

Hoe beleven wij Religie in Maastricht?

De culturele biografie Zicht op Maastricht en de versterking
van de identiteit van de lokale bevolking

Eindwerkstuk periode E/F

Mirthe Faverey

I041130

Afstudeerdatum 31 december 2006

Begeleider: Joop de Jong

Master Cultuur: Beleid, Behoud & Beheer

Faculteit der Cultuur- en Maatschappijwetenschappen

Universiteit Maastricht

Inhoudsopgave:

Inleiding.....	2
Beschrijving van het project.....	4
Kritiekpunten.....	7
Versterking van de identiteit van de bevolking: Verschillende Perspectieven.....	10
Kruisen en Kapellen.....	13
Omstreden Devoties.....	22
De Heiligdomsvaart Maastricht.....	25
Moderne Bedevaarten.....	28
De Zwarte Christus.....	31
Literatuur.....	34

Inleiding

In het kader van de master 'Cultuur: Beleid, Behoud en Beheer' aan de Faculteit der Cultuur- en Maatschappijwetenschappen van de Universiteit Maastricht heb ik drie maanden stage gelopen bij het project 'De Culturele Biografie van Maastricht'. Doelstelling van de Culturele Biografie van Maastricht is enerzijds het ontwikkelen van de Digitale Culturele Biografie, een website met multimediale items over de geschiedenis van Maastricht en ruimte voor discussie, en anderzijds het organiseren van een aantal manifestaties in de stad. Uitgangspunt daarbij is de cultuurhistorie van de stad Maastricht. Binnen het project is gekozen voor een benadering waarbij de sporen uit het verleden als aanknopingspunten gebruikt worden om het doek dat doorgaans voor het Maastrichtse verleden hangt, voor een zo breed mogelijk publiek te lichten. Het is een website voor de bewoners van de stad, de toeristen en voor geïnteresseerden buiten Maastricht.

Tijdens mijn stage ben ik betrokken geweest bij de ontwikkeling van de Digitale Culturele Biografie. Ik heb een item gemaakt voor de website rondom het Generaalshuis, het in 1805 door Petrus Franciscus de Ceuleneer (1743-1816) gebouwde stadspaleis aan het Vrijthof. Ik heb daarbij de verschillende historische gebeurtenissen rondom dit gebouw tot een multimediale presentatie verwerkt. Mijn werk voor de Culturele Biografie Maastricht heb ik met veel plezier gedaan en ik heb veel geleerd, maar ik zou geen kritische student zijn, als ik niet ook een aantal kritiepunten had.

De website is mooi geworden en zeer professioneel te noemen. Ze bestaat uit een dertigtal toegankelijke en onderhoudende multimediale presentaties, die tegelijkertijd goed geschreven en wetenschappelijk verantwoord zijn. De hoogtepunten uit de geschiedenis van Maastricht worden in deze dertig korte items gepresenteerd. Toch blijft de site mijns inziens te veel in feiten, jaartallen en grote overzichten van de geschiedenis steken. Waarschijnlijk komt de in cultuurhistorie geïnteresseerde toerist goed aan zijn trekken, maar in hoeverre zal de lokale bevolking zich in de geboden multimediale presentaties herkennen?

De Culturele Biografie pretendeert iedereen te bedienen, van de ongeschoolde tot de intellectueel, van jong tot oud, van Maastrichtenaar tot toerist. Daarbij lijkt de belangrijkste doelgroep toch wel de lokale bevolking te zijn. Als we de informatiefolders en pr-briefjes lezen van 'Zicht op Maastricht' ontstaat het beeld dat het hier vooral om een website 'door en voor Maastrichtenaren' gaat.¹ De meest concrete vertaling hiervan vormt het Oral History-project en de mogelijkheid tot het aanleveren van eigen bijdragen door de bevolking. Middels mondelinge getuigenissen – in de vorm van interviews gehouden door de medewerkers van de Culturele Biografie – zouden de belevingen en interpretaties van de Maastrichtenaren rondom de verschillende historische onderwerpen worden gepresenteerd. De hoop is dat deze presentaties zullen worden aangevuld door de bevolking, daartoe geprikkeld door de items en de interviews.

Volgens de bedenkers en makers van het project moet een culturele biografie bestaan uit verschillende verhalen en een veelvoud aan perspectieven.² Het project werd aangekondigd met termen als meerduidigheid van de geschiedenis, subjectiviteit, verschillende standpunten, dialoog en persoonlijke beleving.³ Zijn deze noties alleen van toepassing op de Oral History-laag (toen de site bijna af was bestond deze nog maar uit acht à negen interviews) of ook op de andere lagen van de website? Hoe verhoudt zich dit gegeven tot de versterking van de identiteit⁴ van de Maastrichtse bevolking?

Een van de grondleggers van het concept van de 'Culturele Biografie', is Gerard Rooijackers. Bij deze cultureel-antropoloog staat het uitgangspunt van een biografie, bestaande uit een veelvoud aan narratieven centraal.⁵ Ik zal in dit stuk onderzoeken in hoeverre dit concept van de Culturele Biografie terugkomt in de culturele biografie van Maastricht om zo een beter zicht te krijgen op de manier waarop in 'Zicht op Maastricht' geprobeerd is recht te doen aan de identiteit van de plaatselijke bevolking. Op welke manier is er in 'Zicht op Maastricht, biografie van een stad' geprobeerd de Maastrichtse

¹ Zie bijvoorbeeld *De Culturele Biografie van Maastricht, het verhaal van de cultuur en de cultuurgeschiedenis van de stad*. Gemeente Maastricht.

² Stuurgroep Culturele Biografie Maastricht, 2005

³ Bespreking Culturele Biografie Maastricht, januari 2006, Taverne, 2003.

⁴ 'De' identiteit van de Maastrichtse bevolking bestaat niet. De identiteit van de Maastrichtenaren is niet een soort onveranderlijke kern, maar het is een sociale constructie. Doormiddel van verhalen, beschrijvingen en beelden worden 'Maastrichtse eigenschappen' geconstrueerd, waarmee Maastrichtenaren zich kunnen gaan identificeren. Er zijn altijd meerdere verhalen over zo'n identiteit in omloop, bepaalde verhalen verdwijnen en er komen weer nieuwe bij.

⁵ Zie Rooijackers, 1999a en 1999b

bevolking te representeren? Hoe groot is de kans dat de identiteit van de bevolking door het project wordt versterkt? Deze vragen vormen de leidraad voor de eerste helft van dit stuk. In de tweede helft van dit stuk zal ik een aantal suggesties doen voor onderwerpen en presentatievormen die mijns inziens beter recht doen aan de identiteit van de lokale bevolking. Maar eerst zal ik beginnen met een beschrijving van het project, waarna de culturele biografie van Maastricht geanalyseerd en geëvalueerd kan worden.

Beschrijving van het Project

De gemeente Maastricht stelde in de Cultuurvisie van 2002-2010 in het programma Cultureel Erfgoed en Musea, dat Maastricht over een rijk aanbod aan cultureel erfgoed beschikt, maar dat dit cultuurhistorische potentieel van de stad niet voldoende wordt benut.⁶ Maastricht beschikt over een unieke stadsgeschiedenis en over een compact historisch centrum. De erfgoedinstellingen weten dit voordeel echter niet voldoende uit te buiten. Ze zijn te versnipperd, samenhang ontbreekt en de instellingen zijn niet altijd even professioneel. Een culturele biografie voor Maastricht zou hier verandering in kunnen brengen. Enerzijds bestaat zo'n culturele biografie uit een website waarin de belangrijkste verhalen over de Maastrichtse geschiedenis verteld worden en anderzijds bestaat zij uit een groot aantal manifestaties en evenementen in de stad, die bewoners en bezoekers bij de geschiedenis van de stad moeten betrekken. Tenslotte moet zij de basis gaan vormen voor het toekomstig stedelijk beleid voor cultureel erfgoed en met name de erfgoedinstellingen stimuleren tot meer samenwerking.⁷

Het project is mede opgestart vanuit het inzicht dat Maastricht op cultuur en cultuurhistorie kan inzetten om de stedelijke economie te versterken. In het TNO-rapport, geschreven in opdracht van de Gemeente, wordt geconcludeerd dat de combinatie van bestaande culturele voorzieningen met nieuwe ontwikkelingen – met name een excellente vormgeving! – belangrijke factoren zijn in het aantrekken van toeristen en de creatieve klasse. De creatieve klasse - een door Richard Florida signaleerde nieuwe groep - zou

⁶ Bodea, 2005

⁷ Lagroup, 2003

⁸ Bodea, 2005

van groot belang zijn voor de innovatie en economische groei van een bepaalde stad of regio.⁸

De culturele biografie van Maastricht moet een gericht beleidsinstrument zijn in de promotie van Maastricht als een ‘creatieve stad’, die bezoekers van buiten Maastricht, van binnen Maastricht en op de lange termijn zelfs mensen aantrekt die in Maastricht zouden willen gaan wonen.⁹ Daarvoor formuleert zij een coherent, verkoopbaar imago, gebaseerd op haar stedelijke identiteit: *Europese stad met zuidelijke allure*. Dit wordt genoemd *City-branding*, het ‘merken’ van de stad; het opsporen, versterken en exploiteren van het historisch-culturele imago van de stad.¹⁰

Een digitale culturele biografie wordt beschouwd als het meest geschikte medium om dit Maastrichtse imago gestalte te geven. Het moet hierbij om een innovatieve wijze van presenteren gaan, zowel naar vorm als naar inhoud.¹¹ De verschillende onderwerpen uit de geschiedenis worden op een vernieuwende manier behandeld op de site, met filmpjes, demo’s en multimediale visuele effecten. Connotaties van het consumeren van de Maastrichtse cultuurhistorie als spannende, eigentijdse ervaringen worden zo in het leven geroepen. Dit laatste is zeer belangrijk omdat, zo stellen de auteurs van het *Eindrapport De culturele biografie van Maastricht* “er de laatste jaren een verschuiving zichtbaar is van het verzamelen van bezit naar het verzamelen van betekenisvolle ervaringen, die alles te maken heeft met het voeden van de zintuigen”.¹²

De digitale culturele biografie is inhoudelijk vernieuwend omdat ze objecten niet langer musealiseert of sacraliseert, zoals dat in de musea gebeurt – isoleert van hun natuurlijke ruimtelijke context en vervolgens esthetiseert – maar presenteert op de plaats waar ze zich daadwerkelijk in de stad bevinden. De culturele biografie laat de betekenissen zien die de artefacten – de gebouwen, de vestingwerken, het stratenplan, schilderijen en teksten – gehad hebben en hebben voor opeenvolgende generaties.¹³ Het is de bedoeling dat de bezoekers van de site aangespoord worden om de objecten zelf in

⁹ Bodea, 2005

¹⁰ Taverne, 2003

¹¹ Lagroup, 2003

¹² Ibid, p.12

¹³ Taverne, 2003

de stad te gaan bekijken en bezoeken en dat het decor dat de stad vormt, voor hen gaat leven.

