



2017

Sacrale ruimte in de vroegmoderne Nederlanden

Liesbeth Geevers & Violet Soen (red.)

Universitaire Pers Leuven

Overdruk uit Nieuwe Tijdingen - Sacrale ruimte in de vroegmoderne Nederlanden
ISBN 978 94 6270 119 9 – © Universitaire Pers Leuven, 2017

Inhoud	5	Kort bericht aan de lezer
	7	Sacrale ruimtes in de vroegmoderne Nederlanden: perspectieven en dwarsverbanden Violet Soen & Anne-Laure Van Bruaene
	29	Ter promotie der devotie. Materiële voorzieningen en offervaardigheid voor de Sint-Leonarduscultus in Zoutleeuw (1453-1505) Ruben Suykerbuyk
	59	Aan de rand van het graf. De transformatie van het funeraire leven en landschap in Antwerpen en Brugge tijdens de calvinistische republieken (1577/1578 - 1584/1585) Tiffany Bousard
	87	De storm doorstaan: Continuïteit en verandering in de protestantse inrichting van middeleeuwse kerken ten tijde van de Republiek Justin E. A. Kroesen
	105	Grensoverschrijdende katholieke claims. De grenzen tussen publieke en private ruimte voor sacrale doeleinden in de zeventiende-eeuwse Republiek Carolina Lenarduzzi
	129	Een herinnerd religieus landschap: vroegmodern Amsterdam Joke Spaans



Nieuwe Tijdingen. Over vroegmoderne geschiedenis - 2017
Sacrale ruimte in de vroegmoderne Nederlanden

Nieuwe Tijdingen

Over vroegmoderne geschiedenis

Nieuwe Tijdingen. Over vroegmoderne geschiedenis neemt de lezer mee naar het vervlogen verleden van de vijftiende tot en met de achttiende eeuw. Iedere uitgave richt zich op een recente ontwikkeling in het historisch onderzoek naar deze schakelperiode. Daardoor komen verrassende thema's aan bod: van sacrale ruimte tot publieksgeschiedenis, van handelsnetwerken tot lobbypraktijken, van festiviteiten tot onderwijsinstellingen. Geïnteresseerden in de vroegmoderne tijd worden zo geprikkeld door toegankelijk geschreven bijdragen, terwijl vakgenoten in deze artikelen de laatste stand van het onderzoek kunnen consulteren. Alle artikelen zijn beoordeeld door anonieme referenten.

Nieuwe Tijdingen is een initiatief van de Vlaams-Nederlandse Vereniging voor Nieuwe Geschiedenis (VNVNG) en verschijnt vanaf 2017 bij Universitaire Pers Leuven.

Redactie

Anita Boele (Universiteit Utrecht)

Judith Brouwer (Huygens ING)

Hans Cools (KU Leuven)

Paul Knevel (Universiteit van Amsterdam)

Joop Koopmans (Rijksuniversiteit Groningen)

Michael Limberger (Universiteit Gent)

Guido Marnef (Universiteit Antwerpen)

Dries Raeymaekers (Radboud Universiteit Nijmegen)

Wouter Ryckbosch (Vrije Universiteit Brussel)

Violet Soen (KU Leuven)

Sacrale ruimte in de vroegmoderne Nederlanden

onder redactie van Liesbeth Geevers & Violet Soen

Universitaire Pers Leuven

Verschijnt jaarlijks in oktober

Print ISSN: 2593-0346

Online ISSN: 2593-0354

© 2017 Leuven University Press / Presses Universitaires de Louvain /
Universitaire Pers Leuven. Minderbroedersstraat 4, B-3000 Leuven (Belgium)

Alle rechten voorbehouden. Behoudens de uitdrukkelijk bij wet bepaalde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt, op welke wijze ook, zonder de uitdrukkelijke voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgevers.

ISBN 978 94 6270 119 9

e-ISBN 978 94 6166 241 5

D/2017/1869/41

NUR: 685

Ontwerp: Dogma

Illustratie omslag: Gerrit Pietersz. de Jong, Familie op bedevaart in Heiloo, 1630,
inv.nr. BMH s473b, Museum Catharijneconvent, Utrecht.

Een herinnerd religieus landschap: vroegmodern Amsterdam

Joke Spaans

Hoewel Amsterdam in de zeventiende eeuw officieel een gereformeerde stad was, bleef de herinnering aan het voor-reformatorische verleden levend. Het nieuwe regime eigende zich de religieuze gebouwen toe, maar het nieuwe gebruik lag vaak in het verlengde van het oude. Katholieken en andere dissenters waren geen passieve toeschouwers, maar gaven oude en nieuwe gebouwen hun eigen betekenissen. De herinnering aan het Wederdopersoproer van 1535, op en rond de Dam, werd levendig gehouden in schilderijen en prenten, en tot het eind van de 17e eeuw gebruikt tegen doopsgezinden en quakers. Op enkele plaatsen kon de verloren eenheid in herinnering worden gebracht.

Het religieuze landschap van middeleeuws Amsterdam was rijk en gevarieerd. Het omvatte de twee parochiekerken voor de Oude en Nieuwe Zijde, maar ook een aantal kapellen in de stadswijken daaromheen en in charitatieve instellingen. Eén van die kapellen, de Nieuwe Zijds Kapel tussen Rokin en Kalverstraat was een belangrijk bedevaartsoord. Langs de Heilige Weg kwamen pelgrims naar de plaats waar in 1345 een sacramentswonder had plaatsgevonden. De middeleeuwse stad telde daarnaast een verbijsterende hoeveelheid kloosters. Buiten de omwalling lagen de twee oudste en meest prestigieuze kloosters, van de kartuizers aan de westkant van de stad en van de augustijner kanunniken of regulieren, stroomopwaarts van waar de Amstel de stad binnenkwam. Beide werden al voor de Alteratie verwoest.¹ Vrouwenkloosters vestigden zich binnen de wal: een heel cluster aan tertiariessenconventen ontwikkelde zich rond het oudste vrouwenklooster, dat van de reguliere augustinessen of Oude

1 Jan Wagenaar, *Amsterdam in zyne opkomst, aanwas, geschiedenissen, voorregten, koop-handel, gebouwen, kerkenstaat, schoulen, schutterye, gilden en regeeringe*, 3 dln, Amsterdam 1760-1767, dl. I, p. 229-230, dl. II, p. 52; Casparus Commelin, *Beschryvinge van Amsterdam*, 2 dln, Amsterdam 1693, dl. II, p. 1045.

Nonnen in de zuidoosthoek, tegenover dat van hun mannelijke tegenhangers. Op de drassige en voor bewoning minder gewilde strook langs de noordoostrand van de stad vestigden zich franciscanen en paulusbroeders. Clarissen bewoonden een klooster in het uiterste zuiden. In de dure noordwesthoek lag slechts één enkel vrouwenklooster, het Geertruidenconvent. Huizen van cellebroeders en -zusters en een begijnhof completeerden het geheel: gezamenlijk bezetten deze instellingen een derde van de oppervlakte binnen de stadsmuren.² Het religieuze landschap strekte zich echter ook buiten de kerken, kapellen en kloosters uit. Eenmaal per jaar trok de processie van het Mirakel van Amsterdam rond door beide parochies, langs de meeste gebedshuizen van de stad. De hele stad werd daarmee even gewijde ruimte, sterker nog dan normaal het geval was, onder de bescherming van de stadspatroon St. Nicolaas en Onze Lieve Vrouwe, de patrones van de Nieuwe Zijde.³

Na de Alteratie veranderde dit religieuze landschap ingrijpend. Het werd ‘gereformeerd’, maar bepaald niet eenvormig. Openlijke godsdienst oefeningen waren in principe alleen toegestaan aan de Nederlandstalige gereformeerde gemeente en aan Frans-, Engels- en Duitstalige gereformeerde immigranten. In de nieuwe wijken die in de zeventiende eeuw in hoog tempo buiten de oude stadsomwalling verrezen om de grote bevolkingsaanwas op te vangen, werden nieuwe kerken gebouwd ten dienste van de publieke kerk. Vanwege hun belang voor de stedelijke economie kregen ook de lutherse stadsbewoners, afkomstig uit het Duitse Rijk en de Scandinavische landen, en sefardische en asjkenazische joden publieke en zelfs monumentale gebedshuizen. De katholieken echter, waaronder zeer aanzienlijke patriciaatsfamilies met een lange staat van dienst in de stedelijke politiek, en ook de minder invloedrijke immigranten moesten het doen met kerkruimtes die niet als zodanig herkenbaar waren.⁴ De confessionele veelkleurigheid van het religieuze landschap in de stad zal ondanks deze versluiering aan weinigen onbekend geweest zijn.

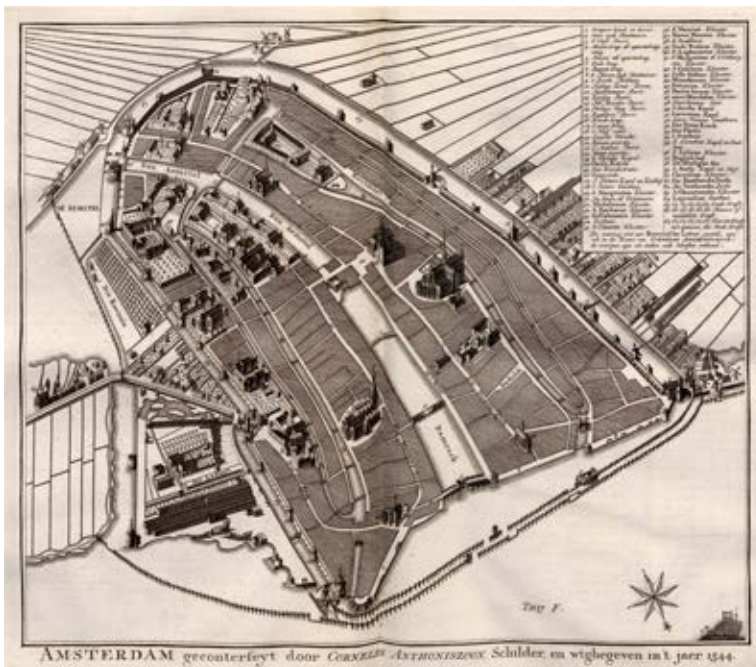
2 Bas de Melker, *Metamorfose van stad en devotie. Ontstaan en conjunctuur van kerkelijke, religieuze en charitatieve instellingen in Amsterdam in het licht van de stedelijke ontwikkeling, 1385-1435*, Amsterdam 2002; id., ‘Burgers en devotie 1340-1520’, in: Marijke Carasso-Kok (red.), *Geschiedenis van Amsterdam*, 5 dln, Amsterdam 2004-2007, dl. I, p. 251-311. Voor een handzaam overzicht over de verschillende instellingen, helaas zonder bronvermeldingen, zie www.theopas.nl > kloosters.

