

# Nieuw Amsterdam

# Nieuw Amsterdam

*Rede*

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van  
hoogleraar Vroegmoderne geschiedenis  
aan de Faculteit der Geesteswetenschappen  
van de Universiteit van Amsterdam  
op vrijdag 12 december 2014

door

Geert H. Janssen

Dit is oratie 524, verschenen in de oratiereeks van de Universiteit van Amsterdam.

Opmaak: JAPES, Amsterdam  
Foto auteur: Jeroen Oerlemans

© Universiteit van Amsterdam, 2015

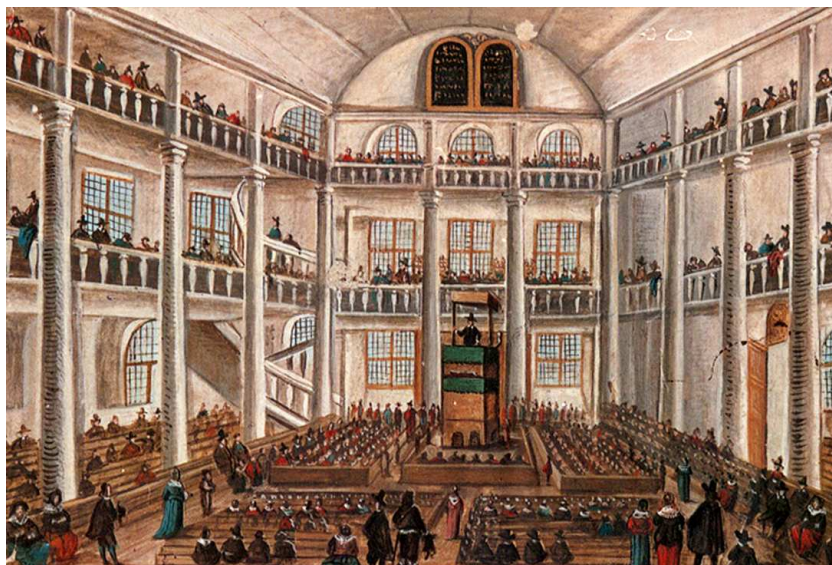
Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j° het Besluit van 20 juni 1974, Stb. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, Stb. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3051, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

*Mevrouw de Rector Magnificus,  
Mijnheer de Decaan,  
Geachte aanwezigen,*

Vandaag bijna 381 jaar geleden – op eerste kerstdag 1633 – werd dit gebouw, de Lutherse kerk, plechtig in gebruik genomen. Het was voor toen een hoogst modern complex, met ruime galerijen, elegante zuilen aan weerszijden en als zodanig losjes geïnspireerd op de *Temple de Charenton* in Parijs. Een zeventiende-eeuwse tekening (afbeelding 1) toont het interieur van dat Franse voorbeeld waarnaar deze kerk werd gemaakt.<sup>1</sup>

**Afbeelding 1** Anoniem, *Temple de Charenton te Parijs* (gebouwd 1623, tekening uit 1648)



Bron: Det Kongelige Bibliotek, Kopenhagen

Met de creatie van een vleugje Parijs aan het Spui stond de Lutherse kerk ook symbool voor een nieuw Amsterdam; een Amsterdam dat haast onherkenbaar moet zijn geweest voor haar inwoners van enkele decennia ervoor. Vernieuwend was niet alleen de vormgeving van dit gebouw, naar de laatste Parijse mode, maar ook het feit dat het nadrukkelijk was bedoeld voor een religieuze minderheid. De Lutherse kerk brak met het idee dat er maar één zichtbare religie in Amsterdam kon zijn.<sup>2</sup> Tenslotte was de bouw een opvallende onderneming omdat het een migrantenproject betrof; een kerk van en voor nieuwe Amsterdammers.

De Lutherse gemeenschap die op het Spui bijeenkwam, bestond overwegend uit Duitsers en Scandinaviërs. Het was dan ook vanzelfsprekend dat de voertaal in deze kerk in eerste instantie Duits was. De predikant, Caspar Pfeiffer, was zelf eveneens immigrant, afkomstig uit Meissen.<sup>3</sup> Net zoals tegenwoordig wel gebeurd bij migrantenkerken en moskeeën, hadden buitenlandse overheden het project aan het Spui medegefinancierd. Zo had de koning van Zweden een lading koper naar Amsterdam laten verschepen, bedoeld voor het dak van de kerk, al was het wat spijtig dat die zending aankwam op het moment dat de dakbedekkers al begonnen waren met het leggen van leien. Maar het gebaar van de koning werd zeer gewaardeerd.<sup>4</sup>

Nu is het niets nieuws om te zeggen dat de Nederlandse ‘Gouden Eeuw’, en die van Amsterdam in het bijzonder, samenviel met een periode van groot-schalige migratie. Zo rond 1630, toen de Lutherse kerk werd gebouwd, bestond de Amsterdamse bevolking voor meer dan de helft uit nieuwkomers, waarvan een belangrijk deel van buiten de grenzen van de toenmalige Nederlandse Republiek.<sup>5</sup> Onderstaande tabel laat in één oogopslag de ingrijpende gevolgen van die ontwikkeling zien; steden als Haarlem en Leiden groeiden in de zeventiende eeuw dankzij immigratie explosief. Maar bovenal was het Amsterdam, dat binnen een generatie van een middelgrote Hollandse stad transformeerde in een Europese metropool. Migratiehistorici Jan en Leo Lucassen hebben ons er dan ook aan herinnerd dat het percentage allochtonen in deze zeventiende-eeuwse stad hoger was dan in het huidige Amsterdam.<sup>6</sup>

**Tabel 1 Immigratie en bevolkingsgroei in Holland, 1570-1670**

	1570	1600	1670
Haarlem	16.000	30.000	40.000
Leiden	15.000	40.000	70.000
Amsterdam	30.000	75.000	210.000

Toch is er, bij nadere beschouwing, iets raadselachtigs aan ons beeld van deze vroegmoderne migratiesamenleving. Dat betreft zowel de onderzoeksvragen die we er over stellen, als de methodologie waarmee we het fenomeen onderzoeken. Laat ik beginnen met de eerste categorie.

## Vragen in migratieonderzoek

Migratiegeschiedenis heeft in Nederland een rijke traditie, ook aan deze universiteit. Zo weten we dankzij het pionierswerk van sociaal historici zoals Clé Lesger inmiddels vrij nauwkeurig wat voor soort mensen er in de zeventiende eeuw naar Amsterdam trokken, waar die migranten precies vandaan kwamen en in welke hoeveelheden – zie de cijfers in tabel 1. Economisch historici hebben op hun beurt in kaart gebracht hoezeer de economie van de Gouden Eeuw samenhang met die migratiestromen.<sup>7</sup> Het ligt natuurlijk voor de hand om vervolgens ook een verband te leggen tussen deze migratiecijfers en de explosie in culturele creativiteit die de Noord-Nederlandse Gouden Eeuw kenmerkte. Maar juist bij dat laatste onderzoek stuiten we op een intrigerende paradox. Steden zoals Amsterdam mogen dan in de zeventiende eeuw echte migrantensamenlevingen zijn geworden, het is opvallend dat het onderwerp zelf vrijwel onzichtbaar blijft in de rijke visuele en tekstuele cultuur van de Gouden Eeuw. Migratie lijkt, in ieder geval op het eerste gezicht, nauwelijks een expliciet thema te zijn geweest in culturele producties (schilderijen, prenten, literaire teksten) van die tijd. Ook het nieuwe Rijksmuseum, toch een beetje de etalage van die rijke culturele oogst, heeft moeite het migratieverleden van de Gouden Eeuw te tonen. En hoe kun je nu iets tentoonstellen of zelfs onderzoeken dat er niet lijkt te zijn?<sup>8</sup>

Toch wil ik vandaag dit ogenschijnlijk gebrek aan culturele reflectie beschouwen als een uitnodiging om nog eens beter na te denken over de effecten van migratie op het vroegmoderne Nederland en misschien zelfs op het Nederland van vandaag. Het gaat me in dat geval niet alleen om de invloed van nieuwkomers op wat wij nu de creatieve industrie zouden noemen, maar ook op bijvoorbeeld politieke cultuur, intellectuele netwerken en religieuze mentaliteit, ja zelfs op zaken als de stedelijke ruimte en het landschap. Op zijn minst dwingen de indrukwekkende cijfers uit tabel 1 ons nadrukkelijker de vraag te stellen hoe ‘Nederlands’ die zogenaamde Gouden Eeuw precies was, wanneer we ervan uit moeten gaan dat ze voor een belangrijk deel door migranten is gemaakt.

