

Geloof en geloofsuitingen in de late middeleeuwen in de Nederlanden: Jerusalembedevaarten, lijdensdevotie en kruiswegverering*

J. VAN HERWAARDEN

MOTIVATIE

Er waren en zijn talrijke motieven om op reis te gaan. De middeleeuwse pelgrim naar Jerusalem kan zeker niet worden gezien als louter de berouwvolle zondaar die, opgenomen in de monnikgelijkende *ordo peregrinorum*¹, zijn tocht zag als specimen van veruiterlijkte mystiek², reizende in *aszetische Heimatlosigkeit*³ naar het heilig land, dat – meer dan het door hem verlaten *patria* – zijn eigenlijke vaderland was⁴, de concretisering van het hemels Jerusalem, dat elk christenmens als *peregrinus* op aarde tot doel van het aards bestaan moest zijn⁵.

De *queeste* naar het heilig graf gaf de opdracht van de christen weer, zoals die werd geformuleerd door de cisterciënzer Guillaume de Deguileville in zijn *Pèlerinage de la vie humaine*. Het is een prachtig allegorisch verhaal dat de bedevaart naar het transcendente Jerusalem gebruikt als metafoor van het leven zelf. De pelgrim naar het aardse Jerusalem kon als penitent op de plaatsen van Christus' lijden en sterven de goddelijke genade gunstig stemmen. Guillaume de Deguileville schreef zijn allegorie omstreeks 1330, herschreef hem in 1355 en voegde er nog twee gedeelten aan toe: *Pèlerinage de l'âme* en *Pèlerinage de Jésus Christ*. Vooral van het eerste gedeelte zijn veel handschriften en vertalingen bewaard ge-

* Een verblijf op het Netherlands Institute for Advanced Studies (NIAS) te Wassenaar gedurende het academisch jaar 1981/1982 heeft mij gelegenheid gegeven mij onder andere in dit onderwerp te verdiepen.

1. Vergelijk A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, II (Freiburg im Breisgau, 1909) 271 vlg.; *Wallfahrt in Geschichte und Leben*, G. Schreiber, ed., in: *Forschungen zur Volkskunde*, XVI-XVII (Düsseldorf, 1934) 1-4. De pelgrim als het ware een monnik: bijvoorbeeld Petrus Venerabilis, *De miraculis*, I, 11, 19 in: Migne, *Patrologia latina* (PL), CLXXXIX, cols. 874/5, 883.

2. V. en E. Turner, *Images and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives* (Oxford, 1978) 7.

3. A. von Campenhausen, *Die aszetische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum* (Tübingen, 1930).

4. 'Le lieu de pèlerinage...est une sorte de pays natal, de chez soi, élevé à la deuxième puissance', G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion* (Parijs, 1948) 393.

5. G.B. Ladner, 'Homo Viator: Medieval Ideas on Alienation and Order', *Speculum*, XLVII (1967) 236 en noot 13: voor de mens, die reiziger is tussen twee werelden, is het tijdelijk verblijf op aarde te vergelijken met een bed in een herberg voor de reiziger.

bleven, ook in het middelnederduits en het middelnederlands⁶.

In een droom ziet de pelgrim het hemels Jerusalem en wenst daarheen te gaan. Nadat hem in een dispuut door *Gods genade* en *natuur* duidelijk is gemaakt, dat het eucharistisch wonder werkelijke transsubstantiatie inhoudt, presenteert *Gods genade* die geen tegenspraak duldt de pelgrim *vrouwe penitentie*, die met haar bezem de zonden uit alle hoeken en gaten wegveegt, met de hamer van berouw (*contritio*), waarmee zij Petrus tot inkeer en Maria Magdalena tot huilen had gebracht, het zondig hart als een grote aarden pot aan gruzels slaat en met de roede der genoegdoening (*satisfactio*) de zonden verdrijft. Zij zal niemand toelaten tot de communie die niet door haar roeden is getuchtigd, door haar hamer is gekastijd of door haar bezem is gereinigd. *Caritas* geeft *vrouwe penitentie* gelijk, maar liefde is onontbeerlijk. Zij staat tusschen Mozes, de wet en de gelovige als symbool van Christus' testament. *Caritas* had als Gods liefde tot de mens het woord vlees doen worden, Christus doen lijden en sterven in menselijke gedaante en hem ter helle doen varen tot verlossing van de mensheid. Als teken droeg zij bij zich Christus' getuigenis van deze boodschap met bloed ondertekend met de drie letter p a x: in Christus zal de gelouterde ziel in vrede leven. *Caritas* bracht het graan uit de hemel dat door de molen van de kruisiging gemalen werd en door *caritas* en *sapientia* – de zevende en laatste vrucht van de Heilige Geest – tot, in weerwil van *natuur*, oneindig deelbare spijs der gelovigen wordt gebakken. Mozes gaf dit brood (geloof) als aalmoes aan de pelgrim in zijn ransel mee op zijn weg, die hij steunend op zijn staf, symbool van de hoop, moest afleggen. *Caritas* zal voor de pelgrims de waardin zijn op alle wegen. Niet in staat tot het dragen van zijn wapenen (de deugden), wordt de pelgrim hulpeloos neergeworpen, vastgehouden en dodelijk bedreigd door zeven vrouwen (ondeugden) en hun attributen. In de pelgrim is dan geen enkele macht, hij heeft geen andere toeverlaat dan alleen God en de pelgrimsstaf waarop hij leunt, want zelfs de inhoud van zijn ransel, het brood (geloof), kan hij niet pakken. In deze wanhopige situatie eindigt de eerste droom, waarin de pelgrim op het laatst nog een lange zware weg voor zich ziet, waarover hij later nog zal vertellen. Hij hoopt dat ieder door mee te leven er baat bij zal hebben 'Want eyns mynschen ongeval, dem anderen eyn spiegel wesen sal'⁷.

In dit verhaal worden de essenties van het geloof in het kort duidelijk aangegeven. De nadruk wordt daarbij gelegd op de betekenis van de eucharistie, het lij-

6. J.J. Stürzinger, *Le pèlerinage de la vie humaine* (3 dln.; Londen, 1893-1897); A. Meyboom, *Die Pilgerfahrt des träumenden Mönchs* (Bonn-Leipzig, 1925). Zie ook: J.J. Salverda de Grave, 'Over de middelnederlandsche vertaling van de *Pèlerinage de la vie humaine*', *Tijdschrift voor Nederlandse taal- en letterkunde*, XXIII (1904) 1-40; R. Tuve, *Allegorical Imagery. Some Medieval Books and their Posterity* (Princeton (NJ), 1966) 145-218.

7. Meyboom, *Pilgerfahrt*, 223: vs. 9032/3.

den van Christus in zijn menselijke gestalte en de waarde van de boetvaardigheid. De liefdevolle Christus is bereid de boetvaardige berouwvolle zondaar weer in zijn goddelijke genade op te nemen, mits deze ernstig poogt de deugden te volgen en de ondeugden te vermijden of te weerstaan.

Met dergelijke verheven gedachten ging zeker niet iedereen op weg. Evenals dat bij de kruistochten het geval was, zijn er onder de pelgrims heel wat lieden met minder edele motieven op reis gegaan. In de bewaard gebleven verhalen over reizen naar Jerusalem komen soms wel eens kribbige opmerkingen over reisgenoten voor⁸, maar wordt de devote intentie tot de reis niet in twijfel getrokken. Ook de aanleiding tot het schrijven van het verslag wordt, vooral bij de meer persoonlijke geschriften, gevonden in een religieuze motivatie⁹.

Toch behoefden andere dan puur devotionele motieven voor het ondernemen van de reis een religieus beleven in het heilig land niet te verhinderen. Wereldzakelijke beweegredenen konden best gecombineerd worden met ernstige devotie en in ieder geval ook ruimte laten voor religieuze uitingen. Guillebert de Lannoy, die in 1421 als gezant voor de Engelse koning Hendrik V naar de grootmeester van de Duitse orde en de Poolse koning ging en vervolgens naar het Midden-oosten reisde als verkenners ten behoeve van de serieus gemeende kruistochtplannen van die koning, combineerde die laatste opdracht met een voor hem tweede bezoek aan de heilige plaatsen in Palestina. Hij schreef, naast een zakelijk rapport over de toestand in Egypte en Syrië, ten behoeve van de pelgrims een verhandeling over de heilige plaatsen en de aldaar te verkrijgen aflaten¹⁰.

DE VOORBEREIDING. REISVERSLAGEN EN ROUTEBESCHRIJVINGEN

Voordat de pelgrims naar het heilig land vertrokken, konden zij door dergelijke geschriften te lezen op de hoogte zijn van de te verwachten moeilijkheden onderweg en van de mogelijke vruchten van hun reis. Volgens vele pelgrimsgidsen en

8. *Felix Fabri (circa 1480-1483 A.D.)*, vertaald door A. Stewart (2 dln.; Londen, 1892) I, 150, 155; met name Vlamingen en Saksen gegispst; vergelijk C.D. Hassler, ed., *Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terram Sanctam, Arabiae et Aegypti peregrinationes* (3 dln.; Stuttgart, 1843-1849) I, 134, 138 (n.b.: de vertaling van Stewart omvat de eerste twee delen van Hasslers editie, het derde gedeelte (vooral Egypte en terugreis) is onvertaald gebleven).

9. Zie bijvoorbeeld Bernhardt van Breydenbach, *Die heylighe bevarden tot dat heylighe grafft in iherusalem...* (Mainz, 1488) 4R; C.J. Gonnert, *Bedevaart naar Jerusalem in 1525 toegelicht en uitgegeven* (Haarlem, 1884) 2 (Arend Willemsz., barbier te Delft).

10. C.P. Serrure, ed., *Voyages et ambassades de messire Guillebert de Lannoy, 1399-1450* (Bergen (Hen.), 1840) 59-64; vergelijk Ch. Potvin, *Oeuvres de Ghillebert de Lannoy...* (Leuven, 1878) 11, 12, 60-161 (in het bijzonder 73-97), 176-178. Vergelijk J.D. Hintzen, *De kruistochtplannen van Philips den Goede* (Rotterdam, 1918) 17-22; A.S. Atiya, 'The Aftermath of the Crusades', in: K.M. Setton, ed., *A History of the Crusades*, III (Madison, 1975) 648, 649. R. Vaughan, *Philip the Good. The Apogee of Burgundy* (Londen, 1970) 269 laat Filips de Goede Guillebert sturen 'both on his own (Filips') behalf and for king Henry V of England'.

reisverslagen had paus Silvester I op verzoek van de allerchristelijkste keizer Constantijn de Grote en diens moeder, de heilige Helena, talrijke in het heilig land te verwerven aflaten gegeven, die door zijn pauselijke opvolgers waren uitgebreid en bevestigd¹¹. In die verslagen konden de pelgrims ondermeer lezen dat 'alle kersten ghelovighe menschen ende een ygelick besonder die aennemende dese bevarde tot over dat meer mit warachtighe biechte ende berouwe om dese ghenade dairwert comende, terstont als sy wt die galeyen gaen ende treden op dat heilige lant verwerven...vergifenis van all hoir sonden van pijn ende van schuld'. Het hiervoor geciteerde is ontleend aan de Nederlandse vertaling van het reisverslag van de Mainzer domdeken Bernhardt von Breydenbach, die in 1483 het heilig land had bezocht. Dat verslag werd, verlucht met vele illustraties van zijn hand, in 1486 door de uit Utrecht afkomstige schilder, tekenaar, hout- en lettersnijder en boekdrukker Erhard Reuwich te Mainz in Latijnse en Duitse, in 1488 in Nederlandse versie gedrukt, gevolgd door vele andere vertalingen¹². Breydenbach reisde in een groter gezelschap en daarvan maakte gedurende grote gedeelten van de reis ook de uit Ulm afkomstige dominicaan Felix Faber deel uit. Faber heeft ons eveneens een uitgebreide reisbeschrijving nagelaten, die in de tijd zelf niet zo'n verspreiding kende als het relaas van Breydenbach, hoewel ook van Fabers verhaal enige Latijnse en Duitse versies en uittreksels bekend zijn. Pas in 1556 verscheen het voor het eerst in Ulm in druk¹³.

Het is niet de bedoeling hier een opsomming te geven van verslagen van reizen naar Jerusalem. Met het voorbeeld van Breydenbachs verslag kan evenwel worden aangestipt dat er in de tweede helft van de vijftiende eeuw kennelijk een markt bestond voor dergelijke boeken. Wanneer aan de hand van een uitgebreide lijst geschriften over het heilig land een kwantitatief overzicht van die literatuur vanaf 1300 tot 1600 wordt gemaakt, dan is het overduidelijk dat verreweg de meeste geschriften werden vervaardigd tussen 1450 en 1499. In totaal telt de lijst

11. Breydenbach, *Heylighe bevarden*, 16R. De aflaten van Silvester worden in allerlei verslagen en gidsen genoemd, vergelijk echter de opmerking van de franciscaan Christophe de Varex, die tussen 1467 en 1472 een *bullarium* van het heilig land opstelde: 'de praemissis indulgentiis nulla apud fratres bulla apostolica habetur', geciteerd in de *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VII (Parijs, 1923) col. 1615 (verder aangehaald: *DThC*).

