

## *Het weer en christelijke rituelen: terreinverkenning en pleidooi voor wetenschappelijk grensverkeer gethematiseerd via palmzondagriten*

P.G.J. Post

---

“En zie, toen de Here juist zou voorbijgaan, was er een geweldige en sterke wind, die bergen verscheurde en rotsen verbrijzelde, die voor de Here uitging. In de wind was de Here niet. En na de wind een aardbeving. In de aardbeving was de Here niet. En na de aardbeving een vuur. In het vuur was de Here niet. En na het vuur het suizen van een zachte koelte. Zodra Elia dit hoorde, omwond hij zijn gelaat met zijn mantel, ging naar buiten en bleef in de ingang van de spelonk staan. En zie, er kwam tot hem een stem, die sprak ...” (1 Kon. 19, 11-13).

### **Inleiding: vraag- en doelstelling, verkaveling en grensverkeer**

Niet als een storm of een vloed komen de woorden van God, maar als een zachte bries of in de stilte na de storm. Het suizen van een zachte koelte is voor de profeet Elia het signaal van Gods verschijnen, niet het aandachttrekkende incident aan de hemel, niet het gezochte maar het onaanzienlijke en voor de hand liggende, niet het uitgesprokene en spraakmakende, maar het onuitgesprokene en onopvallende.

#### *Vraag- en doelstelling*

De aangehaalde bijbeltekst raakt, zoals we hopen te zullen aantonen, vraag- en doelstelling van deze bijdrage, die geplaatst kan worden op het snijvlak van (religieuze) volkskunde en liturgiewetenschap. We willen de vraag stellen naar de plaats die het weer had en vooral heeft in christelijke rituelen. Dit is – zeker wanneer het de huidige situatie betreft – geen voor de hand liggende vraagstelling. Toch kan iets van de actualiteit van dit thema oplichten wanneer we het weer beschouwen als een thematisering van het brede terrein van natuur- en milieuveraring in het algemeen en die binnen religieuze context in het bijzonder. De actualiteit van deze ervaring spreekt enerzijds uit het feit hoe vanouds religieuze ervaringen verbonden worden aan natuurervaringen, van donder en bliksem tot de natuuridylle van ondergaande zon en herfstbos, en anderzijds uit de ook in godsdienstige kringen steeds luider opklinkende roep om solidariteit met natuur en milieu, waarbij met name gedacht kan worden aan het zogenaamde Conciliair Proces<sup>1</sup>. Toch staat in deze bijdrage relevantie of actualiteit van de thematiek van

natuur en milieu, en van het weer als thematisering daarvan, niet centraal. Het gaat ons er eerder om, via het weer als invalshoek enkele belangrijke aspecten van cultuurwetenschappelijk onderzoek aan de orde stellen.

De vraag naar de rol van het weer in christelijke rituelen kan gezien worden als een thematisering van de vraag naar de rol van religie in het leven van alledag en als een aanleiding om het grensverkeer tussen volkskunde en theologie aan de orde te stellen. Deze benadering sluit overigens nauw aan bij een heroriëntatie in tal van wetenschappen die zich als opdracht stellen, de rol van de religie in het leven van alledag in verleden en heden te onderzoeken. Een dergelijk onderzoek kent een drietal invalshoeken. Ten eerste is daar de traditionele benadering die zich richt op en houvast zoekt in kerkelijke instituties en de invloed daarvan analyseert op het dagelijkse leven. Een tweede, in tal van disciplines (de culturele antropologie en geschiedwetenschap voorop) vruchtbaar gebleken invalshoek is die welke een bepaald segment van dat alledaagse leven als uitgangspunt neemt. Men kan dan een sociale groep kiezen (een dorpsgemeenschap, een beroepsgroep e.d.) en vervolgens nagaan welke rol religie daar heeft. Een derde invalshoek is, dat men geen groep kiest maar een thema (wonen, sterven, huwen, eten, natuur-, lichaamsbeleving e.d.). Het zal duidelijk zijn dat het weer als een dergelijk heuristisch instrument kan fungeren. In deze bijdrage richten we aandacht met name op de theologie en de volkskunde, meer in het bijzonder de liturgiewetenschap en de religieuze volkskunde.

### *Verkaveling*

In theologische kring lijkt de vraag naar het weer in christelijke rituelen nauwelijks relevant. Het denkmodel dat onze vraagstelling naar de marge schuift, gaat meestal uit van een radicale ontsacralisering van het wereldbeeld. Weerriten horen thuis in een ander wereldbeeld. Het weer verliest zijn plaats in de christelijke liturgie als men zich op het standpunt stelt dat in onze tijd het oude dualisme van een sacrale en profane sfeer, die men bepalend acht voor het religieuze bewustzijn van het 'eenvoudige volk', opgeheven is. Het kan hier toch slechts rituelen betreffen die de secularisatie en liturgie-hervormingen niet zullen overleven; het gaat hoogstens nog om restanten "van magische gevoelens met betrekking tot de kwaadafwering door heilige rituelen en voorwerpen die de moderne mens niet meer zouden zijn aangepast"<sup>2</sup>. En als die restanten nog te vinden zijn, dan is er sprake van een restant, van folklore, en niet meer van religieuze zingeving ingebed in de kosmos van de kerkelijke rituelen. Doordenkend in dit model is het dan ook niet verwonderlijk dat men in vele kerkelijke en (pastoraal)theologische kringen geen energie wil steken in een passend reactiepatroon wanneer blijkt dat dit soort 'volkse rituelen' als een constante onderstroom blijven bestaan. Als zo'n reactie van boven af er wél komt, dan is die zelden of nooit gebaseerd op een uitgebalanceerde criteriologie, maar volgt men meestal het aloude schema van óf een radicale afwijzing, óf een *interpretatio christiana*<sup>3</sup>.

De vraag naar het weer in christelijke rituelen wordt dan ook graag doorgeschoven naar het terrein van de religieuze volkskunde. Volkskunde, en vooral religi-

euze volkskunde, wordt daarbij beschouwd als een vak dat zich richt op een bonte reeks randverschijnselen waarbij men op zoek is naar voorchristelijke relikten in de christelijke traditie. Deze reliktheorie maakt overigens weer deel uit van een bredere antropologische 'survival'-theorie, die allerlei bestaande gebruiken ziet als restanten van een heidens verleden en menig onderzoeker prikkelde tot het zoeken naar de meest pure vorm van dat gebruik. Hoewel wetenschappelijk volkomen achterhaald, blijkt dit soort denkmodellen niettemin op tal van plaatsen onverstoort voort te leven<sup>4</sup>.

In de volkskunde richt(te) men zich slechts indirect op de liturgische context van allerlei weerriten; 'het weer in het volksgeloof' is vanouds een bekende topos in de Nederlandse volkskunde, die zich beperkt tot weertekens, weerregels, weerspreuken, weertoverij en weersvoorspellingen.

Op deze wijze doemt het beeld op dat de rafels, de volksreligieuze praktijken, het specifieke terrein van de religieuze volkskunde zijn en de officiële hoofdstroom van de christelijke rituelen voor de liturgiewetenschap is. Voor de liturgiewetenschap zijn processies, bedevaarten, zegeningen, *pia exercitia* in huiselijke kring e.d. een soort van aanhangsel waarbij de religieuze volkskunde als een soort van hulppost ingeroepen kan worden. Hoe deze verkaveling doorwerkt, blijkt bijvoorbeeld in diverse handboeken. In deel III van het Franse liturgiewetenschappelijke handboek *L'Eglise en prière* bracht J. Evenou de rafels samen in een klein hoofdstukje 'Processions, pèlerinages, religion populaire' en in het Duitse handboek *Gottesdienst der Kirche* zien we hoe H.-J. Auf der Maur bij enkele grote christelijke feesten ('christelijk' hier in de zin van Christus-feesten ('Herrenfest')) aan het slot in een kleine letter een bonte reeks volksgebruiken opsomt<sup>5</sup>. Tevens blijkt daar hoe bronnenmateriaal en voorhanden onderzoeksmateriaal zeer eenzijdig gebruikt zijn of gewoonweg onbekend blijken. Daartegenover staat dat in de volkskunde de liturgiewetenschappelijke onderzoekstraditie nauwelijks op een verantwoorde wijze vertegenwoordigd is.

Uitzonderingen op deze heilloze verkaveling zijn er nauwelijks. Hoogstens zou men wat de liturgiewetenschap betreft kunnen wijzen op het *Archiv für Liturgiewissenschaft* en op een enkele recente interdisciplinaire bundel waarin inderdaad op verantwoorde wijze regelmatig aandacht geschonken wordt aan relevante volkskundige literatuur<sup>6</sup>. Wel kan worden opgemerkt dat de kloof in het Duitse taalgebied wellicht het kleinst is, zoals moge blijken uit het feit dat in enkele recente volkskundige 'readers' nadrukkelijk grensverkeer tussen beide wetenschappen wordt nagestreefd<sup>7</sup>. Een eerste globale blik op artikelen met notenapparaat en op de literatuurrubrieken van twee Nederlandstalige liturgische tijdschriften (*Tijdschrift voor Liturgie* en *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek*) en twee Nederlandstalige volkskundige tijdschriften (*Volkskunde* en *Volkskundig Bulletin*) bevestigt de geschetste verkaveling<sup>8</sup>.

### *Aanzetten tot grensverkeer*

Zowel aan de zijde van de (Nederlandse) volkskunde als aan die van de (Nederlandse) liturgiewetenschap kunnen evenwel al enige tijd belangrijke signa-

len worden opgevangen die direct de boven aangeduide segmentering betreffen. Men kan denken aan de onmiskenbare belangstelling voor volksreligieuze thema's in tal van wetenschappen, aan het feit dat ingaande 1989 het *Tijdschrift voor Liturgie* systematisch aandacht wil schenken aan een volksreligieus thema, en hoe binnen de volkskunde internationaal al lange tijd de roep om multidisciplinariteit op tal van plaatsen opklinkt.

Voor de volkskunde dient gewezen worden op de belangrijke impulsen die vanuit Duitsland kwamen via het belangrijke methodische volkskunde-debat dat in de jaren zestig en zeventig met name vanuit Tübingen werd gevoerd. De dragende thema's zijn bekend: nieuwe vragen, nieuwe bronnen, nieuwe methoden en een fundamentele keuze voor een multidisciplinaire benadering waarbij vooral het grensverkeer met de sociale wetenschappen en aandacht voor het heden ('Gegenwartsvolkskunde') op de voorgrond staan<sup>9</sup>.