Dat ook migratieonderzoekers zelf er niet zo goed in slagen die bredere, cultuurhistorische dimensie van hun onderzoek te operationaliseren, komt

– denk ik – omdat zij vooral de neiging hebben te tellen en te kwantificeren. En dat brengt me bij een tweede aandachtspunt in het huidige migratieonderzoek: de gebruikte methode.

## Methodes in migratieonderzoek

De studie naar de integratie van migranten is hiervan een goed voorbeeld. Aangemoedigd door het maatschappelijke debat in Nederland in de afgelopen decennia, hebben migratieonderzoekers veel studie verricht naar de integratie van nieuwe Nederlanders in het verleden; dat historische inzicht zou ons immers wel eens kunnen helpen om ook de problemen van onze eigen tijd op te lossen.<sup>9</sup> Hoe valt het bijvoorbeeld te verklaren dat het Nederland van 400 jaar geleden beter in staat leek dan het huidige om grote hoeveelheden migranten te accommoderen en te laten integreren in de samenleving?

Voor het antwoord op dit soort prangende politieke vragen hebben historici vooral hun toevlucht gezocht tot kwantitatieve analyse; dus door systematisch in kaart te brengen welke typen migranten we kunnen onderscheiden, in welke sectoren zij werkzaam waren, hoeveel ze daar verdienden, welke huwelijkspartners ze kozen en in welke netwerken ze opereerden. Als ware het een rapport van het Sociaal Cultureel Planbureau voor de zeventiende eeuw. Er is geen twijfel dat de tabellen en modellen die daaruit zijn voortgekomen, ons enorm veel hebben geleerd over migratie en integratie in de Nederlandse geschiedenis. Maar deze bloeiende tak van sport laat, denk ik, ook een paar kansen liggen. Meten is namelijk niet *alles* weten.

Zo gaan migratieonderzoekers (net als beleidsmakers) er vaak impliciet vanuit dat maatschappelijke integratie het onvermijdelijke einddoel is van een migratieproces. Maar betekent toenemend economisch succes of de opname van migranten in lokale instituties ook noodzakelijk dat zij zich minder verbonden gaan voelen met hun verleden en afkomst? Daarnaast wordt ook het concept ‘integratie’ als zodanig weinig gehistoriseerd. Maar was integratie (in welke betekenis van de term dan ook) wel een categorie waarin zestiende- en zeventiende-eeuwse mensen dachten? En wat, in concreto, betekent integratie eigenlijk in een stad als Amsterdam waarvan de omvang in twee generaties verdrievoudigde en de meerderheid van de bevolking inmiddels bestond uit nieuwkomers? Wie integreert er dan precies in wat?

De beantwoording van dit soort vragen vereist een migratiegeschiedenis die niet alleen *over* migranten gaat of hen probeert te vatten in overzichtelijke modellen en grafieken, maar een die veel meer luistert naar de stemmen van migranten zelf; naar hun ideeën, idealen en strategieën. Een dergelijke migra-

tiesgeschiedenis heeft niet alleen oog voor instituties en de *big data* die die instituties genereren, maar is ook sensitief voor zogenaamde *small data*. En is zelfs bereid om te luisteren naar mogelijke stiltes; naar datgene dat juist niet gezegd wordt of wordt opgeschreven, of alleen herkenbaar is voor degenen die de culturele codes van die taal begrijpen.<sup>10</sup>

Nu is een zoektocht naar ‘stilte’ natuurlijk niet zo veelbelovend voor een oratie van drie kwartier. Toch wil ik vandaag proberen de meer verborgen effecten van migratie op die vroegmoderne Nederlandse cultuur te verkennen, door u mee te nemen naar drie verschillende typen samenlevingen. Ze bevonden zich alle drie op verschillende locaties en waren ook verschillend qua samenstelling en omvang. Maar alle drie ondervonden ze in de zeventiende eeuw de ingrijpende consequenties van migratie. Alle drie meenden zij bovendien een nieuw Amsterdam te vertegenwoordigen.

## Nieuw Amsterdam I

Het eerste Nieuw Amsterdam is het dichtst bij huis. We zien hier (afbeelding 2) een spectaculair schilderij van de Dam, gemaakt door Johannes Lingelbach. Zijn panorama confronteert ons in één oogopslag met de metamorfose die de stad Amsterdam in de eerste decennia van de zeventiende eeuw had ondergaan. We zien in de achtergrond nog enkele symbolen van de laatmiddeleeuwse stad: de Nieuwe Kerk links en de toren van de Oude Kerk rechts. Maar tegelijkertijd ademt dit schilderij een sfeer van dynamiek en vernieuwing. Op de voorgrond zien we een bonte stoet aan handelaren en ondernemers (een aantal van hen is gehuld in exotische kleding) terwijl goederen worden aangevoerd bij de Waag, midden op de Dam. De scheepsmasten in de achtergrond verwijzen subtiel naar de herkomst van Amsterdams nieuwe rijkdom. Ook het reusachtige stadhuis, links in aanbouw, visualiseert de dominantie van de stad in deze wereld van internationale handel.

Maar er is ook iets curieus aan dit spectaculaire doek; de proporties zijn duidelijk te fors en de Dam baadt in een warm, haast mediterraan zonlicht dat we hier helaas maar zelden zien. Nu was Johannes Lingelbach eerder in Rome geweest waar hij inspiratie had opgedaan voor een schilderij van het Forum Romanum (afbeelding 3). We zien daarop het centrale plein van Rome, waar Lingelbach experimenteert met soortgelijke warme lichteffecten. De Amsterdamse variant zouden we dus ook kunnen lezen als een noordelijk spiegelbeeld: de Dam als een Hollands Forum Romanum; het nieuwe centrum van de wereld.<sup>11</sup> Die zelfbewuste, kosmopolitische boodschap wordt nog verstrekt door de nadrukkelijke aanwezigheid van buitenlandse handelaren



Afbeelding 2 Johannes Lingelbach, *Dam*, 1656



Bron: Amsterdam Museum

op het plein (rechts op afbeelding 2). Nu was dat laatste zeker geen uitvinding van Lingelbach, want we zien dit type, vaak oosters-geklede figuren op vrijwel iedere zeventiende-eeuwse verbeelding van de Dam. Kunsthistorici hebben al eerder betoogd, dat we hier dus niet van doen hebben met een alledaags beeld van de Dam, maar met *topoi* of gemeenplaatsen. De exotisch geklede figuren zijn in dat geval personificaties van Amsterdams internationale handelscontacten; ze verwijzen symbolisch naar de ambitie van de stad een wereldhandelscentrum te zijn.<sup>12</sup>

Toch brengt dit beeld van de Dam, met haar wonderlijke mix van gevestigden en buitenstaanders, ook een ander, reëel kenmerk van de stad in beeld: haar grote sociale, religieuze en zelfs etnische diversiteit. Dat was een betrekkelijk nieuwe eigenschap van Amsterdam, recentelijk door immigratie ontstaan. In het schilderij van Lingelbach is migratie dan misschien niet een thema dat direct wordt uitgebeeld, maar de sociale, godsdienstige en ruimtelijke gevolgen ervan waren dat wel. En die worden door deze schilder bovendien gepresenteerd als stereotype kenmerken van deze nieuwe stad.

