

Boekbesprekingen

Demonische zinsbegoochelingen en methodologische manco's

Naar aanleiding van:

Duivelsbeelden. Een cultuurhistorische speurtocht door de Lage Landen. Gerard Rooijackers, Lène Dresen-Coenders en Margreet Geerdes (ed.). Baarn: Ambo, 1994. 443 p., ill.; f 59,50; ISBN 90 2631 305 5.

Duivels en demonen. De duivel in de Nederlandse beeldcultuur. Petra van Boheemen en Paul Dirkse (ed.). Utrecht: Museum Het Catharijneconvent, 1994. [Catalogus bij de gelijknamige tentoonstelling in Museum Het Catharijneconvent van 27 maart t/m 26 juni 1994]. 152 p., ill.; ISBN 90 7124 015 0.

Als kind ging ik vrijwel elke zomervakantie bij mijn grootouders in Tilburg logeren. Het ging mij dan niet zozeer om de befaamde grote kermis aldaar, maar om de boekenkast van mijn opa en dan vooral om de ingebonden jaargangen van *De Engelbewaarder*, een katholiek jeugdblad waar in de jaren dertig een van mijn ooms op geabonneerd was geweest. Dit tijdschrift bood iets wat rond 1960 televisie en verantwoorde jeugdliteratuur zeker niet brachten: onvervalste horror. De redactie van *De Engelbewaarder* was kennelijk van mening dat zij de jeugdige lezers erg bang moest maken teneinde ze op het juiste pad te houden. Dus nam zij in haar blad ijzingwekkende verhalen op waarin telkens weer de vreselijkste duivels er bijna in slaagden sympathieke jonge helden in het allerdiepste verderf te storten. Gelukkig konden de bedreigde jongens zich altijd net op het nippertje redden, meestal door op het kritieke moment een reddend kruisteken te maken. De *Okki* en de *Taptoe*, de jeugdbladen die in mijn tijd de plaats van *De Engelbewaarder* hadden ingenomen, waren net zo rooms maar hanteerden toch een aanzienlijk braver pedagogiek. Die bladen las ik dan ook niet, liever

luisterde ik naar kapelaans en paters die tijdens de godsdienstles nog wel van die bloedstollende verhalen vertelden. Zo werd mij bijvoorbeeld duidelijk gemaakt dat ik nooit met andersdenkenden om moest gaan want wie weet zou ik dood gaan in staat van zonde en dan zou de duivel me naar de hel slepen.

De tijd waarin het veroorzaken van nachtmerries bij jonge kinderen nog een uiterst probaat opvoedkundig middel werd gevonden, ligt dus minder dan een mensenleven achter ons. Velen zullen nog een levendige herinnering hebben aan deze pedagogiek van de angst, want wie die heeft moeten ondergaan zal haar niet licht vergeten. Maar anderen zal deze helse beeldenwereld volkomen vreemd zijn. De eens zo angstaanjagende en alomtegenwoordige duivel is nu immers vrijwel verdwenen uit het openbare leven.

Het was daarom een goede gedachte van het Catharijneconvent in Utrecht om in 1994 de tentoonstelling *Duivels en demonen* te organiseren. De rol van de duivel in de Nederlandse beeldcultuur stond daarin centraal. Ter begeleiding van die expositie werd door het museum een boek annex catalogus uitgegeven. Het museum werd tot deze onderneming geïnspireerd door Lène Dresen-Coenders, een lid van de interdisciplinaire werkgroep Demonologie, die intensief onderzoek had gedaan naar de manier waarop in het verleden over de duivel en zijn helse trawanten is gedacht. Deze werkgroep publiceerde in samenhang met de tentoonstelling de bundel *Duivelsbeelden*. Deze twee boeken worden hier besproken.¹ Beide boeken zijn

I

¹ Ter gelegenheid van de tentoonstelling werden in Utrecht ook nog door 'De Paardenkathedraal' drie theaterproducties rond het thema 'duivel' opgezet en werd in het filmhuis 't Hoogt een filmweek met de duivel als thema georganiseerd, maar die activiteiten blijven hier buiten beschouwing.

rijk geïllustreerd. Vooral de catalogus heeft wat dat betreft veel te bieden in monochroom, maar *Duivelsbeelden* bevat ook een aantal kleurenafbeeldingen. Er is duidelijk grote zorg besteed aan het drukprocédé, en het resultaat is werkelijk prachtig. Het gaat hier natuurlijk ook om een onderwerp dat zich altijd al goed heeft geleend voor indrukwekkende afbeeldingen.

In *Duivels en demonen* staat zoals gezegd de wijze waarop de duivel in de iconografische traditie een rol heeft gespeeld centraal. Na een voorwoord van Henri Defoer en een algemeen overzicht van Petra van Boheemen, waarin in vogelvlucht de ontwikkeling vanaf de middeleeuwen tot nu wordt samengevat (9-45), volgen vijf thematische bijdragen. Van Boheemen beschrijft de manier waarop in de loop der eeuwen de strijd werd afgebeeld die door engelen en duivels werd gevoerd om de zielen van de stervelingen (46-58), en de wijze waarop de toegang tot de hel werd weergegeven: meestal gebeurde dat in de vorm van de muil van een monsterlijk wezen (59-73). Tanja Kootte laat zien hoe in de zestiende eeuw protestantse kunstenaars de katholieke kerk demoniseerden (74-86). De hierboven al genoemde katholieke pedagogiek en de rol van de duivel daarin als de overmachtige bedreiger van de kinderziel komen aan de orde in de bijdrage van Paul Dirkse (87-102). Marien van der Heijden sluit deze serie van vijf artikelen af met een analyse (103-113) van de rol van de duivel in Nederlandse spotprenten uit deze en de vorige eeuw. Soms figureerde hij als een reële bedreiging, vaker om te laten zien welk volstrekt onterecht beeld politieke tegenstanders volgens de tekenaar hadden van de stroming waartoe deze zelf behoorde. Het boek bevat tenslotte nog de catalogus van de tentoonstelling en verschillende registers. *Duivels en demonen* was een mooie tentoonstelling en de gelijknamige bundel biedt een goed geschreven, soms zelfs vermakelijke introductie op het onderwerp en enkele subthema's. Lezers voor wie de hele duivelskraam nog een onbekende wereld is zullen veel aan deze bundel hebben.

De redactie van *Duivelsbeelden* streefde 'een brede cultuurhistorische interpretatie' na, uitgaande 'van het antropologische cultuurbegrip'. De theologische, kunsthistorische en literaire benaderingen die het onderzoek naar het beeld van de duivel traditioneel beheersten, wees zij niet volledig af, maar zij wilde meer. Zij koos voor een interdisciplinaire

benadering, waarbij de duivel 'vanuit een historisch, antropologisch, theologisch, psychologisch, kunsthistorisch en literatuurhistorisch perspectief werd beschouwd' (17). Dit ambitieuze programma mondde uit in een boek waarin niet alleen een chronologisch overzicht wordt gegeven, maar ook een soort thematisch-exemplarische methode wordt gehanteerd. In de eerste twee bijdragen beschrijft de classicus Gerard Bartelink, emeritus-hoogleraar aan de Katholieke Universiteit Nijmegen, de demonologie van het vroege christendom (21-53) en de manier waarop de duivel en de demonen in oudchristelijke geschriften werden voorgesteld (54-70). Daarna behandelt de eveneens Nijmeegse kerkhistoricus Louis Goossen een groot aantal afbeeldingen van de duivel in de middeleeuwen (71-88). Mij moet van het hart dat deze eerste bijdragen niet uitblinken in toegankelijkheid. Ware zondvloed van verwijzingen naar klassieke en middeleeuwse auteurs of kunstwerken waarbij lang niet altijd de betreffende passages of afbeeldingen van de artefacten in kwestie ter adstructie zijn opgenomen, vergen nogal wat van de lezer. Maar deze eerste drie bijdragen hebben ongetwijfeld een encyclopedische waarde.

Herman Pleij behandelt het optreden van de duivel in enkele Middelnederlandse kluchten (89-106), terwijl de kunsthistoricus Reindert Falkenburg een aantal, mogelijk als duivelafweer bedoelde, randversieringen van middeleeuwse en vroegmoderne kunstwerken bespreekt (107-122). De literatuurgeschiedenis, en dan met name het optreden van de twee duivels in *Mariken van Nieumeghen*, staat weer op de voorgrond bij Piet Eligh (123-136). Peter van der Eerden analyseert heel zorgvuldig de passages uit de *Malleus maleficarum*, het handboek voor heksenjagers uit 1487, waarin sprake is van het wegnemen van mannelijke geslachtsorganen door demonen of hun menselijke handlangers (137-167). Juist door zich te beperken tot een relatief ondergeschikt thema kan hij laten zien hoe Kramer, de schrijver van dit handboek, te werk ging en hoe hij zijn demonologie aan de ene kant gedetailleerd genoeg uitwerkte om haar tijdens een hekseryproces te kunnen gebruiken, maar aan de andere kant vaag genoeg hield om haar indien nodig aan te passen aan eventuele veranderingen in de omstandigheden.

