

Heling en heiligen

De ontwikkeling van de belangstelling voor sacrale plaatsen van genezing in katholiek Nederland sinds het midden van de negentiende eeuw

Sipco Vellenga

1. Inleiding

In de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw leken devotie en bedevaart in Nederland ten dode opgeschreven. De belangstelling voor de bestaande bedevaartsoorden nam in hoog tempo af en het aantal cultusplaatsen slonk zinderogen. Lukken sprak in deze periode over de “crisis van het ritueel in onze cultuur”¹ en Margry en Caspers schrijven over die jaren: “De georganiseerde binnenlandse bedevaartcultuur, zo blijkt duidelijk uit de deelnemersaantallen, zakte als een kaartenhuis ineen.”² Rond het midden van de jaren tachtig kwam er een kentering in de neergang en begon de belangstelling voor bepaalde cultusoor­den in Nederland zelfs weer te groeien, zoals voor de heiligdommen in Heiloo en Dokkum.

Eind jaren 1980 en begin jaren 1990 wordt een ommekeer zichtbaar. Uit diverse hoeken komt de belangstelling weer op. We zien restauratieprojecten, de cultus bloeit vaak onverwacht in oude en nieuwe vormen op.³

Tot op de dag van vandaag wordt in Maastricht op grote schaal de heilige Servaas vereerd en in Den Bosch bezoeken jaarlijks tienduizenden de Mariakapel van de Sint-Jan, waar het beeld van de Zoete Lieve Vrouw van Den Bosch staat opgesteld. De georganiseerde bedevaart naar het Franse Lourdes trekt jaarlijks meer dan 10.000 Nederlandse pelgrims.⁴ Anno 2004 trokken in het pinksterweekend duizenden belangstellenden naar de RAI te Amsterdam voor een devotie tot de Vrouwe van Alle Volkeren, die in de jaren 1945-1959 aan de ziene-

¹ G. LUKKEN: *Geen leven zonder rituelen* (Baarn 1984).

² P.J. MARGRY & C. CASPERS (red.): *Bedevaartplaatsen in Nederland*, dl. 1. *Noord- en Midden-Nederland* (Amsterdam / Hilversum 1997) 31.

³ P. POST: Oude heiligen, moderne pelgrims. Het bedevaartsoord Heiloo als modern ritueel-liturgisch podium, in *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 19 (2003) 72.

⁴ T. VAN WEEL jr: *De Nederlandse Lourdesbedevaart 1920-2000* (doctoraalscriptie Amsterdam 2002).

res Ida Peerdeman zou zijn verschenen. Het thema van de gebedsbijeenkomst was de genezing der zieken.⁵

In devotie en bedevaart neemt tot op de dag van vandaag het magische of instrumentele element een prominente plaats in. Deze rituelen hebben – in Posts terminologie – het karakter van ‘bezweringsriten’, gericht op de beteugeling van de contingentie van het leven.⁶ Daarbij gaat het vaak om het verkrijgen van heling en genezing. Hoewel dit element niet in alle devoties even sterk op de voorgrond treedt, is het in de meeste devoties wel aanwezig. In bedevaartkerken en -kapellen roepen gelovigen God en heiligen aan om steun en genezing, schrijven ze hun verlangens op in intentieboeken, steken ze devotiekaarsen aan en drinken ze water dat geneeskracht zou bezitten. Het magische element is zichtbaar in kleinschalige parochiële vereringen van specifieke patroonheiligen tegen ziekten, zoals de heilige Cornelius tegen zenuwziekten en epilepsie en Blasius tegen keelziekten, maar ook in grote cultusplaatsen als Heiloo en Kapel in 't Zand, waar Maria wordt vereerd. In Dokkum verzamelde de toenmalige pastor in de eerste helft van de jaren negentig maar liefst meer dan vijftig verhalen van genezing op voorspraak van de heilige Bonifatius.

Het voortbestaan en de revitalisering van sommige cultusplaatsen van ‘heil en heling’ gedurende de laatste decennia is zeer opmerkelijk in het licht van de secularisatie- en onttoveringsthesen, die sinds de zestiger jaren van de vorige eeuw de sociaal-wetenschappelijke benadering van de godsdienst én de publieke opinie hebben beheerst. Deze thesen stellen, simpel gezegd, dat religie en magie aan de ene kant en moderniteit aan de andere kant op gespannen voet met elkaar staan, en dat processen van modernisering, althans in West-Europa, onvermijdelijk resulteren in een steeds verdergaande marginalisering van religie en magie.⁷ Vanuit deze thesen zou men verwachten dat er inmiddels geen belang-

⁵ *Trouw* 1 juni 2004.

⁶ P. POST: *Het wonder van Dokkum. Verkenningen van populair religieus ritueel* (Nijmegen 2000) 154.

⁷ Het is hier niet de plaats om diepgaand in te gaan op deze thesen. Ik volsta met twee opmerkingen. De secularisatiethese stelt – in uiteenlopende varianten – dat ten gevolge van moderniseringsprocessen de sociale betekenis van religie en kerk steeds geringer wordt. Onder condities van moderniteit verliezen religie en kerk hun overkoepelende functie in de maatschappij, passen ze zich aan laïciserende tendensen aan en nemen godsdienstigheid, kerksheden en kerkelijkheid af. Hoewel deze these sinds het begin van de jaren negentig onder vuur genomen is door aanhangers van de zogenaamde *rational choice theory*, wordt ze met name door een aantal Europese godsdienstsociologen nog steeds aangehangen. Zie S. BRUCE: *God is Dead. Secularization in the West* (Oxford 2002) en K. DOBBELAERE: *Secularization: An Analysis at Three Levels* (Brussels 2002). De onttoveringstheorie gaat terug op het werk van Max Weber. Hij spreekt over *die Entzauberung der Welt*, waarmee hij de afnemende betekenis van magie in een cultuur lijkt te bedoelen. Zie M. WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Tübingen 1920, repr. 1978). Volgens Weber is dit proces in het Westen in de vijftiende en zestiende eeuw in een stroomversnelling geraakt door toedoen van het puriteinse protestantisme en de

stelling meer is voor religieuze genezingsrituelen in (katholiek) Nederland, maar dat is niet het geval. Hoe kan dit? Hoe weten deze rituelen zich te handhaven in een tijd waarin de katholieke kerk een enorm ledenverlies lijdt en de medische wetenschap verder voortgeschreden is dan ooit te voren?

In dit artikel gaan we op deze vragen in. De concrete vragen waar we ons op richten zijn hoe de getalsmatige belangstelling voor katholieke cultusplaatsen van genezing zich in de loop van de tijd heeft ontwikkeld en door welke factoren deze ontwikkeling is beïnvloed. Het gaat daarbij om plaatsen waar gelovigen heiligen aanroepen, op wier voorspraak bij God men beter hoopt te worden. De praktijken op deze plaatsen kunnen we daarom ook 'heiligungeneeswijzen' noemen.⁸ De interesse gaat vooral uit naar de praktijken die beoefend worden met het oog op lichamelijk herstel en genezing. Bij dit onderzoek concentreer ik me op de cultusplaatsen in Nederland, en dus niet op buitenlandse pelgrims-oorden waar Nederlanders naar toe trekken, zoals het Duitse Kevelaer, het Belgische Banneux, het Luxemburgse Echternach, het Franse Lourdes, het Spaanse Santiago del Compostela of het Italiaanse Rome. Verder beperk ik me tot de ontwikkeling van heiligungeneeswijzen sinds het midden van de negentiende eeuw. Vanaf die tijd brak in Nederland op het veld van zowel de religie als de gezondheidszorg een nieuwe periode aan. In 1848 werd met de invoering van de grondwet van Thorbecke de principiële scheiding tussen kerk en staat effectief, die in de Franse tijd in 1796 door de Nationale Vergadering was afgekondigd.⁹ Religie is nu geen zaak meer van de overheid, maar geheel van individuele burgers en groeperingen van gelijkgestemde burgers. En in 1865 werd de Wet op de Uitoefening van de Geneeskunst (WUG) van kracht, die, uitgewerkt in 1876, bepaalde dat het gehele terrein van de geneeskunst viel onder de ver-

opkomst van de moderne wetenschap, die de 'kosmos' onttoverde in een causaal mechanisme zonder enige objectieve betekenis. Vgl. P. DASSEN: *De onttovering van de wereld. Max Weber en het probleem van de moderniteit in Duitsland 1890-1920* (Amsterdam 1999). De onttoveringsthese is door Gijswijt-Hofstra in haar oratie toegepast op het gebied van ziekte en genezing: M. GIJSWIJT-HOFSTRA: *Vragen bij een onttoverde wereld* (Amsterdam 1997).

⁸ Binnen het katholicisme komen ook andere vormen van religieuze geneeswijzen voor zoals exorcisme en gebedsgenezingsbijeenkomsten. Onlangs heeft de Congregatie voor de Geloofsleer nog een instructie laten uitgaan die ten doel heeft deze bijeenkomsten ordelijk en binnen officiële kerkelijke kaders te laten verlopen: CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Instruction on Prayer for Healing* (Vatican City 2000). Dit schrijven benadrukt dat 'vrije' gebedsgenezingsbijeenkomsten alleen mogen plaatsvinden met de goedkeuring van de bisschop en dat in deze bijeenkomsten alles wat "hysteria, artificiality, theatricality or sensationalism" kan opwekken, vermeden dient worden.

⁹ C. AUGUSTIJN: Niederlande, in *Theologische Realenzyklopädie* 24 (Berlin / New York 1994) 474-502.

antwoordelijkheid van de universitair opgeleide arts.¹⁰ In dit tijdvak wordt het terrein van de geneeskunst gedomineerd door de wetenschappelijke geneeskunde.

