

Stille omgang als *civil religion*: een manifestatie van Nederlandse identiteit

PETER JAN MARGRY

De Amsterdamse Stille Omgang was in de afgelopen honderd jaar zonder twijfel de grootste jaarlijkse rituele manifestatie van de katholieke kerk in Nederland. Het is een uniek fenomeen dat niet alleen door zijn omvang en lange reeks van jaren, maar vooral naar zijn aard een bijzondere invloed heeft uitgeoefend op de Nederlandse samenleving. Collectieve publieke manifestaties die met ‘stille omgang’ of ‘stille tocht’ worden aangeduid, zijn ondertussen in hun verschijningsvorm een algemeen en geaccepteerd Nederlands gebruik geworden. De Amsterdamse Stille Omgang heeft bij de genese van dit fenomeen een bepalende rol gespeeld. Door de voorbeeldwerking die ervan uitging heeft dit verschijnsel zich als het ware vermenigvuldigd en heeft het zich een plaats als prototype in de nationale vierings- en herdenkingscultuur verworven.

In deze bijdrage wil ik eerst beschrijven hoe het omgangsritueel in Nederland heeft kunnen ontstaan. Vervolgens wil ik een analyse geven van hoe het mogelijk was dat dit ritueel een zó grote invloed heeft kunnen uitoefenen; een invloed waardoor het vandaag de dag als een kenmerkende uiting van Nederlandse identiteit mag worden beschouwd en tegelijk is te onderkennen als een vorm van *civil religion*, als publieke of burgerlijke godsdienst.

Conflictueuze wortels

De wortels van het in stilte omgaan liggen in het fundamentele godsdienstige conflict dat in de 16e eeuw in Europa ontstond na de komst van de Reformatie. Het gevolg van dit conflict was onder meer dat in sommige landen strikt werd vastgehouden aan het katholicisme, terwijl elders de bevolking zijn heil nader zocht in een van de protestantse kerken. Nederland behoorde evenwel tot de landen die door deze godsdiensttwist voor lange tijd verdeeld bleven. Tijdens de politiek-bestuurlijke omwenteling van de Noordelijke Nederlanden in de Unie van Utrecht van 1579, het jaar na de Alteratie van Amsterdam, werd ook de bevolking geacht over te gaan naar de door de overheid gefavoriseerde nieuwe religie van Calvinisme. Dat gebeurde in de Republiek slechts langzaam en uiteindelijk ook maar ten dele; ongeveer een derde van de bevolking zou katholiek blijven. Een van de geopolitieke consequenties van de Opstand tegen het Spaanse gezag was dat er in het zuiden van het land een in staatkundig opzicht tweederangsgebied ontstond – de generaliteitslanden – dat nagenoeg homogeen katholiek bleef. Binnen het kerngebied van de Republiek zelf (de ‘zeven provinciën’), bleven er, mede door een actieve missionering, lokaal en regionaal belangrijke concentraties van katholieken in stand. Zij hadden echter niet meer het recht om hun religie in de openbare ruimte te mogen uitoefenen. Alle

publieke katholieke geloofsuitingen, zoals processies en bedevaarten, het tonen van kruisen en heiligenbeelden, waren verboden. In weerwil van dit verbod voelden katholieken een sterke behoefte om de verbinding en de continuïteit met het 'roomse' verleden vast of in stand te houden. Dit gebeurde enerzijds door middel van een 'nationaal' getoonzette binnenkerkse liturgie, maar vooral door het in ere houden van eigen heiligenculten en heiligdommen. Op basis daarvan werd een nieuw besef van gezamenlijke identiteit ontwikkeld, waardoor katholieken zich sterk en onderling verbonden bleven voelen in perioden van onderdrukking.¹ De Amsterdamse pastoor en aartspriester Leonardus Marius was iemand die sinds ongeveer 1630 op deze wijze het triomfale devotieel-kerkelijke verleden aan de nieuwe generaties katholieke Amsterdammers wilde doorgeven. Teneinde ze een nieuw identiteitsversterkend paradigma te kunnen bieden, schreef hij een programmatisch boek waarin de opkomst en de grote betekenis van de stad Amsterdam werden toegeschreven aan het Sacrament van Mirakel.² Daarnaast wist hij de materiële relictten die dat verleden representeerden veilig te stellen en stimuleerde hij een hernieuwde mirakelcultus in de huiskerk aan het begijnhof.³ Het was hoogstwaarschijnlijk ook Marius die krap een jaar voor zijn dood de 91-jarige Agatha Loen nog een verklaring liet opstellen waarin de vroegere route van de sacramentsprocessie werd vastgelegd.⁴ Dit document zou in de 19e eeuw van cruciale betekenis zijn bij de totstandkoming van de Stille Omgang. Met name de herinnering aan de door calvinisten zo versmadede heiligenfeesten en bedevaarten had vanwege de historische en topografische verankering een extra grote betekenis voor de lokale katholieke gemeenschappen. Juist de daarmee in samenhang staande rituelen trachtte men in stand te houden. De hoop en het uitzicht op een betere toekomst met een herstel van de katholieke hiërarchie wilde men sterk houden met behulp van de geconcentreerde sacrale kracht van de eigen heilige plaatsen.⁵

De rituele verering van God, Maria of een andere heilige kreeg in de steden tot aan de komst van de Reformatie bij uitstek gestalte in (smeeke-)processies of collectieve ommegangen. Met deze rituelen wilde de gemeenschap tegelijk heil over zich afsmecken.⁶ Deze opvatting leidde ertoe dat de overwinning op de wederdopers in Amsterdam in 1535 reeds vanaf 1536 werd herdacht met een jaarlijkse sacramentsprocessie in mei – terwijl de stad al kon bogen op een dergelijke processie op Sacramentsdag in de vasten en Sacramentsdag in de zomer – teneinde de doperse en reformatorische krachten blijvend te bezweren.⁷ Het mocht niet baten, zoals later zou blijken. Op een vergelijkbare wijze wensten de katholieken ook in later tijd het heilige en de heiligen te blijven aanroepen, zowel voor hun individuele intenties als voor het heil van hun geloofsgemeenschap. Daarom bleef men in plaatsen waar gedurende de middeleeuwen een belangrijk bedevaartsheiligdom had bestaan, het heilige aanroepen en vereren, zij het op onopvallende wijze. De instandhouding van die binnenlandse sacrale structuur kon voor een deel worden gerealiseerd door bepaalde rituelen op een niet-ostentatieve wijze te blijven uitvoeren: niet als een (verboden) gezamenlijk plechtig-liturgisch ritueel, maar als handelingen die min of meer individueel of door kleine groepjes met een ingetogen vroomheid werden verricht.⁸ In de praktijk geschiedde dat met behulp van oude rituelen, vaak gereduceerd tot een bijna rudimentaire vorm. In het bijzonder streefde men ernaar om het eertijds belangrijkste rituele eerbetoon, de processie, op enigerlei wijze te continueren. Op die wijze zijn in de 17e en 18e eeuw verschillende grote middeleeuwse processies in het collectieve geheugen bewaard gebleven door 'den omgang te doen'. Er werd over 'omgang' gesproken vanwege het vasthouden aan de route die de vroegere processie of plechtige ommegang eertijds door de stad maakte. Deze omgang werd uitgevoerd als een individuele imaginaire reproductie van de

oorspronkelijke processie. Op opvallende wijze, individueel of in kleine groepjes, vaak in de avond of 's nachts, volgden katholieken op wat ooit publieke feestdagen waren de route van zo'n processie. Zoals bij veel rituelen het geval was en is, waren ook hier verering en herinnering betekenisvol met elkaar verbonden: een reminiscentie aan de sacrale ruimte van het voormalige heiligdom. In diverse voormalige bedevaartplaatsen bleef aldus een devotieel-rituele continuïteit bestaan, zoals in Amersfoort, Amsterdam, Bergen, Boxtel, Eikenduinen, Hasselt, 's-Gravenzande, 's-Hertogenbosch, Laren, Maastricht, Wilsveen.⁹ Van de vasthoudendheid die lokale katholieke gemeenschappen kon kenmerken, getuigt het verbod dat op 17 januari 1647, voor de zoveelste keer, werd uitgevaardigd tegen de voortgaande Heilig Bloedverering in het Noord-Hollandse Bergen. Er werd daar namelijk nog steeds een bedevaart of omgang gehouden op de voormalige feestdag in mei, een dag die in 1774 nog te boek stond 'met den naem Berger Omgang'.¹⁰ In Amsterdam was het de charitatief ingestelde zakenvrouw Cornelia Occo, stichter van het Occohofje, die aan het begin van de 18e eeuw in een persoonlijke 'memorie omde ommegang te doen' had vastgelegd hoe zijzelf in stilte de processie navolgde.¹¹ Haar persoonlijke aantekeningen omvatten echter meer dan dat. Zij liep niet alleen de route van de voormalige processie, onderweg voerde ze ook enkele persoonlijke devotieele handelingen uit: eenmaal biddend om de St. Jacobskapel (indertijd kop Nieuwendijk) heengaan, tweemaal om de Oude Kerk en in totaal driemaal rond de Heilige Stede. Het waren gebruiken die mogelijk nog uit de prereformatorische tijd stamden, ofschoon ze geen deel uitmaakten van de toenmalige sacramentsprocessie. In al dergelijke gevallen houdt de betiteling 'omgang' of 'omwegang' een directe verwijzing in naar een middeleeuwse processie. De Nederlandstalige term omwegang was gebruikelijk geworden naast het officiële kerkelijke begrip 'processie', omdat de stoet in de regel een min of meer cirkelvormige route aflegt en terugkeert naar de kerk van waaruit ze is vertrokken.¹²

In de Nederlandse Republiek werden aan het begin van de 17e eeuw door de protestantse overheid diverse repressieve maatregelen tegen katholieke devotieele praktijken uitgevaardigd. Predikanten bleven zich in de classesvergaderingen voortdurend beklagen over deze 'paepsche stoutigheden'. Ofschoon in het tolerante Nederland van de 17e en 18e eeuw formeel geen godsdienstvrijheid bestond, was de praktijk anders.¹³ Vanuit een socio-cultureel perspectief gezien was een gedoogpolitiek min of meer noodzakelijk geworden omdat een grote minderheid van de bevolking katholiek was gebleven en aanzienlijke economische banden met de protestantse bevolking had. Slechts incidenteel werd er met overheidsgeweld ingegrepen en geloofspraktijken die de publieke ruimte niet te zeer vulden of aantastten, konden onder voorwaarden blijven bestaan. De facto onstond er een religieuze coëxistentie waarmee de meerderheid van de bevolking genoegen nam.¹⁴ Waar men echter op basis van deze groeiende tolerantie naar nog grotere vrijheden zocht, kon dat echter averechts leiden tot confrontatie en repressie, zoals bijvoorbeeld in het Mariaheiligdom Heiloo, waar de bezoekers in de 18e eeuw niet ongestraft zingend en biddend in processie konden rondtrekken.¹⁵

Een individueel of in kleine groepjes uitgevoerde 'stille omgang' was een gebruik dat nauwelijks aanstoot gaf aan niet-katholieken omdat het de openbare ruimte niet te zeer belastte. Zo ontwikkelde de omgang zich tot een typisch Noordnederlandse alternatief voor de processie. Samen met de 'uitgeklede' processiebedevaart, een groepsgewijze bedevaart, eveneens zonder uiterlijke religieuze kenmerken, waren dit de enige processie-achtige rituelen die rond of op weg naar heiligdommen plaatsvonden.¹⁶ In deze aangepaste vorm van publieke

devotie konden de meeste katholieken zich redelijk goed vinden. In feite ging het om een compromis tussen de als confronterend, ostentatief ervaren processies in de openlucht en een private, geheel binnenshuis gehouden, geloofsbeleving. Deze omganging zou ik daarom als een vorm van accommodatiekatholicisme willen betitelen: een binnen een multireligieuze samenleving zelfsturende aanpassing van de omgang met het eigen geloof, op basis van een al of niet bewust rekening houden met de standpunten en eisen van de dominante religie, hier dus de wijze waarop de katholieke minderheid zich aanpaste aan de protestantse meerderheid. Het gaat daarbij om vormen van aanpassing die zich in eerste instantie kenmerkten door terughoudendheid bij publieke geloofsmanifestaties, maar uiteindelijk ook invloed zouden hebben op de algemene geloofshouding van katholieken.

Het Nederlands katholicisme, met name boven de grote rivieren, vertoonde bijgevolg een relatieve ingetogenheid. Zo besloten katholieken om niet deel te nemen aan de viering van katholieke feestdagen vanwege hun sociale of economische 'betrekking tot onkatholieken'.¹⁷ Katholieken werden hierom ook wel eens met 'stille burgers' aangeduid. Het is een typering die aansluit bij een uitspraak die aartsbisschop Joannes Zwijsen in 1853 tegen paus Pius IX zou hebben gedaan, namelijk dat in Nederland veel tot stand kan worden gebracht, mits men het in stilte doet.¹⁸

De Nederlandse volkskundige P.J. Meertens gaf in 1966 een vergelijkbare typering van het afwijkende van het Nederlandse katholicisme ten opzichte van hun geloofsgenoten in andere Europese landen. Hij deed dat in het kader van zijn idee van het bestaan van een eigen 'Nederlands volkskarakter'. Hij stelde:

De Nederlandse katholiek is stemmiger, ingetogener, strenger, "calvinistischer" dan de Vlaamse pleegt te zijn. Misschien moet men de Limburger uitzonderen, maar daarover ben ik het met mezelf nog niet eens. In dit verband mogen we nu de vraag stellen: was het Nederlandse volk in zijn geheel, met inbegrip althans van onze Noord-Brabanders, niet a.h.w. gepredisponerd voor een strengere vorm van godsdienstig leven dan die het zuidelijke katholicisme ons geeft te zien?¹⁹

Het was voor Meertens een retorische vraag. De psycholoog Chorus meende weliswaar dat het calvinisme bij de Nederlandse katholieken een 'frontiermentaliteit' had aangewakkerd, maar onderscheidde tegelijk: '... allerlei kenmerken waardoor zij van niet-Nederlandse Katholieken verschillen, en met name zijn dat kenmerken die hen zwaarder, ernstiger, moraliserender maken, kortom meer in de lijn van het Calvinisme brengen'.²⁰