12. Een tweede Duitstalige uitgave zag al in 1487 het licht. In 1488 verscheen te Lyon een Franse vertaling, gevolgd door nog één in 1489 en in 1498 verscheen een Spaanse editie. R. Röhricht, *Bibliotheca geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichnis der von 333 bis 1878 verfassten Literatur über das heilige Land mit dem Versuch einer Kartografie*, verbeterde en aangevulde druk met een voorwoord door D.H.K. Amiran (Jerusalem, 1963) 132-136, 718 (nr. 402). Vergelijk A. Wagner, 'Die Breidenbachse Pilgerfahrt. Eine Reise ins Heilige Land im Jahre 1483', *Damals. Zeitschrift für geschichtliches Wissen*, X (1973) 867-881. Zie voorts: H.W. Davies, *Bernhard von Breydenbach and his Journey to the Holy Land (1483-4). A Bibliography* (Londen, 1911).

13. Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, 130, 131 (nr. 395) en hiervoor, noot 8. H.F.M. Presscott, *Jerusalem Journey. Pilgrimage to the Holy Land in the Fifteenth Century* (Londen, 1965) stoelt groten-deels op Fabers verhaal.

voor de periode tussen 1300 en 1599 699 nummers, waarvan er 233, dus precies één derde deel, in de tweede helft van de vijftiende eeuw verschenen¹⁴. Het zijn allerlei soorten geschriften, die als gemeenschappelijk kenmerk hebben dat het heilig land er in voorkomt. Het zijn geenszins allemaal reisverslagen van het kaliber van Breydenbach of Faber, en ook de vele afschriften van in Jerusalem zelf aanwezige beknopte standaardgidsen zijn in dat totaal begrepen. In deze tijdsspanne was er sprake van een heilig land *Welle*, zeker als ook de in dezelfde periode nog steeds vervaardigde afschriften en vertalingen van oudere literatuur worden meegeteld.

Het Nederlandse aandeel binnen die grote hoeveelheid is betrekkelijk gering. Vóór 1450 staan op de hierboven aangehaalde lijst vier geschriften van Nederlandse herkomst vermeld, als het werk van sir John Mandeville buiten beschouwing wordt gelaten. Deze in het Luikse verblijvende Engelsman deed omstreeks 1365 een uitgebreide reisvertelling het licht zien en zijn geschrift werd wijd en zijd in handschriften en vertalingen verbreid. Deze vertelling kan evenwel moeilijk als een pelgrimsverhaal worden opgevat, ondanks het feit dat het dikwijls als zodanig wordt vermeld¹⁵. Dat geldt in feite ook voor het oudst gedateerde geschrift van Nederlandse herkomst, dat door de Utrechtse priester Johannes de Hese is geschreven. Deze schrijver vermeldt van zichzelf dat hij in mei 1389 in Jerusalem is geweest. Johannes de Hese geeft helaas in zijn oorspronkelijk in het Latijn geschreven reisverhaal, dat gedeeltelijk ook in een Nederlandse versie bewaard is gebleven, geen verslag van zijn bedevaart, maar hij beschrijft Egypte en 'India'. Het verhaal is gelardeerd met mededelingen over priester Jan, waardoor zijn reëlaas associaties oproept met het werk van Mandeville¹⁶. Behalve het reeds genoemde geschrift van Guillebert de Lannoy staan vervolgens op de lijst de geschriften van twee franciscanen, namelijk Willem van Gouda en Willem Walterszoon van Zierikzee. Eerstgenoemde schreef een standaardgids over Jerusalem na een verblijf aldaar in maart 1437¹⁷. Willem Walterszoon van Zierikzee bereisde

14. Ik gebruik hier de opgaven van Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, ook voor de vergelijkingen, om deze zuiver te houden.

15. Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, 79-85 (nr. 196); N.A. Cramer, *De reis van Jan van Mandeville, naar de middelnederlandsche handschriften en incunabelen uitgegeven* (Leiden, 1908). Over John: W. Letts, *Sir John Mandeville, the Man and his Book* (Londen, 1948).

16. Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, 92,93 (nr. 227), 95 (nr. 234), 717. Nederlandse editie: M. de Vries, in: *Verslagen en berigten uitgegeven door de vereeniging tot bevordering der oude Nederlandse letterkunde*, II (Leiden, 1845) 14-32, vergelijk Latijnse versie: Gent, Universiteitsbibliotheek, Hs. 13, 85-99 (104). M. Carasso-Kok, *Repertorium van verhalende historische bronnen uit de middeleeuwen* ('s-Gravenhage, 1981) 332, 333 (nr. 306).

17. Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, 100 (nr. 267); Hs.: 's-Gravenhage, KB, Hs. L 27, 38v-48v; vermelding overschrijven: 48 r. Vergelijk W. Schmitz, *Het aandeel der minderbroeders in onze middeleeuwse literatuur. Inleiding tot een bibliografie der Nederlandse Franciscanen* (Nijmegen-Utrecht, s.a.) 56.

tussen 1447 en 1450 het Middenoosten – hij was op 12 januari 1450 in Beiroet –, maar zijn *Descriptio terrae sanctae* is grotendeels een bewerking van een uit 1283 daterend geschrift van de dominicaan Burchardus de Monte Sion, een geschrift dat vele bewerkingen kent en waarvan ook veertiende- en vijftiende-eeuwse handschriften bewaard zijn gebleven¹⁸.

In de tweede helft van de vijftiende eeuw zien we ook in de Nederlanden een bescheiden hausse in pelgrimsverslagen. De reeds genoemde lijst telt zeventien van dergelijke geschriften. Mogelijk kunnen daaraan worden toegevoegd twee verslagen van reizen vanuit Valenciennes en een bericht over een reis die in 1472/1473 vanuit het Rijnland werd ondernomen¹⁹. Bij de eerstgenoemde zeventien geschriften is inbegrepen het *Itinerarium* van de reis die Anselmo (1424-1483) en zijn zoon Giovanni Adorno (1444-1511) in 1470/1471 hadden gemaakt. Beiden zijn weliswaar van Genuese herkomst maar hun familie was reeds generaties lang in Brugge gevestigd. Anselmo bracht het als poorter van Brugge zelfs tot burgemeester van die stad. Door de woelingen in 1477 moest hij de stad echter verlaten, waarna hij in zijn toevluchtsoord Schotland als slachtoffer van partijtwisten aldaar gewelddadig aan zijn eind kwam. Giovanni, Anselmo's oudste zoon, die het verslag schreef, was eveneens in Brugge geboren. Hij verbleef onder andere voor studie een tijdlang in Italië, keerde in 1480 naar zijn vaderstad terug en stierf in 1511 in Rijssel, waar hij sedert 1479 kanunnik was en zich vanaf 1489 metterwoon had gevestigd. Het uitgebreide en boeiende reisverslag werd in 1490 verdiest door de Bruggeling Rombout de Doppere, die het opnam in een ten behoeve van pelgrims naar Jerusalem en Rome vervaardigd geschrift²⁰.

Er wordt wel eens beweerd dat de hausse in verslagen in de eerste helft van de zestiende eeuw doorzette. Dat wordt evenwel weersproken door het feit dat een veel geringer aantal reisverslagen in deze periode het licht zag. Het Nederlandse aandeel daarin was relatief wel aanzienlijker, het bedroeg zeventien van de honderddertig toen vervaardigde geschriften²¹. Hiertoe behoren ook twee tractaten over spirituele bedevaarten, respectievelijk de bekende aan zekere priester Beth-

18. Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, 112 (nr. 324); vergelijk Schmitz, *Aandeel*, 53; Carasso-Kok, *Repertorium*, 445, 446 (nr. 410). Burchardus de Monte Sion: Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, 56-60 (nr. 143); J.C.M. Laurent, *Peregrinatores medii aevi quatuor...* (Leipzig, 1864) 19-100.

19. Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, nrs. 326, 330, 336, 499, 363, 366, 381, 388, 406, 410, 412, 414, 445, 458, 490, 533, 545. Valenciennes: nrs. 420, 434; Rijnland: nr. 500.

20. J. Heers en G. de Groer, ed., *Itinéraire d'Anselme Adorno en terre sainte (1470-1471)* (vertaling; Parijs, 1978); A. Viaene, 'Een Brugs vademecum voor de Rome en Jerusalemvaarder samengesteld door Rombout de Doppere 1491', in: A. Viaene, *Vlaamse pelgrimstochten* (Brugge, 1982) 169-188. Vergelijk ook B. van de Walle, 'Sur les traces des pèlerins flamands, hennuyers et liégeois au monastère Sainte-Catherine du Sinaï', *Annales de la société d'Emulation de Bruges*, C (1964) 119-147.

21. Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, nrs. 558, 566, 577, 591, 604, 607, 615, 622, 627, 638, 639, 646, 661, 662, 670, 671, 672; eventueel 673 (Douai).

lem toegeschreven versie van de gang van Christus vanaf Pilatus' huis naar Golgotha²² en de volledig spiritueel op te vatten pelgrimage van Leuven naar Jerusalem vice versa, waarin de carmèliet Jan van Paesschen in 365 dagreizen de pelgrim een richtsnoer voor zijn devote meditatie biedt²³.

Behalve dergelijke geschriften stonden de pelgrim routebeschrijvingen annex afstandstabellen ter beschikking. Die opgaven zijn ook dikwijls te vinden in de verslagen en ze hebben een lange traditie. Het oudst bekende relaas over een door een christelijke pelgrim vanuit West-Europa (in dit geval Bordeaux) naar het heilig land ondernomen reis – in het jaar 333 – bestaat hoofdzakelijk uit een opsomming van dagreizen²⁴. Een omvangrijk voorbeeld van een afstandstabel is het *Brugs itinerarium*, dat omstreeks 1380 is samengesteld²⁵. Het omvat een aanzienlijk deel van Europa, met in het eerste gedeelte als voornaamste reisdoelen Lübeck, Keulen, Praag, Breslau, Krakau, Koningsbergen (met vandaar uit een beschrijving van een route naar Venetië), Riga, Nõwgorod, Moskou en Scandinavische steden als Kopenhagen, Bergen en Trondheim waar vandaan ook routes naar IJsland en Groenland worden aangegeven. Op deze Noord- en Oosteuropese escapades volgen meer Zuid- en Zuidoostwaarts gerichte routebeschrijvingen. Dat in dit tweede gedeelte vele bedevaartsplaatsen voorkomen (overigens op Kopenhagen, Krakau en Moskou na golden ook de hiervoor genoemde steden als bedevaartsoorden), wil overigens niet zeggen dat hier geen sprake is van handelswegen. Pelgrims- en handelsroutes kunnen nu eenmaal niet van elkaar worden gescheiden. Meer speciaal bedoeld voor pelgrims lijken toch de routebeschrijvingen naar St. Nicolas-du-Port in Lotharingen (twee wegen), Avignon (vier alternatieven en bovendien opgenomen in een retourweg vanaf Santiago), Rocamadour, Le Puy, La Sainte Baume (waar Maria Magdalena werd vereerd), Bari (St. Nicolaasverering), Jerusalem via respectievelijk Venetië (vijf routes), Genua en Constantinopel met daarop aansluitende zeeroutes en naar Santiago de Compostela, vanaf Leon via twee wegen, terwijl bij een route naar Valence een omweg via St. Antoine-en-Viennois wordt aangegeven.

Soortgelijke opgaven zijn bijvoorbeeld ook te vinden in een toevoeging tot het werk van Adam van Bremen (ca. 1075)²⁶ en in beschrijvingen van reizen naar andere steden als Rome en Santiago de Compostela. Voor reizigers vanuit IJsland

22. Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, 172 (nr. 607), vergelijk Gonnet, *Bedevaart*, 324-343 (bijlage F).

23. Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, 180 (nr. 646).

24. J. van Herwaarden, *Pelgrimstochten* (Bussum, 1974) 33, 34; E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, A.D. 312-460* (Oxford, 1982) 55 vlg.

25. Gent, Universiteitsbibliotheek, Hs. 13, 107-120; J. Lelewel, *Géographie du moyen âge*, IV (Brussel, 1852) 281-308.

26. B. Schmeidler, ed., *Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (3e dr.; Hannover-Leipzig, 1917) 328, 329, Scholion 99: route van Vlaanderen naar Santiago de Compostela.

en Skandinavië waren er routebeschrijvingen naar Rome²⁷, evenals voor lieden die vanuit Engeland Romewaarts trokken²⁸. Het reisverslag van Sigeric van Canterbury (987) biedt een nauwkeurige opgave van de afgelegde route²⁹, zoals die later in de dertiende eeuw ook cartografisch vorm werd gegeven door Matthew Paris, die eveneens een schematische kaart tekende van het heilig land³⁰. Voor de reis naar Santiago de Compostela waren eveneens routebeschrijvingen voorhanden, te beginnen met de beroemde *Gids voor de pelgrim* uit de twaalfde eeuw³¹.

Vanaf omstreeks 1500 stonden de pelgrims tevens bruikbare landkaarten ter beschikking. De oudste wegenkaart in hanteerbare vorm is wel die van Erhard Etzlaub, die kort voor 1500 een houtsnede maakte van een kaart van Europa, waarop routes naar Rome met afstanden waren aangegeven. In 1501 vervaardigde Etzlaub een vrijwel identieke kaart, maar met talrijke dwarsverbindingen tussen de op de eerste kaart aangegeven routes. De eerste kaart was voor pelgrims, de tweede voor handelaars³².

