

Goltziuslezingen

In 1992 en 1993 organiseerde het toenmalige Goltziusmuseum in Venlo de zogenaamde Goltziuslezingen, die beide in bewerkte vorm in een boekje zijn uitgegeven. De bedoeling is om in het thans bestaande Limburgs Museum voor Historie en Volkskunde (de rechtsopvolger van het geïntegreerde Goltziusmuseum en het Limburgs Volkskundig Centrum) jaarlijks een Goltziuslezing te doen plaatsvinden. De derde Goltziuslezing is daar inmiddels uitgesproken door Jan van der Dussen onder de titel 'De musealisering van onze cultuur: de tijd in perspectief'.

De spreker van de eerste lezing was de maatschappijhistoricus Willem Frijhoff, die onder de titel 'Ordelijk vergeten. Het museum als geheugen van de gemeenschap' de maatschappelijke betekenis van cultuurhistorische musea centraal stelde. Frijhoff schetste twee typen musea: het museum van zo'n vijftig jaar geleden dat vooral een museum van kunst en geschiedenis in de hoge zin van het woord is en het hedendaagse museum dat dichterbij de dagelijkse leefwereld staat en het gebruiksvoorwerp tot tentoonstellingsobject verheft. In het laatste type museum ziet Frijhoff een plaats voor heem- en volkskundige collecties. Dat geldt zeker wanneer de volkskunde wordt opgevat als "aandacht voor de vormen van gedrag en cultuur die groepen mensen als groep gemeenschappelijk hebben, zonder dat we ons van tevoren afvragen of ze aan de hoge, esthetische standaard van de elitecultuur beantwoorden" (11-12). De taak van deze (cultuur)historische musea is volgens Frijhoff het verzamelen, maar tegelijkertijd ordenen. Net als de persoonlijke herinnering een gestructureerde herinnering is, zo zou een museum als geheugen van de samenleving ordelijk moeten vergeten om zodoende maatschappelijk herkenbare beelden te creëren. Meer dan een archief of een bibliotheek, die Frijhoff ook als voorbeelden van groepsgeheugen beschouwt, werkt een museum aan de collectieve toeëigening van ons verleden en geeft vorm aan de identiteit van een gemeenschap. Afhankelijk van het antwoord op de vraag welke identiteit een gemeenschap in een bepaalde historische periode wil uitdragen, worden bepaalde zaken 'vergeten' en andere onthouden. De inhoud van deze eerste Goltziuslezing sluit direct aan bij de huidige praktijk van het nieuwe Limburgs Museum, waarin het (zelf)beeld van Limburg een centraal uitgangspunt van de presentatie van collecties is.

De tweede lezing, getiteld 'Sint-Bavo en de holle boom', werd gehouden door de historicus Ben Boersema. Hij hield een pleidooi voor de afstemming van het educatieve werk van cultuurhistorische musea op de veranderingen die, als gevolg van de invoering van de Wet op de Basisvorming (afgekort Bavo), in het onderwijs worden doorgevoerd. In de geschiedenislessen in het voortgezet onderwijs treden begrippen als 'vermaatschappelijking', 'toepassingsgerichtheid', 'onderzoekend leren' en 'omgevingsonderwijs' meer op de voorgrond. Boersema ziet voor de volkskunde een plaats binnen deze nieuwe ontwikkeling, niet in de laatste plaats omdat deze discipline uitgaat van "concrete cultuurverschijnselen met bijbehorende objecten" (19) waardoor de vertaalslag naar een museale presentatie minder problemen oplevert dan bij de doorgaans schriftelijke bronnen binnen de geschiedwetenschap. Musea die inspeelen op de reeds langer geconstateerde groeiende belangstelling voor volkskundige thema's, krijgen door de basisvorming een verruimde mogelijkheid om jeugdige bezoekers te trekken. Dit geldt ook voor het Limburgs Museum voor Historie en Volkskunde. – Carla Wijers.

Frijhoff, Willem, *Ordelijk vergeten. Het museum als geheugen van de gemeenschap*. Venlo: Goltziusmuseum, 1992. (Goltziuslezing, 1). 27 p.; ISBN 90-73363-04-7

Boersema, Ben, *Sint-Bavo en de holle boom. Basisvorming en musea*. Venlo: Limburgs Museum, [1994]. (Goltziuslezing, 2). 28 p.; f7,50; ISBN 90-73363-07-1

Het oorsprongsverhaal is genoegzaam bekend. In 1345 werd in Amsterdam melding gemaakt van een eucharistisch wonder. Een hostie (viaticum) die door een zieke was uitgebraakt en vervolgens in het haardvuur was gegooid, zou op miraculeuze wijze intact zijn gebleven. Op de plaats van huis en haard werd een heiligdom gebouwd, de 'Heilige Stede'. Er ontstond een bedevaart naar Amsterdam. De grootste drukte speelde zich af in maart, rond het feest van Sint Gregorius (12 maart). In die week werd er een grote processie met het Sacrament gehouden. Amsterdam werd een unieke stad, met twee sacramentsfeesten per jaar: één in de vasten en één in de zomer (tien dagen na Pinksteren). Van een aantal wonderlijke genezingen die (mede) aan het Mirakel werden toegeschreven, is het verslag ons bewaard gebleven. Ook zou niemand minder dan Maximiliaan van Oostenrijk, de grootvader van keizer Karel V, zijn herstel van een ernstig ziekbed hebben toegeschreven aan de Heilige Stede. Volgens de overlevering zou dit voorval het 'keizerlijke' kroontje hebben opgeleverd dat prijkt boven het stadswapen van 's lands hoofdstad. Enkele auteurs hebben zelfs, niet zonder gevoel voor overdrijving, naar voren gebracht dat Amsterdams opkomst als handelsmetropool geheel is te danken aan de aantrekkingskracht (pelgrimage én handel) van de Heilige Stede ...

De godsdienstige troebelen van de zestiende eeuw resulteerden in de beëindiging van de Amsterdamse cultus. Na de Alteratie in 1578 gingen de meeste attributen van het heiligdom verloren. Omdat een opvallend percentage van de Amsterdamse bevolking katholiek bleef, werd ook de herinnering aan het Mirakel levend gehouden. Tot verblijding van vele katholieken verscheen in 1639 in Antwerpen een boek, *Amstelredams eer ende opcomen door de dencwaerdige Miraklen aldaer geschied, aen ende door het H. Sacrament des Altaers*, van de hand van de pastoor van het Amsterdams begijnhof, Leonardus Marius; zoals de titel aangeeft, een van die auteurs met gevoel voor overdrijven. Het boek dat saai geschreven is, maar mooi verlicht, kende, tot in de achttiende eeuw, ettelijke edities. Voor Amsterdamse katholieken moet dit boek een houvast zijn geweest bij het bewaren van hun identiteit. Sommigen van hen gebruikten het voor de registratie van familiegegevens.

In de achttiende eeuw en de eerste helft van de negentiende eeuw verdween het Amsterdams Mirakel, althans de bedevaart in maart, bijna geheel uit de katholieke herinnering. Slechts weinigen bleven volhouden. Zo verhaalt een van de belangrijkste negentiende-eeuwse katholieke voormannen, Cornelis Broere (1803-1860), hoe hij, als kleine Kees, met zijn moeder de gang maakte naar de Nieuwe Zijdskapel, vanouds de Heilige Stede. Wanneer de jongen een kruisteken durft maken, krijgt hij een scheldwoord of een steen nagegooid. Zijn moeder stapt rustig door en zegt dat ze samen voor de protestanten moeten bidden ... In 1881 werd – geheel in de geest van de katholieke emancipatie – het Gezelschap van de Stille Omgang opgericht. Om het wonder uit 1345 en de oude bedevaart en processie te herdenken, en om eerherstel te brengen aan de eucharistische Christus, liepen vanaf 1886 jaarlijks (in de nacht van zaterdag op zondag na 12 maart) vele mannen hun bidtocht door oud Amsterdam. Zij kwamen uit het hele land, met steeds meer, allengs tienduizenden per jaar. In 1908 had de kerkeraad van de Nederlands-Hervormde Kerk, uit ergernis over deze katholieke massamanifestaties, de oude kapel Ter Heilige Stede laten slopen. Vanaf de jaren '60 van de twintigste eeuw daalde het aantal deelnemers sterk, om in de jaren '80 weer te stabiliseren (in 1995: ca. 8.000). Het pelgrimspubliek werd gemengder; mannen én vrouwen liepen mee. De Stille Omgang, die zich sedert jaren heeft ontdaan van haar apologetisch karakter, heeft naar verluid ook enige charme gekregen voor niet-katholieken. Leden van verschillende denominaties roepen zo op geheel nieuwe wijze iets in de herinnering uit een gemeenschappelijk verleden – want daterend van vóór de Reformatie.

In 1995 coördineerde het bovengenoemde Gezelschap, ter gelegenheid van het 650-jarig jubileum van het Mirakel, een aantal activiteiten. In samenwerking met Museum Amstelkring werd een tentoonstelling georganiseerd, 'Zeshonderdvijftig jaar Mirakel van Amsterdam' (11 maart – 5 juni); op zondag 12 maart – een week voorafgaand aan de Stille Omgang die werd gehouden in de nacht van 18 op 19 maart – werd in de Oude Kerk een druk

bezoekte oecumenische vesperdienst gehouden, met als voorgangers mgr. J.F. Lescauwert en ds. S.L.S. de Vries; op 31 maart werd in het Universiteitsmuseum De Agnietenkapel een wetenschappelijk symposium gehouden (georganiseerd door het Gezelschap in samenwerking met het P.J. Meertens-Instituut). Daarnaast verschenen enkele brochures en een drietal grotere publikaties, en werd een speciale jubileumpenning gemunt (zie ook het overzicht in de bijlage). Indachtig het devies 'verba volent, scripta manent' wordt hieronder nader ingegaan op de drie genoemde grotere publikaties, te weten: de catalogus bij de in Museum Amstelkring gehouden tentoonstelling, de bundel met inleidingen die op het symposium werden gehouden, en een inventaris van het archief van het Gezelschap van de Stille Omgang.

De catalogus bevat een 'Woord vooraf' van Maarten Elsenburg (de huidige voorzitter en nazaat van de eerste voorzitter, Carel Elsenburg, van het Gezelschap), een zestal rijk geïllustreerde wetenschappelijke bijdragen en een lijst van de tentoongestelde voorwerpen. De eerste twee bijdragen, respectievelijk van Gina Beijne over '650 jaar traditie en verbeelding' (6-19) en van Peter Jan Margry over 'jubelfeesten rond het Amsterdamse sacramentsmirakel' (20-34), met name de jaren 1645, 1745, 1845, 1895, 1945/46, 1995, bieden samen een goed diachronisch overzicht van de mirakelverering/mirakelherdenking vanaf het begin tot heden. Deze bijdragen kunnen deels als herneming, deels als aanvulling, beschouwd worden van een reeds in 1988 door Margry uitgegeven monografie over het Amsterdams mirakel (zie recensie in *Volkskundig Bulletin* 14 (1988) 235-237). De derde bijdrage, van Guus van den Hout, handelt over het ontstaan (1884) en het beleid (nastreven van behoud van Amsterdamse katholieke kunstschaten) van het Museum Amstelkring, de vergeefse pogingen om de befaamde achttiende-eeuwse 'mirakelkist' (thans bewaard in het Amsterdams Historisch Museum; generaties Amsterdammers hebben – ten onrechte – gedacht dat in deze kist ooit de miraculeuze hostie werd bewaard) in het bezit van dit museum te krijgen, en het voor- en naspel van de betreurde sloop van de Nieuwezijds Kapel (35-45). In de vierde bijdrage schetst Robert Schillemans de geleidelijke transformatie van de aan de H.H. Johannes en Ursula gewijde kerk van het Amsterdamse begijnhof tot een locatie waarvan het interieur op velerlei wijze verwijst naar het 'mirakelwonder' (sic) en het sacrament van de eucharistie in het algemeen (46-63). Hierna presenteert Beijne haar tweede bijdrage, 'het mirakel van Amsterdam uitgebeeld op kerkzilver' (64-73). Opmerkelijk is dat pas na 1850 het mirakelmotief veelvuldig wordt verwerkt in liturgisch vaatwerk, vaak op bestelling van Amsterdamse kerken. De laatste bijdrage, de tweede van Van den Hout, is gewijd aan de cyclus van mirakelschilderingen die Jan Dunselman tussen 1913 en 1915 vervaardigde voor (en in) de Amsterdamse St. Nicolaaskerk. Van den Hout eindigt met een droevig en een blij bericht: droevig is dat Dunselmans mirakelcyclus verloren dreigt te gaan omdat het geld voor de hoognodige restauratie ontbreekt; opbeurend is dat een viertal definitieve voorstudies van deze cyclus, waarvan de verblijfplaats onbekend was, begin 1995 weer 'boven water' is gekomen (en inmiddels door Museum Amstelkring is aangeschaft, C.C.). De afsluitende voorwerpenlijst is net als de tentoonstelling zelf onderverdeeld in dertien clusters (87-95). Van ieder voorwerp wordt slechts een korte beschrijving geboden; meer gedetailleerde gegevens kunnen vaak worden teruggevonden binnen de zes aan de lijst voorafgaande bijdragen.

De symposiumbundel – onder redactie van Peter Jan Margry verschenen in de zomer van 1995 met als verrassende hoofdtitel *Goede en slechte tijden* – had als voordeel dat de verschillende co-auteurs in de gelegenheid waren om te reflecteren op de inhoud van de hierboven besproken catalogus. In zijn inleiding (7-11) geeft Margry aan wat de bijdrage van de bundel is tot het wetenschappelijk discours: niet zozeer het op een rijtje zetten van historische evenementen, maar een onder kritiek stellen van de bestaande geschiedschrijving over het Amsterdams mirakel en een analyse van de betekenissen en functies van fenomenen als de Stille Omgang heden ten dage. Vanwege deze opzet heeft dit boek, net als het symposium waarvan het de vrucht is, in wetenschappelijk opzicht enigszins een 'meta-karakter': aan het lezerspubliek wordt de beginvoorwaarde gesteld dat het vertrouwd is met de geschiedenis van de religieuze volkscultuur in het algemeen en van het Amsterdams mirakel in het bijzonder. Toch is het misschien voor de lezers, ook voor de 'kenners', een

oplichting dat na de inleiding en voorafgaand aan vier omvangrijkere bijdragen het verhaal is geplaatst dat de symposiumvoorzitter, Jan van Herwaarden, op 31 maart jongstleden heeft gehouden (12-16). Met felle en snelle penseelstreken geeft Van Herwaarden alsnog een diachroon overzicht, waarbij hij vijf (zes) pleitbezorgers van de mirakelcultus als 'kapstok' gebruikt: Alardus van Amsterdam, Leonardus Marius, Antonius Josephus Plum, Jan Sterck, Joost van den Vondel (en Anton van Duinkerken). Na deze 'opwarmer' volgt de schriftelijke, deels verder uitgewerkte, weergave van de bij het symposium gehouden referaten.

Het spits wordt afgebeten door Herman Roodenburg: 'Het verleden opgepoetst: pastoor Klönne, het 'folklore' en de zestiende-eeuwse sacramentsprocessies' (17-29). Roodenburg begint zijn verhaal met het in herinnering brengen van een drama dat zich eind vorige eeuw heeft afgespeeld tussen een opdrachtgever en een kunstenaar. De opdrachtgever, B.H. Klönne, pastoor van het Amsterdamse begijnhof, bestelde in 1884 bij de kunstenaar, Antoon Derkinderen, een groot schilderij van een sacramentsprocessie zoals die er uitgezien zou kunnen hebben in het Amsterdam van vóór de Alteratie. Klönne toonde zich daarbij zeer tevreden over de voorstudie, die Derkinderen had gemaakt, een aquarel waarop het proces-sie-tafereel levendig wordt weergegeven, mede dankzij het laten figureren van een als duiveltje uitgedost kind en een Sint-Joris voorstellende ruiter die met zijn lans naar een draakje op wielen lijkt te steken. Het eindproduct dat Derkinderen in 1888 afleverde – een schilderij dat ruim elf meter lang en bijna twee meter hoog is – week echter dermate af van het eerste concept, dat het door Klönne geweigerd werd. Pas vele jaren later, in 1930, zou het geplaatst worden op de plaats waarvoor het oorspronkelijk bestemd was, de kerk van het Begijnhof waar het zich nu nog bevindt. Na een 'doorlichting' van de ultramontaanse geest van Klönne komt Roodenburg tot de veronderstelling dat de pastoor waarschijnlijk al snel (reeds in 1885) ook niet meer tevreden was met het ontwerp uit 1884. Duiveltjes en draakjes hoorden volgens deze strenge priester niet thuis in een sacramentsprocessie, dus ook niet in een middeleeuwse sacramentsprocessie. Zonder moeite toont Roodenburg aan dat Klönne in historisch opzicht geen poot had om op te staan, en dat diens visie geheel werd bepaald door post-tridentijnse katholieke voorstellingen.

Het tweede uitgewerkte referaat wordt gepresenteerd door Theo Clemens onder de dichtertelijke titel; 'Het mirakel van Amsterdam tussen zijn opgang in vuur en omgang in stilte: de verering in de achttiende eeuw' (30-49). Clemens' verhaal bevat mijns inziens twee opmerkelijke verdiensten: er wordt een correctie aangebracht op de bestaande geschied-schrijving en er wordt een nieuwe hypothese naar voren gebracht. De correctie bestaat uit het onderuithalen van de meer dan eens verwoorde beoordeling dat Leonardus Marius en zijn latere geestverwanten er niet in zouden zijn geslaagd om de herinnering aan het mirakel te doen beklijven bij het katholieke deel van de Amsterdamse stadsbevolking. Clemens laat zien dat Marius c.s. juist wel succesvol zijn geweest, waarbij men echter voor ogen dient te houden dat Marius' streven tot vermeerdering van devotie niet was gericht op het particuliere Sacrament van Mirakel te Amsterdam, maar via dit mirakel, op het sacrament van de eucharistie in het algemeen. Clemens brengt deze hypothese naar voren na een bespreking van een tiental door katholieke geestelijken uitgegeven preken over het Amsterdamse mirakel. Omdat in deze preken het miraculeuze steeds een opvallend kleine rol speelt, oppert Clemens dat ze niet zijn bedoeld voor een katholiek publiek, maar voor het *forum externum*. Katholieke auteurs wilden zo aan protestanten te verstaan geven dat het katholicisme een godsdienst is die niet stoelt op bijgeloof maar op de Heilige Schrift. Pas na de Bataafse Omwenteling zouden katholieke auteurs weer uit het defensief komen en zich opwerpen als vurige pleiters voor de historische juistheid van het Amsterdamse mirakel.

En waarachtig, het derde uitgewerkte referaat, vervaardigd door een hedendaagse rooms-katholieke geestelijke, Peter Raedts, is getiteld: 'Vier pleidooien voor het Mirakel' (50-61). Om verwarring te voorkomen dient meteen gezegd te worden dat Raedts er niet op uit is om het mirakel op viervoudige wijze te 'bewijzen', maar dat hij aan de hand van vier historische pleidooien wil aantonen dat de geschiedenis van het mirakel allerm minst gekenmerkt wordt door continuïteit. Zijn uitgangspunt is dat "Ieder document [met betrekking tot het Amsterdams mirakel] (...) een poging [is] om in een nieuwe situatie de draad van het verleden weer

op te pakken, een andere betekenis van het verleden te laten zien, om daardoor het katholiek leven in Amsterdam tegelijk te vernieuwen en te binden aan een rijk verleden.” De documenten die hij bespreekt zijn achtereenvolgens: een in 1555 uitgegeven geschrift (*Succincta enarratio miraculorum quae gloriose operatus est Dominus per venerabile Sacramentum in Sacello sacri loci Amstelredam (...)*) dat mogelijk vervaardigd is om sceptische clerici te overtuigen van de waarheid van het mirakel; het hierboven reeds vermelde boek van Leonardus Marius, *Amstelredams eer ende opcomen*, dat mede zou hebben gediend om de katholieke uitleg van de Bijbel te bevestigen en om de welvaart van het zeventiende-eeuwse Amsterdam te herleiden tot het wonder van 1345; de in 1845 door A.J. Pluym uitgegeven verhandeling, *Het H. Sacrament van Mirakel en de H. Stede van Amsterdam*, waaruit het vertrouwen blijkt onder katholieke auteurs dat de waarachtigheid van het wonder kan worden aangetoond met behulp van de historisch-kritische methode; en een in 1967 door mgr. J. Willebrands voor het Gezelschap van de Stille Omgang gehouden toespraak, waarin het accent wordt gelegd op de wezenlijke gelijkheid van alle leden van het ‘Volk Gods’ en op het streven naar herstel van de christelijke eenheid. Het grote accent dat Raedts legt op discontinuïteit leidt hem niet tot de conclusie dat ieder omgaan met het verleden slechts spelerei is. Integendeel, hij besluit juist met de uitspraak dat “(...) alleen door gedeelde herinnering en door het gedeelde verleden in telkens nieuwe vormen tot spreken te brengen, (...) het mogelijk [is] samenhangende gemeenschappen te vormen.”

Het slot van de bundel is voor Paul Post met zijn verhaal ‘Goede tijden, slechte tijden: devotie rituelen tussen traditie en moderniteit’ (62-80); de titel die ontleend is aan een populaire televisiereeks, is zelf tot inspiratiebron geworden van de hoofdtitel van de bundel. Post vraagt zich af of de Stille Omgang, die hij karakteriseert als een ‘devotioneel ritueel’ nog ‘van deze tijd’ is. Na het in kaart brengen van een heel spel van krachten die alle van meer of minder invloed zijn op een ritueel als de Stille Omgang, presenteert hij een ‘schaal van rituele ervaring’. Binnen deze schaal worden drie fasen aangebracht die van toepassing zijn voor tal van nog bestaande oude rituelen. Eerst is er een ‘mythische fase’, gekenmerkt door een collectief vieren; daarna is er de fase van de ‘folklore’, collectief vieren is hier vervangen door toeschouwen; tot slot is er de fase van het ‘theater’ of het ‘museum’, het ritueel is nu ontdaan van zijn oorspronkelijke context en wordt beschouwd als een excentriek relict dat de moeite waard is om bewaard te blijven. Afrondend stelt Post nogmaals de vraag of de Stille Omgang onafwendbaar onderhevig is aan dit verloop in fasen. Niet noodzakelijk, zo luidt het verrassende antwoord: anders dan andere devotie rituelen heeft de Stille Omgang enkele karakteristieken, zoals het zwijgen en het lopen in de donkere nacht, die een niet te onderschatten tegenkracht vormen tegen het proces van folklorisering en musealisering.

Tot slot nog enkele woorden voor de inventaris van het archief van het te Aerdenhout gevestigde Gezelschap van de Stille Omgang. De vervaardiger, alweer Peter Jan Margry, bedient de gebruiker met dit boekje op vele wenken: een algemene inleiding over het ontstaan van het Gezelschap en de aanleg van het archief; de eigenlijke inventaris (272 nos., waaronder een lijst van documentatie die niet door het Gezelschap is vervaardigd maar wel in het archief bewaard wordt (boeken, brochures, werkstukken, nos. 202-261), en enkele gedeponeerde archieven (nos. 262-272)); een viertal bijlagen (onder meer een overzicht van alle zustergezelschappen in Nederland).

De drie besproken boeken vormen, vanwege de aangeboden informatie en de vele stimuli tot verder onderzoek, samen een solide fundament voor wie verder wil bouwen aan de geschiedschrijving van het Amsterdamse Sacrament van Mirakel. Ongetwijfeld zullen ze degene, die bij het volgende jubileum een terugblik waagt, tot de bevinding brengen dat ook 1995 een interessant ‘tijdsgewricht’ was. – Charles Caspers.