Ook in stadsbeschrijvingen van Amsterdam zijn de effecten van migratie vaak indirect of met vertraging zichtbaar. In de vroege zeventiende eeuw worden migratie en religieuze diversiteit nog nauwelijks als eigenschappen van de stad genoemd door haar stadskroniekers. Dat beeld paste niet zo goed bij de boodschap van eenheid – van de stad als een metaforisch, maar organisch



Bron: Museum voor Schone Kunsten, Brussel

opgebouwd lichaam – dat de auteurs van dit soort boeken wilden uitdragen.<sup>13</sup> Maar de explosieve toename van de bevolking in de loop van de zeventiende eeuw maakte het eenvoudigweg noodzakelijk ook het concept van het stedelijke lichaam te herdefiniëren. In stadsbeschrijvingen uit de tweede helft van de zeventiende eeuw, zoals die van Olfert Dapper in 1663 en Caspar Commelin in 1693, worden nieuwe Amsterdammers en religieuze diversiteit dan ook wel expliciet genoemd; en nu zelfs als iets dat typisch Amsterdams zou zijn en waar de stad met recht trots op was.<sup>14</sup>

In zeventiende-eeuwse reisgidsen zien we eenzelfde retorische verschuiving. In de populaire gids van Philip von Zesen (een soort *Lonely Planet* uit 1664) is Amsterdam een kosmopolitische en vooral pluriforme stad geworden. Tot de niet-te-missen attracties behoort, veelzeggend, een tour langs de verschillende migrantenkerken in de stad.<sup>15</sup>

Amsterdams verschuivende zelfbeeld als kosmopolitisch, modern qua stedelijke vormgeving en divers qua religieuze en sociale samenstelling, compenseerde in zekere zin ook het probleem dat de stad niet echt kon bogen op een zeer oud en groots verleden.<sup>16</sup> Het echte Rome was natuurlijk toch wat anders.

In deze geleidelijke heruitvinding van het stedelijke zelfbeeld speelden migranten zelf, en vooral hun kinderen, een intrigerende rol. De genoemde auteurs van populaire stadsbeschrijvingen – Olfert Dapper en Caspar Commelin – kwamen zelf uit migrantengezinnen. Datzelfde gold voor de schilder van het

panorama waar we zojuist naar keken, Johannes Lingelbach; hij was de zoon van een migrant uit Frankfurt. Zij waren zeker niet de enige vertegenwoordigers van de zogenaamde tweede generatie die een sturende rol speelden in de exploitatie van het nieuwe Amsterdam. Talloze culturele producties, van cartografie tot nieuwe schildergenres, zijn het resultaat van de ambities en creativiteit van juist deze groep.<sup>17</sup> Sommige daarvan hebben wij inmiddels zozeer geïnternaliseerd in onze nationale canon dat we ze nauwelijks nog als migrantenproducties herkennen. Het gebouw waar we ons vandaag bevinden, de Lutherse kerk, is daarvan ook een voorbeeld.

## Integratie en culturele codes

We hebben dus gezien dat migratie meer culturele sporen naliet dan sommige historici, van Johan Huizinga tot Simon Schama, wilden of konden zien. Maar, zo hoor ik de sceptici al denken, dit soort voorbeelden roepen toch minstens evenveel vragen op als dat ze beantwoorden. Hoe verklaren we bijvoorbeeld dat ook de ontvangende bevolking, laten we gemakshalve zeggen de ‘autochtonen’, zich aangesproken voelden tot de beelden en verhalen die migranten en hun kinderen creëerden? Daarvoor moeten we op zoek naar de onderliggende culturele codes, met andere woorden de ‘maatschappelijke normen en waarden’, die autochtonen en allochtonen in deze zeventiende-eeuwse samenleving wellicht deelden. Op het eerste gezicht waren dat er niet zo erg veel want migratie als zodanig riep bij de gemiddelde zeventiende-eeuwer zelden positieve associaties en gevoelens op. En het religieuze radicalisme van sommige immigranten wakkerde die xenofobie alleen maar verder aan.<sup>18</sup>

Maar wie wat verder kijkt, kan ook zien dat er in de Nederlandse Republiek en in de stad Amsterdam desondanks een bepaald type migratie was dat wel op enige waardering kon rekenen: religieuze vlucht en ballingschap. Dat is de eerste waarde of culturele code die ik kort wil toelichten. Het opvallende begrip voor religieuze migratie had in het zeventiende-eeuwse Nederland namelijk een betrekkelijk korte maar dramatische geschiedenis. Tijdens de recente oorlog tegen de Spaans-Habsburgse regering – de zogenaamde Nederlandse Opstand – hadden de Nederlanden zelf te maken gekregen met de grootste vluchtelingencrisis uit haar bestaan. Vanaf het midden van de zestiende eeuw waren tienduizenden mannen en vrouwen gedwongen geweest te vluchten voor het oorlogsgeweld en voor religieuze vervolging, zowel door katholieke als door protestantse partijen. Afbeelding 4 toont een tekening uit de beroemde emblematabundel van Joris Hoefnagel, zelf een vluchteling tijdens

die oorlog, met links in de voorgrond een gezin dat op de vlucht is geslagen voor de verschrikkingen in de Nederlanden (afbeelding 4).<sup>19</sup>

Afbeelding 4 Joris Hoefnagel, *Patientia*, 1569



Bron: Bibliothèque Municipale, Rouen

We weten echter dat die vluchtelingen crisis ook tot gevolg had dat vervolgte religieuze minderheden geleidelijk aan positieve beelden ontwikkelden van hun gedwongen migratie. Zo werd in protestantse, calvinistische asielcentra de ervaring van het vluchten tijdens de oorlog gepresenteerd als een weliswaar pijnlijke, maar vooral ook verrijkende spirituele ervaring. Leven in ballingschap had bovendien interessante Bijbelse antecedenten: dat lot was immers ook het uitverkoren volk van Israël ooit overkomen in Oudtestamentische tijden. Het kon kortom worden geïnterpreteerd als een vorm van eigentijds religieus martelaarschap.<sup>20</sup>

Ook in een stad als Amsterdam werd een vluchtelingenverleden na de oorlog zo iets om trots op te zijn.<sup>21</sup> Het is tekenend dat de zeventiende-eeuwse politieke elite van deze stad zich nadrukkelijk liet voorstaan op haar eigen heroïsche ballingschapverleden. Vrijwel alle toonaangevende regentendynastieën van de Gouden Eeuw gingen er prat op tijdens de opstand tegen Spanje

een tijdlang als asielzoeker te hebben geleefd in steden zoals Emden, Wesel of Londen, of op zijn minst voorouders te hebben gehad die een dergelijk roemrijk vluchtelingenschap konden claimen.<sup>22</sup> De verheerlijking van ballingschap werd tegelijkertijd aangemoedigd door de verschillende protestantse kerken in de stad, die hun leden er graag aan herinnerden dat ook zij hun oorsprong hadden in zestiende-eeuwse vluchtelingengemeentes.<sup>23</sup> Iets soortgelijks gebeurde in de gemeenschap van Sefardische joden, voor wie het idee van een diaspora al veel langer bepalend was voor hun religieuze identiteit.<sup>24</sup>