Meertens bespeurde niet alleen een specifiek katholicisme, ook bij het Nederlandse protestantisme meende hij een aangepaste eigen nationale invulling te kunnen constateren. Dat laatste niet alleen vanwege de relatief grote vrijzinnigheid en het bijbels humanisme die het land door de eeuwen heen zouden hebben gekend, maar vooral ook vanwege de socioculturele wisselwerking met de katholieken. Meertens en Chorus wijzen beide nadrukkelijk op een mentale gesteldheid die met het protestantisme overeen zou komen, wat er op zou duiden dat katholieken zich meer aan protestanten hebben aangepast dan omgekeerd. Ondertussen heeft historisch onderzoek inzichtelijker gemaakt dat beide christelijke stromingen in de loop van de tijd inderdaad enigszins naar elkaar zijn toegegroeid en zich aan elkaar hebben aangepast.²¹ Een kenmerkend aspect was het bestaan van een grotere 'rituele parallelle' dan men geneigd zou zijn te veronderstellen.²²

Het is daarentegen echter niet juist om te denken dat er sprake is geweest van een essentialistische of historisch verankerde predispositie van 'protestants' katholicisme

in de Nederlanden. Hoewel er vanuit de 'pre-reformatorische' Moderne Devotiebeweging reeds aan het einde van de 14e eeuw werd gewezen op de noodzaak tot een zuivering van het christelijke geloof, zijn de getypeerde religieuze praktijken en mentale posities pas na de Reformatie in de loop van een langzaam accommodatieproces ontstaan.²³

Niet alleen uit economische, sociale en politieke overwegingen heeft een zekere accommodatie tussen beide christelijke hoofdstromingen plaatsgevonden, ook uit religieus-spirituele discussies en strijd kwamen veranderingen van de geloofspraxis voort die leidden tot een zekere toenadering tot andersgelovigen. Met name onder invloed van de Verlichting groeide een grotere waardering voor een meer spirituele en puriteinse benadering van de geloofspraktijk. Bovendien reageerden katholieken niet alleen op protestanten, ook de verwickelingen met de in uiterlijke geloofsbeleving terughoudende stroming van het Jansenisme hebben hun sporen achtergelaten. Dit alles droeg ertoe toe bij dat er binnen de Noord-Nederlandse samenleving onder de katholieke elite en seculiere clerus, een betrekkelijk grote interesse bestond voor Gods woord en dat het geloof werd geleefd met een zekere ingetogenheid en vanuit een 'schuilkerkmentaliteit'.²⁴

Specifiek in relatie met bedevaarten en processies heeft de kerkhistoricus L.J. Rogier in 1946 de accommodatie van de Nederlandse katholieken in hun geloofspraxis duidelijk getypeerd:

Niet langs de weg van rechtstreekse beïnvloeding heeft dus de geest van Calvijn de katholieken in de Republiek zekere stempel ingedrukt. Zij konden echter in zoveel eeuwen calvinistische suprematie niet ontkomen aan de inwerking van de sfeer om hen heen. Zo is het geworden, alsof het Boven-Moerdijkse katholicisme iets kils heeft en vooral iets puriteins, of het iets mist van het zonnige en veel van het nonchalante, dat het reeds in ons Brabant en Limburg, maar vooral in zuidelijker landen voor de oppervlakkige beschouwer kenmerkt. (...) [Dat] de valse schaamte, die ons weerhoudt veel van wat ons heilig is publiekelijk uit te dragen, een natuurlijk gevolg is van de gedwongen positie, waarin de zeventiende-eeuwse vaders geleefd hebben. Geen aanstoot geven is een ijzeren wet, die nog aan de katholieke jeugd met de moedermelk wordt ingegeven, en het betreft dan niet de onthouding van agressieve uitingen, die zich tegen gevoelens of praktijken van de andersdenkenden zouden richten, maar eenvoudige openbaringen van het eigen geloof. Als vandaag het processieverbod – verschaalde rest van een verdrukkingsstelsel, dat zich lang overleefd heeft – werd opgeheven, zouden de meeste Hollandse pastoors nog bergen bezwaren in zichzelf en hun getrouwen moeten slechten, eer de weerstand overwonnen was, die hen bij erfelijke belasting weerhoudt van alles, wat opzien baart.²⁵

Hoewel Rogiers proza naar het romantische neigt, kan ik in hoofdlijnen met hem instemmen. De katholiek van de Republiek ontwikkelde over het algemeen een defensieve houding, en die geïnternaliseerde houding heeft hij of zij tot ver in de 20e eeuw behouden. Het is deze houding die ervoor heeft gezorgd dat katholieken zich een vorm van zelfcensuur oplegden ten aanzien van de manifestatie van het geloof in het algemeen en van bedevaarten en processies in het bijzonder. Daarmee heeft de vormgeving en uitvoering van die rituelen ook in later tijd zelden meer de vaak uitbundige gestalten gekregen zoals dat in omliggende landen wel het geval was. De 19e en 20e eeuw stonden voor een belangrijk deel in het teken van de 'processiekwestie', de problemen die voortkwamen uit of samenhangen met het grondwettelijk verbod op processies. De toenmalige strijdbare houding voor processievrijheid is voor een belangrijk deel terug te voeren op het repressieve verleden en de in de 19e en 20e eeuw groeiende religieuze polarisatie onder invloed

van de katholieke emancipatie en de verzuiling. Maar ook toen achtten veel katholieken en met name hun geestelijke leiders het beter om het geloof niet al te ostentatief uit te dragen.²⁶ Het fenomenale succes van de Amsterdamse Stille Omgang en de navolgers daarvan elders in het land, is er een bewijs van. En nog steeds zijn er vandaag de dag veel katholieke leken en geestelijken die het niet gepast achten om in een sacramentsprocessie over straat te gaan.

De Stille Omgang van Amsterdam

De Amsterdamse Stille Omgang is naar zijn huidige vorm pas ontstaan in 1881. Hij is echter direct geënt op de hierboven genoemde individuele omgangen waarmee katholieken sinds de Reformatie het traject van de voormalige processie volgden. De transformatie van dergelijke individuele tochten naar de groepsgewijze stille omgang is mogelijk in verband te brengen met de persoonlijke ervaringen en betrokkenheid van Cornelis Broere – een van de voormannen van de katholieke emancipatie – bij de mirakelviering. Als een van de zeer weinigen is van hem bekend dat hij aan het begin van de 19e eeuw nog met zijn ouders of alleen de omgang deed.²⁷ Een algemeen gebruik bestond toen niet meer. Later, hij was inmiddels leraar aan het seminarie Hageveld, werd hij ter gelegenheid van de viering van het vijfde eeuwfeest van het Amsterdamse Mirakel in 1845 gevraagd om, samen met collega Petrus van der Ploeg, een gedichtenbundel aan de Mirakelviering te wijden.²⁸ Hierin is onder meer Broere's gedicht 'Bedegang' opgenomen, een gedicht dat naar titel en inhoud al een soort voorafspiegeling lijkt te zijn van de latere Stille Omgang. Op sentimentele wijze dicht Broere over een katholieke vrouw met kind die ter intentie van haar man bij de voormalige Heilige Stede kwam bidden. Nadat ze aldaar geknield in het openbaar een kruis had geslagen, kreeg ze van een protestant een steen naar het hoofd geworpen. Broere wilde hiermee duidelijk maken hoe gevoelig katholieke gebruiken, in dit geval het slaan van een kruisteken, toen lagen en welke negatieve reacties ze konden oproepen. Volgens Brom was het een autobiografische ervaring van Broere.²⁹ Verderop in het gedicht wijst Broere op de goed-katholieke instelling van diegenen die voorheen 'trouw' de 'bedegang' door Amsterdam maakten. Blijkbaar was 'bedegang' indertijd een courante term (of was dat in de herinnering zo) voor het nachtelijk volgen van de oude processieweg en had dat gebruik in het niet al te verre verleden nog bestaan.³⁰ Teneinde die traditie in het jubeljaar 1845 in ere te houden of juist weer te herstellen, zonder daarbij weerstand op te roepen onder niet-katholieken, eindigde Broere zijn gedicht met een daartoe dwingende oproep: 'Stil! stil op weg ten bedegang!'³¹ In een paternalistische gebiedende wijs riep hij katholieken op om lopend in stilte het Sacrament van Mirakel te vereren. Het was voor het eerst dat zo expliciet de combinatie van een omgang in collectiviteit en stilte naar voren werd gebracht. In Amsterdam was de katholieke geest echter nog niet zover, aangezien zijn oproep niet aanstonds tot een hernieuwde praxis lijkt te hebben geleid. Mogelijk dorsten katholieken het nog niet zo goed aan, vooral ook omdat er door Broere een missionaire intentie met een zware lading onder was gelegd, een zaak die bij protestanten buitengewoon gevoelig lag. Broere riep namelijk op de bedegang uit te voeren teneinde de afgedwaalde christelijke 'broedren' weer naar die 'eene schaaftal' terug te brengen.³²

Welk program Broere toen reeds in het hoofd moge hebben gehad, het zou uiteindelijk niet Amsterdam zijn dat de primeur van een georganiseerde stille omgang kreeg. De indruk bestaat dat in Amsterdam na 1845 de omgangsgebruiken zelfs nog verder uit het collectieve geheugen zijn verdwenen. Slechts een handvol katholieken

bleef bekend met die traditie, maar niemand wist ondertussen meer waaruit deze precies bestond.

Enkele jaren later, na het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie en de uitvaardiging van de Wet op de kerkgenootschappen in 1853, deed zich bovendien een opleving van de processiekwestie voor. Het onrechtmatig houden van processies was met deze ad-hoc wet voor het eerst vervolgbaar gesteld. Het repressieve optreden en de processen als gevolg van een aantal bewuste overtredingen van die wet – het houden van processies waar het niet was toegestaan – leidden ertoe dat katholieken een grotere voorzichtigheid en terughoudendheid aan de dag legden en hun heil zochten bij alternatieve uitingen of uitweken naar besloten locaties. Dat zal in Amsterdam niet anders zijn geweest.

De eerste – Bossche – stille omgang

Mensen die onder extreme omstandigheden leven of hebben geleefd, zijn geneigd dingen te doen die ze anders niet zouden doen. Zo nam na de Tweede Wereldoorlog tijdelijk haast geen protestant aanstoot aan de dankprocessies die toen spontaan in het land werden gehouden.³³ Vanuit een vergelijkbaar gevoel bracht bijna honderd jaar eerder de dodelijke cholera-epidemie van 1866 katholieken ertoe om zich collectief in het openbaar te manifesteren teneinde goddelijke interventie af te smeken. Het initiatief om voor het eerst in georganiseerd en collectief verband in gebed samen te komen en op stille wijze ritueel rond te gaan, werd namelijk tijdens die epidemie geboren en wel in de stad 's-Hertogenbosch. De Bosschenaren namen hun toevlucht tot deze uiting om de band met hun patrones, de Zoete Lieve Moeder in de St. Janskathedraal, te versterken. De ernst van de situatie – vóór de Reformatie werden ten tijde van een epidemie in steden immers bid- of smeekprocessies gehouden – vroeg als het ware om een krachtig en publiek ritueel dat echter wel binnen de perken van de wet diende te blijven. Daar waar op dat moment in Roermond conform de wet namelijk wel een smeekprocessie mocht worden gehouden en in Maastricht duizenden processioneel luidop mochten bidden en zingen, waren katholieken buiten Limburg eraan gehouden om terughoudend te zijn.³⁴ Groepjes vrouwen in Den Bosch waren daarom begonnen om in stilte biddend door de stad te trekken.

Het ritueel was in deze collectieve vorm weliswaar een novum, maar had in de stad een voorloper gekend in de vorm van individueel rondgaande vrouwen, een gebruik dat sinds de val van 's-Hertogenbosch in 1629 en de daaropvolgende verplaatsing van het Mariabeeld naar Brussel als devotioneel eerbetoon was blijven bestaan.³⁵ Toen de vrouwen op 7 juli 1866 's avonds langs het woonhuis van Jan Dirks, prefect van de Bossche zangafdeling van de Aartsbroederschap van de H. Familie, aan de Hoge Steenweg trokken, stond deze met zijn vriend M. Jansen in de deuropening te praten. Hij zei: 'Kom, laat ons de eerste mannen zijn die de omgang houden'. Hij stelde de zangers voor om de volgende negen avonden gezamenlijk omgangen te houden. Alle 30 mannen deden mee en aan het einde van de noveen liepen er meer dan 100 mannen mee. Hetzelfde jaar nog werd de Vereeniging 'Mannen Omgang' opgericht.³⁶ Het werd ondanks discussies over het uiterlijk van de tocht een groot succes.³⁷ Het idee van de stille mannenomgang was geboren.³⁸ Twee decennia later, in de periode van het ontstaan van de Amsterdamse Stille Omgang, telde de Bossche omgang volgens dagblad *De Tijd* reeds zo'n 15.000 deelnemers.³⁹

Het moge duidelijk zijn dat deze massale devotionaliteit ruime aandacht genoot in de media en binnen de Nederlandse en Amsterdamse catholica bekend raakte. Het is dan ook niet onplausibel om te veronderstellen dat initiatiefnemer J. Lousbergh van de Amsterdamse Stille Omgang geïnspireerd raakte door de

succesrijke onderneming van de Bossche lekenbroederschap van de Heilige Familie. Het concrete idee voor het houden van een Amsterdamse Stille Omgang werd tenslotte in 1881 geboren vanuit de gedachte om ook daar collectief de oude processieroute na te volgen, de feestdag te herdenken en het Mirakel, waarvoor de vroegere processie was ingesteld, te blijven eren. Na de Eerste Wereldoorlog groeide ze uit tot een dermate grote massamanifestatie dat één omgangsnacht niet meer voldoende was om alle deelnemers te vervoeren en het traject te laten volgen. Er was ondertussen een nationaal netwerk van 250 zustergezelschappen ontstaan dat tijdens het Interbellum en in de jaren 1950 verdeeld over drie nachten in maart, in de hoofdstad tot wel 80.000 mannen op de been wist te krijgen.⁴⁰

