

Nolite turbare circulos meos?

Een speelse reactie op Paul Posts 'Het verleden in spel? Volksreligieuze rituelen tussen cultus en cultuur'. Amsterdam 1991, ten behoeve van de studiedag SLDN op 17 juni 1991

John Helsloot

Inleiding

Wie zich de sterk afwijzende, zo niet afkeurende, behandeling door kerkhistorici van een andere bouwer van een model dat zich richt op de ontwikkeling van volksreligieuze rituelen in Nederland, de antropoloog Mart Bax, voor de geest haalt, zal aan Paul Post een zekere moed niet kunnen ontzeggen. Bax heeft moeten ervaren dat zijn in een reeks van publicaties ontwikkelde these, zoals bekend en gechargeerd samengevat: dat de opbloei van verschillende aspecten van de religieuze volkscultuur in het na-oorlogse Nederland, maar ook eerder en elders, in hoofdzaak zijn verklaring vindt in de wisselende machtsbalans tussen reguliere en seculiere geestelijken, vriendelijk gezegd niet is overgenomen. Post heeft aan dit debat, al is dat een wat groot woord, deelgenomen; het heeft hem zelfs een repliek door Bax opgeleverd. Kenmerkend voor de reacties op Bax tot nu toe is een algehele terzijdestelling van de bruikbaarheid van zijn model. De kritiek beweegt zich langs twee lijnen. Enerzijds wordt het model op theoretische gronden verworpen omdat het de werkelijkheid te zeer zou versimpelen en aan andere, belangrijker geachte aspecten te weinig recht zou doen. Anderzijds is aangetoond dat de, of althans sommige, 'feiten' het model niet ondersteunen: Bax geeft bepaalde (o.a. cijfermatige) ontwikkelingen onjuist weer, terwijl van andere gegevens die hij aanvoert de status in twijfel wordt getrokken. Op de achtergrond lijkt zich, als het ware op een derde plan, nóg een discussie af te spelen, meer op het niveau van de vooronderstellingen of waardenoriëntaties. Jespers roept bijvoorbeeld tegen Bax uit dat religie geen 'koopwaar' is, terwijl Bax zijn critici verwijt dat zij werken vanuit een 'priesterperspectief'¹.

¹ F.P.M. Jespers, 'Om de gunst van het volk, het Brabantse volk als factor in een klerikale machtsstrijd'. In: *Munire ecclesiam. Opstellen over 'gewone gelovigen'*. Maastricht 1990, 244-255 (254: koopwaar); M. Bax, 'Over grensverkeer en hokjesgeest; kanttekeningen bij een boekbespreking'. *Antropologische Verkenningen* (in druk) (priesterperspectief). Andere reacties op Bax: Th. Clemens, Recensie van G. Rooijackers en Th. van der Zee red.

Ik haal deze discussie rond Bax slechts aan om, bij wijze van voorbeeld, te laten zien hoe op de presentatie van een bepaald model gereageerd is. Een vraag zou kunnen zijn of deze ontvangst overwegend een ad hoc-karakter heeft gehad, of verlopen is volgens wetenschapstheoretische regels, waardoor deze ook een uitgangspunt zou kunnen zijn voor een reactie op het stuk van Post. Ik waag het niet deze vragen hier te beantwoorden. Mijn indruk is evenwel dat er, zeker in een 'zachte' discipline als de (cultuur-)geschiedenis, nauwelijks echte regels zijn die gevolgd moeten worden bij een beschouwing over de vruchtbaarheid van een model². En dit misschien wel te minder bij het stuk van Post, dat in feite slechts een beredeneerde probleemstelling formuleert, die nog nauwelijks met het 'materiaal' is geconfronteerd. Ik zal daarom in deze reactie de drie eerder genoemde en uiteraard onderling in elkaar overlopende sporen in de kritiek op Bax - de verhouding van het model tot een mogelijk ander model, de verhouding tot 'de feiten', en de vooronderstellingen - volgen, met als gedachte op de achtergrond dat daardoor, in een andere discussie, de merites van beide modellen misschien nog eens kunnen worden afgewogen.

Nog een enkele opmerking vooraf. Het is mij opgevallen hoe weinig bereidheid er is om met Bax mee te denken, om het model te verbeteren, uit te breiden of te nuanceren. Hij heeft zich blijkbaar buiten een bepaalde orde geplaatst. Bax nu terzijde latend, wil ik stellen dat ik wèl met Post wil meedenken. Voor mij althans biedt zijn model voldoende aanknopingspunten met eigen ervaringen en indrukken om een gemeenschappelijke basis te hebben voor een verdere discussie. Inhoeverre mijn opmerkingen als verbeteringen enz. zijn aan te merken moet ik uiteraard aan hem en anderen overlaten. Een ander punt, dat

Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk. Nijmegen 1986. *Archief voor de geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland* 30 (1989), 256-257; P. Post, Recensie van M. Bax, *Religieuze regimes in ontwikkeling. Verhulde vormen van macht en afhankelijkheid.* Hilversum 1988, en id. *De vernedering van een heilige. Religieuze machtspolitiek in een Zuidnederlandse dorpsgemeenschap.* Hilversum 1989. *Volkskundig Bulletin* 16 (1990), 215-216 en *Antropologische Verkenningen* 10 (1991) 71-72.

