

Hans Geybels

ALLEDAGS GELOOF

CHRISTELIJKE RELIGIEUZE
VOLKSCULTUUR IN VLAANDEREN



acco

Inhoud

INLEIDING	9
HOOFDSTUK 1	
RELIGIEUZE VOLKSCULTUUR: DRIE KEER APART	17
Historische benadering	17
Sociologische benadering	21
Theologische benadering	27
Besluit	28
HOOFDSTUK 2	
DE OORSPRONG VAN KAPELLEN	31
Het oude spoor	31
Het kapelletje als klein sacraal landschapselement	37
Kapelletjes of kruisen en beelden?	45
Ontstaanslegenden van kapellen	58
De kerkelijke inbreng bij het ontstaan van kapellen	64
HOOFDSTUK 3	
ACCULTURATIE TUSSEN CONTINUÏTEIT EN DISCONTINUÏTEIT IN DE RITUELE PRAXIS VAN HET VROEGE WESTERSE CHRISTENDOM	77
HOOFDSTUK 4	
SACRALE DIERFOLKLORE	
DE BETEKENIS VAN DIEREN IN DE RECONTEXTUALISERENDE RELIGIEUZE VOLKSCULTUUR	95
Inleiding	95

De traditionele religieuze en culturele context:	
instrumentalisering van het dier	104
De gewijzigde context: sentimentalisering van het dier	107
Wijzigingen in de 'devotie': twee casusstudies	108
Besluit	118
HOOFDSTUK 5	
MIRAKELS. VAN JEZUS TOT SCHERPENHEUVEL	119
Inleiding	119
Een beknopt overzicht van mirakels	120
De Reformatie	129
De zeventiende eeuw	134
Definitie van een mirakel	136
Soorten mirakels	140
Waarom gebeuren mirakels?	141
Enkele slotbeschouwingen bij de mirakeltheologie	148
Bronnen	150
HOOFDSTUK 6	
WAAR MEN GAAT LANGS VLAAMSE WEGEN...	
KLEIN RELIGIEUS ERFGOED UIT OOSTELIJK BELGISCH LIMBURG	151
Bronnen	152
Analyse van het kleine materiële religieuze erfgoed	153
Netwerken van religieuze volkscultuur in het kleine religieuze erfgoed	158
Andere vormen van klein religieus erfgoed	168
Besluit	169
HOOFDSTUK 7	
KOMT ENDE BESIEGET	
BEDevaARTMARKETING OP 17^E- EN 18^E-EEUWSE	
BEDevaARTVAANTJES	171
Inleiding	171
Bedevaarten en relikwieën	172
Bedevaartvaantjes	177
Marketing op bedevaartvaantjes uit de 17 ^e en de 18 ^e eeuw	188
Slechte marketing	210

Marketing: perceptie en realiteit	213
Besluit	217
Case-study: Marketing op Scherpenheuvelse vaantjes	220
HOOFDSTUK 8	
HET PAASEI IN DE VOLKSCULTUUR	229
Inleiding	229
Pasen in de woorden van Gezelle	230
<i>Een Germaanse oorsprong?</i>	232
<i>Scheppingsmythologie</i>	235
<i>Magie</i>	237
<i>Symbool van vruchtbaarheid</i>	240
<i>Ziekte en onheil</i>	242
<i>Het struisvoegelei</i>	243
<i>De verrijzenis</i>	245
<i>Paaseieren</i>	246
<i>Gedecoreerde eieren</i>	251
<i>De eierboom – paasboom</i>	254
<i>De klokken van Rome en concurrent paashaas</i>	255
<i>Eierspelen en -dansen</i>	257
Besluit	262
Beknopte bibliografie	262
<i>Sigels</i>	262
<i>Struisvoegelei</i>	265
<i>Paasgebruiken</i>	265
HOOFDSTUK 9	
PATER DAMIAAN: HELD OF HEILIGE?	269
Pater Damiaan in de religieuze volkscultuur	269
<i>Leuven</i>	269
<i>Tremelo</i>	280
<i>Hawaii</i>	281
Besluit	282

HOOFDSTUK 10	
RELIGIEUZE VOLKSCULTUUR EN RELIGIETOERISME	283
Inleiding	283
Analyse van religietoerisme in Scherpenheuvel	286
Feesten	292
Besluit: toeristificatie van religieuze riten en feesten?	292
HOOFDSTUK 11	
RELIGIEUZE VOLKSCULTUUR IN HET GILDE	295
Bijlage: onderzoeksresultaten	304
HOOFDSTUK 12	
RELIGIEUZE VOLKSCULTUUR: VERRASSEND POSTMODERN	307
Het einde van het christendom?	307
Het grote succes van ‘Ziel en zaligheid’	310
Paradox	313
Verrassend postmodern	319
Besluit	330

Inleiding

Religieuze volkscultuur, volksdevotie, volksvroomheid... De discussie omtrent de terminologie is een kelk die we graag aan ons voorbij zouden laten gaan. Zoals het een echt containerbegrip past, weet iedereen waarover het gaat, maar kan niemand het precies definiëren. Dat komt vanzelfsprekend door de vele banden die de religieuze volkscultuur heeft met de officiële, geïnstitutionaliseerde religie. Voor tal van fenomenen is haar scherp definiëren zo goed als uitgesloten. We zullen in dit boek opteren voor het concept 'religieuze volkscultuur'. We delen de terminologie van Peter Nissen, die dat begrip in Nederland heeft gepromoot.¹

Maar ergens blijven we het moeilijk hebben met het begrip. Nissens concept bevat nog steeds het problematische begrip 'volk': vele rituelen, opvattingen en devotionalia treffen we niet alleen aan bij wat gewoonlijk onder het 'het volk' verstaan wordt, maar ook in de socio-economische en culturele top lagen van de bevolking. Doorheen zowat alle tijden hebben alle lagen van de bevolking een 'volksreligieuze praxis' aan de dag gelegd. Bovendien denken we bij het concept 'religieuze volkscultuur' het adjectief 'christelijk', want de zogenaamde religieuze volkscultuur omvat tegenwoordig heel wat meer dan alleen (relicten van) de christelijke cultuur. In onze detraditionaliserende en pluraliserende cultuur – een analyse waar we in het laatste hoofdstuk op terugkomen – wordt de religieuze identiteit geconstitueerd door steeds meer dan alleen christelijke referenties.

1 Voor de terminologie, zie Nissen, P. (2000). Percepties van sacraliteit. Over religieuze volkscultuur. ed. Ton Dekker, Herman Roodenburg en Gerard Rooijakkers. *Volkscultuur. Een inleiding in de Nederlandse etnologie*, 231-281. Nijmegen: SUN. Het artikel van Nissen besteedt aandacht aan de terminologische kwestie, maar biedt tevens een uitstekend overzicht van de huidige stand van zaken naar de religieuze volkscultuur.

Occasioneel zijn de christelijke verwijzingen totaal afwezig en is de religieuze volkscultuur een patchwork van andere religies, van nieuwe religieuze bewegingen (zoals wicca en neopaganisme) enzovoort. Dat we er christelijk bij denken, betekent ook dat we in dit boek geen aandacht zullen besteden aan andere merkwaardige rituele repertoires die zich momenteel in Vlaanderen afspelen. Onder meer Kerstmis en Sint-Nicolaas worden ook door aanhangers van andere religies gevierd. En haast iedereen zet in Vlaanderen een kerstboom.