Deze bijdrage is als volgt opgebouwd. Eerst zal ik enkele centrale begrippen omschrijven, en aangeven vanuit welk perspectief ik de ontwikkeling van de belangstelling voor heilীগeneeswijzen in katholiek Nederland in de moderne tijd benader. Dat zal niet vanuit het aangegeven versmalde perspectief van de secularisatie- en onttoveringstheze zijn, maar vanuit het ruimere perspectief van een veld- en mobilisatiebenadering. Vervolgens beschrijf ik deze ontwikkeling, waarbij ik drie perioden onderscheid: 1850-1960, 1960-1980 en 1980-heden. Daarna komt de vraag aan de orde welke factoren dit verloop hebben beïnvloed. Ik sluit het betoog af met een opmerking over de plaats van heilীগeneeswijzen in de (post)moderne cultuur.¹¹

2. Begrippen en perspectief

Heilীগeneeswijzen maken deel uit van de ruimere categorie van religieuze geneeswijzen. Tot deze categorie behoren in Nederland, naast heilীগeneeswijzen, bijvoorbeeld ook spirituele geneeswijzen in esoterische kring of charismatische geneeswijzen in de pinksterbeweging.¹² Religieuze geneeswijzen zijn te omschrijven als geneeswijzen waarbij de beoefenaren en/of deelnemers veronderstellen dat daarin een goddelijke kracht werkzaam is die genezing bewerkstelligt. Onder 'genezing' versta ik de verbetering van de gezondheid van een persoon. Volgens de World Health Organization (WHO) is gezondheid: "a state of

¹⁰ R.M.J. SCHEPERS & H.E.G.M. HERMANS: The Medical Profession and Alternative Medicine in the Netherlands: its History and Recent Developments, in *Social Science & Medicine* 48 (1999) 343-351.

¹¹ Dit artikel is gebaseerd op een analyse van secundaire en primaire bronnen. De belangrijkste secundaire bron is het lexicon P.J. MARGRY & C. CASPERS (reds.): *Bedevaartplaatsen in Nederland*, dl. 1. *Noord- en Midden-Nederland* (1997); dl. 2. *Provincie Noord-Brabant* (1998); dl. 3. *Provincie Limburg* (2000), dat door het Meertens Instituut te Amsterdam en de KNAW is uitgegeven en dat ook op het web is te raadplegen (www.meertens.knaw.nl). Deze analyse is aangevuld met onderzoek naar primair materiaal in het bedevaartarchief van het Meertens Instituut en in de archieven van diverse bedevaartplaatsen: Dokkum, Heiloo, Kapel in 't Zand, Tilburg (frater Andreas-devotie) en Wittem. Verder heb ik enkele sleutelfiguren binnen deze plaatsen geïnterviewd: pater P. Nelen (rector klooster Kapel in 't Zand), pater W. Spann, o.s.f.s. (coördinator Frater Andreas-bureau), zuster Humilia (coördinator Heiligdom van O.L. Vrouw ter Nood te Heiloo). Tevens heb ik een vraaggesprek gehad met een drietal experts op het terrein van de bedevaart: dr P.J. Margry, prof.dr P. Post en drs O. Thiers, en heb ik een tiental cultusplaatsen binnen en buiten Nederland bezocht.

¹² S.J. VELLENGA: Hoop op genezing. Over het voortbestaan van drie tradities van religieuze geneeswijzen in Nederland, in *Sociale wetenschappen* 46, 2 (2003) 10-31.

complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity.” Ziek-zijn is de tegenpool van gezondheid.

Aan een ziektesituatie kunnen analytisch twee aspecten worden onderscheiden: de ‘ziekte’ (*disease*) en de ‘ziekte-ervaring’ (*illness*).¹³ ‘Ziekte’ verwijst naar een stoornis in het lichamelijk functioneren of een lichamelijk gebrek, en ‘ziekte-ervaring’ naar de wijze waarop een zieke zich voelt. In aansluiting hierop kunnen ook aan het proces van genezing twee aspecten worden onderscheiden: medische genezing (*curing*) en heling (*healing*). Medische genezing staat voor het verdwijnen van een ziekte, een lichamelijk stoornis of fysiek tekort; heling heeft betrekking op de verbetering van de gezondheidservaring van een persoon, van diens welbevinden. Het kan daarbij gaan om een persoon die zich ziek voelt, maar ook mensen die zich redelijk gezond voelen kunnen heling ervaren. Medische genezing en heling hangen vaak samen. Heling kan als een katalysator werken in een proces van genezing van een ziekte. Als een persoon zich beter gaat voelen, draagt dit veelal bij aan zijn medisch herstel. Omgekeerd kan medische genezing ook bijdragen aan heling. Als een bepaalde ziekte vanuit geneeskundig oogpunt wordt weggenomen, zal de patiënt zich in de regel ook beter gaan voelen.

Wat zich afspeelt in religieuze genezingspraktijken wordt door deze praktijken verschillend gedefinieerd. Vaak beogen ‘genezers’ vooral het welbevinden van zieken te bevorderen, met andere woorden, heling te bewerkstellingen; soms hebben ze de pretentie met name genezing in medisch opzicht te brengen.

De religieuze geneeswijzen bevinden zich in feite op twee velden: het religieuze veld en het medische veld.¹⁴ Als religieuze praktijk maken ze deel uit van het religieuze veld en verhouden ze zich ten opzichte van andere religieuze instellingen: bewegingen, groepen, kerkelijke autoriteiten, alsmede gelovigen en religieus geïnteresseerden; als gezondheidspraktijk zijn ze onderdeel van het medische veld en verhouden ze zich ten opzichte van andere medische instellingen, variërend van reguliere tot alternatieve praktijken, en uiteraard van zieken en anderen die behoefte hebben aan heling en genezing.

¹³ Turner wijst erop dat niet alleen de ziekte-ervaring, maar ook ziekte een cultureel en geen natuurlijk fenomeen is, of anders gezegd, dat ook ziekte een product is van betekenisgeving. Een lichamelijke stoornis heeft geen intrinsieke betekenis, maar krijgt betekenis doordat zieken en ‘genezers’ die eraan toekennen. Daarbij spelen sociale processen en belangen een cruciale rol. “Disease is not a unitary concept and not simply a factual statement about natural processes; it is a classification reflecting both material and ideal interests.” Zie B.S. TURNER: *The Body & Society* (London 1999) 214.

¹⁴ Het veldbegrip is in de sociologie populair geworden onder invloed van het werk van Bourdieu. Hij verstaat daaronder het geheel van posities die mensen in onderlinge relaties met elkaar bekleden. Een veld is dus geen object in de ruimte, maar een relatiestructuur die voortdurend in beweging is. Vgl. P. BOURDIEU: *Opstellen over smaak, habitus en het veldbegrip* (Amsterdam 1989).

Religieuze geneeswijzen proberen op deze velden bepaalde doelstellingen te realiseren. Op het religieuze veld streven zij doorgaans naar de versterking van het geloof van de enkeling, en op het medische veld naar de bevordering van de gezondheid van een persoon. Om deze doelstellingen te kunnen bereiken, trachten de praktijken hulpmiddelen te mobiliseren.¹⁵ Daartoe gaan ze met belangstellenden een soort ruilrelatie aan. Deze relatie kan worden beschreven als een uitwisseling van 'goederen' en 'diensten' tegen economische middelen als geld, energie en tijd, maar ook tegen zaken als prestige, waardering, bekendheid en legitimiteit. Op het religieuze veld bieden de praktijken naast sociale 'goederen' met name religieuze 'goederen' aan, zoals mythen en rituelen die de relatie tussen een bovennatuurlijke macht en de mens betreffen, en die zin, hoop en rust verschaffen; op het medische veld offeren ze vooral medische 'goederen', goederen die de gezondheid beloven te bevorderen. In plaats van over een 'religieus veld' en 'medisch veld' kunnen we in dit verband ook spreken over een 'religieuze markt' en 'medische markt'.¹⁶

Religieuze geneeswijzen zijn – evenals alle andere partijen op het religieuze en medische veld – te beschouwen als sociale constructies; het zijn geen vaste gegevens, maar producten van menselijk handelen, die derhalve in ontwikkeling zijn.¹⁷ Dit geldt voor alle elementen van deze praktijken, dus niet alleen voor hun strategie van mobilisatie, maar ook voor hun doelstellingen en voor hun 'aanbod' aan bezoekers. Zo ligt hun 'medische' aanbod niet vast, maar definiëren ze in verschillende perioden op een verschillende manier wat voor hen ziek-

¹⁵ Ik sluit hierbij aan bij de *resource mobilization approach* van sociale en religieuze bewegingen, die de lotgevallen van bewegingen analyseert in termen van macht en mobilisatie, zie J.D. MCCARTHY & M.N. ZAJD: *Resource Mobilization and Social Movements: a Partial Theory*, in *American Journal of Sociology* 82, 6 (1977) 1212-1241. Zie over de toepassing van deze en andere benaderingen van sociale bewegingen binnen de godsdienstsociologie I. FURSETH: *The Impact and Relevance of Social Movement Theories in the Sociology of Religion*, in P. REPSTAD (ed.): *Religion and Modernity. Modes of Co-existence* (Oslo etc. 1996).

¹⁶ Een sterk punt van de veld- en mobilisatiebenadering is dat ze een open karakter heeft. Ze impliceert geen uniliniaire, onomkeerbare ontwikkeling in de richting van bijvoorbeeld een seculiere en onttoverde cultuur, maar houdt uitdrukkelijk de mogelijkheid open dat ontwikkelingen op het religieuze, respect. medische veld in verschillende richtingen kunnen gaan, en dat religieuze genezingspraktijken naast perioden van verval ook perioden van bloei kunnen doormaken. Deze ontwikkelingen worden geanalyseerd in termen van macht en mobilisatie, vraag en aanbod.

¹⁷ Het perspectief van het sociaal constructivisme is zowel toegepast op het religieuze verschijnselen als op het medische veld. Zie voor het sociaal constructivisme binnen de godsdienstsociologie P. BERGER: *Het hemels baldakijn* (Bilthoven 1967) en J.A. BECKFORD: *Social Theory & Religion* (Cambridge 2003), en binnen de sociologie van ziekte en gezondheid onder meer L. JORDANOVA: *the Social Construction of Medical Knowledge*, in *Social History of Medicine* 7, 3 (1995) 361-381 en C.G. HELMAN: *Culture, Health and Illness* (Oxford 1996).

te en genezing betekent en wat zij op dit punt te bieden hebben. In feite is hun gehele manier van opereren, hun stijl, onderhevig aan verandering.