² Vgl. b.v. Chr. Lorenz, 'Theorie, geschiedenis en sociologie. Enige recente stellingnames'. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 7 (1980), 845-879 (855) en id., *De constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis.* Meppel-Amsterdam 1987, 220-221.

Post waarschijnlijk vanzelfsprekend heeft geacht, betreft de status van een model als zodanig. Voor mij springen twee karakteristieken daarvan in het oog: een model geeft bewust een vertekening van de werkelijkheid, daarin ligt ook de zin en de kracht daarvan, en het sluit (daardoor) andere modellen niet uit³. Een model kan misschien nog het beste beoordeeld worden in vergelijking met een ander model, dat zich globaal op dezelfde gegevens richt. Het model dat dit materiaal of het betreffende probleem het meest economisch of elegant, om enkele wetenschapstheoretische termen te gebruiken, kan verklaren geniet dan de voorkeur. Hier kan ik een dergelijke procedure (nog) niet volgen. Ik blijf grotendeels binnen de grenzen van Posts model en volg daarbij een werkwijze die enige overeenkomst vertoont met de falsificatie. Inhoeverre wint het model aan kracht wanneer - splendorwijs! - (opnieuw) vraagtekens (die Post terwille van de discussie juist heeft weggelaten) geplaatst worden achter centrale stellingen daarin? Achtereenvolgens stel ik aan de orde wat ik gemakshalve noem de structuur van het model, het beroep op de 'feiten' en de vooronderstellingen. Tot slot vat ik mijn opmerkingen in enkele stellingen samen.

De structuur van het model

In mijn eigen onderzoek legde ik aanvankelijk bij de ordening en verklaring van de gegevens waar ik me mee bezig hield een sterk accent op sociale factoren: sociale verhoudingen, processen van groepsvorming en de patronen die daarin te herkennen zijn. Ter verklaring van deze processen was ik geneigd te zoeken naar de mogelijke invloed daarop van economische verhoudingen en processen⁴. Van het betrekkelijk primitieve of 'vulgaire' van deze redeneertrant ben ik me steeds meer bewust geworden; deze is ook wel aangeduid als het van stal halen van een 'drie-trapsraket'. Juist van een cultuurwetenschapper mag verwacht of gecist worden dat hij zijn invalshoek veelmeer kiest bij culturele verschijnselen, verhoudingen en processen. Ondanks alle moeilijkheden daaraan verbonden, heeft het begrippenpaar 'volkscultuur-clitecultuur' voor deze

³ Een model geeft een 'deliberately simplified picture', P. Burke, 'Popular culture between history and ethnology'. *Ethnologia Europaea* 14 (1984), 5-13 (8); vgl. ook Lorenz, *De constructie* (218).

⁴ Vgl. mijn artikel 'Sint-Nicolaasfeesten in Goes, 1868-1892. Afspiegeling van de verhouding tussen de goeude stand en de burgerij'. *Volkkundig Bulletin* 13 (1987), 201-249.

benaderingswijze een bijzonder stimulerende oriënterende rol gespeeld. Wanneer deze grote netten worden uitgeworpen in de zee van materiaal, blijkt al gauw dat vissen van zeer uiteenlopende sociale signatuur gevangen zijn⁵. Dit kan aanleiding zijn om vruchtbare vragen te stellen naar de redenen van dit 'verdikkingsproces', naar het karakter van deze wisselwerking, interactie tussen culturele en sociale variabelen of aspecten. De studies van Frijhoff en Chartier zijn daarbij voor mij richtinggevend geweest en hebben mij geleid tot een anders geaccentueerde vraagstelling, al blijven oude denkgewoonten vasthoudend⁶.

Bezieet men het model van Post, dan valt onmiddellijk op hoe nauw het aansluit bij deze laatstgenoemde invalshoek. Het is daarenboven, voor mij althans, vernieuwend, doordat het niet bepaalde verschijnselen of (deel-)culturen centraal stelt, maar typen culturele functies en de verschuivingen daarbinnen. Deze, in drie clusters onderscheiden functies, vormen voor Post, de 'kernelementen' in het model, naast elementen van een lager niveau van belangrijkheid, de 'bijkomende, bevorderende of begeleidendende factoren of facilitating factors'. Dat het Post daarmee ernst is blijkt uit de geringe aandacht (3 %) die deze factoren in de tekst hebben gekregen. Hij verstaat daaronder verschijnselen als de rol van het toerisme en van familie en gezin, scholen en verenigingen. Zij worden alleen terloops vermeld, evenals meer algemene sociale, politieke, culturele en economische factoren, die hij rekent tot het 'niveau van algemene contextualiteit' en daardoor buiten de rand van het eigenlijke model geplaatst worden. Achter deze rangorde in de factoren in het model plaats ik een

⁵ Vgl. ook P. Post, 'Traditie gebruiken. Sint Hubertus in Muiderberg'. In: M. van Uden e.a. red. *Bij geloof. Over bedevaarten en andere uitingen van volksreligiositeit*. Hilversum 1991, 190-210 (195).