Die opvallende gedeelde sensitiviteit voor religieuze vlucht kan mede de populariteit van het Bijbelse exodusthema in de Nederlandse zeventiende-eeuwse beeldcultuur verklaren. Zo bestelden diezelfde burgemeesters van Amsterdam in 1661 een schilderij bij Ferdinand Bol met daarop afgebeeld *Mozes met de Tafelen der Wet*, ofwel Mozes in ballingschap (afbeelding 5). Het was bestemd voor het gloednieuwe stadhuis, het huidige Paleis op de Dam.<sup>25</sup> Het schilderij moest ongetwijfeld een wijze politieke boodschap ventileren ('Gods wetten moeten gerespecteerd worden'), maar ze gaf ook uitdrukking aan een collectieve herinneringscultuur van vlucht en ballingschap, waarmee veel Amsterdammers – van allerlei gezindten – zich konden identificeren.

Afbeelding 5 Ferdinand Bol, *Mozes en de Tafelen der Wet*, 1661-1662



Bron: Koninklijk Paleis op de Dam

Dat religieuze migratie zo'n positieve klank had in het culturele klimaat van de Republiek was een godsgeschenk voor generaties van nieuwe immigranten. Die waren zeker niet allemaal onder te brengen onder het problematische label 'geloofsvluchteling', maar konden wel meeliften met de positieve connotaties die religieuze mobiliteit had. Het gaf hun een zekere status, respectabiliteit en het gevoel onderdeel te zijn van een herkenbare maatschappelijke categorie. Het stelde migranten bovendien in staat zich verbonden te voelen met de ontstaansgeschiedenis van de Republiek zelf; het ging hier immers om een staat die beweerde zelf voort te zijn gekomen uit verzet tegen geloofsdwang en gedwongen religieuze migratie.<sup>26</sup>

Dat zelfverklaarde vluchtelingenverleden – soms reëel, soms eerder ingebeeld – moedigde gelovigen tegelijkertijd aan zich te identificeren met geloofsgenoten buiten de grenzen. En dat brengt me bij een tweede gemeenschappelijke waarde die autochtonen en allochtonen met elkaar verbond: transnationale religieuze solidariteit. Bezield door hun eigen geschiedenisbeeld, organiseerden de publieke (gereformeerde) kerken van Amsterdam regelmatig grootschalige collectes en hulpacties voor calvinistische vluchtelingen elders in Europa. In de late zeventiende eeuw mobiliseerden zij haar leden ook om verstoten Hugenoten uit Frankrijk toch vooral een warm welkom te bieden.<sup>27</sup> Eenzelfde internationale solidariteit kenmerkte de Lutherse gemeente aan het Spui. Zij vervulde een spilfunctie in de coördinatie van de vluchtelingenopvang tijdens de Dertigjarige oorlog in het Duitse Rijk.<sup>28</sup>

De combinatie van dit sterke transnationale referentiekader van gelovigen en de cultivering van hun eigen migratieverleden maakte dat het concept 'maatschappelijke integreren' heel anders kon worden begrepen dan wij tegenwoordig zouden doen. In het Amsterdam van de Gouden Eeuw lag het niet zo voor de hand dat migranten hun eigen diasporaverleden zouden opgeven. Integendeel, migratie-identiteit en internationale religieuze verbondenheid waren juist emblemen van maatschappelijke gevestigdheid en van culturele integratie. Er zijn, ten slotte, aanwijzingen dat dit waardenpatroon zijn actualiteit behield voor tweede- en derde generaties; een groep die door migratieonderzoekers vaak over het hoofd wordt gezien. Johannes Müller heeft recent in zijn proefschrift al laten zien hoe uitgerekend de kinderen en kleinkinderen van migranten in de zeventiende eeuw hun ballingschapverleden opnieuw uitvonden en cultiveerden.<sup>29</sup> Eenzelfde vorm van *agency* zagen we zojuist bij Olfert Dapper, Caspar Commelin en Johannes Lingelbach: ook zij waren de kinderen respectievelijk kleinkinderen van immigranten, die hun familieverleden inzetten om hun positie in het nieuwe Amsterdam te onderstrepen.

Deze voorbeelden laten dus zien dat vroegmodern Amsterdam niet alleen een migrantenstad was, maar ook een gemeenschap waar immigratie nieuwe culturele codes creëerde en waar diaspora-identiteit ook voor tweede en derde generaties een belangrijk referentiekader bleef.

## Nieuw Amsterdam II

Deze laatste constatering brengt ons bij het tweede Nieuw Amsterdam; een gemeenschap die ontstond omdat de stad Amsterdam niet alleen tienduizenden vreemdelingen aantrok in de zeventiende eeuw, maar ze ook in even groten getalen uitstootte.<sup>30</sup> We zien op afbeelding 6 een tekening van het stadje Nieuw Amsterdam, ook wel genaamd New York, maar dat voor ons doel vanmiddag ook kan dienen als metafoor voor de Nederlandse aanwezigheid in de rest van de wereld (afbeelding 6).

Afbeelding 6 Johannes Vingboons, *Gezicht op Nieuw Amsterdam, 1664*



Bron: Nationaal Archief, Den Haag

Het verhaal van de VOC en haar tegenhanger in de Atlantische wereld, de WIC, wordt ons vaak voorgeschoteld als een hoofdstuk uit de Nederlandse

expansiegeschiedenis. Maar deze twee handelsondernemingen waren alleen in staat hun vleugels uit te slaan dankzij de grootschalige rekrutering van immigranten. We weten dat de VOC gedurende de zeventiende eeuw meer dan 300.000 mensen vanuit Nederland naar Azië heeft verscheept. Daarvan was ruim de helft buitenlander.<sup>31</sup> Ook de WIC vervoerde enkele duizenden van dit soort transmigranten vanuit de Republiek naar Noord- en Zuid-Amerika – dat is dus afgezien van de tienduizenden Afrikanen die zij als slaven gedwongen verscheepten.<sup>32</sup> De functie van Amsterdam als internationale doorvoerhaven van migranten maakt al duidelijk dat we hier eerder met een Europees, dan een exclusief Nederlands fenomeen van doen hebben en dat immigratie en emigratie in de zeventiende eeuw niet los van elkaar te begrijpen zijn.

