

Tijd-Schrift

COLOFON

Tijd-Schrift | Heemkunde en
lokaal-erfgoedpraktijk in Vlaanderen
Jaargang 6, nr. 1 | 2016
www.tijd-schrift.be
info@tijd-schrift.be
T +32 15 20 51 74

HOOFDREDACTIE

Jan De Meester

REDACTIERAAD

Paul Degraeve, Heidi Deneweth,
Fons Dierickx, Ferdi Geerts,
Nele Provoost, Tine Van Osselaer,
Bram Vannieuwenhuyze,
Machteld Venken, Tijn Vereenooghe
en Tom Verschaffel.

VERANTWOORDELIJKE UITGEVER

Fons Dierickx,
p.a. Zoutwerf 5, 2800 Mechelen

LAY-OUT & DRUK

Drukkerij Leën, Hasselt

ABONNEMENTEN

Tijd-Schrift verschijnt driemaal per jaar.
Een jaarabonnement kost € 25.
Voor buitenlandse abonnementen
wordt dit bedrag verhoogd met de
verzendingskosten. Losse nummers
kosten € 10 (+ verzendingskosten).
Rekeningnummer Heemkunde
Vlaanderen:
IBAN: BE79 0682 2185 9033.
BIC: GKCCBEBB.

© Heemkunde Vlaanderen vzw

Afbeelding cover: Monumentaal
schilderij door François Duchatel (1668)
van de inhuldiging per procuratie van de
Spaanse koning Karel II in Gent in 1666.
STAM Gent © foto Studio Claerhout.

ISSN 2034-6263

INHOUD

Rituelen JAN DE MEESTER	4
Vorstelijk onthaald Blijde Intredes in de Zuidelijke Nederlanden tussen 1400 en 1800 ANNE-LAURE VAN BRUAENE	6
Violatae caritatis reparatio Negentiende-eeuwse sacramentsdevotie als wegbereider voor autonomie en ondernemerschap van vrouwelijke religieuzen KRISTIEN SUENENS	22
Sporen van en naar joodse rituelen Een verkenning van diverse aspecten van het joods religieus leven in België VEERLE VANDEN DAELLEN	38
Het Te Deum in de Kamer van Volksvertegenwoordigers Rituele articulaties van politiek conflict JOSEPHINE HOEGAERTS	54
De verjaardagen van de UGent Oud en (ver)nieuw(d) academisch ritueel voor een veranderende universitaire gemeenschap FIEN DANNIAU	66
Van rozen voor Rita tot 'Eco Joe' Reflecties over onderzoek naar hedendaagse religieuze volkscultuur LIESBET DEPAUW	82

In augustus 2016 verschijnt het themanummer 'Rampen'. Volgende nummers behandelen o.m. de thema's 'Voeding', 'Zorg', 'Geheimzinnigheid' en 'Onderwijs'. Zelf een artikel schrijven voor Tijd-Schrift? Bezorg uw suggestie met korte abstract zo snel mogelijk via redactie@tijd-schrift.be.

Rituelen

Naar goede jaarlijkse gewoonte hanteert het eerste nummer van Tijd-Schrift steeds hetzelfde thema als Erfgoeddag. Dit jaar is dat 'Rituelen' en Tijd-Schrift vergast haar lezers op een breed gamma artikels die diverse aspecten van rituelen vanuit een erfgoedstandpunt benaderen en dit kaderen in breder historisch onderzoek. Een eenduidige betekenis van het concept ritueel geven, is zeer moeilijk; een ritueel kaderen in historische context is een uitdaging. Een ritueel kan omschreven worden als een geheel of een opeenvolging van handelingen in een welbepaalde volgorde en op een welbepaalde plaats. Rituelen zouden ook omschreven kunnen worden als het geheel van symbolen en bijhorende handelingen die bij een speciale gelegenheid voor sommige mensen een bijzondere betekenis hebben. Een ritueel is dan eigenlijk een manier van handelen die anders is dan andere handelingen, omdat ze krachtiger is en meer betekenis krijgt. Rituelen verlopen volgens een vast patroon en daarom ligt bij een ritueel meestal de nadruk op de vorm. De gelijkaardige uitvoering van de handeling is even belangrijk als de herhaling van de handelingen zelf. Iets wordt dus pas een ritueel als het meermaals wordt uitgevoerd en als de handelingen vooral een symbolische betekenis hebben. Rituelen kunnen doorheen de tijd veranderen, maar hebben een plaats gekregen in het collectieve geheugen en zijn zo verworpen tot een wezenlijk onderdeel van ons (immaterieel) erfgoed.

Rituelen kunnen persoonsgebonden zijn. Ons leven zit boordevol rituelen die we van onze ouders of uit onze omgeving hebben meegekregen. Iedereen houdt er wel enkele rituelen op na. Het lezen van Tijd-Schrift in een knusse lederen zetel met een glas heerlijke rode wijn kan voor sommige van onze lezers een viermaandelijks terugkerend ritueel zijn. Rituelen kunnen ook een gemeenschap toebehoren. Dit themanummer focust op die laatste soort rituelen en plaats ze tegen een historische achtergrond.

Historici hebben zich al vaak het hoofd gebroken over de vraag wat een ritueel precies is. Daar waar vroeger een ritueel werd verklaard vanuit het bevorderen van de sociale samenhang, interpreteren hedendaagse onderzoekers rituelen niet louter functioneel. De focus ligt nu meer op de reeks handelingen die de mensen uitvoeren. Toch

blijft het interessant om rituelen in een historisch perspectief te plaatsen om de functie ervan te duiden en te verklaren. Eén van de interessantste kenmerken van rituelen is immers de continuïteit door verandering. Op het eerste gezicht kan een ritueel al eeuwen op dezelfde manier uitgevoerd worden, maar in de loop der jaren heeft het andere betekenissen gekregen. Dit maakt rituelen zo interessant voor een onderzoeker. Kunnen we aan een ritueel nog dezelfde betekenis geven als eeuwen geleden en kunnen we überhaupt de handelingen die gepaard gaan met een ritueel nog vanuit ons modern handelen verklaren? Voeren we met andere woorden geen eeuwenoude rituelen uit die niets meer met het oorspronkelijke ritueel te maken hebben? Zo beschrijft Anne-Laure Van Bruaene in het eerste artikel van dit themanummer een middeleeuws ritueel dat enorm tot de verbeelding spreekt, namelijk de Blijde Intredes in de Zuidelijke Nederlanden tussen 1400 en 1800. Van Bruaene toont aan dat die ceremonies politieke rituelen waren die een contract bezegelden tussen de vorst en zijn onderdanen. Precies in politiek turbulente tijden vormden de Blijde Intredes een essentieel ritueel.

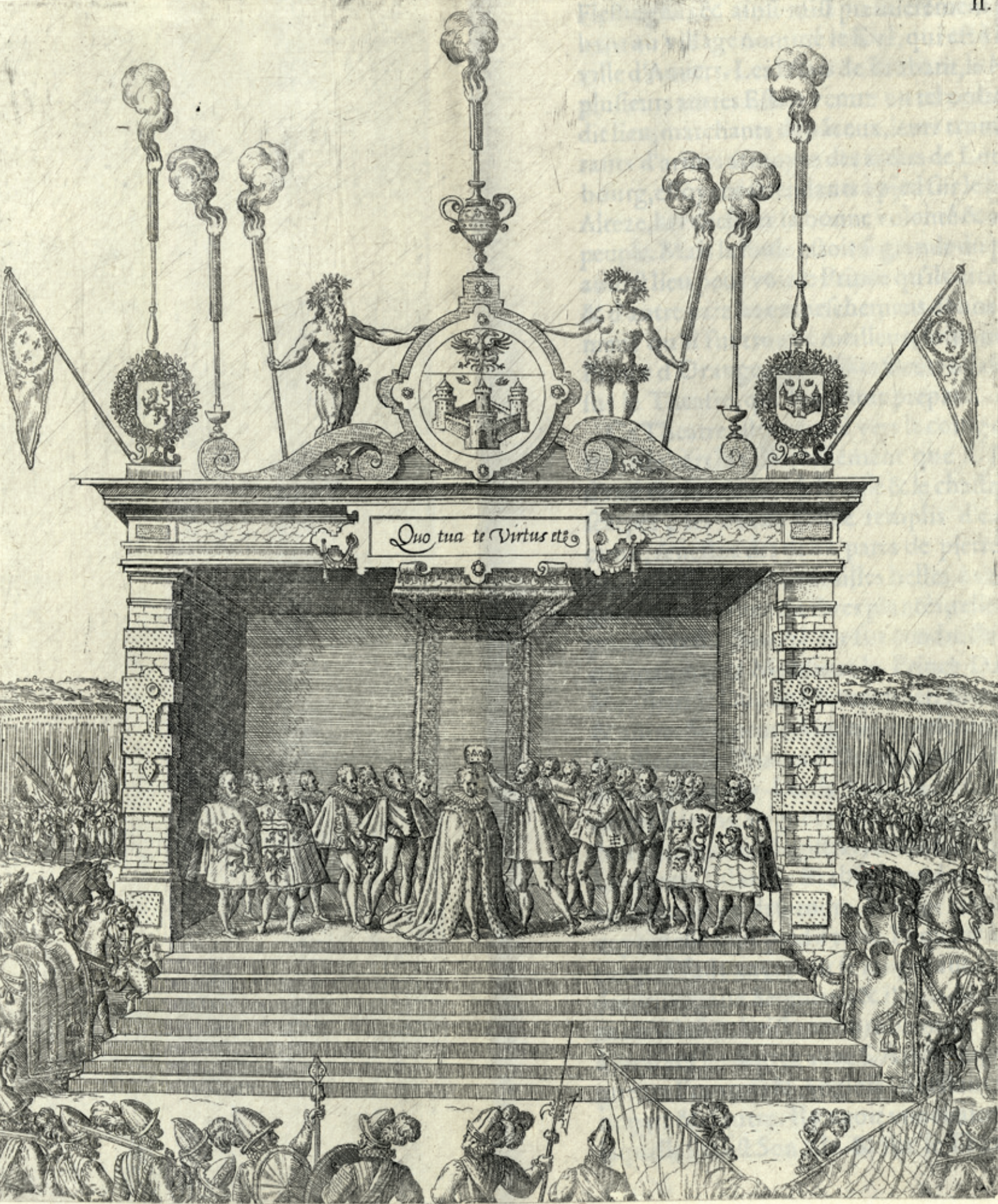
Kristien Suenens hanteert een totaal andere insteek om rituelen in een historisch kader te plaatsen. Zij neemt een kijkje achter de coulissen van de traditionele sacramentsdevotie in het negentiende-eeuwse Brussel. Aan de hand van het verhaal van Anna de Meeûs en Fanny Kestre, twee sterke vrouwen die aan de wieg stonden van twee verschillende sacramentscongregaties, wil Suenens op zoek gaan naar het bredere religieus-maatschappelijke en emancipatorische potentieel dat schuil ging achter de ogenschijnlijke nederigheid van de rituelen ter ere van het heilig sacrament. Aan de hand van egodocumenten toont ze aan dat rituelen gekneed kunnen worden om ambities kracht bij te zetten. Veerle Vanden Daelen trekt ook de religieuze kaart en gaat op zoek naar joodse rituelen in Brussel, maar vooral Antwerpen. Zij vraagt zich af hoe het joods-religieus leven zich vandaag de dag manifesteert en in welke mate joodse rituelen zichtbare en minder zichtbare sporen in het straatbeeld én in de historische bronnen nalaten. De auteur geeft in haar bijdrage goed aan dat er binnen de joodse religie veel verschillen in beleving en rituelen zijn.

Fien Danniau behandelt oude en (ver)nieuwde academische rituelen aan de Universiteit van Gent. Zij gebruikt daarbij de Libri Memoriales en de Dies Natales als bronnenmateriaal om de herinneringsrituelen van de universiteit te bestuderen. Volgens Danniau kan de historicus via de studie van de omgang met rituelen de veranderende eigenheid van een instelling en haar zelfbeeld blootleggen. Josephine Hoegaerts zoekt de Kamer van Volksvertegenwoordigers op om rituelen te onderzoeken die gepaard gingen met het uitvoeren van een ander ritueel. Aan de hand van de Parlementaire Handelingen uit de negentiende eeuw, de geschreven weerslag van de debatten in de Kamer, analyseert Hoegaerts de houding van parlementairen ten opzichte van het Te Deum dat elk jaar plaatsvond in de Brusselse kathedraal van Sint-Goedele en Sint-Michel. Via de opmerkingen die naast de debatten werden genotuleerd, stelde Hoegaerts vast dat 'klankrituelen' een belangrijk onderdeel vorm(d)en in de parlementaire debatten. Als laatste auteur van dit themanummer reflecteert Liesbet Depauw over de hedendaagse volkscultuur. Aan de hand van enkele mooie voorbeelden van volksreligiositeit toont de auteur aan dat volksreligieuze rituelen niet bewegingsloos of uniform zijn. Integendeel, de laatste decennia is het inzicht gegroeid dat deze rituelen zeer divers en dynamisch zijn.

De redactieraad van Tijd-Schrift is ervan overtuigd dat onze lezers veel plezier zullen beleven aan het lezen van dit themanummer over rituelen. Bovendien geloven we dat de auteurs ook nu weer voldoende hulpmiddelen hebben aangereikt aan lokale historici en erfgoedwerkers om zelf onderzoek te doen naar lokale of regionale rituelen. De redactieraad van Tijd-Schrift wenst iedereen dan ook veel leesplezier toe.

Namens de redactieraad

Jan De Meester



Vorstelijk onthaald

Blijde Intredes in de Zuidelijke Nederlanden tussen 1400 en 1800

Anne-Laure Van Bruaene

Gillis Coppens, een Gentse lakensnijder met een grote toewijding aan de geschiedenis van zijn stad, noteerde op 23 augustus 1582 enkele bijzonderheden in zijn kroniek over de Blijde Intrede van de hertog van Anjou. De Franse prins was die dag ingewijd als nieuwe graaf van Vlaanderen. De voorzichtige Coppens velde geen oordeel over de wenselijkheid van de inauguratie van Anjou (zie verder), maar toonde zich opgelucht dat de intrede zonder al te veel problemen was verlopen. Opvallend is dat hij de organisatoren wel verweet dat er op het podium waarop Anjou zijn eed aflegde geen enkele brandende toorts te zien was. Het geeft meteen aan waar het in deze bijdrage om draait. Blijde Intredes waren in het ancien régime essentiële politieke rituelen. De Blijde Intredes waren 'politiek' omdat ze het contract tussen vorst en onderdanen bezegelden. Het waren 'rituelen' omdat dit gebeurde via een script van vastgelegde handelingen: de vorst legde een vaste route af door de stad waarbij betekenisvolle plaatsen werden aangedaan. Op een publieke plaats legden vorst en onderdanen de wederzijdse eed af. Waarnemers uit de stad en het omringende platteland volgden met argusogen het correcte verloop. Gillis Coppens leert ons dat zelfs een brandende toorts een noodzakelijk onderdeel van het decorum vormde.

Deze bijdrage besteedt aandacht aan de geschiedenis van de Blijde Intredes in de lange periode van de vijftiende tot en met de achttiende eeuw. Eerst geven we een kort overzicht van de traditie van de Blijde Intredes in de (Zuidelijke) Nederlanden en gaan we even in op de moderne historiografie. We willen echter vooral aantonen dat deze politieke rituelen gedroomde studieobjecten zijn voor lokale historici die zo een bijdrage kunnen leveren aan de grotere politieke en culturele geschiedenis. Daarom gaan we in een tweede deel vanuit een lokaal-historisch perspectief in op de bronnen en mogelijkheden. Om te illustreren wat zo'n benadering kan opleveren bespreken we in een derde deel kort de casus van de Blijde Intredes van de hertog van Anjou in Antwerpen, Brugge en Gent in 1582. Voor de meeste vorsten waren de Blijde Intredes wellicht niet meer dan een noodzakelijk kwaad. Voor de onderdanen waren het rituelen die toelieten de vorst in levende lijve te zien, uitbundig feest te vieren, maar ook te negotiëren over de vaak moeilijke politieke verhoudingen met de vorst en onderling.

Tussen hoge politiek en lokale geschiedenis

In de media krijgen we vaak te horen dat vorsten vóór de Franse Revolutie absoluut heersten en de onderdanen weinig of geen inspraak hadden. Wie zich met de studie van het ancien régime inlaat, weet dat dit een zeer eenzijdig beeld is. Uiteraard bestond er geen moderne democratie vóór 1800, maar heel wat historici hebben aangetoond dat van absolutisme ook geen sprake was. De vorsten dienden rekening te houden met hun onderdanen om de eenvoudige reden dat het onmogelijk was over een groot gebied te heersen zonder de steun van plaatselijke kerkelijke, adellijke en stedelijke elites. Die groepen waren gebrand op het behoud en de uitbreiding van hun privileges, een verzameling van rechten en verworvenheden.¹ In het geval van stedelingen ging het bijvoorbeeld om inspraak in belastingheffing, economische bepalingen over markten en productie en garantie op rechtszekerheid, voorrechten die meestal ook de gewone man ten goede kwamen. De onderdanen hadden ook plichten zoals trouw en militaire en financiële bijstand aan de vorst. Rond dit geheel van rechten en plichten sloten vorst en onderdanen een contract. Als de verbintenis verbroken werd, kon dit aanleiding geven tot oproer zoals het voorbeeld van de Nederlandse Opstand (1568–1648) verder in dit artikel zal aantonen.

1 W. Beik, 'The absolutism of Louis XIV as social collaboration', *Past & Present*, 188 (2005) 194–224.

De vorsten dienden rekening te houden met hun onderdanen om de eenvoudige reden dat het onmogelijk was over een groot gebied te heersen zonder de steun van plaatselijke kerkelijke, adellijke en stedelijke elites

Aangezien er geen parlement in de moderne zin van het woord bestond, diende het contract tussen vorst en onderdanen op een andere manier bevestigd te worden. Essentieel was daarom de inauguratie van een nieuwe vorst. In de Nederlanden was dit ingewikkelder dan elders, aangezien er geen koning was die soeverein over het hele gebied regeerde. De titels van hertog van Brabant, hertog van Limburg, graaf van Vlaanderen, graaf van Holland, graaf van Namen, enzovoort waren vanaf het einde van de veertiende eeuw in handen gekomen van één dynastie, met name het huis van Bourgondië dat later opging in het huis van Habsburg. Maar hoewel die titels vanaf de Pragmatieke Sanctie in 1549 in één pakket werden overgeërfd, werden ze tot het einde van het ancien régime als aparte waardigheden beschouwd. Dit wil zeggen dat de vorst zich in de hoofdplaats van elk hertogdom en graafschap diende te laten erkennen en daar telkens moest beloven de privileges van de onderdanen te vrijwaren. Na de afscheiding van de Republiek der Verenigde Provinciën aan het einde van de zestiende eeuw, gebeurde dit weliswaar enkel nog in de Zuidelijke Nederlanden.

Zo'n plechtig eerste bezoek van de vorst(in) noemen we een Blijde Intrede of Blijde Inkomst. Het is goed vooraf even stil te staan bij de terminologie. De term 'Blijde Inkomst' verwijst in de eerste plaats naar een constitutioneel charter uit 1356. Hertogin Johanna van Brabant en haar gemaal Wenceslas bezegelden

toen een document dat enkele belangrijke vrijheden toekende aan de inwoners van het hertogdom Brabant. De historische betekenis van het in principe exclusief Brabants privilege reikt echter veel verder, aangezien de tekst bij politieke crisissen zoals de Nederlandse Opstand of de Brabantse Omwenteling werd aangegrepen als een bewijs dat het gezag van de vorsten in de gehele

Pas in de vijftiende eeuw, toen de Bourgondische dynastie aan de macht was, groeiden de Blijde Intredes uit tot imposante publieke rituelen

Nederlanden voorwaardelijk was en de onderdanen het recht hadden in opstand te komen.² Ten tijde van Johanna en Wenceslas was de inauguratie van een vorst nog een relatief bescheiden ceremonie. Pas in de vijftiende eeuw, toen de Bourgondische dynastie aan de macht was, groeiden de Blijde Intredes uit tot imposante publieke rituelen. Die verliepen steeds volgens een zelfde stramien. De vorst werd plechtig ontvangen aan de stadspoorten, waar hem of haar de sleutels van de stad werden overhandigd. Daarna werd hij of zij door de stad geleid langs straten die versierd waren met gekleurde lakens en langs houten podia met *tableaux vivants* waarin bijbelse, antieke of allegorische figuren werden getoond. In de marge van dit gebeuren werd toneel opgevoerd, werd vuurwerk afgestoken, werden gouden munten aan het volk uitgedeeld – dat telkens repliceerde met *Vive Bourgogne* – en vloeiden wijnfontein. In een wat meer besloten sfeer vonden banketten plaats voor het gevolg van de vorst en de notabelen van de stad.

2 W.P. Blockmans en R. Van Uytven, 'Constitutions and their application in the Netherlands during the Middle Ages', *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 47 (1969) 399–424.

In principe kan enkel het eerste bezoek van de vorst als een 'Blijde Intrede' worden bestempeld. Cruciaal hierbij is de wederzijdse eedaflegging op een publieke plaats, waarbij eerst de vorst belooft de privileges te respecteren en daarna de onderdanen trouw zweren. De term 'intrede' wordt echter ook wel in bredere zin gebruikt om elk plechtig bezoek van de vorst aan één van zijn of haar steden te benoemen. Ook die gewone bezoeken werden immers met steeds meer ceremonieel omgeven. Een ander belangrijk punt is dat het in het grootste deel van de zeventiende en achttiende eeuw niet meer de vorst zelf was die de Blijde Intrede uitvoerde, maar wel zijn of haar landvoogd (of diens vertegenwoordiger). De aartshertogen Albrecht en Isabella lieten zich circa 1600 nog in eigen persoon inhuldigen. Zoals bekend bleef hun huwelijk kinderloos en werd hun lijn niet verdergezet. Voor de Spaanse en Oostenrijkse Habsburgers na hen vormden de Zuidelijke Nederlanden slechts een klein en weinig belangrijk deel van een veel groter rijk. Om allerlei redenen wilden of konden ze de reis niet maken. Wie wel kwam in 1781 was Jozef II, maar de keizer-koster koos ervoor 'incognito' te reizen waardoor hij de tijdrovende en geldverslindende Blijde Intredes kon omzeilen. In 1794 volgde keizer Frans II, die in een ceremonie in Brussel werd ingehuldigd als hertog van Brabant en Limburg. Dit was meteen de zwanenzang van de traditie van de Blijde Intredes, want kort daarop werden de Oostenrijkse Nederlanden bij Frankrijk ingelijfd en kwam een einde aan het ancien régime. In moderne tijden werd de traditie weer opgepikt, denk maar aan de recente Blijde Intredes van koning Filip en

koningin Mathilde. Aangezien het Belgische staatshoofd wordt geacht zijn eed af te leggen in het parlement, hebben deze moderne intredes geen enkele politieke betekenis meer.

De Blijde Intredes in de Zuidelijke Nederlanden hebben heel wat aandacht van historici gekregen. De toon werd gezet in 1984 met een breed opgezet artikel van Hugo Soly, waarin hij een duidelijke evolutie voor de laatmiddeleeuwse en vroegmoderne periode schetste.³ Tijdens de Bourgondische periode (1384–1482) hadden Blijde Intredes volgens Soly een groot politiek belang. Ze boden namelijk de stedelijke onderdanen de gelegenheid om in dialoog te treden met het hof, bijvoorbeeld door in de *tableaux vivants* langs het parcours te tonen hoe een ideale vorst zich diende te gedragen. Volgens Soly zou het communicatieve aspect na het aantreden van de Habsburgse dynastie (1482–1795) naar de achtergrond zijn verschoven en de vorstelijke propaganda voorop zijn komen te staan. Voorbeelden zijn de Blijde Intredes die keizer Karel V in 1549 liet organiseren voor zijn zoon Filips II en waarin die laatste langs een parcours met triomfbogen als een Romeinse keizer werd ontvangen. Sinds het einde van de zestiende eeuw, toen de macht van de steden in de Zuidelijke Nederlanden na de desastreuze eerste fase van de Nederlandse Opstand was uitgespeeld, zouden de Blijde Intredes niet meer hebben betekend dan spektakel waaraan de massa's zich konden vergapen.

Het aantrekkelijke aan de studie van de Blijde Intredes is daarom dat ze de grote politieke en culturele geschiedenis koppelt aan de lokale geschiedenis

Sinds de baanbrekende studie van Hugo Soly uit 1984 zijn heel wat detailstudies over Blijde Intredes geschreven. Het eenvoudige lineaire schema van communicatie > propaganda > spektakel (grosso modo samenvallend met de vijftiende, zestiende en zeventiende eeuw) is daarbij grotendeels verworpen. Alle Blijde Intredes droegen elementen van propaganda en spektakel in zich. Bovendien blijkt dat communicatie tussen vorst en onderdanen zowel in de aanloop naar de eigenlijke ceremonie als tijdens het ritueel zelf een essentieel kenmerk bleef. Klaas Van Gelder toonde recent aan dat ook in de achttiende eeuw zwaar werd onderhandeld over het precieze verloop tussen de vertegenwoordigers van de Oostenrijkse Habsburgers enerzijds en de Staten van Vlaanderen en Brabant anderzijds. Tijdens de ceremonies werden nog steeds betekenisvolle boodschappen aan het publiek verkondigd.⁴ Dit wil meteen ook zeggen dat alle Blijde Intredes (en aanverwante ceremonies) het verdienen bestudeerd te worden. De precieze machtsverhoudingen tussen de verschillende spelers (hof, stad, provinciale staten, kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders, enzovoort) waren immers telkens verschillend. Het aantrekkelijke aan de studie van de Blijde Intredes is daarom dat ze de grote politieke en culturele geschiedenis koppelt aan de lokale geschiedenis.

3 H. Soly, 'Plechtige intochten in de steden van de Zuidelijke Nederlanden tijdens de overgang van Middeleeuwen naar Nieuwe Tijd: communicatie, propaganda, spektakel', *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 97 (1984) 341–361.

4 Zie onder andere K. Van Gelder en B. Van Cauter, 'Een publieke ceremonie in een turbulent tijdvak. De inauguratie van Maria Theresia als gravin van Vlaanderen (1744)', *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, 67 (2013) 101–130.



Triomfboog met de riviergod Scaldis (Schelde) uit het festivalboek ter gelegenheid van de Blijde Intrede van Filips II in Antwerpen in 1549
© Universiteitsbibliotheek Gent, Res. 1191.

Bronnen en mogelijkheden

In wat volgt leggen we de nadruk op de lokale bronnen voor de studie van Blijde Intredes. Dit neemt niet weg dat zeker voor de latere periode bronnen van de centrale overheid (bijvoorbeeld de Geheime Raad) of de provinciale overheden (bijvoorbeeld de Staten van Brabant en de Staten van Vlaanderen) interessante informatie kunnen bevatten. Vanaf het begin van de zeventiende eeuw namen de provinciale staten immers de rol van de steden als voornaamste organisator over. In ieder geval is het aangewezen om een gevarieerde onderzoeksstrategie te hanteren. In wat volgt, bespreken we (1) de bronnen die ons inlichten over de praktische organisatie van Blijde Intredes, (2) de bronnen die ons meer kunnen vertellen over het beeld dat de organisatoren zelf wilden creëren en (3) de bronnen die ons meer leren over het werkelijke beeld dat tijdgenoten zich vormden. Ten slotte wijzen we op (4) de mogelijkheden van een ruimtelijke benadering.

PRAKTISCHE ORGANISATIE

Blijde Intredes waren in de eerste plaats grote logistieke evenementen die heel wat praktische organisatie vergden. Tot in de zeventiende eeuw werd de kost hiervan quasi volledig door de stedelijke overheden gedragen. Die kost omvatte niet alleen de ceremonie zelf maar ook de eigenlijke ontvangst van de vorst en zijn of haar hofhouding, met logies, catering, welkomstgeschenken, enzovoort. De ceremonie zelf was meestal een tweedaags evenement met op de eerste dag de plechtige ontvangst en op de tweede dag (eventueel na enkele dagen pauze) de eedaflegging. De opbouw verschaftte heel wat werk aan timmerlieden, schilders en andere ambachtsslui die de podia dienden te bouwen, te beschilderen en met stoffen te bekleden, die het hout en de toortsen leverden, enzovoort. Die uitgaven zijn in de stadsrekeningen terug te vinden (bewaard in de stadsarchieven en/of in het Algemeen Rijksarchief). Vaak werd één persoon als ontwerper en regisseur aangeduid en ook hij diende natuurlijk vergoed te worden. De stadsrekeningen zijn dus belangrijke bronnen, met die kanttekening dat ook heel wat taken werden afgewenteld op de ambachtsgilden, schuttersgilden en rederijderskamers. Het is daarom altijd nuttig om na te kijken of die verenigingen ook bronnen hebben nagelaten. Ook kregen de gilden (maar ook wijken die vuurwerk afschoten of toneel speelden) achteraf vaak presentwijnen als dank voor bewezen diensten, zodat het zeker nuttig is die aparte categorie uitgaven in de stadsrekeningen te bekijken.

Naast de stadsrekeningen zijn de stedelijke ordonnanties de belangrijkste bronnen voor de organisatorische aspecten van de Blijde Intredes. Het gaat hier om de mededelingen van het stadsbestuur die publiekelijk werden afgekondigd vanop de pui van het stadhuis, maar ook hun weerslag hebben gevonden in dikke registers. In de eerste plaats dienden de inwoners van de stad op de hoogte te worden gebracht van de nakende intrede. Daar hoorden immers een aantal verplichtingen bij, zoals het vegen voor de eigen voordeur en het versieren van het eigen huis als dit op de officiële route gelegen was.⁵ Ook diende de openbare orde te worden gehandhaafd. Meestal richtten de ordonnanties zich tegen kleine daden van vandalisme (het besmeuren of stukmaken van de podia), maar in politiek gespannen tijden werd elke ordeverstoring met zware straffen bedreigd. De stedelijke resolutieboeken, de stedelijke briefwisseling en uiteraard ook aparte fondsen gewijd aan inhuldigingen en plechtigheden zijn zeker het bekijken waard. Hoewel al heel wat onderzoek is gevoerd naar Blijde Intredes in de Zuidelijke Nederlanden, is aan de organisatorische aspecten het minste aandacht besteed. Hier liggen dus nog behoorlijk wat mogelijkheden open, zoals het zorgvuldig in kaart brengen van de logistieke aspecten, het duiden van de politieke dimensies van de ordonnanties of het vergelijken van uitgaven in de tijd of tussen verschillende steden.

5 E. Lecuppre-Desjardin, 'Grote schoonmaak in de stad. De sanering, beveiliging en ruimtelijke inrichting van de stad naar aanleiding van vorstelijke plechtigheden in de Bourgondische Nederlanden (14^{de}–15^{de} eeuw)', *Jaarboek voor Ecologische Geschiedenis*, 7 (2002) 19–35.

IDEAALBEELD

Meer aandacht is besteed aan het beeld dat de organisatoren wilden creëren. Zowel de vorst als de eigen burgers dienden 'verleid' te worden door het spektakel en gunstig te worden gestemd voor vooral financiële eisen. Wat de Bourgondische periode betreft, moet de onderzoeker in de eerste plaats steunen op de uitgebreide kroniekverslagen van zowel stedelijke als hoofse signatuur, met dien verstande dat eerstgenoemde doorgaans het meest uitgebreid zijn. De verschillende varianten van de Kroniek van Vlaanderen bevatten bijvoorbeeld lange verslagen van de intredes van Filips de Goede in Brugge in 1440 en in Gent in 1458 (beiden overigens geen Blijde Intredes in strikte zin).⁶ Aangezien het kronieken met een min of meer officieel karakter betreft, lezen we hier weinig kritische noten en kunnen we er vanuit gaan dat het om het perspectief van de stedelijke organisatoren gaat. Zij hadden er immers alle belang bij de naam en faam van de evenementen te bestendigen, naar de vorst maar vooral ook naar de eigen burgers en de overheden van andere steden toe.

De representatieve, propagandistische bedoelingen zijn nog veel duidelijker in het geval van het vele drukwerk dat vanaf de zestiende eeuw verscheen.⁷ Dit drukwerk bestaat in allerlei vormen en afmetingen. Er zijn heel wat kleine pamfletjes met beschrijvingen bewaard, door lokale drukkers op de markt gebracht. De functie is niet altijd even duidelijk. Werden die pamfletten als programmaboekjes gedrukt zodat het publiek langs de intrederoete de betekenis van de verschillende *tableaux vivants* kon duiden? Of werden de drukjes pas achteraf verspreid als een klein aandenken aan het gebeuren? In ieder geval impliceren de goedkope druktechnieken en het ontbreken van illustraties niet dat het hier om volks drukwerk gaat. De pamfletjes zijn eerder te vergelijken

Men moet zich hoeden voor de fout die vele (kunst)historici hebben gemaakt: de festivalboeken tonen net zoals het overige drukwerk een geïdealiseerd beeld dat nogal eens kan afwijken van de werkelijkheid

met onze kranten. Ze hadden maar een beperkte levensduur en hoefden dus niet luxueus uitgevoerd te zijn. Daarnaast bestonden er immers ook duur uitgegeven festivalboeken. Met hun gedetailleerde houtsneden of gravures dienden ze als ware *memoria* aan het eigenlijke evenement.⁸ Ze werden gekocht door individuen maar ook verspreid als relatiegeschenken door de stadsbesturen. Men moet zich hoeden voor de fout die vele (kunst)historici hebben gemaakt: de festivalboeken tonen net zoals het overige drukwerk een geïdealiseerd beeld dat nogal eens kan afwijken van de werkelijkheid. Om een sprekend voorbeeld te geven: de intrede van Karel V en Filips II in Antwerpen in 1549, waarvan een beroemd festivalboek met prachtige houtsneden bestaat, was in werkelijkheid een ritueel in mineur: door de zware regen vielen vele triomfbogen en stellages letterlijk in het water.⁹

6 Het verslag van de intrede van Filips de Goede in Brugge in 1440 is uitgegeven in J. De Jonghe (ed.), *Chronijcke van den lande ende graefscpe van Vlaenderen, gemaect door Jo.r Nicolaes Despars, van de jaeren 405 tot 1492* (Brugge 1837–40) III, 429–443. Het verslag van de intrede in Gent in 1458 is uitgegeven in Ph. Blommaert en C.P. Serrure (eds.), *Kronyk van Vlaenderen, van 580 tot 1467* (Gent 1839–40) II, 212–255.

7 Handige hulpinstrumenten zijn J. Landwehr, *Splendid ceremonies. State entries and royal funerals in the Low Countries, 1515–1791. A bibliography* (Nieuwkoop en Leiden 1971); H. Watanabe-O'Kelly en A. Simon, *Festivals and ceremonies. A bibliography of works relating to court, civic and religious festivals in Europe 1500–1800* (Londen en New York 2000). Belangrijke collecties oude drukken worden bewaard in de Koninklijke Bibliotheek te Brussel, het Museum Plantijn-Moretus te Antwerpen en de Universiteitsbibliotheken te Gent en te Leuven.

8 In de laatmiddeleeuwse en vroegmoderne samenleving was de *memoria* of herinnering een centraal cultureel gegeven. Het kon gaan om religieuze herinnering (met name het bidden voor de overledenen), maar ook om seculiere herinnering van gedenkwaardige personen of gebeurtenissen.

9 De Nederlandse uitgave van het festivalboek is C. Grapheus, *De seer wonderlijcke schoone Triumphelijcke Incompst, van den hoogh-mogenden Prince Philips, Prince van Spaignen, Caroli des vijfden, Keyzers sone... Inde stadt van Antwerpen, anno M.CCCCC. XLIX* (Antwerpen: Gillis Coppens van Diest voor Pieter Coecke van Aelst, 1550).

Het vele drukwerk behoeft dus ernstige historische kritiek. Hoewel veel van dit materiaal al is gebruikt om het parcours en de scenografie van specifieke Blijde Intredes te beschrijven, zijn er nog vele mogelijkheden, zeker voor wie de periode na 1600 wil bestuderen. Daarnaast komt opnieuw het kostenplaatje in beeld: wie financierde de drukken en in welke oplages kwamen ze op de markt?¹⁰ Ook is het voor de lokale historicus interessant om na te gaan hoe dergelijk drukwerk past in het bredere fonds van een drukker en welke modellen er werden gekopieerd. Naast het drukwerk zijn er overigens (vooral voor de zeventiende en achttiende eeuw) nog veel meer materiële objecten die kunnen gekoppeld worden aan Blijde Intredes en die nauwelijks aandacht hebben gekregen. Een voorbeeld zijn de penningen die geslagen werden naar aanleiding van een vorstelijke intocht en die als aandenken werden geschonken aan de gasten en ook werden verdeeld onder de bevolking. In de penningenkabinetten ligt er dus nog prachtig materiaal te wachten voor de studie van vroegmoderne rituelen. Welke penningen werden er geslagen en voor welke vorsten? In welke mate waren deze penningen stereotiep en imiteerden ze bijvoorbeeld antieke

10 Indien het stadsbestuur financierde, zijn dergelijke uitgaven in de stadsrekeningen te vinden, anders moet men een beroep doen op de archieven van de drukkers (indien bewaard).



Bronzen gedenkpenning geslagen ter gelegenheid van de intrede van Karel V in Doornik in 1531 © Universiteitsbibliotheek Gent.

modellen? Daarnaast worden ook heel wat losse tekeningen en prenten bewaard (bijvoorbeeld in de Atlas Goetghebuer in het Gentse Stadsarchief) en beschikken we over een aantal monumentale schilderijen. Een mooi voorbeeld is het enorme doek van Frans Duchatel in het STAM te Gent, dat de inhuldiging (per procuratie) in 1666 van de Spaanse koning Karel II als graaf van Vlaanderen op de Vrijdagmarkt toont.

PERCEPTIE DOOR DE BEVOLKING

De moeilijkste vraag blijft wat de gewone bevolking van al dit spektakel dacht. We moeten ons ervoor hoeden in één van de twee uitersten te vervallen. Het is weinig waarschijnlijk dat de gewone man/vrouw in de straat werkelijk zo

De moeilijkste vraag blijft wat
de gewone bevolking van al dit
spektakel dacht



Monumentaal schilderij door François Duchatel (1668) van de inhuldiging per procuratie van de Spaanse koning Karel II in Gent in 1666. STAM Gent
© foto Studio Claerhout.

enthousiast was als de officiële kroniekverslagen of gedrukte beschrijvingen doen uitschijnen. De vele ordonnanties die voorschrijven hoe men zich moest gedragen spreken boekdelen. Ook morden de ambachtsgilden geregeld over de hoge kosten. Bovendien hebben een aantal mooie studies aangetoond dat Blijde Intredes ook wel eens uit de hand liepen en uitdraaiden op oproer tegen de vorstelijke entourage of tegen de eigen stedelijke overheid.¹¹ Daar staat tegenover dat de laatmiddeleeuwse en vroegmoderne stedelingen het vorstelijke gezag zelf zelden in vraag stelden. Bovendien werden de wijnfontein, gelduitdelingen en het andere vertier wel degelijk gesmaakt. Gelukkig beschikken we over een aantal bronnen die het niet-officiële gezichtspunt documenteren. Dat zijn in de eerste plaats privé-kronieken. Voor Gent bestaan er bijvoorbeeld heel wat memorieboeken en kronieken die zorgvuldig werden bijgehouden door poorters of ambachtslieden.¹² Het gaat hier natuurlijk niet om de onderste lagen van de bevolking. Als men dergelijke kronieken naast de officiële beschrijvingen legt, blijkt toch dat er vaak andere geluiden te horen zijn. Dit is dus een pleidooi om die vaak veronachtzaamde handschriften, bewaard in bibliotheken en archieven, in het onderzoek van de lokale publieke rituelen te betrekken.

11 P. Arnade, *Realms of ritual. Burgundian ceremony and civic life in late medieval Ghent* (Ithaca en Londen 1996) 127–158.

12 A.-L. Van Bruaene, *De Gentse memorieboeken als spiegel van stedelijk historisch bewustzijn (14^{de} tot 16^{de} eeuw)* (Gent 1998).

RUIMTELIJKE INVULLING

De studie van de Blijde Intredes brengt de onderzoeker in aanraking met zeer gevarieerd bronnenmateriaal: rekeningen, resolutieboeken en verordeningen, uitgegeven en onuitgegeven kronieken, drukwerk, prenten en allerhande materiële objecten. Bijzonder aantrekkelijk is de ruimtelijke dimensie van het onderzoek. Door de 'spatial turn' in de sociale wetenschappen besteden historici tegenwoordig niet enkel aandacht aan de factor tijd, maar ook aan gebruik, conceptie en ervaring van de ruimte. Deze invalshoek kan erg mooie resultaten opleveren in het onderzoek naar publieke rituelen. Bij een Blijde Intrede legde een vorst immers een vastgelegd parcours af, waarbij hij of zij een aantal symbolisch geladen plaatsen aandeed zoals de stadspoorten, het stadhuis en de voornaamste kerken en abdijen. Zowel de officiële kronieken als het drukwerk bevatten vaak gedetailleerde beschrijvingen van de route en geven precies aan waar stellages waren opgesteld. Het parcours van een intrede had niet enkel een symbolische betekenis, het beantwoordde ook aan de traditie. Dat wil zeggen dat elke Blijde Intrede in eenzelfde stad in principe hetzelfde parcours volgde. Dat maakt kleine wijzigingen (het overslaan van een bepaalde plaats of het toevoegen van een nieuwe halte) enorm betekenisvol. Door met historisch kaartenmateriaal aan de slag te gaan, kan de onderzoeker zodoende een stukje lokale politieke geschiedenis in één oogopslag zichtbaar maken.

Een voorbeeld: de Blijde Intredes van de hertog van Anjou in Antwerpen, Brugge en Gent (1582)

De casus van de inhuldiging in 1582 van François de Valois, hertog van Anjou (1555–1584), biedt een mooi voorbeeld van de diverse mogelijkheden van het onderzoek naar Blijde Intredes.¹³ De naam doet wellicht niet bij iedereen een belletje rinkelen, hoewel hij weldegelijk twee jaar vorst in de Nederlanden is geweest. We moeten deze episode echter plaatsen in de woelige geschiedenis van de Nederlandse Opstand. In 1581 beslisten de Staten-Generaal om Filips II 'verlaten' te verklaren van zijn heerschappij over de Nederlanden. De Blijde Inkomst van 1356 was één van de privileges die van onder het stof werden gehaald om aan te tonen waarom de 'tyranneke' Filips niet langer kon regeren. Maar geheel in de geest van de tijd betekende dit dat men ook op zoek moest naar een nieuwe vorst. De keuze viel uiteindelijk op François de Valois, de jongere broer van de Franse koning.¹⁴ Iedereen beseftte dat het van cruciaal belang was dat hij snel erkend zou worden door de onderdanen. Dit kon enkel via de organisatie van een reeks Blijde Intredes, met name in Antwerpen (in het hertogdom Brabant)¹⁵ en in Brugge en Gent (in het graafschap Vlaanderen).¹⁶ Die steden waren enkel bereid de hertog van Anjou te erkennen als hij verklaarde zich te zullen houden aan uitgebreide constitutionele bepalingen, ook over de precaire religieuze verhoudingen. Daarenboven stonden de stedelijke overheden, die op dat moment gedomineerd werden door calvinisten, voor de moeilijke taak hun burgers ervan te overtuigen dat de jonge Franse en katholieke Anjou de ideale vorst was.