De titel van dit boek vat nog het best samen waarover het gaat: alledaags geloof. Het gaat in dat geval om een hele belevingswereld die zich afspeelt tussen geloof en bijgeloof (een onderscheid dat vanuit de theologie gemaakt wordt), tussen officieel kerkelijke rituelen en geloofsopvattingen en private devoties en privé-opinies. De studie van de religieuze volkscultuur besteedt hoofdzakelijk aandacht aan de rituelen en de vroomheidsopvattingen die mensen zich toegeëigend hebben en die meestal raakpunten vertonen met de kerkelijke orthopraxis en orthodoxie. De heiligenverering is daar een illustratief voorbeeld van.

De religieuze volkscultuur is bovendien een evoluerend gegeven. Sommige rituelen zouden als het ware gecatalogeerd kunnen worden onder de *longue durée*, maar heel veel rituelen zijn tijdelijk en ruimtelijk gesitueerd. Zo zijn we de laatste decennia getuigen van nieuwe 'rituelen' zoals bermmonumenten en het offeren van fotootjes bij genadebeelden. Andere rituelen, zoals het afbinden van koorts aan zogenaamde koortskapelletjes, lijken fel achteruit te gaan. De *pèlerinage à répit* – het gebruik om met gestorven kinderen naar bepaalde genadeoorden te gaan om ze daar eventjes te laten opleven zodat ze gedoopt (en dus christelijk begraven) kunnen worden – is helemaal uitgestorven. Hier en daar blijven eeuwenoude rituelen standhouden, zoals het offeren van wassen en/of zilveren ex voto's en de *circumambulatio* (mensen die rond een beeld of een heiligdom stappen).

Het landschap van de religieuze volkscultuur is, net zoals de studie ervan, constant aan verandering onderhevig. De tijd van eindeloos repertoriëren lijkt voorlopig voorbij. De oude naslagwerken zijn eindeloze opsommingen van plaatsen, tijden en gebruiken. Momenteel lijkt er enkel nog geïnterpreteerd te worden: religieuze volkscultuur als een semantisch spel in handen van antropologen en etnologen. In dit boek probeer ik aandacht te schenken aan de diverse onderzoeksmethodes, die alle hun eigen waarde hebben. Het eerste hoofdstuk belicht een drietal onderzoeksmethodes die de studie van de religieuze volkscultuur grondig hebben bepaald: de volkskundige, de

theologische en de sociologische. De etnologische richting, die het laatste decennium zo snel opgang maakt, heeft veel affiniteiten met die laatste.

Een fascinerend fenomeen voor Vlaanderen zijn kapellen en kapelletjes. We maken een duidelijk onderscheid tussen de twee. Kapellen zijn eerder grote gebouwen waar officiële erediensten kunnen plaatsgrijpen. Ze zijn afhankelijk van een parochiekerk. Kapelletjes ontstaan meestal uit privé-initiatief en zijn doorgaans erg klein (dikwijls zelfs ontoegankelijk). Hoofdstuk twee bestudeert hoe die twee ontstaan zijn. Het is verrassend om vast te stellen dat kapelletjes van veel recentere datum zijn dan kapellen. Pas in de 17^e eeuw worden losstaande heiligenbeelden en vooral kruisen en kruisbeelden door allerlei vormen van kapelletjes beschermd. Het is nog verrassender om vast te stellen dat de etymologie van 'kapel' afstamt van de mantel van de hier hoger aangehaalde Sint-Martinus.

Uit het 19^e-eeuwse onderzoek is een populair verklaringsmodel getransfereerd dat tot op de dag van vandaag hardnekkig stand blijft houden: het continuïteitsprincipe.² In de meeste 'heemkundige' en vulgariserende studies blijven auteurs beweren dat er een continuïteit bestaat tussen 'heidense' rituelen en goden en christelijke riten en heiligen: Sint-Nicolaas is de christelijke vermomming van Wodan en kapelletjes bij oude eiken en bronnen zijn gekerstende versies van Keltische cultusplaatsen. Het valt daarbij op dat in de eerste helft van de 20^e eeuw alles van de Romeinen moet afstammen en dat vanaf de jaren 1980 plots bijna alles een Keltische oorsprong krijgt. Hoofdstuk drie gaat na waar die onderzoekshypothese haar oorsprong kent. Tal van die studies verwijzen nog steeds naar oude (en bijgevolg meestal sterk verouderde) literatuur en houden op die manier de continuïteitsthese in stand.³ Huidig wetenschappelijk onderzoek is veel meer weerhoudend geworden tegenover die vlotte overgang van 'heidendom' naar christendom. Een goed oog voor de immense complexiteit van de overgang van 'heidendom' naar christendom in

2 De 'algebra' van de continuïteitstheorie staat in Bausinger, H. en Brückner, W. (1969). *Kontinuität? Geschichte und Dauer als volkskundliches Problem*. Berlijn: Erich Schmidt Verlag.

3 Verbazingwekkend genoeg leeft die oude continuïteitstheorie soms ook verder bij mensen met universitaire graden. Paradigmatisch is de 'studie' van prof. Marcel De Cleene (en mede-auteur Marie Claire Lejeune), *Compendium van rituele planten in Europa* (Gent: Stichting Mens en Cultuur, 1999). Het boek telt meer dan 1400 bladzijden en toont de antieke (Romeinse, Keltische, Germaanse) roots van de Europese planten, terwijl we totaal niets weten over Keltische of Germaanse plantmythologie. Na het succes van het plantencompendium heeft de hoogleraar twee gelijkaardige delen daaraan toegevoegd (over vogels en over zoogdieren).

West-Europa laat niet langer een eenvoudige, alles verklarende continuïteitstheorie toe. Dat kan nog het best geïllustreerd worden aan de hand van de Sint-Maartens- en Sint-Jansvuren, allebei klassieke voorbeelden van de voortzetting van Keltische zomer- en winterzonnewendevuren. Die oorsprongsverklaring blijft populair, ook al is het onderzoek dat uitgezeten heeft dat die vuren teruggaan tot de middeleeuwse paasliturgie al enkele decennia oud.⁴

Uit het voorgaande blijkt duidelijk dat onderzoek contextgebonden is. Naargelang van het tijdsgewricht verkiezen wetenschappers een Romeinse of een Keltische oorsprong. In het Derde Rijk kregen trouwens zowat alle gebruiken een Germaanse origine. Maar niet alleen het onderzoek, ook het object van onderzoek is aan verandering onderhevig. Hoofdstuk vier behandelt de veranderingen in de (religieuze) dierfolklore. Door de groeiende bewustwording van ecologie en milieu en van dierenwelzijn in het bijzonder is de (religieuze) dierfolklore de laatste drie decennia veel diervriendelijker geworden. De 'volkssporten' waarbij dieren het moeten ontgelden zijn fel in aantal geslonken en degene die overblijven, zitten – in Vlaanderen althans – in de clandestiniteit. In de religieuze sector hangt rond zegeningen van dieren een sfeer van nostalgie en folklore. Sint-Antonius- en Sint-Hubertusfeesten worden steeds meer georganiseerd in parochies die historisch geen enkele affiniteit met die heiligen hebben. Niet de organisatoren maar de historische en de toeristische verenigingen zijn doorgaans de verantwoordelijken van die feesten.