3 P.J. Margry, *Amsterdam en het mirakel van het heilig sacrament. Van middeleeuwse devotie tot 20e-eeuwse stille omgang*, Amsterdam 1988, p. 9-29.

4 Voor de verscheidenheid aan religieuze gemeenschappen en hun verdeling over de stad: Joke Spaans, ‘Stad van vele geloven 1578-1795’, in: Carasso-Kok, *Geschiedenis van Amsterdam*, dl. II-1, p. 384-467.

Een herinnerd religieus landschap: vroegmodern Amsterdam

Het oude kloosterlandschap verdween bij deze herinrichting van de gebouwde omgeving niet volledig. Op verschillende plaatsen schemerde dit nog door de nieuwe, gereformeerde gedaante van de stad heen. Het werd een herinnerd landschap, niet in het minst doordat de gebouwde elementen ervan veelal in stand bleven en een nieuwe bestemming kregen. Die herbestemming lag vaker dan we ons vaak realiseren in het verlengde van de oude. Sommige overblijfsels uit de oude situatie sneuvelden door ongeval of nieuwbouwwoede, maar hun uiterlijk en functie bleven kenbaar uit beschrijvingen en afbeeldingen. Daarmee werd het middeleeuwse religieuze landschap geconserveerd, door rooms zowel als onrooms, en alles wijst erop dat dit bewust gebeurde. Soms was er zelfs geen gebouw nodig, maar bleven door overlevering herinneringen verbonden aan een plek in de stad. Het loont daarom om de veranderingen na de Alteratie van 1578 in kaart te brengen, te zien wat het nieuwe regime zich toe-eigende, waar het vanaf wilde, wat in een andere vorm hergebruikt of in herinnering gehouden werd. Op die manier krijgen we mogelijk ook zicht op de manier waarop verschillende groepen stadsbewoners het religieuze verleden (her)interpreteerden in de loop van de ‘lange zeventiende eeuw’.



Overzichtskaart uit Jan Wagenaar, *Amsterdam in zyne opkomst, aanwas, geschiedenissen etc.*, 3 dln, Amsterdam 1760–1767, dl. 1, tussen p. 16 en 17. De publieke gebouwen van zestiende-eeuws Amsterdam zijn prominent aangegeven. Opvallend is de concentratie van kloosters in de zuidwesthoek. Universiteitsbibliotheek Leiden, sign. 1106 A 16–18

Voor ons begrip van de verandering van het religieuze landschap van Amsterdam in deze periode zijn de stadsgeschiedenissen van Caspar Commelin en Jan Wagenaar nog steeds belangrijke bronnen. Zoals in die tijd gebruikelijk vertellen zij de geschiedenis van hun stad voor een niet onbelangrijk deel aan de hand van de gebouwde omgeving. De stad is als het ware een open boek, waaraan het verleden kan worden afgelezen. Zij behandelen de lotgevallen van religieuze gebouwen na de Alteratie echter niet altijd op een systematische wijze. Hoewel Commelin de verschillende kloosters kort de revue laat passeren, en daarbij vermeldt waartoe de gebouwen in zijn tijd nog dienden, behandelt Wagenaar alleen de publieke gebouwen die in zijn tijd in gebruik waren, waarbij een eventueel kerkelijk verleden slechts zijdelings aan de orde komt.⁵ R.B. Evenhuis beschrijft in zijn geschiedenis van de hervormde gemeente van Amsterdam de gevolgen van de Alteratie voor de gebouwde omgeving aan de hand van een fictieve wandeling over de stadsplattegrond van Cornelis Anthonisz. uit 1538. Hij staat echter in zijn rondgang vooral stil bij plaatsen die herinneren aan de organisatie van de gereformeerde kerk na de Alteratie van 1578.⁶ Historici als Wagenaar en Evenhuis wilden vooral de plaatsen kunnen aanwijzen die getuigden van gebeurtenissen die bijdroegen tot de roem van respectievelijk hun vaderstad en kerkgenootschap. Voor hen waren die herinneringen dragers van nationale en kerkelijke identiteit.

In de afgelopen veertig jaar is er meer aandacht gekomen voor de manieren waarop gemeenschappen het landschap, en objecten in dat landschap, bewust gebruiken om die gebeurtenissen uit het verleden levendig te houden die hun in staat stellen een collectieve identiteit te creëren. Voortbouwend op het werk van de Franse socioloog Maurice Halbwachs, die wees op het bestaan van collectieve herinneringen die het individuele geheugen sturen en vorm geven, heeft vooral de Franse historicus Pierre Nora de bestudering van 'plaatsen van herinnering' bevorderd.⁷ Ook voor Nederland heeft deze historiografische trend inmiddels navolging gevonden.⁸ Veel van dit werk richt zich op de rol van geschiedschrijving en 'invention of tradition' in de ontwikkeling van moderne nationale identiteiten, maar gaandeweg is er ook belangstelling ontstaan

5 Commelin, *Beschryvinge*, dl. I, p. 194–207; Wagenaar, *Amsterdam*, gebouwen in deel II.

6 R.B. Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam*, 5 dln, Amsterdam 1965–1978, dl. I, p. 111–128.

7 Een introductie op memory studies: Astrid Erll, 'Cultural Memory Studies. An Introduction', in: Astrid Erll and Ansgar Nünning, *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlijn & New York 2008, p. 1–9.

8 N.C.F. van Sas (red.), *Waar de blanke top der duinen - en andere vaderlandse herinneringen*, Amsterdam & Antwerpen 1995; Henk Wesseling (red.), *Plaatsen van Herinnering*, 4 dln, Amsterdam 2005–2006.

voor de rol van materiële cultuur in religieuze identiteit en voor de collectieve herinnering van religieuze groepen.⁹

Kerken en kloosters spelen in dit onderzoek een belangrijke rol,¹⁰ maar inmiddels verbreedt het zich ook naar memorabele plaatsen daarbuiten. In haar recente boek *The Reformation of the Landscape* beschrijft Alexandra Walsham hoe vroegmoderne Engelse, Schotse en Ierse katholieken en protestanten objecten in het landschap ervoeren die voor hen betekenisvol waren, en daarom voor andersdenkenden aanstootgevend. Dat gold voor gebouwen en ruïnes, maar ook voor natuurlijke landschapselementen zoals bomen en bronnen, of zelfs plaatsen waar dergelijke objecten ooit geweest waren. Op indrukwekkende wijze laat zij zien hoe het landschap in de loop van de geschiedenis, naarmate verschillende religieuze overtuigingen om de voorrang streden, telkens werd veranderd. De plaatsen van herinnering van degenen die het pleit verloren hadden, werden soms verwoest, maar vaker geschonden, als een aanschouwelijke les die de superioriteit van de overtuiging van de overwinnaars moest inscherpen. Anderzijds demonstreerden de oorspronkelijke eigenaars, door

- 9 Colleen McDannell, *Material Christianity. Religion and Popular Culture in America*, New Haven & Londen 1995; Arie Molendijk (red.), *Materieel Christendom, Religie en materiële cultuur in West-Europa*, Hilversum 2003; Judith Pollmann en Erika Kuijpers (red.), *Memory before Modernity. Practices of Memory in Early Modern Europe*, Leiden & Boston 2013; Geert Janssen, *The Dutch Revolt and Catholic Exile in Reformation Europe*, Cambridge 2014; zie ook het artikel van Lenarduzzi in deze bundel.
- 10 Nigel Yates, *Buildings, Faith and Worship. The Liturgical Arrangement of Anglican Churches 1600–1900*, 1991, rev. ed. Oxford 2000; id., *Liturgical Space. Christian Worship and Church Buildings in Western Europe. 1500–2000*, Aldershot 2008; Will Coster en Andrew Spicer (red.), *Sacred Space in Early Modern Europe*, Cambridge 2005; Andrew Spicer en Sarah Hamilton (red.), *Defining the Holy. Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Farnham 2005; Andrew Spicer, *Calvinist Churches in Early Modern Europe*, Manchester 2007; id. (red.), *Lutheran Churches in Early Modern Europe*, Farnham 2012; id., (red.) *Parish Churches in the Early Modern World*, Farnham 2016; Susan Guinn-Chipman, *Religious Space in Reformation England*, Londen 2013. Voor Nederland: C.A. van Swigchem, T. Brouwer en W. van Os, *Een huis voor het Woord. Het protestantse kerkinterieur in Nederland tot 1900*, Den Haag 1984; in het royale oeuvre van Regnerus Steensma is veel aandacht voor nog zichtbare elementen van middeleeuwse kerkarchitectuur; Mia Mochizuki, *The Netherlandish Image after Iconoclasm, 1566–1672. Material Religion in the Dutch Golden Age*, Aldershot 2008; Justin Kroesen, *Mis! Middeleeuwse kerkinterieurs in Groningen en Oost-Friesland*, Bedum 2012; id., ‘Na de Beeldenstorm. Continuïteit en verandering in het gebruik van middeleeuwse kerkruimten in Nederland na de Reformatie, met bijzondere aandacht voor het koor’, *Jaarboek voor Liturgieonderzoek* 30 (2014), p. 137–163.