De meeste hoger genoemde bronnentypes zijn voorhanden voor de Blijde Intredes van de hertog van Anjou in 1582. Een volledig overzicht van de onkosten gemaakt in Antwerpen is bijvoorbeeld te vinden in het register van de Brede Raad. Er werden 24.000 Rijns gulden opzigezet, waarvan de ene helft aan Anjou werd geschonken ter ondersteuning van zijn oorlogsinspanningen en de andere helft werd besteed aan de ontvangst van de hertog en de eigenlijke Blijde Intrede. Men vindt in de rekeningen bewaard in het register van de Brede Raad gedetailleerde betalingen aan ambachtslieden voor allerlei werken en leveringen.¹⁷ Ook de stedelijke ordonnances zijn erg informatief. De Gentse

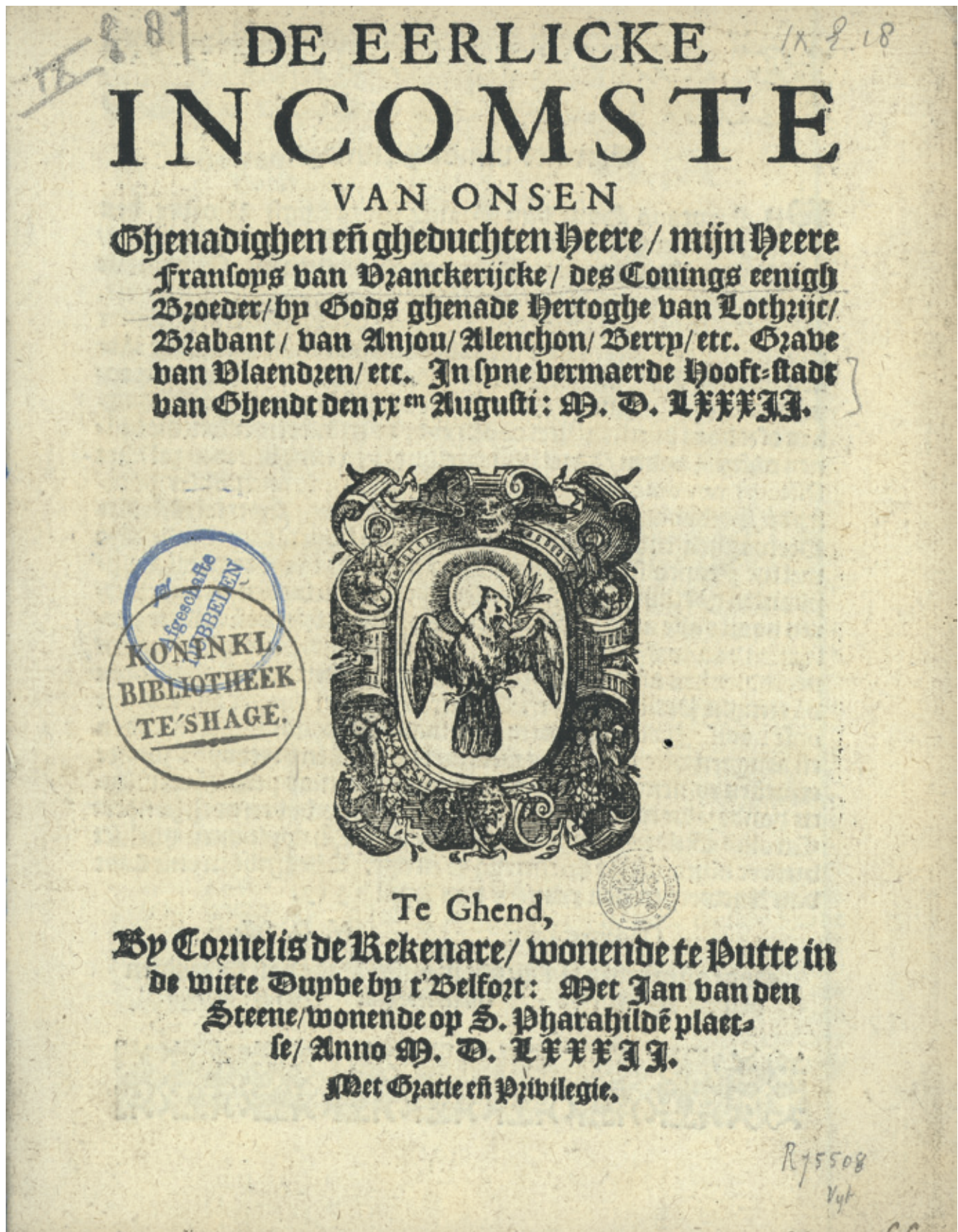
13 Voor een volledige analyse van de intredes, zie A.-L. Van Bruaene, 'Spectacle and spin for a spurned prince. Civic strategies in the entry ceremonies of the Duke of Anjou in Antwerp, Bruges and Ghent (1582)', *Journal of Early Modern History*, 11 (2007) 263–284.

14 F. Duquenne, *L'entreprise du Duc d'Anjou aux Pays-Bas de 1580 à 1584. Les responsabilités d'un échec à partager* (Parijs 1998).

15 Traditioneel maakte een nieuwe hertog van Brabant zijn eerste Blijde Intrede in Leuven, maar die stad was in 1582 in handen van de Spanjaarden.

16 Gent werd beschouwd als de hoofdplaats van Vlaanderen; hier werd de nieuwe graaf van Vlaanderen ingezworen. Als belangrijk economisch centrum werd ook Brugge meestal met een Blijde Intrede vereerd. In Brugge was bovendien de zetel van het Brugse Vrije gevestigd, een machtig plattelandsdistrict.

17 De rekeningen zijn uitgegeven in A. Gielens, 'De Kosten van de Blijde Intrede van den Hertog van Anjou (1582)', *Jaarboek Antwerpen's Oudheidkundige Kring*, 16 (1940) 53–78.



voorgeboden bevatten heel wat bepalingen die het goede verloop van het evenement moesten garanderen.¹⁸ De bewoners werden aangemoedigd de straten schoon te maken, er werden prijzen uitgevaardigd voor de gilden en wijken die het mooiste vuurwerk vertoonden, de notabelen werden opgeroepen te paard te komen voor de plechtige ontvangst en de 52 ambachten en neringen werden opgedragen elk voor een 'schone maagd' te zorgen die langs het parcours de hertog zou verwelkomen. Op de dag van de eigenlijke eedaflegging werden alle burgers die zich konden vrijmaken van de wacht gemaand bij het publiek ritueel aanwezig te zijn en zich daar ingetogen te gedragen. Dezelfde voorgeboden geven ook aan dat de Gentse intrede onder hoogspanning verliep. De week voor de intrede hadden ontevreden Gentenaars immers opruiende pamfletten aangeplakt op de kerkdeuren en rondgestrooid op de hoeken van de straten. Wie zulke oproerkraaiers aangaf, kon rekenen op de aanzienlijke beloning van honderd pond groten.

In de drie steden werden niet alleen inspanningen geleverd om het evenement zelf zo goed mogelijk te laten verlopen, maar ook om de perceptie ervan zoveel mogelijk te sturen. Drukwerk was in die periode het propagandamiddel bij uitstek. Zowel in Antwerpen, Brugge als Gent verschenen kleine, ongeïllustreerd drukjes met een beschrijving van de intrede. In Brugge ging het om een Nederlandstalig drukwerkje, op de persen gebracht door de lokale drukker Thomas Moerman.¹⁹ Zowel in Antwerpen als in Gent verschenen Nederlands- en Franstalige pamfletjes. Zij bevatten allen beschrijvingen van het parcours, van de *tableaux vivants*, van de gelegenheidsgedichten, enzovoort. In Antwerpen werd bovendien een indrukwekkend Franstalig festivalboek gedrukt bij Christoffel Plantijn, dat goed verkocht op de internationale markt. Ook de stad Antwerpen nam een behoorlijk aantal exemplaren af.²⁰ In Gent lagen de kaarten iets anders. Daar maakte de ontwerper en regisseur van de intrede, de befaamde schilder en dichter Lucas d'Heere, voor de hertog van Anjou een gekalligrafeerd en ingekleurd handschrift, dat zich nu in Berlijn bevindt.²¹ D'Heere had evenwel de intentie om dit manuscript te laten bewerken tot een gedrukt festivalboek, een plan dat omwille van de chaotische politieke toestand echter snel werd opgeborgen.

Het is interessant om de tekst van de verschillende handschriften en drukken naast elkaar te leggen. Als we het voorbeeld van Gent nemen, blijkt dat het handschrift van D'Heere (in het Frans) en de vijf pamfletedities (vier in het Frans en één in het Nederlands) nagenoeg gelijk zijn. Lucas d'Heere is dus de intellectuele auteur van alle teksten. Toch brengt een *close reading* enkele betekenisvolle verschillen naar boven. In het handschrift legt D'Heere aan Anjou uit dat de Maagd van Gent, die de personificatie van de stad was, 'belijdenis doet van de gereformeerde religie'.²² Dat wil zoveel zeggen als dat het Gentse stadsbestuur duidelijk maakte dat de stad wel trouw wilde zweren aan de nieuwe vorst, maar niet wilde afstappen van haar calvinistische beleid. In het Nederlandstalige pamfletje wordt die boodschap extra in de verf gezet: 'de professie die se doet van de ghereformeerde religie/ daer se begheert by te blyven'.²³ Die kleine toevoeging is niet toevallig. Het publiek van het Nederlandstalige drukje was namelijk de eigen bevolking, waaraan moest duidelijk worden gemaakt dat katholieke geloofsuitingen nog steeds verboden waren. In Antwerpen had Anjou immers aan de katholieken een kerk ter beschikking gesteld voor de eredienst, een politieke daad die de radicale calvinisten in Gent erg ongerust maakte.

18 Stadsarchief Gent, Reeks 93 nr. 30 (FF), Voorgeboden 1582, 1r°-5r°.

19 *De Heerlicke Incomste van onsen ghenadighen Landtvorst mijn Heere Francois van Franckrijck des Conings eenich broeder, hertoch van Brabant, Gelder, Anjou, Alençon etc., Grave van Vlaenderen, Hollandt, Zeelandt etc. in sijn vermaerde stadt van Brugge den XXVII. dach Julij Anno M.D.LXXXII* (Brugge: Thomas Moerman, 1582). Een moderne editie is beschikbaar in C. Carton, 'Die Heerlicke Incomste van Francois van Frankrijk', *Annales de la Société d'Emulation de Bruges*, 6 (1844) 81-95.

20 *La ioyeuse & magnifique entrée de Monseigneur François, fils de France, et frere vnicque du Roy, par la grace de Dieu, Duc de Brabant, d'Anjou, Alençon, Berri, &c. en sa tres-renommée ville d'Anvers* (Antwerpen: Christoffel Plantijn, 1582). Een facsimile-editie met een goede inleiding is *La magnifique Entrée de François d'Anjou en sa ville d'Anvers*. Anvers, Christoffel Plantin, MDLXXXII. A facsimile with an Introduction by H.M.C. Purkis (Amsterdam en New York [1973]).

21 Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz (verder SMPK), Kupferstichkabinett, hs. 78 D 6.

22 'faict profession de la Religion reformée' (SMPK, Kupferstichkabinett, hs. 78 D 6, f° 5r°).

23 *De eerlicke Incomste van onsen Ghenadighen ende gheduchten Heere, mijn Heere Fransoys van Vranckerijcke, des Conings eenigh Broeder, bij Gods ghenade hertoghe van Lothrijc, Brabant, van Anjou, Alençon, Berry etc., Grave van Vlaendren etc. In syne vermaerde Hooft-stadt van Ghendt den XX Augusti: M.D.LXXXII* (Gent: Cornelis de Rekenare en Jan van den Steene, 1582) s.p.

De drukken die uitgegeven werden naar aanleiding van de Blijde Intredes van de hertog van Anjou geven dus het standpunt van de calvinistische stadsbesturen en hun medestanders weer. Aangezien de meerderheid van de bevolking nog steeds katholiek was, kan men zich afvragen hoe gewone burgers tegenover de inauguraties stonden. Voor deze periode zijn een behoorlijk aantal memorieboeken en kronieken bewaard waarin de auteurs de woelige tijden waarin ze leefden beschrijven. In de inleiding verwezen we reeds naar de voorzichtige maar veelzeggende notitie van Gillis Coppens. Sommige kroniekschrijvers gaven wel uitdrukkelijk hun opinie, zoals de Gentse raadsheer Philips van Campene: 'ô Dwaze Nederlanders, die meinen veel gelukkiger te zullen leven onder eenen vreemden heer, als onder uwen eigen koning, daer zoo wel deze, als de andere, Roomsch catholijk is.'²⁴ De meest opvallende kronieknoot is van de hand van de Brugse katholieke kleermaker Willem Weydts. Hij verweet de calvinistische stadsbestuurders een Frans hart te hebben. Bovendien beschrijft hij hoe op de avond van de Blijde Intrede een vuurwerk werd gehouden met levende katten. Dit was volgens Weydts een valse streek van de geuzen om de katholieken angst aan te jagen: 'kat' was immers een veel gebruikt scheldwoord voor een katholiek.²⁵

Tot slot kunnen we ook het parcours van de Blijde Intredes van 1582 bekijken. Hier is de vraag of de traditie werd gevolgd of dat de revolutionaire stadsbesturen kozen voor een breuk met het verleden. Laten we hier opnieuw het voorbeeld van Gent nemen. Op 20 augustus 1582 maakte Anjou zijn plechtige intrede via de Dampoort. De stoet bestond uit de volgende groepen en personen (van voor naar achter): vendels Gentse soldaten en Zwitserse hellebaardiers, de drie

24 Ph. Blommaert (ed.), *Vlaemsche kronijk, of dagregister van al het gene gedenkweerdig voorgevallen is, binnen de stad Gent, sedert den 15 july 1566 tot 15 juny 1585; onderhouden in 't Latijn door Ph. de Kempenare, overgezet door J.P. van Male, pastoor van Bovekerke* (Gent 1839) 299.

25 E. Varenbergh (ed.), *Guillaume Weydts. I. Chronique flamande 1571–1584* (Gent 1869) 59–60.



Leden van de stad Gent (de poorterij, de weverij en de neringen), de vertegenwoordigers van de kasselrijen van het Brugse Vrije en Ieper, de afgevaardigden van Aalst, Dendermonde, het Land van Waas, de Vier Ambachten, een aantal kleinere steden en de vier Leden van Vlaanderen (Gent, Brugge, Ieper en het Brugse Vrije), de Gentse schepenbank, de Raad van State, de prins van Oranje, de prins van Epinoy en ten slotte, begeleid door de wapenheraut van Vlaanderen, Anjou zelf. Het gevolg trok daarna via de Sint-Jorispoort (eerste *tableau vivant*) langs de Steendam tot aan de Sint-Jacobskerk (tweede *tableau*). Vandaar ging het naar het stadhuis (derde *tableau*) en via de Hoogpoort (triumfboog), Vismarkt en Geldmunt naar het opgeheven klooster van de augustijnen (vierde *tableau*). Ten slotte trok de optocht naar het Prinsenhof (vijfde *tableau* en obelisk).²⁶ Dit parcours was identiek aan dat van de intrede van Karel V en Filips II in dezelfde stad in 1549. Die ceremonie was met vijf triomfbogen weliswaar rijkelijker uitgewerkt, maar precies dezelfde plaatsen werden aangedaan.²⁷ Dit toont aan dat de traditie ook in 1582 van tel bleef, omdat ze het constitutionele belang van de intrede in de verf zette.

Er is wel een belangrijke breuk met de traditie vast te stellen in het parcours op de dag van de eedaflegging, 23 augustus 1582. In 1549 deed Filips II eerst de Sint-Pietersabdij aan, waar de abt de nieuwe graaf van Vlaanderen met het zwaard omgordde. Vandaar ging het naar de Sint-Janskerk (de huidige Sint-Baafskathedraal), waar Filips na het kussen van de relikwies de eed zwoer op de Gentse privileges. Daarna trok hij naar de Vrijdagmarkt, waar de vertegenwoordigers van de stad en het graafschap trouw beloofden aan de nieuwe graaf.²⁸ In 1582 werd Anjou echter rechtstreeks van het Prinsenhof naar de Vrijdagmarkt geleid. Katholieke rituelen werden absoluut niet getolereerd in het calvinistische Gent. De seculiere tradities werden dus minutieus gevolgd, terwijl de religieuze tradities moesten wijken.

26 W. Waterschoot, 'Vorstelijke intochten 1577–1584', in: J. Decavele (red.), *Het eind van een rebelse droom. Opstellen over het calvinistisch bewind te Gent (1577–1584) en de terugkeer van de stad onder de gehoorzaamheid van de koning van Spanje (17 september 1584)* (Gent 1984) 121–122.

27 *Declaratie van der Triumphe bewezen den Hooghe Gheboren Prince van Spaengien Philips des Keisers Chaertes van Oostenrijk zone binnen der stad van Ghend in Vlaender den XIII Julij Anno M.D.XLIX* (Gent: Cornelius Manilius, 1549).

28 Zie voor de Bourgondische periode, Arnade, *Realms of ritual*, 128–131.

Conclusie

In het verleden hielden historici zich vooral bezig met de politieke aspecten van de Blijde Intredes. Kunsthistorici bestudeerden de iconografie en de vormtaal. Letterkundigen interesseerden zich voor de gelegenheidsgedichten en het theater. Tegenwoordig worden die vraagstellingen meer geïntegreerd doordat onderzoekers de 'performatieve' dimensie benadrukken: Blijde Intredes waren immers politieke rituelen die iets teweeg brachten. Door de wederzijdse eedaflegging bezegelden ze het contract tussen vorst en onderdanen. Een vorst kon maar onbetwist regeren als hij zich in zijn voornaamste steden had laten inaugureren, al werd in de loop van de vroegmoderne tijd het constitutionele belang wel langzaam uitgehold.

Ook andere elementen zorgden er echter voor dat de Blijde Intredes belangrijke rituelen waren, vooral dan vanuit het perspectief van de onderdanen. Door een vaste route aan te houden voor de plechtige ontvangst van de vorst werden de belangrijke politieke en religieuze plaatsen van een stad bezegeld. Bovendien werd zo de traditie in de verf gezet: vorst na vorst hadden dezelfde straten betreden onder het gejuich van hun onderdanen. Zo werd een continuïteit gecreëerd van de graven van Vlaanderen en hertogen van Brabant over de Bourgondische hertogen tot de Spaanse en Oostenrijkse Habsburgers.

Al lieten laatstgenoemden zich quasi steevast door hun landvoogden vertegenwoordigen, de onderdanen stonden er wel op dat de ceremonie plaatsvond. Het stelt het cliché dat de Zuidelijke Nederlanden eeuwenlang door 'vreemde overheersers' werden bestuurd, ten opzichte waarvan de bevolking onverschillig stond, wel zeer in vraag. Zelfs (of precies) in politiek turbulente tijden zoals de Nederlandse Opstand was de Blijde Intrede een essentieel ritueel. De hertog van Anjou was een wellicht bij voorbaat mislukte vorst, maar – zoals Gillis Coppens aangaf – als hij dan toch moest worden ingehuldigd, dan diende dat te gebeuren op een correcte manier die strookte met de traditie. Een brandende toorts was wel de minste eer die men de omstreden vorst kon bewijzen.

Beredeneerde bibliografie

Hugo Soly gaf in 1984 de aanzet voor de historische studie van de Blijde Intredes in de Zuidelijke Nederlanden met zijn nog steeds erg leesbare H. Soly, 'Plechtige intochten in de steden van de Zuidelijke Nederlanden tijdens de overgang van Middeleeuwen naar Nieuwe Tijd: communicatie, propaganda, spektakel', *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 97 (1984) 341–361. De Amerikaanse historicus Peter Arnade, die sterk geïnspireerd is door de antropologie, gaf een nieuwe wending in P. Arnade, *Realms of ritual. Burgundian ceremony and civic life in late medieval Ghent* (Ithaca en Londen 1996). In deze studie worden niet alleen de Blijde Intredes behandeld, maar het geheel aan politieke rituelen dat vorm gaf aan de relatie tussen de Bourgondische hertogen en de stad Gent. Daarna volgden vele gelijkaardige studies. Zeer belangrijk voor de Bourgondische periode is het werk van de Franse historica Elodie Lecuppre-Desjardin, die gevalstudies verbindt aan een brede reflectie over het laatmiddeleeuwse politieke systeem: E. Lecuppre-Desjardin, *La ville des cérémonies. Essai sur la communication politique dans les anciens Pays-bas bourguignons* (Turnhout 2004). De zestiende eeuw kreeg ook erg veel aandacht, aangezien voor deze periode meer bronnen voorhanden zijn. De theaterwetenschapper Stijn Bussels wijdde een volledige monografie aan de Blijde Intrede van Filips II in Antwerpen in 1549: S. Bussels, *Spectacle, rhetoric and power. The triumphal entry of Prince Philip of Spain into Antwerp* (Amsterdam en New York 2012). Een andere recente, meer rechtshistorische publicatie over deze intrede is: D. De ruysscher, 'Lobbyen, vleien en herinneren: vergeefs onderhandelen om privileges bij de Blijde Inkomst van Filips in Antwerpen (1549)', in: *Handelingen van het XVI^{de} colloquium 'De Brabantse Stad', 's-Hertogenbosch, 14 en 15 oktober 2011. Het Charter van Kortenberg (1312) als inspiratiebron voor stedelijke identiteit en herinneringscultuur in het oude hertogdom Brabant (veertiende-twintigste eeuw)* (Tilburg 2012) 65–79. De rol van de Blijde Intredes in de politiek turbulente tijden van de Nederlandse Opstand staat centraal in een monografie van de kunsthistorica Margit Thøfner en een artikel van mijn eigen hand: M. Thøfner, *A common art: urban ceremonial in Antwerp and Brussels during and after the Dutch Revolt* (Zwolle 2007); A.-L. Van Bruaene, 'Spectacle and spin for a spurned prince. Civic strategies in the entry ceremonies of the Duke of Anjou in Antwerp, Bruges and Ghent (1582)', *Journal of Early Modern History*, 11 (2007) 263–84. Ook aan deze periode gewijd is het artikel van Ann Diels dat bovendien een modelstudie is wat betreft de praktische organisatie van de Intredes: A. Diels, 'Van opdracht tot veiling. Kunstaanbestedingen naar aanleiding van de Blijde Intrede van aartshertog Ernest van Oostenrijk te Antwerpen in 1594', *De zeventiende eeuw*, 19 (2003) 25–54. Voor de zeventiende eeuw kan de studie van literatuurhistoricus Werner Waterschoot als een voorbeeld gelden: W. Waterschoot, 'Eenheid van kerk en staat bij de intrede van kardinaal-infant Ferdinand', *De zeventiende eeuw*, 5 (1989) 21–31. Recent behandelde Klaas Van Gelder de tot dan toe verwaarloosde achttiende eeuw in: K. Van Gelder, 'The investiture of Emperor Charles VI in Brabant and Flanders: a test case for the authority of the new Austrian government', *European Review of History*, 18 (2011) 443–63. Uiteraard zijn dit maar enkele van de vele studies die aan de Blijde Intredes werden gewijd. Zij bieden echter een goede introductie en via hun bibliografie kunnen de vele andere kleinere bijdragen worden opgespoord.

De British Library heeft heel wat festivalboeken uit de eigen collectie gedigitaliseerd en online ter beschikking gesteld. Men kan een kijkje nemen op: <http://www.bl.uk/treasures/festivalbooks/homepage.html>. Ook het prestigieuze boek gedrukt door Christoffel Plantijn ter gelegenheid van de Blijde Intrede van de hertog van Anjou in Antwerpen in 1582 kan er volledig worden doorbladerd.

Biografie

Anne-Laure Van Bruaene is hoofddocent cultuurgeschiedenis van de vroegmoderne tijd aan de Universiteit Gent. Haar onderzoek gaat voornamelijk over de Nederlanden in de periode van ca. 1450 tot ca. 1650. Naast vele artikels en hoofdstukbijdragen publiceerde ze twee monografieën, met name over Gentse stadskronieken in 1998 en over rederijkerskamers in de Zuidelijke Nederlanden in 2008. In 2016 verschijnt een brede synthese over de stadsgeschiedenis van de Nederlanden: Anne-Laure Van Bruaene, Bruno Blondé & Marc Boone (reds.), *Gouden Eeuwen. Stad en Samenleving in de Lage Landen (1100–1600)*. Gent (Academia Press) 2016.



Violatae caritatis reparatio

Negentiende-eeuwse sacramentsdevotie als wegbereider voor autonomie en ondernemerschap van vrouwelijke religieuzen

Kristien Suenens

Vergeelde foto's van intens biddende kloosterzusters, in trance neergeknield voor de monstrans met de gewijde hostie, zijn verre getuigen van een ooit alomtegenwoordige devotie. In de negentiende eeuw, hoogmis van het religieus reveil en het rijke Roomse leven, was de verering van het heilig sacrament of de eucharistie even divers als wijd verspreid. Gelovigen – leken en kloosterlingen – zagen in de sacramentsdevotie de weg naar een innige verbondenheid met Christus, een middel tot eerherstel in tijden van antiklerikale revoluties en godsdienstige onverschilligheid. Critici bestempelden het als een geromantiseerde piëteit voor kwezeltjes of 'de gehoorzame burgerij',¹ een uiting van het barokke en ceremoniële katholicisme zoals het vorm kreeg tijdens de contrareformatie en in de negentiende en vroege twintigste eeuw als nooit tevoren werd gecultiveerd.

In deze bijdrage willen we een kijkje nemen achter de coulissen van de traditionele sacramentsdevotie. Veel meer dan uitsluitsel te geven over de positieve of negatieve betekenis ervan, intrigeert ons de vraag of de verering van het heilig sacrament meer was dan een louter devotionele aangelegenheid. Aan de hand van het verhaal van twee Brusselse stichteressen van negentiende-eeuwse sacramentscongregaties, willen we op zoek gaan naar het bredere religieus-maatschappelijk en zelfs emancipatorisch potentieel dat schuil kon gaan achter de ogenschijnlijke eenvoud en nederigheid van de rituelen ter ere van het heilig sacrament. Hoe konden deze religieuze vrouwen binnen de karakteristieke religieuze context van de negentiende eeuw slagen in een tweevoudig opzet? Enerzijds maakten ze van de sacramentsverering zowel een elitedevotie als een gepopulariseerd product. Anderzijds vonden ze in de specificiteit ervan een krachtig middel voor vrouwelijke autonomie en invloed. Om meer te weten te komen over de ambities, strategieën en het discours van de religieuze vrouwen zijn we diep en kritisch gaan graven in hun persoonlijke geschriften. Hun egodocumenten (brieven, dagboeken, persoonlijke notities, enzovoort) boden een unieke bron voor onderzoek en ontsluitte een verrassende wereld van ondernemende vrouwen die – gebruik (of misbruik?) makend van de sacramentsdevotie – een rol verwierven op het door mannen gedomineerde kerkelijk-maatschappelijk toneel van die tijd.

1 J. Fabricius, *Komedianten trokken voorby* (Amsterdam 2013 (1931)¹⁶).

Foto links: In de urenlange aanbidding van het heilig sacrament vonden vrouwelijke religieuzen een waardige, maar ook prestigieuze vorm van boetedoening en eerherstel. Op de afbeelding de Brusselse zusters van het *Institut de l'Adoration perpétuelle*. (*Het instituut van de Gedurige Aanbidding* (Brussel, 1957) 12.).

Over paraliturgie, bloedende hosties en vrouwen met een stem

De eigenheid, historische ontwikkeling en liturgische status van de sacramentsdevotie is in het verhaal van beide stichteressen van groot belang. Net als vele katholieke devotievormen die in de negentiende eeuw bijzonder populair werden (heilig hart, Onze-Lieve-Vrouw, kind Jezus, enzovoort), heeft de intense sacramentsverering wortels in de contrareformatie van de zestiende eeuw. Virulente kritiek van nieuwe protestantse religies op het katholieke dogma dat de hostie tijdens de eucharistieviering werkelijk het lichaam van Christus werd, maakte van de eucharistische devotie een belangrijk katholiek strijdpunt. Sacramentsaanbiddingen werden als gevolg daarvan populair. Tijdens deze ceremonies waren gelovigen in gebed voor het heilig sacrament, plechtig tentoongesteld in een monstrans. De aanbidding kon individueel gebeuren, maar evengoed collectief, al dan niet begeleid door een priester. Lange tijd was in België het lof op zondagnamiddag een voorbeeld van zo een collectieve sacramentsaanbidding. In vele parochies werden ook dagen of langere perioden van permanente aanbidding georganiseerd. Vaak gebeurde dit in een beurtrol met de andere parochies en kloosters van een bisdom. Tijdens de permanente aanbidding waren er op alle uren van de dag (en soms ook 's nachts) gelovigen aanwezig in gebed voor het uitgestalde sacrament. Vaak waren de aanbiddingen gekoppeld aan andere religieuze ceremonies of kerkelijke feestdagen. Vele parochies hadden ook een eigen sacramentsprocessie of een sacramentsbroederschap.² Sneller dan de zondagse eucharistieviering – in wezen ook een vorm van sacramentsverering – leden aanbiddingspraktijken zoals het lof echter onder verzuim. Voetbalwedstrijden, dansnamiddagen en herbergbezoek zorgden voor toenemende concurrentie. Al in de jaren 1930 klaagden pastoors dat het lof enkel nog 'kloosterzusters, enkele kinderen, eenige vrouwen en ... geen mannen' trok.³

Maar in de negentiende eeuw was de sacramentsdevotie populairder dan ooit, ondanks of misschien dankzij het enigszins dubieuze liturgische statuut. In tegenstelling tot de eucharistieviering behoorden de overige vormen van sacramentsverering – zoals de aanbidding of het lof – niet tot de officiële liturgie van de katholieke Kerk. De devotiepraktijken rond het sacrament die zich afspeelden buiten de klassieke misviering, waren bijgevolg nauwelijks gereguleerd. Het duurde tot diep in de twintigste eeuw vooraleer Rome hieromtrent duidelijke richtlijnen uitvaardigde. Precies wegens deze semi-officiële of paraliturgische status was de exacte invulling en organisatie ervan vaak plaats- en tijdgebonden. De invloed van lokale mirakels en legenden was zeer sterk.⁴

Al sinds de middeleeuwen vond de verering van het heilig sacrament in onze contreien een dankbaar publiek. De dertiende-eeuwse non Julienne de Cornillon (1192–1258) legde in Luik de grondslag voor Sacramentsdag, lange tijd een populaire kerkelijke feestdag gevierd op de tweede donderdag na Pinksteren. Diverse Belgische plaatsen hadden hun eigen sacramentsmirakels. In Brussel voedde het veertiende-eeuwse verhaal van miraculeuze hosties, die aan het bloeden gingen nadat ze door joden zouden zijn onteerd, een eeuwenlange cultus voor het zogenaamde Heilig Sacrament van Mirakel. Processies, broederschappen en aanbiddingen ter ere van het heilig sacrament kleurden tot de twintigste eeuw het devotionele leven van onze hoofdstad. De legende lag echter evenzeer aan de basis van een trieste traditie van pogroms en Jodenhaat. Uit diezelfde periode stamde ook een Limburgs verhaal van onteerde miraculeuze hosties die in de veertiende eeuw terecht kwamen in de voormalige cisterciënzerinnenabdij van Herkenrode en er tot de achttiende eeuw een populair bedevaartsoort van maakten.⁵

2 P. Lécrivain, 'L'Eucharistie au XVIII^e siècle', in: M. Brouard (red.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'eucharistie* (Parijs 2003) 239–262; J. Comby, 'L'eucharistie au XIX^e siècle', in: M. Brouard (red.), *Eucharistia*, 266–267; W. Rombauts, 'De leken-gemeenschap', in: M. Cloet (red.) *Het bisdom Brugge. Bisschoppen, priesters, gelovigen* (Brugge 1984) 454–455.

3 De Brugse kanunnik Karel Dubois in 1938–1939, geciteerd in: W. Rombauts, 'De leken-gemeenschap', 450.

4 N. Mitchell, *Cult and Controversy: The Worship of the Eucharist Outside Mass* (New York 1982) 201–204.

5 Over het Brusselse verhaal, zie: L. Dequeker, *Het sacrament van mirakel. Jodenhaat in de middeleeuwen* (Leuven 2000). Voor Herkenrode, zie: *Herkenrode 800 jaar* (Hasselt 1982).



Al in de middeleeuwen was de sacramentsverering een belangrijke devotie in onze contreien. Het Brusselse Heilig Sacrament van Mirakel, met schrijn in de Brusselse Sint-Michiel en Sint-Goedelekathedraal, bleef tot in de twintigste eeuw populair, ondanks de sterk antisemitische connotatie die eraan verbonden was. (Collectie Devotieprenten Ruusbroecgenootschap).

Niet zelden was er in de opmars van de sacramentsdevotie een belangrijke rol weggelegd voor kloosterzusters. Al in de middeleeuwen en zeker vanaf de nieuwe tijd profileerden diverse vrouwenabdijen en -kloosters zich tot belangrijke cultusplaatsen voor de devotie tot het heilig sacrament. Vanaf de zeventiende eeuw evolueerde die kloosterdevotie in toenemende mate in de richting van één exclusieve praktijk: de gedurige aanbidding. Exclusief, in de zin dat diverse vrouwenkloosters specifiek en uitsluitend met dit doel waren opgericht.

Exclusief ook, omdat aan de praktijk van de gedurige aanbidding door kloosterzusters een prestigieus, zo niet elitair kantje zat. Deze vorm van sacramentsdevotie was geen zaak van anonieme kloosterzusters die zich uitsloofden in hospitalen of armenscholen. De sacramentscongregaties kwamen er vaak op initiatief van intellectueel geschoolde religieuze vrouwen van goede sociale komaf en met een invloedrijk sociaal netwerk. Karakteristiek is het voorbeeld van de adellijke Cathérine de Bar (Mechtilde du Saint Sacrement, 1614–1698), in 1652 de stichteres van de Parijse *Benedictines du Saint Sacrement*. Begiftigd met een sterke persoonlijkheid, een groot doorzettingsvermogen en een goede pen werd ze één van de weinige vrouwelijke stemmen in het religieuze en kerkelijke debat van haar tijd. Niet toevallig opereerde ze in Frankrijk dat zich sinds de contrareformatie in toenemende mate profileerde als het centrum van de Europese sacramentsdevotie.⁶

Het succes van de religieuze instituten toegewijd aan het heilig sacrament kaderde binnen een veel breder fenomeen van religieus 'ontwaken' na de Franse Revolutie

Negentiende-eeuwse sacramentscongregaties: boetedoening, eerherstel en vrouwelijk 'priesterschap'

Hoewel de sacramentscongregaties in de negentiende en twintigste eeuw uitgroeiden tot een West-Europees verschijnsel, bleef Frankrijk – samen met Spanje en Italië – ook in de postrevolutionaire periode de bakermat van vele nieuwe stichtingen. Het succes van de religieuze instituten toegewijd aan het heilig sacrament kaderde binnen een veel breder fenomeen van religieus 'ontwaken' na de Franse Revolutie. Het kloosterwezen had het tijdens de Verlichte en revolutionaire regimes van de achttiende eeuw vaak zwaar te verduren gehad. In sommige gebieden was het zelfs nagenoeg van de kaart geveegd. Vanaf het begin van de negentiende eeuw en versneld vanaf 1830 kwam het evenwel tot een indrukwekkende heropleving van de religiositeit in het algemeen en het kloosterleven in het bijzonder. In Frankrijk en België was aan dit religieus reveil ook een kerkelijke heroveringsbeweging gekoppeld. De katholieke kerk wilde haar maatschappelijke invloed en positie, teloorgegaan tijdens de revolutiejaren, herstellen. Het 'Génie du christianisme', de wervende sociale, politieke en culturele kracht van het katholicisme, moest worden uitgedragen.⁷ De negentiende-eeuwse vroomheid was meer dan ooit door-drongen van een verlangen naar boetedoening en eerherstel. Katholieken in alle geledingen van de kerk wilden plaatsvervangend boete doen voor de antiklerikale maatregelen van de revolutie, het toenemend antiklerikalisme en de religieuze onverschilligheid in de samenleving.⁸

Vrouwen lieten zich in het religieus reveil niet onbetuigd. Uitgesloten van belangrijke kerkelijke en pastorale functies, vonden zij in diverse rituelen van boetedoening en eerherstel krachtige modi om als vrouwen deel te nemen aan de strijd tegen secularisering. Net als bij die andere typische negentiende-eeuwse vroomheidsvorm, de verering van het bloedend en brandend heilig

6 V. Andral, 'Mechtilde du Saint-Sacrement', in: *Dictionnaire de spiritualité*, X, 885–888; E. Bertaud, 'Dévotion eucharistique', *Dictionnaire de spiritualité*, XXVIII–XXIX, 1621–1637.

7 Het concept komt van de Franse katholieke schrijver Chateaubriand die met zijn *Le Génie du christianisme* uit 1802 het religieuze reveil van de negentiende eeuw van een literair handvest voorzag.

8 Bertaud, 'Dévotion eucharistique', 1633; Comby, 'L'eucharistie au XIX^e siècle', 264–266.



Passie, dramatiek en vurigheid werden niet geschuwd in de vroomheidsbeleving rond het sacrament en het heilig hart, zoals duidelijk blijkt uit deze negentiende-eeuwse devotieprent (Collectie Devotieprenten Ruesbroecgenootschap).

hart, werd de nodige passie en dramatiek hierin niet geschuwd. Centraal in de boetvaardige cultus stond de aanbidding van het heilig sacrament. De plechtige en langdurige verering van Christus' gekwetste lichaam, tentoongesteld in een met een stralenkrans omgeven monstrans, was de eerherstellende balsem op de ziel van Christus. Vrouwen konden tijdens aanbiddingsceremonies de kans krijgen om op een bijna priesterlijke manier met de eucharistie om te gaan. Meer dan leken maakten zustercongregaties er een erezaak van zoveel mogelijk uren in aanbidding door te brengen. Bovendien legden ze zich ook toe op de actieve promotie van de eucharistische devotie. Een passioneel geloof en oprechte verontwaardiging over het aan Christus en de Kerk berokkende leed vormden voor deze vrouwen een belangrijke drijfveer. Prestige en expansiedrang speelden evenzeer een rol.⁹

9 T. Van Osselaer, *The Pious Sex. Catholic Constructions of Masculinity and Femininity in Belgium, c. 1800–1940* (Leuven 2013) 106–115; A.-D. Marcéls, *Femmes cloîtrées des temps contemporains. Vies et histoires de carmélites et de clarisses en Namurois, 1837–2000* (Louvain-La-Neuve 2012) 377; V. Viaene, 'De ontplooiing van een 'vrije' kerk (1830–1883)', in: J. De Maeyer e.a. (reds.), *Het aartsbisdom Mechelen-Brussel. 450 jaar geschiedenis II* (Antwerpen 2009) 55–85, daar 76–77.

In Frankrijk, Spanje en Italië ontstonden in de eerste helft van de negentiende eeuw tientallen sacramentscongregaties.¹⁰ Ook in België was de impact uit de Latijnse wereld voelbaar. De Belgische maatschappij werd traditioneel sterk cultureel beïnvloed vanuit grote broer Frankrijk. Bovendien had de negentiende-eeuwse ultramontaanse Belgische kerk haar blik strak gericht op Rome en Italië. De poorten stonden wagenwijd open voor zuiderse passionele devoties en kloostervormen. Diverse buitenlandse eucharistische religieuze instituten vestigden kloosters in ons land. Maar er kwamen ook initiatieven van eigen bodem. In Brussel – stad van het Heilig Sacrament van Mirakel – ontstonden medio negentiende eeuw twee zustercongregaties toegewijd aan de gedurige aanbidding. Anna de Meeûs (1823–1904) was de dochter van de invloedrijke gouverneur van de Generale Maatschappij en een telg uit één van de vooraanstaande families uit de Brusselse elite. Ze stichtte in 1856 het *Institut de l'Adoration perpétuelle*, een congregatie gericht op sacramentsverering, catecheseonderricht, retraitewerk en de vervaardiging en distributie van liturgisch vaatwerk en textiel. Die laatste bezigheid kaderde in een reeds bestaand project van de Meeûs, het Werk der Arme Kerken. Sinds het midden van de jaren 1840 had ze met een aantal vriendinnen uit de katholieke Brusselse elite de handen in elkaar geslagen om verkommerde plattelandskerken van fatsoenlijke liturgische attributen (kelken, textiel, monstrans, tabernakels, enzovoort) te voorzien. Met de financiële input van de familie de Meeûs en de organisatorische ondersteuning van de Brusselse jezuïeten groeide het werk op enkele jaren tijd uit

10 Voor een overzicht zie: G. Rocca (red.), *Dizionario degli istituti di perfezione* (Rome 1974–2003).



Fanny Kestre (1824–1882) stichtte in 1867 de Dames de Sainte-Julienne, een Brusselse sacramentscongregatie. Bemerkt de met stralen omgeven monstrans aan haar halsketting. (KADOC)



PHOT. EDV. SACRE

GAND

Madame Anna de Meeûs

Fondatrice et Supérieure Générale de l'Institut de l'Adoration perpétuelle.

Anna de Meeûs (1823–1904), in 1856 stichteres van het *Institut de l'Adoration perpétuelle*. In haar handen draagt ze de leefregel van het instituut, met daarin de voorschriften voor de aanbidding van het heilig sacrament. (KADOC)

tot een kerkelijk erkende associatie met nationale en internationale vertakkingen: de *Association de l'Adoration perpétuelle et de l'Oeuvre des Eglises Pauvres* (1848).¹¹

Medestandster van het eerste uur van Anna de Meeûs was Fanny Kestre (1824–1882), een middenstandsdochter die haar jeugd doorbracht in Chimay en Brussel. Een conflict over de organisatie van de associatie en het catechesewerk leidde tot een breuk tussen beide vrouwen. Vermoedelijk speelde ook het onderling verschil in sociale achtergrond en financiële slagkracht een rol. In 1855 stichtte Kestre in Brussel haar eigen vrouwenvereniging voor catechesewerk en sacramentsaanbidding. Na een aantal omzwervingen transformeerde de vereniging in 1867 tot de congregatie van de *Dames de Sainte-Julienne, Apostolines du très Saint-Sacrement*. Kestre vond in de figuur van Victor Dechamps, redemptorist en sinds 1867 aartsbisschop van Mechelen, een invloedrijk pleitbezorger.

Beide congregaties profileerden zich in de daaropvolgende decennia als promotors van de sacramentscultus in de hoofdstad en daarbuiten en organisators van diverse werken van geloofsverspreiding, niet zelden in bitse concurrentie met elkaar. Aangesproken als 'Dames' – ook deze congregaties droegen in meer of mindere mate een elitaire stempel – rekruteerden ze in de gegoede Brusselse en Belgische katholieke milieus. Vanuit hun Brusselse moederkloosters op nauwelijks enkele honderden meters van elkaar – Anna de Meeûs in het intussen verdwenen Salazarklooster in de Stuiversstraat (nabij het huidige Centraal Station) en Fanny Kestre in haar klooster in de Liefdadigheidsstraat (aan de huidige kleine ringweg) – stredden ze tegen geloofsafval en religieuze onverschilligheid.