De migrantenstad Amsterdam profiteerde in zekere zin van oorlogen en crises elders in Europa. De vroedschap van de stad klaagde in 1642 weliswaar dat door ‘het tegenwoordigh krijgshwezen alomme te Europa [...] veele verjaeghde ende door de oorlogh bedorve luijden daeghlijx met groote meenighden tot deze stadt aanvloeyen’, maar deze stromen van vluchtelingen stelden de stad tegelijkertijd in staat haar Amerikaanse en Aziatische ambities te verwezenlijken.<sup>33</sup> Het aantal inwoners van de Nederlandse Republiek zelf was immers veel te klein om overzeese koloniën mogelijk te maken. Het leger van de VOC kon het niet stellen zonder Duitse soldaten.<sup>34</sup>

Ook tijdgenoten waren zich van dat demografische verband bewust. Adriaen van der Donck bijvoorbeeld, schreef in 1655 dat Holland sinds enkele decennia een echt immigratieland was geworden en dat het daarom ‘dienstich soude wesen, en ghemackelijc konnen geschieden, dat men met het hier onnodige en overtollig volck, buyten Neerlandt noch een ander Neerlandt [zou] oprechten’.<sup>35</sup> Deze creatieve vorm van migrantenhandel werd geholpen door het klimaat van transnationale religieuze solidariteit waar we eerder naar keken. Toen in de late zeventiende eeuw duizenden protestantse Hugenoten door Lodewijk XIV uit Frankrijk werden verdreven, zag de VOC meteen kansen liggen. De Franse asielzoekers werden in Nederland prompt gerekruteerd voor de vestigingskolonie van de compagnie op Kaap de Goede Hoop. De Heren XVII van de VOC redeneerden ‘dat men onder de voorschreven Coloniërs mede sal mogen nemen Fransche Vluchtelingen van de gereformeerde religie, voortnaementlyck te becomen synde eenige wyngaerdiniers’.<sup>36</sup> Zie hier het prille begin van de befaamde Zuid-Afrikaanse wijncultuur, mede mogelijk gemaakt door het repressieve uitzetbeleid van Lodewijk XIV in Frankrijk en de doorvoerhandel in asielzoekers door de VOC. De Franse vluchtelingencrisis maakte zo Nederlandse expansie mogelijk.<sup>37</sup>

Het spreekt dus ook voor zich dat de zogenaamde Nederlandse nederzettingen in Azië, Afrika en Amerika in de regel bevolkt werden door een kos-



mopolitische mix van dit type transmigranten. Nieuw Amsterdam in Nieuw Nederland is hiervan maar een voorbeeld. Zo rond 1650 was hooguit de helft van de Europese mannen in het stadje Nieuw Amsterdam op Manhattan afkomstig uit de Republiek. Het is veelzeggend dat de eerste kolonisten die zich in het zogenaamde Nieuw Nederland vestigden Waalse gezinnen betroffen, afkomstig uit de buurt van Valenciennes en Roubaix. Zij waren via de doorvoerhavens Amsterdam naar de nieuwe wereld getrokken. Achter de trotse naam Nieuw Amsterdam ging in deze beginjaren dus een overwegend Frans-talig Nieuw Wallonië schuil.<sup>38</sup>

Zelfs de naam Nieuw Amsterdam lijkt, onbedoeld, een soort freudiaanse uitdrukking te zijn van deze migrantencultuur. De vestiging op Manhattan werd waarschijnlijk zo genoemd omdat de kamer Amsterdam van de WIC een leidende rol speelde in de exploitatie van het gebied. Maar interessant genoeg laat een overzicht van bewindhebbers uit deze beginjaren zien dat de kamer van Amsterdam destijds werd gedomineerd door migrantenondernemers; mannen zoals Samuel Blommaert, Samuel Godin en Johannes de Laet: allen van Antwerpse origine. Het waren dus deze nieuwe Amsterdammers die Nieuw Amsterdam in de West mogelijk maakten.<sup>39</sup>

Wanneer we concluderen dat immigratie ook emigratie genereerde en zowel een Nieuw Amsterdam aan het IJ als een Nieuw Amsterdam aan de Hudson River creëerde, zouden we ons ook moeten afvragen af wat er gebeurde met autochtone Amsterdammers. Nu is autochtoon uiteraard een betrekkelijk begrip, maar dat neemt niet weg dat er groepen waren in vroegmodern Amsterdam die zichzelf beschouwden als meer gevestigd en geprivilegieerd dan anderen. Ook zij kregen te maken met onvermoede gevolgen van migratie.

## Nieuw Amsterdam III

Dat brengt ons bij een derde Nieuw Amsterdam; ongetwijfeld het minst bekend, want in zekere zin een vergeten en onzichtbare migrantengemeenschap. Er zijn maar weinig geschiedenisboeken die vermelden dat de opkomst van een Nederlandse Republiek tijdens de Tachtigjarige Oorlog niet alleen leidde tot de komst van nieuwkomers en doorstromers, maar ook tot het vertrek van een kleine, maar prominente groep autochtone burgers die niet geloofden in de toekomst van deze nieuwe Nederlandse samenleving. Op afbeelding 7 ziet u het Duitse stadje Kalkar, tegenwoordig vooral bekend als locatie van een voormalige kerncentrale, waar inmiddels een wat curieus attractiepark is verzezen: *Wunderland Kalkar*. Hier is de voormalige koeltoren van de kernreactor getransformeerd tot klimwand met binnenin een vrolijke carroussel.

Afbeelding 7 Luchtfoto *Wunderland Kalkar*, 2012



Het originele idee om een kerncentrale om te bouwen tot familiepark komt van de Nederlandse zakenman Hennie van der Most. Ooit begonnen als oud-ijzerhandelaar en sloopondernemer, bezit Van der Most inmiddels meerdere attractieparken, ‘veelal op locaties die oorspronkelijk voor een ander doel gebouwd werden’.<sup>40</sup> Ongetwijfeld zonder dat Hennie van der Most het zich realiseerde, is zijn *business model* een prachtige metafoor – om niet te zeggen een echo – van het lot dat Kalkar vierhonderd jaar geleden ook al eens trof. Want mocht *Wunderland Kalkar* toevallig op uw programma staan, dan raad ik u aan toch vooral ook even het stadje zelf in te lopen en een bezoek te brengen aan de plaatselijke parochiekerk. Als u daar naar binnenloopt, ziet u een spectaculair, grotendeels zestiende-eeuws kerkinterieur. En wie goed rondkijkt, zal vervolgens zien dat een aantal objecten in deze kerk helemaal niet voor de parochie van een provinciaals Duits stadje bedoeld kunnen zijn. De opschriften, emblemen en materialen zijn onmiskenbaar Amsterdams. Zo vinden we in een van de zij-nissen een prachtig triptiek met daarop afgebeeld de Amsterdamse burgemeestersdochter Liesbeth Brouwer en haar man Sybrand Occo (afbeelding 8). Even verderop staat deze monstrans met daarop, opmerkelijk, het Amsterdamse stadswapen afgebeeld (afbeelding 9).<sup>41</sup>

Afbeelding 8 Anoniem, Memorietafel van Liesbeth Jacobsdr Brouwer en Sybrant Pompeusz Occo, ca. 1559



Afbeelding 9 Anoniem, *Amsterdamse monstrans*, ca. 1543



Bron: St. Nicolaikirche, Kalkar

Wat is hier nu aan de hand? De genoemde kerkschatten in Kalkar betreffen de overblijfselen van een vluchtelingengemeenschap van katholieke Amsterdammers die na de overgang van de stad naar de zijde van de Opstand (in 1578) hun huizen waren ontvlucht. Lang had deze Amsterdamse elite zich verzet tegen de legers van rebellenleider Willem van Oranje en was ze vastbesloten geweest trouw te blijven aan de koning van Spanje en vooral ook de kerk van Rome. Zoals Henk van Nierop al indringend beschreef in zijn *Verraad van het Noorderkwartier* geloofden deze katholieke Amsterdammers helemaal niet in de toekomst van een Protestants of rebels Amsterdam en evenmin in experimenten met zogenaamde religieuze tolerantie.<sup>42</sup>

Vlak over de grens, in het Duitse Kalkar, creëerden deze ballingen een nieuwe versie van hun geliefde en verloren, katholieke Amsterdam. Dat deden ze onder andere door schilderijen en relieken mee te smokkelen en deze later te incorporeren in de parochiekerk van hun asielcentrum. De genoemde monstrans (afbeelding 9) stond bijvoorbeeld oorspronkelijk in de Oude Kerk aan de Oudezijds Voorburgwal. Het was een schrale troost dat de kerk van Kalkar was gewijd aan de heilige St Nicolaas, toevallig ook de patroonheilige van Amsterdam. Wie kortom in de deze St. Nicolaikirche belandt, wordt geconfronteerd met een inmiddels verdwenen Amsterdam; een Amsterdam van voor de Reformatie.

