

This item is the archived peer-reviewed author-version of:

Goddelijk

Reference:

Smeyers Kristof.- Goddelijk

Tijd-schrift : heemkunde en lokaal-erfgoedpraktijk in Vlaanderen / Heemkunde Vlaanderen - ISSN 2034-6263 - 8:2(2018), p. 64-77

To cite this reference: <https://hdl.handle.net/10067/1566060151162165141>

GODDELIJK GENOT

Perspectieven voor de studie van religieuze extase in negentiende-eeuws Vlaanderen

Schrijven over extase

In de schemer van 23 mei 1898 drong een pachter er bij een inwoner van Kessenich, het meest noordoostelijke gehucht van België op de grens met Nederland, op aan om ‘eens te komen zien’. Cretskens, die met zijn grote gezin het Schurenhof in het naburige Ophoven pachtte, sprak met urgentie, want ‘er was een buitengewone zaak met Maria geschied’.¹ Maria was zijn oudste dochter, toen 24 jaar. De naamloze Kessenicher haastte zich naar het Schurenhof, waar hij om acht uur de hele familie aan tafel trof, behalve de oudste dochter. ‘Ons Marieke is bezig met Onze Lieve Heer,’ gaf moeder Cretskens aan. De bezoeker ging de belendende kamer binnen, slecht verlicht met een petroleumlamp. Tussen de schaduwen trof hij Marieke, ‘bezig met Onze Lieve Heer’: zij bevond zich in religieuze extase.

Dit artikel wil enkele nieuwe invalshoeken aanreiken voor de studie van extases als die van Marieke Cretskens. Veel zulke fenomenen in Vlaanderen blijven tot nog toe onder de radar van het historisch onderzoek, in het bijzonder voor de negentiende en twintigste eeuw. Nochtans was Marieke zeker niet de enige die in dit tijdsgewricht met God ‘bezig’ was. Over heel Europa was het eind van de negentiende eeuw een bloeiperiode voor lokale bovennatuurlijke religieuze manifestaties: van Mariaverschijningen tot stigmata en extase.² Ook Vlaanderen was in die jaren een gevarieerd spiritueel landschap. Sommige mirakels en aanverwante evenementen haalden uitgebreid de nationale pers, zoals de Belgische bedevaarten naar Lourdes. Anderen kregen een korte vermelding in de lokale krant en werden dan weer vergeten, zoals de zestienjarige Maria De Graeve uit de Antwerpse Zurenborgwijk. Zij wierp in april 1896, na vijf jaar chronische pijn, haar krukken af in Lourdes.³

Aan de hand van een reconstructie van Mariekes verhaal wil dit artikel aantonen welke bronnen nodig zijn voor de studie van religieuze extase. Daarbij zal duidelijk worden dat een methodologische flexibiliteit, met daarmee het samenbrengen van uiteenlopende soorten bronnen, het mogelijk maakt om extase (en andere bovennatuurlijke religieuze fenomenen) niet alleen vanuit een negatief discours als ‘bijgeloof’ of ‘fraude’ te bestuderen, maar ook als een vorm van Vlaamse volksdevotie en zelfs als bron van individueel én gedeeld ‘goddelijk’ genot.

Wat is extase?

¹ De ooggetuigenis werd opgetekend in *De nieuwe koerier*, 26 mei 1898.

² Over de limieten van de hypothese van een ‘onttovering’ in de negentiende eeuw heeft zich in de laatste decennia een bijzonder uitgebreide literatuur ontwikkeld, die wijst op het doorleven van bovennatuurlijke (religieuze) fenomenen. Zie bijvoorbeeld J. Cox, ‘Secularization and other master narratives of religion in modern Europe’, *Kirchliche Zeitgeschichte*, 14:1 (2001), 24-35; J. Josephson-Storm, *The myth of disenchantment. Magic, modernity and the birth of the human sciences* (Chicago 2017).

³ Onder andere in *Het handelsblad*, 7 mei 1896.

‘Extase’ komt uit het Grieks (*ekstasis*) en betekent zoveel als ‘zichzelf verwijderen van een bepaalde plaats’. Daarmee wordt vooral bedoeld: externe prikkels, zintuigen en ego uitschakelen om ‘buiten zichzelf’ te treden. In extase is men doorgaans statisch en niet gewaar van de wereld rondom of van zichzelf. In het geval van religieuze extase is dat om dichterbij het goddelijke te komen en ermee te versmelten.⁴ In alle religies worden enkele wegen naar zo’n hogere staat van bewustzijn geopperd, van meditatie en muziek tot chemische stimuli en zelfkastijding. Het is dan ook niet verwonderlijk dat extase traditioneel zowel met genot als met lijden wordt geassocieerd. De heilige Theresia van Ávila (1515-1582) beschreef haar extase als een ‘zoet verkeer [...] tussen de ziel en God’, maar dat verkeer kreeg bij haar wel de vorm van een lans die herhaaldelijk ‘doorheen het hart tot in de ingewanden’ stootte en haar niettemin ‘vervuld van vurige liefde tot God’ achterliet.⁵ Extase als *mirabiliter delectari*: hoogste genot én diepste pijn, die in eerste instantie een innerlijke ervaring is.

