

C. Caspers and P.J. Margry, *Het Mirakel van Amsterdam* (Amsterdam: Prometheus, 2017, 502 pp., ISBN 9789035139596).

Het nieuwe overzichtswerk over het Mirakel van Amsterdam is het resultaat van een nieuwe samenwerking tussen religiehistoricus Charles Caspers en cultureel antropoloog Peter Jan Margry. Eerder al sloegen de auteurs de handen ineen als hoofdredacteurs van het onvolprezen *Bedevaartplaatsen in Nederland* (1997-2004) en *Identiteit en spiritualiteit van de Amsterdamse Stille Omgang* (2006). De huidige publicatie ligt duidelijk in het verlengde van die eerdere projecten, maar draagt evenzeer de vruchten van het individuele onderzoek van beide auteurs. Met *Het Mirakel van Amsterdam* leveren de auteurs zonder twijfel het nieuwe standaardwerk over deze cultus af. Maar ook als oefening in de narratieve geschiedschrijving verdient dit boek lof. De auteurs verkennen dan wel een periode van meer dan 650 jaar, ze respecteren steeds de nuance, tonen een fijne neus voor de juiste anekdotes en hanteren daarbij een vloeiende pen.

De basis voor de eerste drie hoofdstukken werd geleverd door Caspers, de drie daaropvolgende door Margry. Het eerste hoofdstuk kadert de Amsterdamse context van de cultus in het bredere religieuze milieu van de Lage Landen, met de in belang toenemende rol van de eucharistie en de vele 'Sacramenten van Mirakel', bedevaartsoorden waar wonderbaarlijke hosties werden vereerd. In hoofdstuk 2 behandelt Caspers de invloed van het sacrament van de eucharistie op het politiek handelen van het Habsburgse huis en in het bijzonder de relaties van deze laatsten met allerlei Sacramenten van Mirakel, zoals dat in Amsterdam. In drie chronologische fasen vernemen we het wel en wee van de Heilige Stede tijdens de zestiende eeuw. Caspers toont hoe de prestigieuze mirakelcultus in deze periode uitgroeide van een bindende tot een verdelende devotie. Tijdens de periode van de Republiek (hoofdstuk 3) ging de mirakelcultus, net als vele andere katholieke geloofsuitingen en organisaties, grotendeels ondergronds. Toch was er in de omgangsoecumene van de Gouden Eeuw enige ruimte om het Mirakel publiekelijk te vieren en het in publicaties te bezingen, met de Bijbelgeleerde Leonardus Klaesz ('Marius') als meest invloedrijke en Joost van den Vondel als meest illustere literatoren. Het Mirakel werd voor Amsterdamse katholieken een belangrijk devotioneel referentiepunt om, binnen de grenzen van het protestantse gedoogbeleid, uiting te geven aan hun geloof, onder meer door het uitvoeren van stille omgngen langsheen de processieroute van vóór de Alteratie. Dergelijke individuele devotionele praktijken hielden de Mirakelcultus gedurende de Verlichte achttiende eeuw 'smeulend'.

Vanaf hoofdstuk 4 neemt Margry het roer over. Hij beschrijft hoe de mirakelcultus zich langzaam onttreed van haar schuilkerkmentaliteit en meelifte op de West-Europese hausse van grootse jubileumvieringen en massabedevoarten, die typisch waren voor het zich vanaf de jaren 1840 ontwikkelende transnationale katholicisme. Deze negentiende-eeuwse katholieke emancipatie zette de confessionele verhoudingen echter opnieuw op scherp. Hoofdstuk 5 richt zich op de Stille Omgang, een minimalistisch ingevuld re-enactment van het middeleeuwse processionele ritueel dat enerzijds aansloot bij de ingetogenheid van het Nederlandse accommodatiekatholicisme, maar anderzijds ook een podium voor het katholieke ontvoogdingsstreven bood. De Omgang had haar overrompelende succes tussen 1910 en 1960 volgens Margry vooral te danken aan de ‘grassroots-dynamiek’ die in honderden plaatsen in het land op gang kwam in de vorm van de organisatie van bedevaarten naar Amsterdam door zuster gemeenschappen en andere lokale initiatieven. In het afsluitende, zesde hoofdstuk verneemt de lezer Margry’s eerder sterke bewering dat de Stille Omgang in de naoorlogse jaren als inspiratie diende voor andere manifestaties, zoals ‘oorlogsherdenkingstochten, ontregelde Provo-omgangen tot stille tochten na een traumatische dood’. Vanaf de jaren zestig onderging de Omgang echter een haast noodlottige afslanking van haar deelnemersveld. Dankzij onder meer het pragmatische inzetten van de nieuwe voorzitter in de jaren 1980 op het oecumenische en spirituele potentieel van de Omgang, bestaat echter tot op heden in Amsterdam een Mirakelcultus en bijhorende ommegang.