In hoeverre deze hulpmiddelen inderdaad bekend waren aan een ieder die op weg wilde gaan naar Jerusalem is onduidelijk. Men kan alleen vermoeden dat, gezien het aantal gemaakte kopieën in handschrift en het in druk verschijnen van deze geschriften, meer en meer mensen op de hoogte waren van de afstanden die moesten worden afgelegd en van de moeilijkheden die moesten worden overwonnen, wanneer zij de reis naar het heilig land gingen ondernemen. Vele reisbeschrijvingen, bewerkingen van bestaande reisgidsen en route-afstandstabellen werden met dit oogmerk vervaardigd.

DE ORGANISATIE VAN DE REIS

Vele pelgrimsgeschriften maken gewag van de organisatie van de reis die voornamelijk vanuit Venetië werd geregeld, hoewel men ook uit andere steden langs de

27. Kr. Kålund, 'En Islandsk Vejviser for pilgrimme fra 12 Århundrede', *Aarbøger for Nordisk oldkyndighed og historie*, III, iii (Kopenhagen, 1913) 51-105 (Rome en heilig Land); O. Springer, 'Medieval Pilgrimsroutes from Scandinavia to Rome', *Medieval Studies*, XII (1950) 92-122.

28. W. Levison, *England and the Continent in the Eighth Century* (4e dr.; Oxford, 1966) 36-44.

29. J. Jung, 'Das Itinerar des Erzbischofs Sigeric von Canterbury und die Strasse von Rome über Siena bis Lucca', *Mitteilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung*, XXV (1904) 1-90; vergelijk K. Miller, *Mappae Mundi. Die älteste Weltkarten*, III (Stuttgart, 1897) 156, 157.

30. R. Vaughan, *Matthew Paris* (2e dr.; Cambridge, 1979) 235-250, in het bijzonder 244-246 (Palestina), 247-249 (route Engeland-Rome/Apulie).

31. J. Vielliard, *Le guide des pèlerins de Saint-Jacques de Compostelle* (Macon, 1963); vergelijk ook C.P. Serrure, ed., 'Den wech van Parijs tot sente Jacobs', *Vaderlandsch museum*, II (Gent, 1858) 209, 210 (Hulthemse codex, f. 195v).

32. H. Krüger, 'Des Nürnberger Meisters Erhard Etzlaubs älteste Strassenkarte von Deutschland', *Jahrbuch für Fränkische Landesforschung*, XVIII (1958) 1-286; vergelijk *idem*, *Das älteste deutsche Routenhandbuch. Jorg Gails 'Raissbüchlin'* (Graz, 1974).

Middellandse Zee als Genua of Marseille reizen naar het heilig land kon boeken. In schrille tegenstelling tot het hooggestemde devotionele karakter van de Jerusalemreis staat de koele zakelijkheid, waarmee in Venetië onder toezicht van *la Serenissima* de jaarlijks terugkerende expedities werden voorbereid en uitgevoerd. In de loop van de veertiende eeuw is daarvoor een vast stramien ontstaan. Er was wel enige ruimte om over de prijs en de draagwijdte van het contract te onderhandelen, maar dit bleef binnen een marge van vaststaande regels³³. Het is niet de bedoeling deze soepele en efficiënte organisatie hier uitgebreid te behandelen, maar zij wordt even aangestipt om het kader aan te geven waarbinnen de in Haarlem geboren Leids burger Claes van Dusen jarenlang heeft gewerkt. Tussen 1484 en 1495 reisde hij elf maal naar het heilig land, vijf maal vanuit Holland en zes maal vanuit Venetië. In 1487 was hij in Holland ziek geworden en daardoor kon hij niet naar het heilig land reizen. Na zijn genezing reisde hij toen naar Rome, waar vandaan hij naar Venetië terugkeerde. Hij was als tolk en gids – *trosseman* – in dienst van Agostino Contarini, een telg van een Venetiaans geslacht, dat generaties lang een licentie had voor de jaarlijkse Jaffareizen en dat deel uitmaakte van de Venetiaanse politieke elite. Claes van Dusen, die met een Leidse was getrouwd, woonde twintig jaar lang in een gehuurd huis in Venetië en pachtte gedurende twaalf jaar een winkeltje op de Rialtobrug, vlak bij de Fondaco dei Tedesci en het financiële centrum van de stad. Hij begeleidde vooral vooraanstaande Leidenaren naar het heilig land en laat zich in een naderhand opgesteld en als *handleiding bedoeld geschrift kennen als iemand, die puur zakelijk zijn werk deed en zodoende anderen in staat stelde hun devotie te beleven*. Deze burger werd tenslotte, waarschijnlijk wegens zijn verdiensten, ridder van het heilig graf³⁴.

DE JERUSALEMANGERS

Het betrekkelijk geringe aantal uit de Nederlanden afkomstige reisbeschrijvingen weerspiegelt geenszins het aandeel van Nederlanders in de Jerusalemreizen. Afgezien van en passant in andere verhalende bronnen genoemde Nederlandse Jerusalemangers, worden Nederlanders ook vermeld in door buitenlanders geschreven reisverslagen. Zo verhaalt Faber over een Vlaming en diens bejaarde echtgenote, die door haar ergerlijke nieuwsgierigheid allen een doorn in het oog was. Toen zij op Rhodos letterlijk de boot miste, was niemand dan haar echtgenoot rouwig

33. Vergelijk de inleiding van M.M. Newett, *Canon Pietro Casola's Pilgrimage to Jerusalem* (Manchester, 1907) 22-113: tal van bijzonderheden aan de hand van Venetiaanse archivalia over de organisatie.

34. Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, 137 (nr. 410); L. Conrady, *Vier rheinische Palaestina-Pilgerschriften des XIV., XV. und XVI. Jahrhunderts* (Wiesbaden, 1882) 182-222.

daarom. Op Cyprus kon zij zich overigens weer bij het gezelschap voegen³⁵. Ook in anderssoortige bronnen kunnen Jerusalemgangers worden gevonden, zoals bijvoorbeeld in rekeningen. Men denke aan de onder andere door middel van een bijzondere bede gefinancierde reis naar het heilig graf van de Hollands-Henegouwse graaf Willem IV in 1344 en aan mede door de stedelijke overheid of gilden mogelijk gemaakte reizen³⁶, testamenten³⁷ en ledenlijsten van Jerusalembroederschappen³⁸. In de *Bossche protocollen* is een vrij groot aantal contracten genoteerd, waarin geld werd gezet op reizen naar Jerusalem³⁹. Tenslotte bieden rechterlijke archieven van kerkelijke en wereldlijke aard gegevens, omdat vanuit de Nederlanden lieden derwaarts moesten trekken op grond van rechterlijke uitspraken of conform een in een zoen opgenomen bepaling⁴⁰.

Zonder te willen suggereren dat de Jerusalemreis zondermeer statusverhogend werkte⁴¹, kan toch worden opgemerkt dat de teruggekeerden in de stedelijke samenleving een bijzondere, in ieder geval opvallende, positie gingen innemen. Zeker als er een Jerusalembroederschap werd opgericht, hetgeen in diverse Nederlandse steden het geval was⁴². Zoals adellijke pelgrims zich van hunsgelijken konden onderscheiden door het in Jerusalem verworven ridderschap van het heilig graf, zo gingen burgers zich van hunsgelijken onderscheiden door het lidmaatschap van een Jerusalembroederschap. Op den duur verwierven overigens ook mannen van niet-adellijke afkomst het heilig graf-ridderschap. Geld kon wel eens van het principe doen afwijken dat minimaal vier kwartieren het wapen moesten sieren⁴³.

De Jerusalembroederschappen waren eerbiedwaardige gezelschappen, waarvan de leden seculiere geestelijken en aanzienlijke burgers waren. Tot de oprichters van de Utrechtse broederschap behoorden overigens ook enkele leden van de Stichtse adel. De leden van de broederschap waren op bijzondere wijze betrokken bij de jaarlijkse kerkelijke plechtigheden van Palmzondag (met name het begelei-

35. *Fabri*, ed. Stewart, I, 166, 190, 201.

36. H.J. Smit, *De rekeningen der graven en gravinnen uit het Henegouwsche Huis*, III, *Inleiding* (Utrecht, 1939) 188; J. van Herwaarden, *Opgelegde bedevaarten* (Assen-Amsterdam, 1978) 71.

37. Vergelijk J. Sumption, *Pilgrimage. An Image of Medieval Religion* (Londen, 1975) 297, 298 en 351.

38. Zie hierna, noten 42, 44.

39. Van Herwaarden, *Opgelegde bedevaarten*, 391-396.

40. *Ibidem*, Index, s.v. Jerusalem.

41. Vergelijk J. van Herwaarden, 'Hebben christelijke bedevaarten een statusveranderend effect gehad? Een commentaar op een antropologische beschouwing', *Tijdschrift voor geschiedenis*, XCIII (1980) 247-254.

42. S. Muller Fzn., *De schilderijen van Jan van Scorel in het Museum Kunstliefde te Utrecht* (Utrecht, 1880) 5, noemt Jerusalembroederschappen in Amsterdam, Dordrecht, Gouda, 's-Gravenhage, Leiden en Kampen.

43. R. Röhrich, *Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande* (Gotha, 1889) 27, 71, 72.

den van de Palmezel) tot en met Pasen. Daarnaast hielden zij de herinnering aan hun bedevaarten levend in een veelal als imitatie van de heilig grafkerk bedoelde Jerusalemkapel. De verheven deftigheid van de Jerusalembroeders wordt ons getoond op de diverse schilderijen, die Jan van Scorel (1495-1562) – zelf Jerusalemganger in 1520 – tussen 1525 en 1541 heeft vervaardigd van gezelschappen Haarlemse en Utrechtse Jerusalembroeders⁴⁴.

De reisverslagen en gegevens over broederschappen maken vooral melding van aanzienlijke pelgrims of mensen als Felix Faber, die als kapelaan in dienst van adellijke pelgrims de reis kon meemaken. Verborgen blijft het lot van de zonder twijfel talrijker groep voor ons naamlozen, al wordt door Faber een tipje van de sluier opgelicht als hij schrijft over het verschil tussen de scheepsverblijven voor aanzienlijken en anderen⁴⁵. Ook meldt hij hoe zijn aanzienlijk gezelschap zich op Cyprus ontfermde over twee arme lieden, die de reis tot daar kennelijk als versteking hadden kunnen meemaken⁴⁶. Elk wat uitgebreider reisverslag maakt wel melding van het overlijden van tochtgenoten, maar het aantal schipbreuken met een fatale afloop blijft onbekend evenals het totaal van door zeerovers gevangen genomen en nimmer teruggekeerde pelgrims en het totaal van hen die vrijwillig in het oosten bleven, zoals de afvallige christenen die nogal eens in de gelederen van de Mameluken en bijvoorbeeld in Kaïro werden gesignaleerd⁴⁷. Een eveneens onbekend aantal pelgrims keerde nimmer uit Jerusalem terug, omdat zij hun bedevaart hadden ondernomen met de wens in het heilig land te sterven en daar te worden begraven. Een laatste rustplaats in het dal van Josaphat, waar Christus eens het laatste oordeel zou uitspreken, bood volgens dat heel oude pelgrims-ideaal de gestorvenen de meeste kans het lot der gerechtvaardigden deelachtig te worden⁴⁸.

OP WEG NAAR HET HEILIG LAND

Auteurs van pelgrimsverslagen vertellen opmerkelijk weinig over de verleidingen onderweg. In de vierde eeuw sprak Hieronymus zijn twijfels uit over het stichtend karakter van bedevaarten en in de achtste eeuw adviseerde Bonifatius afwijzend ten aanzien van bedevaarten. In de satirische literatuur is de bevestiging van

44. J.W.C. van Campen, 'De Utrechtsche Jerusalembroederschap', *Jaarboekje Oud Utrecht* (1935) 52-89; M. Asselbergs-van Ophem, *Een schilderij centraal* (Utrecht, 1979).

45. *Fabri Evagatorium*, ed. Hassler, III, 207, 208; vergelijk *Fabri*, ed. Stewart I, 129-131.

46. *Fabri*, ed. Stewart, I, 190, 191.

47. *Ibidem*, I, 217; II, 442, 443; *Evagatorium*, ed. Hassler, III, 21 (christelijke vrouwen), 34-51 (Mameluken).

48. Sumption, *Pilgrimage*, 130-135; *Fabri*, ed. Stewart, I. 201: vrouw die wilde sterven in Jerusalem.

deze twijfels te vinden⁴⁹. Huizinga heeft in zijn *Herfsttij der middeleeuwen* de bedevaart eigenlijk geheel vanuit het meer dubieus zedelijk gezichtspunt benaderd, door de nadruk te leggen op de erotische mogelijkheden die het reizen in den vreemde bood, terwijl intussen toch de bedevaart *très dévotement* kon worden verricht⁵⁰. Huizinga citeerde vooral literatuur over meer regionale bedevaarten. Het is echter zeer waarschijnlijk dat ook pelgrims naar het heilig land aan bekeringen werden blootgesteld, al poogden bijvoorbeeld de havenautoriteiten van Marseille te voorkomen dat dames van verdachte zeden aan boord konden komen⁵¹.