Voor de Nederlandse situatie kan verwezen worden naar onthullend nuchtere portret dat J.J. Voskuil van de discipline gaf en naar aflevering 14,1 van het *Volkkundig Bulletin* (gewijd aan het werk van Voskuil), waar vooral in de bijdrage van W. Frijhoff in methodisch opzicht de balans wordt opgemaakt<sup>10</sup>. Frijhoff stelt indringende vragen aan de volkskunde. Positief acht hij de verwetenschappelijking van het vak en de samenwerking met de geschiedwetenschap, negatief worden het geringe grensverkeer met de culturele antropologie en de sociale wetenschappen en de geringe aandacht voor het heden geacht. Het artikel mondt uit in een aantal kritische opmerkingen, vragen over aard en wezen van het vak en enkele suggesties voor grensverkeer van disciplines, waarbij uitdrukkelijk gevraagd wordt de historische dimensie van het heden meer dan tot nu toe in het onderzoek te betrekken:

“Die schijnbare overinvestering in het verleden kan op den duur echter de contactfunctie van de volkskunde voor geschiedenis en antropologie belemmeren. Hoewel er historiserende antropologen en antropologische historici zijn, zal dat contact in wezen toch niet in een exclusieve bestudering van het verleden, maar zeker zo vaak in een studie die uitgaat van het heden, en daar de historische dimensie van erkent, moeten uitmonden, wil het voor beide partijen aantrekkelijk blijven”<sup>11</sup>.

Getracht zal worden om op enkele van deze prikkels in te gaan door deze bijdrage het karakter te geven van een pleidooi voor grensverkeer tussen wetenschappelijke disciplines. Juist de Nederlandse volkskunde is hiermee gebaat. Volkskunde zien we dan als de discipline waarin het onderzoek centraal staat naar Nederlandse cultuurverschijnselen in verleden en heden waarin traditie en mode een dominante rol spelen, zoals feesten, rituelen, geloofsvoorstellingen, kleding, voeding, wooncultuur, omgangsvormen en muzikale en literaire uitingsvormen. De volkskunde richt haar aandacht daarbij zowel op de historische ontwikkeling en geografische en sociale verspreiding, als op functies en betekenissen van deze verschijnselen, en tracht deze te plaatsen in en te verklaren uit hun maatschappelijke context. Hiertoe worden ze in verband gebracht met enerzijds de normen, waarden en behoeften van de samenleving of van sociale groepen daarbinnen, ander-

zijds met maatschappelijke factoren die die samenleving beïnvloeden, zoals ontwikkelingen op economisch, sociaal, technologisch en godsdienstig terrein. Bovendien is er bij dit soort van cultuurwetenschappelijk onderzoek sprake van wat men een ‘volkskundige heuristiek’ zou kunnen noemen. Het startpunt wordt steeds gevormd door concrete culturele verschijnselen in verleden of heden; er is voorts een tendens de aandacht te richten van incident naar structuur, van individu naar groep, van continuïteit naar ontwikkeling, spreiding en verandering, van het uitgesprokene naar het onuitgesprokene. Een dergelijke visie op het vak volkskunde valt of staat met multidisciplinariteit en grensverkeer tussen vaktradities, zeker wanneer we daarbij nog bedenken hoe gering de academische worteling van de volkskunde in Nederland was en is<sup>12</sup>. Bij het gewenste grensverkeer zou ik nu ook willen denken aan de theologische disciplines, waaronder de liturgiewetenschap.

Wat de liturgiewetenschap betreft kunnen eveneens openingen ten aanzien van de geschetste verkaveling van wetenschapstradities worden aangewezen. Meer dan elders zijn er in het vak in Nederland de laatste jaren fundamentele ontwikkelingen gaande. De bezinning op de traditionele literair-historische werkwijze bracht individuele onderzoekers in contact met verschillende andere wetenschappen (sociale wetenschappen, semiotiek, geschiedwetenschap, kunstwetenschappen) waardoor er in methodisch opzicht duidelijk sprake is van een heroriëntering. Hoewel op enkele plaatsen reeds werd getracht deze ontwikkeling in kaart te brengen, is het nog te vroeg voor een definitieve balans<sup>13</sup>. Wel kan nu reeds worden gesteld dat deze heroriëntering onze vraagstelling direct raakt. Kenmerkend voor het veranderde klimaat in de Nederlandse liturgiewetenschap is mijns inziens bijvoorbeeld het recente onderzoek van H. Wegman<sup>14</sup>. Niet meer alleen de kerk als producent van liturgie vormt het startpunt van onderzoek, maar ook wordt de vraag gesteld hoe de vierders zélf producent worden van de viering, of, anders geformuleerd, hoe het proces van initiatief en receptie verloopt. In Wegmans studies blijkt hoe onderzoek naar de codes van de kerkelijk-liturgische initiatieven vruchtbaar kan zijn; zijn oordeel ten aanzien van de ideologie aan de kant van kerkelijke overheid als producent is hierbij hard: “Hetgeen het Missaal 1970 aan betekenisproduct biedt is mager en geeft blijk van verstarring, van ideologie”<sup>15</sup>. De balans aan de kant van de vierders moet evenwel worden opengelaten: hier blijken nieuwe bronnen en nieuwe methodes noodzakelijk. De traditionele bronnen geven hier slechts op een indirecte wijze informatie, zodat andere directe bronnen moeten worden gezocht, die altijd geïnterpreteerd zullen moeten worden. Wetenschaps grenzen moeten hier worden doorbroken.

Samengevat kan men zeggen dat men enerzijds op zoek is naar al dan niet verborgen codes, naar de ideologie en de functies en waarden van liturgie, en anderzijds hoe men de vraag stelt naar de wijze waarop liturgische rituelen en symbolen worden beleefd: de vraag kortom naar functies en waarden, naar initiatief en receptie. Aan het einde van zijn boek over de ‘Herrenfeste’ formuleert H.-J. Auf der Maur het aldus:

“An sich kann man Feste nicht machen: sie entstehen spontan durch Initiative und Rezeption. Initiative und Rezeption können von unten oder von oben geschehen. Dabei spielt nicht nur die je eigene gemeindliche oder ortskirchliche Tradition eine Rolle, sondern auch der Festbrauch anderer gemeinden und Ortskirchen, der sich durch Übernahme und Austausch ausbreitet.(...) Die Klärung der Rezeptionsgeschichte auf dem Gebiet der Heortologie ist eine dringende Aufgabe der Forschung”<sup>16</sup>.

Deze fundamenteel nieuwe vraagstelling vraagt om nieuwe bronnen, nieuwe methoden en om interdisciplinaire samenwerking. Hier gaan de Nederlandse liturgiewetenschappers uiteen. G. Lukken (Tilburg) zoekt samenwerking met de semiotiek, A. Scheer (Nijmegen) met de sociale wetenschappen, en H. Wegman (Utrecht) en H.-J. Auf der Maur (voorheen Amsterdam, nu Wenen) werken met een vernieuwde (kritische) historische benadering<sup>17</sup>.

Als voorbeeld en als belangrijke aanwijzing hoe in de toekomst ook de volkskunde in dit liturgiewetenschappelijk grensverkeer een plaats verdient, kan hier gewezen worden op een recente studie over palmzondag van Wegman. Wegman is op zoek naar de code van liturgische ritën, naar de ideologie. Uitgangspunt vormen de liturgische teksten zoals die een neerslag vonden in het *Missale Romanum* van 1970. Hij wil weten hoe daarmee omgegaan is, welke betekenissen, welke zingevingen men (en nu in het bijzonder de vierders) daaraan gaf en geeft. De teneur van het artikel is er, zeker aan het einde, een van onvrede. Op fundamentele onderdelen mislukt deze dieptepeiling: eigenlijke vragen blijven onderbelicht omdat de bronnen ontbreken, of beter gezegd omdat de teksten en rubrieken van het Missaal ontoereikend zijn. Het duidelijkst spreekt dit bij de analyse van de zegening van de palmen en de (volksreligieuze) functies en waarden die hier vermoed worden. Wegman eindigt in twijfel, twijfel over inhoud en methode:

“Dit is tegelijk mijn onbevredigende antwoord op de vraag die ik mezelf in het begin van deze bijdrage stelde en de opdracht die ik mezelf gaf: te onderzoeken hoe de vierders van de liturgie van Palmzondag op basis van de overgeleverde teksten zelf producent (...) worden van de viering van pasen en van de palmen. Exacte gegevens voor een antwoord op deze vraag heb ik niet gevonden. In de bronnen ben ik wel de deelname van het volk op het spoor gekomen, deze wordt aangegeven en behoort er te zijn. Maar wat behoort wordt niet altijd gerealiseerd”<sup>18</sup>.

Ik acht het zeer wel mogelijk dat op dit punt samenspraak met de volkskunde het onderzoek verder zou kunnen helpen.

### *Route*

Na een terreinverkenning met betrekking tot het thema ‘weer’ in christelijke rituelen in de beide bedoelde vaktradities wil ik in deze bijdrage kort schetsmatig aangeven hoe zo’n verder onderzoek eruit zou kunnen zien en welke de belangrijke aandachtsgebieden daarbij zijn. In aansluiting op onze vraag- en doelstelling kiezen we de viering van de palmen als voorbeeld.

Voorafgaande aan enkele inventariserende notities over de plaats en de context van het weer in christelijke rituelen passen enkele opmerkingen ten aanzien van gebruikte termen en begrippen.

De termen volksreligiositeit, volksvroomheid of volksdevotie worden zoveel mogelijk vermeden; in algemene zin is gekozen voor christelijke rituelen of liturgie. Hiermee wordt op voorhand een segmentering van christelijke rituelen gerelativeerd. Benadrukt dient dan wel te worden dat christelijk ritueel en liturgie hier in open en brede zin gebruikt worden en niet alleen zijn toegesneden op de voorgescreven orde van dienst zoals die is neergeslagen in de officiële kerkelijke boeken<sup>19</sup>. 'Liturgie' is ook het initiatief van nabestaanden om jaarlijks samen te komen op een schip om enige honderden meters uit de Belgische kust de slachtoffers van de ramp met de Herald of Free Enterprise ritueel te herdenken, of het spontane ritueel op de plaats waar de ontvoerde Gerrit-Jan Heijn in de bossen bij Renkum was begraven (oprichten van een houten kruis, afbakening van de plek, gebed en bloemen). Kortom: een open en brede liturgieopvatting die in eerste aanleg een breed terrein zonder strikte boven- of ondergrens bestrijkt; een terrein dat massale pausliturgie op vliegvelden en 'niet goedgekeurde' bedevaarten omvat, zondagsliturgie en bidden voor het eten of een kruisje op het voorhoofd bij het slapengaan.

Het is wellicht goed hieraan toe te voegen dat we hiermee geenszins een onderscheid tussen religieuze volkskunde en liturgiewetenschap of het belang van een nadere discussie over de begrippen 'volks' en 'vroomheid' willen ontkennen<sup>20</sup>. Vanuit onze vraag- en doelstelling willen we evenwel op voorhand geen beperkende grenzen trekken: geen ondergrens (geopperd wordt hier soms de overgang van religie naar magie) en geen bovengrens (geopperd wordt hier soms de overgang naar strikt intellectuele door kerk en theologie genormeerde praktijken).