Tegelijkertijd echter, zo illustreert ‘heilig Marieke’, is extase een intense, publieke emotie die steeds is ingebed in een cultuurhistorisch landschap. In de negentiende en twintigste eeuw speelden religieus-extatische momenten zich weliswaar overwegend af in de beslotenheid van huis- of slaapkamer, maar wanneer bekend raakte dat zich in de lokale gemeenschap iemand bevond die in direct contact stond met God, vormde zich een publiek dat zich de uitverkorene kon toe-eigenen en haar zelfs tot volksheilige kon uitroepen.

(afbeelding 1)

Pijn, ziektebeelden, boerenbedrog

Traditioneel heeft het historisch onderzoek naar religieuze fenomenen in deze periode—extase, visioenen, stigmata, langdurig vasten—zich vastgebeten in de geschreven bronnen van betrokken ‘experts’. De ‘experts’ ter plaatse waren figuren en instellingen met autoriteit: kerkelijk (clerus), wetenschappelijk (dokters) en bestuurlijk (rechters en ordediensten). De verslagen en rapporten van de examinering van het fenomeen in kwestie zijn bewaard in kerk- en stadsarchieven, en bijgevolg relatief eenvoudig te traceren. Die bronnenkeuze heeft ook de onderzoeksperspectieven bepaald: bestudeerde casussen zijn logischerwijs diegene waarvoor zulke bronnen voor handen zijn. Een gevolg daarvan is dat onderzoek zich lang heeft toegespitst op de manieren waarop deze ‘experts’ extase beoordeelden en de referentiekaders, definities, die daaruit voortkwamen. Daarbij zijn drie

⁴ Voor een uitgebreide definitie van extase, zie bijvoorbeeld A. Dierkens, *Apparitions et miracles* (Brussel 1991), vooral 185-190; A. Glucklich, ‘Pain and ecstatic religious experience’ *Oxford handbooks online*. Mei 2015. <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935420.001.0001/oxfordhb-9780199935420-e-38> (29 maart 2018).

⁵ Theresia van Ávila, *Mijn leven: autobiografie*, vert. C. Noyen (Gent 1984).

tendensen zichtbaar, specifiek aan de periode hier onder beschouwing: extase als pijn, als ziektebeeld en als boerenbedrog.

De focus op pijnperceptie ligt in het verlengde van de eeuwenoude correlatie tussen religieuze extase en lijden. Mystiek werd doorgaans niet afgeschilderd als bijzonder genietbaar. Afbeeldingen van middeleeuwse vrouwen in extase toonden grimassen, zweet, bloed en gekerm. Bij haar heiligverklaring in 1622 werd Theresia van Ávila meteen ook patroonheilige voor hoofdpijn. Extatisch lijden werd tot in de negentiende eeuw echter beschreven als een spirituele aspiratie: pijn werkte als stimulus voor goddelijke bewustwording en was een pad dat naar het hoogste, goddelijke genot voerde. Lijden werd in de negentiende eeuw steeds meer losgekoppeld van genot, onder meer door de sprongen vooruit die de geneeskunde maakte. Nu anesthesie beschikbaar was, werd pijn een vermijdbaar en dus te mijden ongemak.⁶ Daarmee verloor lijden zijn mystieke aura en werd de extatische in eerste instantie onderwerp van medische interesse.

Ook Marieke van Ophoven werd uitvoerig gadeslagen door ‘mannen van het vak’.⁷ Niet de minsten, trouwens: een oud-leerling van de Franse dokter Jean-Martin Charcot, grondlegger van de neurologie, oordeelde dat er sprake was van hypnose.⁸ Net zoals fysieke pijn op het eind van de negentiende eeuw werd ingepast in een medisch kader, gold dat voor mentale pijn. Marieke kreeg van bezoekende dokters bijvoorbeeld ook diagnoses van autosuggestie en hysterie.⁹ Pathologische medicalisering van mystieke fenomenen vond des te gemakkelijker ingang in de bredere cultuur door hun overwegend vrouwelijke karakter.¹⁰ Experts hoefden maar terug te grijpen naar oudere discoursen die religieus ‘enthousiasme’ aan de vrouwelijke psyché koppelden, om een diagnose van hysterie te kunnen stellen. Freud bereidde de weg voor psychiatrische interpretaties die mystieke extase als een onderbewuste manifestatie van seksuele extase voorstelden. Doktersverslagen, vaak in tandem met lokaalkerkelijke rapporten, leveren hiervoor het aangewezen bronnenmateriaal.