Egodocumenten als bron voor vrouwelijk religieus denken en handelen

Het *Institut de l'Adoration perpétuelle* en de *Dames de Sainte-Julienne* waren lang niet de enige congregaties actief in de hoofdstad. In België ontstonden tijdens het reveil van de eerste helft van de negentiende eeuw honderden nieuwe religieuze instituten (orden en congregaties). Het aantal kloosterlingen steeg van een tweeduizendtal rond 1810 naar ruim tienduizend rond 1850.¹² Anders dan in het ancien régime waren deze nieuwe religieuze instituten hoofdzakelijk apostolisch. Ze zetten sterk in op een apostolaat of sociale werking op tal van maatschappelijke terreinen en beperkten zich niet tot een louter biddend of contemplatief bestaan. Een en ander had te maken met de grote maatschappelijke noden die ontstonden als gevolg van de ingrijpende socio-economische transformaties (urbanisering, industrialisering, bevolkingsgroei, enzovoort) in het negentiende-eeuwse België. Maar het apostolische karakter van de nieuwe instituten paste ook binnen de strategieën en het spirituele elan van de negentiende-eeuwse kerk. Kloosterlingen dicht bij het volk – in scholen, ziekenhuizen, weeshuizen, bejaardentehuizen, enzovoort – konden grote groepen van de bevolking opnieuw binnen de kerkelijke invloedssfeer brengen. Caritatieve actie was het nieuwe ordewoord binnen de kerk.¹³

Ondanks de prominente maatschappelijke aanwezigheid, bleef het vrouwelijk kloosterwezen voor buitenstaanders een moeilijk doordringbare wereld. Traditioneel teruggetrokken binnen de kloostermuren, bleven hun archieven een *terra incognita* voor de meeste geïnteresseerde onderzoekers. Pas in het laatste decennium werd werk gemaakt van een systematische registratie van kloosterarchieven.¹⁴ Hoewel sterk verschillend in omvang, inhoud en ontsluitingsgraad bleken diverse archieven van zustercongregaties waardevol

11 De studie van deze twee Brusselse congregatiestichteressen kadert in mijn doctoraats-onderzoek rond 'Vrouwelijke congregatiestichteressen in het negentiende-eeuwse België: religieus ondernemerschap en gender in het tijdperk van het reveil' (KU Leuven, promotor Prof. Jan De Maeyer). In dit artikel wordt enkel de ontwikkeling van de congregaties in hun Brusselse context beschreven. Beide instituten hadden ook elders kloosters en activiteiten, maar deze vallen buiten het opzet van deze bijdrage. De congregatie van Fanny Kestre sloot zich in 1959 aan bij de *Religieuses de Jésus-Marie*, een internationale congregatie met hoofdzetel in Rome. Het *Institut de l'Adoration perpétuelle* bestaat nog steeds, maar veranderde in de jaren 1960 de naam in *Religieuses de l'Eucharistie*. Voor meer informatie, zie: K. Suenens, 'Vergeten vrouwen, een groepsportret. Negentiende-eeuwse congregatiestichteressen in België', *KADOC-Nieuwsbrief*, 2 (2010) 14–19.

12 Voor exacte statistieken, zie: A. Tihon, 'Les religieuses en Belgique du XVIII^e au XX^e siècle. Approche statistique', *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, 7:1/2 (1976) 32–35.

13 Over het religieus reveil, zie: Viaene, 'De ontplooiing van een 'vrije' kerk (1830–1883)', 55–85.

14 Zie hierover: K. Suenens, *Ad fontes. Klooster- en abdiarchieven in Vlaanderen en Brussel* (Heverlee 2008). Informatie over de archieven van de meeste Vlaamse en Brusselse congregaties is te vinden in de databank www.odis.be, waar in de afgelopen jaren op systematische manier basisgegevens over kloosterarchieven werden geregistreerd.

bronnenmateriaal te bevatten voor doorgedreven onderzoek naar rituelen, vrouwelijke spiritualiteit en vrouwelijk handelen. Egodocumenten van vrouwelijke religieuzen vormen een geprivilegieerde bron om meer te weten te komen over hun ambities, motieven, strategieën en verwezenlijkingen en de obstakels en opportuniteiten die hen in de negentiende-eeuwse context wachtten.

Egodocumenten van vrouwelijke religieuzen vormen een geprivilegieerde bron om meer te weten te komen over hun ambities, motieven, strategieën en verwezenlijkingen en de obstakels en opportuniteiten die hen in de negentiende-eeuwse context wachtten

Bescheidenheid en ondergeschiktheid van het individu aan het collectief waren lange tijd kernidealen in het vrouwelijk kloosterwezen. Een overvloed aan egodocumenten van vrouwelijke religieuzen is er dan ook niet bewaard. Toch loont het de moeite er in congregatiearchieven naar op zoek te gaan en meer te weten te komen over de grotendeels verborgen wereld van negentiende-eeuwse vrouwenkloosters en de opportuniteiten voor vrouwelijk engagement en ontplooiing die er mogelijk verborgen lagen. Een kritische lezing van de geschriften van de twee Brusselse stichters uit ons verhaal, met bijzondere aandacht voor het discours rond sacramentsdevotie, boetedoening en bekering, leverde verrassende inzichten op over hun autonomie en positie binnen de negentiende-eeuwse kerk en maatschappij.

Alles begon bij de initiële motieven en ambities van beide stichters. Fanny Kestre schreef al begin jaren 1850, lang voor het project van haar eigen congregatie vorm kreeg, een blauwdruk voor een toekomstige kloosterstichting. Naar eigen zeggen was het plan haar geopenbaard in een aantal goddelijke visioenen, wat haar in hogere kerkelijke kringen zowel de nodige scepsis als enige morele autoriteit verleende. Centraal in haar ideeën stond de devotie voor het heilig sacrament. Dagelijks lof en uitstalling (in een monstrans) van het heilig sacrament in combinatie met een gedurige aanbidding vormden de kern van het spiritueel plan voor een eucharistische congregatie. De opluistering van sacramentsprocessies en de decoratie van altaren waren daar onlosmakelijk mee verbonden. Het *Institut de l'Adoration perpétuelle* dat Anna de Meeûs in 1856 oprichtte, verschilde hier nauwelijks van. Het al vernoemde Werk der Arme Kerken werd door de zusters gecombineerd met diverse eucharistische devotieoefeningen. Lof en gedurige aanbidding stonden vast op het programma en ook de decoratieve omkadering van processies – in het bijzonder de beroemde Brusselse sacramentsprocessie – behoorde tot het takenpakket van de zusters. De gelijkenissen tussen het plan van Kestre en de congregatie van



De blauwdruk – toepasselijk vervaardigd in de stralen van een monstrans – die Fanny Kestre begin jaren 1850 uitstekende gaf reeds een duidelijk beeld van al de activiteiten van haar toekomstige congregatie: retraitewerk, catechesewerk, maar boven alles de cultus tot het heilig sacrament.

de Meeûs waren treffend. Het bracht Kestrel er toe haar vroegere vriendin te beschuldigen van plagiaat. Anna de Meeûs hield vol dat het *Institut de l'Adoration perpétuelle* een origineel project was, hoogstens beïnvloed door een aantal Franse initiatieven zoals het *Oeuvre de l'Adoration Nocturne* en de al eerder ter sprake gebrachte *Bénédictines du Saint Sacrement* van Cathérine de Bar.¹⁵ De discussie leverde stof voor een jarenlange polemiek tussen beide vrouwen, die ook aanhield nadat Kestrel in 1867 haar eigen congregatie van de grond kreeg.¹⁶

Aanbidding als doel en als middel

Interne concurrentie tussen zustercongregaties was in het sterk bezette negentiende-eeuwse kloosterwezen geen ongewoon fenomeen. Toch duidde de strijd van deze twee vrouwen om de rol van vaandeldrager op het Brussels eucharistisch toneel ook op het toegenomen belang van de sacramentsdevotie als belangrijk machts- en prestigemiddel. Ook nu werd sterk teruggegrepen naar historische tradities. De verwijzing naar Juliana in de naam van de congregatie van Kestrel spreekt voor zich. Anna de Meeûs liet zich evenmin onbetuigd. Met steun van de Brusselse jezuiten slaagde ze er in haar eerste klooster te vestigen in het hotel Salazar, een voormalig stadspaleis op de Stuiversstraat in het centrum van de stad. Naast het klooster lag de Salazarkapel, opgericht op de vermeende plaats van de middeleeuwse synagoge waar de hostieontering van het Sacrament van Mirakel zou hebben plaatsgevonden. Onmiddellijk na de stichting van de congregatie trachtte Anna de Meeûs de gedurige aanbidding in de weelderig gedecoreerde classistische kapel nieuw leven in te blazen. De eerste leefregel van de congregatie, goedgekeurd in 1857, verplichtte iedere zuster dagelijks tot twee uur individuele aanbidding in de Salazarkapel. Ook Kestrel maakte individuele aanbidding van het Heilig Sacrament tot één van de kerntaken van haar zusters. Bij de redactie van de leefregel in 1871 streefde ze naar drie uur aanbidding per zuster per dag. Religieus opbod was beide vrouwen niet vreemd.

Vaak gaapte echter een kloof tussen wat in de normatieve bronnen (leefregels en constituties) werd vooropgesteld en wat haalbaar was in de praktijk. De vele aanbiddingsuren wogen zwaar op de gemeenschappen die in de eerste jaren van hun bestaan nauwelijks tien leden telden. Uit briefwisseling met medezusters, priesters, familie en vrienden bleek het rotsvaste geloof van Kestrel en de Meeûs in de sociale noodzaak van hun aanbiddingsinitiatieven. De ijver en vastberadenheid waarmee ze hun plannen wilden realiseren, zorgden echter meer dan eens voor argwaan bij kerkelijke overheden en begeleidende priesters. Zelden vertrok uit de werkkamers van de Meeûs of Kestrel een brief naar aartsbisschop Sterckx of zijn opvolger Dechamps waarin niet om toestemming werd gevraagd voor extra aanbiddingsceremonies. Hoewel de toon altijd uitermate nederig en gehoorzaam was, deinsden de stichteressen er niet voor terug de noodzaak van hun aanbiddingsinitiatieven te onderstrepen in de strijd tegen de vijanden van de kerk. Op die manier werd het de aartsbisschop duidelijk gemaakt dat een eventuele weigering van hun verzoek ernstige schade zou toebrengen aan de kerkelijke heroveringsbeweging. Argumenten die in het aartsbisschoppelijk paleis in Mechelen moeilijk konden worden weerlegd. Toch werd door de kerkelijke autoriteiten de vrees geuit dat de zusters teveel hooi op hun vork namen en op die manier de eigen gezondheid en het voortbestaan van de congregaties in gevaar brachten. Om die reden was ook fysieke boetedoening in de congregaties van Kestrel en de Meeûs uitdrukkelijk verboden. Opzettelijk toegebrachte lichamelijke verwondingen door bijvoorbeeld kastijding of het dragen van boetekettingen of irriterende kledij, zoals in de negentiende eeuw nog in de strenge slotkloosters van clarissen en



De voormalige Salazarkapel in de Stuiversstraat in Brussel, opgetrokken op de vermeende plek van de Brusselse synagoge waar volgens de legende de hosties werden onteerd. Een meer symbolische plek voor haar sacramentscongregatie kon Anna de Meeûs niet vinden. Links van de kapel de neogotische *église expiatoire* die eind jaren 1850 door de congregatie werd gebouwd om grotere groepen gelovigen te kunnen ontvangen. Daarnaast het eigenlijke klooster. Het hele complex werd in het begin van de twintigste eeuw onteigend en later afgebroken voor de aanleg van de noord-zuidas. De congregatie liet een kopie, met klooster, kerk én kapel, optrekken in de Van Maerlantstraat in Brussel. Na het vertrek van de zusters kwam alles in handen van de Europese Commissie. (KADOC)

- 15 Het Werk van de Nachtelijke Aanbidding was een lekenbroederschap, in 1848 in Parijs opgericht op initiatief van de bekeerde priester Hermann Cohen en vicaris-generaal van Parijs, Alexandre de la Bouillierie. Zie hierover: A. Ricard, *Vie de Mgr de la Bouillierie: évêque de Carcassonne, archevêque de Perga, coadjuteur de Bordeaux, 1810–1882* (Parijs 1887); Watermaal, Archief van de Religieuzen van de Eucharistie (verder ARE), Brief van de Meeûs aan Boone, 29 juli 1851.
- 16 Rome, Archief van de Religieuzes de Jésus-Marie, Dames de Sainte-Julienne (verder ADSJ), Lettres de Mme Fanny Kestrel à Monseigneur Dechamps (1857–1873), 31 december 1865; ARE, *Histoire de l'oeuvre générale des Cathéchismes à Bruxelles (1868)*. Mechelen, Archief van het Aartsbisdom Mechelen-Brussel, Dossiers Vrouwelijke religieuze congregaties en orden, Dames de l'Adoration perpétuelle, Brief van de Meeûs aan Sterckx, 27 juni 1858.

kapucinessen gebruikelijk was, kon nefast zijn voor de vele andere taken van de kloosterlingen. Boetedoening was een geestelijke, biddende aangelegenheid. Vraag was in hoeverre de urenlange, stille en eenzame geknielde aanbidding – vaak in koude en tochtige kapellen en kerken – nog grondig verschilde van een echte kastijding.¹⁷

Naast de dagelijkse aanbiddingen werden in de kloosters van de Meeûs en Kestrel bovendien ook driedaagse permanente aanbiddingen of het veertig-urengebed georganiseerd.¹⁸ Tijdens deze rituelen was er ieder uur van de dag (en soms ook nacht) een zuster in gebed voor het heilig sacrament. Vaak waren deze initiatieven een reactie op concrete gebeurtenissen: epidemieën (en zo waren er wel wat in het negentiende-eeuwse Brussel), maar ook een ziekte van een kerkelijke beschermheer of een weldoener, aanvallen op de paus of antiklerikale acties tegen kloosters of kerken. De boete- en 'reparatie'-spiritualiteit van de negentiende eeuw was nooit ver weg.¹⁹

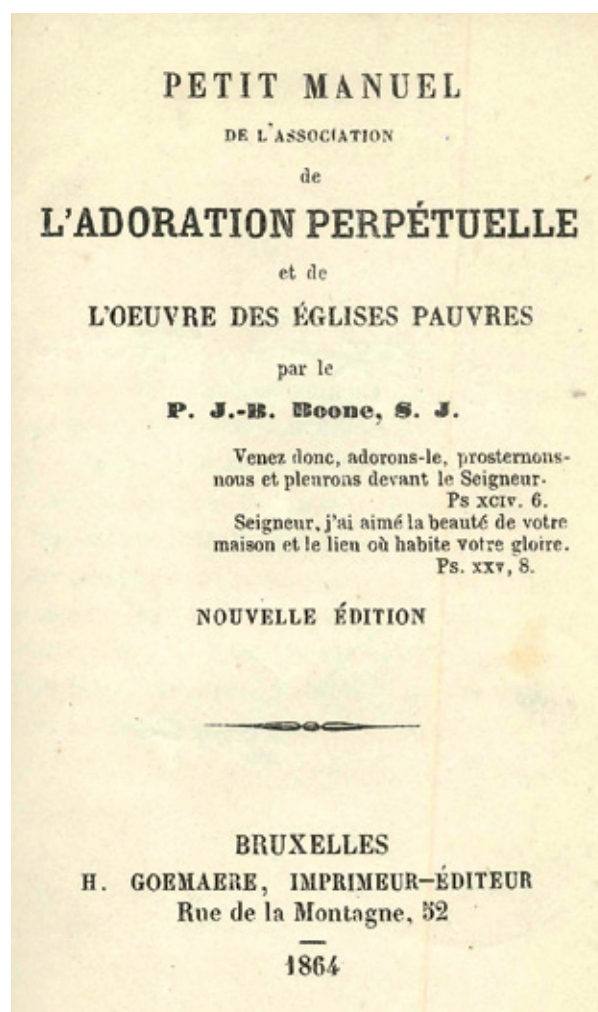
Evenmin ontsnapten deze negentiende-eeuwse congregatiestichteressen aan het algemeen kerkelijk appel voor sociale actie. Kestrel en de Meeûs beperkten hun activiteiten niet tot private aanbiddingsrituelen. De plechtige adoratie van het sacrament door de zusters was de motor van een hele reeks initiatieven die hun congregaties een prominente plaats opleverden binnen het Brusselse religieuze landschap. De promotie van de eucharistische devotie maakte deel uit van de strategieën van beide stichteressen om religieuze afvalligheid en onverschilligheid te bestrijden en een grotere groep van mensen aan te zetten tot boetedoening en eerherstel. Binnen de Brusselse agglomeratie bouwden de zusters van Kestrel en de Meeûs afzonderlijke, maar uitgebreide catechesenetwerken uit. Religieus onderricht was het uitgangspunt, maar de kinderen werden ook zeer sterk betrokken bij allerlei eucharistische devoties zoals het lof, processies en aanbiddingen. In dezelfde lijn paste het retraitewerk. Met de organisatie van retraites voor leken uit alle lagen van de bevolking hoopten de zusters het geloof van de retraitanten, in de besloten sfeer van hun kloosters, te verdiepen. Ook tijdens deze initiatieven was de sacramentsdevotie prominent aanwezig.²⁰

Al gauw noopte het toenemend aantal deelnemers overigens tot grote infrastructuurwerken. Reeds eind jaren 1850 startten in de Stuijversstraat de bouwwerken voor een grote kloosterkerk naast de bestaande Salazarkapel. De *église expiatoire* of boetekerk werd in de daaropvolgende decennia het toneel van massa-evenementen ter ere van het sacrament: lofvieringen, retraites, gezamenlijke aanbiddingen, enzovoort. Kestrel moest het in de Liefdadigheidsstraat met een meer bescheiden kapel doen. Haar grote project, een neogotische kerk ter ere van Sint-Juliana en het sacrament, werd pas na haar dood gerealiseerd. Beide bouwwerken waren ook de thuisbasis van de lekenassociaties die door Kestrel en de Meeûs waren gesticht. Van de leden van de verenigingen – voornamelijk vrouwen uit de hogere Brusselse sociale klassen – werd verwacht dat ze iedere maand vaste aanbiddingsuren voor hun rekening namen en de werken van de congregaties financieel ondersteunden. Voorts werden ze quasi onophoudelijk bestookt met uitnodigingen voor retraites, veertigurengebeden, nachtelijke

17 ADSJ, *Lettres de Mme Fanny Kestrel à Monseigneur Dechamps* (1857–1873), 15 november 1870; AAM, *Dames de l'Adoration perpétuelle*, de Meeus aan Sterckx, 4 maart 1859, 20 juni 1860 en 22 oktober 1863.

18 Het veertigurengebed was een vorm van gedurige aanbidding van het heilig sacrament, geïnspireerd op de veertig uur tussen de begrafenis en het verrijzen van Christus. Ontstaan in het Italië van de zestiende eeuw, won het zoals vele sacramentsdevoties in de negentiende eeuw aan populariteit. Zie: B. Dompnier, 'Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVII^e siècle: les prières des Quarante Heures', *Revue de l'histoire de l'Eglise de France*, 67 (1981) 5–31.

19 ADSJ, *Lettres de Mme Fanny Kestrel à Monseigneur Dechamps* (1857–1873), 5 februari 1869 en 5 oktober 1870; Idem, *Lettres de Monseigneur Dechamps à Mme Kestrel*, 15 november 1870; Idem, *Premières règles de l'Institut* (1871).



Het aanbiddingswerk was niet enkel een aangelegenheid van de kloosterzusters. Kestrel en de Meeûs trachtten met de stichting van eucharistische lekenverenigingen ook een breder publiek te bereiken. Op de afbeelding het handboek van de lekenassociatie verbonden aan het *Institut de l'Adoration perpétuelle* (KADOC).

aanbiddingen en processies. Ook hier overheerste de onderdanige retoriek van de nederige kloosterzusters, maar tussen de lijnen klonk tevens een krachtig, bijna dwingend appel om bij te dragen aan de initiatieven van de congregaties ten voordele van religieus en kerkelijk eerherstel. Vertrekkende vanuit hun eigen aanbiddingsijver trachtten de stichteressen dus ook een elite van leken vrouwen te inspireren.²¹

Uit hun egodocumenten bleek dat er in de negentiende-eeuwse samenleving toch andere genderverhoudingen mogelijk waren dan de gebruikelijke hiërarchische relaties tussen de mannelijke clerus en de meeste kloosterzusters

Kestrel en de Meeûs voerden een intense wedijver om leden voor hun associaties te werven. Het leverde hen ook buiten de kloostermuren een groep trouwe volgelingen en financiers op. Appellerend aan het verlangen naar caritatieve actie dat ook onder katholieke leken leefde, waren deze vrouwen immers ook inzetbaar in andere activiteiten van de congregaties. Anna de Meeûs koppelde de sacramentsdevotie aan haar reeds bestaande en wijd verspreide Werk voor Arme Kerken, waarvan haar congregatie de leiding had. Het aanbiddingsritueel als uiting van boetedoening en eerherstel voor Christus kreeg hierdoor een heel concrete uitwerking in de waardige aankleding van talloze vervallen kerken. Het leverde de zusters van het *Institut de l'Adoration perpétuelle* niet enkel een grote bekendheid, maar ook een aanzienlijk prestige op. Arme parochiepastoors moesten immers nederig aankloppen bij de dames van het instituut om in aanmerking te komen voor een gouden kelk of waardig altaar-doek. Niet dat de zusters de pastoors in hun briefwisseling zonder respect bejegenden, maar impliciet klonk vaak een subtiële dreiging met weigering of uitstelling van de levering. Uit hun egodocumenten bleek dat er in de negentiende-eeuwse samenleving toch andere genderverhoudingen mogelijk waren dan de gebruikelijke hiërarchische relaties tussen de mannelijke clerus en de meeste kloosterzusters. Het Werk der Arme Kerken werd bovendien hoofdzakelijk gespijsd door de milde giften van de rijke leden van de associatie. Het gaf de zusters van Anna de Meeûs meteen ook een grote financiële verantwoordelijkheid.²² Ook Kestrel had in de blauwdruk voor haar congregatie een werking voorzien die tot doel had altaren en tabernakels waardig aan te kleden. Hoewel haar werk nooit de omvang en reputatie bereikte van de Meeûs' initiatieven, speelden de *Dames de Sainte-Julienne* toch ook hun rol in het vervaardigen en verspreiden van liturgisch textiel en liturgisch vaatwerk. Ook zij werden gesponsord door gulle giften van de Brusselse katholieke bourgeoisie en adel. Geen wonder dat het tussen beide stichteressen wel eens tot conflicten kwam over invloedssferen en middelen. In 1871 wilde Kestrel vermijden dat de Meeûs in de nabijheid van haar klooster op de Liefdadigheidsstraat een lokaal

20 AAM, Dames de l'Adoration perpétuelle, Œuvres des Retraites générales et particulières chez les Dames de l'Adoration perpétuelle; ARE, Histoire de l'Oeuvre Générale des Catéchismes à Bruxelles (S.d.); ADSJ, Notes de Fanny Kestrel, 8 januari 1859.

21 ADSJ, Rapport sur l'institut des Dames de Sainte-Julienne (S.d.).

22 AAM, Dames de l'Adoration perpétuelle, Rapport Chapitre général 1900.

voor het Werk der Arme Kerken opende. Briefwisseling verradt druk lobbywerk van beide zijden bij priesters, weldoeners en kerkelijke autoriteiten. Jaren voordien hadden beide vrouwen ook al geruzied over initiatieven rond de animatie van sacramentsprocessies. Een van de twistpunten was de vraag bij wie nu precies de verantwoordelijkheid lag voor de decoratie van de Brusselse straten tijdens de jaarlijkse Mirakelprocessie.²³

In lokale archieven zijn nog sporen terug te vinden van de maatschappelijke impact van de plannen van Fanny Kestre en Anna de Meeûs. In parochie-archieven getuigt briefwisseling van de lokale pastoor soms van de moeizame onderhandelingen die aan een schenking van liturgisch materiaal vooraf gingen. Affiches, uitnodigingen en verslagen van sacramentsaanbiddingen die

23 ADSJ, Lettres de Mme Fanny Kestre à Monseigneur Dechamps (1857–1873), 23 mei 1871 en 7 augustus 1871; ADSJ, Notes de Fanny Kestre, 10 januari 1859; ARE, Lettres d'Anna de Meeûs, de Meeûs aan Caroline Cogels, 2 juni 1854.



De eucharistische devotie was in de negentiende eeuw bijzonder populair. Op de affiche de gedurige aanbidding in de Sint-Jacobskerk van Antwerpen op 15 juli 1885 (KADOC).

in het kader van het Werk der Arme Kerken in de begunstigde parochies werden georganiseerd zijn dan weer interessant om het parochiale, devotionele leven te typeren. Ze kunnen ook helpen om de lokale prominente (vrouwen) figuren of 'dames d'oeuvres' binnen deze organisaties te identificeren. Vaak behoorden zij tot de meer begoede sociale milieus en hadden ze goede banden met de congregaties.

Op het breukvlak van kerkelijke orthodoxie en vrouwelijke autonomie

Er werd al aangegeven dat de kerkelijke overheden de zusters soms trachtten te beschermen tegen overdreven boetedoening of aanbiddingsijver. Hieruit sprak een oprechte bekommernis om hun fysieke en geestelijke gezondheid, maar impliciet speelden ook andere motieven. Religieuze overheden en mannelijke clerici stonden niet eenzijdig positief tegenover zoveel vrouwelijk engagement en ondernemerschap. Enerzijds was er waardering voor de grote groep mensen die de zusters via hun werken konden beïnvloeden. Anderzijds was er toch ook ongerustheid over het soms eigengereide handelen en de religieuze 'orthodoxie' van Kestrel en de Meeûs. In 1864 kwamen de paters van het Heilig Sacrament, een Franse eucharistische congregatie, op uitnodiging van de Meeûs naar Brussel om er de oude Salazarkapel te bedienen. De paters verbaasden zich niet alleen over de harde onderhandelingsgeest van de Meeûs, maar evenzeer over allerlei 'anti-liturgische praktijken' die met het aanbiddingswerk van de zusters gepaard gingen. Zo werden niet de juiste liturgische kleuren gebruikt en bevonden zich op het altaar waar de monstrans werd uitgesteld te veel nevenvoorwerpen. Ogenschijnlijke details voor de hedendaagse lezer, maar nogmaals een bewijs voor de relatieve vrijheid waarmee eucharistische devotiepraktijken werden ingevuld.²⁴ Zowel in de organisatie als in de beleving van deze devotieoefeningen beschikten vrouwelijke religieuzen over een zekere autonomie. Innovatieve en gedreven figuren zoals Kestrel en de Meeûs konden hiervan gebruik maken om zichzelf en hun congregaties te profileren in het kerkelijke milieu.

Ook internationaal zien we dat vrouwen en vrouwelijke religieuzen in de negentiende eeuw vaak een sleutelrol vervulden in de promotie van de eucharistische devotie en reële geloofsverspreiding. In Frankrijk slaagden onder meer Théodelinde Dubouché (1809–1860) en Marie-Eugénie Milleret (1817–1898) er in om spiritueel leiderschap te combineren met succesvol ondernemerschap als congregatiestichteressen en organisatoren van de sacramentsdevotie. Beiden verwierven ook, precies om hun reputatie als fervente aanbidders van het heilig sacrament, erkenning van de hoogste kerkelijk echelons. Ook lekenvrouwen konden in de eucharistische devotie een krachtig middel tot zelfontplooiing en religieuze actie vinden. Pauline Jaricot (1799–1862), een burgerdochter uit Lyon, lag met haar eucharistische devotie en haar verlangen naar globaal eerherstel aan de basis van een wereldwijde fondsenwervingsactie ten voordele van de katholieke missies, later bekend als de Pauselijke Missiewerken.²⁵

Zoveel vrouwelijk engagement en ondernemerschap was meer dan eens voorwerp van spot door mannelijke clerici. Jaricot moest de leiding van haar organisatie na verloop van tijd afstaan aan mannelijke clerici en stierf uiteindelijk arm en verlaten. Ook de Belgische stichteressen hadden vaak af te rekenen met binnenkerkelijke tegenstand. De jezuïeten, die na verloop van tijd in conflict raakten met de Meeûs, hadden het over de 'dames illusionnées' van Salazar.²⁶ De paters hekelden zowel de drang van de zusters naar extremen in hun devotie-beleving als het geloof in het eigen organisatorisch en spiritueel kunnen. Ook aloude verwijten over vrouwelijke koppigheid en hysterie loerden vaak om de

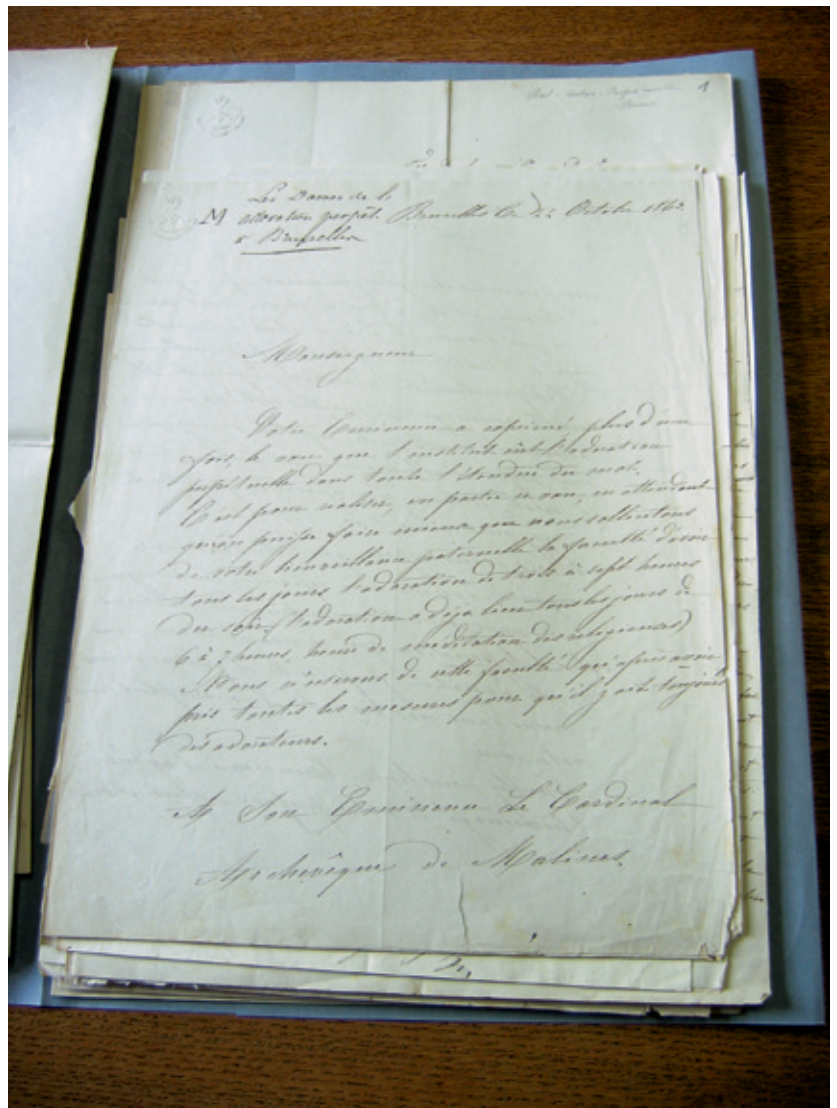
24 Archives Saint Pierre Jules Eymard, 1.7. Correspondance – dernières années (1865–1868), CO1728, Brief van pater Eymard aan pater Leroyer (6 februari 1866), CO1753, Brief van pater Eymard aan de Meeûs (maart 1866). Archief online te consulteren op: www.eynard.org.

25 F. Wenner, 'Théodelinde Dubouché', in: *Dictionnaire de spiritualité*, XVIII–XIX, 1743–1745; T. Donnet, 'Marie-Eugénie de Jésus (Anne-Eugénie Milleret)', in: *Dictionnaire de spiritualité*, X, 555–557; P. Vial, 'Jaricot, Marie-Pauline', in: *Dictionnaire de spiritualité*, VIII, 170–171.

26 K. Suenens, 'Pères spirituels' en 'Dames illusionnées': Pater Jean-Baptiste Boone sj, de Brusselse jezuïeten en het Institut de l'Adoration perpétuelle du Saint Sacrement (1846–1871)', in: A. Deneef en X. Rousseaux (reds.), *Vier eeuwen jezuïeten te Brussel* (Leuven 2012) 433–448.

hoek. Dechamps had in 1871 even genoeg van Kestres rancune tegenover de congregatie van de Meeûs ('Salazar, est pour vous l'objet d'une vraie passion hystérique') en haar eigengereid handelen ('Quand l'autorité ne veut pas ce que vous voulez, vous gardez la silence, et vous faites à votre tête').²⁷

Vaak bleef het evenwel bij onderhuidse kritiek of milde berispingen. Tot grote interventies of verplichte koerswijzigingen door de kerkelijke overheden van de zusters kwam het niet. Integendeel, indien de zusters binnen of buiten kerkelijke kringen belaagd werden, konden ze meestal rekenen op steun van de aartsbisschoppen. Een en ander heeft te maken met de tweezijdige perceptie die rond de aanbiddingspraktijken bestond. Enerzijds droegen de aanbiddingsrituelen – in het bijzonder de stille, individuele adoratie – een zeer ingetogen, contemplatieve stempel. Ontdaan van uiterlijk vertoon en in direct contact met Christus werden ze door sommigen gezien als een zeer zuivere en voor vrouwen uiterst geschikte vorm van geloofsbeleving. In die zin oogstten de zusters van het *Institut de l'Adoration perpétuelle* en de *Dames de Sainte-Julienne* respect. Verwijten over een te oppervlakkige en te ceremoniële religiositeit die andere negentiende-eeuwse kloosterzusters – niet altijd onterecht – vaak moesten aanhoren, konden voor de zusters de Meeûs en Kestrel worden gecounterd met bewijzen van hun urenlang eenzaam en sober aanbiddingswerk.²⁸



Eén van de vele brieven van Anna de Meeûs aan aartsbisschop Sterckx waarin ze hem verzoekt om toestemming om meer aanbiddingsuren in hun kloosterkerk in Brussel te mogen organiseren (22 oktober 1863) (Archief Aartsbisdome Mechelen, Dossiers Vrouwelijke religieuze congregaties en orden, Dames de l'Adoration perpétuelle.)

Anderzijds voldeed de devotie voor het heilig sacrament helemaal aan de karakteristieken van de negentiende-eeuwse vroomheid. Zeker de publieke aanbiddingen en processies verliepen vaak met veel ceremonieel vertoon en stonden bol van triomfalisme en heroveringsretoriek. Veeleer dan tot diepe spirituele overpeinzingen te inspireren, waren ze er op gericht te verbluffen en te bekeren, liefst zo massaal mogelijk. Ook vanuit dat perspectief konden Kestrel en de Meeûs stevige adelsbrieven voorleggen. Enkel al in het kader van hun catechesewerking bereikten beide congregaties rond de eeuwwisseling nagenoeg tienduizend Brusselse kinderen. Het *Institut de l'Adoration perpétuelle* gaf in 1898 catecheselessen aan 7441 kinderen in achttien Brusselse parochies, in samenwerking met 240 door hen opgeleide lekenleraresen.²⁹

27 Respectievelijk: 'Salazar is voor u het voorwerp van een passionele hystérie' en 'als de overheid [hier de bisschop] niet wil wat u wilt, blijft u stil en werkt u uw hoofd uit' (mijn vertaling): ADSJ, Lettres de Dechamps à Mme Fanny Kestrel, 8 augustus 1871 en 28 september 1871.

28 ADSJ, Notice sur la vie eucharistique de notre vénérable Mère Fanny de l'Eucharistie (S.d.).

29 ARE, Histoire de l'Oeuvre Générale des Catéchismes à Bruxelles (S.d.).

Besluit

Kestre en de Meeûs waren er in geslaagd een gerespecteerde devotie te koppelen aan een succesvolle geloofsverspreiding. Gebruik makend van de opportuniteiten die de sacramentsdevotie hen bood, hadden ze voor zichzelf verantwoordelijkheden en vrijheden gecreëerd die op het eerste zicht onverenigbaar waren met de negentiende-eeuwse gendernormen. Met een openlijk discours van gehoorzaamheid, boetedoening en onderwerping kochten ze legitimiteit, steun en vertrouwen. Tegelijkertijd deinsden ze er niet voor terug op subtiële manier te onderhandelen en hun invloed uit te spelen. Door in te zetten op de beleving en promotie van de relatief ongereguleerde sacramentsdevotie konden ze in zekere mate ontsnappen aan de strakke hiërarchie en mannelijke dominantie binnen de katholieke kerk. Door hun sterk vrouwelijk ondernemerschap maakten ze zich bovendien onmisbaar in de heroveringsbeweging die de negentiende-eeuwse kerkelijke politiek lange tijd domineerde. Deze wisselwerking effende internationaal het pad voor een gerespecteerde en invloedrijke maatschappelijke positie van vooraanstaande religieuzen uit sacramentscongregaties, onbereikbaar voor de modale negentiende-eeuwse huisvrouw, fabrieksarbeidster of doorsnee religieuze.

Er zijn echter wel parallellen te trekken met de positie van lekenvrouwen uit de betere sociale klassen. Historisch onderzoek toonde eerder al aan dat zij uit de boete- en heroveringsretoriek van het reveil en de oproep tot sociale actie mogelijkheden konden puren om uit hun huiselijk isolement te treden en bestaande gendergrenzen te overbruggen. Ook hun discours werd gekenmerkt door het ambigu evenwicht tussen onderwerping en autonomie dat de egodocumenten van Kestre en de Meeûs kleurde.³⁰ Helemaal ontsnappen aan de negentiende-eeuwse genderstructuren deden deze vrouwen – leken of religieuzen – evenwel niet en wilden ze ook niet. Hoofddoel van hun bidden en handelen was geloofsverspreiding en boetedoening voor de zonden van de wereld. Dat ze daar als vrouwen in een door mannen gedomineerde Kerk actief konden toe bijdragen en zelfs respect voor kregen, leidde nooit tot een breder debat over de rol van de vrouw binnen de kerk. Vrouwenemancipatie was voor deze zusters een onbestaand concept.

30 Van Osselaer, *The Pious Sex*, 230–235; J. De Maeyer, 'Les dames d'oeuvres'. 19^{de}-eeuwse vrouwen van stand en hun zoektocht naar maatschappelijk engagement', in: L. Van Molle en P. Heyrman (reds.) *Zakenvrouwen en vrouwenzaken. Facetten van vrouwelijk zelfstandig ondernemerschap in Vlaanderen, 1800–2000* (Gent 2001) 109–127.

Bibliografie

- J. De Maeyer, 'Les dames d'oeuvres'. 19^{de}-eeuwse vrouwen van stand en hun zoektocht naar maatschappelijk engagement', in: L. Van Molle en P. Heyrman (reds.) *Zakenvrouwen en vrouwenzaken. Facetten van vrouwelijk zelfstandig ondernemerschap in Vlaanderen, 1800–2000* (Gent 2001) 109–127.
- A.-D. Marcéls, *Femmes cloîtrées des temps contemporains. Vies et histoires de carmélites et de clarisses en Namurois, 1837–2000* (Louvain-La-Neuve 2012).
- K. Suenens, 'Apostolische actie en spirituele passie. Negentiende-eeuwse vrouwelijke congregatiestichteressen en hun zoektocht naar een spirituele identiteit', *Trajecta* 17:3 (2011) 243–262.
- K. Suenens, 'Pères spirituels' en 'Dames illusionnées': Pater Jean-Baptiste Boone sj, de Brusselse jezuïeten en het Institut de l'Adoration perpétuelle du Saint Sacrement (1846–1871)', in: A. Deneef en X. Rousseaux (reds.), *Vier eeuwen jezuïeten te Brussel* (Leuven 2012) 433–448.
- T. Van Osselaer, *The Pious Sex. Catholic Constructions of Masculinity and Femininity in Belgium, c. 1800–1940* (Leuven 2013).
- V. Viaene, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX (1831–1859). Catholic Revival, Society and Politics in 19th-Century Europe* (Leuven 2001).
- V. Viaene, 'De ontplooiing van een 'vrije' kerk (1830–1883)', in: J. De Maeyer e.a. (reds.), *Het aartsbisdom Mechelen-Brussel. 450 jaar geschiedenis II* (Antwerpen 2009) 55–85.

Biografie

Kristien Suenens is als consulent voor de archieven van de religieuze instituten verbonden aan KADOC-KU Leuven. Ze doet onderzoek en publiceert over de geschiedenis van religieuze instituten in België, in het bijzonder de jezuïeten en de apostolische zustercongregaties. Ze bereidt een proefschrift voor over de rol van vier vrouwelijke religieuzen als stichteressen van apostolische zustercongregaties in het negentiende-eeuwse België.



Sporen van en naar joodse rituelen

Een verkenning van diverse aspecten van het joods religieus leven in België

Veerle Vanden Daelen

Inleiding

Als we het vandaag over joodse rituelen in België hebben, denkt iedereen spontaan aan Antwerpen en haar joodse gemeenschap. De orthodoxe joodse gemeenschap in de stad valt op. Je zou haast vergeten dat België ook buiten Antwerpen joodse inwoners heeft. Sterker nog, het grootste aantal joden in België leeft sedert de Tweede Wereldoorlog in Brussel en niet in Antwerpen. Hoe manifesteert het joods religieus leven zich in België? Welke evoluties zien we hierin en in welke mate laten joodse rituelen zichtbare en minder zichtbare sporen na in het straatbeeld en de historische bronnen?

Wanneer we het in dit artikel hebben over joodse rituelen gaat het over joodse religie. Herinneringsrituelen van de vervolging en judeocide tijdens de Tweede Wereldoorlog blijven buiten beschouwing.¹ Religiositeit is echter een moeilijk meetbare factor. Hoe iemand zijn geloof beleeft en aanvoelt, is een bijzonder subjectief gegeven. Onderzoekers moeten zich beperken tot de uiterlijk meetbare kenmerken van religieus leven. Een deel van deze uiterlijke kenmerken zijn herkenbaar aan de personen (bijvoorbeeld de kledij en haartooi), een ander deel van deze kenmerken betreft de organisatie en infrastructuur die het mogelijk maakt om een joods religieus leven te leiden. Ik denk hierbij aan de organisatie van religieuze joodse gemeenten, het voorzien van gebedshuizen, koosjer eten, religieus onderwijs of de mogelijkheid om doden te begraven volgens de joodse ritus.

De bronnen over joodse rituelen zijn vooral de uiterlijke kenmerken en de infrastructuur, meer dan het werkelijk beschrijven en documenteren van de eigenlijke rituelen die daar plaatsvinden. Bovendien vertelt het lidmaatschap van een joodse gemeente niet helemaal hoe de leden de joodse ritus in het dagelijkse leven observeren. Naast een louter religieuze motivering kan het lidmaatschap immers ook te maken hebben met traditie of kan het een reactie zijn op de jodenvervolging tijdens de Tweede Wereldoorlog, waardoor sommigen sterker zijn gaan vasthouden aan geloof en traditie, terwijl anderen dit resoluut

1 De herinnering aan de jodenvervolging en judeocide leidde ook tot een vorm van rituelen, met name herinneringsrituelen via herdenkingsplechtigheden en herdenkingsplaten en -monumenten. Zie o.m. V. Vanden Daelen, 'Heropbouw en herinnering in de joodse gemeenschap te Antwerpen', *Bijdragen tot de Eigentijdse Herinnering*, 11 (2014) 127–155.

de rug toekeerden. Het gaat hier over de voor de buitenwereld zichtbare aanwezigheid van joodse rituelen en hun manifestaties in de samenleving.

Na een kort historisch overzicht over het aantal joden in België en hun migratiegeschiedenis, bespreken we eerst de verschillende strekkingen in het religieuze jodendom. Daarna kaderen we de specifieke Antwerpse joodse herkenbaarheid om vervolgens in te gaan op de institutionele vertaling ervan. Behalve het officieel erkende joods religieuze leven, wordt hierbij ook ingegaan op de officieuze orthodoxe initiatieven die hierbij aanleunen.

Aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog telde België minimum 65.000 tot 75.000 joodse inwoners, hoofdzakelijk geconcentreerd in Antwerpen en Brussel

De groei van de joodse gemeenschap in België

Exacte cijfers over de joodse bevolking in België zijn er niet. België kreeg immers bij zijn oprichting een bijzonder liberale grondwet met veel vrijheden, onder meer de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging, individueel en corporatief (art. 19-21 van de Belgische Grondwet).² In tegenstelling tot andere Europese landen registreerde de staat dus niet tot welke godsdienst (of etnische groep) zijn burgers behoorden. Schattingen hebben het over een joodse bevolking van ongeveer 5.000 personen die vanaf 1885 sterk toenam, met rond de eeuwwisseling naar schatting 17.250 en tegen 1914 ongeveer 40 à 42.000 personen. Aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog telde België minimum 65.000 tot 75.000 joodse inwoners, hoofdzakelijk geconcentreerd in Antwerpen en Brussel. De jaren van vervolging en de judeocide decimeerden echter de joodse gemeenschap in België. Vooral Antwerpen werd bijzonder zwaar getroffen en kende de hoogste deportatiepercentages voor heel België (respectievelijk 65,88 versus 45,14 percent).³ Brussel kende na de bevrijding het grootste aantal joodse inwoners in België, gevolgd door Antwerpen – een situatie die tot nog toe onveranderd gebleven is. Eind 1945 woonden zo'n 30.000 joden in België, tegen 1960 was dit aantal gegroeid tot ongeveer 40.000. Anno 2015 zou het over 35.000 à 40.000 personen gaan.⁴

Het joods religieuze leven in het hedendaagse België hangt bijzonder sterk samen met migratiebewegingen van de negentiende eeuw tot vandaag. Tot het laatste kwart van de negentiende eeuw was het merendeel van de joden in België afkomstig van de buurlanden Nederland, Frankrijk en Duitsland. Ze waren erg geïntegreerd in de samenleving. De migratiebewegingen vanaf het laatste kwart van de negentiende eeuw brachten vooral Oost-Europese, of Asjkenazische (de term duidt ook op Franse en Duitse joden), joden naar België. Een minderheid van de nieuwkomers was van Sefardische origine (afkomstig uit het Ottomaanse Rijk, Spanje, Portugal, Noord-Afrika en Midden-Oosten). Na 1933 werden deze nieuwkomers vervoegd door joden die het naziregime trachtten te ontvluchten. In de naoorlogse periode was er een toestroom van

2 J.-Ph. Schreiber, 'Joodse gemeenten, instellingen en organisaties', in: P. Van den Eeckhout en G. Vanthemsche (reds.), *Bronnen voor de studie van het hedendaagse België* (Digitale Bibliotheek Koninklijke Commissie voor Geschiedenis 2009) 1129–1147, daar 1129, online geconsulteerd op <http://www.kcgeschiedenis.be/pdf/bronnen/34JoodseGe-meentelinstellingenOrganisaties.pdf>, geconsulteerd op 1 november 2015; Idem, *L'immigration juive en Belgique du moyen âge à la première guerre mondiale* (Brussel 1996) 95 en 97; Idem, *Politique et religion: le Consistoire central israélite de Belgique au xix^e siècle* (Brussel 1995) 246–249; A. Overbeeke, *De overheid en de grondrechtspositie van godsdienstige en levensbeschouwelijke gemeenschappen. De bescherming van corporatieve vrijheid van godsdienst in de Belgische grondwet, getoetst aan de internationale verdragen* (Universiteit Antwerpen, onuitgegeven doctoraal proefschrift, 2005) 703.

3 L. Saerens, 'De Jodenvervolging in België in cijfers', *Bijdragen tot de Eigentijdse Geschiedenis*, 17 (2006) 199–235, daar 216–218.

4 American Jewish Archives, World Jewish Congress-files (coll. 361), C19/12, Belgium, 1945–1946, Note sur la situation de la population juive en Belgique; L. Saerens, *Vreemdelingen in een wereldstad. Een geschiedenis van Antwerpen en zijn joodse bevolking (1880–1944)* (Tielt 2000) XVI en Schreiber, *L'immigration juive*, 203 (schrijft dat het aantal joden in 1914 misschien zelfs 50.000 zou kunnen geweest zijn).

displaced persons (joden die niet meer terug konden naar hun plaats van herkomst) en kwam er bijvoorbeeld een Hongaarse migratiestroom in de jaren 1950. Vaak is het zo dat joden uit dezelfde plek van herkomst samenclusteren. Ze brengen ook hun eigen rituelen en gebruiken met zich mee.

Verschillende strekkingen in het religieuze jodendom

Binnen het religieus jodendom zijn er verschillende strekkingen: liberaal, conservatief en orthodox jodendom. Het orthodoxe jodendom houdt zich aan de Thora zoals deze in de Talmoeed wordt geïnterpreteerd, waarbij wordt aangedrongen op strikte naleving van de joodse wet (*Halacha*) in al zijn facetten. Het conservatieve jodendom dringt eveneens aan op de naleving van de meeste vereisten van de joodse wet (zoals besnijdenis van mannelijke zuigelingen en het eten van ongerezen brood tijdens *Pesach*), maar de richting staat wel open voor aanpassing aan moderne omstandigheden. Een zichtbaar verschil met het orthodoxe jodendom is dat vrouwen en mannen in de synagoge niet gescheiden zitten en dat vrouwen ook opgeroepen kunnen worden om uit de Thora voor te lezen. Vrouwen tellen er ook mee voor het vormen van een *minjan*, het minimum aantal aanwezigen (tien) om in het openbaar samen te bidden en worden sinds de jaren 1980 ook aanvaard voor rabbinale opleiding. Het liberale jodendom ten slotte werd in de negentiende eeuw geïntroduceerd met als doel het historische jodendom met het moderne leven in overeenstemming te brengen en geen strikte naleving van traditioneel godsdienstige wetten en rituelen te vereisen. Sleutelwoorden waren 'normalisering' van het joodse leven en het neerhalen van de barrières tussen joden en niet-joden door het afschaffen van wetten en gewoontes die dit proces in de weg stonden. Het ideaal van sociale gelijkheid uitte zich in een volledig gelijkwaardige status van mannen en vrouwen. Alternatieve benamingen voor de stroming zijn reform jodendom en progressief jodendom. Het liberale jodendom is van mening dat alle joodse wetten onderworpen zijn aan aanpassing aan geschikte moderne omstandigheden.

Vaak is het zo dat joden uit dezelfde plek van herkomst samenclusteren. Ze brengen ook hun eigen rituelen en gebruiken met zich mee

In België behoren omzeggens alle erkende gemeenten tot het orthodoxe jodendom, maar dat wil niet zeggen dat het hier om een homogene gemeenschap gaat. Binnen de orthodoxie zijn grote verschillen merkbaar, vooreerst tussen Asjkenaziem en Sefardiem. Het verschil tussen Asjkaniziem en Sefardiem zit hem niet alleen in de plaats van herkomst en de uitspraak van het Hebreeuws, maar ook in de interpretatie van de *Halacha*, de joodse wet (bijvoorbeeld in verband met *Pesach*, het joodse paasfeest) en de ritus in de synagoge. Binnen de asjkenazische orthodoxie manifesteert zich dan ook nog eens een waaier aan varianten en mogelijkheden, gaande van een vorm die sterk aanleunt bij conservatieve of zelfs liberale trends, tot streng orthodox en ultra-orthodox. De typisch uiterlijk herkenbare joden zijn (ultra-)orthodoxe joden, waaronder een deel chassidiem. Het chassidisme is een specifieke strekking binnen de

orthodoxie die in de eerste helft van de achttiende eeuw in Polen ontstond. Deze nieuwe stroming wilde een totaal engagement van haar volgelingen en stelde zich tot doel niet alleen de erudiete bovenlaag van de joodse gemeenschap te bereiken, maar ook de ongeschoolde arbeiders. Dit probeerde ze door middel van zang en dans en door de studie van Bijbelteksten. Chassidische joden onderscheidden zich door hun specifieke manier van bidden, door de rituelen die ze gebruikten bij het gebed en door hun kledij en dagelijkse gedrag. Sterk gericht op een leidersfiguur centraliseerden chassidische groepen zich rond één *tsadiek* (wijze), één rebbe wiens leerling (in de beginperiode) of zoon (later, negentiende eeuw) dan de dynastie verderzette. Vanaf het einde van de negentiende eeuw verspreidde deze stroming zich van Oost- naar West-Europa, Amerika en Palestina. Niet alle ultra-orthodoxe joden zijn echter chassidiem. De mitnagdiem, tegenstanders van het chassidisme, verzetten zich tegen de vrolijke en volgens hen weinig respectvolle manier waarop chassidiem met religie omgingen (vooral einde achttiende - begin negentiende eeuw).⁵

Clustering en herkenbaarheid als Antwerps, of orthodox-joods, fenomeen?

Zeker niet alle joden in België zijn religieuze joden. In België ontwikkelde vooral Antwerpen een sterk herkenbaar joods orthodox joods leven. In Brussel springt het orthodoxe aspect veel minder in het oog enerzijds omdat er ook gematigder orthodox en liberaal joods religieus leven was en anderzijds omdat het gepaard ging met een uitgebreid niet-religieus georganiseerd joods leven. In Antwerpen verdween een gevarieerd niet-religieus joods leven tijdens en in de eerste jaren na de Tweede Wereldoorlog van het toneel. De orthodoxie was er steeds erg uitgesproken aanwezig: geen enkele West-Europese stad telt meer verschillende chassidische groeperingen dan Antwerpen, noch is er vandaag een andere Europese stad met een zo hoog percentage chassidiem ten opzichte van zijn totale joodse bevolking.⁶

De aanwezigheid van steeds grotere aantallen orthodoxe joden, al dan niet chassidiem, drukte haar stempel op de uiterlijke herkenbaarheid van joden in Antwerpen. Met hun baard en pijpenkrullen, afgeschoren haar op het hoofd (*tonsure*), zwarte kledij (soms met lange zwarte jassen) met witte hemden, zonder das, zwarte of witte lange kousen, de lintjes van hun gebedsjaar (*tsitses*) zichtbaar aan hun middel en hun specifieke hoeden (*sjtreimel* op sabbat en feestdagen) zorgen zij voor een stereotiep beeld van 'de joden' in Antwerpen. Niet elke *chassied* of orthodoxe jood ging en gaat overigens op die manier gekleed of draagt een baard of *peies*.⁷ Wel is het zo dat orthodoxe joden het hoofd te allen tijde bedekken.⁸ Het is een gebruik dat niet in de Bijbel staat, maar later gekomen is, om aan te tonen 'dat we iets boven ons hebben, dat er een G'd boven ons is.'⁹ De middelen om het hoofd te bedekken variëren heel sterk van plaats tot plaats en van traditie tot traditie. Vooral *chassidiem* vallen op met bijzondere hoofddeksels. De foto's in de vreemdelingendossiers geven aanwijzingen over de toe- of afnemende mate van typisch orthodoxe uiterlijke karakteristieken. Ook orthodox-joodse vrouwen zijn uiterlijk herkenbaar. Ze verbergen hun (kortgeknipte) haren onder een sjaal of pruik, en vallen vooral op warme dagen op met hun lange rokken (tot over de knie), kousen en lange mouwen (tot voorbij de elleboog).

Deze uiterlijke herkenbaarheid werd echter vooral uitgesproken in de decennia na de Tweede Wereldoorlog. De bestaande joodse gemeenschap wilde – uit angst voor stigmatisering en

5 V. Vanden Daelen, *Laten we hun lied verder zingen. De heropbouw van de joodse gemeenschap in Antwerpen na de Tweede Wereldoorlog (1944–1960)* (Amsterdam 2008) 154–155, 199.

6 E. Robberechts, *Les Hassidim* (S.I. 1990) 270–275.

7 J. Gutwirth, *Vie juive traditionnelle: ethnologie d'une communauté hassidique* (Parijs 1970) 137–157.

8 I. Klein, *A Guide to Jewish religious practice* (New York 1979) 49–52.

9 In de Talmud staat dat de moeder gezegd heeft aan één van de wijzen: 'Bedek je hoofd om te tonen dat je iets [God] boven je hoofd hebt' (interview P. Kornfeld op 16/01/2007 te Antwerpen).



Café De Kloek, hoek Pelikaanstraat met Lange Kievitstraat, Antwerpen (Foto Dan Zollmann).



Pelikaanstraat, Antwerpen (Foto van Dan Zollmann).



Joden met keppeltjes op de hoek Charlottelei met Platin en Moretuslei, Antwerpen (Foto Veerle Vanden Daelen).

antisemitisme – zo weinig mogelijk de aandacht trekken. Nieuwkomers uit Oost- en Centraal-Europa brachten echter een tegenovergestelde evolutie teweeg. Hun uiterlijke 'opvallen' in kledij en haartooi leidde tot ongerustheid bij de reeds gevestigde lokale orthodoxe groepen en bij internationale joodse hulporganisaties. Ze wisten niet goed hoe om te gaan met deze groep die zich in een West-Europese context zo strikt aan de rituelen en regels van de joodse godsdienst hield. Beatrice Vulcan schreef eind 1946 aan het hoofdkantoor van het American Jewish Joint Distribution Committee in New York: 'I think you might be interested to know that such tremendous numbers of orthodox Jews in round hats, long beards, and longer coats, have been pouring into Antwerp that the Committee there decided that they would not give relief to anybody who did not wear a conventional fedora. The Committee provided the fedoras.'¹⁰ Het lukte het Antwerpse Comité echter niet om de meer opvallende kledingdracht af te remmen; de groeiende aanwezigheid van orthodoxe joden, onder wie veel chassidim, zorgde zelfs voor een versterking en verstrenging in de uiterlijke herkenbaarheid. Dat zien we bijvoorbeeld in foto's van de joodse meisjesschool Beth Jacob.

Verder valt het op hoe men orthodoxe joden vooral in één buurt aantreft. Omdat het gebed zo'n belangrijke plaats binnen het orthodox-joodse leven inneemt, hebben orthodoxe joden hun huis, werkplaats en gebedshuis graag op wandelafstand van elkaar. Orthodoxe mannen bidden driemaal per dag,



Brug Belgiëlei-Van Den Nestlei, Antwerpen (Foto Dan Zollmann).

10 'Ik denk dat het je zal interesseren om te horen dat er zoveel orthodoxe joden in ronde hoeden, lange baarden en nog langere jassen in Antwerpen toestroomden, dat het Comité er besloten heeft om geen hulp te bieden aan diegenen die geen conventionele fedora [klassieke hoed] droegen. Het Comité zorgde voor de fedoras', JDC-NY, coll. 45/54, file 149, Beatrice Vulcan (Joint Brussel) aan Henrietta K. Buchman (Joint NY), 6 december 1946.



Meisjesleerlingen van de Beth Jacob-school in de eerste jaren na de Tweede Wereldoorlog (vermoedelijk jaren 1950) (Archief Jesode Hatora – Beth Jacob).



Meisjesleerlingen van de Beth Jacob-school omstreeks 2000 (Archief Jesode Hatora – Beth Jacob).

alleen of met een *minjan*, samen in de synagoge. De aanwezigheid van minimum tien mannen (een *minjan*) is vereist voor het openbaar voorlezen uit de Thora en het opzeggen van gebeden zoals *Kaddiesj*, het gebed voor de doden.¹¹ Op de sabbat is het orthodoxe joden niet toegelaten de fiets, auto, tram of ander vervoermiddel te gebruiken; men moet dus te voet naar de synagoge kunnen. Hierdoor ontstaat als het ware een spontane clustering. Bovendien is het op sabbat ook niet toegelaten om 'te dragen' (Exodus 16: 29 en Jeremia 17: 21-22). Binnen privaat domein, thuis (binnen vier muren, in een omsloten gebied), kan dat wel. Dit private gebied kan echter uitgebreid worden, indien duidelijke grenzen en afbakeningen vastgesteld werden. Het gebied dat op sabbat helemaal als privaat domein geldt, een zone afgebakend door hoofdzakelijk natuurlijke en verder kunstmatig aangebrachte grenzen, is omgeven door een *eroev*.¹² Antwerpen heeft sinds 1902 en als enige stad in België een *eroev*, opgericht door rabbijn Sternberg (1855–1936).¹³ Binnen de *eroev* kunnen orthodoxe joden tijdens de sabbat wel op stap met mensen in een rolstoel en kleine kinderen in kinderwagens. De buurt rond het Centraal Station is niet alleen dicht bij de diamantwijk (waarin veel joden actief waren en zijn), maar ook binnen deze *eroev* gelegen. De woonplaats van orthodoxe joden is bovendien herkenbaar aan de *mezoeza*, het kleine langwerpige rechthoekige doosje aan de rechterdeurpost, waarin een opgerold perkamentpapier zit met de verzen 6:4-9, 11:13-21 uit Deuteronomium. Het is één van de geboden die een jood, elke keer hij de deur binnenkomt of uitgaat, aan God herinnert en hem moet helpen het rechte pad, een leven volgens de Thora, te volgen.¹⁴

Het zich vestigen binnen de *eroev* en in de buurt van de diamantwijk, de synagogen en gebedshuizen zorgde inderdaad voor de vorming van een 'joodse buurt'. Binnen die buurt woonden in ieder geval de meeste orthodoxe joden. Koosjere bakkers, slaggers, kruideniers, zuivelhandelaars, poeliers, restaurants en viswinkels vestigden zich uiteraard ook in diezelfde buurt, waar je eveneens de joodse boekenwinkels en de joodse scholen terugvond. Het lijkt een gesloten wereld; temeer omdat omwille van religieuze redenen de clustering van joden

11 I. Klein, *A Guide to Jewish Religious Practice* (New York 1979), 11–14, 54–94.

12 Vroeger golden de stadsmuren als grens, later vormden rivieren, kanalen, spoorwegen, singels (wegen die de stad omringen en als dusdanig een berm vormen) en kunstmatige oplossingen deze grens. Naast kettingen als afsluiting van bruggen, maakten ook sabbatpalen en koorden het mogelijk een *eroev* af te sluiten.

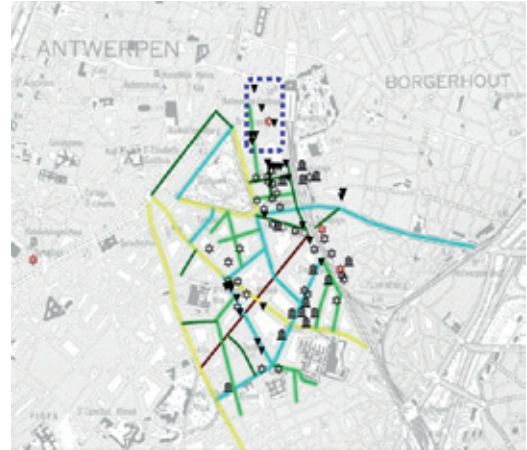
13 De *eroev* werd en wordt nog steeds gecontroleerd en onderhouden door de joodse gemeente Machsike Hadas. Elke week gaan verantwoordelijken na of de afbakeningen nog steeds in orde zijn. Indien niet, dan tracht men deze zo snel mogelijk te herstellen zodat alsnog op sabbat 'gedragen' kan worden. Bijvoorbeeld: Archief SH, VIG-archief, A26, VIG aan stationschef van het station van Antwerpen-Centraal, 28 mei 1953 (vraag om toelating voor rabbijn Rottenberg om de sporen te controleren).

14 Klein, *A Guide to Jewish Religious Practice*, 49–52.

in Antwerpen behouden bleef na de migratieperiode. De joodse buurt en haar evolutie is duidelijk zichtbaar op onderstaande kaarten.



De joodse buurt in de jaren 1933–1942.



De joodse buurt in de vroege 21^{ste} eeuw. Bovenstaande kaart toont de concentratie van de leden van de joodse religieuze gemeente Shomre en Machsike Hadas, berekend op basis van hun gezamenlijke ledenadressen in 2008 (kleurlegende: donkergruin +10%, geel 3–4%, turkooise 2–3%, lichtgroen 1–2% en donkergroen 0,5–1%).

Officieel erkend joods religieus leven

Het instellen van een *eroev*, het voorzien van koosjer voedsel en joods onderwijs en alle infrastructuur die bij een joods religieus leven hoort – uiteraard ook het oprichten van synagogen, gebeds- en studiehuisen – wordt in grote mate gedragen door officieel erkende joodse gemeenten. Een officieel erkende joodse gemeente in België betreft een religieuze gemeenschap, het best te vergelijken met een kerkgenootschap of parochie, met dezelfde rechten en plichten als alle andere erkende religies. Daarbij horen ook subsidies, onder meer voor de ‘bedienaars van de eredienst’. Het aansluiten bij een joodse gemeente gebeurt in België louter op basis van religieuze motivatie of traditie (om de rituelen in ere te houden). Naast de joodse gemeenten trad op 1 november 1832 het Centraal Israëlitisch Consistorie van België, kortweg Consistorie, officieel in werking als centraal representatief orgaan voor joden in België ten opzichte van de overheid. Het Consistorie bouwde voort op een centrale joodse instelling die ontstond ten tijde van Napoleon (1808). Het verzorgde het contact met het ministerie van Justitie (bevoegd voor de erediensten) en bekommerde zich om de aanwerving en het levensonderhoud van rabbijnen, voorzangers en andere door de staat erkende joodse functionarissen. De vergadering van het Consistorie bestond uit vertegenwoordigers van officieel door de staat erkende joodse gemeenten. In de Hollandse periode waren er zes israëlitische gemeenten: Brussel, Antwerpen, Luik, Gent, Aarlen en Bergen, dat snel vervangen werd door Namen. De eerste vijf werden in 1876 *de facto* erkend door de overheid en hun vertegenwoordigers vormden samen het Consistorie.¹⁵ Op zich vereiste de staat deze vereniging niet (het gezag van het Consistorie is een interne joodse aangelegenheid), maar de overheid vond het wel handig een centraal aanspreekpunt te hebben.¹⁶ Voor historici is het consistorie-archief een bron van onschatbare waarde; het geeft een inkijk in de interne keuken van het erkende joods religieuze leven en vormt als het ware een tegenhanger van het archief van de eredienst bij het Ministerie van Justitie.¹⁷

De migratie van joden sinds het laatste kwart van de negentiende eeuw zorgde voor een ware boost aan joods leven en dat reflecteerde zich ook in het joods religieuze leven. Antwerpen, bijvoorbeeld, had tot die tijd één officieel erkende religieuze gemeente: de ‘Israëlitische Gemeente van Antwerpen’, wettelijk

15 De erkende joodse religieuze gemeenten kregen burgerlijke rechtspersoonlijkheid, waardoor ze onder dezelfde regels vielen als de kerkfabrieken (A. Benrubi, ‘Het Centraal Israëlitisch Consistorie van België: korte schets van ontstaan en geschiedenis van 1808 tot 1983’, Centraal Israëlitisch Consistorie van België, Programma der plechtigheden ter gelegenheid van het 175-jarig bestaan van het Centraal Israëlitisch Consistorie van België, 1808–1983 (Brussel 1983) 22).

16 Voor meer informatie over het statuut van het Consistorie, zie Schreiber, ‘Joodse gemeenten, instellingen en organisaties’, 1130–1131.

17 C. Weill, *Inventaire des archives du culte israélite. Ministère de la Justice, 1830–1971* (Brussel s.d.).

erkend onder Hollands bewind in 1816, en daarmee één van de eerste vijf officieel erkende gemeenten in het jonge België. De gemeente opende in 1893 een synagoge op het Antwerpse Zuid in de Bouwmeesterstraat (achter het Koninklijk Museum voor Schone Kunsten), in de volksmond tot op vandaag de 'Hollandse sjoel' genoemd. De nieuwkomers vestigden zich echter vooral in de stationsbuurt en brachten hun eigen rituelen en gebruiken mee. Nieuwe religieuze gemeenten ontstonden, vaak met een sterk Oost-Europees (Asjkenaz) en orthodox karakter, maar evengoed synagogen voor Sefardische nieuwkomers. Sefardische immigranten, vooral uit Turkije, organiseerden zich in een eigen gemeente en richtten in 1898 de Synagoge van Portugese ritus op. De inwijding van de synagoge van de gemeente in de Hoveniersstraat, ontworpen door architect Jozef De Lange, vond plaats in 1913. Uit de initiatieven van Oost-Europese immigranten ontstond onder meer een orthodoxe gemeente die in 1905 officieel de naam Machsike Hadas aannam.¹⁸ De hoofdsynagoge van Machsike Hadas in de Oostenstraat 43 werd door de oorlogsomstandigheden pas na de wapenstilstand van 1918 ingehuldigd. Zowel de Russisch-Poolse gemeente Machsike Hadas als de Synagoge van Portugese ritus werden in 1910 officieel erkend door de Belgische staat.¹⁹ Dat was niet vanzelfsprekend: beide gemeenten hadden de overheid ervan moeten overtuigen dat hun cultus hiervoor voldoende verschilde van de al erkende Antwerpse Israëlitische Gemeente.²⁰ Een nota uit het archief van het Ministerie van Justitie motiveert de erkenning van de Russisch-Poolse gemeente Machsike Hadas door te beschrijven hoe 'vreemd' de nieuwe migranten en hun religieuze rituelen overkwamen en hoe sterk hun gebruiken verschilden ten opzichte van de sterk geïntegreerde en geassimileerde joodse gemeente, die al langer in België bestond. Het geloof op zich – zo schreef men – was wel hetzelfde, maar het vasthouden aan de regels was er veel strikter en nog niet aangepast aan de westerse gebruiken zoals de Israëlitische gemeente in Brussel bijvoorbeeld wel had gedaan met het installeren van een orgel in haar synagoge (wat strikt gezien niet volgens de orthodoxe ritus is). Nederlandse en Belgische joden zouden ook minder scrupules gehad hebben in verband met het koosjer slachten, terwijl de Russische en Poolse joden hier geen enkele concessie in wilden doen en een rigoureuze controle wensten. Voor de minister en ambtenaren die weinig bekend waren met de joodse eredienst, moest een vergelijking met het katholicisme duidelijkheid brengen.²¹

In 1931 kwam een fusie tot stand tussen de Israëlitische Gemeente van Antwerpen en de in 1920 in Antwerpen ontstane orthodox-joodse gemeente Shomre Hadas.²² Of dit was omdat Shomre Hadas geen officiële erkenning kon verkrijgen of omdat beide gemeenten goed bij elkaar aansloten wat orthodoxe ritus betreft, is mij niet bekend. De Israëlitische Gemeente van Antwerpen Shomre Hadas verenigde in ieder geval een hele waaier aan aspecten van de joodse orthodoxie, waarbij de synagoge van de Bouwmeestersstraat het meest liberaal aandeed. Het joodse leven verplaatste zich tijdens het interbellum verder van het Zuid naar de omgeving aan het Centraal Station van Antwerpen. De gemeente opende in afwachting van de bouw van de synagoge aan de Van den Nestlei, eveneens ontworpen door Joseph De Lange, een voorlopige bij-synagoge in de



De synagoge in de Bouwmeestersstraat (Foto Veerle Vanden Daelen).

- 18 Hoewel ze al in 1885 een rabbijn had, organiseerde de orthodoxe gemeente zich pas echt in 1892. Vermoedelijk heette ze tot 1892 *Adas Jesjoeroen*. Vanaf 1892 heette ze tot *Ratzersdorfersche Gemeinde* (Schreiber, *L'Immigration juive en Belgique*, 144; Schreiber, *Politique et Religion*, 369–372).
- 19 De Synagoge van Portugese ritus telde op het moment van haar erkenning, op 7 februari 1910, 200 leden (E. Wulliger, 'Joseph De Lange (1883–1948)', *Bijdragen tot de eigentijdse Herinnering*, 5 (2003–2004) 159–174, daar 163).
- 20 De gemeente van Portugese ritus was voordien wel al eens afgewezen in haar aanvraag, maar kreeg als *Société du Rite Portugais et de Bienfaisance*, gevestigd in de Vestingstraat 56, bij het KB van 7 februari 1910 dus toch haar wettelijke erkenning. De gemeente Machsike Hadas Antwerpen werd in België officieel erkend bij het KB van 14 december 1910 (E. Schmidt, *Geschiedenis van de Joden in Antwerpen: in woord en beeld* (Antwerpen/Rotterdam 1994) 104–107). Het voldoende verschil van de ritus van al erkende gemeenten staat echter niet in de erkenningsvoorwaarden van de overheid (Overbeeke, *De overheid en de grondrechtspositie*, 522–523).

Hoveniersstraat, in het midden van de diamantwijk.²³ In 1920 opende ze zelfs een derde synagoge in de Terliststraat voor haar chassidische leden.²⁴

Hoewel ze daar het meest uitgesproken was, was deze evolutie niet uniek voor Antwerpen. Met de hoge aantallen nieuwkomers was het aantal erkende religieuze gemeenten in België verdubbeld in de periode van 1904 tot 1913.²⁵ Aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog telde België tien erkende joodse gemeenten met 15.040 betalende leden (gezinshoofden): 8.800 in Antwerpen (met drie erkende gemeenten), 3.850 in Brussel (met twee erkende gemeenten), 1.050 in Charleroi, 800 in Luik, 260 in Gent, 170 in Oostende en 110 in Aarlen (met telkens één erkende gemeente in de laatste vijf steden). De reële cijfers van elk van deze gemeenten moeten echter zeker hoger gelegen hebben. Gezien de economische omstandigheden, zeker van de vluchtelingen, frequenteerden zonder twijfel mensen de synagoge die onmogelijk een ledenbijdrage konden betalen.

In Antwerpen werkten de twee grote gemeenten, Shomre en Machsike Hadas, na de bevrijding een aantal jaren samen als de Verenigde Israëlitische Gemeenten. Ook de derde gemeente in Antwerpen, de synagoge van Portugese ritus, werd hiertoe uitgenodigd, maar hield de boot af en reorganiseerde begin 1946 officieel haar eigen onafhankelijke gemeente.²⁶ Een gemeentelid schreef in augustus 1946 over de heroprichtingsperikelen dat ze niet opgenomen wilden worden bij de andere gemeenten omdat ze hun specifieke Sefardische ritus, gewoonten en tradities, net als hun manier van bidden in de synagoge, wilden bewaren.²⁷

In 1958 waren in België elf door de overheid erkende joods religieuze gemeenten, allen gecoördineerd door het Consistorie: drie in Brussel, drie in Antwerpen en verder een gemeente in Luik, Charleroi, Aarlen, Oostende en Gent.²⁸ Schreiber meldt dat de erkende joodse gemeenten in 1980 naar schatting 4.500 gezinshoofden telden en dat ongeveer de helft van de joodse bevolking in België via het gezinshoofd lid was bij een religieuze gemeente.²⁹ Anno 2015 maken zeventien erkende joodse gemeenten deel uit van het Consistorie. Sinds 1958 vervoegden Schaarbeek, Sint-Gillis, Ukkel-Vorst, Waterloo-Zuid-Brabant, Knokke-Heist en Brussel de lijst. De in 1966 gestichte *Union Libérale Israélite* te Brussel, maakt – ook al werd ze in 1995 onder de naam Beth Hillel eveneens officieel erkend – geen deel uit van het Consistorie. Dit heeft te maken met de invloed van orthodoxen binnen het Consistorie die het liberale jodendom niet erkennen.³⁰ Het gewicht van de orthodoxie was midden twintigste eeuw wel niet zo sterk als de laatste decennia. De hoofdsynagoge van de *Communauté Israélite de Bruxelles* vertoonde vóór en tijdens de eerste jaren na de Tweede Wereldoorlog kenmerken van liberaal jodendom met het gebruik van een orgel en een gemengd zangkoor. De kandidaat-opperrabbin, voorgesteld door Antwerpen in 1957, zou om deze redenen geen diensten kunnen verzorgen in de Brusselse synagoge. Hoewel gezegd werd in de Consistorievergaderingen dat dit geen obstakel zou mogen vormen bij het kiezen van de Groot-rabbin, haalde deze kandidaat het niet.³¹ Enkele maanden later meldden vertegenwoordigers van Machsike Hadas het Consistorie dat zij tot hun grote spijt niet konden deelnemen aan de feestelijkheden rond de 150^{ste} verjaardag van het Consistorie wegens het niet respecteren van de orthodoxe principes; er werd namelijk orgelspel in de synagoge gebruikt en er zongen gemengde koren.³² Dat de orthodoxie intussen aan gewicht gewonnen had, blijkt uit het feit dat de erkende liberale gemeente geen lid was van het Consistorie en dat de gemengde koren en het orgelspel intussen ook verdwenen waren bij de *Communauté Israélite de Bruxelles* (vermoedelijk in de jaren zestig-zeventig). Het verenigen van verschillende strekkingen binnen de joodse ritus was niet eenvoudig en

21 Archieven ministerie van Justitie, Bestuur der erediensden, giften, legaten en stichtingen, Erediensden, nr. 20.095a, Culte israélite, Israëlitische erediensden, Antwerpen, Israëlitisch-orthodoxe synagoog 'Machsike-Hadass' te Antwerpen, note confidentielle pour Monsieur Luckx.

22 De stichters zouden een groep van de Machsike Hadas' afgescheiden leden geweest zijn (Archief Centraal Israëlitisch Consistorie van België, Brussel (verder CICB), 2.2.5.14., tekst zonder titel beginnende met 'Vers la fin du XIX^e siècle...').

23 Schreiber, *L'Immigration juive en Belgique*, 142.

24 CICB, handgeschreven nota's, Briefwisseling en Communauté Israélite d'Anvers: Rapport 1920.

25 Schreiber, 'Joodse gemeenten, instellingen en organisaties', 1132.

26 Archief van de Israëlitische Gemeente van Antwerpen Shomre Hadas, Antwerpen, Archief van de Verenigde Israëlitische Gemeenten van Antwerpen (verder Archief SH, VIG-archief), A12, notulen beheerraad VIG, 28 oktober 1945, 10 december 1945 en 18 februari 1946.

27 American Sephardi Federation (Center for Jewish History), Union of Sephardic Congregation, box 3: Belgium, 1945, brief Jacques Abolafia (Anvers) à monsieur le Grand Rabbin de la Communauté Sepharadite New York, 19 augustus 1946.

28 CICB, 3.3. notulen CICB, Consistoire Central Israélite de Belgique aan Conference on Jewish Material Claims against Germany, 1 juni 1958.

29 Schreiber, 'Joodse gemeenten, instellingen en organisaties', 1132.

30 Schreiber, 'Joodse gemeenten, instellingen en organisaties', 1131 en 1133.

31 Archief SH, VIG-archief, A14, notulen bureau VIG, 24 juni 1957.

32 CICB, 4.2.23., Machsike Hadas Antwerpen aan CICB, 12 maart 1958.

verschillende archiefbronnen, zowel bij het Consistorie, de overheidsarchieven als de gemeenten zelf, dragen sporen van de gevoerde discussies.

Joods religieus leven buiten de officieel erkende joodse gemeenten

Het orthodox-religieuze leven ontwikkelde zich in Antwerpen in die mate dat het een echte aantrekkingskracht vormde voor joden voor wie dit religieuze leven erg belangrijk was. Naast de synagogen van de erkende gemeenten ontstonden er tal van kleinere gebeds- en studielokalen, *batee midrasj* (enkelvoud: *beet midrasj*). In het interbellum vestigden zich alvast acht chassidische groeperingen in Antwerpen: Alexander, Belz, Ger, Rab Chaim Dovidl (Zanz), Satmar, Sighet, Tchorikov en Wischnitz. Terwijl een rapport over de joodse gemeenschap in België vóór 1940 de meerderheid van de joden als geassimileerd met de Belgische bevolking beschreef wat betreft onderwijs, taal, cultuur en gewoontes (op enkele religieuze tradities na), werden de strengreligieuze Russische, Poolse en andere Oost-Europese nieuwkomers in Antwerpen niet alleen als anders dan de Belgische bevolking in het algemeen, maar evengoed als anders dan de Belgische joden beschreven. Min of meer in dezelfde buurt gegroepeerd, creëerden ze hun eigen fanatiek religieuze scholen ('des écoles à caractère fanatico-religieux'), behielden ze het Jiddisch als onderlinge taal, kortom, sloten ze zichzelf af in een soort vrijwillig getto, weliswaar met behoud van goede menselijke contacten en handelsbetrekkingen met niet-joden (op basis van perfecte gelijkheid en wederzijds vertrouwen), ging het rapport verder.³³

Ook na de Tweede Wereldoorlog zorgde de heropstart van de orthodoxe infrastructuur samen met een economische sector die toeliet een orthodox joods leven te leiden, de diamantsector, voor een toestroom aan ultraorthodoxe joden. Meerdere tijdsbronnen wijzen erop hoe de joodse bevolking van Antwerpen verschilde van de joodse populatie elders in België. Een rapport over België van een internationale joodse organisatie beschreef de verschillen begin 1948. Aan de ene kant is er Antwerpen waar een joodse buurt bestaat met joodse scholen en waar de sabbat en alle andere tradities geobserveerd worden. Elders in België (in Charleroi, Luik of Brussel bijvoorbeeld) leven joden meer gemengd met de Belgische bevolking en worden de synagogen – op de erg vrome joden na – slechts op joods nieuwjaar (Rosh Hashana) en Grote verzoendag (Yom Kippoer) bezocht.³⁴

Tegen 1955 bestonden er naast de synagogen van de Shomre en Machsike Hadas en de synagoge van Portugese ritus, negen gebedshuizen: de Eisenman-synagoge, het gebedshuis van de Agoedat Jisraël en de *batee midrasj* van de Belzer, Gerrer, Satmarer, Tshotkower, Wischnitzer, de Mizrachi en 'Gitschotel'.³⁵ Een zesde chassidische groep betrof een nieuwe chassidische groepering in Antwerpen, Psheworsk, die dus zelf haar rebbe had, reb Ytsekl Gewuerzman. De tweede helft van de jaren vijftig kende een bijzondere uitbreiding van de chassidische gemeenschap in Antwerpen door inwijking van nieuwe Oost-Europese, vooral Hongaarse vluchtelingen. Deze evolutie zette zich verder: chassidische joden maakten in het begin van de jaren zestig ongeveer twaalf percent van de joodse bevolking in Antwerpen uit, rond 2007 was dat ongeveer een kwart.³⁶

Infrastructuur voor een joods religieus leven

Deze 'boost' aan joods religieus leven beperkte zich niet tot het openen van synagogen en gebedshuizen. Ze ging samen met een hele infrastructuur die met de joodse ritus te maken heeft. Naast de eigenlijke plaatsen voor studie en gebed bracht het joodse religieuze leven nog tal van andere instellingen en organisaties met zich mee. Deze structuren werden vooral door de officieel

33 Archief Ministerie van Volksgezondheid, Dienst Oorlogsslachtoffers, Rap. 497, Tr.236.307 (16.6.70), Aperçu de la situation des Juifs en Belgique avant 1940.

34 Central Zionist Archives (verder CZA), S32/655, Gordonia Maccabi Hatzair, België: rapport de Gordonia – Maccabi – Hazair de Belgique, 10 februari 1948.

35 Archief SH, VIG-archief, A30, VIG aan opperrabbijn van België Dr. S. Ullman, 30/12/1955; A32, VIG aan opperrabbijn van België Dr. S. Ullman, 4 januari 1956; A33, rapport de la Communauté Synagogue Israélite Orthodoxe Machsike-Hadass, Exercice 1955.

36 J. Gutwirth, *La renaissance du hassidisme. De 1945 à nos jours* (Paris 2004) 26–31. In 1966 heeft Gutwirth het over ongeveer 1.500 personen op een geschatte joodse bevolking van 11.000, dus zo'n 13,5% (Idem, 'Hassidim de notre temps', *Les nouveaux cahiers*, 7 (1966) 56–62. Enkel de Belzer chassidim te Antwerpen zijn al als groep an sich bestudeerd: Idem, *Vie juive traditionnelle: ethnologie d'une communauté hassidique* (Paris 1970).



Koosjere zuivel en kaas, Herczl & Gold, Provinciestraat, Antwerpen (Foto Veerle Vanden Daelen).

erkende joodse gemeenten uitgebouwd, gezien de relatief hoge kosten die ze met zich meebrachten. Het gaat dan over rituele badhuizen (*mikva's*, speciaal gebouwd bad voor joods reinigingsritueel waarbij niet de hygiëne, maar de spirituele reinheid centraal staat), het voorzien van en de controle op koosjer voedsel (bakkers, beenhouwers, kruideniers, viswinkels), joodse (dag-)scholen en studiehuizen, een begrafenisvereniging (*chevra kadiesja*) en het instellen van een *eroev*.

Koosjer voedsel als indicator van joods religieus leven

Om voedsel te kunnen bereiden volgens de joodse spijswetten (de *kasjroet*) kon men niet zonder koosjere kruideniers, bakkers, slaggers en vishandelaars. Deze winkels, net als koosjere restaurants, staan onder controle van een rabbinaat (hier: de rabbijnen van een joodse gemeente) en laten zo sporen na in de archieven van de religieuze gemeentes. In Antwerpen voeren zowel Shomre als Machsike Hadas deze controles uit. In Brussel, waar meerdere orthodoxe gemeenten zijn, is er één gemeente, deze van Anderlecht, die de controle over de *kasjroet* uitvoert.³⁷

Een originele en interessante 'barometer' voor de aanwezigheid van de joodse ritus is de verkoop van *matse*, het ongedesemde brood voor het joodse paasfeest. In 1946 bestelde het Consistorie voor Antwerpen 30 ton matsemeel,

37 Schreiber, 'Joodse gemeenten, instellingen en organisaties', 1133.

voor Brussel 80 ton (de joodse bevolking was er op dat moment ook drie maal groter dan de Antwerpse).³⁸ In 1947 verminderde Brussel zijn hoeveelheid matsemeel van 80 tot 65 ton. De joodse bevolking in de hoofdstad was in die periode echter niet afgenomen, integendeel. Mogelijk importeerde men *matses* of had men vastgesteld dat het aantal religieuze joden in de hoofdstad lager lag dan aanvankelijk gedacht. Antwerpen wou 50 ton. De motivatie daarvoor luidde dat de joodse bevolking in de stad sterk was toegenomen en dat het merendeel van de Antwerpse joden slechts *matses* wilde die onder toezicht van het Antwerpse rabbinaat bereid waren.³⁹ Van de uiteindelijk 45 ton geleverd meel aan Antwerpen in 1947, werd echter amper 19,8 ton gebruikt en van deze bereide *matses* bleef er dan nog ongeveer 1.500 kilo onverkocht. Het Consistorie in Brussel was niet gelukkig met deze gang van zaken en zat vooral verlegen met de indruk die dergelijke overschatting zou wekken bij de overheid.⁴⁰ Het was evenwel geen overschatting van het aantal joden, antwoordde Antwerpen aan het Consistorie, integendeel: 'Nous croyons même pouvoir ajouter que nos prévisions eussent été en dessous de la réalité, s'il n'y avait pas eu la redoutable concurrence des Matzes importés d'Amérique en fortes quantités. Ces Matzes américains, il faut bien le reconnaître, étaient beaucoup plus blancs que le pain azyne fabriqué à Anvers par la Boulangerie Kleinblatt et ils étaient, en outre, d'un meilleur goût. Aussi ne fut-il pas étonnant que beaucoup de nos coréligionnaires sur place ont donné la préférence aux Matzes de provenance américaine – d'où mévente des autres.'⁴¹ Ondanks de mogelijkheden voor import uit de Verenigde Staten, bleef Antwerpen sterk vasthouden aan lokale matseproductie of in ieder geval productie onder controle van het Antwerpse rabbinaat. De drang waarmee Antwerpen zelf in haar *matses* wilde voorzien en Brussel snel in hoeveelheid meel oversteeg, is een duidelijk, zij het indirect, teken van orthodoxie.⁴²

Joodse begrafenisvereniging

In de joodse religie neemt de dodencultus met zijn specifieke rituelen een bijzondere plaats in. Bij een overlijden contacteert men een joodse begrafenisvereniging, een *chevra kadiesja*. De reiniging van het lichaam, *tahara*, wordt gewoonlijk uitgevoerd door leden van de *chevra kadiesja* en is een uitdrukking van respect en eerbetoon aan de overledene. Terwijl het lichaam van kop tot teen grondig met warm water gereinigd wordt, worden gebeden en psalmen opgezegd. De traditie wil verder dat de dode een fijn, linnen doodskleed aangetrokken wordt. De begrafenis volgt zo snel mogelijk na het overlijden. De rouwperiode voor de naaste familie (ouders, kinderen, echtgenoten, broers en zussen) telt zeven dagen vanaf de begrafenis. Kenmerkend voor deze rouwperiode, naast tal van andere gebruiken, is het 'sjiva zitten', het zitten op een lage stoel. Elf maanden lang wordt door de zonen van de overledene, of door diegenen die men daarvoor aanstelt (en betaalt), 's morgens, 's middags en 's avonds het *Kadiesj* opgezegd. Elk jaar wordt de dode herdacht op de verjaardag van zijn overlijden. De *jortsait* gaat gepaard met het opzeggen van het *Kadiesj* in de synagoge en het branden van een lichtje ter nagedachtenis. Enige tijd na het overlijden mag er ook een grafsteen geplaatst worden. Deze wordt meestal met een kleine plechtigheid 'ingehuldigd'.⁴³

Op 16 maart 1884 stichtten Nederlandse joden in België de 'Nederlandse Israëlitische Begravenisvereniging Antwerpen'. Het was een Nederlandse stichting die opereerde vanuit Antwerpen. Na verloop van tijd telde de vereniging ook leden in Brussel en in Nederland. Bij het overlijden van haar stichter Henri Frechie in 1932 kreeg de vereniging zijn naam, de Frechiestichting.⁴⁴ Beide grote joodse gemeenten in Antwerpen hadden ook een eigen begrafenisvereniging, een *chevra kadiesja*.⁴⁵ Omdat in België eeuwigdurende concessie

38 CICB, 1.2.2.1., Enelka's Matzos Factory (Vilvoorde) aan CICB, 13 februari 1947.

39 CICB, 1.2.2.1., CICB aan Ministère du Ravitaillement et des Importations, 17 januari 1948; Archief SH, VIG-archief, A12, notulen beheerraad VIG, 9 februari 1947.