Bedevaarten naar Jerusalem waren geen pure mannenaangelegenheid, al werd het vrouwen, in het bijzonder religieuzen⁵², afgeraden die reis te ondernemen. Uit het verslag van Felix Faber blijkt dat op die ene oude Vlaamse vrouw na, alle vrouwelijke pelgrims op één schip waren geconcentreerd, maar hij zegt noch suggereert dat dat zijn redenen had. In Jerusalem werden vrouwen afzonderlijk ingekwartierd, omdat het hun in geen geval vergund was met hun echtgenoten in het grote pelgrimshospitaal te verblijven⁵³; per slot van rekening behoorden de pelgrim tijdelijk tot de *ordo monachorum*.

Wie denkt in die reisverslagen de innerlijke roerselen van de reizigers in extenso te kunnen ontdekken, komt nogal eens bedrogen uit. Ook de uitvoeriger en meer persoonlijke verslagen bieden in dat opzicht weinig. De verslagen zijn geschreven om anderen op de hoogte te stellen van lotgevallen, niet als 'ego-documenten'. Zodoende wordt de lezer wel gewaar hoe het reizen werd ervaren als een aaneenschakeling van gebeurtenissen en wat de reiziger onderweg allemaal kon overkomen. Uit de reacties op het woeden der elementen blijkt overduidelijk hoezeer Erasmus in zijn samenspraak *Schipbreuk*⁵⁴ de werkelijkheid heeft weergegeven. Het aanroepen van heiligen en het beloven van bedevaarten en geschenken na behouden thuiskomst waren dan schering en inslag. De pelgrims waren zich zeker tijdens hun zeereis voortdurend bewust van de rampen die konden gebeuren en van het gevaar dat hun leven liep. Faber haalde niet voor niets het adagium aan dat degenen die op zee waren noch tot de levenden, noch tot de doden gerekend konden worden, want slechts vier vingers – de dikte van de scheepswand – scheidde hen van de dood⁵⁵.

49. Van Herwaarden, *Pelgrimstochten*, 143 vlg.

50. J. Huizinga, *Herfsttij der middeleeuwen*, in: J. Huizinga, *Verzamelde Werken*, III (Haarlem, 1949) 193, 194, vergelijk 149.

51. J. Praver, *The Latin Kingdom of Jerusalem. European Colonisation in the Middle Ages* (Londen, 1972) 203.

52. Röhricht, *Pilgerreisen*, 9.

53. *Fabri*, ed. Stewart, I, 166, 395.

54. C.R. Thompson, *The Colloquies of Erasmus* (Chicago-Londen, 1965) 138-152.

55. *Fabri*, ed. Stewart, I, 39.

In de beschrijvingen van nieuwe ervaringen en de confrontatie met een andere samenleving kunnen wel enige reactiepatronen worden ontdekt, hoewel niet blijkt dat opvattingen over de islam en de moslims essentieel veranderd zijn vergeleken met in kruistochtverslagen te berde gebrachte opinies. Er zou een hele serie invectieven en negatieve karakteristieken van moslims kunnen worden opgesteld, waaruit zou kunnen blijken dat vooral hun onbetrouwbaarheid en onberekenbaarheid dikwijls worden gereleveerd. De islam als godsdienst was uiteraard verwerpelijk, maar toch wordt enkele malen de verering van moslims voor het graf van Maria in het dal van Josaphat opgemerkt⁵⁶ en een enkele maal wordt aandacht besteed aan de centrale positie die de tempel van Salomo in de islamitische geloofswereld innam⁵⁷. Meestal was men echter verstoord omdat christenen de tempel niet mochten betreden. De algemene opinie was dat, hoewel men met moslims altijd moest oppassen, de rondzwervende bedouïnen en arabieren meer gevreesd moesten worden dan de sedentaire inwoners van het heilig land.

De reis naar het heilig land werd nogal eens gecombineerd met een tocht naar de Sinaï en Egypte. Soms ging een bezoek aan deze gebieden vooraf aan het bezoek aan het heilig land. Waar in de beschrijvingen van Jerusalem en de heilige plaatsen ook levendige vertellers als Breydenbach door de afhankelijkheid van bestaande beschrijvingen in schablonen vervallen, bieden deze onderdelen van de reis de beschrijvers de mogelijkheid getuigenis af te leggen van hun *curiositas*⁵⁸. De reis door de onherbergzame streken en de confrontatie met het geheel andere levenspatroon in een stad als Kairo bieden de schrijvers veel meer stof en het is dan ook geen wonder dat, wanneer een dergelijke reis werd ondernomen, in het verslag daaraan veel meer aandacht wordt besteed dan aan de beschrijving der heilige plaatsen en de daar ondergane sensaties. Toch wordt ook zo'n droge opsomming soms onderbroken door een persoonlijke noot, zoals door de anonymus die in Jerusalem was geweest: 'Item, Jherusalem is licht alsoe groet als Nymmaghen of Deventer...'⁵⁹. Het eentonige karakter van die opsommingen kan, behalve door het gebruik van standaardgidsen, ook verklaard worden door het

56. Bijvoorbeeld A. Bacchi della Lega, ed., *Libro d'Oltremare di fra Niccolò da Poggibonsi* (Bologna, 1968; herdruk uitgave 1881) 186; K. de Flou en E. Gaillard, ed., 'Die peregrinatie van Jherusalem', *Verslagen van de koninklijke Vlaamse akademie van wetenschappen* (1897) 415. Roberto da Sanseverino, die in 1458 het heilig land bezocht, releveert de 'Saraceense' eerbied voor Pelagia (de travestiet-heilige), G. Maruffi, ed., *Viaggio in Terra Santa, fatto e descritto per Roberto da San Severino* (Bologna, 1969; herdruk uitgave 1888) 91.

57. Roberto da San Severino, 161: 'Et nota che tuti li mori, turchi et che tengono le lege de Machometo, hano prima per loro principale chiesa il templo di Salomone, che è in Jerusalem... Et sancto Abram et la Mecha, tuti sono ubligati visitare ogniuno de questi predicti lochi almancho tre volte' (curs. JvH); vergelijk Breydenbach, *Heylighe bevarden*, 21R.

58. Vergelijk M. Zacher, *Curiosity and Pilgrimage. The Literature of Discovery in Fourteenth Century England* (Baltimore-Londen, 1976).

59. De Flou en Gaillard, ed., 'Peregrinatie', 413.

strakke tijdschema dat in Jerusalem en elders in het heilig land werd gehanteerd. De Jerusalemganger kreeg amper gelegenheid zich breder te oriënteren en kon eigenlijk alleen maar in straf tempo zijn devotie beleven en was dat ook niet de bedoeling?

BEZOEK AAN HET HEILIG LAND

Lijdensdevotie

De devotie voor het lijden en sterven van Christus in diens menselijke gedaante vormde een centraal thema in de laatmiddeleeuwse vroomheid, waarvoor in de twaalfde eeuw de basis was gelegd in de geschriften van onder andere Bernardus van Clervaux en Willem van Saint Thierry, en die vanaf de dertiende eeuw was gestimuleerd door vooral Franciscus van Assisi, Bonaventura en de franciscaner orden. In Christus' lijden en sterven voltrok zich de verlossing van de mensheid. Zijn offer werd de gelovigen tot voorbeeld gesteld en ter navolging opgedragen. In aangrijpende, steeds gedetailleerder en daardoor naar onze smaak morbide beschrijvingen en door levendige, dramatische afbeeldingen werd het gebeuren in Jerusalem en op Golgotha de gelovigen ingeprent en voor ogen gehouden, terwijl de jaarlijkse paasspelen hen in staat stelden van dichtbij de passie mee te beleven⁶⁰.

Toch kon nergens op aarde dit emotioneel medelijden beter tot uiting worden gebracht dan in het heilig land. Daar kon de concrete gewaarwording van de thuis in gedachten voorgestelde plaatsen van Christus' lijden de boetvaardige en berouwvolle pelgrim zijn verlossing naderbij brengen.

Na de lange reis, die altijd wel met ontberingen, ruzies, irritaties en vooral met angsten gepaard was gegaan, vervulde de eerste blik op het heilig land de pelgrims met grote blijdschap. De vreugde van de aankomst werd al snel getemperd door de eerste ervaringen, een soort quarantaine van een paar dagen. De angst voor de moslims sloeg soms de pelgrims zo om het hart dat zij voor hun leven vreesden. Een Nederlandse pelgrim hield in 1486 de moed bij zijn gezelschap erin door te zeggen dat, al wist hij dat de heidenen hem zouden doden, hij dan toch het heilig land in zou gaan. Als één man vielen allen hem bij⁶¹. Eenmaal in Jaffa 'ingeklaard', was toch het reisdoel nabij, al kon er tijdens de tocht vanaf de kust naar Jerusalem nog heel wat mis gaan. Het eerste gezicht op de heilige stad was weer een ontroerende sensatie. Als dan eindelijk de pelgrim door de poort van

60. J. van Herwaarden, 'Geloof en geloofsuitingen in de veertiende en vijftiende eeuw. Eucharistie en Lijden van Jezus', in: J.D. Janssens, ed., *Hoofsheid en devotie in de middeleeuwse maatschappij* (Brussel, 1982) 175-207.

61. A.C.J. De Vrankrijker (vert.), *De pelgrimstocht van ridder Gruenemberg naar het Heilige Land in 1486* (Amsterdam, s.a.) 49.

David, barrevoets en met gebogen hoofd, als berouwvolle zondaar Jerusalem was binnengetreden – en daarmee ten tweeden male een aflat *a culpa et pena* had verworven –, kwam het voornaamste doel van de tocht voor ogen: de Heilige Grafkerk, hetgeen velen in extase bracht.

Binnen de muren van de stad Jerusalem bevinden zich de heilige en aan God gewijde plaatsen, die de gelovige – hoe versteend van harte en hoe ver ook verwijderd van de staat van genade – tot wenen brengen en zich als deerniswekkende berouwvol op de borst doen slaan. Want het zou niet menselijk doch duivels zijn, om niet uit innerlijke devotie tot tranen geroerd te zijn bij de plaatsen waar de Heer en Schepper van hemel en aarde en van alle dingen als een schuldeloos lam voor ons, zijn schepselen, zijn bloed vergoot en ontelbare smarten en vernederingen heeft ondergaan

, zo leidde Giovanni Adorno zijn verslag in over het bezoek aan de heilige plaatsen in Jerusalem⁶². In het heilig land kon ook worden ervaren hoe ‘waar’ de veelal op apocriefe bijbelteksten en andere vroeg-christelijke overleveringen gestoelde voorstellingen over Christus’ leven en sterven, over Maria en haar ouders Anna en Joachim en al die andere aspecten van de bijbels-historische overlevering waren. Wie mocht twijfelen aan de historiciteit van al die heilige overleveringen, moest hier wel door de concrete aanwezigheid der gedenktekens als eens de apostel Thomas van zijn twijfels worden genezen.

Nochtans om dat openbairlick dese heilighe stede hudensdaghes noch dair is ende die ghetuchenissen die dair off bewijst worden en sell niemant hem laten dincken dattet vreemt of loeghentaell is

, zo schreef Breydenbach naar aanleiding van een gedenkplaats⁶³. Dat hier de overtuiging van de gelovige spreekt, is duidelijk. Juist de ‘echtheid’ van de heilige plaatsen in Palestina, zoals de ware plaats van het heilig graf te Jerusalem of de juiste plek van de geboorte, is vanaf de vroegste tijden een bron van discussie geweest. Voor de overtuigde gelovige is het *discrimen veri ac falsi* van weinig belang, daar het gaat om de intentie van de devotie, maar critici achten het hoe dan ook af te keuren goedgelovigen zo in de waan te laten⁶⁴. Het is de vraag in hoeverre in West-Europa ontwikkelde geloofsvoorstellingen de beheerders van de heilige plaatsen er toe hebben gebracht gedenktekens te creëren, of in hoeverre

62. Heers en De Groer, ed., *Itinéraire*, 258, 259.

63. Breydenbach, *Heylighe bevarden*, 16R.

64. Van Herwaarden, *Pelgrimstochten*, 147; K. Schreiner, ‘Discrimen veri ac falsi. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters’, *Archiv für Kulturgeschichte*, XLVII (1966) 1-53; *idem*, ‘Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters’, *Saeculum*, XVII (1966) 131-169.

– andersom – juist daar aanwezige gedenktekens de geloofsvoorstellingen hebben beïnvloed.

Hoe dubieus de waarneming van een herinneringsteken kon zijn, blijkt uit een verhaal van Felix Faber, die tijdens zijn eerste verblijf in Jerusalem (1480) ergens een rotsblok had gezien, waarop de afdruk van de contouren van Christus' lichaam te zien was. Bij zijn gevangenneming was Christus namelijk door de opdringende menigte en het geweld der soldaten tegen dat rotsblok aangedrukt. Elke pelgrim mat zichzelf af aan die afdruk en Faber had geconstateerd dat Christus veel langer was geweest dan hijzelf. Toen Felix voor de tweede maal op dezelfde plaats was, zocht hij vergeefs naar het rotsblok, dat hem destijds door een Vlaamse minderbroeder was getoond. Deze afdruk op het rotsblok wordt overigens al vermeld door Burchardus de Monte Sion, die daarbij vertelt hoeveel moeite hij deed om een stukje van die rots af te hakken⁶⁵.