* Bijlage: lijst van publikaties verschenen naar aanleiding van 650 jaar Mirakel van Amsterdam

Het Mirakel. 650 jaar Mirakel van Amsterdam, 1345-1995. Catalogus. Onder redactie van A.H.P.J. van den Hout, P.J. Margry en R. Schillemans. Aerdenhout: Gezelschap van de Stille Omgang, 1995. 96 p. 82 afb.; f19,-; ISBN 90-75392-02-8.

- Goede en slechte tijden: het Amsterdamse Mirakel van Sacrament in historisch perspectief.* [Bundel van het symposium gehouden op 31 maart te Amsterdam]. Onder redactie van Peter Jan Margry. Aerdenhout: Gezelschap van de Stille Omgang, 1995. 80 p., afb.; f15,-; ISBN 90-75392-03-6.
- Inventaris van het archief van het Gezelschap van de Stille Omgang te Amsterdam, 1881-1990.* Samengesteld door P.J. Margry. Aerdenhout: Gezelschap van de Stille Omgang, 1995. 47 p., afb.; f10,-; ISBN 90-75392-01-X.

Brochures:

- Het Mirakel: programma rond de viering van zeshonderdvijftig jaar Mirakel van Amsterdam.* Amsterdam/Aerdenhout: Museum Amstelkring/Gezelschap van de Stille Omgang, 1995. 10 p.
- Amsterdam Mirakelstad: over het Sacrament van Mirakel anno 1345 en de Moderne Stille Omgang.* Aerdenhout: Gezelschap van de Stille Omgang, 1995. 8 p.; f2,-.
- Amsterdam Miracle City: the Miracle of the Blessed Sacrament in the year 1345 and the modern Silent Procession.* Aerdenhout: Confraternity of the Silent Procession, 1995. 8 p.; f2,-.
- Viering van de oecumenische vesperdienst in de Oude Kerk te Amsterdam op 12 maart 1995.* Inleidend woord: ds. S.L.S. de Vries. Preek: mgr. dr. J.F. Lescauwaeft. f5,-.

Alle Jahre wieder... Weihnachten zwischen Kaiserzeit und Wirtschaftswunder. Heinz Blaumeiser & Eva Blimlinger (Hg.). (Damit es nicht verlorengeht ..., 25). Wenen/Keulen/Weimar: Böhlau Verlag, 1993. 320 p., ill.; ISBN 3-205-05555-1.

Vanaf midden jaren '80 wordt onder redactie van Michael Mitterauer een reeks van autobiografische geschriften uitgegeven op grond van de collecties die zich bevinden in het Weense Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte. In deze serie is nu ook een bundel verschenen met herinneringen van een veertigtal Oostenrijkers, mannen en vrouwen, aan de wijze waarop zij in hun leven, of een deel daarvan, kerstmis gevierd hebben. In een chronologische opeenvolging wordt de periode van het eind van de negentiende eeuw tot de jaren '50 omspannen. De herinneringen worden telkens voorafgegaan door een zeer beknopte biografie van de schrijvers. Het genre is niet geheel nieuw, te denken valt aan de bundel *Weihnachten in Westfalen um 1900* (1976) van Dietmar Sauermann en ook aan *Wat doen we met moeder met de feestdagen?* (1975) van Harriët Freezer, maar boeit telkens weer door de directe toegang die men krijgt tot de (veranderingen in de) belevingswereld achter de viering van dit feest.

Door het betrekkelijk uitvoerige nawoord van de redacteuren (275-314) is deze bundel niet alleen voor de Oostenrijke volkskunde, maar ook voor het onderzoek naar kerstmis in het algemeen interessant. Zij baseren zich daarbij op een veel groter corpus van ongeveer vierhonderd herinneringen, waarvan de gepubliceerde een selectie vormen. De kenmerken van de bron leiden hen tot enkele nauw daarmee samenhangende interpretatieve beschouwingen. Deze zijn ingebed in (niet-geannoteerde) gegevens over de geschiedenis van het kerstfeest. De auteurs nemen de beleving van de tijd, teweeggebracht door de jaarlijkse herhaling van de viering, als hun invalshoek. Met kerstmis komen de lijnen van de persoonlijke geschiedenis, de geschiedenis van het gezin en de groep of sociale laag waartoe men behoort, en de meer algemene tijds geschiedenis bijeen. Het samenzijn met kerstmis, en ook de terugblik daarop, leidt tot een verhoogd, geconcentreerd bewustzijn van deze geschiedenissen. Kerstmis is een gelegenheid bij uitstek voor identificaties. Het gezin markeert zich als eenheid tegenover andere gezinnen, het individu bepaalt zijn plaats in de verhoudingen binnen het gezin. Verloopt dit proces harmonieus, dan worden gevoelens van vrede en geborgenheid opgeroepen. Ontladen zich daarentegen spanningen, dan worden breuklijnen zichtbaar, bijvoorbeeld met de vorige generatie. Dit kan zich vertalen in een afstand nemen van vormelementen van de viering of de daaraan gehechte betekenissen, omdat die botsen met veranderde identificaties. Alternatieven worden dan ontwikkeld om de harmonie

het een nieuw zelfbeeld, voortkomend bijvoorbeeld uit de wens op de sociale ladder te stijgen, te herstellen. Daarbij kan men zich richten op ontwikkelingen in de vormgeving van het feest elders in de samenleving die daarvoor een handvat bieden. Dergelijke processen deden zich bijvoorbeeld voor bij kinderen uit een boeren- of arbeidersmilieu, die op school in contact kwamen met de kerstviering bij kinderen uit de burgerij. Ze komen ook tot uitdrukking, wanneer jonggehuwden een eigen gezinstraditie met kerstmis gaan opbouwen. De auteurs benadrukken dat het hierbij niet gaat om een simpele afwisseling van oude en nieuwe elementen, maar veeleer om gelijktijdigheden en overlappingsen. Zij wijzen er eveneens op dat door de worteling van het (burgerlijke) kerstfeest in het gezin identificaties met de regio of met de natie vrijwel afwezig zijn. Dat neemt niet weg dat politici en militairen getracht hebben de betekenis van het feest toe te eigenen en te beïnvloeden. Uit de herinneringen blijkt evenwel dat het succes van dergelijke pogingen zeer gering is geweest.

Beter dan mogelijke andere bronnen laten deze egodocumenten de interne dynamiek op micro-niveau zien, de spanning tussen dwang en de neiging zich daaraan te onttrekken, die mede verantwoordelijk is voor veranderingen en verschillen in de kerstviering gezien op een hoger niveau van abstractie. Wanneer zij aanleiding geven tot dit soort reflecties, bewijzen bronnenpublicaties als deze het onderzoek een goede dienst. – John Helsloot.

Clara – 1193-1253 – in de Nederlanden. Red. L. van Liebergen en W. Prins. Uden: Museum voor Religieuze Kunst, 1994. (Tentoonstelling 24 april – 26 juni 1994). 120 p., 126 ill.; ISBN 90-71647-13-7.

In het jaar 2003 zal, *deo volente*, binnen de rooms-katholieke wereld een groots jubileum worden gevierd: de 750ste sterfdag (11 augustus) van Clara van Assisi, volgelingen van Franciscus en 'founding mother' van de orde der clarissen. Léon van Liebergen cum suis organiseerden reeds in 1994 in het Udense Museum voor Religieuze Kunst een tentoonstelling gewijd aan deze Clara, omdat het toen (misschien) 800 jaar geleden was dat deze fascinerende mystica het levenslicht aanschouwde. Ofschoon we derhalve te maken hebben met een premature onderneming – althans gezien binnen het draaiboek van de 'feestvierende' kerk – had de organisatie van de tentoonstelling, tevens redactie van de voortliggende catalogus, goede redenen om vorig jaar alvast een 'schot voor de boeg' te lossen. Op de eerste plaats is Clara sinds een tiental jaren actueel: ook in het Nederlandse taalgebied zijn opvallend veel studies (mede dankzij de inspanningen van het te Utrecht gevestigde Franciscaans Studiecentrum) verschenen waarin haar spiritualiteit wordt besproken en waarin haar persoon 'uit de schaduw' van Franciscus wordt gehaald. Op de tweede plaats impliceert deze wat vroegtijdige Clara-manifestatie een blijk van waardering voor de clarissen die nog niet zo lang geleden in grote getale hun kloosters in Nederland en België bewoonden, maar thans, vanwege sterke vergrijzing, steeds kleiner in aantal worden.

De tentoonstellingscatalogus wordt voor ongeveer tweederde deel gevuld door een zevental wetenschappelijke bijdragen, en voor eenderde deel door de eigenlijke catalogus waarin 78 beschrijvingen zijn opgenomen. De eerste bijdrage, van Ludo Jongen, bestaat grotendeels uit een parafrase van de levensbeschrijving van Clara in de zeventiende-eeuwse *Generale Legende der heylighen met het Leven Jesu Christi ende Marie* (een Nederlandstalige bewerking door de uit Utrecht afkomstige jezuïet Heribertus Rosweyde van een ouder werk van zijn Spaanse ordegenoot, Petrus Ribadineira, *Flos Sanctorum*) (10-22). De volgende bijdrage, van Margreet Kemperman, handelt over de spiritualiteit die kenmerkend was/is, voor de historische Clara en voor de clarissen nu (uiteraard de navolging van Christus, met een groot accent op evangelische armoede en dienstbaarheid) (23-34). Hierna volgt een co-productie van de Brabantse capucijn Servus Gieben, internationaal bekend om zijn iconografische studies, en Kees van Dooren over 'De heilige Clara in de kunst' (35-43). Uit hun opsommingen komt naar voren dat ook de Nederlanden een duidelijke inbreng hebben gehad in de wijze waarop Clara eeuwenlang is afgebeeld: meestal met een monstrans in haar hand, een motief dat voor het eerst voorkomt in het begin van de veertiende eeuw in het westen van het Duitse rijk en in Vlaanderen. De vierde bijdrage, met als hoofdtitel 'Het Brabantse Umbrië' (een toespe-

ling op een publikatie uit 1967 van Alcantara Mens, een groot kenner op het gebied van de geschiedenis van begijnen en andere religieuze vrouwen in de Zuidelijke Nederlanden), is van de hand van Heribert Roggen en gaat over de lotgevallen der clarissen in het huidige België vanaf hun eerste kloostervestigingen, reeds in de dertiende eeuw, tot in de twintigste eeuw (44-50). Een van de personen die Roggen ter sprake brengt is Coleta Boëillet (gestorven te Gent in 1447), die vele clarissenkloosters hervormde en zo de tak der clarissen-coletinen initieerde. In de twee volgende bijdragen, respectievelijk van Renild Soumillion over de clarissen in Vlaanderen na 1945 (51-54) en van Ron Reijbergen over de clarissen in het huidige Nederland vanaf het midden van de veertiende eeuw tot heden (55-64), wordt onder meer aandacht besteed aan de gevolgen van het Tweede Vaticaans Concilie voor de clarissen: voortaan zou ernaar gestreefd worden om zowel de onderlinge contacten (tussen de tot dan toe wat op zichzelf staande kloostergemeenschappen) als de contacten met de buitenwereld aan te halen. De laatste bijdrage is van de Nederlandse volkskundige Gerard Rooijackers: 'Dank aan St. Clara. De Heilige Clara in de Zuidnederlandse volkscultuur' (67-79). Rooijackers constateert dat Clara een 'echte volksheilige' in de traditionele zin genoemd kan worden. Voor een aantal zaken – zoals goed weer, genezing van oogkwalen, bijstand bij huwelijksproblemen of een bevalling – staat zij bekend als voorspreekster. Daarnaast is zij patrones van de glasblazers en, sinds 1958, van de televisie(kijkers?). Om zicht te krijgen op de betekenis van Clara voor de volksdevotie werd in 1993 door Rooijackers een vragenlijst verzonden naar alle 24 clarissenkloosters in Nederland en België, 18 lijsten werden ingevuld en teruggestuurd. Uit de enquête komt naar voren dat zowel de diversiteit als de frequentie van de gebedsintenties die bij de clarissen worden ingeleverd de laatste jaren fiks zijn toegenomen. Als verklaring voor deze opmerkelijke toename noemt Rooijackers een circa 1991 gestarte advertentie-campagne in Nederlandse kranten en huis-aan-huisbladen; in telkens terugkerende annonces wordt opgeroepen om een novene (gebed met intentie dat op negen achtereenvolgende dagen wordt gebeden) tot Clara te houden. Op overtuigende wijze concludeert hij dat devoties, mede dankzij de rol die de media spelen, zich ook in de moderne gesecculariseerde samenleving nog steeds vernieuwen.

In de eigenlijke catalogus treffen we beschrijvingen en afbeeldingen aan van objecten van heel uiteenlopende aard: van 'hoogkerkelijke' kunstvoorwerpen als monstransen tot voorwerpen uit het dagelijkse, door eenvoud gekenmerkte, leven der clarissen (bijvoorbeeld cat. nr. 63: serviesgoed en bestek, vervaardigd uit aardewerk, hout en leer) en producten van hun handenarbeid (zoals cat. nr. 78: haarschildertijen met foto). De bruikbaarheid van de catalogus wordt vergroot door onderlinge verwijzingen in de beschrijvingen – hetzelfde geldt overigens voor de daaraan voorafgaande bijdragen.

De balans opmakend kan *Clara in de Nederlanden* getypeerd worden als een voortreffelijke co-productie, vooral omdat de beide redacteurs, Van Liebergen en Prins, erin geslaagd zijn geschiedenis en actualiteit, spiritualiteit en volksdevotie, in een passend evenwicht te vlechten. – Charles Caspers.

Dégh, Linda. *American Folklore and the Mass Media*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1994. 217 p.; ISBN 0-253-20844-0.

In dit boek toont Linda Dégh aan dat volkskundigen, met name volksverhaalonderzoekers, een belangrijke bijdrage kunnen leveren aan de studie van de massamedia. De media zijn vergeven met *folklore* (hier in de betekenis van volksverlevering). Zo dringt *folklore* door tot alle lagen van de bevolking en gaat er een grotere invloed van uit dan ooit tevoren. "It is a common cultural property characterizing our ways of thinking, believing, and dreaming, and our modes of defining identity", zo stelt ze in de inleiding (2). Dégh behandelt uiteenlopende onderwerpen die met de massamedia verband houden: reclamespots, advertenties van postorderbedrijven, damesbladen, geluidsopnamen in een Pinkstergemeente en gedichten in advertenties voor de overledenen. Bij de keuze van deze onderwerpen is ze van haar persoonlijke belangstelling uitgegaan, een belangstelling die gedurende haar loopbaan gestalte heeft gekregen. Ook haar aanpak brengt Dégh in verband met haar achtergrond. Nadat ze in 1964

door Richard Dorson vanuit Hongarije naar het Folklore Institute van de Indiana University was gehaald, maakte ze een ontwikkeling door van bezoekend antropologe tot inheems etnografe. Het hanteren van de techniek van participerende observatie was een onderdeel van haar acculturatieproces in de Amerikaanse samenleving. Zo verzamelde ze ook de gegevens voor dit boek. Zaken die voor haar Amerikaanse collega's vanzelfsprekend waren (zoals bij voorbeeld Halloween) bezag zij met andere ogen, ze probeerde er de betekenis van te doorgronden.

In het eerste en theoretische hoofdstuk plaatst Dégh kanttekeningen bij de wijze waarop nog steeds door volksverhaalonderzoekers (ideaal)typen en varianten bepaald worden. De meest volledige variant, gemeten aan Thompson's motieven-index, geldt als het (ideaal)type. Sagen blijken, in tegenstelling tot sprookjes en grappige verhalen, keer op keer aan deze pogingen tot classificatie te ontsnappen. Vanwege de literaire aantrekkingskracht die sprookjes op de onderzoekers uitoefenden, ging de meeste aandacht naar dit genre van verhalen uit. Bovendien stonden klassieke literaire verhalen, die lang niet allemaal als volksverhalen betiteld kunnen worden, model voor de basistypen (de typen-index van Aarne en Thompson getuigt hiervan). Zonder overigens het kind met het badwater weg te willen gooien werpt Dégh de vraag op of het wel juist is om aan de hand van "non-folktale models" (ideaal)typen en varianten vast te stellen. Een deel van het probleem kan volgens haar ondervangen worden door *folklore* in het volksverhaalonderzoek niet langer per definitie als iets mondelings te beschouwen. De romantische idee van een puur mondelinge overlevering blijkt namelijk niet op te gaan, de wisselwerking met literaire tradities is onmiskenbaar (op zich al een reden om de vertrouwde index niet geheel aan de kant te zetten). Vanuit het perspectief van het gehoor maakte het trouwens toch al weinig uit wat de voorgeschiedenis van de vertelde verhalen was. Belangrijker nog is dat de overdracht van *folklore* met de elektronische media een enorme vlucht heeft genomen. Deze media hebben een oneindig veel groter bereik, de overdracht heeft razendsnel plaats, ook direct binnen de generaties en niet noodzakelijkerwijze volgens het klassieke model van generatie op generatie. Binnen de kortste keren kunnen tal van varianten ontstaan. De bron is hier niet relevant, zo betoogt Dégh, maar de variabiliteit; de dynamiek en continuïteit van *folklore* schuilt immers in de voortdurende productie van varianten. In talloze gedaanten zijn met name sagen rijk vertegenwoordigd in de uitingen van de massamedia. De mondelinge overlevering is zelfs zozeer door de media overvleugeld dat voor Dégh de media deel van de *folklore* geworden zijn. Ze stelt voor dat we ons in het volksverhaalonderzoek, en in de studie van *folklore* in het algemeen, niet langer beperken tot de orale cultuur, maar richten op de variabiliteit in de *folklore*, ongeacht het medium van overdracht. Het is één van de sterke punten van volksverhaalonderzoekers dat ze vat kunnen krijgen op die variabiliteit in de *folklore*. De variant, een vertrouwd begrip voor deze onderzoekers, blijkt een waardevol strategisch concept om hedendaagse verschijnselen te bestuderen.

Elementen van sprookjes en sagen zijn in het land van de onbegrensde mogelijkheden volop aan te treffen in reclamespots, zo laat Dégh in het tweede hoofdstuk zien. De reclamespot is een Amerikaanse vinding. Het magische wereldbeeld uit de verhalen wordt aangesproken om de verkoop van producten te bevorderen. Van de kijkers wordt niet verwacht dat ze het getoonde letterlijk nemen maar dat ze hun ongeloof tijdelijk opzij zetten. Met andere woorden, het gaat erom consumenten zodanig te verleiden met de magie van deze verhalen dat ze bij hun aankopen het voordeel van de twijfel geven aan het geadverteerde product boven dat van de concurrentie. (De indruk die ik krijg bij het zien van de Nederlandse spots, die hierin zouden kunnen afwijken van de Amerikaanse, is dat er in toenemende mate gebruik gemaakt wordt van humor. Dat doet denken aan een ander klassiek genre van het volksverhaal, namelijk het grappig verhaal. Volgens sommige onderzoekers is de mop of het grappig verhaal zelfs dominant geworden in de hedendaagse vertelcultuur.) Ook kunnen we in veel spots de zogeheten *personal narrative* ofwel het persoonlijk verhaal herkennen. Het gaat dan vaak over banaliteiten die tot grootse problemen opgeblazen worden, waarvoor het betreffende product dan de perfecte oplossing biedt (bijvoorbeeld de verschrikkingen van roos in het haar). Dégh heeft dit verschijnsel scherp waargenomen maar concentreert zich

vooral op de magische aspecten en de nauwe verwantschap met sprookjes en sagen. In het derde hoofdstuk werkt ze het uit met een studie van de advertenties van postorderbedrijven (ook zo'n mooi Amerikaans fenomeen) met produkten die een magische werking beloven. De verleiding is hier nog veel groter omdat men anoniem blijft, men kan zich per postorder of telefoon zonder schaamte voorzien van de magische produkten en adviezen en deze vervolgens uitproberen. Neem bij voorbeeld het Bethlehem Kruis (of een ander quasi-religieus voorwerp) en je verkrijgt "wondergeld" waarmee je alle rekeningen kunt betalen en alles kunt doen wat je maar wil. Doorgaans zijn dergelijke advertenties voorzien van getuigenissen uit dankbaarheid. Feitelijk gaat het, zoals Dégh vaststelt, om sagen. De wonderen zijn de wereld nog niet uit, één telefoontje lijkt genoeg: "Do you need a miracle fast?", vraagt een adverteerder. "Have your credit card handy and call our MIRACLE HOT-LINE." (62). Blijkens de advertentie is het verwerven van rijkdom nog steeds de Amerikaanse droom bij uitstek.

Aansluitend gaat Dégh, in een volgend hoofdstuk, in op het stereotype rolmodel voor vrouwen dat in damesbladen en soaps naar voren komt. Al dan niet vermeende gebeurtenissen in het privéleven van de royalty en filmsterren (en wellicht ook fotomodellen) komen ruimschoots aan bod in de bladen. Vooral waar het vrouwen betreft, vertonen de verhalen volgens Dégh een sterke gelijkenis met sprookjes. Het uiteindelijke doel dat, zowel in de artikelen, interviews, advertenties en soapseries als sprookjes, voor de vrouwelijke hoofdpersonen is weggelegd is dat van het huwelijk, "holy matrimony". Het wachten is op de prins op het witte paard. In tegenstelling tot de heldinnen in de sprookjes gaat het in de massamedia om echte vrouwen, al ontlene ze in veel gevallen hun bekendheid (evenals vele zogeheten Bekende Nederlanders) aan het feit dat van hun gezegd wordt dat ze bekend zijn. De afstand tot gewone huisvrouwen is echter groot genoeg om over ze te fantaseren. De discrepanties tussen hun publieke imago en hun privéleven worden maximaal uitgebuit. De voortdurende en selectieve aandacht voor bepaalde aspecten van hun levensgeschiedenis draagt bij aan de constructie van een rolmodel; hoezeer hun privéleven ook een puinhoop lijkt met scheidingen, liefdesverdriet enzovoorts, het uiteindelijke streven is en blijft dat van de "happy homemaker". De gevolgtrekking dat zulke scenario's de emancipatie van vrouwen niet bepaald ondersteunen is ongetwijfeld correct, in elk geval politiek correct. Het paradoxale is echter dat de heldinnen in deze verhalen, afgezien van de lippendienst aan een ideaal dat de mannelijke dominantie benadrukt, allesbehalve brave en ondergeschikte types zijn. Dégh redt zich hieruit door te benadrukken dat er opnieuw sprake is van een parallel met sprookjes: "The fact is, the behavioral pattern of folktale heroines is mostly a sham" (107). Sprookjes behoren te eindigen met "ze leefden nog lang en gelukkig", maar het kan mij niet overtuigen dat dit deze verhalen en hun moderne equivalenten zo aantrekkelijk maakt. Zeer overtuigend is evenwel de wijze waarop ze aantoonde dat het bij levensgeschiedenissen om een afzonderlijk genre van verhalen gaat.

