

de hoofdvoorstelling van de miniatuur en de gebedstekst, en anderzijds de margedecoratie. Soms is er een heel directe relatie tussen de hoofdvoorstelling en de marge, dan loopt de beeldformule vanuit de miniatuur in feite door in de omranding. Ook kan de relatie heel associatief zijn, vanuit de heiligenvita of het bijbelse tafereel naar de vijftiende-eeuwse werkelijkheid of gedachtenwereld. Op een viertal plaatsen werd ook in de marge een verband gelegd met de opdrachtgeefster, terwijl dat meer geprononceerd hier en daar in de miniaturen gebeurde en met name op de paginagrote miniatuur voorafgaand aan de Mariagetijden, waar Katherina devoot neerknielt voor de Moeder Gods met het Christuskind.<sup>60</sup> Wanneer het verband tussen de margedecoratie en de hoofdvoorstelling of de tekst in onze moderne ogen lijkt te ontbreken, is het waarschijnlijk dat wij het verband niet begrijpen – vermoedelijk is het er wel, maar lukt het ons (nog) niet de gedachtesprong te maken. Hoe dan ook, over de decoratieve, verhalende en belerende betekenis van de miniaturen en margedecoratie heen, is er vooral ook de mnemotechnische functie van de verluchtingen: intrigerende plaatjes om de inhoud van de teksten beeldend in herinnering te houden.

### Summary

#### Jos Koldewij, *Meaningful realism in the Book of Hours of Catherine of Cleves*

Careful observation of the pages in the Hours of Catherine of Cleves, produced in Utrecht around 1440, a manuscript highly praised for the quality of its artistic representation of late medieval reality, demonstrates a remarkable accuracy in the observation of the material world both in the miniatures as well as in the marginal decorations. It is clear, however, that this is largely a constructed reality: the realistically and seemingly obvious components of the illustrations often carry a meaning: a message is conveyed not only through the texts but also in the pictures. Throughout the book of hours a sophisticated game is played between the main theme of the miniatures, the prayer texts and the margin decorations. Sometimes there is a very direct relationship between the main subject and the margin: in these cases the picture of the miniature continues in fact in the surrounding marginalia. Sometimes there is a more associative relationship, from the saint or biblical scene to fifteenth-century reality. Where the connection between the marginal decorations and the main theme or text seems to be missing, it is most likely that we have not yet been able to perceive it and we still have to find the mental leap.

Apart from the decorative, narrative and didactic significance of the miniatures and marginal illustrations, we have to keep the mnemonic function of such illuminations in mind: intriguing images meant to keep the contents of the religious texts in visual memory

60 Dückers & Priem, *The Hours*, 224-227 cat.nr. 42 (Eberhard König).

## Miscellanea De Bijbel lezen met Jheronimus Bosch

Peter Nissen

*Prof. dr. P.J.A. Nissen is hoogleraar Cultuurgeschiedenis van de religiositeit, in het bijzonder vanaf de vroegmoderne tijd aan de Radboud Universiteit Nijmegen*

Op 15 november 2010 werd in het Jheronimus Bosch Art Center te 's-Hertogenbosch, gehuisvest in de voormalige Sint-Jacobskerk uit 1905 van de architecten Jan Stuyt en Jos Cuypers, onder grote publieke belangstelling het boek *De geheime boodschap van Jeroen Bosch* van Dick Heesen ten doop gehouden.<sup>1</sup> Het was een postume boekpresentatie: de auteur is op 1 september 2004 overleden. Dick Heesen (1929-2004) was op kunsthistorisch gebied een autodidact. Hij had na zijn middelbare school aan het Sint-Ignatiuscollege te Amsterdam een technische opleiding gevolgd en was zijn vader opgevolgd als eigenaar en ondernemer van een machinefabriek. Die leidde hij succesvol – hij verwierf verschillende patenten – en na de verkoop van zijn bedrijf ging hij zich toeleggen op zijn liefhebberij: kunst en geschiedenis. Hij opende een kunstgalerie in Boxtel en ging studie maken van het werk van Jheronimus Bosch. Hij raakte ervan overtuigd dat in de Bijbel de sleutel gevonden kan worden tot het begrijpen van het oeuvre van Bosch. Jarenlang bleef hij zowel de bonte verzameling boeken waaruit de Bijbel bestaat herlezen, alsook het werk van de Bossche schilder nauwgezet bekijken. Vasthoudend zocht hij naar de mogelijke bijbelse achtergronden van veel details in het raadselachtige en soms grillige oeuvre van Jheronimus Bosch. Bij zijn overlijden liet hij een ruw manuscript na over dit thema.

Dat is nu, dankzij de inzet van drie vrienden, bewerkt tot een kloek, fraai vormgegeven en rijk geïllustreerd boek.<sup>2</sup> Niet alleen zijn alle aan Bosch toegeschreven werken

1 Deze bijdrage is gebaseerd op een mondelinge voordracht tijdens de boekpresentatie, onder de titel 'Bijbel lezen met Bosch'.