⁶ Vgl. W. Frijhoff, 'Impassen en beloften van de mentaliteitsgeschiedenis'. *Tijdschrift voor sociale geschiedenis* 10 (1984, 406-437 (411: drietrapsraket); id., Recensie van H. Pleij, *De sneeuwpoppen van 1511. Literatuur en stadscultuur tussen middeleeuwen en moderne tijd*. Amsterdam-Leuven 1988. *Leidschrift* 5 (1989), 127-134 (133: verdikkingsproces). Een goede inleiding tot het denken van Frijhoff biedt zijn oratie *Cultuur, mentaliteit: illusies van elites?* Nijmegen 1984. Uit het oeuvre van R. Chartier noem ik zijn 'Culture as appropriation: popular cultural uses in early modern France'. In: S.L. Kaplan ed. *Understanding popular culture. Europe from the Middle Ages to the nineteenth century*. Berlijn-New York-Amsterdam 1984, 229-253, en *Cultural history. Between practices and representations*. Cambridge-Oxford 1988.

vraagteken.

Het valt mij op, juist bij de centrale plaats die het begrip functie in het model heeft gekregen, dat op de inhoud of betekenis van deze term zo kort wordt ingegaan. Toch blijkt uit een enkele opmerking, dat ook voor Post een functie zonder omhaal een relatie uitdrukt. Een ritueel heeft een functie voor iemand. Ik proef echter in dit stuk, en ook in eerdere publicaties, dat bij het begrip functie in de eerste plaats gedacht wordt aan een persoonlijke, individuele functie, aan de betekenisgeving door het subject, nauw aansluitend bij het begrip motief. Dat rituelen een functie kunnen vervullen voor een bepaalde groep of groepering, blijft weliswaar niet helemaal onvermeld - haast terloops stelt Post 'nog' dat de drie clusters 'op de eerste plaats' een functie vervullen voor de 'middle class'⁷ -, maar speelt, als ik het goed zie, in het betoog en de opbouw van het model geen expliciete rol van betekenis. Dit kan tot gevolg hebben dat men spreekt over (verschuivingen in) functies die boven of los van de (sociaal-culturele) werkelijkheid zweven, ongeveer op de manier waarop in de oudere volkskundige literatuur culturele verschijnselen (b.v. gebruiken, verhaalmotieven) werden behandeld alsof ze los stonden van specifieke omstandigheden op allerlei gebied, waaraan in latere studies een doorslaggevende betekenis moest worden toegekend.

Post is te goed bekend met deze literatuur om niet in deze valkuil te stappen. Toch meen ik dat het model aan kracht zou winnen, wanneer het sociale of groepsgebonden karakter van de onderscheiden functies een grotere nadruk zou krijgen⁸. Ik veronderstel dat daardoor als het ware de 'functie van de functies' scherper in beeld zou kunnen komen. Dan zou bijvoorbeeld kunnen blijken dat het beroep op het verleden (ook, of vooral?) een sociale functie vervult, een factor is in een proces van groepsvorming. Ik ben er, zonder daar hier nader op in te kunnen gaan, vrij zeker van dat (bepaalde) concepties van het verleden, van historische continuïteit of juist van discontinuïteit, één geheel vormen met (specifieke)

⁷ Zie voor de problemen bij dit begrip, O. Schreuder, 'Burgerlijke religie in Nederland?'. In: J.A. van der Ven red. *Toekomst voor de kerk? Studies voor Frans Haarsma*. Kampen 1985, 136-146.

⁸ Ik sluit me hier aan bij opmerkingen van G. Korff in zijn overzichtsartikel 'Volkskundliche Frömmigkeits- und Symbolforschung nach 1945'. In: I. Chiva en U. Jeggle (Hg.) *Deutsche Volkskunde - Französische Ethnologie. Zwei Standortbestimmungen*. Frankfurt-New York-Paris 1987, 244-270 (m.n. 262-264).

voorstellingen van de maatschappij (op verschillende referentieniveaus, zoals lokaal, regionaal, nationaal) en van de plaats van de eigen groep, sociale categorie of confessie daarin⁹. Kijkt men naar de daaraan verbonden behoeften en belangen, dan kan de rol van wat nu 'facilitating factors' zijn, met name van verenigingen, begrijpelijk(er) worden gemaakt. Ook wat nu de algemene (sociale, politieke enz.) achtergrond heet kan dan dynamischer in het model worden geïntegreerd. Bij het onderzoek naar volksreligieuze rituelen in na-oorlogs (katholiek) Nederland zouden daarbij de verschuivende machtsbalans tussen geestelijkheid en leken en het proces van ontzuiling belangrijke aandachtspunten kunnen zijn. Posts model is voldoende 'open-ended' om aan verlangens als deze op enigerlei wijze tegemoet te komen. Ik vermoed echter, juist omdat het laatstgenoemde punt m.i. zo voor de hand ligt, dat hij dit niet wil doen, en daar redenen voor heeft van theoretische aard. Het lijkt me goed, wanneer die expliciet vermeld konden worden.

Toename van (traditionele) feesten en volksreligieuze rituelen na ± 1960?