Medische en pathologische diagnoses zijn evengoed terug te vinden in de kunsten en populaire cultuur. De omstreden Belgische schilder en karikaturist Félicien Rops (1833-1898) bijvoorbeeld beeldde vrouwelijke mystiek vaak af in expliciet seksuele beelden, zoals in zijn *Sainte-Thérèse*. Extase werd in die populaire cultuur van de late negentiende eeuw ingeschakeld in de Belgische

⁶ Voor de ontwikkeling van wetenschap als maatschappelijke autoriteit, zie bijvoorbeeld L. Nys e.a. (red.), *De zieke natie. Over de medicalisering van de samenleving 1860-1914* (Groningen 2002).

⁷ *Het weekblad van Maldeghem en Zeeuwsch-Vlaanderen*, 5 januari 1896, 1.

⁸ *De Maeseyckenaar*, 31 december 1895.

⁹ *Ibidem*. Voor een verkenning van hysterie, religie en medicalisering zie onder meer J. Falleyn, *Hysterie en de medische wereld in België 1855-1914* (onuitg. lic.verh.) (Leuven 1999) en T. van Osselaer, H. de Smaele en K. Wils (red.), *Sign or symptom? Exceptional corporeal phenomena in religion and medicine in the 19th and 20th centuries* (Leuven 2017).

¹⁰ Dierkens, *Apparitions et miracles*, 186-187.

levensbeschouwelijke debatten, waarin de Katholieke mores bovendien al eens het lijdend voorwerp werden van antiklerikale satire.¹¹

Een derde beeld dat in deze bronnen domineert, zet de extatische weg als oplichtster. Wanneer zij een publieke sensatie werd, kwamen er vaak lokale autoriteiten aan te pas die over het fenomeen hun eigen expertrapporten opstelden. Daarin luidde het verdict anders dan in de kerkelijke en medische bronnen: fraude, of verstoring van de openbare orde. Net zoals met diagnoses als hysterie waren beschuldigingen van boerenbedrog sensationeel genoeg om in kranten en lokale blaadjes te worden overgenomen. Toen de extases en het vasten van Marieke in de lente van 1895 voor het eerst werden opgepikt, wachtte de Nederlandse krant *Javabode* de diagnoses van geestelijke en medische experts niet af. Zij besloot op 5 juni 1895 dat Marieke zagezegd ‘in geen zes maanden gegeten [heeft], maar de kruimeltjes zitten nog aan haar mond’. De priester van een aanleunend dorp aan de overzijde van de Maas wakkerde het beeld van boerenbedrog nog aan door langs de neus weg te melden dat hij Marieke had zien eten.¹²

In elk van deze invalshoeken wordt religieuze extase in een negatief licht voorgesteld—hetzij als pijn, ziektebeeld of bedrog. Daarbij is het van belang erop te wijzen dat de verschillende ‘experts’ vaak elkaars argumenten adopteerden om de vermeende authenticiteit van het fenomeen te ontcrachten. Zaten theologie en de medische wetenschap vroeger vaak (maar zeker niet altijd) in elkaars vaarwater, vanaf het midden van de negentiende eeuw werkten hun vertegenwoordigers geregeld samen: priesters gebruikten medisch jargon—zoals de pastoor van Ophoven, die naar Mariekes vasten verwees als ‘een natuurlijke ziekte’—en dokters stelden ‘fraude’ als diagnose.¹³ Maar voor de uitverkorene in kwestie was haar extase van een heel andere orde.

Een allerindividueelst genot?

Religieuze extase, zeker op het eind van de negentiende eeuw, had in bovenstaande discoursen vaak een negatieve connotatie. Maar andere bronnen vertellen een ander verhaal. De ooggetuigen die in de lokale pers uitgebreid aan het woord kwamen over hun bezoek aan Marieke, spraken overwegend in positieve termen over haar. In de lente van 1895, toen de eerste bezoekers hun relaas aan plaatselijke journalisten vertelden, trad Marieke in het licht als intens gelukkig wanneer ze zich ‘onbeweeglijk, in dezelfde houding’ in extase bevond: met haar blozende wangen, haar ‘lachenden mond’ en ‘zacht

¹¹ Over de symbolische inzetbaarheid van de extase van Louise Lateau, zie T. van Osselaer, ‘Stigmata, prophecies and politics. Louise Lateau in the German and the Belgian culture wars’, *Journal of religious history* (te verschijnen).

¹² De priester in kwestie was J.G. Görtz, pastoor van Stevensweert. Hij zou die getuigenis spoedig intrekken en zichzelf een vurig gelover in de extase van Marieke betuigen. *De nieuwe koerier*, 1 juni 1897.