40 CICB, 1.2.2.1., Wiener CICB aan VIG, 1 juni 1947 (citaat); A35, Felix Walk (CICB) aan Communautés Israélites Anvers, 17 januari 1948. Heel deze kwestie vinden we ook terug in CICB, 1.2.2.1.

41 'Wij denken er zelfs aan te mogen toevoegen dat onze verwachtingen onder de werkelijkheid waren, ware het niet voor de geduchte concurrentie van de in grote hoeveelheden ingevoerde *matses* uit Amerika. Het moet toegegeven worden dat deze Amerikaanse *matses* veel witter waren dan het ongedesemd brood gemaakt door de Antwerpse Bakkerij Kleinblatt en dat ze ook beter van smaak waren. Het was dan ook niet verwonderlijk dat veel van onze geloofsgenoten de voorkeur gaven aan de Amerikaanse *matses*, vandaar de slechte verkoop van de andere', Archief SH, VIG-archief, A12, notulen beheerraad VIG, 15 juni 1947; CICB, 1.2.2.1., VIG aan CICB, 20 juni 1947 (citaat).

42 Archief SH, VIG-archief, A12, notulen beheerraad VIG, 7 december 1947, 26 januari 1948; A17, briefwisseling, beheerraad VIG aan Brits consulaat, 8 maart 1948; A19–20, briefwisseling gebr. Kleinblatt aan VIG, 25 februari 1949, VIG aan Nederlands consulaat, 1 maart 1949, VIG aan firma gebr. Kleinblatt, 18 maart 1949, gebr. Kleinblatt aan VIG, 9 augustus 1949; A35, VIG aan CICB, 3 februari 1948.

43 Klein, *A Guide to Jewish Religious Practice*, 276–300.

44 S.n., *Frechie-Stichting Israëlitische Begravenis Vereniging – Antwerpen, 1884–1984* (Antwerpen 1984).

45 CICB, 2.2.5.13., Chevra Kadisha Gemiloet Chesed Shel Emeth van de Israëlitische Gemeente te Antwerpen was deze van de Shomre Hadas.

voor begraafplaatsen niet mogelijk was, kocht de Frechiestichting in 1908 als eerste een stuk grond aan net over de grens, in het Nederlandse Putte. De anderen (Shomre en Machsike Hadas) volgden. De begrafenissen van deze drie verenigingen vinden tot op vandaag plaats in Putte.⁴⁶

Joods onderwijs

Artikel 24 van de Belgische grondwet stipuleert de vrijheid van onderwijs. De Belgische staat laat veel ruimte voor privé-initiatief: iedereen die dat wil, kan een school openen. De staat controleert enkel die scholen waarvoor zij subsidies uitkeert. Naast het officieel onderwijs, georganiseerd door de staat, subsidieert de Belgische staat de vrije scholen die het Belgische officiële onderwijscurriculum onderwijzen.⁴⁷ Deze liberale politiek biedt veel mogelijkheden aan de joodse gemeenschap om zelf onderwijs te organiseren. De uitbouw van joods onderwijs levert interessante inzichten die als graadmeter kunnen dienen voor een groeiende of afnemende orthodoxie binnen een joodse gemeenschap.⁴⁸ Dat de joodse orthodoxie zich vooral in Antwerpen ontwikkelde, is bijgevolg ook vast te stellen in het joodse onderwijs. De religieuze betrokkenheid van de leerlingen is dan wel niet objectief meetbaar, maar we mogen er wel van uitgaan dat deze parallel toeneemt met de graad van orthodoxie van de school. Een rapport van 1937 gaf aan dat het aantal leden van de *Communauté principale* te Brussel aangroeide, maar dat dit paradoxaal genoeg niet leidde tot een hoger aantal inschrijvingen in het joodse godsdienstonderwijs.⁴⁹ In Antwerpen was dit wel het geval. De stad telde verschillende confessionele joodse scholen, al dan niet met profaan onderwijs, studie- en gebedslokalen en talrijke synagogen, bijna allemaal geconcentreerd in een 'joodse buurt' rond het Centraal Station.

46 Onderzoeker Philippe Pierret bestudeerde joodse begraafpraktijken in Brussel: *Ces pierres qui nous parlent. Mémoires juives et patrimoine bruxellois: la partie juive du cimetière du Dieweg au XIX^e siècle* (Brussel 1999).

47 Overbeeke, *De overheid en de grondrechtenpositie*, 354 e.v.; V. Viaene, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX (1831–1859). Catholic revival, society and politics in 19th-century Europe* (Leuven 2001) 94–96 e.a.

48 B.M. Bullivant, *The way of tradition: Life in an Orthodox Jewish school* (Hawthorn (Victoria) 1978) (ACER Research Series, 103) xviii.

49 CICB, 3.3. notulen CICB, 'Rapport sur l'exercice 1937'.

De uitbouw van joods onderwijs levert interessante inzichten die als graadmeter kunnen dienen voor een groeiende of afnemende orthodoxie binnen een joodse gemeenschap

Vóór de Eerste Wereldoorlog kende Antwerpen één joodse dagschool, *Jesode Hatora* (*1903)⁵⁰ en enkele godsdienstschooltjes. Tijdens het interbellum kwam er een tweede joodse dagschool bij (Tachkemoni, *1920), een *jesjiva* (joodse talmoedschool voor jongens, vaak met internaat, met voortgezet voltijds godsdienstonderwijs (middelbare schoolleeftijd), waar vaak ook een vak aangeleerd wordt), 'Ets Chaim' (*1929) en een *cheider* (joodsreligieuze basis-school waarin het seculiere onderwijs tot een absoluut minimum beperkt wordt). Daarnaast werden ook tal van synagoge- en godsdienstschooltjes opgericht. Deze evolutie zette zich verder na de bevrijding. Het aantal joodse dagscholen, *jesjivot* en *chaiders*, nam verder toe. Vandaag zijn er in Antwerpen een twintigtal joodse scholen.⁵¹ Parallel met het toenemende aantal scholen, nam ook het aantal joodse kinderen dat dagonderwijs in eigen onderwijsinstellingen te Antwerpen volgde, over de hele twintigste eeuw toe. Van een verwaarloosbaar klein aantal rond het begin van de twintigste eeuw evolueerde dit tot

50 S. Perl (red.), *100 jaar Jesode Hatora – Beth-Jacob 1895–1995* (Antwerpen/Rotterdam 1995).

51 <http://www.leraarwoorden.be/sol/joodse.htm> (geconsulteerd op 13/06/2005, recent staat deze lijst om veiligheidsredenen niet meer online). Het gaat over zowel erkende als niet-erkende scholen. Naast het onderwijs voor kinderen en jongeren, is er in Antwerpen ook een goed uitgebouwd volwassenenonderwijs voor religieuze mannen. Elk van de chassidische groeperingen heeft omzeggens een *kolel*, een studiehuis waar gehuwde joodse mannen hun religieuze studies na het werk voortzetten.

ongeveer dertig procent in 1941.⁵² Zeventig procent was dus ingeschreven in het officieel onderwijs en slechts een kleine minderheid van hen volgde joodse religielessen. Na de bevrijding stuurde duidelijk een veel hoger percentage joodse ouders zijn kinderen naar een joodse dagschool. Eind de jaren 1950–jaren 1960 genoten tachtig tot negentig procent van de joodse kinderen joods onderwijs in Antwerpen.⁵³ Diezelfde hoge percentages van vijftachtig tot negentig procent zouden ook anno 2007 nog gelden.⁵⁴ Het onderwijs werd na de Tweede Wereldoorlog steeds meer orthodox: de reeds voor de oorlog bestaande Jesode Hatora-Beth Jacob werd intern strenger orthodox (zie ook de kledij in de meisjesschool) en de nieuwe initiatieven waren allemaal orthodox. De linkerzijde, die voor de oorlog wel enkele bijscholen had, verdween na de bevrijding vrij snel van het toneel.

Tabel: leerlingen die joodse godsdienst volgen in 1949-1950, verdeeld per locatie en schooltype⁵⁵

School	Stad	Aantal leerlingen	%
Joods dagonderwijs	Antwerpen	1.220	64,0
	Brussel	110	6,0
Joodse bijscholen	Brussel	175	9,0
Joodse godsdienst in het officieel onderwijs	Antwerpen	69	3,5
	Brussel	291	15,5
	Andere steden	38	2,0
Totaal		1.903	100,0

In Brussel werd pas in 1947 opnieuw voltijds joods basisonderwijs georganiseerd met de oprichting van Bet Sefer Klali (toevoeging atheneum Maimonide in 1959). In 1967 werd Ganenou opgericht en in 1978 volgde Beth Aviv. Bronnen over het joods onderwijs zijn terug te vinden bij de scholen zelf, bij het Consistorie, dat de inspecteurs en de leraren Israëlitische godsdienst in het gemeenschaps-onderwijs benoemde, de joodse gemeenten, het Ministerie van Onderwijs en internationale joodse organisaties die de scholen financieel steunden zoals het American Joint Distribution Committee en de Conference on Jewish Material Claims against Germany.

52 M. Steinberg, *L'étoile et le fusil. La question juive, 1940–1942* (Brussel 1983) 67. Over het joods onderwijs tijdens de Tweede Wereldoorlog, zie B. Dickschen, *L'école en sursis. La scolarisation des enfants juifs pendant la guerre* (Brussel 2006).

53 'Van het Joint-front', *Centrale*, 7, 26, december 1959, 22; S. Brachfeld, *Het joods onderwijs in België* (Borgerhout 1966) 82.

54 Schreiber, 'Joodse gemeenten, instellingen en organisaties', 1135.

55 CICB, 3.3, notulen CICB, 01/02/1950 en annexen 'Cours de religion 1949/1950' en 'Rapport sur les cours de religion dans les écoles en Belgique'.

Afsluitend

De orthodox-joodse kledingdracht en haartooi, de scholen en gebedshuizen en joodse winkels zijn zichtbare sporen van joodse rituelen in Antwerpen. In Brussel, waar veel minder orthodox-religieuze joden wonen, zijn deze sporen veel minder zichtbaar voor buitenstaanders. De Antwerpse *eroev* is dan weer een eerder onzichtbaar spoor van de joodse ritus, dat enkel gekend is door zij voor wie dit belang heeft en de autoriteiten die hiervoor op de hoogte gebracht zijn. Naast de zichtbare sporen zijn er ook archieven die de joodse religie in België documenteren. Joodse religieuze rituelen laten vaak louter indirecte sporen na, bijvoorbeeld via onderwijscurricula, discussies over de officiële erkenning van een joodse religieuze gemeente, bestellingen van matseem of het aankopen van begraafplaatsen. De joodse gemeentes, zoals erkend door de staat, zijn dan wel instellingen, ze zorgen er ook voor dat joodse rituelen, zoals de gebedsdiensten, het joodse onderwijs, de voorziening van koosjer voedsel, de controle van de *eroev* en degelijke meer, kunnen plaatsvinden.

Zoals deze bijdrage aantoont zijn er binnen de joodse religie veel verschillen in beleving en rituelen. Deze zijn deels gereflecteerd in de strekking (orthodox, conservatief, liberaal), maar zelfs daarbinnen zijn verschillen legio (verschil-

lende chassidische groeperingen, verschil in Asjkenazische en Sefardische ritus, enzovoort). Het is bijgevolg geen homogeen, universeel studiegegeven, waarbij vooral de uitgesproken aanwezige joodse ritus in Antwerpen al veel aandacht kreeg, maar waarbij de joodse aanwezigheid en de sporen van hun rituelen in andere steden – denken we onder meer aan aan Knokke, Oostende of Gent – evenzeer onderzoek en aandacht verdienen.

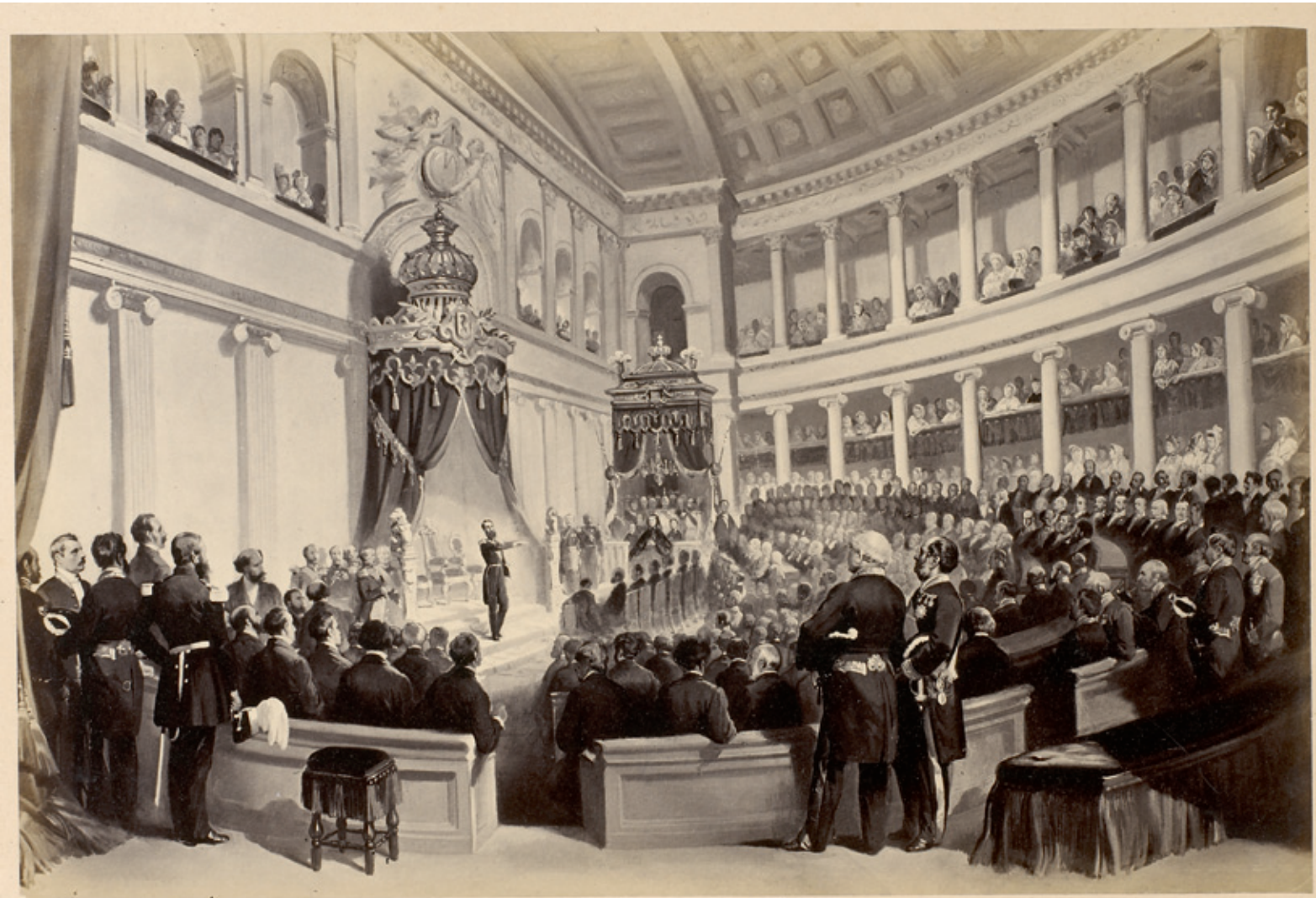
Bronnen en literatuur

De vindplaatsen van de archieven zijn bijzonder gevarieerd: van intern joodse archieven in binnen- en buitenland tot archieven van ministeries, lokale overheden en het archief van de Koninklijke Commissie voor Monumenten en Landschappen (voor documenten en plannen van synagogen bijvoorbeeld). Van groot belang is de ter perse zijnde archiefgids van het Algemeen Rijksarchief van België: P. Falek Alhadeff & G. Desmet, P.-A. Tallier (reds.), *Bronnen voor de geschiedenis van de Joden in België (19^{de}–20^{ste} eeuw) – Sources pour l'histoire des Juifs en Belgique (19–20^{ème} siècles)*. Deze gids beslaat zowel publieke als privaatrechtelijke archiefinstellingen, musea en private organisatie in binnen- en buitenland en vormt een ideaal vertrekpunt voor verder onderzoek.

- S. Brachfeld, *Het joods onderwijs in België* (Borgerhout 1966).
- J. Déom, B. Dickschen, C. Massange en J.-Ph. Schreiber, *Les Juifs en Belgique. Guide bibliographique* (Brussel 2014).
- P. Falek Alhadeff, G. Desmet en P.-A. Tallier (reds.), *Bronnen voor de geschiedenis van de Joden in België (19^{de}–20^{ste} eeuw) – Sources pour l'histoire des Juifs en Belgique (19–20^{ème} siècles)* (Brussel [ter perse]).
- J. Gutwirth, *Vie juive traditionnelle: ethnologie d'une communauté hassidique* (Parijs 1970).
- J.-Ph. Schreiber, 'Joodse gemeenten, instellingen en organisaties', in: P. Van den Eeckhout en G. Vanthemsche (reds.), *Bronnen voor de studie van het hedendaagse België* (Digitale Bibliotheek Koninklijke Commissie voor Geschiedenis 2009) 1129–1147, online geconsulteerd op <http://www.kcgeschiedenis.be/pdf/bronnen/34JoodseGemeentelInstellingenOrganisaties.pdf>, geconsulteerd op 1 november 2015.
- V. Vanden Daelen, *Laten we hun lied verder zingen. De heropbouw van de joodse gemeenschap in Antwerpen na de Tweede Wereldoorlog (1944–1960)* (Amsterdam 2008).

Biografie

Veerle Vanden Daelen is doctor in de Geschiedenis (Universiteit Antwerpen). Haar doctoraatsonderzoek ging over de terugkeer en de wederopbouw van het Joodse leven in Antwerpen na de Tweede Wereldoorlog (1944–1960). In haar postdoctoraal onderzoek verbreedde ze deze thematiek naar de algemene Joodse geschiedenis in Antwerpen. Ze verbleef als fellow aan de University of Michigan (Frankel Institute for Advanced Judaic Studies, 2007–2008 fellowship 'Jews and the City') en aan de University of Pennsylvania (Herbert D. Katz Center for Advanced Judaic Studies, 2008–2009 fellowships 'Jews, Commerce, and Culture'). Sinds 2007 organiseert ze met Karin Hofmeester de jaarlijkse 'Contact Day Jewish Studies on the Low Countries' aan het Instituut voor Joodse Studies van de Universiteit Antwerpen. Momenteel coördineert ze het work package 'Data Identification and Integration' voor het project European Holocaust Research Infrastructure (EHRI).



Het Te Deum in de Kamer van Volksvertegenwoordigers

Rituele articulaties van politiek conflict

Josephine Hoegaerts

Op 10 november 1880 was de Belgische Kamer van Volksvertegenwoordigers het toneel van een relatief korte, maar gepassioneerde discussie. Via een brief van de minister van binnenlandse zaken Gustave Rolin-Jaquemyns werden de volksvertegenwoordigers uitgenodigd om aanwezig te zijn bij het gezongen Te Deum 'ter gelegenheid van het patroonsfeest van de koning',¹ dat op 15 november zou plaatsvinden in de Brusselse kathedraal van Sint-Goedele en Sint-Michiël. Erg verrassend was die uitnodiging niet: sinds zijn aantreden in 1865 werd Leopold II gevierd op zijn naamdag en het gezongen Te Deum was de geijkte manier om dat te doen. Net als op de nationale feestdag (de verjaardag van de eedaflegging van Leopold I, op 21 juli) werd op deze dag van de dynastie de connectie tussen vorst en staat luister bijgezet in een plechtige, religieuze ceremonie.² In zijn geschiedenis van de Belgische nationale feesten beschrijft Jeroen Janssens de 21 juli-feesten als een manier om 'het pact tussen vorst en natie op rituele wijze' te vernieuwen,³ en het gezongen Te Deum, dat ter ere van de verjaardag of naamdag van de heersende vorst werd uitgevoerd, had een gelijkaardige functie.

In deze tekst ga ik in op die connectie tussen het Te Deum, de deelname aan dat ritueel door politici en de nationale politiek in België – met name door in te zoemen op de heftige debatten in de Kamer rond de uitvoering van het ritueel in 1880. Mijn bedoeling daarmee is niet om een licht te werpen op dit specifieke moment in de parlementaire politiek, maar veeleer om aan te tonen hoe waardevol een studie van een ritueel als het Te Deum, en de al evengoed rituele gesprekken daarrond in de Kamer, kan zijn voor een beter begrip van het 'klankschap' van de negentiende-eeuwse politiek. Onderzoek naar het geluid van het verleden (o.a. in Nederland en Frankrijk) heeft aangetoond dat de akoestische omgeving waarin mensen zich bewegen niet alleen veranderlijk is – en dus veranderende praktijken weerspiegelt die veranderende klanken produceerden – maar ook een impact uitoefent op het handelen van historische actoren.⁴ Dat geldt voor gevoelige flaneurs die zich ergeren aan orgelmannen,

1 'à l'occasion de la fête patronale du Roi'. (Parlementaire Handelingen (verder PH), Kamer, 10 november 1880, 6).

2 J. Janssens, *De Belgische natie viert: de Belgische nationale feesten 1830–1914* (Leuven 2001).

3 Janssens, *De Belgische natie viert*, 23.

4 Zie bijvoorbeeld – ook voor een definitie van het 'klankschap' – A. Jacobs, *Het geluid van gisteren: waarom Amsterdam vroeger ook niet stil was* (Maastricht 2014) 19 en J. H. Johnson, *Listening in Paris, a cultural history* (Londen 1995).

Afbeelding links: de volksvertegenwoordigers in de Kamer, bij de eedaflegging van Leopold II. Historieprent *Présentation de serment de S.M. Léopold II/17 décembre 1865*, ed. Ghémar, frères © KIK-IRPA, Brussels

voor arbeiders die uitkijken naar de fabrieksbel, maar ook voor de hoge heren die deelnemen aan door de menselijke stem gedomineerde praktijken als liturgische zang en politiek debat. In de volgende alinea's ga ik daarom, na een korte geschiedenis van het Belgische Te Deum, in op de belangrijkste bron om die politieke leiders en hun klankschap te bestuderen: de Parlementaire Handelingen. Die geven niet alleen op secure wijze weer hoe het parlement 'klonk' in de negentiende eeuw, maar zijn door hun raadpleegbaarheid en hun brede impact op politici en het krantenpubliek ook een uitstekend hulpmiddel om verder onderzoek naar de politieke deelname aan het Te Deum buiten Brussel te ondersteunen. Vervolgens toon ik, aan de hand van een analyse van de debatten van 1880, hoe politieke verslagen – zoals die in de Handelingen – gelezen kunnen worden als de weergave van een 'klankschap' uit het verleden. Vanuit die analyse argumenteer ik dat het de moeite loont om niet alleen rituelen in hun politieke context te plaatsen, maar ook om het rituele karakter van de politieke praktijk en de reële invloed van klankrijke rituelen als het Te Deum op politieke vertogen aan het licht te brengen.

Het Te Deum wordt gekenmerkt door formalisme, traditionalisme, onveranderlijkheid, regelvastheid, sacraal symbolisme en (theatrale) praktijken

Het gezongen Te Deum was inderdaad een uitgesproken rituele aangelegenheid: het vond veelal plaats in als sacraal begrepen ruimtes, volgde een vaste structuur (ingegeven door liturgische conventies en de tekst van de hymne) en berustte op een uitgesproken overdachte plaatsverdeling tussen alle deelnemers die de verhouding tussen vorst, staat en clerus krachtig symboliseerde. Daarmee voldoet het aan de brede definitie van het ritueel zoals Catherine Bell die optekende in 1997 (en die ik ook verder hanteer).⁵ Het Te Deum wordt gekenmerkt door formalisme, traditionalisme, onveranderlijkheid, regelvastheid, sacraal symbolisme en (theatrale) praktijken. In het onderstaande zal ik vooral aandacht besteden aan dat laatste kenmerk. Maar het is goed in het achterhoofd te houden dat de hierna beschreven parlementaire praktijken en het gezongen Te Deum ook formalistisch en regelgestuurd waren. Zo bestonden er geijkte formuleringen voor uitnodigingen, bepaalde de clerus de zitplaats van de deelnemers en schreef de ritus een vast vocabularium voor. In het parlement golden net zo goed regels voor wie wanneer mocht spreken, afgedwongen door de voorzitter, en een formele plaatsverdeling. Het sacrale karakter van het Te Deum ligt voor de hand: een gecodificeerde lofzang aan God werd symbolisch door vertegenwoordigers van de natie aangeheven als betrof het het hele volk en kreeg richting via de belichaming van die natie, de vorst. Dat het ritueel traditioneel en (bijna) onveranderlijk is, is duidelijk voor ieder die het Te Deum heeft bijgewoond: ook nu nog volgt de viering haar vaste stramien en staan vorst en volksvertegenwoordigers even onder de choreografische leiding van de clerus. (Ook in het parlement is overigens, ondanks de toevoeging van geluidsapparatuur en ietwat prozaïscher taalgebruik, weinig veranderd aan de choreografie van de debatten.)



De kathedraal Sint-Goedele en Sint-Michel in de negentiende eeuw. Ferdinand Giele, *Intérieur de Sainte Gudule* © KIK-IRPA, Brussel.

5 C. Bell, *Ritual: Perspectives and dimensions* (Oxford 1997) 138–169.

Het weerkerende, bijna cyclische karakter van de viering zelf benadrukte haar rituele betekenis: met haar Latijnse ritus en hymne, de (minstens) jaarlijkse herhaling van vertrouwde handelingen en symbolen en – niet in het minst – haar nadruk op de wederzijdse ondersteuning tussen kerk en staat appelleerde de Te Deum-viering aan herinneringen aan het ancien régime. Maar de viering benadrukte net zo goed het specifieke karakter van de Belgische natie. Die was uiterst modern en de rol van de vorst werd er al erg snel veelal protocollair, terwijl de grondwet een centrale verankering van gezag werd. In het samenkomen van steeds nieuwe vertegenwoordigers van de staat en de haast ‘tijdloze’ praktijk van het ritueel werd het historische, veranderlijke verhaal van België gesynchroniseerd met een als onveranderlijk beschouwde traditie.⁶ Het herhaalde Te Deum – in voege sinds 1832 – vormde een rituele bevestiging van de autonomie en de eigen aard van de Belgische staat en schreef die natie tegelijk in een langer verhaal van verweving van kerk en staat in.⁷

Een ritueel met historische en politieke bagage

Het was net door het bewust symbolische en rituele karakter van de ceremonie dat het gezongen Te Deum zijn functie als brug tussen verleden en heden zo goed kon vervullen. Maar in het onrustige politieke klimaat van 1880 begon die brug gevaarlijke scheuren te vertonen, die tijdens de bespreking van een mogelijke deelname aan de 15 november-viering in de Kamer pijnlijk tot uiting kwamen. Liberaal en vrijmetselaar Eugène Goblet d’Alviella opende het salvo. Hij gaf aan dat het ‘in de huidige situatie’ onmogelijk zou zijn voor de liberale meerderheid om als groep deel te nemen aan een katholieke ceremonie.⁸ Volgens hem vonden ook de ‘vaders van onze grondwet’ die mengeling van staat en kerk ongepast en zou de aanwezigheid van volksvertegenwoordigers in een liturgische dienst zelfs ongrondwettelijk zijn.⁹ De vervlechting van kerk en staat, die voor Leopold I ten gronde lag aan de Belgische natie en lange tijd min of meer onbevraagd was gebleven, werd in 1880 niet alleen als moeilijk, maar als juridisch onmogelijk ervaren. Voor Goblet d’Alviella was de grens tussen grondwet en cultus scherp zichtbaar, en dus kon het eerder vernoemde pact tussen vorst en staat niet zomaar in een liturgisch ritueel vormgegeven worden. Liberale volksvertegenwoordigers hadden in het verleden weliswaar zonder morren deelgenomen aan zulke ceremonies, maar de situatie was sindsdien veranderd.

‘De gewoonte is aangenomen, zonder al te veel protest, om de Kamer aan bod te laten komen tijdens de ceremonies van de religie van de meerderheid van de inwoners van de natie. Het was een tijd waarin men geloofde in de mogelijkheid om de liberale staat en de katholieke kerk hand in hand te laten gaan. Die situatie is nu veranderd.’¹⁰

Naar zijn definitie van ‘die situatie’ is het niet ver zoeken: in 1880 kwam de schoolstrijd tot een hoogtepunt toen de liberale regering de diplomatieke betrekkingen met het Vaticaan brak.¹¹ Goblet d’Alviella gaf, op 10 november, aan dat hij de discussies van de schoolstrijd niet verder wilde aanwakken, maar dat het desondanks tegen de ‘waardigheid’ van de Kamer zou ingaan om bij de clerus om een plaatsje in de kerk te bedelen,¹² aangezien diezelfde clerus een paar maanden eerder had geweigerd zijn liturgische gezangen uit te voeren buiten de kerkgebouwen (de gebruikelijke ruimte voor het ritueel, waarbinnen de machtsrelatie tussen religieuze, politieke en militaire hoogwaardigheidsbekleders vormgegeven werd). De clerus weigerde met name om de viering in militaire ruimtes te laten plaatsvinden. Voor de liberale volksvertegenwoordigers gold die weigering als een precedent. Of beter: ze interpreteerden de reactie van de clerus als een argument dat in hun agenda voor een

6 Ibid. ‘There ritual is provisionally distinguished as the synchronic, continuous, traditional, or ontological in opposition to the diachronic, changing, historical, or social. However, ritual is also subsequently portrayed as the arena in which such pairs of forces interact. It is the mediating process by which the synchronic comes to be re-expressed in terms of the diachronic and vice versa’.

7 Het ritueel was dus, zoals Bell in haar brede definitie van ritualiteit aangeeft, geen onoverdachte herhaling van onberedeneerde handelingen, maar veeleer de belichaming van een strategische verzoening van sociale, culturele of politieke tegenstellingen. Bell, *Ritual theory, ritual practice* (Oxford 1990) 35, 67.

8 PH, 10 november 1880, 6, ‘Mais il me semble que dans la situation présente il est impossible que la Chambre ou du moins la majorité actuelle de la Chambre agisse comme elle l’a fait longtemps, lorsqu’elle était invitée aux cérémonies du culte catholique’.

9 Ibid., ‘Le présence des autorités législatives à une cérémonie d’un culte déterminé est pour moi profondément inconstitutionnelle et ainsi l’ont déjà jugé – je regrette de n’avoir pu préparer les documents nécessaires pour l’établir – des hommes, connus par leur modération, qu’on peut appeler les pères de notre Constitution’.

10 Ibid., ‘Cependant l’usage s’est introduit, sans trop de protestation, de faire figurer la Chambre dans les cérémonies du culte de la majorité de la nation. C’était l’époque où l’on croyait à la possibilité de fair bon ménage entre l’État même libéral et l’Église catholique. Aujourd’hui cette situation est changée’.

11 De discussies over collectieve deelname aan het Te Deum en de gespannen diplomatieke verhouding met Rome vonden veelal in dezelfde vergaderingen plaats.

12 PH, 10 november 1880, 6, ‘ce n’est pas le moment de soulever un débat et je ne veux pas même qualifier actuellement l’oppositon que, depuis deux ans, le clergé belge fait à la loi sur l’enseignement primaire. Mais, en présence de l’attitude qui a été prise par les chefs du clergé en Belgique à l’occasion du cinquantième anniversaire de notre indépendance, je dis qu’il serait contraire à la dignité de la Chambre d’aller mendier une place au *Te Deum* de Sainte-Gudule’.

scheiding van kerk en staat mooi van pas kwam. In de woorden van Émile Dupont had

‘de katholieke clerus geweigerd deel te nemen aan een grote vaderlandslievend feest, en om de Voorzienigheid te danken om de bestemming van het land al vijftig jaar lang te zegenen. De clerus heeft dus zelf een antwoord gegeven op de vraag die ons werd gesteld: door te weigeren deel te nemen aan een burgerlijke ceremonie, heeft ze ons toegestaan om te weigeren deel te nemen aan een religieuze ceremonie’.¹³

Beide partijen leken daarbij de praktijken en details van de uitvoering van het ritueel van het Te Deum meer belang toe te kennen dan de inhoud van de feestelijkheden en de politieke spanningen van de schoolstrijd.



Historieprent *Te Deum à Ste Gudule/Réception du Roi Léopold II*, ed. Chémar, frères, 1866. © KIK-IRPA, Brussel.

De lange geschiedenis van het ritueel, en haar verankering in de nationale politiek – verbonden met de jonge onafhankelijkheid en de vergadering van de eerste volksvertegenwoordigers in de jonge natie – droegen daar ongetwijfeld toe bij. In de discussie op 10 november 1880 werd al snel naar de levende geschiedenis, en levendige herinnering, aan de vroegere vieringen van het Te Deum verwezen. Dupont in het bijzonder stelde zich op als een soort archivaris van de rituelen van de natie. In 1831, daaraan herinnerde hij zijn collega's, had een erg gelijkaardige discussie plaatsgevonden na een uitnodiging vanuit Sint-Goedele en Sint-Michiel aan de volksvertegenwoordigers.¹⁴

De argumenten voor en tegen collectieve deelname aan de viering waren in de voorbije halve eeuw blijkbaar minder veranderd dan de verharde posities van de partijen in de jaren 1870–80 deden vermoeden. Ook in 1831 werd hardop getwijfeld of het wel gepast was voor de leden van een politieke vergadering in een seculiere staat om aan een religieuze ceremonie deel te nemen. Het was Henri de Brouckère die in 1831 voorstelde om de kerk in het midden te houden: op de dag van het Te Deum zou de Kamer niet vergaderen, en het zou haar leden vrij staan om vervolgens naar eigen keuze en overtuiging te beslissen over hun deelname aan de viering. Dupont citeerde uit het verslag van 1831:

‘Na een vrij lange en zeer geanimeerde discussie, keurt de vergadering het voorstel van M. de Brouckere goed.’¹⁵

De meest voor de hand liggende interpretatie van dit soort discussies, is een volstrekt politieke. Het debat over het Te Deum van november 1880, zo zou men kunnen stellen, was in feite een nauwelijks verhulde poging om de schoolstrijd te laten oplaaien en de verschillende stellingnames in dat debat over de verhouding tussen kerk en staat scherper af te tekenen (enkele minuten later ging het debat in de Kamer overigens verder over ‘les enquêtes scolaires’). En de meningen in het debat over het Te Deum waren dan ook duidelijk politiek verdeeld. Kamerleden verwezen weinig subtiel naar de bestaande spanningen rond de Belgische verhoudingen met het Vaticaan. Henri Bockstael, bijvoorbeeld, stelde enigszins sardonisch dat hij en zijn liberale partijgenoten

‘geëxcommuniceerd zijn, en toch worden we uitgenodigd om deel te nemen aan een religieuze ceremonie. Heeft de geachte heer Nothomb de macht om excommunicatie op te heffen. (*Hilariteit ter*

13 Ibid., ‘le clergé catholique s’est refusé à assister à une grande fête patriotique et à remercier la Providence d’avoir béni pendant cinquante ans les destinées du pays. Le clergé a donc résolu lui-même la question qui nous est soumise: en refusant d’assister à une cérémonie civile, il nous permet de refuser d’assister à une cérémonie religieuse’.

14 Ibid., 8, ‘Messieurs, c’est en 1831 qu’eut lieu le précédent auquel l’honorable M. Berge fait allusion. Le doyen de Sainte-Gudule avait invité la Chambre à assister à un Te Deum et M. le ministre de l’intérieur avait fait part de cette invitation à la Chambre’.

15 Ibid., ‘Après une discussion assez longue et très animée, l’assemblée adopte la proposition de M. de Brouckere.’

linkerzijde). Dat hij het dan zegt! Maar zolang we geëxcommuniceerd zijn, laten we het dan blijven!¹⁶

Goblet d'Alviella voegde daaraan toe dat zijn trouw aan de vorst ook zonder religieuze ceremonies intact bleef (en hij dus geen behoefte had aan een rituele bevestiging van het pact tussen vorst en staat).

'Iedereen weet dat wij, leden van de meerderheid, geen Te Deum nodig hebben om de gevoelens voor respect en sympathie die wij uiten voor de leider van onze nationale dynastie te bevestigen.'¹⁷

Katholieke kamerleden pleitten, zoals te verwachten, voor een collectieve deelname aan het Te Deum en beriepen zich daarbij vooral op de jarenlange traditie van het ritueel. Het debat over de ceremonie liet politici met andere woorden toe zich verder in te graven in de politieke patstelling van het moment en deed dat onder de vorm van krachtige metaforen voor de begeleidende meningsverschillen over patriottisme en het karakter van de natie.

Het Te Deum kwam vaak ter tafel in Kamerdebatten, maar het (politieke, nationale) belang van het ritueel werd daarbij zelden in vraag gesteld

In deze tekst wil ik echter argumenteren dat in de debatten meer aan de hand is dan politiek gebakkelei en dat een studie van de vertogen en praktijken rond het ritueel van het Te Deum zelf een eigen historisch belang hebben. De discussie rond deelname aan de viering in 1880 wordt, in zo'n analyse, niet alleen een verderzetting van de schoolstrijd op een symbolisch niveau, maar een moment van op zichzelf staande politieke onderhandeling en praktijk, een inhoudelijke discussie over de aard van vaderlandsliefde als gevoelde emotie en de manier waarop dat vaderland aan het eind van de negentiende eeuw (cognitief) werd begrepen en (praktisch en lichamelijk) werd vormgegeven. Dat het ritueel van het Te Deum ter discussie stond – niet alleen in 1880, maar in de hele negentiende eeuw – toont aan dat politici de vorm van dat ritueel en hun eigen rol daarin wel degelijk ernstig namen en er een politiek-culturele betekenis aan toekenden die verder ging dan louter symbooldiscussies. Een vrijmetselaar als Goblet d'Alvillia mocht dan misschien wel roepen dat hij het Te Deum niet nodig had om zijn trouw aan vorst en land uit te drukken, hij werd daarbij niet meteen gretig bijgetreden door al zijn politieke medestanders. Het Te Deum kwam vaak ter tafel in Kamerdebatten, maar het (politieke, nationale) belang van het ritueel werd daarbij zelden in vraag gesteld. De Parlementaire Handelingen waarin deze discussies opgetekend zijn, zijn daarom een misschien wat onverwachte maar uitstekende bron om rituele uitdrukkingen van patriottisme en nationale eenheid te onderzoeken.

Sporen van een klankrijk verleden

Ten eerste vormen de Handelingen de plaats bij uitstek om uiteenlopende meningen te vinden over de vorm die het ritueel moest aannemen, over de precieze machtsbalans tussen clerus en politiek en – niet onbelangrijk – over

16 Ibid., 'Nous sommes des excommuniés, et l'on nous invite à assister à une cérémonie religieuse. L'honorable M. Nothomb a-t-il le pouvoir de lever l'excommunication? (Hilarité à gauche). Alors qu'il le dise! Mais tant que nous serons excommuniés, resterons-le'.

17 Ibid., 'Tout le monde sait que nous, membres de la majorité, nous n'avons pas besoin de Te Deum pour affirmer les sentiments de respect et de sympathie que nous professons pour le chef de notre dynastie nationale'.