dergelijke lege plekken of ruïnes niet te negeren, maar de herinnering eraan nadrukkelijk levendig te houden, ze te bezoeken en door de opvoering van oude en nieuwe rituelen te markeren, dat zij zich niet gewonnen gaven, en legden zij een claim op de openbare ruimte en een historisch gefundeerd bestaansrecht.¹¹

Kerken

Bij de Alteratie van 1578 kreeg de publieke gereformeerde kerk voor haar eredienst de oude parochiekerken in gebruik, de Oude Kerk en de Nieuwe Kerk, en enkele jaren later bovendien de Mirakelkapel (Nieuwe Zijds Kapel) en de Olofskapel (Oude Zijds Kapel). Ze werden ontdaan van altaren en beelden, maar de gebouwen zelf, met al hun herinneringen aan het verleden, werden geschikt bevonden voor de nieuwe vorm van eredienst. Puriteinse groepen maakten de gereformeerde kerk hierover verwijten, in Engeland, maar ook in de Republiek.¹² Rond het midden van de zeventiende eeuw polemiseerde de Utrechtse predikant Daniël van Henghel (1618-1689) met brownisten, Engelse geloofsvluchtelingen die zeer ver gingen in hun eisen om de kerk van elke herinnering aan het katholieke verleden te zuiveren. Zij verwierpen het gebruik van de oude kerkgebouwen, omdat die met hun kruisvorm, hun oriëntatie op het oosten en hun versieringen de indruk zouden kunnen wekken dat er enige heiligheid aan het gebouw kleefde, een opvatting die voor hen thuishoorde bij de verworpen 'pauzelijke superstities'. Ook de preekstoel moest het ontgelden. Deze 'privileged tub' herinnerde aan 'het pausdom' waarin de gewijde geestelijkheid een eigen klasse binnen de christenheid had uitgemaakt, en was dus strijdig met het door protestanten beleden priesterschap van alle gelovigen. Henghel vond echter juist de scrupules van de brownisten een vorm van bijgeloof.¹³

Ook de toonaangevende Utrechtse professor in de theologie Gisbertus Voetius (1589-1676) achtte een eigen, meer protestantse bouwstijl onnodig, en de oude kerken vanwege hun schoonheid en decorum uitermate geschikt als bedehuizen. De oudste

- 11 Alexandra Walsham, *The Reformation of the Landscape. Religion, Identity and Memory in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford 2011.
- 12 Walsham, *Reformation of the Landscape*, p. 90-94; Keith L. Sprunger, *Dutch Puritanism. A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leiden 1982, p. 43-90.
- 13 Daniel van Henghel, *Zedigh, en grondigh bericht over het gebruyck der genaemde geestelijke goederen (...) in den gestichte van Utrecht*, Utrecht 1666 [Kn 9432], p. 5, 14.

christenen, waarop protestanten zich bij voorkeur modelleerden, hadden immers geen specifieke regels gesteld aan de vorm van hun kerken. Er was daarom geen enkele reden om bijvoorbeeld te proberen de Tempel van Jeruzalem te imiteren – reconstructie van de Tempel was populair onder geleerden van die tijd – of de Romeinse basilica dwingend voor te schrijven. Onmiskkenbaar was er onder gereformeerden een sterke aandrang om het katholieke verleden juist te claimen, en de nieuwe publieke kerk te positioneren als de rechtmatige erfgenaam ervan.¹⁴

Die claim werd versterkt door het aanbrengen van elementen die de juistheid van het nieuwe religieuze regime onderstreepten. Tekstborden met bijbelteksten, en opschriften die herinnerden aan de hardhandige hervorming van de religie, maakten de bezoekers van de ruimten duidelijk waar zij stonden. Zo kreeg het koorhek in de Oude Kerk de opschriften ‘t Misbruyk in Godes Kerck allengskens ingebracht / Is hier weer afgedaen in tiaer seventich acht XVc’ en ‘Men moet om Godes dienst en kennis’ reyn te houwen / Op ’s woords gront nu voortaan geen menschen instel bouwen’. In een balk in een van de zijwanden herinnerde een andere spreuk aan de ondergang van de Spaanse Armada in 1588 in een hevige storm. Berichten over de toerusting en afvaart van deze onoverwinnelijk geachte vloot, bestemd om de Lage Landen voor de Spaanse kroon en het oude geloof te heroveren hadden de opstandelingen destijds grote vrees ingeboezemd, en omgekeerd werd de vernietigende storm gezien als een goddelijke redding uit de nood, en een bewijs voor de rechtvaardigheid van de zaak van de opstand.¹⁵ De voorstelling van een ezel op een preekstoel, met voor zich een paard in een wieg die door een kat werd geschommeld liet men echter ongemeoid. Misschien zat het zo hoog dat het moeilijk te zien, of lastig te verwijderen was. Later meende men dat dit burleske tafereeltje juist gespaard was omdat protestantse kerk-gangers er een veroordeling in konden zien van de oude religie.¹⁶

- 14 Gisbertus Voetius, *Politicae ecclesiasticae libri tres*, 4 dln., Amsterdam 1663–1676, dl. I, p. 868–869. Over reconstructies van de Tempel van Jeruzalem Jetze Touber, ‘The right measure: architecture and philology in biblical scholarship in the Dutch Early Enlightenment’, *Historical Journal* 58/4 (2016), p. 1–27.
- 15 Andrew Pettegree, *The Invention of News. How the world came to know about itself*, Londen 2014, p. 151–158; vgl. W.P.C. Knuttel, *Catalogus van de pamfletten-verzameling, berustende in de Koninklijke Bibliotheek*, Utrecht 1978, nrs 832–850.
- 16 Commelin, *Beschryvinge*, dl. I, p. 194 noemt het een satire op de macht van de ongeleerde geestelijkheid over de wereldlijke macht; Wagenaar, *Amsterdam*, dl. I, p. 99–100.



Allegorie op het geloof. De prent van Pieter Breughel, hoewel fictief, geeft een indruk hoe voor de Reformatie verschillende delen van het kerkgebouw elk een eigen liturgische functie hadden. Rijksmuseum Amsterdam, sign. FM 418Ag, nr 12

Voor de protestantse eredienst stond niet langer het altaar centraal, maar de preekstoel. Het hoogaltaar in het koor werd altijd verwijderd. Meestal werd het koorhek gehandhaafd en bleef de ruimte daarachter in gebruik, als plaats om te begraven, huwelijken te voltrekken, en bijvoorbeeld als vergaderruimte voor classes en synoden. Ook zijkapellen werden ontdaan van altaren en doopvonten. Een enkele kapel werd verkocht aan welgestelde families die er hun particuliere grafkelder van maakten en er hun rouwmonumenten plaatsten. De meesten werden door schotten van de rest van het schip afgescheiden, en kregen alternatieve bestemmingen: als vergaderplaats voor de kerkenraad, uitdeelruimte voor de diaconie, catechisatielokaal, of, banaler: als turfhok, stookhuis, of opslagloods voor gravenmakers en timmermannen. In de loop van de zeventiende eeuw verdwenen de kerkhoven naar de stadstrand.¹⁷ Op de vrijgekomen ruimte verrezen bijgebouwtjes. Daarbij werden herbestede zijkapellen soms letterlijk uitgebouwd: de woningen voor kosters, deurwaarders en stoelenzetsters hadden soms vertrekken binnen en buiten de muren van het oorspronkelijke kerkgebouw.¹⁸

¹⁷ Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 235.

¹⁸ Voor de Oude en Nieuwe Kerk: Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 95-96, 109.

Al hadden gereformeerde theologen dan geen principiële bezwaren tegen het gebruik van de middeleeuwse parochiekerken, in praktisch opzicht waren ze eigenlijk onhandig voor de gereformeerde liturgie. Waar ze voorheen verschillende brandpunten voor devotie hadden gekend, richtte de gereformeerde eredienst zich strikt op de verkondiging van het Woord. Toch werden de oude parochiekerken vrijwel nooit vervangen door gebouwen die meer op de nieuwe liturgie waren ingericht. Alleen waar het nutteloos geworden hoogkoor in reconstructie was op het moment van de Reformatie, werd het wel eens geheel afgebroken, zodat een handzamer hallenkerk overbleef.¹⁹ Nieuwe kerken waren vaak rechthoekige hallenkerken, waarin de plaats van de preekstoel bleef waar hij in het schip van een kruiskerk geweest was: aan een van de lange zijden. De achtkantige vorm van de eerste nieuwgebouwde gereformeerde kerk in de fortificatie Willemstad, van de Leidse Marekerk en de Middelburgse Oosterkerk, en de opvallende Ronde Lutherse Kerk van Amsterdam wordt vaak geprezen als typisch protestants, omdat de preekstoel daar een veel centralere plaats had, maar deze vorm werd in de praktijk opvallend weinig toegepast, al had de Amsterdamse Noorderkerk, gebouwd in de vorm van een Grieks kruis, wel een achtkantige binnenruimte.²⁰

Voor de invoering van de Reformatie hadden de kerkgangers zich op zelf meegebrachte klapstoeltjes en krukjes of staande rond de preekstoel geschaard om preken aan te horen. Naarmate de gereformeerde gemeenten groeiden, werd dat te rommelig bevonden. Kerkmeesters installeerden vaste mannenbanken, afgesloten met hekjes, eerst voor de leden van de kerkenraad en de stedelijke bestuurscolleges, vervolgens ook voor gewone kerkgangers. Deze banken waren met schotten omgeven tegen de tocht. Kussens en stoven voorzien van smeulende turf zorgden voor extra comfort. Voor vrouwen kwamen er losse, uniforme vrouwenstoelen, keurig in het gelid in welomlijnde 'perken'. Stoelen waren plezieriger dan banken voor draagsters van volumineuze rokken, en ook zij konden een verwarmende stoof bestellen. Banken en stoelen werden verhuurd, en via die verhuur ontstond een zitplaatsenarrangement dat de sociale rangorde in de stedelijke gemeenschap – voor zover die de gereformeerde kerk bezocht – perfect weerspiegelde. De betere plaatsen waren voor de welgestelden, de armen zaten achterin, op gratis losse bankjes achter de verhuurde banken, waar het zicht op de preekstoel minimaal was en de predikant waarschijnlijk

19 Spicer, *Calvinist Churches*, p. 126.

20 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 134; Spicer, *Calvinist Churches*, p. 134-144.