Een hele krans van rituelen speelt zich af rond Pasen, het absolute hoogtepunt van de christelijke liturgie. Net doordat het feest zo geaccentueerd wordt binnen de officiële liturgie, hebben er zich een heleboel randfenomenen rond ontwikkeld. Een studie van die fenomenen toont aan hoe moeilijk het is om de oorsprong ervan te achterhalen. Wanneer wetenschappers niet langer kunnen teruggrijpen naar Romeinse of Keltisch-Germaanse precedënten, moet voor elk gebruik een aparte stamboom gecreëerd worden. Maar omdat het gaat om gebruiken uit de cultuur van het alledaagse, bestaan er niet veel geschreven bronnen over. Hoofdstuk acht poogt op die manier te achterhalen waar bijvoorbeeld paaseieren en de paashaas vandaan komen.

Kapelletjes vormen het voorwerp van klein materieel erfgoed. Die laatste terminologie is sedert het begin van de 20^e eeuw erg in trek, wat de repertoriëring van dat erfgoed sterk ten goede is gekomen. Hoofdstuk zes bekijkt gedetailleerd een dergelijk contingent van klein materieel erfgoed

4 Hartinger, W. (1992). *Religion und Brauch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

in oostelijk Belgisch Limburg. De studiemethode en wellicht zelfs enkele onderzoeksresultaten kunnen geëxtrapoleerd worden naar andere regio's in Vlaanderen. De situatie in Voeren (ook Oost-Limburg) is weliswaar uniek voor heel Vlaanderen. Alle deelgemeenten van Voeren tellen veel grote, vrijstaande kruisbeelden. Dat is een situatie die de toestand in heel Vlaanderen vóór de 17^e eeuw reflecteert.

Kapellen vormen dikwijls het voorwerp van bedevaarten. Gelovigen bezoeken de heiligen die er vereerd worden. Onderzoek heeft uitgewezen dat het gelovigen hoofdzakelijk te doen is om genezingswonderen. Mensen komen allerlei gunsten vragen, in de eerste plaats genezing. Wonderen nemen op die manier een centrale plaats in in de religieuze volkscultuur (hoofdstuk vijf). Dat het wonder (of mirakel) tot op vandaag tot de verbeelding blijft spreken, blijkt telkens opnieuw bij een zalig- of heiligverklaring. In de aanloop naar de heiligverklaring van pater Damiaan ging meer aandacht uit naar het mirakel dat aan hem werd toegeschreven dan naar de biografie van 'de grootste Belg'. Kerkelijke overheden hebben er in Vlaanderen in het verleden alles aan gedaan om mirakels te verspreiden, onder meer via de boekdrukkunst, om de belangstelling voor een bedevaartsoord op te drijven. Mirakelboekjes zijn niet alleen het product van relatief onbekende, mercantiel ingestelde geestelijken. Zelfs een belangrijke geleerde als Justus Lipsius heeft een drietal mirakelboeken op zijn actief (Scherpenheuvel, Halle en Leuven).

Bedevaartvaantjes getuigen van lokale ondernemerszin. De meeste mensen kennen bedevaartvaantjes als souvenirs die men kocht (zelden nog koopt) in bedevaartsoorden: kleine stoffen vlaggetjes om aan een fiets te hangen. In de 17^e en de 18^e eeuw werden vaantjes enkel aangetroffen in de uitgaven en niet in de inkomsten van kerkrekeningen. Kennelijk werden ze meegegeven met gelovigen als een gratis souvenir van de bedevaart. De meeste van die oude vaantjes zijn verdwenen en dat om een tweetal redenen. In eerste instantie waren ze doorgaans van (kwetsbaar) papier en in de tweede plaats waren het echte gebruiksvoorwerpen. Ze werden in huizen en stallen bevestigd om die te vrijwaren van ziekte en 'de kwade hand'. Hoofdstuk zeven focust op de commerciële aspecten van oude bedevaartvaantjes. Het is hoogst verrassend om vast te stellen welke technieken men in het verleden gebruikte om een bedevaartsoord via vaantjes aan te prijzen om zo de bedevaart ernaartoe te stimuleren. Sommige vaantjes beantwoorden dan weer in het geheel niet aan de regels van succesvolle marketing.

Hij is al even ter sprake gekomen: pater Damiaan. Hij is de laatste Vlaming die tot op dit ogenblik heilig is verklaard. De voorlaatste is Jan Berchmans

(in 1888). Ondanks het feit dat hij in 2005 wordt uitgeroepen tot de grootste Belg (eigenlijk Vlaming, want de Walen opteerden in een aparte verkiezing voor Jacques Brel) is er nooit een grote devotie voor deze heilige ontstaan. Hoofdstuk negen zoomt in op mogelijke verklaringen.

Pater Damiaan en de talrijke ('folkloristische') Sint-Antonius- en Sint-Hubertusvieringen tonen aan dat de oorspronkelijk religieuze component van een bepaalde viering kan gerecontextualiseerd worden. Vormt die component oorspronkelijk het hart van een bepaalde verering of ritueel, dan constateren we nu dat mensen (niet uitsluitend gelovigen!) daar andere betekenissen aan kunnen geven. Pater Damiaan wordt op die manier een sociale held en de Sint-Antonius- en Sint-Hubertusvieringen worden gepercipieerd als traditiefesten. Ook de bedevaart heeft op dat vlak een hele transformatie ondergaan. Hoeveel van de mensen die jaarlijks te voet naar Compostela gaan, zijn traditionele bedevaarders? In de marge van de bedevaart is het zogenaamde 'religietoerisme' ontstaan. Om tal van redenen gaan mensen op weg voor iets dat traditioneel als een bedevaart omschreven wordt, maar bij nader inzien blijkt enkel het doel een 'heilige plaats' te zijn. Om het nog wat complexer te maken: mensen nemen niet zelden deel aan rituelen op die plaats, ook al hebben ze geen enkele affiniteit meer met de kerkelijke structuur. Hoofdstuk tien bestudeert wat bezoekers aan Scherpenheuvel allemaal doen wanneer ze in dat bedevaartoord aankomen. De meesten van hen zijn geen praktiserende katholieken (meer) en toch voeren ze tal van herkenbare rituelen uit.

In het gilde (hoofdstuk elf) wordt hetzelfde fenomeen op een andere manier ervaren. De gilde wordt door de jonge garde meer en meer als een sportorganisatie beschouwd en niet langer als een ruimte waar broederschap beleefd wordt. Speelt in dat gilde religie aanvankelijk een aanzienlijke rol, dan is dat vandaag tot een minimum herleid. Naargelang van de gezindheid van het bestuur komt er nog een priester aan te pas die in meerdere of mindere mate religieuze handelingen mag stellen bij de gildeplechtigheden.