Bij liturgie en rite denken we voorts met name aan christelijke rituelen in de Nederlandse situatie. In deze bijdrage nemen we de rooms-katholieke liturgie als uitgangspunt, zonder hiermee te suggereren dat de genoemde vraag- en doelstelling niet van toepassing zou kunnen zijn op reformatische rituelen<sup>21</sup>.

Wat betreft de term 'weer' wordt uitgegaan van een zo open en breed mogelijke inhoudsomschrijving: 'weer' als thematisering van natuur- en milieuevaringen zien we als het samenspel van meteorologische elementen op een bepaalde tijd en plaats. Alle weersomstandigheden worden in principe beoogd: de langzame veranderingen van de weersgesteldheden (koud/warm, vochtigheid) van de lagere regionen van onze dampkring in de loop der seizoenen, maar ook de plotselinge en dramatische afwijkingen, die van lange (uitblijven van regenval) of van korte duur (blikseminslag, hagelbui, storm) kunnen zijn. Ten aanzien van het klimaat kan worden volstaan met een verwijzing naar het fundamentele belang van geografische, klimatologische en ecologische omstandigheden voor elke cultuur. Klassiek is de uitwerking van dit element in de zogenaamde structurele ge-

*Het weer en christelijke rituelen: overzicht en toespitsing*

Overzien we nu globaal waar en hoe het weer een rol speelt in christelijke rituelen (liturgische handboeken, het standaardwerk van A. Franz over *benedictiones*<sup>23</sup>, bibliotheek, knipselarchief, vragenlijsten<sup>24</sup> en trefwoordencatalogus op het P.J. Meertens-Instituut bieden hiertoe een goed handvat), dan kunnen er twee uitersten worden onderscheiden.

Aan de ene kant fungeert het weer als een secundair thema: het weer is een thema in een gebed, in een preek of een lied e.d. Met name in de paasperiode fungeren de weersveranderingen als een geliefd thema waarop wordt gevarieerd. De viering van lijden, dood en verrijzenis van Christus wordt in een beeldend spel van associaties, allegorieën en metaforen gekoppeld aan de loop der seizoenen, men refereert aan het feit dat de winterstormen gaan liggen, dat zee weer beegaanbaar wordt en het economische leven weer opbloeit.

Als voorbeeld kan hier het zogenaamde *exsultet* dienen, de grote paasjubelzang bij de paaskaars in de paas(nacht)viering. De loop der seizoenen, het veranderende weer, licht en warmte van de zon vormen hier tot op de dag van vandaag geliefde thema's. Hieronymus (ca. 347-420) laat blijken hoe de weerthematiek en de daaraan gekoppelde idyllische natuurbeschrijvingen in zijn ogen de eigenlijke kern van de jubelzang dreigden te verstikken. Een goed voorbeeld vormt hier de geliefde bijenlof; associërend en improviserend komt men van de lofzang op de kaars (die zuil van was) via het materiaal (was) op de leveranciers van de was (de nijvere bijen) en van de bijen op de veranderende weersomstandigheden:

“Als de wisseling der seizoenen is aangekondigd, / wanneer de berijpte winter het wit van zijn haren heeft afgelegd, / en de lauwe voorjaarswind de ijzige Oude Man heeft verdreven, / dan komt er een ijver over hen (de bijen, PP) en komen ze naar buiten voor het werk ...”<sup>25</sup>.

Maar ook nu in vaak door lokale liturgiegroepen gemaakte teksten treden juist in het openingsritueel van de paas(nacht)viering natuur- en weerthema's naar voren.

Aan de andere kant is er het gerichte directe of primaire niveau van weerriten: het weer (vaak in de vorm weersverandering) wordt direct beoogd in de rite; het kan hier gaan om aan de (kerkelijke en/of wereldlijke) jaarkring gekoppelde apotropäische en profylaktische rituelen of om zgn. riten van 'panic religion'.

Tussen beide uitersten bevindt zich een breed overgangsterrein waarin zich bijvoorbeeld de religieuze weerspreuken en zegenbeden van allerlei aard bevinden. In dit overgangsgebied moet ook de invloed van bijzondere weersomstandigheden als begeleiding en markering van theofanieën worden geplaatst. Goddelijke manifestaties op aarde geschieden via weersomstandigheden of worden daardoor begeleid. Het spreken van God na het suizen van een bries noemden we reeds, waarbij aangetekend dient te worden dat elders in het Oude Testament



theofanieën geschieden in aardbevingen en stormen. Ook in de christelijke traditie gaan verschijningen van Maria en andere heiligen steeds weer gepaard met uitzonderlijke weersomstandigheden (sneeuwbuien: Maria ter sneeuw; zonnewonderen: Fatima). Bijzondere weersomstandigheden kunnen, evenals het bezweren of trotseren van de elementen, als een belangrijke hagiografische topos beschouwd worden. Dit kan enerzijds weer aanleiding vormen tot een thematisch gebruik van het betreffende weerthema, anderzijds de prikkel zijn voor een ritueel dat specifiek op weersomstandigheden gericht is.

Ik volsta hier met een zeer globale aanduiding van het terrein waar het weer in de context van christelijke rituelen een rol speelde en speelt. Een volledige inventarisatie zou te ver voeren, omdat bijna het gehele domein van de religieuze volkskunde en (para)liturgie bestreken wordt. Men moet hierbij denken aan weegerichte gebeden, zegeningen, spreuken, aanroepingen en rituelen verbonden met het grote legioen van zogenoemde weerheiligen (onder aanvoering van Clara en Donatus)<sup>26</sup>, aan de context van een bedevaart(plaats), aan de talrijke *exvoto*'s en neergeschreven intenties van gelofte en dank die als het ware één grote litanie laten zien van hoe het weer kan ingrijpen in het leven mensen<sup>27</sup>. Voorts zijn er de ritën verbonden met delen van de (kerkelijke) kalenderfeesten<sup>28</sup>, de *devotionalia* (wijwater, kaarsen, weer- en/of wegkruisen e.d.), de sacramentaliën (rituele handelingen waarin genoemde devotievoorwerpen een rol spelen, processies e.d.) en *pia exercitia*<sup>29</sup>. Behalve met allerlei combinaties van bovengenoemde punten, zou dit overzicht nog uitgebreid kunnen worden met vele al dan niet lokale weerriten. We volstaan hier met de notitie dat de functie van weerriten actueler is daar waar mensen in leven en werk afhankelijker zijn van het weer. Aldus kan worden vermoed dat in vissersdorpen en havensteden, in gebieden met weerafhankelijke en weergevoelige akker- en veldbouw ook christelijke rituelen eerder een weegerichte toespitsing (kunnen) krijgen.

Verreweg het belangrijkste van de directe christelijke ritën met betrekking tot het weer in het algemeen en hagel en bliksem in het bijzonder, zijn ritën met de palmtak gewijd tijdens de jaarlijkse palmzondagviering. Dit weeraspect komt in heortologische studies zelden aan de orde, terwijl de vloed aan volkskundige studies zich ten volle op het palmtakje en dan weer speciaal op de palmpaas richten. Een zeer belangrijk kenmerk van deze palmrituelen is nu dat ritën binnen en buiten de kerk hand-in-hand gaan.

### *De viering van de palmen*

Al in de negende eeuw begint de stroom van historische gegevens over de bonte kluwen van apotropaische en profylaktische ritën, waarbij het in de palmzondagviering gewijde takje een hoofdrol vervult<sup>30</sup>. Binnen deze kluwen lijken bescherming tegen noodweer en het veilig stellen van vruchtbaarheid de functionele krachtlijnen. Samenvattend kunnen we zeggen dat het gezegende takje fungeert als bescherming tegen noodweer dat huis, haard en veld bedreigt. Binnen de kerk verzelfstandigt zich het wijdingsritueel van de palmen op palmzondag steeds meer en klinkt de afweer- en beschermingsnotie steeds luider door in de wijdingsgebe-

den. Buiten de kerkruimte kan worden gewezen op het zogenaamde 'palmsteken'. De gewijde palmtak wordt na de palmzondagdienst in een kort ritueel meestal door het gezinshoofd (kruistekens, gebeden) op de hoeken van de (ingezaaide) akkers gestoken, op schuren, stallen en woonhuizen, op dakbinten, schoorstenen, op kruisbeelden en wijwatersbakjes, op graven. Bij noodweer wordt het palmtakje in wijwater gedoopt en besprenkelt men onder gebed huis en haard. Daarnaast speelde (speelt?) het takje een rol in afweer van heksen en duivels, bij wichelen en weersvoorspellingen, in volksgeneeskunde en bij 'opsmuk' van kleding en voedsel (jassen, petten, boterlammetjes, palmtakjes op tafel en etenswaren). Maar hiermee verlaten we het terrein van de christelijke rituelen waartoe we ons in deze bijdrage als invalshoek willen beperken. Er zijn tot slot gegevens die erop wijzen dat met name deze palmriten ook na de liturgische hervormingen de band tussen weer en christelijke rite nog volop presenteren<sup>31</sup>.

### *Stand van het verkavelde onderzoek*

Een zeer navrant voorbeeld van de eerder geschetste verkaveling biedt de studie naar palmzondagriten: de scheiding in *fiesta chori* en *fiesta fori* is hier strikt doorgevoerd, zo lijkt het.

De Nederlandse volkskunde concentreerde zich tot nu toe vrijwel uitsluitend op de takkencultus, op de struik die palm werd, op de ommeegang die processie werd<sup>32</sup>. Het brandpunt van dit type onderzoek vormt niet zozeer de gewijde of ongewijde palmtak, maar de palmpasen. Deze lijn van onderzoek loopt van C.C. van de Graft via A.J. Bernet Kempers door tot in een recente studie van V. Dame. Een overzicht van 'Over-IJsselse' volksgebruiken laat anno 1988 zien hoe men op de grens van Nederlandse heemkunde en volkskunde nog geen stap verder is dan in de periode van Van de Graft. De algemene suggestie is doorgaans die van een overname, van een versmelting van voorchristelijke voorjaarsriten in een kerkelijke rite, waaruit dan in een later stadium weer palmpaas en kinderoptocht ontstond. Met stelligheid wordt gesproken over Germaanse takkencultus en vruchtbaarheidsommegangen, die via het genoemde schema van uitbanning van excessen en christelijke aanpassing geconfronteerd werden met de christelijke palmzondagliturgie. Dit patroon lijkt zich voort te zetten, wanneer Dame constateert dat men nu de palmpaas weer in de kerk wil halen<sup>33</sup>.

Liturgie-historische gegevens vindt men zelden in deze studies verwerkt. Het meest genuanceerd in dezen is nog Bernet Kempers in zijn *Om een struik die palm werd*. Doordat de palmtak zijn uitgangspunt vormt (en niet de palmpaas) komen ook liturgische gegevens volop aan bod en wordt gedacht in een schema van dubbel- of parallelliturgie. Ommegangen met takken buiten de kerk kunnen zich dan op bepaalde momenten in de geschiedenis hechten aan kerkelijke rituelen van de palmzondagviering. Ook maakt Bernet Kempers een duidelijk onderscheid tussen gewijde en ongewijde takjes, die elkaar dan weer ontmoeten wanneer de functie van het takje aan de orde komt.