Het idee om de omgang uit te voeren in groepsverband was bepalend voor het succes. Ondanks de groeiende kracht van de katholieke zuil, de sterke zelforganisatie onder katholieke leken via broederschappen en verenigingen en het bestaan van landelijke periodieken als de *De Tijd* en de *Katholieke Illustratie*, was er aan het einde van de 19e eeuw geen nationaal dragend katholiek element of programma, om de Nederlandse katholieken in hun zoeken naar een eigen identiteit te ondersteunen. De mirakelcultus, belichaamd in het 'eigen' ritueel van de Stille Omgang, bereikte echter binnen korte tijd wel die status. Het werd daarmee ook de centrale lieu de mémoire van Nederlandse katholieke identiteit.⁴¹ Door een aantal bijzondere karakteristieken, zoals de internationale uitstraling van de Heilige Stede in de late middeleeuwen, de situering in de hoofdstad van het land en zijn modern eucharistische karakter, kon het Amsterdamse mirakel tot een cultus van waarlijk nationale statuur uitgroeien.⁴² De Stille Omgang en in zijn kielzog de Mirakelcultus vonden in alle geledingen van het Nederlands katholicisme en door geheel Nederland hun verspreiding. De nationale dimensie werd bovendien versterkt doordat de omgang ook expliciet bedoeld was als een uiting van afhankelijkheid aan de natiestaat en het koningshuis. Op de Dam werden de deelnemers geacht voor 'Koningin en Vaderland' te bidden.⁴³ Het succes van omgang was voorts te danken aan het gegeven dat collectieve herdenkingen en rituelen een versterking van het wij-gevoel tot gevolg hebben, waardoor continuïteit, in dit geval katholieke continuïteit, wordt bevorderd.⁴⁴ Tegelijkertijd was de omgang een noodzakelijk demonstratief herdenken dat zowel aandacht aan de processiekwestie als aan de achterstandspositie van katholieken in het algemeen besteedde. Elementen van protest en subversie werden door de organisatoren niet benoemd en zelfs ten stelligste door hen ontkend, maar veelal wel door buitenstaanders als zodanig ervaren. Een redactioneel commentaar in het *Algemeen Handelsblad* uit 1966 zag de omgang nog steeds als een protest tegen de Reformatie welke ertoe geleid had dat de dagprocessie in Amsterdam werd verboden. Tegen dat licht bezien maakte het verbod de 'zwijgende nachttochten' tot een niet-ongevaarlijke klandestiene activiteit, want, zo stelde de auteur, 'De tocht heeft duidelijk iets provocerends'.⁴⁵

Revival van omgang en ommegangen

De cultuurhistoricus Gerard Brom schreef in 1924 dat, ook al zou het komen tot een eventuele aanpassing van het processieverbod in de grondwet, hij toch weinig verandering in het aantal processies in Nederland verwachtte. Katholieken zouden volgens hem, gezien de gevoelige verhouding tussen de christelijke denominaties, maar weinig van een recht om openlijk processies te mogen houden, gebruik maken.⁴⁶ Deze opvatting sluit precies aan bij zijn steunbetuiging aan de Stille Omgang, die hij een jaar eerder formuleerde en waarin hij een dergelijk ritueel meer in lijn met het christelijk leven achtte, dan het vertoon van een processie.⁴⁷

Hoe het ook zij, het succes van de Stille Omgang stimuleerde in het algemeen de introductie van vergelijkbare rituelen. De omgang was een van die fenomenen van het Nederlandse katholicisme zoals die onder de platte noemer van het 'rijke roomse leven' te boek zijn gesteld.⁴⁸

Ondertussen, in de jaren 1920 en 1930, was naar voren gekomen hoezeer het stille-omgangsritueel binnen de Nederlandse catholica school had gemaakt.⁴⁹ Het aansprekende idee van collectief eerbetoen en devotieel-meditatieve overweging, maakten het tot een geliefd ritueel binnen de Nederlandse katholieke gemeenschap. De achterin in dit boek opgenomen bijlage laat zien dat in tenminste dertien Nederlandse gemeenten niet alleen een onderafdeling van de Amsterdamse Stille Omgang was gevestigd, maar dat daar ook een zelfstandige Stille Omgang werd georganiseerd ter ere van het lokale heiligdom. Als eersten waren het de eucharistische bedevaartplaatsen die Amsterdam navolgden, zoals Breda in 1916, Alkmaar in 1917 en Bergen (N.H.) in 1925. Voor Alkmaar is de voorbeeldwerking van Amsterdam concreet vastgelegd, in andere plaatsen zijn die wortels minder expliciet geformuleerd. Hoe dan ook, steeds ging het om rituelen die op vergelijkbare wijze werden uitgevoerd, omdat ze in een andere vorm (bijvoorbeeld als processie) niet waren toegestaan en omdat ze in een traditie stonden die nu eenmaal zo gegroeid was en paste in een samenleving waar protestanten en katholieken de publieke ruimte moesten delen. Later ontstonden stille omgangen in plaatsen met een (bedevaart)cultus voor heiligen, zoals Delft (1929), Amersfoort (1933) en Schiedam (1933). In wisselwerking met de stille herdenkingstochten van na de Tweede Wereldoorlog (zie hieronder) en de toen gehouden dankprocessies, ontstonden voorts stille omgangen in Bolsward (1946), Leeuwarden (1948) en IJsselstein (1948).

Het aantal stille omgangen laat zien hoe algemeen toepasbaar dit ritueel binnen de Nederlandse verhoudingen blijkt te zijn geweest. De formule was in het hele land aangeslagen en gedurende een groot deel van de 20e eeuw was ze van grote betekenis om groepen katholieken religieus gemobiliseerd te krijgen.

Behalve de uitbreiding in stille omgangen kon in de jaren twintig en dertig zonder noemenswaardige moeilijkheden een religieus geïnspireerde optochtcultuur verder worden uitgebreid. Bij diverse (devotionele) feesten en jubilea formeerden katholieken religieuze stoeten die niet per se het karakter van een kerkelijke processie aannamen. De omvangrijke Bossche Mariaoptocht van 1927 werd als de eerste herstelde middeleeuwse Mariaomwegang in Nederland gezien. Ook ter gelegenheid van het Mariacongres in Nijmegen in 1932 werd een massa-omwegang gehouden, die enkele jaren eerder als 'Maria-omdracht' aan een voorzichtige herleving was begonnen.⁵⁰

Dergelijke innovaties stimuleerden bij tijd en wijle de gedachte om de populaire Amsterdamse Stille Omgang in een processie te veranderen. Suggesties daartoe maakten echter telkens opnieuw felle reacties los. In Amsterdam bleef daarom volop argwaan bestaan tegen een eventueel 'aangepast' katholiek stille-omgangsritueel. Dominees als Kromsigt en Krop lieten niet na hun visie op het mogelijk meenemen van het H. Sacrament in processies en op de 'Roomsche propaganda' daarbij in pamfletten aan de kaak te stellen.⁵¹ Tot hun grote ergernis bleek reeds sinds 1918 binnen de beslotenheid van het Begijnhof een jaarlijkse sacramentsprocessie te worden gehouden.⁵² Zij vreesden dat dit de eerste stap richting straatprocessies zou zijn.

Van stille omgangen naar stille herdenkingstochten

Het was de oorlog zelf, de vernedering van de Nederlandse natie en het leed dat de gehele bevolking was aangedaan, waardoor de sociaal-religieuze segmentisering van de samenleving gedurende die vijf jaar min of meer terzijde werd geschoven. De bevolking moest gezamenlijk, zeker tijdens de hongerwinter van 1944-1945, zien te overleven. Deze gedeelde ervaring deed de traditionele barrières van de verzuiling tijdelijk slechten en er ontstond een nieuwe eenheid in verscheidenheid. Er kwam een soort verbroedering uit voort die ook na afloop van de oorlog tijdelijk aanhield en die tegelijkertijd ook een voorbode lijkt te zijn geweest van de onstuitbare afbrokkeling van de verzuilde samenleving die ongeveer een decennium later allengs gestalte zou krijgen.

Omdat vanwege de opgelegde beperkingen van de bezetter de Stille Omgang in Amsterdam sinds 1941 niet meer kon worden gehouden, nam men weer zijn toevlucht tot individuele tochten zoals die vóór 1881 plaatsvonden, teneinde de omgangstraditie hoe dan ook in stand te houden.

Direct na de bevrijding liepen Amsterdammers op 6 mei 1945 al weer de eerste omgangen om dankbaarheid voor hun lijfsbehoud te tonen. En ongeveer een maand na de bevrijding had de binnenstadsparochie katholieke Amsterdammers opgeroepen om in de week van 31 mei tot 8 juni meermalen een stille omgang te maken, uit dank voor het feit dat Amsterdam voor oorlogsgeweld gespaard was gebleven. Pastoor J. Kuilman van de Maria Magdalenaparochie (Sparndammerstraat) kreeg bovendien van de hoofdcommissaris van Politie toestemming om op 3 juni 1945 nog een eigen en gemengde omgang te houden, teneinde een gelofte in te lossen die de parochianen in september 1944 hadden gedaan.⁵³

Vanwege het leed het land aangedaan en de algemene wens om uiting te geven aan de vreugde vanwege de bevrijding, stond de bevolking open voor een nationale herdenking van de gevallen en van de bevrijding. Het betekende in eerste instantie dat de oude denominationele strijdpunten op de achtergrond bleven. Vrijwel niemand nam er toen namelijk aanstoot aan dat katholieken op diverse plaatsen ‘dank-’ en ‘bevrijdingsprocessies’ hadden gehouden, ook waar die volgens de wet waren verboden.⁵⁴ Daarnaast ontstonden er privé-initiatieven voor vieringen en riep de overheid comité’s in het leven om na te denken over mogelijke vieringswijzen en om te komen ‘tot verdieping van het nationaal bewustzijn en tot versterking van de nationale saamhorigheid’.⁵⁵

De sinds 1929 in Amsterdam wonende katholieke schrijver en culturele voorman Anton van Duinkerken, die reeds voor de oorlog als intellectueel een groot prestige genoot, gaf gehoor aan deze oproep. Hij had direct na de bevrijding binnen het nieuwe Nationaal Instituut een leidende rol gekregen in het comité voor de viering van bevrijdingsdag. Tevens diende hij na te denken over de wijze waarop de herdenking van de oorlog en zijn slachtoffers zou kunnen geschieden.⁵⁶ Als trouw deelnemer aan de Amsterdamse Stille Omgang en als lid van het katholieke comité voor de herdenking van 650-jaar Mirakel in 1945/1946, was hij zich als geen ander bewust van de immanente kracht en waardigheid van de stille tocht. Zoals immers de Stille omgang een herdenkingstocht was vanwege het mirakel zo zag hij daarvoor ook een betekenisvolle rol weggelegd bij de herdenking van de oorlog. Vandaar dat hij zou hebben gepleit voor het idee om stille tochten als centraal rouw- en herdenkingsritueel in te voeren.⁵⁷ Een idee dat in eerste instantie geen weerslag vond in de voorstellen van het comité. Daarin was alleen een minuut stilte opgenomen, een herdenkingsceremonieel dat men van de stad Londen had overgenomen.⁵⁸

In afwachting van de definitieve plannen wees premier Gerbrandy het aanstaande koninginnefeest, de verjaardag van koningin Wilhelmina op 31 augustus 1945, aan als voorlopige nationale bevrijdingsdag.⁵⁹ Aan de vooravond van dit feest vond een dodenherdenking plaats waarbij voor het eerst vrij massaal in het land spontaan stille tochten werden gehouden.⁶⁰ De avond tevoren hielden leden van verzetsgroepen en nabestaanden op diverse plaatsen in het land stille tochten naar fusilladeplaatsen. Het was eigenlijk een vorm van rebellie tegen het voornemen van de regering om alleen een bevrijdingsfeest te organiseren. Het verzet achtte tevoren echter een herdenking van de slachtoffers op zijn plaats. Dat deze vrij spontane herdenking zo succesvol kon zijn, was mede te danken aan de betrokkenheid en hechte organisatie van de LO (Landelijke organisatie voor hulp aan Onderduikers) en LKP (Landelijke Knokploegen).

Omdat de regering-Gerbrandy prioriteit legde op een spoedig herstel van het publieke leven en van de economie van Nederland, waren ook particulieren en niet-officiële instanties met herdenkingsvoorstellen gekomen. Een spontaan initiatief van oud-verzetsman Jan Drop in Den Haag leidde tot de oprichting van de 'Commissie Nationale Herdenking 1940-1945'. Deze stelde in een circulaire van maart 1946 voor om de avond vooafgaand aan bevrijdingsdag te bestemmen tot Nationale Herdenkingsavond. Omdat de stille tochten van 30 augustus zo indrukwekkend waren geweest, wenste de commissie ze daarin een centrale plaats geven. Het voorstel luidde om met ingang van 3/4 mei 1946 eenieder de gelegenheid te geven deel te nemen aan een 'z.g. "stillen omgang"',⁶¹ een tocht van circa 30 minuten, in het geval van Den Haag, naar de Waalsdorpervlakte.⁶² De benaming is een directe verwijzing naar de Amsterdamse Stille Omgang, waaraan de organisatoren dit ritueel spiegelde. Een invloed van kapelaan en verzetsleider Nicolaas Apeldoorn o.p. ('Victor') bij de formulering van dit voorstel, en mogelijk ook ten aanzien van de keuze voor de vorm van stille tochten op 30 augustus, lijkt voor de hand te liggen. Niet alleen in de naam was er een overeenkomst, het ging hier eveneens om een privé-initiatief vanuit de basis van de samenleving en in de uitvoering werd er evenmin rekening met eventuele autoriteiten gehouden: een tocht zonder ceremonieel vertoon of rangen en standen.