Het laatste hoofdstuk onderzoekt waarom de religieuze volkscultuur stevig overeind blijft. Men zou geneigd kunnen zijn aan te nemen dat religieuze volkscultuur iets typisch pré-modern of modern is. Niets is minder waar. De manier waarop de religieuze volkscultuur gestructureerd is, maakt net dat ze goed kan gedijen in een postmoderne cultuur. Die postmoderne cultuur wordt gekenmerkt door autonomie, anti-autoritarisme en bricolage. Mensen verkiezen hun eigen identiteit samen te stellen, ook religieus. In tegenstelling tot de officiële liturgie, kunnen mensen in de religieuze volkscultuur zelf bepalen wat ze bidden,

wanneer en waar ze dat doen, met wie en hoe. De gesecculariseerde, post-moderne context, die op het eerste gezicht de doodsteek lijkt te zijn voor iets 'ouderwets' als religieuze volkscultuur, blijkt bij nader inzien een goede voedingsbodem voor de individuele beleving van een (volks)religieuze identiteit.

Hoofdstuk I

Religieuze volkscultuur: drie keer apart

Religieuze volkscultuur is nooit uit de belangstelling geweest, maar naargelang van de periode en de geografische omschrijving werden er andere accenten gelegd. In plaats van alle kenmerken van volksreligiositeit netjes op een rijtje te plaatsen, belichten we drie verschillende manieren waarop religieuze volkscultuur bestudeerd werd en wordt: de historische, de sociologische en de theologische manier. De volgorde waarin die drie benaderingen worden opgetekend is niet toevallig. De historische benadering is de oudste – vanaf de 19^e eeuw – de sociologische volgt in de jaren zestig van de 20^e eeuw en de theologische is nog niet degelijk van de grond geraakt, toch niet in Vlaanderen. De eerste twee zijn descriptieve benaderingen, de laatste een normatieve. We beperken ons hoofdzakelijk tot de bespreking van de opgesomde paradigma's en zullen slechts naar de meest noodzakelijke referenties verwijzen in voetnoot. De voorbeelden zijn hoofdzakelijk op Vlaanderen toegespitst, dat echter geen al te hoge ogen scoort op de twee laatste, tevens meest recente, benaderingswijzen. Daardoor zijn we genoodzaakt uit te wijken naar de ons omringende landen. Elke methode reveleert andere kenmerken van de studie van de religieuze volkscultuur.

Historische benadering

In de 19^e eeuw ontstaat in historische kringen een grote belangstelling voor religieuze volkscultuur, die zich tot op heden verderzet in kringen die zich bezighouden met plaatselijke geschiedschrijving. Het zijn in de

19^e eeuw in de eerste plaats volkskundigen die zich bezighouden met het repertoriëren van religieuze volkscultuur. ‘Repertoriëren’ is het juiste begrip: er ontstaan ellenlange opsommingen van bedevaartplaatsjes en de rituelen die er plaatsgrijpen. Gewoonlijk gebeurt de taxonomie volgens het kerkelijk jaar. Men beschrijft de heilige die de kalenderdag domineert, men zoekt naar de cultusplaatsen die aan hem of haar zijn gewijd en naar de bedevaartplaatsen van de betrokken heilige en ten slotte beschrijft men wat de gelovigen er ter plaatse doen. Die werkwijze treffen we aan bij onder meer Gabriël Celis, Jules Frère, Maurits Van Coppenolle, Hervé Stalpaert, André ver Elst en Jean Chalon. Niet zelden kunnen die studies beschouwd worden als uitgebreide bedevaartgidsen.

Een ander mooi voorbeeld van de historische werkwijze is de reeks licentiaatsverhandelingen in de Germaanse filologie aan de KU Leuven onder leiding van de professoren H.J. Van de Weijer en K.C. Peeters van tijdens de jaren 1940 tot 1970. Onder de eerste hoogleraar heetten die verhandelingen ‘Volksbedevaarten voor zieken van mens en dier in het arrondissement N.’ en onder de tweede ‘Heiligenverering en religieuze volkscultuur in het decanaat N.’ In beide gevallen gaat het om een inventaris van bedevaartsoorden en -gebruiken, alsook om beschrijvingen van voorwerpen en rituelen.

Vele van die studies schuwen de normativiteit niet. Het traditionele geloof is de norm, al het overige is bijgeloof. De traditionele kerk reikt de criteria aan op grond waarvan iets ‘bijgeloof’ wordt genoemd. Niet zelden gaat dat gepaard met depreciatieve uitlatingen die stellen dat de religieuze volkscultuur slechts een inferieur derivaat is van de hogere religieuze cultuur. Het is slechts gedefformeerd *gesunkenes Kulturgut*. Uit die benadering groeide de opvatting dat de hele religieuze volkscultuur vol magische praktijken steekt: men wil het goddelijke manipuleren met rituelen in plaats van de Voorzienigheid haar werk te laten doen. Dat kenmerk van religieuze volkscultuur komt nog steeds voor, al zal men het in de wetenschappelijke literatuur niet langer omschrijven als bijgeloof.

Wie erin slaagt tussen de regels van de oude studies te lezen, ontmoet drie belangrijke kenmerken van religieuze volkscultuur die doorheen haar hele geschiedenis en tot op heden een belangrijke rol spelen. In de eerste plaats ligt men in de religieuze volkscultuur niet wakker van het geïn-carneerde Woord, de Triniteit, de verlossing door het kruis enzovoort, maar is men eerder bekommerd om het menselijke aspect van de heils-

geschiedenis: het lijden van Jezus, de vreugden en het verdriet van Maria, de wondere daden van de heiligen enzovoort. Het is niet toevallig dat Kerstmis en de passie het meest tot de verbeelding spreken in brede lagen van de bevolking: Christus is in de eerste plaats Jezus van Nazareth. In de tweede plaats is er de grote behoefte aan het veraanschouwelijken van de religie. Vandaar de creatie van de paternoster, de kruisweg, het reliek-ostensorium, de piëta en dergelijke, maar ook het ontstaan van liturgische gebruiken zoals de elevatie van de hostie en de intredeprocessie. Ten derde constateren onderzoekers een honger naar het rituele: aanraken van beelden, kussen van relikwieën, branden van kaarsen, offeren van allerhande voorwerpen, rond heiligdommen stappen... Telkens valt op dat die rituelen accuraat moeten uitgevoerd worden, zoals voorgeschreven of overgeleverd.

Sinds de jaren tachtig van de 20^e eeuw wordt het historisch onderzoek in twee richtingen uitgebreid: een temporele en een kwalitatieve. Wat de eerste uitbreiding betreft, de temporele, constateren we dat er in Nederland en Frankrijk onderzoek ontstaat naar de historische uitingsvormen van religieuze volkscultuur.¹ De 19^e- en 20^e-eeuwse volkskundigen beperken zich tot de eigen tijd of gaan hoogstens een vijftigtal jaar terug in de tijd. In de ons omringende landen gaan onderzoekers verder terug in de tijd en begint men zich in academische milieus te interesseren voor de religieuze volkscultuur van de middeleeuwen en de nieuwe tijd.