Liturgiewetenschappelijke studies aan de andere kant gaan bijna volledig voorbij aan de 'volksgebruiken'. Hoogstens signaleert men hoe in de middel-

eeuwen de gewijde palmtak tot populair heilig voorwerp wordt in de volksdevotie buiten de kerk. Een integratie van volkskundige gegevens hieromtrent ontbreekt meestal. Langs de 'klassieke' liturgiewetenschappelijke weg (bedoeld is: de literair-historische methode) is het christelijk ritueel in zijn verschijningsvorm en ontwikkeling bij herhaling inzichtelijk beschreven<sup>34</sup>.

Al in de oudste Romeinse *sacramentaria* heet de zondag waarmee de Goede Week begint *Domenica in palmis*; het is een uiterst complexe viering waarin naast de palmviering achtereenvolgens een rol spelen: de doopvoorbereiding, de opening van de paasviering via het lijdensverhaal, en de intocht in Jeruzalem. Thematisch en historisch gezien is het palmonderdeel ondergeschikt (het hoort bij de intocht-rite), maar het verzelfstandigde zich langzamerhand. Het gedenken van de *passio domini*, sedert de periode van paus Leo I (590-604) in de vorm van de lezing van het lijdensverhaal, heeft de oudste rechten.

Door een gestaag proces van dramatisering en thematisering (deze termen zijn te verkiezen boven 'historisering') met name in het Gallisch/Frankische gebied ontstond in de dertiende eeuw een viering waarin intocht- en passie-elementen verbonden werden. In het *Missale Romanum* van 1570 ligt vervolgens de volle nadruk niet meer op de intocht, maar eenduidig op de (zegening van) de palmen. Niet de rituele gedachtenis van de intocht van Christus in Jeruzalem, maar de palmen als heilige zaken staan centraal; dit palmgedeelte is ook bijna geheel losgeraakt van het passiegedeelte. De zogenoemde volksgebruiken geven aan hoe in weerriten met de gezegende palmtakken de viering van palmzondag een worteling had en heeft in het leven van alledag.

De hervorming van de Goede Week in 1956 legde het accent weer op de intochtprocessie en relativeerde de palmwijding. Men verzamelde zich op een plaats buiten de kerk (of buiten de altaarruimte), de zegening vindt plaats op een zeer sobere wijze via één enkele *oratio*, waarna de intocht of processie naar de altaarruimte volgt.

Een volgende stap in het hervormingsproces is het *Missale Romanum* van 1970, waar een drietal modellen voor de viering van de palmen wordt aangeboden waarbij geen uitdeling van de palmen meer voorzien is. Na een korte zegening van de palmen in een vereenvoudigde vorm volgt de processie met gezang.

De achtergrond van deze laatste ontwikkelingen zijn duidelijk: men schrapt 'bijkomstige' elementen en heeft dan ongetwijfeld de afwerende, beschermende en weegerichte rituelen op het oog gehad. Zoals ook elders heeft men deze notie van een heilig (geheiligd) voorwerp in een boze wereld, deze verwijzing naar rampspoed en bescherming bewust uit het ritueel gehaald, ja zelfs door de uitdeling niet in de rubrieken op te nemen bewust geprobeerd te blokkeren. De palmen zijn (althans op het niveau van het Missaal van 1970) louter functioneel geworden: een attribuut in de processie. Terecht signaleert Wegman hoe nu alle tekens (tastbaar en een brug slaand naar het dagelijkse leven) verdwenen zijn: geen ezel, geen water, geen rondgedragen evangelieboek of hostie, geen geklop op deuren. Voor Wegman werd een aansprekend volks theater tot een geregelde en versterde clericale eredienst<sup>35</sup>.

Dit is het verhaal gebaseerd op de officiële liturgische teksten. Maar er is ook een ander verhaal waarvan af en toe in de historische overzichten de contouren zichtbaar worden. Het verhaal van hoe pelgrims rond 380 in Jeruzalem met de palmen spelen, voor de middeleeuwen het verhaal van het gebruik van palmen in allerlei *pia exercitia*, met name gericht op het weer, de rondgeleide palmezel, de trotse Jeruzalemgangers die in steden aan het eens per jaar in optocht dragen van de palmen een bijzonder prestigieuze ontleenden<sup>36</sup>, het vermoeden van een op kindmonniken gerichte viering<sup>37</sup>, het ontstaan van een soort dubbelliturgie in een soort van over-en-weer tussen binnen- en buitenkerkelijke palmriten vanaf de zeventiende eeuw waarbij kinderen en hun palmpasen de hoofdrol vervullen, en tenslotte het vermoeden dat ook voor het heden waarschijnlijk opgaat: “Wat behoort wordt niet altijd gerealiseerd”.

Wat dat laatste betreft kan Wegman slechts vermoedens uitspreken, de bronnen die hij als uitgangspunt nam, geven niet de gewenste informatie:

“Is het gros van de mensen niet (...) geneigd hun eigen religieuze gevoelens te blijven koesteren? Blijft, ondanks de gerestaureerde liturgie, niet het gevoel bij niet weinigen aanwezig, dat hoe heiliger degene is die zegent, hoe effectiever de voorwerpen door hem gezegend? Men kan zich afvragen of de heilsbehoefte van ons mensen zoveel minder is geworden en of we niet even verlangend uitzien naar rituelen, die aan deze behoefte tegemoet komen. Het kwaad wordt vandaag even bedreigend ervaren als in het verleden en ook nu wordt gezocht naar de afweer ervan”<sup>38</sup>.

Hier kan nu ter illustratie van ons pleidooi voor grensverkeer, op het snijvlak van religieuze volkskunde en liturgiewetenschap, het inter- of multi-disciplinaire onderzoek beginnen. Bedoeld onderzoeksperspectief willen we kort aangeven door een tweetal aandachtsgebieden aan de orde te stellen.

## Onderzoeksperspectieven

### *De economie van het heilige*

De geschetste segmentering kan worden overstegen wanneer men de zogenaamde economie van het heilige niet perst in een keurslijf van strikt gescheiden sacrale en profane domeinen, of onder verwijzing naar de secularisatie een samenspel van beide domeinen niet ontkent. Vruuchtbaar grensverkeer bij de studie van volksreligieuze thema's kan pas beginnen wanneer het alom gesignaleerde secularisatieproces met G. Lukken neutraal wordt opgevat in de zin dat onze maatschappij een fundamenteel veranderingsproces ondergaat van een statische naar een open en dynamische samenleving, in de zin dat meer nadruk wordt gelegd op de wereld (*saeculum*), op het historische (met alle mogelijkheden voor veranderlijkheid en vergankelijkheid) dan op de kosmos. Dan immers kan gesteld worden dat binnen zo'n proces het heilige niet verdwijnt of al verdwenen is, maar dat het op een andere wijze gaat functioneren. Het heilige ligt niet meer (of steeds minder duidelijk) vanzelfsprekend vast op plaatsen waar we het vanouds verwachten. Bovendien krijgt men zo oog voor het feit dat dit veranderingsproces niet overal op ge-

lijke wijze plaats vindt<sup>39</sup>. Tegenstellingen zoals 'volkscultuur' en 'eliticultuur', vroomheid die wel of niet ingebed is in een bredere 'volkscultuur'<sup>40</sup>, *feſta chori* en *feſta fori*, sacraal en profaan worden vanuit dit perspectief sterk gerelativeerd.

In onderzoek naar de economie van het heilige spelen sacramentaliën een sleutelrol. Met name in deze in de gewone delen van het dagelijkse leven geplaatste liturgische praxis, in die schijnbaar ondergeschikte liturgische rafels van riten, gebruiken, zegeningen, private gebeden, processies en feesten functioneert het weer.

Het gebruik van *devotionalia* met betrekking tot het weer vindt meestal buiten het kerkgebouw plaats, maar is wel op een of andere bepalende wijze gekoppeld aan een rite (zegening bijvoorbeeld) in die kerk. Andersom krijgt via het weer een binnenkerkelijk ritueel een plaatsing in het dagelijks leven (nu ook vaak in handen van leken). Bovendien maakt een wisseling van standpunt, in de zin dat ook gevraagd wordt naar de receptie van een rite waardoor de vierder in het vizier komt, duidelijk dat voor de vierder de kerkdeur een relatieve grens is. Toegesplitst op het ritueel met de palmen is hij zowel de betekenisverlener van het binnen- als van het buitenkerkelijk ritueel waarin één en hetzelfde palmtakje fungeert.

### *Initiatief en receptie*

De nauw samenhangende onderzoeksdoelstellingen van functies en waarden, initiatief en receptie kunnen langs een aantal wegen slagvaardig in het onderzoek worden betrokken<sup>41</sup>.

Wanneer we ons concentreren op de vraag naar initiatief en receptie en een onderscheid aanbrengeſen tussēn (a) de ontwerper/initiatiefnemer en diens bedoelingen, (b) het resultaat daarvan (een tekst, een voorgeschreven rite) en (c) de receptie (de door de rite bedoelde én de feitelijke aan de kant van de participanten), dan wordt duidelijk dat het onderzoek zich op tal van niveaus dient af te spelen. Er zal sprake dienen te zijn van een veelheid van elkaar aanvullende invalshoeken en bronnen. Wat de tekstuele bronnen betreft zou getracht kunnen worden het 'laagste' van vier voorhandēn tekstniveaus te analyseren. In plaats van (1) de *editio typica* van het *Missale Romanum*, (2) de op onderdelen aangepaste versie hiervan (voor Nederland de editie verzorgd door de Nationale Raad voor Liturgie), en (3) de op grote schaal gebruikte 'misboekjes' (vgl. met name die van Gooi en Sticht (Hilversum) en Werkgroep Liturgie van de abdij Berne (Heeswijk-Dinther)), zou het onderzoek zich kunnen richten op (4) de gestencilde misboekjes op parochieniveau. Vruchtbaar receptie-onderzoek lijkt vooral bij dit laatste niveau te kunnen beginnen (op het niveau 1-3 is reeds veel onderzoek gedaan, maar dat heeft ons nauwelijks zicht gegeven op het samenspel van initiatief en receptie).

In de liturgiewetenschap zijn deze weinig duurzame, meestal door lokale liturgie-groepen samengestelde, gestencilde boekjes helaas nog een tamelijk onontgonnen terrein. Toch kan hier de hedendaagse 'volkse liturgie' benaderd worden. Zoals reeds eerder bleek bij onderzoek naar het hedendaagse huwelijksritueel door A. Scheer<sup>42</sup>, kunnen zelfgemaakte misboekjes een zeer waardevolle bron

vormen. Voor de descriptieve onderzoeksfase kan het model van Scheer als richtsnoer dienen (vgl. resp. beschrijving en analyse van buitenkant boekjes, opzet viering, lezingen, muziek en liederen).

