in alle opzichten aan de bestaande verhoudingen en (rechts)praktijken voorbij te gaan. De micro-organismen van de samenleving, de buurten, parochies en broederschappen, liet hij intact, de politieke en militaire macht van de gilden maakte hij ongedaan.

*Een sterk ontwikkeld buurtleven*

In de belichting van de laatmiddeleeuwse samenleving gaat de aandacht vooral uit naar politieke, economische en kerkelijke ontwikkelingen. Eén dimensie blijft vaak onderbelicht: de organisatievormen van ‘gewone mensen’ die toch de bindende factor in een nog weinig georganiseerde samenleving waren. In Utrecht zijn uitzonderlijk veel aanwijzingen voor een oude buurschapstraditie bewaard gebleven. Met het vertrek van de Romeinen (rond 270) is dit gebied niet verlaten. Archeologische vondsten wijzen op continue bewoning. Pre-stedelijke buurschappen worden zichtbaar bij de omwalling in 1122. Drie, misschien vier woonkernen hadden toen al een eigen parochiekerk. De oudste is mogelijk al in de tiende eeuw, maar uiterlijk rond 1025 gesticht, zij heet – tot op de dag van vandaag – de Buurkerk, de *ecclesia civilis* oftewel de kerk van de leken, destijds burens genoemd, ter onderscheiding van de kapittelkerken op het Domplein. Drie van deze parochies lagen binnen de wal, vier nederzettingen werden doorsneden. Ook al usurpeerde het stadsbestuur in de veertiende eeuw de juridische bevoegdheden van het merendeel der buurschappen, toch bleven de rechte, die teruggaan op Germaanse en Frankische termijnen, tot aan de Reformatie, in Utrecht in 1580, gehandhaafd. Het oudst bewaard gebleven buurtreglement dateert uit 1391 en bevat alle afspraken die burens van oudsher met elkaar maken om hun minisamenleving te beschermen.

In de vroege, turbulente geschiedenis van Utrecht hebben de buurschappen zich als de meest constante factor bewezen. Hun rechts- en samenlevingsregels zijn nog in de bestuursstructuur van de stad te herkennen. Hun sociale structuur is nog lang intact gebleven. Buurschappen waren als zodanig een vitaal onderdeel van de Utrechtse samenleving. Omdat het buurtleven vaak niet herkend wordt, krijgen kerk en politiek te veel macht toegeschreven.

De Utrechtse buurten bestonden uit clusters van enkele tientallen huizen. Rijk en arm woonde door elkaar en maakte deel uit van de buurschap. De burens hadden plichten ten aanzien van de openbare veiligheid en de openbare ruimte: zij zorgden ervoor dat de straat, de werftrappen en de werf goed toegankelijk waren en dat de brandblusapparatuur in orde was. Ook deelden zij verplichtingen rond huwelijk, kraambed, sterven en begraven en organiseerden zij jaarfeesten. Minstens een keer per jaar hadden zij een gemeenschappelijke maaltijd. De buurt hield vreemdelingen in het oog, reguleerde onderlinge verhoudingen en riep de hulp van het stadsbestuur in als conflicten onhanteerbaar bleken. Wederzijdse hulp en armenzorg waren vanzelfsprekend.

Na de Reformatie deed zich een kentering voor: uit angst voor politieke pressie van onderaf legden zeventiende-eeuwse stadsbesturen het buurtleven aan banden. De jaarfeesten werden als paapse superstitiën verboden. Arme buurten mochten niet langer hun eigen bestuur benoemen. Voor gezamenlijke maaltijden moesten alle buurten, rijk en arm, toestemming vragen aan het stadsbestuur. Deze maaltijd mocht nog maar

## SAMENVATTING

eens in de drie jaar gehouden worden. In rijke buurten werden arme buurtbewoners uitgesloten van buurschap. Het stadsbestuur ging de gift van het sterfhuis aan de buren belasten: als dank voor hun betrokkenheid en aanwezigheid bij sterven en begraven schonk het sterfhuis de buren gewoonlijk bier. Hierover moest nu belasting worden betaald. In 1628 ging het om een belasting van 33,3 en in 1649 van 50 procent. Het had tot gevolg dat het sterfhuis de gift achterwege liet en buren de baar niet meer volgden. In 1669 verordonneerde het stadsbestuur dat ten minste 25 mensen een begrafenis moesten bijwonen.

De sociale cohesie die zo lang een kenmerk van Utrecht is geweest, begon op te lossen. Deze ontwikkeling is alleen te verklaren uit het elitiseringsproces dat al langer gaande was: de stadskastelen uit de dertiende en veertiende eeuw zijn er een vroege manifestatie van. In de zeventiende eeuw was de bovenlaag zo rijk geworden dat zij het zich veroorloven kon om uit het sociale spel van geven en nemen te stappen.

*Religieuze cultuur en identiteit*

Deze observaties relativeren op voorhand de positie van de kerk in het dagelijkse leven: zij was niet de enige socialiserende instantie. De kerk was uiteraard een factor van betekenis in laatmiddeleeuws Utrecht: aan de vooravond van de Reformatie telde de stad vijf kapittelkerken, vier parochiekerken, drie abdijen, 28 kloosters, een begijnhof, en meer dan twintig gasthuizen die op één na allemaal een kapel hadden. Voor een middelgrote bisschopsstad is dit niet excessief. Deze kerken, kloosters en kapellen hadden een markante uitstraling en waren de trots van de gemeenschap in wier midden zij gebouwd waren: voor hun onderhoud richtten buurtbewoners broederschappen op en doneerden zij geld en goederen.

De interactie tussen kerk en lekenbevolking nodigt uit tot reflectie op de positie van de kerk in de laatmiddeleeuwse samenleving. Welke invloed had 'de kerk' op de ontwikkeling van het identiteitsbesef en het zelfbewustzijn van mensen? Wat betekende religie destijds: hoe keek de mens naar God, hoe zag de mens zichzelf? Deze vragen zijn van belang, omdat de Reformatie en het reformatiedebat de kijk op de laatmiddeleeuwse religiositeit en zielzorg lang negatief beïnvloed hebben. Hoewel historici de laatste decennia genuanceerder naar de laatmiddeleeuwse katholieke kerk kijken, zijn deze nieuwe opvattingen vaak nog niet doorgedrongen tot het grote publiek.

In Utrecht getuigen de kerken en de bewaard gebleven preken, liturgische voorschriften en religieuze geschriften, inclusief de liederen en gebeden van de Utrechtse kluizenares Suster Bertken (1426/27–1514), van een verfijnde liturgie die de gelovigen in hun hart en ziel moest raken. De nog aanwezige beeldvoorstellungen in kerken, zowel muurschilderingen als altaarstukken, en de bewaard gebleven pijparden, houten of stenen beelden en het liturgische vaatwerk bevestigen het beeld van een persoonlijke religiositeit. God de Vader wordt afgeschilderd als betrokken: hij houdt een oogje in het zeil. In de liturgie staat Christus centraal, zijn offer vormt de essentie en leidraad van de liturgie. Ook Christus wordt voorgesteld als persoonlijk en barmhartig: hij reikt naar eenieder uit. De gelovigen willen zich – die hoop spreekt althans uit de religieuze geschriften en beeldvoorstellungen – laten raken door het voorbeeld dat Christus hun gegeven heeft, zij willen in zijn voetsporen treden. De liturgie is in alle opzichten

## ZIELZORG

christocentrisch te noemen. Om hem heen staan zijn moeder Maria en zijn apostelen, volgelingen en vrienden. Door het stelsel van patroonheiligen kunnen gelovigen zich intensiever en persoonlijker met de kerk verbinden: het ceremonieel op feestdagen ter ere van patroonheiligen en op kerkwijdingsdagen geeft ruimte aan de eigen geloofsvulling en draagt bij aan het zelfbewustzijn.