Hymne 'Te Deum laudamus', uit het Graduale Romanum. In de Brusselse kathedraal van Sint-Goedele en Sint-Michel werden bewerkingen van de hymne uitgevoerd, getoonzet door toonaangevende Belgische componisten zoals François Féty, of Edgar Tinel.

het budget van de meest zichtbare vieringen van dat ritueel in Brussel. Elk jaar werd geld uitgegeven aan een nieuwe compositie voor het gezongen Te Deum en aan de uitvoerende zangers en muzikanten. De uitvoering van het Te Deum droeg immers de kracht van de natie uit, en de artistieke verwezenlijkingen van vaderlandse muzikale grootheden, zoals bijvoorbeeld François Féty, droegen bij aan de cultivering van nationale trots.¹⁸ Ten tweede leggen de verwijzingen naar het Te Deum in de Handelingen het verband bloot tussen het uitgesproken nationale en abstracte doel van het ritueel enerzijds en de concrete, gelokaliseerde praktijken van de viering anderzijds. In de Kamer werd niet alleen (soms uitgebreid) gesproken over de viering in de Brusselse kathedraal als een soort nationaal theater, bevolkt door publieke figuren op het nationale niveau. Er werd ook gereflecteerd over occasionele lokale strubbelingen over de viering. In 1853 bijvoorbeeld werd over 'incidenten' in Doornik gerapporteerd en over de 'moeilijkheden' tussen de lokale clerus en de leraren van het plaatselijke atheneum.¹⁹ De Kamer stelde zich daarbij op als een symbolische echo-kamer van de natie, als een plaats waar allerlei geïsoleerde plaatselijke praktijken werden geherinterpreteerd als een zinvolle (of problematische) bijdrage aan de brede mozaïek van de eengemaakte natie.²⁰ De metafoor van het Te Deum als het moment waarop politiek, vorst en kerk harmonisch één werden, werd zo ook een metafoor van geografische eenmaking. Bij het luiden van de klokken en de aanhef van de hymne ademde het land heel even op hetzelfde ritme.²¹

De metafoor van het Te Deum als het moment waarop politiek, vorst en kerk harmonisch één werden, werd zo ook een metafoor van geografische eenmaking

Een derde, meer concreet en praktisch voordeel van de Parlementaire Handelingen voor het onderzoek naar rituele praktijken in de cultuur en politiek van de natie is hun bijzondere uitgebreidheid en raadpleegbaarheid. De Handelingen zijn een plaats waar niet alleen politieke ideologieën en uitgewogen speeches staan opgetekend, maar ook meer spontane emotionele uitbarstingen, ongecontroleerde verongelijkte reacties of woordeloze maar desondanks veelzeggende uitingen van bijval met veel zin voor precisie zijn vastgelegd. Historicus Marnix Beyen gaf eerder in een studie van de Franse kamer van afgevaardigden al aan dat het lachen van parlementariërs 'misschien wel het meest nauwgezet geregistreerde collectieve lachen uit de geschiedenis was'.²² Datzelfde geldt voor hun woedende uithalen of uitgelaten gejubel én voor hun meningen over cultureel geladen, rituele handelingen als het Te Deum. Hoewel de weergave van de uitspraken en het gedrag van volksvertegenwoordigers niet helemaal volledig en ongefilterd is, geven de Handelingen toegang tot een rijke geschiedenis van de cultuur, emoties en belichaming van de politiek die pas sinds kort echt wordt aangeboord.²³ De recente interesse voor een meer culturele en praktijkgerichte benadering van deze bronnen lijkt vooral te zijn aangewakkerd door de mogelijkheden die door de digitalisering van dit materiaal zijn geopend. In het Verenigd Koninkrijk heeft de digitalisering en online raadpleegbaarheid van de *Historical Hansard* geleid tot een stortvloed aan publicaties over parlementaire identiteiten, imago's en gedragingen.²⁴ Doordat de digitale versies veel sneller en gericht doorzocht kunnen worden, is dit soort onderzoek naar

18 PH, Indices 1856, *Dispositions musicales*. Féty componeerde niet alleen het Te Deum in 1856, maar was als kapelmeester ook bevoegd voor de uitvoering ervan. In de Indices van het Kamer in 1856 werd een lijst aan kosten opgesomd, waaronder de vergoeding van de componist, een verplaatsingsvergoeding voor de kapelmeester en vergoedingen voor zangers en muzikanten.

19 PH, 1 februari 1853, 356.

20 J. Hoegaerts, *Masculinity and nationhood 1830–1910. Constructions of identity and citizenship in Belgium* (Londen 2014) 132.

21 Volgens Ben Anderson is deze synchronisering (bijvoorbeeld van informatie: iedereen die de krant leest krijgt het nationale nieuws op hetzelfde moment) cruciaal voor de eenwording van de nationale staat. B. Anderson, *Reflections on the origin and spread of nationalism* (New York 1991). Ethnomusicoloog Bohlmann geeft bovendien aan dat unisono zingen (en met name het zingen van het volkslied) een gelijkaardig natievormend effect heeft. P. Bohlmann, *Focus: music, nationalism and the making of the new Europe* (New York 2011).

22 M. Beyen, 'De eerbiedwaardige onderbrekers. Ironie en pastiche in de Franse Kamer van de Afgevaardigden' in: M. Beyen en J. Verberckmoes (red.), *Humor met een verleden* (Leuven 2006) 257.

23 Historicus Marnix Beyen gaf eerder al aan dat de Handelingen een uitstekende bron zijn voor de studie van politiek taalgebruik. M. Beyen, 'De Parlementaire Handelingen en andere bronnen voor de studie van de taal van de negentiende-eeuwse politicus', *Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse taal- en letterkunde* (2004) 11–18.

24 De meest recente uitloper van die digitalisering (niet alleen in het Verenigd Koninkrijk, maar ook in Nederland en Canada) is wellicht het project *Digging into linked parliamentary data*, dat informatie uit de UK Hansard, Canadian Hansard en de Nederlandse Handelingen analyseert. (<http://dilipad.history.ac.uk/>)

tion de M. le général Gratry comme ministre de la guerre. (*Pris pour information.*)

J'ai reçu de M. le Ministre de l'intérieur une lettre dont je crois devoir donner lecture à la Chambre.

Elle est ainsi conçue :

« Monsieur le président,

« Bruxelles, le 9 novembre 1880.

« M. le doyen de Sainte-Gudule m'informe qu'à l'occasion de la fête patronale du Roi, un *Te Deum* solennel sera chanté le lundi 15 de ce mois, à midi, en l'église des Saints-Michel et Gudule.

« Dans le cas où la Chambre désirerait être accompagnée de l'escorte à laquelle elle a droit, aux termes du décret du 21 messidor an xii, je vous prie, monsieur le président, de vouloir bien en donner directement avis, en temps utile, à M. le commandant de la place de Bruxelles.

« Agrérez, monsieur le président, l'assurance de ma haute considération.

« Le Ministre de l'intérieur,
« ROLIN-JAEQUEMYS. »

M. Goblet d'Alviella. — Je conçois que, par respect pour les précédents, M. le ministre de l'intérieur n'ait pas pu faire autrement que de transmettre à la Chambre l'invitation dont on vient de vous donner lecture. Mais il me semble que dans la situation présente il est impossible que la Chambre ou du moins la majorité actuelle de la Chambre agisse comme elle l'a fait longtemps, lorsqu'elle était invitée aux cérémonies du culte catholique. La présence des autorités législatives à une cérémonie d'un culte déterminé est pour moi profondément inconstitutionnelle et ainsi l'ont déjà jugé — je regrette de n'avoir pu préparer les documents nécessaires pour l'établir — des hommes, connus par leur modération, qu'on peut appeler les pères de notre Constitution.

Cependant l'usage s'est introduit, sans trop de protestation, de faire figurer la Chambre dans les cérémonies du culte de la majorité de la nation. C'était l'époque où l'on croyait à la possibilité de faire bon ménage entre l'Etat même libéral et l'Eglise catholique.

Aujourd'hui, cette situation est changée. Ce n'est pas le moment de soulever un débat et je ne veux pas même qualifier actuellement l'opposition que, depuis deux ans, le clergé belge fait à la loi sur l'enseignement primaire. — Mais, en présence de l'attitude qui a été prise par les chefs du clergé en Belgique à l'occasion du cinquantième anniversaire de notre indépendance, je dis qu'il serait contraire à la dignité de la Chambre d'aller mendier une place au *Te Deum* de Sainte-Gudule. (*Très bien ! à gauche.*)

M. Dupont. — Je me rallie aux observations que vient de présenter l'honorable M. Goblet d'Alviella.

Depuis de longues années, la Chambre, se conformant à des précédents qui remontent à quelque chose comme vingt-cinq à trente ans, se rendait officiellement au *Te Deum* de Sainte-Gudule. Quoique cette pratique me paraisse contraire à nos institutions, je pense que la proposition qui nous est faite ne se serait pas produite dans le parlement si le clergé lui-même ne l'avait point provoquée.

Tout le monde se rappelle que, dans une circonstance récente et solennelle, le clergé catholique s'est refusé à assister à une grande fête patriotique et à remercier la Providence d'avoir béni pendant cinquante ans les destinées du pays. Le clergé a donc résolu lui-même la question qui nous est soumise : en refusant d'assister à une cérémonie civile, il nous permet de refuser d'assister à une cérémonie religieuse.

Mais je ne pense pas que nous ayons à prendre une décision immédiate. En effet, la Chambre est appelée à se rendre à un *Te Deum* qui doit être chanté à l'occasion de la fête patronale du Roi. Je me demande si, à raison de cette circonstance, la Chambre ne ferait pas bien de surseoir à toute décision, parce qu'on pourrait se méprendre sur la portée de celle que nous prendrions en ce moment. Mais, quant au fond, je me rallie à l'honorable M. Goblet d'Alviella pour prendre l'engagement de proposer, à bref délai, une solution, après avoir consulté les précédents qui se rapprochent le plus des travaux du Congrès. La Chambre sera ainsi bien convaincue que sa décision est absolument conforme aux principes que professaient les législateurs constituants.

M. Nothomb. — La Chambre ne pouvait s'attendre à voir soulever cet incident. La proposition qui est faite est absolument insolite, et je crois que nos honorables collègues n'en ont pas pesé toutes les conséquences.

Quant à moi, devant cette surprise et nos bancs dégarnis, je ne puis que me borner, pour le moment, à protester contre les accusations injustes,

à mon sens, dirigées contre l'épiscopat et contre le clergé belge. (*Oh ! oh ! à gauche.*) Toutefois, sans vouloir discuter maintenant cette question, je tiens qu'il n'eût été que strictement conforme à la loyauté parlementaire de nous prévenir ou de surseoir à ce débat et d'attendre l'heure opportune qui, d'après tous les précédents, ne pouvait arriver qu'après la discussion de l'Adresse.

En tout cas, j'estime et j'affirme que la Chambre belge, fidèle à une tradition demi-séculaire, ferait une chose digne, élevée, qui ne l'amoindrirait ni dans le présent, ni devant la postérité, en s'associant à une cérémonie religieuse où l'on rend grâce à l'Eternel de la protection accordée à la Belgique et où l'on glorifie la dynastie nationale.

Ce que vous allez probablement décider est grave. Je vous engage à ne pas voter un précédent qui pourra un jour, dans d'autres circonstances, être invoqué contre vous.

M. Bockstael. — Je ne comprends réellement pas que l'on nous demande de nous associer à une cérémonie religieuse. En effet, la majorité de la Chambre a voté des lois qui nous valent à tous, membres de la gauche, l'excommunication. Nous sommes des excommuniés, et l'on nous invite à assister à une cérémonie religieuse. L'honorable M. Nothomb a-t-il le pouvoir de lever l'excommunication? (*Hilarité à gauche.*) Alors qu'il le dise ! Mais tant que nous serons excommuniés, restons-le.

M. le président. — M. Dupont propose de ne pas prendre de décision aujourd'hui, de nous conformer à nos précédents et d'ajourner la question de principe. (*Interruption.*)

M. Goblet d'Alviella. — Si la Chambre doit prendre une décision dans un sens ou dans un autre, je maintiens qu'il me semble impossible que la majorité s'associe directement ou indirectement à une cérémonie du culte catholique dans les circonstances actuelles.

Je ne vois aucun inconvénient à ce que les membres de la Chambre qui croient avoir leur place marquée à Sainte-Gudule se rendent individuellement au *Te Deum*. Mais ce que je vous demande, et c'est ici une question de principe qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est s'il peut nous convenir de participer en corps à une cérémonie religieuse après l'attitude qu'ont prise les évêques lors de la célébration de notre jubilé national.

Je sais qu'on peut interpréter nos actes comme on veut — et je n'aurais pas relevé l'argument si M. Mouton n'y avait fait allusion — mais je n'ai pas besoin de dire que la question n'a rien de commun avec la circonstance dans laquelle le *Te Deum* est célébré. Tout le monde sait que nous, membres de la majorité, nous n'avons pas besoin de *Te Deum* pour affirmer les sentiments de respect et de sympathie que nous professons pour le chef de notre dynastie nationale. Si la Chambre doit prendre une décision, je demande qu'elle en finisse une bonne fois avec notre participation aux cérémonies du culte catholique !

M. le président. — La proposition de M. Goblet est donc de décider que la Chambre n'assistera pas en corps au *Te Deum*, chacun des membres restant libre d'agir comme il l'entendra.

VOIX A DROITE : L'appel nominal !

M. de Haerne. — Messieurs, la cérémonie à laquelle nous sommes invités à assister est, pour les catholiques, religieuse avant tout, mais elle est aussi patriotique ; et à ce dernier point de vue je ne comprends pas l'opposition qui y est faite de la part de nos adversaires.

Ils devraient considérer, selon moi, qu'il s'agit ici d'honorer le souverain, au point de vue patriotique.

On a fait allusion à la position prise par le clergé à l'occasion des fêtes nationales.

On a grand tort d'opposer l'intention qui a guidé le haut clergé, dans cette circonstance, aux sentiments patriotiques unanimes dont nous étions animés.

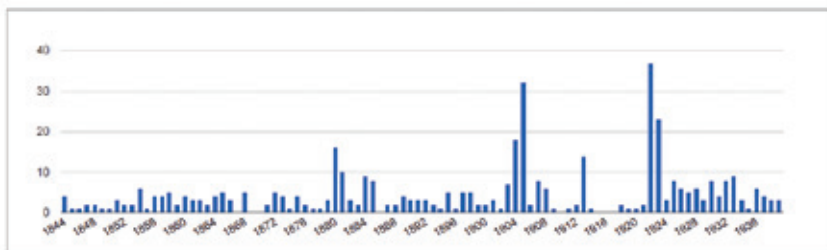
Il a protesté, à cette occasion, comme en toute autre, de son patriotisme. (*Interruption.*)

Je n'ai pas ici à apprécier les motifs pour lesquels il s'est abstenu, mais moi-même, la Chambre le sait, je ne me suis pas abstenu (*Très bien !*) et je défie qui que ce soit de prouver que mon attitude en cette circonstance a rencontré de l'opposition soit de la part d'un chef ecclésiastique quelconque du pays, soit de Rome.

M. Bouvier. — Il n'aurait plus manqué que cela !

M. Bergé. — Messieurs, je proposerai de faire à la demande qui nous est adressée par le doyen de Sainte-Gudule la réponse qui a été faite autrefois par un membre de cette assemblée, dont l'autorité ne sera certes pas contestée par nos adversaires. L'honorable M. Vilain XIIII disait alors

subtiel woordgebruik, abstracte concepten of onopvallende gedragskenmerken immers mogelijk geworden binnen het tijdsbestek van één (al dan niet individueel) onderzoeksproject. De Handelingen van de Belgische Kamer werden pas recenter opgenomen in de stroom van de *Digital Humanities*.²⁵ De beschikbaarheid van de Kamerdebatten op plenum.be werpt echter alvast zijn vruchten af.²⁶ Ook voor deze tekst: een eenvoudige zoekopdracht toont al gauw aan dat het Te Deum regelmatig aan bod kwam in parlementaire discussies, maar ook dat het onderwerp opvallend vaker werd vernoemd in de jaren 1920, rond de eeuwwisseling, en in de jaren 1880 (in de hierboven beschreven discussie).



Vermeldingen van 'Te Deum' in parlementaire discussies tussen 1848 en 1940 (op plenum.be)

Behalve de 'zorgvuldige registratie' van hilariteit bieden de Parlementaire Handelingen bovendien ook een inkijk in een al te vaak vergeten element van de (politieke) geschiedenis: dat van klank. Hoewel, zoals hierboven al aangehaald, de Handelingen niet altijd exacte weergaven waren van wat politici zeiden in het halfrond, valt op dat de klerken zich er steeds van bewust waren dat wat zij transcribeerden 'gesproken' taal was en in die zin niet alleen aan de eisen van een vocaal politiek genre voldeed, maar ook in de context van het parlementaire klankschap geplaatst moest worden.²⁷ Wanneer lawaai, gezang en geschuifel de onderhandelingen doorkruisten, of een bepaalde mening kracht bijzetten, werd dat dan ook genoteerd. In 1899 werd bijvoorbeeld volgend incident opgetekend:

'Tijdens de toespraak van de heer Renkin komt de heer Hubert, de secretaris voor het budget naast de spreker staan om hem te kunnen horen, M. Fumémont komt aan de andere kant staan en reciteert *Le Songe d'Athalie*. De heren Hubin en Brenez fluiten. Temidden van het tumult hoort men: het is 5 uur! Respecteer het reglement! Schort de vergadering op! De heer Furnémont gaat terug naar zijn plaats en roept: Weg met de dieven! De heer Destrée roept: Ontslag! Ontslag! Weg met het ministerie! Weg met hun knechten! De heer van de Velde gooit twee papieren proppen naar het bureau. (Uitroepen ter rechterzijde).'²⁸

In het kader van de discussies rond het Te Deum is die klankrijke werkelijkheid van het parlement van bijzonder belang, omdat de afwisseling tussen rust en heftige discussie direct gerelateerd was aan het rituele klankschap van het Te Deum zelf.

Die geschiedenis van klank is van belang, zo wordt onder andere door Jonathan Sterne opgemerkt, om onze vaak visuele voorstelling van het verleden aan te vullen en bij te stellen.²⁹ Al sinds de Verlichting lijkt de (westerse) wetenschap ervan uit te gaan dat observatie per definitie een kwestie van afstandelijk kijken is.³⁰ De andere zintuigen (het gehoor, maar bijvoorbeeld ook smaak en reukzin) werden daarmee afgedaan als intuïtief en subjectief aanvoelen in plaats van

25 De gedigitaliseerde handelingen zijn sinds 2010 raadpleegbaar op www.plenum.be. Voor een reflectie op de plaats van *digital humanities* in politieke geschiedenis in het algemeen, en op de waarde van plenum in het bijzonder, zie M. Beyen, 'A higher form of hermeneutics?: The digital humanities in political historiography', *BMGN*, 128:4 (2013) 164–170.

26 Met name in het recente doctoraat van K. Beelen, *Tussen 'ik' en 'wij'. Zelfrepresentatie in parlementaire vertogen (1840–1940)*, Universiteit Antwerpen, 2014.

27 Het concept 'klankschap' (*soundscape*) werd voor het eerst geïntroduceerd in de jaren 1970, door eco-musicoloog Murray Schafer. Schafer biedt een analytisch kader om ruimtes als 'verklankte werkelijkheid' te onderzoeken, door een onderscheid te maken tussen 'keynote sounds', 'soundmarks' en 'signal sounds'. M. Schafer, *The tuning of the world* (Vancouver 1977).

28 PH, 27 juni 1899, 1813, 'Pendant le discours de M. Renkin, M. Hubert, le rapporteur du budget, se place à côté de l'orateur pour suivre son discours; M. Fumémont s'installe de l'autre côté et récite le *songe d'Athalie*. MM. Hubin et Brenez sifflent. Au milieu du bruit, on entend: Il est 5 heures! Respectez le règlement! Levez la séance! M. Furnémont regagne sa place et crie: A bas les voleurs! M. Destrée crie: Démission! et toute la gauche reprend en chœur: Démission! Démission! A bas le ministère! A bas les domestiqués! M. Vandervelde lance deux boules de papier vers le bureau. (Exclamations à droite).'

29 J. Sterne, *The audible past. Cultural origins of sound reproduction* (Durham 2003) 7. Voor een introductie tot het nieuwe veld van *sound studies* en de methodes daarbinnen, zie T. Pinch en K. Bijsterveld (reds.), *The Oxford handbook of sound studies* (Oxford 2012).

30 V. Erlmann, *Reason and resonance A history of modern aurality* (New York 2010).

waardevolle waarnemingen.³¹ Om het beleefde verleden te onderzoeken is het belangrijk alle zintuigen te betrekken. De geschiedenis bestaat immers niet alleen uit 'harde' feiten of natrekbare vertogen, maar ook uit gekoesterde objecten, collectieve herinneringen en rituele handelingen.³² Hieronder gebruik ik de Parlementaire Handelingen daarom als een soort papieren 'opname' van het parlementaire klankschap. Ik beschouw de handelingen dus niet als een directe transcriptie van het uitgesproken vertoog, maar als een 'representatie van praktijken door complexe processen van culturele betekenisgeving'.³³

In mijn visie zijn de Parlementaire Handelingen een visuele representatie van de klanken zoals de klerken die waarnamen (wat natuurlijk niet noodzakelijk identiek is aan de klanken die effectief geproduceerd werden). De documenten fungeerden daarom ook als een aanleiding voor lezers om zich een klankschap en de individuele spelers en geluiden daarbinnen voor te stellen als een min of meer samenhangend geheel. De Handelingen werden immers gepubliceerd en gedeeltelijk geciteerd en gereproduceerd in de pers: ook wie niet in het parlement aanwezig was, kon via deze documenten vertrouwd worden met de debateerstijl van het halfroond (en die mogelijk ambiëren in andere politieke contexten). Het hierboven geciteerde fragment uit de Handelingen van 1899 is een uitstekend voorbeeld van hoe dat proces van het visueel 'opnemen' van chaotische parlementaire discussie werkte: de klerken verwijzen naar culturele ankerpunten (een gedicht, toneelstuk, zegswijze, enzovoort), naar specifieke personen en gebeurtenissen én vatten een deel van het lawaai en de onrust erg onprecies samen. Maar het geheel dat aan de lezer wordt voorgehouden, roept op bijzonder effectieve wijze een moment van dramatische discussie en theatrale onenigheid op – beter dan een perfecte transcriptie van alle uitspraken van alle spelers zou hebben gedaan. De scènes van de discussies rond het Te Deum waren minder heftig, maar vroegen klaarblijkelijk net zo goed om samenvattende en beschrijvende termen naast de letterlijke transcriptie van sprekers om ook non-verbale, maar desondanks vocale interacties weer te geven.³⁴ Op 21 november 1880 flakkerde de discussie opnieuw op in de Kamer, naar aanleiding van de jaarlijkse toespraak van de vorst. Katholiek Prosper Cornesse nam het voortouw in de bespreking van de toespraken in het kader van de jubileumviering en de klerken vatten de algehele teneur van de vergadering al snel samen.

'Voorzitter – Vraagt iemand aan de linkerzijde het woord? Aangezien niemand het woord vraagt, geef ik het aan de heer Cornesse.

M.Cornesse – Ik stel de stilte van de meerderheid vast, en de minstens gedeeltelijke onderdrukking van een als gezond te begrijpen parlementair regime.

(Goedkeuring ter rechterzijde; gelach ter linkerzijde)³⁵

Het klankschap van de vergadering werd door zowel de sprekers zelf als de klerken in akoestische termen geschetst. De 'meerderheid' hulde zich in stilzwijgen, maar wanneer een katholieke spreker het woord nam, bleek de kamer volstrekt verdeeld in twee duidelijk afgelijnde helften: de rechterzijde waar 'instemming' weerklonk, en de linkerzijde waar – enigszins honend

31 Sterne heeft het over een audio-visuele 'litanie' waarin de tweedeling tussen 'rationele' visuele waarneming en het intuïtieve karakter van klank steeds opnieuw herhaald worden. Sterne, *The audible past*, 15.

32 Het onderzoek naar de geschiedenis van zintuiglijke waarneming is breder (en ouder) dan het recente veld van *sound studies*. Met name in Frankrijk, in de nasleep van de Annales-school, werd al onderzoek gedaan naar de geschiedenis van geur en klank bijvoorbeeld. A. Corbin, *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^{ème} siècle* (Parijs 1994); A. Corbin, *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e–XIX^e siècles* (Parijs 1982); M. Smith, *Sensing the past: Seeing, hearing, smelling, tasting, and touching in history* (Oakland, CA 2007).



Viering van de vijftigste verjaardag van de Belgische onafhankelijkheid, in 1880. Camille Van Camp, *Cinquantenaire de l'indépendance 16 août 1880* © KIK-IRPA, Brussel.

33 N. Cook, *Beyond the score. Music as performance* (Oxford 2014) 7. 'Just as performances are not adequately understood as reproductions of performances, so recordings are not adequately understood as reproductions of performances; rather, they represent performances through complex processes of cultural signification. We hear recordings as performances, in other words diegetically, even when we know that the performance presented by the recording never took place.'

34 S. Connor, *Beyond words. Sobs, hums, stutters and other vocalizations* (Chicago 2014).

35 PH, 24 november 1880, 29. 'M. le président – Quelqu'un demande-t-il la parole à gauche? Personne ne demandant la parole, je la donne à M. Cornesse. M. Cornesse – Je constate le silence de la majorité et la suppression au moins partielle d'un régime parlementaire sainement entendu. (Approbation à droite; rires à gauche)'

– gelachen werd. Doorheen de discussie kwam deze tweedeling steeds opnieuw tot uiting, en steeds opnieuw werd ze door de klerken als ‘klank’ geëvoceerd. Cornesses toespraak werd ter rechterzijde ondersteund door ‘tekens van instemming’ en ‘Heel goed!’, en ter linkerzijde onderbroken door een ‘onderbreking’, ‘hilariteit’ en ‘Oh! Oh!’ (een gespeeld verontwaardigde reactie op wat hij in zijn toespraak ‘een kaakslag voor alle katholieken’ had genoemd). Individuele volksvertegenwoordigers reageerden ook non-verbaal. Van de verder welbespraakte Goblet d’Alviella tekenden de klerken op dat hij op Cornesses beschrijving van katholiek patriottisme reageerde met ‘Ah! Bah!’.



Liberaal volksvertegenwoordiger en vrijmetselaar Eugène Goblet d’Alviella (1846–1925)

Wat een ‘akoestische’ reconstructie van een kamerdebat (in plaats van een op verhoog gericht lezing) toont, is hoe belangrijk dit soort betekenisloos lijkende uitspraken waren in de politieke praktijk. Uitroepen als ‘Ah! Bah!’ en gelach maakten integraal deel uit van het politieke proces – en werden door klerken belangrijk genoeg gevonden om ze op te tekenen voor hun lezende publiek. De regulering van politieke spraak, die minitieuw was vastgelegd in de reglementen van de Kamer, schreef een geordende en georganiseerde discussie voor, waarin sprekers hun beurt afwachten, opstonden om te spreken en de voorzitter de touwtjes in handen hield.³⁶ Gelach, lawaai en non-verbale tussenwerpingen lijken die regels te verbreken, maar de registratie van deze klanken in de handelingen suggereert dat ze veeleer als een deel van de geritualiseerde praktijk van politiek spreken werden beschouwd. Het gaf de discussies een weerkerend – en voor heel wat lezers wellicht herkenbaar – ritme, met cadensen die de politieke sfeer van het moment tekenden en waarin bepaalde stemmen de bovenhand hadden. Die metafoer van het parlementaire debat als een muzikale uitvoering met solisten en achtergrondzangers is overigens niet echt de mijne: in 1915 vergeleek Emile Vandervelde de Kamer met een koor dat zo luid zong dat het de solist overstemde.³⁷

36 R. Buyse, *Règlement de la chambre des représentants. Recueil des textes de 1831 à 1957* (Brussel: greffe de la chambre des représentants 1959).

37 PH, 15 December 1905, ‘le choeur chante tellement haut qu’on n’entend pas le soliste’.

Rituelen, natie en politieke (on)rust

In die zin is het politieke debat in de laat-negentiende-eeuwse Kamer meer verwant met de liturgische traditie van het Te Deum dan op het eerste gezicht zichtbaar is. In beide gevallen gaat het – akoestisch gezien – om een spel van vraag en antwoord dat zich ritmisch verderzet en waarin de rol van de voorganger/voorzitter vooral een kwestie van traditioneel prestige was. In beide gevallen ook kan de loutere praktijk van vocaliseren soms belangrijker zijn dan wat er precies werd gezegd (het collectief gemurmelde ‘Amen’ in de ceremonie was wellicht even intuïtief als d’Alviella’s ‘Ah! Bah!’). In beide gevallen, tenslotte, was de plaats van de ‘solist’ onduidelijk: het Te Deum was een collectieve aangelegenheid, een uiting van patriottisme in een liberale constitutionele monarchie waarin het individu (dat toch zo belangrijk was voor de democratische staat) amper te pas kwam. Zelfs de stem van de koning, aan wie het Te Deum werd opgedragen, bleef stil, en wanneer de vorst sprak naar aanleiding van het vijftigjarige jubileum van ‘zijn’ land, werd zijn narratief in vraag gesteld en besproken in het parlement. Het rituele uitvoeren van een liturgische ceremonie en het zingen van het Te Deum waren, zoals Janssens aangaf, een rituele vernieuwing van ‘het pact tussen vorst en natie’.³⁸ Dat pact werd echter niet aanzienlijk versterkt door de traditionele tekst van de hymne (die door professionele zangers en in het Latijn gebracht wellicht grotendeels aan de deelnemers voorbijging). De aanwezigheid van hoogwaardigheidsbekleders uit verschillende geledingen van de natie (hoe gecontesteerd ook) drukte de gespannen banden tussen vorst en regering en tussen Kerk en geseculariseerde staat veel beter uit. Maar wat parlement en kerk, vorst en volksvertegenwoordigers misschien nog het meest samenbracht, was het gedeelde begrip van een land dat beheerd werd in gecontroleerde chaos, in ritueel ritmische herhalingen van betekenisloze maar desondanks belangrijke

38 Janssens, *De Belgische natie viert*, 23.

klanken van 'aanwezigheid' op het nationale toneel.

De enge definitie van het Te Deum als een ritueel dat de verschillende 'tijden' van de natie synchroniseerde kan dus worden verbreed: het ritueel in kwestie strekte zich ver buiten de muren van de kathedraal uit en omvatte ook een hele reeks aan (vocale) praktijken in het parlement. Hoewel de discussies in het halfroond veel ongeregeleerder en agressiever klinken dan wat muzikale helden componeerden voor de dag van de dynastie, vervulden die verhitte discussies een gelijkaardige, rituele rol. Ze creëerden mogelijkheden om tegengestelde krachten binnen de natie een (theatraal) platform te geven; een cultureel kader waarbinnen onenigheid een plaats kreeg zonder de lange ingebeelde traditie van de natie in gevaar te brengen. Dat het ritueel van het Te Deum zich ook buiten het Brusselse, expliciet nationale, kader afspeelde, onderstreept het politieke belang van ritueel handelen mogelijk nog meer. Deze liturgische ceremonies werden (en worden) immers overal te lande in parochiekerken georganiseerd en door lokale dignitarissen besproken en bijgewoond. Door deel te nemen aan het project van nationale synchronisatie in die rituele context schrijven kleinere gemeenschappen zich in in het nationale kader en in het steeds vernieuwde pact tussen vorst en land. Maar zoals het in het parlement besproken voorbeeld van Doornik aantoont, werden ook buiten Brussel de regels van dat ritueel en van de band tussen kerk en staat soms luidkeels in vraag gesteld. Helaas weten we over die lokale praktijken bijzonder weinig: gemeentelijk gekrakeel over wie er meeliep in de optocht, wie binnen mocht bij de viering van het Te Deum en wie voor de feestelijkheden moest betalen worden, zonder een systematisch methodologisch kader, al gauw *petite histoire*. Nochtans zijn het net die oeverloze vergaderingen, ruzies over plaatsverdelingen en weinig welbespraakte uitingen van vreugde of ongenoegen op plaatselijk niveau, die interessant zouden zijn om een breder begrip van de geschiedenis van patriottisme, nationale cultuur en burgerschap te krijgen. Een studie van rituele 'zintuiglijke' praktijken, zoals een gezongen Te Deum, is daarom een prima startpunt voor een geschiedenis van het Belgische (en dus zowel koninklijke als grondwettelijke, en zowel katholieke als geseceulariseerde) vaderlandslievende 'klankschap'.

Bibliografie

- C. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (Oxford 1997).
- M. Beyen, 'A higher form of hermeneutics?: The digital humanities in political historiography', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, 128:4 (2013) 164–170.
- M. Beyen, 'De Parlementaire Handelingen en andere bronnen voor de studie van de taal van de negentiende-eeuwse politicus', *Verlagen en mededelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse taal- en letterkunde* (2004) 11–18.
- Ph. Bohlmann, *Focus: Music, nationalism and the making of the new Europe* (New York 2011).
- A. Corbin, *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^{ième} siècle* (Parijs 1994).
- J. Hoegaerts, 'Burgerlijke stilte in het parlement' in: P. Verstraete en J. Hoegaerts (reds.) *Stilte: essays over macht, cultuur en verandering* (Brussel 2015).
- A. Jacobs, *Het geluid van gisteren: waarom Amsterdam vroeger ook niet stil was* (Maastricht 2014).
- J. Janssens, *De Belgische natie viert: de Belgische nationale feesten 1830–1914* (Leuven 2001).
- T. Pinch en K. Bijsterveld (reds.), *The Oxford handbook of sound studies* (Oxford 2012).
- J. Sterne, *The audible past. Cultural origins of sound reproduction* (Durham 2003).

Biografie

Josephine Hoegaerts is Core Research Fellow aan het Helsinki Collegium for Advanced Studies (Finland). Ze is auteur van *Masculinity and nationhood, 1830–1914. Constructions of identity and citizenship in Belgium* (Londen 2014) en samen met Pieter Verstraete editor van *Stilte. Essays over cultuur, macht en verandering* (Brussel 2015). Haar lopende onderzoek over de sociale geschiedenis van de menselijke stem in modern West-Europa gaat in op de wetenschappelijke, pedagogische en politieke vertogen over klank en stemgebruik.



1. Professeur ordinaire.

Robe de laine noire.
Gilet, revers droiture et lague en couleur noir.
Cinture en noir à frange de laine.
Cinq brandebourgs en noir sur chaque manche.
Tailon en noir de 3,50 millimètres de largeur à la lague.

2. Professeur extraordinaire.

Robe de laine noire.
Gilet, revers droiture et lague en noir noir.
Cinture en noir à frange de laine.
Trois brandebourgs en noir sur chaque manche.
Tailon en couleur de 3,50 millimètres de largeur à la lague.

3. Accessoirs.

Couture du professeur ordinaire, plus les marques distinctives ci après.
Plat en hermine tombant en avant sur l'épaule droite.
En galon en or de 3,50 millimètres de largeur et un gland en or à la lague.

Explication du dessin.

- A. Costume du professeur ordinaire, vu de face.
- B. idem, vu par derrière.
- C. Marques distinctives de Robeur.
- D. Manche du Professeur extraordinaire.

Par le Roi.
Le Ministre de l'Intérieur et des Affaires Étrangères,
Le Duc.

Plus Copie Conforme.
Le Secrétaire général du Ministère de l'Intérieur,



Haynault

Approuvé pour être annexé à notre arrêté du 3 Janvier 1855.
Lafont.

De verjaardagen van de UGent

Oud en (ver)nieuw(d) academisch ritueel voor een veranderende universitaire gemeenschap

Fien Danniau¹

Op 9 oktober 1817 voltrekt zich de eerste plechtige ceremonie van de UGent. In het bijzijn van kroonprins Willem van de Verenigde Nederlanden 'installeert' Ocker Repelaer van Driel, commissaris-generaal van onderwijs, kunsten en wetenschappen, in de troonzaal van het Gentse stadhuis de nieuwe rijks-universiteit. Samen met het kersverse professorenkorps en de curatoren van de universiteit, luistert de verzamelde Gentse elite naar de toespraak van burgemeester de Lens en de Latijnse 'oratio' van rector Jean-Charles van Rotterdam. Buiten wapperen de vlaggen en luiden de klokken van het Belfort.²

In de Voldersstraat, 500 meter verderop, zijn de werken aan de Aula Academica dan al gestart. Kersvers stadsarchitect Lodewijk Roelandt ontwierp voor de universiteit een neoclassicistische 'tempel' voor de wetenschap. Want hoewel de stad fel gelobbyd heeft voor de komst van de universiteit en vastberaden is er de vruchten van te plukken, staat de autonomie van de academische gemeenschap buiten kijf en heeft ze bijgevolg haar eigen feestpaleis nodig. De Aula moet het toneel worden van geijkte academische rituelen als doctoraten, inaugurale redes, lustra, hiërarchische stoeten in toga en hymnes. Spijsplinter-nieuw ademt de Aula door haar architectuur en inrichting al in 1826 een verheven en tijdloos respect uit voor traditie.³ Generatie na generatie voegt er bustes, herdenkingsplakaten en portretten toe om de glorie van het eigen verleden te eren.

Bijna 200 jaar later houdt de moderne massa-universiteit, die in niets nog lijkt op de kleine elitaire onderwijsinstelling van 1817, vast aan haar tradities. Sterker nog, met het oog op de versterking van het gemeenschapsgevoel kwamen er allerlei nieuwe rituelen bovenop. De student die plechtig geproclameerd wordt op het einde van zijn studie zal het niet vermoeden, maar de mastertoga en baret die hij voor die gelegenheid aangemeten krijgt, werd door rector Paul Van Cauwenberge pas in 2008 geïntroduceerd: een teken van appreciatie dat tevens de identificatie van de nieuwe alumnus met zijn Alma Mater moet versterken.⁴ De mastertoga komt in dat decennium overigens in nog wel meer universiteiten van de Lage Landen aangewaaid vanuit de Angelsaksische universiteiten.⁵

Het uitvinden van tradities beperkt zich niet tot universitaire settings. De historicus Hobsbawm beschreef het fenomeen van de *invented traditions* in de

1 De auteur dankt Ruben Mantels en Frank Cotman voor het delen van hun speurwerk in de universiteitsarchieven.

2 R. Mantels, *Een geschiedenis van universiteit en stad. 1817–1940* (Gent 2013) 9–10.

3 G.A. Bekaert e.a., *Hommage: Aula Academica* (Gent 2006) V-XXI; F. Danniau, 'Bouwgeschiedenis Aula', *UGentMemorie*. 1 september 2015. www.ugentmemorie.be/artikel/bouwgeschiedenis-aula (28 januari 2016).

4 B. Dobbelaere, 'Afstuderen in toga', *Schamper online*. 18 mei 2008. www.schamper.ugent.be/2008-online/afstuderen-in-toga (28 januari 2016).

5 L. Steijver, 'Academische tradities zijn weer hot. Interview met Leen Dorsman', *DUB. Onafhankelijk medium van de universiteit Utrecht*. 28 juni 2012. www.dub.uu.nl/artikel/achtergrond/academische-tradities-zijn-weer-hot.html (28 januari 2016).

Afbeelding links: de richtlijnen voor toga en baret van professor en rector werden bij Koninklijk Besluit van 08/01/1838 vastgelegd. (A03 0001, collectie Universiteitsarchief UGent).

tweede helft van de negentiende eeuw en stelt dat de creatie van tradities toeneemt wanneer de maatschappij zo snel verandert dat de gevestigde sociale patronen onder druk komen te staan. Universiteiten zijn de plek bij uitstek voor die *invented traditions* door de totale transformatie die ze in de tweede helft van de negentiende en de twintigste eeuw ondergaan onder invloed van wetenschappelijke (r)evoluties en de democratisering en massificatie van het hoger onderwijs.⁶ Enerzijds bevestigen die tradities en ceremonies de samenhangigheid of het lidmaatschap van de academische gemeenschap van zowel professoren, studenten als alumni, anderzijds symboliseren ze de (beoogde) relaties met de staat en de lokale gemeenschappen en legitimeert de universiteit zich als autonome instelling.⁷

6 E. Hobsbawm en T. Ranger (reds.), *The Invention of Tradition* (Cambridge 1983).

7 R. Anderson, 'Ceremony in Context: The Edinburgh University Tercentenary, 1884', *The Scottish Historical Review*, 87 (2008) 121–135, 121.



Mattheus Van Bree vereeuwigde de plechtige installatie van de Gentse universiteit door de prins van Oranje in de troonzaal van het stadhuis op 9 oktober 1817. (Collectie Rijksmuseum Amsterdam).

Voor historici zijn deze inzichten bijzonder vruchtbaar. Het betekent dat we via de studie van de omgang met rituelen de veranderende eigenheid van een instelling en haar (gewenste) zelfbeeld kunnen blootleggen. Welke nieuwe academische tradities wijzen op fundamentele omslagen aan de universiteit en het academisch leven? Wat zeggen vorm en invulling van rituelen over de voorstelling die de universiteit van zichzelf maakt voor de buitenwereld? Welke plaats krijgt de diverse academische gemeenschap in die rituelen?⁸ We onderzoeken de kwestie voor de UGent aan de hand van het universitaire jubileum

8 W. Otterspeer, 'Over tradities en mores aan de Leidse universiteit en een vergelijking met Utrecht', *Utrechtse historische cahiers*, 17:1 (1997) 33–40.



Deze studenten van de faculteit Economische Wetenschappen zijn in 2009 bij de eersten die in mastertoga afstuderen. (© Nic Vermeulen).

en *Dies Natalis*, of stichtingsdag: twee hoogtepunten op de academische kalender die met veel ritueel en ceremonie gepaard gaan. Anderzijds zijn ze allesbehalve uniek voor de universitaire context: verjaardagen zijn ook voor gemeenten, verenigingen, bedrijven en scholen de gelegenheid om aan een uitvoerige introspectie én *public relations* te doen. Een universitaire gemeenschap lijkt in menig opzicht op een lokale gemeenschap. Het is een zeer diverse groep waar je kortstondig of heel je leven deel van uitmaakt; waar sommigen zich heel expliciet mee identificeren en anderen functioneel tegenover staan; met verkozen leiders die proberen in te spelen op de noden van de universitaire bevolking, maar die ook gebonden zijn aan allerlei regels van andere overheden; die verspreid is over tientallen adressen; die zich omwille van praktische, sociale en culturele redenen opsplijt in allerlei stuurgroepen, verenigingen, enzovoort.

Hamvraag is welke bronnen de historicus ter beschikking heeft om verjaardagsrituelen te reconstrueren. Hoewel de meeste rituelen van immateriële aard zijn, laten ze toch wat materiële bronnen na. Hoe groter de inrichter (een universiteit, een gemeente, een vereniging, enzovoort) het 'belang' van de verjaardag inschat, hoe meer sporen er worden nagelaten in archieven en herinneringen. Zeker wat officiële en institutionele rituelen betreft, zijn er verslagen van bestuursvergaderingen, programmaboekjes, toespraken, vooruit- en terugblikken in magazines, iconografisch en, naarmate de twintigste eeuw vordert, foto- en videomateriaal bewaard. Voor de perceptie van het ritueel door de participanten en toeschouwers is de lokale of zelfs nationale pers dan weer een interessante bron. Wat de universiteit betreft, zijn er best wel wat bronnen voorhanden over lustra en openingsceremonies. Hetzelfde geldt tot op zekere hoogte voor (studenten)verenigingen. Hun archiefmateriaal is, tot frustratie van wie zich wil bezighouden met de studie van het studentenleven, erg gefragmenteerd en het materiaal dat wel voorhanden is, heeft dikwijls juist betrekking op ijkmomenten als lustra en feestzittingen. Bronnen vinden voor minder geïnstitutionaliseerde rituelen als die van de doctoraatsverdediging of de cantus, blijkt veel minder evident en daar is de historicus dikwijls aangewezen op de literaire of mondelinge overlevering. Voor onze onderzoeksvraag vinden we in de eerste plaats antwoorden in de (plannen voor) Libri Memoriales of gedenkboeken van de



Sinds 2006 organiseren de studenten bij het begin van het academiejaar een Student Kick-Off, een nieuw studentenritueel met festivalstijl. (© Pieter Morlion).

universiteit die steeds naar aanleiding van een jubileum werden samengesteld. Na het langetermijnperspectief dat de Libri als bron voor jubilea bieden, komt de casus van de *Dies Natalis* aan bod.

Professoren als schakels tussen verleden, heden en toekomst

Een kernfunctie van elk ritueel is de gemeenschapsvormende kracht die ervan uitgaat. De bezoeker aan het feestpaleis van de UGent wordt meteen gewezen op het collectief en de continuïteit van de academische gemeenschap via de lange rectorengalerij. Twee rijen van 40 kleurloze mannen worden afgesloten met een portret van huidig en eerste vrouwelijke rector van de UGent Anne De Paepe. Dit soort portrettengalerijen vind je doorheen alle universiteiten in feestpaleizen, facultaire raadzaalen en vakgroepgangen. De uitstraling van de universiteit is immers rechtstreeks verbonden met de reputatie en opvolging van haar professoren. Omgekeerd geldt dat de professoren hun intellectuele aanzien danken aan hun positie aan de universiteit. De academische gemeenschap blijkt daarom graag terug op de wetenschappelijke verwezenlijkingen van haar voorgangers. Een traditionele publicatievorm om dat te doen is het 'liber memorialis' of 'album academicum', waarin een biografie met bibliografie wordt gepubliceerd van alle hoogleraren van de universiteit. De lemma's worden geschreven door opvolgers/vakgenoten of, indien nog bij leven, de persoon in kwestie zelf. Dergelijke huldeboeken verschijnen vanaf de negentiende eeuw en worden de facto uitgegeven ter gelegenheid van een lustrumviering, het ceremonieel moment bij uitstek om de verdiensten van de universiteit en haar hoogleraren te onderstrepen. De Libri en de discussies omtrent hun publicatie lijken daarom een interessante bron om de achterliggende doelstellingen van de jubileumviering te achterhalen.