Doordat Drop de Vereniging Nederlandse Gemeenten zover kreeg om alle burgemeesters een brief te sturen met de oproep dit initiatief na te volgen, kreeg het plan alsnog een officieel tintje. Dit idee van stille tochten met aansluitend twee minuten stilte werd daarop dermate positief in de samenleving ontvangen dat zowel de regering als het Nationaal Instituut er niet omheen konden. De plannen van het Amsterdamse comité van Van Duinkerken en van de Commissie Nationale Herdenking werden vervolgens samengebracht. Het leidde er toe dat in 1946 ongeveer 600 gemeenten een stille tocht organiseerden, met in totaal enkele honderdduizenden deelnemers. De tocht naar de Haagse Waalsdorpervlakte en die naar de erebegraafplaats te Overveen bij Bloemendaal, waar honderden gefusilleerde verzetsstrijders worden herdacht, zijn de meeste bekende.⁶³

De toeïgening of overdracht van het omgangsritueel, mede op voorstel van een nationaal bekende Stille Omgangdeelnemer kon niemand zijn ontgaan.⁶⁴ Het zal mede door toedoen van de oorlogs- en bevrijdingsoecumene zijn geweest dat dit niet als bezwaarlijk voor de nationale herdenking werd ervaren.⁶⁵ Ook in het gereformeerde Putten werden de slachtoffers herdacht in 'een "stille omgang", die door zijn eenvoudig en ingetogen karakter meer indruk maakte dan welke grootsche manifestatie ook'.⁶⁶

De stille herdenkingstochten waren van meet af aan een groot succes. Het ritueel in collectieve vorm en in minimalistische uitvoering, sereen, spiritueel en

waardig, hield tevens een impliciet protest in: 'dit [=oorlog] nooit meer'. Jaren later zou de manifestatie verder worden uitgebreid tot een herdenking van alle slachtoffers van oorlogshandelingen en gaan fungeren als signaal tegen onrecht en discriminatie in het algemeen. Herbert Marcuse noemde een dergelijk ritueel het 'subversieve' gedenken. Het gedenken van verzet tegen tirannie vormt namelijk zelf ook verzet daartegen, zo stelt hij, en is daarom tegelijk gericht tegen alle machthebbers die zich daaraan schuldig maken of zouden kunnen maken.⁶⁷

Naar zijn aard was en is de tocht een toegankelijk ritueel waaraan eenieder eenvoudig kon deelnemen, niet alleen uit individuele motieven, maar ook als representerend lid van de nationale gemeenschap. Direct al bij de eerste herdenking in 1946 berichtten de kranten over de euforie van aanwezigen die elkaar in saamhorigheid hadden gevonden.⁶⁸ Hoewel de herdenkingstochten plaatsvonden zonder uiterlijke tekens en zonder onderscheid naar rang of stand, werd een uitzondering gemaakt voor de directe nabestaanden van de gevallen. Zij mochten zich aan het hoofd van de stoet plaatsen.⁶⁹

Er is nog een parallel met de Stille Omgang. Niet alleen gaat het om herdenken of subversief herdenken, er is ook sprake van het brengen van eerbetoon. De tochten zijn tegelijk pelgrimstochten naar de heilige plaatsen waar de gevallen oorlogshelden liggen. Een verslaggever van *Het Parool* gaf daar al in 1946 uitdrukking aan en schreef: 'Een eindeloze stoet begaf zich op dien avond als ter bedevaart naar dit symbolisch graf [op de Waalsdorpervlakte]'.⁷⁰ Deze oorlogsgraven fungeren daarmee tegelijk als een metafoor voor de gemeenschappelijke liefde voor het vaderland, waarvoor op die locaties, voor vrijheid en democratie en voor de christelijke waarden van de samenleving, het 'eigen bloed' heeft gevloeid.⁷¹

Niet alleen beïnvloedde de Amsterdamse omgang de herdenkingstochten, ook het omgekeerde was het geval. Aan de drie traditionele bidmomenten tijdens de Stille Omgang werd namelijk eind jaren veertig een vierde toegevoegd. De deelnemers werden verzocht om voortaan bij het passeren van het nationaal monument op de Dam te bidden voor de slachtoffers van de oorlog. Hiermee kreeg de Omgang tegelijk de betekenis van stille tocht.

Omgangen in tijden van koude oorlog en Provo

Behalve als inspiratiebron voor de herdenkingstochten zou de Amsterdamse Stille Omgang in de naoorlogse jaren nogmaals op nationale schaal als protesttocht schoolmaken. In het heetst van de Koude Oorlog stond op 23/24 oktober 1956 het Hongaarse volk onder leiding van Imre Nagy tegen het Sovjet regime op. De volksoptand werd direct gevolgd door een inval van de Russen op 4 november. Toen de opstand bloedig werd neergeslagen veroorzaakte dat een golf van verontwaardiging en communistenhaat in de westerse wereld. Naast protesten vanuit de regering, gaf in Nederland ook de katholieke kerk een blijk van afkeuring.

Aartsbisschop Alfrink deed de oproep om in het gehele land bijzondere gebedsacties te houden voor het Hongaarse volk. Breda nam direct het initiatief tot een nachtelijke omgang, onmiddellijk gevolgd door Amsterdam.⁷² Nog op de dag van de Russische inval, zondagnacht 4 november, hielden meer dan twintigduizend mannen én vrouwen uit Amsterdam, Alkmaar, Haarlem, het Gooi en het Westland, waaronder ook menige niet-katholiek, in de hoofdstad een extra stille omgang. Daar bleef het niet bij, want ook in de rest van het land klonk overal protest. In die dagen werden in meer dan vijftien plaatsen stille omgangen gehouden: van Nijmegen waar 25.000 mensen de vroegere route van de Mariaprocessie naliepen, Den Haag waar 8.000 deelnemers in omgang naar Eikenduinen trokken tot het Brabantse dorpje Casteren

waar enkele honderden rond de kerk liepen.⁷³ Breda spande de kroon met een stoet van ca. 35.000 personen, afkomstig uit West- en Midden-Brabant, die onder aanvoering van zowel de bisschop als de burgemeester van Breda het lokale Poolse Chestochowaheilgdom tot doel had. De Amsterdamse omgang vervulde bij deze protestuitingen een duidelijke voorbeeldfunctie en de meeste stoeten namen eenzelfde gedaante aan. Mensen van uiteenlopende religieuze en politieke achtergrond namen deel aan omgangen en tochten die tevoren niet bestonden. Zo gingen tienduizenden in Groningen demonstratief in stilte om en was er een massale stille tocht in Apeldoorn naar het lokale bevrijdingsmonument.⁷⁴

Binnen de katholieke kerk bestaat al sinds de Russische revolutie (1917) en de Mariaverschijningen in het Portugese heiligdom Fatima (1918) een duidelijke relatie tussen anti-communisme en Maria. Door middel van de boodschappen van Maria werd in steeds krachtiger bewoordingen stelling genomen tegen de goddeloze ideologieën. Gedurende de Koude Oorlog nam de betekenis van Fatima en van een groeiend aantal nieuwe Mariaverschijningen en -culten met anti-communistische boodschappen, zoals die van de omstreden Amsterdamse Vrouwe van Alle Volkeren, alleen maar verder toe.⁷⁵ Deze *culture war* tussen de rooms-katholieke kerk en de 'atheïstische regimes' was in die tijd op zijn hevigst.

De binnen de rooms-katholieke kerk levende politieke opvattingen klonken af en toe ook door in de Stille Omgang. Zo luidde bijvoorbeeld reeds in 1920 de intentie van de omgang 'Voor het volkomen herstel der maatschappelijke orde' en in 1937 was die nog explicieter met 'Dat God ons Vaderland beware voor het communisme en elk ander nieuw heidendom'. De eerste was mede ingegeven door de 'Haagse' revolutiepoging van P.J. Troelstra, de tweede door de opkomst van totalitaire regimes zoals in Rusland en Duitsland. Tijdens de jaarvergadering van het Gezelschap in 1951 werd Amsterdam betiteld als 'de stad van het moderne heidendom, waar het communisme honderdduizenden in zijn greep heeft'.⁷⁶ De breed in de samenleving gevoelde schok van het Sovjetingrijpen in 1956 in Hongarije en de vrees voor een verdere uitbreiding van de Russische invloed deed, zoals hierboven aangehaald, ook het bestuur besluiten de Stille Omgang als protestritueel in te zetten.

Het was gedurende de jaren vijftig steeds duidelijker geworden dat door ontzuiling en een groeiende oecumenische tendens het omgangsritueel nieuwe functies en betekenissen kon krijgen. Een anonieme commentator in het rooms-katholieke dagblad *De Nieuwe Dag* vatte in 1959 de doorwerking van het omgangsritueel voor de Nederlandse catholica nog eens samen. Daarbij haalde hij zowel de herdenkingstochten als de protestomgangen van 1956 aan. Hij stelde:

De Stille Omgang is een nationaal bezit, even karakteristiek voor ons als de Nachtwacht. Dit is wel het duidelijkst gebleken op de beruchte zondag van Hongarije, toen heel katholiek Nederland zijn opgekropte emoties luchtte door spontaan overal stille omgangen te houden. Zozeer heeft de Amsterdamse Stille Omgang burgerrecht gekregen in de gewoonten van ons volk. De zgn. stille tochten op de herdenkingsavond der gevallen zijn er ook duidelijk een afspiegeling van.⁷⁷

Hij plaatste het ritueel op één lijn met een van Neerlands meest bekende iconen en zag deze uiting reeds als een wezenskenmerk van de Nederlandse samenleving. Een ritueel dat letterlijk en figuurlijk groepsbinding binnen de samenleving creëert, zowel in het geval van collectieve morele verontwaardiging als bij de verwerking van

nationale trauma's. Daarmee werd het omgangsritueel na de Tweede Wereldoorlog zowel een schepper als een drager van publieke religie, van *civil religion*.

Uit 1966, ten tijde van de happenings op het Spui, dateert een opmerkelijke duiding van de omgang die tendeert naar een vergaande toeëigening van het omgangsritueel. Het liberale *Algemeen Handelsblad* pleitte er voor de Stille Omgang, nu het processieverbod geen issue meer was, niet af te schaffen, maar om te vormen tot een universele tocht van 'stil protest tegen de voortschrijdende vermaterialisering, ontwaarding van de mens'. De krant merkte bovendien op dat 'allerwege de behoefte aan bezinning sterker wordt, naarmate de mogelijkheid ertoe afneemt' en deed daarom de volgende oproep:

Laat het voorrecht in stille omgang door het nachtelijk hart van Amsterdam te trekken niet aan de rooms-katholieke mannen alleen, zelfs niet aan de christelijke oecumene. Hier ligt een ruime kans voor hen, die vaak datzelfde Spui, waar de omgang begint, verkiezen om protest aan te tekenen tegen de vervlakkende welvaart.⁷⁸

Het *Algemeen Handelsblad* zag in de omgang een welhaast ideaal samenlevingsbreed ritueel waarin kwesties over normen en waarden in de samenleving op een reflectieve wijze gearticuleerd konden worden. In het bijzonder zette de commentator de provo's ertoe aan om in plaats van 'uche uche' rond het Lieverdje te dansen, in stille omgang door het stadscentrum te trekken als tegenwicht tegen het 'vermaterialiseerde bestaan'. De kern van de betekenis van 'stille tochten' zoals die met name sinds de jaren 1990 gemeen goed zijn geworden, komt hieruit al duidelijk naar voren.

De stille tocht na zinloos geweld

Hadden de stille herdenkingstochten van na de Tweede Wereldoorlog duidelijk gemaakt hoezeer het ritueel een neutraal en overkoepelend instrument voor de gehele samenleving kon zijn, sinds de jaren 1960 ontstond er – naast de lawaaiige betoging – weer een nieuw type stille tocht in de Nederlandse samenleving, geïnspireerd op de Stille Omgang. Deze stille tocht werd synoniem met de incidentele en spontaan vanuit de samenleving zelf georganiseerde protest- en/of rouwtochten. Aanvankelijk hadden deze tochten een relatie met de Tweede Wereldoorlog en zijn gevolgen, zoals bijvoorbeeld de omgangen in 1956 en de stille tocht op 26 januari 1963 in Budel tegen de legering van Duitse soldaten in Nederland, later werden ze thematisch breder ingezet: tegen andere oorlogen en onderdrukkende regimes of bij het overlijden van bijzondere personen.⁷⁹

Sinds de jaren 1990 heeft zich uit of naast deze tochten een frequenter en meer structureel en algemeen geaccepteerd ritueel ontwikkeld onder de benaming van 'de stille tocht'. De stille tocht wordt in de regel georganiseerd na dodelijke slachtoffers van 'zinloos geweld', na tragische verkeersongelukken waarbij jeugdigen zijn betrokken en na rampen.⁸⁰ Deze massale rouwtochten zijn tevens drager van een algemeen gevoel van morele verontwaardiging gericht op de Nederlandse overheid of samenleving.⁸¹ Behalve als rouwverwerkend ritueel, dient de stille tocht namelijk ook om een meer of minder impliciet protestsignaal te geven tegen verschijnselen als zinloos geweld en verkeersonveiligheid. Zodoende wil men op nationaal niveau aandacht voor de problematiek vragen en tegelijk een appèl doen op zowel de overheid als de samenleving zelf om nieuwe gevallen te helpen voorkomen.

Dit minimale ritueel voor gedeelde rouw werd, gelijk de Stille Omgang, gekwalificeerd als het 'zoeken naar samenleving'⁸² De onlogische, vroegtijdige of onschuldige dood moest voorkomen worden. De stille tocht draagt een grote morele

verontwaardiging uit, die via de gemedialiseerde uitvergroting in de samenleving veelal breed bijval vindt. In de tocht vindt men zich verenigd in nationale verbondenheid tegen de botheid en normloosheid in de samenleving. De gevoelens die hierover leven ziet men 'verwoord' in de tocht.

Vanaf de jaren 1970 is de Amsterdamse Stille Omgang oecumenischer en maatschappelijker geworden en lijkt een zekere interferentie met de stille tochten te hebben plaatsgevonden.⁸³ Wellicht hebben deze groeiende verwantschap én het beleid om steeds een actuele problematiek rond (oorlogs)- dreiging of andere misstanden bij de jaarlijkse intentie van de Stille Omgang te betrekken, ertoe bijgedragen dat de Amsterdamse bidtocht sinds het einde van de jaren tachtig aan elan won. De wisselwerking was het duidelijkst toen in 2003 de omgangsintentie gericht was tegen de groeiende verruwing en het zinloos geweld in de samenleving en er werd opgeroepen voor een leefbare en liefdevolle wereld.