Genootschap ter Oefening van de Wapenhandel Pro Patria in de Nieuwe Kerk te Amsterdam, 1786. Rijksmuseum, sign. RP-P-1944-2160

slecht verstaanbaar. Daar waren ook staanplaatsen.²¹ In vroeger tijden hadden de processies die rangorde getoond.²²

Behalve gezeten werd er in de kerken ook begraven. Hiervoor werd vrijwel de hele oppervlakte benut, en dan bleken het koor en de (private) zijkapellen ineens hoogst ervolle plaatsen om het laatste oordeel af te wachten. De elite had daar haar grafkelders, en zeehelden kregen hun praalgraven vaak op de plaats waar vroeger het hoogaltaar had gestaan. Merkwaardig genoeg was de plaats waar de gereformeerde sacramenten uitgereikt werden niet heiliger dan de rest van het gebouw: doop en avondmaal werden bediend met behulp van losse doopbekkens en schragentafels, die simpel en vooral tijdelijk waren.²³ Het hekwerkje rondom de voet van de preekstoel was dan ook niet bedoeld om de heiligheid van de dooptuin, de ruimte aan de voet

- 21 Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam*, dl. II, p. 46-48; vgl. Jan Lucassen en Gerard Trienekens, 'Om de plaats in de kerk. Een onderzoek naar maatschappelijke ongelijkheid, voornamelijk in de negentiende eeuw', *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis* 10 (1978), p. 239-304. Gratis plaatsen: Spaans, 'Stad van vele geloven', p. 432; staanplaatsen: Stadsarchief Amsterdam (SAA), Archief kerkvoogdij Amstelkerk, inv. nr. 5 (20 januari, 2 februari 1745, 7 februari 1777).
- 22 Herman Roodenburg, *Onder censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578-1700*, Hilversum 1990, p. 61-68.
- 23 Althans in Holland. In de noordelijke provincies waren soms vaste tafels, zie het artikel van Justin Kroesen in deze bundel.

van de kansel, te waarborgen. In die dooptuin zaten de vrouwen van de mannelijke hoogwaardigheidsbekleders die op de eregestoelten tegenover de preekstoel zaten. De brede gemeente zat zo ingeklemd tussen en onder het oog van de hooggeplaatste dames en heren. Er was veel onchristelijke naijver over het recht op de stoelen in de dooptuin. Voor doopouders was er nooit plaats: zij zaten op aparte banken, weg-gemoffeld achter de preekstoel, tegen de buitenwand van de kerk.²⁴ Ook was er geregeld gesteggel over dove oude mensen, die de preek alleen konden horen wanneer ze dicht bij de predikant zaten, maar te min bevonden werden om in de dooptuin te worden toegelaten. In 1682 werden speciale, eenvoudige bankjes ingericht voor ‘arme oude lieden’. Ze werden geplaatst langs het hekje van de dooptuin, maar wel nadrukkelijk aan de buitenkant ervan.²⁵ Zo werden kool en geit gespaard: de arme bejaarden werd het gehoor van het Woord niet onmogelijk gemaakt, en de sociale conventies bleven in stand.

De enige plek die in gereformeerde kerken werkelijk als heilig ervaren lijkt te zijn was de preekstoel zelf: die mocht bijvoorbeeld niet schoongemaakt worden door vrouwen. De plaats waar het Woord bediend werd, kreeg zo een waardering vergelijkbaar met die van het katholieke altaar.²⁶ Aan het einde van de achttiende eeuw oefenden de patriotse exercitiegenootschappen in de kerken. Ze maakten de kerk veel vuiler dan de gewone kerkgangers. Het heeft er alle schijn van dat dit met opzet gebeurde, als een democratisch protest tegen de bevoorrechtiging van de ‘heersende kerk’ boven andere kerkgenootschappen, en tegen de wijze waarop het zitplaatsarrangement in de kerken de sociale ongelijkheid bevestigde. Ze bonkten hun geweren zo hard neer op de zerken dat die barstten. Ze waterden tegen de zuilen en deden hun gevoeg in de preekstoel.²⁷ Calvinisten hadden in 1578 hetzelfde gedaan op de heiligste plaats in de kapel van het mirakel.²⁸ Behalve ruimten voor de eredienst waren de oude parochiekerken zo ook plaatsen van herinnering aan de Reformatie, ruimten die de identiteit

24 SAA, Archief kerkvoogdij Amstelkerk, inv. nr. 4, p. 9 (10 februari 1694), 90–91 (20 maart 1725).

25 SAA, Archief kerkvoogdij Oude Kerk, inv. nr. 72 (19 december 1682).

26 Instructie voor de koster, SAA, Archief kerkvoogdij Noorderkerk, inv. nr. 92, doc. nr. 10 (30 januari 1655). In de Nieuwe Kerk maakte een timmerman bij de jaarlijkse voorjaars-schoonmaak de preekstoel schoon, terwijl schoonmaaksters de rest van het gebouw reinigden: SAA, Archief kerkvoogdij Nieuwe Kerk, inv. nr. 1, p. 87 (7 november 1664), inv. nr. 251 (1711).

27 SAA, Archief kerkvoogdij Oude Kerk, aantekenschrift, inv. nr. 179 (27 mei 1781).

28 Margry, *Amsterdam en het mirakel van het heilig sacrament*, p. 37.

van de kerkelijke en burgerlijke gemeente uitdrukten en de standsverschillen inscherpten, en waar nieuwe vormen van sacraliteit werden ontwikkeld.

Kloosters

Naast de parochiekerken werden ook wijkkapellen en kloosterterreinen ‘gereformeerd’. Verschillende kloosters en kapellen werden vertimmerd tot burgerhuizen en verdwenen spoorloos. De wat minder prestigieuze tertiariissenconventen bestonden waarschijnlijk op het moment van opheffing voornamelijk uit ‘houten cellekens’ die snel plaats konden maken voor andere bebouwing. Soms verried alleen een wel erg hoog leien dak of een klokkentorentje nog dat een woonhuiscomplex ooit een kapel was geweest, zoals bij de voormalige St. Jacobskapel in de bocht van de Nieuwendijk.²⁹ Van een aantal werden echter delen hergebruikt voor publieke doeleinden. Juist hierdoor zijn die nog langere tijd min of meer herkenbaar aanwezig gebleven, een enkele tot op de dag van vandaag.

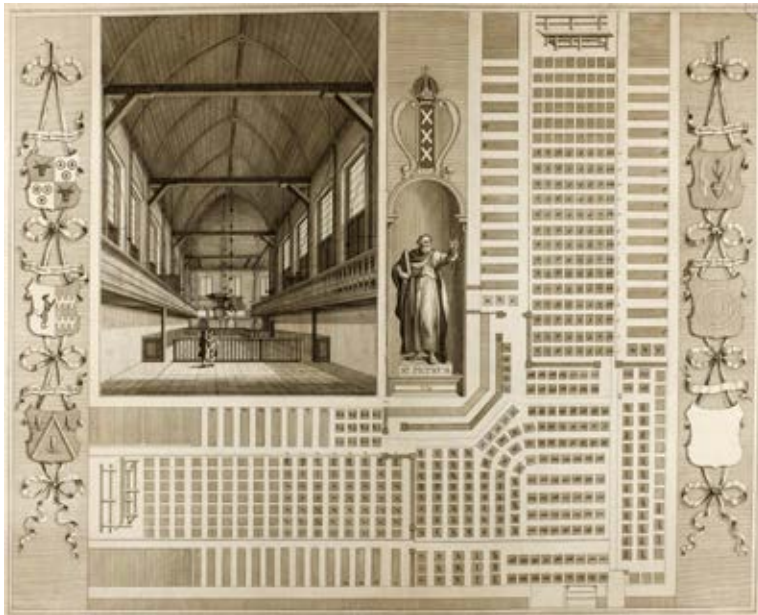
De kapel van de Nieuwe Nonnen bleef kerk. Hij werd toegewezen aan de gereformeerde kerk. De verdere bebouwing van het kloosterterrein werd in gebruik genomen als stadsziekenhuis. Drie gasthuizen die tot nu toe verspreid over de stad gevestigd waren geweest werden hier samengevoegd en de nonnenkapel werd, nu herdoopt tot gereformeerde Gasthuiskerk, de kerk voor de zieken, maar ook voor omwonenden.³⁰ Zoals ook in andere steden wel gebeurde, werd daar een predikant benoemd die er moest preken en door de week de zieken moest bezoeken. Hij had een wat andere, en aanvankelijk ook mindere status dan de overige stadspredikanten.³¹ De Gasthuiskerk werd in 1645 vergroot. Een kloostergebouw dat haaks op de kapel stond, en dat tot dan toe in gebruik was als mannengasthuis werd aan de kerk getrokken, om na de brand in de Nieuwe Kerk vervangende kerkruimte te scheppen. Later werd dit deel nog verlengd. Na deze vergrotingen viel de kerk qua vorm behoorlijk uit de toon. Hij had een onhandige L-vorm, en in geen andere publieke kerk vond men zulke prominente galerijen – zoals in schuilkerken waarin met ruimte gewoekerd moest worden.³² Hij deed waarschijnlijk dienst als armenkerk: het was de enige kerk waarin men last had van

29 Commelin, *Beschryvinge*, dl. I, p. 201–202.

30 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 241–246.