Lène Dresen-Coenders komt in haar bijdrage (168-197) nog eens terug op een onderwerp dat

zij ook al in haar dissertatie uit 1983 behandelde: de mogelijke invloed die Jacob Sprenger, van wie vroeger werd aangenomen dat hij coauteur was van de *Malleus*, zou hebben uitgeoefend op Jeroen Bosch. Dat zou dan moeten zijn gebeurd toen Sprenger in 1483 in Den Bosch actief betrokken was bij de hervorming van het dominicaner klooster aldaar. Hoewel wij nu weten dat Sprenger geen of nauwelijks bemoeienis heeft gehad met dat boek – Van der Eerden benadrukt dat gegeven nog eens in zijn bijdrage – wil Dresen-Coenders toch haar hypothese overeind houden als zou Bosch direct of indirect door de *Malleus* geïnspireerd zijn toen hij duivelse figuren of toveressen afbeeldde. Dit resulteert in een constructie die op werkelijk flinterdun ijs is gebouwd. Om enkele voor haar betoog onmisbare stappen te zetten is Dresen-Coenders genoodzaakt om van dat wat moet worden aangetoond eenvoudig te stellen dat dit zich wel móet hebben voorgedaan. Zo móet de aandacht voor de nieuwe demonologie in Den Bosch wel zijn toegenomen door het verblijf aldaar van Sprenger (174), al had die op dat moment wel andere dingen aan zijn hoofd dan de activiteiten van heksen. Evenzo kan niet worden aangenomen dat Jeroen Bosch niets van die nieuwe inzichten wist (173-174). En wie zich er desalniettemin niet van wil laten overtuigen dat Bosch door de heksenleer was beïnvloed, is volgens de auteur 'voorin genomen' (192).

Zij laat echter zelf zien dat het helemaal niet nodig was dat Bosch aansluiting zocht bij de heksenleer van Kramer. Dresen-Coenders benadrukt dat de auteur van de *Malleus*, hoewel een vernieuwer in veel zaken, ook steunde op eeuwenoude voorstellingen. Met name de in Bosch zijn tijd al meer dan duizend jaar oude legende over de verzoeking van de woestijnvader Antonius door demonen speelde volgens haar een grote rol, zowel in de voorstellingswereld van de auteur van de *Malleus* als in die van Jeroen Bosch. Mijns inziens laat zij zelf zo de fundering van haar betoog wegsmelten. Bosch had de *Malleus* kennelijk helemaal niet nodig. Als hij iets wilde weten over demonen kon hij eenvoudig aansluiten bij een al eeuwen bestaande traditie en zo te zien deed hij dat ook!

Dat neemt niet weg dat de zestiende eeuw wel een keerpunt was in de ontwikkeling van de visie op de duivel. De Reformatie deed ook hier haar invloed gelden. Auke Jelsma, emeritus-hoogleraar

godsdienstgeschiedenis aan de Theologische Universiteit van Kampen, behandelt in deze bundel 'De duivel in de Reformatie' en gaat daarbij in op de visies van Luther en Calvijn (198-215). Ik kom daar hierna nog op terug. De Canadees Gary Waite analyseert in een heel mooie bijdrage de originele manier waarop de wederopopers, en dan vooral de Delftse glasschilder David Joris, de duivel ontdekten van alle antropomorfe aankleding en hem reduceerden tot een abstract concept van het kwaad (216-231). De opvattingen van de protestanten worden in dit boek verder niet systematisch aan de orde gesteld. De katholieken krijgen aanzienlijk meer aandacht. Charles Caspers gaat in op de veranderingen in de waardering die men in de katholieke kerk had ten opzichte van het exorcisme (286-309), Gerrit vanden Bosch behandelt de inhoud van de preken waarin Zuid-Nederlandse katholieke geestelijken in de vroegmoderne periode de duivel ter sprake brachten (310-328) en Marcel Gielis wil de invloed van de katholieke geloofsverkondiging op het volksgeloof in de streek rond Antwerpen analyseren (329-355).

Naast deze bijdragen waarin de officiële leer van de diverse confessies centraal staat, zijn er nog enkele bijdragen waarin de wijze waarop deze leer werd verwerkt aan de orde komt. Margreet Geerdes beschrijft de geschiedenis van Lena Wouters, een vrouw die in het derde kwart van de zeventiende eeuw beweerde dat zij een pact had gesloten met de duivel. De lotgevallen van deze vrouw zijn ook door anderen beschreven, maar Geerdes heeft een aantal bronnen gevonden die niet eerder werden gebruikt. Zij kon ook de opmerkingen van een van de Middelburgse predikanten die direct met deze affaire te doen hebben gehad, in haar analyse betrekken. Het is begrijpelijk dat de nieuwe informatie in haar bijdrage een hoofdrol speelt, maar het is jammer dat daardoor een belangrijk aspect van Wouters' wederwaardigheden minder aandacht krijgt. Het ging hier immers om een ongeletterde vrouw die uit vrije wil, dus zonder aan een vorm van tortuur te zijn onderworpen, stelde dat zij persoonlijke contacten onderhield met de duivel. Bronnen waarin de opvattingen die bij 'het volk' leefden over het pact en de duivel, worden beschreven zonder dat leden van 'de elite' deze aanpasten aan hun eigen inzichten, zijn er wel, maar zij zijn niet bepaald talrijk. Het is jammer dat Geerdes niet heeft nagegaan in welke opzich-

ten de visies van de bij deze zaak betrokkenen samenhangen met hun maatschappelijke achtergrond (232-258).

De antropologe Birgit Meyer is de enige die in haar bijdrage de Europese grenzen overschrijdt. Zij beschrijft hoe de Ewe, een Ghanees volk, onder wie vanaf 1847 zendelingen van de piëtistische Norddeutsche Missionsgesellschaft actief waren, westerse noties van de duivel overnamen (259-285). Meyer maakt duidelijk hoe de Afrikaanse bevolking een scala van uit Europa geïmporteerde voorstellingen verwerkte en combineerde met eigen, veel oudere opvattingen. Het laatste artikel in dit boek is geschreven door Gerard Rooijackers. Hij laat zien welke rol zogenaamde volksprenten met afbeeldingen van de duivel of van demonen speelden in Noord-Brabant in de achttiende en negentiende eeuw. Door wie werden deze goedkope beeldrasters geproduceerd, welke invloed hadden zij op degenen die ernaar keken en welke tradities beïnvloedden zowel de productie als de receptie ervan (356-393)?

Rooijackers' bijdrage is zonder twijfel een van de betere in deze bundel omdat daarin niet alleen de producenten van beeldrasters, maar ook de consumenten centraal staan. Ik vind het, mede gezien de wens van de redactie om op basis van 'het antropologische cultuurbegrip' tot 'een brede cultuurhistorische interpretatie' te komen, een ernstig gemis dat slechts bij uitzondering aandacht wordt geschonken aan niet-elitaire recipiënten van de duivelsbeelden die in zo'n bonte stoet aan de lezer voorbijtrekken. Van een neerlandicus als Pleij die er nu al decennialang op hamert dat bepaalde literaire genres bedoeld waren om het volk te beschaven, mag men toch verwachten dat hij ook eindelijk eens probeert te achterhalen welke uitwerking die teksten eigenlijk hadden op het beoogde publiek. Hij komt niet verder dan de stelling dat kluchten waarin de duivel belachelijk werd gemaakt, voortkwamen uit een psychologische behoefte om de angst voor de hellevorst te neutraliseren. Deze suggestie ligt zo voor de hand dat er geen reden lijkt te zijn om haar te bestrijden. Maar aan de andere kant weet iedere historicus dat de eerste associatie die opkomt bij een historisch fenomeen niet altijd de juiste hoeft te zijn. Men zal de gefundeerdheid ervan moeten aantonen, ook als daarvoor intensief en langdurig onderzoek nodig is. Het is jammer dat Pleij geen tijd en moeite

besteedt aan een onderzoek naar de receptie van de in de kluchten gepresenteerde visies.

Ook in de bijdragen waarin opvattingen over de duivel aan de orde worden gesteld zoals die binnen de diverse confessies leefden, blijven de opvattingen van het gewone volk veelal buiten beeld. Alleen bij Waite staan de overtuigingen van dat volksdeel centraal. De dopers behoorden immers in grote meerderheid tot de maatschappelijke laag van de ambachtslieden, boeren en kleine kooplui. Dat juist deze ketters in staat waren om een heel originele visie op de duivel te ontwikkelen, toont aan dat geschiedschrijvers die zich vooral richten op de visies van paters en predikanten hooguit een deel van het verhaal kunnen achterhalen. En in wezen is dat wat Jelsma, Caspers en Vanden Bosch doen. Zij vertellen wel wat er aan het kerkvolk werd voorgehouden, maar niet hoe datzelfde volk de leer recipieerde. Zo richt Jelsma zich nagenoeg uitsluitend op de opvattingen van Luther en Calvijn. Zelfs als hij radicale protestanten als de dopers of libertijnse denkers ter sprake brengt, citeert hij vrijwel alleen de geringschattende opmerkingen die Calvijn over deze groepen heeft gemaakt. Aan de andere kant vertoont hij een merkwaardige blindheid voor de bijdrage van de calvinisten aan de demonologie. Hij stelt zonder meer dat die er vrijwel niet is geweest (208), maar wat moeten wij dan met het werk van calvinistische geestelijken als de Fransman Lambert Daneau of de Engelse puriteinen William Perkins en George Gifford? En wat te doen met het boekje waarin de Schotse koning Jacobus VI vaststelde dat heksen wegens hun pact met de duivel streng moesten worden vervolgd? En dan zwijg ik nog maar over de geschriften waarin calvinistische Schotse predikanten dezelfde visie verwoordden.² Volgens Stuart Clark, erkend specialist op het gebied van de Europese demonologie, vormden Engelse calvinisten in kwantitatief opzicht na de auteurs van Duitse lutherse huize de belangrijkste groep van protestantse publicisten op

2

Vgl. Christina Lerner, *Enemies of god. The witch-burnt in Scotland* (Londen 1981) 31-33; Christina Lerner, 'James VI and I and witchcraft', in: idem, *Witchcraft and religion. The politics of popular belief* (Oxford 1984) 3-22.

het gebied van de duivelsleer.³ Wanneer Jelsma de visie op de duivel van Luther ter sprake brengt, gebruikt hij alleen de tamelijk oude studies van Oberman en Russell.⁴ Hij maakt geen melding van recentere publicaties zoals bijvoorbeeld die van de Duitse theoloog/historicus Haustein uit 1990, waarin Luthers duivels- en heksenbeeld nauwgezet is geanalyseerd.⁵ Jelsma kent de recente literatuur niet en de redactie heeft het kennelijk nagelaten hem attent te maken op het bestaan ervan.