¹³ Deze kruisbestuiving blijkt uit de meeste bronnen. Voor een analyse zie de case studies in Van Osselaer (red.), *Sign or symptom?*

gesloten ogen' was het voor omstaanders (en dus lezers) duidelijk dat extase voor de jonge bedlegerige vrouw een bron van intense en onverstoorbare 'hemelsche vreugde' was.¹⁴

In de literatuur over—vooral middeleeuwse en vroegmoderne—extase worden vreugde en genotspijn vaak geplaatst binnen een religieus-apologetisch kader, zoals Alain Dierkens het benoemde.¹⁵ Daarbij lag de nadruk op de intieme, uiterst persoonlijke relatie met het goddelijke: de *unio mystica* tussen extatische en God. Egodocumenten en spirituele teksten bieden een goede indicator voor het emotionele parcours dat de mystica aflegt en de betekenis(sen) die ze eraan geeft, ook in de negentiende eeuw. Hagiografieën gunnen onderzoekers eveneens een blik op het innerlijke leven van de extatische, al zijn zulke teksten doorgaans het resultaat van mediatie van de betrokken clerus.¹⁶ Bovendien zijn deze bronnen doorgaans alleen bewaard voor de meer bekende of beruchte gevallen. Marieke van Ophoven liet, voor zover bekend, geen zulke bronnen achter.

En toch. Gelukzalig, lachend: bezoekers beschreven de extase van Marieke niet in termen van ontbering, zwakzinnigheid en enscenering, maar benadrukten net haar gelukzalige gelaatsuitdrukking. De intieme, innerlijke ervaring kende, zoals uit deze bronnen blijkt, immers ook een veruitwendiging. Mariekes moeder vertelde de bezoeker die op 23 mei 1898 in het Schurenhof aankwam dat om zes uur plots luid gelach uit de kamer van haar dochter had geklonken. Wanneer hij de achterkamer betrad, zag hij iets wat op een hostie leek die op onverklaarbare wijze op haar linkerhand was verschenen. Volgens zijn ooggetuigenis in *De nieuwe koerier* van 26 mei 1898 beantwoordde Marieke die avond niet aan de karakteristieke invulling van extase, want 'zij bemerkte de omstanders' en reageerde toen hij haar rechterhand vastnam. Het korte gesprek dat hij in het stervende licht van de petroleumlamp met haar voerde, ging over geluk. In bewoordingen die zowel ontzag als trots verrieden, vertelde de bezoeker hoe Marieke, terwijl ze zijn hand vasthield, 'verklaarde, fluisterend, dat zij zich innig gelukkig voelde.'

Onder de radar

Marieke was niet de enige die in negentiende-eeuws Vlaanderen in extase verkeerde en zo een volksfenomeen werd. Het vaak erg lokale karakter heeft ervoor gezorgd dat veel zulke fenomenen onder de radar zijn gebleven. Specifiek voor de moderne periode zijn mediabronnen dikwijls de eerste kennismaking met een bovennatuurlijk religieuze manifestatie als de extase van Marieke. Dat is geen neutraal aanvangspunt. Zoals William Christian, Jr nauwkeurig beschreef voor religieuze verschijningen en visioenen in twintigste-eeuws Spanje, is het belangrijk de evoluties in *media bias* voor ogen te houden.¹⁷ De pers keerde zich meestal pas naar zulke voorvallen wanneer zij voor

¹⁴ *De nieuwe koerier*, 26 mei 1898.

¹⁵ Dierkens, *Apparitions et miracles*, 7.

¹⁶ Over de (middeleeuwse) hagiografie als medium, zie Alicia Spencer-Hall, *Medieval saints and modern screens. Divine visions as cinematic experience* (Amsterdam 2018).

¹⁷ William A. Christian, Jr., 'Afterword: islands in the sea: the public and private distribution of knowledge of religious visions', *Visual resources*, 25 (2009) 153-165.

opschudding zorgden; ongetwijfeld is er sprake van religieuze extase in negentiende-eeuwse lokale gemeenschappen die niet door journalisten werden opgepikt—eilanden die onder de zeespiegel zijn gebleven, in de metafoer van Christian. We kunnen de pers niet als een constante beschouwen en dienen rekening te houden met verschuivende culturele registers, een regel die trouwens evengoed opgaat voor archief- en erfgoedcollecties. In sommige periodes besteedden kranten en instellingen (en mensen) meer aandacht aan visioenen, extase en verschijningen dan in andere. Dat wil daarom nog niet zeggen dat er dan te lande niemand in religieuze extase verkeerde.

Een tweede factor die mee bepaalt of een bovennatuurlijk fenomeen onder de radar blijft dan wel komt bovendrijven, is herkenbaarheid.¹⁸ Mensen koesterden bepaalde verwachtingen van mystieke fenomenen; wanneer zij de extatische in eigen gemeenschap niet konden inpassen in hun referentiekader—geconstrueerd aan de hand van eerdere, beroemde voorvallen—was de kans groter dat zij niet ‘aansloeg’ (zie hieronder: ‘Mystiek meisje’).¹⁹ De geschiedenis van zulke hyperlokale, kortstondige tradities kan maar worden geschreven met grote voorzichtigheid en met het besef dat wat op de radar komt, vaak maar één aspect van het verhaal uitmaakt.