De stijl van opereren van een religieuze geneeswijze binnen een bepaalde context wordt in hoge mate beïnvloed door twee variabelen: de perceptie van de machtspositie en de perceptie van de culturele positie die zij – of preciezer, de groeperingen die haar draagt – binnen deze context inneemt.¹⁸ Daarbij gaat het in dit artikel vooral om de context van de moderne cultuur, die gekenmerkt wordt door processen van differentiatie, rationalisering, individualisering en domesticering.¹⁹ Binnen deze algemene context zijn niet alle aspecten van de moderniteit even belangrijk, maar gaat het vooral om die aspecten die de vertegenwoordigers van religieuze genezingspraktijken van belang achten, zoals de tendens van afnemende orthodoxie en kerkelijkheid op het religieuze veld, en van de toenemende verwetenschappelijking op het medische veld.

Als we de beide variabelen kruisen, komen er ideaaltypisch vier stijlen naar voren die we in de ontwikkeling van religieuze geneeswijzen, en met name in heiligungeneeswijzen zullen herkennen (zie onderstaand schema): (1) afkerig en defensief, (2) militant en offensief, (3) open en bereid tot dialoog en (4) assimilerend en zichzelf opheffend. In het midden staat de houding van ' presenterend', waarbij de genezingspraktijk aan haar omgeving laat zien wat ze te bieden heeft zonder offensief of defensief te zijn en zonder in een open dialoog te treden of zich aan te passen.

Typologie van stijlen van opereren			
Geschatte machtspositie		Verondersteld cultureel verschil	
		<i>groot</i>	<i>klein</i>
		<i>gunstig</i>	militant
	<i>ongunstig</i>	afkerig	assimilerend
		presenterend	

De numerieke ontwikkeling van religieuze geneeswijzen is de uitkomst van het samenspel tussen 'externe' en 'interne' krachten, tussen contextuele factoren en institutionele factoren, tussen ontwikkelingen in het (religieuze en medische)

¹⁸ Ik maak hier gebruik van Thurlings' theorie over de houding van minderheidsgroeperingen ten opzichte van een meerderheid in een plurale cultuur, J.M.G. THURLINGS: *De wankelende zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme* (Deventer 1978). Stoffels heeft deze theorie enigszins aangepast en toegepast op de houdingen onder orthodox-protestanten in Nederland ten aanzien van de moderniteit, H.C. STOFFELS: *Als een briesende leeuw. Orthodox-protestanten in de slag met de tijdgeest* (Kampen 1995).

¹⁹ H. VAN DER LOO & W. VAN RIJEN: *Paradoxen van modernisering. Een sociaal-wetenschappelijke benadering* (Muiderberg 1990).

veld en de stijl van opereren van religieuze geneeswijzen. Die krachten staan overigens niet los van elkaar, maar beïnvloeden elkaar voortdurend. De stijl van een geneeswijze komt tot uiting in de doelstelling, de werkwijze (type leiderschap, soort activiteiten, opstelling ten opzichte van andere partijen op het religieuze en medische veld) en in de manier waarop zij haar 'aanbod' profileert. Dit 'aanbod' heeft een religieuze, psychosociale en medische component, het omvat een mythe en een rite, aandacht en sociale steun, alsmede uitzicht op heling en/of genezing. De stijl van een geneeswijze is afhankelijk van de machtspositie en de culturele positie die de praktijk zichzelf toedicht binnen de context waarin ze functioneert.

3. Het verloop

3.1. 1850-1960

De rooms-katholieke kerk heeft in Nederland lange tijd een tweederangs positie ingenomen.²⁰ Ten tijde van de Republiek der Verenigde Provinciën werd deze kerk wel getolereerd maar diende ze zich in het publieke leven op de achtergrond te houden. Dit impliceerde dat zich in de Republiek geen bedevaartcultuur kon ontwikkelen, wat overigens weer niet betekende dat Nederlandse katholieken niet meer ter bedevaart gingen. Sterker nog, zij gingen, in grote getale zelfs, de grens over naar plaatsen als Boxtel, Handel, Scherpenheuvel, Uden en Kevelaar, om daar heiligen te vereren.²¹ Tijdens deze pelgrimages vonden vele bovennatuurlijke genezingen plaats, die opgetekend werden in mirakelboeken die onder het gezag van de kerk werden uitgegeven.

Aan de achterstelling van de rooms-katholieke kerk in Nederland kwam formeel een einde in de Franse tijd, toen de scheiding tussen kerk en staat werd ingevoerd en de verschillende denominaties als gelijken werden erkend. Het duurde evenwel tot de invoering van de liberale grondwet van Thorbecke in 1848, voordat de katholieke kerk feitelijk de ruimte kreeg zich in het publieke leven te manifesteren.²² In 1853 werd de bisschoppelijke hiërarchie hersteld en in de daaropvolgende periode investeerde ze krachtig in de op- en uitbouw van het kerkelijk leven.

²⁰ AUGUSTIJN: Nederlande, in *Theologische Realenzyklopädie*.

²¹ M. WINGENS: *Over de grens. De bedevaart van katholieke Nederlanders in de zeventiende en achttiende eeuw* (Nijmegen 1994).

²² P. VAN ROODEN: *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990* (Amsterdam 1996) 30-31.

Het herstel der hiërarchie immers betekende dat de emancipatie van de rooms-katholieken, die vanaf 1795 al officieel vaststond zonder zich duidelijk te tonen, een feit van het dagelijks leven zou gaan worden. Pas in 1853 kwam een einde aan de eeuwenoude gedachte dat Nederland een protestantse natie was waarin de katholieken een uit edelmoedigheid getolereerde minderheid vormden.²³

In de moderne staat bestaat de maatschappelijke kracht van een kerk als instituut niet uit haar band met de overheid, maar uit de steun die ze geniet van het volk. Om de band met het 'gewone kerkvolk' te versterken, begon de katholieke kerk in Nederland, met een woord van Margry, een 'devotionaliseringsoffensief'.²⁴ Dit offensief was gericht op de versterking van het geloofsleven van de individuele gelovige (devotionalisering) binnen de kaders van de kerk (verkerkelijking)²⁵ en onder toezicht van de geestelijkheid (clericalisering). Volksmissies werden op touw gezet, heiligen ge(her)ïntroduceerd, en op veel plaatsen, zoals bijvoorbeeld Roermond (1864), Den Bosch (1866), Sittard (1866), Brielle (1867), Schiedam (1871), Dokkum (1874), Amsterdam (1886), Laren (1886), Hasselt (1891), Noordwijk (1892), Alkmaar (1897) en Heiloo (1905), kwamen (opnieuw) devoties op. De internationale bedevaart kreeg een krachtige impuls met de opkomst van Lourdes (1858) als bedevaartsoord voor zieken.²⁶ Het Duitse Kevelaar groeide – nadat het in 1865 op het spoorwegnet werd aangesloten – uit tot de plaats waar jaarlijks de meeste Nederlandse pelgrims naar toegingen, en werd mede daarom ook wel de grootste 'Nederlandse' bedevaartplaats genoemd. In 1910 kwamen maar liefst 254.240 bedevaartgangers in 254 extra treinen op station Kevelaar aan.²⁷

De organisatie van bedevaarten was veelal in handen van broederschappen. Aanvankelijk waren dat vooral lekenbroederschappen, die buiten het gezag van de clerus om bedevaarten organiseerden, maar in de loop van de negentiende

²³ E.H. KOSSMANN: *De Lage Landen 1780-1980. Twee eeuwen Nederland en België*, dl. 1 (Amsterdam 2001) 230.

²⁴ P.J. MARGRY: Bedevaartcultuur in millennialistisch Nederland, in *Religieuze bewegingen in Nederland* 30 (1995) 91-119.

²⁵ Ik gebruik de term 'verkerkelijking' hier anders dan F.X. KAUFMANN: *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums* (Freiburg 1979). Bij Kaufmann verwijst deze term naar het proces waarbij de kerk ten gevolge van de maatschappelijke differentiatie het enige instituut wordt waarin godsdienst nog is geïnstitutionaliseerd, terwijl de term hier staat voor het proces waarbij de kerk steeds meer greep op het religieuze leven van de 'leek' krijgt.

²⁶ In Nederland werden diverse organisaties opgericht die Lourdes-reizen organiseerden, waarvan de Vereniging tot samenstelling van Nederlandse Bedevaarten (1883), de Stichting Limburgse Bedevaart naar Lourdes (1921) en de Stichting Comité Lourdes-bedevaart van het Nederlands Katholiek Vakverbond (1925) de belangrijkste zijn.

²⁷ C. STAAL & M. WINGENS: *Bedevaarten in Nederland* (Utrecht 1997).

eeuw werd de greep van de geestelijkheid op de organisatie steeds groter.²⁸ De clerus ging van deze broederschappen bisschoppelijk goedgekeurde statuten eisen, en zette in toenemende mate ook zelf broederschappen op. Het bestuur van deze kerkelijke broederschappen bestond, naast een geestelijke, uit zogenaamde broederschapmeesters, die verantwoordelijk waren voor de praktische uitvoering van de bedevaart. Om de aantrekkelijkheid van deze broederschappen te vergroten, werden aan het lidmaatschap aflatens verbonden. Verder werd voor de levende leden jaarlijks een mis opgedragen en voor ieder overleden lid een zielemiss. Zelateurs en zelatrices probeerden nieuwe leden te winnen en inden de contributies. Het aantal broederschappen van een bepaalde bedevaartplaats kon sterk oplopen. Zo telde de bedevaart naar Brielle in de jaren dertig van de twintigste eeuw een netwerk van maar liefst 160 lokale broederschappen, die jaarlijks zo'n 15.000 pelgrims op de been brachten.²⁹

De strategie van de mobilisatie van het 'kerkvolk' door middel van broederschappen was een groot succes. Volgens Margry telden de gezamenlijke bedevaartgezelschappen aan het eind van de negentiende eeuw, op een bevolking van zo'n anderhalf miljoen Nederlandse katholieken, naar schatting zo'n 100 à 200.000 (vaste) leden of (tijdelijke) deelnemers, oftewel 6,5 à 13%.³⁰ Daarbij zijn niet meegerekend degenen die geen lid waren en op eigen gelegenheid pelgrimeerden en de velen die binnen het verband van andere katholieke organisaties reisden, variërend van vrouwengilden tot scholen, werklozenbonden tot verenigingen van boeren en tuinders, en van katholieke rijwielclubs tot seminaries.