Aflaten

Het bezoek aan de heilige plaatsen in het heilig land leverde vele aflaten op. In de loop der eeuwen was in de kerk het aflaatstelsel langzamerhand gegroeid, waarbij de zogeheten *Almosenablass* en de kruistochtaflaat een belangrijke rol hebben gespeeld⁶⁶. De gedachte dat de zondige mens door het verrichten van goede werken zijn kans op het verkrijgen van de goddelijke genade vergrootte had een concrete uitwerking gekregen. Deze werd versterkt door de opvatting dat een louteringsproces ook na de lichamelijke dood de berouwvolle zondaar van verdoeming kon redden. Dat alles was gebaseerd op de betekenis van Christus' kruisoffer, dat was gebracht tot verlossing der mensheid. Daardoor en door het vergoten bloed der martelaren had de kerk een schatkamer aan genademiddelen, die door de pauselijke en via de paus aan anderen gedelegeerde sleutelmacht werd beheerd. De omvang van de inhoud van die schatkamer was onbekend, evenals de tijdsduur van de loutering⁶⁷.

Een aflaat betekent vermindering of verlichting van de tijdelijke straf voor in biecht beleden zonden, die in staat van berouw kon worden verworven. De kruistocht- en later de Jubelaflaat betekenden volledige kwijtschelding van tijdelijke straffen. Het oordeel over de schuld, *culpa*, bleef voorbehouden aan God, maar in de voorstellingswereld van de gelovigen werd ook de schuld in de aflaatverlening betrokken. Die gedachte kwam niet zomaar uit de lucht vallen, want ook in de geleerdenliteratuur werd bevrijding van schuld geassocieerd met de

65. *Fabri*, ed. Stewart, I, 476-478; Laurent, *Peregrinatores*, 68, 69.

66. Nog steeds zeer waardevol: A. Gottlob, *Kreuzablass und Almosenablass. Eine Studie über die Frühzeit des Ablasswesens*, Kirchenrechtliche Abhandlungen 30, 31 (Stuttgart, 1906; anast. herdruk, Amsterdam, 1965).

67. Paulus, *Geschichte*, II (zie noot 74) 184-206: 'Die Lehre vom Kirchenschatz'.

kruistochtaflaat. Zo schreef bijvoorbeeld Thomas van Cantimpré dat degenen die waarlijk boetvaardig waren, hun zonden hadden beleden en voor het geloof wilden sterven, door de kruistochtaflaat van alle zonden *totaliter a poena simul ... a culpa* zouden worden verlost⁶⁸.

De *questierders*, die gelden inzamelden *ad pios usus* en die een *Almosenablass a pena et culpa* suggereerden, speelden op deze gedachte in. Ondanks een verbod van het concilie van Vienne in 1312, bleef deze notie bestaan en zij trad duidelijk aan het licht in de aflaatverlening in het heilig land en elders, zoals bijvoorbeeld in Rome. Dergelijke aflaten zijn kanoniek gesproken echter nooit erkend. In de voorstellingswereld der gelovigen werd eveneens de gedachte ontwikkeld dat aflaten ook ten behoeve van gestorvenen konden worden verworven. Ook daarop speelden de *questierders* in, maar daarover werd op het concilie van Vienne eveneens een veroordeling uitgesproken⁶⁹. Pas in 1457 formuleerde paus Calixtus III een dergelijke aflaat⁷⁰ en in 1476 stond Sixtus IV een ook voor gestorvenen geldende *remissio plenaria* toe, waarbij het geenszins de bedoeling was de gangbare gebeden voor het zieleheil van gestorvenen overbodig te maken⁷¹.

Er bestond een duidelijk spanningsveld tussen de voorstellingswereld van de gelovigen en de inhoud van de kanonieke regels op dit punt. De abstracte leer werd door de gelovigen met concrete waarden ingevuld. De geestelijken die het meest contact hadden met de wereld van alle dag sloten aan bij die voorstellingswereld en inspireerden deze. Het is begrijpelijk dat in een samenleving, waarin het getal in allerlei opzichten een belangrijke rol ging spelen, of het nu was bij de bepaling van geldboetes en van andere straffen binnen het getarifiseerde boetesysteem, of bij het opstellen van de verlies- en winstrekening en het bijhouden van uitgaven en inkomsten, de tijdelijkheid van straffen en de hoeveelheid goddelijke genade uit die schatkamer zeer concreet in getallen werden uitgedrukt. Daarbij komt dat in de perceptie van de eeuwigheid elk getal, hoe groot ook, in het niet verzinkt. Hoe hoger de aantallen oplopen, des te meer wordt enerzijds beklemtoond hoe ernstig de zondige mens faalt, maar wordt anderzijds aangegeven dat de genade Gods onmetelijk is.

68. *Ibidem*, II, 139.

69. *DThC*, VII, 1613, 1614. Over *questierders* in Nederland: A. Eekhof, *De questierders van den aflaat in de Noordelijke Nederlanden* ('s-Gravenhage, 1909).

70. *DThC*, VII, 1616; L. von Pastor, *Geschichte der Päpste*, I (Freiburg im Breisgau-Rome, 1955) 749, 750. Het gaat hier om een *kruistochtaflaat* ten behoeve van de strijd tegen de Moren in Castilië. Vergelijk ook Sumption, *Pilgrimage*, 298.

71. *DThC*, VII, 1616; Von Pastor, *Päpste*, II (Freiburg im Br.-Rome, 1955) 611, Sumption, *Pilgrimage*, 298. Het gaat hier om de aflaat ten behoeve van bouwwerkzaamheden aan de kathedraal van Saintes (en niet Xanten, zoals Eekhof, *Questierders*, 7 wil doen geloven): S. Corsten, 'Der Ablass zugunsten der Kathedrale von Saintes. Seine Verkündigung am Niederrhein im Spiegel der Wiegendrucke', *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein*, CLXXVII (1975) 62-75.

Deze in wezen niet kanonieke opvatting werd door de kerkelijke autoriteiten niet intensief tegengegaan. De passiviteit kan worden verklaard uit het feit dat de effecten van die conceptie gunstig waren voor menige kerkfabriek, niet in het minst voor die van de Romeinse kerken of voor meer wereldlijke objecten zoals de Nederlandse dijkkaanleg in 1515⁷². Daar komt volgens mij nog iets bij: deze voorstelling van de gelovigen deed niets toe of af aan de kerkelijke opvattingen over de goddelijke genade. Essentieel waren de biecht en de staat van berouw. Juist de onbekendheid met de tijdsduur van de loutering relativeerde elke bepaling van duur van tijdelijke straffen hier of na dit leven. Het deed er met andere woorden *sub specie eternitatis* weinig toe of er werd gesproken over tien of duizend jaar aflat.

Aflaten in het heilige land

Het bezoek aan de heilige plaatsen leverde dus vele aflaten op. Overigens zegt Giovanni Adorno in zijn uitgebreide verhaal daarover vrijwel niets. Hij vermeldt wel de *remissio plenaria ... semel in vita, semel in mortis articulo*, die paus Paulus II aan zijn vader, hemzelf en hun reisgezelschap in Rome had verleend voor hun vertrek naar Jerusalem. Hij noemt ook de aflat *a culpa et a pena* en de *remissio omnium peccatorum*, die zij ontvingen door in Rome de zeven hoofdkerken te bezoeken⁷³. Mogelijk hechtte Giovanni Adorno als geleerd seculier geestelijke weinig waarde aan de aflaten in het heilig land, die in 1470 geen kanonieke bevestiging kenden. Wellicht stond hem duidelijk voor ogen dat de *remissio plenaria* en de kwijting der schuld slechts door de paus of door een door de paus daartoe gerechtigd biechtvader konden worden geschonken en dan nog slechts in het zicht van de dood⁷⁴. Hoe dit ook zij, de pelgrimsgeschriften wemelen van de aflaten.

De oudste vermelding van aflaten in het heilig land is te vinden in het reisverslag van de Italiaanse franciscaan Nicolò da Poggibonsi, die tussen 1346 en 1350 in het middenoosten reisde en in 1347 het heilig land bezocht⁷⁵. Na 1350 is het de gewoonte in reisverslagen de aflaten te vermelden, waarbij naar het lijkt in Jerusalem aanwezige gidsen werden geraadpleegd, overgeschreven of geëxcerpeerd. Nicolò noemt negenendertig plaatsen in en rond Jerusalem en vijftintig plaatsen elders in het heilig land en Syrië en nog eens zeven plaatsen in Egypte, waar

72. G. Brom, 'De dijkafaat voor Karel V', *Bijdragen en mededeelingen van het Historisch Genootschap*, XXXII (1911) 407 vlg.; R.R. Post, *Kerkelijke verhoudingen in Nederland voor de Reformatie van 1500 tot 1580* (Utrecht-Antwerpen, 1954) 477, 478.

73. Heers-De Groer, ed., *Itinéraire*, 40, 41, 458, 459.

74. *DThC*, VII, s.v. 'Indulgences', 1606, 1612, 1613. N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, II (Paderborn, 1923) 124 vlg.

75. Voor de uitgave van zijn verslag, hiervoor, noot 56.

een aflaat van zeven jaar (met enkele keren een toevoeging) kon worden verleend. Voorts konden volgens zijn lijst in Jerusalem op dertien plaatsen aflaten *di colpa e pena* worden verworven, waarvan één zo dikwijls als men een gebed ter plekke bad. Elders in het heilig land, in Syrië en in Egypte waren nog eens elf van dergelijke aflaten te verkrijgen. Daarnaast noemt Nicolò in Palestina en Syrië achttien niet nader omschreven *perdonanzi grande* en nog eens vier in Egypte. Eén aflaat, op de plaats van de bruiloft in Kana, was voor hem naar aard en omvang geheel onbekend: *eccì indulgenzia non so quanto*. Sinaï bood drie aflaten van schuld en straf, waarvan één even vaak te verkrijgen was als men *divotamente* de kerk van de heilige Catharina binnentrad; ook waren daar nog twee 'grote aflaten' te krijgen. Tenslotte noemt Nicolò nog een grote aflaat, die op Cyprus in Salamina, de geboorteplaats van Catharina, kon worden verleend. In totaal omvatte zijn opgave honderdvierentwintig aflaten, waarvan éénenzeventig in tijd omschreven (zeven jaar), zevenentwintig van schuld en straf, vijftientwintig 'grote' en één van onbekende omvang.

Deze aflatenlijst van Nicolò da Poggibonsi is exemplarisch. Hoewel hij nog niet overal een vaste waarde geeft (tweemaal merkt hij bij het noemen van een aflaat van zeven jaar op, niet te weten 'quanto più'), kunnen de door hem genoemde aflaten van zeven jaar met variabele toevoegingen worden gezien als voorlopers van de al snel als standaard geldende aflaat van zeven jaar en zeven carinen.

Veel luden vragen wat een carine is. Een carine is alsoe veel als seuen iaer te gaen wollen ende beruoets ende alle vridaghe te vasten te water ende te broet ende dese penitencie is van rechte gheordinieert voir een doitsonde

, zo legt ons de schrijver van een mogelijk in 1486 samengesteld geschrift uit⁷⁶.

De opgaven van aflaten in reisverslagen en opsommende gidsen variëren nogal, maar er is een stijgende tendentie in aantal, niet in aard en omvang der aflaten. Gaf Nicolò da Poggibonsi voor Jerusalem en directe omgeving achttien volle aflaten en negenendertig van zeven jaar op, in de opgave van Willem van Gouda⁷⁷ (1437) zijn die aantallen respectievelijk acht en negenenzestig, in het verslag van de Zwitser Hans Rot⁷⁸, die in 1440 het heilig land bezocht, respectievelijk dertien en drieënzestig, bij Felix Faber⁷⁹ tweeëndertig en vierenvijftig, bij Claes van Dusen⁸⁰ negenentwintig en éénenveertig, terwijl de mogelijke Gentse copiïst die

76. Brussel, KB, Hs. IV, 455 ('Mirabilia Romae') 49 r.

77. Voor de uitgave, hiervoor, noot 56.

78. Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, 111 (312); A. Bernouilli, ed., 'Hans und Peter Rot's Pilgerreisen, 1440 und 1453', *Beiträge zur vaterländische Geschichte...* Neue Folge (Basel, 1881) 343-392.

79. *Fabri*, ed. Stewart, I, 282 vlg.

80. Zie noot 34.

tegen het einde van de vijftiende eeuw een lijst opstelde, de zaken wel erg rooskleurig voorstelde door niet minder dan zeventenzestig volle aflaten *a culpa et pena* op te geven⁸¹. Duidelijk is dat het aantal in Jerusalem en directe omgeving te bezoeken plaatsen in de tweede helft van de vijftiende eeuw groter was dan een eeuw eerder, namelijk tussen de zeventig en tachtig tegenover circa vijfenvijftig à zestig.