Kom eens zien: extase als volksfenomeen

Over wiens genot gaat het eigenlijk in deze vaak erg gedetailleerde en emotionele bronnen? De ooggetuigen in de pers tonen al aan dat Marieke niet de enige was die uit haar mystieke ervaring genot puurde. De intieme link tussen mens en God beperkte zich immers niet tot het individu in extase: voor gelovigen werd zichzelf een communicatielijn met het goddelijke. De uitgebreide beschrijvingen van haar zichtbare gelukzaligheid bieden dus een eerste venster op de impact van een extatische die ver buiten haar slaapkamer reikte. Als we deze ooggetuigenissen als uitgangspunt nemen, idealiter gecombineerd met visuele en materiële bronnen, wordt het mogelijk om de mystica als een volksfenomeen—van devotie, nieuwsgierigheid, én van lokale ontwrichting—te bestuderen.

Op bezoek

De bezoeker die op een meiavond in 1898 door vader Cretskens naar het Schurenhof werd geloodst, was zeker niet de eerste die Mariekes extase van dichtbij zag. Drie jaar eerder al meldde een stroom van bezoekers zich wekelijks bij de familie-Cretskens om de bedlegerige dochter van dichtbij te zien. In het *Maeseycker weekblad* van mei 1895 getuigde een bezoeker: ‘Wanneer men haar gadeslaat op haar rustbed, waarop ze in half opgerichte houding neerzit (zoals we persoonlijk hebben gedaan), dan

¹⁸ Zie bijvoorbeeld Suzanne Kaufman, *Consuming visions. Mass culture and the Lourdes shrine* (Londen 2005), vooral 32-45 voor het belang van herkenbaarheid.

¹⁹ Christian, Jr., ‘Afterword: Islands in the sea’, 153: ‘...vast majority of unusual sensory experiences [...] go unreported, that those that do reach the media conform to certain patterns...’

wordt men getroffen tot in de ziel.’ In diezelfde maand werd over het ‘wonder van Ophoven’ bericht in kranten over heel Vlaanderen, én in Nederland.²⁰

Getroffen tot in de ziel: was hier sprake van een overslaande vlam? Het volstaat niet om fenomenen als ‘Heilig Marieke’ louter te bestuderen als een allerindividueelst genot, in de beslotenheid van hun slaapkamer. Religieuze extase was een zintuiglijke ervaring zowel voor de uitverkorene als voor de toeschouwers. Het belang van ooggetuigenissen—het ‘persoonlijk hebben gedaan’—toont hoezeer zien en voelen daarbij een rol speelden. Alicia Spencer-Halls notie van een *privileged sense organ*, het belang van een bovennatuurlijk fenomeen met eigen ogen zien, is ook in een geval als het Ophovens mirakel in de negentiende eeuw van toepassing.²¹ In de lente van 1895 zakten honderden bezoekers ‘van heinde en ver’ af naar de pachthoeve, soms zelfs tweehonderd op één zondag.²² De kranten die over de volkstoeloop berichtten, verschilden daarbij vaak over de aantallen, afhankelijk van hun sympathie voor het fenomeen. De Nederlandse *Tilburgsche courant*, bijvoorbeeld telde voor die bewuste zondag meer dan veertig rijtuigen geparkeerd aan het Schurenhof, terwijl het Belgische *Maeseycker weekblad* het op dertig hield. Nieuwsgierige Nederlanders staken de Maas over per boot.

Wat betreft Marieke zijn het in eerste instantie deze beschrijvingen die een venster bieden op het fenomeen. Hoewel zij vaak maar te lezen zijn door de filter van de pers, tonen details de rijke emotionele context van een bezoek aan ‘Heilig Marieke’.²³ Voor de bezoekers die Mariekes extase in eigen persoon, van dichtbij meemaakten, was dat een ervaring waarin het goddelijke niet louter een symbolische betekenis had, maar een levende aanwezigheid werd. In het Schurenhof konden bezoekers het goddelijke in het lamplicht houden en het bij de hand nemen: toekijkers raakten aan en *werden* geraakt door de ervaring. De *unio mystica* breidde zich zo ook uit naar de gemeenschap; Mariekes ‘hemelsche vreugde’ bracht bezoekers ‘totaal in de ban’.

(afbeelding 2)

Mystiek meisje: archetypes

Die ervaring beperkte zich niet tot Ophoven. De laatnegentiende-eeuwse golf van extatische volksfenomenen die over Europa waste, werd druk becommentarieerd in weekbladen, pers en devotionele blaadjes. Daarin keerde enkele kentrekken steevast terug. Nicole Priesching maakt gewag

²⁰ *De Denderbode*, 11 juli 1895.

²¹ Spencer-Hall, *Medieval saints and modern screens*, 107. Zie ook Birgit Meyers definitie van ‘media’ als ‘those artifacts and cultural forms that make possible communication, bridging temporal and spatial distance between people as well as between them and the realm of the divine or spiritual’: Birgit Meyer, ‘Media and the senses in the making of religious experience: an introduction’, *Material religion*, 4:2 (2008), 124-134, 126.