Het kerkelijk leven laat een grote mate van vrijwilligheid en vanzelfsprekendheid zien: de kerkelijke en stedelijke overheden konden financiering van projecten, kerkbezoek of deelname aan processies van 'gewone Utrechters' niet afdwingen, integendeel. Buurschap, verwantschap, vriendschap en een gedeelde werk- en kerkomgeving creëerden van onderaf een onderlinge band (conform de visie van Ferdinand Tönnies). Veel is dan ook op initiatief van de gemeenschap tot stand gekomen. De parochiekerk ademde haar sfeer, omdat zij door de parochianen zelf gebouwd en ingericht is. Als zodanig was zij het gemeenschapshuis bij uitstek. Kerken waren de grootste en rijkst ingerichte publieksruimten van stad en dorp. Alleen al dit gegeven laat zien hoeveel belang mensen aan de kerk hechtten. In de kerk werd voortdurend de band met God en de gemeenschap bevestigd. Hier kwamen de parochianen, gilden en broederschappen in gebed bijeen. Hier gingen de jongens naar school. Het openbare karakter van de wekelijkse processie in de kerk en om het kerkhof gaf een extra dimensie aan de gemeenschappelijkheid, omdat hier de overleden parochianen begraven lagen. Al deze aspecten maakten de kerk zo eigen.

Op zintuiglijk en emotioneel niveau viel er in de kerk veel te beleven: mis, preek en afbeeldingen deden een beroep op het inlevingsvermogen van de gelovige. Door de voortdurende confrontatie met leven en dood werden mensen steeds weer uitgenodigd om zich met de essentie van het leven bezig te houden en 'goed' te leven. Wat dat inhield, zagen en hoorden zij om zich heen, niet alleen in de kerk, maar ook thuis en op straat.

De mis, of die nu voor de parochie, een gilde, broederschap of familie gevierd werd, belichaamde de gemeenschap. In deze sociale context was ruimte voor individuele bezinning. De rituelen in de kerk, maar ook rond sterven en begraven, nodigden uit tot vrede en verzoening: in het Utrechtse kwamen de burens persoonlijk afscheid nemen van de stervende, dit ritueel heette het 'zegenen'. Ook de ziekenzalving met de biecht en het testament (dit laatste was in Utrecht alleen voor de bovenlaag gebruikelijk) hadden de functie om schulden goed te maken. In alle opzichten was de laatmiddeleeuwse religiositeit aanschouwelijk en toegankelijk voor wie zich ervoor openstelde.

Toch was de religiositeit niet constant of statisch: uit het onderzoek bleken er in het tweede kwart van de zestiende eeuw pieken en dalen in het kerkbezoek te zijn, tekenden zich golfbewegingen af in de communiegang en de belangstelling voor het vormsel en was een enkele processie met rumoer omgeven. Dit leidde echter niet tot aanwijsbare problemen. Er was ruimte voor dialoog.

*Zielzorg*

De Utrechtse parochiegeestelijken toonden zich doorgaans betrokken bij kerk en parochianen. Zij waren beter opgeleid en vaker celibatair dan op grond van de beeldvorming verwacht mocht worden. Een behoorlijk deel ervan was uit Utrecht en omstreken af-

## SAMENVATTING

komstig, wat betekende dat zij bekend waren met de plaatselijke bevolking en tradities (en anders werden zij dat wel in de loop der tijd). Zij kwamen veelal uit geboede families en waren dus vertrouwd met de eisen die juist dit kritische en veeleisende segment van de samenleving aan zielzorg en prediking stelde. In de zondagse preken, in parochiekerken altijd in de volkstaal, werd de betekenis van het kerkelijk jaar, de geloofsbelijdenis, de Tien Geboden, de sacramenten en het Onze Vader uitgelegd. De sacramenten sterkten het individu, droegen bij aan de gemeenschapsvorming en bevestigden de traditie.

In de zestiende eeuw was hervormingsgezindheid ook onder Utrechtse parochiegeestelijken te vinden. In feite vertoonden de Utrechtse priesters toen het hele scala van traditioneel (de meerderheid) tot hervormingsgezind en contrareformatorisch denken. In Utrecht was de vervolging van dissidente geestelijken niet zo hevig als de beeldvorming doet veronderstellen. Het was niet ongebruikelijk dat hervormingsgezinde geestelijken toch in de stad bleven of hier enige tijd na hun veroordeling weer opdoken. Zolang zij de maatschappelijke orde niet in gevaar brachten, stelde noch de kerkelijke noch de wereldlijke rechtbank zich onbuigzaam op. Pas na de beeldenstorm van 1566 zou hierin verandering komen. De hervormingsvoorstellen van het Concilie van Trente leidden niet tot ingrijpende wijzigingen in liturgie of zielzorg: er was geen draagvlak voor en bovendien waren zij door de politiek-religieuze ontwikkelingen, de Opstand en Reformatie, al gauw niet meer aan de orde.

*Processies*

Ook de processies waren geen statisch relict uit voorbije tijden. Door de eeuwen heen groeiden zij in aantal en omvang, de presentatie werd steeds luisterrijker. De drie standen domineerden de generale processies, de H. Sacraments- en de Maria Magdalenaprocesie (de herbouwde Domkerk was op 22 juli 1173, de feestdag van Maria Magdalena, opnieuw gewijd). In hun traditionele rangorde gaven kapittels, ridderschap en stadsbestuur inclusief hun functionarissen, ambtenaren en dienaren *acte de présence*. Aan het hoofd van deze processies liepen de mannelijke kloosterorden en de parochiegeestelijkheid: iedere groepering liep als corpus met de eigen kruisbeelden; pas halverwege de zestiende eeuw droegen zij soms beelden van hun patroonheiligen. Vanaf 1529 werd een prominente plaats ingeruimd voor de keizerlijke functionarissen. Aan de rangorde werd strikt de hand gehouden, alleen in tijden van politieke hoogspanning was er wat meer ruimte voor wereldlijke groeperingen. Voor de gilden was in de kleinere stedelijke processies een bescheiden rol weggelegd: hun oudermannen namen daaraan deel, maar zij droegen geen gildedracht of banieren. Een enkele keer namen wereldlijke corporaties een eervolle plaats in: op de terugweg van de Palmpaasprocesie liep de Jeruzalembroederschap met palmtakken.

De samenstelling van de generale processies in Utrecht vertoont overeenkomsten met die van oude Duitse en Engelse steden: door de prominente positie van de standen en de geestelijkheid werd de ontstaansgeschiedenis en anciënniteit van de stad zichtbaar gemaakt.

Wie geen openbare functie bekleedde, nam naam- en identiteitloos plaats in de staart van de procesie, de mannen gingen voorop, de vrouwen volgden. Maar juist

## EEN GEDEELDE RELIGIEUZE CULTUUR

door die anonimiteit waren de generale processies een manifestatie van de stedelijke gemeenschap. Binnen deze context zullen veel Utrechters zichzelf als St. Maartenslieden hebben ervaren, beschermers en beschermelingen van de patroonheilige van de stad, St. Maarten. Deze naam was van oudsher een erenaam voor de Utrechtse ridderschap die later overgenomen is door de burgerwacht. Deze identiteit probeerde Karel v te breken door de beeltenis van St. Maarten van alle openbare instellingen te halen en uit het stadszegel te verwijderen. De Habsburgse vorsten lasten extra processies in om eendracht en consensus af te dwingen.

Met uitzondering van de bid- en boeteprocessies hing er om de grotere processies een sfeer van vertier en commercie: de jaarmarkten die veelal in de vijftiende eeuw gecreëerd zijn (een enkeling ging al terug tot 1122) haakten aan bij een bestaande religieuze cultus waar veel publiek op af kwam.

Alle maatschappelijke onrust ten spijt kenden de processies opmerkelijk veel continuïteit. Zij vormden een stabiliserend element in de samenleving. Oorlog was zelden een reden om een processie niet te laten doorgaan. Onbehagen van (jonge) burgers manifesteerde zich vanaf 1487 regelmatig rond de St. Laurensprocessie. Toch hebben alle processies tot halverwege 1578 standgehouden, met zelfs de laatste twee jaar een prominente positie voor de burgerwacht in de Maria Magdalenaprocesie. In 1580 zou diezelfde burgerwacht het verbod op de openbare uitoefening van de katholieke religie afdwingen, maar in 1576 en 1577 vond zij het nog een eer om in vol ornaat en met vliegende vaandels in de processie mee te lopen. Een mooiere illustratie voor de sociale betekenis van processies is niet te vinden.

Door hun openbaar karakter waren de processies, nog sterker dan de liturgie of sacramenten, een 'totaal sociaal fenomeen': zij waren plechtig, feestelijk en massaal. De kracht die ervan uitging, werd door de markten en kermissen versterkt. In de processies presenteerde de gemeenschap zich op alle niveaus. In het geheel werden tradities en actuele politieke, economische en sociale verhoudingen zichtbaar gemaakt. Het individu kon zijn geloofsleven verdiepen en zijn *commitment* aan de samenleving laten zien. Dit was een dynamisch proces. Voor het uitdragen van de persoonlijke en collectieve identiteit bood de kerk op veel niveaus een geschikt podium. Religie, feest en handel gingen hand in hand en versterkten elkaar.