Ronduit pijnlijk worden de lacunes waar de toverijvervolgingen en de opstelling van de gereformeerde kerkeraden in de Nederlanden en de opschudding rond Balthasar Bekkers boek gedurende de jaren 1690 ter sprake komen. Jelsma verwijst daar naar antiquarische studies als die van Diest Lorgion en Knuttel of naar achterhaald of zelfs buitengewoon onbetrouwbaar werk. Hij haalt bijvoorbeeld het werk aan van Vanhemelryck, een Vlaams auteur die onder andere niets begrepen heeft van de manier waarop de gereformeerde kerk functioneerde. Ook noemt hij de dissertatie van Dresen-Coenders, waarin weinig te lezen valt over de vervolgingen in de Nederlanden dat niet beter en gedetailleerder elders is beschreven, en dan ook nog een volstrekt apocrief verhaal dat een predikant in 1883 over Balthasar Bekker opdiste.⁶ Sinds 1986 is een groot aantal monografieën, bundels en artikelen verschenen waarin het toverij- en duivelsgeloof in de Nederlanden, de vervolging van toveressen in dat gebied en de houding van de gereformeerde kerkeraden in die kwesties centraal staan. Niets van de rijkdom aan gegevens die daarin geboden wordt, is in Jelsma's tekst terug te vinden.

Gielis' bijdrage over de rol van de duivel in het volksgeloof en in de rooms-katholieke verkondiging is zowel inhoudelijk als qua methodologie uiterst zwak. Gielis vecht Petzoldts stelling uit 1989 aan dat de moderne heksensagen in verband moeten worden gebracht met de heksenprocessen van de vijftiende en zestiende eeuw. Volgens Gielis moet deze these tot de conclusie leiden dat 'het heksen- en duivelsgeloof (...) er bij het volk door de intellectuele en religieuze "elite" [is] ingehamerd of zelfs "ingefolterd"' (329). Deze gevolgtrekking wil Gielis graag bestrijden en daarom onderzoekt hij de volksverhalen die Van den Berg in de provincie Antwerpen heeft verzameld op elementen van het duivelsgeloof. Uitweidingen over de demonologie van diverse kerkelijke auteurs uit ver uiteengelegen

perioden en gebieden moeten de stelling onderbouwen dat het 'hekserijgeloof, dat onder het volk wijdverspreid was, (...) door de Kerk over het algemeen als bijgeloof [werd] afgewezen' (338). Want de 'Kerk verzette zich (...) tegen het aanwijzen van zogenaamde heksen als de oorzaak van allerlei kwaad' (338), althans volgens Gielis. De Zuid-Nederlandse katholieken die gedurende de decennia voor en na het jaar 1600 de preken van de jezuiet Costerus bijwoonden, zullen vermoedelijk

3

Stuart Clark, 'Protestant demonology: sin, superstition, and society (c.1520-c.1630)', in: Bengt Ankarloo en Gustav Henningsen (ed.), *Early modern European witchcraft. Centres and peripheries* (Oxford 1990) 45-81, hier 56.

4

Het betreft hier H.A. Oberman, *Luther, Mensch zwischen Gott und Teufel* (Berlijn 1982), en J.B. Russell, *Mephistopheles. The devil in the modern world* (Ithaca 1988).

5

Jörg Haustein, *Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen* (Stuttgart enz. 1990).

6

Het betreft hier het verhaal dat een vrouw uit Pruisen Bekker opgezocht zou hebben om hem te bedanken voor het feit dat zij was vrijgesproken van hekserij omdat de rechters zich er door Bekkers werk van hadden laten overtuigen dat dit misdrijf onmogelijk was. Het verhaal is door Jelsma's predikant mogelijk ontleend aan de geromantiseerde biografie van E.J. Diest Lorgion, *Balthasar Bekker in Amsterdam: een portret uit de zeventiende eeuw* (Groningen 1851), deel II, 240-245. Diest Lorgion had dit verhaal weer gevonden in de tekst van een redevoering van Jacobus Scheltema, 'Het leven, de leer en lotgevallen van Balthazar Bekker beschouwd', *Algemeene vaderlandsche letteroefeningen* (1804) tweede stuk, 97-111, 145-157, hier 153. Scheltema, die wel vaker als hem dat uitkwam zijn fantasie gebruikte, zal dit verhaal hebben verzonnen om zijn held wat meer reliëf te geven. Pas na de dood van Bekker kreeg zijn *De betoverde wereld* via Christian Thomasius, hoogleraar in de rechten te Halle, invloed onder Pruisische juristen.

een andere indruk hebben gehad. Blijkens de bijdrage van Vanden Bosch aan het hier gerecenseerde boek voer deze pater meer dan eens uit tegen die magistraten die weigerden de 'tooveraers' te vervolgen. Hij maakte hen onder andere uit voor medeplichtigen aan het werk van de duivel. Het is in dit licht bezien extra jammer dat Vanden Bosch niet heeft geprobeerd te achterhalen welke uitwerking deze preken op de gelovigen hebben gehad. In ieder geval zouden de duizenden slachtoffers die ten prooi zijn gevallen aan de heksenvervolgingen in de (aarts)bisschoppelijke vorstendommen Münster, Trier, Paderborn, Eichstätt, Würzburg, Bamberg en Keulen, Gielis' stelling bevreemdend hebben gevonden. Evenals overigens de Antwerpse bisschop Torrentius die, als hij daar de macht toe had gehad, in 1589 graag het voorbeeld van zijn Trierse collega zou zijn nagevolgd door alle toveressen in zijn bisdom op de brandstapel te brengen.⁷ Gelukkig luisterden de seculiere autoriteiten in het Antwerpse niet naar deze kerkvorst en heksenjager in spe.

Gielis' voorstelling als zou 'de Kerk' van alle schuld kunnen worden vrijgepleit waar het de toverijvervolgingen betreft, is dus volstrekt onhoudbaar. Wat in zijn visie 'de Kerk' is of was, blijft overigens onduidelijk. Het idee dat de katholieke kerk een eenheid was met een eenduidige visie op het verschil tussen geloof en bijgeloof of op de mate waarin de geestelijke en de wereldlijke machten wel of niet moesten samenwerken bij de bestrijding van het geloof in toverij en magie, is niet vol te houden, ook niet voor de periode na het Concilie van Trente. Anders dan de juist genoemde bisschop van Antwerpen nam bijvoorbeeld zijn Bossche collega Masius in 1595 enkele van toverij beschuldigde vrouwen in bescherming. Het antwoord op de vraag naar de mate waarin kerkelijke autoriteiten betrokken waren bij de vervolgingen, is aanzienlijk complexer dan de voorstelling die Gielis geeft.

Minstens zo ernstig is mijns inziens zijn idee dat men de vraag of het volksgeloof in de zeventiende eeuw door de leer van 'de Kerk' werd beïnvloed, kan beantwoorden door sagen uit de negentiende en de twintigste eeuw te analyseren. Hij volgt in deze een methodologische misser van de volkskundige Roeck. Tussen de periode van de vervolgingen en het verzamelen van de volksverhalen ligt een interval van ten minste twee eeuwen. Alleen als men zou willen volhouden dat het volks-

geloof niet of nauwelijks aan verandering onderhevig is, kan men stellen dat die kloof er niet toe doet. Maar als het volksgeloof inderdaad zo onveranderlijk zou zijn, zou een onderzoek naar beïnvloeding ervan door kerkelijke autoriteiten niet erg zinvol zijn. De constatering dat de opvattingen van het volk niet door toedoen van zulke machthebbers zijn veranderd, zou dan immers niets zeggen over de opstelling van 'de Kerk'.

Een tweede factor die ik hier wil noemen, is het feit dat op dit ogenblik nog maar weinig bekend is over de duur, de omvang en de felheid van de toverijvervolgingen in dat deel van het hertogdom Brabant waar Van den Berg zijn sagen heeft verzameld. Belangrijke archieven als die van de Raad van Brabant worden op dit moment weliswaar geïnventariseerd, maar zijn op dit punt bepaald nog niet uitputtend geëxploreerd. Dat zou mijns inziens wel moeten gebeuren voordat er enige bewering kan worden gedaan over de mate waarin bepaalde denkbeelden bij het volk zijn 'ingefolterd'. Gielis' conclusie dat 'de Kerk' op dit gebied geen blaam treft, is derhalve ongefundeerd. Genoemde instelling wordt in zijn vooral apologetische en zeer aanvechtbare verhaal te gemakkelijk vrijgepleit van verantwoordelijkheid voor het drama van de vervolgingen.