De twee resterende hoofdstukken handelen over het (inter)actief gebruik van moderne media door gewone mensen. In het eerste geval verrichtte Dégh etnografisch onderzoek in een Pinkstergemeente, The Grace Tabernacle Church, in Bloomington, Indiana. De leden van deze gemeente maakten bandopnamen van diensten en van getuigenissen van wonderbaarlijke gebeurtenissen waarin zij de hand van Jezus zagen. De geluidsopnamen van deze religieuze verhalen waarin wonderen centraal staan hebben het karakter van sagen. Ze dienden zowel ter zelfbevestiging als om anderen te bekeren. Er had een levendige uitwisseling van cassettebandjes plaats en van de verhalen waren vele varianten in omloop. De overdracht van verhalen liep niet anders dan in de mondelinge overlevering. Het is fascinerend om te lezen hoezeer deze praktijken voor de leden van de gemeente verweven zijn met het leven van alledag. Te meer omdat Dégh erin slaagde om verhalen die ontstonden bij het beluisteren van opgenomen getuigenissen vast te leggen. In het tweede geval, het laatste hoofdstuk, gaat het om poëzie in advertenties voor de doden die Dégh gedurende vele jaren uit de plaatselijke krant van Bloomington knipte. De persoonlijk getinte gedichten worden geplaatst ter herinnering aan dierbare overledenen op hun sterfdag of andere gedenkwaardige dagen. Ze vormen een schriftelijke getuigenis van de levenden aan de doden dat ze niet vergeten zijn. Tegelijkertijd brengen ze de boodschap onder ogen bij de rest van de gemeenschap. Uit de

geadverteerde *memorial testimony* spreekt de hoop op een eeuwig leven in het hiernamaals en een herstel van de familiebanden na de dood. De in een reeks van jaren gepubliceerde getuigenis wordt vaak herschreven, populaire varianten circuleren en het nodige wordt aan andere ter nagedachtenis afgedrukte gedichten ontleend. Dit soort van gedichten in verhaalvorm, staaltjes van huiselijke dichtkunst, bevat talloze clichés en haakt aan bij een traditionele, religieuze troostliteratuur. Dankzij de massamedia kon deze *folklore* zich in het midden van de Verenigde Staten als zodanig ontwikkelen. Beide hoofdstukken vormen een aardig tweeluik: met de cassetterecorder als medium leggen mensen met het gesproken woord getuigenis af van wonderen tijdens hun leven, en via de krant gebruiken ze het schrift om hun overtuiging van een leven na de dood kenbaar te maken. Het boeiende is de wijze waarop mensen hier actief mee omgaan en talloze varianten van geijkte verhalen gestalte krijgen.

Dit boek verdient het om gelezen te worden. Het is enorm rijk aan inzichten en wijst volkscundigen de weg hoe ze door gebruik te maken van de verworvenheden van het vak met vrucht kunnen bijdragen aan de studie van hedendaagse verschijnselen, met name de massamedia en de consumptie maatschappij. Kortom, een boek met Megaperls. – Eric Venbrux.

Driessen, R. *En sal niemand van dit geselschap wijcken. Maaßlands schutterswezen vroeger en nu vanuit Elers perspectief.* Z.pl.: Geschied- en Heemkundige Kring Eelen, 1994. 131 p.; ill.; ISBN 90-9007258-b.

In dit boek wordt door middel van een opsomming van feiten een historisch-chronologisch overzicht geschetst van de ontwikkeling van schutterijen in het Belgisch-Limburgse plaatsje Elen en omgeving vanaf de vijftiende eeuw. Enkele interessante thema's passeren daarbij de revue. Zo zijn verwijzingen naar de verschuivende functie van de schutterijen in de lokale gemeenschap – van een militaire functie via burgerwachten naar een folkloristische functie in de twintigste eeuw – in het boek terug te vinden. De belangrijke plaats die het rooms-katholieke geloof in het schuttersleven innam, wordt aangestipt. En ook het verenigings-element van de schutterij en de daarin plaatsvindende handelingsrituelen komen aan de orde. Op basis van het overzicht van gebruikte bronnen en literatuur (6-15) zal menig geïnteresseerde lezer meer contextgegevens en analyse over dit en andere aspecten van het schutterswezen verwachten dan in het boek worden aangereikt. – Carla Wijers.

Eck, Xander van. *Kunst, twist en devotie. Goudse katholieke schuilkerken 1572-1795.* Delft: Eburon, 1994. (Oudheidkundige Kring "Die Goude", 24ste bundel). viii + 275 p., 48 afb.; f32,50; ISBN 90-5166-408-7. (Tevens verschenen als proefschrift Vrije Universiteit Amsterdam).

De drie termen uit de hoofdtitel geven kernachtig het stramien van deze studie weer. De term *kunst* staat voor een beschrijving van het kunstbezit en de -verwerving van de vijf grote katholieke schuilkerken die Gouda van de Alteratie in 1572 tot de Bataafse Omwenteling in 1795 rijk was, en die respectievelijk behoorden tot: 'St.-Jan Baptist' (voortzetting van de enige Goudse parochiekerk in de late middeleeuwen), een statie bediend door seculiere priesters; 'De Tol', een eveneens door seculieren bediende statie; 'De Braesem', de derde door seculieren bediende statie, evenals St.-Jan Baptist en De Tol na 1723 behorend tot de Oudbisschoppelijke Clerezie; een jezuitenstatie; een minderbroedersstatie. De term *twist* staat voor de historische context waarbinnen dit alles zijn beslag kreeg, een context die gekenmerkt werd door conflicten: binnen Gouda tussen bedienaren van verschillende staties; binnen zowel Gouda als het overige gebied van de Hollandse Missie tussen stedelijke/landelijke overheden en katholieke ambtsdragers; evenzo binnen de katholieke gelederen tussen Jansenisten en hen die georiënteerd waren op Rome, deels tot uiting komend in een slechte relatie tussen seculiere en reguliere geestelijken. De term *devotie* staat vooral voor de invloed die de kerkelijke kunst, die behoorde tot het interieur van de vijf kerken en die mogelijk qua onderwerp mede bepaald was door de vele conflicten, op de geloofsbeleving van katholieken in Gouda (mutatis mutandis katholieken buiten Gouda) gehad kon hebben.

Het materiaal waarop Van Eck zijn studie heeft gebaseerd bestaat uit archivalische bronnen waaronder enkele inventarissen van kerkelijke bezittingen (195-219, appendices 1-4), een omvangrijk manuscript, *Goudse kerkzaken* (1709), vervaardigd door de Goudse pastoor en kroniekschrijver Ignatius Walvis, en ettelijke kunstwerken (zoals liturgisch vaatwerk, misgewaden, schilderijen) waarvan er opmerkelijk veel bewaard zijn gebleven tot op de dag van vandaag.

Gaandeweg komt Van Eck tot een aantal constatering – de meeste in het twaalfde, tevens laatste hoofdstuk – dat de lezer soms minder, dan we meer zal aanspreken. Minder aansprekend is bijvoorbeeld dat in de meeste kunstvoorwerpen nauwelijks iets is terug te vinden van de onderlinge katholieke twisten, en dat gewoonlijk, geheel in de geest van de Contra-Reformatie, verwezen wordt naar zaken die samenhangen met ‘het grote gelijk van de katholieke zaak’ (met accenten op de Mariacultus, het belang van de zeven sacramenten, vooral van de Eucharistie, etc.). Wel aansprekend daarentegen is de betekenis die Van Eck, op overtuigende wijze, toeschrijft aan enkele schilderijen die een opmerkelijke plaats kregen binnen het kerkinterieur, nochtans zonder een functie te hebben in de eredienst. Vooral aan de hand van een schilderij van Wouter Pietersz. Crabeth II, *Bernardus van Clairvaux bekeert Willem van Aquitanië* (1641), dat toebehoorde aan de statie van St.-Jan Baptist en zich nu bevindt in het (Goudse) Stedelijk Museum Het Catharinagasthuis, laat Van Eck zien dat ‘beking’ een cruciale plaats innam binnen de geloofsvoorstelling van Goudse en andere Noordnederlandse katholieken in de zeventiende eeuw. Door het veelvuldig afbeelden van historische bekingsscènes werd op triomfalistische wijze gevisualiseerd dat niet-katholieken of afvalligen die ‘opnieuw het licht zagen’, weer welkom waren in de kerk van hun vaderen; al naar gelang de uitwerking van de kunstwerken impliceerde dit vaak ook een compliment voor de dienstdoende geestelijken als succesrijke bekeerders. Enige grond voor triomfalistische gevoelens hadden de Goudse zieleherders wel: in enkele decennia was het aantal praktizerende katholieken gegroeid van enkele honderden (in 1612) naar zo’n 6000 (in 1656) op een totaal van ongeveer 14.500 inwoners.

Kunst, twist en devotie is een waardevolle studie omdat Van Eck juist als kunsthistoricus, aan de hand van niet-schriftelijke bronnen, bijdraagt tot de – tot heden onderbelichte – geschiedschrijving van het katholieke bekingsoffensief (en de plaats van schuilkerken daarbinnen) in de Noordelijke Nederlanden gedurende de eerste helft van de zeventiende eeuw. – Charles Caspers.

Geschiedsbilder. Ortsjubiläen in Hessen. Johanna Rolshoven & Martin Scharfe (Hg.). Marburg: Institut für Europäische Ethnologie und Kulturforschung/Jonas Verlag, 1994. (Beiträge zur Kulturforschung, 1). 126 p.; DM 28,-; ISBN 3-89445-163-7.

In 1992 hield de *Hessische Vereinigung für Volkskunde* haar wetenschappelijke jaarbijeenkomst onder de titel ‘Geschichtsbilder – Ortsjubiläen in Hessen’. Het thema sluit aan bij de tegenwoordig alom geconstateerde grote belangstelling voor het verleden, die zich uit op de meest uiteenlopende terreinen, variërend van de groei van het aantal musea tot de heropleving van tradities en rituelen. Ook de vele stads- en dorpsjubilea met bijbehorende jubileumuitgaven kunnen in deze context worden geplaatst. Deze bundel is de neerslag van de zes referaten, waarin vanuit verschillende invalshoeken werd ingegaan op de (functie van) ‘geschiedbeelden’, die tijdens gemeentelijke jubilea worden gecreëerd. De verslagen van de gevoerde discussies na elke lezing zijn ook in het boek opgenomen.

Het meest prikkelende artikel is van de hand van Utz Jeggle, getiteld ‘Geschichtsbilder. Eigentümlichkeiten unseres historischen Gedächtnisses’ (9-24). Als gevolg van de professionalisering en de verwetenschappelijking van de hedendaagse geschiedschrijving is er volgens hem een tweedeling gegroeid tussen de ‘officieel toegestane geschiedenis’ van jaartallen en structuren enerzijds en de ‘privé-geschiedenis’, die Jeggle omschrijft als “das geheime Wissen von Glück und Schmerz im menschlichen Leben” (11). Jeggle pleit voor een toenadering tussen beide geschiedopvattingen in de lokale geschiedbeoefening. Naast de traditionele ‘Heimatgeschichte’, die de bevordering van integratie beoogt, en een nieuwe benadering van

de lokale geschiedenis, die zich kenmerkt door professionaliteit en afstandelijkheid, schetst hij een derde weg. Een nieuwe plaatsbepaling van de lokale geschiedschrijving kan volgens hem tot stand komen als wetenschappers in samenwerking met direct betrokkenen uit de lokale gemeenschap de geschiedenis schrijven en als het wetenschappelijke en het emotionele element in de geschiedschrijving (Jeggle spreekt van respectievelijk 'Pflichteifer' en 'Leidenschaft' (23)) meer op elkaar worden afgestemd. Tot slot wil hij een brug slaan tussen de wereld- en de lokaalhistorische benadering. Lokaal onderzoek toont méér dan alleen een beeld van een dorp. De lokale geschiedschrijving, die Jeggle voorstaat, bewerkstelligt een hereniging van de 'officieel toegestane geschiedenis' en de 'privé-geschiedenis': "So könnte Lokal- und Ortsgeschichte das Verbindungsstück werden zwischen individueller Privat- und Intimgeschichte und gesellschaftlicher Fern- und Staatsgeschichte: eine Geschichte voller Wärme und zugleich von großer Furchtlosigkeit gegenüber Schwächen und Fehlern der handelnden Menschen, die, aus der richtigen Entfernung beschrieben und gesehen, es vermag, daß wir uns unserer Gestaltungsmöglichkeiten und unserer Verantwortung bewußt bleiben oder werden." (24)

Heinz Schilling drukt in de titel van zijn bijdrage de kern van zijn betoog pakkend uit: 'So möchten wir gerne gewesen sein. Festschriften zum Erinnern und Vergessen' (27-41). Zijn centrale vraagstelling betreft de functie van het verleden in plaatselijke gedenkbouwen. De inhoud van deze bundels, dat wil zeggen de selectie uit de historische kennis, weerspiegelt het gewenste zelfbeeld. Schilling beschouwt deze bundels als instrumenten van een gemeenschapsideologie: het herinneringsbestand dient de lokale identiteit, het harmonische 'Heimat'-beeld moet de sociale segregatie tegengaan. In het derde artikel 'Hugenottengeschichte als 'Utopie nach hinten' während des Hitlerfaschismus. Von den vielfältigen Formen und Funktionen eines Geschichtsbildes' (43-57) illustreert Johanna Rolshoven aan de hand van de werken van respectievelijk de volkskundige Helmut Erbe en de socioloog Norbert Elias de verschillende functies van de geschiedschrijving over de hugenoten in Duitsland in de jaren '30. Het door Erbe opgeroepen geschiedbeeld van een geslaagde versmelting van andersoortige bevolkingsgroepen, zoals de hugenoten, in het Duitse 'Volkskörper' diende als legitimatie van het nationaal-socialistische toekomstplan, waarin complete dorpsgemeenschappen dwangmatig in vreemde gebieden zouden worden gevestigd. Elias gebruikte dezelfde hugenotengeschiedenis om inzicht te verschaffen in de omstandigheden waarin een gemeenschap 'Feinde im Innern' als oorzaak van alle kwaad zoekt. Het historische voorbeeld van de hugenotenvervolgung in Frankrijk moest de slachtoffers van de jodenvervolgung in Hitler-Duitsland hoop geven op de overwinning in het heden.

De twee volgende artikelen zijn van meer praktische aard. In '1883-1983. Langen hat gefeiert' (59-78) doet een van de organisatoren verslag van het jubileumjaar in Langen en de voorbereidingen daartoe. In dit verslag komt ook de functie van een jaar lang feestvieren voor de bevolking aan de orde. De auteur, Gerd J. Grein, ziet deze in de ontwikkeling van een lokale identiteit die, volgens hem, in Langen tot dan toe nauwelijks bestond als gevolg van de directe nabijheid van Frankfurt. Angelika Baeumerth stelt in haar bijdrage, getiteld 'Lokalgeschichte - Ein Beruf?' (81-100) enkele praktische aspecten van de werkzaamheden van lokale geschiedschrijvers centraal. Zij staat positief tegenover de toenemende professionalisering van de lokale geschiedschrijving en benadrukt het belang van degelijk archiefwerk. Het tweede deel van het referaat bestaat uit een verhandeling van specifieke omstandigheden waar men bij lokaal onderzoek rekening mee dient te houden, zoals de samenwerking met direct betrokkenen. Die is van belang, omdat het onderzoek moet bijdragen aan de lokale identifikatie en een goede verspreiding moet hebben. Het arbeidscontract, de verhouding tussen lokale wetenschappers en vakgenoten aan de universiteit en zelfs het gewenste profiel van de partner van een betaalde lokale onderzoeker, worden besproken.

In het laatste artikel 'Das Jubiläum als Schnittstelle zwischen Geschichte und Zukunft. Einleitung: Geschichtsbilder als Teil kultureller Öffentlichkeit' (103-114) legt Dieter Kramer een verband tussen de gerichtheid op het verleden tijdens een jubileum en de inrichting van de toekomst. Een jubileum bevindt zich volgens hem op het snijvlak van verleden en toekomst. De gecreëerde geschiedbeelden zijn tegelijkertijd toekomstbeelden.

De bundel *Geschichtsbilder. Ortsjubiläen in Hessen* kenmerkt zich niet zozeer door innovatieve ideeën en concepten, maar door de expliciete formulering van de subjectiviteit van geschiedschrijving aan de hand van een concreet onderwerp: stads- en dorpsjubilea. – Carla Wijers.

Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Eine Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit dem Schnüügen-Museum und der Mittelalterabteilung des Wallraf-Richartz-Museums der Stadt Köln. Katalog van Peter Jezler; met Beiträgen von H.-D. Altendorf (e.a.). Zürich: Gesellschaft für das Schweizerische Landesmuseum/Verlag Neue Zürcher Zeitung, 1994, 450 p., ill.; SFr 78,-; ISBN 3-85823-542-3.

Ofschoon het onderwerp oproept tot bezinning en onthechting, zet het chique voorkomen van dit zware, vierkante (drie kolommen tekst per bladzijde) en rijk geïllustreerde (kleuren en zwart-wit) boek de levenden ertoe aan om zich ermee te verrijken. Dit laatste niet zonder uitwerking: het voorliggende exemplaar van *Himmel* vermeldt reeds de vierde oplage, nog steeds in hetzelfde jaar (1994) als waarin de gelijknamige wisseltentoonstelling werd gehouden, achtereenvolgens in Zürich en in Keulen. Met het succes van zowel de tentoonstelling als de bijbehorende publikatie krijgt de hoofdredacteur, Peter Jezler (verbonden aan het Schweizerisches Landesmuseum), de waardering die hij verdient na jaren van intensieve voorbereiding.

Het boek bestaat, naast het nodige 'raamwerk' (Vorworte, etc.) uit twee hoofddelen: een deel 'Thematische Darstellungen und Untersuchungen' (13-168) en een 'Katalog der ausgestellten Objekte' (170-394). De 'Darstellungen' worden ingeleid en getoonzet door een bijdrage van Jezler zelf, 'Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge' (13-26). Hij legt de lezer de belangrijkste modellen voor met behulp waarvan de middeleeuwse christenheid zich het hiernamaals voorstelde. Enkele sleutelbegrippen: de aardse dood; het bijzonder oordeel ('Partikulargericht') dat ieder mens na de aardse dood te wachten staat en dat resulteert in hemel, hel of vagevuur; het laatste oordeel ('Weltgericht') bij het einde der tijden dat resulteert in hemel of hel. Tevens brengt Jezler op schematische wijze de toenmalige handelingspatronen ter sprake die samenhangen met deze voorstellingswereld; kort gezegd: het verrichten van daden (zoals de 'goede werken') met het doel om later in de hemel te komen en op de weg daarheen het dikwijls onvermijdelijk geachte verblijf in het vagevuur zoveel mogelijk te bekorten. Na deze inleiding volgen twee bijdragen die voornamelijk de (christelijke) Oudheid betreffen, respectievelijk van Hans-Dietrich Altendorf over vroegchristelijke auteurs over de hel (27-32), en van Brigitta Rotach over het *Refrigerium interim* (soms kwam aan de doden in de onderwereld een tussentijdse verkwikking ten goede; 33-40). Met de vierde bijdrage die door Christa Oechslin wordt geleverd en over het Hemels Jeruzalem gaat, 'Der Himmel der Seligen', (41-46) arriveren we in de vroege Middeleeuwen. Met de bijdragen van Martina Wehrli-Johns en Martin Illi, respectievelijk over het vagevuur als 'Sozial-idee', deels voortbordurend op het werk van Jacques Le Goff (47-58), en over het begrafenistueel en de daaraan toegeschreven invloed op het verblijf in het vagevuur (59-68), zijn we in de volle Middeleeuwen terechtgekomen. De bijdragen zeven tot en met negen nemen de (literaire en beeldende) kunst als vertrekpunt: Alois Haas – de autoriteit op dit gebied – over dood en hiernamaals in de middeleeuwse Duitse literatuur (69-78); een co-productie vervaardigd door twee vrouwen, Susan Marti en Daniela Mondini, over 'Marienbrüste und Marienmilch im Heilsgeschehen' (79-90); Bodo Brinkmann over de betekenis van getijden- en gebedenboeken (91-100). Hierna volgen een viertal meer historisch-antropologisch georiënteerde bijdragen: Wolfgang Schmid over de 'Selbstdarstellung städtischer Eliten des ausgehenden Mittelalters im Spiegel von Stifterbildern' (101-116); Roger Seiler over 'Mitteralterliche Medizin und Probleme der Jenseitsvorsorge' (117-124; over het primaat van de *cura animae* boven de *cura corporalis* en de geleidelijke laïcisering van de geneeskunde); Kathrin Utz Tremp over de inquisitiedossiers van Jacques Fournier, bisschop van Pamiers (1317-1326; vooral bekend uit het *Montaillou* van E. Le Roy Ladurie), meer bijzonder over vier waldenzen die door Fournier ter dood veroordeeld werden omdat zij het bestaan van het

vagevuur loochenden en van alles beweerden over 'wedergangers' (125-134; over weerkerende doden, vergelijk het artikel van R. Künzel in *Volkskundig Bulletin* 20 (1994) 120-147); Hans-Jörg Gilomen over de grote maatschappelijke en economische problemen die het gevolg waren van steeds meer bezit 'in de dode hand' (135-148). Met de bijdrage van Christine Göttler over altaren die speciaal werden opgericht om missen te vieren voor de zielen in het vagevuur, zijn we de Middeleeuwen voorbij en terechtgekomen in het Bologna ten tijde van de Barok (149-164). Tot slot biedt Seiler zijn tweede bijdrage aan, een vergelijking tussen sterven 'vroeger' en sterven 'heden': dankzij verworvenheden van de hedendaagse tijd, zoals beheersbaarheid van het lijden en zelfbeschikking van iedere mens, is de weg vrij voor een nieuwe *ars moriendi* (165-168).

Na deze bemoedigende afronding van de 'Darstellungen' volgt de 'Katalog', waarvoor, samen met acht van de vijftien co-auteurs, een kleine dertig medewerkers (onder wie studenten kunstgeschiedenis van de Universität Zürich) 172 objectbeschrijvingen hebben vervaardigd. De beschrijvingen zijn geclusterd in tien verschillende afdelingen die min of meer overeenkomen met de hierboven genoemde sleutelbegrippen. Van bijna alle objecten (sculpturen, retabels en andere schilderwerken, liturgisch vaatwerk, manuscripten (miniaturen), wiegedrukken, etc.; nauwelijks religieuze 'gebruiksvoorwerpen'), meestal afkomstig uit het Duitstalige cultuurgebied, is een afbeelding opgenomen, vaak nog aangevuld met een detailvergroting.

Mijns inziens is *Himmel* een in meer dan één opzicht waardevol boek. Zo verdienen de co-auteurs van de 'Darstellungen und Untersuchungen' een pluim, niet zozeer omdat zij met kanttekeningen komen bij de bestaande vakliteratuur, maar omdat zij zich hebben geschaard achter Jezlers keuze om kunstwerken te typeren als "(...) Teil des sichtbaren Ausdrucks eines Konglomerats von Investitionen, die ihre öffentliche, repräsentative Wirksamkeit (...) im Sozialwesen und im rituellen Totengedächtnis entfaltet haben" (26). Ook bij de beschrijving van de tentoongestelde objecten heeft men zich steeds aan dit leidmotief gehouden; menige beschrijving (zoals 'Ablass', verzorgd door Simone Rova; 234-235) is voorzien van een gedetailleerde inleiding waarbij niet alleen het grote 'cultuurminnend' publiek maar ook de vakspecialist voordeel kan opdoen. Daarnaast verdient het streven van Jezler om het 'rendement' bij zowel de bezoekers van de tentoonstelling (getuige een appendix over 'Raumgestaltung der Zürcher Ausstellung', verzorgd door Lukas Dietschy; 411-413) als bij de gebruikers van dit boek (getuige het uitstekende 'Jenseitsglossar', verzorgd door Urs Amacher, Peter Jezler en Susan Marti; 397-410), zo groot mogelijk te doen zijn, alle lof. – Charles Caspers.

Jaarboek 1995 Nederlands Openluchtmuseum. Red. J.A.F.M. Vaessen e.a. Arnhem: Nederlands Openluchtmuseum, 1995. 287 p., ill.; ISSN 1382-5291, ISBN 90-70300-14-1.