Concurrentie tussen Rome en Jerusalem: de plaatsvervangende bedevaart

De opsomming van Nicolò da Poggibonsi moet worden gezien in het licht van de algemene aflaatpolitiek, zoals die in Rome tot uiting kwam met het instellen van het Jubeljaar door Paus Bonifatius VIII in 1300 en de daarna volgende aflaatverleningen⁸². Er was sprake van concurrentie tussen Rome en het heilig land, waarbij de paus partij was ten gunste van Rome⁸³. Behalve de grote Jubelaflaat werden er in Rome talrijke aflaten in allerlei kerken verkrijgbaar gesteld, die overigens evenmin als de aflaten in het heilig land 'kanoniek' kunnen worden genoemd⁸⁴. Opvallend is in dit verband ook de grote hoeveelheid vereenswaardige objecten in Rome, die rechtstreeks naar het heilig land verwezen⁸⁵. Opmerkelijk is eveneens de wijze waarop in Rome de nadruk werd gelegd op de laatste levensfase van Christus. De gang langs de zeven hoofdkerken hield een meditatie in over Christus' lijden in zeven episoden⁸⁶. In de Sint Jan van Lateranen moest worden gedacht aan Christus' vernedering in het huis van Annas, in de Sint Pieter moest worden overwogen de gebeurtenis in het huis van Kajafas, in de Sint Paulus buiten de muren de episode voor Pilatus, in de Sint Laurentius buiten de muren de gebeurtenissen in het paleis van Herodes, in de Santa Maria Maggiore de tweede confrontatie met Pilatus, in de Sint Fabianus en Sint Sebastianus (aan de via Appia) de bespottung en tenslotte in de Santa Croce in Gerusalemme de uiteindelijke veroordeling door het volk (*ecce homo*). Op deze wijze werden die stadia van de lijdensgeschiedenis in overweging gegeven, die vooraf

81. Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, 100 (nr. 267): Gent, Universiteitsbibliotheek, Hs 13, 227, 228.

82. In het algemeen: Paulus, *Geschichte*, II.

83. F. Rapp, 'Les pèlerinages dans la vie religieuse de l'occident médiéval aux XIVe et XVe siècles', in: M. Philolenko en M. Simon, ed., *Études des religions*, I, *Les pèlerinages de l'antiquité biblique et classique à l'occident médiéval* (Parijs, 1973) 119-160; Sumption, *Pilgrimage*, 231-256. Deze rivaliteit liet in de zeventiende eeuw Voetius niet buiten beschouwing in zijn verhandeling 'De peregrinationibus Hierosolymitanis', die als *Appendicula*, I werd toegevoegd aan zijn in 1636 tot Bernard van Oldenburg te Amersfoort gerichte traktaat 'De peregrinationibus Compo.tellanis': 'Quod ante tempora Reformationis maxime frequentata nunc frigeat, si non paene exoleverit, idque volentibus et curantibus Papis cum suis curialibus, qui dum ad Romanas stationes emolumenta illa pro viribus trahunt, peregrinantium zelum et devotionem a terra sancta (quam ita vocant) abducunt', *Gisberti Voetii... Selectarum disputationum theologiarum pars tertia* (Utrecht, 1659) 987-1013, citaat: 1000.

84. Rapp, 'Pèlerinages', 126; vergelijk Paulus, *Geschichte*, II, 292-305.

85. Rapp, 'Pèlerinages', 133, 134.

86. Brussel, KB, Hs IV, 455 ('Mirabilia Romae') 118r.

gingen aan de *via crucis*, zoals die zich mede uit de Jerusalem-pelgrimage zou ontwikkelen.

Verreweg de meeste van de in Rome te verwerven aflaten waren in tot astronomische hoogten oplopende aantallen jaren bepaald. Daarnaast konden zielen uit het vagevuur worden gered. Soms werd dit met een merkwaardige precisie vermeld: zalig is de zwangere moeder die op zaterdag in de Sint Jan van Lateranen de mis hoort, want Sint Jan 'haelt wten vergeuier alle die zielen die hem ten XVII-deel angaen'⁸⁷. Eveneens konden de eigenlijk verdiende straffen voor vergeten zonden worden kwijtgescholden, meestal *terdendee*⁸⁸. In de overleveringen werd aan paus Bonifatius de bewering toegedicht als zou het helemaal niet nodig zijn naar Jerusalem te reizen, omdat Rome voldoende bood: '... so wat mensche Sente Jans kerke visenteert, wat soude hi sueken ten heyleghen graue, hi en heefter ghenen noet te varen'⁸⁹. Volgens een ander verhaal verzuchtte dezelfde Bonifatius dat als de mensen zouden weten hoeveel aflat zij in de Sint Jan van Lateranen konden verdienen, zij 'veel meer quats' zouden doen⁹⁰. Wanneer iemand de gelofte had afgelegd naar Jerusalem te zullen gaan, maar deze niet kon inlossen, kon hij in Rome van die gelofte worden ontslagen: 'Waer enech mensche die soude varen ten heyleghen graue dies tsgoeds niet en hadde, ginghe hi van S'Peters tote sente ians, hi was gheapsolveert'⁹¹.

De franciscanen van Sion, die sedert 1335 mochten optreden als beheerders van het heilig graf en andere heilige plaatsen in Palestina⁹², konden daarbij niet achterblijven, omdat in de voorstellingswereld van de gelovigen het heilig land en Jerusalem met name de plaats was waar de goddelijke genade de gelovigen als heilzame regen zou overspoelen. Het blijft opmerkelijk dat er in de archieven geen enkele bul te vinden is die een legale basis biedt voor de in het heilig land te ver-

87. *Ibidem*, 32r.

88. *Ibidem*, *passim*. Vergelijk ook N.C. Kist, ed., 'Dat es van den aflate van Rome', *Archief voor kerkelijke geschiedenis inzonderheid van Nederland...*, VI (1835) 307-317, daar datering ca. 1374.

89. Kist, ed., 'Aflate', 315; Vergelijk Sumption, *Pilgrimage*, 244; Rapp, 'Pèlerinage', 113 (daar datering ca. 1474).

90. Brussel, KB, Hs IV, 455, 33r.

91. Kist, ed., 'Aflate', 315; de route St. Jan van Lateranen-St. Pieter als *via sacra*: Nikolaus Muffels, *Beschreibung der Stadt Rom*, W. Vogt, ed., (Tübingen, 1876) 17.

92. G. Golubovich, *Serie cronologica dei reverendissimi superiori di Terra Santa* (Jerusalem, 1898); *idem*, 'I frati minori nel possesso dei luoghi santi di Gerusalemme e Betlemme', *Biblioteca bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Franciscano*, IV (Quaracchi, 1923); *idem* in: *Ibidem*, V (1927). Vergelijk de inleidingen van B. Bagatti tot respectievelijk Th. Bellorino en E. Hoade, *Niccolo of Poggibonsi. A Voyage beyond the Seas* (vertaling; Jerusalem, 1945) VII-XLVII, in het bijzonder XLII vlg. en *idem*, L. Frescobaldi, G. Gucci and S. Sigoli, *Visit to the Holy Places* (vertaling; Jerusalem, 1948) 1-28; B. Dansette, 'Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la 'Dévotion Moderne' à la fin du moyen âge? Relation inédite d'un pèlerinage effectué en 1486', *Archivum franciscanum historicum*, LXXII (1979) 106-133, 330-428.

werven aflaten⁹³. Wel zijn er oorkonden van verschillende pausen bekend, gericht tot verschillende personen, waarin de betrokkene werd beloofd dat zijn biechtvader hem in het zicht van de dood tijdens zijn reis naar Jerusalem de volle kwijtschelding van zonden kon schenken⁹⁴. Pas in 1480 verscheen de eerste pauselijke bul waarin een volle aflaat voor het bezoek aan de heilige plaatsen in Jerusalem werd vastgelegd. Faber laat een in hetzelfde jaar gedateerde loden bul van Sixtus IV gelden voor een volle aflaat bij het graf van Jacobus minor. In 1489 werd een volle aflaat voor een bezoek aan Gethsemane door de paus bevestigd⁹⁵.

Hoe het ook zij, in de voorstellingswereld der gelovigen bood de bedevaart naar Jerusalem veel soelaas. Niet iedereen kon echter zo maar naar Jerusalem reizen en menigeen werd een dergelijke reis afgeraden. Ivo van Chartres had al gewezen op *de statuta naturalia et legitima*, die iemand er van konden weerhouden een kruistochtgelofte in te lossen, zonder dat dat tot bezwarende geloftebreuk mocht leiden⁹⁶. Op grond daarvan kon billijkerwijs worden overgegaan tot het verkrijgbaar stellen van grote aflaten op andere plaatsen dan waaraan zij oorspronkelijk waren verbonden. Op deze wijze werden of aan (vooral vorstelijke) personen die niet de lasten van een reis konden dragen, toch de vruchten daarvan binnen hun bereik gebracht, of aflaten *ad instar jubilei* aan vererenswaardige plaatsen elders (bij bijzondere gelegenheden) verkrijgbaar gesteld. Tevens werd de Jubelaflaat van Rome eerst daar frequenter verstrekt (vanaf 1475 om de vijfentwintig jaar) en vervolgens in aansluiting op een jubeljaar ook elders, zoals vanaf 1451 te Mechelen, beschikbaar gesteld. Deze plaatsvervangende mogelijkheden stonden in principe open voor diegenen, die ter plaatse blijvend wel de kosten van de reis en verblijf naar en in Rome aan de kerk afdroegen, zoals eerder al paus Innocentius III ook diegenen die niet ter kruisvaart trokken, maar wel de geschatte kosten van een dergelijke onderneming aan de kerk betaalden, de kruistochtaflaat in het vooruitzicht stelde⁹⁷.

SPIRITUELE BEDEVAART EN KRUISWEGVERERING

Het is begrijpelijk dat men op grond van gelijksoortige overwegingen, die ten

93. Vergelijk hiervoor, noot 11; Paulus, *Geschichte*, II, 305-312.

94. Zie hiervoor, noot 74.

95. *DThC*, VII, 1616; *Fabri*, ed. Stewart, I, 518.

96. Van Herwaarden, *Pelgrimstochten*, 145.

97. *DThC*, VII, 1609-1618; Paulus, *Geschichte*, I (Paderborn, 1922) 207-211 (Innocentius III), II, *passim*, in het bijzonder 101 vlg.; H. Thurston, *The Holy Year Jubilee* (Westminster (Md), 1949); A. Frugoni, 'Il giubileo di Bonifacio VIII', *Bulletino dell'istituto storico italiano per il medio evo e archivio Muratoriano*, LXII (1950) 1-121; P. Declerck, 'Heilig Jaar. Oorsprong en Ontwikkeling', *Collationes. Vlaams tijdschrift voor theologie en pastoraat*, XX (1974) 292-310. Vergelijk ook P.C. Boerën, *Heiligdomsvaart Maastricht. Schets van de geschiedenis der heiligdomsvaarten en andere jubelvaarten* (Maastricht, 1962).

grondslag lagen aan de uitbreiding van mogelijkheden tot het verkrijgen van aflaten, nog verder ging. Was het immers niet onrechtvaardig dat velen buiten hun schuld de vruchten van de Jerusalemreis moesten ontberen? De goddelijke genade kon toch overal worden verworven? De tegenstrijdigheid van dat laatste adagium met de gedachte dat bepaalde plaatsen bij uitstek uitverkoren waren om de gelovigen die genade naderbij te brengen, heeft geresulteerd in voortdurende discussies over de noodzaak en het geestelijk nut van bedevaarten. Het is opvallend dat de overtuiging, dat de tempel Gods het hart der gelovigen is, onder andere ook heeft geleid tot de spirituele bedevaart, waarin de meditatie werd geleid langs de plaatsen van Jezus' lijden en sterven.

Na terugkeer in 1484 van zijn tweede reis naar het heilig land heeft Felix Faber niet alleen een reisverslag geschreven dat hij in 1488 voltooidde, maar heeft hij ook vele dominicanessen, kluizenaars en andere belangstellenden in het Zwabenland, die daartoe regelmatig naar Ulm kwamen, zijn belevenissen verteld en ter meditatie opgedragen. Aangevuld met eveneens in dagreizen ingedeelde bedevaarten naar Loreto, Rome en Santiago de Compostela heeft hij die verhalen enige jaren later opgeschreven 'as ain bild ainer gaistlichen pilgerfahrt, als der si möchtin nemen ain form der gaistlichen pilgerfahrt'. Hiermee concretiseerde Faber als het ware het *Itinerarium mentis in Deum* van Bonaventura waarop hij in eerste reactie op verzoeken daartoe had gewezen. Hij bood kennelijk een aansprekelijker richtsnoer voor meditaties, dat uitdrukkelijk niet alleen voor religieuzen was bestemd, maar ook voor 'andern andechtigen gut willigen kinden'⁹⁸. Een veertigtal jaren later heeft de Mechelse carmeliet Jan van Paesschen († 1532) de spirituele Jerusalemreis vorm gegeven in een meditatieve tocht van 365 dagen, waarbij voor elke dag een gedeelte van de reis in overweging werd gegeven. Jan van Paesschen (Johannes Pascha) was in 1527 zelf op bedevaart geweest naar het heilig land en daarna heeft hij zijn tractaat geschreven, dat in 1563 te Leuven werd gedrukt, vervolgens ettelijke malen werd herdrukt en al snel na de eerste verschijningsdatum in het Frans werd vertaald⁹⁹. Van dergelijke uitgebreide geschriften met spirituele bedevaarten zijn verder geen voorbeelden te geven, behalve wellicht een Engels tractaat uit het laatste kwart van de vijftiende eeuw¹⁰⁰.