Tenslotte is het nog maar de vraag in hoeverre sagen het geloof van het volk weergeven en of daarbij alleen maar sprake is van een receptie door

7

Op 27 december 1589 schreef Torrentius aan een medewerker te Breda, waar toen negen vrouwen en meisjes op verdenking van toverij werden berecht, dat de zaak eenvoudig was. De verdachten hadden bekend, het was voldoende dat zij toveressen (*sagas*) waren, 'daarom moeten zij zo zwaar mogelijk gestraft worden zoals alle theologen en rechtsgeleerden stellen die hier over hebben geschreven en onlangs nog de suffragaanbisschop van Trier'. Laevinus Torrentius, *Correspondance*, uitgegeven door Marie Delcourt en Jean Hoyoux (Parijs 1950-1954), 3 delen, deel II, 594-595, nr. 667. Torrentius doelde op het *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum*, het boek dat wijbisschop Petrus Binsberg in 1589 publiceerde over de door hem geleide, hevige heksenvervolgingen in het vorstbisdom Trier.

het volk van de opvattingen van een elite. In 1984 heeft Frijhoff in een reactie op Roeck er al op gewezen dat de verhouding tussen de wereldbeelden van volk en elite, zeker waar het gaat om heksen en duivels, aanzienlijk complexer was dan de Vlaamse volkskundige dacht.⁸ Gielis noemt in een noot Frijhoffs artikel wel, maar laat de kritiek op de werkwijze van Roeck – en dus ook van hemzelf – onvermeld en onbeantwoord. Zelf heb ik al eens betoogd dat uit diverse bronnen uit de zeventiende eeuw wel degelijk blijkt dat geleerde demonologische opvattingen door niet-geletterden konden worden gerecipieerd, en ik heb daarbij onder andere het voorbeeld van Lena Wouters genoemd, wier belevenissen zoals gezegd door Geerdes in het hier besproken boek ook worden beschreven.⁹ Personen die niet tot de clerus behoorden namen inderdaad voorstellingen over betreffende de duivel die hun bijvoorbeeld via de preek werden voorgehouden. Maar nadat zulke impulsen waren weggevalen, verdwenen deze beelden weer uit de mentale wereld van het volk. Wie meent dat een interval van twee eeuwen, waarin de katholieke geestelijken niet meer zoals eens Costerus hun kudde inscherpten dat de toveressen te vuur en te zwaard moesten worden vernietigd, in dit verband er niet toe doet, maakt er in methodologisch opzicht een rommeltje van. Er is Gielis kennelijk veel aan gelegen aan te tonen dat wat betreft de heksenvervolgingen 'de Kerk' een onschuldig lam is.

Caspers' bijdrage over de manier waarop de katholieke kerk omging met het exorcisme is minder apologetisch van toon. Maar ook bij deze bijdrage kan men wel enkele kanttekeningen plaatsen. Urbain Grandier, de biechtvader die in 1634 te Loudun werd geëxecuteerd omdat hij de ursulinen aldaar zou hebben betoverd, was anders dan Caspers beweert (295), juist géén jezuïet.¹⁰ In een ander verband zou dit zeker niet onbelangrijk zijn. De ursulinen en de jezuïeten werkten in Frankrijk nauw samen en de jezuïet Surin nam de plaats in van Grandier als spiritueel leidsman van de ursulinen nadat deze wereldheer was verbrand.¹¹ Maar in de samenhang van Caspers' bijdrage weegt dit minder zwaar.

Storender is de wijze waarop hier de leiders van de katholieke kerk voortdurend mooiere doelstellingen krijgen toegeschreven dan velen hunner hebben gehad. Caspers benadrukt dat 'de middeleeuwse kerkleiders' alleen beoogden 'de evangeli-

sche leer zuiver door te geven' en dat in latere perioden 'de Kerk de rust en onderlinge solidariteit onder haar lidmaten' door een regulering van het exorcisme wilde herstellen. Maar dat bijvoorbeeld een leider als de apostolisch vicaris Sasbout Vosmeer expliciet heeft uitgesproken dat het exorcisme een uitstekend propagandamiddel was in de strijd tegen de protestanten, blijft ongenoemd. En Vosmeer was zeker niet de enige die dit inzag en hij was ook niet de eerste.¹² Overal in West-Europa werden rond 1600 op marktpleinen en in kerken opzienbarende exorcismes georganiseerd om te goner het volk het ongelijk van de ketters aan te tonen. Een eeuwenoude succesvolle techniek vond zo opnieuw toepassing. Dankzij bijvoorbeeld Peter Brown weten we immers dat ook vroegmiddeleeuwse kerkvorsten graag bereid waren om duivels te (laten) bezweren en andere wonderwerken te verrichten om zo de concurrentie de mond te snoeren.¹³ Want

8

W. Frijhoff, 'Satan en het magisch universum. Raakvlakken, wisselwerking, reminiscenties in Oost-Gelderland sedert de zestiende eeuw', *Tijdschrift voor geschiedenis* 97 (1984) 382-406.

9

Vgl. Hans de Waardt, 'Met bloed ondertekend', *Sociologische gids* 36 (1989) 224-244.

10

Zie over deze zaak Michel de Certeau, *La possession de Loudun* (Parijs 1970).

11

Zie over de samenwerking tussen ursulinen en jezuïeten Anne Conrad, *Zwischen Kloster und Welt: Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16/17. Jahrhunderts* (Mainz 1991).

12

Hans de Waardt, *Toverij en samenleving. Holland 1500-1800* (Den Haag 1991) 171-174; vgl. Daniel P. Walker, *Unclean spirits: possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries* (Londen 1981); C. Ernst, *Teufelsaustreibung: die Praxis der katholischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert* (Bern/Toronto 1972).

13

Vgl. Peter Brown, *The cult of the saints. Its rise and function in Latin christianity* (Chicago 1981) 106-127; idem, 'Sorcery, demons and the rise of christianity: from late antiquity into

toen en ook in latere perioden was de vraag naar duiveluitdrijvingen en onttoeringen groot. De markt van het exorcisme bood de kerkleiders zowel uit de middeleeuwen als uit latere perioden dan ook in diverse opzichten aantrekkelijke mogelijkheden. Bij Caspers blijven zulke complicerende factoren ongenoemd. Hij schetst een vrijwel monolineaire ontwikkeling volgens welke vanaf het Concilie van Trente tot het Tweede Vaticaanse Concilie de meeste kerkleiders er hard aan hebben gewerkt om met de nodige ups en downs de toepassing van het exorcisme steeds verder te reguleren en in te perken. Caspers beperkt zich in deze beschrijving tot de officiële opvattingen van de katholieke kerk; het kerkvolk blijft geheel buiten beeld. Zoals Jelsma de ontwikkelingen in de protestantse kerken reduceerde tot een beschrijving van de opvattingen van de grote voormannen, zo betreft Caspers uiteindelijk alleen de ideeën van de katholieke clerus in zijn beschouwingen.

Het geheel overziend wil ik zeker niet zeggen dat *Duivelsbeelden* niets interessants te bieden heeft. De artikelen van Van der Eerden, Waite, Meyer en Rooijackers zijn alle vier buitengewoon lezenswaardig. Maar enkele andere bijdragen hadden nooit in deze vorm mogen worden gepubliceerd. Daarnaast maakt het merendeel van de teksten waarin de standpunten van een bepaalde gezindte centraal staan, een uiterst ouderwetse indruk. De verzuilde, om niet te zeggen apologetische geest van weleer viert hoogtij. Van de bedoeling van de redactie om een boek te maken waarin nu eens een bredere visie op de geschiedenis van de duivel wordt ontwikkeld dankzij een multidisciplinaire en verfrissende aanpak, is dus, enkele uitzonderingen daargelaten, weinig terechtgekomen. Dit boek is in wezen een stap terug. Al meer dan een decennium geleden publiceerde Jeffrey Burton Russell zijn trilogie over de geschiedenis van de duivel. Hij benadrukte daarin dat de historicus die zich met dit onderwerp bezighoudt zich moet realiseren dat op zich god, de engelen en de duivel geen geschiedenis hebben, want als die al werkelijk bestaan, dan is het voor de historicus nog onmogelijk om hen te bezoeken en te ondervragen. Hij kan dan ook alleen de concepten onderzoeken die mensen in de loop der tijd over deze buitennatuurlijke machten hebben uitgewerkt. Waar het om gaat is dus welke percepties mensen hebben gehad van de duivel.¹⁴ Opvattingen betreffende de duivel zijn der-

halve een maatschappelijk verschijnsel en zoals alle sociaal-culturele fenomenen onderhevig aan verandering. Men mag aannemen dat wijzigingen in de manier waarop men zich de duivel in de loop der tijd heeft voorgesteld samenhangen met andere maatschappelijke veranderingen. Als de redactie deze visie expliciet tot de hare had gemaakt, was er een aanzienlijk interessanter boek ontstaan. Zo'n boek zou inzicht hebben geboden in de voorstellingen die men zich in uiteenlopende maatschappelijke groepen in de loop der tijd van het kwaad heeft gemaakt. Daarmee zou een belangrijke bijdrage zijn geleverd aan de cultuurgeschiedenis in een brede zin. Of zo'n aanpak in de ogen van deze redactie te gesecculariseerd zou zijn geweest, weet ik niet, maar dit zou wel tot een beter boek hebben geleid.

Hans de Waardt, Erasmus Universiteit Rotterdam

Een groot gedruis en eene onbesuisde vrolykheit. Feesten in de 18de eeuw. Paul Knolle (ed.); (met bijdragen van:) Willem Frijhoff, Frans Grijzenhout en Marieke Knuijt. Enschede/Leiden: Rijksmuseum Twenthe/Primavera Pers, 1996. 147 p., 43 ill.; ISBN 90 7431 025 7.