Kenmerkend voor de wetenschappelijke volkskundige literatuur tot kort na de Tweede Wereldoorlog was dat zonder veel aarzelingen continuïteiten werden gezocht en gevonden tussen contemporaine culturele verschijnselen en een zeer ver verleden: Sinterklaas is Wodan enz. In de moderne volkskundige literatuur is met deze zienswijze radicaal afgerekend: aan de hand van historisch onderzoek kon worden aangetoond dat bijvoorbeeld bepaalde gebruiken een (aanmerkelijk) recentere oorsprong hadden dan eerder geponeerd, of als er al sprake was van continuïteit, dat zich in de tussenliggende periode dermate veel veranderingen hadden voorgedaan in vorm, functie en betekenis van het verschijnsel in kwestie, dat de inhoud van dit begrip vrijwel werd uitgehold. De op zich terechte nadruk op het relatief unieke of eigen karakter van een bepaalde historische periode loopt m.i. echter het gevaar, indien te ver doorgevoerd, dat het uitzicht op eerdere en/of latere periodes in plaats van ter discussie

⁹ Als willekeurig, maar goed, voorbeeld verwijs ik naar P. Assion, 'Historische Festzüge. Untersuchungen zur Vermittlung eines bürgerlichen Geschichtsbildes'. *Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg* 1974-1977, 69-86. Zie ook: W. Frijhoff, 'Geschiedenis als strijdbijl. Burgerij, gemeenslieden en magistraat in Zutphen (vijftiende tot achttiende eeuw)'. In: B. Loopen en J.C. Riemens *r e d .* *Geschiedenis in Zutphen. Over geschiedschrijving, geschiedbeoefening en historisch besef*. Zutphen 1988, 40-53.

gesteld, nu geheel wordt geblokkeerd. Dit kan tot gevolg hebben dat bepaalde betekenisaspecten een overwaardering krijgen, terwijl andere veronachtzaamd worden. Ik benadruk dat dit niet meer dan een theoretische mogelijkheid is, geen noodzakelijk gevolg van dit perspectief¹⁰. Het is tegen deze achtergrond dat ik een vraagteken plaats achter een ander aspect van Posts model, nl. de stelling dat zich de afgelopen twee, drie decennia een significante verandering heeft voorgedaan in de viering van openbare feesten en ook van volksreligieuze rituelen.

Een belangrijk element van deze stelling is dat sinds de jaren zestig niet alleen een verandering zichtbaar is, maar ook een toename van - traditionele - feesten en rituelen; daaraan ontleent de gesignaleerde verandering mede haar gewicht. Post volgt hier studies van Boissevain en anderen. Tegelijkertijd vraagt hij zich af of het geschetste beeld wel correct is. Ik deel deze, in het model terwille van de discussie goeddeels tussen haakjes geplaatste, aarzeling. Ik ben waarschijnlijk niet de enige die meent dat de eerste vier, vijf decennia van deze eeuw, wat de katholieken betreft, gekenmerkt kunnen worden als de tijd van het 'rijke roomse leven', met een uitbundige feestcultuur van bijvoorbeeld processies, eucharistische congressen en massale manifestaties van de jeugdbeweging. Ik realiseer me dat dit niet meer dan een impressie is, die nauwelijks steunt op verantwoord onderzoek. Toch lijkt me op z'n minst de vraag gerechtvaardigd of er in deze periode minder feesten gevierd werden.

Vragen die zich in het verlengde hiervan opdringen zijn die naar de definitie van wat men als feest of ritueel wil aanmerken en vervolgens gaat tellen, naar de uitvoerbaarheid van een dergelijke operatie, en naar de zin van het getalsmatig criterium in het algemeen. Een niet minder belangrijke vraag is of men zich richt op het vóórkomen van feestvormen als zodanig of op de aantallen deelnemers (en de daarin te onderscheiden hoedanigheden). De betekenis van getallen wil ik overigens geenszins ontkennen. Het is bijvoorbeeld een onomstotelijk feit, dat het aantal carnavalsverenigingen in de naoorlogse periode, vergeleken met de daaraan onmiddellijk voorafgaande, tot een ongekennde hoogte is gestegen. Al lijkt het me wel aannemelijk dat ook het aantal carnavalsvierders is gestegen, toch zou ik op voorhand die conclusie niet willen trekken, omdat bij de oprichting van deze verenigingen andere motieven dan de liefde voor het

¹⁰ Zie voor deze benadering b.v. K. van Berkel, *Renaissance der cultuurwetenschap*. Leiden 1986, en mijn bespreking in *Volkskundig Bulletin* 13 (1987) 266-267. Zie voor de nieuwe aandacht voor het continuïteitsprobleem de opmerkingen van Korff in zijn in noot 8 genoemde artikel (247-248, 267-268).

carnaval eveneens een rol spelen, het (regionaal) carnavalstoerisme een lastig te vatten, maar wel aanwezig verschijnsel is (geweest) en de verhouding tussen de georganiseerde en een eerdere of daarnaast voorkomende ongeorganiseerde carnavals- of vastenavondviering een probleem op zich is. Het zal duidelijk zijn dat ik hier niet meer dan de vraag naar het veronderstelde bijzondere karakter van de feestviering in de afgelopen twintig, dertig jaar aan de hand van bovenstaande impressies kan stellen (of correcter: die van Post herhalen), niet haar beantwoorden. Voordat ik deze paragraaf, waarin de verhouding van het model tot 'de feiten' aan de orde is, concluderend afsluit, wil aandacht vragen voor nog een ander aspect van het model. Ik verwacht dat Post op het bovenstaande zal repliceren, dat het hem niet zozeer om feesten en rituelen als zodanig (en hun aantallen) te doen is, maar om de (verschuivingen in onderscheiden) functies die deze vervullen. Niet zozeer bepaalde typen rituelen zijn toegenomen, maar specifieke functies, die ze vervullen, in het bijzonder het legitimerend beroep op het verleden: rituelen worden de laatste decennia 'fundamenteel nieuw gemotiveerd'. Ik ben geneigd hierop op vergelijkbare wijze te dupliceren: wordt hiermee een momentopname niet te zeer verabsoluteerd, en wordt door deze eenzijdige aandacht geen vertekend beeld gegeven? De feitelijke adstructie van deze vragen valt mij nog moeilijker dan in de vorige alinea.