De tweede uitbreidingsgolf van het onderzoek situeert zich in de negentiger jaren van de 20^e eeuw in Nederland. Meer en meer wordt de terminologie 'volkskunde' als verouderd beschouwd en opteert men voor 'Europese etnologie' of 'culturele antropologie'. De term 'volksdevotie' moet onderdoen voor 'religieuze volkscultuur'. Indicatief voor die wending is het verschijnen in Nederland van het overzichtswerk *Volkscultuur*, waarin Peter Nissen een bijdrage met betrekking tot de religieuze volkscultuur levert. Tekenend daarbij is dat de nieuwe aanpak wordt gekenmerkt door een methodische vernieuwing die onderzoeksstrategieën ontleent aan de

1 In Nederland gaat het om auteurs als Gerard Rooijakkers, Peter-Jan Margry, Herman Roodenburg en Charles Caspers. Een richting gevende studie in dat verband: Rooijakkers, G. (1994). *Rituele repertoires. Volkscultuur in oostelijk Noord-Brabant (1559-1853)*. Nijmegen: SUN Memoria). In Frankrijk geniet de *Annales*-school bekendheid met auteurs als Jean Delumeau, Alphonse Dupront, Jacques Le Goff, Michel Vovelle en Philippe Ariès.

antropologie en de sociologie. Nissen opent zijn essay met een citaat dat een decennium vóór hem nooit in een gelijkaardige bijdrage opgedoken zou zijn: 'Als religie ergens te vinden is, dan zou het wel eens onder het bed ontdekt kunnen worden' waarmee de auteur doelt op de kraaltjes van kornoeljebessen die daar gevonden kunnen worden en die niet zo ver verwijderd staan van de kraaltjes van een rozenkrans. Nissen citeert hier een uitspraak van Lynda Sexson, docente *Religious Studies* aan de Montana State University.²

De religieuze volkscultuur (de nieuwe term voor volksdevotie of volksvroomheid) wordt benaderd als een semantisch en een semiotisch spel dat zich op studievlak heeft onttrokken aan het dilettantisme van de volkskunde en zich inschrijft in de etnologie (of het brede veld van de culturele antropologie). Betekenis staat centraal: iets *is* niet heilig of sacraal maar *wordt* het. Culturen en tradities kennen betekenis toe aan de dingen. De bronnen voor die theorieën vormen de nieuwe lichte antropologen die na de Tweede Wereldoorlog van zich heeft laten spreken, voornamelijk onder leiding van onderzoekers als Mircea Eliade, Victor Turner en Clifford Geertz. In die benadering worden de persoonlijke waardeoordelen van de observator, zoals vroeger, niet langer gewaardeerd.

Een heleboel nieuwe thema's die vroeger taboe waren, trekken nu de hoofdaandacht: de sacrale tijd, het sacrale in *Orte des Alltags*, eenvoudige voorwerpen, het ontstaan van nieuwe rituelen, de rol van de sacrale bemiddelaars, het functioneren van rituelen in gemeenschappen enzovoort. Uit de geciteerde onderwerpen en de daaraan verbonden onderzoeksvragen komen we in het raakveld van de tweede benaderingswijze van de religieuze volkscultuur: de sociologische. De grenzen tussen beide benaderingen lijken niet zelden flinterdun.

2 Peter Nissen verzorgde de volksreligieuze bijdrage in het overzichtswerk van Dekker, T., Roodenburg, H. & Rooijakkers, G. (ed) (2000). *Volkscultuur. Een inleiding in de Nederlandse etnologie*, 231-281. Nijmegen: SUN. Het citaat van Sexson vindt men Sexson, L. (1992). *Ordinarily Sacred (Studies in Religion and Culture)*, p. 281. University Press of Virginia. [vert.: *Gewoon heilig*, Zoetermeer/Mortsel, 1997].

Sociologische benadering

In de jaren 1960 krijgen godsdienstsociologen meer en meer aandacht voor de volkse uitingen van religie en verlaten ze de verouderde, durkheimiaanse sociologische interesse voor bijvoorbeeld de oorsprong van het fenomeen godsdienst. Het model van Max Weber wint aan belang omdat het aan twee valstrikken ontsnapt: de illusie van de absolute autonomie van het religieuze enerzijds en de reductie van religie tot sociale structuren anderzijds. Godsdienstsociologen onderzoeken empirisch hoe het fenomeen religieuze volkscultuur functioneert op maatschappelijk vlak. Vanuit de sociologie en de antropologie worden methodisch nieuwe stimulansen gegeven aan het historisch onderzoek zoals hierboven beschreven. In België is Liliane Voyé (Université Catholique de Louvain) een pioniersfiguur.³

In de sociologie en de antropologie ging de aandacht oorspronkelijk voornamelijk uit naar het fenomeen van de bedevaart, later ook naar andere gebruiken zoals verschuivingen binnen rituele patronen en motieven: het vervangen van echte kaarsen door elektrische, de opkomst van de *vota scripta* (de op beelden, op strookjes papier en in daarvoor voorziene boeken geschreven wensen), het verschijnen van parareligieuze fenomenen zoals de stille protestmarsen en andere uitingen van collectief protest, het ontstaan van seculiere rouwgebruiken, het verschuiven van rituele repertoires, de concrete beleving van de volksgodsdienst bij de deelnemers aan bedevaarten en aan rituelen etc. Heel wat nieuwe vragen, die ook raakvlakken met andere disciplines hebben, duiken op: waarom willen mensen een genadebeeld aanraken? Waarom moet hun kaars zo dicht mogelijk bij het genadebeeld staan? Waarom wandelen mensen rond een heiligdom en willen ze iets achterlaten in het bedevaartsoord?

3 Voyé, L. (1973). *Sociologie du geste religieux*. Brussel en vooral *Le rite en questions* in Devisch, R., Perrot, C., Voyé, L. & Chauvet, L.-M (1995). *Le rite, source et ressources* (Brussel : Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis). Voor de sociologische analyse van het ritueel heb ik me op dat laatste artikel gebaseerd. Een magistrale koppeling van het historische aan het sociale is de studie van G. Herberich-Marx, G. (1991). *Évolution d'une sensibilité religieuse. Témoignages scripturaires et iconographiques de pèlerinages alsaciens*. Presses universitaires de Strasbourg. De historische sociologie toonde aan dat religieuze volkscultuur als maatschappelijk fenomeen ook op het snijpunt zit van traditie en toekomst en dus onderhevig is aan verandering, iets dat nergens ter sprake komt in de louter historische studies, waar religieuze volkscultuur verstold bestudeerd wordt.

Waarom wordt in bedevaartsoorden zo veel gebiecht? Waarom willen mensen iets (heilzaam water, een beeldje, een medaille, een gebedsprentje of iets anders) meenemen van de bedevaartplaats en wat gebeurt daar verder mee?

Hefboom voor de sociologische analyse van de religieuze volkscultuur was aanvankelijk het ritueel, vermoedelijk omdat dit zo goed gedocumenteerd was vanuit de historische studies. De sociologie vertrekt van de gedachte dat het ritueel iets universeels is en een viertal kenmerken heeft: het gaat om een handeling waarbij het verbale element van ondergeschikt belang is, om een vastgelegde en gereguleerde handeling die aan voorschriften moet voldoen en weinig ruimte laat voor improvisatie, de effecten van het ritueel zijn van een symbolische orde en ten slotte creëert het ritueel identiteit en integratie.