De digitale culturele biografie wil de presentatie van de Maastrichtse cultuurgeschiedenis eerder verhaalgericht gestalte geven dan objectgericht. Zoals gezegd leidt een objectgerichte presentatie al snel tot esthetisering en isolering van de objecten. De culturele biografie wil juist aansluiten bij de verschillende verhalen die er in de stad over de objecten en de geschiedenis als geheel voorhanden zijn. 'In een eeuw waarin de maatschappij wordt gekenmerkt door wetenschap en rationalisme, door analyse en pragmatisme, een waarin symboolanalisten de hoogste posities bekleden, zijn het juist emoties, verhalen, beschrijvingen en waarden die allemaal op het toneel terugkeren'.¹⁴ De reden dat juist voor verhalen wordt gekozen, is dat deze verhalen identificatie mogelijk maken: door herkenning en inleving worden mensen van nu aangesproken en verleid verder kennis te nemen van cultuurhistorische onderwerpen'.¹⁵

Naast de doelgroepen van cultuurhistorisch geïnteresseerden (mensen die primair voor de cultuurhistorie komen), de potentieel cultuurhistorisch geïnteresseerden (mensen voor wie de cultuurhistorie voornamelijk een aantrekkelijk decor vormt voor andere activiteiten als winkelen en uit eten gaan, waarvan een deel zou kunnen worden overgehaald kennis te nemen van de cultuurhistorie), onderwijsinstellingen en hun studenten (basis, middelbaar en hoger) in Maastricht en omgeving, wordt de doelgroep inwoners van Maastricht onderscheiden. Het gaat bij dit project niet alleen om imagebuilding om in een steeds verder globaliserende, kapitalistische wereld overeind te blijven en om het lokken van zoveel mogelijk toeristen, maar ook om een project waar de inwoners van Maastricht zelf iets aan hebben.¹⁶

Een culturele biografie vertelt de levensloop van de stad Maastricht en heeft dus in de eerste plaats betrekking op de inwoners zelf. Het is de culturele biografie van hun stad, over hun stad, maar ook de culturele biografie *voor* de stad. Het is daarom belangrijk dat bewoners zich in de geboden verhalen kunnen herkennen en dat er draagvlak ontstaat voor de culturele biografie bij de bevolking.¹⁷ Ook Gerard Rooijackers

¹⁴ Lagroup, 2003, p.14

¹⁵ Taverne, 2003, p.20

¹⁶ Lagroup, 2003

¹⁷ Stuurgroep Culturele Biografie Maastricht, 2005

stelt in zijn concept voor de culturele biografie: ‘Een waarachtige betekenisruimte ontstaat pas waar draagvlak is voor de eigen veelzijdige, polychrone cultuur’.¹⁸ Het is juist voor de lokale bevolking van groot belang kennis te nemen van de geschiedenis van de stad.

Bij de culturele biografie gaat het niet alleen om verschillende verhalen maar ook om verschillende perspectieven op de historische feiten en gebeurtenissen.¹⁹ Het gaat bij een culturele biografie om de vele verschillende betekenissen die de objecten en gebeurtenissen voor de bewoners hebben gehad en die zij voor de bewoners hebben. Volgens Pieter Caljé, lid van de stuurgroep culturele biografie Maastricht houdt dit het gegeven in van principiële meerduidigheid, betekenisgeving, discussie en dialoog.²⁰ De architectuurhistoricus Ed Taverne stelt het in het rapport van Lagroup als volgt:

‘Wil de cultuurhistorie zich in de toekomst daadwerkelijk een plaats veroveren in de buitenwereld, dan dient voor alles ruimte te worden geschapen voor interessante confrontaties tussen verschillende kennissoorten over het landschap. Het is daarbij van groot belang om in de publieke belevingswereld de aanknopingspunten op te sporen om historische verhalen breed toegankelijk en begrijpelijk te maken voor de hedendaagse bewoners, bezoekers, gebruikers en vormgevers van onze landschappen. Nooit kan het daarbij de primaire opzet zijn om de rijkdom aan verhalen over het landschap te reduceren of ondergeschikt te maken aan wetenschappelijke reconstructies. Het Nederlandse landschap blijft een ‘landschap in meervoud’ en dat geldt niet alleen voor zijn economische gebruiksfuncties maar evengoed voor zijn rol bij de productie van herinneringen en historische ervaringen’. Wat hier gezegd wordt over het landschap in algemene zin, is in hoge mate van toepassing op wat beschouwd kan worden als de meest geconcentreerde vorm van het cultuurlandschap, de stad. In een ‘culturele biografie’ figureren steden op de eerste plaats als het toneel voor de meest uiteenlopende varianten van het menselijke bestaan.²¹

Het gaat hier dus om een wijze van presenteren die aansluiting zoekt bij aanknopingspunten in de publieke belevingswereld, sterker nog, het publiek wordt als uitgangspunt genomen.²²

Kritiekpunten

¹⁸ Rooijackers, 1999b, p. 288

¹⁹ Stuurgroep Culturele Biografie Maastricht., 2005

²⁰ Bespreking Culturele Biografie Maastricht, januari 2006.

²¹ Taverne, 2003, p.19

²² Stuurgroep Culturele Biografie Maastricht., 2005

Wie bovenstaande doelstellingen goed in ogenschouw neemt, ziet al snel een tegenstrijdigheid in het concept. Hoe laat het gegeven van verschillende perspectieven zich rijmen met de manier waarop *city-marketing* en *city-branding* hier zijn opgevat? Om mee te kunnen met de globale, economische ontwikkelingen bouwt de culturele biografie aan een verkoopbaar imago, dat van *Europese stad met zuidelijke allure*. Er is gekozen voor één vaststaande, coherente identiteit voor de culturele biografie.²³ Deze identiteit is door Taverne onderverdeeld in vier vaste, chronologische identiteiten: Maastricht als Romeinse stichting, Maastricht als Middeleeuws religieus centrum, Maastricht als vroegmoderne garnizoenstad en Maastricht als industriestad.²⁴

Terecht constateert Bram Rooijackers in zijn paper ‘*Stories from the Past: Writing the Cultural (Auto-)Biography of Maastricht*’ : “However, a multitude of narratives suggests that a single historical event or object is told through different perspectives. The identities of the cultural biography are all separated chronologically, and while they certainly offer different perspectives, these do not apply to the same historical events”.²⁵ De vier identiteiten zijn vier verschillende narratieven, maar ze hebben niet betrekking op dezelfde gebeurtenis of hetzelfde feit, het gaat niet om verschillende betekenissen en verschillende interpretaties van hetzelfde onderwerp.

De vier identiteiten representeren verschillende narratieven, maar zijn niet uitputtend voor alle verhalen in Maastricht, of voor alle mogelijke identiteiten.²⁶ Pieter Caljé, lid van de stuurgroep culturele biografie Maastricht, legt uit dat dit een organisatorische keuze is. Zonder deze structuur zou de culturele biografie niet begrijpelijk zijn. Ook geeft hij aan dat het bij de culturele biografie moet gaan om een ‘marketable identity’, ten behoeve van city-branding moet een duidelijk imago worden geformuleerd. Anderzijds moet het gaan om versterking van de identiteit van de bevolking. Ook daarvoor is een coherente, vaste identiteit nodig.²⁷

Het gegeven van de verschillende perspectieven en betekenissen is vertaald naar het oral history project en de mogelijkheid die de bevolking op de site geboden wordt om

²³ Taverne, 2003

²⁴ Ibid

²⁵ Rooijackers, 2006, p.9

²⁶ Rooijackers, 2006

²⁷ Ibid

zelf bijdragen te leveren. In deze ‘vierde laag’, zoals dit onderdeel door het redactieteam genoemd wordt, zou ruimte zijn voor discussie en dialoog en voor het toevoegen van nieuwe of alternatieve betekenissen en interpretaties. Voor de ondersteuning van identiteit van de bewoners zou een coherent, eenduidig beeld gegeven moeten worden van de (geschiedenis van de) stad, maar juist op de plek waar de identiteit van de bewoners het meest direct wordt gerepresenteerd, namelijk in de vierde laag, wordt dat coherente, eenduidige beeld opgeblazen. Waar de bewoners zelf het woord krijgen blijft er niet veel van eenheid over en gaat het om verschil.

De vier identiteiten, aldus Pieter Caljé, geven de structuur waarbinnen de Maastrichtenaren zelf hun eigen verhaal kunnen toevoegen.²⁸ Maar de vierde laag neemt geen gelijkwaardige positie in ten opzichte van de overige drie lagen, die opgebouwd zijn volgens de vier identiteiten van Maastricht. Het hoofdnarratief, de rode draad van de site, bevindt zich in de eerste drie lagen en neemt in de site als geheel een belangrijker plaats in. Daarbij dient opgemerkt te worden dat het aantal oral-history interviews dat is afgenomen zeer klein is - toen de website bijna klaar was waren er acht à tien interviews - en dus niet in verhouding staan tot de dertig items die in de eerste drie lagen zijn verwerkt. Tenslotte dient gezegd te worden dat door wetenschappers vervaardigde verhalen, nog altijd meer gewicht en status hebben dan de zeer ‘subjectieve’ verhalen van bewoners.

Naar mijn idee is de oral history-laag als vertaling van *de principiële meerduidigheid van de culturele biografie*, niet voldoende. Meerduidigheid en betekenisgeving, confrontaties van verschillende perspectieven en het opvoeren van verschillende contexten waarin historische gebeurtenissen en objecten staan, vormen het hart van het concept van de culturele biografie en zijn als zodanig ook in de doelstellingen opgenomen.²⁹ Deze principes zouden niet alleen tot de oral-history laag beperkt moeten blijven, maar in de items – de presentatie van de onderwerpen door de makers van de site – moeten terugkomen.

Een aantal belangrijke doelstellingen is mijns inziens niet gehaald. De items bestaan uit eenduidige verhalen, die een overzicht geven van de belangrijkste

²⁸ Rooijackers, 2006

²⁹ Zie Rooijackers, 1999a

gebeurtenissen en feiten rondom een gebouw of een object. Er worden verschillende verhalen verteld over verschillende onderwerpen, maar geen verschillende perspectieven of verschillende manieren waarop een gebeurtenis of fenomeen beleefd kan worden of geïnterpreteerd wordt, geboden.

Ook lijkt de verhaalgerichte presentatie tegenover de objectgerichte presentatie onderweg gesneuveld te zijn. De presentatie van de geschiedenis van Maastricht wordt geheel opgehangen aan de 'sporen', ze zijn geordend in items die betrekking hebben op de objecten in de stad (de Sint Servaas, het Heimo-kapiteel, het Boschstraatkwartier, de Sint Martinuskerk, enz). De verhaalgerichte presentatie moest juist een licht werpen op de stad vanuit de ervaring en vanuit de beleving, het zou ook moeten gaan om emoties, waarden, beschrijvingen en indrukken.³⁰ In de vormgeving zijn deze vernieuwende elementen weliswaar terug te vinden, maar niet in de inhoud. Het blijft dan zeer oppervlakkig. Op het vlak van de inhoud krijgen we nog steeds te maken met overzichten van feiten en gebeurtenissen. Deze haken uiteraard in op verhalen en presenteren onderdelen van verhalen, maar zijn qua narratieve presentatie weinig verhalend.

Versterking van identiteit van de bevolking: verschillende perspectieven

In het concept van de culturele biografie van Maastricht zit dus een paradox. Enerzijds moet de site een coherent, vast beeld geven van Maastricht, de vier chronologische perioden in het leven van de stad hebben haar gemaakt tot wat zij is. In gesprekken die ik met het redactieteam had tijdens mijn stage, bleek dat ook het redactieteam zich er van bewust is dat dit een karikatuur is van de geschiedenis en dat onder de identiteit van een stad veel meer is te vatten. Maar dit duidelijke imago is nodig om de stad te 'merken' en bovendien is het nodig om de bewoners in hun 'Maastrichtenaar-zijn' te ondersteunen.