De feesten van de achttiende eeuw in Nederland hebben vergeleken met die in een eerdere periode of die in de negentiende en twintigste eeuw betrekkelijk weinig systematische aandacht gekregen van historici en volkskundigen. Frans Grijzenhout was een pionier met zijn belangrijke kunsthistorische dissertatie over de politieke feestcultuur aan het eind van die eeuw (vgl. *VB* 16 [1990] 227-228). Voortbouwend op zijn eerdere onderzoek heeft hij voor deze aantrekkelijk uitgegeven bundel, verschenen bij de gelijknamige tentoonstelling in het Rijksmuseum Twenthe, opnieuw een bijdrage geschreven over dit onderwerp. Hij schetst het verloop en de praktische organisatie van feestelijkheden als de intocht van de stadhouder of de markering van de regelmatig wisselende politieke constella-

the Middle Ages', in: *Religion and society in the age of saint Augustine* (New York 1972) 118-146.

14

Zie bijvoorbeeld Jeffrey Burton Russell, *Lucifer. The devil in the Middle Ages* (Ithaca/Londen 1984) 23-25.

tie en laat zien hoe op straat aangebrachte versieringen (zoals erepoorten met schilderstukken) of decoraties bij feestmalen de toeschouwers de verdiensten van het heersende regime beoogden in te prenten. De vraag of dit publiek de gehanteerde symbolische vormtaal begreep, beantwoordt hij voorzichtig bevestigend.

De politieke feesten vormen uiteraard slechts een deel van een veel bredere feestcultuur. In een inleidende algemene beschouwing onderscheidt Willem Frijhoff daarnaast nog de feesten uit de levenscyclus en de kalenderfeesten, feesten van de lokale gemeenschap als kermissen en stads- en buurtfeesten, de talrijke feesten specifiek voor sociale groepen en instellingen, en wat hij als 'onnoembare' feesten betitelt, zoals openbare terechtstellingen en de ludieke aspecten van oproeren. In dit geheel neemt in de achttiende eeuw het aandeel van de kalenderfeesten sterk af, terwijl dat van de politieke feesten juist groeit. Ook de plaatselijke feesten krijgen steeds meer een politiek accent. Als gevolg van de radicale maatschappelijke veranderingen ontstaat er een tweespalt in de feestcultuur: burgerlijke elites wensen geen deel meer te hebben aan de feesten van lagereplaatsten. Tegelijkertijd ontstaat het streven de eigen normen ten aanzien van een gepaste wijze van feestvieren aan deze groeperingen op te leggen. Zij worden steeds meer gedwongen tot de rol van (betalende) toeschouwers. De ontwikkeling naar de vrijetijdscultuur van de huidige tijd is daarmee in gang gezet.

De derde en laatste bijdrage in de bundel, van de hand van Marieke Knuijt, is gewijd aan de toenemende privatisering van de bruilofsteviering onder leden van de elite en de gegoede burgerij. Terwijl men in de maatschappelijke lagen daaronder bij een bruiloft liefst veel mensen betrok, die onthaald werden op een rijk feest, gaan de hogereplaatsten zich onderscheiden door het aantal genodigden te beperken tot een kleine, intieme groep die verijnde gedragsregels wenste na te leven. Dit sloot vertoon van luxe bepaald niet uit, al wordt ook dit aan het eind van de eeuw als minder beschaafd beschouwd. De auteur demonstreert het verloop van dit proces door middel van een gedetailleerde en levendige beschrijving van de rituele momenten voorafgaande aan de bruiloft en van het feest zelf, zoals het diner, het zingen van liederen en voordragen van gelegenheidsgedichten. Daarvoor maakt zij voorbeeldig gebruik van bronnen als af-

beeldingen, etiquetteboeken, beschrijvingen van moralisten en egodocumenten. Zij benadrukt dat slechts een deel van de huwelijksviering door haar in kaart is gebracht en dat thema's als de invloed van religieuze verschillen of de kleding van het bruidspaar om nader onderzoek vragen. Met deze bijdrage en die van Grijzenhout is slechts een fractie ingevuld van het door Frijhoff geschetste onderzoeksterrein van de achttiende-eeuwse feestcultuur. Het is de verdienste van deze bundel dat erop gewezen wordt hoezeer dit terrein nog braak ligt.

John Helsloot

Ginkel, Rob van. *Notities over Nederlanders. Antropologische reflecties.* Amsterdam/Meppel: Boom, 1997. 271 p., ill.; f 42,50; ISBN 90 5352 314 6.

Rob van Ginkel, die eerder historisch-antropologisch onderzoek deed naar onder meer Zeeuwse en Texelse vissersgemeenschappen, brengt in deze bundel een reeks van zijn artikelen bijeen met als verbindend thema: culturele antropologie en Nederland. Nederlandse (en andere) antropologen hielden zich van oudsher vooral bezig met verre en exotische streken. Pas de laatste decennia hebben zij systematisch aandacht voor Nederlandse cultuur en Nederlandse subculturen. Van Ginkel geeft aan het eind van zijn boek een beredeneerd overzicht en een bibliografie van het cultureel-antropologisch onderzoek dat betrekking heeft op Nederland. Daarin valt op dat antropologen ook in eigen land een voorkeur voor het andere en vreemde tonen: het meeste onderzoek betreft niet de massa van de bevolking of de grootste gemeenschappelijke deler in de Nederlandse cultuur, maar (kleine) allochtone of autochtone minderheden. De participerende observatie en het veldwerk – de antropologische methode bij uitstek – worden hier toegepast, maar de grenzen met disciplines als sociologie, geschiedenis en volkskunde vervagen of verdwijnen zelfs. Op zich is dat geen probleem, maar het maakt de positie van de auteur van deze bundel er niet gemakkelijker op. Hij geeft zijn boek de titel 'antropologische' reflecties mee, afficheert zich duidelijk als antropoloog, noteert dat antropologen 'om den brode concurreren' met andere wetenschappers en zoekt naar het eigene van het cultureel-antropologische perspectief op Nederland.

Het is zinvol dat hij het op Nederland gerichte antropologische onderzoek bijeenbrengt en tracht te evalueren. Problematischer zijn zijn beschouwingen over de mogelijkheden om een antropologische visie op de Nederlandse cultuur als geheel te schetsen. In het openingsopstel inventariseert hij de opinies die buitenlandse reizigers in de loop van de laatste eeuwen over Nederland te berde hebben gebracht. Dergelijke inventarisaties zijn al wel vaker gemaakt – zij het wellicht niet door antropologen – en Van Ginkel is zich bewust van alle valkuilen die de onderzoeker van dergelijke bronnen moet vermijden. Vaak schrijven reizigers hun verhalen van elkaar over, zeggen hun beschouwingen even veel over hun land van herkomst als over Nederland, zien ze slechts een deel van het land maar schrijven ze alsof ze alles hebben onderzocht en wemelt het in de reisverslagen van de clichés die de oppervlakkige bezoeker al kende voor hij Nederland bezocht en vervolgens in zijn eigen boek dunnetjes overdoet. Dergelijke bronnen lenen zich voor een studie over 'beeldvorming', maar kunnen ook samen met andere bronnen worden gebruikt om de waarden en gewoonten van (een deel van) de toenmalige bevolking te achterhalen. Van Ginkel doet van beide een beetje, zodat de pointe van zijn betoog ook wat in het midden blijft. Bovendien blijft het de vraag wat cultureel antropologen op dit terrein zouden moeten toevoegen aan wat al gebeurt.

Antropologen zijn vertrouwd met een soort onderzoek dat tracht te bepalen wat een groep mensen als (religieuze, rituele, stam-, beroeps- of andere) gemeenschap samenbindt of onderscheidt van andere groepen. Het lijkt erop dat Van Ginkel antropologen zou willen uitnodigen in deze trant te gaan onderzoeken wat het Nederlandse aan de Nederlanders is, maar aarzelt omdat hij zich de problemen van een dergelijk onderzoek te goed realiseert. Hoe te voorkomen dat het onderzoek door gemeenplaatsen wordt overwoekerd en de suggestie van een homogene Nederlandse bevolking wordt gewekt? In dit boek heeft Van Ginkel er geen antwoord op. Des te gelukkiger was hij toen hij beschouwingen van de Amerikaanse antropologe Ruth Benedict ontdekte die in de Tweede Wereldoorlog ten behoeve van de Amerikaanse troepen een karakterisering van de Nederlandse bevolking opstelde. Van Ginkel noemt het toegepaste antropologie, en het gaat om betrekke-

lijk vluchtige notities, in korte tijd op basis van secundair materiaal opgesteld. Ze vertonen duidelijk de hierboven aangestipte problemen, maar er is ook iets interessants aan. De notities maken namelijk expliciet wat vaak verborgen blijft: dat antropologisch onderzoek eigenlijk altijd een ontmoeting is van twee partijen. Omdat de notities uitdrukkelijk opmerkingen over Nederland voor Amerikaanse troepen zijn, wordt het relationele karakter van de informatie benadrukt. Voor de troepen was belangrijk wat Nederland onderscheidde van andere West-Europese landen en vooral welk optreden van Amerikaanse zijde zou kunnen botsen met Nederlandse opvattingen en gewoonten.