Sociologen constateren dat het katholicisme in Europa achteruitgaat, maar dat tal van rituelen overleven en kunnen blijven bestaan zonder de autoriteit van de kerk die ze gegeneerd heeft en ze legitimiteit verleent. Vooral in het veld van de religieuze volkscultuur blijven ze het goed doen. Niets lijkt er trouwens op te wijzen dat er een felle achteruitgang aan de gang is van het fenomeen. Sociologen wijzen erop dat de term *volk* in religieuze volkscultuur niets te maken heeft met de laagste sociale klasse van mensen, gekenmerkt door naïviteit en intellectuele armoede.⁴ Het is een term die door theologen en andere religieuze intellectuelen aan het fenomeen werd gegeven. Het fenomeen overschrijdt de sociale lagen van de bevolking omdat de vraagstelling steeds dezelfde is: bescherming van het eigen ik of van de eigen kring, meestal met betrekking tot gezondheid, relaties of beroep.

Rituelen bewegen de hele persoonlijkheid: de tastzin (aanrakingen), het gehoor (muziek en gebeden), het gezicht (genadebeeld), de reukzin (kaarsen en bloemen), de smaak (communie en gewijd water). De volkse praktijken verwijzen niet alleen naar de eigen menselijke natuur, maar ook naar de omliggende natuur. Vandaar dat elementen zoals water (gewijd water), lucht (wierook) en vuur (rituele vuren) een belangrijke rol spelen in het contact met het heilige. Wat sociologisch nog opvalt,

4 Het heeft dus geen zin om te onderzoeken in welke sociale klassen het fenomeen voorkomt, zoals Robert Pannet doet in Pannet, R. (1974). *Le catholicisme populaire. 30 ans après "La France, pays de mission?"*, pp. 32-34. Parijs : Le Centurion.

is dat het hele gebeuren gebaseerd is op een vorm van ruilhandel: *do ut des*. Daar men meestal iets vraagt aan de heilige, wil men die dwingen op te treden door zelf meteen al iets te offeren of iets te beloven (*ex voto's*). Sociologisch onderzoek heeft daarbij gewezen op een zekere ambiguïteit: aan de ene kant vraagt men wel iets, maar aan de andere kant houdt men er rekening mee dat het niet gebeurt. Indien de spirituele mens niet verkrijgt wat hij gevraagd heeft, is hij reeds tevreden met kracht om de situatie te accepteren of om de situatie zelf op te lossen. Dat is een belangrijk verschil met de religieuze volkscultuur, waar rituelen accuraat uitgevoerd moeten worden om daadwerkelijk te bekomen wat men vraagt.

Vanuit het ritueel verschoof de aandacht naar de uit tal van ritemen (= kleinere rituele deelelementen) samengestelde bedevaart. De bedevaart lijkt wel een onuitroeibaar ritueel, wat volgens de sociologische analyse te danken is aan het feit dat het een ritueel is dat minder op het rationele, maar eerder op het affectieve en het praktische gericht is. Dat verklaart niet alleen waarom het een fenomeen van alle tijden blijkt te zijn, maar ook waarom men er alle sociale milieus en alle leeftijdscategorieën in aantreft. Blijkbaar speelt ook het gegeven mee dat een bedevaart meer dan louter religieuze inhoud heeft. Men gaat ook om andere redenen op bedevaart, bijvoorbeeld omwille van vrije tijd, reisgenot en ontmoetingen.

Sociologen doen onderzoek naar de motieven die mensen aanhalen om op bedevaart te gaan. Uit dat onderzoek blijkt dat er een zekere continuïteit bestaat met het verleden en dat het *do ut des*-principe de overheersende motivatie blijft. Mensen gaan op stap om bijstand en genezing af te smeken en eerder zelden om louter religieuze redenen zoals gebed en aanbidding, herbronning of spirituele groei. Meestal betreft de vraag een bede om genezing, gevolgd door gezinsperikelen en relaties en ten slotte religieuze vragen zoals de doop van een kind, een kerkelijk huwelijk, een bekering, een sterker geloof enzovoort. Dat staat in contrast met de bedoelingen van tal van kerkelijke organisatoren die eerder pastorale doeleinden beogen. Eén oud motief doet het bijna niet meer: de bedevaart als een (door de kerkelijke overheid opgelegde) boetedoening, terwijl dat in de middeleeuwen en de moderne tijd gemeengoed was.

Uit sociologisch onderzoek blijkt dat tal van bedevaartplaatsen het individuele betekenisniveau overstijgen en maatschappelijk identiteitsverleend zijn. De bedevaart naar Santiago de Compostela stond lange tijd in het teken van de herwinning van Spanje op de Moren, terwijl de zware

bedevaart naar *Saint-Patrick's Purgatory* (Croagh Patrick) geldt als straf en boete voor de politieke verdeeldheid van Ierland en de achteruitgang van de Keltische roots. Het Maria-oord van Częstochowa speelde dan weer een cruciale rol in de ontvoogding van Polen. Niet alleen een nationale identiteit kan op het spel staan, ook een intra-kerkelijke (er zijn meer 'progressieve' bedevaartsoorden, zoals Assisi, en meer 'conservatieve', zoals Lourdes en Fatima) en een interconfessionele tussen bijvoorbeeld katholieken en orthodoxen.

Uit onderzoek naar de nawerking van de bedevaart blijkt dat een bedevaart maximaal zes maanden het leven van de doorsnee bedevaarder beïnvloedt. Daarna valt alles terug in de oude plooien.⁵ De positieve effecten situeren zich meestal op het vlak van de versoepelde intermenselijke relaties. Een van de belangrijkste effecten van de bedevaart is de toegenomen groepsverbondenheid, die zich tijdelijk nog laat voelen op het thuisfront. De religieuze ervaring kan nog een tijdlang na de bedevaart geïntensifieerd worden indien de bedevaartleiding reünies organiseert, waarbij herinneringen worden opgehaald, foto's worden uitgewisseld en dergelijke.

Sociologen hebben geconstateerd dat een fenomeen als de bedevaart een heleboel randfenomenen incorporeert, niet in het minst de commercialisering, zodat er sprake is van religietoerisme (zie hoofdstuk 10). Vele devoties waren eertijds plaats- en ruimtegebonden. Dat eerste aspect houdt in dat men uitsluitend pelgrimeerde naar bedevaartsoorden waar de betrokken heilige ofwel de patroon van de kerk/kapel was, ofwel er vanouds een sterke verering genoot. Men trok naar Sint-Hubertusoorde tegen hondsdoelheid of voor de goede jacht en naar Sint-Antoniusoorde tegen varkensziekten. Nu organiseren plaatselijke heemkundige of toeristische kringen broodjes- en huisdierenzegeningen ter ere van Sint-Hubertus, ook op parochies die aanvankelijk niets met de heilige te maken hebben. Men constateert dat er massa's volk naartoe stromen, ook niet-gelovigen. Hetzelfde geldt voor de verkoop van varkenskoppen (en nu ook geprepareerde vleeswaren) ter ere van Sint-Antonius. Het aantal plaatsen dat dergelijke evenementen organiseert, neemt toe. Ook het tijdsaspect is aan

5 Zie het onderzoek van Van Uden, M. & Pieper, J. (1994). Lourdes: plaats van religieuze transformatie in Pieper, J., Post, P. & Van Uden, M. (red). *Bedevaart en pelgrimage. Tussen traditie en moderniteit* (UTP-Katernen, 16), 39-57. Baarn: Gooi en Sticht.

verandering onderhevig. Vroeger was de devotie strikt gelimiteerd tot de feestdag voor de betrokken heilige (3 november voor Sint-Hubertus en 17 januari voor Sint-Antonius). Nu gebeurt de devotie op de zaterdag of de zondag het dichtst in de buurt van de oorspronkelijke feestdag van de heilige omdat op die dag de meeste mensen vrij zijn. De meest markante verschuiving is wat dat betreft ongetwijfeld de feestdag van de legendarische en van de officiële heiligenkalender (*Martyrologium Romanum*) afgevoerde Sint-Christoffel (25 juli). Velen laten te zijner ere hun voertuig wijden, maar omdat de vakantie op 25 juli al bijna een maand bezig is, werd zijn feestdag officieus verschoven naar het laatste weekend van juni.