Een eerste analyse die we uitvoerden van de gestencilde palmzondag-misboekjes in de O.L. Vrouw-parochie te Bilthoven over de periode 1983-1987 biedt een aantal interessante gegevens die we hier kort de revue laten passeren.

In de viering van de palmen (steeds het openingsgedeelte van de palmzondagviering) worden alleen de hoofdlijnen van de opbouw van de viering volgens het officiële ritueel gevolgd. In de uitwerking is het een geheel nieuw ontworpen viering, waarbij er in de loop der jaren wel sprake is van een zekere standaardisering: de nieuwe opzet keert elk jaar terug. Het palmwijdingsgebed is zelfs alle jaren hetzelfde, evenals een deel van de liederen.

Het valt voorts op hoe er in alle gevallen sprake is van een op kinderen toegesneden viering (zgn. gezinsdienst). Ook het symboolhandelen in de dienst wordt vooral aan kinderen toebedeeld; volwassenen krijgen een palmtakje bij het binnenkomen van de kerk en nemen dit mee naar huis. De kinderen 'presenteren' de processie. Dezelfde kinderen relativeren de grens van het kerkgebouw. Ze worden met palmstokken (palmpaas) binnen de kerk gehaald bij het begin van de viering en gaan aan het slot van de palmrite (soms vóór de dienst van het Woord, soms vóór de dienst van de Tafel) de palmstokken aanbieden in een nabij gelegen bejaardenhuis.

Wat de 'dragende thema's' van het ritueel betreft, valt naast de palm (in de vorm van het palmtakje en palmpasen) ook de ezel op. Het weerthema speelt duidelijk een rol: het wordt herhaaldelijk in teksten en liederen expliciet genoemd (tot in het wijdingsgebed toe), maar altijd op het indirecte thematische niveau. Nergens wordt een toespeling gemaakt op apotropaische en profylaktische functies. Ter illustratie verwijs ik naar de samenspraak over de loop der seizoenen (Bilthoven 1983):

"A: Waarom is het hier zo druk, / waarom zijn al die mensen hier, / wat is er te doen in de kerk? / B: Het is lente in het dorp / de vogels komen terug / vroeger dan anders / de zon komt terug / warmer dan anders / de dag komt terug / langer dan anders / vogels, zon een nieuwe dag / ons dorp begint te leven"<sup>43</sup>.

Vervolgens zou analyse van preekmateriaal ons zeker verder helpen. Helaas ligt ook hier een nagenoeg onontgonnen gebied. Bij mijn weten is men slechts op enkele plaatsen bezig met een inventarisatie van prekenbundels<sup>44</sup>.

Voorts zou een nauwgezette beschrijving en analyse van het huidige feitelijke ritueel binnen en buiten de kerk van belang zijn. Inventariserende en beschrijvende studies van palmpaasriten kunnen hier een belangrijke bijdrage leveren<sup>45</sup>. In samenhang hiermee is ook een nadere uitwerking van volkskundige gegevens gewenst, zeker het vragenlijstmateriaal met betrekking tot palmtakjes en palmpasen. Aldus moet het mogelijk zijn een redelijk beeld van functie en ontwikkeling te verkrijgen voor deze eeuw<sup>46</sup>. Aanvullend onderzoek kan tevens allerlei hypothesen over syncretisme toetsen.

# Palmzondagviering 1985



## O.L.VROUW - PAROCHIE BILTHOVEN

Voorplaat gestencild misboekje Palmzondagviering O.L. Vrouw-parochie, Bilthoven 1985

Nieuw gericht sociaal-wetenschappelijk en/of volkskundig onderzoek kan dit beeld voor de huidige situatie aanvullen, waarbij we met name de vruchtbare combinatie van diverse vormen van vragenlijst- en interviewonderzoek willen noemen. Naast vragenlijsten ingevuld door een vast apparaat van medewerkers, kan hier gedacht worden aan een 'gerichte' vragenlijst<sup>47</sup> voorgelegd aan pastores en vierders met aandacht voor de rite binnen en buiten de kerk. Dit materiaal kan aan de kant van 'de vierders' worden aangevuld vanuit sociaal-wetenschappelijke hoek via een combinatie van vragenlijsten en (diepte)interviews. Aldus is het mogelijk kwalitatief en kwantitatief onderzoek te combineren<sup>48</sup>.

## Slot

Het is bij dit alles belangrijk om er van het begin af aan van uit te gaan dat het geen geïsoleerde 'case study' mag betreffen. Er zal sprake dienen te zijn van een bredere vraag- en doelstelling die we boven in algemene zin schetsten, en van grensverkeer tussen verschillende disciplines, in het hier geschetste geval met name tussen volkskunde en liturgiewetenschap. Er zou met overkoepelende vraagstellingen gewerkt kunnen worden; het zoeken naar bepaalde patronen<sup>49</sup> die als werkhypothese, als een soort van heuristisch instrumentarium dienen, zou hiervoor een mogelijkheid bieden. Op deze wijze is het mogelijk verbindingen te leggen met ander verwant onderzoek.

In alle voorlopigheid noem ik aan het slot van deze bijdrage in vraagvorm enkele van deze mogelijke patronen in verband met het voorgestelde palmzondag-onderzoek.

Allereerst kan de vraag gesteld worden of er sprake is van een nagenoeg onzichtbare 'onderstroom' waar religie en het leven van alledag elkaar raken en waarin met name 'natural symbols' een rol spelen<sup>50</sup>. Is het uitdelen en meenemen van palmtakjes hiervan een signaal, of is het veeleer te beschouwen als een rest, als het laatste element van een verder uitgehold raamwerk?

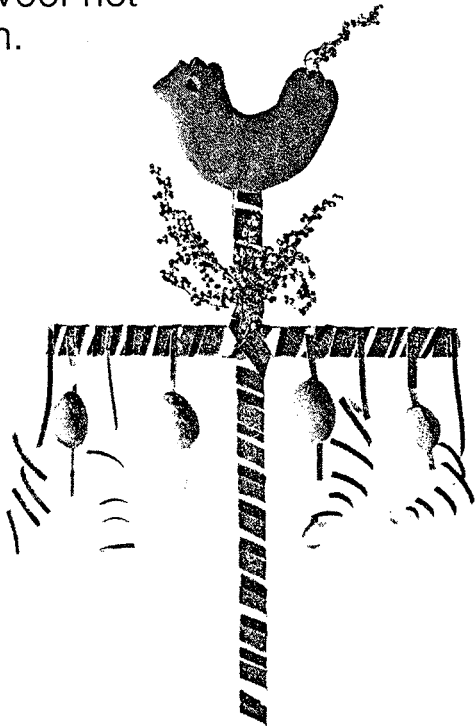
In aansluiting op deze vraag naar ontwikkeling en functie zou men de hypothese kunnen formuleren dat er een ontwikkeling naar het thematische niveau is ten koste van het gerichte apotropaische en profylaktische ritueel. Kan deze hypothese getoetst worden? Of is het zó, dat het gerichte weerritueel zich aan onze gangbare onderzoeksmethoden onttrekt, omdat hier de noties 'publiek en privaat' en 'binnen en buiten de kerk(ruimte)' te onderscheidend en complicerend werken?

Bovendien dient bij het spreken over het weer op het thematische niveau de vraag gesteld te worden naar de functie van een dergelijke thematiek. Raakt het misschien de meer algemene thematiek van de natuur (natuuridylle) in christelijke rituelen? Anders geformuleerd: is het kwaad voor de vierders van de palmen nog wel verbonden met dezelfde (weer)fenomenen, of speelt ook hier het feit mee dat de vierders van de christelijke liturgie in ons land de middle class burger is? Is het weer geen onderdeel geworden van een algemene natuuridylle?<sup>51</sup> Interessant in dit opzicht zal het zijn te bezien of en in hoeverre men er in slaagt liturgisch aandacht te vragen voor het zogenaamde Conciliair Proces, waar getracht wordt reli-



# VOLKSGODSDIENST

Een kritische bezinning  
op de vele vormen van volksgodsdienst  
en hun betekenis voor het  
pastoraal handelen.



Voorplaat tijdschrift Concilium 4 (1986) (Gooi en Sticht, Hilversum)

gieuze gevoelens ten aanzien van het kwaad in de wereld te verbinden met de aantasting van het milieu.

Deze vraag naar de functie van de natuurervaring raakt ten diepste die naar taxatie of interpretatie van het 'religieuze gehalte' van de natuurervaring. Recente kwantitatieve en kwalitatieve analyses van de motieven van bedevaartgangers stelt voor mij de vraag of hier niet te snel gewerkt wordt met onderscheidingen die de eerder geschetste scheiding profaan en sacraal benaderen. Ik denk dan met name aan de belangrijke rol die natuur en weer bij de bedevaart soms blijken te spelen en hoe dit vaak onder een recreatief of profaan motiefcluster wordt geschoven. Is er

werkelijk sprake van een onderscheid van een religieuze en een recreatieve motivatie? Is de vreugdevolle emotie die veroorzaakt wordt door het vieren in de open lucht, door de natuur, de zon die door de bomen schijnt (en niet zozeer door het bedevaartritueel zelf) principieel van een andere orde dan grote woorden als 'confrontatie met jezelf', 'Gods kerk onderweg', 'bedevaart als getuigenis'? Of is er eerder sprake van een werkelijke worteling van het sacrale in het profane, van een 'kleinschalige' bedevaartmotivatie gekoppeld aan een 'kleinschalig' leven?<sup>52</sup>

Tot slot: welke zijn bepalende impulsen en invloeden bij ontwikkelingen in het ritueel wanneer we het samenspel van *festa chori* en *festa fori* bezien? Is er werkelijk sprake van een soort parallel-liturgie; is er een lange traditie van lenteriten met takken en ommegangen die in de loop van de geschiedenis tot op de dag van vandaag raakpunten heeft met de traditie van de christelijke viering van de palmen? Of moeten we geen continuïteit veronderstellen, maar een complex en geraffineerd proces van initiatief en receptie dat per periode van functie en waarde verandert en voor onze tijd bijvoorbeeld te maken heeft met een naarstig zoeken naar symbool- en tekenhandelingen, zowel binnen de kerk (catecheseprojecten, scholen, liturgiegroepen) als buiten de kerk (speeltuinenverenigingen, middenstand, padvinderij/scouting)?

De palmpasen (palmstok), die eerder in heemkundige en folkloristische kringen symbool van riten uit een voorbije tijd was, lijkt nu in theologische en liturgische kring eveneens tot symbool geworden te zijn. Dat de palmpaas zowel op de voorplaat van het themanummer 'Volksgodsdienst' van het tijdschrift *Concilium* (1986) als op de omslag van een misboekje voor palmzondag (Bilthoven 1985) prijkt moge dit illustreren (zie afb.). De vraag is alleen: voor wie en waarvan is het teken en symbool?