Die was mij makkelijker afgegaan, indien Post gesteld had dat louter het folklorisme (in de specifieke betekenis van het doen herleven van bepaalde gebruiken los van hun 'oorspronkelijke' context) een recent verschijnsel zou zijn. Dat is zoals bekend niet het geval. Aan bijvoorbeeld vorstelijke hoven in Duitsland werden al in de zeventiende en achttiende eeuw boerenbruiloften opgevoerd¹¹. Historiserende elementen in openbare feesten zijn evenmin kenmerkend voor de laatste tijd. Misschien moet men wel zeggen: integendeel. Ik denk hier aan aan de gecostumeerde historische optochten, gehouden bij de herdenking van historische gebeurtenissen, en de studentenmaskerades, die vooral in de negentiende eeuw en het begin van deze eeuw (maar ook eerder) zijn gehouden. Uit Duits volkskundig onderzoek komt naar voren hoezeer deze feestelijkheden een functie (!) zijn van het geschied- en

¹¹ Vgl. b.v. R. Quietzsch, 'Bäuerliche Kultur am Altenburger Fürstenhof im 17. und 18. Jahrhundert'. *Archiv für Volkskunde und Kulturgeschichte* 31 (1988) 113-145..

maatschappijbeeld van overwegend burgerlijke groepen¹². Het is duidelijk dat het accent bij deze verschijnselen anders ligt dan waar Post op doelt. Het beroep op het verleden dient niet, of mogelijk hoogstens in afgeleide zin, ter legitimatie van het houden van dergelijke optochten zelf. Toch vraag ik mij af of zo niet te streng wordt geredeneerd, en de verschillen niet een sterkere nadruk krijgen dan ze verdienen. Is in beide gevallen het oproepen van het verleden niet een gemeenschappelijk element, in de historische optochten e.d. meer naar de inhoud, in de volksreligieuze rituelen die Post behandelt meer naar de vorm of inkadering? En ligt het, indien men deze stap wil volgen en in aansluiting bij wat in de vorige paragraaf werd betoogd, niet meer voor de hand te vragen naar de veranderingen in de sociale functies van deze rituelen, die op hun beurt weer een functie zijn van veranderingen in de bredere maatschappelijke context? Dat Post open staat voor een dergelijke benadering leid ik af uit wat hij zegt over het ook in eerdere periodes zelfstandig voorkomen van de historiserende functiecluster. Deze zou dan evenwel een ander karakter dragen, en begrepen kunnen worden vanuit het model dat vraagt naar de spanningsverhouding tussen 'official' en 'popular religion'. Op dit punt is mij Posts gedachtenlijn niet geheel duidelijk; misschien kan hij die hier nog nader uitwerken.

Ik vraag mij verder af of op een ander, meer horizontaal, vlak Posts invalshoek bij de traditionaliserende functiecluster niet vertekend werkt. De logische pendant daarvan is immers de moderniserende, vernieuwende functie van feest en ritueel. Men hoeft, denk ik, geen structuralist te zijn om toch te erkennen dat tussen deze beide krachten een relatie, zonet een oppositieverhouding bestaat, dat ze elkaar veronderstellen en op elkaar reageren¹³. Structuralistisch onderzoek heeft aangetoond dat de betekenisinhoud van elementen in een oppositie niet vastligt, maar kan

¹² Zie behalve het in noot 9 genoemde artikel van Assion ook nog W. Hartmann, *Der historische Festzug*. München 1976 en H. Gruppe, *"Volk" zwischen Politik und Idylle in der "Gartenlaube" 1853-1914*. Bern-Frankfurt/M.-München 1976 (67-71: 'Städtische Volksfeste aus dem 16. Jahrhundert als Exempel für bürgerliche Feste').

¹³ Vgl., wellicht ten overvloede, P. van Hooijdonk en H. Wegman, *Zij breken hetzelfde brood. Een wegwijzer bij de viering van de Eucharistie op basis van een liturgie-historische en -sociologische analyse*. Amersfoort 1972; J. Roes, 'R.K. Kerk Nederland, 1958-1973. Een encyclopedisch overzicht'. *Archief voor de geschiedenis van de Katholieke kerk in Nederland* 16 (1974) 73-141(100-108).