Dit laatste argument suggereert dat een eenduidig historisch verhaal mensen een beter beeld zal geven van de identiteit van hun stad, voor hen wordt duidelijker wat Maastricht is en wat de waarde van Maastricht is. Er wordt een gemeenschappelijke identiteit gecreëerd op basis van het woonachtig zijn in een stad. Dit zou kunnen

bijdragen aan de eigenwaarde van mensen en aan de manier waarop ze zich tot andere Maastrichtenaren en tot niet-Maastrichtenaren kunnen verhouden. Er wordt benadrukt dat de bewoners van Maastricht een gemeenschappelijk verleden hebben, de stad zoals ze nu is is de uitkomst van haar vier identiteiten. Het concept lijkt hier gestoeld op eenheid, maar ze is ook gestoeld op verschil. Op de site kunnen de bewoners hun eigen geschiedenis in de stad kwijt. Hier is ruimte voor beleving van het erfgoed, discussie over de geschiedenis en verschillende percepties van de geschiedenis.

Ik ben van mening dat het hier niet echt om een paradox gaat, maar om een concept waarin 'eenheid' uiteindelijk bovenaan staat. Niet de identiteit van de stad staat ter discussie, haar geschiedenis loopt van a naar b en dit impliceert ook een vaste betekenis van de stad in het heden en in de toekomst. Het hoofdnarratief van de site staat vast en wordt aangeleverd door de kenners. De bewoners mogen het in de vierde laag vooral over zichzelf hebben, ze hebben het over hun eigen geschiedenis of over hun specifieke opvatting van de geschiedenis. Het gevaar bestaat dat het hier al vlug zal blijven bij 'ik mijn mening en jij jouw mening', zonder dat er een substantiële discussie ontstaat over de identiteit en betekenis van de stad, en uiteindelijk - dat is de consequentie - ook over de richting waarin de stad zich zou moeten ontwikkelen. Het gevaar bestaat dat burgers niet werkelijk betrokken worden bij het beheer en de ontwikkeling van hun stad. De gemeente kan haar gang gaan met Maastricht terwijl de bewoners zich verliezen in nostalgie of in hun persoonlijke geschiedenis.

Mijns inziens biedt het concept van de digitale culturele biografie van de stad de mogelijkheid tot een dialoog. Die ontstaat niet wanneer de 'officiële geschiedschrijving van Maastricht' en de meningen, verhalen, belevingen en identiteiten van bewoners elkaar niet ergens ontmoeten. De betekenis van verschillende perspectieven en verhalen wordt in 'Zicht op Maastricht, biografie van een stad' gereduceerd tot een allegaartje van individuele opmerkingen en anekdotes, tot een willekeurige verzameling van reacties van bewoners. Maar de burger heeft er weinig aan zijn mening bevestigd te zien in de vierde

30 Een verhaalgerichte presentatie is een integrale benadering van de geschiedenis. De objecten worden 'ingebed' in een web van verhalen over de geschiedenis. Bij een objectgerichte presentatie beperkt men zich tot de meest directe feiten over de objecten.

laag, noch heeft hij er veel aan het ´roemruchte` verleden van zijn stad telkens gevierd te zien in de overige lagen.

Oral-history specialist John Tosh merkt terecht op dat het er bij oral-history niet om moet gaan het volume van de stemmen luider te maken, maar dat oral history een belangrijke rol kan spelen in het begrijpelijk maken van de stemmen.³¹ Het individu moet instrumenten krijgen aangereikt waarmee hij zijn eigen stem, zij eigen identiteit kan *plaatsen*. Interessant wordt het, als hij verhalen tot zich kan nemen die iets over hem zelf vertellen, of die bijvoorbeeld zijn eigen wereldbeeld bevestigen, maar die hem toch nog een stap verder brengen. ´Waarom denk ik zo?` ´Hoe is het zo gekomen dat wij zo leven?` Versterking van identiteit van de bewoners bestaat er noch uit één dominant verhaal te vertellen dat de rijkheid en complexiteit van het verleden ontkent, noch bestaat versterking van identiteit van de bewoners eruit elk individu de microfoon te geven.

Veel interessanter is het op zoek te gaan naar perspectieven in de geschiedenis en op het erfgoed, die licht zouden kunnen werpen op de werelden van de lokale bevolking nu. Het gaat er daarbij om perspectieven aan te bieden die bruggen slaan tussen de leefwerelden van de bevolking en de geschiedenis. Deze perspectieven zijn per definitie verschillend, want substantiële discussies kennen meerdere kanten. De lokale bevolking is geen homogene groep waarvan ieder ´lid` dezelfde behoeften en voorkeuren heeft. Mensen moeten in staat gesteld worden zelf op zoek te gaan naar de perspectieven die hun wereldbeeld aanvullen, bevestigen of ermee strijdig zijn, al naar gelang hoe diep ze willen gaan. De site moet dus ook een flinke portie diepgang hebben, men moet laten zien hoe belangen van bepaalde groepen en categorieën waarmee mensen de wereld betekenis geven, zijn verweven met bestaande tradities, met materieel en immaterieel erfgoed en met de strijd rondom en betekenisgeving van erfgoed.

Hoe zou hier concreet invulling aan kunnen worden gegeven in de digitale culturele biografie? In het hierna volgende gedeelte van dit werkstuk zal ik proberen het model van een pluriforme multimediale presentatie uit te werken aan de hand van het onderwerp ´religie in Maastricht`. Limburg en Maastricht worden altijd sterk geassocieerd met het katholieke verleden, waarbij het soms niet alleen blijft bij typering maar ook stereotype beelden –zelfs in de officiële literatuur – veelvuldig worden

³¹ Tosh, 1984

geproduceerd en gereproduceerd.³² Wat vinden we van die beeldvorming, wat is de beeldvorming precies en hoe juist is deze? Vanaf de jaren zestig was er een teruggang in katholieke rituelen in Limburg zichtbaar. Vanaf de jaren tachtig ontstond er echter een opleving in katholieke rituelen, niet alleen in Limburg maar in heel Nederland. Tegen de verwachting in werden katholieke rituelen in de trend van toenemende ontkerkelijking juist populairder. Deze populariteit lijkt aan te houden.³³ Heeft deze trend ook consequenties voor de inhoud van het katholieke geloof en voor de manier waarop mensen hun geloof hier beleven? Ik zal vijf voorbeelden geven van mogelijke items rondom katholieke culturen in Maastricht: kruisen en kapellen, omstreden devoties, de Heiligdomsvaart in Maastricht, moderne bedevaarten en de Zwarte Christus.

Kruisen en Kapellen

Openluchtkruisen en kapellen zouden een prachtig onderwerp vormen om de rubriek 'religie in Maastricht' mee te openen. Kruisen en kapellen hebben sterke connotaties met de dagelijkse leefruimte en de gewone mensen. Ze worden vaak geassocieerd met 'folklore', het boerenleven, volksreligiositeit en het Limburgse cultuurlandschap. Aan de hand van het onderwerp kruisen en kapellen zou een aantal perspectieven geboden kunnen worden op (de constructie van) volksreligiositeit, het Limburgse cultuurlandschap en de identiteit van het 'katholieke Limburg'. Doormiddel van een toegankelijke presentatie van deze perspectieven zou in dialoog met de bevolking onderzocht kunnen worden in hoeverre kruisen en kapellen iets van het 'volk' waren en nog steeds zijn. Welke rol spelen en speelden deze objecten in de levens van de Maastrichtenaren en andere Limburgers, welke betekenissen hebben deze relictten van de katholieke volkscultuur, of zijn het helemaal geen relictten maar behoren ze meer dan ooit tot de levende cultuur?

Limburg telt honderden kruisen en kapellen. De weg- en veldkruisen volgen elkaar in veel gebieden soms om de paar kilometer op. Kapellen treft men regelmatig aan in het open land. Veel dorpen en steden beschikken over een eigen devotiekapel en de

³² Nissen, 1996

³³ Heesewijk, 1997

stad Maastricht vormt hierin geen uitzondering. Maastricht beschikt over vier of vijf wegkapellen en in de gemeente Maastricht zijn 38 wegekruisen geregistreerd.³⁴ De meeste openluchtkruisen staan in de buitenwijken van Maastricht, in Amby, De Heeg, Heugem, enz. Ze staan in de buitenste ring van de stad. De kruisen en kapellen verbinden Maastricht met de provincie, ruimtelijk en historisch vormen ze een schakel tussen de stad en het platteland. Niet onbelangrijk voor de identiteit van de stad Maastricht lijkt mij haar geografische ligging.

Hoe zou een item over kruisen en kapellen eruit kunnen zien? In de eerst laag van dit item zouden de verschillende soorten kruisen en de openluchtkapel gepresenteerd kunnen worden. Via icoontjes kan men doorklikken naar het grenskruis (om de grens tussen twee territoria af te bakenen) het hagelkruis of vroomheidskruis (om de zegen over het werk en de opbrengsten van de boer af te smeken), het devotiekruis (een spontane uiting van het geloof), het memoriekruis of ongeluiskruis (om een dodelijk ongeluk te herdenken, meestal een verkeersongeluk), het herdenkingskruis (ter herinnering aan een ramp of oorlog) het moordkruis (om de voorbijganger op te roepen te bidden voor het zieleheil van het vermoorde slachtoffer), het rechtskruis of zoenkruis (een kruis dat krachtens een gerechtelijk vonnis geplaatst werd door de dader) en het missiekruis, (ter herinnering aan een katholieke ‘volksmissie’).³⁵ Ik zou aan deze rij nog het ‘bezweringskruis’ willen toevoegen. Dit type kruis zou vlak na de kerstening geplaatst zijn om boze geesten te weren, meestal op een kruisweg. Dit gebruik zou een restant zijn van heidens bijgeloof.³⁶ Er is geen bewijs voor dat er vlak na de kerstening al kruisen op het land geplaatst werden en evenmin is er iets bekend over deze functie van het openluchtkruis.³⁷ Maar dit is een zeer populaire opvatting en daarom lijkt het me toch zinnig om ook dit kruis de revue te laten passeren. Een goed voorbeeld van een staaltje actuele betekenisgeving en betekenisbeleving! En al bestaat er dan geen bewijs voor, helemaal onwaarschijnlijk lijkt deze theorie me ook niet.

Onder elk icoontje zou een beschrijving kunnen staan van het desbetreffende kruis van waaruit men dan weer door zou kunnen klikken naar de exemplaren waarover

³⁴ CD-rom Kruisen en Kapellen in Limburg, 2004

³⁵ Egelie, 1983

³⁶ Schuyf, 1995

³⁷ Nissen, 2004

interessante verhalen bekend zijn. De Stichting Kruisen en Kapellen Limburg' heeft een CD-rom uitgegeven met beschrijvingen van al deze religieuze objecten in Limburg³⁸ en de bundel 'Kapellen in Limburg' van Vera Hamers geeft een uitgebreide presentatie van een groot aantal Limburgse kapellen en hun devoties.³⁹ Veel verhalen staan in de verschillende regionale boekjes van de Stichting Kruisen en Kapellen en ook in de Limburgse Dagbladen is het één en ander te vinden.⁴⁰

De tweede laag is een kunsthistorische beschrijving van deze 'markeringstekens' en bidhuisjes. Het proefschrift van Pater Egelie '*Gietijzeren Wegkruisen in Limburg*' uit de jaren tachtig is nog altijd de meest gedetailleerde kunsthistorische inventaris van de veld en -wegkruisen in Limburg. Egelie gaat uitgebreid in op de maak, handel en symboliek van de gietijzeren kruisen.⁴¹ Voor de kapellen verwijs ik naar de CD-rom Kruisen en Kapellen in Limburg, naar het boek van Vera Hamers en het archief van de Stichting Kruisen en Kapellen in Limburg.