Het devotionaliseringsoffensief resulteerde in een sterke toeloop naar nieuwe en opnieuw tot leven gebrachte cultusplaatsen. Twee voorbeelden. In 1864 startten de redemptoristen (opnieuw) in Kapel in 't Zand, nabij Roermond, een devotie tot O.L. Vrouw in 't Zand, die in de jaren tachtig van de negentiende eeuw zo'n 10.000 pelgrims trok, en in het tweede decennium van de twintigste eeuw meer dan 20.000 (zie bijlage, tabel 1). In 1905 werd door monseigneur Callier, bisschop te Haarlem, de Commissie O.L.V. ter Nood ingesteld, die de opdracht kreeg de verloren gegane kapel te Heiloo te herbouwen en de devotie tot de H. Maagd te bevorderen. Binnen tien jaar liep het aantal georganiseerde pelgrims naar Heiloo op tot 15 à 20.000. In de jaren dertig zou dit aantal stijgen tot meer dan 30.000 per jaar (zie bijlage, tabel 2).

Binnen de devotie nam het element van 'heil en heling' een belangrijke plaats in. Veel cultusoornden kenden de praktijk van een ziekenzegen, waarbij zieken aan het eind van een mis of lof speciaal gezegend werden. Uit de intentieboeken die in de meeste bedevaartkerken lagen, blijkt dat vele vereerders tot heiligen baden om steun en genezing. Soms richtten gelovigen zich daarbij uitdrukkelijk tot een specifieke patroonheilige tegen ziekten, zoals de H. Blasius, de H. Cor-

²⁸ P.J. MARGRY: *Teedere Quaesties: religieuze rituelen in conflict. Confrontaties tussen katholieken en protestanten rond de processiecultuur in 19^e-eeuws Nederland* (Hilversum 2000).

²⁹ MARGRY & CASPERS (reds.): *Bedevaartplaatsen in Nederland*, dl. 1, 239-240.

³⁰ MARGRY: *Teedere Quaesties* 116.

nelius, de H. Gerlach of de H. Liduina; anderen keerden zich tot Maria in haar hoedanigheid van algemene beschermvrouwe van zieken en lijdenden.³¹ In diverse cultusplaatsen had Maria een speciale titel als beschermvrouwe van zieken. Zo werd ze in de Kapel in 't Zand ook 'Onze Lieve Vrouw der Zieken' genoemd, en in Heiloo 'Onze Lieve Vrouw ter Nood'. Diverse grotere cultus-oorden kenden een bron met verondersteld geneeskrachtig water. In de periodieken van deze centra, zoals *Het Gerardusklokje* (Wittern), *Het pelgrimsblad van O.L. Vrouw in 't Zand* (Kapel in 't Zand) en *Uit het land van Heiloo* (Heiloo), werd standaard melding gemaakt van gebedsverhoringen en wonderbaarlijke genezingen. Als dank voor verhoringen schonken pelgrims aan kapel of kerk ex-voto's van zilveren of wassen armen, benen, voeten, handen, ogen, nieren, neuzen, of harten. In sommige plaatsen ontstond de gewoonte om votieftegels te schenken, zoals in Sittard of de Kapel in 't Zand. Op de muren van de proces-siegang van de Kapel zijn sinds 1927 naar schatting meer dan 7.000 votieftegels gemetseld met dankbetuigingen als 'Uit dankbaarheid voor de goed afloop van de operatie' en 'Dank voor de geboorte van ons kind', en smeekbeden als 'Voor een blijvende gezondheid na een ernstige ziekte' of 'O Maria, genees mij van mijnen astma'. Het grootste deel van deze tegels heeft betrekking op ziekte en genezing. Enkele cultusoorde, zoals Heiloo en Renckum, kenden een zieken-triduüm, een driedaagse periode van gebed, zang, biecht, viering, toespraken, eucharistie, handoplegging en zegening voor uitsluitend zieken.

De opkomst van cultusplaatsen riep tussen de verschillende onderdelen van de katholieke kerkorganisatie ook spanningen op. De opbloei van een cultus betekende namelijk extra prestige en inkomsten voor de geestelijken die aan dat oord verbonden waren, en dat wekte gemakkelijk rivaliteit en jaloezie op. Bax heeft deze rivaliteit tot het centrum van zijn analyse van de lotgevallen van cultusplaatsen gemaakt.³² Volgens hem is de opgang en neergang van deze plaatsen in hoge mate toe te schrijven aan de concurrentiestrijd tussen 'paters en pastoors', tussen het 'reguliere' en het 'seculiere' regime van de kerk. Deze strijd woedde met name in gebieden waar het 'aanbod' groter was dan de vraag, terwijl in streken waar de kerk moeite had om cultusplaatsen op het gewenste peil te houden, zoals in het Noorden van het land, de verhouding tussen 'orde en bisdom' eerder gekenmerkt door samenwerking dan door onderlinge strijd.

Het devotionaliseringsoffensief werd gestimuleerd en gesanctioneerd door Rome. Het paste binnen het Vaticaanse beleid ná 1800 om een katholiek reveil te bewerkstellingen en 'een integraal catholicisme, het herstel van de hele maatschappij in Christus' te verwezenlijken.³³ Concreet steunde de paus de devotio-

³¹ J. DE JONG: *Ziekte en zaligheid. Heilige 'genezers' in Nederlandse bedevaartsoorden* (Amsterdam 1997).

³² M. BAX: *Religieuze regimes in ontwikkeling. Verbulde vormen van macht en afbankelrijkheid* (Hilversum 1988).

³³ S. HELLEMANS: *Strijd om de moderniteit* (Leuven 1990) 107.

nele initiatieven in Nederland door enkele zalig- en heiligverklaringen en door bedevaartsoorden bij breve aflaten te verlenen. Het ging daarbij om gedeeltelijke en om volle aflaten, die de pelgrims tijdens de bedevaart konden verdienen, wanneer ze, na gebiecht en gecommuniceerd te hebben, in de bedevaartkapel baden tot intentie van de kerk. Bepaalde plaatsen kregen van Rome het privilege het eigen genadebeeld te mogen kronen of een eigen mistekst te mogen gebruiken. De steun van een bisschop voor een cultusplaats bleek openlijk wanneer hij bij een feestelijke gelegenheid voorging in een pontificale mis.

De ontwikkeling van de bedevaart ondervond in de loop van negentiende eeuw hinder van het zogenaamde 'processieverbod'.³⁴ Na de Franse tijd gold in Nederland een vrij grote rituele vrijheid. Artikel 135 van de grondwet van 1814 voor de Verenigde Nederlanden luidde: "Alle openbare uitoefening van Godsdienst wordt toegelaten, voor zoo verre dezelve niet kan gerekend worden eenige stoornis aan de publieke orde en rust te zullen toebrengen." Deze vrijheid werd evenwel spoedig beperkt en in de grondwet van 1848 werd in artikel 167 bepaald, dat openbare godsdienstoefeningen buiten gebouwen en besloten plaatsen alleen daar geoorloofd waren, waar zij naar de toenmalige wetten en reglementen waren toegelaten. Deze restrictieve bepaling benadeelde aan de ene kant de ontwikkeling van de pelgrimage – vooral in Limburg waar met name in de zeventiger jaren van de negentiende eeuw sprake was van een 'processiejacht' –, maar versterkte aan de andere kant ook de mobilisatiekracht en strijdbaarheid van katholieken. Om de beperkende maatregelen te omzeilen werden bij grote cultusplaatsen, als Brielle, Dokkum, Heiloo en Kapel in 't Zand processieparken aangelegd; hier konden de bedevaartgangers ongestoord hun gang gaan, omdat deze door de overheid werden beschouwd als besloten plaatsen.

Aan het eind van de negentiende eeuw bouwden de katholieken in Nederland hun *civitas christiana* verder uit. De mobilisatie beperkte zich niet langer tot het kerkelijk leven, maar strekte zich ook meer en meer uit naar tal van maatschappelijke terreinen. Er ontwikkelde zich een zeer wijdvertakt en hecht organisatorisch netwerk, een zuil, met de kerk als middelpunt.³⁵ Dit netwerk vormde de basis voor de opkomst van een eigen katholieke cultuur, het Rijke Roomse leven, die tot diep in de vijftiger jaren van de twintigste eeuw zou voortbestaan. Deze cultuur werd getypeerd door een specifieke vorm van vroomheid, met een nadruk op een piëtistische Maria-, heiligen- en Christusverering (bijvoorbeeld de Heilig Hartdevotie), die onder meer tot uiting kwam in uiterlijkheden als insignes, beelden, kaarsen, kruisen, bidprenten, wijwatervaatjes, relikwieën en rozenkransen. Deze vroomheid werd sterk gestimuleerd door devotionele verenigingen of broederschappen, die zeer omvangrijk konden zijn. Zo telde de in

³⁴ MARGRY: *Teedere Quaesties*.

³⁵ THURLINGS: *De wankelende zuil*. Vgl. voor de katholieke verzuiling in een internationaal perspectief: H. RIGHART: *De katholieke zuil in Europa. Het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland* (Meppel 1986).