Des te meer voorbeelden zijn er te vinden van oefeningen die gericht zijn op specifieke episoden van het lijden, sterven en de wederopstanding van Christus. Deze moeten worden gezien binnen het ruime kader van de vele lijdensmeditaties, die waren gebaseerd op gangbare *Levens van Jezus* en vooral geïnspireerd werden

98. R. Röhricht en H. Meisner, *Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande* (Berlijn, 1880) 278-296.

99. Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, 180 (nr. 646.)

100. *Narrative of Pilgrimage*, Oxford, Bodleian Library, Queens College Ms. 357. Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, 155 (nr. 531). Deze tekst is momenteel in bewerking bij mevr. J. Brefeld te Ede.

door de visioenen van de heilige Brigitta van Zweden. Deze devotie was voor de gelovigen een hulpmiddel om zich te verplaatsen in het lot van de mens Jezus, om zich de waarde van zijn offer bewust te worden en in overdrachtelijke zin, om in zijn voetsporen te treden¹⁰¹.

De tot nu toe door mij bestudeerde 'kruiswegen' bieden nogal veel verschillen in uitwerking. Allereerst is er geen homogeniteit in de opsomming van speciale aandachtspunten. Dan valt op dat in een groep oefeningen de 'kruisweg' beperkt is opgevat, namelijk vanaf de veroordeling voor Pilatus, terwijl in een andere groep *via captivitatis* en *crucis* zijn verenigd. De in de verschillende oefeningen opgenomen aflaten bieden eveneens een mogelijkheid tot onderscheid. In de ene groep staan in jaren bemeten aflaten vermeld, zoals die in Rome verkrijgbaar waren, terwijl in de andere kruiswegen aflaten worden genoemd naar analogie van die in het heilig land, hoewel in een voorbeeld uit die groep ook aflaten voorkomen zoals die in Rome verkrijgbaar waren¹⁰².

Hoe nauw de relatie was tussen in oefeningen gememoreerde en in het heilig land bij verschillende in die oefeningen genoemde plaatsen verkrijgbare aflaten, blijkt het sprekendst uit de aflat die in sommige meditatie aan de hemelvaart werd gehecht. Op de Olijfberg, waar vandaan Christus ten hemel voer, was de grootste aflat van het heilig land te verkrijgen. Alle aflaten van plaatsen, die de pelgrim niet had kunnen bezoeken, konden daar namelijk verworven worden. Dat suggereert zeer veel, maar uit pelgrimsverslagen blijkt duidelijk wat precies wordt bedoeld. Daarin wordt geschreven over de berg Galilea, waar Christus dikwijls had gepredikt, waar hij na zijn opstanding voor het eerst aan de discipelen was verschenen en waar vandaan hij ten hemel was gevaren. Vanaf de berg was een ruim uitzicht over Jerusalem en werd de pelgrim gewezen op al de heilige plaatsen in die stad, die hij niet had kunnen bezoeken, omdat de 'heidenen' hem dat verhinderden. Welnu de aflaten, verbonden aan het bezoek van die plaatsen,

101. Van Herwaarden, 'Geloofsuitingen', 185 vlg. en aldaar geciteerde literatuur.

102. De hiernavolgende 'oefeningen' beginnen alle vanaf de veroordeling voor Pilatus: Leiden, Universiteitsbibliotheek, Hs. Ltk. 325 (tweede helft vijftiende eeuw) 328r-358r: 11 'staties', 'Romeinse' aflaten; 's-Gravenhage, KB 150, E 27 (gedrukt te Antwerpen ca. 1498), *ibidem* 231, G 31 (gedrukt te Amsterdam, begin zestiende eeuw): 6 'staties' (kruisen), maar 9 aandachtspunten, 'Romeinse' aflaten; *ibidem* 233, F 48 (gedrukt te Antwerpen, ca. 1530): 14 'staties', tot en met pinksteren met vermelding aflat van Nazareth; aflaten à la het heilig land, maar twee 'Romeinse'; 's-Gravenhage, KB 150, F 40 (mogelijk in 1499 te Antwerpen gedrukt): 13 'staties', geen aflaten. 'Jerusalem'-groep: A. van den Wyngaert, 'Een merkwaardige Nederlandsche kruiswegoefening uit de XVe eeuw', *Ons geestelijk erf*, II (1928) 10-41, tekst: 27-41: 12 'staties'.

Via captivitatis en *via crucis*: Leiden, Universiteitsbibliotheek, Hs. Ltk. 303 (eerste helft zestiende eeuw): 22 'staties' (Avondmaal tot en met pinksteren) met vermelding aflat Nazareth; Gonnet, *Bede-vaart*, 324-343 (bijlage F): heer Bethlem als bron genoemd (uitgave Antwerpen, 1518); vergelijk Londen, BM Ms. Add. 24937 (K. de Flou en E. Gaillard, in: *Mededeelingen van de koninklijke Vlaamsche akademie van wetenschappen* (1895) 161-163): 25 'staties' (Avondmaal tot en met pinksteren) met aflat Nazareth.

konden op de berg Galilea worden verleend. De pelgrim in tijdnood werd voorgehouden, dat ook de in Galilea en vooral in Nazareth te verdienen aflaten daar eveneens konden worden verkregen. Trouwens, enkele meditatieën eindigen ook met de aflaat van Nazareth¹⁰³.

Op deze wijze werd aan de aflaatverlening een nieuwe dimensie toegevoegd. Zo werden aflaten gekoppeld aan specifieke gebeden¹⁰⁴, zoals aan de gebeden van de rozenkrans¹⁰⁵ en de op de lijdenswerktuigen geconcentreerde gebeden van de Gregoriusmis¹⁰⁶. Waren de afbeeldingen van de *Arma Christi* eerst vooral hulpmiddelen voor de lijdensmeditatie en kunnen zij gezien worden als een illustratie van de grote aandacht voor het lijden van Christus in diens menselijke natuur¹⁰⁷, samengevoegd tot de voorstelling van het aan paus Gregorius I († 604) toegeschreven visioen, dat hij tijdens de celebratie van een mis zou hebben gehad, – waarmee ook weer duidelijk de nadruk werd gelegd op de transsubstantiatie – werden afbeelding en daarbij voorgeschreven gebeden hulpmiddelen tot het verwerven van aflaten. Ook de Romereis werd in spirituele vorm voorzien van aflaten. Op 15 december 1481 om zeven uur in de ochtend heeft paus Sixtus IV

103. Deze 'Hemelvaart'-aflaat in KB 233, F 48; Ltk. 303; vergelijk Roberto da San Severino, ed. Maruffi, 90; Rijnlandse anonymus, ed. Conrady, 127; *Fabri*, ed. Stewart, I, 483; Claes van Dusen, ed. Conrady, 212, 213, Dansette, 'Pèlerinage' 346, 'planiere remission'.

104. Leiden, Universiteitsbibliotheek, Hs. Ltk. 303: een gebed waarmee 'alle den aflaten van Romanen van Trieren ende Colen' konden worden verworven, met daarbij nog 6666 (aantal wonden van Christus) jaar; de 'bedinge tot behoef des coniginne van cecilien', met 30 jaar aflaat van alle doodzonden en een ziel uit het vagevuur; een gebed met 40.000 jaar en 'soe veel aflats als druppelen water moch regenen op enen dag' (vergelijk Kist, ed., 'Aflats', 314, 315; Brussel KB, Hs. IV, 455 ('Mirabilia Romae') 38r; dergelijke aflaat bij St. Jan van Lateranen); een gebed met evenveel maal 1000 jaar aflaat 'alser meeniger letteren staet int ghebeet', dat wil zeggen ca. 2500 × 1000 jaar (157r-164r; 168v-175v).

105. Oorspronkelijk aan leden van de broederschap van de Rozenkrans, F.H.A. van den Oudendijk Pieterse, *Dürers Rosenkranzfest en de ikonografie der Duitse Rozenkransgroepen van de XVe en het begin der XVIe eeuw* (Amsterdam, 1939) 173; aldaar algemene geschiedenis: 155-179; 534-571. Vergelijk ook J. van Herwaarden en R. de Keyser, 'Het gelovige volk in de late middeleeuwen', (Nieuwe *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, IV (Haarlem, 1980) 406, 407 en op pagina 489 genoemde literatuur.

106. U. Westfeling, *Die Messe Gregors des Grossen. Vision, Kunst, Realität. Katalog...Ausstellung...Schnütgen Museum* (Keulen, 1982). Vergelijk ook E.M. Vetter, *Die Kuppelmalerei zur Psalmodia Eucaristica des Melchior Prieto von 1622*, Spanische Forschungen der Görresgesellschaft II, 15 (Münster, 1972) 108-346: ikonografie en ikonologie van Schip der Kerk, Imago Pietatis, Gregoriusmis, Christus in de wijnpers en de Fons Vitae.

107. S. Ringbom, 'Devotional Images and Imaginative Devotions. Notes on the Place of Art in Late Medieval Private Piety', *Gazette des beaux arts*, LXXII (1969) 159-170; R. Suckale, 'Arma Christi. Überlegungen zur Zeichenhaftigkeit mittelalterlicher Andachtsbilder', *Städels Jahrbuch*, VI (1977) 177-208. Vergelijk U. Ulbert-Schede, *Das Andachtsbild des kreuztragenden Christus in der deutschen Kunst, von den Anfängen bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts* (München, 1968).

verleent ende ghegheven den mynrebroeders, den claren ende den brueders ende den susteren van de derden regelen sinte franciscus volcomen aflaet van alle sonden... Soe zullen zij alleen dencken op die kerke te Roem ende beden dat sy willen ende verdienen... oflaet recht of zij te Roem waeren

, waartoe de begunstigten driemaal vijftien Onzevaders moesten bidden, vijftien voor de paus, vijftien voor hen die deze aflaet hebben verworven en vijftien 'voor den staet der heiligher kerken ende dat die prelaten voert moeten ghaen in doechden'¹⁰⁸.

De *via crucis* of *via dolorosa* werd in Jerusalem niet afgelegd zoals zij in de traktaatjes werd weergegeven. In sommige pelgrimsverslagen wordt wel gerept van de *via crucis* die de pelgrim even volgt, of wordt achtereenvolgens een aantal in de kruisweg opgenomen staties vereerd¹⁰⁹. Pas in het verslag van de Delftse barbier Arend Willemsz., die in 1525 het heilig land bezoekt, wordt de lijdensweg op de voet gevolgd, van Pilatus' huis tot aan Golgotha¹¹⁰. Het is niet zondermeer duidelijk of van toen af aan de kruisweg in het vaste franciscaanse circuit in Jerusalem was opgenomen. Wel kan worden vastgesteld dat op den duur deze uit West-Europa afkomstige wijze van verering metterdaad ook in Jerusalem kon worden gevolgd.

Jan van Paesschen had in zijn spirituele bedevaart ook de kruisweg geïncorporeerd en zijn geschrift betekende een belangrijke stap op weg naar verdere verspreiding van deze vorm van devotie. Een andere Nederlander, de uit Delft afkomstige, sedert 1572 vandaar gevluchte en in Keulen overleden Christiaan Adriaan Cruys, Adrichomius genaamd († 1585) heeft deze devotie verder vorm gegeven en door zijn geschriften, die in vele Europese talen werden vertaald, verspreid, al is de vaste volgorde van het vaste aantal van veertien staties van jongere datum. De voorgeschiedenis van deze devotie is niet altijd even duidelijk. Behalve dat er sprake is van verschillende aantallen 'staties', wordt er onderscheid gemaakt tussen de *via captivitatis* (Gethsemane – Jezus ten tweeden male voor Pilatus) – vergelijk de meditatiegang langs de zeven hoofdkerken van Rome – en de *via crucis* (veroordeling – Golgotha). Daarnaast hebben de vanaf het begin van de vijftiende eeuw op diverse plaatsen, ook in de Nederlanden, in de open lucht aangelegde kruiswegen invloed op deze geloofsuiting gehad. De meditatieve vorm en het navolgen van Christus werden op deze wijze geconcretiseerd door op

108. KB Brussel, Hs IV, 455, 63r-64r.

109. Roberto da San Severino, ed. Maruffi, 84: *via croce* (vergelijk William Wey (Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, 116, nr. 343), die evenals Roberto in 1458 in Jerusalem was (Wey ook in 1462); deze gebruikt voor het eerst de uitdrukking *stationes*), voorts: Rijnlandse anonymus, ed. Conrady, 120, 121; Dansette, 'Pèlerinage', 340-343.

110. Gonnet, *Bedeavaart*, 81-90.

maat van de werkelijke afstanden in Jerusalem herdenkingspunten te plaatsen, waarlangs de gelovigen metterdaad Christus' lijdensweg konden volgen¹¹¹.