verspringen afhankelijk van de context waarin deze elementen optreden. 'Traditioneel' kan dus in bepaalde gevallen heel 'modern' zijn. Een aardige illustratie van deze stelling vond ik, toen ik bezig was met de voorbereiding van deze reactie, in een verslag in NRC-Handelsblad van een jaarvergadering van oranjeverenigingen. De voorzitter van de Federatie van oranjeverenigingen wees erop dat de vijftig- en zestigplussers, die deze verenigingen leiden, "de ontwikkelingen in de activiteiten voor de jeugd niet meer volgen. (...) Kockhappen en zaklopen spreken de jeugd van tegenwoordig niet meer aan". Op een vraag van de interviewer achtte hij popconcerten op 30 april een geslaagder alternatief. Deze visie stak af tegen die van een lid van het oranje comité in Bergschenhoek, dat vrijwel geheel uit twintigers en dertigers bestaat. Zij zei: "Juist het teruggrijpen op oude tradities, met een aubade, kinderspelen, een lampionoptocht en vuurwerk blijken aan te spreken in de kleine gemeenschap. (...) Wij willen geen kermis en braderie"¹⁴. Oud en modern staan hier tegenover jong en traditioneel, al is het passender de telkens tweede term te verwisselen. Op de achtergrond lijkt eveneens de (geconstrueerde) tegenstelling mee te spelen tussen het lokale en eigene versus het grootstedse en vreemde.

Met dit willekeurige voorbeeld, dat Post terecht mede als ondersteuning voor zijn stelling zal beschouwen, en de opmerkingen in deze paragraaf als geheel pleit ik er - in de vorm van het plaatsen van een vraagteken - slechts voor de door Post gesignaleerde opbloei van feesten en van het historiserende element verder te problematiseren en in een breder kader te plaatsen. In feite geef ik niet meer dan een nadere invulling van de in zijn methodische notities summier aangegeven noodzaak van synchroon en diachroon onderzoek en van vergelijking. Ik vermoed dat op deze wijze de door Voskuil gesignaleerde 'sterk op en neer gaande' en de door Post naar voren gebrachte 'gestage en constante groei' in de belangstelling voor het verleden - beide door feiten gesteund - niet tegenover elkaar geplaatst hoeven te worden, maar naast elkaar of nog liever, met elkaar geïntegreerd kunnen worden in een omvattender, de feiten (nog) meer rechtdoende visie.

Crisis in de liturgie?

Scheiden en onderscheiden zijn vanzelfsprekend twee verschillende operaties. Toch trof mij in schema 3 de dikte van de lijn tussen de onderscheiden religieuze en niet-religieuze elementen in de motivatiestructuur van bezoekers aan enkele bedevaartsoorden. Het beeld

¹⁴ NRC-Handelsblad 11-5-1991.

van de (uit elkaar) rollende cirkels in schema 2 bevalt mij in dit opzicht veel beter. Treffend laat het zien dat er gebieden zijn, waar verschillende typen functies elkaar kunnen overlappen of kunnen samenkomen. Ik vermoed dat daardoor aan de belevingswereld van potentiële respondenten adequater recht kan worden gedaan. Het laat de mogelijkheid open dat mensen nu eens de ene functie, dan weer een andere of verschillende tegelijk als voor hen, in bepaalde context, van belang kunnen aangeven. Juist bij katholieken is vaak gewezen op hun vermogen, bijvoorbeeld op het vlak van de moraal, om tegelijkertijd in te stemmen met bepaalde door de kerk voorgeschreven opvattingen, maar in hun praktijk een andere weg te gaan¹⁵.

Op de achtergrond speelt hier het algemenere probleem - ten grondslag aan met name de culturele antropologie en de psychiatrie - van de mate van overlapping tussen de categorieën van de onderzoeker en die van de participanten. Is die volledig, dan kan de analyse geslaagd heten, want men begrijpt de betreffende cultuur of persoon. Tegelijkertijd schiet deze zo tekort, want men heeft (althans in theorie) onvoldoende afstand genomen, zich geen of te weinig rekenschap gegeven van vertekeningen in de leefwereld van de onderzochten en daardoor de zin van het werk van de onderzoeker in belangrijke mate ondergraven. Dit probleem komt overeen met dat in de inleiding aangestipt van de verhouding tussen een model en 'de feiten'. Eenduidige richtlijnen zijn ook hier waarschijnlijk niet te geven. Wel wordt de aandacht gevestigd op de zorgvuldigheid die vereist is in het kiezen van onderzoekscategorieën. In dit verband, voor het gemak (zie de inleiding) het niveau van de vooronderstellingen genoemd, vraag ik me tot slot af of de door Post onderscheiden categorieën functieclusters (cultureel, ritueel, historiserend) adequaat zijn en of een andere niet relevanter is. (Ik ga er hier aan voorbij dat tussen onderzoekers en onderzochten zich als het ware nog een derde laag bevindt, die van culturele bemiddelaars tussen beider categorieën, zoals amateur-volkskundigen, journalisten of pastores, de beruchte 'well-informed informers' uit de culturele antropologie. Post refereert indirect aan hen, wanneer hij enerzijds stelt dat bepaalde gebruiken met een beroep op de traditie fundamenteel nieuw gemotiveerd worden, maar anderzijds inderdaad werkelijk een 'hoog traditiegehalte' bezitten. Hier is blijkbaar verantwoorde kennis doorgegeven, al geschiedt dat meestal partiëel en met aan de eigen

¹⁵ Vgl. b.v. J.M. Hutjes, *Katholieken over geboortenregeling en sexualiteit*. Nijmegen 1974; P. Luyckx, 'De veranderende houding van de Nederlandse katholieken inzake homoseksualiteit, 1930-1980'. *Groniek* 12 (1980) 69-75.

behoefden aangepaste accenten. Juist bij het onderzoek naar gebruiken en volksreligieuze rituelen, in het bijzonder ten aanzien van de historiserende functiecluster, verdient de rol van deze intermediairs, in aansluiting bij Posts opmerkingen over het model van de 'invention of tradition', grote aandacht¹⁶).