De derde laag zou kunnen bestaan uit de specifieke rituelen rondom de kruisen en kapellen. Hier wordt een dichte verwevenheid zichtbaar van de kruisen en kapellen met de levenscyclus. Men las de rozenkrans bij sterfgevallen bij kruisen en kapellen, huwelijksparen bezochten ze op hun huwelijksdag, eenmaal per jaar werden er heilige communicanten afgehaald, kapellen dienden als rustplaats voor begrafenisstoeten, kruisen dienden als markeringspunten voor de lijkweg, aan kruisen werden offergaven geschonken ter nagedachtenis van overleden buurtbewoners, er werd een kruis geplaatst voor de gelukkige liefde van Jan Nefkens en Sassen van Ysselt,⁴² een gouden huwelijksfeest werd gevierd bij een kruis, de St. Annakapel werd vaak door aanstaande moeders bezocht. Bij bijna alle kruisen en kapellen kwamen (en komen?) de buurtbewoners regelmatig samen voor gebed, bijvoorbeeld voor de genezing van een buurtgenoot of bij onheil. Om alleen te kunnen bidden brengen bewoners vaak een bezoek aan hun veld- of dorpskapel.⁴³

³⁸ Zie CD-rom Kruisen en Kapellen in Limburg, 2004

³⁹ Zie Hamers, 1999

⁴⁰ Zie bijvoorbeeld het krantenarchief van het Centre Céramique.

⁴¹ Zie Egelie, 1983

⁴² Tielemans, 1990

⁴³ Nissen, 2004, Tielemans, 1990

Een belangrijke handeling van de bewoners van de buurt is het schoonhouden en versieren van de objecten. De kruisen werden met kransen omhangen en op de altaren van de kapellen werden vazen met bloemen geplaatst. Een traditionele handeling verbonden met openluchtkruisen bestond uit het groeten, waarbij de mannen de hoed of pet afnamen. Een kruis is vaak een oproep tot het doen van een schietgebedje, waar de voorbijganger gehoor aan kan geven. De veld- en wegkruisen dienden als markeringstekens voor de processie. Bij kruisprocessies werden vooral de hagelkruisen gebruikt, waarbij drie dagen in drie richtingen werd getrokken om God's zegen af te smeken over de velden. De kapelletjes fungeerden tijdens de sacramentsprocessie als rustaltaar en bij bedevaarten als rustlocatie. Of natuurlijk als plek om even uit te rusten tijdens een wandeling. Ook werd er dikwijls een kapel opgericht ter nagedachtenis van een voltooide pelgrimage, bijvoorbeeld naar Lourdes, bij jubilea van verenigingen of bij de aanvang van iemand's pensioen.⁴⁴

In deze derde laag, die dieper ingaat op de specifieke rituelen rondom de kruisen en kapellen en op de gebruiksfuncties en symboliek van dit klein religieus erfgoed, zouden tevens verschillende standpunten ten aanzien van kruisen en kapellen gepresenteerd kunnen worden. Hierin zouden de objecten dan in bredere contexten kunnen worden beschouwd. Het is belangrijk de standpunten op zo'n manier te presenteren dat de site-bezoeker niet het gevoel krijgt dat één verhaal het 'ware' verhaal is of dat hij uit een van de verhalen moet kiezen. Hij moet ertoe uitgenodigd worden zijn eigen combinaties, zijn eigen verhaal te maken. Er zijn altijd creatieve oplossingen, nieuwe vragen, alternatieve standpunten en nuanceringen mogelijk. Sterker nog dan in de andere twee lagen, wordt de bezoeker gestimuleerd zelf na te denken, omdat hij hier met tegengestelde standpunten wordt geconfronteerd. In de vierde laag tenslotte komen de bezoekers zelf aan het woord, daar is ruimte voor interactiviteit. Maar daarover later meer, eerst zullen we de derde laag nader uitwerken.

Om wat voor perspectieven zou het in de derde laag kunnen gaan? In de eerste plaats zijn er een aantal perspectieven waarbinnen kruisen en kapellen symbolen worden van de regionale eigenheid van Limburg. In de inleiding van *Kruisen, kapellen en vrijstaande heiligenbeelden in Limburg*, het meest complete boek over dit onderwerp tot

⁴⁴ Nissen, 2004

nu toe, schrijft de commissaris van de Koningin in Limburg: De kruisen zijn typisch voor Limburg, ze staan symbool voor de lange historie van geestelijk leven in Limburg⁴⁵. Het gaat hier veelal om essentialistische perspectieven, waarbij kruisen en kapellen als typische voorbeelden van volksreligiositeit worden ingezet om de 'Limburgse katholieke eigeheid' te benadrukken en op de 'katholiciteit' van het volk te wijzen: kruisen en kapellen zijn getuigenissen van de in en in katholieke inborst van de Limburgse bevolking. In deze redeneringen klinkt nog een echo van het romantisch-ethnocentristische discours van de 'volksziel' door. De katholieke Limburgse volksaard dient vrij de ruimte te krijgen en daarom is het van groot belang dat haar meest zichtbare uitingsvorm behouden blijft en dat deze traditie levend wordt gehouden.⁴⁶

'Gietijzeren wegekruisen in Limburg' het proefschrift van de priester Godfried Egelie uit de jaren tachtig, vormt de bakermat van de wetenschappelijke bestudering van dit klein religieus erfgoed in Limburg en is een mooi voorbeeld van deze benadering.⁴⁷ Volgens Egelie komen de in - en in-religieuze ervaring van het leven, het geworteld zijn in het landschap en de gemeenschapszin van de 'gewone' Limburger terug in het zinnebeeld van het openluchtkruis. Veelbetekenend is het citaat dat hij geeft uit de Limburger Koerier uit 1916:

Niets ijkte het oude Limburgsche land meer tot een Roomsche land, -in niets wellicht was zoveel eenvoud en landelijk schoon met diepen godsdienstzin dooreen geweven dan in het veroude gebruik, aan elke viersprong van den weg een kruis te planten of een kapelke te bouwen. Kerken en kathedralen bouwde ook Roomsche Nederland, maar kruisen planten en kapelkes bouwen langs den weg, dat was een voorrecht van Roomsche Limburg.⁴⁸

Volgens Egelie droegen de wegekruisen bij tot het bewoonbaar maken en houden van het woongebied, omdat men er de eigen geloofsovertuiging in weerspiegeld zag. Juist het wegekruis is zo passend voor de gewone mens, omdat daarin de 'menselijke maat' tot uitdrukking komt. Wegekruisen werden opgericht door gewone mensen die vanuit hun geloof reageerden op voorvallen in hun levensweg:

⁴⁵ Ibid, p. 7

⁴⁶ Nissen, 1996

⁴⁷ Egelie, 1983

⁴⁸ Ibid, p.114

‘Kwam in het wegekruis niet veel meer de menselijke maat tot uitdrukking dan in de kerken? Vooral in Limburg zijn wegekruisen zelden hoger dan de mens, en vormden zij letterlijk een oriëntatiepunt voor waar hij was. De technologische maatschappij neigt naar ‘ontmenselijking’. Voor de mens is een levenskader belangrijk, een omgeving, die naar zijn *maat* is. Beter nog is het het milieu te behouden waar het wegekruis nog staat. Juist goedkope gietijzeren kruisen weerspiegelden de maatschappelijke verhoudingen van een arme, maar gelovige bevolking.’⁴⁹

Egelie pleit voor het behoud van de individuele objecten, én voor het behoud van het geheel. Tot dat geheel behoren ook de statige boerenhofsteden, de vakwerkhuisjes, de hoogstamboomgaarden en de kastelen. In dit geheel is het belangrijk dat de objecten niet verplaatst worden maar op hun oorspronkelijke plaats blijven staan, omdat ze het landschap anders niet langer ‘sacraliseren’. Boeren plaatsten kruisen bij hun land om de zegen over het land te vragen, kruisen hadden een functie op de processieroute of ze werden neergezet op de plek waar iemand een niet-natuurlijke dood was gestorven. Ze kregen dus hun functie in relatie tot een bepaalde plaats en creëerden zo een sacraallandschap, een landschap dat haar ‘culturele’ uiterlijk in grote mate dankt aan het leven en het geloof van het katholieke Limburgse volk.

Tenslotte is voor Egelie het kruis niet alleen een uitdrukking van de verbondenheid van de mens met God en de natuur maar ook van het individu met de gemeenschap. We moeten het lezen als een overgave aan de mensheid, een omarming, als broederlijkheid:

Het symboliseert de onscheidbaarheid van het dienstbaar zijn aan de mensen en de verheerlijking van God. Op het kruis wordt duidelijk dat de waarde van het menszijn ligt in het fundamenteel bestaan voor anderen. (...)Het wegekruis hoeft niet louter gezien te worden als straatmeubilair, maar als plaats waar de ontmoeting van de gelovige Christen met de Gekruisigde wordt tot oriëntatie voor zijn ontmoeting met de ander in de gemeenschap.⁵⁰

Pater Egelie’s perceptie van het veldkruis is zeer romantisch, bijna holistisch te noemen: het wegekruis staat bij hem symbool voor een katholiek geloof waarin een sterke harmonie tussen het individu, de gemeenschap, God en de natuur wordt ervaren.

Aan dit nostalgische perspectief zou de misschien wel evenzeer romantische maar veel recentere tendens verbonden kunnen worden van de mythologiesering van het

⁴⁹ Egelie, 1983, p.115

landschap⁵¹. Binnen dit perspectief mythologiseren ook kruisen en kapellen het landschap, deze objecten worden teruggevoerd op resten van heidens bijgeloof en op de symboliek van de natuur in de heidense en christelijk volksreligieuze traditie. De nadruk komt binnen deze invalshoek eerder te liggen op bijgeloof dan op geloof, men gaat op zoek naar niet-christelijke elementen binnen de volksreligie. Dat men het daarbij soms niet zo nauw neemt met het historisch bewijs wordt door velen voor lief genomen.⁵² Pater Egelie is fel tegen dit soort verklaringen: “hagelkruisen worden beschouwd als restanten van een voor-christelijk bijgeloof of als onheilafwerend middel. Deze mensen zien voorbij aan het feit dat dergelijke wegkruisen in het leven van alledag gestalte gaven aan het scheppingsgeloof, dat zij tijdens de viering van de Eucharistie uitspraken in de apostolische geloofsbelijdenis.”⁵³ Hier zien we twee heel verschillende opvattingen van het hagelkruis. Er is blijkbaar weer behoefte aan een woest, grimmig, mysterieus en vooral ‘oud’ landschap.