De toeristische sector heeft volledige bedevaarttrajecten uitgestippeld. Bekend zijn de reizen naar Santiago die halt houden op enkele andere belangrijke bedevaartplaatsen die min of meer op het traject liggen (Lourdes, Onze-Lieve-Vrouw van La Salette, de Zwarte Madonna van Montserrat) en de georganiseerde Heilig-Landreizen die elke Bijbelse plaats van belang aandoen. De bedevaartplaatsen zelf zijn uitgerust met alle toeristische comfort en bieden verschillende formules van verblijfsaccommodatie aan, al naargelang van het budget van de bedevaarder. De sector verkoopt bedevaarten, net zoals ze andere vormen van reizen aanbiedt. En de bedevaarder maakt foto's van zijn bedevaart zoals hij of zij dat doet op elke andere reis.

Enkele oude patronen blijven ondanks alle veranderingen bewaard: de meimaand blijft traditioneel de Mariamaand, maar dat belet niet dat de grote mariale oorden het hele jaar door mensen aantrekken (Scherpenheuvel en Oostakker bijvoorbeeld). Enkele bedevaartsoorden zijn niet tijdsgebonden en trekken sowieso het hele jaar door bedevaarders, bijvoorbeeld het Kindje Jezus van Praag in Tongeren en Sint-Jozef in Leuven.

Tot slot nog iets over de methode: de sociologische analyse kan religieuze volkscultuur wel maatschappelijk in kaart brengen, maar houdt geen rekening met de individuele transformaties van de beoefenaars. Dat zou trouwens meer iets zijn voor de godsdienstpsychologie, maar die heeft nog niet veel belangstelling getoond voor het fenomeen. Daarnaast houdt de sociologie geen rekening met de transcendente focus van de religieuze volkscultuur, waarbij het gevaar bestaat dat een materialistische reductie van het religieuze tot het sociale de religieuze volkscultuur trivialisert. Daarmee steekt het oude durkheimianisme alweer de kop op. Ook in de

antropologie trouwens, waar men volkse (en andere) religie reduceert tot symbolische systemen.

Om te achterhalen wat mensen die met religieuze volkscultuur bezig zijn ervaren, is meer nodig dan sociologie (of antropologie). De sociologe Ann Verlinden benadert met haar methode de psychologische analyse en in haar studie is zo iets als 'ervaring' niet ondenkbaar, ook al maakt ze zelf geen gebruik van de terminologie 'religieuze ervaring'.⁶ Ze schetst het portret van Rosa, een volksreligieuze vrouw die geregeld allerlei gebeden bidt, enkel devote katholieke lectuur leest, geregeld op bedevaart gaat, tal van rituelen praktiseert etc. Opvallend is het ervaringsgerichte karakter van de godsdienstbeleving van die vrouw. Ze is 'echt katholiek' geworden naar aanleiding van een existentiële crisis (ziekte) en ook nu nog staan in haar gebeden gelijkaardige vragen voor haar eigen familie en haar omgeving centraal. Het is opvallend hoe de bedevaart ervaren wordt als een contrastervaring: '[Z]o met 48 mensen in de bus en nooit een woord, altijd zachtheid, goedheid, liefde onder mekaar, naastenliefde. En dan komt ge hier in die harde wereld, oh, ge kunt niet zeggen hoe hard die overgang wel is'.⁷ Haar religieuze ervaringswereld wordt gekleurd door traditioneel katholieke opvattingen. Ze is er bijvoorbeeld van overtuigd dat zij ziek is geworden omdat ze haar eigen zieke moeder niet verzorgd heeft. Ze gelooft 'efficiënt causaal' in de werking van gebed, kaarsjes branden, medailles dragen en andere rituelen en ze ervaart de wereld van vroeger (het Rijke Roomse leven) als veel beter in vergelijking met de kille wereld van nu. Haar portret wordt verder uitgediept in hoofdstuk dertien (zie ook hoofdstuk 12).

6 Verlinden, A. (1999), *Het ongewone alledaagse. Over zwarte katten, horoscopen, miraculeuze genezingen, ...*, pp. 30-43. Leuven/Amersfoort: Acco. Voor de psychoanalytische benadering denkt men ook aan Antoon Vergote. Verder dan de algemene kenmerken die hier ook aan bod komen en dan een beknopte analyse van visioenen en stigmata gaat hij niet. Vergote A. (1989). *Bekentenis en begeerte in de religie: psychoanalytische verkenning*, pp. 291-316. Kapellen/Kampen: Nederlandsche Boekhandel.

7 Ibidem, p. 32.

Theologische benadering

In de traditionele theologie scoort religieuze volkscultuur geen hoge cijfers. In Vlaanderen is de theologische reflectie over religieuze volkscultuur haast onbestaande. De enige vermeldenswaardige uitzondering is de voormalige Leuvense hoogleraar Jozef Lamberts.⁸ Ook ‘van hogerhand’ is de belangstelling eerder gering te noemen. Een uitzondering vormen de encyclieken over de rozenkrans van de pausen Leo XIII en Johannes-Paulus II en de apostolische exhortatie *Marialis Cultus* van paus Paulus VI, waarin hij uitvaart tegen pastoraal werkenden die de religieuze volkscultuur verketteren en waarin hij pleit voor een harmonisering van de religieuze volkscultuur met de liturgie. Volksdevoties bevatten veel goeds en daar moet men rekening mee houden in de evangelisatiemethode.⁹ In 2001 publiceert de Congregatie voor de Eredienst en de Sacramenten het *Directorium over Volksvroomheid en liturgie: Principes en richtlijnen*. Totnogtoe is dat het meest omslachtige document vanwege de officiële kerk (zie hoofdstuk 12).

De theologie is een normatieve wetenschap en als dusdanig stuurt ze ervaring, maar door te sturen, genereert ze ook ervaring. Als theoloog beschrijft Jozef Lamberts niet alleen het fenomeen van de bedevaart, maar reikt hij ook criteria aan om de christelijke bedevaart te beoordelen.¹⁰ Een ‘ware christelijke bedevaart’ is in de eerste plaats christocentrisch georiënteerd want in Christus is God de mens ten volle bevrijdend en

8 Lamberts, J. (1997). *Op weg naar heelheid. Over bedevaart en liturgie* (Nikè-reeks, 39), 1997 en Lamberts, J. (1998) (red.), *Volksreligie, liturgie en evangelisatie* (Nikè-reeks, 42). In Nederland is de situatie ‘gemengd’: klassiek geschoolde theologen reflecteren over het fenomeen in een antropologische context; zie bijvoorbeeld de recente werken Barnard, M. & Post, P. (2001). *Ritueel bestek. Antropologische kernwoorden van de liturgie*. Zoetermeer: Meinema en Post, P. & Van Tongeren, L. (red.) (2001). *Devotioneel ritueel. Heiligen en wonderen, bedevaarten en pelgrimages in verleden en heden* (Meander, 2).