31 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 128–130; Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam*, dl. I, p. 155–156.

32 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 127–129.



De gereformeerde Gasthuiskerk bestond uit de voormalige kapel van de Nieuwe Nonnen, vergroot met een erbij getrokken kloostergebouw. Behalve de merkwaardige vorm van deze kerk toont de prent de centrale positie van de preekstoel. Beeldbank TU Delft, Map 163

wandluizen, een akelig bijtend en stinkend ongedierte waar vooral armen zich moeilijk van konden ontdoen.³³ Een aantal andere kloosterkapellen werd in gebruik gegeven aan gereformeerde immigranten die een andere taal spraken: de kapel van de paulusbroeders werd Waalse kerk en de Engelse presbyterianen kregen de begijnhofkapel. Anglicanen gebruikten korte tijd een onderkomen dat mogelijk behoord had tot het minderbroedersklooster.³⁴

De kapel van het Mariaklooster aan de oostkant van het Rokin, op de hoek van de Kalfsvelsteeg en tegenover de Nieuwe Zijds Kapel, was een tijdje in gebruik als stedelijke lakenhal. Juist die seculiere herbestemming conserveerde het pand. Wagenaar vermeldt dat in zijn tijd van alle voormalige kloostergebouwen langs de Nes alleen de Mariakapel nog als kerkje herkenbaar was.³⁵ In 1662 werd de kapel gekocht door paters karmelieten, in opdracht van de Franse ambassadeur. Hij ergerde zich eraan

33 Wandluizen in de Gasthuiskerk: Stukken over de gasthuiskerk, SAA, Archief gasthuizen, inv. nr. 1059, dossier 5 (23 november 1789). De diakenen klaagden dat arme bedeedden wandluizen meebrachten naar de vergaderkamer van de diaconie: Correspondentie, SAA, Archief kerkvoogdij Nieuwe Kerk, inv. nr. 251 (15 december 1722).

34 Spaans, 'Stad van vele geloven', p. 415, 424.

35 Wagenaar, Amsterdam, dl. I, p. 19; dl. II, p. 41.

dat de katholieke onderdanen van Zijne Majesteit van Frankrijk zich in Amsterdam moesten behelpen met een schuilkerk, terwijl Hugenoten openlijk ter kerke konden in de Waalse kerk. Hij wenste een publieke katholieke kerk. De herinnering aan de voormalige kloosterlijke bestemming van het gebouw, gecombineerd met de praktische bruikbaarheid van de voor kerkelijk gebruik geschapen ruimte maakten juist dit pand voor hun doel aantrekkelijk. In 1662 werd de kapel plechtig in gebruik genomen en begonnen de karmelieten er openlijk de mis op te dragen. Het experiment werd aanvankelijk gedoogd door de burgemeesters, maar was geen lang leven beschoren. Een bewuste herschepping van een kloosterkapel als katholieke kerk, ook nog eens recht tegenover de nu gereformeerde Nieuwe Zijds Kapel en in het volle zicht van de gereformeerde kerkgangers, was een provocatie van de bestaande, gereformeerde orde.³⁶ Het is niet ondenkbaar dat welgestelde katholieken ook andere, nu verdwenen, kappen hebben opgekocht en gebruikt als huiskerk, in panden die op het eerste gezicht vertimmerd waren tot woonhuis, maar zeker weten kunnen we dat niet meer. Opmerkelijk is wel dat nog in 1705 een deel van de refter van het voormalige Bethaniënklooster door de Oud-Bisschoppelijke Clerezij in gebruik genomen kon worden als de schuilkerk 'de Ooievaar'. Ook dit was een ruimte die na de Alteratie een seculiere herbesteding had gekregen: als de Latijnse school van de Oude Zijde.³⁷ Het pand, inmiddels verbouwd tot muziekpodium en conferentieruimte, draagt tegenwoordig opnieuw de naam Bethaniënklooster.

Liefdadigheid en onderwijs golden als vrome doeleinden, waarvoor kerkelijk bezit bij voorkeur hergebruikt moest worden. De Latijnse school van de Nieuwe Zijde verhuisde in 1666 van de oorspronkelijke plek achter de Nieuwe Kerk naar een gebouw van het voormalige clarissenklooster dat tot dan toe Aalmoezeniershuis was geweest. In 1678 werden de beide Latijnse scholen op deze plaats samengevoegd.³⁸ Ook het Athenaeum Illustre kreeg bij de oprichting in 1632 een voormalig kloostergebouw tot zijn beschikking, de kapel van het St. Agnesklooster. De Illustere School deelde de 'Agnietenkapel' met de Admiraliteit, die de benedenverdieping als arsenaal in gebruik had. De stadsbibliotheek, in de vijftiende eeuw gesticht als boekerij van de Latijnse school achter de Nieuwe Kerk, aangevuld met de kloosterbibliotheken en gaandeweg verder uitgebreid, kwam op de zolder te staan. Inmiddels is de

36 Spaans, 'Stad van vele geloven', p. 424-425.

37 Wagenaar, *Amsterdam*, Latijnse school: dl. II, p. 374-375, de Ooievaar: dl. II, p. 215.

38 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 374-375.

kapel universiteitsmuseum en biedt zij ruimte voor promoties en andere academische plechtigheden.³⁹ De hortus botanicus, een rechtstreekse, hoewel seculiere afstameling van de kloosterlijke kruidhoven, werd in 1638 aangelegd in de boomgaard van het verdwenen reguliersklooster. Hij stond aanvankelijk onder beheer van de Amsterdamse artsen en apothekers, maar was vanaf 1646 verbonden aan de Illustere School. Hij werd later verplaatst naar het gasthuisterrein om uiteindelijk in de Plantage tot grote bloei te komen, niet alleen ten dienste van de wetenschap, maar ook als wandeltuin.⁴⁰

Hoewel de kloostercomplexen werden geseculariseerd, bleven de bewoonsters van een aantal vrouwenconventen gewoon op hun terrein wonen, nu als particulieren. Ze kregen een pensioen uit de goederen van hun klooster, maar mochten geen nieuwe leden meer aannemen. Uit kloostergebouwen waar al snel een andere bestemming voor bedacht werd, moesten de kloosterlingen verhuizen. Mogelijk kwam een deel van de vrouwelijke religieuzen terecht in de huisjes voor bejaarde vrouwen die ingericht werden op het terrein van het clarissenklooster, of op het begijnhof. Dat hof bleef bestaan, en werd de kern van een katholiek buurtje. Religieuze vrouwen, herkenbaar aan hun kleding, bleven een bekende verschijning in de straten van de stad. Een aantal van hen zette zich in om katholieke leken bij het oude geloof betrokken te houden. Het begijnhof groeide zo uit tot een bruggenhoofd van de Hollandse Zending, de organisatie onder leiding van de apostolisch vicaris en het kapittel van Haarlem. De beginn richtten er een 'schuilkerk' in, demonstratief in het huis tegenover de ingang van hun voormalige kapel. Kanunniken van het Haarlems kapittel woonden op het begijnhof en fungeerden er als pastoors en biechtvaders.⁴¹

De Hollandse Zending steunde voor een belangrijk deel op katholieke leken. Ook dezen borduurden voort op wat er aan infrastructuur nog restte, en bouwden dat uit in nieuwe vormen. Vrome katholieke vrouwen begonnen al in het begin van de jaren 1570 een kostschool voor meisjes die gevaar liepen ten prooi te vallen aan de protestantse ketterij van familie of voogden. Het Maagdenhuis, zoals de instelling zou gaan heten, heeft een lange en bewogen geschiedenis, maar een kloosterlijk geurtje is er altijd aan blijven kleven. De meisjes woonden na 1578 een tijdje in het ontruimde

39 Dirk van Miert, *Illuster onderwijs. Het Amsterdams Athenaeum in de Gouden Eeuw 1632-1704*, Amsterdam 2005, p. 42; Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 112-113, 372; Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam*, dl. I, p. 103-104.

40 D.O. Wijnands, E.A.J. Zevenhuizen en J. Heniger, *Een Sieraad voor de Stad. De Amsterdamse Hortus Botanicus 1638-1993*, Amsterdam 1994, p. 3-77.

41 Spaans, 'Stad van vele geloven', p. 402.

Margarethaklooster aan de Nes, maar het gereformeerde stadsbestuur verbood een dergelijke expliciet katholieke organisatie. Toen onder leiding van apostolisch vicaris Sasbout Vosmeer een nieuwe katholieke kerkelijke organisatie vorm kreeg, steunend op de overblijfselen van de Utrechtse en Haarlemse kapittels, nam de geestelijkheid het bestuur van het meisjeshuis over van de stichtsters. Zij lieten de dagelijkse zorg en het onderwijs voor de meisjes over aan kloppen, ‘geestelijke maagden’ die zonder kloostergeloften een religieus leven leidden en zich inzetten voor de wederopbouw van de katholieke gemeenschap. In Haarlem bestond een grote en actieve ‘vergadering’ van kloppen, en het meisjeshuis, dat nu Maagdenhuis ging heten, is een tijdje aan het Spaarne in Haarlem gehuisvest geweest. Toen ook de Haarlemse magistraat bezwaar maakte tegen een zo in het oog lopende katholieke instelling betrokken ze in 1614 weer een huis in Amsterdam, om in 1628 definitief naar twee naast elkaar gelegen woonhuizen aan het Spui te verhuizen. Het Haarlems kapittel leverde hun biechtvaders. Het is geen toeval dat het Maagdenhuis zijn definitieve vestigingsplaats juist hier gekregen heeft, tegenover de ingang van het begijnhof.⁴²

Het Luciaklooster is het enige kloostercomplex dat tot de dag van vandaag in zijn geheel min of meer herkenbaar bewaard is gebleven. Het werd ingericht als Burgerweeshuis, en is tegenwoordig stadsmuseum. De gemeenschappelijke huishouding van de wezen leek op veel punten op die van een kloosterlijke gemeenschap: gescheiden naar geslacht en onder strakke discipline. Tuchthuizen hadden een vergelijkbare opvoedende en disciplinerende taak: het Rasphuis voor mannen in het clarissenklooster, het Spinhuis voor vrouwen in het Ursulaconvent. Hoewel deze instellingen gaandeweg steeds sterker strafinrichtingen werden, hadden zij oorspronkelijk als taak de tuchtelingen tot inkeer te brengen, werkdiscipline bij te brengen en zo tot nuttige leden van de maatschappij te maken. Een deel van het Rasphuis bleef heropvoedingsgesticht voor zonen van welgestelde families die niet wilden deugen.⁴³ Tuchthuizen kunnen beschouwd worden als verre verwanten van het Bethaniënklooster, dat ooit gesticht was om ‘allerhande zondaressen’ op leeftijd voor hun zonden te laten boeten in een leven van gebed en afzondering. Het klooster werd daarom ook wel dat van

42 H.C. de Wolf, *De kerk en het maagdenhuis. Vier episoden uit de geschiedenis van katholiek Amsterdam*, Utrecht & Antwerpen 1970, p. 263–325; Joke Spaans, *De Levens der Maechden. Het verhaal van een religieuze vrouwengemeenschap in de eerste helft van de zeventiende eeuw*, Hilversum 2012, p. 44–46.