*Een gedeelde religieuze cultuur*

In de historiografie speelt de discussie in hoeverre de laatmiddeleeuwse religie een gedeelde cultuur was. Uit de analyse van de liturgie, zielzorg en processies in Utrecht blijkt dat kanunniken, parochiegeestelijkheid en leken bij heel wat gelegenheden samen de liturgie vierden. Op de grote feestdagen stonden de kapittelkerken, met name de Domkerk, open voor wie daar de heilige handelingen wilde bijwonen en naar een preek van een bedelmonnik wilde luisteren. Zij deden dat mede in de hoop dat de gelovigen geld zouden offeren, maar niet veel mensen voelden zich hiertoe geroepen. Op Hemelvaart werd een houten Christusbeeld door het gewelf opgetakeld, op Pinksteren vloog hier een houten duif uit, die vanaf 1543 brandende toortsjes droeg: zo werden de H. Geest en de vurige tongen zichtbaar gemaakt. Deze voorbeelden laten zien dat de religieuze cultuur door iedereen, van hoog tot laag, geestelijke en leek,

## SAMENVATTING

man en vrouw, volwassene en kind, gedeeld werd. Inhoudelijk was er geen sprake van elite- of volkscultuur. Bij deze gelegenheden werden de gezamenlijke oorsprong van de Utrechtse kerk weer even zichtbaar gemaakt en de gedeelde tradities.

Door de overvloedige prediking en beeldvoorstellingen kon eenieder de handelingen in de mis volgen. Ook al was de mis in het Latijn, de betekenis van de woorden en gebaren van de priester was in grote lijnen bekend. De mis was de rituele viering van de offerdood van Christus. Gebeden, liederen, gebaren, bellen, aankleding, wierook en ander ceremonieel onderstreepten het drama dat zich toen had afgespeeld en ook nu weer voltrokken werd, ter inspiratie en bemoediging van de gelovigen. In de mis werd de verbinding gelegd met het heilige voorbeeld van Christus. Zo werd de gelovige opgenomen in de christelijke gemeenschap, niet alleen van de mensen om hem heen, maar ook van zijn voorouders en voorgangers. Het feit dat de doden in of bij de kerk begraven waren, maakte het verleden haast tastbaar. Door de rituelen steeds weer te herhalen, raakten mensen doordrongen van de christelijke boodschap. Ook al waren de kerkelijke verplichtingen niet zo dwingend als wij vaak denken (mensen hoefden alleen maar één keer per jaar te biechten en vervolgens de paasmis bij te wonen), toch had het christendom beslist wortel geschoten in laatmiddeleeuws Utrecht. Wie zich erdoor wilde laten raken, kreeg daartoe alle gelegenheid. Religieuze bewogenheid was een vertrouwd fenomeen.

Dit beeld staat haaks op het beschavingsoffensief dat in de literatuur nogal eens genoemd wordt. De term veronderstelt een strateeg, iemand die van buiten- of van bovenaf regels kan opleggen. In Utrecht was hier geen sprake van vóór de komst van keizer Karel v: de speelruimte voor bisschop, kapittels en bedelorden was beperkt. Ook na 1528 bleef het in Utrecht praktijk dat de kerkelijke rechters geen strenge naleving van de synodale statuten afdwongen: zij waren doorgaans terughoudend en legden over het algemeen milde boetes op. De parochiegeestelijken stonden dicht bij de mensen, zij volgden de aloude tradities op de voet en bleken pluriform. Hierdoor konden Utrechtse gelovigen altijd wel een priester naar hun overtuiging vinden. Door de lage biechtfrequentie en het onregelmatige misbezoek ontbrak bovendien het strijdtoneel voor een offensief.

Door persoonlijke en dus uiteenlopende stellingnames raakten de Utrechtse kerk en samenleving niet ontwricht. Barsten werden pas halverwege de zestiende eeuw zichtbaar. De doperse beweging bleek maar voor weinig Utrechters aantrekkelijk. Desondanks zetten kerkelijke en wereldlijke overheden zich in voor een reorganisatie van kerk en zielzorg. In 1549 ging de bisschoppelijke synode akkoord met enkele in Trente genomen besluiten, die overigens in de praktijk weinig effect sorteerden. Het optreden van dit selecte, maar invloedrijke gezelschap droeg op den duur – door een combinatie van politieke, economische en religieus-culturele factoren – bij aan de polarisatie van de samenleving.

De lange levensduur van de kerkelijke tradities getuigt van een grote mate van consensus tussen plaatselijke geestelijkheid en parochianen. De trouw aan de tradities is de constante factor, de sporadische tekenen van onvrede zijn een ruis op de achtergrond. Daarom is het belangrijk om te onderzoeken wat deze mensen zo lang verbonden heeft.

In *laatmiddeleeuws* Utrecht functioneerde de kerk over de hele linie behoorlijk goed. Dit kwam omdat de religiositeit zowel sociaal als persoonlijk was: door te bidden konden mensen een persoonlijke band opbouwen met God en zijn heiligen. Bovendien



## WIE BEPAALDE DE CULTUS?

konden zij in de kerk en in de liturgie persoonlijke accenten aanbrengen, waardoor die 'eigen' werden. Op deze manier konden zij zich het geloof toe-eigenen, zoals dat in hedendaagse vaktermen heet, al was het maar door een bosje bloemen voor het Mariabeeld neer te leggen. Dit persoonlijke accent is cruciaal. Daarnaast liet de analyse van het buurtleven zien, dat de tradities binnen de samenleving tot in de kleinste woonkernen hecht verankerd waren. Tevens bood het dichtbebouwde Utrecht veel ontmoetingspunten en structuren waarin tradities werden doorgegeven en mensen er toe deden. De overdracht van culturele en religieuze waarden, die in de Late Middeleeuwen *sowieso* nauw verweven waren, was in laatmiddeleeuws Utrecht een vanzelfsprekende zaak.

Tot aan de Reformatie bleven mensen investeren in religieus ritueel. We zien processen van verinnerlijking en van veruiterlijking. Daarmee is in één oogopslag duidelijk dat de kerk en de gelovigen meebewogen met de tijd. De betrokkenheid van leken gaf aan de plaatselijke kerk een eigen accent, zo blijkt telkens weer als de middeleeuwse katholieke kerk in de plaatselijke context onderzocht wordt (zie het werk van de pioniers Eamon Duffy en William Christian jr). Er was veel diversiteit binnen de kerk. De *couleur locale* komt het duidelijkst naar voren in plaatselijke feesten, in Utrecht vooral in de festiviteiten rond Maria Magdalena, St. Maarten, St. Pontiaan en St. Agnes, en St. Laurens. Gemeenschap, kerk en traditie waren nauw verweven. Vanwege de plaatselijke tradities kan de middeleeuwse katholieke kerk, zoals die aan de basis functioneerde, dan ook niet *a priori* als orthodox-rooms worden getypeerd.

*Wie bepaalde de cultus?*

Hoe homogeen dit alles ook lijkt, toch waren er rimpelingen te zien. Aan het einde van de vijftiende eeuw verstoorden jonge mensen met hun baldadig gedrag de St. Laurensprocessie en opvoeringen als het Driekoningenspel in de Domkerk. Bij de communiegang was er onderscheid tussen rijk en arm: alleen welgestelden konden zich na de communie een slok ongewijde spouwijn veroorloven. Daarom is het zaak om het homogene beeld te differentiëren en de betrokkenheid van specifieke groepen nader te analyseren: wie financierden de Buurkerk, wie werden lid van een broederschap, wie deden er aan armenzorg? En waarom?

In laatmiddeleeuws Utrecht zette de (gegoede) burgerij de kerk steeds meer naar haar hand. Rond 1300 was de parochiekerk nog een grotendeels ongedeelde ruimte: alleen de allerhoogste elite werd in de kerk begraven en er waren maar weinig privéaltaren. Rond 1375 begon dit te veranderen: broederschappen, gilden en particulieren gingen een eigen altaar stichten. Rond 1570 stonden er misschien veertig altaren in de Buurkerk (de toenmalige terminologie is niet eenduidig). Steeds meer mensen lieten zich in de kerk begraven (negen in 1420 tot gemiddeld 106 in de jaren 1560). Om deze redenen moest de kerk steeds weer worden uitgelegd. De altaren, privébanken en zerken veranderden de aanblik van de Buurkerk aanzienlijk. Van een gemeenschapshuis werd de kerk steeds meer het domein van gemeenschapjes. De financieringscurve van de Buurkerk laat zien dat de betrokkenheid van de parochianen het hoogst was tijdens de bouw van de hallenkerk (1434–1455). Voor latere bouwcampagnes was steeds minder belangstelling. Kennelijk vonden de parochianen de kerk 'af'.