Nieuw Amsterdam in Kalkar was een in zekere zin een soort utopische tegen-samenleving; een spirituele kopie van het oude Amsterdam dat de ballingen achter zich hadden gelaten. In tegenstelling tot de vorige twee voorbeelden was de migrantengemeenschap van ‘Nieuw Amsterdam te Kalkar’ niet direct zichtbaar op een landkaart of in enigerlei vorm geïnstitutionaliseerd. Het was eerder een spirituele samenleving, een ‘imagined community of faith’, om Benedict Anderson en Nick Terpstra te parafraseren.<sup>43</sup>

Wat Nieuw Amsterdam in Kalkar wel gemeen had met Nieuw Amsterdam aan het IJ was de behoefte van tweede- en derde generaties om het diasporaverleden van hun families te koesteren. Ook Kalkar en haar satellietsteden elders bleven gedurende de zeventiende eeuw belangrijke spirituele verzamelplaatsen voor Noord-Nederlandse katholieken – zowel de afstammelingen van de vluchtelingen als degenen die tijdens de Opstand gewoon thuis waren gebleven. Deze kinderen en kleinkinderen van de Opstand-generatie bezochten de voormalige asielcentra van hun ouders om er deel te nemen aan processies, om er oude Nederlandse relikven te vereren en zich zo geestelijk verbonden te voelen met de materiële cultuur van hun heroïsche voorouders. Voor deze katholieken werden migratie en mobiliteit dus instrumenten van religieuze identificatie. Sommigen gingen zichzelf beschouwen als ballingen binnen Nederland, een idee dat sterk resoneert met wat literatuurwetenschappers wel als ‘inner exile’ omschrijven. Migratie dus die vooral plaatsvindt in het hoofd.<sup>44</sup>

## Vroegmoderne migratiegeschiedenis

Deze drie voorbeelden van Nieuw Amsterdam – de eerste een gemeenschap waar migratie de katalysator was van een nieuwe stedelijk zelfbewustzijn, de tweede een gemeenschap die juist door transmigratie overzee ontstond en de derde een ingebeelde, spirituele migrantengemeenschap – bieden naar ik hoop inspiratie voor een geschiedenis van vroegmoderne migratie die rijker, complexer maar uiteindelijk ook inzichtelijker is dan alleen een onderzoek naar de verplaatsing van mensen van a naar b.

We hebben bovendien gezien dat migratie niet ophoudt na een generatie maar juist voor kinderen en kleinkinderen een belangrijke culturele categorie kan gaan worden. Dat lijkt me een problematiek maar waar we veel meer over willen weten, ook om de gevolgen van migratie en van de integratie van tweede en derde generaties in onze huidige samenleving beter te kunnen begrijpen. Ik hoop daar zelf de komende jaren een bijdrage aan te kunnen leveren.

Kort geleden hielden David Armitage en Jo Guldi in hun *History Manifesto* een vlammend betoog voor macro-geschiedenis, dat wil zeggen, voor een lange-termijn geschiedschrijving die relevant is voor het heden en steunt op de inzet van *big data*.<sup>45</sup> Hun pleidooi voor meer *grand narratives* kan echter niet verhullen dat juist micro-geschiedenis ons de afgelopen decennia heel veel heeft geleerd over de drijfveren, ideeën en mentaliteit van individuele vrouwen en mannen in het verleden. Een moderne migratiegeschiedenis zou deze diversiteit in benaderingen moeten koesteren en integreren, misschien in een vorm ‘meso-geschiedenis’, die de liefhebbers van *big data* en die van *small data* juist kan verenigen. In ieder geval kan alleen een combinatie van beide scholen werkelijk verklaren waarom in 1633 deze gloednieuwe Lutherse migrantenkerk naar de laatste Parijse mode werd ingericht, er tegelijkertijd in het Duits werd gepreekt en de toehoorders zich daarmee juist heel Amsterdams konden voelen.

## Dankwoord

Tien jaar geleden werd ik zelf een kennismigrant toen ik Nederland verruilde voor Groot-Brittannië. Leven en werken in een nieuw land dwongen mij ook op een andere manier na te denken over wat studies over migratie en globalisering mij eerder hadden geleerd. Zonder deze ervaring was ik nu een andere onderzoeker geweest. Ik ben de universiteiten en collega’s aan de overzijde van het Kanaal (en de Atlantische Oceaan) dan ook dankbaar voor hun steun gedurende deze jaren. Het College van Bestuur van de Universiteit van Amsterdam en het bestuur van de Faculteit der Geesteswetenschappen, in het bijzonder de decaan, ben ik erkentelijk voor hun bereidheid mij nu weer terug naar Nederland te halen.

Amsterdam is een bevoorrechte omgeving om als vroegmodern historicus te mogen werken; met haar fabelachtige collecties, toonaangevende onderzoeksgemeenschap en de aanwezigheid van gebouwen zoals de Lutherse kerk, die ik meteen ook als mijn onderzoeks- en lesmateriaal kan beschouwen. Meer dan elders, leert werken in Amsterdam je ook dat de vroegmoderne tijd niet van gisteren is. Henk van Nierop heeft deze leerstoel de afgelopen jaren tot bloei en internationale faam gebracht. Ik sta hier dus in enige nederigheid, maar ook met veel plezier en vertrouwen dankzij het ijzersterke team van vroegmoderne historici in onze afdeling.

De lijst van mensen die mij de afgelopen jaren hulp, raad en kritiek hebben gegeven, is veel te lang om hier op te sommen maar begon 37 jaar geleden in Limburg – ook een soort buitenland. Zonder de stabiliteit die mijn ouders

daar boden, was de latere stap in de opwindende maar grillige academische wereld mij vast minder goed afgegaan. Ik ben blij dat ze er vandaag bij zijn.

Arnoud betekende de afgelopen 12,5 jaar veel meer voor me dan geschikt is om in een oratie te memoreren; maar weet, hooggeleerde Visser, wij zijn nog niet van elkaar af!

Ik zie, ten slotte, tot mijn vreugde hier en daar gezichten van studenten die mijn aankomst in Amsterdam tot zo'n plezier hebben gemaakt. Geschiedenis studeren in deze stad staat al sinds de dagen van Gerard Vossius voor intellectuele nieuwsgierigheid en voor maatschappelijke betrokkenheid (en vooral dat laatste hebben we de afgelopen weken nog eens kunnen ervaren). Met die kritische, bevlogen en zelfbewuste houding zijn jullie hoe dan ook het krachtigste bewijs van de vitaliteit en de toekomst van deze faculteit.

Ik heb gezegd.