Aanleiding tot deze vraag is in het bijzonder de door Post gesignaleerde toegenomen belangstelling voor theatraliteit, zoals zichtbaar in volksreligieuze rituelen, en de daarmee samenhangende behoeften aan een publiek en aan verantwoording van het enigszins ongewone eigen handelen door middel van een beroep op de 'traditie' of een 'goed doel'. Post beschrijft dit verschijnsel als het uiteengroeien van de, eerder grotendeels samenvallende, door hem onderscheiden drie functieclusters. Opmerkelijk is dat hij hier niet het betreden pad opgaat van de 'reactie-of compensatie-these', die een verband wil zien tussen de (veronderstelde) versobering van de liturgie na Vaticanum II en de opbloei van volksreligieuze verschijnselen, zoals bedevaarten. In een eerdere publicatie heeft hij echter al, gesteund door resultaten van empirisch onderzoek, kritische kanttekeningen bij dit verklaringsmodel geplaatst en het daarom waarschijnlijk niet nodig geacht dit standpunt nog eens te herhalen¹⁷. Ook ik wil en kan deze lijn, waarin de spanning tussen moderne en traditionele liturgische vormen centraal staat (en in het verlengde daarvan, een veronderstelde tegenstelling tussen gelovigen uit verschillende sociale lagen, om van de Baxiaanse wrijvingen tussen pastoors en paters maar te zwijgen) hier niet verder volgen dan ik in de vorige paragraaf deed, al ben ik van de onvruchtbaarheid van deze benaderingswijze nog niet overtuigd. Ik wil eerder aanknopen bij het gegeven, dat Post aanhaalt in zijn kritiek op de reactie-these, nl. dat aan bijvoorbeeld bedevaarten wordt deelgenomen door gelovigen die, anders dan verwacht, niet ontevreden

¹⁶ Een fraaie studie over dit thema is bijvoorbeeld J.J. Voskuil, 'Het tijdelijke met het eeuwige verwiseld, of: op de klank van de midwinterhoorn de eeuwigheid in'. *Volkskundig Bulletin* 7 (1981) 1-50.

¹⁷ Vgl. P. Post, 'Onderweg. Tussentijdse notities met betrekking tot bedevaartonderzoek'. In: M. van Uden en P. Post red. *Christelijke bedevaarten. Op weg naar heil en heling*. Nijmegen 1988, 1-37 (19). Zie voor de combinatie van traditionele en moderne elementen in de geloofsbeleving in het algemeen: A. Felling, J. Peters en O. Schreuder, 'Geloven in een moderne wereld: een cross-culturele peiling'. *Sociale Wetenschappen* 29 (1986) 85-107.

zijn met de huidige liturgie in hun parochiekerk. Het komt mij voor dat dit gegeven minder opmerkelijk is dan het op eerste gezicht lijkt, en ook een handvat biedt om de verschuivende cirkels van Post in een ander licht te zien. In aansluiting bij de aard van mijn eerdere opmerkingen wil ik ook hier meer de nadruk leggen op de continuïteit dan op de verandering en pleiten voor een nadere sociologisering van het probleem.

Is er, wanneer men kijkt naar de gewone katholieke liturgie van tot ongeveer 1960 en de volksreligieuze rituelen van daarna, niet sprake van een treffende overeenkomst juist op de door Post naar voren gehaalde aspecten: wat de rituele cluster betreft: het theatrale (regie, kostuums, decor, muziek), de scheiding tussen vierders en publiek, de uitleg ('wij zijn hier vandaag bijeengekomen om') en de collecte voor het goede doel (toen de missie, later de(zelfde) derde wereld), wat de historiserende cluster betreft: de 'eeuwenoude' liturgie, het spreken en zingen in het latijn? Maar is het verschil niet vooral dat de gewone gelovigen toen een vrijwel geheel ondergeschikte en passieve rol speelden, terwijl zij nu op eigen initiatief en actief gestalte geven aan het ritueel? En loopt het onderscheid tussen meer binnen- en meer buiten-kerkelijke vieringen of feesten hiermee niet parallel? Kunnen met andere woorden de door Post gesignaleerde veranderingen niet veelmeer gekarakteriseerd worden als een verschuiving in het sociale zwaartepunt van rituelen, bij vrijwel gelijkblijvende functies?