## SAMENVATTING

*Broederschappen*

In laatmiddeleeuws Utrecht kon het bestaan van 101 broederschappen positief worden vastgesteld. Dit aantal ondersteunt de eerdere observatie dat er in Utrecht een grote mate van sociale cohesie was: broederschappen kwamen vrijwillig en op eigen initiatief tot stand. Uit het prosopografische onderzoek bleek dat het lidmaatschap rond 1500 aantrekkelijk was voor de bovenste veertig procent van de mannelijke bevolking, nagenoeg alle burgers, en ook voor vijftien procent van de vrouwen uit deze categorie. Rond 1300 hadden geestelijken en aanzienlijke leken de eerste broederschappen opgericht. Hun voorbeeld werd nagevolgd door eerst de gegoede en vervolgens de brede burgerij. Door deze collectieven konden zij doelen realiseren die anders buiten hun bereik bleven, zoals een privémissa in een stijlvolle ambiance, een waardige begrafenis, een graf in de kerk, een vorm van nagedachtenis, een jaarlijks banket, en bovenal de informele omgang met gelijkgezinden. Hun altaar, hoe eenvoudig ook, was niet over het hoofd te zien. Armere broederschappen moesten vaak jarenlang sparen om zoiets kostbaars te realiseren, maar als zij zover waren, werd de opdracht aan de meest toonaangevende houtsnijder uitbesteed. En zo konden de broeders op hun eigen niveau stralen: een altaar naar de laatste mode trok nieuwe leden aan. Het fenomeen van de broederschap stelde de brede burgerij in staat om zich trots en zelfbewust in de kerk te profileren. De processies boden hiertoe geen gelegenheid en ook de buurschappen en gilden voorzagen niet in de specifieke behoeften die de broederschap vervulde.

Broederschappen pasten goed binnen de horizontale structuur van Utrecht. Zij boden een kader waarbinnen de diverse maatschappelijke geledingen zich overeenkomstig hun status konden manifesteren. Ballotage, contributie en vaste lasten vormden het criterium op basis waarvan broederschappen zich naar beneden toe konden afsluiten. Zij waren geen instrument om op de sociale ladder te stijgen. De financiële verplichtingen bleken een goede ingang om – tot op de millimeter nauwkeurig – de sociale stand van de leden vast te stellen. De broederschap bleek evenmin een medium tot integratie voor nieuwe burgers: in de zestiende eeuw (de eeuw waarover de meeste informatie beschikbaar is) wonnen alleen prominente nieuwkomers het lidmaatschap. De vele broederschappen versterkten de saamhorigheid van de burgerlijke gemeenschap. De intrinsieke ontkenning van deze kwaliteit, door John Bossy geformuleerd als *brotherhood-otherhood*, doet geen recht aan de trots die mensen aan het lidmaatschap ontleenden. Toch waren er wel degelijk *others*: nieuwkomers en kansarmen, ook onder burgers: zij hoorden tot de eerste aanhangers van ‘de nieuwe religie’.

In de zestiende eeuw nam de belangstelling voor het broederschapswezen af: er werden nauwelijks meer nieuwe broederschappen gesticht en het ledental daalde. Dit hing samen met de laagconjunctuur die met de crisis van 1481–1483 was ingezet. Zowel de ledengroei als –afname liep met enige vertraging steeds weer parallel aan conjuncturele ontwikkelingen. Ook praktische zaken speelden een rol: met elke kerkuitleg kwamen meer graven beschikbaar. Vanaf 1520 hadden burgers de broederschap niet meer nodig om zich in de kerk te manifesteren. Tegen die tijd beschikten zij over een familiegraf en een vorm van geïnstitutionaliseerde memorie.

## ARMENZORG EN ZELFHULP

*Armenzorg en zelfhulp*

Weerspiegelde de veronderstelde sociale cohesie zich ook in de omvang en kwaliteit van de armenzorg? Volgens de literatuur was de armenzorg in de Middeleeuwen nauwelijks ontwikkeld en bovendien was zij te kleinschalig om effectief te kunnen zijn. Er wordt veel aandacht besteed aan de motieven van de schenker: zijn investeringen in armenzorg zouden niet zozeer voortkomen uit bezorgdheid over het lot van armen, maar uit angst voor zijn eigen zieleheil. Ook wordt verondersteld dat de kerk een sleutelrol speelde in het stimuleren en coördineren van liefdadigheid. Het onderzoek naar de Utrechtse armenzorg geeft een ander perspectief. Hier functioneerde een rijkgeschakeerd stelsel van vooral burgerlijke zorginstellingen naast de informele, niet-geïstitutionaliseerde hulpverlening. De oudste instituten dateren uit de twaalfde en dertiende eeuw. In totaal zijn hier tussen 1307 en 1580 36 instituties opgericht, inclusief de gereformeerde diaconie (in 1578). Gasthuizen boden onderdak aan zwervers, pelgrims, (langdurig) zieken, ouden van dagen, krankzinnigen, weeskinderen en arme scholieren die priester wilden worden. Thuiszittende armen kregen ondersteuning in de vorm van geld, gewoonlijk een stuiver per week, en/of brood, boter en turf. Voor onvermogen armen waren er bovendien godshuizen waar zij gratis konden wonen.

De fondsen zijn allemaal voortgekomen uit particulier initiatief: parochiekerk, kapittels, bisschop, stadsbestuur en gilden hielden zich nagenoeg afzijdig. Het beheer van de stedelijke fondsen en gasthuizen was veelal een burgerlijke aangelegenheid, al hadden sommige geestelijke hoogwaardigheidsbekleders uit hoofde van hun functie zitting in enkele besturen. Misbruik en verwaarlozing bedreigden elke instelling. Daarom deden stichters hun uiterste best om een goede beheersvorm te creëren: zij stelden hun vertrouwen in notabelen, broederschappen, familieleden, etc. Fondsen die door een broederschap beheerd werden, bleken het meest effectief: deze mensen waren het meest betrokken bij hun doelgroep. In de zestiende eeuw vertrouwde een groeiend aantal stichters (tien procent) hun fondsen toe aan de kerkmeesters van de Buur- en de Geertekerk of aan de diakenen van de Jacobi- en de Klaaskerk. Tegen die tijd functioneerden fondsen die door notabelen beheerd werden, lang niet altijd naar behoren. Zij besteedden het beheer uit aan een rentmeester die zij onvoldoende controleerden. Dit bracht malversaties met zich mee. Bovendien besteedden zij in de crisisrijke tweede helft van de zestiende eeuw het surpluskapitaal liever aan kapitaalvorming dan aan armenzorg. Dit was het geval bij één van de oudste en rijkste fondsen, de niet-kerkelijke H. Geest, die in 1307 zo enthousiast ontvangen was. Het voorbeeld van Jan Bogaert laat goed zien hoe misbruik kon ontstaan. Van 1545 tot 1578 was hij rentmeester van deze instelling. Hij gebruikte het batig saldo van de stichting voor privé-investeringen in veengronden. Zijn jaarrekeningen werden niet of pas jaren later gecontroleerd. Daarom hoefde hij nooit te laten zien wat hij in kas had. De H. Geest had al rond 1500 weinig elan meer: de verplichtingen werden trouw uitgevoerd, maar nieuwe initiatieven werden niet genomen. Om in deze leemte te voorzien had een vrouw die anoniem wilde blijven in 1496 een nieuwe, burgerlijke instelling in het leven geroepen, de Armen Noodhulp. Hier moesten alle inkomsten onmiddellijk worden omgezet in aalmoezen en turfuitdelingen. Deze praktijk sprak veel mensen aan: het geld stroomde binnen. Ook dit fonds ging in de loop van de zestiende eeuw, met name na 1580, aan kapitaalvorming doen, maar bleef de armenzorg goed behartigen.