Het lijkt langzamerhand een trend te worden: de Nederlandse musea komen steeds vaker met een eigen, fraai uitgegeven jaarboek. De voordelen zijn evident. De bekendheid en uitstraling van het museum worden vergroot. En dat is in tijden van verzelfstandiging en toegenomen afhankelijkheid van sponsorgelden een belangrijk punt. Tegelijk kan in een dergelijk jaarboek meer aandacht worden geschonken aan onderzoek dat direct of indirect met de eigen collectie te maken heeft. Ook het eerste, onlangs verschenen Jaarboek van het Arnhemse Openluchtmuseum past in die ontwikkeling. In zijn reflectie op de eigen verzameling kan het zelfs een regelrechte aanwinst voor de Nederlandse volkskunde worden genoemd. Zoals directeur Jan Vaessen schrijft: het Jaarboek wil zich richten op de wisselwerking tussen volkskunde en museologie, op de vraag hoe in het bijzonder volkskundige inzichten in museale presentatie vertaald kunnen worden.

Het is vooral Vaessens inleidende beschouwing die de aandacht trekt. De lezer wordt ingelicht over het nieuwe beleid zoals dat sinds de verzelfstandiging van het museum in 1991 werd ontwikkeld en vervolgens in het ondernemingsplan voor de jaren 1994-1997 nader werd uitgewerkt. Het blijkt dat het museum nadrukkelijk wil aansluiten bij de volkskunde zoals die op dit moment, met haar interdisciplinaire inslag, in Nederland wordt beoefend. Zoals Vaessen het zelf verwoordt, 'Het Nederlands Openluchtmuseum beschouwt de volks-

kunde, zoals die zich thans opnieuw groepeerd en definieert, als de discipline bij uitstek waarop het zich wil baseren.' (13)

Geheel nieuw zijn de banden natuurlijk niet, integendeel. Vaessen wijst nog eens op de dubbele identiteit van het museum: het heeft zich altijd gepresenteerd als het nationale openluchtmuseum, maar van het begin af aan heeft het nog een tweede identiteit gekend: die van het 'rijksmuseum voor volkskunde', zoals de ondertitel luidde. Toch is dit laatste aspect in de loop der jaren wel erg sterk op de achtergrond geraakt. Het nieuwe beleid wil dit rechtzetten. Heette het museum sinds de verzelfstandiging nog slechts 'Stichting Het Nederlands Openluchtmuseum', in oktober 1995 is hier middels een statutenwijziging 'Nationaal Museum voor Nederlandse volkskunde' aan toegevoegd.¹

Interessant is Vaessens voorkeur voor de huidige, interdisciplinair ingestelde volkskunde. De betekenis van het vak ziet hij enerzijds daarin, dat het van oudsher belangstelling heeft gehad voor de materiële cultuur, anderzijds dat het zich met name in de laatste jaren heeft ontwikkeld tot een platform waar verschillende disciplines elkaar ontmoeten. Het gaat hem dus om een ruime interpretatie van de volkskunde. Het Openluchtmuseum wil tevens volgen wat aangrenzende disciplines kunnen bijdragen aan de museale verbeelding van het dagelijks leven. En tot die disciplines worden dan de landbouwgeschiedenis en het historisch boerderij-onderzoek gerekend, maar evengoed de mentaliteitsgeschiedenis of de historische antropologie. Overigens had, wat mij betreft, dat lijstje nog wel uitgebreid mogen worden, bijvoorbeeld met de culturele antropologie.

Uiteraard was dit nieuwe beleid in kleine kring al enige tijd bekend. Wat Vaessens beschouwing zo belangrijk maakt, is dat deze keuze nu ook voor derden, voor de wetenschappelijke buitenwacht, is vastgelegd.² Tegelijk valt het alleen maar toe te juichen dat het Jaarboek zich in het voetspoor van deze nieuwe oriëntatie op het grensvlak van volkskunde en museologie zal richten. Het gaat hier immers om een aanzienlijke lacune in het onderzoek. Elders, met name in de Scandinavische, Duitse en Franse volkskunde, maken museologische kwesties eenvoudig deel uit van het vak. Maar daar biedt de volkskunde dan ook een universitaire opleiding en vonden veel afgestudeerden, althans tot voor kort, een aanstelling in de museumwereld.

Volgens de redactie zou het Jaarboek zich moeten concentreren op drie gebieden: op de verantwoording van museale presentaties en collectievorming, op het verkennen van nieuwe museale ontwikkelingen in binnen- en buitenland en op het bieden van achtergrondkennis bij de thema's en objecten die in het museum aan de orde komen.

Het eerste gebied is in dit nummer met twee bijdragen vertegenwoordigd. Zo schrijft Wouter Renaud in het kort over de historische en museale motieven achter de verwerving en nog te realiseren presentatie van een winklassortiment speelgoed uit de periode 1900-1925. Interessant is het verslag van Carlo Huijts en Leen Boot over de verbouwings- en restauratiewerkzaamheden aan de 'Jan Schillemansstede', het gebouw waar sinds kort het museumrestaurant is ondergebracht. Aan die restauratie, uitgevoerd in 1993, is een uitvoerig onderzoek naar het gebouw en zijn geschiedenis voorafgegaan. In feite ging het om drie gebouwen: de Schillemansstede zelf, afkomstig uit Oud-Beijerland, een schuurgedeelte uit Heerjansdam en een zomerhuis uit het vlakbij Oud-Beijerland gelegen Heinenoord. De twee eerste gebouwen werden al neergezet in 1958 en 1964, het laatste in 1993. Behalve een fraai inzicht in de sinds de jaren '50 zo sterk veranderde restauratie-opvattingen biedt het artikel een treffend voorbeeld van 'reconstructieve verbeelding'. De twee architecten moesten oplossingen zoeken voor de meest uiteenlopende problemen, met als meest inventieve oplossing de toevoeging van het achttiende-eeuwse zomerhuis, waarin de keuken en toiletten van het restaurant zijn ondergebracht (maar helaas wordt daarmee de inrichting van zo'n zomerhuis voor ons

¹ In zijn inleiding, geschreven voor de statutenwijziging, spreekt Vaessen nog van 'Museum voor Nederlandse volkskunde'. De uiteindelijke naamgeving is dus iets gewijzigd. Tot aan de verzelfstandiging luidde de naam: 'Nederlands Openluchtmuseum. Rijksmuseum voor volkskunde'.

² Zie ondertussen ook: Jan Vaessen, 'De volkskunde en Nederlandse musea', *Athenaeum Illustre*, Amsterdamse Boekengids Interdisciplinair, 3 (1995) 3-9.

verborgen gehouden). Een ander probleem waren de fouten die men in de jaren '50 bij de reconstructie van de 'Schillemansstede' had gemaakt. Zo was een boedelbeschrijving uit 1650, die als uitgangspunt diende voor de toenmalige opbouw, verkeerd geïnterpreteerd. Bij hun eigen reconstructie hebben Huijts en Boot steeds naar historisch verantwoorde oplossingen gezocht, soms tot in de kleinste details. Toch blijven zij bescheiden in hun conclusies, misschien wel té bescheiden. Dat een 'waarheidsgetrouwe' reconstructie het hoogst haalbare is in een openluchtmuseum, is duidelijk. Het is dan ook logisch, dat zij het uiteindelijke complex slechts omschrijven als 'een samenvoeging van drie zelfstandige elementen op een wijze zoals die in de Hoekse Waard heel goed zou kunnen voorkomen'. Maar het klinkt wat al te achteloos, als de nieuwe restaurantschuur bijna denigrerend een 'fantasieschuur' wordt genoemd.

Twee andere auteurs, Ad de Jong en Jan Zoer, hebben ieder vanuit hun specifieke expertise over museologische kwesties geschreven. Zoer bericht over de reconstructie van de in het museum aanwezige boerenerven, inclusief beplanting, tuinen en boomgaarden. Het gaat hier om een onlangs begonnen projekt. Zoals in de meeste openluchtmusea was de aandacht meer uitgegaan naar de gebouwen en de daarin bijeengebrachte voorwerpen dan naar de precieze lokatie. Hoogstens werd het erf dat men op de oorspronkelijke plek had aangetroffen, enigszins nagebootst, waarbij het er minder toe deed of dat erf ook al aanwezig was in de periode die men voor de reconstructie van het gebouw als uitgangspunt had genomen. Aansluitend bij ontwikkelingen in het buitenland wordt nu gepoogd een reconstructie van de verschillende erven tot stand te brengen, die én historisch én regionaal verantwoord kan worden genoemd. Toch is dat verre van eenvoudig. Erven hebben noch in de architectuur- noch in de landbouwgeschiedenis veel aandacht gekregen. Er is dus weinig literatuur. Daarnaast speelt nog, dat de specifieke bodemgesteldheid in het Arnhemse Openluchtmuseum zich moeilijk laat verenigen met de aanleg van, bijvoorbeeld, een weide- en akkerlandschap.

De Jong richt zich in zijn bijdrage op de bekende discussie of openluchtmusea alleen gebouwen en voorwerpen moeten tonen (die dan hoogstens voorzien worden van wat zakelijke informatie) of dat zij diezelfde objecten als rekvisieten moeten inbouwen in een 'voorstelling', een theaterachtige evocatie, van het 'traditionele' leven. In de jaren '80 had men duidelijk voor het eerste, voor een voorwerp-gerichte aanpak, gekozen. De Jong wijst bijvoorbeeld op de sobere (maar toch ook zeer informatieve) sits-tentoonstelling, gehouden in 1988. In de jaren '90 is het veel meer het 'nieuwe naturalisme', de voorstelling-gerichte benadering die in opmars is, met als bekendste fenomeen de experimenten met 'first person interpretation' of 'living history'. Het is een ontwikkeling die door verschillende volkskundigen, zoals Gottfried Korff, met achterdocht wordt gevolgd: het verleden wordt niet langer onderzocht maar vereerd. Als compensatie voor wat men in het eigen leven meent te missen zou het publiek zich meer op het verleden richten, zelfs een behoefte voelen aan identificatie met dat verleden. Juist in die behoefte, aldus Korff en zijn medestanders, zouden veel volkskundige musea, met hun nieuwe, theaterachtige presentatie, willen voorzien. In zijn bijdrage wijst De Jong op de historische dimensies van het debat: het is al zo oud als de openluchtmusea zelf. Uiteindelijk pleit hij voor een samengaan van beide benaderingen. Zo kan men met een voorstelling-gerichte benadering ook die elementen uit het dagelijks leven presenteren (bijvoorbeeld dialecten, verhalen, liederen of rituelen), die anders niet of slechts op beperkte wijze aan bod waren gekomen. Ook 'first person interpretation' vindt de auteur verdedigbaar, mits deze met voldoende bronnen is onderbouwd en door de acteurs op professionele wijze wordt vertolkt. Tegelijk zouden deze voorstellingen afgewisseld moeten worden met nuchtere presentaties waarin juist het voorwerp alle aandacht krijgt: beleving en afstandelijkheid zouden elkaar in een doordachte visie moeten aanvullen.

De twee langste artikelen in dit jaarboek raken nog het minst aan museologische kwesties. Zij hebben een sterk documenterend karakter en zo waren zij ook bedoeld: zij bieden de nodige achtergrondkennis bij een tweetal projekten in het museum. Vaessen bericht enthousiast over de geschiedenis van het beugelen, met name over de ontwikkelingen van de laatste veertig jaar in zijn eigen, Brabantse geboortestreek. Ook komen in deze bijdragen begrippen

als regionalisering en folklorisering aan bod, al hadden deze, wat mij betreft, nog wel nader uitgewerkt mogen worden. Renate van de Weijer doet verslag van haar nauwgezette onderzoek naar de cafécultuur in oostelijk Noord-Brabant tussen 1800 en 1950. Daarmee wordt de lezer waardevolle informatie geboden, zowel bij de tot café verbouwde boerderij uit Budel (Van de Weijers onderzoek diende ter voorbereiding van de herinrichting van dit gebouw) als bij de direct hier tegenover liggende beugelbaan, een andere aanwinst voor de 'Brabantse buurt'. Eveneens afkomstig uit Brabant (al werden enige toestellen uit Leiden toegevoegd) is de jaren '30-speeltuin, die in 1994 werd opgebouwd op het evenemententerrein. Hier heeft Alwy Jansen de nodige achtergrond verschaft.

Onder de rubriek 'beeldvorming van het verleden' zijn tenslotte nog bijdragen opgenomen van Madelon de Keizer en Joost van Aalst. In het laatste geval betreft het een 'foto-essay': een selectie van tien foto's uit de collectie-Middendorp, een verzameling van 63 foto's gemaakt in de periode 1913-1915 door de huisarts Pieter Bloemers Middendorp en de fotograaf Tonnis Post. De foto's dienden als aanklacht tegen de armoedige behuizing op het Groningse platteland. Zoals Vaessen meldt, zullen dergelijke visuele essays ook in de komende Jaarboeken worden opgenomen. De redactie wil nadrukkelijk aandacht besteden aan het beeld als bron en ook buiten het visuele essay aansluiting zoeken bij de visuele antropologie. Dat laatste is inderdaad wat de lezer nu nog mist: de toelichting bij de foto's blijft wat al te summier. Het artikel van De Keizer, tenslotte, is meer een gelegenheidsbijdrage. Het gaat hier om een voordracht, gehouden bij de opening van de tentoonstelling 'Van oorlogsherinnering naar monument, 50 jaar herdenken van de Slag om Arnhem'. Interessant is, dat de auteur wijst op twee gelijktijdige ontwikkelingen in de herdenking van de tweede wereldoorlog. Enerzijds is er sprake van een toenemende differentiatie: sinds de jaren '60 heeft ook de herinnering van joodse Nederlanders, zigeuners, vrouwen, homoseksuelen en slachtoffers van de strijd in Nederlands-Indië een plaats gekregen in de herdenkingscultuur. Anderzijds heeft het herdenken een meer universele lading gekregen. Nieuwe politieke gebeurtenissen – de beëindiging van de koude oorlog, de hereniging van de beide Duitslanden e.d. – worden bewust in het ritueel betrokken. De Keizer bespeurt dezelfde ontwikkelingen in de herdenking van de Slag om Arnhem.

Het is duidelijk, dat het Arnhemse Openluchtmuseum met dit eerste Jaarboek een veelbelovend begin heeft gemaakt: een versterking van het vak. Toch heb ik nog wel een wens. Het zou mooi zijn, als het Jaarboek toch wat meer een 'concurrent' zou worden van het *Volkskundig Bulletin*. Wat opvalt aan de bijeengebrachte artikelen is dat zij alle rond het eigen museum zijn opgebouwd. Dat is begrijpelijk en zo moet het ook blijven, al was het alleen omdat de eigen collectie voldoende materiaal bevat om telkens weer als illustratie te dienen bij de meest uiteenlopende museologische problemen. Toch zou het de ontmoeting tussen museologie en volkskunde, zoals die door de redactie wordt voorgestaan, ten goede komen, als af en toe ook meer theoretische bijdragen zouden worden opgenomen of in ieder geval bijdragen die nog wat sterker aansluiten bij de volkskundige en museologische ontwikkelingen in internationaal verband. Bovendien, wat verstaan museum en redactie nu precies onder de 'volkskunde van Nederland'? Vaessen schrijft terecht dat het museum niet alleen de plattelandscultuur zou moeten tonen, maar in dit eerste jaarboek is het toch weer diezelfde cultuur waaraan bijna alle bijdragen zijn gewijd. En hoe zit het met het bekende open en multiculturele karakter van de Nederlandse samenleving? Het is langzamerhand een irriterende doodoener geworden om daar op te wijzen. Maar als het Openluchtmuseum inderdaad het nationale museum voor Nederlandse volkskunde wil zijn, als het in die zin een taak wil hebben als 'geheugensteun voor de identiteit van het land', om met Willem Frijhoff te spreken, dan zou daar, wat mij betreft, in dit Jaarboek meer over geschreven mogen worden.³

– H.W. Roodenburg

³ W.Th.M. Frijhoff, 'Musea waarvoor: Eigen of vreemd?' Lezing gehouden op 19 november 1993 in het Provinciehuis te 's-Hertogenbosch bij gelegenheid van de uitreiking van de derde 'Museumpenning Noord-Brabant' (Tilburg 1994) 20.

Janssen, Louis. *Nicolaas, de duivel en de doden. Opstellen over volkscultuur*. Baarn: Ambo, 1993. 320 p.; ISBN 90-263-1275-X.

Het uitgangspunt van dit boek is niet onsympathiek. De auteur, die filosofie, theologie en Franse taal- en letterkunde heeft gestudeerd, heeft iets met de dood. Hem moet het gevoel bekropen zijn dat in het huidige tijdsgewricht de omgang daarmee is verschaald, dat er iets waardevols in de betrekking tussen levenden en doden is verloren gegaan. Dit heeft hem aangezet tot een onderzoek naar sporen in de geschiedenis waarin deze relatie nog wèl in zinvolle vorm bestond. Zoals wel vaker gebeurt in een zoektocht naar het verloren paradijs, is hij uitgekomen bij de wondere wereld van de 'volkscultuur', met name bij wat daarover bekend is uit de vroege middeleeuwen. Die cultuur werd gekenmerkt door 'solidariteit' van levenden met doden, en omgekeerd. Na die tijd is er van alles misgegaan in de visie op de doden, levenden en doden raakten van elkaar 'vervreemd', maar elementen van de toenmalige mentaliteit zijn tot op de dag van vandaag bewaard gebleven. De stelling die hij in de eerste twee delen van dit boek verdedigt, is dat dit gedachtengoed in het bijzonder nog herkenbaar is in de gebruiken rond de figuur van St.-Nicolaas. Zijn zwarte knecht, de verschillende Klaasfiguren in Zwitserland, Oostenrijk en op Ameland verwijzen naar duivels en zij op hun beurt naar, door de kerk – als het ware ten onrechte – gedemoniseerde, terugkerende doden. Bij "de gewone man" was "de oude idee van periodiek weerkerende doden (...) niet verdwenen" (80). De kerk verzette zich daartegen, duidde deze "in de volksfantasie" voortlevende voorstellingen en daarmee samenhangende, "al bestaande" (158) gebruiken in christelijke zin om door ze te verbinden met de figuur van Sint-Nicolaas en zijn knecht. Hun oorsprong lag echter niet in het christelijk geloof, maar elders.

Om deze stelling aannemelijk te maken legt hij in de eerste twee delen van het boek een zeer lange weg af, die hem onder andere voert langs de voorstelling van de 'Wilde Jacht' en de godin Diana, van wie de latere Nicolaas de rol van aanvoerder van de doden heeft overgenomen. Eveneens lange zijpaden worden bewandeld naar bijvoorbeeld het heksen-geloof, de charivari en de betekenis van maskers, dit alles met voorbeelden uit heel Europa en verschillende eeuwen. Via een onnadrukkelijk gepresenteerde, maar niettemin uitgekende samenvoeging van gegevens legt de auteur een hypothetisch verband tussen de Sinterklaasfiguren uit Oostenrijk en Nederland. De oudste hem bekende gegevens over een in persoon optredende Sinterklaas dateren uit Limburg midden vorige eeuw, een gebied dat in een eerdere periode onder Oostenrijks bestuur heeft gestaan.

Lezers die primair in Sinterklaas geïnteresseerd zijn dienen derhalve over een groot uithoudingsvermogen te beschikken. Sinterklaas is in dit boek niet zozeer het eigenlijke onderwerp alswel een invalshoek, kapstok voor wijdere beschouwingen over een – op het eerste gezicht – ander thema. Deze zijn gebaseerd op een zeer brede kennisname van allerlei volkskundige, historische en godsdienstwetenschappelijke literatuur. De auteur heeft zich deze kennis enerzijds op een afgewogen, genuanceerde en kritische wijze eigen gemaakt, maar is anderzijds opmerkelijk selectief. Gestuurd door zijn uitgangspunt of werkhypothese kiest hij telkens die gegevens, interpretaties, auteurs (zoals Karl Meuli, Jan de Vries, Georges Dumézil en Carlo Ginzburg) die deze visie kunnen ondersteunen, daarbij opzettelijk signalen in de literatuur negerend die in een andere richting wijzen. Het resultaat is een ingewikkelde constructie die er, gezien het uitgebreide notenapparaat, goed gefundeerd uitziet, maar dat – als geheel – desondanks niet is. Althans, vanuit een visie op aard en richting van volkskundig onderzoek die verschilt van die van de auteur.

Dit verschil komt het pregnantst tot uitdrukking in zijn bereidheid, geneigdheid om grote verbanden te zien en deze in de vorm van veronderstellingen of vragen onder woorden te brengen. Deze houding komt mede voort uit een bepaalde visie op het verschijnsel 'volkscultuur'. In navolging van vele anderen heeft deze cultuur voor de auteur een autonoom, maar niet onveranderlijk karakter. Met de grote lijnen die hij trekt, vanaf het heden naar de vroege middeleeuwen en vandaar ook naar nog verder teruggelegen tijden, wil hij zich evenwel een genuanceerd, verstandig aanhanger van de continuïteitstheze betonen. Juist de door hem gesignaleerde breuk in de houding tegenover de doden, waarvoor hij naast de

vijandige houding van de katholieke kerk onder andere ook de Hervorming, de industriële revolutie en de leerplicht verantwoordelijk acht, vormde de aanleiding voor zijn onderzoek. Niettemin stelt hij al in het voorwoord: "zonder enige vorm van continuïteit zijn zaken als het feest van 6 december, archaïsche gebruiken rond dood en begrafenissen en bepaalde verhalen over doden onbegrijpelijk" (8-9). Zonder iemand het plezier te willen misgunnen dat kan ontstaan uit de herkenning van overeenkomsten in vorm tussen verschijnselen uit ver uiteengelegen tijden en plaatsen, kan men met de auteur wat betreft de keuze van dit laatste woord van mening verschillen. Voor veel volkskundigen ontstaat veeleer begrip wanneer verbanden zichtbaar worden tussen onmiskenbare –althans op een vrij hoog niveau van abstractie – continuïteiten in de vorm van gebruiken – het huidige Sinterklaasfeest bestaat in Nederland in deze vorm ongeveer anderhalve eeuw, terwijl het geven van geschenken aan brave kinderen van nog veel verder terug dateert – en de voortdurend wisselende omstandigheden op allerlei gebied, die van wezenlijke invloed en betekenis zijn voor de wijze waarop participanten deze gebruiken beleven. Het is deze wisselwerking, waarbij het accent in het onderzoek minder valt op de uiterlijke vorm als wel op de wijze waarop (groepen) mensen daarmee omgaan en die vorm weer beïnvloeden, die voor hen het onderzoek interessant, spannend en zinvol maakt. Het elders in deze rubriek besproken boek van Mezger, eveneens gewijd aan St. Nicolaas (waarvan de auteur geen kennis heeft kunnen nemen, maar bij de daaraan ten grondslag liggende artikelen uit 1990 van dezelfde auteur in het Schweizerisches Archiv für Volkskunde was dat wel mogelijk geweest), is daarvan een voorbeeld bij uitstek. Janssen heeft er welbewust voor gekozen aan deze benadering, die hem gezien zijn grote belezenheid toch niet onbekend kan zijn, voorbij te gaan: de denkwereld van de mythologische school was geen "volmaakte onzin" (106). "De afkeer van het vruchtbaarheidsgedoe" vormt daarentegen "een belemmering (...) voor nieuwe creatieve inzichten" (131). Die opvatting is zijn goed recht, evenals het anderen, zoals deze recensent, vrijstaat deze studie als in de kern oninteressant en als een stap terug in het onderzoek terzijde te schuiven.