Het boek is rijk geïllustreerd, voorzien van een kaart met daarop de route van de Stille Omgang en een calendarium met in drie kolommen naast elkaar bijzondere data in de geschiedenis van Europa, de Nederlanden/ Amsterdam en de Mirakelcultus. De opbouw van het boek als tweeluik vertoont een opvallende asymmetrie. Waar de eerste drie hoofdstukken van Caspers samen iets meer dan honderd bladzijden tellen, klokt Margry’s bijdrage af op ruim het dubbele. Dit onevenwicht is op zich natuurlijk niet onoverkomelijk, maar het roept wel de vraag op of die eerste vierhonderdvijftig jaren dan zoveel minder vertelstof te bieden hadden.

De ondertitel ‘biografie van een betwiste devotie’ is volgens de auteurs vooral metaforisch bedoeld. Verder dan de metafoor gaat evenwel de keuze voor de narratieve, chronologische, ‘biografische’ aanpak die dit werk structuur geeft. Een complicatie van deze keuze is dat een historiografische of methodologische situering ontbreekt. Fenomenen die de geschiedenis van de Mirakelcultus in belangrijke mate hebben aangestuurd worden noch in de inleiding, noch wanneer ze in de loop van het verhaal de revue passeren uitgelicht of geconceptualiseerd. Twee thema’s die het bijvoorbeeld verdienen om beter belicht te worden zijn ‘civic religion’ en ‘gender’. De wijze waarop de Amsterdamse Mirakelcultus zowel persoonlijke en collectieve religiositeit als een stedelijke identiteit medieerde, is, zeker

tot aan de Alteratie, in de Europese context niet uniek te noemen. Tijdens de late Middeleeuwen hebben ook in andere geürbaniseerde regio's in Zuidelijke Nederlanden, Duitsland en Italië overheden en lekenorganisaties religieuze praktijken geaccapareerd en, andersom, hebben zowel seculiere als reguliere clerici hun impact op de stedelijke samenleving en de openbare ruimte uitgebouwd.¹ Een comparatief luik waarin vergelijkingen met andere casussen worden getrokken, ontbreekt in dit werk. Het is vreemd dat de auteurs nauwelijks verwijzen naar de talrijke studies die de afgelopen decennia over zulke 'stedelijke religie' zijn verschenen, zoals werk van John Henderson (Firenze), Nicholas Terpstra (Bologna), Andrew Brown (Brugge), Paul Trio (Gent) en Natalie Zemon Davis (Lyon). Ook 'gender' speelt een belangrijke rol in deze studie, maar wordt niet naar een meer theoretisch niveau getild noch historiografisch gekaderd. Zo wordt in het eerste deel de cruciale rol van de zuster gemeenschap in het beschermen van de Heilige Stede besproken (63-68) zonder bredere duiding te geven over de rol van vrouwen in de laatmiddeleeuwse religieuze cultuur, en worden in het tweede deel de verdeelde rollen van mannen en vrouwen in de Ommegang beschreven, maar niet geanalyseerd (252). Symptomatisch voor het primaat van het narratieve op het analytische is de bespreking van de opvallende participatiegraad van mannen en de afwezigheid van vrouwen in de Ommegang. Als bron daarvoor verwijst Margry graag naar de observaties van schrijver Joris-Karl Huysmans (176, 253, 349). Zeker, een dankbare bron om anekdotische textuur te geven aan het narratief, maar er zijn toch wel andere nuttige aanknopingspunten denkbaar voor genderbepaald devotieel gedrag van mannen en vrouwen tijdens het fin-de-siècle.²