Deze essentialistische perspectieven typeren de traditie als iets dat typisch zou zijn voor het volk. Ze worden natuurlijk in de eerste plaats gehanteerd door voorvechters van de traditie van klerikale snit, maar duiken ook op, zij het in bedektere termen, binnen de heemkunde, de regionale en lokale geschiedenis, bij organisaties die zich bezighouden met landschapsbeheer en in de cultuurtoeristische branche. Verbonden aan deze benaderingen zijn vaak connotaties van een soort tijdloosheid; de Limburger is altijd al katholiek geweest en zal dat in zijn hart altijd blijven, zolang hetatholicisme in Limburg was waren er kapellen en kruisen en vice versa, het ‘oorspronkelijke’ Limburgse heuvelland met haar kapellen en kruisen is het enige echte Limburgse cultuurlandschap en moet er altijd blijven. Het ‘mythische’ of ‘heidense’ landschap is het meest authentieke landschap en moet dus worden behouden.

Nagenoeg alle Limburgse kruisen zijn echter afkomstig uit de negentiende en twintigste eeuw en een groot deel van de kruisen en kapellen zijn er niet op initiatief van het zogenaamde ‘volk’ gekomen, maar op initiatief van de kerk! Er bestaat geen aanwijzing dat er vanaf de kerstening al veldkruisen bestonden. Pas vanaf de zeventiende

⁵⁰ Ibid, p. 118-119

⁵¹ Rooijackers, 1999a

⁵² Een goed voorbeeld waarbij kruisen en kapellen met de oudheid worden verbonden vormt Judith Schuyf’s *Heidens Nederland* uit 1995. Dit boekje is zeer omstreden, zie Margry, 2000.

eeuw werd het algemeen om kruisen in het landschap te plaatsen. In de opkomst van kruisen en kapellen zijn twee golfbewegingen te onderscheiden, één in de zeventiende eeuw en één in de negentiende en het midden van de twintigste eeuw. De eerste golfbeweging moet gezien worden tegen de achtergrond van de Reformatie. Er vond een katholieke confessionalisering plaats waarbij de bevolking door de kerk werd aangemoedigd steeds meer devotionalia aan te schaffen en in het landschap te plaatsen. De strijd tussen de confessies was ook een strijd om het landschap en de publieke ruimte. De kruisen moesten tonen dat de bevolking en het landschap Katholiek gebleven waren. Een ander voorbeeld hiervan zijn de nieuwe bedevaarten die werden gehouden en de herleving in processies. De tweede golf was de reconfectionalisering golf van de negentiende eeuw. In de moderniteit probeerde de Rooms Katholieke Kerk de subcultuur van de eigen confessionele zuil te versterken en te verdiepen, en daar hoorde ook de volkscultuur bij.⁵⁴

Een groot deel van de kruisen in Limburg bestaat uit zogenaamde 'missiekruisen'. De paters Redemptoristen hielden eens in de zoveel tijd een 'volksmissie', een vaak zeven dagen durende missie waarbij het Katholieke geloof er weer eens goed ingehamerd werd bij de bevolking. Na afloop van zo'n missie lieten zij een missiekruis plaatsen ter herinnering en vermaning. Een aanzienlijk deel van de twintigste eeuwse kruisen en kapellen zijn opgericht door de stichting Kruisen en Kapellen in Limburg. De stichting is een katholieke organisatie waar veelal leden van de lokale kerken inzitten. De stichting ijvert voor bescherming en restauratie van de oudere kruisen en kapellen en plaatst nieuwe.⁵⁵

De nadruk zou ook gelegd kunnen worden op de rol die de kerk en andere 'politiek-ideologische' organisaties speelden in de opkomst en bestendiging van deze traditie binnen een ander perspectief. Ook hier zouden één of twee voorbeelden van gegeven kunnen worden. Benaderingen in de geest van Hobsbawn's *The invention of tradition*⁵⁶ en onderzoek in de traditie van Michel Foucault belichten dit fenomeen van een heel andere kant. Hier worden kruisen en kapellen symbolen van onderdrukking. Ze

⁵³ Egelie, 1983, p. 123

⁵⁴ Nissen, 2004

⁵⁵ Ibid

⁵⁶ Post, 1996

laten de mate zien waarin de gewone man was ingeweven in de katholieke confessie. Niet alleen werden de meeste kruisen op initiatief van de kerk opgericht ter bestendiging van een volksmissie en werd het volk ertoe overgehaald in de strijd tegen de Reformatie en de moderniteit het landschap te katholiceren, ook waar kruisen en kapellen op initiatief van de mensen zelf werden opgezet, is het binnen dit perspectief zeer de vraag hoe 'autonoom', hoe 'vrij' deze mensen hierin waren. Het volk werd een ideologie opgedrongen die het als onmachtig afschildert tegenover de macht van God. Vanuit zijn angst voor de almacht van de kerk, God en de natuur plantte de dorpling zijn kruisen en bouwde hij zijn kapellen. Hij zette een hagelkruis neer voor zijn akkers om God wel te gevallen. Hij richtte een moordkruis op voor het slachtoffer van een moord of een ongeluk, zodat voorbijgangers zich gedwongen voelden voor het zieleheil van het slachtoffer te bidden. Alleen gebeden konden het verblijf van de gedoemde in het vagevuur verkorten, hij had de laatste sacramenten immers niet ontvangen. Elke dorpling zou willen dat hetzelfde voor hem gedaan werd. 'Volksreligiositeit' is binnen dit perspectief de meest subtiele vorm van onderdrukking van kerkswegen, de ideologie is zodanig geïnternaliseerd dat ze tot de alledaagse handelingsruimte van de gewone mensen is gaan behoren. Nog andere partijen dan de kerk spinnen garen bij de 'regionalisering' en 'folklorisering' van de traditie. Voorvechters voor het behoud van het 'oorspronkelijke' Limburgse cultuurlandschap maar ook overheden hebben belang bij het behoud van de traditie. De Provincie Limburg zet cultuurtoerisme in in de strijd om het economisch gewin.

Tenslotte zouden dan nog een aantal perspectieven gepresenteerd kunnen worden die een genuanceerdere positie laten zien. Is het wel zo zwart-wit: óf het volk, óf de machthebbers? Vera Hamers wijst op een belangrijke functie van kapellen: ze vormen juist privé-ruimtes ten opzichte van de kerk.⁵⁷ Het individu kan zich met zijn vragen of gebed juist even aan 'anderen' en vooral aan de 'borende ogen van de kerk', de 'controlerende blik' onttrekken, maar ook aan de sociale controle van het gezin of de gemeenschap. In kapelletjes is een totaal andere 'devotionele sfeer' dan in de kerk. De korte afstand tot het devotiebeeld, de kleine ruimte, het licht, de aankleding met bloemen

⁵⁷ Hamers, 1999

en kaarsen, enzovoorts, geeft vaak een bepaald soort eigen intimiteit.⁵⁸ Deze karakteristieken van het klein religieus erfgoed hebben een bepaalde eigenheid en zelfstandigheid tegenover bijvoorbeeld de sfeer die in kerken wordt opgeroepen, ook als ze onder druk van de kerk daar gebouwd zijn.

De ideologie mag dan afkomstig zijn van de machthebbers, is ze op een gegeven moment niet net zo goed van het volk? En wordt juist niet in de uitdrukking van dit geloof in bepaalde kunstvormen en toepassingen, ook nieuwe, andere en eigen betekenissen toegevoegd? Dat het soms om betekenissen kan gaan die juist op gespannen voet met het de officiële liturgie staan, bewijst de ambivalente houding die de kerk door de eeuwen heen heeft gehad ten opzichte van allerlei volksreligieuze praktijken.⁵⁹ Soms bestrijdt ze die, soms moedigt ze die aan, soms construeert ze ze zelfs. Wegkruisen en kapellen kunnen ook gezien worden als tekens die juist in de interactie tussen verschillende groepen en binnen verschillende contexten ontstaan en daardoor ook steeds weer verschillende betekenissen hebben. Het wordt dan juist mogelijk om nieuwe, afwijkende of unieke betekenissen op het spoor te komen.

Het zal interessant en leerzaam zijn om dergelijke perspectieven in dialoog met de bevolking af te tasten. Het zal daarbij goed zijn om ze te verbinden aan een aantal concrete vragen aan de bevolking: Is er een van bovenstaande perspectieven waar men zich absoluut niet in kan vinden of juist wel? Leeft deze praktijk nog? Heeft ze nog veel betekenis voor mensen, en zo ja, voor welke mensen en welke betekenissen? Weet men hier goede verhalen over of iemand die interessant is om te interviewen? Wie zet de bloemen en kransen nog bij de kruisen en kapellen? Heeft het veel waarde dat er nieuwe bijkomen? Is dit fenomeen iets voor u? Waarom worden kruisen en kapellen vernield? Het zal leuk zijn om tevens een aantal oral history interviews te doen met mensen die zich bepaalde verhalen rond kruisen en kapellen goed herinneren en bijvoorbeeld met iemand van de stichting Kruisen en Kapellen in Limburg.

Omstreden Devoties

⁵⁸ Ibid

⁵⁹ Heesewijk, 1997

Een tweede onderwerp dat zich goed leent voor het item 'religie in Maastricht', is het onderwerp 'omstreden devoties', 'spontane devoties' of 'moderne devoties'. Zoals de middeleeuwen in onmiddellijke nabijheid verkeerden van de heiligen middels de relieken, zo manifesteert de bovennatuur zich nog steeds aan ons, nu via bloed wenende Madonna's, bloedende Kruisen, verschijningen en geneeskrachtig bronwater. In de tweede helft van de twintigste eeuw ontstonden in Limburg devoties rondom zulke verschijnselen. Deze devoties bleven afzijdig van de eigen parochie of onttrokken zich aan de eigen parochie.⁶⁰ Het bekendste voorbeeld van een omstreden Limburgse cultusplaats is Jomanda's kerk in Valkenburg, zij opereert in opdracht van Maria. Met dit onderwerp laat men de variëteit binnen het fenomeen van de devotie zien. Door een aantal unieke voorbeelden komt een algemeen aanvaard verschijnsel in een ander licht te staan, impliciet worden zo de erkende devoties en daarmee de 'traditionele' katholieke identiteit bevraagd. Naast de vier stadsdevoties van Maastricht, die in 'Zicht op Maastricht, biografie van een stad' allemaal aan bod komen, zou het interessant zijn de betekenis van deze recente devoties te onderzoeken.