Nederlandse literatuur over Sinterklaas is – helaas – schaars. Er is nog veel onderzoek te verrichten, zoals de auteur ook zelf opmerkt en waarvoor hij enkele zinvolle aanbevelingen doet, bijvoorbeeld ten aanzien van de rol van de scholen in de negentiende eeuw. Het is erg jammer dat hij voor zijn visie op de omgang met de dood nu juist de figuur van St.-Nicolaas als vertrekpunt heeft genomen en niet een andersoortig essay of 'opstel' heeft geschreven om zijn kritiek op het christendom of de kerk te verwoorden. Bijvoorbeeld rondom of in aansluiting op het derde deel van het boek, in omvang de helft, waarin hij andere aspecten van de houding van de kerk in de Middeleeuwen tegenover de doden dan de louter negatieve (afwijzende, demoniserende) beschrijft, evenals de verbeelding van de doden in religieuze en profane verhaaltradities uit dezelfde periode en daarna. Alleen in afgeleid verband, als men de auteur tenminste in zijn redenering heeft willen volgen, hebben deze beschouwingen iets te maken met die in het voorafgaande gegeven rond de figuur van St. Nicolaas. De auteur en zeker de uitgever hadden er verstandig aan gedaan dit deel niet in dit boek, onder deze hoofdtitel, op te nemen. Nu zit de Sinterklaasliteratuur opgescheept met een boek dat daar, om verschillende redenen, niet thuishoort. – John Helsloot.

Mélotte, Henny, Peter Lathouwers, Frans Hoppenbrouwers, Betke Luijbregts. *Kinderen van Maria. De bedevaart van Valkenswaard naar Handel.* Valkenswaard/Handel: Broederschap der Handelse Processie, 1993. 200 p., ill.

Dit grootformaat boek is verschenen op een moment dat de belangstelling voor bedevaart en processie groot is. Het bestaan van dergelijke 'oude tradities' blijkt ook door lokale gemeenschappen weer op zijn historische en emotionele waarde te worden geschat. Voor de Valkenswaardse processie naar Handel, een devotievolle, recreatieve, sportieve en sociaal bindende tocht, gaat dat zeker op. Het is de laatste lange-afstandbedevaart te voet binnen Nederland. De tocht wordt in ieder geval al sinds de achttiende eeuw afgelegd.

Enkele lokale geschied- en heemkundigen hebben in samenwerking met de Valkenswaardse Broederschap der Handelse Processie het initiatief genomen om het fenomeen in

boekvorm vast te leggen. Het boek verschaft niet alleen historisch materiaal over de voetprocessie zelf, maar ook over het Mariale bedevaartoord Handel. Het biedt bovendien een schat aan fotomateriaal. Daarentegen is de tekst als historische studie minder sterk, bijvoorbeeld daar waar over het ontstaan van de processie wordt gesproken en waar interpretaties van de oudste gegevens rond de Mariaverering ten beste worden gegeven. Het grootste deel van de tekst bevat gegevens van een meer opsommend (ook statistisch) karakter over de processie in recentere tijden (twintigste eeuw). Hieruit kan veel interessants worden gehaald. Voor de liefhebber is dit boek zonder meer een aanrader. – Peter Jan Margry.

Mezger, Werner. *Sankt Nikolaus. Zwischen Kult und Klamauk. Zur Entstehung, Entwicklung und Veränderung der Brauchformen um einen populären Heiligen.* Ostfildern: Schwabenverlag, 1993. 351 p., 116 ill.; ISBN 3-7966-0723-3.

Niet alleen voor het onderzoek naar gebruiken rond de heilige Nicolaas, maar ook voor dat naar kalenderfeesten in het algemeen is dit boek een belangrijke aanwinst. Het is helder gecomponeerd, in een nuchtere stijl en soms geestig geschreven, en prachtig geïllustreerd met dikwijls weinig bekend beeldmateriaal. Na inleidende hoofdstukken over de figuur van de heilige, een overzicht van eerdere interpretaties van het Sinterklaasfeest en van de belangrijkste legenden zoals weergegeven in schriftelijke en iconografische bronnen, volgen gedeels chronologische hoofdstukken waarin veranderingen in de gebruiken worden belicht in verschillende perioden van de Europese cultuurgeschiedenis, afgewisseld door hoofdstukken van meer theoretische of thematische aard (zoals over de knecht van de heilige).

De auteur biedt op grond van literatuur, (goed gekozen citaten uit) gedrukte bronnen, afbeeldingen en realia, en eigen waarnemingen een scherpzinnige samenvatting en afweging van de stand van het onderzoek in overwegend de Duitstalige landen. Tevens hij stelt op overtuigende wijze ook nieuwe interpretaties voor, bijvoorbeeld voor het ontstaan van de legende waarin de heilige de drie vermoorde en al ingepekelde kinderen weer tot leven wekt (hij legt een verband met de slachtpraktijk op deze dag, in het begin van de vasten gedurende de advent) of de invloed van de iconografie op de vormgeving van zijn boosaardige begeleider (de uitbeelding van de heilige als bedwinger van de duivel). Daarbij blijft hij steeds voorzichtig en wijst hij op de grenzen van de huidige kennis. Tevens stelt hij vast dat sommige kwesties nog onopgelost zijn, zoals de verhouding tussen de middeleeuwse kinderbisschop op de feesten van 6 en van 28 december (Onnozele Kinderen); in andere gevallen doet hij zinvolle suggesties voor verder onderzoek. De vraagstelling waardoor hij zich steeds laat leiden is die naar de mogelijkheden die het onderzoek naar (veranderingen in) St-Nicolaasgebruiken biedt om inzicht te verkrijgen in “den Wandel des Denkens, des Fühlens, des Glaubens und der Wertvorstellungen von Menschen in ihrer Zeit” (58).

Het werk van Dietz-Rüdiger Moser, waarmee de auteur zich elders, in zijn studies over het carnaval, zeer verwant voelt, blijft in dit boek dan ook op de achtergrond als slechts één gezichtspunt uit mogelijk vele, dat bovendien telkens kritisch op zijn waarde getoetst wordt. Nadat hij in de lijn van Moser heeft vastgesteld dat de verhouding tussen de goede St.-Nicolaas en en zijn kwaadaardige knecht een afspiegeling is van het dualisme in christelijke leer, de tegenstelling tussen het rijk van het goede tegenover dat van het kwade, voegt hij daar, als het ware gericht tot Moser, aan toe: “Über die vertrackten Vermittlungswege derartiger Ideen der Hochreligion in den einfachen Volksbrauch wissen wir jedoch leider erst sehr wenig” (170). Met nadruk wijst hij op het belang van een analytisch onderscheid tussen de intenties van degenen die bepaalde gebruiken propageerden en de motivaties van degenen die ze uitvoerden: deze laatste stelden grenzen aan de eerste. Juist onderzoek naar de wisselwerking tussen deze beide aspecten – afstand nemen vanuit hun eigen behoeften bij de participanten, (meestal mislukte) pogingen van de kerk om invloed terug te winnen – maakt het onderzoek naar gebruiken interessant. Aan dit proces ligt ook de dynamiek ten grondslag van de veranderingen en verschuivingen in de vorm van de gebruiken.

Vanuit dit perspectief zijn de vele Klaasfiguren in allerlei, vaak bizarre, archaïsch aandoende, lokale gebruiken in Zuid-Duitsland, Oostenrijk en Zwitserland goed te interprete-

ren. Het gaat hier niet om reminiscenties uit de oertijd, maar om elementen van St.-Nicolaasgebruiken die zich verregaand verzelfstandigd hebben uit oorspronkelijke kerkelijke kaders, een zuiver werelds karakter hebben gekregen of, zoals de auteur het ook wel noemt, 'gedegenereerd' zijn. (Een waarderende betekenis ontbreekt in deze laatste aanduiding niet geheel, want de auteur bekent dat hij soms, naar aanleiding van zijns inziens smakeloze cartoons van de kerstman – een afstameling van de heilige –, bezocht wordt door "ein gewisser Kulturpessimismus" (266)). Aan de hand van voorbeelden van de geschiedenis van de Klaasgebruiken laat hij zien dat invallen van bepaalde individuen voor het ontstaan van deze lokale figuren verantwoordelijk zijn; dat maakt verdere diepzinnige speculaties over hun mogelijk andere oorsprong een zinloze bezigheid. Het plezier dat de uitvoerenden in hun spel hebben en de toenaderingsmogelijkheden die dit biedt tot het andere geslacht vormen een belangrijk motief om deze gebruiken in stand te houden. Daarnaast wijst hij op factoren als lokaal chauvinisme en daaruit voortkomende folkloriseringsprocessen (de elkaar versterkende ontwikkelingen van reglementering van het gebruik, vormuitbreiding, de verschuiving van uitvoering naar opvoering, de komst van publiek en belangstelling van de media).

Aan de hand van deze ontwikkelingen in de geschiedenis van gebruiken rond St.-Nicolaas wil de auteur laten zien dat deze steeds veranderen, als gevolg van veranderende omstandigheden en conflicterende behoeften en belangen. Andere lijnen in deze geschiedenis die hij uitvoerig behandelt, vormen de afwijzing van de Sinterklaasgebruiken door de reformatoren (daarbij relateert hij de veelal aan Luther toegeschreven invloed) en de daardoor weer uitgelokte geïntensiveerde bemoeienis met de heilige in de katholieke reformatie, de verburgerlijking van het gebruik vanaf midden negentiende eeuw in de steden, de steeds verdergaande secularisering in de uitbeelding van de heilige, uitmondend in de figuur van de (komische) kerstman, de inpassing van de heilige in steeds wisselende opvoedkundige kaders, en de ongebreidelde commercialisering, zoals goed zichtbaar in zijn optreden in de reclame. Dit neemt niet weg dat tegelijkertijd, op de achtergrond en vaak alleen voor wie cultuurhistorisch geschoold is, allerlei vormelementen, functies of betekenissen blijven voorkomen in deze verschillende toeëigeningen van Sinterklaas. Het zijn deze transformaties die het hart van de volkskundige problematiek uitmaken. De zin van deze benadering heeft Mezger met deze studie overtuigend aangetoond. – John Helsloot.

Moser, Dietz-Rüdiger. *Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf. Brauchformen der Gegenwart in kulturgeschichtlichen Zusammenhängen.* Graz/Wenen/Keulen: Verlag Styria (Edition Kaleidoskop), 1993. 320 p., ill.; ISBN 3-222-12069-2.

Wat is de zin, de betekenis van de vele gebruiken die de viering van feesten in het kerkelijk jaar in de huidige tijd begeleiden? Dat is de vraag die de erudiete en veelzijdige auteur in dit boek, gericht op zowel een wetenschappelijk als breed publiek, wil beantwoorden, – de eerste rode draad in het boek. Over het karakter en de richting van dit antwoord heeft hij een duidelijke mening, die hij al eerder in artikelen, met name over de carnavalsviering, naar voren heeft gebracht. Moser toetst in dit boek, dat waarschijnlijk de afronding van zijn onderzoek biedt, niet zozeer een hypothese, hij tracht veeleer een bepaalde visie aannemelijk te maken. Deze illustreert hij aan de hand van vele voorbeelden van gebruiken uit met name de Duitstalige landen, zowel uit katholieke als protestantse streken. De voorbeelden put hij uit een zeer rijke documentatie die gegevens bevat uit de periode van de middeleeuwen tot heden, en die afkomstig is uit een grote variëteit aan schriftelijke, archivalische en gedrukte, en iconografische bronnen, volkskundige literatuur en, voor wat de tegenwoordige tijd betreft, een ongeveer twintig jaar omvattende periode van eigen waarnemingen. Terwijl de negentiende eeuw betrekkelijk onderbelicht blijft, zijn gegevens uit de zeventiende en achttiende eeuw – doorgaans een wat obscure periode in het onderzoek naar dit type gebruiken – goed vertegenwoordigd. Rechtvaardigt de opzet van het boek een zekere selectie, die is nauwelijks aanwezig in het overzicht dat de auteur biedt van de verschillende kalenderfeesten: dat lijkt de volledigheid, zeker voor het gebied waarop hij zich in hoofdzaak richt, zeer nabij te komen. In een dertiental hoofdstukken, alle fraai en zinvol geïllustreerd, behan-

delt de auteur de verschillende hoogtepunten van het kerkelijk jaar. Een hoofdstuk over de opbouw van dit kerkelijk jaar gaat daaraan vooraf, terwijl een apart thematisch hoofdstuk over verschillende Mariafeesten in de kalender het boek afsluit.

De stelling die de auteur door het hele boek naar voren brengt, is dat de talrijke en heterogene gebruiken, handelingen en de omgang met voorwerpen, niet begrepen kunnen worden wanneer men niet, in elk geval opnieuw, in de eerste plaats vraagt naar hun theologische fundering, naar de functie die zij vervullen om de geloofswaarheden, de heilsgeschiedenis aanschouwelijk en inzichtelijk te maken voor gewone gelovigen. In deze visie hebben deze gebruiken primair een catechetisch doel. Daaraan ontleen zij hun bestaansrecht en met die opzet zijn zij in het leven geroepen door degenen wier taak het was het geloof te verkondigen en bekering te bewerkstelligen. "Die christliche Kirche hat jahrhundertlang brauchbildend gewirkt" (25). Belangrijke, zoniet de belangrijkste, aanknopingspunten bij de vormgeving van gebruiken waren de verschillende passages uit de bijbel, perikopen, die volgens een vast rooster op bepaalde hoogtijdagen in de kerk werden gelezen. De perikopen waarin bijvoorbeeld sprake is van lampjes of licht (op St.-Maarten en kerstmis) leidden, in deze redenering, tot gebruiken waarin deze lichtjes prominent figureerden. Ter adstructie van deze stelling voert de auteur regelmatig passages uit preken of catechetische werken aan waarin bijbelplaatsen met deze elementen genoemd worden, vaak in één adem met de betreffende, daarmee samenhangende kalendergebruiken. Deze vinden dus hun oorsprong in de liturgie, in de vormgeving daarvan op bepaalde kerkelijke feestdagen, die op haar beurt vorm en betekenis krijgt door de positie van deze dagen in de structuur van het kerkelijk jaar.

De auteur is er zich terdege van bewust dat deze stelling niet onproblematisch is. Op verschillende plaatsen in het boek klinkt een defensieve toonzetting door. Alleen al de opzet van het boek lokt een kritische houding uit. Niet een welomschreven, afgewogen en in plaats of tijd begrensd dossier wordt getoest, in plaats daarvan wordt slechts een – op het eerste gezicht, omdat houvast ontbreekt – willekeurig aantal bewijspplaatsen aangevoerd die geacht worden de these te ondersteunen. Nu is de redenering van de auteur inderdaad soms ingenieus. Hinderlijk is wel dat de obscuriteit en dispariteit van de aangevoerde bronnen daarmee eveneens vaak gelijke tred houden. De overtuigingskracht van de these wordt daardoor niet versterkt. De auteur moet ook zelf toegeven dat "die konkreten Vermittlungsvorgänge [dat wil zeggen de rol van priesters, catecheten en dergelijken bij de vormgeving van gebruiken] vielfach noch gar nicht erschlossen worden sind" (24).

De kern van zijn methode, die hij ook andere onderzoekers aanbeveelt, bestaat er echter in om juist met behulp van deze toevallige bewijspplaatsen de contouren van dit proces, "einige Grundlinien" (286), in kaart te brengen. Een sensibiliteit voor (de essentie van) het christelijk geloof, voor godsdienstige didactiek en het daardoor geïnspireerde symbolische karakter van (elementen van) gebruiken, eigenlijk *tout court* een gelovige houding zelf, zijn voor hem bij dit type onderzoek een onmisbare voorwaarde, wil het tot resultaten leiden en complexe gebruiken kunnen uiteenrafelen op hun constituerende betekenis. Deze benadering is eigenzinnig en zeker ook (weer) vernieuwend. Moser ziet het als zijn taak om de "Fehleinschätzung der historischen Verhältnisse" (24) te gaan die in het volkskundig onderzoek heeft postgevat als "Resultat unzureichender Kenntnisse der christlichen Überlieferungen" (57). Voor hem is de invloed van Meisen, die deze benadering in zijn studie over de heilige Nicolaas al zestig jaar geleden voorstond en in wiens voetsporen Moser treedt, onmiskenbaar onvoldoende geweest in het vak. Dit neemt niet weg dat de uiterlijke overeenkomst opmerkelijk is met de benadering van de mythologische school, die door middel van de vergelijkende interpretatie van vormelementen van gebruiken zocht naar hun heidense of Germaanse oorsprong. Vanzelfsprekend wijst Moser dit af, maar zijn hardnekkige zoektocht naar de impliciete of verborgen christelijke betekenis van gebruiken vertoont dezelfde trekken. Een verschil is dat Moser zoekt naar tekstuele of iconografische bewijspplaatsen en zich niet tevreden stelt met speculatieve interpretaties. Anderzijds is de drang om zijn gelijk te bewijzen bijzonder sterk.

Het betoog wordt gekenmerkt door een grote mate van rechtlijnigheid. Het verliest daardoor ook aan spankracht, omdat de uitkomst van vrijwel iedere deelanalyse bij voorbaat

vaststaat. Alternatieve interpretaties op grond van dezelfde gegevens worden resoluut, en zonder veel nadere argumentatie, terzijde geschoven. Dit geldt de toch niet onplausibele veronderstelling dat niet de liturgie de gebruiken heeft beïnvloed, maar dat het proces veeleer in omgekeerde richting verliep. Omdat de liturgie, in het bijzonder de keuze van de perikopen, eenvoudig van oudere datum is, wordt dit gezichtspunt verworpen. Hetzelfde lot ondervindt op overeenkomstige wijze de gedachte dat het bij gebruiken gaat om een latere "Umdeutung" (65) in christelijke geest van oorspronkelijk niet-liturgische elementen. En ook het toch welbekende gegeven dat de kerken zich in grote mate *verzet* hebben tegen allerlei gebruiken brengt de centrale these niet in gevaar, omdat het hier slechts gaat om het tegengaan van uitwassen, die de christelijke betekenis van gebruiken in de schaduw stelden. Op deze lijn situeert hij ook de opstelling van de protestantse kerken. Zij zetten zich af tegen wat na de Reformatie katholieke gebruiken werden, maar vormden die soms ook om (St.-Maarten als naamdag van Luther) of voegden nieuwe elementen toe (bijvoorbeeld de adventskrans en de paashaas), waarmee zij de traditie indirect toch voortzetten. Toch is de aanspraak van Moser op de kalenderfeesten niet totalitair: hij erkent dat sommige gebruiken los staan van de liturgie of de kerkelijke kalender, of dat ze een "Eigendynamik" konden ontwikkelen, "auch über die Änderung des ursprünglichen Bezugsrahmens hinaus" (24). Niettemin blijft voor hem staan dat het dan gaat om "eine Loslösung des Brauches aus seinen genuinen liturgischen Bindungen" (55).

Het is op dit punt dat op de tweede rode draad in het boek gewezen moet worden. De auteur biedt zijn visie bepaald niet aan in waarde vrije zin. Uit terloopse opmerkingen verspreid in de tekst wordt duidelijk dat hij ongelukkig is over zowel het verloop van de geschiedenis van de kerk heden ten dage als over de beleving van de kalenderfeesten, over de "Sinnverlust christlicher Überlieferungen" (53). Het gemopper van een gevorderd onderzoeker op gevorderde leeftijd zal men hem graag willen toestaan. Bijvoorbeeld wanneer hij klaagt over het verschijnen van sprookjesfiguren in adventskalenders, wat ertoe leidt "der christlichen Heilsgeschichte selbst einen märchenhaften, das heißt anheimelnden, aber ungläubwürdigen Charakter zu verleihen" (83), of over de eveneens kinderlijke voorstellingen op adventskalenders gemaakt door bekende kunstenaars, wat "der Sache des Christentums selbst aber keineswegs dienlich war" (83). Steeds benadrukt hij dat zijn zoektocht naar de christelijke, catechetische functie van gebruiken zo moeilijk is, omdat de uitvoerenden zich daarvan niet of nauwelijks (meer) bewust zijn, met name in de grote steden. Onomwonden stelt hij in het nawoord dat zijn boek mede bedoeld is om dit bewustzijn opnieuw in het leven te roepen, "wieder in seinen genuinen Horizont zu rücken" (286). Zijn oproep aan de katholieke kerk de door Vaticanum II veelal verbroken band tussen liturgie en gebruiken te herstellen illustreert dit. Daarmee plaatst hij zijn boek in de traditie die hij zelf beschrijft, althans zoals hij die wil zien, en mikt hij op een beïnvloeding van de intenties van organisatoren en uitvoerenden in de door hem gewenste richting. Het zal voor het volkskundig onderzoek in de Duitstalige landen, en mogelijk ook in Nederland, interessant zijn de receptie van Mosers visie na te gaan en de rol die deze kan gaan spelen bij de interpretatie en legitimatie die uitvoerenden van gebruiken zelf aan hun handelen zullen geven. Op die manier zou de cirkel gesloten kunnen worden, evenals eerder met de mythologische interpretatie, en Mosers gelijk compleet zijn. De kans dat hij van dergelijk onderzoek kennis zou nemen, moet echter gering geacht worden. Belangstelling voor de feitelijke, niet de bedoelde of gewenste, omgang met de christelijke traditie lijkt de auteur ten enenmale vreemd. – John Helsloot.

Nehlsen, Eberhard. *Wilhelmus von Nassauen. Studien zur Rezeption eines niederländischen Liedes im deutschsprachigen Raum vom 16. bis 20. Jahrhundert.* Münster/Hamburg: Zentrum für Niederlande-Studien i.s.m. P.J.Meertens-Instituut/Lit, 1993. (Niederlande-Studien, 4). 524 p., tab., ill., muz.; ISBN 3-89473-744-1.

'Wilhelmus von Nassauen / bin ich von deutschen Blut.' De Nederlander die verontwaardigd reageert op deze Duitse versie van ons volkslied heeft geen recht van spreken. In

Duitsland is het Wilhelmus namelijk ook een volkslied, weliswaar niet in de betekenis van nationale hymne, maar wel in de betekenis van 'lied van/voor het volk'. Over deze Duitse versie schreef Eberhard Nehlsen een uitgebreide studie. Het boek heeft als onderwerp de receptie van het Wilhelmuslied in Duitstalig gebied. Hierbij beperkt de schrijver zich niet tot de periode van de ontstaansgeschiedenis; hij heeft zijn onderzoek uitgestrekt tot en met de twintigste eeuw.

Dat deze studie ook van belang is voor het Nederlandse Wilhelmusonderzoek blijkt bijvoorbeeld uit de manier waarop verklaard wordt dat het Wilhelmus – waarvan overigens de oudste overgeleverde tekst in het Duits is (1573) – in Duitsland een populair lied was. Die populariteit weet de schrijver af te lezen aan het aantal vindplaatsen van de tekst en aan het aantal vindplaatsen van de melodie. Nehlsen zet uiteen dat het lied uit de kring van Willem voor propagandadoeleinden in Duitstalig gebied verspreid moet zijn. Daar is het een eigen leven gaan leiden, met als gevolg dat het in Duitsland ook als 'vaderlandslied' bekend en geliefd werd. Deze bekendheid is niet te verklaren door het nationale gevoel en de Oranjegezindheid in combinatie met de religiositeit, die vaak als redenen voor de populariteit van het Nederlandse lied gezien worden. Dat het lied in Duitsland zo'n opgang maakte, is vooral te danken aan de combinatie van de muziek – die voorheen niet bekend was in Duitsland – en enkele inhoudelijke componenten, zoals de heldendom-typering en het persoonlijk verzet tegen de 'tirannye'. Nehlsen weet dit zeer overtuigend te laten zien aan de hand van zijn naspeuringen naar contrafacten (= nieuwe teksten op bestaande melodieën). Vele van de nieuwe teksten blijken namelijk juist deze inhoudscomponenten behouden te hebben. Zo wordt natuurlijk een meerwaarde aan het Wilhelmus toegekend, aangezien het niet alleen vanwege het nationaal gevoel, maar ook omwille van het lied zelf geliefd was.