²² *Maeseycker weekblad*, 2 mei 1895.

²³ Over het belang van zulke *looking acts*, zie David Morgan, *Visual piety. A history and theory of popular religious images* (Berkeley, CA 1998).

van de ‘*ekstatische Junkfrau*’: een modern, negentiende-eeuws archetype. De *Junkfrau* was een jonge, ongeletterde vrouw, frêle en met een zwakke gezondheid, uit een arme familie in een diep-Katholiek hinterland.²⁴ Meestal was extase daarbij maar één aspect van de mystieke aantrekkingskracht en ging zij gepaard met visioenen, stigmata of langdurig vasten.

België kende zijn eigen archetype van het mystieke meisje. Tussen 1868 en 1883 was het Henegouwse Bois-d’Haine een trekpleister: duizenden bezoekers en pelgrims van over heel Europa kwamen er om de extase en de stigmata van Louise Lateau in eigen persoon te zien.²⁵ Lateau domineerde internationaal de persberichten over extase en mystiek en werd zo een ijkpunt, ook in Vlaanderen. Andere mystieke fenomenen werden in de daaropvolgende jaren stevast tegen het verblindende licht van Lateau, zowat de *poster girl* van de extase, gehouden. Ook Marieke ontsnapte niet aan de vergelijking. In *Het laatste nieuws* van 5 mei 1895 bijvoorbeeld: ‘Men zegt voor slot wel niet, dat het hier een mirakel geldt, dat er een tweede Louise Lateau tevoorschijn is gekomen.’ Maar daarmee was de naam natuurlijk wel gevallen en werd een verwachtingspatroon gecreëerd waarmee nieuwsgierigen naar het Schurenhof trokken.

Marieke was een jonge plattelandsdochter die weliswaar school had gevolgd en ‘tot den gegoede boerenstand’ behoorde, maar grotendeels inderdaad samenviel met de *ekstatische Junkfrau*. In de streek stond zij gekend voor haar vroomheid.²⁶ In december 1894 begon ze een novitiat in het karmelietessenklooster van Echt, in Nederlands-Limburg, maar geplaagd door ziektes keerde ze in januari 1895 terug naar huis. Haar religieuze ambities en zwakke gezondheid waren ‘typisch’, net zoals haar plotse *spiritual turn* wanneer deze ambities niet werden waargemaakt. ‘Onmiddellijk bij hare ’t huiskomst,’ zo schreef *De Denderbode* op 11 juli 1895, weigerde ze te eten of drinken. Hierin week Marieke tegelijkertijd ook weer af van haar mystieke tijdgenoten. Bezoekers aan Europese mysticae beschreven stevast hoe zij de vastende jonge vrouwen in bed zagen wegwijnen—dat lijden bepaalde in belangrijke mate net de aantrekkingskracht.²⁷ Eerder in de negentiende eeuw was ook in Vlaanderen de Nederlandse vrouw Engeltje van der Vlies (1787-1853) bekend, die maar liefst dertig jaar voedsel en drank afzwoor als boetedoening. Engeltjes ingevallen wangen inspireerden een volksdevotie.

²⁴ N Priesching, ‘Mystikerinnen des 19. Jahrhunderts – ein neuer Typus?’ in: W. Pulz (red.), *Zwischen Himmel und Erde. Körperliche Zeichen der Heiligkeit* (Stuttgart 2012) 79-97.

²⁵ De eigentijdse aandacht voor Louise Lateau wordt gereflecteerd in de wetenschappelijke literatuur. Over het spanningsveld tussen religieuze en wetenschappelijke ervaringen, zie S. Lachapelle, ‘Between miracle and sickness: Louise Lateau and the experience of stigmata and ecstasy’, *Configurations*, 12:1 (2004) 77-105. Over de publieke zichtbaarheid van Lateau, zie T. van Osselaer, ‘The affair of the photographs. Controlling the public image of a nineteenth-century stigmatic’, *Journal of Ecclesiastical History*, 68 (2017) 784-806.

²⁶ *De Denderbode*, 11 juli 1895, 1.

²⁷ Zie voor religieuze vasten als een fenomeen gelinkt aan extase, onder anderen, Museum Dr. Guislain, *Het gewichtige lichaam. Over dik, dun, perfect of gestoord* (Gent 2011).