We beschikken voor dit onderwerp over een uitstekende Maastrichtse casus, in de Koepelkerk in Maastricht is een heiligdom voor Onze Lieve Vrouw 'Maria de H. Maagd', opgericht door Martha Geelen. Sinds 1980 krijgt 'Moeder Martina' zoals Geelen ook wel genoemd wordt, boodschappen van Maria en Christus. Maria is al enkele keren aan Martha verschenen en Martha tekende haar door middel van punten, daarbij geleid door de Heilige Geest. Deze tekening is nu één van de centrale cultusobjecten in de devotie. Martha heeft allerlei wonderbaarlijke mystieke ervaringen en is inmiddels gebedsgenezeres. Maria's boodschap aan de mensen via Martha luidt als volgt: bidden, ter communie gaan, biechten, vrede en liefde onder elkaar. Rond de persoon van Moeder Martina is inmiddels een vaste gebedsgroep ontstaan. De groep zamelt geld in voor een eigen klooster.⁶¹

Andere Limburgse voorbeelden zijn het bloed-wenende Madonnabeeldje van de familie Coumans in Brunssum, de geneeskrachtige bron van de familie Ronkhout in Geulle, Onze Lieve Vrouwe in de Populier in Weert, waarbij Maria in de populier is

⁶⁰ Margry, 2000

⁶¹ Ibid

verschenen en het Heilig Kruis van Thérèse Neumann, het bloedende kruis van Bertha Meulenberg in Stein.⁶² Ook werden er in Limburg regelmatig privé-kapellen gesticht en vormden zich gebedsgroepen in particuliere huizen die zich afzijdig van de kerk hielden. De houder van een privé-kapel in Sittard: 'Er wordt van bovenaf bewust met leken gewerkt, een aantal jonge priesters kent het rozenkransgebed niets eens meer, geen wonder dat God zijn toevlucht neemt tot de gewone man'.⁶³

In het lexicon van het Meertensinstituut *Bedevaartplaatsen in Nederland* wordt gesteld dat deze alternatieve devoties ontstaan uit onvrede met het kerkelijk en pastoraal beleid of uit onvrede met de opstelling van de geestelijkheid.⁶⁴ Op de site zou hierover een discussie gevoerd kunnen worden. Ligt het inderdaad aan de kerk? Of hebben de traditionele katholieke heiligdommen in deze tijd hun zeggingskracht verloren? Moeten we deze katholieke 'mode' misschien duiden als een reactie op de 'verslapping' binnen de geloofsgemeenschap, dus onder de gelovigen zelf? De media helpen goed mee in de bevordering van dit fenomeen, zij besteden er veel aandacht aan en brengen mensen wellicht op ideeën? Het lijkt erop alsof er een bepaalde intensiteit gemist wordt in de katholieke kerk. Sluiten deze nieuwe heiligdommen beter aan bij de beleving van grote groepen in de samenleving, omdat ze veel concreter en onmiddellijker zijn, en daardoor dichterbij staan?

Spreekt deze nieuwe vorm van volksreligiositeit zo sterk tot de verbeelding omdat ze wordt ervaren als iets van de mensen zelf, zonder tussenkomst van de kerk? Meestal houdt de kerk zich afzijdig van deze cultusplaatsen of spreekt zij haar openlijke afkeuring uit.⁶⁵ Maar wanneer is iemand binnen de Rooms Katholieke Kerk nu eigenlijk een charlatan en wanneer een Heilige? Bernadette Soubirou werd ook bezocht door een verschijning van Maria, in een grot te Lourdes. Waarom werd zij wel erkend en bijvoorbeeld een Martha Geelen niet? Men kan ook andersom redeneren. Tegenwoordig gelooft geen mens meer in de kracht van relieken. Maar als men gelooft in een bloedwenende Madonna, waarom dan niet in de magie van het wonderbeeld van de Zwarte Christus of de schedel van Sint Servaas die nog steeds in de schatkamer van de Servatius

⁶² Ibid

⁶³ De Limburger, 1976.

⁶⁴ Margry, 2000

⁶⁵ Ibid

bewaard wordt? Opvallend is dat orthodoxe katholieke splinterorganisaties de devoties vaak *wel* steunen.⁶⁶ Zij verbinden aan deze heiligdommen dikwijls hun boodschap van de spoedig te verwachten eindtijd. Worden de 'wonderen' door deze katholieke "radicalen" gebruikt om hun eigen boodschap te verkondigen of geloven zij er zelf ook in?

Het zou leuk zijn om middels oral history redenen te geven waarom men hier wel of niet in gelooft, en wat volgens mensen het verschil is met andere devoties. Ook zou het misschien interessant zijn een aantal afgevaardigden van deze katholieke orthodoxe groepen te interviewen. Uiteraard zouden vanuit de 'nieuwe devoties' linken aangebracht kunnen worden naar de oude Maastrichtse devoties, en zou wat leerzaam is uit de geschiedenis betrokken moeten worden bij de discussie.

De Heiligdomsvaart Maastricht

Natuurlijk mag ook de Heiligdomsvaart - een echt Maastrichts religieus onderwerp - op de site niet ontbreken. Is deze zevenjaarlijkse katholieke 'event' nog verbonden met de levende religieuze cultuur? Of krijgt zij andere betekenissen? In 'Zicht op Maastricht, biografie van een stad' wordt de Heiligdomsvaart summier beschreven onder het item over de Servaaskerk.⁶⁷ Dit elf dagen durende stadsevenement is een symbiose van materieel en immaterieel erfgoed en vraagt erom uitgebuit te worden.

De Heiligdomsvaart heeft in de loop van de twintigste eeuw steeds sterker een cultuurhistorische component gekregen en is in toenemende mate gepopulariseerd. De plechtige reliekenprocessies, erediensden en religieuze congressen werden aangevuld met openluchtspelen, historisch(-religieuze) optochten en tentoonstellingen rondom de middeleeuwse religieuze cultuur uit de regio. Later kwamen daar massaspelen, concerten, disco-avonden en festivals voor de culturele elite bij. In de jaren zeventig werd in de religieuze optocht voor het eerst een werelds thema toegevoegd, het thema 'jaarfeesten'. Ook liepen er meisjes mee in de optocht die negerspirituals zongen. In de jaren tachtig

⁶⁶ Ibid

⁶⁷ www.zichtopmaastricht.nl/SintServaaskerk

vond er een massaal klank en lichtspel plaats en werd door de stad een 1,5 kilometer lange optocht gehouden.⁶⁸

Men zou zich kunnen afvragen of een dergelijke popularisering van katholieke rituelen gelovige katholieken niet in toenemende mate afgestoten heeft. In 1968 voerden parochianen in Sittard bijvoorbeeld actie tegen de 'Rosaprocessie' eveneens een katholieke stadsmanifestatie. De klacht was dat het een 'historische' optocht was geworden die een 'folkloristisch-traditioneel-chauvinistisch' doel zou dienen en geen spontane geloofsovertuiging meer uitdroeg.⁶⁹ Of zijn zulke zorgen gedateerd en ligt hier tegenwoordig niemand meer van wakker?

Eén opvatting is dat datgene waar het sinds de middeleeuwen om draait bij de Heiligdomsvaart - de verering van de relieken uit de schatkamer van de Sint Servaas en Onze Lieve Vrouw – nog steeds niet aan betekenis heeft ingeboet binnen het evenement. Het wezenlijke van de Heiligdomsvaart is nog altijd springlevend: namelijk de oproep tot geloofsbezinning in contact met de eerste geloofsverkondigers.⁷⁰ Maastrichtenaren en katholieken uit binnen - en buitenland ligt dit na aan het hart, zij willen de relieken, de kerkschatten en de devotiebeelden bewonderen en ervaren zo een verdieping in hun geloof.

Het zou een idee kunnen zijn om naast de geschiedenis van de Heiligdomsvaart Maastricht een polemisch stuk met goed toegelichte stellingen te presenteren zodat de bezoeker wordt uitgedaagd te reageren. De bewoners zouden er toe uitgenodigd kunnen worden mee te denken over de opzet, vormgeving en het thema van de Heiligdomsvaart. Zo zou dit item als een soort ideeënbus kunnen fungeren voor de Stichting Sint Servaas die verantwoordelijk is voor de organisatie van het evenement. Ook zou de bezoeker gevraagd kunnen worden hoe hij dit evenement heeft ervaren. Men zou kinderen kunnen uitnodigen te schrijven over wat ze mooi vonden aan de Heiligdomsvaart of er een tekening over te maken.

Ik heb de discussie rondom de Heiligdomsvaart zoals die van de jaren vijftig tot de jaren tachtig gevoerd werd in de Limburgse Dagbladen bestudeerd in het Centre Ceramique. Hierin wordt de vraag opgeworpen hoe de Heiligdomsvaart eruit zou moeten

⁶⁸ Margry, 2000

⁶⁹ Margry, 2000

⁷⁰ Zie programmaboekjes Heiligdomsvaart.

zien, welke rol de relieken zouden moeten spelen in het geheel, wordt de zorg uitgesproken of de bedoeling nog wel aankomt bij het grote publiek en wordt regelmatig de vraag gesteld of het hele gegeven eenvoudigweg niet achterhaald is. Deze discussie kan leerzaam zijn voor hoe men nu, anno 2006, hierover een discussie wil opzetten.

Waarom kiest men ervoor de Heiligdomsvaart te populariseren? Is het een van de instrumenten van de Katholieke Kerk in Nederland om de mensen de kerk in te lokken? Wil men laten zien dat godsdienst niet iets saais is? Maar werkt dit wel? Of is dit nog een van de weinige gelegenheden in Nederland voor de bisschoppen waarop zij openlijk met veel goud en purper naar de massa kunnen zwaaien? Tegenwoordig lopen ook wereldse hoogwaardigheidsbekleders mee in de optochten. Bestuurders uit Gemeente en Provincie voegen zich bij de scharen engelen, Karels en religieuzen. Vroeger was de Heiligdomsvaart misschien een demonstratie van het katholicisme, is het tegenwoordig niet vooral een manier geworden om Maastricht nationaal en Euregionaal te profileren?

Zouden we ´terug` moeten naar meer soberheid in de Heiligdomsvaart? Maar over welk ´terug` hebben we het dan precies, want is het feest niet altijd al een spektakel geweest? In de Middeleeuwen werd er na de toningen al een kermis en festiviteiten gehouden en vond het spel ´de bestorming van de burcht` plaats, waarbij men de Maas in moest om een soort burcht te veroveren.⁷¹ Het populaire karakter van de Heiligdomsvaart past juist heel goed bij het doel ervan. Het feit dat de Heiligdommen met zoveel pracht en praal, omgeven door zoveel religieuze hoogwaardigheidsbekleders aan zo´n enorme massa worden getoond, versterkt juist het dramatische, emotionele effect van de Heiligdommen. Dit is geenszins in tegenspraak met de katholieke geloofsbeleving. Zijn uitbundigheid en pathos daar niet belangrijke kenmerken van?

Maar de reliekenprocessies bestonden noch niet in de Middeleeuwen! Ze werden getoond vanaf de Sint Servaas en ´pas` vanaf de vijftiende eeuw werden ze in optocht rondgedragen. Het woord ´Heiligdomsvaart` slaat niet op de ´vaart` van de Heiligdommen door de Maastrichtse straten, maar verwijst naar de ´vaart` van de pelgrims naar de Maastrichtse Heiligdommen!⁷² Iemand vraagt zich in de krantendiscussie af waarom de Heiligdomsvaart niet weer een echte bedevaart kan

⁷¹ Boeren, 1962

⁷² Ibid

worden. Waarom kunnen er naar Rome, Lourdes en Banneaux wel bedevaarten georganiseerd worden en niet één keer in de zeven jaar één naar Maastricht, een *echte* Heiligdomsvaart?⁷³ Zou het een idee zijn, om zoals iemand in 1961 voorstelt, de relieken op één plek, bijvoorbeeld in een kerk - samen te brengen en ze ter verering tussen bloemen, planten en honderden kaarsen op te stellen, zodat de pelgrim de tijd en ruimte krijgt ze op zijn eigen wijze te bekijken?⁷⁴ Of leven hierover andere, veel betere ideeën?