Vermindert deze populariteit vanaf het midden van de zeventiende eeuw tot een dieptepunt in de achttiende eeuw, uit Nehlsens grafieken en tekst (waaronder een uitgebreide lijst met de integrale tekstversies) valt op te maken dat het zowel qua tekst als qua melodie in de negentiende en twintigste eeuw weer bekend geworden is. Dan echter wordt het vooral gezien als de Nederlandse nationale hymne; bij de tekst wordt dat vaak expliciet vermeld.

Voor wat de melodie betreft geeft Nehlsen een duidelijk overzicht van de problematiek van de 'oude' en de 'nieuwe' wijs. Dat ook de melodie op zich (dus in de contrafactuur) bekend bleef, blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat heden ten dage nog steeds in Duitse rechts-extremistische kring een (negentiende-eeuws) lied op de wijs van het Wilhelmus in liedbundels wordt opgenomen. De Duitse belangstelling voor het Wilhelmus bleek van groot belang te zijn voor de Nederlandse versie. In 1877 werd namelijk in Wenen een concert gegeven, waarin het Wilhelmus werd gezongen op de 'oude' wijs uit Valerius' *Niederländische Gedenck-clanck*, wat uiteindelijk tot gevolg had dat in Nederland de inmiddels ingeburgerde 'nieuwe' wijs werd vervangen door die van Valerius. Op deze wijs is onze huidige versie gebaseerd.

Al met al biedt Nehlsens boek een uitgebreid overzicht van het Duitse Wilhelmus in al zijn facetten, dat ook de Nederlandse onderzoeker diverse aanknopingspunten geeft. Juist doordat de auteur zijn onderwerp via vele invalshoeken benaderde, zal er voor ieder wat wils te vinden zijn in het jammer genoeg niet zeer aantrekkelijk ogende, maar wel zeer overzichtelijke boek. Het is met name Nehlsens verdienste dat waar in de oudere literatuur over het onderwerp nog wel de neiging bestond om tekst en muziek gescheiden te bespreken, hij deze twee met bovengenoemd resultaat gekoppeld heeft. Het wachten is nog op een vergelijkbare studie over het Nederlandse Wilhelmus. – Martine de Bruin.

Niederer, Arnold. *Alpine Alltagskultur zwischen Beharrung und Wandel. Ausgewählte Arbeiten aus den Jahren 1956 bis 1991.* Hrsg. von K. Anderegg und W. Bätzing. Bern/Stuttgart/Wenen: Haupt, 1993. 518 p.; ISBN 3-258-04575-5.

Met een prachtig uitgegeven boek hebben Klaus Anderegg en Werner Bätzing de aandacht gevestigd op het werk van de Zwitserse volkskundige Arnold Niederer (*1914), net voor zijn tachtigste verjaardag. Zij hopen hiermee te bewerkstelligen dat de hedendaagse beleids-

makers en -deskundigen die zich met het alpiene berggebied bezighouden weer nota zullen nemen van de volkskundige inzichten in het verschijnsel identiteit. Op grond hiervan hebben zij een selectie gemaakt uit de eerder verschenen geschriften van Niederer die de continuïteit en verandering in het alledaagse leven aldaar tot onderwerp hebben. Tevens wordt aan de hand van deze thematiek het werk van Niederer voor een breed publiek toegankelijk gemaakt.

In zijn inleiding benadrukt de geograaf Bätzing de relevantie van Niederers werk voor de discussie over hoe de verdere ontwikkeling van de berggebieden vorm zou moeten krijgen. Politici en planologen zijn zich in het afgelopen decennium bewust geworden van een sociaal-culturele dimensie aan ontwikkeling, maar kunnen er niet echt mee uit de voeten. Ook in het wetenschappelijk onderzoek naar het verband tussen economische, ecologische en sociaal-culturele ontwikkeling is de volkskundige inbreng vooralsnog marginaal gebleven, ondanks het feit dat de discipline hier in tegenstelling tot de sociologie en psychologie kan bogen op een gedegen traditie van empirisch onderzoek. Bij de discussie in de media en bij de publieke meningsvorming, waarin behalve de milieuproblemen in het hooggebergte ook de 'culturele problemen' (identiteit, waarden en normen) van de bergbewoners centraal staan, valt een zekere oppervlakkigheid te constateren als gevolg van het ontbreken van een toereikende kennis van de traditionele cultuur in de onderhavige regio. De jongste generatie van beleidswetenschappers heeft zich volgens Bätzing teveel laten afschrikken door het negatieve imago van de volkskunde, de literatuur op dit gebied is ze dan ook ontgaan. Dat is een ernstig gemis, zo betoogt hij, want de sociologie en psychologie richten zich als vanzelfsprekend op moderne, sterk gedifferentieerde samenlevingen, terwijl in de alpiene regio tot in de jaren '50 nog pre-industriële culturen aangetroffen konden worden. Het laatste was bij uitstek het domein van de volkskundigen. De veranderingsprocessen kunnen moeilijk begrepen worden zonder de volkskundige inzichten. Bovendien spelen ondanks de veranderingen, waaronder de opkomst van het massatoerisme en ingrijpende infrastructurele ontwikkelingen, traditionele gedragspatronen nog steeds een belangrijke rol in het leven van de bergbewoners. Bätzing spreekt desalniettemin van een "fundamentalen Widerspruch zwischen der traditionellen und der modernen Welt" (15). Hij pleit met betrekking tot de 'sociaal-culturele dimensie' voor een multidisciplinaire aanpak die niet alleen psychologen en sociologen maar ook volkskundigen insluit. Met name Richard Weiss en Arnold Niederer hebben al in een vroeg stadium gewezen op de nieuwe problemen die voor de bergbewoners ontstaan zijn.

Het aardige is dat ook even stil gestaan wordt bij Niederers loopbaan. In de jaren '30 trok hij rond door de Zwitserse Alpen, in de zomermaanden deed hij in tabaksartikelen en in de winter was hij taalleraar. Vervolgens werd hij persoonlijk secretaris van Albert Nyfeler, een kunstenaar en fotograaf met een grote belangstelling voor volkskunde, die in het Lötschental (kanton Wallis) woonde. Zowel de volkskunde als het Lötschental hebben sindsdien hun aantrekkingskracht voor Niederer behouden. Van 1944 tot 1951 studeerde hij Romaanse talen, volkskunde en sociologie in Zürich. Hij promoveerde op een volkskundig onderwerp, *Gemeinwerk im Wallis* (1956). Na een periode in het talenonderwijs aan de Handelsschool van Zürich, volgde hij in 1964 zijn verongelukte leermeester Richard Weiss op als hoogleraar volkskunde aan de universiteit van Zürich. Niederer bleef ook nadat hij in 1980 met emeritaat ging actief in het vak. Gedurende de zomermaanden woont hij in het Lötschental, waar hij zich onder meer inzet voor het volkskundig museum in Kippel.

Het boek bevat twintig wetenschappelijke opstellen van de hand van Niederer, waaronder zijn bovengenoemde dissertatie die reeds lang niet meer verkrijgbaar was (19-88). De teksten handelen over het traditionele bestaan in de Alpen zoals Niederer dat zelf nog heeft beleefd en de sociaal-culturele problemen die voor de bergbewoners met de veranderingen in de afgelopen decennia gepaard gingen. Hij besteedt zowel aandacht aan de materiële als de immateriële cultuur, in het bijzonder komen de kwesties van lokale en regionale identiteit aan de orde. De samenstellers hebben er verstandig aan gedaan het tweede deel van Niederers belangrijke overzichtswerk over de Alpen, hier onder de titel 'Traditionelle Wirtschafts- und Kulturformen in den Alpen' voor het eerst in het Duits gepubliceerd, op te nemen (147-

264). Het biedt een uitstekende inleiding tot de alpiene volkskunde. In zijn artikel 'Volkskundliche und völkerkundliche Forschung im Alpenraum' bespreekt Niederer hoe met de komst van antropologen, halverwege de jaren '60, nieuwe vraagstellingen en meer nauwgezette methoden van onderzoek hun intrede deden. Hij pleit voor een verdere toenaadering tussen de volkskunde en de antropologie: enerzijds hebben de volkskundigen doorgaans meer oog voor variatie binnen de regio, anderzijds zijn antropologen sterker gericht op een interculturele vergelijking. De tijd van de volkskunde als een uitsluitend op de eigen natie gerichte wetenschap is voorbij, zo luidt zijn boodschap (280-286). De samenstellers wijzen er terecht op dat Niederer het traditionele leven in de Alpen niet romantiseert. Uit zijn geschriften spreekt naar mijn smaak een grote betrokkenheid met de *homo alpinus*.

Hoewel dat zeker niet de bedoeling is, zal het uitvoerige fotogedeelte (385-468) in menig een wat nostalgische gevoelens losmaken. Dit gedeelte, verzorgd en toegelicht door Klaus Anderegg, is thematisch van opzet. Het bevat voornamelijk beelden van het 'pre-industriële Wallis' (uit de periode 1890-1948) die door de keuze van onderwerpen een wat idyllische indruk maken. Anderegg is zich er wel van bewust dat dit soort van opnamen van het leven van de bergboeren in de jaren '30 tot de 'nationale iconografie' behoorden, maar hij achtte het om praktische redenen onmogelijk om de veranderingen die zich sindsdien voltrokken hebben met fotomateriaal in beeld te brengen. Ongewild komt daardoor de interne dynamiek van de betreffende dorpsamenlevingen in heden en verleden onvoldoende aan het licht. Toegegeven, de foto's van Alfred Nyfeler, Charles Krebsler, Rudolf Zingeler en Theo Frey zijn bijzonder mooi. Als ze onder jonge Zwitserse planologen en aanverwante wetenschappers een hernieuwde interesse voor de volkskunde weten te wekken, zijn de samenstellers voor dat deel in hun opzet geslaagd.

Een aanhangsel met een literatuuropgave, een bibliografie van Niederer en een uitvoerig register maken het boek uitermate bruikbaar, zowel als naslagwerk als voor iedereen die zich verder in de (Zwitserse) alpiene etnografie wil verdiepen. – Eric Venbrux.

Post, Paul. *Ritueel landschap: over liturgie-buiten. Processie, pausbezoek, danken voor de oogst, plotselinge dood.* Heeswijk-Dinther/Baarn: Uitgeverij Abdij van Berne/Gooi & Sticht, 1995. (Liturgie in perspectief, 5). 80 p., 24 ill.; f17,50; ISBN 9030408219.

Deze publikatie is de uitgebreide weergave van de inaugurele rede die Paul Post hield op 19 mei 1995 bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar liturgie en sacramententheologie aan de Theologische Faculteit Tilburg. In zijn rede gaat hij allereerst in op het brede terrein van rituele landschappen in het algemeen: de verschillende domeinen van de liturgie en de interactie daarbij tussen binnen en buiten. Bovendien worden met name de begrippen liturgie en ritueel landschap verhelderd. Vervolgens komt het eigenlijke thema van de liturgie-buiten aan de orde en wel in zes onderdelen, aangeduid als: de buitencomponent van de binnenliturgie, 'noodgedwongen' buitenvieringen, 'bewuste' openluchtliturgie, plaatsgebonden liturgie, ritens rond de dood en 'gefolkloriseerde liturgie'. Daarop volgen vier peilingen: de Nederlandse processiecultuur aan de hand van het processiepark in Dokkum, de openluchtliturgie in het kader van het bezoek aan Nederland van paus Johannes Paulus II in 1985, de jaarlijkse oogstdankvieringen in Noord-Brabant en rituelen bij een plotselinge dood.

Deze inaugurele rede betreft een onderzoeksterrein dat tot nog toe weinig is geëxploreerd en dat verwant is aan het vroegere onderzoek van Paul Post aan het P.J. Meertens-Instituut. In de liturgiewetenschap betreft het een nieuw geluid dat ongetwijfeld relevant is voor de hedendaagse liturgie. En ook methodisch is deze rede interessant omdat zij de 'klassieke' comparatieve aanpak van het liturgisch onderzoek combineert met de focus van de wisselwerking tussen cultus en hedendaagse cultuur. – Gerard Lukken, emeritus-hoogleraar liturgie en sacramententheologie, Theologische Faculteit Tilburg.

Rooijackers, Gerard. *Rituele repertoires. Volkscultuur in oostelijk Noord-Brabant 1559-1853 (Memoria. Cultuur- en mentaliteitshistorische studies over de Nederlanden, red. W. Frijhoff en H. Hoeks)*. Nijmegen: SUN, 1994. 702 p., ill., ISBN 90-6168-403-X.

Deze zowel qua omvang als qua inhoud indrukwekkende studie toont de historische volkskunde op haar best. Wie de volkscultuur in het verleden wil leren kennen of bestuderen kan niet om dit werk heen, ook al bevat het voor degenen die de eerdere publikaties van Rooijackers kennen weinig werkelijk nieuwe elementen. Helder en trefzeker omschrijft de auteur zijn onderzoeksobject en de begrippen die hij hanteert om er vat op te krijgen. De volkscultuur die hij wil bestuderen – met bijzondere aandacht voor de religieuze volkscultuur –, definieert hij heel adequaat als een stelsel van groepsculturen (culturele circuits), die beschikken over specifieke routines (gedragsrepertoires) en vaste codes (rituelen) (o.a. p. 10). Veel belang hecht hij aan het optreden van culturele (be)middelaars of tussenpersonen, die opereren op het snijpunt van twee of meer culturele circuits. En hij neemt zich voor “de wisselwerking tussen culturele circuits en overheden, zowel onderling als ten opzichte van elkaar” (11), te belichten. Hij wil dit doen voor een beperkt gebied, maar voor een lange tijdsspanne van drie eeuwen (van de oprichting van het bisdom 's-Hertogenbosch in 1559 tot de heroprichting ervan in 1853). Dat de houding van de verschillende overheden daarbij centraal komt te staan, wordt voorgesteld als een bewuste keuze van de auteur maar is in feite haast onvermijdelijk: het grootste deel van de bronnen waarin men echo's van de volkscultuur kan opvangen, zijn precies afkomstig van wereldlijke en kerkelijke gezagsdragers op uiteenlopende bestuursniveaus. Daarmee is meteen de achilleshiel van dit en soortgelijk onderzoek blootgesteld.

Met veel verve kondigt de auteur aan dat hij de ‘klassieke statische dichotomieën’ (volk/elite, onderdanen/overheid) wil omzeilen via het roos-model van elkaar overlappende culturele circuits (83) en even overtuigend zet hij zich af tegen een simpel lineair moderniseringsdenken (11). Maar deze goede voornemens verwateren bij contact met het weerbarstige bronnenmateriaal. In het corpus van zijn werk hanteert ook deze auteur impliciet of zelfs expliciet een al te eenvoudig moderniseringsbegrip en beschrijft hij meer dan één fenomeen haast uitsluitend vanuit de bipolaire optiek volk/elite of onderdanen/overheid. Weliswaar weet hij in een aantal gevallen differentiaties aan te brengen binnen de overheid (b.v. tussen de centrale overheden en lagere bestuursschelons), maar daar blijft het meestal ook bij. Uit eigen ervaring weer ik hoe aartsmoelijk het is om aan de kant van de onderdanen enige kleurschakeringen te onderscheiden. Daarom vind ik het jammer dat de auteur door de bronnen geboden kansen daartoe laat liggen. Dat is bijvoorbeeld het geval bij de bespreking van het gebruik van de kwanselbieren, waarbij naar aanleiding van huwelijk of ondertrouw een traktatie afgedwongen werd. De auteur ziet daarin slechts een bron van meningsverschil tussen gezagsdragers en onderdanen, terwijl het mijns inziens steeds meer lijkt te gaan om een meningsverschil tussen onderdanen onderling. Uitholling van de lokale gemeenschapszin en van de door de auteur terecht met de kwanselbieren in verband gebrachte ongeschreven wet van de reciprociteit of wederkerigheid? Individualisering en privatisering? Het zijn vragen die de auteur zich in dit verband niet stelt. Andere *topics* waarbij de auteur zich niet ver genoeg waagt, zijn de omgang met het heilige (waarom geen verband gelegd tussen het daarbij – reeds eerder door anderen – vastgelegde *do-ut-des*-principe (70 en 139) en de reciprociteit die veel relaties tussen mensen onderling beheerste?) en het nachtvrijen (356 e.v.: waarom niet naar een verklaring gezocht voor het ontbreken van klerikale klachten daarover in de 17de eeuw?).

Dat tussen theorie en praktijk soms een diepe kloof blijft gapen, blijkt mijns inziens ook uit de manier waarop de auteur bedoelingen en beweegredenen toeschrijft aan de participanten aan diverse rituelen. Hij vraagt zich op geen enkel ogenblik af of de betrokkenen zich wel altijd bewust zijn van de ‘oorspronkelijke’ of ‘theoretische’ of ‘wetenschappelijke’ betekenis ervan. Misschien gaven de deelnemers aan bepaalde rituelen daaraan geen andere (bewuste) betekenis dan zich met de *peer-group* eens goed te vermaken of uit te leven of zich in te schakelen in een traditie en doodeenvoudig te herhalen wat van oudsher bij bepaalde gele-

genheden gebruikelijk was. Toegegeven, het is bijvoorbeeld plausibel om het onder dwang laten drinken van urine of speeksel te duiden als een ritueel waarmee men ongewenst gedrag wil markeren (345-346). Maar voor hetzelfde geld kunnen dergelijke vernederende handelingen niet meer dan een individuele afrekening of het culminatiepunt van een louter door persoonlijke rancunes ingegeven getreiter zijn. Mijns inziens vertelt de auteur in zulke gevallen meer over hoe hijzelf, als hedendaags beoefenaar van de volkskunde, die gedragingen percipieert en evalueert, dan over de betekenis die de toenmalige participanten eraan hechtten, zoals hij ook meer zegt over hoe zij die aan de zijlijn stonden, en dan met name de toekijkende overheden, de rituelen aanvoelden, dan over wat de uitvoerders daarmee bedoelden en wat de slachtoffers daarbij ervoeren. Naar mijn smaak had de auteur bij dit alles meer kunnen nuanceren en relativeren, en ik had dat ook verwacht, afgaande op passages uit het woord vooraf en uit het tweede hoofdstuk. In de laatstbedoelde passus stelt de auteur heel lucide dat de historicus ontwikkelingen noch ontdekt noch reconstrueert, maar dat hij ze construeert of bedenkt (66). In de concrete omgang met de bronnen lijkt hij dit wel eens te vergeten, zoals hij ook de les lijkt te vergeten die men kan trekken uit het in het woord vooraf verhaalde besmeuren van de ingang van het gemeentehuis in Rosmalen anno 1994 (7-9). Dit geval, dat betrekking heeft op de daden van "een 'geestesgestoorde' inwoner, die op deze wijze protesteerde tegen het niet toegewezen krijgen van een gemeentelijke afvalbak" (9) leert namelijk dat niet alles is wat het lijkt en dat precieze contextinformatie – die voor 'faits divers' van 300 jaar geleden slechts zelden achterhaald kan worden – onontbeerlijk is vooraleer men aan het 'verklaren' slaat. Dit neemt niet weg dat vele *cases*, gedragingen en voorvallen op een geloofwaardige manier geduid worden.

Ook door zijn zelfbewuste stijl heeft de auteur kansen laten liggen. Is hij af en toe werkelijk briljant, even vaak is hij nonchalant en bijwijlen een tikkeltje arrogant. Het zwaarst til ik in dit verband aan zijn verregaande miskening van het onderzoek dat de laatste decennia verricht werd met betrekking tot de religieuze volkscultuur in de Zuidelijke Nederlanden. De overzichten die M. Cloet vijftien jaar geleden in de *Algemene Geschiedenis der Nederlanden* publiceerde, zijn zowat het enige dat hij ter zake grondig lijkt gelezen te hebben. Noch de diepgravende studies waarop de genoemde overzichten gebaseerd zijn, noch de vele studies die in de daaropvolgende vijftien jaar verschenen zijn, heeft hij verder een blik waardig geacht – ik overdrijf, maar nauwelijks –. Terecht stelt de auteur dat een niet onaanzienlijk deel van dat onderzoek zich al te veel laat inpakken door het klerikale perspectief van de gebruikte bronnen – en hij geeft er een treffend voorbeeld van op p. 305-307 –. Maar dat hij juist mijn boek over de religieuze beleving bij de leken in het 17de-eeuwse bisdom Brugge aanhaalt als een werk "waarin de belevingswereld van de leken geheel volgens kerkelijke normen en waarden wordt geïnterpreteerd" (43, n.81) is toch wel hoogst opmerkelijk. Vanuit een zelfde vooringenomenheid negeert hij ook andere Nederlands- en Franstalige studies over het religieuze leven in de vroeg-moderne Zuidelijke Nederlanden en is hij ook selectief in zijn verwijzingen naar 'Zuidnederlandse' volkskundige literatuur. Zelfs met recentere syntheses als die over de bisdommen Brugge en Gent (resp. uit 1984 en 1991) heeft hij zijn ogen niet willen vermoeien. In dezelfde optiek is het ook jammer dat hij geen consequenties getrokken heeft uit zijn vaststelling dat een van de interessante aspecten van het bestudeerde gebied is dat katholieke hervorming en calvinisering er samen onderzocht kunnen worden (13). Studies over gelijkaardige gebieden hadden in dit verband het perspectief kunnen verruimen. Ik denk bijvoorbeeld aan het boek van Robert Sauzet over de Bas-Languedoc (meer bepaald het bisdom Nîmes) en aan de studies van Bernard Vogler over de Elzas. Daarbij aansluitend verwondert het mij ook dat de auteur nergens het fundamentele werk van Keith Thomas (*Religion and the Decline of Magic*) citeert, dat hij Pieter Spiereburgs mentaliteitshistorische synthese, *De verbroken betovering*, negeert, dat hij de nochtans heel relevante studies van Herman Roodenburg over thema's als buurtleven en lichamelijke niet eens vermeldt, en dat hij in verband met de veranderlijkheid van de conceptie van heiligheid wel naar de door Stuijvenberg en Vellekoop geredigeerde bundel over de Middeleeuwen verwijst (137), maar niet naar Peter Burke's artikel, 'How to be a counter-reformation saint', in een door K. von Greyerz geredigeerde bundel uit 1984.

De lectuur van dit alles zou hem niet alleen interessant vergelijkingsmateriaal en een breder perspectief opgeleverd hebben. Het zou hem bovendien ook nog gevrijwaard hebben van een aantal vergissingen en misplaatste of nonchalant geformuleerde uitspraken. Specifiek wat de 'Zuidnederlandse' literatuur betreft, kan ik niet nalaten dit nader toe te lichten. Die literatuur zou hem bijvoorbeeld ervoor behoed hebben om *Den troost der zielen in het vagevuur*, waarover predikant Stephanus Hanewinkel het misprijzend heeft, verkeerdelijk te identificeren als *Den dobbelden zielentroost* van Franciscus van Thienen (51, 257 en 464). Mijns inziens gaat het om *Den troost der sielen int vagevier* (Gent 1572) van Cornelis Columbanus Vrancx, waarvan onder andere een Delftse en vijf Antwerpse uitgaven bekend zijn, naast een zogenaamde 'geuzeneditie'. Deze laatste werd uitgegeven in Leiden anno 1727 onder de titel *Nieuwe-kost of verandering van spys* (...) en neemt een achttal wonderlijke verhalen uit Vrancx' boekje over, telkens voorzien van spottend commentaar. Een jaar later verscheen, eveneens in Leiden, nog een vervolg. Evenzo zou een betere kennis van het 'Zuidnederlands' onderzoek de auteur behoed hebben voor de al te gemakkelijke toeschrijving van de prent *Den dans is eenen cirkel wiens middelpunt is den Duyvel* aan de norbertijn Jacques Claes (383). Hij had dan kennis kunnen maken met een Brugse versie van die prent, die waarschijnlijk ouder is dan de door hem besproken varianten ervan (waarop de op p. 640 gegeven datering van de 'oudste' prent ca. 1780 gebaseerd is, wordt niet vermeld).