1867 te Sittard door de ursulinen opgerichte Vereniging van O.L. Vrouw van het H. Hart in 1879 al 8.100.000 (Nederlandse en buitenlandse) leden. Nadien zou dit ledental zelfs oplopen tot zo'n twaalf miljoen.³⁶

De Eerste en Tweede Wereldoorlog beperkten de toeloop naar bedevaartcentra in Nederland. Tijdens de Eerste Wereldoorlog waren de grenzen met Duitsland en België gesloten, waardoor buitenlandse pelgrims de Nederlandse oorden niet konden bezoeken. Hiervan hadden uiteraard de bedevaartplaatsen in de grensstreken de meeste last. Aan de andere kant betekende de grenssluiting ook dat Nederlandse pelgrims niet naar bijvoorbeeld Kevelaer konden gaan, iets waarvan sommige Nederlandse bedevaartplaatsen weer profiteerden. In 1936 werd in Nazi-Duitsland een processieverbod afgekondigd en stopte de groepsbedevaart vanuit Duitsland naar Nederlandse cultusplaatsen. Tijdens de eerste jaren van de oorlog verboden de Duitse bezetters de publieke bedevaart naar sommige plaatsen, en in de laatste oorlogsjaren kwam de gehele pelgrimage goeddeels tot stilstand vanwege het oorlogsgeweld en het ontbreken van vervoermiddelen.

Na de oorlog kwam de bedevaart snel weer op gang en groeide de belangstelling voor cultusplaatsen opnieuw in hoog tempo. Een absoluut hoogtepunt was het Mariajaar 1954, waarin op diverse cultusplaatsen meer pelgrims werden ontvangen dan ooit tevoren. Zo piekte het aantal georganiseerde pelgrims in Heiloo tot bijna 80.000 (zie bijlage). Groots en indrukwekkend waren de bedevaarten naar Kevelaer. In dat jaar bezochten maar liefst een miljoen pelgrims dit bedevaartsoord, waaronder zo'n 150.000 Nederlanders.³⁷

³⁶ MARGRY & CASPERS (reds.): *Bedevaartplaatsen in Nederland*, dl. 3, 903s.

³⁷ STAAL & WINGENS: *Bedevaarten in Nederland* 33.

3.2. 1960-1980³⁸

Aan het begin van de jaren zestig vond een ingrijpende omslag plaats in het katholicisme.³⁹ In een tijdsbestek van slechts enkele jaren stortte de katholieke zuil in en hield het Rijke Roomse leven op te bestaan. Grote aantallen leden verlieten de kerk. Het percentage katholieken van de Nederlandse bevolking daalde in de periode 1966-1979 van 35 naar 29. In 1996 zou dit aandeel nog verder zijn gedaald tot 21 procent.⁴⁰ Tevens traden reguliere en seculiere geestelijken massaal uit.

In de pas met de algemene trend van verval stortte ook de binnenlandse bedevaartcultuur in. Cultusplaatsen werden ontbonden of verschrompelden tot plaatsen van bescheiden parochiële verering. Het aantal groepsbedevaarten nam af en de groeps grootte per bedevaart liep sterk terug.⁴¹ Broederschappen werden opgeheven en het totaal aantal georganiseerde bedevaartgangers daalde in hoog tempo. Aanvankelijk hadden vooral de bovenregionale bedevaarten naar bijvoorbeeld Brielle, Dokkum, Heiloo en Wittem te lijden onder het verloop, maar na enkele jaren zette ook bij kleinere, lokale cultusplaatsen de neergang in. Terwijl de belangstelling voor de groepsbedevaart snel terugliep, leek in de jaren zeventig het aantal individuele pelgrims zich redelijk te handhaven.

De ineenstorting van de katholieke devotiecultuur sloot aan bij het vernieuwingsstreven dat zich vanaf het einde van de jaren vijftig in de katholieke wereldkerk ontwikkelde. Dit streven werd versterkt door Paus Johannes XXIII en kreeg vooral vorm in het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965). Dit concilie brak met het 'magisch katholicisme' van de negentiende eeuw, en stelde alle

³⁸ De overgangen die ik in de ontwikkeling van het katholicisme in Nederland aangeef en situeer rondom 1960 en 1980 moeten niet als abrupt worden opgevat. Het Nederlands katholicisme is een zeer brede en complexe kerkbeweging die deel uit maakt van een wereldwijde kerk, en waarin seculiere en reguliere geestelijken en leken, stromingen en tegenstromingen op allerlei niveaus in wisselende verhoudingen tot elkaar staan en het gezicht van de groepering als geheel bepalen. Veranderingen in het katholicisme worden vaak geïnitieerd door bepaalde stromingen binnen deze kerkgemeenschap, ver voordat ze een algemeen karakter krijgen, terwijl sommige delen zich daartegen juist blijven verzetten. Zo werd de liturgische vernieuwing en versobering in de jaren zestig al in de jaren veertig en vijftig op belangrijke punten door de zogeheten Liturgische Beweging bepleit, terwijl bepaalde behoudende stromingen daartegen tot op de dag van vandaag bezwaar hebben (vgl. H.C. SCHMIDT-LAUBER: *Liturgische Bewegungen, in Theologische Realenzyklopädie* 21 (Berlin / New York 1991) 401-406).

³⁹ J.A. COLEMAN: *The Evolution of the Dutch Catholicisms, 1958-1974* (Berkeley 1978); THURLINGS: *De wankele zuil*; RIGHART: *De katholieke zuil in Europa*; HELLEMANS: *Strijd om de moderniteit*.

⁴⁰ G. DEKKER, J. DE HART & J. PETERS: *God in Nederland 1966-1996* (Amsterdam 1997).

⁴¹ H. EVERS: *Pastoraat en bedevaart. Een onderzoek naar het pastorale aanbod in het kader van de devotie tot Sint Gerardus Majella en de bedevaart naar Wittem, met bijzondere aandacht voor het zangrepertoire* (Erten-Leur 1994).

vormen van Maria- en heiligenverering ondergeschikt aan de dienst aan God en Jezus Christus. Het resulteerde in een sterke versoering van liturgie en devotie. Tal van heiligen werden van de algemene heiligenkalender afgevoerd, kerken en kapellen werden ontdaan van hun barokke inrichting, en allerlei devotionalia verdwenen uit de kerkruimten.

Met de omwenteling in de jaren zestig veranderde ook de benadering van praktijken van gebedsverhoring en wonderbaarlijke genezing in de katholieke kerk. Priesters en leken keerden zich *en masse* tegen deze nu in hun ogen zeer gedateerde vormen van volksgeloof en hechten daaraan geen waarde meer. Velen verwierpen deze praktijken als achterhaald en zelfs achterlijk.

Een deel van de katholieken wilde deze praktijken niet zomaar opgeven. Zij hield vast aan de 'oude' betekenis van deze praktijken of ging op zoek naar een nieuwe betekenis daarvoor. Dit proces van herdefiniëring komen we bijvoorbeeld tegen binnen de Vereniging tot samenstelling van Nederlandse Bedevaarten (V.N.B), die Lourdesbedevaarten organiseerde. In 1964 schreef de Commissie van Goede Diensten van de V.N.B in een rapport:

De predikaties, de gebedsoefeningen en de geestelijke samenkomsten dienen ook meer doordrenkt te zijn van de nieuwe bedevaartsgedachte. Alles wat naar magie zweemt dient vermeden te worden (...). Wanneer tekenen en wonderen worden gevraagd, dan is dat niet alleen van belang voor de zieken, maar ook voor de gezonden, want wij allen hebben het wonder van de genezing nodig, van bekering en vernieuwing en daarvoor het heilzaam middel van de boete.

Volgens deze commissie heeft Lourdes niet afgedaan, maar gaat het in Lourdes niet zozeer om miraculeuze genezingen, maar om 'heil en heling' voor iedereen.

3.3 1980-heden

Het veranderings- en vernieuwingsproces in de katholieke kerk werd aanvanke-lijk gesteund en bekrachtigd door het episcopaat in Nederland. In de jaren zeventig werd het evenwel 'van bovenaf' stopgezet en deels teruggedraaid. In het Vaticaan was een behoudende wind gaan waaien en Rome trachtte de Nederlandse katholieken in het gareel te krijgen door middel van enkele corrigerende bisschopsbenoemingen: A. Simonis tot bisschop van Rotterdam (1970) en J.M. Gijssen tot bisschop van Roermond (1972), beiden als conservatief te boek staand.⁴² Het vernieuwingsproces en de Romeinse reactie daarop leidde tot een sterke polarisatie in de Nederlandse kerkprovincie. Aan de ene kant stonden daarbij groeperingen die de vernieuwing consequent wilden doorvoeren en zich fel verzetten tegen het in hun ogen zeer conservatieve beleid van Rome en de

⁴² Zie over ontwikkelingen in de katholieke kerk in deze derde periode E. SENGERS: *"Al zijn wij katholieke, wij zijn Nederlanders."* *Opkomst en verval van de katholieke kerk in Nederland sinds 1795 vanuit rational choice perspectief* (Delft 2003) 163-180.

door haar gekozen bisschoppen, bijvoorbeeld de groep Septuagint, de kritische gemeenten en later de Acht Mei-Beweging. Aan de andere kant stonden bewegingen die zich juist beijverden voor behoud en herstel, zoals Confrontatie, het Michaëllegioen, Katholiek Leven, Voor Paus en Kerk, en Waarheid en Leven. Tussen deze uitersten bevond en bevindt zich een vrij brede en gemêleerde groep katholieken die zich noch laat afficheren als 'vooruitstrevend', noch als 'behoudend' en die weerzin heeft tegen de polarisatie.

Sinds het begin van de jaren tachtig lijkt de interesse voor bedevaartplaatsen in Nederland niet verder meer af te nemen. "Aan het einde van de jaren zeventig en het begin van de jaren tachtig lag voor Nederland het diepte- maar tevens omslagpunt."⁴³ Nieuwe, officieuze devoties en bedevaarten gingen van start naar de Maria's van Amsterdam, Berlicum en Rips.⁴⁴ Ook kwam de Italiaanse heilige Padre Pio in de belangstelling te staan.⁴⁵ Tevens lijkt de belangstelling voor sommige oudere bedevaartplaatsen weer iets te groeien, zoals voor Heiloo en vooral Dokkum, dat in de eerste helft van de jaren negentig tot nieuwe bloei kwam, mede omdat de media ruim aandacht besteedden aan een wonderbaarlijke genezing die daar zou hebben plaatsgevonden.⁴⁶

De hedendaagse bedevaart verschilt op diverse punten ingrijpend van de bedevaart ten tijde van het Rijke Roomse leven.⁴⁷ Lag in de jaren vijftig het accent nog op de groepsbedevaart, nu ligt het steeds meer op de individuele bedevaart. Was voorheen de bedevaart exclusief een zaak van katholieken, nu lijken soms ook protestanten en gelovigen zonder enige kerkelijk binding vaker deel te nemen aan een bedevaart. Werden in de jaren vijftig nog specifieke patroonheiligen vereerd als de heilige Blasius tegen keelaandoeningen en de heilige Cornelius tegen zenuwziekten, nu lijkt hun rol uitgespeeld en wordt deze meer en meer overgenomen door 'algemene' heiligen als Maria.