Onderzoek waarbij men in het spoor van Elia oog zal moeten hebben voor het vaak onverwachte en gewone, en waarbij de grenzen van volkskunde en liturgiewetenschap overschreden worden, zal uiteindelijk antwoord kunnen geven op dit soort vragen.

*"A still small voice". The weather and Christian rituals: a survey and a plea for a cross-disciplinary and paradigmatic approach, illustrated by an investigation of Palm Sunday rites*

The role of the weather in Christian rituals is the basis for this discussion of cross-disciplinary research in European ethnology and theology, particularly in the study of religious folklore and the study of liturgy.

A survey, in both disciplines, of current research concerning the role of religion in everyday life is presented here to show the strict segmentation that is maintained between religion inside and outside the church. New investigations are, therefore, directed towards developments countering this extremely unproductive segmentation.

As an example of this kind of research the celebration of Palm Sunday is investigated here in detail. The investigation of Palm Sunday rites inside and outside the church underscores particularly how fragmented such research has been until now. Folklore investigations seldom include liturgical data, while in the study of liturgy attempts are made to find out how those who celebrate Palm Sunday are themselves the originators of the celebration.

Apart from the application of a more finely grained analysis of the process of secularization and the separation of the profane and the sacred, the perspective for such cross-disciplinary is, for the most part, the process of initiative and reception. Some concrete suggestions for cross-disciplinary investigation are also presented here. (Translation: H.F. Schatz)

---

## Noten

---

1. Het zgn. Conciliair Proces is een idee van C.F. von Weizsäcker dat werd overgenomen door de Wereldraad van Kerken en de rooms-katholieke kerk. In Nederland is deze beweging officieel van start gegaan op Pinksteren 1988 en voor 1989 is in Utrecht een Kerkenconferentie rond de thema's vrede, gerechtigheid en heelheid van de schepping gepland. Opvallend is hoe vooral het aspect van solidariteit met de natuur weerklank lijkt te vinden. Zie o.a. de academische rede 'Solidariteit met de natuur: enkele overwegingen naar aanleiding van het conciliair proces voor vrede, gerechtigheid en het behoud van de schepping', uitgesproken door I.N. Bulhof (Katholieke Theologische Universiteit Utrecht, 24.2.89).
2. H. Wegman, 'De liturgie van palmzondag'. *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 3 (1987) 1-40, citaat 33.
3. Vgl. hier E. Henau, 'Volksreligiositeit en christelijk geloof'. *Concilium* (Ned. ed.) 4 (1986) 64-71; zie voorts dit gehele nummer dat gewijd is aan volksreligiositeit; P. Post, 'Houvast bij geloven en weerbaar pastoraat'. In: A. Blijlevens e.a. (red.), *Volksreligiositeit: uitnodiging en uitdaging* (Averbode 1982) 99-126.
4. Vgl. G. Boyes, 'Cultural survivals theory and traditional customs. An examination of the effects of privileging on the form and the perception of some English calendar customs'. *Folk life* 26 (1987/88) 5-11. Interessant is om in diverse godsdienstwetenschappelijke en theologische handboeken het trefwoord 'weer' te bezien. Er is ook daar sprake van resten van natuurgeloof en van het feit dat dit in het 'europese volksgeloof' in belangrijke mate 'christlich überlagert' is; zie o.a. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* VI (1962) 1669-1671; *Lexikon für Theologie und Kirche* X (1965) 1078.

5. A.G. Martimort, *L'Eglise en prière* III (éd. nouvelle, Paris 1984) hst. IX, 259-281; H.-J. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr* (Regensburg 1983) (verwijzingen naar volksgebruiken: 127 (Paascyclus); 163 (Epifanie); 173 (Kerstmis) en 179 (Maria Lichtmis)).
6. Vgl. hier naast de systematische aandacht voor volkskundige literatuur in de regelmatig verschijnende, thematisch geordende bibliografische overzichten in het *Archiv*: P. Wiertz, 'Volkskunde und Liturgiewissenschaft. Aufgabe der Religiösen Volkskunde nach dem II. Vatikanischen Konzil'. *Archiv für Liturgiewissenschaft* 9 nr. 2 (1966) 425-436; B. Fischer, 'Liturgie und Volksfrömmigkeit'. *Liturgisches Jahrbuch* 17 (1967) 129-143; van de bedoelde bundels noem ik: H.J. Becker, B. Einig, P.-O. Ullrich (eds.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium*. II (St. Ottilien 1987) m.n. sub II (Humanwissenschaften) 91-134 (Ethnologie/Volkskunde). Het is in dit verband interessant te zien hoe juist buiten de strikte grenzen van liturgiewetenschap en volkskunde beide disciplines elkaar op een buitengewoon vruchtbare wijze kunnen ontmoeten. Hierbij denk ik dan met name aan het werk van B. Scribner (zie diens bundel *Popular culture and popular movements in Reformation Germany* (London/Ronceverte 1987), en daarin met name het artikel 'Ritual and popular religion in Catholic Germany at the time of the Reformation', 17-47).
7. Zie ook: C. Daxelmüller, 'Volksfrömmigkeit'. In: R.W. Brednich (red.), *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie* (Berlin 1988) 329-352, spec. 345. Een enkele keer drong een Nederlandstalig volkskundig artikel door in een liturgiewetenschappelijk tijdschrift, vgl. C.C. van de Graft, 'De Palmzondagprocessie van het Genootschap der twaalf Apostelen te Hougaerde'. *Tijdschrift voor Liturgie* 7 (1927) 87-88.
8. De vier genoemde Nederlandstalige tijdschriften lenen zich goed voor een vergelijking. *Tijdschrift voor Liturgie* en *Volkskunde* hebben een relatief grote oplage, worden uitgegeven vanuit België en hebben een lange traditie (resp. 1 (1888) en 1 (1910)); *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* en *Volkskundig Bulletin* zijn zuiver-wetenschappelijke tijdschriften met een kleine(re) oplage, worden in Nederland uitgegeven en hebben een betrekkelijk korte traditie (resp. 1 (1985) en 1 (1975)). Het *Jaarboek* kent geen literatuurrubriek. Voor alle tijdschriften, behalve voor het nog jonge *Jaarboek*, zijn goede registers voorhanden. Voor de veranderde situatie in Nederland kan ook verwezen worden naar een recente aflevering van de *Werkmap voor liturgie* (1988, 2) gewijd aan 'De samenleving in het liturgisch jaar' met o.a. artikelen als: H. Wegman, 'Het jaar van de burger en van de gelovige' (78-87) en L. van Ulden, 'Liturgie en volksgebruiken' (101-106).
9. Ik volsta hier met een verwijzing naar: H. Bausinger, *Volkskunde. Von der Altertumforschung zur Kulturanalyse* (Berlin/Darmstadt 1971); J.R. Dow, H. Lixfeld (red.), *German Volkskunde. A decade of theoretical confrontation, debate, and reorientation (1967-1977)* (Bloomington 1986); H. Gerndt (red.), *Fach und Begriff 'Volkskunde' in der Diskussion* (Darmstadt 1988).
10. J.J. Voskuil, 'Geschiedenis van de volkskunde in Nederland. Portret van een discipline'. *Volkskundig Bulletin* 10 (1980) 50-63; W. Frijhoff, 'De volkskunde herplaatst tussen geschiedenis en antropologie. Een evaluatie van Voskuils werk'. *Volkskundig Bulletin* 14 (1988) 45-54, citaat 53. Zie voor het werk van J.J. Voskuil: A.J. Dekker, "'Een oefening in zindelijk denken". Bij het afscheid van J.J. Voskuil'. *Volkskundig Bulletin* 14 (1988) 4-24. Voskuils houding ten opzichte van de Tübingers kan wellicht via zijn eigen woorden het beste gekarakteriseerd worden als "een mengsel van sympathie en ergernis". Zijn houding ten aanzien van de Tübingen Schule, alsmede ten opzichte van sociale wetenschappen en 'Gegenwartigvolkskunde', treedt vooral aan het licht in zijn vele aankondigingen en boekbesprekingen. Ik verwijs hier o.a. naar *Volkskundig Bulletin* 3 (1977) 102v. en 5 (1979) 119-121 en 133v. Zijn oordeel over de inbreng van godsdienstwetenschappen en theologie (als deze wetenschappen al in het vizier komen) getuigt ook niet altijd van een warme sympathie: vgl. zijn bespreking van de bundel *Official and popular religion* in: *Volkskundig Bulletin* 6 (1980) 55-59.
11. W. Frijhoff, a.w. (als noot 10), 45-54, citaat 53.
12. Zie voor 'heuristiek' nummer 28/5 (1988) van het tijdschrift *Wijsgerig perspectief op maatschappij en wetenschap*. We nemen hiermee tevens afstand van de opvatting van S. Top die onlangs nog vraagtekens plaatste bij het 'volkskundig gehalte' van sommige bijdragen in het *Volkskundig Bulletin*. We volgen hem in zijn constatering dat de eigenheid van de discipline volkskunde niet (ten volle) in het object van studie (Top spreekt van 'inhoudelijke afbakening') gezocht kan en moet worden, maar vragen ons af of de specificiteit wel ten volle gevonden kan worden in vraagstelling en methode, in de wijze waarop een onderwerp aangepakt wordt. Dit laatste klemt des te meer wanneer juist de discussies sedert de jaren zestig en zeventig duidelijk maakten dat volkskundige canon, volkskundige vraagstelling en methode alsmede in het spel zijnde belangen, nauwelijks te scheiden zijn. Nog aarzelder word ik wanneer Top de specifieke volkskundige invalshoek invult via vage noties als de relatie tot de groep en tot de mens (functie, uitstraling, aantrekkingskracht). In plaats van krampachtig grenzen te zoeken, zou ik een pleidooi willen houden voor een open vakomschrijving waarbij het vak zijn plaats als cultuurwetenschap in het wetenschappelijk curriculum ontleent aan combinatie van volkskundige canon, volkskundige vraagstelling en methode, en volkskundige heuristiek. De hier verwoorde optiek ligt ook verwoord in het vanaf jaargang