Behalve dat de summiere opmerkingen van Benedict toch uitnodigen tot verder nadenken over de mogelijkheid van een antropologische studie van 'de Nederlandse cultuur', bevatten ze ook enkele interessante observaties. Benedict noteert bijvoorbeeld het rigide standsonderscheid en de daarbij horende distinctiedrift in de Nederlandse maatschappij. Van Ginkel wijst erop dat Nederlandse studies van het eigen 'volkskarakter' uit dezelfde periode juist de afwezigheid van grote sociale verschillen benadrukken. Men kan eruit concluderen dat de Amerikaanse Benedict getroffen werd door het burgerlijke standsonderscheid dat in haar land in die vorm ontbrak, terwijl de Nederlanders zich eerder concentreerden op het 'burgerlijke' karakter van hun land dat noch een groot proletariaat, noch een dominante adel of een overheersende hofcultuur kende.

Dergelijke aanzetten tot overdenking van de aard van de Nederlandse cultuur (in een bepaalde periode) bevatten de notities van Benedict wel meer. Ze zijn ook elders in het boek te vinden. Meer dan aanzetten zijn het ook daar echter niet. Het blijft in het boek bij interessante suggesties, inventarisaties en commentaren; een duidelijk pad wordt dunkt me niet uitgezet, laat staan dat er forse stappen op dat pad gezet worden. De indruk van aarzeling om een bepaalde richting in te slaan wordt nog versterkt doordat centrale thema's regelmatig opnieuw naar voren komen en nogal wat materiaal meermalen gepresenteerd wordt – zo komen de notities van Benedict in het boek in de oorspronkelijke Engelse versie, in vertaling en in veel citaten voor. 'Tussentijds', zo zou men de bundel misschien kunnen typeren. De vruchtbare auteur die Van Ginkel is, zal deze tussentijdse notities, als hij

wil, door een mooi vervolg kunnen afronden.
Henk te Velde

Jaarboek 1996 Nederlands Openluchtmuseum.
J.A.F.M. Vaessen e.a. (ed.). Nijmegen / Arnhem:
SUN / Nederlands Openluchtmuseum, 1996. 336
p., ill.; f 59,50 (gebonden), f 49,50 (genaaid); ISSN
1382 5291, ISBN 90 6168 469 2.

De volkskunde in Nederland is door recente discussies in en over het vakgebied volop in beweging. Een soortgelijke dynamiek kenmerkt de wereld van volkskundige musea, waar de debatten zich vooral richten op de museale presentatie. Reflectie domineert de gedachtenwisselingen op dit terrein. Wie bijvoorbeeld het verzorgd uitgegeven *Jaarboek 1996* van het Nederlands Openluchtmuseum ter hand neemt, kan dat nauwelijks ontgaan. Verschillende van de negen bijdragen hebben kritisch-beschouwende overwegingen tot uitgangspunt, ook in diverse artikelen die in de eerste plaats achtergrondinformatie bij presentaties in het museum lijken te willen geven.

Enkele andere bijdragen zijn minder ambitieus. Wim Beukenkamp geeft in een foto-essay met toelichtende tekst een beeld van veranderingen in het Nederlandse landschap en de Nederlandse samenleving door de komst van de tram. De opening van een tramlijntje in het museum vormde de aanleiding voor dit artikel. Ellen van Olst stelt de 'negen levens van een Achterhoekse boerderij' (Veldpape uit Beltrum) aan de orde. Ze beschrijft de (ver)bouw en bewoningsgeschiedenis, de overbrenging naar het Openluchtmuseum na 1927 en de sindsdien met de veranderende tijdgeest volgende aanpassingen in de museale presentatie. De landbouwhistoricus Jan Bieleman beschrijft uiterst gedetailleerd diverse typen kapbergen (hooibergen met een beweegbaar dak), waarvan enkele aanwezig in het museum, en brengt hun constructie, doel en ruimtelijke spreiding in de tijd in kaart. Dit artikel is tamelijk specialistisch en daarmee vooral kost voor de liefhebber. Door het ontbreken van andere dan descriptieve pretenties detoneert het bovendien tussen de overige bijdragen.

Expliciet in zijn reflexieve stellingname is Jan Vaessen, directeur van het Nederlands Openluchtmuseum. In zijn prikkelende bijdrage met de titel 'Over context' verloochent hij zijn cultuursociologi-

sche achtergrond allerm minst. Vaessen reflecteert over museale presentaties in het algemeen en die in het Openluchtmuseum in het bijzonder. Aanleiding daarvoor vormde het rumoer volgend op zijn in mei 1995 gedane uitspraken over de afdeling stadsgeschiedenis van het Groninger Museum. Zijn kritiekpunt was dat voorwerpen niet uitsluitend op een esthetiserende manier moeten worden gepresenteerd. Vaessen wilde destijds vooral de uitgangspunten van het museumwerk ter discussie stellen, maar dat element raakte in de dikwijls felle reacties op zijn stelling ondergesneeuwd. Daarom neemt hij nu in het *Jaarboek* de kans te baat om zijn ideeën uiteen te zetten. De kritiek op Vaessen behelsde vooral de idee dat hij objecten uit hun context zou willen lichten. Maar, zo riposteert hij terecht, musea doen dat per definitie. Objecten hebben niet uit zichzelf betekenis; er wordt betekenis aan gegeven en contextverandering door musealisering betekent tegelijkertijd betekenisverandering. Zo gaat bijvoorbeeld de gebruikswaarde van een voorwerp door plaatsing in een museum verloren. Vaessen vindt dat musea de diverse betekenislagen van objecten moeten blootleggen of moeten uitgaan van de context zelf, dat wil zeggen van 'materiële ensembles'. Hij vat context op als datgene wat verwijst naar het 'oorspronkelijke' gebruik van voorwerpen en de daarmee verbonden betekenissen, alsook de oorspronkelijke samenhang van de objecten. Eveneens context is het verhaal dat het museum wil vertellen. Vaessen verbindt deze overdenkingen met het presentatiebeleid van het Openluchtmuseum, waarbij hij ervoor pleit om naast naturalistische, evocatieve en emotionerende ook sterk analytische en educatie-gerichte presentaties te verzorgen, waarbij bijvoorbeeld zelf-opgeroepen illusies worden verstoord. Hiermee heeft hij een belangrijke voorzet voor verdere discussie over museaal presentatiebeleid gegeven.

Een volgende bijdrage bestaat uit een vrijwel verbatim afgedrukt interview van Jan Vaessen en Ad de Jong met de socioloog Johan Goudsblom over 'vuur en beschaving'. Voor wie Goudsbloms werk in dezen kent, zal er in het eerste deel van het interview weinig nieuws te vinden zijn. In een notendop is Goudsbloms stelling dat toenemende vuurbeheersing gepaard gaat met groeiende afhankelijkheid van vuur. Feitelijke aanleiding voor het interview was dat het de beide interviewers was opgevallen dat in openluchtmusea vaak vuren bran-

den en dat ze een belangrijke rol in presentaties spelen. Zij vragen zich nu af in hoeverre het Openluchtmuseum vuur in zijn museale presentaties kan opnemen, en zij hebben Goudsblom als expert om zijn mening gevraagd. Helaas leveren juist de gesprekken over deze thematiek weinig op. Goudsblom en De Jong dwalen steeds af, al probeert Vaessen hen herhaaldelijk weer tot het eigenlijke onderwerp terug te brengen. Onthullend is dat Goudsblom op Vaessens vraag wat het museum als meest wezenlijke van vuurgebruik zou moeten laten zien, antwoordt: 'Ik weet het niet' (p. 69). Waarom het interview desondanks woordelijk is afgedrukt blijft onduidelijk. Wrang is wel dat kort nadat het gesprek plaatsvond de op het museumterrein aanwezige boerderij uit Beerta afbrandde.

Onder de kop 'museale verbeelding' staan twee artikelen die verband houden met de voor- en vroege geschiedenis van het Nederlands Openluchtmuseum. (Een derde bijdrage onder deze noemer, te weten die van Konrad Bedal over de voors en tegens van het gebruik van huisdieren in openluchtmusea – geïllustreerd aan de hand van ervaringen in het Fränkische Freilandmuseum in Bad Windsheim, vermeld ik hier alleen.) De sociaal-geograaf Marcus Heslinga, zelf enige tijd verbonden geweest aan het Nederlands Openluchtmuseum, zet uiteen hoe het Openluchtmuseum tot stand is gekomen en welke ideeën er aan de inrichting ervan ten grondslag lagen. Bij cultuur- en streek-historici leefde in het begin van deze eeuw de wens om snel verdwijnende lands- en streekeigen materiële cultuur voor het nageslacht te bewaren. Op initiatief van F.A. Hoefer kwam in april 1912 een vijftiental mensen van aanzien in Arnhem bijeen om de oprichting van een openluchtmuseum te bespreken. Enkele maanden later werd tot oprichting van de Vereeniging 'Het Nederlandsch Openluchtmuseum' besloten. De Vereeniging wilde het museum 'streng wetenschappelijk naar de ontwikkeling [van de woning] met vermindering van romantische effecten' (p. 154) aanleggen, maar kon toch niet vermijden dat het romantische of nostalgische effecten teweeg zou brengen. Bovendien kwam er van het 'streng wetenschappelijke' al evenmin veel terecht. Het inrichtingsprincipe volgde vooral de provinciale indeling van Nederland, waarbij gebouwen op historisch-volkskundige gronden ('stammen') en op geografisch-volkskundige principes ('streken') werden geselecteerd. Nadat de ge-

meente Arnhem grond ter beschikking had gesteld, kon het museum op 13 juli 1918 officieel de poorten openen. Heslinga gaat in detail in op de rol van Hoefer en de eerste voorzitter van de Commissie van Bijstand, de geograaf Hendrik Blink, bij de geboorteweëen van het museum. De auteur bewandelt in zijn uitgebreide opstel lange zijpaden, waardoor er van een strak betoog geen sprake is. Niettemin bevat het interessante stof, ofschoon die mijns inziens beter over twee of drie artikelen verdeeld had kunnen worden.