2 D. Heesen, *De geheime boodschap van Jeroen Bosch*, bewerkt door N. Hermans, Th. Hoogbergen en B. Spek-

er paginagroot en in kleur in afgebeeld – ook enkele werken waarvan het auteurschap inmiddels in het kunsthistorisch onderzoek omstreden is geraakt –, maar vervolgens worden nog eens 450 detailafbeeldingen geconfronteerd met honderden bijbelpassages. De benadering van Heesen is, om het zo te zeggen, a-historisch. Hij heeft zich niet afgevraagd hoe de betreffende bijbelpassages in de loop der eeuwen zijn geïnterpreteerd – in onder meer de theologie, de beeldende kunst, de liturgie, de spiritualiteit en de belletrise – en langs welke andere kanalen zij mogelijk Bosch bereikt kunnen hebben. Bosch was immers niet de eerste die veel van de besproken bijbelse motieven in zijn werk heeft verwerkt; anderen gingen hem daarin voor, en hun werk kan voor hem een inspiratiebron geweest zijn. Heesen heeft daar niet naar gezocht; hij ziet de Bijbel als de rechtstreekse inspiratiebron voor het oeuvre van de kunstenaar. Op vele punten levert deze benadering frappante inzichten op. Of de Bijbel alléén volstaat om ‘de geheime boodschap’ van het werk van Jheronimus Bosch te ontsluiten, blijft echter ook na dit boek maar zeer de vraag. De verklaringwijze van Dick Heesen lijkt mij te monomaan en te exclusief voor het bonte oeuvre van Jheronimus Bosch. Maar wel maakt de minutieuze speurtocht van Dick Heesen het aannemelijk dat ook in de tijd van Jheronimus Bosch de Bijbel op een zelfde minutieuze wijze gelezen moet zijn als Dick Heesen dat heeft gedaan, en wel naar alle waarschijnlijkheid door de kunstenaar zelf.

Want we mogen voor het oeuvre van Jheronimus Bosch om te beginnen aannemen wat de laatste tijd, op basis van bronnenstudie, voor meer kunstenaars uit zijn tijd waarschijnlijk is geworden, namelijk dat het inhoudelijke programma dat aan hun religieuze oeuvre ten grondslag ligt voor een belangrijk deel door henzelf, en niet dus door hun opdrachtgevers of theologen in de omgeving van die opdrachtgevers, is ontworpen.<sup>3</sup> We weten dit bijvoorbeeld sinds de studies van onder meer de historici John O’Malley, Loren Partridge en Andrew Graham-Dixon met betrekking tot de beroemde fresco’s van Michelangelo op het plafond van de Sixtijnse Kapel in Rome, die tussen 1508 en 1512 tot stand zijn gekomen, ten tijde dus van het leven van Jheronimus Bosch, die in 1516 overleed.<sup>4</sup> Lange tijd is als bijna vanzelfsprekend aangenomen dat de theologische en filosofische onderbouwing van het beeldprogramma dat in Michelangelo’s weergave van de schepping is uitgewerkt, afkomstig was van de pauselijke opdrachtgever Julius II, of beter van theologen aan het pauselijk hof. Want dat de paus zelf, die zich op het slagveld de bijnaam ‘Il Papa Terribile’ had verworven en die er door tijdgenoten van werd beticht een aan syfilis lijdende pedofiel te zijn, geen substantiële bijdrage aan het theologische beeldprogramma geleverd zal hebben, werd door de historici eigenlijk altijd wel al aangenomen. Men dacht eerder in de richting van de augustijnse theoloog, christelijke

man (s-Hertogenbosch 2010).

- 3 Met betrekking tot Bosch is deze kwestie van ‘inhoudelijke originaliteit’ al vaker bepleit, overigens vanuit verschillende invalshoeken, recent bij voorbeeld door P. Vandenbroeck, *Jheronimus Bosch. De verlossing van de wereld* (Antwerpen/Amsterdam 2003) en door M. IJssink, *Bosch en Bruegel als Bosch. Kunst over kunst bij Pieter Bruegel (c. 1528-1569) en Jheronimus Bosch (c. 1450-1516)* (Edam 2009).
- 4 J.W. O’Malley, ‘Het mysterie van het plafond’, in: C. Pietrangeli e.a. (eds.), *De Sixtijnse kapel. Michelangelo opnieuw ontdekt* (Tiel/Kampen 1986), 92-146; L. Partridge e.a., *Michelangelo, The last judgment. A glorious restoration* (New York 1997); A. Graham-Dixon, *Michelangelo and the Sistine Chapel* (New York 2008, reprint 2009).