- 15 (1989) in het *Volkskundig Bulletin* opgenomen 'editorial statement'. Vgl. S. Top, 'Volkskunde in beweging'. *Volkskunde* 89 (1988) 189-202, spec. 199vv en n. 57; zie ook: id., 'Pleidooi voor een probleemgerichte volkskunde'. In: *Volkskunde in Vlaanderen. Huldeboek Renaat van der Linden* (Brugge z.j.) 139-144. Zie voor grensverkeer tussen geschiedwetenschap en sociale wetenschappen een recent 'editorial statement' van het tijdschrift *Annales ESC* (43 (1988) 291-293).
13. Zie: G. Rouwhorst, 'Onderzoeksactiviteiten en -plannen op het terrein van de liturgiewetenschap in Nederland'. *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 1 (1985) 173-185; id., 'Recente ontwikkelingen op het terrein van de liturgiewetenschap en hun mogelijke betekenis voor de liturgische praktijk'. *Tijdschrift voor Liturgie* 72 (1988) 382-394; voor het Duitse taalgebied zie o.a.: A. Häussling, 'Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns'. *Liturgisches Jahrbuch* 38 (1988) 94-108; F. Kohlschein, 'Liturgiewissenschaft im Wandel'. *Ibidem* 34 (1984) 32-49; H.W. Gaertner, M.H. Merz, 'Prolegomena für eine integrative Methode in der Liturgiewissenschaft. Zugleich ein Versuch zur Gewinnung der empirischen Dimension'. *Archiv für Liturgiewissenschaft* 24 (1982) 165-189.
14. H. Wegman, a.w. (als noot 2).
15. H. Wegman, a.w. (als noot 2) 35.
16. H.-J. Auf der Maur, a.w. (als noot 5) 220.
17. Voor de semiotische studies van Lukken kan verwezen worden naar de laatste jaargangen van het *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* en naar: SEMANET, G. Lukken (red.), *Semiotiek en christelijke uitingsvormen* (Hilversum 1987). Het werk van Wegman en Auf der Maur noemden we reeds. Voor de empirische benadering van Scheer: zie: A. Scheer, 'De beleving van liturgische rituelen en symbolen', in: J. van der Ven (red.), *Pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid* (Kampen 1985) 105-120. Een sleutelwoord bij de hier bedoelde gemeenschappelijke heroriëntering lijkt 'receptie-onderzoek' te zijn; zie hiervoor: L. van Tongeren, 'Aanzetten tot de receptie van liturgische muziek'. *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 3 (1987) 218-222.
18. H. Wegman, a.w. (als noot 2), 34.
19. Zie voor een goede algemene inleiding m.b.t. christelijke liturgie: G. Lukken, *De onvervangbare weg van de liturgie* (2e ed., Hilversum 1984); id., *Geen leven zonder rituelen. Antropologische beschouwingen met het oog op christelijke liturgie* (Baarn 1984).
20. Vgl. voor beide begrippen de recente 'reader': R.W. Brednich (red.), *Grundriss der Volkskunde* (zals noot 7) (m.n. de inleidende artikelen hier van A. Hartmann, K.D. Sievers en U. Jeggel en het al genoemde artikel van Chr. Daxelmüller, 'Volksfrömmigkeit', 329-352).
21. Vgl. bv. M. Scharfe, *Evangelische Andachtsbilder* (Stuttgart 1968).
22. G. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (2e ed., Paris 1966); Deel I (La part du milieu), dat meer dan eenderde van het gehele werk omvat, behandelt de lange duur, de dagelijkse routine die eeuwenlang nauwelijks verandert. Sedert Braudel heeft men volop aandacht voor de klimaatomstandigheden als bepalende factor voor cultuurontwikkelingen en kennen we talrijke historische studies die rijkelijk voorzien zijn van neerslagtabellen. Ook vorm en receptie van christelijke tekenhandelingen en symboolspel (vgl. water, vuur, olie, brood en wijn) worden ten diepste bepaald door dit soort milieufactoren. Vgl. hier: P. Post, 'Het liturgische spel: implicaties en voorwaarden vanuit omgang met symbolen'. *Werkmap voor liturgie* 20 nr. 3 (1986) 157-173.
23. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I-II*. (Freiburg i.Br. 1909 (onveranderde herdruk 1960)).
24. Vgl. de uitgave van alle Nederlandse volkskundevragenlijsten: *De volkskundevragenlijsten 1-58 (1934-1988) van het P.J. Meertens-Instituut* (Amsterdam 1989).
25. Samenvattend met achtergronden, reconstructie, Nederlandse vertaling en litt.: P. Post, P. Al, 'Een vuurzuil in de nacht. Enkele kanttekeningen bij het 'exsultet' '. *Rond de Tafel* 38 (1983) 34-42, citaat 39. Zie voorts in alg. zin: I. Hoffmann, *Die Anschauungen der Kirchenväter über Meteorologie* (z.p. 1907).
26. Zie voor bezweringsformules e.d.: J. van Haver, *Nederlandse incantatieliteratuur. Een gecommeneerd compendium van Nederlandse bezweringsformules* (Gent 1964). Zie voor weeroffers en weerheiligen in het algemeen en Clara in het bijzonder: M. de Meyer, 'Commentaar bij de kaarten 11 en 12'. In: P.J. Meertens en M. de Meyer (samenst.), *Volkskunde-atlas voor Nederland en Vlaams-België II* (Antwerpen 1965), 9-15; O. Reber, *Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spätmittelalter. Die Verehrung der Heiligen Elisabeth, Klara, Hedwigh und Birgitta* (Hersbruck 1963); H.L. Cox, 'Die Auswirkungen der deutsch-niederländischen Staatsgrenze von 1815 auf die volkstümliche Heiligenverehrung im Rhein-Maasgebiet'. *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 28 (1983) 111-131, voor Clara: 124vv; zie ook: *Lexikon der christlichen Ikonographie VII* (1974) 313-318.

De vragen in de genoemde volkskundige atlas overstijgen het niveau van (voorspellende) weerspreuken en weerregels en hebben een duidelijke rituele component doordat ze zich richten op de beschermheiligen voor het verkrijgen van mooi weer en op offers voor mooi weer. Een eerste voorlopige bewerking van het materiaal geeft een algemeen beeld van weerheiligen ondanks het methodologische aspect dat 'mooi weer' vanuit een burgerlijk gezichtspunt er geheel anders uitziet dan vanuit agrarisch gezichtspunt. Een korte opsomming van diverse weerheiligen met enig summier commentaar moge hier volstaan.

Donatus en Barbara (vooral tegen donder en bliksem); Petrus en Paulus; Johannes (Sint-Jan), Margareta en Medardus (geliefde patronen in populaire weerspreuken); Maria; Isidorus en Cornelius, Leonardus (geliefde landbouwheiligen, goed weer kan hier ook regen betekenen); Clara; Markus (belangrijk was, en is hier en daar in het zuiden nog, Sint-Markusdag, 25 april, als dag om goed weer voor veldvruchten af te smeken); Margriet; Aloïsius; de zogenaamde ijsheiligen: Pancratius, Bonifacius, Servatius; Jozef; Antonius (vooral die van Padua); Odrada; Rochus; Anna; Catharina; Coleta. Vanuit de talrijke Nederlandse weerspreuken zou deze lijst nog aanmerkelijk kunnen worden uitgebreid (vgl. Lambrecht, Laurentius, de Drie Koningen etc.). In het gebied van Noord- en Zuid-Nederland blijkt Clara (1193-1253) de meest geliefde weerheilige. Dit stelde onderzoekers voor de interessante vraag waar Clara deze eer aan te danken kon hebben. Onderzoek maakte vooralsnog duidelijk dat alleen de naam van de heilige hier de aanleiding vormde. Nergens in de hagiografie, nergens in de afbeeldingsgeschiedenis, nergens in het officiële kerkelijke liturgische materiaal vindt men immers houvast voor de verbinding van Clara en het weer. Buiten de meer officiële rituele kanalen om was het de koppeling van de naam Clara met klaar, helder, mooi weer die van de heilige een populaire patrones van 'goed weer' maakte. Behalve als devotioneel richtpunt van weerbeden ontving ze offers (worst, eieren) en kregen de zusters Clarissen (en in mindere mate de paters Kapucijnen) eveneens een rol toebedeeld.

27. Al dan niet gekoppeld aan een van de genoemde heiligen ontmoeten we op bedevaartplaatsen het thema 'weer' op tal van manieren. Als thema gekoppeld aan theofanieën (de stolpjes die O.L. Vrouwe van Kevelaer, de *consolatrix afflictorum*, na enig schudden in een sneeuwbus plaatsen), als intentie waarvoor men bidt of dankt. Een belangrijke bron vormt hier de materiële cultuur van bedevaartoornden: tegeltableaus, talrijke ex-voto's en neergeschreven intenties van gelofte en dank spreken het geluk en ongeluk van mensen in het dagelijks leven uit. De ruim voorhanden collecties religieuze 'volkskunst' (m.n. ex-voto's) in Frankrijk, het Duitse taalgebied en Italië (Nederland heeft helaas weinig grote collecties) laat als het ware één grote litanie zien van hoe het weer kan ingrijpen in het leven van mensen: we zien stormen op zee, blikseminslagen, hagelbuien, orkanen, windhozen, overstromingen, dijkbreuken, of juist wisselende akkers, een weldadige zon, een lang verwachte regenperiode. Vgl. M. Brauneck, *Religiöse Volkskunst* (2e ed., Köln 1979), spec. II, 79vv.; R. Creux (red.), *Die Bilderwelt des Volkes, Brauchtum und Glaube* (Zürich 1980); B. Cousin, *Le miracle et le quotidien. Les ex-voto provençaux, images d'une société* (Aix-en-Provence 1983); W. Frijhoff, 'Het votiefschilderij als historisch object'. *Volkkundig Bulletin* 11 (1985) 34-43. Zie voor Nederland o.a.: P.J. Margry, 'De ex-voto's van St.-Markoen te Dorst. Enkele opmerkingen bij het gebruik van geloftegeschenken als historische bron'. *Brabants Heem* 38 (1986) 245-258. Zie ook onder noot 31.

28. De voorgeschreven, maar vooral de geleefde feestkalender bood (en biedt in een enkel geval nog) tal van momenten waar zeer gericht het weer in de viering opgenomen is of vanuit de viering een uitstraling heeft naar allerlei rituelen erbuiten. Vgl. naast de in noot 27 genoemde weerheiligen vooral: Allerheiligen, Maria Lichtmis (gewijde kaars), Driekoningen, Hemelvaart, de bekering van Paulus, Maria Geboorte, Sint Jan, de Kruisdagen met processie (drie dagen vóór het feest van Hemelvaart), de Paas(nacht)viering (paasstokken geblakerd in het paasvuur, wijwater), en de viering van de palmen (palmzondag, palmtakje).

29. Een goede Nederlandse studie over devotievoorwerpen ontbreekt; i.p.v. naar het tweedelige werk van Knippenberg (W.H.Th. Knippenberg, *Devotionalia I-II* (Eindhoven 1980/85)) kan beter verwezen worden naar het werk van Brauneck (zie noot 27). Zie voorts: K. Lussi, 'Der hl. Antonius von Padua in Wettersegen'. *Schweizer Volkskunde* 78 nr. 4 (1988) 49-57. Voor hagel- en onweerkruisen ontbreekt eveneens een goede studie, zie nu slechts: G. Egelie, *Gietijzeren wegkruisen in Limburg* (Zutphen 1983); en algemeen: id., *Wegkruisen in Limburg* (Zutphen 1980) (hst. 9: Van onweer en hagelslag, verlos ons Heer, 80-85). Zie ook Knippenberg, a.w., II, 35vv.