De conclusie van sommigen als zou de stille tocht een 'ritueel bij gebrek aan beter' zijn, lijkt ongegrond.⁸⁴ Het in stilte omgaan heeft zich door de tijd juist bewezen als een kwalitatief sterk en aansprekend ritueel. Het onderscheidt zich in waardigheid en met een spirituele dimensie van de veelheid aan niet-stille manifestaties, tochten en parades en contrasteert meer dan deze met de uitgaans- en lawaaicultuur als gevolg waarvan menig slachtoffer – voor wie de tochten worden gehouden – is gevallen. Stilte beschikt heden ten dage over een rijke schakering aan spirituele en religieuze dimensies en hetzelfde geldt voor de Nederlandse stille omgang of tocht.⁸⁵ Daar staat tegenover dat de stille tocht een zekere inflatie heeft ondergaan sinds er ook tochten voor dierenleed worden georganiseerd en er door de veelheid aan tochten een zekere gewenning is opgetreden.⁸⁶

De stille tocht is een tamelijk uniek Nederlands fenomeen, hoewel het steeds vaker als 'silent march' in de wereld voorkomt.⁸⁷ In België ontstond in 1996 onder invloed van het proces-Dutroux het fenomeen van de Witte Marsen dat ook internationaal navolging vond.⁸⁸

De roomse schaamte voorbij

De religieus-rituele ontwikkelingen in het derde millennium brachten de bovengenoemde historicus Rogier weer bij mij in gedachten. Als het juist is wat hij in 1946 stelde over een eventuele opheffing van het processieverbod in Nederland en de erfelijke belasting onder pastoors die zo groot zou blijven dat ze niet uit eigen beweging processies zouden houden, dan lijken de hedendaagse ontwikkelingen toch te wijzen op een verdwenen roomse terughoudendheid of rooms minderwaardigheidscomplex en daarmee op een waarlijke mentale voltooiing van de katholieke emancipatie.⁸⁹ Dit brengt tegelijk een typerende uitspraak van kardinaal De Jong van Utrecht in herinnering. Naar aanleiding van een discussie begin jaren vijftig over een mogelijke opheffing van het processieverbod had hij gezegd dat indien het inderdaad tot opheffing zou komen, hij het terstond persoonlijk weer zou invoeren daar processies niet bij de Nederlandse kerkelijke cultuur zouden passen.⁹⁰

De daaropvolgende grote culturele en kerkelijke veranderingen van de jaren 1960 hadden als neveneffect dat het langdurige twistpunt rond de processies tot een simpel einde kwam en de verzuiling in dat opzicht min of meer voorbij was. De meeste protestanten hadden toen geen moeite meer met processies en de katholieken hadden geen behoefte meer ze te introduceren. Daar waar wel processies werden gehouden nam men eenvoudig afstand van dit 'ouderwets gedoe'.⁹¹ Het 'probleem' was opgelost. Men had immers stille omgangen die in feite 'aansloten' bij de doelstellingen van het Tweede Vaticaans Concilie, die in Nederland zo nadrukkelijk

werden nagevolgd. Daarom werd zelfs het boegbeeld van het rijke roomse leven, de ‘unieke’ processie te Laren, in 1966 en 1967 tijdelijk omgezet in een stille bidtocht.⁹² Sinds enkele jaren is die situatie echter ingrijpend veranderd. Ongeveer sinds Nederland in het Heilig Jaar 2000 vanuit Rome weer nadrukkelijk tot missieland is bestempeld en de positie van de christelijke religie steeds meer onder druk is komen te staan, zijn traditionele missionaire instrumenten weer sterker in beeld gekomen.⁹³

De kenmerkende terughoudende ritualiteit en devotionaliteit van het Nederlands katholicisme zijn aan duidelijke veranderingen onderhevig. In menige Nederlandse parochie is ondertussen een processie geïntroduceerd teneinde een antwoord te bieden op de groeiende vraag naar (collectieve) ritualiteit en de wens om het eigen geloof met ‘elan’ naar de buitenwereld te presenteren en uit te dragen. Zo trok in juni 2005 een triomfale sacramentsprocessie over de grachten van de Amsterdamse binnenstad, waarbij de bisschop van Haarlem en de pauselijke nuntius, omgeven door katholieke paraferalia en wierook, het Allerheiligste van de O.L. Vrouwekerk naar de Begijnhofkapel brachten. De Utrechtse reliekenprocessie van St. Willibrord wordt sinds 2002 gehouden onder het motto van ‘Geloven mag gezien worden’.⁹⁴ En de pastoor van de Haarlemse binnenstadparochie stelde dat hij in het kielzog van de hoofdstad – ‘wij durven dat dus nu ook’ – de evangelisatie wilde bevorderen door middel van een processionele toning van het beeld van O.L. Vrouw van Haarlem.⁹⁵ Deze processie had een oecumenisch karakter en deed onderweg niet minder dan twee protestantse kerken aan voor een gezamenlijke overweging. Het is een van de signalen dat ook protestanten tegenwoordig in toenemende mate religiegebonden ritualiteit waarderen. In de Amsterdamse Pijp vond de eerste Amsterdamse Mariaprocessie plaats, een multiculturele en multi-etnische manifestatie waarin onder meer Afrikaanse katholieken participeerden.⁹⁶

De nieuwe populariteit van de processie lijkt een antwoord te zijn op het brede religieuze en rituele vacuum dat in de moderne samenleving was ontstaan.⁹⁷ De processie is daardoor min of meer opnieuw uitgevonden als instrument voor collectieve religieuze beleving en als performatieve expressie van katholiek of religieus zelfbewustzijn.⁹⁸ De rooms-katholieke kerk positioneert zich daarmee nadrukkelijk in de samenleving en wenst strategischer in de straat, in de openbare ruimte, aanwezig te zijn, of, zoals de Haarlemse pastor het formuleerde, ‘het [heilige] mag weer gezien worden’.⁹⁹ De processie lijkt ditmaal niet het polarisatie-instrument uit het verleden maar veeleer een bindmiddel. Het lijkt geen toeval dat ook juist in Amsterdam diverse initiatieven tot leven zijn gekomen.¹⁰⁰ Het is immers ook de stad waar de stille omgang als processioneel alternatief werd uitgevonden. Met de nieuwe ontwikkeling is de omgang als identiteitsbepalend religieus ritueel en als Nederlands immaterieel cultureel erfgoed in het geding. Zo is in Haarlem in 2005 de plaatselijke stille omgang reeds in een processie getransformeerd. Amsterdam, de bakermat van dé Stille Omgang, verbonden aan de enige katholieke (mirakel)cultus waarin de Nederlandse catholica zich eens verenigd zag, staat eveneens onder druk.

Het was in dat verband van historische betekenis dat op 13 juni 2004 voor het eerst sinds de Alteratie van de stad in 1578, bovengenoemde pontificale sacramentsprocessie door Amsterdam trok, de hoofdstad van het ‘protestantse’ Nederland.¹⁰¹ De (katholieke) wereldpers schonk er ruim aandacht aan en via persberichten werd naar buiten gebracht dat de paus dit initiatief zou ondersteunen.¹⁰²

Het was bovendien het Nederlandse Opus Dei dat hiermee als centrale organisator, daarin ondersteund door de pauselijke nuntius in Nederland, het rituele monopolie van het Amsterdamse Gezelschap van de Stille Omgang en de mirakelcultus openbaar betwistte. Na afloop werd het belang en de symboliek van de

processie door de initiatiefnemers verder uitgedragen door het organiseren van fototentoonstellingen over de processie en de uitgave van een boek.¹⁰³ Het Opus Dei ondervond daarbij eveneens steun van de Haarlemse bisschop Punt, die op zijn beurt goedkeuring zocht en kreeg bij paus Johannes Paulus II.¹⁰⁴ Zij hadden een opgaan van de ‘ouderwetse’ omgang in een sacramentsprocessie voor ogen.¹⁰⁵ Een fotoboek over de processie werd het jaar daarop door het bisdom aan de nieuwe paus Benedictus XVI aangeboden, die eveneens liet blijken blij te zijn met een processie door het ontkerkelijkte Amsterdam. Waar stille omgangen eens karakteristiek waren voor het Nederlandse accommodatiekatholicisme en de Amsterdamse Stille Omgang de Nederlandse catholica bond, representeren de nieuwe processies in hun ostentatieve verschijning een zelfbewuste en strijdvaardige moderne kerk, al kunnen ze niet verhullen dat er een binnenkerkelijke richtingenstrijd bestaat. Zo hebben de ‘processionisten’ niet alleen geprobeerd de Stille Omgang in de Sacramentsprocessie te doen opgaan, maar ook de omstreden Amsterdamse cultus van de Vrouwe van Alle Volkeren aan het oude Sacrament van Mirakel te verbinden. Teneinde deze door het Vaticaan afgewezen verschijningscultus algemeen geaccepteerd te krijgen, wensen de propagandisten ervan een directe koppeling met de oude en vertrouwde Amsterdamse mirakelverering en de algemeen bekende Nederlandse omgangstraditie tot stand te brengen. Een streven dat door de paus zou zijn gesteund.¹⁰⁶

***Civil religion* en Nederlandse identiteit**

Het succes van de Amsterdamse Stille Omgang heeft dit religieuze omgangsritueel niet alleen in Nederland verder doen verbreiden, het heeft vervolgens het ritueel doen ‘normaliseren’ door het voor eenieder acceptabel en toegankelijk te maken en heeft de ontwikkeling naar meervoudige functies en betekenissen van het ritueel verder gestimuleerd. De omgang heeft zich aldus ontwikkeld van een sterk devotieel-instrumenteel eerbetoon tot zowel een reflectieve als meditatieve herdenkingstocht.

Daarnaast is duidelijk dat de Stille Omgang in de regel hetzij impliciet hetzij expliciet een protesttocht is geweest of als zodanig werd gepercipieerd. De reflectief-spirituele dimensie en het protest-element van de omgang hebben na de oorlog op meer seculiere wijze een samenlevingsbrede navolging gevonden in de vorm van herdenkingstochten bij de nationale dodenherdenking. Sinds de jaren 1980 is aan deze twee vormen ook die van rouw- en verdriettocht toegevoegd; tochten gehouden uit morele verontwaardiging in de samenleving als gevolg van zinloos geweld of na rampen. De toegekende nationale dimensie van deze tochten bleek een bindende kracht door de verschillende maatschappelijke geledingen heen te kunnen realiseren.

De organisatie van deze recente tochten ligt slechts ten dele bij de overheid en kenmerkt zich door een grote actieve betrokkenheid vanuit de burgerbevolking zelf. Als ‘democratisch’ verschijnsel is het toegankelijk en is de thematiek breed herkenbaar en invoelbaar. De samenhang van deze stille tochten met gevoelige kwesties rond leven en dood en met normen en waarden in de samenleving, verbindt dit ritueel nog directer met zingevingskwesties en met moraal en spiritualiteit.¹⁰⁷ Vanuit dat perspectief bezien vertonen beide naoorlogse omgangsvarianten kenmerken van een eigenstandige vorm van *civil religion*, een algemene publieke of samenlevings religie, die vanuit een sociaal-culturele context op impliciete wijze gestalte krijgt tegenover de christelijke religie in de privé sfeer.¹⁰⁸ Publieke religie kent een consensus ten aanzien van de wens en noodzaak van maatschappelijke cohesie en integratie die zich op een bepaalde transcendente wijze manifesteert in ‘an overarching sense of unity’.¹⁰⁹

Na de Tweede Wereldoorlog werd het omgangsritueel vanuit de bevolking gewaardeerd als drager van collectieve rouwverwerking en de herdenking van de slachtoffers van de oorlog. Tegelijk was het een bindend ritueel waarin men zich collectief verenigd voelde om de afkeer van oorlog en geweld en een geloof in blijvende vrede en verzoening kenbaar te maken. Dit thema lijkt zelfs in de afgelopen jaren in belang te zijn toegenomen gezien de problematieken rond de verwerking van de (transgenerationale) trauma's van de Tweede Wereldoorlog en de daaruit voortvloeiende zingevingsvragen.¹¹⁰ Het centrale idee voor de stille herdenkingstocht was de wens om hoop en inspiratie voor een betere toekomst te genereren en tot 'versterking van de nationale saamhorigheid' te komen.¹¹¹ Vanuit een alomtegenwoordige lokale basis – in de meeste gemeenten werd/wordt wel een tocht gehouden – creëerden de tochten een algemene mentale verbondenheid, definieert als het ware de herdenkende gemeenschap en droegen daarmee, juist in het kader van de nationale dodenherdenking, een versterkte nationale eenheid uit met een denominationeel overstijgende zingevende betekenis. Na de eerste stille tochten van 1946 beschreven de kranten een dergelijk effect en constateerden een 'euforie' onder de aanwezigen die elkaar in. ¹¹²

Bij de stille tocht die in het laatste kwart van de 20e eeuw als gecombineerde rouw- en protesttocht opkwam, is de nationale dimensie ogenschijnlijk afwezig. Hoewel het hier slechts om incidentele tochten gaat, stellen desalniettemin zowel zegslieden als commentatoren telkens vast dat deze tochten in hun perceptie de gevoelens heten te representeren die nationaal, samenlevingsbreed spelen. Doordat deze tochten in de regel door alle media uitgebreid worden verslagen, krijgt hun performance een nationale reikwijdte. De incidenten die de aanleiding waren om deze tochten te houden, ervaart men als typerende voorbeelden van een verval van de moraal van de natie of van de onrechtvaardigheid van het lot. Ook hier geeft het ritueel uitdrukking aan de betrokken gemeenschap, dient het ritueel het 'kwaad' te bezweren en wordt een publiek en nationaal appèl gedaan op de handhaving van de waarden en normen binnen de moderne samenleving; een samenleving waarin door processen van individualisering en globalisering de collectieve waarden en normen zijn afgevlakt en steeds minder goed te benoemen zijn. Bij het zoeken naar de eigenheid van die waarden en normen en naar een nieuwe eigen Nederlandse identiteit wordt vaak verwezen naar de christelijke wortels van het land. Dit is ook het geval bij de tochten na zinloos geweld, waarbij nogal eens expliciet wordt gerefereerd aan de 'tien geboden' die, zo wordt dan gesteld, weer als morele leidraad voor de samenleving zouden moeten gelden. Het is niet de enige directe verbinding die met de christelijke traditie wordt gelegd; regelmatig wordt een stille tocht ook vanuit een kerk gestart, al of niet na een voorafgaande dienst.

Ook de Stille Omgang zelf had en heeft vooral in de tweede helft van de 20e eeuw zijn stille steun laten gelden tegen onrecht, geweld en aantasting van waarden en normen. Het is dan ook met een haast visionair gevoel dat de katholieke journalist Ben Kroon in 1966 de potentiële kracht en betekenis van het ritueel voor de Nederlandse samenleving schetste:

Het is eigenlijk allemaal zo onrooms, zelfs niet protestants of oecumenisch. Het is ronduit geniaal Hollands. Als de Stille Omgang niet had bestaan, was hij in onze dagen uitgevonden.¹¹³

Deze gedachte kwam bij Kroon op naar aanleiding van het boven genoemde artikel in het *Algemeen Handelsblad* waarin provo's werden gemaand de Stille Omgang voortaan als voorbeeld te nemen.¹¹⁴ Kroon vermoedde dat de omgang de toenmalige 'grote schoonmaak' binnen de rooms-katholieke kerk zou overleven. Het zou dan als een soort universeel reflectief ritueel een nieuw leven kunnen beginnen, mits het voor alle andere gezindten en stromingen open zou staan. Niet veel later zouden stille tochten een niet-ongewoon fenomeen in de Nederlandse straten worden.