Ik haast me hieraan toe te voegen dat ik me ervan bewust ben dat ik hier niet meer dan een uiterst grove schets bied, gebaseerd op enkele indrukken. Ik meen echter (het spel vereist dat ik hier de vorm van de stelling gebruik, terwijl die van de vraag mij liever zou zijn) dat de onderzoekscategorieën actieve participatie - passieve participatie een plaats verdienen in het model, en niet slechts een ondergeschikte. Ik vermoed dat deze categorieën niet alleen een zinvol aanknopingspunt bieden bij sociaal-wetenschappelijke tendensen gesignaleerd in de Nederlandse kerkprovincie en in de samenleving als geheel, samengevat in het trefwoord democratisering¹⁸, maar ook overeen kunnen komen (weliswaar misschien pas na enige zelfreflectie) met de belevingswereld

¹⁸ Vgl. b.v. W. Goddijn, *De beheerste kerk. Uitgestelde revolutie in R.K. Nederland*. Brussel-Amsterdam 1973; id., *Roomsen, dat waren wij. Sociologische reflecties over de identiteitsvervaging van het katholieke volksdeel in Nederland en over het groeiproces van een nieuwe identiteit*. Hilversum 1978; W.J. Berger en J. van der Lans, 'Is Gods volk nog onderweg?'. In: J.A. van der Ven red. *Toekomst voor de kerk? Studies voor Frans Haarsma*. Kampen 1985, 125-135.

van gelovigen zelf. Tussen beide termen kan een bewuste oppositieverhouding bestaan (in denk aan alternatieve groepen in de kerk, die meer een eigen weg gaan), maar dat hoeft niet: dan werkt het 'non concurrentie-principe'¹⁹ (ik verwijs naar het eerder gegeven voorbeeld van de soepele combinatie van deelname aan reguliere parochieliturgie en bedevaart; ook het materiaal van Assion kan misschien in dit licht opnieuw geïnterpreteerd worden). Dat roept weer vruchtbare vragen op naar de ketens van oorzaken van, en overeenkomsten, verschillen en misschien wel wisselwerkingen tussen deze modaliteiten.

Een stellige conclusie

In het bovenstaande heb ik nauwelijks recht kunnen doen aan de rijke inhoud van het essay van Post. Ik heb slechts (selectief, maar hopelijk niet vertekend) enkele punten naar voren gehaald die mij troffen, weliswaar vanuit eigen onderzoekservaringen, maar niet vanuit bekendheid met het studieterrein in kwestie. Terwille van de discussie vat ik bovenstaande vraagtekens bij het model van Post samen in enkele stellingen:

1. in het model wordt ten onrechte aan culturele functies van volksreligieuze rituelen een vrijwel exclusief belang gehecht, ten koste van aandacht voor sociale functies
2. bepaalde ontwikkelingen op het gebied van feest en ritueel in de afgelopen dertig jaar worden te sterk geïsoleerd van die in de onmiddellijk voorafgaande periode, en van andere gelijktijdig voorkomende processen, waardoor een (te) eenzijdig beeld wordt opgeroepen
3. het onderscheid in culturele, rituele en historiserende functieclusters van volksreligieuze rituelen onderkent onvoldoende het belang van verschuivingen in de mate van participatie door gelovigen.

¹⁹ Vgl. J. Pieper, P. Post en M. van Uden, 'Beweegredenen. Sociaal-wetenschappelijke peilingen naar bedevaartmotieven'. *Volkskundig Bulletin* 16 (1990) 176-202 (180).

Summary Nolite turbare circulos meos?
by John Helsloot

The author questions, in a playful way and just for the sake of argument, three aspects of the model advocated by Post in his essay *Het verleden in het spel?*. He argues, in the first place, that social elements, regarded by Post as mere 'facilitating factors', have received insufficient attention in the model. In the second place he questions Post's view on the particular nature of public feasts in the post-war era. Was there a growth in the number of feasts as compared to earlier periods, for instance the 20s and 30s of this century or the nineteenth century, and is the 'traditionalizing' or 'historicizing' function of feasts that fundamentally new as Post thinks it to be? In addition to this, he asks if it wouldn't be worthwhile to incorporate in the model the relation of traditionalizing to 'modernizing' elements in feasts and in liturgy. Referring to his first remark, the author wonders finally if attention to the growing participation of the faithful in liturgy, as in society as a whole, wouldn't offer a more fruitful line of approach in explaining changes in liturgy as well as in public feasts than focusing on the gradual dissociation of functions as proposed by Post.

John Helsloot (1950) studeerde culturele antropologie aan de Vrije Universiteit en is verbonden aan de afdeling volkskunde van het P.J. Meertens-Instituut van de Kon. Ned. Akademie van Wetenschappen in Amsterdam, sinds 1982 als wetenschappelijk ambtenaar. Hij houdt zich bezig met openbare feesten, sociabiliteit en beschavingsoffensieven, en bereidt een proefschrift voor over het beschavingsoffensief tegen feesten en vermaak in de tweede helft van de negentiende eeuw, vergeleken met soortgelijke offensieven in andere perioden. In het kader van dit onderzoek publiceerde hij o.a. het boekje *Floralia in Nederland in het laatste kwart van de negentiende eeuw* (Amsterdam 1990).

The following are the names of the persons who have been
found to be in possession of the same at the time of the
seizure. The names of the persons who have been found to be
in possession of the same at the time of the seizure are
as follows: [List of names and addresses]

- 1. [Name and address]
- 2. [Name and address]
- 3. [Name and address]
- 4. [Name and address]
- 5. [Name and address]
- 6. [Name and address]
- 7. [Name and address]
- 8. [Name and address]
- 9. [Name and address]
- 10. [Name and address]

It is the duty of the officers of the law to enforce the
laws of the State and to maintain the peace and order of
the community. It is the duty of the officers of the law to
enforce the laws of the State and to maintain the peace and
order of the community. It is the duty of the officers of the
law to enforce the laws of the State and to maintain the
peace and order of the community.

Very truly yours,
[Signature]