Maar de wangen van Marieke bleven blozen. Noch haar gewicht, noch ‘hare gezonde kleur’ nam af, ook niet na 252 dagen zonder voedsel.²⁸

Gedeeld genot

De impact van Mariekes extase oversteeg dus haar eigen lichaam en haar slaapkamer. Bezoekers deelden de ervaring met elkaar en met de kranten. ‘Men behoeft haar nauw te naderen, of het hart verheft zich onmiddellijk tot hogere sferen,’ verklaarde Baron de Rijckholt, priester van het Nederlandse Thorn, in een open brief.²⁹ Zulke gedeelde religieuze ervaringen konden leiden tot *community building* en zo deel gaan uitmaken van een lokale identiteit.³⁰ Van dichtbij werkte extase ‘aanstekelijk’: bezoekers knielden rondom Mariekes bed en baden ‘in vurige mate’. Net zoals bijvoorbeeld bij Mariaverschijningen, voelden bezoekers de nood om de ervaring met elkaar te delen. Historici hebben gewezen op het belang van de gemeenschap voor de ontwikkeling van religieuze fenomenen als extase. De gemeenschap maakte van Marieke een lokale beroemdheid en een volksheilige; wanneer de interesse verzwakte, verloor zij dan ook die status.³¹

Maar de aanwezigheid van een mystica was net zo zeer van belang voor de gemeenschap. De extase van een individu raakte de aanwezigen en verbond hen zowel met God als met elkaar. Eén mogelijk gevolg van wanneer extase publiek gin en verweekeld raakte met plaatselijke identiteit, is de regionale toe-eigening van het volksfenomeen, gelinkt aan het idee dat iemand met een directe toegang tot God ook de lokale gemeenschap bijzonder maakte. Marieke werd op 9 april 1874 geboren in Stevensweert, in Nederland. Toen zij zes was, trok haar familie de Maas over en vestigde zich in Ophoven. Toch verwezen Nederlandse bewonderaars toen ze in 1895 lokale faam verwierf naar haar als ‘het wonder’ of ‘het raadsel’ van Stevensweert. Zelfs het Schurenhof werd in sommige bronnen aan de Nederlandse zijde van de grens geplaatst. In het nabije Geistingen stond Marieke dan weer bekend als het ‘heilige meisje van Geistingen’. De historicus moet zulke regionale faam dus ook over lokale en landsgrenzen heen najagen.

Publieke zichtbaarheid betekende ook dat Marieke een object werd, bekeken en geconsumeerd, haar ‘schaarsch verlichte vertrek’ misschien zelfs geënceneerd.³² De nadruk op

²⁸ Op sommige vrijdagen in 1896 beschreven sommige bezoekers tot hun ontzetting wel dat Marieke met een ‘doodse bleekheid’ te bed lag en haar extase duidelijk waarneembare tekenen van pijn vertoonde. *Het Belang van Limburg*, 19 maart 1980.

²⁹ Onder anderen gepubliceerd in *Maas- en Kempenbode*, 27 juni 1895.

³⁰ Zie bijvoorbeeld J. Weisenfeld, ‘Spiritual complexions’, in: S. M. Promey (red.), *Sensational religion. Sensory cultures in material practice* (Yale 2014) 413-428, vooral 421 over ‘the body as site of interface between divine and divine knowledge, and sacred communities’.

³¹ Zie bijvoorbeeld L. Berlanstein, ‘Historicizing and gendering celebrity culture: famous women in nineteenth-century France’, *Journal of women’s history*, 16:4 (2004) 65-91.

³² En zo ingezet in de lokale ‘spirituele’ economie. Spencer-Hall, *Medieval saints and modern screens*, 76. Een voorbeeld van de encenering van extase, hier in het geval van Louise Lateau, zie Van Osselaer, ‘The affair of the photographs’.

Mariekes uiterlijk in ooggetuigenissen wijst op de esthetische waarde van het mystieke archetype. Haar extase verschaftte niet alleen spiritueel genot voor omstaanders. De jonge vrouw in trance, in bed—het ‘beeldschone meisje’ met haar ‘goudblond krulhaar’ en ‘hare fijne, zeer regelmatige wezentrekken [...] in half-wakenden toestand, slechts nu en dan de oogen openend’—gaf ook sensationeel, visueel genot.³³ ‘Inderdaad,’ besloot de bezoeker in het *Maeseyker weekblad*, ‘haar engelachtig uiterlijk doet veeleer aan een bovennatuurlijk dan aan een natuurlijk wezen denken.’

(afbeelding 3)

De volkstoeloop was niet voor iedereen genietbaar. Zij verhinderde de werking van de pachthoeve en verstoorde het gezinsleven. Mariekes familie had er in mei 1895 genoeg van en liet bij monde van de kranten weten dat ‘van heden af alle bezoeken zonder onderscheid afgewezen worden’, met uitzondering van geestelijken.³⁴ Dat bericht schrok echter niet af: twee jaar later nog stond een familie uit Gouda voor een gesloten deur.³⁵ De lokale overheden intervierden op het eerste zicht niet in de zaak-Marieke, maar dat religieuze extase ook een sociaal probleem kon vormen en de lokale gemeenschap kon ontwrichten, was dertig jaar eerder al duidelijk geworden in Wallonië. *Het handelsblad* van 11 februari 1869 berichtte in detail over de consternatie die de aanwezigheid van de jonge Louise Lateau aanrichtte in Bois-d’Haine. Hoewel een vrouw in extase initieel een volkstoeloop veroorzaakte waar ook de lokale handelaars hun voordeel mee deden, ontspoorde de situatie al snel en zette de gemeenteraad politiebewaking in aan Lateaus voordeur. Zover kwam het—afgaande op de beschikbare bronnen—niet in Ophoven, waar de autoriteiten zich grotendeels afzijdig hielden. De sociale impact van lokale extase wordt pas meetbaar wanneer gerechtelijke en politiebronnen naast bronnen van volksdevotie en kranten worden gelegd.