Aan de Gentse universiteit verscheen het eerste *Liber Memorialis* in 1913.⁹ Aanvankelijk was de verschijning van de twee luxueus uitgegeven volumes twintig jaar eerder voorzien, in 1892, bij de vijfenzeventigste verjaardag van de universiteit.¹⁰ Vlak daarvoor, in 1890 en 1891, werden nieuwe organisatie wetten voor het hoger onderwijs van kracht die de Belgische universiteiten het wettelijk kader boden zich naar Duits model te verwetenschappelijken.¹¹ De publicatie van het Liber, of toch de intentie daartoe, illustreert hoe gevestigde universiteiten

9 *Université de Gand. Liber Memorialis: notices biographiques* (Gent 1913).

10 Universiteitsarchief Gent, 2B1, Notulen van de Academische Raad van 5 mei 1904.

11 P. Dhondt, *Een tweevoudig compromis. Discussies over universitair onderwijs in het negentiende-eeuwse België* (onuitgegeven doctoraatsverhandeling Leuven 2005); H.A. Deelstra, 'Achtergronden van de wetten van 1890-1891 en de invloed op het natuurwetenschappelijk onderwijs in België', *Gewina*, 16:3 (1993) 187-191.



De bode van de UGent bij de rectorengalerij in de Aula Academica. (E01 2005 013, foto Hilde Christiaens, collectie Universiteitsarchief © UGent).

hun legitimiteit in tijden van Europese universitaire expansie en de installatie van de onderzoeksuniversiteit via hun verleden trachten te onderstrepen. Door allerhande vertragingen kwam er van het Gentse *Liber* niets in huis. Een tweede poging werd ondernomen in 1905, met vijfenzeventig jaar België als gelegenheidsargument.¹² De UGent was immers, net als de universiteit van Luik en in tegenstelling tot de vrije universiteiten van Leuven en Brussel, een rijksuniversiteit. Wetenschap en onderwijs stonden expliciet ten dienste van het vaderland. Blijkbaar was het in de negentiende eeuw voor een universiteit niet vreemd om behalve de eigen verjaardagen, ook die van de inrichtende macht te vieren! Ondanks de opvolging van het project binnen de Academische Raad raakte enkel het deel van de faculteit Letteren en Wijsbegeerte klaar voor publicatie. Het voorstel van de historicus Henri Pirenne om alvast dat deel uit te brengen, werd afgewezen door de bevoegde minister van Kunsten en Wetenschappen.¹³ De grip van de regering op het reilen en zeilen van de universiteit was op dat moment groot en voor decentrale, facultaire manifestaties was geen draagvlak.¹⁴ In juni 1911 werd door de Academische Raad een derde maal initiatief genomen voor een *Liber Memorialis*, ditmaal met succes. De gelegenheid die daarvoor werd aangegrepen, was de Wereldtentoonstelling in Gent in

12 Universiteitsarchief Gent, 2B1, Notulen van de Academische Raad van 5 mei 1904.

13 Universiteitsarchief Gent, 2B1, Notulen van de Academische Raad van 15 juni 1906 en 31 mei 1907.

14 R. Mantels, 'Het hoofd van de universiteit' *UGentMemorie*. 10 augustus 2015. www.ugentmemorie.be/artikel/het-hoofd-van-de-universiteit (28 januari 2016).



Ontwerptekening voor de scepter van de Gentse universiteit door Lieven Debaux uit 1816. (A02_001, collectie Universiteitsarchief Gent, © Nationaal Archief Den Haag).

1913. Het plan toont aan dat hoewel de UGent officieel een rijksinstelling was, de identificatie van het korps met de stad die haar (ook financieel) huisvestte groot was en bovendien niet tegenstrijdig met het vaderlandse karakter van de universiteit.¹⁵

Vijftig jaar later kwam er een tweede *Liber Memorialis*, waarin het professorenbestand 1913–1960 werd opgenomen.¹⁶ Deze vierdelige publicatie werd gerealiseerd op voorstel van historicus en rector Pieter Lambrechts, die ook al betrokken was geweest bij het kort daarvoor verschenen jubileumboek waarin de kwarteeuw geschiedenis van de rijksuniversiteit Gent sinds haar vernederlandsing in 1930 beschreven werd.¹⁷ Die vernederlandsing had een grondige vernieuwing van het professorenbestand teweeggebracht en werd door Lambrechts als belangrijkste reden naar voren geschoven om het *Liber Memorialis*

15 Universiteitsarchief Gent, 2B1, Notulen van de Academische Raad van 21 juli 1911.

16 Th. Luyckx, *Rijksuniversiteit te Gent. Liber Memorialis 1913–1960* (Gent 1960).

17 Th. Luyckx, *Gedenkboek van de Rijksuniversiteit te Gent na een kwarteeuw vervlaamsing (1930/31–1955/56)* (Gent 1957).

te vernieuwen. Lambrechts vertolkte ook treffend de bedoeling van de universiteit met de uitgave van een *Liber Memorialis*: 'Onderhavige publikatie is niet alleen een daad van piëteit tegenover de vele afgestorven leden van de Gentse universitaire familie, zij is ook een bewijs van geloof en vertrouwen in de toekomst van de Gentse Alma Mater. De traditie is een van de voornaamste pijlers waarop het universitaire gebouw rust. Ieder geslacht is een schakel in de lange keten die het verleden, over het heden, aan de toekomst bindt. Het is goed zich af en toe te bezinnen op de daden van de voorgangers om, gesterkt door hun voorbeeld, aan de uitbouw van de toekomst te denken'.¹⁸

Een laatste papieren *Liber Memorialis* verscheen in 1970 en was opnieuw symptomatisch voor de universiteit-in-verandering.¹⁹ Na 49 jaar bestaan werd de Rijkslandbouwhogeschool in 1969 officieel opgenomen in de universiteit als de faculteit Landbouwwetenschappen. De Raad van Beheer van de Landbouwhogeschool kon als een van haar laatste wapenfeiten in 1968 middelen vrijwaren voor een eigen *Liber Memorialis*. De boodschap was duidelijk: er was niets 'jong' aan de nieuwe faculteit en de wetenschappelijke verdiensten van haar professoren moesten niet onderdoen voor die van de gevestigde facultaire korpsen. De uitgave was daarnaast tekenend voor de decentralisatie van de universiteit ten gevolge van de specialisering van de wetenschappen, de verdubbeling van het aantal faculteiten en seminaries en de exponentiële toename van het aantal studenten en wetenschappers. Dat academische gemeenschappen zich meer en meer identificeerden met hun faculteit in plaats van met hun universiteit, bewijzen de nieuwe herinneringskalenders van faculteiten en instituten die eigen geschiedenissen met feitelijke overzichten van wetenschappelijke verwezenlijkingen en groeicijfers publiceren.

Na een onderbreking van een aantal decennia hebben historici én universiteiten het format van het *Liber Memorialis* of *album academicum* nu herontdekt en geactualiseerd in de vorm van professorendatabanken. In het kielzog van intellectuele (netwerk)geschiedenis en digitale prosopografische methodologieën²⁰ wordt de informatie uit de oude biografische werken gepresenteerd in relationele onderzoeks-databanken en geaggregeerd met bijvoorbeeld bibliografische gegevens uit de bibliotheken en de institutionele evoluties van departementen.²¹ Opnieuw wordt het jubileum als breekijzer gebruikt voor een publicatie. Of is het andersom? Dat universiteitshistorici hun academische overheden kunnen overhalen om te investeren in deze databanken toont aan dat het symbolisch kapitaal van het *Liber Memorialis* nog steeds aanzienlijk is en een gevoelige snaar raakt in tijden van universitaire identiteitscrises. Daarnaast biedt het ook een antwoord op de leemte die het verdwijnen van gedrukte administratieve gidsen achterlaat: de digitale *who is who's* die in de plaats kwamen, geven slechts de actuele stand en contactgegevens van het korps en op basis daarvan kun je de professionele trajecten en affiliaties van professoren niet traceren.

In Gent verscheen bij gelegenheid van 80 jaar vernederlandsing in 2010 www.UGentMemorialis.be als ontsluitingsportaal van de gedigitaliseerde lemma's uit de *Libri* van 1913 en 1960. Veel meer dan het aangrijpingspunt voor een groepje onderzoekers vormde het jubileum van 2010 niet. De zaak ligt uitgesproken anders voor de vernieuwde en aangevulde UGentMemorialis, gepubliceerd in maart 2016. Met de blik op UGent 1817–2017 werden door de vakgroep Geschiedenis op basis van archiefwerk allerlei persoonlijke gegevens en loopbaangegevens ingevoerd, gecontroleerd, aangevuld en geüpdatet. Het jubileum creëerde een draagvlak bij de personeelsdienst en de universiteitsbibliotheek om een online professorendatabank te ontwikkelen met gegevens over

18 P. Lambrechts, 'Woord vooraf', in: Th. Luykx (red.) *Rijksuniversiteit te Gent. Liber Memorialis 1913–1960* (Gent 1960) 5–6.

19 J. Moerman (red.), *Liber Memorialis 1920–1970, Rijksuniversiteit te Gent, Faculteit van de Landbouwwetenschappen* (Gent 1970).

20 Een ander woord voor prosopografie is collectieve biografie of historische sociografie. De historicus beschrijft hiervoor gemeenschappelijke kenmerken van een afgebakende groep mensen. Netwerkanalyse heeft de interacties en relaties tussen (groepen van) mensen doorheen de tijd als onderwerp.

21 Vooral Nederlandse (Utrecht, Amsterdam, Groningen, Leiden) en Duitse (Freiburg, Halle, Heidelberg, Leipzig, München, Rostock) universiteiten zijn productief op dit vlak, niet toevallig de landen waar universiteitsgeschiedenis als subdiscipline stevig is uitgebouwd. Voor een overzicht en linken zie www.UGentMemorialis.be.

alle docenten van de UGent van 1817 tot vandaag. De fiches zijn, waar beschikbaar, gekoppeld aan biografische lemma's in de papieren *Libri*, in het virtueel geheugen www.UGentMemorie.be en in het Nationaal Biografisch Woordenboek. De communicatie en lancering van de vernieuwde UGentMemorialis gebeurt strategisch in directe relatie met die van UGent 1817–2017. Ze gaat gepaard met de expliciete oproep aan de 'UGent-community' om de informatie over zichzelf en zijn voorgangers na te kijken aan te vullen. Onderzoeksdoeleinden, gemeenschapsvorming en jubilea zijn allesbehalve tegenstrijdig.

De verjaardag van...?

Samen met de openingsplechtigheid is de *Dies Natalis*, letterlijk de 'stichtingsdag', het belangrijkste jaarlijks terugkerende academisch ritueel. In tegenstelling tot de openingen zijn de dies van de verschillende universiteiten goed gespreid doorheen het jaar. De Vrije Universiteit Brussel en Université Libre de Bruxelles vieren hun dies, 'St.-V' of 'Sint-Verhaegen', sinds 1888 op 20 november, de werkelijke stichtingsdatum in het jaar 1834 door Pierre-Théodore Verhaegen.²² Aan de katholieke Leuvense universiteiten valt *Dies Natalis* in de buurt van Lichtmis (2 februari) omdat Maria de patrones van de universiteit is.²³ De UGent herdenkt haar stichting op de voorlaatste vrijdag van maart. Een *Dies Natalis* is dus doorgaans, maar niet altijd, de herdenking van een stichting van iets.

22 S.n. 'À la redécouverte de la Saint-Verhaegen', *Université Libre de Bruxelles*. S.d. www.ulb.ac.be/saintv/docs/La-St-V.pdf (28 januari 2016).

23 M. Derez, 'Geschiedenis van het patroonsfeest' *KULeuven*. Januari 2003. www.kuleuven.be/communicatie/congresbureau/evenementen/patroonsfeest/over.html (28 januari 2016).



De kleurrijke verzameling decanen van de UGent loopt in de stoet der togati door de Gentse binnenstad aan het begin van het academiejaar 2015–2016.

Het plechtig ceremonieel van *Dies Natalis* is tot in de puntjes vastgelegd en start met de stoet der togati. Het dragen van toga's, een recht dat is voorbehouden aan de hoogleraren, is essentieel voor de theatraliteit van de stoet. De toga's zijn zwart en naargelang de faculteit waartoe men behoort, krijgt men kleurige franjes. De Gentse stoet wandelt van de ene ingang van de Aula, via de Emiel Braunschouwen enkele huisnummers verderop, naar de hoofdpoot van de Aula. De korte afstand verhindert in feite een van de belangrijkste functies van de stoet, namelijk de manifestatie van het academische korps aan de buitenwereld. Sinds 2014 wandelt de stoet naar aanleiding van de opening van het academiejaar daarom van het rectoraat in de Sint-Pietersnieuwstraat, door de Gentse winkelstraten, naar de Aula. De volgorde en de kledij van de hoogleraren en vertegenwoordigers die in de stoet meelopen, zijn aan een strikt protocol onderworpen en kunnen variëren naargelang de gelegenheid



Vooran in de stoet der togati van de Dies Natalis 2015 rector Anne De Paepe en kunstenaar Berline De Bruyckere die kort daarna het institutioneel eredoctoraat van de UGent zal ontvangen. (foto Christophe Vander Eecken, © UGent).

van de optocht. Vooran lopen twee bodes met de scepters van de universiteit, onmiddellijk gevolgd door de rector en vicerector; daarna komen de burgemeester en de minister, gevolgd door de regeringscommissaris en hoge bestuursleden; dan de gewone hoogleraren gevolgd door de buitengewoon hoogleraren en docenten. Indien het een stoet der togati betreft ter gelegenheid van de *Dies Natalis* waar ook eredoctoraten worden uitgereikt, lopen de toekomstige eredoctorandi naast hun respectievelijke promotoren.

De stoet wordt in de Aula opgewacht door de rest van de participanten van de *Dies Natalis*: docenten of hoogleraren die niet in de stoet (willen) lopen, vertegenwoordigers van alle personeelsgeledingen en studenten en representanten van stad en staat. Na het welkom door de rector spreken de respectievelijke promotoren een laudatio uit voor de door hen voorgedragen eredoctor. Aan de UGent worden jaarlijks zes eredoctoraten uitgereikt aan personen die blij hebben gegeven van een grote verdienste in academisch onderwijs, wetenschappelijk onderzoek en maatschappelijke of wetenschappelijke dienstverlening. Ze worden afwisselend voorgedragen door de elf faculteiten. Om het andere jaar reikt de UGent bijkomend een institutioneel eredoctoraat uit, in 2015 was dat aan kunstenaar Berline De Bruyckere. De plechtigheid wordt afgesloten met een dankwoord en een feestrede van twee nieuwe eredoctores. Het kruim van de academische gemeenschap laaft zich daarna aan een receptie. Voor het overige personeel en de studenten betekent *Dies Natalis* een dag vrijaf, traditioneel voorafgegaan door een fuif in de Vooruit.

Hoewel de hele ceremonie van de *Dies Natalis* geijkt is op traditie, is het ritueel veel minder tijdloos dan wat je van een bijna 200-jarige zou verwachten. De eerste *Dies Natalis* vond pas plaats op zaterdag 17 februari 1962. De bezieler was rector Jean-Jacques Bouckaert die van 1961 tot 1969 aan het roer stond van de UGent. Het Europese universitaire landschap was bij zijn aanstelling tot rector reeds in transitie. De naoorlogse samenleving had nood aan nieuwe economische impulsen en die moesten voortvloeien vanuit een breed en toegankelijk hoger onderwijs. In België was de democratisering, of toch de massificatie van het hoger onderwijs, ingezet met de oprichting van het Nationaal Studiefonds in 1954. In tijden van de expansie van het hoger onderwijs was het cruciaal de gevestigde waarde van de UGent te benadrukken, zo begreep Bouckaert, en communicatie én communicatiemomenten waren daarvoor onontbeerlijk. Niet toevallig introduceerde de nieuwe rector behalve de *Dies natalis* ook de dienst *public relations* in 1968.²⁴

24 K. De Clerck, 'Universiteit en Public Relations', *De Brug*, 12: 2 (1968) 71–80.

Hoewel de hele ceremonie van de *Dies Natalis* geijkt is op traditie, is het ritueel veel minder tijdloos dan wat je van een bijna 200-jarige zou verwachten

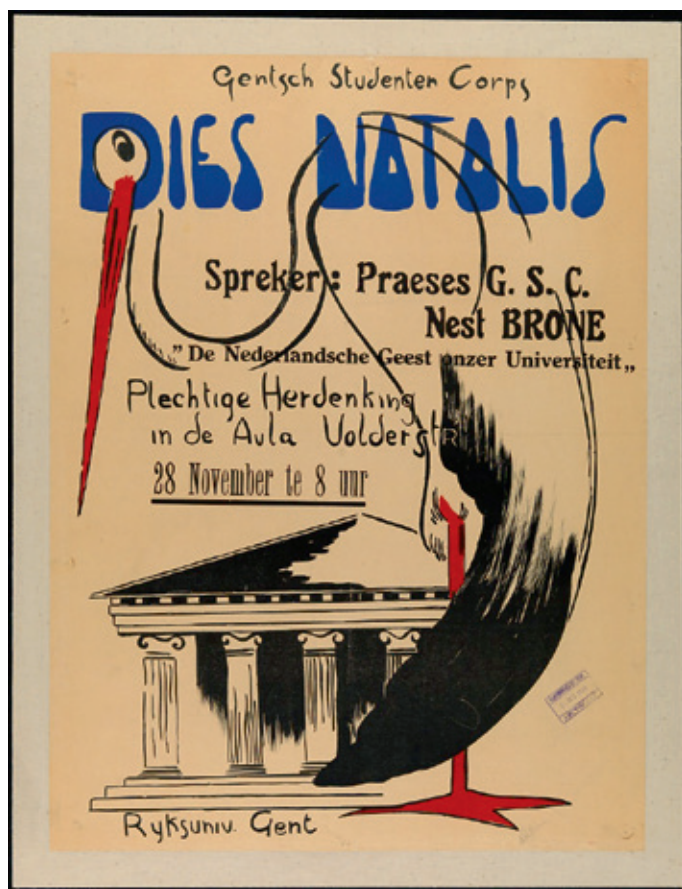
Rector Bouckaert zette de nieuwe traditie van de *Dies Natalis* maximaal in ter bevordering van de interne samenhang. Het studentenkorps was aangegroeid van circa 3000 studenten in 1952–1953 tot 4300 in 1961–62: dat was nog niet de spectaculaire verdrievoudiging die het decennium daarop zou brengen, maar de prognoses werden aan het begin van de jaren 1960 wel al gemaakt.²⁵ In 1960 had de voorganger van Bouckaert, Pieter Lambrechts, zes nieuwe universiteitsgebouwen ingehuldigd, waaronder de Blandijn en de Ledeganck, en was de totale versnippering van de faculteiten over het Gentse grondgebied een feit.²⁶ Dat de interne cohesie van de UGent onder druk kwam te staan onder invloed van de groei en fysieke verspreiding van de academische gemeenschap hoeft niet te verbazen. Het nieuwe ritueel moest daarom een belangrijke gemeenschapsvormende rol spelen. Van bij de eerste editie nam Bouckaert de studentenkoepel Gents Studenten Korps (GSK) onder de arm voor de inrichting. De studenten organiseerden aan de vooravond van *Dies Natalis* in de Aula een gewaardeerde fakkeltocht en culturele avond en de preses van het GSK kreeg tijdens de plechtige zitting het woord. In zijn eigen toespraak benadrukte Bouckaert de inspanningen die de voltallige academische gemeenschap moest nemen om het peil van de universiteit hoog te houden. Hij sprak de studenten rechtstreeks aan met de wens dat zij ten volle zouden samenwerken met de Academische overheid en de belofte dat die overheid hun problemen ter harte zou nemen. 'Zo zal een echte universitaire geest ontstaan, gegrondvest op een ruim onderling begrip en eerbied voor de mening van eenieder.'²⁷ Het generatieconflict zou net als aan de andere westerse universiteiten vijf jaar later in 1968 en 1969 alsnog en onvermijdelijk tot uitbarsting komen. Ook de stad kreeg een plaats in de *Dies Natalis* van Bouckaert. De dag werd afgesloten met een concert in de troonzaal van het stadhuis, waar het ooit allemaal begon.²⁸ Een extra feestdag voor de academische kalender, zoals reeds gebruikelijk aan de

25 F. Danniau, 'Dossier: UGent in cijfers' *UGentMemorie*. 7 maart 2016. www.UGentMemorie.be/dossiers/ugent-in-cijfers (in redactie 28 januari 2016).

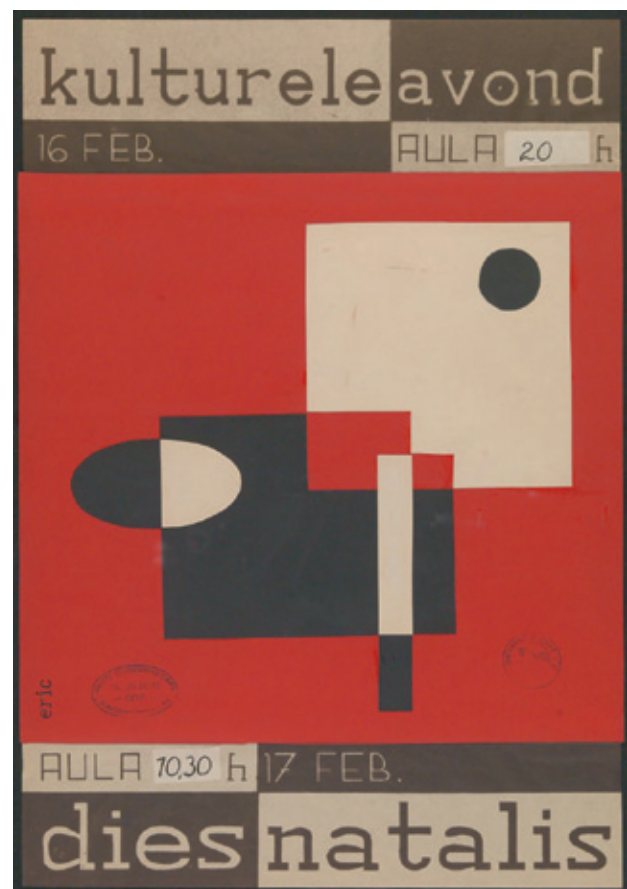
26 F. Danniau, 'Interactieve bouwgeschiedenis van de UGent' *UGentMemorie*. 6 maart 2012. <http://www.ugentmemorie.be/dossiers/interactieve-bouwgeschiedenis-van-de-ugent> (28 januari 2016).

27 J. Röpke, 'De Dies Natalis viering', *De Brug*, 6:2 (1962) 34–36.

28 Ibidem, 35.



Affiche van de laatste Dies Natalisviering van het Gentsch Studenten Corps in 1939. (Collectie Universiteitsbibliotheek, © UGent).



Affiche van de eerste officiële Dies Natalis van de UGent op 17 februari 1962. (Collectie Universiteitsbibliotheek, © UGent).

Brusselse en Leuvense universiteiten, die de openingsplechtigheid verlichtte van de uitreiking van de eredoctoraten en de cohesie van de UGent'ers versterkte, had dus alleen maar voordelen.

De eerste *Dies* had nochtans even goed dertig jaar eerder kunnen plaatsvinden. De term 'dies natalis' werd voor het eerst gebruikt door professor Jules Verschaffelt op de bijzondere bijeenkomst van de Academische Raad op 20 oktober 1931. Op de agenda stond de beslissing van minister Robert Petitjean om de plechtige openingszitting van de universiteit te annuleren. Reden was het trauma van de openingszitting het jaar voordien, de eerste van de vernederlandste universiteit op 21 oktober 1930. Die werd ontsierd door Vlaamse studenten die de Brabançonne overstemden met de Vlaamse Leeuw en het Wilhelmus. Een alternatieve tweede feestzitting op een minder beladen moment van het jaar, een zoals ook aan andere universiteiten al in voege was, leek de Academische Raad een uitstekend alternatief.²⁹ Hoewel de motie werd aangenomen, werd de Dies Natalisviering om ongekende redenen niet ingericht. Het idee werd in 1933 wel geadopteerd door het nieuw opgerichte Gents Studentencorps (GSC). Met de troebelen van de strijd om de vernederlandsing nog niet achter de rug, ambieerde het GSC alle Gentse studenten, los van hun levensbeschouwing, te verenigen. Het korps was uitgesproken Vlaamsgezind en linkte zichzelf via naam en uitgave *Aula* aan het activistische Gentsch Studenten Corps 'Hou ende Trou' (1916–1918).³⁰ Op 16 november 1933 organiseerde het GSC de eerste Dies Natalisviering in de Minardschouwburg.

29 Universiteitsarchief Gent, 2B1_010, verslag van de Academische Raad van 20 oktober 1931.

30 M. Vantongerloo, *'Pro Flandria Servanda'. Het Gentsch Studenten Corps 'HOU ende TROU' (1916–1918) en het Gentsch Studenten Corps (1933–1940) in vergelijkend perspectief* (onuitgegeven masterscriptie UGent 2015).

1816 – DIES NATALIS – 1933



Het Gentsch Studenten Corps organiseerde in 1933 de eerste Dies Natalis van de UGent als reactie op het toenmalige universiteitsbestuur. (*Aula*, 1:4 (1933) 1)

Onderwerp van de festiviteiten was de stichting door Willem I op 25 september 1816 en niet de opening op 9 oktober 1817. De toon was strijdvaardig: 'Vandaag herdenken wij academici, te zamen met het volk de stichting van onze Gentsche Alma Mater, die een weldaad en een lichtbaken moest zijn voor gansch het volk en het met onze hulp en door onzen kamp worden moet.' Het GSC had de verkiezing van rector Albert Bessemans ten nadele van de Vlaamse voorman en studentenlieveling Frans Daels duidelijk nog niet verteerd.³¹ Vier jaar, een rector en een studentengeneratie later, verhuisde de Dies Natalisviering van het GSC met de volle steun van het universiteitsbestuur naar de Aula. De gemoederen waren bedaard. Op 28 november 1939 vond de laatste vooroorlogse viering plaats. Het studentenlandschap zou zich onder invloed van de oorlog opnieuw hertekenen en een herneming van een *Dies Natalis* kwam, voor zover wij konden nagaan, tot aan het initiatief van Bouckaert niet meer op de agenda.³²

31 S.n. 'Dies Natalis 1816 1933', *Aula*, 1:4 (1933) 1-2.

32 F. Cotman, 'Dies Natalis. Een invented tradition?', *UGentMemorie*. 7 maart 2016. www.UGentMemorie.be (24 maart 2016).

Paradoxaal genoeg vond *Dies Natalis* juist tijdens het rectoraat van Bouckaert tweemaal niet plaats. Het symbolisch kapitaal van de nieuwe universitaire traditie was blijkbaar onmiddellijk groot genoeg om al in 1965 als drukkingsmiddel te worden ingezet in een dispuut met de regering omtrent een hervorming van de kandidaturen. 1965 was sowieso een dieptepunt in de relatie tussen universiteit en staat, omdat de regering, zeer tegen de zin van de UGent, overging tot de uitbreiding van het Belgische academische landschap met universitaire campusen in Antwerpen, Kortrijk, Namen en Bergen.³³ Twee jaar later werd *Dies Natalis* ook geschrapt, maar dan om vrolijker reden: in het kader van de feestelijkheden rond de 150^{ste} verjaardag van de universiteit kwam het beter uit de eredocoraten reeds in november 1967 uit te reiken. 25 jaar later werd de Dies van 1992 om dezelfde lustrumreden verschoven naar de maand november.³⁴

33 E. Langendries en A.-M. Simon-Vandermeersch, *175 jaar Universiteit Gent 1817–1992* (Gent 1992) 244–245.

34 Cotman, 'Dies Natalis'.

De gemeenschap achter het ritueel

De universiteit ontwikkelde zich van een kleine onderwijsinstelling voor de elite naar een onderzoeksmastodont in identiteitscrisis en haar verjaardagsrituelen evolueerden mee op het ritme van die verandering. De verjaardagscasussen van de UGent tonen nog maar eens aan dat een ritueel niet zo tijdloos is als de organisator, al dan niet moedwillig, laat uitschijnen. Dit inzicht vormt de sleutel om rituelen het onderwerp te maken van sociaal- en maatschappij- historisch onderzoek. De essentie van een ritueel is immers de gemeenschap die er aan participeert. Via *Dies Natalis* tracht de universiteit de samenhang van een gemeenschap-onder-druk, te stimuleren.

De verjaardagscasussen van de UGent tonen nog maar eens aan dat een ritueel niet zo tijdloos is als de organisator, al dan niet moedwillig, laat uitschijnen

Ten tweede richt een ritueel zich op de toeschouwers, op de wereld buiten de eigen gemeenschap. De UGent positioneert zich via haar lustra, *Dies Natales* en eredocoraten tegenover de stad, de staat en andere universiteiten. Wie wil weten hoe een instelling of vereniging zich verhoudt tot de buitenwereld, vindt een schat aan informatie in de organisatie en het discours van verjaardagsfeesten. De casus van de *Libri Memoriales* wijst ons erop dat het onderscheid tussen bron voor en drager van ritueel niet eenduidig is. De professorengalerij is zowel deel van het verjaardagsritueel als historische bron voor motivaties, zelfbeeld en interne verhoudingen van de universiteit. Opnieuw opent dat inzicht mogelijkheden voor de historicus.

Tot slot wijst de geschiedenis van de UGent erop dat de onderzoeksinteresse en kritische houding van de historicus participatie aan verjaardagsrituelen en festiviteiten niet hoeft uit te sluiten. Keer op keer schakelen historici zich actief in de herdenkingsrituelen van hun universiteit in, ook vandaag met het oog op UGent 1817–2017. Universiteitshistorici staan zeker niet alleen: in bedrijven, verenigingen of gemeentes maken heemkundigen en historici stevast deel uit van jubileumcomités. Verjaardagen creëren enerzijds een financieel draagvlak om het verleden te kunnen bestuderen en presenteren en anderzijds een

publiek dat ontvankelijk is voor geschiedenis. Maar in essentie participeren historici aan de festiviteiten omdat we het debat over de rol van onze instelling of vereniging in de maatschappij relevant vinden. Historische en eigentijdse inzichten over hoe een instelling of lokale gemeenschap zich intern en extern manifesteert, hoeden ons hopelijk voldoende om voor de politieke kar gespannen te worden van jubelfestiviteiten.



Rector Jean Bouckaert en hoofd van de dienst communicatie Karel De Clerck omringd door de hostessen van de UGent in de Aula in de jaren 1960. (PE24 002, collectie Universiteitsarchief, © UGent).

Beredeneerde bibliografie

Recente geschiedschrijving over de UGent werd verzameld en gepubliceerd door de vakgroep Geschiedenis en het Instituut voor Publieksgeschiedenis op www.UGentMemorie.be (2010). Je vindt er geïllustreerde en laagdrempelige artikels over personen, plaatsen en gebeurtenissen en verdiepende dossiers rond bepaalde thema's. Een spin-off van UGentMemorie is de doorzoekbare digitale professorendatabank www.UGentMemorialis.be met daarin opgenomen alle (gast)professoren die ooit doceerden aan de UGent met biografische en loopbaangegevens. Via de professorendatabank zijn alle biografische lemma's uit het *Liber Memorialis* van 1913 en 1960 en het Nationaal Biografisch Woordenboek digitaal beschikbaar.

De meest recente papieren publicatie over de geschiedenis van de UGent schreef historicus Ruben Mantels: *Een geschiedenis van universiteit en stad. 1817–1940* (Brussel 2013). De relatie tussen stad en universiteit staat in zijn boek centraal. Het Universiteitsarchief gaf tussen 1976 en 2005 44 publicaties uit in de reeks *Uit het verleden van de RUG* met telkens een andere episode, gebouw, onderzoeksgroep, enzovoort als onderwerp. Ze zijn allemaal gedigitaliseerd en vrij consulteerbaar via de bibliotheekcatalogus lib.ugent.be. Het jubileumboek voor UGent 1817–2017 met een focus op de maatschappelijke missie van de universiteit wordt momenteel voorbereid door historica, professor Gita Deneckere. Wie meer wil weten over universiteits- en wetenschapsgeschiedenis in België kan terecht in het geïllustreerde tweedelige standaardwerk *Geschiedenis van de Wetenschappen in België*, geredigeerd door Robert Halleux (Brussel 1998 en 2001), volledig digitaal beschikbaar via www.dbnl.org of in het Tijdschrift voor wetenschaps- en universiteitsgeschiedenis in België en Nederland *Studium* en haar (Nederlandstalige) voorloper *Gewina*, digitaal doorzoekbaar en te consulteren via www.gewina-studium.nl/articles. De Gentse historici Pieter Dhondt en Christophe Verbruggen redigeerden voor *Studium* een themanummer over de relatie tussen universiteitsgeschiedenis en -jubilea: *Academic culture of remembrance* (*Studium* 5, 2012).

Wie meer informatie wil over rituelen en hoe die in de negentiende eeuw werden aangewend voor staats- en groepsvorming verwijzen we naar het voornoemde standaardwerk van Eric Hobsbawm en Terence Ranger *The Invention of Tradition* (Cambridge 1983).

Biografie

Fien Danniau is licentiaat/master in de Geschiedenis. Sinds 2009 is ze als wetenschappelijk medewerker en praktijk-assistent publieksgeschiedenis verbonden aan de vakgroep Geschiedenis van de UGent en het Instituut voor Publieksgeschiedenis (www.ipg.ugent.be). Ze legt zich toe op digital history en concipieerde www.UGentMemorie.be, het virtuele geheugen van de UGent, en werkte o.a. mee aan www.familiegeschiedenis.be. Tegenwoordig bereidt ze de historische activiteiten voor van UGent 1817–2017. (fien.danniau@ugent.be @fiendanniau)



O.L.V. VAN RUST

Van rozen voor Rita tot 'Eco Joe'

Reflecties over onderzoek naar hedendaagse religieuze volkscultuur

Liesbet Depauw

In tegenstelling tot wat vaak wordt gedacht, is volksreligie niet dood. De laatste decennia zien veel processies (opnieuw) het levenslicht, zitten Sint-Antonius- en Sint-Hubertusvieringen in de lift en worden heiligen ingezet om heel eigentijdse problemen te bestrijden. Zo is de heilige Jozef de hardst werkende heilige in de immobiënssector en brengen gewijde Sint-Ritarozen hoop in eenzame dagen. Sinds de jaren 1960 is de manier waarop mensen met religie omgaan veranderd. Volgens sommigen speelt religie nauwelijks nog een rol in onze seculiere samenleving. Maar is dat wel zo? In hoeverre voelen Belgen zich nog religieus? In welke mate houden ze volksreligieuze praktijken in stand en waarom? Niet alleen onze houding ten opzichte van religie is veranderd, ook de academische wereld zat niet stil. De manier waarop vandaag onderzoek wordt gedaan naar de complexe rol die religieuze volkscultuur speelt in het alledaagse leven, lijkt in niks meer op de onderzoeken van de negentiende, begin twintigste eeuw. In wat volgt geven we een aantal aandachtspunten voor hedendaags onderzoek die ook voor lokale heemkundigen interessant kunnen zijn. Heemkundigen kunnen immers een belangrijke rol spelen in het onderzoek naar volksreligieuze praktijken van vroeger en nu.

(Volks)Religie in het dagelijks leven

Een aantal decennia geleden waren veel wetenschappers overtuigd van de zogeheten secularisatiethese. Ze namen aan dat het belang van religie in het Westen verwaarloosbaar zou worden, zowel in haar geïnstitutionaliseerde vorm als op vlak van individuele beleving. Vandaag moeten we vaststellen dat dat niet zo is. Nog steeds speelt religie een rol in allerlei maatschappelijke dynamieken en conflicten.¹ Anders dan verwacht is religie dus niet dood, alleen heeft er zich een duidelijke trendbreuk voorgedaan vanaf het einde van de jaren 1960. Van een institutionele godsdienst evolueerde het katholicisme steeds meer naar een individuele belevingsvorm, waarbij mensen rituelen en gebruiken kiezen die een antwoord lijken te bieden op hun dagdagelijkse problemen. Dat is een belangrijke nuance op de statistieken. Vooral het kerkbezoek lijkt te suggereren dat de rol van de katholieke kerk in België is uitgespeeld. Tussen 1967 en 1973 daalde het regelmatig kerkbezoek abrupt van 43 naar 32 procent.² Ook daarna bleven de kerken leeglopen. In 1999 lag het percentage Belgen dat minstens een maal per week een godsdienstige viering bijwoonde op 21 procent, in 2008 was dat percentage gezakt tot 15 procent.³ Als Belgen echter wordt gevraagd of ze zichzelf als christelijk beschouwen, antwoordt de overgrote

- 1 Zie o.a. N.T. Ammerman (red.), *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives* (Oxford 2007); R.A. Orsi, *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them* (Princeton 2005) en P. Heelas (red.), *Religion, Modernity and Postmodernity* (Oxford 1998).
- 2 K. Dobbelaere, 'Secularization, pillarization, and religious change in the Low Countries', in: T.M. Gannon (red.), *World Catholicism in Transition* (New York 1988) 80–115.
- 3 Cijfers van European Value Systems Study Group, volledig online te raadplegen via <http://www.atlasofeuropeanvalues.eu/>.

Foto links: in heel wat kapellen voeren mensen rituele handelingen uit die nauwelijks zijn gedocumenteerd. © LECA vzw

meerderheid nog steeds van wel. In 1999 was dat bijvoorbeeld nog 64 procent, iets wat de aanhangers van de secularisatiethese nooit zouden hebben verwacht. Christelijk valt daarbij niet helemaal samen met katholiek: 1,2 procent noemt zich protestants, en 15,3 procent christelijk maar niet protestants of katholiek. Dat laatste wijst wederom op een loskomen van de kerk als instituut. Bij grote levensgebeurtenissen grijpen mensen wel vaker terug naar kerkelijke rituelen: 49,2 procent van de huwelijken en 76,6 procent van de begrafenissen hebben in de kerk plaats.⁴

Hoe valt te verklaren dat mensen die nauwelijks een voet in een kerk zetten zichzelf nog steeds als christelijk bestempelen? Volgens socioloog Enzo Pace speelt identiteit daarin een belangrijke rol. Hij stelt vast dat in veel Europese landen het katholiek geloof functioneert als een soort van bewaker van de collectieve identiteit en het collectieve geheugen, zelfs wanneer die samenlevingen steeds meer multireligieus worden. In Europa leeft het romantische, nostalgische idee van vervlogen eenheid en verbondenheid gebaseerd op christelijke waarden, een eenheid die historisch gezien weinig steek houdt.⁵ Ook in België zien we een dergelijke reflex. De laatste drie decennia steeg het aantal Belgen van de tweede of derde generatie met een migratieachtergrond. Tegelijkertijd kwamen er veel nieuwkomers bij, vanuit een grote waaier aan landen. Om die veranderingen te beschrijven gebruiken steeds meer auteurs de term 'superdiversiteit'. In een halve eeuw tijd evolueerde België van een relatief homogene samenleving met een klein aantal mensen met een migratieachtergrond, naar een bijzonder cultureel-diverse samenleving. Het resultaat is een groeiende pluriformiteit in de achtergronden van migranten op etnisch, taalkundig, cultureel, economisch en religieus vlak.⁶ In het licht van die superdiversiteit en de spanningen die dat met zich meebrengt, komt het argument 'België is een katholiek land' vaak naar boven. In die zin is het catholicisme in België naast een religie ook een cultureel referentiepunt. In de publieke ruimte, in het dagelijkse leven en in onze feestcultuur zijn ontelbaar veel katholieke referenties te vinden. Het catholicisme vormt een vaag kader voor het dagelijkse leven dat nog steeds door een grote groep mensen als betekenisvol wordt ervaren, los van het dwingend normatieve karakter van de katholieke leer.⁷

Op lokaal vlak tenslotte kan de heropleving van bepaalde volksreligieuze gebruiken deels verklaard worden door een nood aan regionale profilering en een versterking van de sociale cohesie

Identiteiten zijn geen vaststaande constructen, ze vormen zich naargelang de context en het kader van waaruit men kijkt. In die zin is het interessant om te zien hoe het catholicisme aan de ene kant een rol speelt in de nationale identiteit, maar tegelijkertijd ook ingezet wordt om de regionale verschillen binnen België in de verf te zetten. In communautaire kwesties bijvoorbeeld is het catholicisme eerder een verdelende dan een verbindende factor: katholiek Vlaanderen wordt er uitgespeeld tegenover socialistisch Wallonië. Op lokaal vlak tenslotte kan de heropleving van bepaalde volksreligieuze gebruiken deels

4 K. Dobbelaere en L. Voyé, 'Religie en kerkbetrokkenheid: ambivalentie en vervreemding', in: K. Dobbelaere e.a. (reds.), *Verloren Zekerheid* (Tielt 2000) 117–152.

5 E. Pace, 'Religion as Communication: The Changing Shape of Catholicism in Europe', in: A.T. Ammerman (red.) *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives* (Oxford 2007) 37–50.

6 Voor meer informatie over het concept superdiversiteit zie D. Geldof, 'Superdiversiteit als de realiteit van de 21^{ste} eeuw', *Oikos*, 67: 4 (2013) 5–15.