De huidige bedevaartplaatsen presenteren zich vooral als plaatsen van heil en heling, waar mensen bij ziekte en nood terecht kunnen voor troost en verlichting. De plaatsen trekken uiteenlopende categorieën bezoekers, van nieuwsgierige toeristen tot groepen traditionele katholieken, die bijvoorbeeld met de Stichting Bedevaarten Nederlandse Heiligdommen ter bedevaart gaan. De meeste pelgrims lijken tegenwoordig individueel genadeoorden te bezoeken om daar tot rust te komen. Ze voeren daar zelf eenvoudige rituelen uit als het knie-

⁴³ MARGRY & CASPERS (reds.): *Bedevaartplaatsen in Nederland*, dl. 1, 31.

⁴⁴ MARGRY: *Religieuze bewegingen in Nederland*.

⁴⁵ P.J. MARGRY: Een 'beatus destructor' oftewel de bulldozercultus van Padre Pio, in: P. POST & L. VAN TONGEREN (red.): *Devotioneel ritueel. Heiligen en wonderen, bedevaarten en pelgrimages in verleden en heden* (Kampen 2001 = Meander 2) 91-134.

⁴⁶ POST: *Het wonder van Dokkum*.

⁴⁷ Een belangrijke studie naar de overeenkomsten en verschillen tussen de 'traditionele' bedevaart en de 'moderne' (christelijke) bedevaart is P. POST, J. PIEPER & M. VAN UDEN: *The Modern Pilgrim. Multidisciplinary explorations of Christian Pilgrimage* (Leuven 1998).

len voor een beeld, het opsteken van een devotiekaars of het maken van een wandeling in het processiepark.

4. Fasen en factoren

In de ontwikkeling van de belangstelling voor heilige plaatsen van (onder meer) genezing in katholieke Nederland hebben we drie periodes te onderscheiden, die een zeer verschillend beeld laten zien. In de eerste periode, die loopt van het midden van de negentiende eeuw tot zo'n 1960 à 1965, nam de belangstelling voor de bedevaarten naar deze plaatsen sterk toe. De periode na 1960 laat het volstrekt omgekeerde beeld zien. Tal van cultusplaatsen raakten in verval en het aantal deelnemers aan heiligendevoties slonk in hoog tempo. Rond 1980 tekende zich een ommekeer af in deze trend. Hoewel sindsdien de belangstelling voor vele kleinere cultusplaatsen nog steeds verder afneemt, zijn er ook plaatsen die zich weer mogen verheugen in een hernieuwde belangstelling, waarbij het zoeken naar steun, heling en genezing een element is dat bedevaartgangers aantrekt.

Diverse factoren hebben bijgedragen aan het geschetste verloop. Ik maak onderscheid tussen contextuele en institutionele factoren, waarbij deze laatste categorie uiteenvalt in factoren betreffende de werkwijze en het aanbod.

4.1. Contextuele factoren

Welke ontwikkelingen op de religieuze en de medische markt hebben het verloop van de populariteit van heiligungeneeswijzen beïnvloed?

4.1.1. Religieuze markt

De belangrijkste ontwikkeling in de eerste periode was de doorvoering in 1848 van de grondwettelijke scheiding tussen kerk en staat. Hierdoor kregen ook andere groeperingen dan de hervormden de ruimte zich publiekelijk te manifesteren. Van deze nieuwe vrijheid maakten met name de katholieken en later de gereformeerde 'kleine luyden' gebruik. Zij ontwikkelden zich tot zeer krachtig georganiseerde religieuze groeperingen, die een sterke greep hadden op hun leden en die zich op de religieuze markt (en sinds 1880 ook op tal van maatschappelijke terreinen) gingen organiseren in eigen instellingen. Er was sprake van 'verkerkelijking' en 'verzuiling'. Deze ontwikkelingen schiepen in het katholicisme een structuur die de opkomst van een eigen katholieke cultuur – het Rijke Roomse leven – mogelijk maakte, een cultuur waarin heiligungeneeswijzen konden floreren.

Omgekeerd ondermijnden in de jaren zestig de ontzuiling en radicale individualisering de structuren waarop onder meer deze katholieke cultuur, samen met zijn devotionele genezingspraktijken, was gebaseerd. Zuilorganisaties werden opgeheven of fuseerden met andere zuilorganisaties tot levensbeschouwe-

lijk neutrale organisaties. Tevens gingen individuen zich onafhankelijker opstellen ten opzichte van hun directe omgeving: familie, buurt, plaatselijke verenigingen en ook de kerk. Deze processen hielden verband met een cluster van factoren, zoals het toenemende contact tussen verschillende bevolkingsgroepen, het veronderstelde einde van het emancipatieproces van katholieken, socialisten en gereformeerden, en de professionalisering van zuilorganisaties. Tevens is van belang dat individuen sinds het einde van de jaren vijftig steeds meer middelen in handen kregen om hun leven naar eigen inzichten vorm te geven: meer inkomen, opleidingsmogelijkheden, een auto, anticonceptie (de 'pil') en meer informatievoorzieningen, waardoor zij beter geïnformeerd zijn en zich onafhankelijker kunnen opstellen ten opzichte van de opvattingen van autoriteiten.

De ontwikkeling van de bedevaart in Nederland is verder in de eerste periode beïnvloed, c.q. gehinderd, door het zogenaamde 'processieverbod' en de effecten van de beide wereldoorlogen. Het processieverbod belemmerde met name in de zeventiger jaren van de negentiende eeuw de verdere opbloei van bedevaarten in Limburg. De oorlogen betekenden een tijdelijk einde van de komst van Duitse en Belgische pelgrims naar Nederlandse oorden, al werd dit verlies hier en daar gecompenseerd door een toevloed van Nederlandse pelgrims die gewend waren naar bijvoorbeeld het Duitse Kevelaar of het Belgische Banneux te gaan.

Na de Tweede Wereldoorlog speelden technologische en economische ontwikkelingen een rol, vooral de introductie en brede verspreiding van de personenauto. Dit ondermijnde de broederschap en de groepsbedevaart en resulteerde erin dat pelgrims sinds de jaren vijftig in toenemende mate met eigen vervoer naar genadeoorden reizen.

4.1.2. Medische markt

In de eerste periode voerde de overheid een repressief beleid ten aanzien van wat nu genoemd wordt 'alternatieve' of 'complementaire' geneeswijzen. Omdat zij heiligungeneeswijzen evenwel als een religieuze en niet als een medische praktijk beschouwde, is de ontwikkeling van de belangstelling voor deze geneeswijzen hierdoor niet of nauwelijks beïnvloed. Geestelijken die een cultuuroord runden zijn bijvoorbeeld niet door de Gezondheidsinspectie voor het gerecht gedaagd voor het direct of indirect overtreden van de Wet op de Uitoefening der Geneeskunst, zoals bijvoorbeeld magnetiseurs en andere alternatieve genezers wel is gebeurd.

Sinds het einde van de jaren zestig is op de medische markt een gezondheidscultuur, of beter gezegd, 'helingscultuur' opgekomen.⁴⁸ Tot die tijd ging het in de zorg voor de lichamelijke gezondheid in het Westen vooral om het vermijden en bestrijden van ziekten. Het lichaam gold vooral als een middel voor arbeid en reproductie. Voeding stond in dit teken. Al het eten en drinken dat

⁴⁸ Z. BAUMAN: *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality* (Oxford 1995).

hiertoe niet diende, werd beschouwd als luxe. Seksualiteit diende plaats te vinden binnen het huwelijk met het oog op de voortplanting. De gezondheidszorg had ten doel mensen sterk en vrij van ziekten te houden, opdat ze in staat waren hun rol in het arbeidsproces en het huishouden te blijven vervullen.

Vanaf het einde van de jaren zestig kreeg gezondheid naast deze betekenis ook de betekenis van (lichamelijk) welbevinden. Gezondheid betekende niet alleen meer de afwezigheid van ziekte, maar ook 'je goed voelen' en 'lekker in je vel zitten'. Er ontwikkelde zich een aparte sector van fitnesscentra, yogacursussen, dieetlijnen, anti-stresscursussen, zwemparadijzen, wandelprogramma's, massagesalons, *beauty farms*, *healing*-centra, waarin het lichamelijk welzijn centraal staat. Binnen helingscultuur kan men ideaaltypisch een activistische en een contemplatieve variant onderscheiden. In de activistische variant probeert men lichamelijk welzijn vooral te bevorderen door training en een steeds verdergaande beheersing van het lichaam, en binnen de contemplatieve variant juist door ontspanning, overgave, rust en stilte. Devoties, pelgrimages en genezingsrituelen hebben vooral van de opkomst van de contemplatieve variant geprofiteerd.

4.2. Institutionele factoren

Binnen de gegeven maatschappelijke context is het voortbestaan van heiligen-geneeswijzen sterk afhankelijk van de inspanningen die mensen zich getroosten om deze op te zetten, overeind te houden en te laten groeien. Zonder initiatiefnemers en daadkrachtige leiders komen deze niet van de grond en blijven ze op termijn niet bestaan.

In de ontwikkeling van de heiligengeneeswijzen hebben we drie perioden onderscheiden. In iedere periode wordt het katholicisme getypeerd door een eigen stijl. In de eerste periode vormden de katholieken een zeer gedreven, energieke en strijdbare groepering, die haar positie in de Nederlandse maatschappij wilde verbeteren en een eigen katholieke wereld probeerde te scheppen. Daarin werd ze gesteund door Rome. Ze probeerde haar doeleinden vooral te bereiken door de mobilisatie van het 'kerkvolk'.