Natuurlijk is de presentatie van het ontstaan en de geschiedenis van de Heiligdomsvaart voor de discussie van het grootste belang. Daarbij kunnen verbanden gelegd worden met het kapittel van de Sint Servaas en het kapittel van de Onze Lieve Vrouwekerk. Deze onderwerpen worden behandeld op 'Zicht op Maastricht, biografie van een stad' onder het item 'Kanunniken en Kapittels'.⁷⁵ Wat ik binnen dit item mis zijn de verhalen van mensen die nog bewaard zijn gebleven. Zo zijn er nog kritische beschrijvingen van processies van de kanunniken van de Sint Servaas en fragmenten uit pelgrimsdagboeken over de Heiligdomsvaarten.⁷⁶ Er zou bijvoorbeeld ook ingezoomd kunnen worden op de verhouding van de kapittelheren met de plaatselijke bevolking, waar het boekje van Van Rensch '*St. Servaaskerk: De kerk en de mensen*' een levendig beeld van geeft.⁷⁷ Deze 'menselijke' kant zou onder het Heiligdomsvaartitem aan bod kunnen komen.

Moderne Bedevaarten

Een katholiek ritueel dat weinig aan kracht heeft ingeboet is de bedevaart. Haar taaigheid ligt juist in haar flexibiliteit: de bedevaart heeft een zeer sterke aantrekkingskracht op nieuwe, niet noodzakelijk katholieke groepen. We kunnen deze niet-katholieke bedevaart misschien het beste een moderne bedevaart noemen, aangezien het hier gaat om de meest recente toeëigening van het ritueel.

⁷³ De Nieuwe Limburger, 02-06-1956

⁷⁴ Limburgs Dagblad 21-06-1961

⁷⁵ www.zichtopmaastricht/kanunnikenenkapittels

⁷⁶ Zie bijvoorbeeld Rensch, 1981 en 1990

⁷⁷ Rensch, 1981

Vanaf het begin van de jaren tachtig treedt er een spectaculaire groei op in het aantal Nederlandse pelgrims.⁷⁸ Deze pelgrims hebben andere motieven om de tocht te ondernemen dan de traditionele katholieke motieven. De pelgrimage wordt een ritueel waarbij een verwerkingsproces moet plaatsvinden of waarbij men een periode van bezinning in gang zet. Onlosmakelijk daarmee verbonden is de fysieke ervaring, het lichamelijk 'bewandelen' van de weg. De pelgrimage naar Santiago de Compostella bijvoorbeeld krijgt niet zozeer betekenis door het Christelijke verhaal over de Heilige Jakobus, maar door de fysieke kenmerken van de route. De nieuwe pelgrim is niet gericht op 'heilige' in gepersonifieerde vorm, maar het heilige heeft een abstracte vorm, die men vaak niet precies benoemen kan.⁷⁹

De meeste hedendaagse pelgrims hebben een Christelijke achtergrond, maar zijn niet praktiserende katholieken en vinden vaak niet eens dat ze tot een bepaalde godsdienst behoren. De motieven voor de bedevaart zijn niet belofte, boete, dank of persoonlijke devotie, maar een niet precies benoembare innerlijke zoektocht met vele vragen over, of zelfs afwijzing van de religieuze traditie. Het pelgrimeren is sterk geïndividualiseerd, er gaan weinig groepen mee op bedevaart. Centraal voor de meeste pelgrims zijn het lange gaan, de materiële beperkingen, de inperking tot het absoluut noodzakelijke, het wezenlijke. De pelgrimage te voet laat mensen *zichzelf* op een andere, directere wijze ervaren. Zelfervaring en religieuze ervaring zijn dan ook niet eenduidig van elkaar te onderscheiden. Hedendaagse pelgrims zoeken niet naar woorden, maar naar ervaringen.⁸⁰

Dit algemene verschijnsel van de hedendaagse bedevaart kan goed gepresenteerd worden naast een beschrijving van de Maastrichtse bedevaart naar Scherpenheuvel, een 'ouderwets-katholieke bedevaart' die nog steeds levend is. Deze bedevaart werd vanaf 1635 vanuit Keulen gehouden, men trok door Maastricht – waarbij men het Zwarte Christusbeeld bezocht in de Witte Vrouwenkerk op het Vrijthof - naar de Mariakapel in Scherpenheuvel.⁸¹ Nu wordt de bedevaart jaarlijks vanuit de Sint Martinuskerk gehouden, waarbij het beeld van de Zwarte Christus naar Maria wordt gebracht. Voor 'Zicht op

⁷⁸ Pieper, Post Van Uden, 1999

⁷⁹ Pieper, Post Van Uden, 1999

⁸⁰ Ibid

⁸¹ Rensch, 1983

Maastricht, biografie van een stad` heb ik een oral history-interview gehouden met iemand die al drieëntwintig jaar meeloopt met de vierdaagse bedevaart. Zij is Broedermeesteresse van de Zwarte Christus. Tijdens dit interview kwamen meerdere dimensies van deze ´traditionele` bedevaart aan bod. Ik geef een lang citaat om te laten zien dat verschillende belevingsaspecten van een dergelijk katholiek ritueel al verkend kunnen worden in één oral history-interview:

Ja, vroeger waren er vijf bussen maar ja, mensen worden ouder en de jongere generatie heeft er niet zoveel belangstelling voor. Maar we zijn altijd dan nog met drie bussen (..)

Ja en is het vooral heel serieus, bidden, of is het ook gezellig?

Het is *ook* gezellig. Zowel de voetbedevaart als dinge... De voetbedevaart bidt heel de tijd. En heb ik ook wel eens gezegd, ja zeg ik, je bidt je het schuim om de lippen zeg ik wel eens tegen m'n man. Maar ik wil zeggen als (lacht) iemand wat wil praten. Of je denkt, ja ik heb genoeg gebeden, ik wil even wat anders. Ik wil even van het natuurschoon onderweg genieten of ik wil even een praatje maken. Die gaan dan achteraan lopen, dus dan storen ze de groep nie. De groep, de echte groep die bidt altijd. En daar lopen ze ook op. Want ik heb met m'n man wel eens achteraan gelopen, maar dan raak je toch, als je een gesprek voert ga je anders lopen, als dat je het op de cadans van het Weesgegroot doet. Dus onwillekeurig waren we toch weer aan het meebidden. Maar ik wou zeggen in iedere plaats waar we aankomen gaan we eerst even naar de kerk, er wordt een klein toespraakje gehouden. Er wordt een Marialied gezongen. Dan gaan we koffiedrinken en eten, naarmate er tijd is. Dan gaan we voordat we vertrekken weer de kerk binnen, daar is intussen het Allerheiligste uitgesteld. Er wordt even gebeden er wordt gezongen, er wordt de zegen met het Allerheiligste gegeven. En met die zegen gaan we weer op naar de (lacht) volgende plek, waar we dan weer moeten... We doen zes kerken aan onderweg, voordat we in Scherpenheuvel zijn. En danne... die niet goed kan lopen, want ik heb een hartinfarct gehad in '98, dus ik ben niet meer in staat om de groep bij te houden, het is een tamelijk goed tempo, want ze moeten, je moet op een bepaalde tijd binnen zijn iedere keer. Want die mensen zijn allemaal op de hoogte gebracht van zo laat zijn we er, en dan moet de kerk open zijn, omdat ook niet in alle plaatsen altijd de kerk open is. Dus ze zorgen dan dat de kerk open is, dat we binnen kunnen. Dus we moeten daar op tijd zijn. De priesters en zo die hebben hun tijd hard nodig voor andere dingen.

En is dat altijd een zelfde groep die dat doet?

D'r is een vaste kern. En die zijn niet te harden. Of dat het nou regent of dat het giet, of dat het onweert, of wat het dan ook is, die *lopen gewoon door*. Die laten zich door niks... Is het warm? Lopen ze blaren? Er zijn er die zoveel blaren lopen, zeker als het zulk warm weer is. Maar als het gewoon weer is dan is er iemand bij die 's avonds de blaren doorprikt en pleisters erop doet en wat dan ook. En ja, die zijn niet te temmen, zeggen wij altijd. Die willen lopen. Die, wat voor weer, goed of slecht...

Dat lijkt me toch best wel pittig zo'n vierdaagse bedevaart...

Dat is ook pittig ja. Maar dat is ook... Dus onderweg wordt er gebeden en in de kerk zijn we natuurlijk rustig. Maar ik wil zeggen als we dan in het café of in het restaurant of waar we een boterham opeten of waar we doen, ja daar is natuurlijk de lol niet van de lucht hè. Dat begrijp je natuurlijk (lacht). En 's avonds ook als we logeren, dit jaar in Kuuringen. Vroeger was dat de Zusters van het Heilig Graf maar nu is dat een heel gebouw dat daar apart staat voor gasten te ontvangen. Het gastenkwartier zal ik maar zeggen. Maar daar zitten we 's avonds in de huiskamer zal ik maar zeggen. Je kunt wat te drinken krijgen, dat kun je zelf pakken. Ze zetten er een bakje bij en ieder die wat gebruikt die rekent af zelf. Ja, dat wordt dan vertrouwd, en ja dan is er altijd een hoop lol (lacht).

Ik dacht altijd bij een bedevaart. Dat heeft ook iets te maken met boetedoening.

Dat kan ja. Ge hebt mensen die te voet meelopen voor d'r eigen, ze hebben allemaal kinderen, die passen niet allemaal even goed op, want er zijn ziektes van de kinderen, d'r ouwe lui, of... Dus ieder gaat met een eigen intentie. En voor al die intenties wordt dan gewoon gebeden. Er wordt niet apart gezegd van de dieje of d'n dieje, we bidden voor alle noden, van alle mensen die meegaan. En d'n ene die wil persé lopen omdat ie inderdaad boete wil doen voor iets. Maar ik wil zeggen daar wordt geen ruchtbaarheid aan gegeven. Maar ik wil zeggen ieder gaat mee. Mensen die ge dan ziet, en die ge dan begint te kennen, want als ge de eerste keer meeloopt, ja dan kent ge niemand. Maar daar is zo'n leuke sfeer onderling. En d'r komen de meest vertrouwelijke gesprekken die komen onder zo'n voetbedevaart naar voren hè? Mensen durven erover te praten en ze maken je deelgenoot. Ze vragen wil d'r nie eens voor bidden. En, ik wil zeggen er is toch een grote openheid van de noden van de mensen en voor welke intentie dat ze gaan. (..)We worden dikwijls uitgelachen, want we komen dan in Hasselt langs die scholen. En die, ja die hebben altijd allerlei grappen en grollen. Trekken we ons eigen niks van aan. We gaan gewoon door. We zijn op bedevaart, we zijn op weg naar Maria en de dingen van de mensen interesseren nie (..)

En u bent van plan het vol te houden?

Jazeker. Eenmaal naar Scherpenheuvel geweest is altijd naar Scherpenheuvel gaan. Ook de mensen met de bus. Mensen die, ja, er zijn voetbedevaarders die al vijftiengintig jaar rijden, want dan krijgen ze de zegen met het Genadebeeld in Scherpenheuvel.⁸²

De Zwarte Christus als Metafoor.