7 J.E. Chartier, F. Moens en S. Nahon, 'Appropriation des pratiques religieuses: le cas des rituels catholique dans une ville belge', *Social Compass*, 48:4 (2001) 491–503.

verklaard worden door een nood aan regionale profilering en een versterking van de sociale cohesie.⁸

Religieuze volkscultuur

Zonet schetsten we hoe de individuele beleving van geloof steeds meer op de voorgrond is gekomen, ten nadele van de officiële kerkelijke instanties. Dat betekent niet dat mensen er vroeger geen buitenkerkelijke religieuze praktijken op nahielden. Integendeel. Tal van historische studies tonen aan hoe er tijdens de hoogdagen van het katholicisme in Europa een bloeiend religieus leven bestond buiten de muren van de impressionante kathedralen. Alleen is de manier waarop mensen zich verhouden tot de officiële leer veel complexer geworden. Steeds meer mensen distantiëren zich van een bepaalde religieuze traditie: 'Ik ben katholiek, maar...'; 'Ik ben niet religieus, maar ik ben wel spiritueel...'; 'Ik ben toevallig joods...'. Dat expliciet afstand nemen van een traditionele religie is nieuw, net als het 'shoppen' van rituelen en gebruiken.⁹ Mensen gaan niet meer voor een religieus totaalpakket. Los van religieuze voorschriften kiezen steeds meer mensen om enkel die rituelen uit te voeren die ze zinvol vinden. Die keuze is niet stabiel en beperkt zich niet noodzakelijk tot de eigen religie. De stijgende populariteit van de kabbala bij niet-joden is daar een mooi voorbeeld van. Onder impuls van Madonna en een hele rij Hollywoodsterren, omarmden veel mensen tijdens de jaren 1990 elementen uit deze joodse mystieke leer, zonder zich te verdiepen in de complexiteit ervan. Veel mensen droegen rode armbandjes om de linker pols om kwade machten te weren. Madonna zelf beschreef zich niet als jood, maar als 'Israëliet', om na enkele jaren de kabbala volledig af te zweren en zich een nieuwe identiteit aan te meten.¹⁰

In die context wordt het begrip religieuze volkscultuur brandend actueel. Religieuze volkscultuur is een synoniem voor meer ingeburgerde begrippen als volksvroomheid en bijgeloof. In wetenschappelijke kringen wordt echter steeds vaker gekozen om enkel te werken met de term religieuze volkscultuur, vanwege de neutralere lading. Zowel volksvroomheid en bijgeloof kunnen immers enkel verklaard worden in verhouding tot een 'officieel, kerkelijk geloof' dat als norm geldt. Ten opzichte van dat officiële geloof heeft de term bijgeloof een negatieve bijklank: het hoort 'bij' iets anders. Het is een overdreven, verkeerd of vals begrepen gelovige overtuiging of handeling. Volksdevotie of -vroomheid heeft dan weer een positieve connotatie: het verwijst naar handelingen die gebeuren vanuit een 'diepe godsdienstzin'. Zeker door onderzoekers uit de rooms-katholieke traditie is die term gereserveerd geraakt voor uitingen van volksreligiositeit die in overeenstemming zijn met het kerkelijk geloof. Dat maakt een neutrale benadering van volksreligieuze fenomenen moeilijk. Vandaar dat de Nederlandse etnoloog Peter Nissen begin eenentwintigste eeuw een pleidooi hield om voortaan de term religieuze volkscultuur te hanteren. Daarmee bedoelt hij: 'het geheel van collectieve opvattingen en voorstellingen en daaruit voortvloeiende handelingen en uitdrukkingsvormen die verband houden met de perceptie van het sacrale of numineuze dimensie van de werkelijkheid.'¹¹

De vooropgestelde definitie laat in het midden wat de verhouding is tussen het officiële christendom en de manier waarop mensen die toepassen in hun dagelijkse leven. De scheidingslijn tussen beide is immers bijzonder moeilijk te trekken, temeer omdat er grote regionale verschillen bestaan in de manier waarop de kerk omging met volksreligieuze praktijken. Zo zijn er duidelijke verschillen tussen de Noordelijke Nederlanden en Vlaanderen. In Nederland groeide het verzet tegen volksreligie vanaf de tweede helft van de zestiende eeuw. Kerkelijke en burgerlijke elites distantiëerden zich steeds nadrukkelijker



Hedendaags onderzoek focust vooral op de rol die volksreligie speelt binnen het dagelijks leven. Huisaltaren zijn daar een mooi voorbeeld van.
© LECA vzw

- 8 Voor een meer uitvoerige uiteenzetting over identiteitsformatie en regionalisme zie L. Cornips en I. Stengs, 'Regionale identiteit: lokale beleving van wie we zijn', *Idee*, 31:5 (2010) 10.
- 9 P.L. Berger, 'Foreword', in: N.T. Ammerman (red.), *Everyday Religion* (Oxford 2007) v-viii.
- 10 Voor een boeiend inzicht over de manier waarop de kabbala vandaag de dag wordt beleefd zie B. Huss, M. Pasi en K. Stuckrad, *Kabbalah and Modernity* (Leiden 2010).
- 11 P. Nissen, 'Percepties van sacraliteit', in: T. Dekker, H. Roodenburg en G. Rooijackers (reds.), *Volkscultuur, Een inleiding in de Nederlandse etnologie* (Nijmegen 2000) 231–281. De relevante pagina's over de definiëring van religieuze volkscultuur lopen van p. 126–237, citaat op p. 237.

van de 'cultuur van het volk' en zetten een 'beschavingsoffensief' in. Het spanningsveld tussen het officiële christendom en de religieuze cultuur verscherpte. Tot diep in de middeleeuwen was er van een dergelijk spanningsveld nauwelijks iets te merken: er bestond een hoge tolerantie ten opzichte van allerlei onofficiële elementen in de religieuze praktijk.¹² In Vlaanderen bleef die tolerantie veel langer gehandhaafd, zeker op het platteland. Dat komt doordat lokale geestelijken een vrij grote autonomie hadden tijdens de achttiende en negentiende eeuw. Hoe er in een bepaalde plaats met volksreligie werd omgesprongen, was voor een groot deel afhankelijk van de persoonlijke overtuigingen van de plaatselijke clerus. Op het Vlaamse platteland trokken de lokale geestelijken vaak de kaart van de lokale gebruiken en tradities, tegen de richtlijnen van de bisschop in. De Vlaamse kerk probeerde de volksgebruiken wel te kanaliseren, maar roeide ze niet uit. Dat zou ze trouwens niet gekund hebben. Met uitzondering van een aantal korte periodes (zoals het bewind van Jozef II of het begin van de negentiende eeuw) stelde de clerus zich welwillend op ten opzichte van de vele volksreligieuze gebruiken. De scheidingslijn tussen het elitaire normatieve geloof van de clerus en de volkse gebruiken van de leken is hier dus minder strak te trekken.¹³

12 G. Roojakkers, 'Ten geleide. Van volksgeloof naar religieuze volkscultuur', in: G. Roojakkers en T. Van der Zee (reds.), *Religieuze volkscultuur, De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk* (Nijmegen 1986) 7–15.

13 J. Art, 'Clerus en volksreligie in Vlaanderen sinds de nieuwste tijd: ne peius adveniat', in: G. Roojakkers en T. Van der Zee (reds.), *Religieuze volkscultuur, De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk* (Nijmegen 1986) 99–118.



De Lourdesgrot van Oostakker blijft een populair bedevaartsoord. © Stefan Tavernier

Mensen hebben vaak het gevoel dat veel rituelen en gebruiken verdwenen zijn. In zekere zin is dat ook zo. Eind jaren 1960 stierven veel processies, bedevaarten, zegeningen en gebruiken rond heiligen een stille dood. In grote mate was de kerk daar zelf verantwoordelijk voor. In een poging meer aansluiting te vinden met de moderne maatschappij voerde de kerk drastische veranderingen door met Vaticanum II (1962–1965). Het Latijn werd vervangen door de moedertaal, de pracht en praal van rituelen werd teruggeschroefd en de hemel werd gerationaliseerd. Soberheid werd de nieuwe norm. Volksreligie werd getolereerd in die mate waarin ze overeenstemde met de kerkelijke normen en wetten. Sommige processies werden afgeschaft wegens hun heidense oorsprong, andere doofden langzaam uit. Veel priesters stimuleerden niet langer het organiseren van processies of ontdeden ze van barokke elementen zoals historische kostuums, praalwagens of de uitbeelding van tafereelen. Door de luister weg te nemen taande de publieke interesse nog verder. Ook andere trends hadden een invloed. De spectaculaire doorbraken in de (dier)geneeskunde en wetenschap

bijvoorbeeld zorgden voor een afname van de heiligenverering.¹⁴ Toch betekende Vaticanum II niet de doodsteek voor volksreligieuze praktijken. Net door die deinstitutionalisering en het 'bricoleren' van een eigen religieus parcours zien we vanaf de jaren 1980 een soort van 'revival': mensen roepen processies nieuw leven in, het aantal dieren-, voertuigen- en speelgoedwijdingen stijgt, sommige heiligen winnen aan populariteit en de Mariale verering blijft hoogtij vieren. Opmerkelijk daarbij is dat de norm van soberheid niet wordt gevolgd. De hedendaagse volksreligie speelt grotendeels in op een hang naar theater, schoonheid, emotie en identiteit.

De hedendaagse volksreligie speelt grotendeels in op een hang naar theater, schoonheid, emotie en identiteit

Religieuze volkscultuur: uitdagingen voor onderzoek

AANDACHT VOOR DIVERSITEIT EN DYNAMIEK

Vanaf de achttiende eeuw kregen geleerden steeds meer interesse in de geschiedenis van het dagelijkse leven. Er ontwikkelde zich een soort van 'volkskundige blik' die alledaagse handelingen registreerde. Een groot deel van de aandacht ging naar volksreligieuze handelingen. Veel van die auteurs stelden gebruiken voor als onveranderlijk: ze werden 'al eeuwenlang' op dezelfde manier uitgevoerd. Er werd volop gezocht naar verklaringen en diepere betekenislagen zonder de mensen die de handelingen stelden te bevragen. De interpretaties van de onderzoekers verschilden vaak met de beleefde werkelijkheid, zo blijkt uit onderzoek.¹⁵ Toch zijn die bronnen interessant: ontgaan van hun suggestieve karakter beschrijven ze vaak heel precies hoe bepaalde rituelen op een bepaalde plaats, op een bepaald tijdstip werden uitgevoerd. In hedendaags onderzoek wordt evenwel steeds vaker gewezen op de dynamiek van rituelen. De manier waarop mensen rituelen uitvoeren, verschilt: mensen voeren handelingen nooit 'perfect' uit, ze passen ze aan, eigenen ze toe en geven er een eigen invulling aan die beter bij hun noden past. Daardoor zijn volksreligieuze gebruiken ook dynamisch: onder invloed van historische dynamieken veranderen ze op vlak van uiterlijke kenmerken, betekenis of functie.

Zoals theoloog Hans Geybels terecht opmerkt, is de tijd van de eindeloze opsommingen van onveranderlijke volksreligieuze gebruiken voorbij. Algemeen wordt aanvaard dat rituelen niet bewegingloos of uniform zijn: ze variëren naargelang tijd en ruimte.¹⁶ Een mooi voorbeeld daarvan vinden we in de gewoonte om voedingswaren te offeren aan de zusters clarissen in de hoop op goed weer. Uit een rondvraag van het tijdschrift *Volkskunde* blijkt dat in de jaren 1950 heel wat mensen negen dagen voor een belangrijke dag, eieren naar de arme klaren brachten. De zusters bidden dan een noeven om goed weer af te smeken. Garanties gaven de zusters niet. Een aantal Nederlandse lezers meldde een soortgelijk gebruik in Venlo en Megem. Alleen offerden mensen daar worst in plaats van eieren. De clarissen – die van oorsprong vegetariërs zijn – deelden de worsten uit aan de armen. In 2015 vragen diezelfde clarissen van Megem om het Vlaamse gebruik over te nemen: ze willen niet langer dat de mensen worst brengen. Ze vragen fruit, kaas en eieren. De aangebrachte reden is dat de

14 Zie K. Dobbelaere en L. Voyé, 'From Pillar to Postmodernity: The Changing Situation of Religion in Belgium', *Sociological Analysis*, 51: Special Presidential Issue (1990) 1–13 en N. Roelants, *Voetsporen van devotie. processies in Vlaams-Brabant* (Leuven 2008).

15 Zie o.a. G. Rooijackers, 'Vieren en markeren, feest en ritueel', in T. Dekker, H. Roodenburg en G. Rooijackers (reds.), *Volkscultuur, Een inleiding in de Nederlandse etnologie* (Nijmegen 2000) 217–230.

16 H. Geybels, *Alledaags geloof. Christelijke religieuze volkscultuur in Vlaanderen* (Leuven 2015) 9–29.

zusters, na een tijd weer vlees te hebben gegeten, voluit voor het vegetarisme gaan. Vooral de milieuvervuiling die met vleesproductie gepaard gaat, baart hen zorgen. Van het uitdelen van de voedingswaren aan de armen is geen sprake meer.¹⁷ Niet alleen de uiterlijke kenmerken (van worst naar eieren), ook de functie (van armengift tot eigen consumptie) veranderde door de jaren heen, tegen de achtergrond van een groeiend klimaatbewustzijn. Het voorbeeld toont tevens een vorm van autonomie aan van de verschillende kloostergemeenschappen. Hoewel de meeste clarissen vegetarisch leven, kunnen ze zelf beslissen hoe ze de gelofte van soberheid invullen.

Ook de manier waarop en de redenen waarvoor heiligen worden aanroepen, zijn aan verandering onderhevig. Zo is de heilige Jozef de laatste decennia een rijzende ster in de immobiliënsector. Mensen begraven Sint-Jozefbeeldjes in de tuin om het huis sneller te doen verkopen. Het beeld wordt met het hoofd eerst begraven met het gezicht richting voordeur. Voor zover gedocumenteerd dook het gebruik voor het eerst op in de Verenigde Staten in 1979, om vanaf 1990 echt door te breken. Mensen halen Sint-Jozefbeelden in religieuze winkels, maar kopen ze net zo goed online of via hun makelaar. Die bieden kant-en-klare pakketten aan met beeld én handleiding. De meeste zijn van plastic, maar voor milieubewuste huizenverkopers is er 'Eco Joe', gemaakt uit klei. In 2008 stortte de Nederlandse huizenmarkt in. In de nasleep van die crisis steeg de vraag naar Jozefbeeldjes. Tot grote verwondering van de clerus en de 'vrienden van Sint-Jozef' vond het gebruik ingang in Nederlands-Limburg. Schoorvoetend stelde deze laatste groep van vrijwilligers een nieuwe noeven op om de verkoop van een huis te versnellen.¹⁸ Ook in Vlaanderen stijgt de verkoop van het aantal Jozefbeelden, al is het gebruik hier minder gekend. Tot nu toe ontbreekt onderzoek naar de omvang van het fenomeen en de beweegredenen van de mensen die eraan meedoen.

AANDACHT VOOR BETEKENISGEVING EN INDIVIDUELE BELEVING

Vanuit de godsdienstsociologie en antropologie wordt sinds de jaren 1970 steeds uitdrukkelijker onderzoek gedaan naar de motieven van mensen om bepaalde volksreligieuze handelingen te stellen. Speelt geloof altijd mee? En zo ja, is dat de enige reden waarom mensen doen wat ze doen? Lopen ze bijvoorbeeld mee in processies om iets af te smeken van een heilige of om bij de groep te horen? Branden ze kaarsen omdat hen dat is aangeleerd en ze zich zo verbonden voelen met het verleden? Of verwachten ze een tegenprestatie van God? Uit studies blijkt dat religie zelden de enige reden is waarom mensen volksreligieuze handelingen stellen. Vaak spelen andere redenen een rol zoals de nood aan houvast, een hang naar het verleden of een manier om zich verbonden te voelen met een plaats, een groep, een tijd. Een mooi voorbeeld daarvan vinden we in het Augustijnenklooster in Gent, waar jaarlijks Sint-Ritadagen worden georganiseerd rond 22 mei. Vier dagen lang staat het klooster in het teken van de patrones van de hopeloze gevallen. In totaal worden er acht eucharistievieringen georganiseerd in de kloosterkerk, die telkens afgeladen vol zit. Centraal staat de wijding van de rozen die mensen kopen om zichzelf of iemand anders geluk, een betere gezondheid of meer voorspoed te wensen. De rozen worden verkocht in de lange kloostergangen die voor de gelegenheid zijn omgebouwd tot een Sint-Ritamarkt. Alle rozen zijn op voorhand gewijd, maar tijdens de eucharistieviering kan wie dat wil naar voren komen om de bloemen (nogmaals) te laten wijden. Op zich heeft die tweede wijding geen directe religieuze functie: je kan iets niet tweemaal wijden. De wijding speelt echter in op de emotie, op de nood aan rituele troost en de verbondenheid die de deelnemers op dat moment voelen. Die boodschap van verbondenheid wordt doorgetrokken in de rest van de activiteiten: in de kloostergangen zijn verkoop-

17 Zie M.D.M., 'Eieren offeren om goed weder te bekomen', *Volkskunde*, 52:1 (1951) 30; P. Janssens, 'Eieren voor Sinte Clara en een Goeden-Vrijdag-Ei', *Volkskunde*, 52:2 (1951) 85–86; M. Van Coppenolle, zonder titel, *Volkskunde*, 52:2 (1951) 86–88; D. De Kok, 'Eieren en worst offeren om goed weer te verkrijgen', *Volkskunde*, 52:2 (1951) 88–89; P.L.J.M.A. Müller, zonder titel, *Volkskunde*, 52:2 (1951) 89; E. Maas (24 juli 2015), 'Clarissen blij met keuze voor vegetarisme', online artikel van Franciscanen.nl geraadpleegd op <http://www.franciscanen.nl/nieuws/vrede-en-alle-goeds/672910078/clarissen-blij-met-keuze-voor-vegetarisme>.

18 <http://www.sint-jozef.nl/tekst%20verkoop%20huis.htm>



De Ritadagen in het Gentse Augustijnenklooster spelen in op de vereenzaming en individualisering van de maatschappij. © LECA vzw

standen van Sint-Ritadevotionalia, gewijde rozen, voorwerpen ten bate van missionarisch werk en rijen lange tafels waar de deelnemers iets kunnen nuttigen. De tafels zijn zo opgesteld dat mensen die elkaar niet kennen makkelijk met elkaar aan de praat raken, geholpen door de paters die constant mensen aan elkaar voorstellen. In die zin spelen de paters met hun Ritadagen in op de vereenzaming en individualisering van de maatschappij.

De complexe functies van religie in het alledaagse leven van gewone mensen en de verschillende manieren waarop die religie de identiteit van mensen mee bepaalt, is een belangrijk onderzoeks- onderwerp geworden

De complexe functies van religie in het alledaagse leven van gewone mensen en de verschillende manieren waarop die religie de identiteit van mensen mee bepaalt, is een belangrijk onderzoeksonderwerp geworden.¹⁹ Zo'n onderzoek hoeft niet groot te zijn. Eind 2015 werd in een verkennende studie aan 57 zelfverklaarde liefhebbers van kerststallen gevraagd waarom ze het belangrijk vonden om de traditie verder te zetten. Ongeveer 38 procent van hen haalde religieuze redenen aan. De kerststal was een manier om het kerstverhaal expliciet te maken en Kerstmis te tonen als een van de belangrijkste katholieke feesten van het jaar. Een deelnemer verwoordde het als volgt:

'Momenteel worden vele christelijke tradities doodgezwegen, zelfs tegengewerkt in de media en het openbare leven. Kerstmis is de mooiste christelijke traditie die onze kinderen terug moeten leren

19 Ammerman, *Everyday Religion*, 3–18.

*kennen, en vooral het ontstaan en de geschiedenis van Kerstmis moet meer doorgegeven worden. Nu is Kerstmis te commercieel en niemand weet nog de achtergrond van deze traditie.'*²⁰

Minstens even belangrijk waren de sociale motieven (36 procent). Een kerststal zetten was vooral een familiegebeuren. Veel mensen beschreven hoe ze samen met de kinderen of kleinkinderen de figuren in de stal zetten. Buitenkerststallen waren dan weer goed voor het versterken van lokale identiteiten en het aanhalen van vriendschapsbanden in wijken, gemeenten tot zelfs regio's. Ook het voortzetten van een volksculturele erfenis speelde een rol. 14 mensen (26 procent) wezen op het belang van traditie, van het voortzetten van oude gebruiken en het behouden van de 'eigen' volkscultuur. Dat laatste is kenmerkend: heel wat mensen haalden impliciet of expliciet het verlies van eigenheid aan en de druk van de multiculturele samenleving. Zo stelde iemand letterlijk:

*'Het is een 'eigen' traditie, het is Vlaams en met de vele buitenlandse culturen tegenwoordig mag en moet onze traditie om een stalletje te plaatsen in de kersttijd niet verloren gaan. Wij zijn christenen en willen onze eigen waarden en tradities behouden en doorgeven aan de generatie die na ons komt. De kerststal is meer dan het oproepen van een sfeer. Het gaat ook over ons geloof, onze manier van zijn.'*²¹

Deze kleine exploratieve studie wijst in de richting van bevindingen in verband met de rol van tradities in onze huidige samenleving. Meermaals werd aangetoond dat in tijden van grote verandering – zoals de hierboven beschreven superdiversiteit – het bewustzijn rond traditie groeit. Traditie wordt dan gezien als die dingen uit onze cultuur die, in tijden van verandering, overgedragen en bewaard moeten worden en niet verloren mogen gaan. Het zetten van een kerststal wordt op die manier niet enkel een uiting van een geloofsovertuiging, maar ook een poging om binnen een geglobaliseerde samenleving een houvast te vinden en bruggen te slaan naar een verloren gewaand verleden. Deze casus illustreert bovendien dat de redenen om volksreligieuze rituelen in stand te houden verre van eenduidig zijn. Geloof alleen is geen afdoende verklaring. Dat bleek temeer uit de vraag of mensen die een kerststal zetten, christelijk moesten zijn. Meer dan 85 procent vond van niet.²²

AANDACHT VOOR DE REIKWIJDTE EN LEEFBAARHEID VAN EEN FENOMEEN

Tot ver in de twintigste eeuw hielden volkskundigen zich bezig met het opstellen van kaarten. Aan de hand van volkskundige vragenlijsten gingen ze bijvoorbeeld na welke beschermheiligen waar op welke manier werden vereerd. Een duidelijke voorbeeld hiervan is de databank van het Nederlandse Meertens Instituut over de verering van beschermheiligen in Nederland en Vlaanderen.²³ De databank bevat een schat aan informatie, maar hedendaagse onderzoekers stoten vaak op de grenzen van de vragenlijsten die in de jaren 1960 werden opgesteld. Nergens wordt gevraagd naar de personen die de rituelen organiseren of eraan deelnemen. De mensen achter de tradities, ook wel traditiedragers genoemd, blijven volledig buiten beeld. In het kader van de trends die hierboven werden geschetst, is dat jammer. Toch heeft inventariseren nut, ook voor meer socio-logisch of antropologisch gedreven onderzoek. Een inventaris kan belangrijke informatie bieden over de omvang, gedragenheid, levensvatbaarheid en diversiteit van gebruiken en opvattingen. Het is bovendien een cruciale eerste stap in het vinden van mensen die een bepaald gebruik in stand houden. Dat laatste wordt bijzonder relevant in het licht van Unesco's Conventie voor de Borging van het Immaterieel Cultureel Erfgoed. Sinds deze Conventie wordt er wereldwijd meer aandacht geschonken aan niet-tastbare vormen van erfgoed

20 Citaat uit de enquête afgenomen op de ontmoetingsdag rond kerststalcultuur op 24 oktober 2015.

21 Ibidem.



Eind 2015 beraadden een 60-tal liefhebbers zich over de toekomst van de kerststal. © LECA vzw

22 Het rapport van deze bevraging zal begin maart 2016 beschikbaar zijn via info@leca.vzw.be. De ontmoetingsdag rond kerststalcultuur werd op 24 oktober 2015 georganiseerd door de Federatie van Vlaamse Kerststallenvrienden, LECA vzw en het CRKC.

23 <http://www.meertens.knaw.nl/beschermheiligen>

zoals verhalen, rituelen, gewoonten of gebruiken. Het overdragen van kennis, technieken, waarden en betekenissen staat daarbij hoog op de agenda. In de geest van de conventie worden hele trajecten opgestart om mensen te helpen bij het doorgeven van hun gebruiken. Het identificeren van traditiedragers is een van de grote uitdagingen van de conventie. Pas wanneer je weet wie wat wil doorgeven, kan je een betekenisvol ondersteunend beleid voeren. Een inventaris is daarom niet alleen nuttig voor onderzoek, maar kan ook helpen om bepaalde gebruiken meer toekomstkansen te geven. Een van de voortrekkers van het Unesco-beleid rond immaterieel erfgoed, de Braziliaanse dr. Maria Cecilia Londres Fonseca, verwoordde het als volgt:

*'Nogmaals, ik geloof dat inventariseren heel belangrijk is, omdat een inventaris je toelaat om de mensen die goede contacten vormen, op het spoor te komen: wie zijn de woordvoerders, wie zijn de natuurlijke leiders; dat kan enkel aan de hand van een inventaris. Als er geen inventaris is, vind ik dat het heel moeilijk is om te werken met immaterieel cultureel erfgoed. Ik weet niet of een antropologische studie voldoende is.'*²⁴

Een mooi voorbeeld van waar een dergelijke inventaris kan toe leiden, vinden we bij het traject rond processies in Vlaanderen: 'Op Handen Gedragen'. Drie erfgoedinstellingen werken sinds 2013 samen aan het inventariseren, documenteren én versterken van het processie-erfgoed in Vlaanderen. In een eerste fase werd een lijst aangelegd van alle gekende organisatoren van processies. De lijst was grotendeels gebaseerd op bestaande initiatieven zoals de inventarisatie van Mariale processies uit 2009 en LECA's online databank voor feestorganisatoren. De lijst werd gebruikt om processie-organisatoren uit te nodigen om samen over de toekomst na te denken. Meer dan 300 organisatoren namen deel aan een van de vier contactdagen met workshops omtrent communicatie, archivering, het betrekken van jongeren en andere vormen van erfgoedzorg. Tegelijkertijd werd de omgekeerde beweging gemaakt: via een online invulformulier kunnen mensen de processies die ze kennen en de mensen die ze organiseren registreren. De gegevens worden opgenomen in de bestaande databank ODIS, zodat de gegevens vergelijkbaar worden met andere bronnen en op termijn de evolutie van gebruiken kan worden geschetst. ODIS wordt zowel door academici als door erfgoedwerkers gebruikt en slaat zo de brug tussen twee werelden.²⁵

DE VALKUIL VAN POPULAIRE OORSPRONGSVERKLARINGEN

Veel negentiende-eeuwse volkskundigen zochten in de volksreligie sporen van een heidens verleden, zij het van Romeinse, Germaanse of Keltische oorsprong. Veelal heerste het romantische idee dat op het platteland de moderne invloeden van de stad nog niet waren doorgedrongen en dat je daar sporen van een oergodsdienst terugvond. De heidense gebruiken zouden er voortleven onder een dun laagje katholicisme. In de negentiende eeuw lag men nog niet wakker van betrouwbaar bronnenmateriaal. Volkskundigen zochten in de mythologie vlijtig naar analogieën om op het eerste zicht vreemde volksgebruiken te verklaren. Voor wetenschappers wordt dat gebrek aan bewijsmateriaal gaaudeweg steeds problematischer. Temeer omdat de publieke opinie steeds uitdrukkelijker overtuigd wordt van de 'Germaanse' erfenis.²⁶ Sommige stellingen zijn zo algemeen aanvaard dat ze bijzonder moeilijk te deconstrueren zijn. Het gebrek aan bronnenmateriaal is hier een tweesnijdend zwaard: doordat er geen bronnen zijn, kan je ook niet ontkrachten wat algemeen wordt aanvaard.

24 Geciteerd in M. Jacobs, 'Geflankeerde middelen. Inventarissen maken van immaterieel cultureel erfgoed, waarborgen en de Unescoconventie van 2003', *faro | tijdschrift over cultureel erfgoed*, 4.1 (2011) 55–70. Citaat op p. 65, eigen vertaling.

25 Het traject 'Op Handen Gedragen' is een samenwerkingsakkoord tussen LECA vzw, CRKC en Kadoc. De drie erfgoedinstellingen staan respectievelijk in voor ondersteuning van immateriële aspecten, materiële aspecten en documentaire aspecten van het processie-erfgoed. <http://crkc.be/op-handen-gedragen-erfgoedtraject-processies-en-omvangend-vlaanderen>.

26 Zie o.a. J. Helsloot, 'De kleine Olympus. Ter Inleiding', in: E. Doelman en J. Helsloot (reds.), *De kleine Olympus. Over enkele figuren uit de alledaagse mythologie* (Amsterdam 2008) 5–33; Nissen, *Percepties van sacraliteit*, 233–241.

Toch dringt een meer genuanceerde blik zich op, gebaseerd op gedegen historisch onderzoek. Dat dat kan, bewijst het onderzoek van de Nederlandse etnoloog Peter Jan Margry. Hij sluit niet uit dat bepaalde christelijke gebruiken voorchristelijke wortels hebben, alleen stelt hij de naïeve eenduidige relatie tussen 'het heidendom' en 'het christendom' in vraag. Zo pleit Peter Jan Margry voor een deconstructie van dergelijke wijd verspreide aannames om een nieuw beeld te schetsen, gebaseerd op historisch onderzoek. Onder leiding van Margry werkten meer dan 100 onderzoekers begin jaren 1990 aan een historisch onderzoek naar bedevaartsplaatsen in Nederland. Van christelijke bedevaartsplaatsen wordt immers nogal snel beweerd dat ze de gekerstende vorm zijn van cultusplaatsen van de Romeinen of Germanen. Denk maar aan kruispunten, heilige bomen of waterbronnen. Historische, etnologische en archeologische bronnen werden zo goed mogelijk geïnterpreteerd om te kijken wat er over de vroegste vormen van verering kon worden vastgesteld. Er werd geen enkele concrete aanwijzing gevonden van een directe overzetting van een voorchristelijke cultus naar een christelijke cultus of heiligdom. Daarmee beweert Margry niet dat er geen beïnvloeding is geweest. Wel dat het assimilatieproces complexer is dan wat doorgaans wordt aangenomen en daardoor ook bijzonder moeilijk wetenschappelijk te staven valt.²⁷

Aandacht hebben voor de manier waarop vrouwen aan rituelen en praktijken participeren die buiten het veld liggen van wat doorgaans wordt beschouwd als de 'officiële' institutionele religieuze sfeer, kan een aanvulling of zelfs correctie bieden op de bestaande studies

AANDACHT VOOR GENDER

Als laatste aandachtspunt willen we de genderproblematiek aanhalen. Vanuit de genderstudies komt een pleidooi om meer kwalitatief empirisch onderzoek te verrichten naar de alledaagse religieuze praktijken en ervaringen van 'gewone' vrouwen. Aandacht hebben voor de manier waarop vrouwen aan rituelen en praktijken participeren die buiten het veld liggen van wat doorgaans wordt beschouwd als de 'officiële' institutionele religieuze sfeer, kan een aanvulling of zelfs correctie bieden op de bestaande studies.²⁸ In verhouding is er heel weinig aandacht geweest voor de manier waarop vrouwen religie beleven, ondanks de zogenaamde 'feminisering van religie'. Wetenschappers situeren die trend doorgaans in de negentiende eeuw en bedoelen er twee verschillende dingen mee. In de eerste plaats wijst het begrip op de wildgroei aan vrouwelijke orden en genootschappen en de uitbreiding van hun activiteiten-terrein. Ook zouden de gelovigen in die negentiende eeuw 'vervrouwelijkt' zijn: meer vrouwen dan mannen gingen naar de mis, gingen te biecht of trokken op pelgrimstocht. Daarnaast berustte het vrijwilligerswerk van de kerk voornamelijk bij vrouwen. Met feminisering van religie wordt echter ook iets anders bedoeld, namelijk de vervrouwelijking van God. Van een rationele theologie binnen het

27 P.J. Margry, 'De 'Germaanse erfenis': een deconstructie van 'inheemse' mythologieën over de invloed van de voor-christelijke religieuze cultuur op de christelijke', in: M. De Bruijn e.a. (reds.), *Inheemse erfenis. Continuïteit en discontinuïteit in de geschiedenis* (Utrecht 2003) 24–40

28 C. Longman, 'De marginalisering van 'religie' binnen genderstudies. Een pleidooi voor een intersociale benadering van de sociale wetenschappen', *Tijdschrift voor sociologie*, 24:2-3 (2003) 261–279, daar 266.

Tridentijnse tijdperk zet zich geleidelijk aan een evolutie in naar meer appel aan de emotie, minder angst voor de wraak van God en de beklemtoning dat God liefde is. Dat laatste is niet onbelangrijk. Sinds de negentiende eeuw is religie in het maatschappelijke discours steeds sterker verbonden met de vrouwelijke sekse en het daarmee verbonden privaat domein. Ook voor negentiende-eeuws België gaat de internationale these van feminisering op wat betreft de stijging van het aantal vrouwelijke religieuzen. Tijdens het ancien régime bijvoorbeeld waren er dubbel zoveel mannelijke religieuzen als vrouwelijke. Tijdens de negentiende eeuw keren de verhoudingen om. Tegen 1900 kent België vier keer zoveel vrouwelijke religieuzen als mannelijke.²⁹ Gender-gerelateerde onderzoeksvragen openen de deur naar tal van onderwerpen die tot nu toe onderbelicht bleven. Niet alleen naar de vrouwelijke beleving van volksreligie, maar ook naar die van mannen tijdens zogenaamde 'vrouwelijke' religieuze handelingen zoals bijvoorbeeld het branden van kaarsen of het offeren van ex-voto's.

Wat betekent dit voor lokaal onderzoek?

Hoe kunnen lokale onderzoekers nu concreet aan de slag met deze aandachtspunten? Hoe kan lokaal historisch onderzoek rekening houden met de verschuivingen binnen het academisch veld? In wat volgt geven we een aantal concrete tips over het voeren van lokaal onderzoek naar religieuze volkscultuur. Die zijn enkel bedoeld ter inspiratie en zijn verre van volledig. De tips zijn ook geen kritiek op het bestaand onderzoek. Ze houden hoogstens een pleidooi voor het verruimen van de huidige blik, zodat onderzoekers later voor minder grote vraagtekens zullen staan dan vandaag.

BIJSTELLEN VAN ONDERZOEKSVRAGEN

Onderzoek naar hedendaagse vormen van volksreligie vertrekt veelal vanuit de vraag waarom mensen doen wat ze doen. Welke beweegredenen hebben mensen, in hoeverre speelt religie daarin een rol, hoe ervaren ze volksreligie en welke evoluties zijn daarbij waar te nemen? Onderzoekers trekken daarvoor de ladekast open van kwalitatief onderzoek: observaties, diepte-interviews, focusgroepen. Die methoden zijn weinig bruikbaar voor historisch onderzoek. Nochtans zijn de vragen even belangrijk voor het historisch onderzoek. Door de beleving van mensen in beeld te brengen krijgen we een genuanceerder beeld van het verleden. Klopt het algemene beeld van de godvrezende Vlaming wel? Welke verschillende functies vervulde volksreligie in het leven van mensen? Waar zitten de sporen van verzet en weerstand? Hoe werden gebruiken aangepast om beter aan de eigen noden te beantwoorden? Hoe evolueerden bepaalde gebruiken? Welke rituelen verdwenen naar de achtergrond? Welke kwamen er bij? En vooral: waarom? Het werkt verfrissend om dergelijke vragen in het achterhoofd te houden bij het onderzoeksproces. Bovendien dwingen dergelijke vragen de onderzoeker op zoek te gaan naar nieuwe bronnen en methoden zoals egodocumenten en mondelinge geschiedenis. Daar komen we verder in dit artikel op terug.

BRONNENKRITIEK

Een kritische houding ten opzichte van bronnenmateriaal is altijd belangrijk bij historisch onderzoek. Welke informatie levert een bron? Hoe betrouwbaar is die informatie? Zijn er andere bronnen die die informatie tegenspreken of juist bevestigen? Het zou ons te ver leiden om alle vormen van historische bronnenkritiek op te sommen, maar twee vragen kunnen de lokale onderzoeker alvast op weg helpen. Bij tekstuele of audiovisuele documenten is het van belang je af te vragen of de maker van de bron de feiten kan gekend hebben en wat de beweegredenen van die persoon waren om de bron te maken. Wat de eerste vraag betreft is een duidelijke weggever de lijst van gebruikte bronnen. Hoe

29 T. Buerman en T. Van Osselaer, 'De feminisering van religie. Past de internationale these binnen de Belgische context?', *Verslagen van het Centrum voor Genderstudies – UGent*, 16 (2007) 5–26, daar 11–13.



De Sint-Hubertusviering in Londerzeel werd voor de eerste keer georganiseerd in 2005.
© Koninklijke Jacht- en Alpenhoorngroep The Greenfields

heeft de auteur zijn informatie verzameld? Spreekt hij uit eigen ervaring of tekende hij herinneringen van anderen op? Baseerde hij zich op bronnen die dateren uit dezelfde periode als de gebruiken die hij omschrijft? Om een concreet voorbeeld te geven: een artikel over de beleving van Sint-Antoniusvieringen tijdens de jaren 1950 op basis van interviews met mensen die in die periode jong waren, is naar alle waarschijnlijkheid betrouwbaarder dan een artikel over de uitvoering van een Germaans ritueel gebaseerd op negentiende-eeuwse bronnen. Op voorwaarde natuurlijk dat de auteur zich aan een aantal basisregels hield bij het opstellen, uitvoeren en verwerken van de interviews. De tweede vraag is bijzonder relevant in het kader van religieuze volkscultuur: wat was de bedoeling van de auteur? Welke positie neemt die in ten opzichte van het onderwerp? Is de auteur normatief (spreekt hij een waardeoordeel uit?) of stelt hij of zij zich neutraal op? Geef die belangrijke informatie indien mogelijk ook mee wanneer je zelf een artikel schrijft over een volksreligieus gebruik.

OP ZOEK NAAR BIJKOMENDE BRONNEN

Religieuze volkscultuur laat zich moeilijk vangen. Vooral die gebruiken die in de privésfeer worden uitgevoerd. De kans dat ze sporen nalaten in archieven is eerder klein. Soms zijn er nuttige egodocumenten bewaard. Dat zijn persoonlijke documenten zoals dagboeken, briefwisseling, memoires en interviews. Er woedt een hevig debat over de betrouwbaarheid en bruikbaarheid van dergelijke bronnen, maar voor het reconstrueren van menselijke ervaringen zijn ze wel degelijk relevant. Dat bewees onder meer Wouter Pollet in zijn scriptie over de religiositeit van soldaten tijdens de Eerste Wereldoorlog.³⁰ Ook mondelinge geschiedenis is een methode die zich goed leent om informatie te verzamelen over religieuze volkscultuur. Dat is een manier van getuigen interviewen om iets te weten te komen over het verleden. Zo zou het bijvoorbeeld bijzonder interessant zijn om op lokaal niveau op zoek te gaan naar de mensen die bepaalde gebruiken nieuw leven inbliezen, of zich al jaren inzetten om een bepaald gebruik levend te houden.³¹ De mondelinge bronnen die dergelijke projecten opleveren zijn waardevol materiaal voor toekomstige onderzoekers.

BRONNEN VOOR LATER

Wij zijn de getuigen van onze tijd. Lokale onderzoekers kunnen een schat aan informatie achterlaten voor wie na ons komt. Door vanuit het verleden te kijken naar de hedendaagse praktijk. Door in hun onderzoek heden en verleden aan elkaar te koppelen. Door niet alleen te zoeken naar getuigenissen uit het verleden, maar dezelfde vragen te stellen aan de getuigen van vandaag. Welke gebruiken leven er nog? Onder welke vorm? En waarom? Bij de zoektocht naar getuigen kan het verrijkend zijn buiten de groep van *usual suspects* te denken. Niet alleen vrouwen ontbreken vaak in studies over volksreligie, ook mensen met een andere culturele achtergrond worden vaak over het hoofd gezien. Nochtans zijn zij vaak de motor achter de heropleving van gebruiken. Onlangs restaureerden Poolse seizoenarbeiders bijvoorbeeld de Mariagrot in Nieuwerkerken.³² Sindsdien trekt de grot regelmatig bezoekers aan. Een historisch artikel over het ontstaan van de Mariagrot zou aan belang kunnen winnen door die hedendaagse praktijken ook te documenteren. Voor de onderzoekers van morgen, maar ook voor de traditie dragers van vandaag. Veel mensen zijn immers op zoek naar manieren om hun erfgoed door te geven aan volgende generaties. Publicaties van lokale onderzoekers zijn daarbij belangrijke hulpmiddelen.

Discussie

De volkskunde heeft een grote erfenis nagelaten op vlak van onderzoek naar volksreligieuze gebruiken. Maar net zoals de tijden zijn veranderd, zijn de vragen die hedendaagse onderzoekers stellen, veranderd. In plaats van

30 W. Pollet, *Heer verlos van de broekschijters. De religiositeit van Belgische soldaten in de Grote Oorlog 1914–1918* (onuitgegeven masterscriptie UGent 2008) (consulteerbaar via http://lib.ugent.be/fulltxt/RUG01/001/298/349/RUG01-001298349_2010_0001_AC.pdf).

31 Voor een goede handleiding over historische diepte-interviews zie <http://www.faronet.be/dossier/wat-mondelinge-geschiedenis>.

32 D. Huybrechts (23 juni 2011), 'Polen restaureren Mariagrot', *Het Belang van Limburg*, p. 59.

statische beschrijvingen van lang vervlogen praktijken of de zoektocht naar heidense wortels, zijn ze op zoek naar de manier waarop mensen religie in hun dagelijkse leven inpassen, hoe (volks)religieuze handelingen antwoorden bieden op problemen en hoe ze verweven zijn met talloze contextuele factoren. Dat maakt onderzoek er niet makkelijker op. Voor wie zich laat ontmoedigen door bovenstaande aanbevelingen toch een nuancerende noot. Ieder onderzoek naar volksreligieuze gebruiken, hoe klein ook, is waardevol. Het komt er op aan duidelijk te omschrijven wat de rol van de onderzoeker is, met welke intentie het onderzoek werd uitgevoerd en via welke methode de informatie werd vergaard. Op die manier wordt onderzoek complementair en kan het bovendien ingezet worden binnen het kader van Unesco's beleid rond het versterken van immaterieel erfgoed. Er is dus hoop.



Nog steeds wordt jaarlijks in Sint-Huibrechts-Lille een dierenwijding georganiseerd rond de feestdag van Sint-Hubertus. Foto uit 1957. © LECA vzw

Beredeneerde bibliografie

Verschillende onderzoekers van het Nederlandse Meertens Instituut zijn toonaangevend binnen het veld van de religieuze volkscultuur. Zo publiceerde Peter Nissen in 2010 een artikel dat als baanbrekend wordt beschouwd: P. Nissen, 'Percepties van sacraliteit', in: T. Dekker, H. Roodenburg en G. Rooijackers (reds.), *Volkscultuur, Een inleiding in de Nederlandse etnologie* (Nijmegen 2000) 231–281. Ook het werk van Peter-Jan Margry (over bedevaarten) en dat van John Helsloot (over feestcultuur en rituelen) is relevant voor de studie naar religieuze volkscultuur. In dit artikel werden verschillende werken van deze auteurs al vermeld. Eén werk verdient echter een speciale vermelding, namelijk het vierdelig lexicon van P.J. Margry en C.M. Caspers, *Bedevoertplaatsen in Nederland* (Amsterdam-Hilversum 1997 1998 2000 2004). Daarin worden naast bedevaartplaatsen tevens (de evolutie van) de gebruiken die er plaatsvinden beschreven. Wat de religiositeit in België betreft is het werk van sociologen Karel Dobbelaere en Liliane Voyé heel bruikbaar. Een goed vertrekpunt is K. Dobbelaere e.a. (red.), *Verloren Zekerheid* (Tielt 2000). Ook historicus Jan Art deed waardevol onderzoek naar religieuze volkscultuur in Vlaanderen. Hij toonde aan dat de bevindingen voor Nederland niet automatisch gelden voor Vlaanderen, zie. J. Art, 'Clerus en volksreligie in Vlaanderen sinds de nieuwste tijd: ne peius adveniat', in: G. Rooijackers en T. Van der Zee (reds.), *Religieuze volkscultuur, De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk* (Nijmegen 1986) 99–118. Voor meer informatie over het immaterieel erfgoedbeleid van Unesco verwijzen we naar J. Schauvliege, 'Een beleid voor immaterieel cultureel erfgoed in Vlaanderen | Visienota Vlaams minister van Cultuur', *faro | tijdschrift over cultureel erfgoed*, 3:4 (2010) 4–29.

Biografie

Liesbet Depauw is doctor in de communicatiewetenschappen en stafmedewerker bij LECA, het expertisecentrum voor Alledaags Erfgoed. LECA is gespecialiseerd in het erfgoed van feesten en rituelen. Om zo veel mogelijk mensen bewuster te maken van het belang van dat erfgoed zet LECA grootschalige trajecten op en gaat het samenwerken met andere organisaties aan. Het grootste deel van LECA's werking rond feesten en rituelen is gericht op het ondersteunen en begeleiden van traditiedragers die hun erfgoedelement willen doorgeven aan de volgende generaties. LECA helpt hen bij het identificeren van bestaande noden en behoeften en het ontwikkelen van een erfgoedzorgplan op maat. Als expertisecentrum is LECA daarnaast het aanspreekpunt voor iedereen die op zoek is naar betrouwbare informatie over de cultuur van alledag.

Rituelen