Over het fameuze 'Vaderlandsch Historisch Volksfeest' van 1919 handelt een artikel van Ton Wagemakers. Hij wil daarin de rol van Dirk Jan van der Ven herevalueren en hem als 'uitvinder' van moderne folklore – dat wil zeggen folklore gericht op een massapubliek – laten zien. Wagemakers plaatst een en ander tegen de achtergrond van het opkomende toerisme, met name het toerisme in Arnhem, waar het Volksfeest tussen 3 en 5 september plaatsgreep. De schrijver stelt dat Van der Vens ideeën over folklore niet gericht waren op het doen herleven van het oude, maar dat hij aan folklore juist een actueel belang hechtte, als instrument bij de opbouw van een nieuwe volks-cultuur. Daarmee zou Van der Ven, in de optiek van Wagemakers, een positieve waardering voor de moderne maatschappij aan de dag hebben gelegd; de folklore van het Vaderlandsch Historisch Volksfeest verbond commercie, toerisme en spektakel. Op grond hiervan beschouwt Wagemakers Van der Ven als een spilfiguur bij de overgang van 'traditionele' folklore naar 'moderne' folklore. Voor dit standpunt heeft de auteur theoretische inspiratie gezocht bij de cultuurfilosoof Walter Benjamin – overigens vooral via het werk van René Boomkens. Zelf meent hij dat zijn bijdrage als 'prikkelend en zelfs als speculatief kan worden opgevat' (p. 187). Dat laatste geldt wat mij betreft meer dan het eerste. Het is immers al langer bekend dat allerlei cultuurcritici hun duit in het zakje van moderniseringprocessen hebben gedaan – dus zo 'prikkelend' is die interpretatie niet. Een nadere beschouwing van Van der Vens vroege oeuvre zou bovendien wel eens kunnen leren dat de man heel wat ambivalenter tegenover modernisering stond dan Wagemakers wil doen voorkomen. Maar hij geeft in elk geval een voorzet; het wordt hoog tijd dat er naar het gedachtegoed van volkskundige diletantanten eens serieus onderzoek wordt gedaan.

De lezer moet vooral het laatste artikel in de bundel niet overslaan. Klaartje Schweizers "Bier drinckt dat maer drincken kan": museale verbeelding in de praktijk' is een doordachte en boeiende bijdrage, die wat mij betreft een prominenter plaats in het Jaarboek had verdiend. Aanleiding voor dit artikel vormde de restauratie van brouwerij De Roskam (uit het Noord-Brabantse Ulvenhout), de bouw van een nieuwe expositieruimte ernaast en de inrichting van beide gebouwen met een presentatie over bier en brouwen. Vooral de informatie over de achterliggende ideeën van deze museale presentatie en hun verwevenheid met ontwikkelingen in het Openluchtmuseum geven dit opstel zijn meerwaarde. Daarbij worden theoretisering en reflectie allerminst geschuwd. Schweizer beschrijft volgens welke concepties de brouwerij in de jaren veertig in het museum is opgebouwd. Er werd een ideaalbeeld van een ambachtelijke dorpsbrouwerij gegeven, waarbij een 'eenvoudige', authentieke uitstraling werd beoogd: 'De Roskam kreeg (...) een eeuwigheidswaarde toegedicht, de brouwerij moest en zou passen in het romantische denkbeeld over de ongereptheid en tijdloosheid van de plattelandscultuur' (p. 302). De ideeën over museale presentaties zijn intussen drastisch gewijzigd, hetgeen bij de restauratie van de boerderij in 1993 duidelijk is gebleken. Men wilde toen naar een zo 'werkelijkheidsgetrouw' mogelijke presentatie van een ambachtelijke dorpsbrouwerij van rond 1900 – niet hoe ze was, maar hoe ze geweest zou kunnen zijn. Het romantische, het tijdloze verdween, en er kwam een roep om een werkende brouwerij, wat echter op allerlei onoverkomelijke bezwaren afketste. Daarvoor in de plaats kwamen een interactief informatiesysteem en een presentatie die met de herinnering speelt en daardoor evocatief werkt. Tegelijkertijd wordt echter ruimte gelaten aan de verbeelding van de bezoeker door niet alles toe te lichten.

De cirkel van het Jaarboek is hiermee rond: Schweizers bijdrage haakt mooi aan bij het openingsartikel van Jan Vaessen en gaat ook expliciet in op verschillende van de kwesties die laatstgenoemde heeft aangesneden. Ofschoon ik niet alle bijdragen aan het Jaarboek 1996 van het Nederlands Openluchtmuseum even geslaagd vind, is het merendeel zonder meer de moeite van het lezen waard. Met de nieuwe wegen die nu alweer enige tijd zijn ingeslagen, zouden volkskunde en volkskundige

musea al lang van hun ietwat stoffige imago verlost moeten zijn. Frisse bespiegelingen zoals er verschillende in het hier besproken Jaarboek staan zullen dat proces hopelijk versnellen.

Rob van Ginkel, Antropologisch-Sociologisch Centrum, Universiteit van Amsterdam

Propp, Vladimir. *De morfologie van het toversprookje. Vormleer van een genre.* (Vertaald en ingeleid door Max Louwerse). Utrecht: Het Spectrum, 1997. 192 p., tab.; ISBN 90 2744 734 9.

In 1928 verscheen de studie van Vladimir Propp (1895-1970) over de morfologie van het toversprookje onder de titel *Morfologija skazki*. Pas in de jaren zeventig kreeg men in het Westen echt oog voor de waarde van deze studie, en kwam zij aan de basis te staan van het structuralistische onderzoek. Zijn werk over de morfologie werd in het Duits, Engels en Frans vertaald. Nu is er dan, na bijna 70 jaar, voor het eerst een Nederlandse vertaling, verzorgd door Max Louwerse, een jonge onderzoeker die het structuralisme, de theoretische literatuurwetenschap en het volksverhaal een warm hart toedraagt. Louwerse motiveert het belang van zijn vertaling in zijn voorwoord aldus:

Het voornaamste doel van deze lang uitgebleven Nederlandse vertaling van Morfologija skazki is het werk van Propp toegankelijker te maken. Menig wetenschapper, student of liefhebber van verhalen kende Propps werk vermoedelijk al van de Engelse, Duitse en Franse vertalingen, maar deze teksten bieden evenwel niet het gemak en daardoor wellicht ook niet het inzicht dat een tekst in de moedertaal wel biedt. Voor anderen is dit een eerste kennismaking met zijn werk, waarmee een tweede doel is bereikt: een hernieuwde aandacht voor Propps werk (...). (p. 7)

Ook al zijn in de laatste correctieronde wel wat foutjes blijven staan, in het algemeen kan worden vastgesteld dat *De morfologie van het toversprookje* in elk geval in leesbaar Nederlands is vertaald. Dat is prettig, zeker voor geïnteresseerde leken, maar Engels of Duits zou althans in academische kringen geen onoverkomelijke problemen mogen opleveren. Het tweede argument van Louwerse lijkt me belangrijker: de theorie van Propp is wel oud, maar niet passé. In het navolgende wil ik

ingaan op het belang van de *Morfologie* van Propp voor het huidige (volkskundige) sprookjesonderzoek.

Als de studie van Propp iets duidelijk heeft gemaakt, dan is het wel dat de toversprookjes (ook wel aangeduid als wondersprookjes) telkens opgebouwd worden met een beperkt aantal plot-elementen, personages en attributen. Als personages onderscheidt hij de held, de zender, de donor, de helper, de prinses en haar vader, de onechte held en de tegenstander. Propps belangrijkste bevinding betreft echter de distributie van de plot-elementen, die hij zelf 'functies' noemt en definieert als aan personages gerelateerde handelingen. In zijn *Morfologie* onderscheidt hij welgeteld 31 functies (die dan wel weer in allerlei sub-functies kunnen worden gesplitst). Hiertoe behoren onder andere: verbod, overtreding, misdaad, vertrek, beproeving, reactie, ontvangst tovermiddel, verplaatsing, strijd, overwinning, terugkeer, achtervolging, redding, zware opdracht, vervulling en huwelijk en/of kroning. Sommige functie-paren komen altijd gecombineerd voor, zoals verbod en overtreding of strijd en overwinning. Voorts kunnen er herhalingen en verdrievoudigingen optreden. Aan elke functie verbindt Propp een symbool, zodat hij de morfologie van elk toversprookje in een abstracte formule kan weer geven. Maar ook van het genre van het toversprookje als geheel kan vervolgens een 'maximale' formule opgesteld worden, die alle typen als het ware genereert. Deze formule is tamelijk rechtlijnig van structuur en alleen in het middendeel van het sprookje kan de verhaallijn twee onverenigbare kanten opgaan. Globaal gesproken kan het toversprookje de verhaallijn van het drakendoder-type volgen (AT 300, *The Dragon-Slayer*) of die van het vuurvogel-type (AT 550, *Search for the Golden Bird*).¹ De held moet dus ofwel een tegenstander overwinnen (bijvoorbeeld de draak), of zware opdrachten uitvoeren om zijn uiteindelijke doel te bereiken. Als hypothese formuleert Propp tenslotte dat de toversprookjes in feite teruggaan op één 'mythe' of 'oer-sprookje'.