Een tweede opmerking heeft betrekking op de wijze waarop de geschiedenis van de Mirakelcultus en de Stille Ommegang in belangrijke mate wordt gepresenteerd als de case study van de *culture war* tussen protestanten en katholieken (177) en het ontstaan daaruit van een typisch 'Nederlands catholicisme'. De casus leent zich er ontegensprekelijk toe. Processies waren steeds een belangrijk aspect geweest van de Amsterdams Mirakelcultus en met de creatie van de Stille Ommegang viel ze er nagenoeg geheel mee samen. En laat nu precies ommegangen en processies een belangrijke aanleiding tot confessionele wrijvingen zijn geweest: het waren publieke en daarom door protestanten bij wijlen als provocatief ervaren katholieke expressies van devotie – zie bijvoorbeeld de commoties rond en het neerslaan van processies in de jaren 1870 (169-170). De auteurs weten met de verschijningsvorm en

1 Zie Marnef en Van Bruaene.

2 S. Gill, 'Ecce Homo: Representations of Christ as the model of masculinity in Victorian art and lives of Jesus', in: A. Bradstock en S. Gill (eds.), *Masculinity and Spirituality in Victorian Culture* (Londen 2000) 164-178; J.-F. Roussel, 'Roman

Catholic Religious Discourse about Manhood in Quebec: From 1900 to the Quiet Revolution (1960-1980)', *Journal of Men's Studies* 11 (2003) 145-155; T. Van Osselaer, 'Heroes of the Heart': Ideal Men in the Sacred Heart Devotion', *Masculinities and Spirituality*, 3 (2009) 22-40.

het succes van de Stille Ommegang bewezen dat het voortdurend samenleven ‘in confrontatie’ met de overwegend protestantse omgeving heeft geleid tot een typisch Nederlandse variant van het katholieke geloof; een ingetogen en behoedzaam ‘accommodatiekatholicisme’ dat gebaseerd was op sentimenten van ‘schroom, schaamte en protest’ (177-180). Maar is het wel correct om de geschiedenis van het Nederlands katholicisme zo nauw te verknopen aan de, toch wel unieke, Amsterdam Mirakelcultus? Polemische wrijvingen aan de oppervlakte van de samenleving (bijvoorbeeld naar aanleiding van processies) zijn immers niet altijd representatief voor de ooit door Willem Frijhoff als ‘omgangsoecumene’ gemunte dagdagelijkse, conflictvrije interactie die in werkelijkheid in grote mate kenmerkend was voor de verhoudingen in de straten en op de marktplaatsen van Noord-Nederlandse steden. Verschillende studies die dat overtuigend hebben aangetoond blijven in dit boek opvallend genoeg onvermeld.³ Wanneer de auteurs beschrijven hoe de definitieve opgang van de Omgang in de twintigste eeuw wordt beantwoord met een ‘opmerkelijk gebrek aan verzet’ (349), vraagt de lezer zich af of dit misschien niet zo ‘opmerkelijk’ is, maar, in tegendeel, een reactie die past in een andere historische sociologie, namelijk die van de omgangsoecumene.

Naast (misschien wel: door) de grandioze rijkdom in het detail en in de vertelling, mist dit werk soms wat rijkdom in de breedte. Hoe het Nederlandse katholicisme zich verhoudt ten opzichte van andere ‘Europese katholicismen’ is een vraag die in het boek enkele malen als een open kwestie wordt geponereerd, maar die het zelf niet kan beantwoorden door een gebrek aan een historiografisch kader, een methodologisch instrumentarium en een comparatief luik. Wanneer dit boekproject inderdaad de aanzet vormt voor een Engelstalige monografie (369), dan zal het Engelstalig, allicht hoofdzakelijk academisch leespubliek zeker baat bij hebben bij een betere uitwerking van die drie elementen. Maar het moet gezegd: de huidige, schitterende, Nederlandstalige versie staat of valt er niet mee.

Jonas Van Mulder, Universiteit Antwerpen

3 W. Frijhoff, ‘Dimensions de la coexistence confessionnelle’, in: ‘C. Berkvens-Stevelinck e.a. (eds.), *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic* (Leiden 1997) 213-237; Ch. de Mooij, *Geloof kan bergen verzetten. Reformatie en katholieke herleving te Bergen op Zoom* (Hilversum 1998); B.J. Kaplan, ‘Dutch’ religious tolerance: celebration and revision’ en J. Pollmann, ‘The bond of Christian piety: the Individual Practice

of Tolerance and Intolerance in the Dutch Republic’, in: R. Po-chia Hsia en H. van Nierop (eds.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge 2002) 8-26 en 53-71; A. Vos, *Burgers, broeders en bazen. Het maatschappelijk middenveld van ’s-Hertogenbosch in de zeventiende en achttiende eeuw* (Hilversum 2007).