43 Pieter Spierenburg, *The Prison Experience. Disciplinary Institutions and Their Inmates in Early Modern Europe*, New Brunswick & Londen 1991, p. 43–55.

de bekeerde zusters genoemd.⁴⁴ Tegenwoordig is er een bierbrouwerij en eetcafé *De Bekeerde Suster* op de Kloveniersburgwal 6–8.

Het kartuizerklooster bleef op een andere manier in het stedelijke landschap aanwezig. Het kloosterterrein lag aanvankelijk buiten de stad. Het werd geplunderd bij de beeldenstorm van 1566, geruïneerd door de geuzen van Lumey in 1572 en verder verwoest bij het beleg van Amsterdam door Sonoy in 1577. Enkele losstaande cellen en wat bijgebouwtjes die de Opstand hadden overleefd werden met de grond verhuurd aan verschillende gebruikers. De opbrengst was bestemd voor het Burgerweeshuis, waaraan de kloostergoederen na de Alteratie waren toegewezen. De eerste huurder was een koeherder die mogelijk zelf een van de cellen bewoonde. Later vestigde zich er een ondernemer die verrijdbare korenmolens voor het leger bouwde. Toen bij de nieuwe uitleg van de stad de ruïnes van het kloostercomplex binnen de stadsomwalling kwamen te liggen werd de boomgaard met aanpalende bebouwing nog enige tijd uitgebaat als herberg en biertuin. Maar het grootste deel van het terrein werd stadsbegraafplaats – eerst, toen het nog buiten de wal lag, voor besmettelijke pestdoden, maar nadien, toen de kerkhoven rond de parochiekerken getransformeerd waren tot marktplaatsen, als een van de vijf algemene kerkhoven van de stad. De naam van de kartuizers bleef er nadrukkelijk aan verbonden. Een deel van de grond kreeg een liefdadige bestemming. Voor behoeftige oude vrouwen die moesten verhuizen uit de armenhuisjes op het terrein van het clarissenklooster, toen daar woonhuizen moesten komen, bouwden de huiszittenmeesters er hun Weduwenhof.⁴⁵

Plaatsen van herinnering

Ook van kloosters of kapellen die niet langer herkenbaar aanwezig waren, bleef de herinnering in namen van straten, bolwerken en grachten aanwezig. Die straatnamen brengen ons soms naar plekken in de publieke ruimte die nooit een specifiek religieuze of vrome bestemming hadden, maar waaraan wel herinneringen aan een religieus

44 Commelin, *Beschryvinghe*, dl. I, p. 197; Wagenaar, *Amsterdam*, dl. I, p. 18.

45 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 235, 270; Commelin, *Beschryvinge*, dl. I, p. 207, 582; W.F.H. Oldewelt, 'Een ets waarop een tweetal cellen van het klooster der Kartuizers van St. Andries bij Amsterdam is afgebeeld', *Oud-Holland. Nieuwe bijdragen voor de geschiedenis der Nederlandse kunst, letterkunde, nijverheid, enz.*, 68/1 (1953), p. 96–106; I.H. van Eeghen, 'Van karthuizerklooster tot karthuizerhof', *Jaarboek van het Genootschap Amstelodamum* 81 (1989), p. 29–62.

verleden verbonden waren. Enkele van de gevallen die Wagenaar noemt lijken zelfs te moeten worden toegeschreven aan wat we nu ‘*urban legends*’ zouden noemen. Zo verklaart hij de naam van de Papenbrug uit een niet nader te dateren incident in de late middeleeuwen. De brug zou druk gebruikt zijn door priesters die van de Oude Zijde naar de Nieuwe liepen om daar de kerkelijke vieringen bij te wonen. Op een vastenavond zouden ze, in de bij die gelegenheid gebruikelijke feestelijke stemming, per ongeluk met hun fakkels het uithangbord van een herberg genaamd ‘Het Vagevuur’ in brand gestoken hebben, waarna ook de nabij gelegen brug in vlammen opging. De nieuwe brug die het verwoeste exemplaar verving zou daarom de naam Papenbrug gekregen hebben. Dat klink allemaal net te mooi om waar te zijn.⁴⁶

De Martelaarsgracht zou zijn naam ontlene aan de slachtoffers van geloofsvervolging, die vanaf de Haringpikkerstoren in het IJ gegooid en zo door verdrinking om het leven gebracht zouden zijn. Vooral vrouwelijke kettters werden inderdaad wel eens verdronken, al gebeurde dat doorgaans niet aan de rand van de stad, maar publiekelijk op het schavot voor het stadhuis, in een wijnvat.⁴⁷ Voor de naam van de Zandstraat heeft Wagenaar ook een fantasievolle verklaring. Aanvankelijk had men de nieuwgebouwde Zuiderkerk St. Janskerk willen noemen. Enkele puriteinse gereformeerden hadden dat echter te rooms gevonden. Als herinnering aan dat protest, of misschien als ludieke actie tegen de puriteinen, zou de aanpalende straat Santstraat gedoopt zijn, ‘straat van de heilige’ – want op die plek was niet meer zand dan elders.⁴⁸ Even goed tonen zelfs deze naamsverklaringen hoezeer de stad gezien werd als een palimpsest. De gebouwde omgeving getuigde niet alleen passief van wat daar ooit gebeurd was, men wilde ook graag lessen trekken uit het verleden, en schroomde zelfs niet om voor namen van bruggen en straten een leerzame etymologie te bedenken.

Het mooiste voorbeeld van de normativiteit van de herinnering is de manier waarop is omgegaan met de geschiedenis van het Wederopersoproer van 1535 op de Dam. Het jaar tevoren was de Westfaalse stad Münster in handen gevallen van wederopers. Onder leiding van de Haarlemse bakker Jan Matthijsz., die gezien werd als een door God gezonden profeet, en na diens dood de wever Jan Beukelsz. van Leiden, die zich zelfs tot ‘koning van Sion’ liet kronen, hadden zij een groot aantal inwoners verdreven en een radicaal religieus bewind ingevoerd, tot schrik en ontzetting van heel Europa.

46 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. I, p. 33; dl. II, p. 71.

47 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 54; Henk van Nierop, ‘De eenheid verbroken 1522–1566’, in: Carasso-Kok (red.), *Geschiedenis van Amsterdam*, dl. I, p. 313–363, aldaar p. 344.

48 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 130–131.

Toen de val van de stad dreigde onder de belegering door de bisschop van Münster en een aantal naburige vorsten, pleegden adjudanten van koning Jan aanslagen op steden in de Nederlanden. Ondanks verhoogde waakzaamheid van stadhouder en stadsbestuur, slaagden zij er op 10 mei 1535 in het stadhuis van Amsterdam te bezetten. Handlangers onder de burgerij hadden hen erop gewezen dat die avond het stadsbestuur met het Kruisgilde een vrolijke maaltijd hield op het stadhuis, en dat de wacht bij die gelegenheid minder alert was.

Door een combinatie van geluk en wijsheid kon de burgerij het stadhuis op de bezetters heroveren. In een zorgvuldig geregisseerde en hoogst geritualiseerde plechtigheid werden de lijken van de gesneuvelde aanvallers ‘als honden’ aan hun voeten opgehangen aan de galg op Volewijk. De burgers die de actie hadden gesteund werden op het schavot voor het stadhuis letterlijk op een slachtbank gelegd, het hart werd hun uit het lichaam gesneden en vervolgens sloeg de beul hen daarmee op de mond, een symbolische verbeelding van het verraad dat zij in hun harten uitgebroed en met hun mond gepleegd hadden. Jacob van Campen, een bisschop van de herdopers, werd aangezien voor de hoofdschuldige. Ondanks zijn ontkenning werd ook hij publiek geexecuteerd. Hij werd eerst op het schavot te kijk gezet met een bisschopsmijter op het hoofd, vervolgens doorboorde de beul met een priem de tong waarmee hij zijn ketterijen gepreekt had, en hakte hij de hand af waarmee hij gedoopt had. Tenslotte werd hij onthoofd en zijn lichaam verbrand. Zijn afgehakte en gemijterde hoofd en zijn hand werden als afschrikwekkend voorbeeld aan de Haarlemmerpoort gespijkerd.