De aanname dat er in de natiestaat Nederland geen elementen van publieke godsdienst zouden hebben kunnen ontstaan vanwege de scherpe religieuze scheidslijnen en de verzuiling en de afwezigheid van publieke nationale rituelen,¹¹⁵ is tegen het licht van de nationale betekenis van zowel de stille tochten voor de oorlogsslachtoffers als voor die na zinloos geweld niet goed houdbaar.¹¹⁶

Dat juist het fenomeen van stille omgang een drager kon worden van *civil religion* is misschien minder verwonderlijk dan het lijkt. In het verleden is teveel gekeken naar de verschillen en tegenstellingen tussen de kerkgenootschappen. Het publieke omgangsritueel is echter voortgekomen uit het accommodatiekatholicisme zoals zich dat in Nederland heeft ontwikkeld en gemanifesteerd: een product van een eeuwenlang 'gedwongen' samenleven van katholieken en protestanten. Beide christelijke stromingen hebben zich, zoals gezegd, aan elkaar aangepast, en in de publieke ruimte hebben katholieken, zoals we hiervoor zagen, de meeste concessies gedaan. Er ontstonden daardoor in Nederland verschillende vormen van catholicisme naast elkaar. In een grove tweedeling is dat het opener, devotieele en vrijere catholicisme van de zuidelijke provincies en het striktere en veel ingetogener catholicisme van boven de grote rivieren.¹¹⁷ Het omgangsritueel ontwikkelde zich daarom noodzakelijkerwijs als een gebruik dat geen aanstoot mocht geven en geen repressie mocht genereren en daarom van uiterlijke katholieke kenmerken moest zijn ontdaan. Als universeel ritueel werd de Stille Omgang daarmee ook binnen de verzuilde Nederlandse samenleving voor de eigen catholica zelfs een drager van wat men een religieuze vorm van *civil religion* zou kunnen noemen. Het ritueel oefende een buitengewoon aansprekende en algemeen bindende werking uit op de geleidingen van het Nederlands catholicisme en gaf performatief gestalte aan een overkoepelende identiteit van een Nederlands catholicisme van een ingetogen en reflectief karakter dat zich tegelijk bezig hield met morele kwesties. In die identiteit lag eveneens besloten dat het een voor meditatie en overweging geëigend ritueel is, waarin het woord of, beter, de gedachte of de intentie ruim baan kan krijgen. Bovendien bestaat er door zijn vormgeving en door het tijdstip – in de nacht, avond of vroege ochtend – voor de deelnemers ook relatief weinig afleiding. Vanuit deze contexten bezien had het misschien even goed een protestants ritueel kunnen zijn, hetgeen de gemakkelijke overname of toe-eigening van het ritueel op landelijk niveau verklaart. ¹¹⁸ Dit gold te meer daar de omgang een lekeninitiatief heet te zijn, dat niet vanuit de kerkelijke hiërarchie wordt geëntameerd of gestuurd, rangen noch standen kent en als zodanig eveneens bij de protestantse traditie aansluit.¹¹⁹

Conclusie

De ontwikkeling van het stille tocht- of omgangsritueel is slechts denkbaar tegen de achtergrond van de specifiek Nederlandse religieuze geschiedenis. Een stille omgang was oorspronkelijk een naar een voormalige processie verwijzend uitgevoerd individueel ritueel, ontstaan als gevolg van het door de gereformeerde overheid opgelegde verbod op de publieke manifestatie van het katholiek geloof. Aan het einde van de 19e eeuw ontstond de groepsgewijze stille omgang als 'tegen-ritueel' dat

vanwege het processieverbod als processioneel alternatief in diverse steden in zwang raakte. In zijn minimalistische uitvoering is het een karakteristieke expressie van het Nederlandse accommodatiekatholicisme. Door zijn nationale uitstraling heeft het bijgedragen aan de collectieve identiteit van de Nederlandse katholieken, van wie liturgische, rituele en devotionele ingetogenheid een kenmerk was.

Door de wijze van uitvoering bestonden er voor de stille omgang geen wettelijke beletselen en werd het ritueel door protestanten lijdzaam aangezien en allengs min of meer geaccepteerd. Na de Tweede Wereldoorlog zou dit de basis vormen op grond waarvan de stille omgang als stille tocht ook open kwam te staan voor een meer algemene participatie en een bredere toe-eigening vanuit de niet-katholieke gemeenschap. Het maakte een algemeen-nationale en oecumenische deelname en viering mogelijk.

Ondanks zijn ogenschijnlijk neutrale vorm heeft de Stille Omgang veelal een protestelement in zich gedragen, vaak impliciet maar soms ook expliciet van een anti-communistisch en anti-modernistisch karakter. Daarnaast werd binnen het ritueel toch ook altijd nadrukkelijk een vaderlandslievende nationale en Oranjegezindheid uitgedragen. Na de Tweede Wereldoorlog is het ritueel via de verzetsbeweging door de overheid overgenomen en toegeëigend. Losgezongen van zijn katholieke achtergrond, ontstonden daardoor in het gehele land stille herdenkingstochten: een collectief verzoeningsritueel ter verwerking van een nationaal trauma en een immanent protest tegen oorlog en geweld in het algemeen.

Vanaf de jaren 1990 waren de stille omgangen en herdenkingstochten opnieuw een inspiratiebron voor het ontstaan van een crisisritueel. De 'stille tocht' bij zinloos geweld en rampen was op zijn beurt weer een op de oorlogsherdenkingstochten geïnspireerd fenomeen. Terwijl in dit type stille tochten ook de basiskarakteristieken van de Stille Omgang zijn te herkennen, is het een zelfstandige variant op de tochten van de vierde mei.

In de 20e eeuw heeft een oorspronkelijk katholiek 'tegenritueel' dus zowel een wijde vertakking als een pluriforme ontwikkeling gehad en heeft het zich tot een algemeen in de Nederlandse samenleving geaccepteerd verschijnsel ontwikkeld. Op momenten van emotionele crisis blijkt dat dit herdenkings- en/of protestritueel, met een nationaal dragende en bindende kracht, als publieke religie een zinvol en zingevend antwoord te genereren op gebeurtenissen en (onrust-) gevoelens die de samenleving in beroering brengen.

Vanwege de brede betekenis van het ritueel voor de samenleving en de spirituele dimensies ervan in de ontkerkelijkte Nederlandse samenleving zijn de stille tochten drager van *civil religion*. Vanwege hun eenvoud in uitvoering en hun 'democratische' samenstelling zijn ze tevens een manifestatie van Nederlandse identiteit. Een karakteristiek Nederlands ritueel dat tegen het licht van de hedendaagse 'heritage'-discussies als nationaal immaterieel cultureel erfgoed zou kunnen worden gekenmerkt.¹²⁰

De Amsterdamse Stille Omgang is ondertussen ook zelf veranderd. Van een alternatieve processie en een impliciete protesttocht tegen het processieverbod en de achterstelling van katholieken, propageert de organisatie nu het breed religieuze of oecumenisch open karakter en vooral de reflectieve en meditatieve dimensies van de tocht. Aangezien aan de omgang jaarlijks ook een specifieke intentie wordt verbonden, draagt hij daarmee een visie uit op maatschappelijke en kerkelijke issues en problemen in de moderne tijd en blijft aldus op zijn eigen wijze een stil protest genereren.

Af en toe wordt er gemorreld aan de dodenherdenking, lijkt er sprake van een zekere stille-tochtinflatie en veranderen traditionele stille omgngen in processies. Een en ander roept de vraag op of door de socio-culturele en religieuze ontwikkelingen van de afgelopen jaren de kracht van het ritueel is aangetast. Maar of hier ook werkelijk sprake is van een tendens, en of deze tendens zich ook doorzet, is iets dat pas later kan worden vastgesteld. Wel is het zo dat er in het algemeen een grotere behoefte aan duidelijkheid groeit in de samenleving en velen zijn, al dan niet vanuit een religieus of etnisch perspectief, op zoek naar een duidelijke of duidelijker identiteit. Hoewel voor dat laatste doel de stille omgang een beproefd ritueel is gebleken, blijkt dat niet meer voor iedereen op te gaan. Echter, gezien de wereldwijde toename in de afgelopen jaren van silent marches, blijft de Amsterdamse Stille Omgang nog steeds, als een moderne devotie, op een betekenisvolle wijze schoolmaken.

Noten

* Met dank aan Charles Caspers, Maarten Elsenburg en Kees Middelhoff voor hun commentaar op de tekst.

1 Frijhoff & Spies, 1650. *Bevochten eendracht*, 375-392; Hoppenbrouwers, *Oefening in volmaaktheid*, 87-90.

2 Leonardus Marius, *Amstelredams eer ende opcomen, door de denckwaerdighe miraklen aldaer geschied, aen ende door het H. Sacrament des Altaers* (Antwerpen: H. Aertssens, 1639). De economische betekenis van de cultus is evenwel veel geringer geweest dan de katholieke historiografie wilde doen geloven; vgl. Kaptein, 'Poort van Holland', 109-173.

3 Klönne, *Amstelodamensia*, 135-203; Raedts, 'Le Saint Sacrement', 243-245.

4 Aangezien het stuk van oudsher in het archief van het begijnhof (Archief begijnhof, inv.nr. 1214) heeft berust, moet er vrijwel zeker sprake zijn geweest van een betrokkenheid van Marius, hij was daar namelijk tot 1652 pastoor.

5 Frijhoff, 'Katholieke toekomstverwachting ten tijde van de Republiek'; Frijhoff, 'La fonction du miracle'.

6 Over de middeleeuwse ommegangen zie bijvoorbeeld: Hermesdorf, *Rechtsspiegel*; Ramakers, *Spelen en figuren*.

7 Roodenburg, *Onder censuur*, 69.

8 Frijhoff, 'Ritual action and city history', 93-106.

9 Voor verwijzingen naar deze praktijken, zie Margry & Caspers, *Bedevaartplaatsen in Nederland*, passim.

10 Kok, *Het tweede eeuw-getij*, 38-42, 82-85; vgl. F.D. Zeiler, 'Bergen', in: Margry & Caspers, *Bedevaartplaatsen in Nederland*, dl. 1, 204.

11 Amsterdam, archief Occohofje, inv.nr. 410. Het bestaan van een gedrukt vrouwblad *Memorie volgens het origineel van de processie van 't H.H. Sacrament van Mirakel uyt de H. Stede tot Amsterdam* (Amsterdam: Gerardus van Bloemen, 1737) ondersteunt eveneens het voortbestaan van deze praxis in de 18e eeuw (ex. aanwezig in het archief van het Begijnhof, inv.nr. 1214).

12 Margry, *Teedere Quaesties*, 44-45, 50-51.

13 Gijswijt Hofstra, 'Een schijn van verdraagzaamheid', 28-34.

14 Vgl. Schutte, 'Gereformeerden en de Nederlandse revolutie', 504. Voor Noord-Brabant, zie Rooijackers, 'Confrontatie of accommodatie', 1-7.

- 15 Margry, *Teedere Quaesties*, 203-205; Thiers, *'t Putje van Heiloo*, 34-36.
- 16 Zie over de toenmalige processiebedevaarten: Wingens, *Over de grens*; Margry, *Teedere Quaesties*, 56-58.
- 17 Deze praktijk werd bijvoorbeeld door het bisdom Haarlem als habitus gestimuleerd, zie: Rijksarchief in Noord-Holland, Archief Bisdom Haarlem, inv.nr. 322.1-2, dd. 19-20 december 1854.
- 18 Peijnenburg, *Joannes Zwijsen*, 142.
- 19 Meertens, 'Geloof en volksleven', 169-170.
- 20 Chorus, *De Nederlander uiterlijk en innerlijk*, 135-136.
- 21 Hoppenbrouwers, *Oefening in volmaaktheid*, p. 95-98; Schutte, *Het Calvinistisch Nederland*, 202-210.
- 22 Van Eijnatten & Van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, 188-207.
- 23 Het belangrijkste werk over deze beweging is nog steeds: Post, *The Modern Devotion*.
- 24 Van Eijnatten & Van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, 221-225.
- 25 Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme*, 795.
- 26 Margry, *Teedere Quaesties*, 306-307.
- 27 Brom, *Cornelis Broere*, 14.
- 28 Broere & Van der Ploeg, *Gedichten bij het vijfde eeuwgetij*, 26, 29.
- 29 Brom, *Cornelis Broere*, 14.
- 30 Deze term werd toen ook door anderen gebruikt voor een individuele stille omgang, vgl. Leesberg, 'Herinnering', 217-220.
- 31 Broere & Van der Ploeg, *Gedichten*, 31.
- 32 Broere & Van der Ploeg, *Gedichten*, 31-32.
- 33 Een van de weinige uitzonderingen was de Plechelmusprocessie die in 1945 in Oldenzaal werd gehouden en waartegen van protestantse zijde krachtig protest werd aangetekend, zie Margry & Caspers, *Bedevoertplaatsen in Nederland*, dl. 1, 613-614.
- 34 Vanwege het afwijkende staatkundige verleden van Limburg was het daar wettelijk wel toegestaan om processies te houden.
- 35 's-Hertogenbosch, Stadsarchief, Archief Broederschap Zoete Lieve Vrouw, inv.nr. 14b, sub dd. 1889, dit is de enige schriftelijke verwijzing naar vroegere individuele ommegangen.
- 36 Kronenburg, *Maria's-Heerlijkheid in Nederland*, dl. 6, 265-266.
- 37 De Bossche officier van justitie heeft getracht de omgang met een beroep op het processieverbod tegen te gaan. Maar omdat de omgang in stilte en zonder uiterlijk vertoon plaatsvond, kon het processieverbod niet van toepassing worden verklaard. Bisschop Godschalk was toch bevreesd voor ingrijpen van de overheid tegen de omgang, die steeds meer het karakter van een openbare processie kreeg. Daarom gelastte hij om voortaan niet meer in één grote stoet de omgang te maken, maar in groepen.
- 38 De Bossche omgang is als mannenomgang opgericht, maar is na een aantal jaren in een gemengde omgang veranderd; de Amsterdamse omgang en zijn directe navolgers zouden tot ver in de 20e eeuw louter een mannenaangelegenheid blijven.
- 39 Opgave voor het jaar 1889 in dagblad *De Tijd* van 15 juli 1889.
- 40 Over de geschiedenis van de Stille Omgang, zie Margry, *Amsterdam en het Mirakel*, 73-118.
- 41 Vgl. Raedts, 'Le Saint Sacrement'.
- 42 Internationaal kwam de erkenning door de toekenning van de organisatie van het Internationaal Eucharistisch Congres in 1924 in Amsterdam.