## SAMENVATTING

Het kapitaal van armenfondsen was afhankelijk van pachtprizen. In 1539 werden die vrijgegeven. In enkele decennia verdubbelden de inkomsten. Toch groeide de armenzorg niet structureel. De aalmoezen die thuiszittende armen ontvingen, bleven – ondanks de prijsstijgingen – op het oude niveau: hooguit een stuiver per week. Dit was een druppel op de gloeiende plaat: mensen hadden toen minstens vier stuivers oftewel tien gulden per jaar nodig om te kunnen leven. Tijdens de grote zestiende-eeuwse crises kon zestien procent van de Utrechtse bevolking een vorm van – meestal bescheiden – ondersteuning krijgen. Dit percentage was hoger dan in het buitenland, waar één tot acht procent gebruikelijk was. Toch was ook hier de institutionele hulp niet toereikend: tijdens grote crises leefde de helft van de bevolking onder het bestaansminimum. ‘Rechte armen’ moesten hun kostje op andere manieren bij elkaar scharrelen, dit was de zogenaamde ‘zelfhulp’. Invaliden, zieken en ouden van dagen waren afhankelijk van de informele hulp van familie, burens en rijke vrienden.

In de zestiende eeuw was er een toenemende discrepantie tussen de intentie van de stichters en de daadwerkelijke ondersteuning vanuit de instellingen. Bij goed beheer hadden de fondsen op grotere schaal een wezenlijker bijdrage kunnen leveren aan de verbetering van de leefomstandigheden van mensen die op of onder het bestaansminimum leefden. Schrijnende gevallen doen hun intrede in de rekeningen van armenzorginstellingen.

In de discussie onder historici over de motivatie voor armenzorg overheersen noties als ‘zorg voor het zieleheil van de schenker of stichter’ en ‘beheersings- en disciplineringsstrategie’. Het is de vraag of deze begrippen de materie dekken. Qua intentie was de stichting van nieuwe fondsen vaak verbonden met de leniging van actuele nood. In de motivatie overheerst het begrip ‘om godswil’. In de praktijk hadden gasthuizen voldoende inkomsten om hun gasten te verzorgen, maar de uitkering aan huisarmen schoot tekort. In navolging van Martin Dinges kan dan ook gezegd worden dat het peil van de uitkeringen onvoldoende was om als beheersingsmechanisme te dienen.

Om meer zicht te krijgen op de kwaliteit van de armenzorg verdient het voor vervolgstudies aanbeveling om het buurtleven in het onderzoek te betrekken. Nu worden schenkingen aan kerk en armenzorg te gemakkelijk binnen de kerkelijke context geplaatst en krijgen zij te snel het label ‘zieleheil’, ‘instrumenteel’ en/of ‘*do ut des*’ opgeplakt. De schenkingen worden vaak vergeleken met de geschenkenuitwisseling tussen aanzienlijken en lijken dan eveneens onderdeel van een contractuele verplichting of een strategische manoeuvre. Maar deze zienswijze doet geen recht aan menselijke verhoudingen. Mensen, of zij nu arm zijn of rijk, willen elkaar helpen en samen problemen oplossen. Wordt de buurschapstraditie van geven en nemen in het beeld betrokken, dan komen gelijkwaardige(r) sociale verhoudingen in beeld, en daarmee begrippen als wederzijdse betrokkenheid en zorg.

*Afnemende betrokkenheid*

In de zestiende eeuw keerden burgers steeds meer naar binnen. Aan de parochiekerk werd steeds minder geld gedoneerd. Broederschappen waren bezig met eigen projecten, zoals de verfraaiing van hun altaar of kapel; armenzorg stond niet op hun agenda. In

## EEN TRENDBREUK MET GROTE CONSEQUENTIES

sommige armenfondsen werd ‘goede sier’ gemaakt van de inkomsten of gespeculeerd met surplusgeld en achterstal. Met zijn controle op de ‘staat van de gasthuizen’ in 1538 deed het landsheerlijk bestuur een mislukte poging om hierin verbetering te brengen: de aanbevelingen voor een overzichtelijker boekhouding werden niet overgenomen. Noch een gemeenschappelijk zorgstelsel noch ‘staatstoezicht’ was in die tijd te realiseren. In de zestiende eeuw bleven particuliere weldoeners fondsen stichten en steunen, maar de toenemende nood aan de basis vertaalde zich niet per se in beter beheer. De uitkeringen bleven ver achter bij de behoefte. Zo werd de arme steeds meer verantwoordelijk gemaakt voor de kwaliteit van zijn bestaan. Deze praktijk werd gedekt door de ideologie: het humanistische en politieke gedachtegoed stelde na 1520 behoeftigen, voor zover zij gezond waren, verantwoordelijk voor hun eigen levensonderhoud.

Zoveel is duidelijk: de elitisering zette zich in de zestiende eeuw op alle terreinen door. De leefomstandigheden van arme mensen verslechterden. Beeldenstorm en Reformatie zijn op plaatselijk niveau – los van de grotere politieke context die in dit boek buiten beschouwing blijft – een uiting van onvrede, een protest van een klein aantal buitenstaanders in de ruime zin van het woord tegen de exclusieve manier waarop de gegoede burgerij kerk en samenleving inrichtte. Maar dit betekende niet automatisch dat de positie van arme mensen vervolgens verbeterde. Opstand en Reformatie bestendigden de tweederangpositie van arme mensen en versterkten die zelfs door het verbod op openbaar ritueel en de terugdringing van het buurtleven: in het maatschappelijke leven werden de *have-nots* steeds onzichtbaarder. Buiten de straat en de markt hadden zij geen platform meer om zich te presenteren.

De elitisering is een algemeen Europees verschijnsel dat zich al in de Hoge Middeleeuwen aftekent. Het is een gevolg van de toenemende welvaart, de pest en oorlogen ten spijt. In Utrecht is de groeiende rijkdom af te lezen uit de representatieve gebouwen en uit de steeds grootser levensstijl van individuen en families. Door hun welstand konden rijke mensen zich minder betrokken gaan voelen bij de grote gemeenschap. In dit opzicht is het geen toeval dat kanunniken nauwelijks armenfondsen creëerden, al lieten zij wel (grote) legaten na aan bestaande instellingen. Evert Foec is met zijn *Eleemosynae* een grote uitzondering. Blijkbaar kostte het rijke mensen moeite om onbaatzuchtig te zijn, welvaart lijkt ten koste van sociale cohesie te gaan.

*Een trendbreuk met grote consequenties*

Hoe kon de elitisering zich in de kerk manifesteren? In de kapittel- en parochiekerken tekent zich rond 1300 een breuk af in de grafcultuur en dodenherdenking. Wie het zich kon veroorloven, wilde ook na de dood prominent in beeld blijven: collectieve, veelal anonieme graven op het kerkhof werden verlaten voor persoonsgebonden grafmonumenten in de kerk. Bovendien moesten memoriediensten de herinnering aan overledenen in stand houden.

Deze processen konden alleen maar plaatsvinden omdat mensen zich in de dertiende en veertiende eeuw anders tot hun geschiedenis zijn gaan verhouden. Bij de verbouwing of herinrichting van kapittelkerken werden oude tombes of zerken niet gerespecteerd, maar vergeten of hergebruikt. Oudere memoriediensten die onvoldoende gedoteerd waren, werden geschrapt. Het memoriewezen werd op een nieuwe leest geschoeid:

## SAMENVATTING

onder zware sancties werd een jaargetijde verplicht, zij moest zo rijk begiftigd zijn dat er presentiegelden uit betaald konden worden. De maatregelen hadden grote consequenties: kanunniken woonden sindsdien bij voorkeur de betaalde memoriediensten bij en besteedden het zingen van de getijden uit aan professionele zangers. Tot 1345 was het kanunniken officieel niet toegestaan om in de kerk begraven te worden. Weldoeners van de Domkerk die altaren en missen stichtten in de nieuwe straalkapellen rond het gotische koor kregen echter al in het eerste kwart van de veertiende eeuw toestemming om bij hun altaar begraven te worden.

Ditzelfde proces speelde zich af in parochiekerken, waar aanzienlijke families hun eigen altaar, graf en memorie stichtten. Wie deze verworvenheden niet op eigen kracht kon realiseren, sloot zich aan bij een broederschap. Tussen 1485 en 1528 was een derde van de nieuwe leden van de Zielbroederschap al overleden. Dit illustreert overduidelijk hoeveel belang men destijds hechtte aan een waardige uitvaart, bijzetting in een broederschapgraf en de dertig memoriemissen in de maand na het overlijden.