Deze hypothese wordt door latere onderzoekers doorgaans niet gesteund, en een meer moderne theorie die het onderzoek naar de morfologie van verhalen kan rechtvaardigen, wordt door Louwerse in zijn inleiding (waarin hij onder meer aandacht besteedt aan het leven en werk van Propp) aldus helder geformuleerd:

Mocht het immers zo zijn dat grammatica's over de gehele wereld (deels) intuïtief zijn, dan zou ditzelfde kunnen gelden voor verbaalgrammatica's. Dit zou betekenen dat we bij het bepalen van narratieve structuren in verhalen iets kunnen zeggen over een universeel narratief denken. (p. 21)

Een dergelijke hypothese vereist overigens nadrukkelijk ook onderzoek naar niet-westerse vertelkunst. Jan de Vries, die als enige Nederlandse volkskundige al vroeg aandacht heeft besteed aan de studie van Propp, voorspelt dat er bij vergelijking aanzienlijke verschillen voor de dag zullen komen. Hij merkt op dat in bepaalde niet-westerse – hij spreekt van 'primitieve' – vertelkunst veel minder rigide eisen gesteld worden aan de (ónze!) verhaallogica, en zegt over de westerse sprookjes: 'Het feit, dat deze sprookjes zich zoo gemakkelijk in een schema laten passen, bewijst reeds, dat de verbeelding geleerd heeft zich naar bepaalde normen te richten.'² Invloed van de literaire cultuur sluit hij daarbij geenszins uit.

In zijn inleiding wijst Max Louwerse al op enkele onvolkomenheden in de studie van Propp (17-20). Deels in aanvulling hierop zou ik het volgende willen opmerken. Ten eerste: Propps sprookjesmateriaal bestond uit een selectie van een honderdtal sprookjes uit de verzameling *Narodnye russkie skazki* van Afanásjev (1826-1871). Omdat de wijze van optekenen en bewerken door Afanásjev lang niet zo goed is bestudeerd als die van de gebroeders Grimm,³ bestaat het gevaar dat de onderzoeker zich baseert op (sterk) bewerkt materiaal. Thans zouden strengere eisen worden gesteld aan het bronnenmateriaal – al moet men het gevaar van vertekening van de onderzoeksresultaten waarschijnlijk ook weer niet overdrijven.

¹ Zie voor de typologie A. Aarne en S. Thompson, *The types of the folktale*. Second revision (Helsinki 1964).

² J. de Vries, 'Over het Russische sprookjesonderzoek der laatste jaren', *Mensch en Maatschappij*, 6 (1930) 4, 330-341; citaat 338.

³ Zie hierover I. Levin, 'Aleksandr Nikolaevic Afanas'ev', in: K. Ranke (ed.), *Enzyklopädie des Märchens* (Berlijn enz. 1977), deel 1, kol. 127-137, m.n. 134 e.v.

Ten tweede: niet alle tover- of wondersprookjes passen even keurig in Propps schema's, zoals hij zelf al aangeeft aan de hand van het sprookje over het Zingende Doodsbeentje (AT 780, *The Singing Bone*, bij Aarne en Thompson trouwens aangemerkt als een legendesprookje!). De held van het sprookje wordt vermoord en komt – verrassend genoeg – niet meer tot leven. Van één van zijn doodsbeneden wordt een fluit gesneden, en als men erop blaast klinkt er een stem die de moord openbaart. Propp behandelt het sprookje als afwijkend van de norm – de norm van Propp. Zijn definitie van het toversprookje is toch vooral gebaseerd op zijn eigen selectie van vooral epische sprookjes met een actieve mannelijke held. Hoe gemakkelijk passen in zijn formules echter toversprookjes met een meer passieve heldin in de hoofdrol, zoals Assepoester? Of met kinderen in de hoofdrol, zoals Hans en Grietje? In hoeverre past de Kikkerkoning in Propps morfologie? En zijn ook deze sprookjes allemaal afgeleiden van die ene hypothetische oer-vertelling of mythe? Zijn ze voortgekomen uit dezelfde grammaticale structuur?

Wat voor bijna alle grote theorieën in de alfa- en gamma-wetenschappen geldt, gaat ook op voor die van Propp, ook al tooit deze zich met instrumenten uit de bèta-wetenschap: de morfologische theorie overtuigt wel in de grote lijnen, maar minder op het niveau van het detail. Dat hoeft geen belemmering te zijn voor voortgezet of hernieuwd onderzoek: met aanpassing van het instrumentarium zou alsnog een analyse kunnen worden gemaakt van alle wondersprookjes (alleen: hoe stel je dit corpus vast?). Maar er zijn meer onderzoeksmogelijkheden denkbaar, zoals vergelijking met de morfologie van andere sprookjestypen, bijvoorbeeld het legendesprookje en het nouvellesprookje. Of met andere soorten volksverhalen, zoals sagen, legenden of zelfs moppen. Of met epiek, zoals de middeleeuwse Artur-epiek. Verder zou het interessant zijn om structuuranalyse los te laten op vele varianten van één sprookjestype. Of om het repertoire van één verteller morfologisch te analyseren. Het is zelfs denkbaar om de morfologie van het toversprookje te vergelijken met dat van (op sprookjesleest geschoeide) *adventure games* voor de computer – een vergelijking met de Amerikaanse *Kings Quest*-serie van Sierra zou wel eens opmerkelijke resultaten kunnen opleveren. De computer zou – in ander opzicht – de onderzoeker bij het analyse-

werk nog wel eens goede diensten kunnen gaan bewijzen, dankzij de ontwikkeling van zogenaamde 'mark up languages'.⁴

Met de vertaling van de – voor de vakgeschiedenis van verschillende disciplines belangrijke – klassieke studie van Propp heeft Max Louwerse duidelijk een aanzet willen geven tot hernieuwd structuralistisch onderzoek. De vraag is echter of volkskundigen zich de eerst aangewezenen zullen voelen om deze arbeid ter hand te nemen. De structuralistische benadering van Propp lijkt toch vooral geschikt voor wie achter de letterkundige schrijftafel of computer een tekst-immanente aanpak ambieert. Binnen de volkskunde is de aandacht van het volksverhaalonderzoek al weer geruime tijd verschoven van de vorm naar de betekenis en de context. Naast het onderzoek naar variatie, literaire invloed, historische ontwikkeling en geografische spreiding van volksverhalen, strijden ook vragen omtrent repertoires, de betekenisgeving, de functie, de performance en het publiek thans om de voorrang. Toch is het te hopen dat met name letterkundigen de uitdaging van Louwerse aannemen, want ook volkskundigen zullen met belangstelling kennis nemen van hun structuralistische onderzoeksresultaten.

Theo Meder

Sauermann, Dietmar. *Von Advent bis Dreikönige. Weihnachten in Westfalen.* Münster/New York: Waxmann, 1996. (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 93). 234 p., 79 ill.; ISBN 38 9325 477 3, ISSN 0724 4096.

Nadat de auteur in 1976 zijn boek *Weihnachten in Westfalen um 1900* (Münster) had gepubliceerd – een uitgave van een aantal integrale antwoorden op een vragenlijst over gebruiken in de adventsen kersttijd, voorafgegaan door een uitvoerige inleiding – werd hem in een bespreking verweten dat hij geen duidelijke keuze had weten te maken

⁴
Het betreft hier kortweg gezegd software waarmee men teksten van allerlei denkbare formele labels kan voorzien, waarna men hele tekst-corpora op hun formele kenmerken kan onderzoeken. Een voorbeeld is SGML (Standard Generalized Mark up Language).

tussen een boek voor vakgenoten en een boek voor een breed publiek. Omdat de eersten betrekkelijk weinig aandacht aan het boek schonken, terwijl het bij het grote publiek juist een gunstig onthaal vond – het boek werd liefst viermaal herdrukt –, heeft hij in deze nieuwe, op verzoek van de uitgever geschreven studie over hetzelfde onderwerp naar eigen zeggen de balans bewust in de richting van de laatste doelgroep laten doorslaan. Dit betekent dat het deel met de bronnenpublicatie is vervallen, ten gunste van talrijke en vaak lange citaten uit primaire bronnen, zoals vragenlijsten, egodocumenten, kranten en tijdschriften, en uit de ook na 1976 verschenen (regionaal- en lokaal-historische) literatuur over decemberfeesten.

Door deze opzet krijgt de lezer onmiskenbaar een levendig beeld van met name de grote variëteit aan gebruiken (o.a. het geven van geschenken, het langs de huizen gaan van verklede en zingende jongelui in de hoop op een gave, versieringen in huis, speciale gerechten) bij feesten als St.-Nicolaas, de kerstdagen, oud- en nieuwjaar en driekoningen in Westfalen gedurende vooral de negentiende en twintigste eeuw. In de verbindende tekst wordt gewezen op de functies van deze gebruiken in de plattelandssamenleving (zoals zorg voor het personeel of de armen, de bevestiging van sociale contacten) en worden veranderingen en innovaties in verband gebracht met bredere culturele processen zoals de verspreiding van de cultuur van de stedelijke burgerij op het platteland, de invloed van de scholen en de verschillende kerkgenootschappen, en de altijd al aanwezige, maar steeds toenemende commercialisering van de decemberfeesten. Omdat de auteur, zoals hij zelf al in de inleiding vermeldt, geen systematisch onderzoek heeft verricht in met name kranten – waartoe een regionale studie als deze toch bij uitstek uitnodigt – en omdat bovendien de analyses weliswaar overtuigend maar ook vrij summier zijn, is de bijdrage van het boek aan de vakliteratuur conform de opzet inderdaad nogal beperkt en gaat deze in hoofdzaak niet uit boven een, zij het voor verder of vergelijkend onderzoek altijd nuttige, documentatie.

John Helsloot