- 43 Margry, *Amsterdam en het mirakel*, 77: op de Dam voor koningin en vaderland, op de nieuwe brug voor de zeevarenden en op de Langebrug voor kerk, paus en de te herstellen eenheid onder de christenen, bij de Heilige Stede voor de algemene jaarlijkse intentie van de omgang en sinds de jaren vijftig ook voor de gevallen bij het nationaal monument op de Dam.
- 44 Perry, *Wij herdenken*, 104.
- 45 'Omgang der provo's', in: *Algemeen Handelsblad*, 17 maart 1966.
- 46 G. Brom, 'Kroniek en kritiek', in: *De Beiaard* 9 (1924) 218-220.
- 47 Brom, 'Stille Omgang'.
- 48 Vgl. De Coninck & Dirkse, *Roomsch in alles*.
- 49 Uit het buitenland is slechts een enkele vermelding bekend. Niet duidelijk is of er een voorbeeldwerking van Amsterdam is uitgegaan. Zo werd in 1929 in London een omgang gehouden ter gelegenheid van het eeuwfeest van de katholieke emancipatie (1829), waaraan zo'n 30.000 mensen zouden hebben deelgenomen. Een tweede tocht vond eveneens in London plaats, op 18 september 1938, van de St. George Cathedral naar de Westminster Cathedral. In verband met het Internationale vrijdenkerscongres dat die maand in de stad werd gehouden had kardinaal Hinsley in een brief opgeroepen een omgang te houden als daad van eerherstel voor de openbare beledigingen daar tegen God gedaan.
- 50 'De Maria-omdracht', in: *Gedenkboek*, 115-136.
- 51 Kromsigt, Protestantse vrijheid of Roomsche aanmatiging. Een woord over de processies; Kromsigt & Krop, *Waarom tegen de processies?*
- 52 Margry, *Amsterdam en het mirakel*, 89
- 53 Gemeentearchief Amsterdam, Politiearchief 1814-1956, inv.nr. 4604, brief van 26 mei 1945.
- 54 Margry, *Teedere quaesties*, 414-415; voor het afwijkende Oldenzaal zie noot 33.
- 55 Gemeentearchief Amsterdam, Politiearchief 1814-1956, inv.nr. 3157, brochure stichting Het nationaal Instituut.
- 56 Van der Plas, *Daarom, mijnheer*, 351, 365.
- 57 Van der Plas, *Daarom, mijnheer*, 351, stelt, zonder verdere bronvermelding, dat Van Duinkerken naar analogie van de Stille Omgang voor stille tochten pleitte.
- 58 Gemeentearchief Amsterdam, Politiearchief 1814-1956, inv.nr. 3157, voorstel leidraad viering herdenkingsdag en bevrijding van het Nationaal Instituut. De overname van de minuut stilte van Londen wordt vermeld in 'Nederland herdenkt zijn dooden', in: *Het Parool*, 6 mei 1946, 5. In Groot-Brittannië en de Commonwealth bestaat sinds 1919 het gebruik van twee minuten stilte ter herdenking van de Eerste Wereldoorlog, ingesteld door koning George V, hij stelde dat: 'All locomotion should cease, so that, in perfect stillness, the thoughts of everyone may be concentrated on reverent remembrance of the glorious dead.' Deze herdenking op 11 november werd na 1945 een gecombineerde voor beide oorlogen; vgl. www.veteransagency.mod.uk.
- 59 Zie voor een verslag van het feest *Algemeen Handelsblad*, 1 september 1945.
- 60 De berichten daarover zijn niet terug te vinden in de nationale kranten die daartoe zijn geraadpleegd. De vermelding daarvan is te vinden in de tekst van Keesom, 'Op 4 mei herdenken we'. Zij baseerde zich op een brief in het Nationaal Archief die deze voormalige verzetsleiders begin 1946 aan de minister-president hebben geschreven inzake de mogelijke wijze van herdenken.
- 61 Gemeentearchief Amsterdam, Politiearchief 1814-1956, inv.nr. 3157, circulaire Commissie Nationale Herdenking, dd. 16 maart 1946. In de meeste plaatsen werd vanaf 1947 het begrip stille tocht gehanteerd; met uitzondering van een enkele

plaats in een katholieke regio, bijvoorbeeld: in *De Graafschapsbode* van 2 mei 1974, waarin men nog spreekt van 'stille omgang' of in de Nieuw Haagse Courant van 19 september 1974: 'stille gang'.

62 De kranten besteedden aandacht aan het 'Nationale Programma'; in tegenstelling tot de herdenkingen en de minuut stilte bij de graven en executieplaatsen werden de tochten zelf toen nog niet genoemd, vgl. *Algemeen Handelsblad*, 3 mei 1946, 6 mei 1946.

63 Zie het artikel van Jolanda Keesom op <http://www.herdenkenenvieren.nl/hev/geschiedenis>; De Vries, 'Twee minuten', 15-26; Marcel Barnard, 'Gedenken', in: Barnard & Post, *Ritueel bestek*, 187-193; Bart van der Boom, 'Den Haag: de Waalsdorpervlakte. Verzet en repressie in de Tweede Wereldoorlog', in: Van den Doel (ed.), *Plaatsen van herinnering*, 122-133.

64 Verschillende auteurs hebben later ook op die overname gewezen: Kroon, 'Stille Omgang': 'De stille tocht van de vierde mei is een nationale copie van de Stille Omgang'; Van der Plas, *Daarom, Mijnheer*, 351.

65 Over het ontstaan van oorlogsvroomheid en -oecumene, zie Schenk, *Amsterdam, stad der vroomheid*.

66 'Nederland herdenkt zijn dooden', in: *Het Parool*, 6 mei 1946, 1 en 5.

67 Marcel Barnard, 'Gedenken', in: Barnard & Post, *Ritueel bestek*, 183-184.

68 De Vries, 'Twee minuten', 17. Het *Algemeen Handelsblad* van 3 mei 1946 sprak ten aanzien van de minuut in acht te nemen stilte een gelijksoortige verwachting uit: 'dat wij aldus die eene minuut weer één zullen zijn, precies als in die Meidagen van een jaar geleden'.

69 Gemeentearchief Amsterdam, Politiearchief, nr. 3157, circulaire Commissie Nationale Herdenking, dd. 16 maart 1946. Niettegenstaande dit vastgelegde uitgangspunt meldde een krant dat de genodigde burgerlijke en militaire autoriteiten in Den Haag wel degelijk direct achter de verwanten van de slachtoffers bijeenliepen, zie *Het Parool*, 6 mei 1946, 5.

70 'Nederland herdenkt zijn dooden', in: *Het Parool*, 6 mei 1946, 5.

71 De Vries, 'Twee minuten', 19

72 'Tienduizenden bij de Stille Omgang in Amsterdam', in: *De Tijd*, 5 november 1956, 7.

73 Archief Gezelschap van de Stille Omgang, knipselboek 1956; *Algemeen Handelsblad* van 5 november 1956.

74 *Algemeen Handelsblad* van 6 november 1956, 4 en 9.

75 Zie over de cultus van de Vrouwe: Margry & Caspers, *Bedevaartplaatsen in Nederland*, dl. 1, p. 161-170; vgl. www.mariadevrouwe.nl/

76 Margry, *Amsterdam en het mirakel*, p. 102.

77 'Amsterdam Mirakelstad', in: *De Nieuwe Dag*, 10 maart 1959 (deze krant was een kopblad van *De Tijd*).

78 [Redactioneel], 'Omgang der provo's', in: *Algemeen Handelsblad*, 17 maart 1966.

79 Bijvoorbeeld: op 18 juni 1966 in Den Haag tegen de Vietnamoorlog; op 24 maart 1967 in Amsterdam, tegen de Vietnamoorlog; op 6 april 1968 te Amsterdam, wegens de moord op Martin Luther King; op 20 augustus 1969 in Amsterdam, de herdenking van 1 jaar Russische inval in Tsjechoslowakije; op 10 september 1969 te Amsterdam, overlijden van Ho Tsj Minh; 18 februari 1978 te Den Haag, tegen de apartheidspolitiek in Zuid-Afrika; op 16 december 1978 te Den Haag, tegen de vrijlating van Menten; begin jaren 1980 in verschillende steden, de 'dwaze moeders'

inzake het Argentijnse regime; 30 oktober 1985 te Amsterdam, wegens de omgekomen kraker Hans Kok.

80 Zie voor de brede variëteit: Post, Nugteren & Zondag, *Rituelen na rampen*, 152-157.

81 Zie voor de meest uitgebreide studie naar dit nieuwe ritueel; Post, Nugteren & Zondag, *Rituelen na rampen*, in het bijzonder het hoofdstuk van Post 'De stille tocht', 143-169

82 Jansen, 'Stille Omgang', 79.

83 Vergelijk ook de interferentie met de stille oorlogsherdenkingstochten bij de invoering van een vierde bidmoment tijdens de Stille Omgang bij het monument op de Dam.

84 Dit stelt Post in Post, Nugteren & Zondag, *Rituelen na rampen*, 168.

85 Een duidelijk voorbeeld van deze nieuwe dimensies vormen de stiltecentra die overal in het land zijn opgericht, zie Breukel, *Stilte atlas van Nederland*; vgl. Post, Nugteren & Zondag, *Rituelen na rampen*, 164-165.

86 Zoals die voor de Bordeauxdog Max op 1 februari 2002 te Gouda; vgl. Post, Nugteren & Zondag, *Rituelen na rampen*, 156-157.

87 Met name in de afgelopen vijf à tien jaar lijkt het fenomeen zich internationaal sterker te verspreiden, bijvoorbeeld door de vele silent marches van de Amerikaanse vereniging tegen handwapen-geweld vanaf 1996; de silent march tegen armoede over de Westminster Bridge in Londen in 1996 en stille tochten van UN-medewerkers in verband met omgekomen collega's, zoals in 2003 in New York (Baghdad-slachtoffers); in 2004 silent march in Birkenau ter herdenking van de Holocaust. In 2005 bracht de The United World Federation het idee van een 'Silent March for the Innocent Victims of War' naar voren, marsen die in steden over de gehele wereld tegelijk op 20 januari moesten worden gehouden.

88 De Witte Marsen Associatie is internationaal en organiseerde bijvoorbeeld in 2003 een groot aantal tegen pedofilie gerichte witte marsen in Zwitserland.

89 Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme*, p. 795; vgl. Margry, 'De processie is terug'.

90 Een vindplaats voor deze uitspraak is niet gevonden, hij ligt echter wel opgeslagen in het geheugen van menige katholiek. Ton van Schaik deelde mee dat De Jongs opvolger, Bernard Alfrink, ook een dergelijke afwijzende houding ten aanzien van processies koesterde. Inzake een eventueel processieverbod zei hij begin jaren 1980 'wat zouden we ermee aanmoeten', veronderstellende dat processies niet meer aan de orde zouden zijn binnen de Nederlandse kerkprovincie.

91 Margry, *Teedere Quaesties*, 421-424; vrijwel zonder enige aandacht verdween tenslotte in 1983 ook het gewraakte artikel 6, lid 2 uit de grondwet.

92 Margry, 'Transformatie van bedevaart naar processie', 49-50.

93 Margry, 'Nederland en het Heilig Jaar 2000', 333-352.

94 'Met geloof de straat op', in: *Katholiek Nieuwsblad*, 23 september 2005.

95 Birgit Kooijman, 'Maria na 427 jaar weer straat op', in: *Haarlems Dagblad*, 30 april 2005.

96 Mariaprocessie door De Pijp, in: *Katholiek Nieuwsblad*, 13 augustus 2004; 'Maria over de Ferdinand Bol', in: *Het Parool*, 16 augustus 2004.

97 Zie hierover Lukken, *Geen leven zonder rituelen*.

98 Zie bijvoorbeeld Margry, 'De processie is terug'; Wim Houtman, 'Processie in de lift', in: *Nederlands Dagblad*, 10 juli 2004; 'Heropleving bedevaarten en processies vooral hang naar traditie', in: *Blad voor katholiek Nederland 2* (2004) 391-392.

- 99 Yvonne Koopman-Snep, 'Maria mag weer gezien worden', in: *Katholiek Nieuwsblad*, 6 mei 2005.
- 100 Yvonne Koopman-Snep, 'Het goede trekt aan' [processie Duivendrecht], in: *Katholiek Nieuwsblad*, 13 augustus 2004.
- 101 'Processie, de eerste na 1578', in: *Het Parool*, 26 maart 2004; Yvonne Koopman-Snep, 'Eerste Amsterdamse sacramentsprocessies sinds 1578', in: *Katholiek Nieuwsblad*, 14 mei 2004; 'Grote opkomst bij eerste sacramentsprocessie', in: *Katholiek Nieuwsblad*, 18 juni 2004.
- 102 'Paus blij met sacramentsprocessie Amsterdam', in: *Katholiek Nieuwsblad*, 26 november 2004.
- 103 Van Ham & Montón Lecumberri, God tussen ons Amsterdammers. Een terugblik op de eerste Amsterdamse Sacramentsprocessie sinds 1578. 'Foto-expositie sacramentsprocessie', in: *Katholiek Nieuwsblad*, 21 oktober 2005. Zie verder voor foto's en teksten van en over de processie de website van het Opus Dei: www.opusdei.nl.
- 104 In een pauselijk brief van 10 maart 2004 aan bisschop Punt (zie: www.bisdomhaarlem.nl/main\u5\start.htm), schrijft de eerste in relatie tot het Mirakel van Amsterdam dat juist eucharistische processies de authentieke getuigenissen van het geloof vormen. De Stille Omgang wordt daarbij niet vermeld.
- 105 Naar aanleiding van deze 'dreiging' heeft in 2005 overleg tussen het bisdom en het Gezelschap van de Stille Omgang plaatsgevonden. Dit leidde ertoe dat men elkaars tradities zoveel mogelijk wenst te respecteren en dat men beide rituelen naast elkaar willen laten bestaan.
- 106 In een brief van 10 maart 2004, vlak voor de Stille Omgang, haalde paus Johannes Paulus II Maria aan als ondersteunster van de Amsterdamse sacramentscultus en kende haar daarbij de omineuze titel 'Eucharistische vrouwe' toe en legde daarmee een ondubbelzinnige verbinding met de omstreden verschijningscultus. De tekst staat onder 'documenten' op www.bisdomhaarlem.nl/main\u5\start.htm. Een van de propagandisten van de Vrouwe, de auteur Robert Lemm, memoreerde in het *Katholiek Nieuwsblad* van 25 juni 2004 nog eens de trouvaille om op deze wijze een koppeling tussen de omstreden Vrouwe en de officiële mirakelcultus te leggen.
- 107 Vgl. Jansen, 'Stille Omgang' en Post, Nugteren & Zondag, *Rituelen na rampen*, passim.
- 108 Hierbij hanteer ik het begrip *civil religion* meer vanuit een religieus-antropologisch perspectief en minder vanuit de gebruikelijke sociologische of politieke invalshoeken. Zie voor het ontstaan van en de achtergronden bij dit begrip: McLoughlin, & Bellah, *Religion in America*; Hammond, 'The Sociology of American Civil Religion', 169-182; vgl. over het concept en de betekenis van implicit religion in de privésfeer binnen de moderne de samenleving als complement van civil religion: Luckmann, *Invisible Religion*.
- 109 Laeyendekker, 'Publieke godsdienst in Nederland', 346-347.
- 110 Zo leidde de grotere kennis over de oorlog tot vragen over er 'na Auschwitz' nog wel een God bestond; vgl. Sherman, 'Speaking of God after Auschwitz'.
- 111 Gemeentearchief Amsterdam, Politiearchief 1814-1956, inv.nr. 3157, brochure Stg. Het Nationaal Instituut.
- 112 De Vries, 'Twee minuten', 17.
- 113 Kroon, 'Stille Omgang'.
- 114 [Redactioneel], 'Omgang der provo's'.