kabbalist en humanist Egidius van Viterbo, de prior-generaal van de augustijnen en in 1517 door de opvolger van Julius II, paus Leo X, tot kardinaal verheven.<sup>5</sup> Maar dat het beeldprogramma van de kunstenaar zelf zou zijn gekomen, werd toch niet echt voor waarschijnlijk gehouden. Tot men zich realiseerde dat Michelangelo al op jonge leeftijd een ijverige lezer van de Bijbel was, dat hij al vroeg zeer vertrouwd was met het dichtelijke werk van Dante, maar bovenal dat hij werken las van Neoplatonische filosofen en augustijnse theologen uit zijn eigen tijd, de Late Middeleeuwen, en dat hij met enkele geleerde theologen en filosofen uit onder meer de kringen van het pauselijk hof in nauw contact stond en met hen boeken en ideeën uitwisselde. Toen herinnerde men zich ook weer de opmerking van de biograaf van Michelangelo, de edelman Ascanio Condivi, zelf schilder en een goede vriend van de meester, die vertelt dat Michelangelo voortdurend het Oude Testament las en herlas toen hij aan de fresco’s in de Sixtijnse Kapel werkte.<sup>6</sup> Dat leidde uiteindelijk tot de conclusie dat Michelangelo zelf wel eens de *auctor intellectualis* van het beeldprogramma in de Sixtijnse Kapel zou kunnen zijn. De theoloog en filosoof die deze verbeelding van de schepping heeft bedacht, is de kunstenaar zelf. Michelangelo zelf is de schepper van een nieuwe en creatieve visie op de schepping.

Het boek van Dick Heesen laat eenzelfde mogelijkheid zien ten aanzien van Jheronimus Bosch. Historici en kunsthistorici zijn al vanaf de negentiende eeuw op zoek geweest naar de literaire inspiratiebronnen van Jheronimus Bosch. Zij hebben gewezen op de kerkvader Augustinus, op de middeleeuwse theologen en mystici Albertus de Grote, Jan van Ruusbroec, Dionysius de Kartuizer en Jean Gerson, op de *Malleus maleficarum* of *Heksenhamer* van Heinrich Krämer en Jacob Sprenger, het laat-veertiende eeuwse handboek voor de heksenbestrijding, op de *Legenda aurea* van Jacobus de Voragine, die in de Middeleeuwen de meest verbreide verzameling van heiligenlevens was, op het anonieme *Boeck van den Pelgherijm*, op verschillende *Artes moriendi* (boekjes over de kunst van het sterven), op literaire teksten als *De reis van Sint Brandaen*, het *Vagevuur van Sint Patrick*, het *Visioen van Tondalus*, de *Reis van Jan van Mandeville* en het *Narrenschip* van Sebastiaan Brant.<sup>7</sup> Ook is de alchemie al aangewezen als bron voor zijn werk.<sup>8</sup> Men heeft de inspiratie van Jheronimus Bosch zelfs gezocht bij ketterse stromingen. Al in 1605 verdedigt de Spanjaard Fray Joseph de Sigüenza Bosch tegen de beschuldiging van ketterij. In 1947 lanceerde de Duitse historicus Wilhelm Fraenger de these dat Jheronimus Bosch deel zou hebben uitgemaakt van de sekte van ene Jacob van Almaengien, Jacobus uit Duitsland (Alemania) dus, een jood die in 1496 in de Sint-Jan bij gelegenheid van de Blijde Inkomste van Philips de Schone werd gedoopt en toen de doopnaam Philips van Sint-Jan ontving. De Bossche kapucijn pater Gerlach heeft die bewering in de jaren zestig

5 Zo bij voorbeeld E. Gordon Dotson, ‘An Augustinian interpretation of Michelangelo’s Sistine Ceiling’, *The Art Bulletin* 61 (1979), 223-256.

6 Graham-Dixon, *Michelangelo*, 180.

7 R.H. Marijnissen en P. Ruuyffelaere, *Hieronymus Bosch. Het volledige oeuvre* (s.l. 2007), 19-20, alwaar verwijzing naar de verdere literatuur.

8 M. Bergman, *Hieronymus Bosch and alchemy. A study of the St. Anthony Triptych* (Stockholm 1979).

en zeventig al krachtig naar het rijk der fabelen verwezen: er heeft nooit een sekte van Jacob van Almaengien bestaan.<sup>9</sup>

Om een lang verhaal kort te maken: een hele reeks van mogelijke bronnen voor het beeldprogramma van Bosch' oeuvre heeft in de afgelopen twee eeuwen de revue gepasseerd. Maar de gedachte dat Jheronimus Bosch zelf wel eens een gedreven lezer en een grondige kenner van een toch erigszins voor de hand liggende bron, namelijk de *Bijbel*, geweest zou kunnen zijn, heeft nog niet geleid tot een zo uitgebreide studie naar bijbelse verwijzingen in zijn werk als Dick Heesen heeft ondernomen. De *Bijbel* heeft, als onderdeel van de 'culturele bagage' van Bosch, nog weinig expliciete aandacht gekregen, wellicht omdat men de doorwerking in zijn oeuvre van die kleine bibliotheek van gewijde boeken eigenlijk als vanzelfsprekend veronderstelde.<sup>10</sup>