Haar militante houding kwam op het terrein van (genezings)devotie en -bedevaart tot uitdrukking in de ontwikkeling van een devotionaliseringsoffensief. Op tal van plaatsen werden nieuwe devoties opgezet of werd 'oude' devoties nieuw leven in geblazen. Daarbij speelde de reguliere en seculiere geestelijkheid vaak een beslissende rol, hoewel soms ook leken het initiatief namen. De (groeps)bedevaarten werden in belangrijke mate georganiseerd door broederschappen. Daarnaast organiseerden ook katholieke parochies, verenigingen en zuilorganisaties pelgrimages.

De broederschappen en cultusplaatsen verschaften de vereerders een geproponceerd aanbod. Zij boden hen een zeer geordende en gestructureerde pelgrimage, die gericht was op de versterking van het katholieke geloof. Op de vereering stond doorgaans een extra 'geestelijke bonus' van een aflaat. Verder was de

bedevaart voor velen een uitstapje waarin men bestaande contacten versterkte en nieuwe contacten opdeed. Soms was aan de bedevaart het plezier van een kermis verbonden. Op de cultusplaatsen namen de vereerders deel aan rituelen: een processie, een mis en/of lof, het opsteken van devotiekaarsen, gebed, een biecht, drinken van verondersteld geneeskrachtig water, het kussen van een reliekhouder, het ontvangen van een zegen. Genezing op voorspraak van de aanbeden heilige werd niet uitgesloten, sterker nog, (medische) genezing behoorde tot het verwachtingspatroon. Genezingen golden als een bevestiging van de waarheid die de kerk belichaamde en verkondigde. Ze werden niet zozeer ingezet als apologetisch middel in de strijd om 'de bekering van het vaderland', maar wel ter bekrachtiging van het katholieke geloof in eigen kring.

In het begin van de jaren zestig maakte de militante houding in korte tijd plaats voor de houding van openheid en dialoog. Al aan het eind van de jaren vijftig kwamen onder katholieke intellectuelen, leken en geestelijken, twijfels naar voren over het gesloten klimaat in eigen kring en over de noodzaak om de katholieke groepering nog scherp af te grenzen van andere delen van de Nederlandse samenleving. Men interpreteerde de katholieke groepering in Nederland als een emancipatiebeweging die haar doelen in de jaren vijftig en zestig had bereikt. Deze opvattingen verspreidden zich via de wijdvertakte kanalen van de katholieke zuil snel onder de gehele katholieke groepering.⁴⁹ Deze ommezwaai van een strategie van mobilisatie naar een strategie van openheid werd gelegitimeerd door het Tweede Vaticaanse Concilie (1962-1965), dat de wereldkerk een eigentijds gezicht wilde geven en openheid predikte.

De houding van openheid kwam tot uiting in een sterk verval van de bedevaart en devotie en een versobering van het ritueel. Cultusplaatsen en broederschappen werden opgeheven, de biecht raakte in onbruik, de belangstelling voor de groepsbedevaart zakte in. Een fors deel van de geestelijkheid, die eertijds met veel ijver en enthousiasme meegewerkt had aan de instandhouding van devoties, keerde zich daar nu van af. Het zoeken van genezing op voorspraak van een heilige ging gelden als een teken van bijgeloof en achterlijkheid, waarmee de kerk zich niet langer moest inlaten. Beloonde de geestelijkheid in de eerste fase de bedevaart met het verdienen van aflaten, nu ontmoedigde ze mensen daaraan nog langer deel te nemen.

In de loop van de jaren zeventig en tachtig maakte de strategie van openheid plaats voor een strategie van presentatie. Vanaf die tijd streeft de katholieke kerk niet zozeer naar een dialoog met de omringende cultuur, maar probeert ze vooral vanuit een besef van eigen identiteit zichtbaar te zijn in deze cultuur. Deze houding treft men sterk aan binnen het episcopaat, dat, startend met de komst van de bisschoppen Simonis en Gijssen, een conservatiever aanzien

⁴⁹ E. SIMONS & L. WINKELEER: *Het verraad der clercken. Intellectuelen en hun rol in de ontwikkelingen van het Nederlandse katholicisme na 1945* (Baarn 1978).

kreeg en zich distantieerde van dominante tendensen in de cultuur. Ook in andere delen van de kerk is deze attitude waarneembaar.

Deze strategie van 'presentatie' komt men tegen in diverse cultusplaatsen die zich presenteren als oorden waar de katholieke traditie leeft en waar zowel katholieken als niet-katholieken op adem kunnen komen en iets van de verbondenheid van deze traditie met God kunnen beleven. Binnen deze oorden treft men niet zozeer – in de terminologie van Eade en Sallnow – een 'wonder-discourse' aan, maar een 'lijdens-discourse'.⁵⁰ Men gaat ervan uit dat de rituelen op deze plaatsen van gebed, zoals het opsteken van een devotiekaars of het drinken van verondersteld geneeskrachtig water, het welbevinden van mensen kan bevorderen. Men verwacht geen genezing in medisch opzicht, al sluit men dat niet geheel uit. Deze oorden trekken uiteenlopende groepen mensen, van 'traditionele' katholieken, die komen vanuit een nostalgisch verlangen iets van het Rijke Roomse leven van weleer te ervaren, tot niet kerkelijk gebonden 'spirituele zoekers'.⁵¹ Terwijl de belangstelling voor de groepsbedevaart verder afneemt, groeit het aantal individuele pelgrims.

Hangen de drie geschetste stijlen van optreden in de betreffende perioden samen met de machtspositie en culturele positie die katholieken in Nederland in die perioden menen in te nemen, zoals de gepresenteerde typologie dat aangeeft? Dat is inderdaad het geval. In de tweede helft van de negentiende eeuw ontwikkelde het katholicisme vanuit een vrij defensieve houding een sterke kerkorganisatie en nadien een zuil. Met de groeiende macht maakte de defensieve strategie plaats voor een meer offensieve en militante strategie. Toen ze vervolgens in de jaren zestig van de twintigste eeuw meende de belangrijkste doelen van haar emancipatiestrijd te hebben bereikt en ze een stabiel onderdeel was geworden van de Nederlandse maatschappij, verdween het gevoel van externe bedreiging en maakten mobilisatie en militantie plaats voor openheid en dialoog. De identiteitscrisis waarin de katholieke beweging terecht kwam en de toegenomen externe integratie resulteerden in een ontmanteling van de katholieke zuil en het vertrek van grote aantallen leden uit de katholieke kerk. Daarbij verloor de katholieke groepering een aanzienlijk deel van haar macht. Met de leegloop groeide onder de 'blijvers' het bewustzijn een eigen groep te vormen met deels afwijkende standpunten. De houding van openheid maakte plaats voor de strategie van presentatie. Daarbij zijn twee varianten te onderscheiden: een meer conservatieve variant en een meer vooruitstrevende variant.

Schematisch en gechargeerd weergegeven is in het 'medisch' aanbod van de heiligungeneeswijzen de volgende ontwikkeling zichtbaar. In de eerste periode van het Rijke Roomse leven maakte genezing in medisch opzicht uitdrukkelijk

⁵⁰ J. EADE & J. SALLNOW: *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage* (London 1991).

⁵¹ Vgl. POST: *Het wonder van Doksrum*.

deel uit van het verwachtingspatroon dat veel bedevaartsoorden schiepen en in stand hielden. Genezingsverhalen golden als een bevestiging van de waarheid die de kerk uitdroeg. In de tweede fase werd dit verwachtingspatroon radicaal doorbroken en zwoer een groot deel van de geestelijkheid het 'magisch denken' uit de vorige periode af. Genezingsverhalen werden verwezen naar het rijk der fabelen. In de derde periode overheerst de gedachte dat genezingsrituelen geen loze handelingen zijn, maar wel degelijk een heilzame werking kunnen hebben. Zij verschaffen vooral troost en verlichting in lijden en niet zozeer 'medische genezing', al is dat niet geheel uitgesloten.

In hoeverre de genezingsrituelen genezing vanuit medisch perspectief (en dus niet vanuit het perspectief van pelgrims of geestelijken) bewerkstellingen, is moeilijk vast te stellen. Wel lijkt het erop dat medische genezing eerder uitzondering dan regel is. Een sterke indicatie hiervoor bieden gegevens over Lourdes. Van de in totaal circa een miljoen zieken die Lourdes tot 1984 hebben bezocht, hebben 6.000 personen een wonderbaarlijke genezing geclaimd en daarvan zijn uiteindelijk slechts 64 claims door de medische commissie, het *Bureau des Constatations*, erkend.⁵² Een Nederlandse indicatie verschaffen de gegevens over de verering van frater Andreas. Ten behoeve van de zaligverklaring van deze frater zijn inmiddels door het Frater Andreas-bureau te Tilburg meer dan 6.300 op schrift gestelde gebedsverhoringen verzameld, waarvan zo'n 1.800 betrekking hebben op een lichamelijke genezing. Men is er evenwel tot nu toe nog niet in geslaagd ook maar één van deze getuigenissen door een arts te laten bevestigen, hetgeen het proces van de zaligverklaring tegenhoudt. Uit deze twee voorbeelden kan worden afgeleid dat veel betrokkenen zich kennelijk wel beter voelen door een bezoek aan Lourdes of het aanroepen van frater Andreas, maar de kans op medische genezing vanwege deze handelingen toch zeer gering is. Deze praktijken lijken vooral heling te bieden en slechts een zeer geringe statistische kans op medische genezing.

5. Tot besluit

Tot slot nog een opmerking over de plaats van religieuze geneeswijzen en met name heiligengeneeswijzen in de moderne cultuur. Hebben we bij deze geneeswijzen te maken met archaïsche praktijken uit de pre-moderne tijd die vroeg of laat van het moderne toneel zullen verdwijnen, of met praktijken die een volwaardig onderdeel vormen van de moderne cultuur?