## Noten

1. Voor de bouwgeschiedenis zie J. Happee, J.L.J. Meiners en M. Mostert (red.), *De Lutheranen in Amsterdam (1588-1988)* (Hilversum: Verloren, 1988) 49-52; H. Bots, G.H.M. Posthumus Meyjes en F. Wieringa (red.), *Vlucht naar de vrijheid. De Hugenoten en de Nederlanden* (Amsterdam: De Bataafsche Leeuw, 1985) 18; A. Spicer, 'Hic coeli porta est, hic domus ecce dei: Lutheran Churches in the Dutch World, c. 1566-1719', in A. Spicer (red.), *Lutheran Churches in Early Modern Europe* (Farnham: Ashgate, 2012) 459-467.
2. Spicer, 'Hic coeli porta est'; B.J. Kaplan, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2007) 172-197; J. Spaans, 'Stad van vele gelovigen 1578-1795', in W. Frijhoff en M. Prak (red.), *Geschiedenis van Amsterdam II. Centrum van de wereld, 1578-1650* (Amsterdam: SUN, 2004) 421-423.
3. E. Kuijpers, 'Een zeventiende-eeuwse migrantenkerk. De lutheranen in Amsterdam', in L. Lucassen (red.), *Amsterdammer worden. Migranten, hun organisaties en inburgering, 1600-2000* (Amsterdam: Vossiuspers, 2004) 39-59.
4. Happee, Meiners en Mostert, *De Lutheranen in Amsterdam*, 49-52.
5. E. Kuijpers, *Migrantenstad. Immigratie en sociale verhoudingen in 17e-eeuws Amsterdam* (Hilversum: Verloren, 2005) 15-28; P. Lourens en J. Lucassen, *Inwoner-aantallen van Nederlandse steden, ca. 1300-1800* (Amsterdam: NEHA, 1997); N. Al en C. Lesger, 'Twee volken [...] besloten binnen Amstels wallen? Antwerpse migranten in Amsterdam omstreeks 1590', *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis* 21 (1995) 129-144.
6. L. Lucassen en J. Lucassen, *Winnaars en verliezers. Een nuchtere balans van vijfhonderd jaar immigratie* (Amsterdam: Bert Bakker, 2012). Zie ook L. Lucassen, 'Migratie en de canon van de Nederlandse geschiedenis', in L. Lucassen en W. Willems, *Gelijkheid en onbehagen. Over steden, nieuwkomers en nationaal geheugenverlies* (Amsterdam, 2006) 96; H. Obdeijn en M. Schrover, *Komen en gaan. Immigratie en emigratie in Nederland vanaf 1550* (Amsterdam: Bert Bakker, 2008); J. Lucassen en R. Penninx, *Nieuwkomers, nakomelingen, Nederlanders. Immigranten in Nederland, 1550-1993* (Amsterdam: Het Spinhuis, 1994). Voor Amsterdam zie Kuijpers, *Migrantenstad*.
7. Al en Lesger, 'Twee volken'; C. Lesger, 'Informatiestromen en de herkomstgebieden van migranten in de Nederlanden in de vroegmoderne tijd', *Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis* 3 (2006) 3-23; A. Knotter en J. Luiten van Zanden, 'Immigratie en arbeidsmarkt in Amsterdam in de 17e eeuw', *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis* 13 (1987) 403-432; O. Gelderblom, *Zuid-Nederlandse kooplieden en de opkomst van de Amsterdamse stapelmarkt (1578-1630)* (Hilversum: Verloren, 2000); J. van Lottum, *Across the North Sea. The Impact of the Dutch Republic on International Labour Migration, c. 1550-1850* (Amsterdam: Ak-sant, 2007).
8. Zie voor de relatie tussen migratie, kunstmarkt en culturele industrie wel J.M. Montias, *Artists and Artisans in Delft. A Socio-Economic Study of the Seventeenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1982); J. Briels, *De Zuidneder-*

- landse immigratie, 1572-1630 (Haarlem: Fibula, 1978); Idem, *Zuid-Nederlanders in de Republiek, 1572-1630. Een demografische en cultuurhistorische studie* (Sint-Niklaas: Danthe, 1985); E.J. Sluijter, 'On Brabant Rubbish, Economic Competition, Artistic Rivalry, and the Growth of the Market for Paintings in the First Decades of the Seventeenth Century', *JHNA* 1 (2009); F. Scholte, J. Woodall en D. Meijers (red.), *Art and Migration. Netherlandish Artists on the Move, 1400-1750* [= *Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek* 63 (2013)] (Leiden: Brill, 2013).
9. Inspirerende voorbeelden van deze aanpak zijn Lucassen en Lucassen, *Winnaars en verliezers*; Obdeijn en Schrover, *Komen en gaan*.
  10. Vgl. R.G.S. Carter, 'Of Things Said and Unsaid. Power, Archival Silences, and Power in Silence', *Archivaria* 61 (2006) 215-233.
  11. Q. van Aerts, 'Nieuw licht op de Lingelbach', <http://hart.amsterdammuseum.nl/48647/nl/nieuw-licht-op-de-lingelbach> [laatst geraadpleegd op 12-12-2014]; H. Goedkoop en K. Zandvliet, *De Gouden Eeuw. Proeftuin van onze wereld* (Zutphen: Walburg Pers, 2012) 84-85.
  12. B.J. Kaplan, *Muslims in the Dutch Golden Age. Representations and Realities of Religious Toleration* (Amsterdam: ACSGA, 2007) 8-9; B. Bakker, 'Het imago van de stad. Zelfportret als propaganda', in B. Bakker en E. Schmitz (red.), *Het aanzien van Amsterdam. Panorama's, plattegronden en profielen uit de Gouden Eeuw* (Bussum: Thoth, 2007) 56-78.
  13. R. Esser, *The politics of memory. The writing of partition in the seventeenth-century Low Countries* (Leiden: Brill, 2012) 35-64; Al en Lesger, 'Twee volken', 135-136.
  14. Bakker, 'Het imago', 61-74; Esser, *The politics*, 83-86 en 96-99.
  15. C. Gellinek, *Europas erster Baedeker, Filip von Zesens Amsterdam 1664* (New York: Peter Lang, 1988); Kaplan, *Divided by faith*, 182.
  16. Vgl. Bakker, 'Het imago', 68-71; P. van Kessel en E. Schulte van Kessel (red.), *Rome/Amsterdam. Two Growing Cities in seventeenth-century Europe* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1997).
  17. D. Carasso, 'Kroniek van het Amsterdamse stadspportret 1540-1740', in B. Bakker en E. Schmitz (red.), *Het aanzien van Amsterdam. Panorama's, plattegronden en profielen uit de Gouden Eeuw* (Bussum: Thoth, 2007) o.m. 44-45; Sluijter, 'On Brabant Rubbish'; J. Briels, *Vlaamse schilders en de dageraad van Hollands Gouden Eeuw, 1585-1630* (Antwerpen: Mercatorfonds, 1997).
  18. Briels, *De Zuidnederlandse immigratie*; J. Lucassen, 'Holland, een open gewest', in T. de Nijs en E. Beukers (red.), *Geschiedenis van Holland. Deel II: 1572 tot 1795* (Hilversum: Verloren, 2002) 181-215; E. Kuijpers en M. Prak, 'Gevestigden en buitenstaanders', in W. Frijhoff en M. Prak (red.), *Geschiedenis van Amsterdam. Centrum van de wereld, 1578-1650* (Amsterdam: SUN, 2004) 189-239.
  19. J. Hoefnagel, *Patientia*, ed. R. van Roosbroeck (Antwerpen: De Sikkels, 1935) 21.
  20. Vgl. G.H. Janssen, *The Dutch Revolt and Catholic Exile in Reformation Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014); A. Pettegree, *Emden and the Dutch Revolt. Exile and the Development of Reformed Protestantism* (Oxford: Oxford University Press, 1992); A. Duke, *Reformation and Revolt in the Low Countries* (Londen: Hambledon, 1990) 175-197.
  21. J. Pollmann, 'Met grootvaders bloed bezegeld. Over religie en herinneringscultuur in de zeventiende-eeuwse Nederlanden', *De zeventiende eeuw* 29 (2013) 154-175.