Jheronimus Bosch, deze creatieve kunstenaar, moet een ijverige lezer en kenner van de *Bijbel* geweest zijn, iemand die op een gedreven wijze op zoek was naar de diepe betekenis en de actuele relevantie van soms duistere passages in de Heilige Schrift. Jheronimus Bosch moet zelfs bijna koortsachtig met de *Bijbel* zijn bezig geweest, hij moet geworsteld hebben met dit boek én met zijn eigen tijd en zijn eigen leven, op zoek naar betekenis, naar zin, naar verlossing. De indruk ontstaat dat Jheronimus Bosch een bijna getormenteerde zoeker is geweest, zo iemand als zijn tijdgenoot, de monnik Maarten Luther, wiens worsteling werd bepaald door en samengevat in de bijna wanhopige uitroep: 'Wie finde ich einen gnädigen Gott' – vrij vertaald: hoe kan ik, gebrekkige mens, genade vinden in Gods ogen?

Deze benadering van Jheronimus Bosch als een gepassioneerde bijbellezer roept twee vragen op, die ik hier kort probeer te beantwoorden. De eerste vraag luidt simpelweg: kon een leek als Jheronimus Bosch rond 1500 toegang hebben tot de tekst van de *Bijbel*, tot de volledige tekst dus, en niet alleen tot de bijbel passages die hij uitgebeeld zag in de kerkelijke kunst (de *Biblia pauperum* of *Bijbel der armen*, voor hen die niet konden lezen) of die hij hoorde voorlezen in de liturgie, en dan zelfs nog in het Latijn, zodat de meeste gewone gelovigen het nauwelijks begrepen zullen hebben? En de tweede vraag luidt: hoe valt die gepassioneerde lezing van de *Bijbel* te rijmen met het algemeen gangbare beeld dat het christendom rond 1500, aan de vooravond van de Reformatie, in een diepe crisis verkeerde?

Op de eerste vraag kan het antwoord kort zijn: ja, de tekst van de *Bijbel*, en wel de volledige tekst, was tegen het eind van de vijftiende eeuw toegankelijk ook voor hen die geen Latijn lezen, in de volkstaal dus, en zelfs in gedrukte vorm.<sup>11</sup> Het eerste in Nederland gedrukte boek in de Nederlandse taal was een nagenoeg complete vertaling van het Oude Testament, de zogenaamde Delftse *Bijbel*, zo genoemd omdat hij in Delft van de

9 Zie de artikelen in zijn gebundelde opstellen over Bosch: P. Gerlach, *Jheronimus Bosch. Opstellen over leven en werk* (s-Hertogenbosch / s-Gravenhage 1988), 63-68.

10 Zie bij voorbeeld in de bespreking van de culturele bagage van Bosch bij J. van Waadeniojen, *De 'geheimtaal' van Jheronimus Bosch. Een interpretatie van zijn werk* (Hilversum 2007), 24-46.

11 Voor het navolgende, zie onder meer A.A. den Hollander, E. Kwakkel en W. Scheepma (eds.), *Middel-nederlands bijbelvertalingen* (Hilversum 2007), en voor de bredere context ook de bijdragen in M. Lambrechts en A.A. den Hollander (eds.), *Ley Bibles in Europe 1450-1800* (Leuven 2006).

drukpersen kwam, en wel die van Jacob Jacobszoon van der Meer en Mauricius Yemantszoon van Middelborch, in 1477. De vertaling die voor het gedrukte boek gebruikt werd, was in handschrift al langer in omloop en was in het derde kwart van de veertiende eeuw tot stand gekomen in het kartuizerklooster van Herne, door het werk van de zogenaamde 'Bijbelvertaler van 1360', vermoedelijk de monnik Petrus Naghel.<sup>12</sup> De Delftse *Bijbel* kende een oplage van ongeveer 250 exemplaren. Hij werd al spoedig, namelijk in het volgende jaar 1478-1479, gevolgd door de zogenaamde Keulse *Bijbel*, een nog vollediger uitgave, nu namelijk ook met de psalmen (die ontbraken nog in de Delftse *Bijbel*, waarschijnlijk omdat daar al meer vertalingen van circuleerden) én met het Nieuwe Testament. Deze uitgave in twee grote foliodelen heet de Keulse *Bijbel*, omdat hij in die stad bij de drukker Heinrich Quentel van de persen rolde. Maar hij was duidelijk voor de Nederlandse markt bedoeld. Aangenomen dat Jheronimus Bosch het Latijn niet machtig was, dan hoefde de *Bijbel* dus toch geenszins een gesloten boek voor hem te blijven. Er waren verschillende volledige of bijna volledige gedrukte uitgaven in het Nederlands beschikbaar en de kans is groot dat een of meer exemplaren daarvan via de boekhandel hun weg hebben gevonden naar de Markt in s-Hertogenbosch.