Ik zou de stelling willen verdedigen dat deze praktijken een volwaardig bestanddeel vormen van de moderne cultuur in Nederland en, ruimer, in West-Europa. Allereerst valt uit de numerieke ontwikkeling van de heiligengeneeswij-

⁵² J. DOWLING: Lourdes Cures and their Medical Assessment, in *Journal of the Royal Society of Medicine* 77 (1984) 634-638.

zen in Nederland op te maken dat hun populariteit in de moderne tijd – en zeker in de eerste periode daarvan – vermoedelijk eerder groter dan kleiner is geweest dan in de pre-moderne tijd. Immers, in het laatste kwart van de zestiende eeuw en in de zeventiende en achttiende eeuw werden in de Republiek devoties en bedevaarten door de overheid tegengewerkt, en bestond binnen het heersende protestantisme een grote afkeer van alles wat riekte naar magie.⁵³ In de moderne tijd, met name vanaf omstreeks 1850, kreeg de katholieke kerk meer ruimte om zich publiekelijk te ontplooien, wat resulteerde in een enorme bloei van bedevaarten en vereringen, waarvan het genezingsritueel een belangrijk bestanddeel was. Weliswaar zakte de nationale bedevaartcultuur na 1960 ineen, maar rond 1980 kwam de neerwaartse trend goeddeels tot stilstand en sindsdien mag een aantal grotere bedevaartplaatsen zich zelfs weer verheugen in enige groei.

De heiligungeneeswijzen vormen niet alleen feitelijk een vast onderdeel van de moderne cultuur, ze passen daar ook binnen. Laten we eerst kijken naar de verhouding tussen deze praktijken en de moderne religieuze cultuur. In de moderne tijd bestaat er een scheiding tussen kerk en staat, en is religie een zaak van de burgers, die zich al dan niet verenigen in religieuze groeperingen. In de ontwikkeling van religie in de moderne tijd kunnen twee fasen worden onderscheiden: de eerste fase, die loopt van 1850 tot 1960, en de tweede fase, die loopt van 1960 tot heden. In de eerste fase is religie vooral een zaak van religieuze groeperingen: kerkelijke groeperingen die zich godsdienstig maar ook maatschappelijk manifesteren, en in de tweede fase is religie vooral een zaak van het individu. Als we nu naar de ontwikkeling van het karakter van de heiligungeneeswijzen kijken, dan waren in de eerste fase vooral de katholieke groepsbedevaarten naar sacrale plaatsen van heil en heling populair; deze sloten naadloos aan bij het karakter van religie in die tijd. In de tweede fase ligt het accent veel sterker op de individuele bedevaart, die past bij het karakter van religie in deze periode. In een individuele bedevaart trekken pelgrims op eigen gelegenheid naar een cultusoord, en voeren daar zelf 'kleine' rituelen uit of nemen daar deel aan collectieve rituelen die ruimte laten voor emotie en empathie, voor subjectieve interpretatie.

De katholieke genezingsrituelen sluiten eveneens aan bij ontwikkelingen in het veld van ziek-zijn en gezondheidszorg. Zij lijken vooral heling te bieden, en zijn daarmee complementair aan de wetenschappelijke geneeskunde, die zich vooral richt op de medische genezing. De rituelen geven deelnemers kracht en helpen hen de ziekte te dragen die hen overkomt. Deze verbetering kan bijdragen aan hun herstel. Met hun accent op heling passen deze rituelen bij de gezondheidscultuur die sinds het einde van de jaren zestig in het Westen is opgekomen, en waarin gezondheid niet alleen de afwezigheid van ziekten betekent, maar een geheel van lichamelijk, psychosociaal en geestelijk welbevinden.

⁵³ WINGENS: *Over de grens*.

De katholieke genezingsrituelen zijn geen anachronismen, geen 'vreemde' praktijken uit vervlogen tijden, die in de moderne tijd ten dode zijn opgeschreven. Integendeel, het zijn 'kranige' praktijken, die onder wisselende condities van moderniteit er steeds weer in slagen zich te handhaven en die derhalve in onze cultuur toekomst hebben.

Summary

This article investigates the development of the popularity of pilgrimage to holy catholic places of healing in the Netherlands since 1850 and the factors that contribute to it. This development is divided in three periods: a period from 1850 till about 1960, from 1960 till about 1980 and a period from 1980 up till now. In the first period, the interest in making a pilgrimage to holy places of healing showed a strong increase, but in the 1960s this interest dropped. However, since the early 1980s some (official and unofficial) devotional sites have come up again and the interest in (individual) pilgrimages has been slightly growing again. Starting from a mobilization approach, this development is related to contextual and institutional factors. With regard to the context, the growth and decline of the power of organized religion, the pillarization and de-pillarization of Dutch society, as well as the rise since the 1960s of a culture of health, fitness and healing are significant. Beside, the style of functioning of the Catholic movement is a very important factor, which is characterized with regard to the three periods by an attitude of mobilization and militancy in the first period, one of openness and assimilation in the second period and one of presentation in the third. The development of this attitude is connected to changes in the power and cultural position of Catholicism in Dutch society. It is argued that devotional practices of healing are not an anachronistic element in Dutch and Western European culture, but a normal phenomenon with the strength to survive in modern times.

Dr. Sipco J. Vellenga is universitair docent Godsdienstsociologie aan de opleiding Religiestudies van de Universiteit van Amsterdam (UvA). Correspondentieadres: Religiestudies UvA, Oude Turfmarkt 147, 1012 GC Amsterdam, s.j.vellenga@uva.nl.

Bijlage: Tabellen

Tabel 1. Aantallen groepsbedevaarten en georganiseerde pelgrims (tussen haakjes) die de Kapel in 't Zand bezochten (1865-1999)

1865:	10	1915:	47 (27.000)	1965:	65
1870:	13	1918:	25 (9.500)	1970:	56
1875:	19	1925:	45	1975:	32
1880:	15	1930:	40	1982:	45 (4.300)
1884:	36 (11.500)	1935:	88 (= vijfde eeuwfeest)	1985:	44
1890:	39	1940:	29	1991:	36 (3.200)
1895:	31	1945:	-	1995:	39 (3.400)
1900:	34 (12.500)	1951:	65 (16.000)	1999:	18 (2.000)
1905:	36	1956:	65 (16.000)		
1910:	45	1960:	67		

Bronnen: De cijfers betreffende de jaren 1865-1925 zijn afkomstig uit de *Chronologische Lijst der Processies Naar O.L. Vrouw in 't Zand, 1418-1926*, de jaren 1930-1955 uit de *Liber laborum ministerii interni*, de jaren 1951-1956 uit het *Processielogboek Kapel in 't Zand*. De cijfers van de jaren 1960-1975 zijn afkomstig uit HUTSCHEMAEKERS: *Onze Lieve Vrouw in 't Zand te Roermond. Haar kerk, beelden, bedevaarten, rectoraat en klooster. Een inleiding bij de inventaris van de archieven van Onze Lieve Vrouw in 't Zand* (scriptie, Roermond 1976); de cijfers van de jaren 1980-1999 zijn afkomstig uit de *Kloosterkronieken*. Dit alles is te raadplegen in het archief van de Kapel in 't Zand.

In de Kapel 't Zand zijn door de jaren heen de aantallen groepsbedevaarten beter geregistreerd dan de aantallen georganiseerde pelgrims. Uit de cijfers komt naar voren dat met pieken en dalen het aantal groepsbedevaarten in het laatste kwart van de negentiende eeuw en het begin van de twintigste eeuw opliep tot meer dan 40. Na de Tweede Wereldoorlog steeg het aantal bedevaarten tot boven de 60 en bedroeg het aantal pelgrims ruim 15.000 per jaar. In het Mariajaar 1954 bezochten zelfs zo'n 100 groepsbedevaarten Kapel 't Zand in de bedevaartsmaanden van mei tot en met oktober. Na 1965 en vooral 1970 daalde niet alleen het aantal georganiseerde bedevaarten, maar ook het aantal pelgrims per groepsbedevaart. Telde de gemiddelde groepsbedevaart in de jaren vijftig ongeveer 250 pelgrims, in de jaren negentig was dit aantal gedaald tot zo'n 100.

Tabel 2. Aantallen georganiseerde pelgrims die het heiligdom te Heiloo bezochten (1910-2000)

1910:	7.728	1945:	17.800	1980:	13.789
1915:	19.377	1950:	40.064	1985:	13.566
1920:	16.719	1955:	51.401	1990:	11.929
1925:	17.834	1960:	36.822	1995:	13.003
1930:	24.881	1965:	18.720	2000:	10.955
1935:	32.314	1970:	12.498		
1940:	26.123	1975:	15.942		

Bron: de gegevens van 1910-1945 zijn ontleend aan het *Pelgrimsboek O.L.V. ter Nood te Heiloo*, deel 1, en de gegevens van 1950-2000 aan het *Pelgrimsboek O.L.V. ter Nood te Heiloo*, deel 2 (bewaarplaatsen: deel 1: Alkmaar, Regionaal Archief, Archief van de Bisschoppelijke commissie, later stichting 'Onze Lieve Vrouwe ter Nood' te Heiloo, inv.nr. 73; deel 2: nog in gebruik te Heiloo).

Het aantal georganiseerde pelgrims liep met schommelingen op van zo'n 7.700 in 1910 tot ruim 30.000 in de jaren dertig. In de laatste jaren van de Tweede Wereldoorlog viel de belangstelling ver terug. Daarna steeg het aantal georganiseerde bedevaartgangers vrij snel tot zo'n 40.000 en in de jaren vijftig nog verder tot meer dan 50.000. Absoluut hoogtepunt was het Mariajaar 1954 toen in georganiseerd verband maar liefst meer dan 77.000 pelgrims Heiloo bezochten. Vanaf 1958 zette een vrije val in. Telde Heiloo in dat jaar nog bijna 50.000 bezoekers, in 1969 was dit gedaald tot zo'n 10.000. Sindsdien fluctueert het aantal georganiseerde pelgrims zo rond de 12.000. Omdat het aantal individuele pelgrims naar alle waarschijnlijkheid de laatste 35 jaar is toegenomen, is het totaal aantal pelgrims dat jaarlijks de kapel en het park te Heiloo bezoekt, de laatste decennia vermoedelijk gestegen. Het rectoraat schat het totaal aantal bezoekers van het heiligdom momenteel op zo'n 70.000 per jaar.