- 115 Vgl. Laeyendecker, 'Publieke godsdienst in Nederland', 354, 359, de auteur zag in zijn bijdrage de oorlogsherdenkingen met hun stille tochten over het hoofd.
- 116 Ook in de Republiek bestond op basis van de dank- en biddagen *civil religion*, zoals modern onderzoek heeft duidelijk gemaakt, zie Van Rooden, 'Dissenters en bededagen', 703-712.
- 117 Dit is een generaliserend beeld. In bepaalde streken (bijvoorbeeld Twente) en plaatsen (bijvoorbeeld Laren N.H.) was het verschil met het zuiden minder groot.
- 118 Typerend in dat opzicht is bijvoorbeeld de titel en het onderwerp van een boek van de protestantse dichter-theoloog Barnard, *Stille omgang*. Notities bij de lezing van de Schriften volgens een vroeg-middeleeuwse traditie uit 1992; vgl. Holtrop, *Nog stillere omgang: teksten van een symposium over Stille Omgang van Willem Barnard*.
- 119 De formulering is zo gekozen omdat in de praktijk nog altijd wordt gesteld dat de Stille Omgang een volledige lekenaanlegenschap zou zijn, terwijl dit in feite sinds 1917 reeds niet meer het geval is. In dat jaar veranderde het Gezelschap van de Stille Omgang in een formele kerkelijke organisatie, staande onder toezicht van de deken van Amsterdam en indirect onder de bisschop van Haarlem. De jaarlijkse organisatie is echter grotendeels een lekenaanlegenschap.
- 120 Vgl. Jacobs, 'Rijmt etnologisch of volkskundig op eerlijk?', p. 101-120. De journalist Ben Knapen brak, uitgaande van de positieve betekenis ervan voor de samenleving, een lans voor het waarderen, aanvaarden en stimuleren van het specifieke (Europese en) Nederlandse religieuze erfgoed, zie: 'Koester Europees erfgoed', in: *NRC-Handelsblad*, 28 december 2005.

Literatuur

- Barnard, Marcel, & Paul Post, *Ritueel bestek. Antropologische kernwoorden van de liturgie* (Zoetermeer: Meinema, 2001).
- Barnard, Willem, *Stille omgang. Notities bij de lezing van de Schriften volgens een vroeg-middeleeuwse traditie* (Brasschaat: Buitink, 1992).
- Boer, P. den & W. Frijhoff (red.), *Lieux de mémoire et identités nationales* (Amsterdam: AUP, 1993).
- Boissevain, Jeremy (red.), *Feestelijke vernieuwing in Nederland?* (Amsterdam: Meertens Instituut, 1991).
- Breukel, T., *Stilte atlas van Nederland. Meer dan 100 plaatsen om tot rust te komen* (Amsterdam: Balans, 2000).
- Broere, C. & P. van der Ploeg, *Gedichten bij het vijfde eeuwgetij van het Mirakel van Amsterdam* (Amsterdam: J.H. Laarman, 1845).
- Brom, Gerard, 'Stille Omgang', in: Idem, *Areopaag* (Hilversum: Paul Brand, 1923) p. 145-158.
- Brom, Gerard, *Cornelis Broere en de katholieke emancipatie* (Utrecht: Spectrum, 1955).
- Brom, Gerard, *Een katholiek leven. Autobiografische aantekeningen*; bezorgd door Paul Luykx en Jan Roes (Baarn: Arbor, 1987).
- Carasso-Kok, Marijke (red.), *Geschiedenis van Amsterdam. Een stad uit het niets tot 1578* (Amsterdam: SUN, 2004).
- Chorus, A., *De Nederlander uiterlijk en innerlijk. Een karakteristiek* (Leiden: Sijhoff, 1964).
- Coninck, Pieter de & Paul Dirkse, *Roomsch in alles. Het rijke roomse leven 1900-1925* (Zwolle: Waanders, 1996).

- Doel, Wim van den (red.), *Plaatsen van herinnering. Nederland in de twintigste eeuw* (Amsterdam: Bert Bakker, 2005).
- Eijnatten, Joris van & Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis* (Hilversum: Verloren, 2005).
- Frijhoff, Willem, 'La fonction du miracle dans une minorité catholique. Les Provinces Unies au XVIIe siècle', in: *Revue d'Histoire de la spiritualité* 48 (1972) 151-177.
- Frijhoff, Willem, 'De katholieke toekomstverwachting ten tijde van de Republiek. Structuur en grondlijnen tot een interpretatie', in: *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 98 (1983) 430-459.
- Frijhoff, Willem, 'Ritual action and city history. Haarlem, Amsterdam and Hasselt', in: Heide de Mare & Anna Vos (red.), *Urban rituals in Italy and the Netherlands. Historical contrasts in the use of public space, architecture and the urban environment* (Assen: Van Gorcum, 1993) 93-106.
- Frijhoff, Willem & Marijke Spies, *1650. Bevochten eendracht* (Den Haag: Sdu, 1999).
- Gijswijt Hofstra, Marijke, 'Een schijn van verdraagzaamheid. Proeven uit vijf eeuwen Nederlands verleden', in: Marijke Gijswijt-Hofstra (red.), *Een schijn van verdraagzaamheid. Afwijking en tolerantie in Nederland de zestiende eeuw tot heden* (Hilversum: Verloren, 1989) 9-40.
- Gedenkboek van het nationaal Maria-congres, gehouden te Nijmegen, 6, 7 en 8 augustus 1932* ('s-Hertogenbosch: Mosmans, 1933).
- Ham, M. van & C. Montón Lecumberri, *God tussen ons Amsterdammers. Een terugblik op de eerste Amsterdamse Sacramentsprocessie sinds 1578* (Valkenswaard: Holapress, 2004).
- Hammond, P. E., 'The Sociology of American Civil Religion', in: *Sociological Analysis* 37 (1976) 169-182.
- Hermesdorf, B.H.D., *Rechtsspiegel. Een rechtshistorische terugblik in de Lage Landen van het herfsttij* (Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1980).
- Holtrop, P.N. (red.), *Nog stillere omgang: teksten van een symposium over Stille Omgang van Willem Barnard* (Kampen: Kok, 1994).
- Hoppenbrouwers, F.J.M., *Oefening in volmaaktheid. De zeventiende-eeuwse rooms-katholieke spiritualiteit in de Republiek* (Den Haag: Sdu Uitgevers, 1996).
- Jacobs, Marc, 'Rijmt etnologisch of volkskundig op eerlijk? Omgaan met de UNESCO-conventie (2003) voor het koesteren van Immaterieel Cultureel Erfgoed', in: *cultuur. Tijdschrift voor etnologie* 1,2 (2005) 101-120.
- Jansen, Jacques, 'Stille Omgang: een zoeken naar samenleving. Plechtigheden en morele verontwaardiging rondom "zinloos geweld"', in: E. D'Hondt (red.), *Zinloos geweld herdacht* (Baarn: Gooi & Sticht, 2000) 65-79.
- Kaptein, Herman, 'Poort van Holland. De economische ontwikkeling 1200-1578', in: Carasso-Kok (red.), *Geschiedenis van Amsterdam*, 109-173.
- Keesom, Jolanda, 'Op 4 mei herdenken we, op 5 mei vieren we onze vrijheid', op: www.herdenkenenvieren.nl/hev/geschiedenis
- Klönne, B.H., *Amstelodamensia* (Amsterdam: F.H.J. Bekker, 1894).
- Kok, Andreas, *Het tweede eeuw-getij van Bergens kerk-verwoesting* (Alkmaar: Wed. Jacob Maagh en zoon, 1774).
- Kromsigt, P.J., *Protestantsche vrijheid of Roomsche aanmatiging. Een woord over de processies* (Rotterdam: 'Geloof en vrijheid', 1921).
- Kromsigt, P.J. & F.J. Krop, *Waarom tegen de processies?* (Rotterdam: 'Geloof en vrijheid', 1921).
- Kronenburg, J.A.F., *Maria's Heerlijkheid in Nederland. Geschiedkundige schets van*

- de vereering der H. Maagd in ons Vaderland, van de eerste tijden tot op onze dagen, 8 dln. (Amsterdam: F.H.J. Bekker, 1904-1914).
- Laeyendecker, Leo, 'Publieke godsdienst in Nederland', in: *Sociologische Gids* 29 (1982) 346-365.
- Leesberg, J.F.A., 'Herinnering bij het vijfde eeuwgetij van het Mirakel van Amsterdam', in: *De Katholiek* 7 (1845) 217-220.
- Luckmann, Thomas, *Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society* (New York: Macmillan, 1967).
- Lukken, Gerard, *Geen leven zonder rituelen. Antropologische beschouwingen met het oog op de christelijke liturgie* (Hilversum: Gooi & Sticht, 1986).
- Margry, Peter Jan, *Amsterdam en het Mirakel van het Heilig Sacrament* (Amsterdam: Polis 1988).
- Margry, Peter Jan, *Inventaris van het archief van het Gezelschap van de Stille Omgang te Amsterdam, 1881 - 1990* (Aerdenhout: Gezelschap SO, 1995).
- Margry, Peter Jan, *Teedere Quaesties. Religieuze rituelen in conflict. Confrontaties tussen katholieken en protestanten rond de processiecultuur in 19e-eeuws Nederland* (Hilversum: Verloren, 2000).
- Margry, Peter Jan, 'Nederland en het Heilig Jaar 2000. Verslag en evaluatie', in: *Trajecta* 10 (2001) p. 333-353.
- Margry, Peter Jan, 'Transformatie van bedevaart naar processie. De Larense Sint Jansverering in de negentiende en twintigste eeuw', in: Leo Janssen & Karel Loeff (red.), *Getuigenis op Straat. De Larense Sint Janstraditie* (Wormer: Uitgeverij Noord-Holland, 2005) 33-57.
- Margry, Peter Jan, 'De processie is terug - katholieke emancipatie voltooid', in: *de Volkskrant*, 21 juni 2005.
- Margry, Peter Jan, & Charles Caspers (red.), *Bedevaartplaatsen in Nederland*, 4 dln. (Amsterdam / Hilversum: Meertens Instituut / Verloren, 1997-2004).
- Marius, Leonardus, *Amstelredams eer ende opcomen, door de denckwaerdighe miraklen aldaer geschied ende door het H. Sacrament des Altaers. Anno 1345* (Antwerpen: Hendrick Aertssens, 1639).
- McLoughlin, William G. & Robert N. Bellah, *Religion in America* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1968).
- Meertens, P.J., 'Geloof en volksleven', in: *Meertens over de Zeeuwen. Zeeuwse studies uitgegeven naar aanleiding van zijn tachtigste verjaardag* (Middelburg: Fanoy, 1979).
- Perry, Jos, *Wij herdenken, dus wij bestaan. Over jubilea, monumenten en de collectieve herinnering* (Nijmegen: Sun, 1999).
- Peijnenburg, J.W.M., *Joannes Zwijsen, bisschop 1794-1877* (Tilburg: ZHC, 1996).
- Plas, Michel van der, *Daarom, mijnheer, noem ik mij katholiek. Biografie van Anton van Duinkerken (1903-1968)* (Amsterdam: Anthos, 2000).
- Pluym, A.J., *Het H. Sacrament van Mirakel en de H. Stede te Amsterdam. Historisch kritische proeve* (Amsterdam: C.L. van Langenhuisen, 1869).
- Post, Paul, A. Nugteren & H. Zondag, *Rituelen na rampen. Verkenning van een opkomend repertoire* (Kampen: Gooi & Sticht, 2002).
- Post, R.R., *The Modern Devotion. Confrontation with reformation and humanism* (Leiden: Brill, 1968).
- Raedts, Peter, 'Le Saint Sacrement de Miracle d'Amsterdam: lieu de mémoire de l'identité catholique', in: P. den Boer & W. Frijhoff (red.), *Lieux de mémoire et identités nationales* (Amsterdam: AUP, 1993) 237-251.

- Ramakers, B.A.M., *Spelen en figuren. Toneelkunst en processiecultuur in Oudenaarde tussen Middeleeuwen en Moderne Tijd* (Amsterdam: AUP, 1996).
- [Redactioneel], 'Omgang der provo's', in: *Algemeen Handelsblad*, 17 maart 1966.
- Rogier, L.J., *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16de en 17de eeuw*, dl. 2 (Amsterdam: Urbi & Orbi, 1946).
- Rooden, Peter van, 'Dissenters en bededagen. "Civil Religion" ten tijde van de Republiek', in: *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 107 (1992) 703-712.
- Roodenburg, Herman, *Onder censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam 1578-1700* (Hilversum: Verloren, 1990).
- Rooijackers, Gerard, 'Confrontatie of accommodatie. Het protestantse beschavingsoffensief in de Meierij van 's-Hertogenbosch (1648-1800)', in: *Brabants Heem* 43 (1991) 1-7.
- Schenk, M.G., *Amsterdam, stad der vroomheid* (Bussum: Kroonder, 1948).
- Schutte, G.J., 'Gereformeerden en de Nederlandse revolutie in de achttiende eeuw', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 102 (1989).
- Schutte, G.J., *Het Calvinistisch Nederland. Mythe en werkelijkheid* (Hilversum: Verloren, 2000).
- Sherman, Franklin, 'Speaking of God after Auschwitz', in: Michael L. Morgan (red.), *A Holocaust Reader: Responses to the Nazi Extermination* (New York: OUP, 2001).
- Thiers, Ottie, *'t Putje van Heiloo. Bedevaarten naar O.L. Vrouw ter Nood* (Hilversum: Verloren, 2005).
- Vries, Marina de, 'Twee minuten lang stilstaan bij de doden. De betekenis van de Overveense Stille Tocht in de jaren '80', in: Boissevain, *Feestelijke Vernieuwing*, 15-26
- Wingens, Marc, *Over de grens. De bedevaart van katholieke Nederlanders in de zeventiende en achttiende eeuw* (Nijmegen: Sun, 1994).