Maar was het voor een leek als Jheronimus Bosch wel toegestaan zich intensief in de tekst van de *Bijbel* te verdiepen? Ja zeker. Gebruikelijk was het niet: het lezen en uitlegen van de *Bijbel* werd rond 1500, zoals in de katholieke wereld nog lang daarna, beschouwd als iets dat eigenlijk alleen diende te gebeuren door gewijde ambtsdragers, door clerici dus, en onder toezicht van het kerkelijke leergezag. Maar helemaal onmogelijk was het nu ook weer niet dat een leek zich toch zelf met bijbelteksten bezighield. In de Lage Landen werd de toegang tot de *Bijbel* voor de niet-gewijde gelovigen in belangrijke mate bevorderd door een vroomheidsbeweging die wij de Moderne Devotie noemen. Deze beweging, ontstaan in het IJsseldal rond de uit Deventer afkomstige Geert Grote, had onder meer gestalte gekregen in religieuze leefgemeenschappen van niet tot een kloosterorde behorende vrouwen en mannen: de zusters en broeders van het gemene leven. Beide leefgemeenschappen waren ook in s-Hertogenbosch neergestreken. De al eerder geciteerde kapucijn pater Gerlach heeft in 1978 gesuggereerd dat de man en de vrouw die door Jheronimus Bosch zijn afgebeeld in de scène van de *acedia* of traagheid ('Accidia') op het Tafelblad van de Zeven Hoofdzonden, nu in het Prado te Madrid, een broeder en een zuster van het gemene leven zouden zijn, hetgeen mij overigens hoogst onwaarschijnlijk lijkt.<sup>13</sup> Maar hij kon wel weten hoe zij eruit zagen. De zusters woonden in een aan Sint Andreas gewijd huis aan de Orthenpoort en de broeders hadden zich op verzoek van het stadsbestuur van s-Hertogenbosch in 1424 vanuit Zwolle in de stad gevestigd, in het Sint-Gregoriushuis, aan het eind van de Hinthamerstraat, ter hoogte van het huidige pand Hinthamerstraat 164, ter plaatse waar later de Sociale Academie gevestigd is geweest. In 1996 zijn bij opgravingen nog gedeelten van de fundamenten

12 M. Kors, *De bijbel voor leken. Studies over Petrus Naghel en de Historiebijbel van 1361* (Leuven / Turnhout 2007).

13 P. Gerlach, 'Het Tafelblad te Madrid. De zeven hoofdzonden en de vier uitersten', in: Gerlach, *Jheronimus Bosch*, 151 (oorspronkelijk gepubliceerd in het tijdschrift *Brabantia* in 1978).

van het fraterhuis teruggevonden.<sup>14</sup> De broeders van het gemene leven wijdden zich onder meer aan de opvang van scholieren van de stadsschool. Zij deden dat in een tweetal, later zelfs drietal convicthen, het arme fraterhuis, het rijke fraterhuis en later nog het middelfraterhuis.<sup>15</sup> In het tweede, het rijke fraterhuis, woonde van de zomer van 1484 tot zijn intrede in 1487 in het klooster van Stein bij Gouda de later wereldberoemde humanist Desiderius Erasmus.<sup>16</sup>

Behalve huisvesting en vorming bieden aan scholieren deden de broeders nog iets bijzonders. Zij hielden in huis kringgesprekken over de bijbellezingen van de eerstvolgende zondag, een soort preekgesprekken, zoals die in het recente verleden ook bij de Sint-Jan plaatsvonden. En bij die preekgesprekken mochten gewone gelovigen uit de stad zich aansluiten. Die gesprekken heetten collaties, naar het Latijnse *collationes*. Het was zo bijzonder dat de broeders in enkele steden een bijnaam kregen die van deze praktijk van de bijbelgesprekken was afgeleid: collatiebroeders. Zo heetten ze bijvoorbeeld in Gouda, en hun huis daar komt in de stedelijke bronnen regelmatig voor als het 'collaciehuis'.<sup>17</sup> Maar ook in 's-Hertogenbosch lijkt deze praktijk bestaan te hebben. We danken die informatie aan niemand minder dan Erasmus zelf. In augustus 1516 schreef hij vanuit Londen een brief aan ene Lambertus Grunnius, een pauselijk secretaris over wie verder niets bekend is.<sup>18</sup> Hij vertelt in die brief een en ander over zijn verblijf in 's-Hertogenbosch, bij de broeders, 'qui vulgo Fratres Collationarii vocantur', die in de volksmond collatiebroeders worden genoemd.<sup>19</sup> Dat lijkt er minstens op te wijzen dat ook in 's-Hertogenbosch leken uit de stad mochten aanschuiven bij de bijbelgesprekken van de fraters. Het is geenszins ondenkbaar dat Jheronimus Bosch een van de deelnemers is geweest, en dat de preekgesprekken hem hebben geholpen dieper door te dringen in de betekenis van bepaalde bijbelteksten.