Rondom de Dam, waar het drama zich grotendeels had afgespeeld, werden aanvankelijk verschillende herdenkingstekens aangebracht. De schilder Barend Dircksz (ca. 1500–1577) maakte in opdracht van het stadsbestuur een serie wandschilderingen voor het stadhuis, waarop verschillende beslissende momenten uit de geschiedenis van het oproer te zien waren. Boven de deur van het oude St. Elisabeths gasthuis, dat naast het stadhuis stond, werd een opschrift aangebracht,⁴⁹ evenals op een balk in de Nieuwe Kerk, aan de andere kant van het stadhuis.⁵⁰ Bovendien werd op last van de burgemeesters ieder jaar een plechtige dankdag in die kerk gehouden om te herdenken dat de stad bewaard was gebleven. Die dankdag raakte al voor de Alteratie in onbruik, mogelijk omdat men dat ongepast ging vinden toen de kettervervolgving onder koning Philips II steeds onpopulairder werd.⁵¹

49 Afgedrukt bij Commelin, *Beschryvinge*, dl. II, p. 936.

50 Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam*, dl. I, p. 43.

51 Wagenaar, *Amsterdam*, dl. I, p. 246.

In 1645 was er brand in de Nieuwe Kerk en in 1652 brandden het oude stadhuis en het ernaast gelegen St. Elisabethsgasthuis geheel af. Daarmee verdwenen de originele schilderijen en opschriften die herinnerden aan de spectaculaire gebeurtenissen op en rond de Dam in 1535. Tegen die tijd waren echter zowel de geschiedenis als de schilderijen van Barend Dircksz vereeuwigd in druk. In 1548 had Lambertus Hortensius, rector van de Latijnse school van Naarden, een geschiedenis van het wederdopersoproer geschreven. Het boekje was gedrukt in Bazel en opgedragen aan de burgemeesters en vroedschap van Amsterdam. Nadat de auteur op goed-humanistische wijze de deugden van geleerdheid, welsprekendheid en zedelijke ontwikkeling had aangeprezen, en betoogd dat deze naast lichaamskracht in jonge mensen getraind moesten worden zodat ze in vrede en oorlog hun gemeenschap konden dienen, presenteerde hij een elegant geschreven vergelijking van de aanslagen in Münster en Amsterdam. Het resultaat was een stedenlof: waar de Münstersen het met de oproerige anabaptisten op een akkoordje hadden gegooid waardoor hun stad in anarchie en bestialiteit was verzonken, hadden stadsbestuur en burgerij van Amsterdam de rug recht gehouden en het oproer bezworen.⁵²

Opmerkelijk genoeg werd het boekje van de katholieke Hortensius na de Alteratie en na het verdwijnen van de materiële herinneringsplaatsen nog verschillende keren heruitgegeven in de inmiddels gereformeerde Republiek, telkens op momenten dat de doopsgezinden controversieel waren. Deze heruitgaven hielden de herinnering aan de revolutionaire daden van de anabaptisten uit de begintijd van de Reformatie levendig, ook nadat de doperse beweging onder leiding van Menno Simons alle geweld had afgezworen. In 1614 verscheen een Nederlandse vertaling, geïllustreerd met acht kopergravures, gestoken naar de schilderijen van Barend Dircksz. Ze vertonen een doopplechtigheid van volwassen anabaptisten in een woonkamer, anabaptisten die hun kostbaarheden verkopen om af te reizen naar Münster, vier mannen die met ontblote zwaarden door de stad lopen en oproepen tot boete en bekering, en de spectaculaire naaktlopers: een groep mannen en vrouwen die op het bevel van een anabaptistische profeet naakt de staat op waren gerend, ‘Wee, Wee’ roepend, om zo te getuigen van de naakte waarheid van het evangelie. Hortensius had deze gebeurtenissen beschreven als een voorspel van de eigenlijke aanslag, en een bewijs van de

52 Lambertus Hortensius, *Tymvltyvm anabaptistarum liber vnvs*, Bazel 1548, herdr. Amsterdam 1636. Zie ook S. Zijlstra, *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531-1675*, Hilversum 2000, p. 126-147; Van Nierop, ‘De eenheid verbroken’, p. 328-349.

zinneloosheid van de anabaptisten. Vier andere prenten verbeelden scènes van de eigenlijke aanslag: het zwaardgevecht waarbij de anabaptisten het stadhuis innemen, de stedelijke militie die, gewapend met een kanon, het stadhuis herovert, de dode anabaptisten die aan de galg worden gehangen en de executie van hun leiders op de vleesbank op het schavot.⁵³

De Nederlandse heruitgave van 1614 kwam op een moment dat de gereformeerde kerk verscheurd werd door interne twisten die ook de politiek beroerden. De geschiedenis van Hortensius bood een krachtige waarschuwing tegen dergelijke verdeeldheid. In het voorwoord van de vertaler werd vroom gesteld dat de geschiedenis van het wederdopersoproer niemand meer kon kwetsen, omdat niemand de revolutionaire anabaptistische standpunten nog deelde. Tegelijkertijd was er echter, ondanks inhoudelijke verschillen, ook enige toenadering tussen de doopsgezinden en de aanhangers van Jacobus Arminius, die in 1619 uit de gereformeerde kerk gebannen zouden worden. In deze periode vormden de doopsgezinden, met hun nadruk op strikte levensheiliging bovendien een geduchte concurrent voor de publieke gereformeerde kerk, zodat enig anti-dopers sentiment bij deze vertaler niet uitgesloten kan worden.⁵⁴ Een nieuwe editie van de Nederlandse vertaling, opnieuw met prenten naar de schilderijen uit het inmiddels afgebrande stadhuis, maar nu ook met plaatjes die de gebeurtenissen in Münster toonden, verscheen in 1659, en werd het jaar daarna nog een keer herdrukt.⁵⁵ Op dat moment waren de doopsgezinden, vooral die in Amsterdam, hevig in opspraak. Zij waren intern verdeeld over de waarde van belijdenisgeschriften en vaste liturgische vormen, en er waren sterke verdenkingen dat de door alle gevestigde kerken verworpen en door de overheid verboden leer van de socinianen, die de goddelijkheid van Christus loochenden, bij hen ingang had gevonden.⁵⁶

De herinnering aan het wederdopersoproer werd aan het eind van de zeventiende eeuw nogmaals opgehaald in een reeks nieuwe herdrukken, nu om een verlicht

53 Lambertus Hortensius, *Van den Oproer der Weder-Dooperen*, Enkhuizen 1614, herdrukt ibid. 1624. Tussen het eerste en tweede viertal was, als extraatje, nog een prentje afgedrukt van de herovering van het klooster Bloemkamp bij Bolsward. Dezelfde afbeelding ook in Pierius Winsemius, *Chronique ofte historische geschiedenisse van Vrieslant*, Franeker 1622.

54 A.Th. van Deursen, *Bavianen en slijkgeuzen. Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt*, Franeker 1991, p. 342-344; Roodenburg, *Onder censuur*, p. 166-175.

55 Lambertus Hortensius, *Van den Oproer der Weder-dooperen*, Amsterdam 1659; id., *Oproeren der Wederdoperen, geschiet tot Amsterdam, Munster, en in Groeningerlandt*, Amsterdam 1660.

56 Zijlstra, *Om de ware gemeente*, p. 410-417.

religiebegrip te propageren waarin een algemeen christelijke, burgerlijke publieke moraal de boventoon voerde boven confessionele bepaaldheid. In 1694 verscheen de Nederlandse vertaling opnieuw, nu met een fraaie allegorische titelprent in de stijl van Romeijn de Hooghe die het gewelddadige revolutionaire verleden van de doopsgezinden benadrukte.⁵⁷ Bovendien verschenen er maar liefst vier Franse bewerkingen. De eerste, uit 1695, geeft een vertaling van de tekst van Hortensius, zonder de naam van deze auteur ook maar ergens te vermelden. Waar Hortensius ophield, trok de vertaler de geschiedenis door met een vergelijking tussen de gewelddadige anabaptisten en de quakers.⁵⁸ Beide groepen werden in zijn ogen geleid door personen van geringe afkomst en weinig beschaving, die evenwel grote massa's mensen het hoofd op hol konden brengen met hun bizarre opvattingen. Hun leiders waren niet alleen immoreel, met hun afwijzing van religieuze en burgerlijke conventies, maar ook machtsbelust: alleen het lot van Jan van Leiden zou quakervoorgangers George Penn, Robert Barclay en Benjamin Furly ervan weerhouden hebben zich op te werpen tot koningen van Londen, Edinburgh en Rotterdam. Ook de interne fragmentatie van de doopsgezinde beweging, die volgens de vertaler met name in Amsterdam in talloze splintergroepen was verdeeld, sommigen slechts bestaande uit de leden van een enkele familie, werd aangevoerd als teken van hun gebrek aan 'redelijkheid'.⁵⁹ In 1699 werd de episode ingebed in een (anonieme), brede geschiedenis van de gehele doperse beweging – maar nog steeds voorzien van de illustraties uit de voorgaande bewerkingen van Hortensius.⁶⁰

In de achttiende-eeuwse geschiedschrijving was het oproer een canoniek onderdeel geworden van de Amsterdamse stadsgeschiedenis. Voor de stadsbeschrijving van Commelin werden nieuwe platen geëtst, waarbij de 'klassieke' serie naar de schilderijen van Barend Dircksz. nog werd uitgebreid met een prent van de executie van

- 57 Lambertus Hortensius, *Verhaal van de Oproeren der Wederdoopers, voorgevallen te Amsterdam, Munster, en in Groeninger-land*, Amsterdam 1694; herdrukt Amsterdam 1699.
- 58 De vertaler François Catrou SJ (1659–1737) was een publicist met belangstelling voor het protestants 'fanatisme', *Dictionnaire de biographie Française*, s.v.
- 59 *Histoire des Anabatistes [sic] ou Relation curieuse de leur doctrine, Regne & Revolutions, tant en Allemagne, Hollande, qu'Angleterre, ou il èt traité de plusieurs sectes de Mennonites, Kouakres, & autres qui en sont provenus*, Parijs 1695.
- 60 *Histoire des Anabaptistes, contenant leur Doctrine, les diverses Opinions qui les divisent en plusieurs Sectes, les Troubles qu'ils ont causez, et enfin tout ce qui s'est passé de plus considérable à leur égard, depuis l'an 1521. jusques à présent*, Amsterdam 1699, herdrukt 1700 en 1702.