Het testament maakte het geestelijke en wereldlijke erflaters mogelijk om bestaande vermogensrechtelijke verhoudingen te doorbreken en na hun dood een eigen plek in het eens onpersoonlijke gemeenschapsgebouw op te eisen. Op alle niveaus werd meer ruimte gecreëerd voor een persoonlijke memoriecultus. Ligbeelden, wapens en portretten op grafzerken, muurschilderingen, epitafen en glas-in-loodramen laten zien dat mensen in toenemende mate behoefte hadden om zichzelf te vereeuwigen. Al deze ontwikkelingen duiden op een heroriëntatie van de collectieve identiteit. Begrippen als 'traditie', 'heilige grond' en 'voorouderverering' werden opnieuw geijkt. Deze ontwikkeling deed zich allereerst voor aan de top en bereikte geleidelijk een groter publiek. In dit proces kwam het zielsbegrip in de knel.

*Het argument van het zieleheil*

In de geschiedschrijving wordt steeds weer beklemtoond hoe belangrijk het zieleheil voor de middeleeuwse mens was. Dit is tot op zekere hoogte terecht: preken en afbeeldingen hielden mensen voor dat het belangrijk was dat zij deugdzaam en liefdevol leefden. De verwijzing naar de dood, het *memento mori*, impliceert echter niet dat mensen bang waren voor de dood, het was veeleer een aansporing om – de dood indachtig – te zorgen voor een goed geweten door hier en nu goed te leven. De kerk propageerde zieleangst niet: zij leerde dat God genadig is voor wie doet wat hij kan (*Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*). Dit is de boodschap die de afbeeldingen van Christus en van heiligen en het heilige uitstralen, al werd het hellevuur uiteraard als afschrikwekkend voorgesteld.

Hoewel het zieleheil destijds een positieve en opbouwende connotatie had, kan het in de geschiedschrijving niet op veel empathie rekenen: volgens een groot aantal auteurs zouden middeleeuwers hun zieleheil vooral hebben willen kopen. Goede werken worden in het licht van de zogenaamde zieleheilseconomie gezien. Mijn diepteonderzoek naar de Utrechtse samenleving laat echter zien dat deze visie niet houdbaar is wanneer het begrip 'zieleheil' in zijn maatschappelijke context geplaatst wordt. Dan ontstaat er een menselijker beeld.

## DE BETEKENIS VAN DE LAATMIDDELEEUWSE MEMORIECULTUS

Om te beginnen werd het begrip zieleheil vóór 1372 niet gebruikt in stichtingsakten van armenzorg: het in te stellen fonds werd als iets vanzelfsprekends gepresenteerd binnen het sociaal-culturele en religieuze waardepatroon van die tijd. Na 1360 komt het begrip 'zieleheil' regelmatig voor in stichtingsakten en testamenten. Het stramien van wilsbeschikkingen is dan uitgekristalliseerd: opbouw en formules zijn gestandaardiseerd en ook het argument van het zieleheil hoort tot het jargon. In deze context getuigt de verwijzing naar het zieleheil dus niet per se van een geestesgesteldheid, wel moet het de lezer van de vrome bedoelingen van de erflater overtuigen. Vanaf 1490 komt het regelmatig voor dat begunstigen voor het zieleheil van de stichter moeten bidden. Met name erflaters die geen directe erfgenamen hebben, vragen om dit gebed.

Deze ontwikkelingen vielen – niet toevallig – samen met vroomheidsbewegingen: rond 1375 drong de Moderne Devotie aan op een intens en bewust geloofsleven. Rond 1500 gaven humanisten als Erasmus dit streven een nieuwe, aan de tijd aangepaste impuls. Na 1545 begunstigde de Contrareformatie een meer geformaliseerde religiositeit. Desondanks legden de meeste schenkers tussen 1300 en 1600 geen expliciete relatie tussen hun schenking en hun zieleheil. De meeste armenfondsen werden opgericht 'om godswil' en datzelfde geldt uiteraard voor de vele donaties die anoniem in de grote pot verdwenen. Aan het overgrote deel van de schenkingen was geen vorm van memorie verbonden.

Zelfs als het zieleheil een (vanzelfsprekend) motief was, dan wil dat nog niet zeggen dat het door angst was ingegeven: daarvoor waren de gaven aan de kerk van 'gewone mensen' te bescheiden, altijd binnen het eigen budget, op het tijdstip dat hun uitkwam, en vaak met een welomschreven, praktisch doel voor ogen: het ging altijd om de leniging van een actuele nood. Bovendien valt het op dat mensen tijdens een maatschappelijke crisis niet in kerkbouw, broederschap of armenzorg investeerden. De offerblokken in de Buur- en de Domkerk bleven na 1450 nagenoeg leeg.

Daarentegen lieten rijke mensen die de kerk een concreet object schonken, hun wapen of naam daarop aanbrengen. Zo creëerden zij een monument voor zichzelf: 'het in herinnering blijven' kreeg voor mensen betekenis. Ook het groeiende aantal familiegraven en privéaltaren wijst in deze richting. Zo wordt duidelijk dat het argument van het zieleheil in ieder geval in Utrecht een andere betekenislaag heeft dan in de historiografie gebruikelijk is. De stichtingen vormden in meer dan één opzicht een breuk met de gemeenschapstraditie, niet alleen omdat zij openbare, gewijde ruimte in beslag namen, maar ook omdat de stichters na hun dood nog onderscheiden en gekend wilden zijn. Zij wilden niet opgaan in de anonieme massa.

*De betekenis van de laatmiddeleeuwse memoriecultus*

Galperns uitspraak dat de katholieke eredienst aan het einde van de Middeleeuwen in zekere zin een cultus van de levenden ten behoeve van de doden was, vond weerklank onder historici. Toch zijn er bij deze visie kanttekeningen te maken. Uit mijn onderzoek blijkt dat de memoriecultuur in de Pieterskerk, een kapittelkerk, een andere betekenis had dan in de Buurkerk, een parochiekerk. In de Pieterskerk had de meerderheid van de missen een memoriefunctie. Zij werden door een behoorlijk deel van de

## SAMENVATTING

kapittelgeestelijkheid, zowel kanunniken als vicarissen, – tegen een kleine vergoeding – met opmerkelijke trouw bijgewoond. De memoriecultus was daardoor werkelijk een kapittelaangelegenheid. In de Buurkerk waren de memoriendiensten in de minderheid. Het waren stille missen aan zijaltaren, waarvoor niet veel belangstelling geweest zal zijn. Dit veranderde in 1537 toen zeven misstichtingen samengevoegd werden tot drie parochiële missen die op vaste tijden gevierd werden. De parochianen waren er welkom: voor aanvang werd het klokje in het transept geklept.

Uit deze gegevens kan worden afgeleid dat de betekenis van een memoriemis nauw samenhangt met de populatie van een kerk. De kapittelkerk was een collegiale kerk, een corporatie. Vanaf 1348 waren geprebendeerde kanunniken op straffe van een zware sanctie verplicht een memoriemis te stichten: deden zij dit niet dan werd na hun dood hun gratiejaar, de inkomsten uit hun prebende over een periode van 13 maanden, niet uitgekeerd aan de erfgenamen. Ook al hadden de memoriemissen in een kapittelkerk hun bestaan te danken aan financiële prikkels, toch bevestigden zij het corporatieve karakter. De Buurkerk daarentegen herbergde vele corporaties – families, gilden en broederschappen – die zich hier en nu wilden manifesteren. Op de eerste plaats door hun altaren en graven. Het aantal eeuwigdurende memoriestichtingen was er relatief klein: tussen 1300 en 1580 waren er op vrijwillige basis zo'n 205 fondsen gecreëerd: 34 (of minder waarschijnlijk 42) vicarieën, 140 maandstonden of jaargetijden en zeven wekelijkse missen. Van zestien transacties was het doel onduidelijk. Het aantal laat zien dat zij eerder voor het aanzien van de familie dan voor een individu gesticht waren. In de Buurkerk werden overleden parochianen zelden bij name genoemd. De memoriecultus had een reële betekenis in de kapittel-, maar niet in de parochiekerk. En dat is niet verwonderlijk: 'gewone mensen' hadden eenvoudigweg geen tijd om een cultus kunstmatig in stand te houden.