Rest nog onze tweede vraag: hoe valt Bosch' preoccupatie met de Bijbel te rijmen met het algemene beeld dat veelal geschetst wordt van het kerkelijke en religieuze leven rond 1500? Over die tijd wordt immers vaak gesproken in termen van 'herfsttij', 'crisis', 'verval' of 'decadentie'. Het was aan het eind van de middeleeuwen slecht gesteld met de zielzorg en het kerkelijk leven. Dat was de overtuiging van vele kerkhistorici uit zowel de katholieke als de reformatorische traditie, en in hun handboeken figureren tegen het midden van de twintigste eeuw in de hoofdstukken over de late middeleeuwen dan ook

- 14 R. van Genabeek, 'Bouwhistorische en archeologische berichten. Fratershuis', *'s-Hertogenbosch* 4 (1996), 59-61. Zie ook A. van Drunen, 'Een speurtocht naar middeleeuwse Bossche kloosters', in: M. Ackermans en Th. Hoogbergen (eds.), *Kloosters en religieus leven. Historie met toekomst ('s-Hertogenbosch 2002)*, 56-77, met name 62-63.
- 15 A.G. Weiler, *Volgens de norm van de vroege kerk. De geschiedenis van de huizen van de broeders van het Gemene Leven in Nederland* (Nijmegen 1997), 92-109; A.G. Weiler en Chr. De Backer, *Monasticum fratrum vitae communis, III. Niederlande* (Brussel 2004), 257-317.
- 16 M.A. Nauwelaerts, 'Erasmus en de Latijnse school van 's-Hertogenbosch', *Publications de la Société Historique et Archéologique dans le Limbourg* 85 (1949), 449-458.
- 17 Weiler, *Volgens de norm van de vroege kerk*, 138; Weiler en De Backer, *Monasticum fratrum vitae communis* III, 195.
- 18 P.G. Bietenholz (ed.), *Contemporaries of Erasmus. A. Biographical register of the Renaissance and Reformation II* (Toronto 1986), 140.
- 19 P.S. Allen (ed.), *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami II* (Oxford 1910), 447.

met regelmaat normatieve concepten als crisis en verval. Ja, zelfs woorden als 'moehied' en 'decadentie' worden gebruikt, woorden waarvoor Johan Huizinga's *Herfstij der middeleeuwen* natuurlijk niet de minste inspiratiebron was.

Maar ook nu kan het antwoord op onze vraag eenvoudig zijn: dat beeld van een algemene crisis, van een verval van de godsdienstigheid, is niet juist. De al eerder in verband met Michelangelo geciteerde Amerikaanse kerkhistoricus John O'Malley schreef in 2000 een prachtig boek over de vaak normatieve benadering van de religieuze gebeurtenissen van de zestiende eeuw, onder de titel *Trent and all that*. Hij vraagt daarin, sprekend over het negatieve beeld van de godsdienstigheid rond 1500, terecht: 'How bad was pastoral practice before the Reformation? For that matter, how bad was anything before the Reformation? There is really no way to answer questions as global as these, which among other things beg so many assumptions about bad and good.'<sup>20</sup> Kortom, wat vinden we eigenlijk 'goed' en 'slecht' als het om de kerkelijke en godsdienstige situatie rond 1500 gaat? O'Malley laat trefzeker zien dat de beoordeling van de situatie van kerk en geloof aan de vooravond van de Reformatie door historici steevast gebeurt aan de hand van latere criteria: katholieke kerkhistorici deden dat op basis van de norm die in het midden van de zestiende eeuw werd gesteld door het Concilie van Trente en reformatorische kerkhistorici deden het steevast op basis van de normen die de Reformatie stelde. Anders gezegd: een katholieke kerkhistoricus als de Duitser Hubert Jedin, een autoriteit op het gebied van de kerkgeschiedenis van de zestiende eeuw, vond de situatie rond 1500 erbarmelijk omdat zij niet voldeed aan de kerkelijke criteria die het Concilie van Trente een halve eeuw later pas vaststelde.<sup>21</sup>