Zoals we gezien hebben aan bovenstaande voorbeelden van katholieke rituelen en objecten, kunnen sommige betekenissen van deze fenomenen haaks op elkaar komen te staan. Wie gelooft dat kruisen uitsluitend getuigenissen zijn van het katholieke geloof zal niet snel op zoek gaan naar heidense elementen in deze traditie. Wie in de

⁸² Interview Toos van den Boorn, Zwart Kruis, Zicht op Maastricht, 10 april 2006. NB: moet nog geplaatst worden op www.zichtopmaastricht.nl

Heiligdomsvaart een stadskermis ziet zal hierin geen uiting meer zien van een levende religieuze cultuur. Een confrontatie met alternatieve standpunten kan leiden tot een verruiming in denken, het leren kennen van andere standpunten en tot een dialoog tussen verschillende partijen, of een innerlijke dialoog, maar de uitkomst kan ook zijn dat de meningen onverenigbaar blijven. Openheid is een mooi ideaal, maar kent soms ook haar grenzen.

Bijzonder sterk aan de theorie van Gerard Rooijackers voor de Culturele Biografie, vond ik de suggestie om met metaforen te werken. Metaforen zijn niet te herleiden tot strikt rationele standpunten, ze zijn meerduldig en ambigu. Ze zijn altijd meer dan de som der delen. Ze kunnen daarom soms ‘verenigen’, of ‘samenbrengen’ *zonder te* reduceren, *zonder* het eigene van de delen weg te moffelen, zonder onrecht te doen aan verschil, waardoor betekenisverlies optreedt. Dit is een kwaliteit die we vaker in kunst en cultuur aantreffen dan in de wetenschap of de journalistiek.

Op ‘Zicht op Maastricht, biografie van een stad` heb ik een paper gehangen over het beeld van de Zwarte Christus in de Sint Martinuskerk te Wijck, die ik tijdens een tutorial over dieptepsychologische bijbelinterpretatie tijdens mijn studie heb geschreven.⁸³ Deze paper is een Jungiaanse analyse van de legende rond de Zwarte Christus. In mijn paper heb ik op basis van de legende beargumenteerd dat de symboliek van het Middeleeuwse beeld van Jezus gedeeltelijk overeenkomt met de symboliek van de Zwarte Madonna’s. Die zijn voortzettingen van Chtonische Oermoeders uit de Oudheid, en duiden op de natuur, op de cyclus van leven en dood, seksualiteit en geboorte.⁸⁴ Het beeld is ‘zwart’ omdat het de kleur heeft van de aarde, maar ook omdat het een aspect symboliseert dat binnen de Christelijke doctrine ‘in de schaduw staat’, dat onbewust is en verdrongen. In mijn paper heb ik beargumenteerd dat de Zwarte Christus verwijst naar ‘Jezus, de zoon van Maria’, naar de lichamelijke kant van Jezus Christus. Het beeld symboliseert dat stukje van het menslijk leven dat hoort bij lichamelijkeid, instinctiviteit, de natuur, irrationaliteit, enz.

Vanuit de Jungiaanse theorie kan dus beargumenteerd worden dat de Zwarte Christus die aspecten symboliseert die binnen de conventionele Christelijke ‘leer`

⁸³ Faverey, 2006. NB: moet nog geplaatst worden op www.zichtopmaastricht.nl

⁸⁴ Franz, 1986

nauwelijks een plaats krijgen. Maar ze krijgen soms wel een plaats in de Christelijke kunst! Binnen een dieptepsychologische interpretatie krijgt de zwartheid van het beeld de symbolische waarde van het Andere binnen de dominante cultuur. Het Andere is datgene dat verdrongen wordt en vaak ergens anders, niet op het eigene, maar op iets dat 'buiten de eigen identiteit staat' wordt geprojecteerd.⁸⁵ Het beeld is zo bijzonder omdat het geen zwarte Madonna is maar een Zwarte Christus, het is de hoofdfiguur uit het Christendom. Men kan het zien als het belangrijkste binnen de katholieke identiteit en tegelijkertijd als de schaduw daarvan. Zo verenigt het beeld als het ware alle tegengestelden binnen de katholieke of Christelijke identiteit, wat zij insluit maar ook wat zij uitsluit. Dit proces van 'exclusion' en 'inclusion' is een doorgaand proces, wat als eigen en als anders wordt ervaren is in verandering naarmate identiteiten evolueren.

Met de metafoer van deze derde stadsdevotie van Maastricht, laat men impliciet zien dat tegengestelde standpunten niet altijd verenigd kunnen worden en toch niet buiten elkaar kunnen. Op de site zou de metaforische waarde ervan benut kunnen worden door het bijvoorbeeld te laten fungeren als een overkoepelend icoon voor het item 'Religie in Maastricht'. Daar valt natuurlijk niet alleen de katholieke identiteit onder, maar ook de protestantse en de islamitische, de new-age cultuur en het atheïsme, enz. Men gebruikt de Zwarte Christus zo als een beeld en benadrukt een bepaalde betekenis ervan. Dit werkt soms beter dan het expliciteren van een niet-dominant standpunt. Dit laatste deed ik in een oral-history interview over de Zwarte Christus met pastoor Alain Tardier. Tardier is pastoor van de Sint Martinuskerk en dus de belangrijkste beheerder van de devotie tot de Zwarte Christus:

Dus voor mij, dan moet je terugkomen op wat de legende zegt, punt uit. U verbindt dat [de Zwarte Christus] met de Oudheid, enzovoorts, enzovoorts. Zoals hier, daar wordt je doodziek van....als ik het toelicht... Kerstmis dat is van de Germanen. Kunt u me zeggen in Napoli, wat zij daar in Zuid-Italië met de Germanen hebben te maken? Dat is een ziekte van de Nederlanders die willen alles verklaren. Nou goed, dat ie het mag doen en blijf van ons geloof af.⁸⁶

⁸⁵ Jacobi, 1994

⁸⁶ Zie interview Zwart Kruis Pastoor Tardier. NB: moet nog geplaatst worden op www.zichtopmaastricht.nl

Literatuur:

Bodea G, Jonkhoff W, Manshanden W & Rutten, P.

(2005). *TNO Informatie- en Communicatietechnologie. De Creatieve Industrie in de Zuidelijke Tripool Maastricht, Heerlen, Sittard-Geleen.*

Boeren, P.

(1962). *Heiligdomsvaart Maastricht: schets van de geschiedenis der heiligdomsvaarten en andere jubelvaarten.* Maastricht: Uitgevers-Maatschappij Ernest van Aelst.

Boorn, T. Van Den

(2006). Oral History-interview gehouden met een Broedermeesteresse van het Heilig Kruis, op 10 april 2006.

De Limburger.

Deken Janssen hekelt ongewenste devoties. 'Ook privékapellen uit den boze'.
24-12-1976

De Nieuwe Limburger

Bezinning op Heiligdomsvaart. 02-06-1956

Egelie, G.

(1983). *Gietijzeren wegkruisen in Limburg: een inventarisatie en aanzet tot interpretatie van de thematiek.* Zutphen: Walburg Pers.

Faverey, M

(2006). *De Zwarte Christus van Wijck-Maastricht. Een dieptepsychologische interpretatie*. Paper Bachelor Cultuurwetenschappen.

Franz, M.-L. von

(1986). *Psychologische Märcheninterpretationen. Eine Einführung*. München: Kosel.

Hamers, Vera.

(1999). *'t Kapelke.....: kapellen langs velden en wegen in Zuid-Limburg*. Kempen: Eindhoven Airport.

Heeswijk, R. Van

(1997). *Processies: Nederland, België en Luxemburg*. Heeswijk: Uitgeverij Abdij van Berne.

Jacobi, J.

(1994). *Die Psychologie van C.G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk*. Frankfurt am Main: Psychologie Fisher.

[Lagroup Leisure & Arts Consulting].

(2003). *De Culturele Biografie van Maastricht: Eindrapport*. Amsterdam: Lagroup Leisure & Arts Consulting.

Limburgs Dagblad

Heiligdomsvaart 1962. Eén bepaalde opvatting hoeft niet te overheersen.
21-06-1961.

Margry, P & Caspers, C.

(2000). *Bedevaartplaatsen in Nederland. Deel 3: Provincie Limburg*. Amsterdam: Meertens Instituut.

Nissen, P.

(1996). 'Confessionele identiteit en regionale eigenheid, de pastorale instrumentalisering van regionale tradities in de vormgeving van de religieuze beleving'. In: Van der Borgt, C, Hermans, A & Jacobs H. *Constructie van het eigene. Culturele vormen van regionale identiteit in Nederland*. Amsterdam: Meertens Instituut.

Nissen, P& Swinkels, K (red).

(2004). *Monumenten van vroomheid: kruisen, kapellen en vrijstaande heiligenbeelden in Limburg*. Zuthpen: Walburg Pers.

Pieper, J, Post, P & Uden, R van (red).

(1999). *Pelgrimage in beweging. Een christelijk ritueel in nieuwe contexten*. Baarn: Gooi & Sticht.

Post, P.

(1996). 'God kijkt niet op een vierkante meter...' of Hobsbawn herlezen`. In: Van der Borgt, C, Hermans, A & Jacobs H. *Constructie van het eigene. Culturele vormen van regionale identiteit in Nederland*. Amsterdam: Meertens Instituut.

Rensch, Th. J. van

(1981). *St. Servaaskerk. Deel I: De kerk en de mensen*. Maastricht: Stichting Historische Reeks.

Rensch, Th. J. van

(1990). *Hemelse trektogten: broederschappen in Maastricht 1400-1850*. Maastricht: Stichting Historische Reeks.

Rensch, Th. J. van

(1983). *De St. Martinus Kerk van Wijck*. Maastricht: Drukkerij Walters Maastricht B.V.

Rooijackers, B.

(2006). *Stories from the Past: Writing the Cultural (Auto-)Biography of Maastricht*. Paper Master CAST.

Rooijackers, G.

(1999a). 'Mythisch landschap: verhalen en rituelen als culturele biografie'. In: Kolen, J & Lemaire, T (eds.). *Landschap in meervoud: perspectieven op het Nederlandse landschap in de 20^{ste}, 21^{ste} eeuw* (pp. 301-326). Utrecht: Van Arkel.

Rooijackers, G.

(1999b). Boekmancahier 41: Kwartaalschrift over Kunst, Onderzoek en Beleid. *Het Leven van Alledag Benoemen. Cultureel Erfgoed Tussen Ondernemerschap en Nieuwe Technologie*. Amsterdam, Boekmanstichting.

Schuyf, J.

(1995). *Heidens Nederland: zichtbare overblijfselen van een niet-christelijk verleden*. Utrecht: Stichting Matrijs.

Stuurgroep Culturele Biografie Maastricht.

(2005). *Culturele Biografie van Maastricht: De Visie(oenen)*. Maastricht, 19 januari 2005.

Tardier, A.

(2006). Oral History- interview gehouden met de pastoor van de Sint Martinuskerk in Wijck-Maastricht, op 4 april 2006

Taverne, E.

(2003). 'Stadsmerken voor Maastricht. Programma voor een Culturele Biografie van Maastricht'. In: Van Giessen, J,W & Van Mil, P. *De Culturele Biografie van Maastricht: Eindrapport*. Amsterdam: Lagroup Leisure & Arts Consulting.

Tielemans, E.

(1990). *Van geboorte tot dood: een literatuuroverzicht van de gebruiken in Limburg*. Limbricht: Limburgs Volkskundig Centrum.

Tosh, J.

(1984). *The Pursuit of History*. New York: Longman.

www.zichtopmaastricht.nl Laatst geraadpleegd 19 december 2006.