22. M. Hell, 'De oude geuzen en de opstand', in W. Frijhoff en M. Prak (red.), *Geschiedenis van Amsterdam. Centrum van de wereld, 1578-1650* (Amsterdam: SUN, 2004) 251-255; J. E. Elias, *De vroedschap van Amsterdam, 1578-1795* (2 delen: Amsterdam 1963); H.A. Enno van Gelder, *De levensbeschouwing van Cornelis Pieterszoon Hooft. Burgemeester van Amsterdam, 1547-1626* (Utrecht: HES, 1982).
23. J. Müller, *Exile Memories and the Dutch Revolt. The Narrated Diaspora, 1550-1750* (Dissertatie Leiden, 2014).
24. M. Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation. Conversos and Community in Early Modern Amsterdam* (Bloomington: Indiana University Press, 1997); D. Ruderman, *Early Modern Jewry* (Princeton: Princeton University Press, 2010); J.I. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750* (Oxford: Oxford University Press, 1985).
25. S. Schama, *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age* (Londen: Fontana, 1987) 115-116; M. Huiskamp, 'Wijs als Salomo, onbaatzuchtig als Elisa. Het oude testament in 17de-eeuwse openbare gebouwen', *Spiegel Historiae* 27 (1992) 98-105.
26. Vgl. W. Frijhoff, 'Religious Toleration in the United Provinces: from 'Case' to 'Model'', in R. Hsia en H.F.K. van Nierop (red.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) 27-52; G. Groenhuis, *De predikanten. De sociale positie van de gereformeerde predikanten in de Republiek der Verenigde Nederlanden voor +/- 1700* (Groningen: Wolters-Noordhoff, 1977) 77-107; Schama, *The Embarrassment of Riches*.
27. O.P. Grell, *Brethren in Christ. A Calvinist Network in Reformation Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011); Bots, Posthumus Meyjes en Wieringa, *Vlucht naar de vrijheid*; D. van der Linden, *Experiencing Exile. Huguenot Refugees in the Dutch Republic, 1680-1700* (Farnham: Ashgate, 2015).
28. Kuijpers, 'Een zeventiende-eeuwse migrantenkerk', 44-47; Idem, *Migrantenstad*.
29. Müller, *Exile Memories*.
30. Vgl. L. Lucassen, 'To Amsterdam. Migrations Past and Present', in N. Foner et al. (red.), *New York and Amsterdam. Immigration and the New Urban Landscape* (New York: New York University Press, 2014) 52-60.
31. J.R. Bruijn, F.S. Gaastra en I. Schöffer, *Dutch-Asiatic Shipping in the 17th and 18th centuries* (Den Haag: RGP, 1979-1987); F. Gaastra, *De geschiedenis van de VOC* (Zutphen: Walburg pers, 1991) 81-82.
32. W. O'Reilly, 'Movements of People in the Atlantic World, 1450-1850', in N. Canny en Ph. Morgan (red.), *Oxford Handbook of the Atlantic World: 1450-1850* (Oxford: Oxford University Press, 2011); P. Emmer, H. den Heijer en L. Sicking (red.), *Atlantisch avontuur. De Lage Landen, Frankrijk en de expansie naar het westen, 1500-1800* (Zutphen; Walburg pers, 2010).
33. Geciteerd in Kuijpers, *Migrantenstad*, 297.
34. R. van Gelder, *Het Oost-Indisch avontuur. Duitsers in dienst van de VOC, 1600-1800* (Nijmegen: SUN, 1997).
35. Geciteerd in F.R.E. Blom en H. Looijesteijn, 'A Land of Milk and Honey. Colonial Propaganda and the City of Amsterdam, 1656-1664', *De Halve Maen*, 85 (2011) 55. Zie ook F. Blom en H. Looijesteijn, 'Ordinary People in the New World. The City of Amsterdam, Colonial Policy, and Initiatives from Below, 1656-1664' in M.C.

- Jacob en C. Secretan (red.), *In Praise of Ordinary People. Early Modern Britain and the Dutch Republic* (New York: Palgrave, 2013) 203-236.
36. Geciteerd in C.G. Botha, *Die Kaapse Hugenote*, (Kaapstad: Nasionale Pers, 1939) 151.
  37. Vgl. O. Stanwood, 'Between Eden and Empire. Huguenot Refugees and the Promise of New Worlds', *American Historical Review* 118 (2013) 1319-1344.
  38. D.S. Cohen, 'How Dutch were the Dutch of New Netherland?', *New York History* 62 (1981) 43-60; J. Jacobs, *Een zegenrijk gewest. Nieuw-Nederland in de zeventiende eeuw* (Amsterdam: Bert Bakker, 1999) 67-103; W. Frijhoff, *Wegen van Evert Willemisz. Een Hollands weeskind op zoek naar zichzelf, 1607-1647* (Nijmegen: SUN, 1995) 565-580; W. Frijhoff, 'Religion and Toleration in Old and New Netherland' in J. Jacobs en L.H. Roper (red.), *The Worlds of the Seventeenth-Century Hudson Valley* (Albany: State University of New York Press, 2014) 197-224. Vgl. Ook A. Games, 'Conclusion: A Dutch Moment in Atlantic Historiography', in G. Oostindie en J. Roitman (red.), *Dutch Atlantic Connections. 1680-1800* (Leiden: Brill, 2014) 257-273.
  39. K. Zandvliet, 'Samuel Blommaert. Expat-Merchant with a Worldwide Geographical Eye', *De Halve Maen* 86 (2013) 67-74 en 87 (2014) 9-13; Jacobs, *Een zegenrijk gewest*, 33-66.
  40. <http://www.parkplanet.nl/wunderland-kalkar> [laatst geraadpleegd op 12-12-2014].
  41. G. de Werd, *St. Nicolaiirche Kalkar* (München; Deutscher Verlag, 2002); Janssen, *The Dutch Revolt and Catholic Exile*, 1-2.
  42. H.F.K. van Nierop, *Het verraad van het Noorderkwartier. Oorlog, terreur en recht in de Nederlandse opstand* (Amsterdam: Bert Bakker, 1999).
  43. B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londen: Verso, 1983); N. Terpstra, 'Imagined Communities of the Reformation', *Sixteenth Century Journal* 40 (2009), 222-225.
  44. Over deze zeventiende-eeuwse katholieke cultuur: S.A.C. Dudok van Heel, *Van Amsterdamse burgers tot Europese aristocraten. De Heijnen-maagschap, 1400-1800* (Den Haag: KNGGW, 2008) Deel I, 59-146; W. Frijhoff, *Embodied Belief. Ten Essays on Religious Culture in Dutch History* (Hilversum: Verloren, 2002); Ch.H. Parker, *Faith on the Margins. Catholics and Catholicism in the Dutch Golden Age* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2008); B.A. Vermaseren, *De katholieke Nederlandse geschiedschrijving in de 16e en 17e eeuw over de opstand* (Herdruk: Leeuwarden: Dykstra, 1981); M. Wingens, *Over de grens. De bedevaart van katholieke Nederlanders in de zeventiende en achttiende eeuw* (Nijmegen: SUN, 1994).
  45. D. Armitage en J. Guldi, *The History Manifesto* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014). Open access beschikbaar via <http://historymanifesto.cambridge.org/> [laatst geraadpleegd op 14-12-2014].