Het was een kerkhistoricus van protestantse huize die in de jaren zestig van de afgelopen eeuw pleitte voor een heel andere waardering van de religiositeit in de tijd van Jheronimus Bosch. Deze kerkhistoricus was de Göttingse hoogleraar Bernd Moeller. Deze hield, als jonge dertiger, in 1963 tijdens het congres van de CIIEC (Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée) te Lyon een voordracht met de titel 'Frömmigkeit in Deutschland um 1500'.<sup>22</sup> De baanbrekende lezing werd in 1965 in het *Archiv für Reformationsgeschichte* gepubliceerd en werd naderhand, ook in vertaling, verschillende malen in bundels en bloemlezingen over de geschiedenis van de Reformatie opgenomen, zodat zij inmiddels, zoals Johannes Schilling bij de zestigste verjaardag van Moeller constateerde, tot de 'Klassiker der reformationsgeschichtliche Literatur' is gaan behoren.<sup>23</sup> Toch wilde Moeller niet primair met het oog op de erop volgende Reformatie naar de situatie rond 1500 kijken. Hij wilde die periode respecteren als 'eine Zeit eigener Art und eigenen Rechts', niet slechts als de vooravond van de Reformatie. En hij concludeerde dat van een 'herfstij' of van een 'Auflösung der mittelalterlichen Welt', in elk geval met betrekking tot de godsdienstigheid, rond 1500 nauwelijks gesproken kan

- 20 J.W. O'Malley, *Trent and all that. Renaming Catholicism in the Early Modern Era* (Cambridge, Mass./ London 2000), 65.
- 21 Over Jedin, zie O'Malley, 46-71.
- 22 B. Moeller, 'Frömmigkeit in Deutschland um 1500', *Archiv für Reformationsgeschichte* 56 (1965), 5-30.
- 23 J. Schilling, 'Vorwort', in: B. Moeller, *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze* (Göttingen 1991), 7. Voor vertalingen van Moellers artikel, zie de annotatie bij de heruitgave in Moeller, *Die Reformation und das Mittelalter*, 73.

worden. Integendeel, er was rond 1500 juist sprake van een religieuze *hoogconjunctuur*. Aan de hand van tal van voorbeelden laat hij de ijver, ja zelfs de 'Gewaltsamkeit' – het geweld – van de vroomheid rond 1500 zien.

Andere studies uit de laatste vijftig jaar hebben dit beeld van de godsdienstigheid rond 1500 bevestigd. Ik denk hier bijvoorbeeld aan John Bossy's *Christianity in the West* uit 1985, maar vooral aan het prachtige en terecht met een prijs – 'the Longman-History Today Book of the Year Award' – bekroonde boek van Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars* uit 1992, dat de situatie in Engeland in de vijftiende en zestiende eeuw beschrijft.<sup>24</sup> Duffy kent – in tegenstelling tot Bossy – het artikel van Moeller niet, ofschoon het ook twee keer in het Engels vertaald is; althans hij noemt het nergens. Maar hij komt tot dezelfde conclusie: de religiositeit rond 1500 was niet decadent of vervallen, maar juist levendig en krachtig. Als dus de Reformatie al in relatie gezien moet worden tot het godsdienstige leven rond 1500, dan zal dat eerder moeten gebeuren in termen van 'vrucht van' dan in die van 'reactie tegen'. Ofschoon Moeller, zoals gezegd, de vroomheid rond 1500 niet primair met het oog op de Reformatie wilde onderzoeken, maar juist in haar eigenstandigheid, waagde hij toch in een slotopmerking te zeggen dat we voor het begrijpen van het succes van Luthers optreden in Duitsland moeten beseffen dat 'eine seiner Voraussetzungen die äusserste Steigerung der mittelalterlich-kirchlichen Devotion war'.<sup>25</sup>

Maar Moeller en andere historici stellen rond 1500 ook zwakke punten vast, met name in de klerikale structuren van de zielzorg. De hoogconjunctuur van religiositeit die zich zowel in kloosterlijke kringen als onder leken manifesteerde, vond weinig weerklank onder de clerus en werd vanuit de kerkelijke hiërarchie onvoldoende beantwoord door nieuwe vormen van georganiseerd pastoraal aanbod. Er deed zich, kortom, een kortsluiting voor op de religieuze markt, een kortsluiting tussen de religieuze vraag van de gelovigen en het georganiseerde aanbod van de bestaande kerkelijke zielzorg-structuren.

De religieuze hoogconjunctuur rond 1500 vertoonde, zoals Bernd Moeller en andere historici na hem hebben laten zien, een dubbelzinnig karakter. Enerzijds wilden de gelovigen hun religiositeit graag in solidaire verbanden beleven, in kerkelijke instituties en in groepsverbanden. De vorm bij uitstek waarin dit gebeurde, was die van de broederschap. Deze vormde zelfs, zoals John O'Malley opmerkt, een soort laïcaal alternatief voor datgene waarin het klerikale zielzorgaanbod tekortschoot, namelijk religieuze verdieping.<sup>26</sup> Broedersschappen bloeiden rond 1500 als nooit tevoren, ook in 's-Hertogenbosch.<sup>27</sup> We weten dat Jheronimus Bosch een gezworen broeder van de