Van een gebrek aan vertrouwdheid met 'Zuidnederlandse studies' getuigen verder nog beschouwingen en opmerkingen – waarbij de indruk heeft en geeft dat hij bestaande opvattingen corrigeert – over de klerikale invulling van de vrije tijd van de leken op zon- en feestdagen (265, n.71), en over een zogenaamd "vroeg voorbeeld van klerikalisering van het kerkelijk parochieleven" in verband met de benoeming van kerk- en H. Geestmeesters en de klerikale houding tegenover die mensen (159-162). Wat dit laatste betreft veralgemeent de auteur ten onrechte één goed gedocumenteerd en op zich vermeldenswaardig geval. "Vroeg" is dit voorbeeld geenszins en het etiket dat eraan gehecht wordt gaat uit van een hopeloos voorbijgestreefde opvatting van de contrareformatie – een opvatting trouwens die de auteur in een ander verband zelf afzweert –, alsof de verantwoordelijke leken zich tegenover de clerus alleen maar als brave jaknikkers gedroegen; talrijke betwistingen en processen bewijzen het tegendeel. Nog verschillende andere door de auteur behandelde *items* hadden meer tot hun 'juiste' proporties herleid kunnen worden indien hij het 'Zuidnederlands' en buitenlands onderzoek beter in zijn referentiekader verwerkt had: de benadering van de heiligen (o.a. 137 e.v.; waarbij geen expliciete aandacht gaat naar de onorthodoxe opvatting van de heiligen als zelfstandig optredende 'halfgoden'); het stimuleren van Sacraments- en Mariadevotie als poging om de 'gespecialiseerde' heilige helpers in nood te marginaliseren en het devotieleven te spiritualiseren (146); het Trentse gedragspatroon en de ermee verbonden voorbeeldfunctie die de katholieke clerus opgedrongen werden (o.a. 151 e.v.); de functie en de toestand van de kerkhoven (de auteur verwijst naar één armzalig anecdotisch bronnenuittreksel over de eerder uitzonderlijke situatie van een Vlaamse stad vol oorlogsvluchtelingen (219, n.68), terwijl het systematisch onderzoek dat ter zake voor verschillende regio's verricht werd onvermeld blijft); het fenomeen van de 'hemelsbrieven' (256); het aan katholieke zijde allerminst absolute verbod op toneelvoorstellingen tijdens zon- en feestdagen (265); de invoering van het catechismusonderricht (266); de *civil religion* (280 e.v.); de beschermende en bezwerende kracht van het kruisteken (469 en 613-615); de goddelijke en rechterlijke bestraffing van godslasteraars en de broederschappen van de H. Naam Jezus (554 e.v.); het leggen van bossen stro voor sterfhuizen (473 e.v.; ik zou niet durven beweren dat dit 'elders' alleen in tijden van epidemieën gebeurde); de devotionalia (593 e.v.) in het bijzonder het gebruik van de rozenkrans en de kruiswegdevotie (615 en 617, het belang daarvan in de 17de en 18de eeuw wordt mijns inziens onderschat om de veralgemeening ervan in de 19de eeuw te beklemtonen).

De nonchalance van de auteur resulteert verder ook nog in een aantal kleinere slordigheden, waarvan hier slechts enkele opvallende: de vermelding van Antonius-abt, waar hoogstwaarschijnlijk Antonius van Padua bedoeld is (145, laatste alinea); een kerkhof dient niet na elke vechtpartij opnieuw gewijd te worden, maar slechts wanneer er bloed gevloeid is (215);

de catechismus van Makeblijde werd niet aangenomen op het derde provinciaal concilie van Mechelen (266); dat de pastoors 'van oudsher' voor een groot deel uit de boerenstand gerecruteerd werden (378) geldt niet voor de 17de eeuw; het is niet zo dat de gelovigen slechts preventief door de kerk tegen Gods straffende hand in bescherming konden worden genomen (537; boetedoening, smeekprocessies en biddagen dienden meestal juist om de vertoornde, straffende God tot bedaren te brengen); de "*fabulis, risibus et aliis insolentibus*" [sic = insolentiis] geciteerd op p. 545 slaan niet op de prediking, maar op het oneerbiedig gedrag van de gelovigen; de bijlage III waarnaar verwezen wordt op pp. 113 (n. 60) en 115 (n.61 en 65) is nergens te bespeuren. Een andere detailkritiek betreft het radbraken van Vlaamse plaatsnamen: Ieperen (113, 450, 512 en 697) i.p.v. Ieper, Uitkerken (166 en 698) in plaats van Uitkerke, Blankenberg (683) i.p.v. Blankenberge, Aarseke (226 en 696) i.p.v. Aarsele.

Nonchalant is de auteur naar mijn aanvoelen ook in die zin dat hij Godfried Bomans' aanbeveling "schrijven is schrappen" onvoldoende ter harte neemt – al schrijft hij bijzonder vlot en al kan deze recensent misschien hetzelfde verweten worden –. Ik ben van mening dat de auteur met tweehonderd bladzijden minder even veel had kunnen zeggen en zo tegelijk een ruimer publiek had kunnen bereiken. Vrijwel alle hoofdstukken en paragrafen worden ingeleid door knappe, breed opgezette 'intro's', die de leek in het vak vlug op kruissnelheid brengen om de rest van het verhaal probleemloos te volgen. Maar meer dan eens overdrijft de auteur hier (b.v. 249 e.v.). Bovendien, en dat is storender, zijn vele paragrafen overdadig gelardeerd met voorbeelden, illustraties en citaten, die al gauw niets meer bijbrengen. Verder zorgt ook de vrij versplinterde of complexe opbouw van het boek voor breedvoerigheid. Verschillende fenomenen komen meer dan eens uitgebreid aan bod: zo b.v. de sociabiliteit van de 'jonkheid' (vnl. hoofdstukken 5 en 6, maar ook hoofdstuk 3, par. 2, en hoofdstukken 7 en 8) en het voorbeeldig gedrag dat van de katholieke clerus geëist wordt (117, 119-121, 151-185, 334, 503-511, 541-543). Dat gebeurt weliswaar meestal vanuit een enigszins ander perspectief, maar het leidt onvermijdelijk tot herhalingen, die met een andere structuur misschien vermeden of op zijn minst beperkt hadden kunnen worden. Overdreven vind ik verder nog het opnemen in voetnoot én in de bibliografie van studies waarvan de auteur slechts tweedehands, in een ander werk, kennis genomen heeft (zie b.v. 137, n.15 en 159, n.70). Vanuit de bekommernis van overzichtelijkheid betreur ik de afwezigheid van een zaakregister, want vele titels van hoofdstukken en paragrafen dekken een veel rijkere en verscheidener lading dan men op het eerste gezicht kan vermoeden. Ook een lijst van de illustraties, die overigens interessant en functioneel zijn, ware wenselijk. Tenslotte vind ik de epilooop (621-627) teleurstellend. Die biedt weinig meer dan een opfrissing van het theoretisch geraamte – overigens de grootste verdienste van het boek –, hier en daar heel magertjes gevleesd. Daarbij wordt amper recht gedaan aan het vlezige, gespierde corpus van *Rituele repertoires* en evenmin worden de bevindingen op een hoger plan getild of in een geografisch of temporeel ruimer perspectief geplaatst. – Marc Therry (Algemeen Rijksarchief Brussel)

Rotsaert, Katelijne. *Tussen Eva en Maria. De vrouw volgens de predikanten van de 17de en 18de eeuw.* Aartrijke: Uitgeverij Emiel Decock, 1992. (Historische Monografieën, 6). 210 p., ill; f41,-; ISBN 90-5364-015-0.

Deze tot een boek omgewerkte licentiaatsverhandeling van de Leuvense historica Katelijne Rotsaert verkent de opvattingen over vrouwen en vrouwelijkheid die Zuidnederlandse katholieke geestelijken (de predikanten uit de titel) aan gelovigen voorhielden. Schoolboeken en catechismuscommentaren, maar in hoofdzaak gedrukte preekboeken en onuitgegeven preken, vormen de bronnen voor dit onderzoek. Gedrukte collecties van preken van succesvolle predikanten waren vooral bedoeld voor hun minder begaafde collega's. Aangezien sommige uitgegeven sermoenboeken ook aftrek vonden in de Noordelijke Nederlanden, geeft Rotsaerts studie niet alleen een beeld van de Zuidnederlandse, maar indirect ook van de Noordnederlandse preekcultuur.

Geïnspireerd door de jonge wetenschappelijke disciplines feministische theologie en vrouwengeschiedenis vraagt de auteur zich af of er een latent anti-feminisme in de prediking te bespeuren valt en hoe geestelijken vanaf de kansel de ondergeschikte positie van vrouwen legitimeerden. Rotsaert opent met een beschrijving en kwalificatie van haar bronnen. Hoewel effect of invloed van de preken niet het brandpunt van haar analyse vormen, probeert zij toch de dubbele werking van deze normatieve bronnen te verhelderen. Enerzijds weerspiegelen de preken (iets van) de toenmalige godsdienstige en morele opvattingen van de katholieke geestelijkheid, die een van de meest toonaangevende opiniërende instanties van haar tijd vertegenwoordigde. Anderzijds beoogden geestelijken via hun predikatie handelen en denken van gelovigen te beïnvloeden. Of de sermoenen in dat opzicht enig effect sorteerden, is moeilijk te peilen. Predikanten zelf lieten zich althans kritisch uit over de aandacht die kerkgangers voor hun preken opbrachten.

In het inleidende eerste deel beschrijft Rotsaert in kort bestek de achterstelling van vrouwen in de Zuidelijke Nederlanden op juridisch en economisch gebied. Daarmee kan de lezer(es) zich een beeld vormen van de positie van vrouwelijke gelovigen die in de kerk de predikanten aanhoorden. Wat zij vanaf de kansel voorgeschoteld kregen over hun taak als vrouw, echtgenote of moeder, bleef voor een aanzienlijk deel van hen, dat onder vaak barre omstandigheden een deel van het gezinsinkomen moest verdienen, vermoedelijk niet meer dan een onbereikbaar ideaal. Dat de misogynie opvattingen van predikanten vele wereldlijke tegenhangers kennen, verheldert een korte beschouwing over denkbeelden over vrouwen in opvoedingstractaten, medische handboeken, de prentkunst en de uitlopers van de van oorsprong middeleeuwse 'Querelle des femmes'. In deze literaire polemiek werden ook wel tegengeluiden gehoord, niet alleen van de zijde van vrouwen zelf, maar ook van mannen die zich opwierpen als 'champion des femmes'.

Het tweede deel is gewijd aan drie bijbelse vrouwenfiguren, die de kanselredenaars als 'modellen' ter navolging of ter afschrikking inzetten in hun preken. Eva verpersoonlijkte alle negatieve eigenschappen, die vrouwen 'van nature' zouden bezitten: ijdelheid, morele zwakheid, hoogmoed, ongehoorzaamheid, verleidingsmacht. Maria daarentegen, wordt afgeschilderd als toonbeeld van deugdzaamheid, aan wie alle vrouwen een voorbeeld moeten nemen zonder de illusie te koesteren dat zij haar ooit zouden kunnen evenaren. De figuur van Maria Magdalena bood de predikanten de gelegenheid zowel ijdelheid en behaagzucht, als boetvaardigheid en nederigheid te benadrukken. Het vertoog in het sub-genre van de lijk- en lofredes, waarvan vooral adellijke dames het subject waren, verradt de ambivalente houding van geestelijken jegens de wereld, die het streven naar zelfheiliging maar al te gemakkelijk kon fnuiken. In nederigheid, godsvrucht, eenvoud en vrijgevigheid werden deze vrouwen voorgesteld als uitzonderlijk. Daarmee werden zij verheven tot uitzonderingen die de regel bevestigden en droegen dus feitelijk niets bij aan de correctie van het vigerende vrouw-beeld. Zij waren 'femmes fortes' die door Gods genade boven de zwakheid van hun geslacht waren verheven.

In de volgende delen bespreekt Rotsaert het vertoog van de predikanten gericht op de levensstadia van vrouwen: als jong meisje, als echtgenote, als moeder, als weduwe, en als ongetrouwde vrouw. Deze indeling, die de identiteit van vrouwen uitsluitend in relatie tot anderen – in hoofdzaak mannen – bepaalt, voorziet de auteur in haar inleiding terecht van een kritische kanttekening. Al was de boodschap van predikanten aan vrouwen afhankelijk van hun burgerlijke staat en leeftijd, hun terechtwijzingen en aanbevelingen kwamen onveranderlijk voort uit de overtuiging dat vrouwen in moreel en intellectueel opzicht inferieur waren aan mannen. Deze inferioriteit werd keer op keer 'bewezen' met behulp van verschillende bijbelpassages of fragmenten uit de geschriften van kerkvaders en kerkleraren.

Toch hebben vrouwen in de kerk vooral naar een dubbele boodschap zitten luisteren, zo blijkt uit het slot van het boek dat gewijd is aan de opvattingen over de religiositeit van vrouwen. Het 'kerkvolk' bestond gedurende de achttiende en negentiende eeuw vooral uit vrouwen, een ontwikkeling die zich vermoedelijk reeds in de zeventiende eeuw aftekende. Sommigen zagen de aanwezigheid van vrouwen in de kerk als teken van hun bijzondere godsvrucht. En gezien hun broze natuur zou deze intense vroomheid geen geringe prestatie

zijn. De vermeende goedgelovigheid, die hun als Eva's erfgenamen in de vrouwelijke lijn wordt aangewreven, blijkt ook in hun voordeel te pleiten. Daarom had God hen namelijk, zo dachten enkele predikanten, als eersten laten getuigen van de verrijzenis van Zijn zoon. Anderen beklemtoonden echter dat frequente kerkgang en intensieve sacramentele praktijk ook tekenen van schijnheiligheid konden zijn. Waarlijk vrome vrouwen waren zij die hun vrouwelijke natuur hadden afgezworen en zich als maagden toelegden op het streven naar volmaaktheid.

Rotsaert concludeert dat de zeventiende- en achttiende-eeuwse predikatie inderdaad als latent anti-feministisch te bestempelen valt, al hebben de misogynne uitspraken van de achttiende-eeuwse kanselredenaars veel van de scherpte van hun voorgangers verloren. De vraag of de vroegmoderne prediking als latent anti-feministisch gekarakteriseerd kan worden, lijkt mij weinig vruchtbaar, nog even afgezien van wat er onder anti-feministisch verstaan moet worden in een historische context waarin het begrip 'feminisme' nog onbekend was. Door de opvattingen van de predikanten als anti-feministisch af te doen, maakt Rotsaert de spanning tussen prediking als bestanddeel van een normeringsproces en de geleefde praktijk van *zowel* geestelijken als vrouwen onzichtbaar. Preken geven niet zozeer een beeld van *vrouw-zijn*, zoals zij veronderstelt, maar eerder van *vrouw-worden*, van een beoogd socialisatie-proces volgens de normen die kerk en geestelijkheid daarvoor hanteren.

Als indicatoren voor het gedrag van vrouwelijke gelovigen of clerici zijn preken natuurlijk weinig betrouwbaar. En het gaat Rotsaert naar eigen zeggen ook niet om gedragingen. Toch gaat zij er op basis van de onderzochte preken soms vanuit dat vrouwen door hun optreden werkelijk aanleiding gaven tot clericale tirades tegen de zwakheden van hun sekse. Bovendien lijkt zij overtuigd dat de vrouw-onvriendelijkheden die seculariëren en reguleren vanaf de kansel debiteerden, maatgevend waren voor hun omgang met vrouwelijke gelovigen. Behoorde een predikant niet een leeuw op de preekstoel te zijn, en een lam in de biechtstoel? De kwantitatieve feminisering van de religie die tot slot van het boek geconstateerd wordt, was vermoedelijk eerder een uitvloeisel van de biechtcultuur dan van de preekcultuur. Hoewel tot dusver steeds het repressieve karakter van de biecht in historisch onderzoek beklemtoond wordt, verdienen biecht en biechtvaders als ondersteunende en bevestigende instantie in vrouwenlevens meer aandacht.

Iets meer inhoudelijke informatie over de theologische en retorische scholing die de predikanten genoten, was welkom geweest. In hun betogen tonen zij zich schatplichtig aan de van oorsprong middeleeuwse scholastiek die hun opleiding domineerde en daarmee zijn zij late representanten van een oude en beproefde misogynne traditie. Vrouwen behoorden op grond van de scheppingsorde en hun 'natuur' aan mannen onderworpen te zijn, naar de overtuiging van middeleeuwse godgeleerden, die weer voortborduurden op stellingen van vroeg-christelijke auteurs. Ook de korte biografieën van de predikanten hadden hier en daar best wat uitgebreider gemogen. Van de jezuïet Franciscus Coster(us), die weinig overtuigend als 'de 'ergste' inzake anti-feminisme' (203) wordt bestempeld, verzuimt de auteur te vermelden dat hij driemaal de functie van provinciaal van zijn orde bekleedde, tweemaal in de Nederlanden en eenmaal in de Rijnprovincie. Coster geldt ook als de verbreider van de Maria-congregaties in de Nederlanden, vrome en vaak ook invloedrijke verenigingen voor leken en geestelijken die kerkelijke hervormingen in de praktijk brachten en propageerden. Vergelijkt de auteur, als zij de preken van deze markante figuur uit de eerste jezuitengeneratie vergelijkt met die van geestelijken die aanzienlijk minder toonaangevende posities bekleedden, geen appels met peren?

De boodschap van vroegmoderne predikanten aan het adres van vrouwen was niet nieuw. Ondanks haar discutabele vraagstelling weet Rotsaert hun visies inzichtelijk te maken in een helder en vlot geschreven betoog, gelardeerd met saillante citaten. – Marit Monteiro, Nijmegen.

Samen wonen, samen werken? Vijf essays over de geschiedenis van arbeid en gezin. Onder redactie van Michiel Baud en Theo Engelen. (N.W. Posthumus Reeks, 4). Hilversum: Verloren, 1994. 179 p., 2 fig.; f34,-; ISBN 90-6550-503-2, ISSN 0929-9742.

In de afgelopen twintig jaar heeft de gezinsgeschiedenis zich ontwikkeld van een betrekkelijk saai specialisatie aan de zijlijn van de historische en sociale wetenschappen tot een belangrijk en hevig bediscussieerd sociaal-historisch onderzoeksterrein. Deze ontwikkeling heeft met name in de Verenigde Staten, Engeland en de Duitssprekende landen geleid tot een ware explosie van de gezinsgeschiedenis. Nederland bleef op dit terrein ver achter. Dit gegeven vormde ongetwijfeld een van de motieven om in 1993 aan het N.W. Posthumus Instituut, het postdoctorale instituut voor economische en sociale geschiedenis, het onderzoeksprogramma 'Veranderende arbeidsverhoudingen' te starten. Dit onderzoeksveld is zo ruim dat het in principe de hele wereldgeschiedenis kan omvatten. In de bundel *Samen wonen, samen werken?* is vanuit één invalshoek, die van de *gezinsarbeid*, een eerste verkenning gepresenteerd. Deze rondgang beperkt zich voornamelijk tot een samenvatting van de historiografie van de gezinsgeschiedenis. Dit is geen sinecure. Vandaar dat er gekozen is voor een vijftal min of meer thematische artikelen waarin het centrale thema, de *gezinsarbeid*, vanuit een speciale optiek bekeken en beschreven wordt; een woord vooraf en een uitgebreid nawoord van beide redacteurs en een uitvoerige literatuurlijst completeren de bundel.

Michiel Baud buigt zich over de definitie van het kernbegrip 'gezin'. In een doorwrochte bijdrage, waarin hij zich niet beperkt tot een louter Europacentrische benadering, komt hij tot de conclusie dat bij een comparatieve aanpak een flexibele definitie noodzakelijk is. Anders is een terugvallen op simpele schema's onvermijdelijk, met als gevolg het negeren van specifieke historische situaties en regionale uitingsvormen (11-33). Ad Knotter geeft een kritische beschouwing van het concept *family economy*. In een helder en boeiend artikel komt hij tot een opzienbarende conclusie. De notie van het pre- en proto-industriële gezin als coöperatieve eenheid van productie in de onmiddellijke omgeving van het huis is onhoudbaar. Uit zijn rondgang door de literatuur – de overdonderende hoeveelheid moet elke aspirant-onderzoeker wel afschrikken – blijkt dat er al vanaf de zestiende eeuw een grote differentiatie van arbeid bestaat, zowel tussen gezinnen als binnen gezinnen (35-71).

Ook Theo Engelen rekent met enkele ingeburgerde theoretische constructies af. Hij plaatst grote vraagtekens bij de veronderstelde nauwe relatie tussen de demografische transitie en de gelijktijdig optredende economische transformatie. Hij keert zich duidelijk tegen de economisch-deterministische benadering en kent een grote(re) invloed toe aan de faktor cultuur/mentaliteit (73-96). Jan Kok behandelt vervolgens de vraag of bestudering van individuele levenslopen inzicht kan verschaffen in collectieve strategieën. Hij komt uiteraard tot een bevestigend antwoord (97-121).

Bij het vijfde artikel, Michiel Bauds tweede in deze bundel, raakte ik het spoor bijster. In deze bijdrage vormt de herverdeling van het inkomen de insteek. Baud belicht de specifieke vorm van herverdeling die het gevolg is van migratie. Naar zijn opvatting kan zo inzicht verkregen worden in de duurzaamheid en het aanpassingsvermogen van familiernetwerken. Hij baseert zijn verhaal voornamelijk op (hedendaagse?) onderzoeksresultaten uit Latijns-Amerika en Afrika. Ik slaagde er niet in om dit essay als een verlengde van de overige te zien (123-147).

Ik zie wel het verband met de verantwoording van het onderzoeksprogramma 'Veranderende arbeidsverhoudingen' in het voorwoord. Ik citeer daaruit: "De ongelijke en ongelijktijdige ontwikkeling van arbeidsverhoudingen op wereldniveau is één van de grote thema's van onze tijd. Het is cruciaal voor ons begrip van de ingrijpende veranderingen die zowel de westerse als de niet-westerse samenlevingen hebben doorgemaakt. Het werpt licht op de steeds wisselende relaties tussen de verschillende economische sectoren en gebieden, op de verhoudingen tussen de klassen en de vorming van sociale identiteiten, op de verhouding tussen de seksen en generaties en op de positie van migranten en 'minderheidsgroepen'. Tenslotte biedt het thema perspectief aan de analyse van de regionale migratiestromen uit het verleden en de wereldwijde migratiestromen die de huidige wereldeconomie kenmer-

ken." Hoezo veel hooi op de vork genomen? Zeker indien het pleidooi van enkele auteurs in deze bundel (Kok en Engelen) ter harte wordt genomen. Zij breken een lans voor bestudering van de problematiek op micro-niveau, dat wil zeggen op het niveau van het individu. Op zich is het natuurlijk te prijzen dat bij de opzet van onderzoeksprogramma's mede gelet wordt op de maatschappelijke relevantie van het te verrichten onderzoek, maar ik vrees dat dit in dit geval als een verstikkend dwangbuis werkt.