Aandacht kon verslappen, zoals de opschudding rondom Marieke schijnbaar ging liggen in 1897. Marieke kon in de lente van dat jaar weer over haar spraakvermogen beschikken. ‘Sedert geruime tijd,’ berichtte *De Maeseyckenaer* op 31 mei 1898, ‘werd er weinig of niet gesproken over mejuffr. Maria Cretskens.’ Maar aandacht kon ook opnieuw opflakkeren, vooral wanneer er sprake was van een sensationele nieuwe ontwikkeling. ‘Sedert eenige dagen,’ ging *De Maeseyckenaer* verder, ‘wordt er over deze geheimzinnige zaak wederom veel gesproken.’ De man die op de avond van 23 mei 1898 bij Marieke binnenging, keerde de volgende dag weer naar de hoeve van de Cretskens. De bij mirakel verschenen hostie was ondertussen, eveneens op miraculeuze wijze, van Mariekes hand naar haar mond gegaan. Daarop ontstak de geruchtenmolen opnieuw en werd Marieke weer voor even een bron van spiritueel, sensationeel en esthetisch genot.

³³ *De nieuwe koerier*, 26 mei 1898.

³⁴ *Maas- en Kempenbode*, 23 juni 1895.

³⁵ *De nieuwe koerier*, 1 juni 1897.

Ter uitgeleide: zoeken naar extase

Marieke stierf op 9 november 1958 in het ziekenhuis van Maaseik, haar mystieke carrière dan al lang vergeten. Nadat in 1898 de publieke belangstelling voor haar extase definitief uitdoofde, bleef zij in het Schurenhof wonen met haar familie, die een toonbeeld van religieus engagement bleef. Op de nacht van 21 december 1944 namen Duitse soldaten de hoeve zwaar onder vuur, en week Marieke uit naar de Maasstraat in Ophoven. Daar zou ze in betrekkelijke anonimiteit blijven wonen tot haar dood.

Het verhaal van Marieke en haar collega-mystici kunnen we op meerdere manieren lezen, naargelang de bronnen die we selecteren. Vanuit het perspectief van de sceptici en experts komt Marieke naar voor als ziek, gek of met slechte bedoelingen. De nadruk ligt hierin op de vermeende (in)authenticiteit van het fenomeen en de verdachte elementen in het verhaal: de kruimels op Mariekes lippen, de geruchten over een voormalige pastoor die geld vroeg vooraleer bezoekers de slaapkamer binnen mochten.³⁶ Dat is echter maar de bovenste laag. Persbronnen, lokale blaadjes en pamfletten tonen de (omstreden) populariteit van zo'n fenomeen, zowel als onderwerp van volksdevotie als van publieke nieuwsgierigheid en contestatie. In brieven, egodocumenten, en zelfs in visuele en materiële bronnen—van bidprentjes tot uitgestippelde pelgrimsroutes—komt een levendige lokale cultuur naar boven drijven, die rond het goddelijke genot van iemand als Marieke vorm(en) kreeg. Zo'n breder cultureel snapshot is maar te construeren wanneer de historicus ook van de geijkte archiefpaden afwijkt en zich laat leiden naar lokale heemkundige collecties, ooggetuigen, erfgoedcollecties en streekmusea.

Wie religieuze extase opzoekt zoals die in de negentiende eeuw opdook, in Vlaanderen als in Wallonië als elders in Europa, trekt dus best met een methodologisch open vizier 'het veld' in. Maar zoals dit artikel wilde aantonen, wordt de aanhouder beloond met een inzicht in de manieren waarop extase tegelijkertijd zowel een intiem innerlijk proces, een religieus spektakel én een sociaal genot kon zijn.

Verder lezen

Museum Dr. Guislain, *Het gewichtige lichaam. Over dik, dun, perfect of gestoord* (Gent 2011).

M. Peeters en R. van Beek, *God in Vlaanderen. De kerken lopen leeg maar de mensen vieren in velden en straten* (Antwerpen 2011).

A. Spencer-Hall, *Medieval saints and modern screens. Divine visions as cinematic experience* (Amsterdam 2018).

T. van Osselaer, H. de Smaele en K. Wils (red.), *Sign or symptom? Exceptional corporeal phenomena in religion and medicine in the 19th and 20th centuries* (Leuven 2017).

³⁶ Geschied- en heemkundige kring Kinrooi vzw, Collectie 'Heilig meisje', M. Raets-Maessen en G. Nies, 'Het heilig meisje van Geistingen', onuitgeg., ongedateerd.