Een herinnerd religieus landschap: vroegmodern Amsterdam

Executie van Jacob van Campen, bisschop van de wederdopers. Voor de stadsbeschrijving van Caspar Commelin (1692) ontwierp Jan van Luyken deze nieuwe prent. Rijksmuseum Amsterdam, sign. RP-P-OB-78.461



Jacob van Campen, gemaakt door Jan Luyken.⁶¹ De schilderijen uit het oude stadhuis van Amsterdam bleven zo voortleven in boekillustraties, en met die afbeeldingen ook een scala aan vooroordelen tegen doopsgezinden. In deze periode begon echter de moraliserende toespitsing te verdwijnen, om plaats te maken voor een meer neutrale, beschouwende toon.⁶² Wagenaar's stadsgeschiedenis besteedde wel veel aandacht aan de aanslag, maar bleef ongeïllustreerd, en in zijn *Vaderlandse Historie* nam hij, bij de beschrijving van het gebeurde, alleen een nieuwe gravure op van de herovering van het stadhuis, door S. Fokke.⁶³

De encyclopedie van de wereldreligies van Jean Bernard en Bernard Picart ging een stap verder in het 'normaliseren' van het gebeurde van 1535. Zij presenteerden

- 61 Vgl. de catalogusnummers 384-390 in Frederik Muller, *De Nederlandsche geschiedenis in platen. Beredeneerde beschrijving van Nederlandse historieplaten, zinneprenten en historische kaarten*, 4 dln, Amsterdam 1863-1882.
- 62 Voor de omslag van polemiek en propaganda naar een meer beschrijvende benadering waarin het oordeel aan de lezer werd gelaten Martin Gierl, *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1997, 487-574.
- 63 Jan Wagenaar, *Vaderlandse Historie, vervattende de geschiedenissen der nu Vereenigde Nederlanden, inzonderheid die van Holland*, 24 dln, Amsterdam 1749-1774, dl. V, p. 68-101.

de naaktlopers als een voorbeeld van een veel wijder verbreid ‘Adamitisme’, dat weliswaar trekken vertoonde van ‘religieus fanatisme’, dat wil zeggen een overdreven religieuze praktijk, maar daarmee niet verwerpelijk of staatsgevaarlijk was.⁶⁴ Waar de episode bij Wagenaar, zelf doopsgezind, vooral een militaire aangelegenheid lijkt, presenteren Bernard en Picart de anabaptisten als christelijke asceten. In de loop van de achttiende eeuw raakte zo de voor de zestiende-eeuwse anabaptisten karakteristieke verbinding tussen religie en politiek, en daarmee het revolutionair potentieel van religie letterlijk buiten beeld. Inmiddels waren de doopsgezinden, nu pas, echt geaccepteerd binnen het verlicht protestantisme. Het oude stadhuis van Amsterdam, hoewel zowel bij Wagenaar als bij Bernard en Picart getoond, verloor eindelijk zijn functie als *lieu de mémoire*.

Fantasievolle ‘verklaringen’ van straatnamen lijken vooral gediend te hebben om vooroordelen in stand te houden, zoals over priesters en monniken die teruggetrokken zouden moeten leven, maar periodiek de bloemetjes flink buiten zetten, over de vervolgzucht van het katholieke bewind of de scrupules van puriteinen om een kerk te vernoemen naar een heilige. Ook de geschiedenis van het wederdopersoproer werd in leven gehouden met als doel een controversiële gemeenschap, in dit geval de doopsgezinden, in een kwaad daglicht te plaatsen. Hoewel alle materiële herinneringen aan de aanslag in de stad waren vernietigd, bleven de revolutionaire anabaptisten een onderdeel van de stedelijke herinneringscultuur. Latere geschiedschrijving heeft de doopsgezinden ingelijfd in de genealogie van een ondogmatisch en tolerant protestantisme. Zeventiende-eeuwers lijken een veel negatiever beeld gekoesterd te hebben: gedurende heel die eeuw kon de herinnering aan de aanslag opgehaald worden. Dat gebeurde niet alleen wanneer de mennonieten zelf in opspraak raakten. Ook toen de quakers, een heel andere groep, met hun afwijkende opvattingen en gedrag bestaande conventies schonden werden zij simpelweg voorgesteld als erfgenamen van de militante anabaptisten.

64 Bernard Picart, *Cérémonies et Coutumes Religieuses de tous les Peuples du Monde*, 8 dln., Amsterdam 1723–1743, dl. IV, p. 209–213; zie ook Lynn Hunt, Margaret C. Jacob en Wijnand Mijnhardt, *The Book that Changed Europe. Picart and Bernard’s Religious Ceremonies of the World*, Cambridge Mass. & Londen 2010, p. 270–278.

De eenheid van de stad

Sinds de Alteratie van 1578 legden rooms en onrooms elk hun eigen claims op de voor-reformatorische sacrale geografie van de stad. Gereformeerden deden dat door zich de parochiekerken toe te eigenen, en bij de uitbreiding van de stad nieuwe publieke kerken te bouwen in een ring rondom het oude centrum. Zo werd de stad confessioneel gemarkeerd. Helemaal eenduidig was het gereformeerde monopolie op openbaarheid echter niet. Aanhangers van andere confessies hadden, zoals gezegd, hun eigen sacrale ruimten, sommigen openlijk, anderen nauwelijks verholen achter de gevels van woonhuizen. Katholieken onderscheidden zich door de bekende devotieele 'hotspots' niet los te laten, maar zich er te manifesteren, openlijk of bedekt, wanneer de gelegenheid zich aandiende. Historici hebben zich er wel eens over verbaasd dat de Nederlandse katholieken de overname door de gereformeerden zo passief ondergingen.⁶⁵ Die passiviteit was minder groot dan het lijkt, wanneer gekeken wordt naar hun gebruik van het religieuze herinneringslandschap.

Ooit had religieus ritueel juist de eenheid van de stad benadrukt, met name in de sacraments- en mirakelprocessies, maar deze waren uit de publieke ruimte verbannen.⁶⁶ De devotie tot het mirakel bleef een levende herinnering, in de stad en daarbuiten. De gereformeerde kerkenraad klaagde nog decennia na de Alteratie over katholieken die in de nu gereformeerde Nieuwe Zijds Kapel met hun rozenkransen kwamen bidden in de hoek waar ooit de haard stond waarin het sacramentswonder gebeurd zou zijn. Katholieken liepen ook in de kleine uurtjes min of meer heimelijk rondom de kapel, als private vorm van devotie. In de negentiende eeuw is de grote processie in de vorm van de Stille Omgang in ere hersteld. Zij volgt de, in die tijd herontdekte, middeleeuwse processieroute, en het tijdstip is gebaseerd op de verborgen devotie van de vroegmoderne tijd. Zij vindt nog steeds plaats, elk jaar op een datum in de buurt van 12 maart, in het holst van de nacht.⁶⁷

65 Henk van Nierop, 'Similar problems, different outcomes: the Revolt of the Netherlands and the wars of Religion in France', in: Karel Davids en Jan Lucassen (red.), *A Miracle mirrored. The Dutch Republic in European Perspective*, Cambridge 1995, p. 26-56, aldaar p. 39-44; J.J. Woltjer, 'Violence during the wars of Religion in France and the Netherlands: a comparison', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 76 (1996) p. 26-45, aldaar p. 40-44.

66 Roodenburg, *Onder censuur*, p. 61-68.

67 Margry, *Amsterdam en het mirakel*, p. 41-43, 73-118; Peter Raedts, 'Amsterdam: de Heilige Stede, 1345. Ommegangen en mirakelen', in: Wesseling, *Plaatsen van Herinnering*, dl. I, p. 290-301.

De enige traditionele plaatsen waar stadsbewoners van verschillende religie dezelfde ‘gewijde’ ruimte bleven delen waren de begraafplaatsen, zowel die in de kerken als op de publieke kerkhoven. Alleen de joden hadden begraafplaatsen buiten de stad.⁶⁸ En in de geschiedschrijving ontstond geleidelijk aan ruimte om de confessionele diversiteit in de ene stadsgemeenschap feitelijk te beschrijven. Maar misschien is het niet te ver gezocht om ook op een andere, levendiger plaats een echo te horen van de stad als gedeelde sacrale ruimte. Op de jaarlijkse Sint Nicolaasmarkt op de Dam kochten ouders van allerlei gezindte ‘snoeperie en slickerdemick’ voor hun kinderen, ook de gereformeerden. De kerkenraad ergerde zich daaraan, omdat de koekverkopers van achter hun kraampjes de naam van de heilige luidkeels uitgalmden om hun waar aan te prijzen. Ouders maakten hun kinderen wijs dat de Goedheiligman het lekkers in hun schoenen deed. De kerkenraad vreesde dat dit sluimerende resten zou voeden van wat hij als roomse superstitie beschouwde. Niets hielp echter: ook toen was de commercie sterker dan de moraal. In 1732 werden zelfs bij predikanten die te heftig hadden gepreekt tegen de sinterklaasviering de ruiten ingegooid. ‘Sinterclaes’ was ook niet zomaar een heilige, het was de traditionele patroonheilige van de stad. Zijn beeltenis aan een van de huizen aan de Dam heeft de Reformatie ongeschonden overleefd, en is nog steeds te zien, in een reliëfvoorstelling in de gevel boven de Amrobank.⁶⁹

Jo Spaans is universitair hoofddocent Geschiedenis van het christendom aan het departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht. Zij publiceert over religieuze cultuur in de Republiek.

68 Opsomming van de verschillende kerkhoven in Wagenaar, *Amsterdam*, dl. II, p. 235.

69 Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam*, dl. II, p. 116–119.