Uit de bijdragen aan de bundel *Samen wonen, samen werken?* blijkt duidelijk dat de economisch-deterministische verklaringswijze zijn langste tijd heeft gehad. Er is nadrukkelijk gewezen op de belangrijke invloeden van andere factoren, met name de sociale en culturele omstandigheden. Daaruit vloeit voort dat de klassieke kwantitatieve benadering van de gezinsgeschiedenis aangevuld moet worden met een kwalitatieve aanpak. In de bundel wordt een pleidooi gehouden om de motieven achter de te tellen kenmerken te achterhalen. Ik kan me dan ook volledig vinden in de aanbeveling aan het eind van het boek: "Het instrumentarium van de economische historici zal dus uitgebreid moeten worden met meer cultuur-historische en antropologische methodieken." – Cor G.W.P. van der Heijden, Hulsel.

Unwrapping Christmas. Edited by Daniel Miller. Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press, 1993. 239 p., ill.; ISBN 0-19-827903-5.

Zo'n twintig jaar geleden was ongetwijfeld het werkwoord 'ontmaskeren' gebruikt in de titel van deze bundel studies over de hedendaagse viering van kerstmis en niet 'uitpakken', dat van een positieve houding getuigt. Dit betekent niet dat de huidige verhouding tussen de vorm, inhoud en betekenis van dit feest en de kapitalistische maatschappij niet het dominante thema vormt in dit boek. De auteurs, in meerderheid antropologen, zijn er echter niet op uit deze verhouding kritisch te benaderen, maar veeleer te doordenken en te begrijpen. Zij zoeken primair naar, op het eerste gezicht verborgen, betekenissen.

Vertrekpunt in alle analyses, expliciet of impliciet, is de universeel bekende notie dat kerstmis in eerste instantie een feest is dat gevierd wordt in de kring van gezin en familie. De daar voorkomende affectieve relaties worden bij deze gelegenheid door middel van allerlei rituelen bevestigd en versterkt. Om die rituelen gestalte te geven, met name het geven van geschenken, moet evenwel een beroep gedaan worden op de mogelijkheden die de buitenwereld, de consumptiemaatschappij, daartoe biedt. Getuige de vele klachten over het materialisme dat de kerstviering kenmerkt, wordt dit tegelijkertijd als problematisch ervaren. Hoe is deze ambivalentie te verklaren? Is er wel sprake van ambivalentie? In een viertal bijdragen wordt deze problematiek benaderd met de commercie als invalshoek, in nog eens vier andere vooral vanuit de vormgeving van het kerstfeest zelf; beide benaderingen lopen vanzelfsprekend in goeddeels elkaar over. In hun visie op de onderlinge verhouding tussen gezin en samenleving tijdens kerstmis leggen de verschillende auteurs twee accenten: sommigen erkennen het bestaan van een tegenstelling tussen beide sferen – daarin ligt voor hen zelfs de essentie van kerstmis –, anderen menen dat beide vrijwel naadloos in elkaar overlopen.

James G. Carrier, behorend tot de eerste groep, wil het kopen van kerstgeschenken in winkels niet beschouwen als een lastig, maar helaas onvermijdelijk onderdeel van kerstmis in de Verenigde Staten. Het winkelen vormt juist de essentiële voorwaarde die het feest mogelijk maakt. Goederen worden door de aankoop gekozen, toegeëigend, en getransformeerd van iets vreemds en anoniems tot een persoonlijk geschenk. Door deze handeling, die de betekenis van objecten verandert, kan de eigen wereld van het gezin pas gestalte krijgen en de grens en het verschil met de buitenwereld zichtbaar gemaakt worden (55-74). De visie van *Daniel Miller* komt hiermee nauw overeen. Op Trinidad wordt tijdens kerstmis niet zozeer geld uitgegeven aan geschenken als wel aan het opknappen van het eigen huis en de aanschaf van nieuw meubilair. Dit is geen materialisme, maar veeleer de tegenhanger daarvan: een culturele strategie waarin door middel van goederen afstand geschapen wordt tot de buitenwereld, het ideaal van de huiselijkheid vormgegeven wordt en de goede onderlinge verhoudingen tussen de bewoners van het huis symbolische expressie krijgt. De kerstviering in deze

vorm wordt bovendien ervaren als typisch Trinidads (134-153). In dezelfde geest beschouwt *Adam Kuper* de Engelse kerstmis als een 'time out', de constructie van een alternatieve wereld, die bestaat bij de gratie van een reeks tegenstellingen tot de alledaagse werkelijkheid. Tijdens kerstmis wordt er niet gewerkt, het feest heeft thuis plaats, vrouwen vervullen een hoofdrol, men is vredig gestemd en geneigd tot liefdadigheid. Dit normatieve ideaal heeft sinds zijn ontstaan in de jaren '40 van de negentiende eeuw een constante aantrekkingskracht op mensen uitgeoefend; de vormgeving van het feest is sindsdien niet wezenlijk veranderd. De toegenomen populariteit van kerstmis kan daarom niet (alleen) voortkomen uit de behoefte een tegenwicht te bieden aan de thans afnemende betekenis van het gezin in westerse samenlevingen. Welke functie kerstmis dan wèl vervult, laat hij echter in het midden; een structurele analyse kan en wil daarop geen antwoord geven (157-175). *Brian Moeran* en *Lise Skov* laten zien dat het kerstfeest in Japan, althans in de sterk aan de Japanse beleving aangepaste stiling daarvan – de auteurs munten de term 'Kitschmas', een begrip dat ook elders bruikbaar kan zijn – een bijzondere functie vervult. Door elkaar dan te treffen en geschenken te geven, creëren koopkrachtige jongelui voor zich een eigen sociale ruimte, onderscheiden van die van ouderen, gezinnen en de gemeenschap als geheel. In deze zin staat het westerse kerstfeest tegenover bijvoorbeeld het Taoïstische en Shintoïstische nieuwjaarsfeest, waarin de banden met de gemeenschap juist centraal staan. De auteurs benadrukken dat sturing door de commercie en het daarop inspelen door jongelui een onontwaarbaar proces van aanpassingen en van geven en nemen vormt, dat bovendien steeds doorgaat (105-133).

Tot de tweede groep valt *Russell W. Belk* te rekenen. Anders dan Carrier ziet hij geen tegenstelling tussen kerstmis en commercie: hij vindt het vanzelfsprekend dat in een consumptie maatschappij als de Verenigde Staten consumptie (het kopen van cadeaus, versieringen, voedingswaren) de culturele gedragsvorm is waarin mensen hun gevoelens uiten. Cultuur en materialisme liggen voor hem eenvoudig in elkaars verlengde (75-104). *Mary Searle-Chatterjee* geeft een beschrijving van voorstellingen op kerstkaarten en van de wijze waarop met behulp van deze kaarten en van geschenken in Engeland relaties tussen het gezin en de omringende samenleving onderhouden worden. Zij beschouwt dit als niet meer dan een effectieve strategie, waarmee op geen enkele wijze – en daarmee in directe tegenspraak met de opvatting van Kuper – iets als een alternatieve werkelijkheid wordt gecreëerd (176-192). *Orvan Löfgren* neemt min of meer een tussenpositie in. Kerstmis is in Zweden inderdaad een onallegaars verschijnsel, maar vooral in deze zin dat spanningen tussen individuen, generaties of sociale klassen, die doorgaans onder de oppervlakte blijven, tijdens het feest juist in verhevigde vorm tot uitdrukking kunnen komen. Van buitensluiting van de samenleving kan dan geen sprake zijn (217-234). *Barbara Bodenborn* illustreert ditzelfde verschijnsel met een ander voorbeeld. Tijdens de gezamenlijke viering van het kerstfeest in een stadje in Alaska staat de beleving van de gemeenschappelijke (Eskimo-)identiteit dermate centraal, dat de gezinsbanden tijdelijk hun betekenis verliezen (193-216).

De vraag naar het waarom van de ambivalente gevoelens rond kerstmis wordt in beide genoemde benaderingen niet echt opgelost: in de eerste worden die erkend, in de tweede ontkend. De redacteur van de bundel, Daniel Miller, is zich hiervan duidelijk bewust. In zijn inleiding probeert hij beide perspectieven te verzoenen door ze als het ware te comprimeren. Zijn stelling is, na een exposé over Romeinse feesten in de vierde eeuw, het middeleeuwse carnaval en feesten op Trinidad in de vorige en deze eeuw, dat winterfeesten in potentie zowel op het gezin als op de samenleving c.q. de economie gericht kunnen zijn. Deze functies kunnen zich, afhankelijk van de mate waarin een samenleving zich al dan niet bedreigd voelt, verzelfstandigen, waardoor zich onmiddellijk het probleem voordoet van de verhouding tot de andere, complementaire tendens. Dit verschijnsel doet zich thans voor bij de gerichtheid op het gezin tijdens kerstmis (3-37). Ter ondersteuning van wat hij een 'theorie' over kerstmis noemt, heeft hij een artikel uit 1952 van *Claude Lévi-Strauss* opgenomen. Op grond van structurele overeenkomsten tussen onder andere de Romeinse Saturnalia en een feest van bepaalde Pueblo-Indianen stelt de auteur dat geschenken aan kinderen met kerstmis eigenlijk geschenken aan de doden zijn, die zowel te vriend als op een afstand

gehouden moeten worden (38-51). Deze totaal verouderde interpretatie – het is onbegrijpelijk dat Lévi-Strauss heeft ingestemd met een herdruk – beschouwt Miller als een illustratie van zijn opvatting over het principiële dubbelzinnige karakter van het kerstfeest.

De verdienste van deze bundel is dat getracht wordt bepaalde visies op kerstmis naar voren te brengen. Men kan er evenwel niet omheen vast te stellen dat in verscheidene bijdragen het hoge abstractieniveau van de interpretatie omgekeerd evenredig is aan de diepte van het bronnenonderzoek of de omvang van de documentatie. De auteurs baseren zich veelal op literatuur, cijfers of een beperkt corpus van reclamemateriaal, advertenties en beschrijvingen van of herinneringen aan het feest. De bijdragen over Trinidad en Alaska zijn het resultaat van veldwerk en maken daardoor een meer solide indruk; ze zijn echter voor wie in het westerse kerstfeest is geïnteresseerd wat minder relevant. Al ontbreken in alle bijdragen passages niet waarin opmerkingen worden gemaakt over de historische ontwikkeling van het kerstfeest, het accent ligt toch op een synchrone benadering, zowel in de betekenis van los van de tijd als hedendaags. Met uitzondering van de bijdrage van Löfgren, die boeiende citaten geeft, blijft merkwaardigerwijs in deze overwegend antropologische bundel, de betekenisgeving door de participanten zelf goeddeels op de achtergrond. Het boek gaat vooral *over* hen. Nu bestaat de zin van antropologisch onderzoek inderdaad in belangrijke mate uit het blootleggen – uitpakken! – van betekenissen waarvan de participanten zich zelf niet of onvoldoende bewust zijn. En daarvoor moeten bovendien vaak abstracte modellen te hulp worden geroepen, zoals Miller aan het eind van zijn inleiding benadrukt. Voor wie meer empirisch is ingesteld, en vooral belangstelling heeft voor veranderingen en verschillen, valt de waarde of bruikbaarheid van deze interpretaties op grond van het gepresenteerde materiaal echter niet gemakkelijk vast te stellen. Het is opvallend dat Löfgren, die tevens volkskundige is, als enige daartoe wel duidelijk aanknopingspunten biedt, althans in de opbouw van zijn artikel. Deze bundel als geheel zou men kunnen beschouwen als leverancier van een aantal hypothesen of aandachtspunten die bij verder empirisch onderzoek van dienst kunnen zijn. Daarna is hun waarde, met name de relatieve betekenis van beide eerder genoemde gezichtspunten, ongetwijfeld beter te bepalen. – John Helsloot.

Volksmedizin in Nordwestdeutschland. Heilmagnetismus – 'Besprechen' – Erfahrungsheilkunde. Herausgegeben von Günter Wiegmann. Mit Beiträgen von Annette Gravert, Adelheid Hüffer, Beate Schubert und Günther Wiegmann. Münster/New York: Waxmann, 1994. (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 83). 253 p., tab., crt.; DM 38,-; ISBN 3-89325-234-7, ISSN 0724-4096.

Deze bundel, een vervolg op het eveneens door Wiegmann geredigeerde *Volksmedizin heute* (1987) bevat drie bijdragen die respectievelijk ontstaan zijn uit een dissertatie (uit 1991), een dissertatie (uit 1945) en een doctoraalscriptie (uit 1992). Annette Gravert schrijft over hedendaagse magnetiseurs (1-109), Adelheid Hüffer (inmiddels ver in de zeventig) vat de resultaten van haar enquête naar 'volksgeneeskunde' samen (111-169) en Beate Schubert bewerkt de antwoorden op een vragenlijst uit 1933 over strijkers (171-239). Elk hoofdstuk heeft zijn eigen inhoudsopgave. Alleen de bibliografie is gemeenschappelijk. De redacteur van de bundel draagt zorg voor een beknopte inleiding, alsme de voor enkele meer algemene overpeinzingen in het laatste hoofdstuk. De eigenlijke redactie is gevoerd door de afgestudeerde Elke Berner, die alleen aan het einde van de inleiding bedankt wordt, maar kennelijk niet op de titelpagina mocht prijken.

Magnetiseren ter genezing van ziekten is in Duitsland verboden. Alleen met een diploma als 'Heilpraktiker' kan men zich van vervolging vrijwaren. Dit is volgens Gravert de reden dat ze, in het gebied tussen Kiel en Saarbrücken, maar dertien magnetiseurs heeft gevonden die tot een interview bereid waren. De repressie van het magnetisme heeft zelfs de oprichting van beroepsverenigingen en beroepsopleidingen verhinderd, zodat iedere individuele praktijk een eigen vorm en inhoud heeft aangenomen en doorgaans in combinatie met een andere geneeswijze wordt uitgeoefend. De redenen voor de selectie van die dertien magnetiseurs worden in het verslag van het 'empirisch onderzoek' evenwel niet verduidelijkt

(er werden 20 gezeggers geïnterviewd; waarom vielen er zeven af; wie werden als magnetiseur opgevat en wie niet?). Vanuit Nederlands gezichtspunt mag de oogst uitermate gering zijn (hier zijn magnetiseurs gewoon in de Gouden Gids te vinden), in kwalitatief opzicht biedt zo'n bestand mogelijkheden tot diepgravende analyses. (Gravert is overigens verkeerd ingelicht over de Nederlandse wetgeving en zal verbaasd zijn als ze verneemt dat de toepassing van die wetten ooit leidde tot het vertrek van Nederlandse magnetiseurs naar Duitsland). Zo stelt de schrijfster dat de beleving van de ruimte waarin de patiënt bij een consult terecht komt van groot belang kan zijn voor verdere contacten met een gezegger. Over dit intrigerende punt geeft ze haar eigen indrukken weer; antwoord van de patiënten zelf moet ze veelal ontberen. Ze krijgt nauwelijks klanten te spreken van die gezeggers die ze heeft ondervraagd – ze wilde ver van huis ook niet altijd blijven rondhangen om bezoekers te interviewen maar ging in plaats daarvan liever verder naar de volgende gezegger. In één geval mag ze de (natuurlijk positieve) bedankbrieven inzien. Als ze met hulp van bekenden in Emsland wel een behoorlijk aantal patiënten zover krijgt haar vragenlijst af te werken, krijgt ze weer geen toegang tot de gezeggers (die overigens geen magnetiseurs geweest lijken te zijn). Ook bezoekt ze een Duitse magnetiseur in 's-Heerenberg, waar ze niet verder komt dan de parkeerplaats zodat ze een nieuwe methode moet introduceren om nog iets te weten te komen en drie dagen lang nummerborden noteert. Die geven vervolgens een redelijke indicatie van de geografische reikwijdte van 's mans aantrekkingskracht in Duitsland maar zeggen uiteraard niets over het hoe en waarom van de keuze voor nu juist deze gezegger.

Zo'n reeks van tegenslagen kan de onderzoekster bezwaarlijk zelf aangewreven worden, al kan men zich afvragen waarom ze de mislukte interviews niet gethematiseerd heeft. Wel had ze meer moeite kunnen doen om de historische dimensie meer inhoud te geven. Nu blijft ze steken in een wankele vergelijking tussen de activiteiten van Franz Anton Mesmer rond 1800 en de situatie zoals ze die in 1986 en 1987 in West-Duitsland heeft aangetroffen. Het is nauwelijks verbazingwekkend dat er inmiddels veranderingen zijn opgetreden in de toepassing van het magnetisme. Zonder inzicht in de tussenliggende ontwikkelingen zijn daar evenwel geen redelijke uitspraken over te doen. Klaarblijkelijk werd er toch al niet te veel gewicht aan gehecht want een overzicht van studies over het magnetisme dat wel in de oorspronkelijke dissertatie was opgenomen, is weggelaten uit de nu afgedrukte versie. Aangezien de desbetreffende titels wel in de literatuurlijst zijn opgenomen is vast te stellen dat het aantal negentiende-eeuwse publikaties (drie, mogelijk vier) toch te gering was om de praktijk van het toenmalige magnetisme te kunnen volgen.

Met het na een halve eeuw eindelijk afdrucken van het grootste deel van Adelheid Hüffers dissertatie wordt een bron ontsloten voor onderzoek naar volksgeneeskunde. Beweert Wiegemann. Het resulterende hoofdstuk in de bundel toont goed aan voor welke problemen de tegenwoordige onderzoeker wordt gesteld die ouderwets 'volksgeneeskundig' materiaal wil gebruiken. Je komt alles te weten over de gangbare geneesmiddelen in de Westfaalse plaatsen (behalve over degene die een officieel of commercieel tintje hadden), maar meer dan opsommingen en anekdoten zijn het niet. Iedere verwijzing naar gebruikers, keuzes, of omstandigheden ontbreekt, evenals verklaringen voor de relatie tussen middelen en ziektes. Wiegemann heeft de kans laten liggen te laten zien hoe deze (tweede hands) gedecontextualiseerde informatie weer nuttig te maken is en meer kan worden dan louter bladvulling.

Het derde hoofdstuk gaat over strijkers. Wiegemann heeft een studente de antwoorden op vraag 185 van de Duitse volkskundeatlas op een rij laten zetten en concludeert vervolgens dat het gebruik ten oosten van de Weser veel sterker verbreid is dan aan de westkant. Hij schrijft dit toe aan de innoverende, moderniserende invloeden uit Nederland. Op z'n vriendelijkst geformuleerd is dit natte-vingerwerk (wat onder meer benadrukt wordt door de verwijzing naar een artikel over Duitsers die een Nederlandse duivelbanner bezochten, wat mij tegen zijn stelling lijkt te pleiten). Enige bekendheid met de Nederlandse situatie aan het begin van deze eeuw (die helaas nog niet in een handzaam overzichtsartikel beschreven is) had zeker tot terughoudendheid geleid. Tevens toont een dergelijke speculatie het deficit van de geografische methode in de handen van een volkskundige als Wiegemann. Het betreft

wederom zaken die niet, of niet genoeg in overweging zijn genomen, zoals een (eventueel steekproefgewijze) toetsing en aanvulling van de antwoorden op de vragenlijst aan de hand van plaatselijke literatuur. Wanneer de antwoorden desondanks als betrouwbaar en volledig zijn aan te merken, had tenminste het geslacht van de strijkers nader bekeken kunnen worden. In Duitsland waren het namelijk hoofdzakelijk vrouwen. In vergelijking met Nederland, waar mannelijke strijkers ver in de meerderheid waren, is dat bijzonder. Als er invloed van Nederland zou zijn uitgegaan, had dat zichtbaar moeten zijn aan een groter percentage mannelijke strijkers in het grensgebied. Zelfs als er geen duidelijk regionaal onderscheid op basis van geslacht is waar te nemen, had toch geprobeerd kunnen worden het overwicht van vrouwen te verklaren. De geografische verspreiding van een bepaald type genezer of genezeres lijkt mij afhankelijk te zijn van de wisselwerking tussen de vraag naar en het aanbod van concurrerende geneesmethoden. Bij iedere verklaring zal daar rekening mee gehouden moeten worden. Ofwel, het is weinig zinvol tijd en energie te besteden aan de uitwerking van details die toch geen enkel patroon opleveren – hoewel dat binnen de empirische volkskunde natuurlijk ook een resultaat is – en geen aandacht te schenken aan de activiteiten, verspreiding en populariteit van andere genezers. Dit raakt de kern van de Münsterse volksgeneeskunde.

De drie stukken hebben bijzonder weinig met elkaar gemeen. Er wordt zelfs niet verteld waarom magnetiseurs verschillen van strijkers. Wiegelmann verontschuldigt zich voor het gebrek aan coherentie met het argument dat er vanuit verschillende vraagstellingen en dientengevolge met verschillend materiaal is gewerkt. Zijn poging om toch enkele dwarsverbindingen aan te geven mislukt dan ook jammerlijk. In de enquête uit 1943 werd nauwelijks aandacht besteed aan het 'bespreken' van ziektes. In die uit 1933 werd alleen naar het voorkomen van strijkers gevraagd en niet naar hun populariteit. De praktijk van de vanuit Nederland operende magnetiseur lijkt patiënten aan te trekken vanuit het gebied waar weinig gestreken werd. Deze door Wiegelmann zelf aangedragen voorbeelden, die voornamelijk de slechte coördinatie van het project illustreren, doen hem concluderen dat de studie van de volksgeneeskunde in midden-Europa nog weinig ontwikkeld is (waarom niet west-Europa, of gewoon Europa?). De vraag is of deze bundel dat euvel verhelpt, want Wiegelmann laat bijvoorbeeld na relaties tussen de drie bijdragen aan te geven op het niveau van de 'volksgeneeskunde', terwijl ze toch onder die noemer zijn samengebracht. Typerend voor de Münsterse benadering van 'volksgeneeskunde' is Graverts constatering dat het magnetisme door leken wordt uitgeoefend en *dus* tot het domein van de volksgeneeskunde behoort. Ze merkt op dat volkskundigen tot nu toe nauwelijks aandacht aan het magnetisme hebben besteed, maar vergeet uit te leggen dat dit komt omdat vorige definities van 'volksgeneeskunde' het magnetisme uitsloten. Het onderwerp 'volksgeneeskunde' mag in Münster als veranderlijk worden beschouwd, maar niet omdat de wijze waarop ernaar gekeken werd veranderde. In de optiek van Wiegelmann en zijn studenten is volksgeneeskunde autonoom en niet afhankelijk van dominante ontwikkelingen in de medische professie. In Graverts beschrijving ontbreekt zodoende iedere concrete verwijzing naar de houding van overheid en artsen ten aanzien van magnetiseurs. (Een van hen heeft de kranteberichten over zijn vervolging als trofeeën aan de muur gehangen, maar meer komt de lezer daarover niet te weten). Evenmin blijkt in de bijdrage van Schubert inhoeverre strijkers bestreden werden door officiële geneeskundigen. Het enige element dat de drie onderwerpen had kunnen binden schittert door afwezigheid. Nieuwe zienswijzen op 'volksgeneeskunde' zoals geformuleerd door Hermann Bausinger, Jutta Dornheim, of door de Deense Birgitte Rørby, zijn Münster gepasseerd.

Waar Wiegelmans invloed op de laatste twee hoofdstukken doorslaggevend is, is het moeilijk de punten waarop Gravert faalt niet eveneens aan hem toe te schrijven; haar dissertatie kwam per slot van rekening onder zijn verantwoordelijkheid tot stand. Zijn aanwezigheid is, met andere woorden, zo prominent, dat je benieuwd wordt naar Münsters werk dat buiten hem om is geproduceerd. – Willem de Blécourt.