Onze-Lieve-Vrouwebroederschap was: in het boekjaar 1486-1487 werd hij, met 353 anderen, als lid ingeschreven en in 1488 betaalde 'Jeroen maeld(er)' met zes medebroeders zijn bijdrage voor de feestelijke maaltijd van de broederschap, waarschijnlijk bij zijn promotie tot gezworen broeder.<sup>28</sup> Een stad als Deventer kende rond 1500 29 broedersschappen, de stad Gent in Vlaanderen kende er veertig en een Noordduitse stad als Hamburg telde er zelfs 99, waarvan het merendeel pas na 1450 was opgericht. In die broedersschappen reikten leken aan elkaar, soms ondersteund door kloosterlingen en in enkele gevallen door wereldheren, behalve sociaal prestige en status vooral ook religieuze verdieping aan.

Want dat was de andere kant van de hoogconjunctuur rond 1500; dat was waar men uit zorg voor de ziel naar verlangde, maar waar de bestaande structuren van de zielzorg onvoldoende antwoord op gaven. En vooral verlangde men naar directheid in die verdieping: men verlangde God te ontmoeten, niet alleen bemiddeld via een veelheid van rituelen, instituties en ambtsdragers, maar ook onbemiddeld en direct. Dat verlangen richtte zich onder meer op het zelf kunnen lezen van Gods Woord, de Heilige Schrift. De boekdrukkunst kon op dat verlangen inspelen. Dank zij de dissertatie van August den Hollander uit 1997 weten we bij voorbeeld dat er in de Nederlanden tussen 1520 en 1566 ongeveer 200.000 exemplaren van bijbeluitgaven in de volkstaal, voornamelijk teksten van het Nieuwe Testament, op de markt kwamen.<sup>29</sup> En deze kwamen van zowel katholieke als reformatorisch gezinde drukpersen en vonden verspreiding onder zowel katholieke als hervormingsgezinde lezers. Omgerekend betekent dat voor die tijd een quotum van één bijbel op iedere vijftig Nederlanders. De religieuze hoogconjunctuur van rond 1500 kan wellicht het beste als een religieuze honger gekarakteriseerd worden. En die honger werd slechts ten dele gestild door de rituele en sacramentele bemiddeling die de kerk haar gelovigen bood. Er was behoefte aan meer, aan verkondiging, aan verdieping, aan spiritualiteit, aan al datgene wat de gelovige in staat zou stellen een directe, volwassen en persoonlijke verhouding met God te ontwikkelen. Van die behoefte is het werk van Jheronimus Bosch een getuigenis. Hij vond, zo maakt het boek van Dick Heesen aannemelijk, minstens gedeeltelijk een antwoord op die behoefte in het lezen, doorvoren en verwerken van de tekst van de Bijbel.

24 J. Bossy, *Christianity in the West 1400-1700* (Oxford/New York 1985); E. Duffy, *The stripping of the altars. Traditional religion in England c. 1400 - c. 1580* (New Haven/London 1992); zie voor Nederland de dissertatie van L. Bogaers, *Aards, betrokken en zelfbewust. De vervevenheid van cultuur en religie in katholiek Utrecht, 1300-1600* (Utrecht 2008).

25 Moeller, 'Frömmigkeit in Deutschland', 30; in de heruitgave in Moeller, *Die Reformation und das Mittelalter*, 85.

26 O'Malley, *Trent and all that*, 66.

27 P. Nissen en W.A. den Boer, 'De middeleeuwen na 1200', in: H.J. Selderhuis (red.), *Handboek Nederlandse kerkgeschiedenis* (Kampen 2010<sup>2</sup>), 119-213, met name 187-189. Voor 's-Hertogenbosch, zie P.Th.J. Kuijjer, *'s-Hertogenbosch. Stad in het hertogdom Erabant ca. 1185-1629* (Zwolle/'s-Hertogenbosch 2000), 163-164.

28 Over Bosch' lidmaatschap van en werkzaamheden voor de Onze-Lieve-Vrouwebroederschap, zie E.Vink, *Jeroen Bosch in Den Bosch* (Nijmegen 2001), 92-112; idem, 'Hieronymus Bosch's life in 's-Hertogenbosch', in: J. Koldeweij, B. Vermet and B. van Kooij (eds.), *Hieronymus Bosch. New insights into his life and work* (Rotterdam 2001), 19-23. Zie ook J. van Oudheusden, 'Het culturele klimaat', in: J. van Oudheusden en A. Vos (red.), *De wereld van Bosch* ('s-Hertogenbosch 2001), 50-73, met name 64-69, en E.Vink, 'Jheronimus van Aken', in: idem, 83-86.

29 A.A. den Hollander, *De Nederlandse bijbelvertalingen 1522-1545* (Nieuwkoop 1997).