Vanuit het perspectief van de Utrechtse samenleving was de memoriecultus een marginale aangelegenheid. De elite wendde haar aan om zich in de gemeenschappelijke ruimte bij uitstek, de kerk, te manifesteren. Deze tendens wordt rond 1300 in kapittel- en parochiekerken zichtbaar door het snel groeiende aantal privéaltaren en graven. Voordien was een graf in de kerk voorbehouden aan de absolute kerkelijke en wereldlijke top en waren privéaltaren zeldzaam. In dit opzicht dringt zich de vraag op of de gotische kerkbouw in een reeds bestaande behoefte voorzag of dat zij deze behoefte mee hielp creëren: de eerste bouwfasen van de gotische Dom begon in 1254 en was in 1320 afgerond; de vergotisering van de Buurkerk ging na 1279 van start. De periodisering van de memoriestichtingen in de Buurkerk vertoont een samenhang met de bouwfasen. Memoriestichters waren nagenoeg allemaal bekende weldoeners van de kerk. Met hun memoriestichting zetten zij dit patroon voort: hun schenking kwam de kerkbouw ten goede.

In de veertiende en vijftiende eeuw waren de meeste mensen tevreden met een collectief altaar en grafmonument. In de *cartularia* uit die tijd staan maar een enkele keer burgers vermeld die een eigen bank of graf in de Buurkerk kregen. Pas in de zestiende eeuw kon een steeds grotere groep burgers zich de luxe van een privégraf permitteren: op de zerk prijkte trots het familiewapen. De behoefte aan privédomes in de kerk maakte de uitbreiding van de kerk steeds weer noodzakelijk. In de tweede helft van de zestiende eeuw stopte de kerkuitleg omdat de mensen die zich een eigen altaar of graf konden veroorloven, er inmiddels één hadden. Dit proces is in geen enkel



## ZIELEHEIL EN MEMORIE

opzicht aan rampen of religieuze ontwikkelingen te relateren. Het is een gevolg van de aantrekkende economie die de middenstand en de bovenlaag ten goede kwam en uiteindelijk de elitisering begunstigde.

*Zieleheil en memorie*

De overgrote meerderheid van de Utrechters had geen eeuwige, geïnstitutionaliseerde vorm van persoonlijke nagedachtenis, korter durende memoriën zijn er ongetwijfeld geweest, maar daarover is nauwelijks informatie bewaard gebleven. Al met al heeft het begrip 'bidden voor het zieleheil van overledenen' in Utrecht niet de lading die historici eraan toeschrijven. De legaten van welgestelden laten bij nader onderzoek een reeks van motieven zien die variëren van status, eigen- of familiebelang en zorg voor de gemeenschap. Uiteraard werd het elitiseringsproces ook in de kerk zichtbaar, zij was aanvankelijk het symbool van de ongedeelde gemeenschap. In de Buurkerk vertoonde het collectief kort na 1300 de eerste scheuren, omdat de parochiële elite zich er wilde onderscheiden. De mensen die in de kerk de dienst uitmaakten, zowel priesters als leken, bedienden zich van het zieleheilsvertoog om deze ontwikkelingen te legitimeren. Voor de meeste parochianen waren privémissen en -altaren een goede zaak, omdat zij bijdroegen aan de uitstraling van de kerk. Zodra het privégebruik van de kerk geaccepteerd was, liet men allerlei zogenaamde zieleheilspraktijken achterwege: schenkingen aan de kerk liepen na 1450 drastisch terug. In diezelfde eeuw werden onvoldoende gedoteerde memoriestichtingen geschrapt of eenvoudigweg niet meer uitgevoerd. Na 1500 werd er nauwelijks meer een nieuw altaar opgericht. Na de voor Utrecht rampzalig verlopen oorlogen tegen IJsselstein (1511-1512) nam de belangstelling voor het broederschapswezen af. Na 1520 werden er minder memoriediensten gesticht en lazen de broederschappen de namen van overleden leden niet meer voor. Na 1549 schrapte de Zielbroederschap alle persoonlijke memoriediensten. Deze ontwikkelingen zijn niet zozeer toe te schrijven aan het optreden van Maarten Luther, maar hebben een eigen wetmatigheid. Zij laten zien dat in de behoefte aan een persoonlijke herdenking voorzien was: door een bestaande memoriestichting, een epitaaf of het familiegraf. En misschien kwam de terughoudendheid ook wel voort uit de wetenschap dat er met memoriediensten niet altijd goed werd omgegaan. Het kostte de betrokken priesters moeite om het steeds weer terugkerende memorieritueel met gepaste eerbied uit te voeren: een kerkmeester merkt in 1498 op dat de priesters soms hun lachen niet konden inhouden.

Was de geïnstitutionaliseerde persoonlijke herdenking van minder betekenis dan de literatuur ons wil doen geloven? Oexle's definitie van de memoriecultus als totaal sociaal fenomeen gaat voor Utrecht niet op, daar was de dodencultus een randverschijnsel dat bovendien sociale scheidslijnen creëerde. De observatie van *die Gegenwart der Toten* of van een *sixth age group* als een aparte categorie waarmee in de liturgie rekening gehouden moest worden, was tot op zekere hoogte een realiteit in Utrechtse kapittelen en kloosterkerken, maar nauwelijks in een parochiekerk als de Buurkerk. Dit laat onverlet dat de natuurlijke nagedachtenis voor veel mensen van betekenis was. In de liturgie volstond het algemene, niet gepersonifieerde gebed voor de voorouders. Juist dit moment liet de toehoorders ruimte voor een eigen gebed voor of tot de eigen doden. In

## SAMENVATTING

de Buurkerk had het geïnstitutionaliseerde gebed voor individuele overledenen weinig prioriteit. Van de 34 of 42 vicarieën functioneerden er in 1569 nog maar twintig. Hier beantwoordt de praktijk geenszins aan de beeldvorming van historici.

*Zieleheil en eigenbelang*

Intussen had het zieleheilsargument de elite en de middenklasse in staat gesteld om een sociaaleconomisch plafond te doorbreken. Hoe vaker het argument gehanteerd werd, hoe meer sociale scheidslijnen er getrokken werden. De armen lagen op het kerkhof begraven, de rijken in de kerk. De armen stonden in de lege kerkruijnte, de rijken hadden hun eigen privékapellen en zitplaatsen. Afkomst en geld bepaalden de scheidslijnen. Sociaal onderscheid was er altijd geweest, maar werd nu steeds explicie-ter. Gemeenschapsgevoel en solidariteit waren nog steeds vanzelfsprekend, maar toch hebben wij moeten constateren dat de boekhouding van de Buurkerk en van sommige armenzorginstellingen ernstig tekortschoot.

Het doet de vraag opkomen wat de werkelijke consequenties van het zieleheilsargument geweest zijn. Immers, als een overtreding of misdrijf door biecht, aflaat en gebed kan worden afgekocht, dan is het concept van de innerlijke heilsweg op de helling gezet. De praktijk laat zien dat het zieleheil niet voor alle Utrechters betekenis had. Het verhaal van de corrupte boek- en toezichhouders spreekt in dit opzicht boekdelen. Het argument van het zieleheil had het mensen uit toonaangevende kringen, zowel geestelijken als leken, mogelijk gemaakt zich uit de collectiviteit terug te trekken en de vanzelfsprekende verwevenheid van religie en cultuur los te laten. Zij waren zo overtuigd van de rechtmatigheid van hun positie, dat zij zich minder verantwoordelijk voor het geheel voelden. Dit was zo'n algemeen gevoelen, dat kerk- en rentmeesters die tekortschoten niet ter verantwoording werden geroepen.

En zo zien we op een steeds lager sociaal niveau de tweesporigheid optreden die de kerk sinds haar verschijning op het politieke toneel kenmerkt. Enerzijds was zij gericht op inkeer, ethiek en moraal, anderzijds maakte haar boetepraktijk het mensen mogelijk om daarmee de hand te lichten. De zestiende eeuw wordt gekenmerkt door zowel een toenemend materialisme als de steeds luider roep tot inkeer. In de praktijk stelden welgestelden zich behoorlijk pragmatisch op en presenteerden zij zichzelf steeds standsbewuster. Dit proces is door het argument van het zieleheil begunstigd. Rond 1300 waren een paar barrières opgeruimd die tot dan toonaangevende mensen verhinderd hadden om in de kerk, het gemeenschapshuis bij uitstek, een exclusieve plaats in te nemen. Versluijerd in een religieuze code was het zieleheil het ultieme argument. Zo kon het gebeuren dat wij het begrip 'zieleheil' religieus duiden, terwijl het in een aantal opzichten vooral een maatschappelijk en zakelijk doel dient.