9 Gepubliceerd in de *Acta Apostolicae Sedis* 66 (1974) 113-158, vertaald als “*Marialis Cultus*”. *Grondige documentatie van Paus Paulus VI over de vernieuwing der Maria-verering in liturgie en persoonlijke beleving* (Emmen, A., vert.), Amsterdam: Rooms-Katholiek Initiatief-Comité (1976).

10 Lamberts, J. (1997). *Op weg naar heelheid*, pp. 107-115. Leuven: Acco. De theoloog Lambert Leijssen schetst twee samenlevingsmodellen van religieuze volkscultuur en officiële liturgie, zoals die ontworpen werden door Paul Post en Louis-Marie Chauvet in Leijssen L., *Volksreligie en postmoderniteit*, in J. LAMBERTS, *Volksreligie, liturgie en evangelisatie*, 107-128.

helend tegemoet getreden. Concreet betekent dit dat men in bijvoorbeeld de heiligencultus de band met Christus steeds moet belichten. Ten tweede moet de bedevaart Bijbels geïnspireerd zijn door Schriftwoorden te laten opklinken om de heilshistorische context niet te verliezen. Ten derde moet op de bedevaartsplaats de eucharistieviering centraal staan omdat in dat sacrament de christelijke bedevaart haar hoogtepunt bereikt als het pelgrimerende Godsvolk, verzameld rond zijn Heer. Daaruit volgt in de vierde plaats de ecclesiale dimensie van de bedevaart: het bewustzijn dat het de Heer is die de pelgrims bijeenbrengt over de scheiding van rassen en naties heen. In vijfde instantie zou de herbronning, die de bedevaart theologisch beschouwd is, tot levensverandering moeten stimuleren, i.e. de ethische dimensie. Ten slotte mag het bedevaartgebeuren niet losgekoppeld worden van de plaatselijke gemeenschap waarvan men deel uitmaakt. Concreet kan dat door in gebed verbonden te blijven met de bedevaarders of door samen eucharistie te vieren na afloop van de bedevaart.

Vanuit dat theologische standpunt zou vooral de ecclesiale dimensie de christelijke ervaring moeten kleuren. Wanneer bijvoorbeeld in de processie (een ritueel dat men aantreft in elk groot bedevaartsoord) arm en rijk, blank en zwart, ziek en gezond... broederlijk naast elkaar voortschrijden, zouden de bedevaarders het best het samen kerk-zijn ervaren. Op die ogenblikken ervaart men een sterke verbondenheid en eenheid onder de deelnemers (wat ook door empirisch onderzoek bevestigd wordt). Vanuit theologisch standpunt is het de bedoeling die 'neutrale' ervaring van *communitas* om te buigen tot een ervaring van *koinônia* en op basis van de zes voorwaarden die Lamberts opstelde.

Besluit

Aan de hand van de beschrijving van drie verschillende manieren waarop de wetenschap het fenomeen van de religieuze volkscultuur benadert, kunnen heel wat adjectieven genoteerd worden die kenmerkend zijn voor de volksvroomheid, waarbij 'volks' zeker niet langer 'sociaal lager gekwalificeerd' betekent. Die adjectieven luiden: affectief en emotioneel, concreet en herkenbaar, spontaan en niet-reflexief, imaginair en esthetisch, irrationeel, traditioneel, amoreel maar niet immoreel, retributief, maatschappelijk klasse-overschrijdend, historisch 'constant', sacraal antropo-

centrisch, affectief-ervaringsgericht etc. De mix van die kenmerken laat toe te voorspellen dat het fenomeen geen snelle dood zal sterven. Die kenmerken typeren religieuze volkscultuur verrassend genoeg ook als een postmodern fenomeen: de losse binding met de instelling, het ervaringsgerichte, de bricolage van rituelen enzovoort.

De categorie 'religieuze ervaring' is heden in veel theologische discourses een pivotaal begrip, wat duidelijk blijkt uit de verschillende benaderingswijzen van het fenomeen 'religieuze volkscultuur'. De descriptieve wetenschappen tonen duidelijk het belang van de ervaring aan. Ervaring wordt dan begrepen als de concrete existentiële ervaring van de mens die zich inlaat met volksvroomheid en die zijn ervaringen wil plaatsen in een transcendent kader. Ervaring wordt op die manier religieuze geloofservaring, gekenmerkt door affectieve geladenheid en afkeer van abstraherend intellectualisme. Religieuze volkscultuur spreekt bijgevolg erg tot de zintuigen: de talrijke rituelen prikkelen alle zintuigen. De prescriptieve wetenschap (theologie) beklemtoont de ervaring van het deel uitmaken van de geloofsgemeenschap en schept daarvoor de liturgische voorwaarden.

[Dit boek is online te koop \(klik hier\)](#)

De kerken lopen leeg, de kapelletjes stromen vol. Alhoewel het niet zo'n vaart loopt, wijst deze vaak gehoorde uitspraak op de blijvende populariteit van 'volksdevotie'. Deze term omvat een rijk palet aan fenomenen: heiligenverering, relikwieën, mirakels, bedevaartsoorden en pelgrimages, geloof en bijgeloof, rituele elementen zoals wijwater, amuletten, prentjes, rozenkransen ...

Alledaags geloof gaat dieper in op enkele bijzondere aspecten van de christelijke religieuze volkscultuur in Vlaanderen. Een eerste bijdrage focust op het fenomeen zelf en zoekt naar een definitie. Dat is een complexe zaak, want niet alleen het volk beoefent volksdevotie. Ook hogere sociale klassen gaan op bedevaart, bidden litanieën, branden kaarsjes en zo meer.

Daarna komen talrijke fenomenen aan bod. Waarom laat men bijvoorbeeld de meeste christelijke gebruiken steeds teruggaan tot Keltische of Germaanse precedentes, terwijl daar helemaal geen bewijs voor is? Waarom is er zo weinig verering voor de heilige Damiaan, nochtans verkozen tot 'grootste Belg'? Welke invloed hebben natuurverenigingen gehad op het gebruik van dieren in de (religieuze) volkscultuur? Werd er in de zeventiende eeuw ook al aan marketing gedaan op bedevaartvaantjes? Is er een verband tussen religieus toerisme en religieuze volkscultuur? Waar komen kapelletjes vandaan? Hebben kapelletjes bij een bron of een oude eik werkelijk Keltische wortels? Een antwoord op al deze vragen lees je in **Alledaags geloof**.

Hans Geybels studeerde moderne geschiedenis en godgeleerdheid aan de KU Leuven en de universiteit van Oxford. Hij promoveerde met een dissertatie over de geschiedenis van de religieuze ervaring. Vervolgens werd hij woordvoerder van kardinaal Danneels. Hij is halftijds docent aan de faculteit Godgeleerdheid en Religiestudies van de KU Leuven. Zijn academische interesses gaan uit naar de relaties tussen de Kerk en de media en religieuze volkscultuur, waarover hij nationaal en internationaal publiceert.