Vaak is er sprake van een combinatie van genoemde elementen van zegeningen, spreuken, rituelen, heiligen, feesten en *devotionalia*. Bij een bepaalde weerspreuk hoort een weerkruis, het gebod tot een bepaalde heilige wordt gedrukt met een afbeelding op een prentje, in een rite wordt een gewijde kaars ontstoken, bij allerlei vormen van 'panic religion' worden de kerkklokken geluid etc. Een goed voorbeeld is ook hier weer het genoemde palmtakje dat gedompeld in wijwater bij een scala van christelijke rituele handelingen een rol speelde en speelt.

30. A. Franz, a.w. (zoals noot 23), 470-507.

31. Wat het weerthema in de huidige liturgie betreft kunnen we o.a. denken aan het nog niet officieel in een Nederlandse editie uitgegeven boek der zegeningen van de rooms-katholieke kerk dat o.a. bij de zegening van voertuigen en verkeersmiddelen (vliegtuig, boot, schip) weersinvloeden noemt (*De Benedictionibus*. Editio typica (Citta d. Vaticana 1984)). Voor ons land kan naast een studieuitgave met een selectie

zegenen worden verwezen naar het in 1886 verschenen *Katholiek Gebedenboek* waarin onder het kopje 'gebeden bij verschillende gelegenheden en voor verschillende noden' ook een viertal weegerichte gebeden zijn opgenomen (ten tijde van aardbeving; om regen te vragen; om mooi weer te vragen; ten tijde van zware storm (*Katholiek Gebedenboek* (Brugge 1986) 1306v).

Een ander terrein waar weer tot in het heden optreedt is de bedevaartplaats. De bedevaart is een moment waar de actualiteit van het weerthema in het christelijke leven aan het licht treedt. Als voorbeeld kan worden gewezen op het Gerardusoord Wittem (Zuid-Limburg, meer dan 200.000 pelgrims per jaar) waar pelgrims hun intenties en wensen kunnen optekenen in een gastenboek. Bij onderzoek naar receptie en motieven van bedevaart is zo'n bron van het grootste belang. Overzien we nu de lijst van 284 opgetekende intenties en wensen over het seizoen van maart-november 1986, dan kan in een eerste voorlopige bewerking van dit materiaal het volgende beeld worden geschetst wanneer we teksten naar thema ordenen. Hierbij dient opgemerkt te worden dat in één intentie meerdere thema's kunnen voorkomen. Totaal aantal intenties: 284; opmerkingen van algemene aard: 25; intenties/beden: 259; intenties/beden van algemene aard: 39; beden met als algemene strekking dank(betuiging): 18. Resten 202 intenties/beden die gethematiseerd kunnen worden: ziekte/gezondheid: 98; gezinsleven: 41; school/examen: 12; weer: 11 (vgl. o.a.: "Ik bid voor beter weer, voor iedereen goed, voor boeren burgers en buitenlui."; "Te gek dat de zon tenminste schijnt"; "Gelukkig de zon schijnt toch nog"; "Een zomerse zonnige zondag die ieder naar eigen keus bepalen mag"; "Hopend op mooi weer en veel zegen"); werk/werkloosheid: 10; goede reis/behouden thuiskomst: 5; woning: 5; (wereld)vrede: 4; goede vakantie: 3; huisdier (hond): 3; overledene(n): 3; rijexamen: 1; financiële situatie: 1. Ondanks allerlei nog nader te onderzoeken aspecten (In hoeverre is mooi weer in sommige gevallen primair in figuurlijke zin bedoeld? In hoeverre is bepalend en/of vertekend dat de vakantieperiode in de onderzochte periode valt?) spreekt niettemin uit dit overzicht hoe het weer geen marginaal thema is op deze heilige plaats en nog steeds een plaats heeft temidden van dagelijkse zorgen van mensen zoals familielevens, wonen, werken e.d. De gegevens ontleen ik aan: H. Evers, *Jaarverslag 1986 Boekwinkel De Wegwijzer te Wittem* (Wittem jan. 1987), apart genummerde bijlage 1-8. Voor Wittem algemeen: H. Evers, P. Post, *Historisch Repertorium met betrekking tot Wittem als bedevaartoord* (Heerlen 1986).

32. Voor de vloed van literatuur verwijzen we naar de literatuurlijst opgenomen in: V. Dame, *Palmpasen in Achterhoek en Liemers* (Themanummer *Volkscultuur. Tijdschrift over tradities en tijdsverschijnselen* 4 nr. 3-4) (Utrecht 1987); toe te voegen: A. Buter, *Over-IJsselse volksgebruiken. Een feestelijke omganging door het jaar* (Zwolle 1988) 37-51 en A. Döring, 'Kräuterweihe an Mariä Himmelfahrt im Rheinland'. *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde* 30/31 (1985/86) 35-49; D. Sauermann (ed.), *Ostern in Westfalen. Materialien zur Geschichte eines volkstümlichen Kirchenfestes* (Münster 1986). Binnen deze vloed van literatuur geven een goed beeld van het onderzoek: C.C. van de Graft, *Palmpaasch* (Dordrecht 1910); id., *Palmsondag* (Utrecht 1938); A.J. Bernet Kempers, *Om een struik die palm werd* (Arnhem 1966); vgl. ook: J. Schrijnen, 'Volkskunde und religiöse Volkskunde'. *Anthropos* 25 (1930) 239vv, herdrukt in: *Collectanea Schrijnen. Verspreide opstellen van Dr. Jos. Schrijnen* (Nijmegen/Utrecht 1939) 397-418, spec. 414.

33. Zie bijv. integratie palmpasen in kerk(dienst) voor Achterhoek en Liemers: V. Dame, a.w. (als noot 32) : 94; Megchelen, gem. Gendringen; 128: Wehl; 30: Rietmolen.

34. Uit de enorme hoeveelheid litt. noem ik hier slechts: C. Callewaert, 'La bénédiction et la procession des rameaux'. *Collationes Brugenses* 12 (1907) 200-212; H. Gräf, *Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie* (Kaldenkirchen 1959); L. Engels, 'Hosanna, Zoon van David, de triomf van Palmzondag'. *Tijdschrift voor Liturgie* 64 (1980) 84-109; H. Wegman, a.w. (als noot 2); algemene synthese met literatuur: H.-J. Auf der Maur, a.w. (als noot 5), 98-101; A.G. Martimort (red.), *L'Église en prière IV: La liturgie et le temps* (Paris 1983) 88vv; *Liturgisch woordenboek* II, 2130-2137.

35. H. Wegman, a.w. (als noot 2), 13v.

36. Vgl. hier de zeer sprekende lokale schets van R.J. Kolman, 'De pelgrims van Jeruzalem te Kampen (ca. 1450-1580)'. *Kamper almanak* (okt. 1987/88) 155-214.

37. Vgl. M. de Jong, *Kind en klooster in de vroege middeleeuwen. Aspecten van de schenking van kinderen aan kloosters in het Frankische rijk (500-900)* (Amsterdam 1986).

38. H. Wegman, a.w. (als noot 2), 33v.

39. Voor het secularisatieproces en de verhouding sacraal/profaan zie: G. Lukken, *De onvervangbare weg van de liturgie* (als noot 19) 135vv; id., *Geen leven zonder rituelen* (als noot 19) 63vv; zie voorts: B. Scribner, 'Cosmic order and daily life: Sacred and secular in pre-industrial German society'. In: K. von Greyerz (red.), *Religion and society in early modern Europe 1500-1800* (London 1984) 17-32 (tevens in B. Scribner, *Popular culture* (als noot 6) 1-16); A. Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages* (Paris 1987), en de literatuur vermeld in: P. Post, 'Ruimtewerking: enkele notities over heilige plaatsen tussen sacraliteit en functionaliteit'. *Speling* 40 nr. 3 (1988) 45-59, spec. n. 7.

40. G. Rooijackers, Th. van der Zee (red.), *Religieuze volkscultuur: de spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk* (Nijmegen 1986); P. Wiertz, a.w. (als noot 6) 425-436, spec. 427v; J. Schrijnen, a.w. (als noot 32).
41. Zie voor 'receptie' de in de bijdrage van L. van Tongeren genoemde literair-gerichte literatuur (zie noot 17). Speciaal noem ik daarvan: H. van Gorp (red.), *Receptie-onderzoek; mogelijkheden en grenzen* (Leuven 1981).
42. A. Scheer, 'Peilingen in de hedendaagse huwelijksliturgie'. *Tijdschrift voor Liturgie* 62 (1978) 259-296.
43. Gestencild misboekje Palmzondagviering 1983, O.L. Vrouw-parochie Bilthoven, p. 1-2.
44. Aan de Universiteit voor Theologie en Pastoraat te Heerlen stelt drs. H. Evers in het kader van een historisch-homiletisch onderzoeksproject een repertorium samen van Nederlandse preekboeken en -bundels.
45. Vgl. V. Dame, a.w. (als noot 32).
46. Zie *De volkskundevragenlijsten* (als noot 24); zie o.a. elementen van de volgende lijsten: rechtstreekse vragen: 3 (1937) vraag 23; 4 (1938) vraag 1; 27 (1962) vraag 23a-28c; 28 (1963) vraag 1a-11a en elementen in de antwoorden op: 1 (1934); 2 (1937); 5 (1939); 6 (1940); 9 (1943); 11 (1946); 12a (1947); 13 (1948); 21 (1957); 22 (1958); 23 (1959).
47. 'Gericht' dient hier als onderscheiding van het werken met een vast netwerk van correspondenten.
48. F. Derks, J. Pieper, R. van Uden, *Bedevaart: de interviews. Verslag van gesprekken met enkele bedevaartgangers (Wittem-Lourdes)* (Heerlen 1989) m.n. 11v, 30.
49. A.J. Dekker schetst aan het einde van de inleiding van het *De volkskundevragenlijsten* (als noot 24) enige van dit soort patronen ten aanzien van cultuurspreiding.
50. Th. Luckmann, *The invisible religion* (New York 1967); zie hiervoor de beknopte schets in: G. Dekker, *De mens en zijn godsdienst. Beschouwingen over de functies van godsdienst en kerk voor mens en samenleving* (2e ed., Baarn 1975), hst. 2. Zie voorts: M. Douglas, *Natural symbols* (Harmondsworth 1970); Th. Koopmanschap, *Transformations in contemporary Roman Catholicism. A case study* (Doct. thesis Univ. of Liverpool 1978).
51. Zie voor de naturoidylle: P. Post, 'Goede Herder: opkomst en ondergang van een laat-antieke en christelijke idylle'. In: M. Menken, P. Post, H. van de Spijker, *Goede Herders* (Averbode 1983) 110-148; id., 'Iconisering of ontbeelding?' *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 4 (1988) 235-278.
52. Vgl. in noot 48 genoemd verslag, 30.