Deze kritische kanttekeningen bij de memoriecultus en zieleheilscultuur doen geen afbreuk aan de inspiratie die velen aan religie ontleenden. Naast veruiterlijking was er verinnerlijking. De reflectie op de dood was voor velen wel degelijk een aansporing om 'hier en nu goed te leven'. Dat 'nu' had vele kanten in een tijdsgewricht waarin status steeds belangrijker werd. Het begrip 'prestige' is een belangrijk aspect van de laatmiddeleeuwse broederschaps-, graf- en memoriecultuur, statusgebonden als zij waren. In vergelijking met de dodencultus van landsheren en kloosterlingen was de

## DE PARADOX VAN HET ZIELEHEILSARGUMENT

dodencultus in Utrecht sober. De Utrechtse goegemeente wilde wel in herinnering blijven, maar een klein monumentje was over het algemeen voldoende. Dat is het grote verschil met vorsten die via hun grafmonumenten en legaten de koers voor hun dynastie probeerden uit te zetten. Of met besloten gemeenschappen als kapittels, kloosters en broederschappen die de memoriecultus gebruikten om hun cohesie, identiteit en traditie te bewaren.

De memoriecultus duidt niet op doodsangst of zielenood, maar geeft inzicht in het groeiende standsbewustzijn. De trend om een persoonlijk monument in de kerk te plaatsen zet zich na de Reformatie ongewijzigd en zelfs versterkt door. Alleen gaat het dan om soms nieuwe families en deels nieuwe symbolen: de altaren zijn verdwenen, maar de zerk blijft bestaan. De stenen epitafen zijn vervangen door de veel goedkopere houten rouwborden. Kussens met het familiewapen sieren de familiebanken. In de Buurkerk van 1795 hingen maar liefst 583 rouwborden. Dit plaatst het veel geringere aantal van 205 laatmiddeleeuwse memoriestichtingen die over een periode van 300 jaar gecreëerd zijn, in een nieuw perspectief. Onmiddellijk na het binnentrekken van de Franse troepen zijn deze statussymbolen door een woedende, antiregenteske menigte vernield. Daarna zijn persoonlijke monumenten in de kerk verboden. Hiermee kwam een einde aan een patroon dat ruim 500 jaar stand had gehouden. Maar daarmee was de kerk nog niet het domein van de ongedeelde gemeente geworden: door de herenbanken, de verkoop van vaste zitplaatsen en de standplaatsen voor armen achterin bleven de standsverschillen in de kerk tot ver in de twintigste eeuw zichtbaar.

*De paradox van het zieleheilsargument*

Om deze processen te begrijpen is meer plaatselijk onderzoek vereist naar het plaatselijk gebruik van de term zieleheil en naar de praktische uitwerking van zieleheilsgeschenken en past terughoudendheid als het gaat om de vraag wat de schenkingen in het hiernamaals bewerkstelligen. Dat gaat aan onze waarneming voorbij. Zoveel is zeker: de kerk heeft zich genademiddelen toegeëigend die haar niet waren toebedeeld. Het kerkelijke vertoog staat haaks op de evangelische waarden. De mensen die zich van dit zieleheilsargument bedienden, wisten dat doorgaans heel goed. En dat is het geheim achter het laatmiddeleeuwse begrip 'zieleheil'. Het was destijds – in hedendaags taalgebruik – politiek en religieus correct om zich van deze term te bedienen, maar de vlag hoefde – net als nu – de lading niet te dekken.

In de mentaliteitsgeschiedenis wordt de paradoxale betekenis van het begrip zieleheil, zoals zich dat in de Late Middeleeuwen ontwikkelde, onvoldoende onderkend. Het leidde niet alleen tot spiritualiteit en onthechting, maar ook tot materialisme en individuele manifestatiedrang, als twee kanten van dezelfde medaille. Zo plaveide het argument van het zieleheil de weg voor de moderne samenleving. Het lijkt erop dat welvaart sommige mensen ook de spirituele dimensie van het leven doet vergeten. Tegen deze achtergrond krijgt de religieuze crisis van de zestiende eeuw een nieuwe betekenis. Daarover gaat mijn volgende boek.

## SAMENVATTING

*Een paradigmawisseling*

Tussen 1300 en 1600 tekende zich in Utrecht een groeiende tweedeling in de samenleving af die ten koste van de sociale cohesie ging. De kerk werd het domein van de stedelijke elite en de gegoede burgerij. Hun missen, ceremoniën en objecten beheersten uiteindelijk de gewijde ruimte. Omdat niet iedereen in deze verworvenheden kon delen, werd dit machtsvertoon – want dat was het, zowel in de eigen ogen als in de optiek van buitenstaanders – in Utrecht de voedingsbodem voor de Reformatie. In de loop der tijd was de kerk kwetsbaar geworden.

De kerk had hieraan zelf bijgedragen door een brede interpretatie van het zieleheilsbegrip toe te staan. Er was echter een wereld van verschil tussen het juridische en het evangelische begrip. Het Utrechtse onderzoek maakt duidelijk waarom de twee niveaus onderscheiden moeten worden. Ook al bediende slechts een minderheid van de Utrechtse erflaters zich van het zieleheilsargument om hun liefdadige instellingen te motiveren en waren lang niet alle rijke mensen geïnteresseerd in een vorm van institutionele herdenking, toch stelde het zieleheilsargument de elite en middengroepen in staat om een exclusieve plaats in de kerk in te nemen. Tegelijkertijd koesterden velen een natuurlijk gevoel van zieleheil door als vanzelfsprekend te zorgen voor wie hulp nodig had. De meeste mensen maakten deel uit van meerdere gemeenschappen en toonden zich betrokken bij de samenleving. De vele aspecten van het zieleheilsbegrip manen tot voorzichtigheid inzake begrippen als zieleheilsmarkt, zieleheilseconomie, optelvroomheid en hiernamaalsverzekering. In de historiografie wordt de berekening overbelicht en krijgt de sociale factor te weinig aandacht. De gebruikelijke belichting van de laatmiddeleeuwse mentaliteit doet de toenmalige rationaliteit en religiositeit tekort.

Omdat het zieleheilsbegrip gelaagder bleek dan tot nu toe verondersteld werd, is een paradigmawisseling aan de orde voor zowel de interpretatie van het begrip zieleheil als van de laatmiddeleeuwse mentaliteit. De traditionele kijk is ingegeven door de katholieke leer en de humanistische en protestantse visie op het katholieke geloofsleven in de Middeleeuwen. Maar het dagelijkse leven is buiten beschouwing gelaten. Het theologische, juridische en politieke discours kan niet op een lijn gesteld worden met de manier waarop mensen religie ervaren en hanteren. Om vast te stellen hoe mensen religie invullen is systematisch onderzoek naar het menselijk handelen binnen een welomschreven tijd en ruimte vereist. Alleen dan is het mogelijk om onderscheid te maken tussen oprechte religieuze ervaringen en manipulatie of oneigenlijk gebruik van religieuze regels.

Utrecht biedt een goed uitgangspunt omdat hier tot 1528 geen sterk centraal bestuur was. Daarom kon de alledaagse religiositeit zich hier behoorlijk autonoom ontwikkelen. Net als elders rustte de kerk in Utrecht op een brede basis. Er hebben zich weinig incidenten voorgedaan. Omdat er zo weinig tekenen van hervormingsgezindheid waren, is de geschiedenis van zestiende-eeuws Utrecht lang veronachtzaamd. Voor een in de samenleving geïntegreerde katholieke kerk was tot voor kort weinig belangstelling. De noodzaak van revisie wordt algemeen erkend, maar ligt in Nederland moeizamer dan elders, omdat de protestantse Republiek zo nauw met de nationale identiteit verweven is. De reconstructie van de sociale verhoudingen in Utrecht levert echter een consistenter en vooral menselijker geschiedbeeld op dan het gebruikelijke. Ook in Utrecht zijn

EEN PARADIGMAWISSELING

individualisme en andere kenmerken van de Renaissance al vanaf 1250 te onderkennen. Aan de ontwikkelingen in kerk en buurt lagen een natuurlijk godsbesef, zelfbewustzijn, een praktische geest en onderlinge betrokkenheid ten grondslag. Als zodanig is de laatmiddeleeuwse religiositeit te omschrijven als aards, betrokken en zelfbewust.