DE INHOUD VAN DE DEVOTIES EN DE KRITIEK OP DE AFLAATPRAKTIJKEN

Zowel geschriften over reizen naar Jerusalem, als meditaties over de kruisweg waren omstreeks 1500 in trek, zoals blijkt uit de vele gedrukte werken die al snel na de uitvinding van de boekdrukkunst verschenen. Daarmee kan worden aangegeven, dat deze geloofsuitingen niet beperkt waren tot een zeer kleine kring, hoewel over de daadwerkelijke betrokkenheid van leken moeilijk inzicht kan worden verworven, laat staan dat de vraag kan worden beantwoord, in hoeverre ongeletterde of nauwelijks geletterde gelovigen in dit gedachtengoed waren betrokken. Om echter zondermeer te beweren dat het hier een elitezaak betrof, waarmee de gewone man alleen werd geconfronteerd als die elite epateerde, lijkt mij te ver gaan, vooral als wordt gedacht aan de geloofsuitingen binnen het kader van de bloeiende lekenbroederschappen.

De meditatie over 's mensen leven als een pelgrimstocht naar het hemels Jerusalem kon als het ware worden vertaald in een bedevaart naar het aards Jerusalem, terwijl om de gedachten beter te kunnen concentreren op de betekenis van het kruisoffer, die aardse bedevaart houvast kon bieden in de meditatie. Uiterlijke en innerlijke geloofsbeleving kunnen niet diametraal tegenover elkaar worden gesteld. Idealiter betekenden beide vormen van geloofsbeleving, elk op eigen wijze, een steun voor de gelovigen. Elders¹¹² heb ik getracht de lijdensdevotie en de overheersende aandacht voor Jezus als man van smarten in verband te brengen met algemeen maatschappelijke omstandigheden. Deemoedigheid en berusting konden het gevolg zijn van deze geloofshouding, maar ook kritiek en opstandigheid uit onbehagen over wereldse ontrouw aan het voorbeeld van Christus en diens eveneens maatschappij-betrokken boodschap.

De kritiek richtte zich eveneens tegen bedevaarten, en met name tegen de aflaatpraktijken. Het is bekend dat Marsilius van Padua in het begin van de veertiende eeuw de pauselijke sleutelmacht in het algemeen aan de kaak stelde¹¹³. In de Ne-

111. Amedée de Zedelgem [A. Teetaert], 'Aperçu historique sur la dévotion au chemin de la croix', *Collectanea franciscana*, XIX (1949) 45-142; J. Bonduelle, 'Autour du chemin de la croix', *La vie spirituelle*, LXXXVI (1952) 287-295 (vooral naar aanleiding van Teetaert); A. Janssen, 'De kruisweg. Ontstaan en aflaten', *Ons Geloof*, VII (1921) 193-211, 241-260; K.A. Kneller, *Geschichte der Kreuzwegandacht von den Anfängen bis zur völligen Ausbildung*, Ergänzungsheft zu den 'Stimmen aus Maria-Laach' 98 (Freiburg im Breisgau, 1908); *idem*, 'Zur Geschichte der Kreuzwegandacht', *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, XVI (1941) 126-137; N. Paulus, 'Die Ablässe der Kreuzwegandacht', *Theologie und Glaube*, V (1914) 1-15.

112. Van Herwaarden, 'Geloofsuitingen', *passim*.

113. Algemeen: Van Herwaarden, *Pelgrimstochten*, 149-158.

derlanden was het onder anderen Wessel Gansfort die, mede op grond van geschriften van Jean Gerson, twijfelde aan de rechtmatigheid van aflaatverlening. Hij legde de nadruk op de *contritia*, het berouw, waarvoor zonder toedoen van de paus God tot vergeving van zonden kon worden gebracht. Het vagevuur was er voor alle gelovigen, zelfs de apostelen en de protomartyr Stephanus waren volgens Gansfort in het vagevuur terecht gekomen¹¹⁴.

De aandacht voor aflaten en de verwording die vooral de aflaathandel te zien gaf, mag ons de ogen niet doen sluiten voor de inhoud van de devoties. Zowel in de algemene meditatie als in de lijdensdevotie en ook in de kruiswegdevotie komt een geloofsbeleving tot uiting, die individueel is gericht tot God en buiten de kerkelijke sacramenten om kan gaan. In één van de traktaatjes wordt opgemerkt, dat de meditatie over Christus' zware gang naar Golgotha bedoeld was om 'in die ure des doots salichlyc sonder beletsel te reysen om sonder middel doer dbloet Jhesu ten hemel te comen'¹¹⁵. Dat 'zonder middel' is veelzeggend, zoals het eveneens opvalt dat in deze uitgave geen enkele aflaat werd opgenomen.

Ik denk dat mensen als Gansfort en later Erasmus uitspraken wat vele andere diep gelovigen ook dachten, zoals de moderne devoten de nadruk legden op oprechte eenvoud en persoonlijk geloofsbeleven, zonder daarmee zondermeer de uitwendige geloofsbeleving fundamenteel af te wijzen. Zij riepen geen van allen op tot een verbod op bedevaarten, maar rieden die als in essentie onnodig af. Erasmus had begrip voor de zwakheid van het geloof bij oprechten, die daardoor bedevaarten wel nodig hadden, maar evenals Gansfort hekelde hij schijnheiligheid¹¹⁶.

CONCLUSIE

Jerusalemreizen in letterlijke en overdrachtelijke zin vormden een wezenlijk bestanddeel van de laatmiddeleeuwse geloofsbeleving, waarin tal van kenmerken van de algemene lijdensdevotie te zien zijn. De sterke franciscaanse inspiratie is onmiskenbaar aanwezig, maar deze sloot noch andere orden, noch leken uit. Het gaat te ver in sommige pelgrimsverhalen een getuigenis te zien van het realiseren van een spiritueel programma, dat in feite een der uitingen was van de *devotio moderna*¹¹⁷. Als de pelgrims doordeesemd zouden zijn geweest van de geloofsbele-

114. Wessel Gansfort, *Opera* (Nieuwkoop, 1966; facs. van uitgave Groningen, 1614) 860-912; M. van Rhijn, *Wessel Gansfort* ('s-Gravenhage, 1917) 222-228: 'Aflaat en vagevuur'; vergelijk ook C. Ullman (vert. W.N. Manting), *Johannes Wessel, een voorganger van Luther* (Leiden, 1835) 356-400: biecht-aflaat, vagevuur, met (369-373) vergelijking met stellingen van Luther.

115. 's-Gravenhage, KB 150, F 40, 11.

116. Vergelijk J. van Herwaarden, 'Erasmus over bedevaarten en heiligenverering', *Spiegel historiel*, IX (1974) 66-73.

117. Dansette, 'Pèlerinage', 106 ('une pratique de la Dévotion Moderne' in de titel) 121, 127, 128.

ving der moderne devoten, dan zouden zij nooit op weg zijn gegaan. Het is daarentegen wel goed mogelijk dat de wijze van geloofsbeleven en mediteren van de moderne devoten invloed heeft gehad op de spirituele bedevaart en de meditatie in de vorm van kruiswegdevotie. In ieder geval vormt de kruisweg een, zij het beperkte, 'methodische' vorm van meditatie op Christus' lijden, zoals die in uitgebreider omvang vorm werd gegeven in kringen van de moderne devotie. Het is en blijft echter gevaarlijk al te strak aan stromingen te denken, wanneer dit soort geloofsuitingen ter sprake komt.

Arend Willemsz. is een der eersten die in het verslag van zijn bedevaart naar Jerusalem getuigenis aflegt van persoonlijke emoties op plaatsen van Christus' lijden. Zeker, hij noemt ook nog aflaten en hij geeft droge opsommigen, maar zijn getuigenis is individueler dan van menig voorganger van hem. Daarmee is niet beweerd dat die voorgangers geen emoties kenden, maar zij uitten die slechts in schablones. Uit het verslag van de Delftse barbier blijkt ook de vertrouwdheid van een leek met de bijbel.

Ondanks het feit dat vele geestelijken op bedevaart gingen, is deze geloofsuiting vooral een zaak van leken geweest. Door de bijbelse connotatie van de Jerusalemreis kan deze mede de intrinsieke belangstelling voor de bijbel zelf hebben versterkt, terwijl anderzijds het toegankelijk maken van het bijbelwoord in de volkstaal de Jerusalemreis kan hebben gestimuleerd. De ook vooral in de landstaal opgestelde traktaten ten behoeve van meditatie over het lijden kunnen de daarin vervatte geloofswaarden buiten de kring van religieuzen hebben verbreid. In ieder geval werd in afbeeldingen ook de leken duidelijk gemaakt waarom het wezenlijk ging in het christelijk geloof. Dat zijn allemaal tekenen van een steeds verder doordringende kerstening, waarin de individuele geloofsbeleving een belangrijke plaats ging innemen. Het zelf kunnen kennis nemen van de essenties van het geloof riep tegelijkertijd kritiek op tegen de gangbare aflaatpraktijken, wanneer deze wezenlijk in conflict geraakten met de zelf verworven kennis van de christelijke boodschap¹¹⁸. De reformatie heeft althans voor de volgelingen daarvan het einde betekend van de aflaten en andere uiterlijke geloofsbelevingen. Dat hield niet in dat de inhoudelijke devotie werd verworpen. De in de meditatieve geloofsbeleving beleefde verinnerlijking en de daarin tot uiting gebrachte wens naar een persoonlijke relatie tot God, zijn bijvoorbeeld kenmerken van het doperse geloofsleven geworden en misschien wel algemener van die reformatische stromingen, waarin de nadruk wordt gelegd op de bevindelijkheid.

In de Rooms-katholieke wereld werd het aflaatstelsel op het concilie van Trente gezuiverd, zonder dat de pauselijke macht in dezen werd bestreden. De kruiswegdevotie, ontstaan in de late middeleeuwen en verder vooral vorm ge-

118. Vergelijk Van Herwaarden-De Keyser, 'Gelovige volk', 410, 411, 420.

geven in de Zuidelijke Nederlanden en vandaar naar Spanje en Italië geëxporteerd, beleefde, gestimuleerd door vooral de franciscaner orden, in de achttiende eeuw een grote bloei en werd in de negentiende eeuw verbreid naar landen en plaatsen over de gehele wereld waar Rooms-katholieken waren¹¹⁹. En wat te zeggen over reizen naar het heilig land? In ieder geval reisde in 1561 een gezelschap Duitse protestanten naar de heilige plaatsen¹²⁰ en ook Nederlandse protestanten maakten de verre reis om in de voetsporen van Christus te treden.

De reis naar Jerusalem op welke wijze dan ook blijft aantrekkingskracht uitoefenen of, in de woorden van de psalmist: 'Laten wij naar het huis des Heren gaan. Onze voeten staan in Uw poorten, o Jeruzalem'¹²¹.

119. De Zeldegem [Teetaert], 'Apercu historique', 116-142.

120. Röhricht-Amiran, *Bibliotheca*, 197, 198 (nr. 730).

121. Ps. 122: 1-2.

Katholieke toekomstverwachting ten tijde van de Republiek: structuur, en grondlijnen tot een interpretatie

WILLEM FRIJHOFF

Wanneer dominee Stephanus Hanewinkel, die juist zeven jaar arbeid als diaspora-predikant te Aarle, Beek en Lieshout in het Brabantse achter de rug had, op de overgang van de achttiende naar de negentiende eeuw zijn ervaringen als reiziger door de Meierij ordent, noteert hij over de bevolking van Moergestel, een dorp van zo'n 1100 inwoners ten oosten van Tilburg:

Men is hier, gelijk overal in de Majorij onder de Roomschen plaats heeft, in dien waan: dat de regte Franschen nog niet zijn gekomen, wijl zij niet Katholijk zijn, doch dat die schielijk zullen opdagen; dat dan de Roomsche Godsdienst in alle pragt en luister zal hersteld worden; en dat dan alle Geuzen over Zee naar Engeland zullen gejaagd worden¹.

We schrijven 1799, en al vijf jaar tevoren waren de Fransen Staats-Brabant binnengetrokken, niet zonder aanvankelijk door de Brabanders zelf te zijn toegejuicht. Bleek hun na afloop dan zo veel te verwijten?

Het ging nog al, [meent een andere katholieke zegsman,] hadden zij maar religie gehad, doch zij baden nooit of maakten nooit een heilig kruis. Zij waren allemaal *Volontairen* (hij meende *Voltairisten*) want zij waren veel meer Geus dan Katholijk, en de Ketteren of Geuzen hebben net zulk eene religie als *Volontair (Voltaire)*, dit heb ik van onzen Pastoor, en die is een geleerd mensch, gehoord².

Is het waarschijnlijk dat een pastoor uit de Meierij, in casu die van Boxtel, omstreeks 1800 zulke op het eerste gezicht nogal krasse taal uitslaat? Nee, blijkt uit een ongepubliceerde, anonieme kritiek op Hanewinkels boek, vermoedelijk van de hand van de kapucijn Firmus van Sint-Truiden:

Dewyl ik dien geleerden, en menschlievenden Pastoor zeer wel ken, heb ik de sterkste

1. [S. Hanewinkel], *Reize door de Majorij van 's Hertogenbosch, in den jaare 1798-1799* (2 dln.; Amsterdam, 1799-1800; 2e uitg., 's-Hertogenbosch, 1973) II, 228. Vergelijk ook II, 215. Zie voor de auteur: *NNBW*, I, 1022.

2. *Ibidem*, I, 28.